افتتاحية

ـ ١ ـ

تحتفل **إضافات** في عددها الثاني عشر هذا، بإتمام سنتها الثالثة وبصدور أعدادها بانتظام، مما أكسبها ثقة القراء، وهو ما يظهر في حجم المبيعات والمتابعة الإلكترونية لها. وقد استطاعت **إضافات** إغناء النقاشات والجدل في الوطن العربي حول قضايا تهم المجتمع، من ذلك: نشوء الحركات الاجتماعية، ودور الدولة والجنس والهجرة بشكل عام وهجرة الكفاءات العرب بشكل خاص.

ولا يسع **إضافات** في هذا المضمار إلا أن تعبّر عن امتنانها لـ «المنظمة العربية للثقافة» التي قدّمت خلال هذه السنوات الثلاث معونات سخية غطّت تكلفة التحرير والطباعة، وعلى استمرارها بدعم المجلة. وتشكر المجلة، أيضاً، مؤسسة «هنريش بول» لتغطيتها تكاليف الترجمات في المجلة، وبعض المصاريف الإدارية.

ـ ٢ ـ

لقد قامت **إضافات** بالانفتاح على بعض الأدبيات السوسيولوجية الحديثة، التي قامت بترجمتها، وذلك اعتقاداً منها بأهمية عالمية المعرفة، ولكن بتعدد المعارف وضرورة وجود إنتاج معرفي عربي متصل بهموم مجتمعنا. ولعل ترجمة مقالتَي مايكل بوراووي وسيد فريد عطاس قد ساهمتا بتعميق النقاش في معضلة العالمية والتناسب مع الواقع وحول سوسيولوجيا العموم. وفي هذا الإطار بودي أن أنقل للقارئ العربي وقائع مؤتمر قد حضرته في بيونس أيرس (الأرجنتين) في ٢٨ ـ ٣٠ تشرين الأول/أكتوبر ٢٠١٠ حول «العناصر الثقافية في العلوم الاجتماعية وفي العمل المعرفي والتحديات التعليمية البانية لتعددية كونية علمية (Scientific Multi-versalism)»، الذي نظّمته الشبكة المؤسسة حديثاً **شبكة العلوم الاجتماعية والإنسانيات العالمية** (World SSH Net)، بالتعاون مع **المعهد الدولي للتعليم الأعلى في أمريكا اللاتينية والكاريبي** التابع لليونسكو (IESALC). لقد جمعت هذه الورشة سوسيولوجيين، وأنثروبولوجيين، مؤرّخين وعلماء بيولوجيا من عدة

مناطق في العالم. من أمريكا اللاتينية (فنزويلا، الأرجنتين، البرازيل، كولومبيا، المكسيك)، ومن أوروبا (المملكة المتحدة وألمانيا)، ومن جنوب آسيا (اليابان، أندونيسيا، الفليبين، كوريا الجنوبية)، ومن الشرق الأوسط (لبنان وتركيا) بالإضافة إلى أستراليا.

وكنوع من تدشين بداية عمل شبكة (World SSH Net)، بحثت هذه الورشة التعاون الدولي العلمي الحالي في عصر العولمة. وقد أظهرت أشكال التعاون هذه، وفقاً لما ورد في وثيقة عمل الشبكة المذكورة، التناقض النابع بين «الحاجة المتنامية إلى معرفة مشتركة عالمياً ولكن في الوقت نفسه حصرية المفاهيم المعرفية وبنى الخطاب التي تجعل الكثير من أشكال البناء المفهومي والبناء النظري، بالإضافة إلى ممارسات المعرفة الاجتماعية المنتجة في العالم الثالث غير مرئية».

وقد أشار «مايكل كون» (Michel Kuhn)، رئيس شبكة World SSH Net، في مقاله الافتتاحي إلى ضرورة أن تفهم المجتمعات المعولمة خصوصية المتطلبات الثقافية والاجتماعية للتفكير السوسيولوجي في كل المجتمعات كي تسمح بالتنوع في تفسيرات العالم. وقد انتقد النزعة المهيمنة في العلوم الاجتماعية الغربية التي تفترض مسبقاً أن التفكير السوسيولوجي، بصفته كونياً، غير متأثر بالسياقات الاجتماعية والسياسية والثقافية. إن العديد من المفاهيم (مثل «المجتمع المعتمد على المعرفة» أو «شيخوخة السكان») قد تم تطويرها في أوروبا بواسطة جامعات ومنظمات دولية، لا تعكس الوقائع على مستوى العالم، ولكن هذه الهيئات فرضتها بواسطة آليات التمويل البحثي. وبالتالي فإن تصوّر العالم قد أصبح إمّا انحرافاً عن، أو مشابهاً لـ، ذاك الموجود في التفكير الغربي، مشكلاً ما أطلق عليه «كون» «العنصرية العلمية».

«هيبي فيسوري» (Hebe Vessuri) (المعهد الفنزويلي للبحوث العلمية) طالبت المشاركين بتأطير النقاش، بالاستناد إلى التحول من ثقافة «العلم» إلى ثقافة «البحث»، مستوحيةً من «برونو لاتور» (Bruno Latour)، لأنه في الوقت الذي يفترض فيه «أن يكون العلم بارداً، مباشراً ومنفصلاً، يكون البحث دافئاً، متورطاً ومخاطراً. فالعلم يضع حداً لهوى النزاعات البشرية، أما البحث فيخلق جدلاً وخلافات؛ والعلم يخلق حالة موضوعية بواسطة الهروب قدر الإمكان من قيود الأيديولوجيا، والعاطفة، والمشاعر». وبالنسبة إلى فيسوري، فإن البحث والمجتمع، اليوم، مترابطان ومتداخلان إلى درجة لا يمكنهما فيها الانفصال أكثر من هذا. وقد بيّنت أن البحث في العلوم السوسيولوجية يخضع أيضاً لبعض التغيّرات المثيرة؛ فالحوار، والمقارنة، والترجمة هي الوسائط الأكثر أهمية في هذه الأوقات.

أصر المشاركون على أهمية الاعتراف بالتنوع في التجربة الانسانية. «كريس كازويل» (Chris Caswill) (جامعة أوكسفورد) نظّر بشكل خاص إلى ما أطلق عليه «ممارسة العلوم السوسيولوجية والمعرفة اليومية»، وذلك بواسطة استحضار ثلاثة أصوات من ثلاث قارات مختلفة: «تشارلز لندبلوم» (Charles Lindblom) من الولايات المتحدة الأمريكية، «بنت فلوبياو» (Bent Flyvbjerg) من الدانمارك في أوروبا، و«كاثرين أودورا» (Catherine Odora) من جنوب أفريقيا. كل واحد منهم معني بالعلاقات المتداخلة بين الممارسات البحثية في العلوم السوسيولوجية، المعرفة التي ينتجها البحث والاستخدام الممكن لها. بالنسبة إلى فلوبياو، فإن الفرونسس (المعرفة العملية) (Phronesis) هي ما يجب على العلوم الاجتماعية أن تقدمه وهو ما تعجز عن تقديمه العلوم الطبيعية، وذلك من خلال تأكيد العلوم الطبيعية على الابستمي (Episteme) والتقنية (Techne). هذا التمايز الأرسطوطاليسي الثلاثي هام جداً بالنسبة إلى فلوبياو في إضاءة الميّزات النسبية للعلوم الاجتماعية. أما العلوم الفرونتية (العملية) (Phronetic Science) فتركز بنسبة أقل على التجريد، والنظريات، وعلى السببية، وتهتم أكثر بالسياق، والتطبيق، والتجربة، وعلى الحكمة العملية.

ـ ٣ ـ

قدّم المشاركون الآخرون دراسة حالات معتمدة على عملهم الميداني. «هان سانغ ـ جن» (Han Sang-Jin) (جامعة سيؤول الوطنية) قدّم مثالاً ممتازاً حول كيفية دراسة المجتمع المخاطرة في كوريا الجنوبية، وقدّم تفسيراً من القاعدة إلى القمة للتقليد الثقافي. وقد ركّز بشكل خاص على التحول الثقافي الجاري حالياً في كوريا، الذي هو أكثر تعقيداً من مجرد كونه معادلاً وظيفياً للتطور الرأسمالي. وقد بيّن بأنه (آخذين بعين الاعتبار المخاطر التي يواجهها الكوريون الجنوبيون، المتصلة بانهيار النسيج الأخلاقي للمجتمعات المحدثة بسرعة) لم يعد من الممكن فهم مايحدث بالاعتماد على مفهوم «الرأسمالية الكونفوشيوسية»، بالمعنى المتفق عليه تاريخياً. وقد أثار العديد من الأسئلة المتعلقة بما تعنيه لهم الكونفوشيوسية الآن. وجادل بأنه ليس على الباحث أن يطرح جانباً الكونفوشيوسية ككل، بل عليه أن يلتفت إلى الطبقات المعيارية في الكونفوشيوسية، التي ما تزال سارية المفعول، والتي ما زال من الممكن أن يعاد بناؤها للتغلب على الميراث السلبي من الماضي، بينما تفتح الطريق لتطور جديد.

«نستور كاسترو» (Nestor Castro) (جامعة الفلبين) أشار إلى أن النظام التعليمي الفلبيني يرجّح المفاهيم الغربية التي ليست بالضرورة تطابق

الواقع. وقد أثار بعض الأمثلة المتعلقة بالموضوع؛ ففي الإحصائيات السوسيولوجية، مفهوم الكثافة السكانية (المقصود تعداد السكان فوق مساحة محددة) لا يعني شيئاً عندما يراد تطبيقه على سكان البادجوز (Badjaos) الذين لا يعيشون على أرض محددة بل في بيوت عائمة تتنقل دائماً في بحر سولو. في علم النفس الاجتماعي، الطلاب يتعلمون مفهوم «الذات» مقارنةً بمفهوم «الآخر»، وهذا يعكس التعارض الثنائي في التفسيرات البنيوية في الأنثروبولوجيا. ولكن كيف يمكن للطالب أن يتعامل مع الكلمة التاغالوغية (نسبة إلى اللغة الفليبينية الأصلية) التي هي «كابوا»، التي تعني تقريباً «الذات في الآخر» والتي تشير إلى الأزواج التي تكمل بعضها البعض، فالمقصود قيمة التضامن مع شخص قريب. وهو لذلك يجادل بشأن مقاربة تعددية كونية (Multi-versalist) في تعليم العلوم الاجتماعية، التي تعني أن مفاهيم العلوم الاجتماعية لا تحتاج إلى أن تأتي من مصدر ثقافي واحد، أكان غربياً أو شرقياً، ولكن يمكن أن تتولد من مصادر ثقافية متعددة. هيمنة العلوم الغربية نوقشت من قبل «كازومي أوكاموتو» (Kazumi Okamoto) (Know Why Global Research) التي «أُجبرت» من قبل المشرف عليها أن تستشهد بمصارد إنكليزية، وذلك من أجل بحثها حول استكشاف الصعوبات التي يواجهها الباحثون اليابانيون في التواصل مع الباحثين الأجانب، وخصوصاً في حالات عدم الاتفاق في النقاشات الأكاديمية. وبالاستناد إلى مقابلاتها مع الأكاديميين اليابانيين، وجدت أن استراتيجيات التواصل عندهم تناقض بعض الدراسات البراديغماتية التي قام بها باحثون غربيون حول أساليب التواصل والثقافة اليابانيين.

ـ ٤ ـ

وبالاستناد إلى دراسة حالات على الأرض، ناقش المشاركون أيضاً، كيف يمكن للمعرفة العلمية أن تتضمن معرفة أهلية (Indigenous)، بدون الوقوع في فخ البعد الدفاعي الأيديولوجي الذي اتسم هذا النقاش به تاريخاً. «مايكل كريستي» (Michael Christie) (جامعة تشارلز داروين، أستراليا) أبلغ بشكل إيجابي عن التفحص الجماعي للممارسات المعرفية للمجتمع الأسترالي الأصلي، وللجامعة الأسترالية. فلسنوات عدة، قامت مجموعة من الباحثين (بمن فيهم باحثون مشاركون من الأستراليين الأصليين) مع جامعته بالعمل على برنامج بحثي يجد رابطاً بين التكنولوجيا الرقمية واستقرار المجتمعات النائية، وانتقال المعرفة التقليدية عبر الأجيال، والارتباط الأصيل لسلطة المعرفة التقليدية النائية بالتعليم والبحث الجامعيين. وفي الاتجاه نفسه، فإن «سيزار كاريللو تروبا» (César Carrillo Trueba) (الجامعة الوطنية المكسيكية)

قدّم مثالاً ملفتاً حول أهمية المعرفة الزراعية والطبية الأهليتين في المسكيك، وطالب بتعاون عادل لتحقيق منجزات عملية للانتقال من «الكون» المغلق إلى «كون متعدد» لا نهائي.

ـ ٥ ـ

وكان عند المشاركين تطوير لنقد قيمة الحياد التي تناولها «ميشيل فوكو» (Foucault) عندما تحدث عن علاقة السلطة بالمعرفة. وقد أظهرتُ من خلال ورقة قدمتها في المؤتمر كيف أن النظام الجامعي ونظام إنتاج المعرفة الاجتماعية يؤثران بشكل كبير في تشكيل النخبة في المشرق العربي. ثمة عناصر عديدة تلعب دوراً بهذا الشأن، أي نظام القبول في الجامعات، والصيرورات الجديدة مثل اعْتِماد accreditation، وتحديث المناهج، ومجالات الخدمة الاجتماعية، ومهارات جمع التبرعات. وهناك بالإضافة إلى ذلك الأعمال المنشورة التي تسمح للباحثين بالتنافس لنيل الترقيات الأكاديمية والمؤسساتية. فالجامعات غالباً ما تنتج نخباً معزولة داخل الدولة الوطنية، وهم لا يتحدثون مع بعضهم البعض؛ فإما نخبة تنشر عالمياً وتندثر محلياً، أو نخبة تنشر محلياً وتندثر عالمياً. وكنت بالإضافة إلى «هيبي فيسوري» قد توصلنا الى استنتاج من أجل الحوار والترجمة العابرة للثقافات للتجسير بين المستويين المحلي والعالمي: وبالتالي يصبح المنتج البحثي الاجتماعي كونياً بواسطة حواره مع نظرائه الدوليين، ووثيق الصلة بموضوعه من خلال حواره مع المجتمع المحلي.

«بابلو كريمر» (Pablo Kreimer) (جامعة كويلمس الوطنية، الأرجنتين) فصل أكثر في هذه المعضلة، بالاستناد إلى دراسته للعلوم والتكنولوجيا وللمجتمع في أمريكا اللاتينية؛ فلقد أظهر في مجتمعات «طرفية ولكنها معولمة»، العديد من التوترات، بيّن، أولاً، قضايا عالمية تعتبر هامة، مقابل قضايا محلية تؤثر في الفاعلين بدون المقدرة على صياغة تلك القضايا في الميدان العام؛ وثانياً، بين ثقافات علمية مغروسة في نخب معولمة تعطي الشرعية لأجنداتها داخل حقول معرفة عابرة للقومية، مقابل سياسات محلية مستندة إلى الفكرة السحرية عن «إنتاج ـ استخدام» المعرفة (ذات صلة بالموضوع، قوية، أي كان)، ولكن مع فقدان الظروف الصناعية المتماسكة؛ وأخيراً بيّن ممارسات مخبرية (من ناحية التجهيزات، التفاوض، التمثيل) التي تعمل بطريقة «كما لو» أنها مستقلة عن سياقاتها، في مقابل ممثلين عن المجتمع المدني، الذين يسألون فقط عن تأثيرات التطور العلمي، بدون السؤال عن الأساسات الإدراكية التي تدعم هذا التطور.

ـ ٦ ـ

من خلال عمله على الروابط بين السلطة والمعرفة في حالة البرازيل، فإن «كلاوديو كوستا بينيرو» (Cláudio Costa Pinheiro) (مدرسة العلوم الاجتماعية والتاريخ، ريو دي جانيرو) قدّم مثالين مقنعين بقوة: أولاً، فكرة الديموغرافي الفرنسي «الفريد سافي» (Alfred Sauvy) حول «العالم الثالث»، التي كانت قد طوّرت في البرازيل، ونشرت أولاً في العام ١٩٥١ في مجلة برازيلية أكاديمية محترمة، لم تلبث أن أصبحت مفهوماً «كونياً»، ولكن فقط عندما نشرت في السنة التي تلت في المجلة الفرنسية **أوبسرفاتور** (*Observateur*). نظرية «العالم الثالث» تمّ محوها من النقاشات في البرازيل. وبالنسبة إلى كوستا بينيرو، فإن تطور النظريات الاجتماعية يعيد إنتاج انقسام بين الشمال (مطور النظرية) والجنوب (مستهلك النظرية)، وسياق هذا النقاش تمّ محوه من الرواية العامة لمفهوم ـ «العالم الثالث» ـ ونتائجه. في كل الأحوال، وبالنظر إلى كيف تنتشر نظرية «العالم الثالث»، فإن بينيرو أعطى مثالاً حول نظرية التبعية التي كانت قابلة للانتقال من البرازيل إلى العالم شمالاً وجنوباً. ومع ذلك، وبالنسبة إلى الشمال، فإن هذه النظرية قد ربطت صورتها مع «الأيديولوجيا»، بينما شكّلت فعلياً حركة فكرية ذات ارتباط بإشكاليات مجتمعية عامة.

ـ ٧ ـ

أخيراً، فإن هذه الورشة لم تكن نوعاً من النقاش النظري النخبوي، بقدر ما كانت منغرسة بشكل جيد في دراسات مؤسسة على قضايا فعلية ناشئة من سياقات مختلفة. وقد استكشفت مفهوم التعددية الكونية، ليس بصفته مفهوماً جامداً، بل بصفته مفهوماً نشطاً يعارض الطريقة التي من خلالها كبحت الشمولية الباحثين الجنوبيين الغير المسموعة أصواتهم. فالتعددية الكونية هي طريقة بالتفكير في محدودية الشمولية. إنها ليست «استغراباً» في مواجهة «الاستشراق»، ولكنها طريقه في التفكير في الحوار، وفي الترجمة العابرة للثقافات بين الباحثين في الشمال والجنوب. والتعددية الكونية طريقة لكشف التبعية البنيوية، وكذلك طريقة لإضاءة التبعية الاختيارية.

لقد كان المشاركون في الورشة مدركين لتدويل العلوم الاجتماعية، وكانوا فعلاً مهتمين بالكيفية التي من خلالها يمكن لهذا التدويل أن يصبح حساساً ثقافياً، معترفاً بتعددية مصادر المعرفة، بما فيها المعرفة الأهلية □

ساري حنفي
أستاذ مشارك في علم الاجتماع، الجامعة الأميركية في بيروت.
sh41@aub.edu.lb

مساءلة الحدود المهنية، نموذج المحاسبين والمراجعين في الشرق الأوسط: مقارنة بين لبنان والأردن

إليزابيث لونغونيس(*)

ترجمة: عبد الله هرهار
ومحسن عين الحياة

تمهيد

سيراً على نهج سوسيولوجيي مدرسة شيكاغو، كثيرة هي الأعمال التي أُنجزت حول الكثير من المجموعات المهنية المتنوعة، والتي بيّنت كيف تنشأ هذه المجموعات وتتشكل في خضم صراعات ومفاوضات لا نهاية لها، سواء على حدودها أو في داخلها. إن مهنة المحاسبة من المهن التي تجسد هذه الظاهرة، ويظهر ذلك جلياً في صعوبة اقتراح تعريف أو تعاريف واضحة وموحدة. كما إن تغيير التسميات هو بمثابة دلائل على ذلك. وقد كشف كارلوس راميريز في مقارنته لأنماط مأسسة «مهنة المحاسب» في فرنسا وبريطانيا عن ثقل الظروف التاريخية الخاصة لكل من البلدين في هيكلة حقل مهني مؤثث بمنظمة مهنية واحدة أو منظمات مهنية كثيرة (Ramirez, 2005). وقبل كارلوس راميرز، تكرس العديد من الأبحاث البريطانية التقلبات التاريخية التي شهدها التنافس بين الكثير من الجمعيات والمعاهد المهنية لفرض حصار شامل أو نسبي على الخدمات المحاسباتية (Mac Donald, 1995 and Walker et Shackleton, 1995).

إن التدويل المبكر للقطاع العلوي لهذه المهنة أعطى هذه المنافسة طابعاً خاصاً؛ فتوسع المؤسسات المحاسباتية البريطانية في الولايات المتحدة الأمريكية منذ نهاية القرن التاسع عشر، أفضى إلى عولمة مهنة المحاسب. وقد ساهم في ذلك إحداث مؤسسات مهنية محترفة، وهي خصوصية بريطانية، كما أكد ذلك راميريز ، خلافاً لفرنسا التي يسود فيها النموذج المهني المستقل الذي يزاول بشكل حر. وقد وصفه راميرز بنموذج «الوجهاء» (Notable). وشهد النصف الثاني من القرن العشرين تحولاً في سوق الخدمات المحاسباتية على المستوى العالمي، إثر نمو شركات ضخمة تقلص عددها تدريجياً من خلال ما شهدته من اندماجات متكررة. أما في الوقت الراهن، فتوجد أربع شركات عملاقة (الأربعة الكبار)(١) وسعت فروعها

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

(١) جرت العادة أن يُنعت بالأربعة الكبار (Big Four)، أو الكبار (Big)، الشركات الأربع المتعددة الجنسيات التي تسيطر اليوم على السوق العالمية للتدقيق (Price waterhouse cooper; KPMG; Deloitte and Touche; Ernst and young).

وشبكات شركائها على مجموع بلدان العالم. وتطورت معارف وكفاءات جديدة مرتبطة بالمحاسبة وبالمالية داخل المؤسسة وخارجها. هذه التطورات أجبرت المهن الوطنية على إعادة ترتيب مجالها الداخلي. وتصحب هذه التطوراتِ أشكالٌ من الصدامات والمفاوضات تتأثر برهانات تختلف من بلد إلى آخر. إن هذه التحولات تحدث في بلدان العالم كافة في سياقات وطنية مختلفة، وتحت الضغط المتنامي لشركات العالمية الكبرى والتمويل الاقتصادي.

ولكن إذا نظرنا إلى دول مهيمَن عليها في التقسيم الدولي للعمل، نجد أن دراسة انتشار النماذج المهيمنة، وخاصة ظهور ونمو مهن شديدة الارتباط بعالم المقاولة واقتصاد السوق، تستوجب أن تؤخذ في عين الاعتبار العلاقات غير المتكافئة بين الاقتصاديات الوطنية والتأثيرات الخارجية وموازين القوى المختلفة. وحيث إن الرأسمالية ليست نتاجاً لتطور داخلي، بل تم إقحامها لخدمة المصالح الأجنبية، فإن الوسائل التقنية والقانونية لضبط وتكييف الأسواق، وكذا المعايير والمناهج المحاسباتية، مستوردة من الخارج. وتخضع بعدها لتقييمات تحت تأثير الظرفية وموازين القوى الداخلية؛ فمأسسة مهنة المحاسبة تتم تحت الضغط المزدوج لهذه العوامل الداخلية والخارجية.

إن هدف هذا المقال هو تحليل رهانات المعارك الناجمة عن الإصلاحات الجارية في لبنان والأردن، هذين البلدين اللذين يحتلان، رغم صغر حجمهما، موقعاً مركزياً في المنطقة، إن على المستوى الجيوسياسي أو على المستوى الاجتماعي والاقتصادي. وتكشف المعارك الصاخبة أو الهادئة الدائرة حول تعريف المهنة وتحديد مجالاتها، عن الثقل التاريخي والإكراهات المؤسساتية والسياسية من جهة، وعن ديناميات التقارب المرتبطة بانفتاح وشمولية الأسواق، وكذا تطور المعارف المهنية في عالم المحاسبة، من جهة أخرى. ونعتقد أن هذا التحليل كفيل بالمساهمة في إثراء التفكير في شروط بناء وهيكلة حقل مهني في دول يقال عنها إنها سائرة على طريق النمو.

أولاً: مقارنة بين خبراء المحاسبة في لبنان ومدققي الحسابات في الأردن

مع تقدم البحث، فرضت المقارنة نفسها، وارتسمت عبر الفاعلين المهنيين ذات الاهتمامات والتساؤلات التي طرحتها المهن في كل من لبنان والأردن، إلا أنه كان من الضروري بناؤها والتفكير في التبعات المنهجية لهذا المقارنة (Barbier et Letablier, 2005 et Lallement et Spurk, 2003). وببساطة، وبالطريقة ذاتها التي قارن بها راميريز مهنة المحاسب في فرنسا وبريطانيا، يجد الملاحظ نفسه في مواجهة مشاكل مرتبطة بالتصنيف وصعوبات في التقريب بين وقائع أُحدثت داخل سياقات مختلفة. وتتضاعف هذه الصعوبة باللجوء إلى نماذج مستوردة، وبتعدد اللغات المتداولة، وبالتنقل بين اللغة الوطنية ولغة أو لغات أوروبية. ومن ثم، وجب الاحتراز من اعتبار أحد المجتمعات الغربية مثالاً مرجعياً (Leca, 1991: 41-43) والتمكن من التوظيف الأحسن للتساؤلات التي تثيرها عند الباحث، لتمكنه من عقد المقارنة بمجتمعه الأصلي.

وهي مقارنة يمكن أن تساعد في بيان أوجه التشابه والاختلاف الوجيهة، وفي تحديد طبيعة موضوع البحث في الوقت نفسه. إن مسألة اللغة والاشتغال على الكلمات من حيث تاريخها ودلالتها هما جزءان لا يتجزآن من هذا البحث. ونحن إذ نتكلم بمهنة المحاسبة، نستعمل في اللغة العربية ذاتها مفردات تختلف من بلد عربي إلى آخر، بالنسبة إلى مهنة تتسم بتباينات في تعريفها. ونصطدم هنا بإشكالية تقليدية في علم الاجتماع هي إشكالية تعريف مفاهيم ومفردات علمية قد تختلف معانيها من بلد إلى آخر، ومن بيئة اجتماعية ثقافية إلى أخرى، وتتعلق، بشكل خاص، بدراسة المجموعات المهنية.

يتعلق الأمر إذن، في البداية وقبل كل شيء، بمساءلة الظروف التاريخية التي شهدت بناء هذه المهنة أو المهن، والمتجلية في مقاربة أولى في امتلاك معارف مخصصة، وتوظيفها في نشاطات من الخدمات المبنية على هذه المعرفة، مع مراعاة التباينات المرتبطة بتغير السياقات المختلفة، دون الاقتصار على الدول المهيمنة اقتصادياً، ولكن أيضاً بإقحام العوامل المرتبطة بتغير السياق في مستواها الأدنى. وبصيغة أخرى، إذا كان لبنان والأردن يختلفان عن أوروبا الغربية وعن أمريكا الشمالية في ما يخص درجة نموهما وتاريخهما وثقافتهما، فإن القرب الجغرافي والثقافي والتاريخي الذي يطبعهما يمكّن من تحييد الخصوصيات التاريخية والثقافية، ويبرز الأثر الواضح للتباينات المسجلة في أنماط النماذج البنيوية والمؤسساتية المعززة بتشابهات ثقافية ملحوظة جداً.

إن رهانات «المعارك» التي تهز المهنتين في خضم سنوات ٢٠٠٠ بشأن تعريف المهنة ووضعيتها القانونية ومهام الجمعية التي تؤطرها وتنظمها، وعلاقة هذه الأخيرة بالجمعيات المماثلة، يتم تحليلها في ضوء التاريخ القريب والتشريعات المتوالية. وتعكس هذه النزاعات صعوبة في تحديد أُطر مهنة ما وحدودها في قلب التحول، وتبرز كذلك الغموض والتحفظ اللذين يكتنفان رهانات التغيرات الجارية. فتزامن هذه النزاعات مع بعض التقارب في أوجه النقاش يشجع على قراءة متقاطعة ومتوازية كفيلة، نظرياً، بتوضيح رهانات هذه التغيرات.

١ ـ في البداية: تشريع مهني وإنشاء مهنة

في عام ١٩٩٤ صدر في لبنان قانون يصبو إلى تنظيم مهنة «خبير المحاسبة» (بالفرنسية Expert comptable، وبالإنكليزية Certified Public Accountant وهي تسمية من أصل أنغلو ـ أمريكي). هذا القانون مكّن من تأسيس نقابة (بالفرنسية Ordre وبالإنكليزية Association) فُوضت إليها مهمة مراقبة دخول المهنة، وشروط المزاولة والتكوين والاختبار. إن إقامة النقابة في ظروف تتسم بالخروج من الحرب الأهلية وإطلاق ورش الإصلاحات الاقتصادية أشعلت معارك عنيفة ذات رهانات متعددة حول التمييز بين خبراء المحاسبة المعروفين بـ «الممارسين» والخبراء المعروفين بـ «غير الممارسين» (مستخدمين في القطاع الخاص أو العام)، وقبول (أو عدم قبول) بعض أنواع المحاسبين المستخدمين (الحاصلين على الشهادات التي يتطلبها القبول في النقابة).

وإذا كانت خلافات كثيرة قد خمدت اليوم، فإن بعض القضايا تظل بدون توضيح تام.

ففي عام ٢٠٠٠ تم تشكيل «جمعية المدققين الداخليين» (Association of Internal Auditors)، وهي فرع لبناني لإحدى الجمعيات الدولية، وهو ما أثار تحفظ النقابة بحجة أن التدقيق الداخلي هو على غرار التدقيق الخارجي[٢]، أي من مهام خبير المحاسبة[٣].

أما في الأردن، فقد أسس «نظام ملكي» صدر عام ١٩٨٥ مهنة «المدقق» أو «مراجع الحسابات»[٤]، وحدد شروط الدخول إلى المهنة، وأنشأ جمعية مهنية باسم «جمعية المدققين الأردنيين» كُلفت ببعض المهام التقنية (التكوين، الاختبار، تحديد المعايير...) ولكن بصلاحيات محدودة. وفي عام ٢٠٠٣، صدر قانون أعاد تعريف المهنة وتنظيمها، حيث أصبحت تشمل قطاعاً من محاسبين الشركات لم يكونوا يعدون منها قبل ذلك. لقد أثار هذا القانون جدالاً مازال مفتوحاً كونه نظم مهنة «المحاسبين القانونيين» والذين لا يمثل المدققون من بينهم سوى تخصص من تخصصين اثنين معروفين من قبل هذا القانون. وفي موازاة ذلك، هناك بعض الجمعيات القطاعية، فضلاً على جمعية المحاسبين التي تشمل أساساً محاسبين مستخدمين يشتغلون في غالبيتهم في مديرية الضرائب.

هل يتعلق الأمر بالمهنة ذاتها في البلدين؟ فالمنظمتان عضوان في الاتحاد الدولي للمحاسبة (International Federation of Accountants IFAC) وفي اتحاد المحاسبين والمراجعين العرب، وتمثل كلٌّ منهما مهنة المحاسبة على الصعيد الوطني في بلدها، والرابط المشترك بينهما يتمثّل في المراجعة واعتماد الحسابات. إلا أن مهمة «خبير المحاسبة» ليست بالضبط مهمة مراجع أو مدقق الحسابات، ويبقى موقع المحاسبين المأجورين محط تساؤل في البلدين، وإن بصيغ متباينة، وهذا بالضبط ما ينبغي تحليله.

كانت النقابة اللبنانية تضم في عام ٢٠٠٥ حوالى ١٢٣٠ عضواً «ممارساً» (أي مستقلين) و٣٩٠ عضواً «غير ممارس» (أي مستخدَمين)، في حين أن الجمعية الأردنية لم تسجل سوى ٥٠٠ عضو. وتفسر ظروف إنشاء المنظمة المهنية وتعريف المهنة والتفاوت الزمني في مراحل مأسستها جزءاً كبيراً من هذا التباين بين البلدين.

سوف توجه التحليلات التالية بفرضيتين: إن المزج بين الإرث الفرنسي والأنغلوسكسوني من جهة، ودور الدولة في تفعيل السياسات النيوليبرالية من جهة أخرى، يظهر جلياً في الإصلاحات التي شهدتها المهنة. يقرأ طبعاً في إطار إصلاحات المهنة، ولكن هيكلتها هي، بالتأكيد، متأثرة بعوامل خارجية. ويقترح أندرو أبوت مصطلح «البيئات المرتبطة» (Linked

---

(٢) التدقيق (Audit) هنا مصطلح من أصل إنكليزي لنعت تدقيق ومراجعة أو مراقبة الحسابات. في فرنسا مفوض الحسابات، المعيّن من طرف الجمعية العمومية للمساهمين هو من يكلف بمراجعة الحسابات والتصديق على صحتها. التدقيق الداخلي (Internal Audit) هو نشاط تقييمي للمراقبة والنصح، يرمي إلى تدبير المخاطر وإدارة (حوكمة الشركات). يمكن للشركة أن توظف مدققاً داخلياً أجيراً أو اللجوء إلى خدمات مكتب للتدقيق لإنجاز مهام في التدقيق الداخلي.

(٣) انظر الهامش الرقم (٧) لتعريف مهام خبير المحاسبة.

(٤) يستعمل الأردنيون المصطلح الإنكليزي Auditor ويستعيرون كذلك الصفة الأمريكية Cerified Public Accountant عندما يترجمون اسم جمعيتهم المهنية.

(Ecologies) لإبراز هذا التداخل بين العوامل الداخلية والخارجية. وهذا الترابط بين مستويات المجتمع هو الذي يجعل التحولات في النظام الاقتصادي وفي موازين القوى السياسية والعلاقات الاجتماعية تنعكس على إعادة التشكل داخل المهنة (Abbott, 1988 et 2003). فمن خلال الاقتصاد السياسي تظهر لنا على مدى أوسع إمكانية ملامسة رهانات هذه التشكيلات (Longuenesse, 2006). وهذه الأخيرة توضح لنا في نهاية المطاف ترابط صراعات الداخلية في الحقل المهني بقضايا المجتمع وآثار العولمة.

٢ ـ مهنة المحاسبة والإصلاحات: اختلافات وتقاربات

يحتل الوجود المتزامن لثلاثة مفاهيم، فرنسية وإنكليزية وأمريكية، صميم النقاشات والمواجهة التي تعرفها هذه المهنة في المنطقة؛ فالتأثير المتنامي لتمثلات المهنة التي تؤطرها الجمعيات المهنية الأمريكية والدولية من جهة، والشركات المتعددة الجنسيات المتخصصة في التدقيق المحاسباتي من جهة أخرى، اصطدم في البلدين (الأردن ولبنان) بتاريخ وتقاليد محلية. والنماذج الخاصة لهذه المواجهات تكمن، من جهة، في التأثير الفرنسي في لبنان، وهو تأثير لا نجده في الأردن وإن كان بدوره متأثراً بالإرث البريطاني، وتنجم، من جهة أخرى، عن صراعات حول المصالح الناتجة من مختلف التوازنات السوسيو ـ اقتصادية والسياسية.

إذا كانت الإصلاحات من مهام الدولة، أي على المستوى الوطني، فإنها ناتجة غالباً من ضغط المؤسسات العالمية. وتواجه المهنة ثلاثة مستويات من المرجعيات:

المستوى الأول هو مرجعية دولية، حيث إن المؤسسات المهنية المتمثلة في الاتحاد الدولي للمحاسبين (IFAC) وهيئات الضبط المحاسباتي (International Accounting Standards Board) (IASB) تحاول فرض مهمة ذات أولوية ومعايير ومناهج تعزز تطور الأسواق المالية ودخول الشركات إلى الأسواق المالية، بما في ذلك الشركات الصغرى والمتوسطة؛

المستوى الثاني هو مرجعية وطنية تحيلنا إلى ظروف تكيف البلد مع القواعد الجديدة للتجارة العالمية؛

المستوى الثالث هو مرجعية مهنية ترى المنظمات المهنية تكترث لحالة ووضعية المجموعة التي تمثلها.

في ما يتعلق بالمستوى الأخير، هناك رهانات كثيرة حول إعادة تشكيل التركيبات والتوازنات الداخلية للمجموعة المهنية، إلا أنه لا يمكن استيعابها إلا بربطها بالمستويين الآخرين. ويمنح وجود المنظمات المهنية في كلا البلدين الباحث منفذاً مناسباً للتحقيق من أجل البحث في مهنة تساهم هذه الجمعيات نفسها في تعريفها. وتسمح لنا العلاقة التي تربطهما، وكذلك كونهما عضوين في الاتحاد الدولي للمحاسبين وفي الاتحاد العربي للمحاسبين والمراجعين، بأن نعتبر هاتين المنظمتين ممثلتين مهنتين تقاسمهما المرجعيات الجوهرية نفسها المبنية على أساس معرفي وعملي مشترك. إن الحديث مع الناطقين باسم المهنة في الحالتين، وهم مسؤولو المنظمات المهنية التي تمثل المهنة عند الدولة، وكذا

الحديث مع بعض الأعضاء العاديين، وتفحص الصحافة المهنية، كل هذا كشف عن نزاع حول تعريف المهنة: من يسمح له أن يكون عضواً فيها؟ لمن يجب أن تفتح أبوابها؟ إن أهمية العدد تظهر كرهان أو كمؤشر يمكّن من مساءلة حالة السوق المهنية، وتسليط الضوء على النقاشات التي تهز المهنة.

في هذا السياق، سنعرض الجزأين الثاني والثالث من هذا المقال للقوانين المعتمدة في البلدين والتغييرات الناتجة من القوانين والتنظيمات الحديثة، وكذا حصيلة موجزة عن وضعية المهنة، وطروحات النقاشات حول المهنة كما وردت في البحث الميداني(٥).

ثانياً: لبنان: خبراء محاسبة أم مدققون؟

عرف لبنان في النصف الثاني من التسعينيات تسارعاً في الاصطلاحات؛ ففي السياق الذي تلا الحرب الأهلية وتميز بالانفتاح على الاستثمارات الخارجية، جاءت المصادقة على قانون ١٩٩٤، الذي تم بموجبه إنشاء نقابة خبراء المحاسبة. ونشب صراع قوي حول تعريف خبراء المحاسبة «الممارسين» وخبراء المحاسبة غير «الممارسين» أفضى إلى تقسيم داخل الوسط المهني، وهو تقسيم يحيلنا إلى رهان ذي بعدين سياسيين ويتعلق بإرادة وزارة المالية الوصية على المهنة، وكذلك القيام بالإصلاحات التي تقودها بخطى سريعة. هذه الرهانات المهنية وموازين القوى داخل المهنة وبين مختلف المجموعات وأنماط الممارسة، ترتدي أهمية قصوى.

وقد بيّن تأسيس جمعية المدققين الداخليين عام ٢٠٠٠ طبيعة الرهان على قيامها، وتلقي التحفظات على قيامها في ضوء هذه الرهانات.

١ ـ قانون ١٩٩٤ وإقامة النقابة

أعلن القانون الرقم (٣٦٤) بتاريخ ١ آب/أغسطس ١٩٩٤ ولادة نقابة خبراء المحاسبة اللبنانيين (OECL)، وتم تأليف لجنة تأسيسية كُلفت بالنظر في طلبات الانتساب. وأُعطي المرشحون مهلة زمنية مدتها سنة واحدة لتقديم طلبات الانتساب، وانعقدت أول جمعية عامة انتخابية في خريف ١٩٩٥.

حتى هذا التاريخ، لم تكن مزاولة مهنة المحاسب مقننة بالقدر الكافي؛ فقانون ١٩٥٣ أنشأ سجلاً لخبراء المحاسبة، ولجأ آخرون في الوقت نفسه إلى التسجيل لدى المحاكم. كما تنافست منظمتان مهنيتان أُقيمتا في أوائل الستينيات على تمثيلية المهنة؛ هذه المهنة التي افتقرت إلى تعريف موحد لدى المنظمتين معاً (Longuenesse, 2006)(٦).

---

(٥) استند البحث في تفحص للصحافة المهنية، أساساً، إلى نصوص قانونية وما يفوق ٦٠ مقابلة معمّقة مع أكثر من ٣٠ مهنياً لبنانياً في عام ٢٠٠١ و١٥ آخرين في عام ٢٠٠٧. وتمّ اللقاء ببعضهم مرتين أو ثلاث مرات، في فترات متباعدة نسبياً، وهو ما سمح بمتابعة التطور ليس فقط بالنسبة إلى وضعهم، بل أيضاً بالنسبة إلى تقييمهم للتغيرات المشهودة.

(٦) في عام ١٩٨٥، في أثناء الحرب الأهلية، تمّت المصادقة أول مرّة على قائمة الحسابات (Plan Comptable) المنسوخة عن النموذج الفرنسي.

أصبح التسجيل في النقابة إلزامياً للسماح بمزاولة المهنة، وتم تعريف خبير المحاسبة بكونه «خبير المحاسبة المجاز، هو كل شخص طبيعي يزاول باسمه أو لحساب شخص معنوي، وعلى مسؤوليته، مهنة تدقيق وتقييم الحسابات على اختلاف أنواعها، وأبداء الرأي حول صحة البيانات المالية (بند ٢ من قانون ٣٦٤)».

هكذا، تمّ الجمع بين وظائف خبير المحاسبة والمدقق حسب النهج البريطاني بدل نظيره الفرنسي(٧). والقانون يحدد الشهادات اللازمة وشروط إجراء التدريب. إن حاملي شهادة «محاسب معتمد» (Chartered Accountant) البريطانية أو الكندية، وكذا الحاصلين على شهادة المحاسبة القانونية (Certified Public Accountant) المعطاة من قبل الجمعيات المهنية المختصة، أو الحاصلين على شهادة الدراسات العليا في المحاسبة والمالية (Diplome d'études supreme countable et finance) (DESCF) المعطاة من قبل الدولة الفرنسية، والمخول لهم المزاولة داخل البلد حيث ظفروا بإحدى هذه الشهادات، يستفيدون من تقليص في مدة التدريب، ولا يخضعون لاختبار إلا في القانون اللبناني. وقد شُكلت بموجب القانون منظمة أُطلق عليها اسم «نقابة خبراء المحاسبة المجازين»، وقد أخذت على عاتقها المهمات التالية: حماية المهنة والعمل على تقدمها وازدهارها والمحافظة على كرامتها؛ تنمية روح التعاون والتعاضد بين أعضائها، ورعاية مصالحهم والدفاع عن حقوقهم المشروعة؛ القيام بالأبحاث العلمية والمساهمة فيها، وتحسين المبادىء والقواعد المحاسبية والفنية؛ إعداد واقتراح المبادىء المحاسبية وقواعد التدقيق والسلوك المهني حسب المستويات العالمية، بما فيها مقررات الاتحادات العربية والدولية التي تنتمي إليها النقابة؛ تأديب الأعضاء الخارجين على قانونها وعلى واجبات المهنة الأدبية؛ السعي إلى حل المنازعات التي تقع بين أعضائها (البند ٤).

تُعَدّ النقابة بعد هذا القانون السلطة المخوّلة تسليم الشهادة المهنية التي أصبحت شرط المزاولة وامتحان التدرج. ويحدد القانون الحقوق والواجبات، ويُلزم خبير المحاسبة بممارسة المهنة وتوقيع الوثائق باسمه الخاص، وبأن لا يزاول عملاً آخر، سواء في القطاع الخاص أو في القطاع العام. ويحق له إنجاز الدراسات وإعطاء الاستشارات، عدا الشركات التي يدقق حساباتها.

وجاء النظام الداخلي المعدل عام ١٩٩٨ للتعريف بالوضعية القانونية لـ «خبير المحاسبة غير الممارس» (الوارد في القانون دون تدقيق). ويرجح أن يكون موجهاً إلى أعضاء

(٧) خبير المحاسبة هنا هو مهني عام ذو نشاط يتوزع بين المساعدة لأجل تسوية حسابات شركة ما، والاستشارة الجبائية، والتصديق على الحسابات في إطار قانون الشركات والقانون الجبائي، إضافة، بالنسبة إلى البعض، إلى مراجعة الحسابات، أو التدقيق القانوني، في إطار القانون حول شركات الأموال (التي تلجأ إلى التوفير العام). تعهد هذه المهمة الأخيرة في فرنسا إلى مفوضي الحسابات المنتظمين داخل اللجان الإقليمية والوطنية لمدقّقي الحسابات. لا يوجد في العرف الأنغلوساكسوني تمييز بين خبير المحاسبة ومدقق الحسابات. في لبنان وفي غياب منظمات مهنية، ينظّم القانون شروط تعيين الخبراء لدى المحاكم أو مفوضي الرقابة، إلا أن إقامة النقابة عام ١٩٩٥ لم تجمع هؤلاء المهنيين في تنظيم واحد.

النقابة الذين تخلوا مؤقتاً عن نشاطهم المهني في القطاع الخاص (البند الثالث)، إلا أن الصيغة سمحت بانفتاحها واتساعها بتأويل يخدم حاملي الشهادات المهنية في المحاسبة، الذين يشتغلون داخل مؤسسات عمومية أو خاصة (بما في ذلك بعض الوظائف بوزارة المالية). فـ «خبراء المحاسبة غير الممارسين» الذين تمتعوا بحق التصويت وبممثل على مستوى المجلس الإداري في السنوات الأولى، فقدوا هذه الامتيازات في عام ١٩٩٨.

٢ ـ من هو خبير المحاسبة؟

لقد أفضى احتكار أعضاء النقابة حق الممارسة إلى إحداث ارتجاج في المجال داخل المشهد المهني؛ ففي عام ١٩٩٣، أشار آخر الإحصاءات المتوفرة لدى الجمعية السابقة للنقابة إلى وجود ٢٢٥ عضواً من الفئة «أ» (وهم مهنيون متفرغون في الأنشطة الحرة)، و١٣٥ عضواً من الفئة «ب» (أعضاء أجراء). وفي غياب معلومات عن عدد المسجلين في السجلات لدى وزارة التجارة أو لدى المحاكم، يستحيل تحديد عدد المهنيين المؤهلين لحمل صفة خبير المحاسبة والمهنيين الذين يزاولون عملهم في السوق فعلاً (تُسند مهام تدقيق الحسابات، كما عرفها قانون التجارة، إلى خبراء المحاسبة)[٨]. ومن المحتمل أن يكون العدد الفعلي قد ازداد بضع مئات إضافية. ولما كان في إمكان المهنيين المحترفين الاستناد إلى التجربة مدة من الزمن من أجل الالتحاق بالنقابة دون اجتياز الاختبار، استوجب على كل المحاسبين تفعيل هذا الحق دون تأخر، وإلا وجدوا أنفسهم مجبرين على الخضوع لامتحان عسير، فضلاً على تمضية فترة تدريب تستغرق أعواماً عدة لدى أحد الزملاء المسجلين في النقابة. وقد ساهمت هذه الدينامية الجديدة في ارتقاء عدد من صغار المحاسبين المزاولين على حسابهم لأعمال بسيطة نسبياً. وفي نهاية المطاف تم قبول ألف من المرشحين.

إن الكثير من خبراء المحاسبة القائمين، وأصحاب مكاتب المحاسبة الذين يحتلون مكانة مرموقة بين أوساط المهنة، يشجبون تساهل اللجنة المؤسسة للنقابة، ويعتبرون أن عدد «المهنيين الحقيقيين» لا يتعدى في الواقع، وفي الحالات كلها، ٥٠٠ فرد. يضاف إلى هذه المؤاخذة الأولى جدال حول مسألة قبول مهنيين أجراء؛ إذ يزعم البعض أن الأمر لا يعدو مجرد ضم موظفين من وزارة المالية إلى النقابة، وذلك بهدف زبائني. وقد تميزت المعركة حول رئاسة النقابة بحدتها، حيث اتهمت كل جهة نظيرتها بإدماج مناصريها بكثافة من أجل غرض انتخابي محض. لكن علاوة على جميع هذه الرهانات السياسية المحتملة، طرح الجدال حول شروط الانتساب وحول وضعية المحاسبين الأجراء فرضية وجود رهان مهني حقيقي.

لقد اندرج إقامة النقابة، بالفعل، في سياق إعادة البناء عقب الحرب الأهلية، وفي

(٨) يميّز القانون التجاري بين مفوضين للرقابة، أحدهما رئيسي والآخر ثانوي. وفي عام ١٩٨٣، كان لزاماً على الثاني أن يكون خبيراً بالمحاسبة ومسجَّلاً لدى المحاكم. ولم يذكر أي شيء في ما يخص الأول. في الواقع، لم أصادف أية حالة انعدم فيها التسجيل. ونشير هنا إلى أن مفوض الرقابة يصبح مراقباً للحسابات في التعديلات التي أضيفت إلى القانون عقب عام ١٩٨٣. (**القانون التجاري** (بيروت: مكتبة لبنان، ١٩٨٣)، ص ١٢٤، ١٥٧ و١٦٣، النسخة الفرنسية).

إطار الإصلاحات الخاضعة لتعاليم المؤسسات المالية الدولية السائرة في اتجاه تحرير الأسواق والانفتاح على الاستثمارات الأجنبية. هذا كله يعطي أهمية كبرى لمراقبة حسابات الشركات، وانتظام مناهج المراقبة وفق المقاييس الدولية (IAS et IFRS)[٩]. وإذا أجاز التساؤل عن مدى إمكانية تطبيق المعايير الدولية داخل السياق اللبناني المتسم بهيمنة الشركات الصغرى، نلاحظ أن هذا الاختيار قد اعتبره المحاسبون اللبنانيون والأردنيون أمراً مسلّماً به، إلا في قضايا هامشية وتقنية صغيرة[١٠]. وتزامناً مع ذلك، يعرف قطاع البنوك والتأمينات دينامية مصحوبة بتطور في كفاءات مهنية جديدة في مجال إدارة الأعمال والتدقيق الداخلي، كما يشهد على ذلك تضاعف المقالات المنشورة في مجلة النقابة حول هذه المواضيع. وإذا اعتمدنا **الدليل السنوي لعام ٢٠٠٥**، سنجد أن أغلبية «خبراء المحاسبة غير الممارسين» هم مستخدمون في بنوك بدرجة أولى، وفي شركات خاصة مختلفة بدرجة ثانية. وعلى عكس ذلك، نجد أن نسبة قليلة من العاملين في مكاتب المحاسبة مسجلة في النقابة؛ ففي غالب الأحيان، وحدهم الشركاء هم من يسجل، لأن القانون يفرض ذلك عليهم، بينما يتكون العاملون على منهج المؤسسة داخل هذه المؤسسة نفسها، كما يتم إرسالهم للاستفادة من التدريب في الولايات المتحدة الأمريكية، وتشجيعهم على نيل شهادات أمريكية في هذا التخصص، لأن مرجعياتهم ليست في لبنان. وإذا اعتمدنا سجل النقابة، نجد أن هذه المكاتب لا تستقبل كذلك محاسبين متدربين إلا قليلاً[١١]. وإذا كان تأثير هذه المكاتب ملحوظاً في أثناء إقامة النقابة، فإن الأمور سارت على نحو جعلتها تفضل ممثلي المكاتب تدريجياً، نظراً إلى العداوة التي تولدها في الأوساط المهنية المتواضعة. وللمفارقة فإن الرد على الوجود المنبوذ للمهنيين الأجراء في البنوك ولموظفي وزارة المالية كان الانسحاب والتنصل من طرف الشركاء والعاملين في المكاتب المحاسباتية الكبرى. وإذ قضى تشكيل جمعية المدققين بعدها بإحياء هذا الجدال وتوضيح رهاناته.

٣ ـ جمعية المدققين الداخليين: رهان المراقبة

حينما كانت المهنة في طريقها إلى الاستقرار، قامت في عام ٢٠٠٠، وبصمت، «جمعية المدققين الداخليين»، حيث قررت مجموعة صغيرة من المهنيين مرت بمسار متشابه، وحصلت في العموم على شهادة CA «محاسب معتمد» أو CPA «الشهادة العمومية للمحاسب» من كندا أو من الولايات المتحدة الأمريكية كمدققين داخليين[١٢] في الشركات الكبرى، الانضمام إلى المعهد الدولي للتدقيق الداخلي (International Institute of Internal Auditors) (IIIA)[١٣] وإنشاء فرع على جناح السرعة سُجل كجمعية لبنانية. كان نجاح الجمعية سريعاً؛ إذ بلغ عدد

(٩) International Accounting Standardset International Financial Reporting Standards.

(١٠) على نقيض ما يجري في فرنسا، (Capron, 2005 and Chiapello, 2007).

(١١) يلاحظ راميرز أن المتدربين في فرنسا، الذين يهيئون شهادة خبير المحاسبة، يُستقبلون بترحاب في شركات ذات بنية متوسطة بدلاً من الشركات الكبرى (Ramirez, 2003: 76).

(١٢) انظر الهامش الرقم (٤) سابقاً.

(١٣) ورد في حوار للكاتبة مع أحد أعضاء المكتب، رئيس سابق للجمعية، ١٦ تشرين الثاني/نوفمبر ٢٠٠٧.

أعضائها في نهاية عام ٢٠٠٧ مئة وثلاثين عضواً. وللانخراط فيها، يكفي حيازة شهادة في إدارة الأعمال أو في المالية أو المحاسبة، والتمتع بعام واحد من التجربة كمدقق داخلي أو بشهادة مدقق الداخلي في إثر التفوق في امتحان تسهر عليه الجمعية تحت رعاية المعهد الدولي (IIIA). وكأجراء، لا يمكن لأعضاء الجمعية الجديدة مبدئياً أن ينتموا إلى النقابة، باستثناء الحاصلين على الشهادة (CPA) الذين يسجلون كخبراء في المحاسبة غير «ممارسين». لكن يتوجب عليهم اجتياز الامتحان. ورأينا هو أن الغموض يظل يشوب الوضعية القانونية لغير الممارسين. بيد أن التدقيق الداخلي جزء لا يتجزأ من مهام خبير المحاسبات الممارس الحر، ويمكن أن ينجز تبعاً لذلك من طرف مهني ممارس في إطار حر أو من طرف مهني أجير يتمتع داخل الشركة التي تشغله بوضعية قانونية تضمن له استقلالاً في الحكم، وهو أمر ضروري للقيام بمهامه.

ويمكن أن نفهم سبب تعبير الأمين العام للنقابة عن تحفظه حيال المنافسة التي يبديها المدقق الداخلي الأجير تجاه خبير المحاسبة الممارس. ويكمن الخطر في إمكانية تحول هذه الجمعية الجديدة يوماً ما إلى نقابة قائمة بذاتها تهدد الاحتكار الذي تحظى به نقابة خبراء المحاسبة اللبنانيين في سوق تدقيق الحسابات. لكن على عكس النظام الحالي للنقابة، دافع شريك أحد المكاتب الكبار عن تصور لتنظيم مهني مفتوح أمام كل مهني معني أو مهتم، دون الاقتصار على المهنيين الممارسين في إطار حر. ويستشهد في ذلك بالمعهد الأمريكي (AICPA) (American Institute of Certified Public Accountants) الذي كان عضواً فيه عندما كان يعمل لدى شركة «ديلويت» (Deloitte) في نيويورك. وأضاف الرجل كذلك أن إدماج المدققين الداخليين لا يمكن إلا أن يحفز النقابة ويثريها.

تسلط هذه التعليقات المتضاربة الضوء على تصورين اثنين لدور المنظمة المهنية، وهم تصوران يختلفان حسب الأولوية الممنوحة، إما لأهداف التكوين وإما لهاجس التشريع. كما أنها تذكّر بتحفظ الجمعيات البريطانية عن احتضان المهنيين الأجراء، وإذ كانت الممارسة في إطار حر (Independent Practice) هي أساس الهوية المهنية للمحاسبين، ووصف كيث ماك دونالد بـ «ركيزة ممارسة المحاسبة»، كشف مع ذلك عن توجه الجمعيات إلى ضم غير الممارسين والاهتمام بتكوين أعضائهم الكثيرين الذين يعملون في الصناعة والتجارة (Macdonald, 1995: 190 and 204). من جهتهما سجل ألكساندر كيرسوندر وبول ويلسون مسبقاً الطلب الملح للمحاسب المعتمد (Certified Accountant) من أجل تولي بعض مناصب المسؤولية داخل الشركات (Carr-Saunders et Wilson, 1964: 219). وحيث إن التكوين والاعتماد يقعان في قلب نشاط الجمعيات المهنية البريطانية، فإن عدداً من أعضائها الذين حصلوا على الاعتماد المهني وأثبتوه يظلون في عِداد المستفيدين من النشاط العلمي والمهني للجمعية حتى عندما يختارون العمل في الشركات.

٤ ـ عودة إلى مكامن الجدال

مع نهاية التسعينيات، أخذ الجدال حول الموقع الذي يحتله خبراء المحاسبة الأجراء (المعروفون بغير الممارسين) منحى سياسياً قوياً داخل النقابة اللبنانية. وبعد سنوات عدة،

تغير السياق العام، وأضحت الرهانات المهنية تتمظهر بشكل أكثر وضوحاً. وكمؤشر على التطور الذي عرفته حيثيات الجدال، أعرب الرئيس المنتخب عام ٢٠٠٧ عن رأي أكثر مرونة وانفتاحاً من سابقيه. وعند استحضاره الجدال القائم حول الموقع الذي يحتله «غير الممارسين»، أشار إلى كون المنظمات المهنية الكبرى تستقبل عامة المهنيين المستقلين والأجراء، وأكد أن التدقيق والمحاسبة متلازمان، ولا وجود لأحدهما دون الآخر، حيث إن حيازة المدقق شهادة المحاسبة شرط ضروري لمزاولة مهامه، وعليه أن يدافع عن نموذج، من الواضح أنه من أصل أمريكي، ينسجم مع ما سلف ذكره.

تجري الأمور اليوم، إذن، وكأن النقابة تترجح بين تصورين اثنين، **أحدهما** يقتصر بحدة على الممارسة في إطار حر لكن بحمائية أكبر لأعضائها و**ثانيهما** أكثر انفتاحاً بإدماجه فئة عليا من المحاسبين الأجراء بالاستناد إلى مؤهلاتهم المشتركة، على غرار المنظمات الأنغلوسكسونية. ويصب كل من هذين التصورين في مصالح خاصة، ويكشفان بالتالي عن موازين قوى مختلفة بين قطاعات مهنية يساير بعضها نسبياً تطور السوق أكثر أو أقل من البعض الآخر.

ثالثاً: الأردن: من مدققين إلى محاسبين قانونيين

في الأردن، شُكلت في عام ١٩٨٥ أول جمعية للمدققين[١٤] فرضت اجتياز امتحان من أجل التمكن من ممارسة المهنة. وحتى عام ٢٠٠٥، لم يكن فيها سوى ٤٠٠ عضو، أي أقل من عدد أعضاء النقابة اللبنانية بأربع مرات. ويمكن تفسير هذا الفارق بالاستناد إلى تعريف ضيق للمهنة، فضلاً على إلزامية الامتحان المعمول به في الأردن قبل عشر سنوات من اعتماده في لبنان[١٥].

إن ضعف عدد المنخرطين المقرون بصفة «جمعية»، وهو يؤشر على ضعف في الاستقلالية اتجاه إدارة الدولة، يثير في بعض الأحيان إحساساً بالإحباط والغيرة من مهن أخرى أكثر عدداً ومتوفرة على نقابة كفيلة بمراقبة شروط دخول أصحاب المهن، كالمهندسين والأطباء والصحافيين والمحامين (Longuenesse, 2007: 134-135). فبالرغم من أن عدد خبراء المحاسبة في لبنان بعيد كل البعد عن عدد المهندسين (٢٥٠٠٠ مهندس)، فإن صفة «نقابة» منحتهم من جهة أولى شرعية لم تكن لتتوفر لدى المنظمات السالفة، والتفاوت ليس بالحجم المهول، من جهة أخرى؛ إذ شكلت هذه الهشاشة الديمغرافية

(١٤) بالعبارة الإنكليزية جمعية المدققين الأردنيين Jordanian Association of Certified Public Accountant (JACPA)، وللإشارة، فعبارة (CPA) هي مرجعية أمريكية.

(١٥) للتذكير، أقيمت في لبنان عام ١٩٦٣ منظمتان مهنيتان هما، نقابة مكاتب المحاسبة، التي تحتضن جميع المحاسبين المستقلين بدون اشتراط للشهادة، وجمعية للمحاسبين أكثر تشدداً لأنها كانت مخصصة لحاملي شهادة المحاسب القانوني البريطاني، أو (CPA) الأمريكية أو شهادة خبير المحاسبة الفرنسية. إلّا أن كلتا المنظمتين لم تستطع احتكار دخول سوق الخدمات المحاسباتية. وفي عام ١٩٨٥ تمّت المصادقة على قائمة الحسابات (Longuenesse, 2006).

والمؤسساتية (القانونية) مصدراً للاحتجاج الذي يتمظهر دورياً في المطالبة أولاً بصفة شرعية معرّفة قانوناً، وثانياً بالانفتاح لاحتواء بعض الفئات من الأجراء. ففي السياق هذا يمكن فهم ردود الفعل التي تلت صدور قانون ٢٠٠٣.

١ ـ قانون ٢٠٠٣ وإصلاح المهنة

في ١٦ حزيران/يونيو ٢٠٠٣ نُشر في الجريدة الرسمية القانون المؤقت الرقم (٧٣)، الذي ينظم مهنة «المحاسبة القانونية». وقد حل هذا القانون محل قانون الرقم (٣٢) لعام ١٩٨٥، والذي كان يقنن مهنة مدقق الحسابات. يعرّف القانون الجديد مهنة مختلفة عن تلك التي حددها القانون السابق الملغى؛ فقد أضحت مهنة مدقق الحسابات جزءاً من مهنة تشمل مجالاً أرحب معرّف بتعبير أوسع هو «المحاسب القانوني»، أي ما يقابل التعبير الإنكليزي للجمعية «Certified Public Accountant»[١٦].

تضم المهنة الجديدة فرعين من التخصص، أحدهما للمحاسب والآخر للمدقق. ويشمل بذلك فئة الأجراء الذين لم يؤخذوا في عين الاعتبار سابقاً. ويفرض البند ٣٠ من القانون، الموجب لغرامات في حال خرقه، تعيين محاسب قانوني (كما يعرّفه القانون، وبالتالي أن يكون عضواً في الجمعية) في المناصب الرئيسية للمسؤولية داخل الشركة، وهي المناصب التي تستلزم القيام بأعمال المحاسبة.

تستلزم مزاولة مهنة المحاسب القانوني الحصول على رخصة المزاولة المسلّمة من «الهيئة العليا للمحاسبة»، والتسجيل في سجل المهنيين المزاولين تحت إشراف الجمعية. ويحدد القانون الشهادات اللازمة، ويفرض تدريباً لمدد تتفاوت بحسب مستوى الشهادة وطبيعتها، ويوجب اجتياز امتحانات عدة في المحاسبة والقانون. وأصبح الحائزون شهادة CPA أو CA يخضعون للامتحان كما هو حال باقي حاملي الشهادات، عكس ما كان يوجبه قانون ١٩٨٥ من إعفاء في هذا الإطار.

فضلاً على توسيع تعريف المهنة، تجلت الإبداعات الرئيسية في خلق هيئة عليا للمحاسبة، وتوسيع صلاحيات الجمعية. وكانت هذه الأخيرة قد أنشئت عام ١٩٨٥ بموجب نظام ملكي وليس بموجب قانون. ووضعت المهنة تحت مراقبة «مجلس المهنة» المرؤوس من طرف رئيس ديوان المحاسبة، المكلف بتسليم رخص المزاولة وتدبير السجل المهني، وهكذا، كانت للجمعية مهمة محدودة. أما وقد نظمت الآن بموجب قانون، أصبحت تتمتع باستقلالية كبيرة وتسهر على السجل المهني، إلا أنها ما تزال غير مؤهلة لتحديد شروط مزاولة المهنة وتنظيم امتحان، حيث يظل هذا الأمر شأن الهيئة العليا للمحاسبة. كما أصبح تعريف معايير المحاسبة والتدقيق من صلاحيات هذه الهيئة، عكس ما كان عليه الأمر سابقاً، حيث كانت الجمعية قد أخذت على عاتقها مسؤولية ذلك، ووعدت كذلك، ومنذ نشوئها، باستعمال المعايير الدولية.

---

(١٦) في الواقع، إن التسمية الإنكليزية للجمعية ورمزها (JACPA) لا يتغيّران.

حلت الهيئة العليا للمحاسبة محل مجلس المهنة[١٧] برئاسة وزير الصناعة والتجارة وبنيابة وزير المالية. ولديوان المحاسبة ممثل واحد فقط، خلافاً لما كان سابقاً، حيث كانت المزاوجة بين الرئاسة والنيابة في مجلس المهنة. وبصفة عامة، تكشف بنية هذا الجهاز عن إعادة التوازن لصالح ممثلي المجال الاقتصادي. ففي عام ٢٠٠٦ وبتأخر يصعب تأويله، نُشر مرسوم يفرض تجديد الرخصة كل سنة، ويلزم بمتابعة تكوين مستمر لعدد معيّن من الساعات، وبخضوع مكاتب المحاسبة لمراقبة الجودة، ممتثلة بذلك لتعاليم المنظمات المهنية الدولية ولنموذج المكاتب الكبرى للتدقيق.

٢ ـ رهان العدد

من بين التعديلات التي حملها قانون ٢٠٠٣ والمراسيم التي تلته، تبقى مسألة تعريف المهنة الأكثر إثارة لمعظم الانتقادات؛ فالتكوين المستمر والامتحان ومراقبة جودة مكاتب المحاسبة لقيت،عموماً، الترحاب والتثمين، ولم تثر جدلاً واضحاً. كذلك الشأن بالنسبة إلى حلول الهيئة محل مجلس المهنة، وهو ما يدفع إلى الاعتقاد بأن نتائج هذا التحول لم تُحدث وقعاً كبيراً.

إن الدور المتصاعد للجمعية وصبغته القانونية لقيا القبول والرضا. وقد أشاد الرئيس بالاعتراف بدورها كرئيس في لجان الامتحان والتأديب، ونوّه بإدراج لجان التفتيش. وأكد كذلك إلزامية الاختبار الذي امتد ليشمل كذلك حاملي الشهادات الأمريكية أو البريطانية، ومن كانوا يستفيدون من الإعفاء سابقاً.

ويعتبر الرئيس نفسه أن النشاط الأهم للجمعية هو التكوين، وتنظيم الامتحان بالدرجة الأولى، إلا أنه وجّه بعد صدور القانون الجديد مباشرة انتقاده إلى البند الذي يفرض تعيين مدقق داخلي في مناصب الإدارة المحاسباتية والمالية في الشركات. تستجمع النقطة الموالية جميع الانتقادات المشتركة، من بينها انتقاد عدم قابليتها للتطبيق، نظراً إلى قلة عدد المحاسبين القانونيين المسجلين في الجمعية، وكذلك إلى المدة الزمنية اللازمة لتكوينهم وتأهيلهم للاستجابة لحاجيات السوق.

يعتبر مدير شركة «إيرنيست ويونغ الأردن» أن مفهوم «المحاسب القانوني» بذاته لا يحمل أي معنى. كما يلاحظ البعض أنه كان من الأجدر أن يقام تكوين واختبار خاصين في هذا الإطار. ففي السياق المتسم بندرة الحاصلين على الشهادات المهنية المطلوبة والمقرون بارتفاع الطلب الصادر عن الأسواق الخليجية، كان من الضروري منح الشركات مدة أربع سنوات من أجل تطبيقه، ومنح المعنيين بالأمر الوقت الكافي للتكوين والاستعداد للامتحان ومباشرة التدريب، إلا أن أحد أرباب مكاتب المحاسبة المرموقة سجل منذ سنوات خلت أن الكثير من الشباب الذين وظفهم يتجهون بعد أن يكتسبوا الخبرة تحت رعايته نحو الاشتغال

(١٧) من الملاحظ أنه إذا وجد في لبنان، مجلس المهنة، يظهر أن هذا الأخير لا يؤدي إلا دوراً هامشياً لأن اسمه لا يرد في اللقاءات ولا في الوثائق الصادرة عن النقابة أو في مجلتها.

كمديرين ماليين في شركات كانت قد استفادت من خدمة التدقيق من طرف مكتبه[١٨]. فالمسارات المهنية المتنقلة بين مكاتب التدقيق والإدارة المالية للشركات لم تعد تشكل استثناء بين صفوف الأجيال الجديدة؛ إذ نجد هذه المجموعة في مجلس إدارة الجمعية لتمثيل الفئة الجديدة «للمحاسبين القانونيين» الأجراء. وبالتالي، فإن التعريف الجديد بعيداً عن أن يكون تعسفياً أو انتهازياً، يظهر أنه قائم على تطور حقيقي للحرف وللمسار المهني. وأخيراً يتضح دون شك أن القانون الجديد هو ثمرة لتوافق بين قوتي ضغط مختلفتين أو متضاربتين: **إحداهما** تؤيد التوسع العددي الذي من شأنه أن يعطي الجمعية ثقلاً أكبر، و**ثانيتهما** تعبر عن رغبة في تنمية مهمة التكوين من أجل الرقي بالمهنة إلى مستوى المعايير الدولية، وجعل المهنيين الأردنيين أكثر تنافسية في سوق تشهد انفتاحاً مستمراً. ونسجل هنا الفرق بين الحالة الأردنية والحالة اللبنانية: فبسبب عشر سنوات من التفاوت، وتعريف للمهنة متمركز مبدئياً حول التدقيق، أضحى عدد الأعضاء ضعيفاً ولا يمكن أن ينمو إلا ببطء شديد. ويمكن أن يكمن السبب كذلك في التمثيلية المفرطة للمكاتب المرموقة التي تضم مستخدمين مساعدين نادراً ما يكونون أعضاء في الجمعية. وأخيراً نجد أن عدداً من المهنيين العاملين لدى شركتين أو ثلاث شركات عربية هم أيضاً أعضاء في المجمع العربي للمحاسبين القانونيين *Arab Society of Certified Accountants (ASCA)* (Longuenesse, 2002).

٣ ـ المحاسبون المأجورون بين الوضعية القانونية والكفاءة

على العكس ممّا ذكرناه سلفاً، يرى البعض أن شروط الانضمام إلى الجمعية أكثر صرامة، وهي التي يفترض أن تتسع لتشمل مجموع حاملي شهادات المحاسبة في البلد، سواء أكانوا مدققين أم محاسبين، موظفين أم مستقلين، في القطاع العام، كما في القطاع الخاص؛ فرئيس الجمعية (م. ب) خلال ثلاثة انتدابات، من عام ١٩٩٩ إلى عام ٢٠٠٥، ذكر أن من غير الطبيعي أن تتضمن الجمعية ٥٠٠ عضو فقط، في حين أن هناك حوالى ١٠٠ ألف حامل لدبلوم المحاسبة، وهم يشتغلون في البلد. في الحقيقة، يرد أحد زملائه، من جهة، بالقول إنه ليس هناك أكثر من ٣٠ ألف محاسب يتوفرون على شهادات جامعية، وإن الفرق، من جهة أخرى، بين المحاسب الشرعي والمحاسب البسيط، حتى بكفاءة عالية، هو أن للأول أيضاً كفاءة في مادة القانون التجاري، الضريبي، البنكي، الخ.

كانت جمعية المحاسبين المأجورين قد نشأت في عام ١٩٩٦ على يد أحد موظفي الضرائب، من أجل «إصلاح اللاعدالة التي يعانيها المحاسبون». وهي تريد أن تمس «أربعين ألف محاسب» في البلد، يشتغلون في ثلاثة مجالات أساسية: إدارة الضرائب، الشركات، ومكاتب الاستشارات الضريبية. ولكن، بعد أن أحصت في بدايتها ألف عضو، لم يبق منهم اليوم سوى ١٠٠ عضو ممن يدفعون ثمن الاشتراك. ولهذا ينتفض البعض داعياً إلى تكوين «نقابة» على أساس قانوني يجعل من الانتساب فعلاً إجبارياً ـ قد تضم المديرين الماليين الذين ينص القانون الجديد على ارتباطهم بجمعيات المدققين.

(١٨) ورد هذا في حوار للباحثة مع مدير شركة Arab Professionals (١٠ أيار/مايو ٢٠٠٢).

وقد أظهرت قضية التمييز بين مختلف أصناف المحاسبين مواقف متباينة، وهي تتباين أكثر من خلال الموقع المهني للذي يتحدث.

٤ ـ بين المحاسبة والتدقيق: أية مهنة؟

المهنة الأردنية خاضعة إذن لضغط الاختيار بين ثلاثة مفاهيم: **أولها** مبني على قاعدة معرفية ودبلوم تقني، بعيداً عن أي مضمون قانوني، كيفما كان وضع ومحتوى ممارسة مهنية مبنية على هذه المعرفة، **ثانيها**، في المقابل، يكون محدداً بالتدقيق الحسابي وممارسة مستقلة، وفقاً لنموذج بريطاني نخبوي، ولكنه ليبرالي بالتحديد (وهو المفهوم المؤيد من قبل الرئيس الحالي)، والذي يسمح، إلى جانب الممارسة الفردية، بالعمل ضمن شركات مهنية كشريك. أما **ثالثها** فيشمل بعض مهن الشركات، التي تتقاسم مع المدققين أهلية CPA، ويأخذ في عين الاعتبار تداول هذه المهن بين العمل في مكاتب التدقيق والعمل في الشركات.

ينبع القانون الجديد أصلاً من المفهوم الثالث، ولكن تبقى مقاومة المتشبثين بالنموذج الليبرالي التقليدي قوية، في حين إن المطالبة بقانون لجميع حاملي الشهادات تستند إلى أحوال سابقة كثيرة، وقد ترجع إلى تصور رمزي للدبلوم، مفصول عن حقائق السوق، ومساعد على تضخم الوظيفة العمومية واقتصاد الريع. ولهذا لن نجده في لبنان[١٩]، بل ساد في مصر خلال عامي ١٩٧٠ و١٩٨٠ (Longuenesse, 2009).

رابعاً: الاقتصاد السياسي للمهنة: بين الرهان المهني ورهان المجتمع

وراء السياقات المختلفة، في لبنان كما في الأردن، تواجه المهنة اليوم السؤالين ذاتهما: موقع المأجورين (يقال غير ممارسين) ومهمة التنظيم المهني. هذان المظهران يمكن أن نعتبرهما متعلقين بعضهما ببعض: إذا كانت المهمة الأولى مهمة تكوينية، فإنها تعني جميع المهنيين في مجال المحاسبة والمالية، في الشركة وخارجها، وإذا كانت الأولوية على العكس من ذلك، أي أولوية التنظيم لدخول سوق الخدمات، فمن الضرورة إذن أن تتحدد الشروط بدقة أولاً.

نحن أمام عدة نماذج قائمة: مهنة حرة تدافع عن مجال مهني واحتكار لبعض المهام («على مجال حكم قضائي (Jurisdication)» حسب أندريه أبوت (Andrew Abbott))، أو مهنة عالمة، منشغلة بدعم مشروعيتها وموقعها السيادي على سوق المهنة، عبر معرفة متخصصة من مستوى عال، معترف بها وشرعية؛ ونموذج نقابوي (Corporatiste) لسوق عمل مغلق، أو نموذج لسوق منافسة مفتوحة، يضمن هيمنة شريحة مهنية معولمة، في مرحلة تحولات مرتبطة بالعولمة المالية.

(١٩) على عكس لبنان، حيث تكثر بشدة المكاتب الفردية الصغيرة جداً.

إن الرهان في الحالة الأولى هو حماية جماعة سوسيو ـ مهنية، وخاصة في جانبها الجزئي والهش، حماية عبر إغلاق باب الدخول إلى سوق. وهو في الحالة الثانية المعارف والمعايير الموعودة والمنتشرة، والنماذج الاقتصادية التي تؤطرها.

أما قضية حدود الجماعة، فتُطرح على شكل صيغ متعارضة: إنه جوهري في الحالة الأولى، لأنه شرط للحصول إلى الموارد ومستوى الخدمات المتاحة، وأقل أهمية في الحالة الثانية: الرهان إذن هو من طبيعة رمزية أكثر من كونه رهاناً اقتصادياً ـ ولكن على الأقل لها تبعات من وجهة نظر التوازنات الداخلية وعلاقات السلطة داخل الجماعة المهنية.

المدققون (Auditors) في الأردن، خبراء المحاسبة (Expert-compable) في لبنان. يكشف الاسم في المستوى الأول عن التأثير البريطاني من جانب، والتأثير الفرنسي من جانب آخر. وفي كلتا الحالتين، وبعيداً عن الاختلافات الثقافية المهنية، يبقى النموذج العملي المهيمن والبارز هو النموذج المهني المستقل (الممارس). خلال تغيير الاسم تقترب المهنة في الأردن من المهنة اللبنانية. أما النقاش حول مكانة المأجورين، فيشير أيضاً إلى التحدي والتحول المشترك، إلا أن صيغ السؤال ليست متماثلة من ناحية: مكانة المأجورين، والمعادلة مع «غير الممارسين». وقد تم في لبنان ابتداء من عام ١٩٩٥ إدماج مديري المالية في شركات إلى جمعية أردنية في عام ٢٠٠٣. يعاد إلى سياقات ورهانات في أول وهلة مختلفة: من جانب، مراقبة وزارة المالية، ومن جانب آخر، إعادة تحديد المهنة بإعطاء الأهمية للكفاءة أكثر من القانون، والتمكن من توسيع القاعدة. في كلتا الحالتين، السياق هو لفئتين مهنيتين حديثتين هما فئة المهنيين الموجودين في مكاتب التدقيق من جهة، وفئة مديري المالية والمدققين الداخلين من جهة أخرى.

يبدو إذن أن من الممكن الحديث بالنسبة إلى البلدين عن التوتر نفسه بين نموذج مهني لممارسة مستقلة، وصفه راميرز بكلمة (Notable)، ونموذج لممارسة في ظل تنظيمات كبيرة، تتضمن مأجورين في شركة تجارية. هذا النموذج الثاني يمتاز بتخصص متزايد، وبتقسيم كبير للعمل، والعمل في مجموعات، وبتمفصل محدود للمهام المساعدة في إدارة الأعمال (Governance) («الحوكمة»)، بما في ذلك التدقيق الداخلي ـ حيث عرف تطوراً سريعاً ـ والاستشارة بشأن التدقيق الخارجي. إنه أكثر من نموذجي مهني، في المعنى الذي يعطيه راميرز لمفهوم النموذج، يتعلق الأمر هنا بتطور مفهوم للمهنة يعطي الأسبقية للأهلية على الوضعية.

وقد مكّنت مقابلة هاتين الحالتين بوضوح من تقييم أهمية السياق، بينما أدى الإرث الثقافي دوراً معاكساً. في لبنان، تضم نقابة المحاسبة عدداً كبيراً من الأعضاء، وخاصة من المهنيين المستقلين الصغار، الذين تمكنوا من الفلتان من امتحان القبول عندما أُنشئت النقابة، وتم الاكتفاء بالنظر إلى خبرتهم الممتدة، وذلك لمرحلة انتقالية، ولكن أيضاً لأن الخدمة المحاسباتية كانت تعرف بشكل واسع مقارنة بمثيلتها في الأردن، حيث يتعلق الأمر قبل كل شيء بالتدقيق. ومن جانب آخر، فإن وضعية المأجورين تعرف بشكل مبسط بـ «غير ممارسين». وإذا كانت النصوص توحي بأن هذا النظام هو خاص بالممارسين المستقلين الذين

اختاروا تغيير أنشطتهم وحالتهم المهنية، والبقاء ضمن النقابة، كموقع احتياطي، فإن تأويلاً موسعاً يسمح للمهنيين المأجورين في الشركات الخاصة أو الإدارات العامة بأن نستشف مفهوماً لمهنة أكثر قرباً من التقليد الأنغلو سكسوني، كما يدعي البعض. ولكن لم يكن قط أكثر من إمكانية، بعيداً عن الإكراه المفروض من قِبل القانون الأردني على فئة من المأجورين.

أما في الأردن، فإن الرهان على العدد يختلف عن الوضع اللبناني، مادام التأثير البريطاني، بل الأمريكي أيضاً، يدفع بطريقة ضمنية في اتجاه الانفتاح على بعض الوظائف المؤثرة في الشركات. ومن خلال إلزامية الانتماء إلى الجمعية من أجل المزاولة، واجتياز فحص الدخول، بدءاً من عام ١٩٨٥، وتحديد المهنة مركّز حول التدقيق والممارسة الحرة، فإن عدد أعضاء الجمعية خلال عام ٢٠٠٧ لم يتعد ٥٠٠ عضو. إن قرار توسيع الجمعية إلى مهنيين مأجورين بمواصفات مماثلة ناتج من تحفيز ضمني لتوسيع قاعدة المهنة، إلا أن الطبيعة الإلزامية لهذا التوسيع، بعيداً عن التقليد الأنغلو سكسوني، يفسد المرجعيات ويجعل النقاش أكثر غموضاً.

في الحالتين، نلاحظ مقاومة ونسمع انتقادات، على أساس حجج مماثلة، بالرغم من الاختلافات. إن الذين يدافعون عن نموذج المهنة المحدد بالممارسة الحرة، يتعارضون مع الذين يتشبثون بمفهوم أكثر انفتاحاً؛ مفهوم مبني أولاً على معرفة وكفاءة مشتركة، ينحدر الأوائل من مكاتب وسطى، وورثة ممارسة تقليدية حرة، وهم موجهون نحو سوق وطنية لشركات صغرى ومتوسطة. ويمارس أفراد الفئة الثانية عملهم في مكاتب كبيرة، وبشكل ملائم للتطور يرى مسارات مهنية من نوع جديد، حيث الانتقال من مكاتب التدقيق والشركات يصبح أمراً عادياً. ومن وجهة نظر هذه، تواجه المهنتان التحدي ذاته والصعوبة ذاتها. لكن تضاف إلى هذه الصعوبة صعوبات أخرى ناجمة عن خصائص وطنية تكمن في وجود الجمعيات القريبة المختلفة، وتكشف عن تخوفات وأحقاد المجموعات المهنية في كل بلد؛ إذ إن تحديد من ينتمي إلى المهنة يعني في الوقت نفسه تحديد من هو خارجها.

هنا تكمن أهمية المقارنة، التي بينت بجلاء الصفة الوطنية لتطورات تحددت من عوامل وإكراهات تتجاوز حدود الوطن (Giraud, 2005). وعلى مستوى آخر، هذا التركيز على منطقة المشرق العربي، التي درست قليلاً من قبل علم اجتماع المهن، قد بيّن بجلاء أهمية الوضع القانوني (Statut) في تحديد المهنة، وتمفصلها الضيق مع مهمة الجمعية المهنية. كما أننا نجد التعارض بين النموذج الليبرالي للسوق المفتوحة والنموذج النقابوي (Corporatiste) للسوق المغلقة، وهو التعارض الذي لحظناه سابقاً في أوروبا وأمريكا الشمالية □

المراجع

Abbott, Andrew (1988). *The System of Professions: An Essay on the Division of Expert labor*. Chicago, IL: University of Chicago Press.

Abbott, Andrew (2003). «Ecologies Liées.» dans: Pierre-Michel Menger (ed). *Les Professions et leurs sociologies*. Paris: Editions de la MSH.

Barbier, Jean Claude and Marie-Thérèse Letablier (dir.) (2005). *Politiques sociales: Enjeux méthodologiques et épistémologiques des comparaisons internationales*. Bruxelles: PIE Peter Lang.

Capron, Michel (ed.) (2005). *Les Normes comptables internationales: Instrument du capitalisme financier*. Paris: La Découverte.

Carr-Saunders, A. M. and P. A. Wilson (1964). *The Professions*. Oxford: Oxford University Press.

Chiapello, Eve (2007). «Une Privatisation inedited de la norme: Le cas de la politique comptable européenne.» *Sociologie du Travail*: vol. 49, no. 1. pp. 46-64.

Giraud, Olivier (2005). «Nation et globalisation, Mécanismes de constitution des espaces politiques pertinents et comparaisons internationals.» in: Barbier, Jean-Claude et Marie-Thérèse Letablier, *Politiques sociales*. Bruxelles: PIE Peter Lang.

Lallement, Michel and Jan Spurk (eds.) (2003). *Stratégies de la comparaison internationale*. Paris: CNRS Editions.

Leca, Jean (1991). «La Méthode comparative appliquée au monde arabe.» dans: Jean Claude Vatin [et al.] (eds.). *Etudes politiques du monde arabe*. Le Caire: CEDEJ. (Dossiers du CEDEJ) pp. 41-43.

Longuenesse, Elizabeth (2002). *Une Profession dans la mondialisation*. Beyrouth: Documents du Cermoc.

Longuenesse, Elizabeth (2006). «Accountants and Economic Gouvernance in a Dependent Country, Conflieting legaciers and New Professional Issues in Lebanon.» *Society and Business Review*: vol. 1, no. 2. pp. 106-121.

Longuenesse, Elizabeth (2007). *Professions et société au Proche-Orient*. Rennes: PUR.

Longuenesse, Elizabeth (2009). «L'Histoire des comptabes égyptiens: Les avatars d'un groupe professionnel.» dans: Didier Demaziére et Charles Gadéa (eds.). *Sociologie des groupes professionnels. Acquis récents et nouveaux défis*. Paris: La Découverte.

MacDonald, Keith (1995). *The Sociology of Professions*. London: Sage Publication.

Ramirez, Carlos (2003). «Du Commissariat aux comptes à l'audit: Les Big 4 et la profession comptable depuis 1970.» *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*: nos. 146-147. pp. 62-79.

Ramirez, Carlos (2005). «Contribution à la théorie des modèles professionnels: Le cas des comptables libéraux en France et au Royaume-Uni.» (Thèse de sociologie, EHESS, Paris).

Walker, Stephen and Ken Shackleton (1995). «Corporatism and Structural Change in the British Accountancy Profession, 1930-1957.» *Accounting, Organizations and Society*: vol. 20, no. 6. pp. 467-503.

السوسيولوجيا والمجتمع لدى ألان تورين وبيير بورديو

عصام العدوني(*)

كاتب من المغرب.

مقدمة

اعتاد بعض علماء الاجتماع إقامة تعارض بين الكتّاب؛ فماركس يُطرح في مقابل دوركايم وبارسونز، وفيبر مقابل ماركس، وليس بعيداً عنا بورديو مقابل تورين، وبودون مقابل بورديو، وتورين مقابل كروزيي... إلخ. ولقد رسّخ تاريخ السوسيولوجيا في أذهاننا التعارض والتنازع بين النظريات والمناهج، ولم يترك إلا مجالاً هامشياً للالتقاء والتكامل، دون أدنى تمحيص وترو، مع العلم بأن في الامكان إنتاج السوسيولوجيا كعلم يقوم على حد أدنى من المعارف المتفق عليها والمقبولة من طرف الجميع.

يقول بورديو «يحلو لبعض علماء الاجتماع أن يجتروا باستمرار فكرة التضاد الشائعة التي تعاكس ماركس بفيبر، ونراهم يعارضون بين المادية والماركسية و«الروحانية الفيبرية» أو «المثالية الفيبرية» وهذا خطأ شاسع، ذلك أن فيبر كان رائداً لما يمكن أن ندعوه «الماركسية الرمزية» (صالح، ١٩٨٥ ــ ١٩٨٦). بل أكثر من ذلك، يبدو أن «حدود كل واحد من هؤلاء المنظرين الثلاثة، تجد عند الآخرين حلولها» (ضومينيك، ١٩٩٨: ٢٧ ــ ٣٠). لكن عادة لا يتم الانتباه إلى ذلك.

لكن، ألا تمثل هذه الملاحظة التي وقف عليها بورديو قدر السوسيولوجيا منذ نشأتها إلى اليوم؟ ألا تنطبق على المتن البورديوي في علاقته بالمتون الأخرى؟ فهل استطاعت سوسيولوجياه تخطي هذه الحتمية؟ أم بالعكس كانت تأكيداً لها؟ هل تقف سوسيولوجيا إعادة الإنتاج في مواجهة الحركات الاجتماعية؟ هل الهابتوس يعارض الإبداعية المميزة للفعل الاجتماعي؟

هذا ما سنحاول إبرازه في هذه الورقة من خلال عرض تصور تورين وبورديو للسوسيولوجيا لكشف نقط الاختلاف والاتفاق بينهما. لكن قبل ذلك، نرى من الضروري استحضار السياق الفكري والاجتماعي العام الذي كان وراء إنتاجاتهما، وكان قد ساهم في منح سوسيولوجياهما وضعيتها الإبستمولوجية الراهنة.

(*) البريد الإلكتروني: issam.addouni@gmail.com.

أولاً: في الوضع الفكري والاجتماعي العام

إن أول ما يشد الانتباه هو ارتباط السوسيولوجيا بالحداثة تاريخياً ومعرفياً، لدرجة أن الحديث عن الطرف الأول يليه الحديث عن الطرف الثاني حكماً، خاصة حينما لا تكون الحداثة مجرد أفكار فلسفية ودعاوى أيديولوجية وإنما تصبح قواعد ومؤسسات وتنظيمات وعلاقات اجتماعية. ألا يقال إن السوسيولوجيا هي بنت الحداثة؟ فمن بين العلوم الاجتماعية تعتبر الأكثر ارتباطاً بالحداثة، سواء في بعدها المعرفي ـ الإبستمولوجي أو الاجتماعي، الاقتصادي، السياسي (اعتماد العقل والعلم، طرق تنظيم المجتمع والإنتاج، العلاقات بين الجماعات، تدبير الخلافات وتنظيم أشكال السلط... إلخ). لكن بقدر ما خدم هذا الترابط مشروع السوسيولوجيا، كنظام معرفي للتحرر من التقليد والدين وكل مبدأ غير اجتماعي في تفسير المجتمع، فإنه شكّل حملاً ثقيلاً عليها استوجب التحكم في منطلقاته ومسلماته ونتائجه بشكل لا يؤدي إلى نكوص مشروع الحداثة ذاته، وتراجع القيمة النقدية للسوسيولوجيا في آن واحد. إن هذا الإشكال كان وما زال يشكل إحدى أهم قضايا ورهانات السوسيولوجيا إلى يومنا.

لقد عكست السوسيولوجيا منذ القرن ١٨ أهم مضامين الحداثة وتجلياتها؛ فقد اعتبر أوغست كونت المجتمع الحديث ذا طبيعة «وضعية» ويسوده العلم والعقل وقوانين التطور التاريخي؛ أما إميل دوركايم، فقد بحث في عناصر الاستقرار والتوزان الضرورية لاستمرار الحياة الاجتماعية، التي أصبح التغير والتعقد والتخصص والفردنة من أبرز سماتها، واعتبر التضامن العضوي أساس الحداثة والتقدم. ودافع فرناند تونيز عن «المجتمع» ضد «الجماعة»، التي تتصف بغياب التعقيد، وضعف التخصص، وضعف تقسيم العمل الاجتماعي، وهيمنة علاقات التآزر والتضامن الأولية القائمة على الانتماء للمجموعة الأولية والتحالفات القرابية والعشائرية. أما ماكس فيبر، فقد ربط بين الحداثة والعلم والعقلنة، هذا الكل يؤدي في نظره إلى فك سحر أو جاذبية العالم (Désenchantement)، أي الفصل بين المقدس والمدنس في جميع مناحي، الحياة والقضاء على المشروعيات التقليدية بفضل العمل العميق الذي تقوم به المنظومة الرأسمالية والتنظيم البيروقراطي الحديث.

ولقد بشرت السوسيولوجيا بإنجازات العقل العملي، وسيطرته على الطبيعة وتحويلها لخدمة النظام والعقلنة، كما ادعت تحرير المجتمع من التقاليد والأوهام والمعتقدات الدينية، التي تمارس عليه الحجر والوصاية، لكنها تجاهلت في المقابل آثار وحدود هذه الاندفاعة القصوى للعقلانية، التي ترتبت عنها زعزعت الثقة في مشروع الحداثة ذاته وارتداده في كثير من الأحيان إلى دعاوى أيديولوجية محافظة تقلص مجال الحرية والفعل الإنساني الواعي.

وقد شهدت أوروبا سجالات ومواجهات فكرية حادة بين مبشر بإنجازات السوسيولوجيا والحداثة معاً، ومتحفظ على مقدماتهما الفلسفية، ومشكك في نتائجهما السياسية، خاصة في فترة ما بين الحربين العالميتين التي عرّت الكثير من القناعات، وأزاحت الستار عن الأوهام الكبرى لمشروع الحداثة، وكشفت عن مناطق الشك وأماكن الظل والفوضى التي لم تصلها وعودها وقوانينها وانتظاماتها (الغيتوات، أحياء الصفيح، العمال والمهاجرون، الطلبة، اختزال

الديمقراطية في حكم النخب المسيطرة على الاقتصاد والمال والدعاية...). وقد ساهمت أحداث أيار/مايو ١٩٦٨ التي شهدتها فرنسا وبعض البلدان الغربية في تعرية الواقع البئيس الذي انتهت إليه المجتمعات الصناعية المفعمة بأيديولوجيا التقدم والنمو، ومعها السوسيولوجيا باعتبارها الخطاب الذي واكب التصنيع والتحضر والتنمية تحليلاً وتنظيراً وتبشيراً، معلنة دخول فاعلين جدد إلى حقل الصراع المجتمعي هم من الشباب والنساء والحركات البيئية والمناهضة للسلاح النووي، أُطلق عليهم لفظ «الحركات الاجتماعية الجديدة».

وفي فرنسا، دفعت الأحداث التي عرفتها الفترة الممتدة بين الستينيات والسبعينيات من القرن الماضي الى القيام بمراجعات فكرية كبرى، حيث ستتراجع أفكار وتحل أخرى محلها؛ « فالوجودية لم تعد مرجعاً ضرورياً. أصبحت البنيوية موضة أيديولوجية وما ينعته البعض بالماركسية الجديدة أصبح يبدو كمدرسة حقيقية» (Copans, 1976: 137-158)، بعد أن تحررت من أسر الشيوعية العسكرية بكل فظائعها (الغولاغ، عبادة الزعيم، المركزية الحزبية...). إن تراجع وزن ألتوسير وتأثيره في الساحة الفرنسية، وهو المعروف بنزعته المضادة للإنسانية التي حولت الإنسان إلى مجرد لعبة بسيطة تتحكم فيها البنى المادية والأيديولوجية، قابلهما انفتاح حقيقي على الواقع الحي بجميع تلاوينه، وعلى الممارسة الفعلية للأفراد بشكل أعاد الاعتبار إلى المعيش والتجربة الفردية والذاتية. وفي السبعينيات بدأ إغراء البنيوية هو الآخر يتراجع، خاصة بعد أحداث ١٩٦٨ التي كشفت عن النزعة اللاسياسية الطاغية عليها؛ إذ إن التفكير في المجتمع «كتفاعل لبنى جمعية لا واعية سيقود إلى التحول عن المشكلات السياسية والقضايا التي ناقشها الماركسيون والوجوديون»، كما عرفت الماركسية انتقادات من طرف فلاسفة كبار، كجيل دولوز وأنتروبولوجيين مرموقين، مثل بيير كلاستر، وسوسيولوجيين جدد.

وقد تشربت نظريات تورين وبورديو بهذا المناخ الفكري، وعايشت هذه الصراعات المذهبية، وسعت في الوقت نفسه إلى تجاوزها؛ فبورديو سيسعى الى ذلك من خلال «التأرجح المحسوب بين مصالح البنيوية ومصالح الماركسية: أنساق التمثل/لا مساواة اجتماعية وثقافية، المنزل القبائلي/الطبقة العاملة، الأعمال الفنية/الأماكن المشتركة للأيديولوجيا المهيمنة» (Copans, 1976)، وتورين سيستكشف مواضيع جديدة للصراعات الطبقية، وأهدافاً غير تلك التي بشر بها ماركس... ودون أن يسجنا نفسيهما كلياً في قوالب محددة، سيسعى كل واحد إلى أن يؤسس فكراً نقدياً مستقلاً.

ثانياً: سوسيولوجيا الفعل عند ألان تورين

لقد انتهت السوسيولوجيا إلى تدمير الفاعل والفرد في مقابل تمجيد النسق أو المنظومة والنظام الاجتماعي، كما أفرطت في سجن الفرد داخل فضاء الوظيفة أو السيطرة. وبلغت هذه النزعة أوجها في الولايات المتحدة الأمريكية منذ الخمسينيات من القرن الماضي، وترجمتها أعمال تالكوت بارسونز في السوسيولوجيا، كما ترجمتها أعمال رالف لانتون ومالينوفسكي في الأنتروبولوجيا، مركزة على مفاهيم نسقية وظيفية من قبيل الدور،

والتكيف الاجتماعي، والشخصية القاعدية، والتنشئة الاجتماعية ... إلخ. وستنتهي إلى إقبار الفعل والفاعل. إن «التبخيس من قيمة الفاعل الاجتماعي جعل هدف العلوم الاجتماعية هو دراسة المؤسسات وتعريف المؤسسات على أنها التنظيم المعياري لأحد ميادين الحياة الاجتماعية من أجل أن تؤدي وظيفة في الحفاظ على استمرارية المجتمع برمته وفي الحفاظ على تكيفه». وهكذا، فإنها استنجدت بمبدأ فوق المجتمع لتفسير الحياة الاجتماعية (التطور الموضوعي، الضرورة التاريخية، التقدم...) (تورين، ١٩٨٧: ٦٠).

هذا في حين أن السوسيولوجيا النقدية، وإن ساهمت في إزالة القناع عن حقيقة المعايير والأدوار والنماذج الثقافية بإرجاعها إلى حقيقتها المتمثلة في كونها علاقات سلطان وسيطرة...، فإن أسلحتها النقدية، وخاصة في تجلياتها الأكثر مغالاة، سرعان ما سترتد ضدها؛ فمن جهة أولى، «عندما ستعمل على إلغاء علاقات السلطة التي تريد أن تكشفها تحت تأثير سيطرة مطلقة؛ وعندما سترجع إلى تمثل «وظيفي» للمجتمع بأن تطلق فقط لفظ سيطرة على ما كان يطلق عليه وصف وظيفة، وسلطة على ما كان يوصف بكونه مؤسسة» (Touraine, 1993: 58)؛ ومن جهة ثانية عندما ستفصل بين النسق والفاعل لدرجة إلغاء هذا الأخير، وجعله تحت رحمة آليات الهيمنة وإعادة الإنتاج. بينما تغامر السوسيولوجيا التفاعلية والفردانية بتمجيد الفاعل، وبتضخيم إمكانيات الفعل الاستراتيجي العقلاني الحسابي إلى الحد الذي يؤدي إلى فصله عن انتمائه داخل النسق الاجتماعي.

لذلك وجب التخلص من السوسيولوجيا الكلاسيكية التي تقيم المجتمع على خلفية النظام والنسق والوحدة والتكامل، والتخلي عن الماركسية التي تذيب الفاعل في مسلسل تعاقب أنماط الإنتاج المحددة تاريخياً، وتجاهل الفردانية التي تعتبر المجتمع نتاجاً للأعمال الفردية.

إن مجهود تورين النظري سينكب على تجاوز هذه الوضعية بإعادة الاعتبار إلى الترابط الحيوي بين النسق والفاعل عبر مقولة نسق الفعل، فـ «المهم هو أن يتم استبدال الفصل المتزايد بين الفاعل والنسق بالارتباط المتبادل بينهما، وهذا ما تسمح به فكرة نسق الفعل» (Touraine, 1997: 30)، وذلك من خلال الملاحظة الدقيقة والتتبع المباشر لفضاءات الانتظام المجتمعي الأكثر حيوية واستراتيجية، ووصف إمكانات انبثاق الفاعل ومجالات الفعل داخل المنظمات الاجتماعية الحديثة. إذن سيتجه تفكيره صوب الديناميات الاجتماعية التي تعتمل في عمق المجتمعات الغربية، وخاصة في عناصرها الأكثر استراتيجية، كالاستثمار والمعرفة والثقافة، مركزاً على تفسير الصراعات والمجابهات التي تنتج من ادعاءات ورغبات تملك أو إدارة هذه العناصر وتوجيهها. فمن دراسة علاقات الشغل داخل معامل شركة رينو، إلى حركة أيار/مايو ١٩٦٨ والحركات الطلابية والنسائية والبيئية، وحركات التحرر في أمريكا اللاتينية ... إلخ، ستزداد قناعته بمركزية هذه الحركات في المجتمعات الصناعية وما بعد ـ الصناعية، وهي مركزية تؤشر على بداية حقيقية «للتاريخ الاجتماعي للمجتمع؛ تاريخ ليس شيئاً آخر سوى مجموع العلاقات والصراعات التي رهانها هو المراقبة الاجتماعية لثقافة جديدة، ولقدرة متزايدة للمجتمع على التدخل في ذاته» (Touraine, 1978: 12).

إن دينامية وصيرورة المجتمع ما بعد الصناعي، وكذا صراعاته ورهانات فاعليه وعلاقات إنتاجه وتغيره، وبالجملة إن جميع صيرورات فعل وتدخل المجتمع في ذاته تقوم على خلفية موقف إبستمولوجي ووجهة نظر معيّنة للاجتماعي يعرف المجتمع بكونه لم يعد مبدأ وحدة وتوحيد وإنما أصبح «حدثاً دراماياً (Un Drame)، فلا هو وضعية ولا مقصد وإنما فعل اجتماعي وعلاقات اجتماعية» (Touraine, 1978: 11)؛ إذ لم يعد في الإمكان النظر إليه من خلال الضوامن الميتا ــ اجتماعية، سواء كانت هذه الضوامن لاعقلانية أو عقلانية، طبيعية أو ثقافية...

إن سوسيولوجياه تذهب في الاتجاه المعاكس، وذلك بتدمير مفهوم المجتمع كهوية ووحدة من خلال عنصرين: **الأول**، حينما تتخلص المجتمعات من فكرة أن تأسيس المجتمع والعلاقات الاجتماعية تقع خارجها «لتنطلق من تاريخها الخاص ومن قدرة المجتمع على إنتاج ذاته» (Touraine, 1974: 15)، فجوهر المجتمع هو العمل والحركة والإنتاج والإبداعية. أما العنصر **الثاني**، فحينما تعترف بقدرة الفاعل على وعي ذاته ومشاركته في الفعل التاريخي. إن الفاعل المقصود ليس الفرد المنعزل وإنما الحركة الاجتماعية: لقد شكلت الأنظمة الاقتصادية والسياسية للمجتمعات الصناعية في مختلف تجلياتها مفاعيل لإقصاء وتهميش ونفي الفاعل ومعه الحركة الاجتماعية، وفي مقدمة هذه الأنظمة نجد الرأسمالية والشيوعية والأنظمة ما بعد الكولونيالية. فقد أفرز النظام الرأسمالي تناقضات كثيرة وتطاحنات عنيفة، كانت آثارها كارثية على فكرة المجتمع (رأس المال/العمل، التقدم/التخلف، المركز/المحيط... إلخ). لكن حدة الصراعات والتوترات السياسية، التي ميزت المجتمعات الصناعية الرأسمالية، لم تولد مع ذلك حركات اجتماعية رغم قوة حضور الحركات النقابية وحركات التحرر الوطني، لأنها في أحسن الأحوال، أي في تجلياتها التاريخية والسياسية، قد «قادت إلى ولادة ظاهرة الحزب أو الحزب/الدولة الذي أرسى سلطته بتمجيد الأمة والنظام» (Touraine, 1978: 14). أما في البلدان الشيوعية والدول المناهضة للإمبريالية، فإن مسلسل التحرر والتحديث أفضى إلى احتلال الدولة مسرح الأحداث السياسية باحتكارها المشاريع المجتمعية الكبرى، كالتنمية والتصنيع والإدارة وتوزيع الخيرات المادية والرمزية، حيث أدى غياب طبقات اجتماعية رأسمالية تقود الإنتاج والاستثمار وتدير التاريخانية إلى اختزال الصراع بين طرفين متناقضين هما الدولة من جهة، وجميع ضحاياها من جهة ثانية.

إن السمة البارزة في هذه المجتمعات تمثلت في سحق المجتمع المدني ومحو الوسائط بين «الشعب» أو «الجماهير» أو «القوة العاملة» والدولة، وبالتالي لم يكن ممكناً تصور نشأة حركات اجتماعية بدون وجود مجتمع مدني مستقل ونظام سياسي للحرية.

● الحركة الاجتماعية والتاريخانية

ما معنى الحركة الاجتماعية؟ وهل كل حركة أو فعل يمكن أن يوصف بكونه حركة اجتماعية؟ ما هي خصائصها ومحدداتها، وما العناصر الأساسية التي تدخل في تشكيلها؟

بداية يجب إزالة الالتباسات التي من الممكن أن يولدها هذا المفهوم، فإذا اكتفينا

بتعريف الحركة الاجتماعية ككل فعل جماعي ذي طبيعة صراعية وموجه ضد سيطرة خصم معيّن على الموارد الاستراتيجية في مجتمع ما، فإننا سنجعل الحركة النسائية والعمالية والطلابية والتيارات الثقافية في مستوى واحد، وسنلقي بالمطالب النقابية والسياسية والثقافية والهوياتية وأشكال الرفض في العمل والإضراب والاحتجاج في سلة واحدة دون أدنى اعتبار للاختلافات القائمة بين مستويات تعبيرها ورهاناتها؛ إذ يمكن أن يكون الفرق شاسعاً بين المستوى المؤسساتي أو التنظيمي أو التاريخاني لتمظهر الصراعات الاجتماعية. لذلك، فتعريف الحركة الاجتماعية يجب أن يكون ذا طابع شمولي ينقلها من الهامشية إلى المركزية، وذلك بإدراج صراعاتها في مستوى الحقل التاريخاني.

إن الحركة الاجتماعية هي فعل موجه ثقافياً وتصارع اجتماعي يقوم به فاعل معرف من خلال وضعه المسيطر أو التابع داخل نمط امتلاك التاريخانية (Touraine, 1984: 114)، لكن قبل أن توجه فعلها نحو مراقبة التاريخانية، فإنها تمر بسيرورة تصاعدية تبدأ في المرحلة الأولى بإنتاج ذاتها ككيان، كمجموع مختلف عن الآخرين، كهوية تقوم على «ضامن ميتا اجتماعي، وبشكل خاص على جوهر إنساني، أو ببساطة على الانتماء إلى مجموعة ما معرَّفة بواسطة قيم أو خصائص طبيعية أو حتى تاريخية» (Touraine: 1984, 124-125). وأهم لحظة تمنحها صفة الحركة الاجتماعية هي المرور من الهوية الدفاعية إلى الهوية الهجومية (Touraine, 1984: 132)، ورفع الصراع إلى مستوى كلي شمولي: لقد انطلقت الحركة النسائية من الدفاع عن الهوية والاختلاف والخصوصية، لكنها لم تستطع أن تنجح في التأثير في المجتمع إلا حينما تحولت إلى حركة موجهة ضد نوع معيّن من السلطة الاجتماعية، أي حركة ضد الرجل، وبالضبط ضد سيطرة «القوة والمال المتماثلتين مع سلطة الرجل» (Touraine, 1984: 133). فالنسائية حينما مجدت الأنوثة واحتفت بالجسد الأنثوي، وحينما طالبت بالمساواة في الحقوق، ووجهت مطالبها نحو الدولة، فإنها مع ذلك لم ترق بممارستها إلى مستوى الحركة الاجتماعية لأنها أهملت نقد البنى المجتمعية برمتها (النفسية والاقتصادية والسوسيوثقافية)، وحينما أدركت ذلك وجهت نقداً جذرياً إلى المجتمع الذكوري، فـ «الحركة الجذرية انطلقت من مسلّمة مفادها أن التناقض الأول هو بين الرجال والنساء، فلا يتعلق الأمر بمحاولة اكتساب حقوق وإنما بتحديد نمط جديد من الاجتماعية (Socialité) حيث خطاطات الاندماج لن يعود تعريفها يتم من طرف الرجال فقط وإنما من طرف مجموع الأفراد، الأفراد المشكلين للمجتمع» (Lamoureux, 1981: 131-138).

وعلى صعيد آخر، فإن الحركة المناهضة للاستعمال السلمي والعسكري للطاقة النووية والحركات البيئية المختلفة لم تستطع الانتقال في صراعها إلى مستوى الحركة الاجتماعية، رغم كونها تحمل في طياتها عناصر الحركة الاجتماعية. إن ضعفها يكمن في تشتتها وغياب الوحدة والانسجام، وانحسار بعضها في ردود فعل ثقافية وأحياناً تقليدية أو حتى محافظة؛ باختصار يكمن في عدم قدرتها على تحديد صراع اجتماعي مركزي، أي عدم قدرتها على التحول إلى «فعل جماعي موجه ضد خصم اجتماعي من أجل إدارة الوسائل التي بواسطتها يتدخل المجتمع في ذاته» (Touraine, 1981: 130). فرغم كونها استطاعت مساءلة بعض العناصر الأساسية للتنظيم الاجتماعي والاقتصادي، فإنها بقيت عاجزة عن طرح موضوع

نقد السلطة التقنوقراطية في شموليتها، أي مجموع «الأجهزة الكبرى لإدارة الإنتاج وتحديد غاياته الكبرى، وبالتالي تحديد أسلوب العيش» (Touraine, 1981).

إن الهوية الهجومية لا تُكتسب إلا بعد تحديد الخصوم وتوجيه النقد إليهم (مبدأ التناقض)؛ فباعتبار الحركة الاجتماعية هي ذلك السلوك الجماعي المنظم الذي يقوم به فاعل ما في مواجهة خصمه بهدف التمكن من «الإدارة الاجتماعية للتاريخانية» (Touraine, 1978: 103)، يصبح من الضروري معرفة باسم من يتم الصراع؟ وضد من ؟ وعلى أية أرضية؟

إن وجهة النظر هذه تجعلنا نستنتج أن أهم خاصية للحركة الاجتماعية تكمن من جهة أُولى في وعي الفاعلين الاجتماعيين ليس فقط بخصوصيتها، (مبدأ الهوية) ولكن أيضاً باندماجهم في وضعية تصارعية (مبدأ التناقض)، الأمر الذي يقتضي وجود حقل ومشترك بين الخصمين المتصارعين (مبدأ الكلية).

وتُعتبر فكرة الصراع محورية هنا، بل إنها جزء مؤسس للتاريخانية. وإذا كانت السمةَ المميزة للحركة الاجتماعية، فإنها تتميز بكونها فكرة صراع من نوع خاص يختلف عن التوترات والأزمات وردود الفعل الجماعية والقطائع والانحرافات. إن الصراع دينامية إيجابية تلبي جملة من الشروط الأساسية، وهو يعبّر عن ساكنة معيّنة (طبقات، فلاحين، مستهلكين،عمال)، ويتضمن حداً معيّناً من التنظيم والاندماج، ويكون موجهاً نحو خصم ما (هو الآخر يعبّر عن جماعة ما)، ولا يكون خصوصياً وجزئياً بل شاملاً وكلياً، أي يخص التنظيم الاجتماعي برمته؛ فكل مجتمع يتكون من «حركتين متناقضتين: مَن تحول التاريخانية لتنظيم إلى درجة تحويلها إلى نظام وسلطة، ومَن تحطم هذا النظام من أجل استرجاع التوجهات والصراعات بواسطة التجديد الثقافي وبواسطة الحركات الاجتماعية» (Touraine, 1978: 52).

لكن وجب التمييز بين الصراع الذي يتحدث عنه الكاتب والصراع الطبقي كما نفهمه عند ماركس. يجب أن نقر بأن الصراع يقسم مجموعة ما بين من يشكلون أسياد النماذج الثقافية ومن لا يشاركون فيها إلا من موقع تبعي، لكنهم يصارعون في الوقت نفسه من أجل انتزاعها أو المشاركة في إنتاجها. هذا المعنى يتجاوز التحديد الماركسي الذي يحصر الصراع على المستوى الاقتصادي من خلال التناقض بين الطابع الاجتماعي للعمل والشكل الفردي للملْكية. لذلك، فالتركيز على التاريخانية يعني أن الطبقة المسيطرة لا تتحكم فقط في الإنتاج وإنما تتحكم أيضاً في المعرفة والنموذج الثقافي. إلا أن التحكم لا يصل إلى حد التطابق بين مصالح الطبقة السائدة والأفكار السائدة، كما يعتقد ماركس. «إن التاريخانية، التي هي معرفة، استثمار ونموذج أخلاقي لا يشتغلان إلا من خلال العلاقات الطبقية، هذه العلاقات تقابل الطبقة المسيرة التي تتماثل مع التاريخانية، وتماثلها في المقابل مع مصالحها الهيمنية الخاصة بها، مع الشعب أو الطبقة الشعبية التي لا تتلقى تاريخانيتها الخاصة إلا من خلال السيطرة التي يمارسها السيد، لكنها تبحث عن إعادة تملكها وذلك بتدميرها» (Touraine, 1978: 81). إن الطبقات المتصارعة تشترك في التاريخانية نفسها، أي في النماذج الثقافية الموجهة للعمل والسلوك. ألا تشترك الطبقة العاملة والطبقة الصناعية في المناداة

بقيم التقدم والنمو والتحرر؟ إن النموذج الثقافي في الأخير يعكس الصورة التي يكوّنها المجتمع عن إبداعيته، وليس فقط الصورة التي تكوّنها الطبقة السائدة عن الإبداعية. إن التصرفات الصراعية تكون موجهة ثقافياً، بمعنى أنها ليست انعكاسات للتناقضات الموضوعية للنسق. وبالنتيجة، بما أن الحركة الاجتماعية ليست نتاجاً لتناقضات المجتمع الموضوعية، فإنها لا تطرح نفسها كحامل لمشروع جديد كل الجدة يتجاوز سابقه وإنما كبديل يتموقع داخل حقل التاريخانية نفسه. وفي الأخير، فإن حركة اجتماعية لا يمكن تعريفها بواسطة الهدف المعلن أو المبدأ المتبنى، و«إنما من المجموع المشكّل من العناصر الثلاثة المؤسسة لها (الهوية، التناقض، الكلية)، وهو مجموع غير مستقر ولا متجانس، ويتداخل مع أنماط أخرى من الفعل الاجتماعي» (Touraine, 1978: 111).

لقد أدت التحولات المتسارعة التي شهدتها البلدان الغربية بدءاً من التسعينيات من القرن الماضي وهمت الميادين كلها، بدءاً بالفاعلية الإنتاجية وأنماط التواصل والتربية والمعرفة والمؤسسات والتنظيمات والسلوكات والقيم والاتجاهات، وانتهاء بالعلاقات السياسية الدولية والأيديولوجيات، إلى تغير خصائص الحركات الاجتماعية وملامحها كما وصفها تورين في الستينيات والسبعينيات، الأمر الذي حدا به إلى تجديد تصوره بشأن الدينامية الاجتماعية. وقد استمر في التركيز على الفاعل، لكنه نظر إليه هذه المرة كذات وكوعي فردي أولاً وقبل كل شيء: «إن الصورة الأساسية لحياتنا العمومية لم تعد المواطن أو العامل، رغم أن هذه الأشكال من الذات ما زالت حية ومحملة بالمعاني؛ إنها بشكل مباشر الفرد نفسه، أي إرادة تفرد كل فرد وكل جماعة. في كل مكان تظهر الرغبة في التفرد، أي بناء الأفراد والجماعات لأنفسهم كذوات من خلال تركيب وجهين للفعل الإنساني: المشاركة في الفعل الأداتي والاستراتيجي من جهة، والتصريح أو الدفاع أو إعادة تأويل هوية شخصية وجماعية من جهة أخرى» (Touraine, 1984: 10). وهو الأمر الذي يفسر أن حياتنا لم تعد محددة بصراع مركزي، أقطابه الطبقتان العاملة والبرجوازية كما كان الأمر في السابق، ولم تعد المنافسة تتم حول احتكار وسائل الإنتاج ولا حتى حول تسيير هذه الوسائل وإدارة أجهزة التحكم من طرف الطبقات المسيرة والتحكم في التاريخانية، وإنما حول الدفاع عن قيم ثقافية وعن الحياة الخاصة والاستقلال الفردي والبحث عن المتعة. إن مجتمعات اليوم لم تعد تعرف من خلال مبدأ اجتماعي وإنما ثقافي فرداني تعبّر عنها ولادة الفرد الأخلاقي (Individu éthique) حيث تحتل قضايا الذات والهوية والاختلاف والجنسانية والحميمية والخصوصية واجهة المطالب المطروحة للنقاش العمومي. وهكذا، فإن «العالم الخاص اجتاح العام، والثقافة اجتاحت السياسة» (بارانكو، ٢٠٠٩).

ثالثاً: سوسيولوجيا الحقول عند بورديو

احتل بورديو منذ ستينيات القرن الماضي مكانة رائدة في الحقل السوسيولوجي المعاصر، حيث بدأ نجمه يسطع بسبب غنى وأصالة أبحاثه التي تواصلت زمناً ينيف على أربعة عقود، وشملت مجالات شاسعة تمتد من الوقوف على واقع وطموحات الفلاحين والمزارعين الجزائريين غداة الاستقلال، مروراً بدراسة الطبقات الاجتماعية والنظام

المدرسي والثقافة والأذواق الفردية، وصولاً إلى الحقل الأدبي والعلمي والأكاديمي والإعلامي والبؤس والهامشية والحركات الاجتماعية الأوروبية والعولمة... إلخ.

لقد أبدع بورديو نظرية جديدة للمدى الاجتماعي هدفها إنتاج سوسيولوجيا عامة بشأن الحقول، تدرس وتحلل جميع تمظهراتها وإمكانات فعلها (السياسة، الفن، الآداب، التربية، الاقتصاد، العلاقات الجنسية... إلخ)، وتتبع مسارات تشكّلها التاريخي وبناها وعلائقها ورهاناتها ومصالحها، وفي نفسه سؤال مركزي وغاية كبرى؛ فأما السؤال، فيتعلق بالبحث عن القواعد المنتجة للممارسات الاجتماعية في مختلف الحقول، وكذا في شروط وأسباب استمرارها وإعادة إنتاجها، أو بالعكس، في السياقات المولدة للانقطاعات والإمكانات المتاحة أمام العملاء للتحرر والتغيير. وأما الغاية التي سعى طوال مساره العلمي إلى بلوغها، فهي الخروج بالعلم الاجتماعي من حالته البئيسة التي أوصلته إليه الإمبريقية المتطرفة والفينومينولوجيا المغالية، وذلك ببناء نظرية عامة للحقول والممارسات الاجتماعية تساهم في إضفاء الطابع العلمي على السوسيولوجيا، والخروج بها من دائرة النقاشات والسجالات الأيديولوجية العقيمة التي لا تجيد سوى لغة الانقسام، وإقامة التعارض بين المفاهيم والمناهج وتقنيات البحث، كالتعارض بين المادي والرمزي، بين النظرية والتجريب، بين الفاعل والبنية، بين الماكرو سوسيولوجي والميكرو سوسيولوجي.

فقد دافع بورديو بإصرار عن وحدة المنهج العلمي وعن انتماء السوسيولوجيا إلى العائلة الكبرى للعلوم، مثلها مثل العلوم الطبيعية. فعلى الضد من النزعات المضادة للعقلانية التي سادت لدى دعاة ما بعد الحداثة، وكذا الأفكار التي تريد إرجاع السوسيولوجيا إلى كتابة أدبية يضيع بين ثناياها الخيط الذي يفصل الحقيقة عن الخيال، الموضوعي عن الذاتي... إلخ، نجده يدافع عن السوسيولوجيا كعلم موضوعي عقلاني تجريبي نقدي، قادر على تحقيق التجاوز والقطيعة مع الخلافات والانقسامات التي ميزت هذا الحقل المعرفي وهي لا تعدو أن تكون مجرد «نزاعات مغلوطة» تؤدي إلى إضعاف العلم وسجنه في ثنائيات عقيمة، وتمنع النظريات والمفاهيم والمناهج من التواصل والتلاقح والتكامل تحت تأثير عوامل سوسيو اقتصادية وسياسية، أكثر منها منطقية وإبستمولوجية. فلا أحد يستطيع إنكار أن السوسيولوجيا تعكس تناقضات وصراعات المراحل التاريخية التي تعايشها. إن الإنتاج السوسيولوجي لا يتم دائماً في برج عاجي، ولا يستحق الاهتمام إن هو انحصر في نقاشات المختصين في ما بينهم.

إن الاستقلالية النسبية المميزة للحقل العلمي ورأس المال الثقافي، الذي يمنحه شرعية إنتاج خطابات عالِمة حول العالم الاجتماعي، غير كافية لفك الارتباط بالسياسة، والتحرر من الأهواء والنزوعات الذاتية، بل إن العكس هو الصحيح في أغلب الأحيان؛ فسياقات الظرفية التاريخية وإكراهاتها تنعكس في وعي علماء الاجتماع في شكل رؤى ونظريات وتصورات للاجتماعي هي بمثابة تموقعات. ومن جهة أخرى، وبعيداً عن التزامات علماء الاجتماع السياسية الصريحة، فقد واجهتهم صعوبات من نوع آخر وغير متحكم فيها بشكل جيد، وهي صعوبات ناتجة من طبيعة موضوعهم الذي هو الظاهرة الإنسانية كظاهرة مثقلة

بالدلالات والرموز والمعاني الذاتية التي تمر عبر اللغة، الأمر الذي يجعل من موضعتها مسألة نسبية وغير أكيدة؛ فنحن لا نستطيع عزل الظواهر الاجتماعية ونقلها إلى المختبر، ولا نستطيع تحليل عناصرها المركّبة وتفكيكها إلى وحدات بسيطة كما يفعل الكيميائي أو الفيزيائي. وباستعارة لغة ألفريد شوتز، فإن السوسيولوجيا تتناول خطاباً ثانياً حول العالم الاجتماعي، وبالتالي فإن المفاهيم التي تعتمد عليها في التحليل هي مفاهيم قد سبق للأفراد أن شكلوا وتمثلوا من خلالها العالم الذي يعيشون فيه قبل تدخّل السوسيولوجيا. لذلك، فمن أولويات البحث السوسيولوجي إبراز الشروط الاجتماعية لإنتاج الحقيقة العلمية باعتبارها ليست حقيقة خالصة مستقلة ومحايدة، وإنما هي موضوع تأويل وصراع واحتكار وشرعنة، كأية حقيقة اجتماعية. إن مواضيع العلم الاجتماعي ليست محايدة ولا معطاة مباشرة، بل يتم تشكيلها وإعادة بنائها باستمرار ــ بوعي أو دون وعي ــ من طرف العلماء ومن طرف المجتمع ومؤسساته والوكلاء، وذلك طبقاً لأغراض وغايات لا تكون بالضرورة متماثلة.

١ ـ في إمكان المعرفة السوسيولوجية

إذا كان ارتباط الباحث بمجال عمله وألفته بمواضيع العالم الاجتماعي يفضيان في غالب الأحيان إلى تورطه اللاشعوري في البنية الاجتماعية التي يدرس، فإن الشرط الأولي لممارسة السوسيولوجيا يكمن في القيام بسوسيولوجيا ليس حول الواقع الاجتماعي وتمثلات الوكلاء الاجتماعيين حوله فحسب، وإنما أيضاً، وبصفة خاصة، حول الخطاب السوسيولوجي ذاته، أو ما يصطلح عليه بالتحليل الاجتماعي (La Socio-analyse).

لذلك، فإن الشرط الإبستمولوجي، الذي لا مناص منه لقيام خطاب سوسيولوجي علمي، يكمن في قدرة عالم الاجتماع على موضعة ذاته في مختلف الحقول الاجتماعية التي يمكن أن يوجد فيها والتي تشكل موضوع ممارساته وتحركاته، وبالتالي يصبح من الضروري ليس فقط مساءلة وضعه الطبقي والأسري، وهي المساءلة الجاري العمل بها في علم الاجتماع، وإنما كذلك مساءلة الموقع الذي يحتله في الحقل العلمي والأكاديمي باعتباره الحقل الذي يتم التسليم فيه أكثر من غيره بشرعية علمية في تقييم وإصدار الأحكام، وتصنيف وقول حقيقة وماهية باقي الحقول. إن المساءلة تخص مستويين: يشمل **أولهما** آثار الأوضاع، أي المكان الذي يشغله الباحث في الميدان الفكري المشكَّل تاريخياً (Bourdieu, 1976: 88-104)؛ ويشمل **الثاني** آثار الاستعدادت التي يحملها الباحث معه بشكل غير واع، كأي وكيل اجتماعي يتأثر بالمعارف المكتسبة والميولات العاطفية والأخلاقية لزمنه، ثم استراتيجيات تأكيد الذات والمنافسة.

إن المساءلة تتجه، بصفة خاصة، نحو «اللاوعي الجماعي المسجل في النظريات والمشكلات والمقولات المتعلقة بالفهم المتعالم» (بورديو، ١٩٨٧: ٢٩)، باعتباره أكثر المجالات التي لا يتم الشك في موضوعيتها وعلميتها واستقلاليتها.

ثم إن تأكيد بورديو ممارسة الانعكاسية (Réflexivité) وإحداث القطيعة مع الخطاب الاجتماعي والفلسفي الرائج، ومع السوسيولوجيا التلقائية (أي مجموع الرؤى والتمثلات

والخطابات المشتركة التي ينتجها الأفراد والجماعات من العالم الذي يعيشون فيه)، يعكس رغبته في الرقي بالسوسيولوجيا إلى مستوى الخطاب العلمي.

٢ ـ في التجربة والنظرية

إن مهمة بناء المناهج وتقنيات البحث في السوسيولوجيا (القياس، التكميم، الجداول والبيانات، بناء المفاهيم، استخلاص علاقات منطقية... إلخ.) لا تقل أهمية عن البناء النظري. وتحيلنا المناهج إلى كيفيات وطرق إدراك العالم الاجتماعي وزوايا النظر، التي تُعتبر، من وجهة نظر عالم الاجتماع، أكثر ملاءمة؛ إذ هي تحتل مكانة مركزية في البحث الاجتماعي باعتبارها ترسم، إلى حد كبير، طبيعة التعاطي مع العالم الاجتماعي. إن أهمية المنهج كوسيط ضروري لترجمة ومصادرة الواقع الاجتماعي تتجلى في كونه هو الذي يخلق الموضوع، على حد تعبير عالم اللسانيات دي سوسير (Le Point de vue créé l'objet).

ينطلق بورديو من رفض المناهج السائدة في العلوم الاجتماعية، خاصة المنهجانية والنظرانية (Théoricisme méthodologisme). وتكامل النظرية والتجريب هو، بالنسبة إليه، المدخل لبناء علم اجتماع كلي، يتناول الظواهر الاجتماعية كظواهر كلية؛ فكل عمل علمي هو في الوقت عينه عمل تجريبي، باعتبار أن مواضيعه واقعية يمكن ملاحظتها، معرفتها، تكميمها، قياسها، وفعل نظري لأنه يستدعي «بالضرورة فرضيات تهم البنية الخفية للعلاقات التي تسعى الملاحظة إلى الإمساك بها» (بورديو، ١٩٨٧: ٢٧)؛ إذ من الخطأ الاعتقاد بكون استعمال الإحصاء والرياضيات وجميع القياسات الكمية كافية لبلوغ الموضوعية، بل العكس من ذلك، فسواء تعلق الأمر بالمتغيرات التي نختار أو الاستمارة أو سلالم القياس، فإننا نحمل معنا اختيارات نظرية واعية في شكل قضايا، مفاهيم، علاقات منطقية وسببية وغير واعية تأخذ صورة ترسيمات دائمة للإدراك والتمثل (Habitus) ستؤثر، لا محالة، في النتائج المتوصل إليها. إن العمل السوسيولوجي الجيد، حسب هذا المعنى، هو ذلك الذي يأخذ على عاتقه مهمة المراقبة الإبستمولوجية للعلاقات الممكنة بين السوسيولوجي ومواضيعه من جهة، وبينه وبين وسائل وأدوات ترجمة هذه المواضيع من جهة أخرى، ذلك أن أحد أخطار انزلاق البحث الاجتماعي يكمن في «العلاقة غير المراقبة بالموضوع».

ويستتبع ذلك انتقاد التعارض التقليدي السائد بين «نظرية أمبريقية تأخذ من الواقع بناه (المعطى) ونظرية بنائية تقر بأنه ليس هناك مواضيع مدركة إلا بواسطة فعل بناء» (Bourdieu, 1980). إن الأمبريقية المتطرفة تتنازل عن البناء النظري للواقع لصالح الدفاع عن ممارسة سوسيولوجية تلقائية تبني فرضياتها ومفاهيمها من أفواه الأفراد عوض العلاقات التاريخية الموضوعية. إن الاعتماد المفرط على تقنيات عدة، من قبيل النقد المنطقي للمفاهيم واستعمال الدليل الإحصائي، غير كاف ما لم يتم ضرب السوسيولوجيا التلقائية في مبدئها نفسه، أي في فلسفة المعرفة الاجتماعية والفعل الإنساني الذي يسندها. والأمر يتعلق بضرب «وهم شفافية الذات» باعتبارها سيدة مطلقة ومالكة لذاتها ولحقيقتها الخاصة، ورافضة الاعتراف بأية حتميات سوى محدداتها الخاصة، واستبداله بمبدأ «اللاوعي» كشرط لا مناص منه لتشكيل السوسيولوجيا كعلم موضوعي «يقوم على فكرة أن

معنى التصرفات الشخصية الأكثر شفافية لا ينتمي إلى الذوات التي تنجزها، وإنما إلى النسق الكلي للعلاقات التي عبرها ومن أجلها تنجز هذه التصرفات» (Bourdieu, 1973: 33).

في المقابل، يفرض مبدأ اللاوعي أن نبني نسق العلاقات الموضوعية، التي يجد الأفراد أنفسهم مندمجين فيها، والتي تتمظهر بشكل مناسب «في الاقتصاد أو في مورفولوجية الجماعات لا في الآراء والمقاصد التي تعبر عنها الذوات» (Bourdieu, Passeron et Chamboredon, 1973: 33)؛ «فلا يمكن تفسير اشتغال ووظيفة تنظيم اجتماعي ما من خلال وصف التمثلات والآراء والمواقف الفردية، وإنما من خلال إدراك المنطق الموضوعي للتنظيم» (Bourdieu, Passeron et Chamboredon, 1973: 40-41). ينبغي إذن بلوغ موضوعية عالية لا تنفي الذات وإنما تفسح لها فرصاً للانبثاق من خلال الأخذ في الاعتبار معيش الأفراد باعتباره جزءاً من الحقيقة الموضوعية للعالم. لذلك، فإن الموضوعية هي لحظة مركزية لبناء العلم الاجتماعي على أنقاض القطيعة مع التمثلات الذائعة والحس المشترك، لكن هذا الإقرار بوجود علاقات خارجية مستقلة عن الوعي والإرادة الفردية غير كاف في الوقت نفسه لبناء أنتروبولوجيا شاملة، لأن الأمر يفترض إدماج التمثل الذي يكونه الفرد عن العالم، ذلك «أن تجربة المعاني تشكل جزءاً أساسياً من المعنى والدلالة التامة للتجربة» (Bourdieu, Passeron et Chamboredon, 1973).

٣ ـ في العدة المفاهيمية

وظّف بورديو جملة من المفاهيم، بعضها متداول في حقل العلوم الاجتماعية، وبعضها الآخر من ابتداعه. ولعل أهم هذه المفاهيم هو الحقل، ورأس المال الرمزي، والهابتوس، والعنف الرمزي... وسنحاول الاقتراب من تلك التي تشكل جوهر بنائه النظري:

أ ـ الحقل

«إن حقلاً ما يمكن أن يحدد بصفته شبكة أو تشكيلاً من العلاقات الموضوعية بين أوضاع، وهذه الأوضاع محددة موضوعياً في وجودها وفي التحديدات التي تفرضها على المحتلين لها، سواء كانوا فاعلين أو مؤسسات، بواسطة موقعهم الحالي والمحتمل في بنية توزيع مختلف ضروب السلطة (أو رأس المال) التي يتطلبها اللعب في الحقل، وأيضاً بواسطة علاقتهم الموضوعية بالأوضاع الأخرى (سيطرة، تبعية، تطابق ... إلخ)» (بورديو وفاكونت، ١٩٩٧: ٦٥). إن الحقول هي مجالات غير متماثلة من حيث مكوناتها وعناصرها ورهاناتها، فلكل حقل منطقه الخاص ورهاناته ومصالحه النوعية (Bourdieu, 1980: 114) المختلفة عن غيرها. لكن هذا لا ينفي وجود بنية مشتركة ومتماثلة من الأوضاع والعلاقات والمواقف التي تنتظم وفقها كل الحقول على اختلافها، الأمر الذي يبرر قيام نظرية عامة حول الحقول المشكّلة للعالم الاجتماعي. إن جميع الحقول تشترك في كونها تعبيرات مختلفة عن الصراع الاجتماعي وعن علاقات القوة والسيطرة بين الفاعلين المختلفين داخلها؛ فهي أنساق من الأوضاع والمواقع المبنينة التي تنجم عن احتلالها من طرف الأفراد والجماعات والمؤسسات علاقات قوة. وتنتُج دينامية الحقل وحيويته مِن كون الصراع هو محركه، فتنشأ داخله علاقات

موضوعية بين أفراد أو مؤسسات تتنافس لاكتساب مزايا متماثلة، و«يدخل أصحاب الموقع المسيطر، أي أولئك الذين يمتلكون أكبر رأس مال خاص، في تعارض متعدد الأشكال مع الوافدين الجدد... أي مع الآتين الجدد، الذين أتوا متأخرين وهم لا يملكون الكثير من رأس المال النوعي؛ يتمسك القدامى باستراتيجيات المحافظة التي تستهدف استخلاص الفوائد من رأس مال تمت مراكمته تدريجياً؛ أما المنخرطون الجدد، فيتبنون استراتيجيات التمرد الموجهة نحو مراكمة رأس المال النوعي، فتفرض قلباً إلى هذا الحد أو ذاك للوحة القيم وإعادة تحديد ثوري إلى هذا القدر أو ذاك لمبادئ إنتاج وتقييم المنتجات، وتسعى في الوقت نفسه إلى الحط من قيمة رأس المال الذي هو في حيازة المسيطرين» (بورديو، ١٩٨٧: ٦٧ ــ ٧٣).

إن الحقل، مع ذلك، ليس مجرد علاقات مادية وعلاقات قوة تحددها الملكيات الموضوعية، بل هو كذلك مجموع المعاني والرموز المشكّلة له. بهذا المعنى سيتجاوز بورديو ماركس، حيث سيولي أهمية كبرى للصراعات الرمزية في التبنين الطبقي للمجتمع؛ فالصراعات لا تستهدف اكتساب المزايا المادية فحسب، وإنما تستهدف اكتساب الموارد الرمزية أيضاً. الكل يدخل في اللعبة، حتى تاريخها نفسه، أي ماضي الصراعات والتصنيفات والمعاني والدلالات؛ فإذا كان الصراع يهدف إلى الحفاظ على الأوضاع الاجتماعية القائمة وعلى المسافات بين الطبقات والجماعات والأفراد، فانه لا يتوسل إلى ذلك بالقوة والإكراه والقسر فقط، وإنما أيضاً بالسلطة السحرية للكلمة والمعنى والتمثل، فالألفاظ والكلمات، مثل « اللقب» و« التصنع» و«البهرجة»، هي نتاج صراعات شرسة ومقنّعة في آن واحد، يؤكد من خلالها المسيطرون رفعتهم وسموهم الثقافي، ويحافظون، بل يعيدون إنتاج المسافات التي تفصلهم عن الفئات الاجتماعية الأخرى. إن الرهانات الرمزية تتناول إذن « كل ما هو في العالم الاجتماعي من فئة المعتقد والثقة وفقدان الثقة والإدراك والتقدير والمعرفة والعرفان (Reconnaissance) والاسم واللقب والنفوذ والشرف والمجد والسطوة، وكل ما يجعل من السلطة الرمزية سلطة معترفاً بها» (Bourdieu, 1979: 281). ولكي يشتغل بشكل طبيعي، يجب أن ينفي حقيقته الخاصة كعلاقة قوة وسيطرة؛ يجب أن يخلق عن طريق الرمز والأيديولوجيا لدى فاعليه الاعتقاد الوهمي بكون حقيقته هي تلك التي ينتجها باستمرار عن نفسه، وأن شكله وبنيته وسيرورته هي نتاج لتصرفاتهم وإراداتهم، وبالتالي نتاج المعاني التي يضفونها على ممارساتهم المختلفة داخل فضاءاته وأوضاعه؛ هنا يصبح لازماً التوسل بوساطة مفهوم الهابتوس الذي يجيد لعبة الاستدخال والاستخراج والطبع والترسيخ.

ب ـ رأس المال

إن استعارة مفهوم ينتمي إلى حقل الاقتصاد السياسي وتوظيفه في الحقل السوسيولوجي لا يعنيان الحفاظ عليه بدلالاته الاقتصادية، بل إن هذا المفهوم يتطلب إضفاء أبعاد جديدة عليه تجعله قادراً على استيعاب مضامين جديدة تدمج مختلف العناصر المكونة للواقع الاجتماعي: ثقافية، رمزية، سياسية ... إلخ.

وقد جعل صوغ مفهوم رأس المال بهذا الشكل بورديو ينسج بشأن المفهوم الماركسي

لرأس المال علاقات تقارب وتباعد في وقت واحد؛ حيث يتجلى التقارب في كون الاثنين يتفقان في أن التناقضات الاجتماعية والصراعات السياسية وإنتاج وتوزيع الخيرات المادية مرتبطة بالتفاوت واللامساواة في امتلاك رأس المال، «فامتلاك الرأسمال الاقتصادي يرسي الحجر الأساس في عملية التراتب الاجتماعي، حيث تتركز بشكل تفاضلي (تمييزي) الأوضاع الطبقية، بدءاً بالطبقات الميسورة، وصولاً إلى الطبقات الأكثر حرماناً» (أنصار، ١٩٩٢: ٩٥)، كما أنهما يشتركان في رفض النظر إلى رأس المال كـ «شيء» وإنما كعلاقة اجتماعية محددة داخل تشكيلة اجتماعية محددة تاريخياً.

لكن بورديو يبتعد بعد ذلك عن مفهوم رأس المال لدى ماركس، الذي يظل حبيس النظرة الاقتصادية، لينقله إلى مستوى أعلى؛ فهو عنده «كل طاقة اجتماعية قابلة أن تنتج مفاعيل» (أنصار، ١٩٩٢: ٩٧)، ومن ثم، فإن كل طاقة أو مورد يمكن استعماله وتعبئته في خضم الصراع والتنافس هو بمثابة رأس مال، فسواء تعلق الأمر بالسلعة أو بالقيم أو الثقافة أو الأذواق أو الجسد أو الألقاب، فإننا أمام الشيء نفسه، أي موارد يمكن تعبئتها لتصبح بمثابة رؤوس أموال تكرس اللامساواة والتمايز. إن هذا المعنى الشامل لرأس المال هو الذي كرس بورديو مجمل أعماله لإبراز أهميته في انتظام المجال الاجتماعي وبنينته.

ج ـ الهابتوس

لقد حاول بورديو تجاوز التعارض السائد بين مبدأي الحرية والحتمية، أي التعارض الذي ظل يقسم السوسيولوجيا والفكر الاجتماعي عامة؛ فبين الدفاع عن مبدأ الاختيار الحر، على نمط سارتر، أو الوعي القصدي، على نمط فنمينولوجيا هوسرل، وحتمية كلود ليفي ستروس، والنزعة المضادة للإنسانية لدى ألتوسير، اختار بورديو وساطة مفهوم جديد: إنه «الهابتوس» الذي يسمح باستيعاب المعطى الموضوعي المكوّن للظاهرة الاجتماعية، ويسمح في الوقت نفسه بتجاوزه من خلال إعادة الاعتبار إلى التجربة الذاتية للفاعلين، أي إلى المعرفة والممارسة العملية للأفراد المنخرطين في علاقات اجتماعية محددة. ويقدم بورديو توصيفاً جيداً لهذا المفهوم من خلال نظرية اللعب، وخاصة لعبة الأوراق (بورديو وفاكونت، ١٩٩٧: ٦٦)، التي تسمح للاعبين في الوقت ذاته بالخضوع للإكراهات الموضوعية لقواعد اللعبة، انطلاقاً من قِطع اللعب المتوفرة لديهم، وهي بمثابة موارد ورؤوس أموال يمتلكونها داخل مجال اللعب، كما تسمح لهم بإمكانية التأثير في بنيتها، انطلاقاً من التحكم في بعض عناصر اللعبة، كالتوفر على القِطع الجيدة للحسم، أو احتلال وضع أو ترتيب معيّن في العلاقة مع أوضاع اللعب الأخرى تسمح بالحصول على أكبر قدر من أرباح اللعبة، أو مزايا الحقل وتوجيهها لخدمة أوضاعهم ومصالحهم ورهاناتهم داخل اللعبة. إن هابتوس الأفراد هو الذي يسمح لهم بتقمص قواعد اللعبة والحصول على مزاياها.

فإذا كان الحقل يحيلنا إلى تراتبية الأوضاع والمواقع والعلاقات الموضوعية الصارمة، فان الهابتوس يعيد الاعتبار إلى العلاقات التاريخية «المودعة في أحضان الأجساد الفردية على شكل خطاطات (ترسيمات) ذهنية وجسدية للإدراك، للتقويم والفعل» (بورديو وفاكونت، ١٩٩٧: ١٨)، تُنتج ممارسات واستراتيجيات عملية تعبّر عن فعل الأفراد داخل الحقل أو عن

بنية العلاقات الموضوعية المشكّلة له. إن الهابتوس سيصبح إذن «الصيرورة المزدوجة لاستدخال الخارجي وتخريج الداخلي» (Intérioriser l'extérieur et extérioriser l'intérieur) (Bourdieu, 1972: 75)؛ فباعتباره مجموع الاستعدادات الجسدية والذهنية الدائمة والمغيرة لموضعها (Transposable) والتي يتم تقمصها داخل وعي الأفراد، فان ترسخه وديمومته هما نتاج صيرورة التنشئة الاجتماعية، وبشكل أكثر دقة صيرورة استدخال البنى الموضوعية التي توكل إلى مؤسسات مختلفة، بدءاً من الأسرة والحي والجوار، وصولاً إلى المدرسة والمعمل والدولة.

إن الهابتوس هو نقطة الارتباط الممكنة بين البنى والوكلاء؛ انه الواسطة التي تتم من خلالها عملية توضيع البنية داخل وعي الأفراد وتمثلاتهم، «ذلك أن السمت آلية مُبَنيَنة (Mécanisme structurant) تشتغل من داخل الفاعلين» (بورديو وفاكونت، ١٩٩٧: ٢٠)[١]؛ فهو الذي يسمح بتكييف التصرفات الذاتية مع المجتمع وتقييمها بحيث تبدو كما لو أنها تستجيب لمحددات فردية، أو كما لو أنها ناتجة من وعي فردي بعناصر الفعل وآثاره وأهدافه. إن تماثل التجارب الفردية يسهّل عملية الالتجاء إلى خطاطات متماثلة داخل وضعيات مختلفة، لكنه يدفع في الوقت نحو ممارسات ارتجالية وغير متوقعة.

لكن المعنى الذي يعطيه له أوسع من مجرد اعتباره حاملاً سلبياً للبنى والحتميات الموضوعية؛ إذ يجعله قادراً على الخلق والإبداع، لأنه قادر على توليد ممارسات واستراتيجيات جديدة ولانهائية، انطلاقاً من عدد محدود من القواعد والمبادئ، خاصة حينما يواجه الأفراد أوضاعاً غير مسبوقة وهم غير معدين لها سلفاً. إن كفاءته الوظيفية تكمن في كونه يشتغل كضامن لإعادة الإنتاج والخلق معاً.

خاتمة

نستأنف في هذا الصدد تساؤلنا الأول: إذا كان كل واحد من هذين العلمين الكبيرين، تورين وبورديو، قد رسم للسوسيولوجيا مساراً نوعياً، فهل يجوز الحديث عمّا يفرقهما أكثر من الحديث عمّا يجمعهما؟ هل الاختلاف بينهما جذري إلى حد القطيعة، أم أن هناك قواسم مشتركة؟

إن الاختلاف الأكيد بينهما ليس من طبيعة إبستمولوجية، وإنما يخص رؤية كل واحد منهما للاجتماعي:

● إن مفهوم المجتمع لدى تورين هو الحركات الاجتماعية، بينما يردّه بورديو إلى العلاقات الموضوعية بين الاستعدادت والأوضاع أو المواقع. إن التفكير في المجتمع من منظور الحركة الاجتماعية يعني إعادة الاعتبار إلى الفاعل الاجتماعي في ممارساته وأفعاله، في اعتقاداته وتمثلاته لطبيعة فعله وجدواه ونتائجه على الفاعلين المحتملين داخل وضعية ما؛

(١) يفضل المترجم لفظة سمت في مقابل اللفظ الفرنسي Habitus، بينما نميل نحن إلى لفظة الهابتوس للحفاظ على دلالته ووزنه.

بينما يؤدي استدعاء العلاقات الموضوعية إلى تركيز الاهتمام على المحددات الموضوعية والحتميات الاجتماعية المنتجة للممارسات؛

● إن بورديو أسس بناءه النظري، بشهادة تورين نفسه، على نقد المجتمع منظوراً إليه من زاوية الهيمنة؛ فالهيمنة كلية، ولا مخرج منها (Touraine, 2002a)؛ وعلى النقيض منه، ينتقد تورين المجتمع من زاوية فصله بين العقلنة وما يتبعها من سيادة النظام والهيمنة والإكراه وبين الفردانية بما هي فعل وحرية وإبداع. فهناك طغيان لمكون أحدهما (العقلنة والنظام) على الآخر (الفرد والحرية). لقد انتهت الحداثة إلى إقبار الفاعل والاستعاضة عنه بالعقل والتقنية والمؤسسات. لذلك يراهن تورين على إحياء الفاعل الاجتماعي الذي لا يخضع ميكانيكياً للمحددات والإرغامات بقدر ما يصنع الفعل بمطالبته بإدارة التاريخانية والمنازعة في امتلاكها، لكن دون تجاهل تأثير هذه الإرغامات كلياً، كما تفعل الفردانية المنهجية لبودون.

● إن انتماءهما إلى الجيل نفسه وإلى الوسط العلمي والثقافي نفسه لم يكن يمر دون أن يطرح منافسات خفية ورهانات تتجاوز الثقافي إلى ما هو أبعد. فإذا كان كل واحد منهما قد انكب على تطوير نظريته بمعزل عن الآخر، فإنه كان يحاور الآخر بشكل ضمني. لذلك، فإن الخلافات بينهما كانت قد برزت منذ السبعينيات، حينما ارتسمت ملامح كل مشروع على حدة. ولم يكن دخول بورديو إلى الكوليج دو فرانس (Collège de France) بالحدث العادي بالنسبة إلى مسار تورين المهني والأكاديمي.

لكن لننظر الآن إلى الوجهة الأخرى من العملة، ونطرح السؤال التالي: أليس هناك تقاطعات بينهما؟ ألا يمكن إيجاد أرضية مشتركة يقف عليها الاثنان فتكون بمثابة دعامة لتأسيس السوسيولوجيا، والخروج بها من السجالات العميقة والمنازعات المغلوطة (Fausses querelles)؟

إن الجواب سيكون بالتأكيد إيجابياً (Touraine, 2002b)[٢]:

فعلى الصعيد التصور نسجل:

● الربط بين النظرية والممارسة، فهما معاً يرفضان اختزال دور السوسيولوجيا في الهندسة الاجتماعية أو في أدوار تقنية، كما ينددان بالوضعية الزائفة؛ فالسوسيولوجيا منخرطة بالضرورة في الصراعات الاجتماعية والسياسية. وهكذا، يدعو بورديو إلى التعامل النقدي مع المشكلات المجتمعية بنزعها من حالتها الميتافيزيقية والقدسية واللاعلمية التي تنتج من الإدراك الأولي، أو يقترحها الوعي المشترك أو بعض الفلسفات الاجتماعية الرائجة، وتحويلها إلى مشكلات قابلة للمعالجة العلمية، وللمعالجة السياسية في نهاية

(٢) يقول تورين في شهادته غداة وفاة بورديو: «حينما أنظر إلى مواقفه خلال السنوات، فأني أحس استرجاعياً بأنني متفق مع ٩٠ بالمئة من تلك المواقف، رغم أننا لم نتفق حول إضراب ١٩٩٥؛ فهو بجانب الحتميات الاجتماعية، أما أنا فبجانب الحرية، لكن وجهي السوسيولوجيا لا يمكن أن يعيشا الواحد دون الآخر. ولدي إحساس بأن جزءاً مهماً من حياتي كان، بدون أن أتكلم، حواراً معه».

المطاف ؛ فعلى عكس السوسيولوجيا الوضعية المشبعة بالنموذج العلمي التجريبي للقرن ١٩، والتي كانت تنظر إلى السياسة والأخلاق كعوائق أمام تحقق العلم الاجتماعي بينما كانت في الحقيقة تعبيراً عن مطامح سياسية، ينطلق بورديو من قناعة مفادها بأن «داخل المجتمعات المنقسمة إلى طبقات اجتماعية، يصعب فصل مشكل المعرفة عن المشكل السياسي» (Bourdieu, 1980: 209)، لذلك فإن علم الاجتماع بالنسبة إليه هو علم سياسي إلى حد بعيد «من حيث إنه يهتم أساساً بخطط وآليات اشتغال السيطرة الرمزية التي يوجد هو ذاته تحت رحمتها. إن العلم الاجتماعي لن يستطيع أن يكون محايداً، منفصلاً، مترفعاً عن السياسة، وذلك بالنظر إلى طبيعة موضوعه ووضع الذين يمارسونه» (بورديو وفاكونت، ١٩٩٧: ٣٤).

يطرح بورديو هذه العلاقة بين المعرفة والالتزام السياسي من منظور نقدي يميز فيه بين المثقف الحقيقي أو العضوي والمهندس الاجتماعي. هذا الأخير يتمظهر في صورتين متكاملتين: صورة الخبير الذي يشتغل في الظل ويعد البرامج والوصفات التقنية بواسطة الاعتماد على لغة الأرقام والإحصاءات الرياضية والتجريد والصورنة؛ وصورة مستشار الأمير المختص بالتواصل والقائم بتوظيف رأس ماله الثقافي الذي اكتسبه من اشتغاله الأكاديمي والجامعي لخدمة الطبقات المهيمنة. ويؤكد في مقابل ذلك تلازم المعرفة النقدية بالممارسة الميدانية: فالمعرفة، أكانت اقتصادية أم سوسيولوجية، لن تكون لها من قيمة إذا لم تكن موجهة نحو الفعل والعمل اللذين يهدفان إلى تغيير أو تصحيح أو التنديد بأوضاع تعسفية، والمثقف لا يستطيع بمفرده أن يكشف ويقاوم العنف الرمزي الذي تمارسه الأوضاع والاستعدادات ما لم يتحالف مع قوى وحركات اجتماعية تستطيع أن تدمج في آن واحد جميع هذه المطامح المعرفية والعملية والسياسية.

أما تورين، فقد عُرف بتعاطفه الكبير مع حركات التحرر واليسار اللاتيني؛ والسوسيولوجيا بالنسبة إليه لا يمكن أن تنفصل عن الحركة الاجتماعية تنظيراً وممارسة، بل هي تساهم في دفعها إلى الارتقاء والتقدم من خلال رفع قدرتها على الفعل التاريخي؛ فعالِم الاجتماع «يعي بأن أبحاثه تساهم في توسيع حقل الدمقرطة واستبدال وهم النظام بحقيقة النقاش، الصراع والتفاوض. باختصار بإظهار أن المجتمع هو حقل سياسي» (Touraine, 1981: 242).

● إذا كانت الموضعة، التي شكلت الحجر الأساس في رؤيته للعالم الاجتماعي، وهي تعني الكشف عن حقيقة العالم الاجتماعي والتنديد بالبداهة والتطبيع التي يتقدم بها العالم في اللغة والوعي المشترك، فإنها مع ذلك لا تصل إلى حد السقوط في فخ الموضوعاتية المفرطة، على غرار بنيوية ألتوسير مثلاً، وإنما تترك مجالاً أرحب لقبول الممارسة العملية ونتائجها من خلال لعبة الهابتوس المزدوجة؛ فكثيراً ما شدد بورديو على أن معرفة الحتميات المحددة للممارسة تساهم في التحرر من قبضتها. وسواء تعلق الأمر بالتعسف الثقافي والعنف الرمزي الذي تفرضه المدرسة ومختلف مؤسسات التنشئة أو الترسيمات الذهنية للمذكر والمؤنث التي تقوم عليها الهيمنة الذكورية، أو الحقائق الراسخة التي تبدو بديهية ومطابقة لنظام الأشياء أو للنظام الطبيعي... فإن الوعي الواضح والمعرفة الدقيقة

بها سيؤديان إلى الحرية. لذلك، ليست كل ممارسات الوكلاء تؤدي حتماً إلى إعادة الإنتاج. من هنا اقترابه من تورين، الذي يجعل مهمة السوسيولوجيا أن تسمح للفاعل بأن يجد استقلاليته وأن يبني ذاته بفضل الوعي بالأشكال الاجتماعية القبلية التي تفرض عليه أن يكون ما هو عليه، والتي تشكل مصادر وينابيع فعله.

● إن اهتمام تورين بالفاعل يجب ألا يجعلنا نعتقد أنه يميل إلى الفردانية المطلقة، التي تقصي من دائرة اهتمامها كل ما يحيل إلى السياقات والأوضاع الاجتماعية، أو إلى الفينومينولوجيا التي ترى في الوعي القصدي ذلك النور الذي يضيء الأشياء والظواهر؛ بل بالعكس، فهو يتفق مع بورديو في ضرورة تأسيس السوسيولوجيا على فكرة التخلي عن وجهة نظر الفاعل لصالح العلاقات الاجتماعية. إن هذه الفكرة تبيّن بجلاء موقف تورين الإبستمولوجي من الفعل الاجتماعي ومن مدى وعي الفاعل وقدرته على تحديد الرهانات والصراعات؛ فهو يعتبر أن الوقوف عند الصور التي تنتجها الحركات الاجتماعية عن ذاتها يجب ألا يخفي عنا أن هذه الصور تبقى مطبوعة بالأيديولوجيا وموغلة في الذاتية. فلا يمكن تفسير الظاهرة الاجتماعية بالاكتفاء بالتسجيل الأمين والمحايد لوجهات نظر الفاعلين المنخرطين فيها، ذلك أن «الحركة الاجتماعية تنخرط بشكل كبير في الصراع: إن الوثائق التي تنتج تكون أيديولوجية بشكل مباشر. وكلما كان الصراع ساخناً يصعب جمع شهادات لا تكون بمثابة تموقعات» (Touraine, 1978: 185).

لذلك، فالتدخل السوسيولجي يجب أن يتوخى دفع التحليل إلى مستويات أكثر تقدماً من أجل تجاوز وهم الفهم المباشر لمعاني الصراع وغاياته ومحدداته التي تخرج من أفواه الأفراد، وذلك بأن يطرح صوب اهتمامه مسألة التفسير الذي يتخلى عن وجهة نظر الفاعل لصالح مقاربة «علائقية»، «موضوعية» تركز على هذا المجموع المشكّل من الهوية والتناقض والكلية. وبتعبير آخر، تربط الفاعل بتاريخه، وبالضبط، بالإكراهات التي تفرضها العلاقات الاجتماعية، دون التفريط النهائي في وعيه الإرادي. وهذا ما يقف عليه جاك هامل كذلك، حين يسجل أن «التناقضات الموضوعية» أو «الحتميات الاجتماعية» التي رفض تورين أن يقبلها كمنطلقات لنظريته، ستعود لتسبق الخطى على «السلوكات الاجتماعية المحددة اجتماعياً» التي تقتضيها «حرارة الصراعات» التي يفضلها (Hamel, 1997: 286).

وعلى الصعيد المنهجي، يمكن تسجيل اتفاقهما على أهمية المناهج الكيفية. وإذا كان بورديو قد اعتمد في دراساته السابقة على بعض التقنيات الكمية والإحصائية، فإنه بدأ منذ كتابه **بؤس العالم** يرجح كفة المناهج الكيفية، لاسيما المقابلة، وما يسميه «الموضعة المشاركة» (Objectivation participante)، التي تهدف إلى «تفسير ما يفعله الأفراد ليس انطلاقاً من تفسيراتهم لما يفعلون، وإنما لما هم عليه» (Hamel, 2008). أما تورين، فقد أسس منهجيته منذ البداية على التقنيات الكيفية، كالمقابلة والملاحظة والمشاركة... وقد اهتدى إلى تقنية سمّاها «التدخل السوسيولوجي» (L'Intervention sociologique) ويعرّفها بأنها «عمل يقوم به عالم الاجتماع من أجل إظهار العلاقات الاجتماعية وجعلها الموضوع الرئيسي للتحليل» (Touraine, 1978: 184).

ويلخص هامل (Hamel, 1998: 1-19) النقط المشتركة بينهما في خمس، وهي:

ـ اهتمام السوسيولوجيا بالفاعلين الاجتماعيين الذي يملكون وعياً عملياً محسوساً لا ينفصل عن الفعل، وبالتالي يعكس كل محددات الفعل (السياسة، التاريخية، النفسية...)؛

ـ السوسيولوجيا هي معرفة حول المعرفة، أو خطاب ثان حول خطاب أول سبق للفاعلين أن أنتجوه خلال ممارستهم وتأويلهم للعالم الاجتماعي، لذلك لا يجوز إقصاء المعارف العملية في عملية التفسير السويولوجي؛

ـ تقتضي المعرفة السوسيولوجية إشراك الفاعلين في إنتاجها، وهي عملية تتم، حسب بورديو، من خلال الموضعة المشاركة، بينما تتم عند تورين من خلال التدخل السوسيولوجي؛ وفي الحالتين معاً سيتم تكوين عيّنة أو مجموعة محدودة للدراسة (عند بورديو أفراد يمكن أن يجسدوا جانباً معيّناً من الاجتماعي كالمعاناة؛ ومجموعة من المناضلين عند تورين)؛ حتى تكون هناك قدرة على إشراكهم من خلال ممارسة نوع من التحليل الذاتي للوضعية؛

ـ تتمثل المعرفة السوسيولوجية عندهما في التمثيلية النظرية والاجتماعية، دون التعارض مع التمثيلية الإحصائية؛ فهي لا تقوم على المعطيات الإحصائية ولغة الرياضيات والأرقام، وإنما على نوعية الشهادات (Témoignages) التي يعرضها المبحوثون.

ـ إن التفسير يقوم على فهم المعارف العملية للفاعلين الاجتماعيين، لذلك فإن التأويل والتفسير بالنسبة إليهما شيء واحد □

المراجع

أنصار، بيار (١٩٩٢). **العلوم الاجتماعية المعاصرة**. ترجمة نخلة فريفر. بيروت: المركز الثقافي العربي. ص ٩٥.

بارانكو، خوستو (٢٠٠٩). «آلان تورين: لم يعد فهم العالم ممكناً بمصطلحات اجتماعية، وإنما بمصطلحات ثقافية (مقابلة).» ترجمة ناجي نصر، **لابانغواردیا**: ٢٠٠٩/٥/٤.

بورديو، بيير (١٩٨٧). **الخياطة الرفيعة والثقافة الرفيعة** .ترجمة محمد سبيلا. الرباط: دار الأمان. ص ٦٧ ـ ٧٣.

بورديو، بيير ولويك ج. د. فاكونت (١٩٩٧). **أسئلة علم الاجتماع: في علم الاجتماع الانعكاسي**. ترجمة عبد الجليل الكور؛ إشراف ومراجعة محمد بودودو. الدار البيضاء: دار توبقال للنشر. ص ٢٩.

تورين، ألان (١٩٨٧). «هل فكرة المجتمع ضرورية؟.» في: **تساؤلات الفكر المعاصر**. ترجمة محمد سبيلا. الرباط: دار الأمان. ص ٦٠.

صالح، هاشم (١٩٨٥ ـ ١٩٨٦). «حوار مع بورديو.» **الفكر العربي**: العدد ٣٧، كانون الأول/ ديسمبر ـ كانون الثاني/يناير.

ضومينيك، كولاس (١٩٩٨). «ماركس من منظور بورديو، من الاستمرارية إلى القطيعة.» **ماكازين ليتريير**: العدد ٣٦٩، تشرين الأول/أكتوبر ١٩٩٨، ص ٢٧ ــ ٣٠، وقد وردت في: في: **بيير بورديو: الفتى المتعدد والمضياف**. ترجمة وتقديم عبد الجليل الأزدي. الدار البيضاء: مطبعة النجاح الجديدة، ٢٠٠٩، ص ١٣٠.

Bourdieu, Pierre (1976). «Le Champ scientifique.» *Actes de la recherche en sciences sociales*: vol. 2, no. 2. pp. 88-104.

Bourdieu, Pierre . (1972). *Esquisse d'une théorie de la pratique*. Paris: Droz. p. 175.

Bourdieu, Pierre . (1979). *La Distinction: Critique sociale du jugement*. Paris: Minuit. p. 281.

Bourdieu, Pierre . (1980). *Le Paradoxe du Sociologue «In «Questions de Sociologie*. Paris: Minuit. p. 209.

Bourdieu, Pierre , Jean Claude Passeron et Jean Claude Chamboredon (1973). *Le Métier du sociologue*. Paris: Préalables épistémologiques. p. 33.

Copans, Jacques (1976). «La Recherche de la théorie perdue: Marxisme et structuralisme dans l'anthropologie française.» *Anthropologie et Société*: vol. 1, no. 3, pp. 137-158.

Hamel, Jacques (1997). *Précis d'Epistémologie de la Sociologie*. Paris: L'Harmattan. (Logiques Sociales)

Hamel, Jacques (2008). «Qu'est-ce que l'objectivation participante? Pierre Bourdieu et les problèmes méthodologiques de l'objectivation en sociologie.» *Socio-logos: Revue de l'association française de sociologie*: 24 mars.

Hamel, Jacques (1998). «The Positions of Pierre Bourdieu and Alain Touraine Respecting Qualitative Methods.» *British Journal of Sociology*: vol. 49, no. 1, March, pp. 1-19.

Lamoureux, D. (1981). «Mouvement social et lutt des femmes.» *Sociologie et sociétés*: vol. 13, no. 2.

Touraine, Alain (1981). «L'Inutilité idée de société.» Dans: Delacampagne, Jean et Roberto Magioni (dir), *Phiolsopher: Les interrogations contemporaines*. Paris: Fayard. p. 242.

Touraine, Alain (1978) *La Voix et le regard*. Paris: Seuil, p. 58.

Touraine, Alain (1997). *Le Retour de l'acteur*. Paris: Fayard. p. 30.

Touraine, Alain (1974). *Pour la sociologie*. Paris: Seuil, p. 15.

Touraine, Alain (1981). «Réactions Antinucléaires ou mouvement antinucléaires.» *Sociologie et sociétés*: vol. 13, no. 1. pp. 117-130.

Touraine, Alain (2002a). «Sociologue du peuple.» *Sciences Humaines*: Numéro Spécial.

Touraine, Alain (2002b). «Il était une référence - positive ou négative - indispensable.» Propos recueillis par José Garçon. *Libération*: 25 janvier.

الفرد والمصير: بين تحوّلات الفعل وتحديات البنية نحو سوسيولوجيا جمالية

علاء جواد كاظم(*)

أنثروبولوجي عراقي، قسم علم الاجتماع، كلية الآداب، جامعة بغداد.

لقد كشفتُ النقاب عن خرافة الأنظمة الاجتماعية، إن مصير الإنسان ليس معلقاً في قلبه بل بين يديه.

(كارل ماركس)

يقال إن المجتمع في لحظات تشنجاته التركيبية، يهدم نفسه بنفسه من خلال الأفراد.

(أميل دوركهايم)

مقدمة

يمثل الشرق الأوسط في أذهان كثير من باحثي العالم المتحضّر نموذجاً جغرافياً ظلامياً، بدعوى أنه ضحّى بالفرد، وقدمه قرباناً إلى المجتمع، وزيّف حركة التاريخ تقرباً من السلطان، وأجهض المستقبل تقرباً إلى السماء. لكن المشكلة تكمن في أننا لا يمكننا التحدث عن مجتمع مُتكوّن من توحّد الأفراد في شرقنا المتوسط، كما لا يمكننا أيضاً الحديث عن أطر تأريخية وإرادة بشرية، ولا يبقى غير أن نشكّل نقطة مضيئة تسكن الماضي، ينطلق منها التاريخ والأمجاد، وينتهي كلّ شيء، وتصدق نبوءة هيغل «أن تأريخ العالم يتجه من الشرق إلى الغرب، لأن أوروبا هي نهاية التاريخ على نحو مطلق، كما إنَّ آسيا بدايته» (ويلهلم وهيغل، ١٩٨٦: ١٨٨). إنَّ حركة التاريخ تجري، فيما يشكّل الفرد شراعها وقوتها الموجَّهة، محدداً المسار، ومع ارتفاع «الشمس تختفي الدهشة، ويدرك الفرد الأشياء المحيطة به، ومنها ينتقل الفرد إلى تأمل أعماق وجوده الداخلي، وبذلك يحدث التقدّم نحو إدراك العلاقة بينهما. إن الإنسان ينتقل من التأمل الساكن الخامل إلى النشاط الخلاق» (ويلهلم وهيغل، ١٩٨٦: ١٨٩). هذه الانتقالة هي التي تجانس بالطبع انتقالته من وحشية آسيا إلى حضارية أوروبا.

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

ليس من مهمة لهذا البحث أكثر من أن يكشف عن أنماط وأبعاد سوسيو ـ أنثروبولوجية كامنة ومتخفية وراء محاولات إلغاء الفرد واستلابه، وجعله ضحية للمجتمع المقدس الذي يحيل بدوره الفرد من خلال مؤسساته وأنظمته وأنساقه إلى كائن منفعل بالواقع، غير فاعل فيه؛ كائن يجد أن من أولى مهماته أن ينسجم ويرضخ ويتقولب ويرضى بحرمانه، كائن مقلد لا مبدع، مصغ لا محاور، تابع لا قائد، مستسلم لمصيره لا مسيطر عليه، لا يملك القدرة، ولا حتى الإمكانية لكي يستجيب لتحديات العصر، وليس من اختيار أمامه غير القبول بالوضع الراهن، «لأن الجماعات التقليدية الوسيطية بينه وبين المجتمع، بين المواطن والدولة (القبيلة، والطائفة، والفئة، والجماعة) (بركات، ٢٠٠٠: ٩٢١)، ما تزال تزدهر في ظلّ الدولة التعسفية على حساب الإنسان والفرد في عوالم الشرق الأوسط المتشظّية.

يحاول بحثنا هذا جاهداً، من خلال مهمته تلك، تشكيل وجهة نظر كلية (رؤية) حول الإشكال الذي أصاب جدلية العلاقة بين «الفرد والمجتمع» (The Individual and Society)، ومنطويات المصير الذي ستفضي إليه وتعيد إنتاج نفسها بأواليّاته. إنَّ هذا الإفضاء الذي انشغلت هواجس البحث الأساسي في تأكيد نفسها وهويتها من خلاله على مستويات ثلاثة من العمل يشكّل تيمته القصوى. فبينما شكّلت مقولة «الفرد» (The Individual) المنشطر على نفسه بين تحولات الفعل وتحديات البنية، منظومة تمّت مقاربتها إلى صيغ محض سوسيولوجية، تُعيّنه أنثروبولوجيا لويس دومون (L. Dumont) (١٩١١ ـ ١٩٩٨) على أنّه نمط من الإنسان المتعالي على واقعه الاجتماعي، يعيش «ذهنياً» خارج العالم الاجتماعي، ويرسم حدوداً وأطراً لعلاقته مع العالم، ما جعل دومون يطلق عليه «فرداً خارج العالم»، فيما نحن بالمقارنة به أفراداً داخل العالم، أفراداً دنيويين. في حين إنّه فرد خارج الدنيا الأيديولوجية لمجتمعه، يستطيع في علاقة مميزة مع مجتمعه أن ينضمّ إلى جماعة مثله، ممثلاً أو مشكلاً «نظام تحرير» يمتلك فكراً مميزاً منظماً انقلابياً، لكنه في الوقت نفسه يمتلك تصوّرات كثيرة ومضيئة عن مجتمع نقيض لا يدركه سواه والجماعة المشكلة بإشرافه. ينطوي هذا الفرد، وفق ميشيل فوكو (M. Foucault) (١٩٢٦ ـ ١٩٨٤) على «ذات فاعلة ثابتة الهوية»، ويخضع بالضرورة، مثل غيره من الأحداث الأركيولوجية، إلى عمليات التشتيت والتناثر الضرورية لفكّ كلّ الارتباطات والتراكمات التي يقيمها حول التصور العام في العصر، وإلا فإنه سيتحول إلى «ذرة وهمية لتصور أيديولوجي للمجتمع». لكن بول ريكور (Paul Ricoeur) (١٩١٣ ـ ٢٠٠٥) في كتابه: **التفسير: دراسة عن فرويد**، يحدد الفرد بوصفه كائناً ملتصقاً بفعله (فاعل)، وليس مجرداً منه، أي بوصفه «الفرد في مسرح فعاليته» أو في سيرورته الفعلية، وبوصفه أيضاً «يشكّل إطاراً عاماً للذات التي تشكّل امتداداته الجوانية القاعدية». إنَّ الفرد لدى ريكور: «كائن واعٍ حامل لإرادة ومشاريع منحته الطبيعة وأشكال الصراع مع عوالمه الاجتماعية وعياً لذاته، وقدرة على تأويل الذات المتداخلة مع العالم». على أننا نتبنّى هذا التصوّر المشترك بين دومون، وفوكو، وريكور عن الفرد بالتحديد، بوصفه تعريفاً لمفهوم «الفرد»، وقد تمّ رصدهما هنا بتعمّق في مقدمة البحث.

فيما تحيلنا مقولة «المصير» (The Fate) إجرائياً في هذا البحث، بوصفها خارطة طريق يسعى المجتمع إلى أن يجعل منها ذات شحنة ميتافيزيقية في أطرها العامة، تحدد

اتجاهات الفرد وحركة سلوكياته، أو تنطوي هذه المقولة على مجموع الأحداث التي يضطر الإنسان إلى مجابهتها، سواء اتفقت مع إرادته أم لم تتفق. «وتقع تلك الحوادث بفعل قوى طبيعية أو خارقة للطبيعة، على أنَّ جميع الأديان تذهب إلى اعتبار الإله هو الذي يحدد المصائر البشرية» (بدوي، ١٩٨٦: ١٥٦). لكن قناعة البحث تذهب إلى أنَّ المصير يتشكّل وفق النتائج النهائية التي تترتب على حركة الإنسان (جملة سلوكياته)، ليس بوصفها مصيراً فحسب، بل من حيث هي تحديد للماهية. فالمصير بوصفه جملة سلوكيات الفرد، و«جملة علائم الهوية» (اليوسف، ١٩٨٥: ٨) هو المعنى النهائي للبحث.

من ثمّ يذهب البحث إلى «سوسيولوجيا جمالية» (Towards Socio-aesthetics) تضعنا على طريق ثالث، ليس مفارقاً فحسب، بل مختلفاً عن أن يكون سوسيولوجياً. إنّه توصيف استطيقي لتجربة مثقلة بالعمق والقلق والانكشافات الوجدانية التي تفترض أنَّ الفرد يقف متردّداً قبالة مصيره، رغم كلّ منطوياته الميتافيزيقية التي تبثّ دلالات الهدوء والاستسلام.

ربما ستكون المسافة واحدة بين المحطات الثلاث، وربما تزيد أو تنقص، بحسب منظومة المشكلات التاريخية للفرد، وتحولات الفعل ومصدّات البنية التي تشكّل في النهاية مصير الفرد العياني، الموجود، المطارد في مجتمعاتنا، والملعون من السماء والأرض والجماعة، وليس الفرد المجرد (Abstrait) الذي نعاينه عند فريدرك هيغل (F. Hegel) (١٧٧٠ ــ ١٨٣١) أو الوجود المحض عند إمانويل كانط (A. Kant) (١٧٢٤ ــ ١٨٠٤). أما كيف سيتم تحويل هذه المنظومة إلى عوالم جمالية، بوصفها محاولة تعيد تشكيل نفسها من خلال الفعالية الجمالية ذاتها بمختلف آلياتها وأشكالها، فهو ما سينشغل به الجزء الأخير من هذا البحث الذي سيرصد الكيفية التي يقع الفرد عندها فريسة تجاذبات تنتجها مواجهات حتمية بين تحول الفعل من جهة، وتحديات البنية من جهة أخرى، ما يجعل المصير واقعاً وموضوعاً قاسياً وعصياً على الفهم، ويحدد فعاليات السوسيولوجيا الجمالية في إنتاج وإعادة إنتاج هذا المصير أو مقاربته بصيغ لاواعية ولغة ورموز ونصوص وخطوط وألوان تشكل في النهاية البنية الجمالية.

أولاً: هل يمتلك العقل الإنساني القدرة على إعادة تشكيل العالم؟

إنَّ أية محاولة بحث معمّقة للتفكّر في منظومة الأسئلة التي تقع على الحدود الفاصلة بين مصادر المعرفة الفلسفية الكلاسيكية تكشف عن اتجاهين نظريين لعلم الاجتماع (Sociology) والأنثروبولوجيا (Anthropology) اليوم: يتمثل الاتجاه النظري **الأول** بنظرية الفعل التي تعتني بالفردي، وترى المجتمع بوصفه شيئاً غير مستقل عن مجموع أفراده ومكوّناته. وحين تتصدّى هذه النظرية للبنية تواجه صعوبة تحديد علاقتها بالفعل. إنّها لا تستطيع تفسير الظواهر المتعلّقة بالبنية على أساس أنّها ذات وجود مستقلّ عنه. وهذا الاتجاه ينطلق، ولا شكّ، من فلسفة فريدريك هيغل التي مدّته بمقولات خطيرة ومهمة جداً حول العقل والفرد الإنسانيين وإشكالية الفعل: «فالتحول الحاسم الذي طرأ على التاريخ (يقول

هيغل) كان انتقال الإنسان إلى الاعتماد على عقله وتجاسره على إخضاع الواقع المعطى لمعايير العقل»، عندما «أدرك الإنسان أخيراً أن وجوده يتركّز في رأسه، في العقل والفكر الذي يستلهمه في بناء عالم الواقع». هذه الاتجاه يستند إلى أنَّ المجتمع يتولد عن تفاعل الأفراد. من هنا يصير المجتمع كائناً إنسانياً محضاً، ويُحكم الإنسان بفعالية التجاوز التي تشكّل ماهيته. هذه الفلسفة تمّ ترميمها وإعادة بنائها في سوسيولوجيا ماركس، وتأثيث الفعل الجمالي بأحكام وتفصيلات موضوعية من بعده في سوسيولوجيا الفرد الإشكالي عند لوكاش، ورؤية العالم وفق الأطر الاجتماعية لدى لوسيان غولدمان، ودوفينيو، وجاك دوبوا... الخ.

ويهتم الاتجاه النظري **الثاني** بالبنى الاجتماعية، ويتناول المجتمع بوصفه شيئاً ما مختلفاً ومستقلاً عن مجموع أفراده أو مكوّناته. وحين يحاول أن يحيط بالفعل الفردي، تواجهه صعوبة تحديد علاقته بالبنية، في ما إذا كان لا يعدو كونه ناتجاً حتمياً من قواعد عملها وآليات اشتغالها، أم أنّه يتمتع بوجود مستقلّ عنها (خليل، ٢٠٠٨: ٢١٢)، وليس بمقدوره تفسير الفعل البشري (أو تأويله) (كريب، ١٩٩٩: ١٥). ويستند هذا الاتجاه إلى فلسفة إمانويل كانط التي ترى أن وظيفة العقل تكمن في تنظيم وتصنيف المقولات والتصورات، وليس العقل هو الموجّه الحقيقي للحياة، بل العادة، لأن التجربة والعادة هما المصدر الوحيد لمعرفة العقل الإنساني واعتقاده. وبالتالي، فإن فلسفة كانط كانت قد ألغت الشك، وقصرت المعرفة البشرية على معرفة المعطى، وقضت نهائياً على الرغبة في تجاوزه، لأنّها لا تؤمن بالتغيير. فهي لا تؤمن بالعقل والفعل، وبالتالي تجاهلت التاريخ برمته. ولهذا سخر كولنغوود (R. G. Collingwood) من فكرة التاريخ (The Idea of History)، قائلاً: تعلمون ماذا تقصد النظرية الوضعية في المعرفة بالحقيقة التاريخية؛ إنّها تقصد في الحقيقة الشيء الذي ندركه إدراكاً مباشراً بالحسّ. وبسبب هذه المشابهة الخاطئة، دأبوا طوال عهدهم على التصوير الخاطيء لطبيعة الحقائق التاريخية، مما نتج منه تشويه فعلي لإنتاج البحث العلمي التاريخي (كولنغوود، ١٩٦١: ٢٣٢). لقد تمثلت هذه الفلسفة سوسيولوجياً بوضعية أوغست كونت (A. Comte) (١٧٩٨ ــ ١٨٥٧) ووظيفية إميل دوركهايم (E. Durkheim) اللذين اعتبرا المجتمع المعطى الأساسي والوحيد. أما الإنسان فهو كائن اجتماعي محض، محدود الوعي والقدرة على الفعل والتصدّي لتحديات المعطى الثابت. هذه المنظومة النظرية يستحيل، وفق تصوّرنا، أن تتمكّن من تقديم أو بناء رؤية سوسيو ــ جمالية، أو حتّى موضوعية، بشأن أي من التمظهرات المجتمعية، وخاصة أنها لا تهتم بحركة التاريخ بمقدار اهتمامها بحركة البنية. وهذا ما أكدته بنيوية ليفي شتراوس (C. L. Strauss) (١٩٠٨ ــ ٢٠٠٩) عندما كتب في «البنى الأساسية للقرابة»، يقول: «إنَّ الإثنولوجي البنيوي يحترم التاريخ، ولكنه يجب ألا يعطيه قيمة كبرى». وبالتالي، فإن سوسيولوجيا حقيقية هي غير ممكنة ما لَمْ تحدد موقفها نهائياً من هذه الأسئلة والتحديات، وما إذا كانت تعتمد تحولات الفعل بوصفه منطلقاً تفسيرياً للجمالي والمتحول، أم تعتمد تحديات البنية، بوصفها مشكّلة للتجربة الإبداعية في التحليل الأخير؟ فهل تعتمد الفرد أم المجتمع في تفسيرها للظاهرة المجتمعية بمختلف تشكّلاتها؟ على أنَّ هذه السوسيولوجيا مضطرة إلى تجاهل نفسها، وتبنّي منظور أنثروبولوجي بحق يتمكّن من الغوص السحيق في هذه الإشكالية النظرية.

ثانياً: أسئلة المصير ونقد العلوم الإنسانية

تُعدّ قضايا البحث العلمي في خفايا العمق الإنساني، والسؤال حول قدرته، أو أصالته، أو ضآلته، المعنى من وجود الإنسان هنا في هذا العالم، والمغزى من دورانه في التاريخ، أو حتّى أشكال المصير وتحدياته التي تنتظرُ شوقاً تمزيق هذا العمق. كلها أسئلة مركزية تمتلك بعداً منطقياً، وتشكّل مبحثاً أنطولوجياً لا يمكن إهماله أو إسقاطه من الحساب السوسيولوجي، على الإطلاق، ولا يمكن أن توضع في نسق الفرضيات الميتافيزيقية[١]. إنّها تأملات وسؤالات أنثرو ـ سوسيولوجية مهمة وخطيرة، تمّ الالتفاف عليها أو تجاوزها، وربما إهمالها اليوم في العلوم الإنسانية (Human Sciences) بوصفها أسئلة وخفايا لها مجالها الخاص الذي يطلق عليه اليوم «الميتا ـ أنثروبوس» أو «الميتا ـ أنثربولوجيا» (Meta-anthropology)[٢]، على اعتبار أن مناهج البحث وآلياته في تلك العلوم (Human Sciences) تتجه إلى رصد الإنسان والعالم بوصفها موجودات حقيقية راسخة، وليست معنية بالشك في أصالة أعمدتها وقضايا بحثها الأساسية، على اعتبار أنّها تخلّصت نهائياً من أحكام الأسئلة الفلسفية وما علق بها. لقد اتضح للفكر الإنساني في الحالة الوضعية، بحسب أوغست كونت، «استحالة حصوله على معان مطلقة، وحين اتضح له ذلك، فإنه عدل عن البحث عن أصل العالم وعن معرفة العلل الكامنة للظواهر، والمعنى، فاقتصرت فقط على اكتشاف قوانينها الحقيقية باستخدام الاستدلال والملاحظة (باقترانهما معاً)» (إسماعيل، ١٩٦٧: ٦٢). لقد ألحقَ أوغست كونت بتلك العلوم كارثة من جراء اقتراحه هذا، تعديلاً لحالات الفكر عن البحث في المطلقات، وعن دراسة العالم ومصيره وفعالية الفرد الإنساني، أنتجت موجة من النقد، انطلقت مع إشارة إدموند هوسرل (Edmund Husserl) (١٨٥٩ ـ ١٩٣٨) في عام ١٩٣٥، أي قبل موته بثلاث سنوات في محاضرته الشهيرة[٣] حول تلك الأزمة التي بدت له عميقة إلى درجة أنّه تساءل عمّ إذا ما كانت أوروبا قادرة على تجاوزها؟، وقد اعتقد أن جذورها تعود إلى بداية العصور الحديثة، أي إلى غاليليو وديكارت، وسببها الرئيسي يكمن في طبيعة العلوم الأوروبية الأحادية الجانب التي اختصرت العالم في مادة للاكتشاف التقني أو الرياضي، واستبعدت من آفاقها «العالم الملموس للحياة». لقد دفع نمو العلوم الإنسانية في أنفاق الاختصاصات، وكلما ازدادت معرفة الإنسان تطوراً ازداد ضياعه وضياع العالم من حوله. أما في «أزمة العلوم الأوروبية»، فقد كتب هوسرل أن أزمة الضمير التي كانت تعيشها

---

(١) الفرضيات الميتافيزيقية: «منظومة الأقوال المتعلّقة بطبيعة إشكاليات العالم التي لا يمكن البرهنة عليها على غرار «الفكرة التي ترى أن العالم الذي نراه من حولنا هو نتاج لأفكارنا، أو الفكرة التي تعتقد أنّه لما كان الذهن جزءاً من هذا العالم، فلا بُدَّ، إذن، من أن تمتلك الأفكار التي ينتجها البنية نفسها التي يمتلكها العالم أو فكرة البنيويين حول موت الذات».

(٢) الميتا ـ أنثروبولوجيا (Meta-anthropology): ما وراء الأنثربولوجيا، والميتا ـ أنثروبوس: ما بعد الإنسان. صكه بيدني (Bidney)، إشارة إلى النظرية الخاصة بمسائل الواقع الثقافي وطبيعة الإنسان أو دراسة الفروض الأساسية ذات المنطق الخاص المتعلّقة بطبيعة العالم والإنسان والموجودة في أي نسق ثقافي معيّن.

(٣) «السيكولوجيا وأزمة العلم الأوروبي»، كان عنوان محاضرة إدموند هوسرل التي ألقاها في جامعتي فيينا وبراغ في تشرين الثاني/نوفمبر ١٩٣٤، بدعوة من جامعة براغ الفلسفية من أجل أبحاث الفهم البشري.

أوروبا حينها تعود في قسم كبير منها إلى التطور الأعمى للعقلية العلمية (هوسرل، ٢٠٠٨: ٩٨). والواقع أنَّ العلوم الإنسانية حينها كانت تقدّم نظرة رياضية وموضوعاتية خالصة؛ كانت تفرغ العالم والطبيعة والحياة من كلّ دلالة إزاء «الضيق الذي نعاني منه في حياتنا، ليس لهذا العلم شيء يقوله لنا. أما القضايا التي كان العلم يخرجها من دائرة اهتمامه فهي بالضبط تلك الأكثر اشتعالاً، ذلك أنّها هي القضايا التي تتعلق بالمعنى أو بغياب المعنى عن كلّ وجود إنساني» (دورتيي، ٢٠٠٩: ٤٤). «هذه العلوم لا تستطيع أن توجّه الإنسان، لأنّها تقصي من ميدان العلم كلّ الأسئلة التي لها علاقة بالوجود الإنساني، أسئلة المعنى والغاية والحرية والتاريخ» (دورتيي، ٢٠٠٩: ٢٩). «إن علوماً لا تهتم إلا بالوقائع تصنع بشراً لا يعرفون إلا الوقائع. كثيراً ما نسمع أن العلم ليس له ما يقوله لنا في المحنة التي تلمّ بحياتنا، لأنّه يقصي مبدئياً تلك الأسئلة بالذات التي تعتبر هي الأسئلة الملحّة بالنسبة إلى الإنسان المعرّض في أزمنتنا المشؤومة لتحولات مصيرية" (دورتيي، ٢٠٠٩: ٤ ٧٤). إذن، لقد مارست العلوم الإنسانية تغييباً ممنهجاً لأواليات العقل الإنساني، هذا التهديد الأساسي الذي شغل ج. غيروفيتش (G. Gurvitiich) ونوّه إليه كثيراً.

أما كارل بوبر (K. Poper) (١٩٠٢ ــ ١٩٩٤)، فقد كشف عن أن تلك العلوم لا تقول الحقيقة أبداً، ولا تفعل أكثر من مواجهة الحقيقة بافتراضات: «لم تعد هذه العلوم معرفة خالصة، صارمة وخالية من أي افتراض مسبق، بل تغلب فيها المحاججة والبرهنة على العقل والحقيقة. إنّها خاضعة دائماً لثقل التمثيل والنموذج ورهانات السلطة». وسنعرف الآن كيف تمّ تشخيص أزمة العلوم الإنسانية بعمق في حفريات ميشيل فوكو (M. Foucault)، لكن قبل ذلك ما هي العلوم الإنسانية، وفق تعريفه لها؟ «لم تكن العلوم الإنسانية لتظهر عندما تقرّر، تحت تأثير عقلانية ملحّة أو مشكلة علمية لم تلق حلاً، أو لسبب عملي آخر، إدخال الإنسان (طوعاً أو كرهاً أو بنجاح نسبي في عدد من المواضيع العلمية)، بل ظهرت يوم فرض الإنسان نفسه في الثقافة الغربية، باعتباره هو ما يجب التفكير فيه، وهو ما يجب أن يعرف في آن معاً. إذن، لقد ظهرت العلوم في القرن التاسع عشر الذي كان له دور حاسم في تقرير الوضعية التي يجب أن تخصّص لــ «العلوم الإنسانية»، بوصفها تلك المجموعة من المعارف (لكن حتّى هذه العبارة قد تكون أقوى مما يجب: لنقل بالأحرى، لنبقى دون تحيّز، هذه المجموعة من الخطابات) التي موضوعها الإنسان بما له من خاصية تجريبية» (فوكو، ١٩٩٠: ٢٨٣). وهو على علم ويعرف جيداً «حجم المعارك التي خلفها البحث عن وضع مميّز للفرد الإنساني في حقل الإنسانيات: بين تحليل تكويني أو بنيوي، شرح أو فهم، لجوء إلى الأدنى أم إبقاء التفسير على مستوى القراءة... في الحقيقة، لم تظهر كلّ هذه النقاشات النظرية، ولا استمرت طيلة تاريخ العلوم الإنسانية، إلا لأنّه كان على هذه الأخيرة أن تواجه في الإنسان موضوعاً من التعقيد، بحيث لم يتم بعد إيجاد مدخل وحيد إليه» (فوكو، ١٩٩٠: ٢ ٩٠ ــ ٢٩٢). يتضح من هنا أن العلوم الإنسانية ليست تحليلاً لما هو الإنسان بطبيعته، بل بالأحرى تحليلاً يمتد بين ما هو عليه الإنسان في وضعيته، وما يخوّل هذا الكائن أن يعرف (أو يحاول أن يعرف) ماهية الحياة. وأي معنى أو مغزى لوجودنا في هذا العالم قبالة تلك المصائر التي تنتظر التهام خطى إنسانية ضالة إليها. إنّها الأسئلة التي تمّت إحالتها إلى

الميتافيزيقيا (Metaphysics)[٤] لتنجز عليها عمليات تجميل وترميم لكلِ ما عساه أن يُفعّل القلق، ويؤجج الاحتجاج، ويثير الفتنة، لدى الفرد والجماعات الواعية لذاتها إزاء المصير ولامعقوليته. وهي مواجهة تبدو اليوم أزلية غير منتهية، فقد كتب الطاهر لبيب يقول: «منذ صعاليك الجاهلية، تاق الشاعر إلى الهروب من «النظام»، وإلى تأكيد الذات بالاحتجاج، لا بالامتثال والاندماج» (لبيب، ٢٠٠٩: ٥٠).

ثالثاً: الفرد والبنية وإشكالية التفسير السوسيولوجي

إنَّ العلم الاجتماعي الذي سار مع أوغست كونت (A. Comte) (١٧٩٨ ــ ١٨٥٧) وإميل دوركهايم (E. Durkheim) (١٨٥٨ ــ ١٩١٧) نحو استقلال كامل قرر ترك توصيف الإنسان الفرد جانباً، لأنه ميدان معقّد ذو معطيات وتعريفات مريبة جداً، متجهاً إلى المجتمع (Society). الوجود الكلي والحقيقي الوحيد الذي سيشكّل مجال الرصد العام للفيزياء الاجتماعية في فلسفة كونت، والفضاء النهائي للجوهر الاجتماعي المنساب إلى الخلق عند دوركهايم في خطابه الشهير: «إن الله ليس سوى تأليه المجتمع لنفسه بنفسه»، و«إنَّ الوعي الجماعي يتفوق على التجربة الفردية» (دوفينيو، ١٩٧٨: ٥٥). هذه الفكرة التي عدّها دوركهايم مفيدة للغاية، لأن الحياة الاجتماعية يجب شرحها، ليس بأفكار الناس الذين يحيونها، بل وفق تلك الأسباب الكامنة التي لم يكتشفها الوعي. وقتها فقط بدا له (دوركهايم) أنّه بهذه الوسيلة تحديداً «يمكن أن يصبح التاريخ علماً، وأن توجد السوسيولوجيا نفسها» (إميل دوركهايم، ١٨٩٧، وماركس وبوتومور، ١٩٧٢: ٦٣) الذي دفع بـ جورج سوريل (G. Sorel) إلى أن يقدم في عرض نقدي طويل من كتابه **قواعد المنهج السوسيولوجي** رداً نقدياً على بدعة دوركهايم وقواعده المنهجية لدراسة «الأشياء في ذاتها ولذاتها». لقد تحول المجتمع في نظرية دوركهايم إلى «بنية ذاتية وميتافيزيقية» (Lukes, 1973: 207) و«عالم لا تبلغه المراقبة الذاتية، بل هو مجال يمكن معرفته مع بقائه مجهولاً بالنسبة إلى التفسيرات المسبقة التي لا يمكنها الوصول إليه. هذه الرؤية، التي عدّت المجتمع بنية ذاتية ومطلقاً جديداً، أفقدت الناس ذاتيتهم وصيّرتهم أشياء وأشباحاً تائهة عاجزة عن الفعل (الفرد وتحولات الفعل) في أقبية اجتماعية مظلمة، تغريبية وتعسّفية (المصير وتحديات البنية).

حتّى ذلك الوقت، كانت سوسيولوجيا ماركس (K. Marx) (١٨١٨ ــ ١٨٨٣) شبه منسية، وظلت نظرياته «لأسباب متعددة، مستبعدة من العلوم الاجتماعية. ولم يبدأ الكشف عن جوانبها السوسيولوجية إلا منذ نهاية القرن التاسع عشر، عندما أصبحت السوسيولوجيا نفسها علماً مستقلاً» (ماركس وبوتومور، ١٩٧٢: ٥٩). لكن الغريب في الأمر أن من أيقظ الماركسية هو دوركهايم نفسه في انتقاداته اليومية لها، عندها صار يمكننا أن نلاحظ أنّه تحت تأثيره كانت المجلدات الأولى لمجلة **السنة السوسيولوجية** ـ التي أسسها عام ١٨٩٧ ــ تخصّص مكاناً مرموقاً لمناقشة وانتقاد سوسيولوجيا ماركس (ماركس وبوتومور، ١٩٧٢: ٦٤). وعلى

(٤) الميتافيزيقيا (Metaphysics): ما بعد الطبيعة أو فلسفة المطلق، أسرار الوجود وحقيقة الموجود، مثلما تبحث في المغزى من وجود هذا العالم والإنسان فيه بوصفه صياغة إلهية قبلية ونهائية للمصائر المحددة منذ الأزل.

الرغم من أن النظرية الماركسية هي من نظريات «البنية» أيضاً التي اتهمت طيلة القرن التاسع عشر بإهمالها الإنسان ـ الفرد في تحليلها المجتمعات الإنسانية، لكن «البنية الاقتصادية» التي تقرر مصير كلّ البنى الأخرى في تصوّراته ليست بنية ميكانيكية وبسيطة تظهر فيها كلّ المؤسسات والقوانين والأعراف والأمزجة والتفكير والأيديولوجيات بتأثير أوتوماتيكي. الذي يهمنا هو أنّه ثمة بين هذه البنية الكامنة، وكل البنى الأخرى، عملية شديدة التعقيد وملتوية من النشوء والتوسط من الصعب اكتشافها دائماً. هذه العملية التي تشكّل اليوم مجالاً رائعاً للدراسات السوسيو ـ جمالية، لا يمكن إهمالها على الإطلاق، إلا لأغراض تشويه النظرية، حتّى إن فريدريك أنغلز كتب في رسالته إلى بلوخ عام ١٨٩٠: «إن العامل المحدد في التاريخ، بحسب تصوّرنا، هو في نهاية الأمر إنتاج وإعادة إنتاج الحياة الواقعية. لم نجزم أنا وماركس أكثر من هذا، فإذا شوّه أحدهم هذا الموقف، معتبراً أن العامل الاقتصادي هو العامل الوحيد، فهو يجعل منه حملة فارغة، مجردة وعابثة». وإلى شميدت كتب أنغلز في العام نفسه: «إنّها لفكرة غبية عند الأيديولوجيين، مضمونها أنّه بما أننا نرفض أن يكون لمختلف القطاعات الأيديولوجية التي تؤدي دوراً في التاريخ تطور مستقل، فإننا بالتالي نرفض أيضاً كلّ فعالية تاريخية لهذه القطاعات الأيديولوجية» (أنجلز، [د. ت.]: ١٥٦ و ١٥٩). ثمّ يصوغ اعترافاً مهماً حول تفنيد اعتبارات أن الماركسية نظرية تحليل بنيوي تبتلع الفرد في أحشائها، الأمر الذي عدّه أنجلز فهماً خاطئاً، فيقول: «يتحمل ماركس، وأتحمل معه جزئياً، مسؤولية كون الشباب يعطون «البنية الاقتصادية» وزناً أكبر مما تستحق. لقد كنا ملزمين أمام خصومنا بتأكيد المبدأ الأساسي الذي كانوا ينفونه. لذلك، لم نكن دائماً نجد الوقت والمكان والمناسبة لنسند لبقية العوامل (الأفكار. القيم، الأفعال، الإرادات) التي تشارك في الفعل المتبادل مكانها الذي تستحقه» (أنجلز، [د. ت.]: ١٥٩). على وفق هذا نحن نتحرك في الاتجاه الصحيح، وإذا ما جعلنا المجال السوسيولوجي هو مجال مراقبة منهجية لحركة الأفعال الاجتماعية والتغيّرات الاجتماعية الناجمة عنها (أي تلك الأفعال)، نكون قد نجحنا في إعادة مقولة الإرادة الفردية إلى مجالها الطبيعي، ومن ثمّ فهم دورها في توجيه المصير الإنساني (Human Fate) الذي يعدّ أحد الأهداف التي يرمي هذا البحث إلى الكشف عن منطوياته.

هكذا نعيد طرح مساهمة ماركس في هذا المجال الجديد من المعرفة، على أنّها سلسلة اكتشافات ستمكّن الإنسان من أن يصبح سيد مصيره، وأن يعطي حياته الخاصة أهميتها، لأن التاريخ الحقيقي للبشرية (بحسب ماركس) «في مخطوطاته الاقتصادية والفلسفية»، سيكون تاريخ أفراد أحرار بالمعنى الصحيح، بحيثُ إنَّ مصلحة الكل ستكون ملتحمة مع الوجود الفردي لِكُلّ منهم. وفي حين إن مصلحة الكل كانت في جميع الأشكال السابقة للمجتمع، تكمن في نظم اجتماعية وسياسية منفصلة، تمثل حقّ المجتمع في مقابل حقّ الفرد، فإن إلغاء الملكية الخاصة، وإنهاء الصراع الطبقي، سوف يمحوان هذا كلّه نهائياً، وسوف يؤديان إلى عودة الإنسان من الأسرة، والعقيدة، والدولة، إلى وجوده الإنساني.

أما إذا توقفنا قليلاً عند مناقشات جان بياجيه (J. Piaget) ذات المنهج الأنثرو ـ ثقافي، وتأكيده أهمية نظرية «الأيديولوجيا» في أعمال ماركس، فلأن رصيده الأكبر يكمن في كونه أقام تمييزاً في الظاهرة الاجتماعية، بين الأساس الفعّال والبنيان العلوي الذي

يتأرجح بين الوعي الرمزي والملائم. لقد أُكره ماركس، بحسب بياجيه، على التمييز بين السلوك الفعلي (Actual Behavior) والوعي. إن «البنية العليا للاجتماعي تستند إلى نفس الأسس والعلاقة التي يستند إليها الوعي الفردي للسلوك»[٥]. هذا الفهم سيمكّننا من تحقيق مشروع الربط بين أنماط الإنتاج الفكري الإبداعي ومعطيات الواقع الموضوعي بطريقة عميقة، وليست سطحية أو انعكاسية، بل وفق علاقة معقّدة جداً كشف د. لبيب عنها عندما أشار إلى أن «العلاقة بين الحياة الاجتماعية والإبداع الأدبي غير متصلة بمضموني هذين القطاعين في الواقع الإنساني، وإنّما هي متصلة، فقط، بالبنى الذهنية التي تنظّم، في آن واحد، الوعي التجريبي لمجموعة اجتماعية ما والعالم الخيالي الذي يبنيه الكاتب» (لبيب، ٢٠٠٩: ٥٠). هذا الكشف عن بنى ذهنية تفسّر الإبداع وتجانس التحول الاجتماعي تلقي ضوءاً كثيفاً، وتجعلنا أكثر فهماً لحيرة ماركس أمام المنجز الجمالي، ففي نظر ماركس أن «ليس هناك صعوبة في إدراك أن الفن الإغريقي والملاحم ترتبط بأشكال محددة من أشكال التطور الاجتماعي. ولكن من الصعب حقاً تحديد السبب الذي يجعل من ذلك الفن مصدراً للمتعة الجمالية اليوم» (لبيب، ١٩٧٨: ٥٢). هذه الصعوبات يفسّرها الطاهر لبيب على أنّها إشارات قوس قزحية تبثّها تلك البنية الذهنية في رأس الإبداع. عند هذه النقطة نصبح قريبين جداً من تقديم مدخل موضوعي يؤسس لسوسيولوجيا جمالية حقيقية من خلال ثلاث ملاحظات مهمة حول توليفة سوسيو ــ أنثروبولوجية يمكنها أن تضيء أعماق الفعل الإبداعي:

١ ــ إن الإنسان بوصفه فرداً متمايزاً وعنصراً فاعلاً في سوسيولوجيا ماركس هو نتيجة طبيعية. لقد قلب ماركس الديالكتيك الهيغلي على رأسه عندما استبدل أساس مطلقاته «الله» بالإنسان الذي عدّه ماركس منتجاً للمطلق على اعتبار أن الوجود يسبق الماهية، ويتقدم على الوعي، ويشكّل الاثنان والإنسان منتجاً للتاريخ على أساس مقولات ماركس أيضاً: «نحن نصنع تاريخنا بأنفسنا»، أو «يصنع التاريخ بنحو تحصل معه النتيجة النهائية دائماً من تصادم كثرة من الإرادات الفردية» (أنجلز، [د. ت.]: ١٥٦). ومن ثمّ إن المجتمع الكامل والدولة الكاملة شيئان ــ استنتاجان ــ لا وجود لهما إلا في مخيّلة سوسيولوجيا دوركهايم الذي عدّ من خلالها المجتمع أساساً للمطلق، وهو ذو ماهية تسبق وجود الأفراد، وتشكّل الذات الإنسانية على غرارها، لتمحي الإرادة، وتعيد المصير بوصفه الضرورة الحتمية التي تتحكم بجميع الموجودات إلى المقدس.

٢ ــ إن الذي يحيلنا إلى الماركسية هو مصادرها المعرفية والفلسفية الكبرى، أي العناصر الجمالية في فلسفة فريدريك هيغل (F. Hegel) (١٧٧٠ ــ ١٨٣١)، والعمق الإنساني الذي ورثه عن فيورباخ (L. Feuerbach) صاحب الكلمة الفصل في أن «الحركة التاريخية لا تبلغ أساسها إلا بعد أن تدخل عميقاً في قلب الإنسان؛ قلب الإنسان جوهر الدين وليس مجرد شكل له» (أنجلز، [د. ت.]: ٣١)، الذي عدّ «الله انعكاساً خيالياً للصفات الإنسانية»، ما جعل الفرصة سانحة، بحسب تصورنا، لتشكيل أسس لعلم اجتماع جمالي.

(٥) جان بياجيه، مقدمة في مكونات الابستمولوجيا، مصدر سابق، ص ٢٤٩.

هذا المخاض وجّه الأفكار والمحاولات نحو سوسيولوجيا جمالية، بمنحى متذبذب بين اتجاه هيغلي واتجاه ماركسي انطلق به لابريولا، وجنتلي، وكروتشه (Croce) (١٨٦٦ ــ ١٩٥٢)، ومن ثمّ ظهرت محاولات سوروكن (P. Sorokin) (١٨٨٩ ــ ١٩٦٨) في المجلد الأوّل ــ تقلبات الأشكال الفنية ــ من كتابه **الديناميات الاجتماعية والثقافية** (*Social and Cultural Dynamics*) (الجوهري [وآخرون]، ١٩٧ ٤: ٤٥٣) التي خلص فيها إلى أنّه ليس هناك خطوط مستقيمة أو منحنيات دورية في التطور، بحيث تسمح لنا أن نصوّر بدقة التغيّرات الطويلة المدى في مضمون وأسلوب الفنون المختلفة. إنّها هواجس وحيرة متجذّرة في طبيعة العلاقة (الباثولوجية) التي تتوسط الفرد والمجتمع الحديث، ومن ثمّ العجز عن توصيف الفعالية الإبداعية للفن. لكن سوروكن اكتشف شواهد غزيرة على أن الفنون المختلفة تتقلب على مدى التاريخ بين نوعين استقطابيين تصوّريين من الفنون، هما: عقلي (Ideational)، وحسّي (Sensate)، لكنه لم يقدم قاعدة ثابتة سوى الإشارة إلى أثر تغيّر نسب الطبقات الاجتماعية والنوع ــ ذكوراً وإناثاً ــ في التصوير الأوروبي.

بعد ذلك، تطورت هذه الرؤية كثيراً على يد لوفنتال (Lowenthal) في كتابه الكبير **الأدب وصورة الإنسان** الذي رأى أن الكتّاب المبدعين يتمتعون بحساسية عالية للتغيرات الأولى في علاقة الإنسان بمجتمعه، وغالباً ما يعكسون هذا الوعي في أعمالهم. ثمّ جاء جورج لوكاش (Georg Lukacs) ولوسيان غولدمان (Lucien Goldman)، وظهر في السنوات الأخيرة اثنان من أكثر علماء الاجتماع تصدياً لقضايا سوسيولوجيا الأدب والفن: بيير بورديو، وهاورد بيكر، بينما ظهرت في الدراسات السوسيولوجية العربية مقاربة كبيرة بين الواقع والعمل الأدبي في كتاب **سوسيولوجيا الغزل العربي** للدكتور الطاهر لبيب (لبيب، ٢٠٠٩).

٣ ــ لقد قدم ماركس «الفعل» الفردي أو الطبقي على «البنية الاجتماعية» ذات الأبعاد الصارمة في سوسيولوجيا دوركهايم، ففي تشخيصه يستغرق الفلاسفة أزمنة طويلة جداً في تفسير العالم، بينما المطلوب تغييره. وتم فعلاً استبطان هذه المقولة في سوسيولوجيا ماركس من خلال توجيه الأنظار إلى أن الفعل الإبداعي الفردي هو محاولة ذات أطر سوسيولوجية لتغيير العالم الاجتماعي في العقل الإنساني المتفرّد بالتالي للثورة على المجتمع. وفي سوسيولوجيا ماركس مساحة كبيرة على حساب إصرار دوركهايم على قدسية المجتمع قبالة الفرد ــ المدنّس ــ وهي الفرضية التي أكدها بعده ابن أخته مارسيل موس (M. Mauss) (١٨٧٢ ــ ١٩٥٠): «ليست هناك واقعة سوسيولوجية بمعزل عن المرجع إلى المجتمع الكلي»، باعتباره مصدر التطهير.

رابعاً: التفسيرات الأنثروبولوجية للتجربة الجمالية

كان الموضوع مختلفاً كثيراً على مستوى الأنثروبولوجيا (Anthropology)، خاصة عندما نفكّر في الإضافات الكبيرة التي قدمتها أنثروبولوجيا هربرت سبنسر (H. Spencer) للجمال، الذي وظّف نظريته التطورية في تفسير أصل الإحساس الجمالي، واستمراره على أساس «أن الكائنات البشرية تتصف بالقدرة على تجميع قدر من الطاقة أكثر مما تحتاجه للبقاء». وقد أصبحت هذه الطاقة الزائدة ــ على طول مراحل التطور ــ أساساً للقيام بنشاطات متنوعة

في أوقات الفراغ تكفل المتعة، من دون الاستفادة منها. وربما اتصفت هذه النشاطات بخاصية الجمال، ولما أصبح التكيّف الاجتماعي أكثر كفاءة، ازداد تراكم الطاقة غير المستعملة المتاحة للتعبير الفني» (الجوهري [وآخرون]، ١٩٧٤: ٤٥٠). وهكذا يفسر سبنسر أصل الفن والجمال في ضوء الآثار المحددة لمرحلة معيّنة من مراحل التكيف الاجتماعي. ثمّ ألحقت هذه النتائج بأنثروبولوجيا ليفي شتراوس (C. L. Strauss) البنيوية التي تعمّقت طويلاً في دراسة منجزات دي سوسير وماركس، وأكدت أهمية اللغة وممكناتها التفسيرية بوصفها حاملاً للتجربة الإبداعية، مع الاحتفاظ بمقولة «الإنسان» بوصفه منتجاً وفاعلاً إبداعياً يتمحور أو يتوسط اللغة والتجربة الخاصة، فالأدب وفق الأطروحة البنيوية ليس شيئاً آخر سوى العوالم التي تبنيها اللغة (بنكراد، ٢٠٠٨: ٩)، لكن لا يمكن الحديث عن اللغة من دون الاطلاع على منجزات اللسانيات، ومن المستحيل أيضاً، بحسب سيرجي دوبروفسكي (S. Doubrovsky)، الوقوف عند هذه الأعمال من دون التساؤل عن فلسفة خاصة بالوجود الإنساني كله. في نهاية المطاف، نكون أمام ضرورة استحضار التصوّر الخاص بالإنسان، باعتباره كياناً مودعاً في داخل اللغة وأحد منتجاتها. لنخلص إلى وجود تغريب ثالث للفرد الإنساني في «عوالم اللغة» عند شتراوس، بعد تغريبه في «عالم اجتماعي صارم» عند دوركهايم، وتغريبه في «تحولات البنية» عند ماركس.

ليس بعيداً عن ذلك، تمارس الأنثروبولوجيا الثقافية (Cultural Anthropology) من خلال الرمزية التأويلية (Hermenutic Interpretive Symbolic Anthropology) (الأسود، ٢٠٠٢) دوراً جديداً، خاصة في أعمال غيلفورت غيرتز (G. Geertz) (١٩٢٦ ــ ٢٠٠٦) الذي نظر إلى المجتمع يوصفه نصاً (Text) يمكن قراءته وتأويله من قبل الفرد الواعي، حيث وجّه الانتباه إلى الأهمية المركزية الكامنة في القضايا الأنثرو ــ ثقافية، بعدما سادت طويلاً مفاهيم البنية والوظيفة في القضايا الأنثرو ــ اجتماعية، فالأفراد، بحسب غيرتز «هم الذين يقومون بوصف وتأويل الأفعال والأحداث اليومية بالصورة التي تجعل من حياتهم الاجتماعية والثقافية جزءاً من الواقع الذي يصفونه ويؤولونه» (Geertz, 1995: 22). هذه الأوصاف والتأويلات التي يقدمها الأفراد في حوارهم (Dialogue) مع المجتمع تعدّ جزءاً من الأنثروبولوجيا، وعنصراً مهماً في نسق التحليل العلمي المعاصر للفعالية البشرية إزاء المجتمع.

بعدها ظهرت محاولات جادة لصياغة أنثروبولوجيا ترتكز إلى الفرد والفردانية[٦]، بوصفها خروجاً كلياً على الأطر الاجتماعية في أعمال لويس دومون (L. Dumont) الذي أثار إشكالية الإلحاق القسري للفرد في الكليات الاجتماعية «الأفراد هم نقطة الانطلاق، إننا ننطلق من النوع الأوّل من علم الاجتماع، كما هو طبيعي بالنسبة إلى المحدثين من الأفراد الإنسانيين، لكي نراهم من ثمّ في المجتمع، بل نحاول أحياناً أن نولد المجتمع من تفاعل الأفراد» (دومون، ٢٠٠٦: ١٢)، ومن ثمّ تعميم تحويره من نموذج «الفرد ــ في ــ العالم» إلى نموذج «الفرد ــ خارج ــ العالم» في الأنثروبولوجيا الحديثة.

(٦) رؤية أو فكرة أو مقولة تحدد الفرد أساساً لِكُلّ حقيقة وجودية، وتعتمد في تفسيرها للظواهر الاجتماعية والتاريخية اعتماداً كلياً على الفعل الفردي أو الفاعل الفردي، وتؤكد أن غاية المجتمع حرية الفرد.

من جديد عاد السؤال حول الإرادة والمصير الإنساني، وتشكّلات الأخير في عوالم ثقافية محضة، وقضايا الاحتجاج الإنساني على تحولات البنية، إلى ساحة الاهتمام في أعمال مارغريت ميد (M. Mead) (١٩٠١ ــ ١٩٧٨)، وقد ساهمت بشكل فعال، منذ عام ١٩٣٢، في تكريس تأملاتها بشكل رئيسي للحالة الإنسانية المعاصرة. لقد شدّدت ميد على أن هناك تصوّرين مهمين في موضوعة علاقة الفرد بجماليات الفعل الإنساني، **أولاً**، عندما أكدت فرضية إدوارد سابير (A. Sapir) (١٨٨٤ ــ ١٩٣٩) أن هناك علاقة أساسية بين الثقافة والشخصية تميل إلى اعتبار أنَّ الفرد ليس حاملاً سلبياً للثقافة. فمن جهة، لا شكّ في أن مختلف أنماط الشخصية تؤثر تأثيراً عميقاً في تفكير ومنجزات وعمل كامل المجموعة. ومن جهة أخرى تترسخ بعض أشكال السلوك الاجتماعي ــ حتّى ولو لم يتلاءم الفرد معها إلا نسبياً ــ في بعض الأنماط المحددة من أنماط الشخصية الإنسانية. و**ثانياً** تأكيدها أن إشارات المجتمع إلى الفرد على أنّه يجب بالضرورة أن يكون مفصولاً عن بقية الناس، أو أن الاعتراف بفرد من قبل الجماعة، هذا الاعتراف الذي غالباً ما يكون شاقاً ومؤلماً، من المستحيل عليه أن ينخرط في قولبة مشتركة، أي في مفهوم المثال الثقافي الذي يحدّد الشخصية الأساس، مما يسقط على هذا الفرد جوهر المجموعة الاجتماعي «المانا» (Mane). هذا الجوهر من الممكن أن يسحقه، ولكن بإمكانه أن يستفيد منه في بحثه عن مشاركات جديدة، لتصل في النهاية إلى ملاحظات مهمة جداً حول أن الفرد اللانموذجي يطلب ويجد أحياناً في الرسم، أو في صناعة الأقنعة في الموسيقى أو الرقص، واسطة للتعبير عن إحساسه بـ «العزلة عن الجماعة». غير أن هذا الإحساس بالعزلة ليس سوى علامة على مشاركة افتراضية لم تتحقق بعد، يكون الفرد رغماً عنه نبعها ورحمها. علة الإبداع وفق ميد ليس على مستوى الحياة الاجتماعية للأفكار أو على مستوى «الوعي الجمعي»، ولكنه يفرض إعادة طرح للعلاقات الإنسانية من قبل فردية، أصبحت بسبب عزلتها خلاقة للعلاقات غير المعلنة وللتجمّعات غير المحقّقة (دفينيو، ١٩٨٣: ٥٢). وبعدما خلصت السوسيولوجيا الحديثة من ضغط الرؤية الكونتية وتقييدات الوظيفية الدوركهايمية، صبّت جلّ اهتمامها منكبة على دراسة وقراءة وتحليل النصّ الإبداعي بشكل خاص، والبحث في ثناياه وجمالياته وأبعاده ومنطلقاته السوسيولوجية المتنوعة بشكل عام، وإن كانت قد عانت في حالات كثيرة وهناً وعناء كبيرين في تحرير نفسها وأدواتها من «الكلاسيكية» و «الانعكاسية»، إلا أنّها نجحت فعلاً في أن تصل إلى العمق، بل أن تتلمس ما وراء العمق الذي جئنا على تسميته بـ «المجتمع المتخيل» الذي ينتجه الفرد المبدع، وبالتالي إن أية محاولة سوسيو ــ استطيقية يجب أن تبنى على أسس سوسيولوجية نوجزها سريعاً وفق الآتي:

● إن المكان الوحيد الذي يمكن أن نعثر فيه على الحقيقة بِكُلّ مستوياتها (الواقعية والجمالية)، ليس في الكل أو الوحدة الكاملة أبداً، بل في تلك الأجزاء المغفلة المهملة من تجربة الفرد[٧] التي نجت من وطأة هذا الكل وسخطه. كانت هذه الفكرة أو المبدأ بديلاً

(٧) انظر: ثيودور أدورنو، **الجدل السلبي** ([د. م.: د. ن.]، ١٩٦٦)، الذي أكدّ فيه أن: الفرد حقيقية مستقلة إزاء التصورات السوسيولوجية عنها.

لنقد البنية في سوسيولوجيا ماركس وإعلان الفرد جوهراً لسوسيولوجيا نقدية بدأت مع مدرسة فرانكفورت، ظهر فيها الفن والأدب بوصفهما الشكل الأكثر بساطة للشجاعة الإنسانية، فالفن والجمال يتشكلان في عمق محاولة الإنسان عندما يبحث عمّا هو أبعد من بقائه ووجوده الاجتماعي. هذه الرؤية الجمالية للفرد المنسجم مع إيقاع الحياة، والفعل المنسجم مع البنية في صياغتها، وقدرة الفرد المبدع على إنتاج نصّ ومجتمع متخيل يعيد فيه توازن العلاقة بين تحولات الفعل قبالة تحدياته البنيوية، ومواجهات الإرادة والمصير على مستوى المتخيل الجمالي، تمّت صياغتها نهائياً في رؤية جان دوفينيو (J. Duvignaud) (١٩٢١ ـ ٢٠٠٧): «عندما لم يعد التساؤل حول الإنسان وارداً على طريقة مفكّري القرن السابع عشر، ولم يعد الإنسان موضع تحليل شمولي، صار لزاماً علينا أن نفسّر رؤيتنا الجمالية للوجوه الكبرى المنحوتة بوصفها تمجيداً للإنسان، والإنسان الفردي، المفرد بجسده أو حضوره المادي؛ إنّها اعتراض للألم والقدر، تنتج عن إرادة في وضع الفرد في مركز الحساسية الإنسانية، وفي إبراز الإنسان بقوة الخصوصية التي يمثلها، وعن إرادة في فرض الفرد على المجتمعات اللاشخصية» (دوفينيو، ١٩٩٣: ٨)، وهذا يؤكّد أنَّ الفعل الذي يتلبّد وراء الظاهرة الجمالية هو فعل فردي يتضمّن احتجاجاً على قسوة العالم وضغطه على مساحة الفعل الإنساني بامتياز.

● ليس هناك فعل إنساني خارج سياقات المكان والزمان الاجتماعيين، وليس ثمة ممارسة اعتباطية منفصلة عن سياقات إنتاجها وإعادة إنتاجها، بمعنى أن كلّ سلوك، وكل فكر، يعتبران محاولة لتقديم جواب دال عن وضعية محددة يعيشها أفراد فئة اجتماعية معيّنة، بشكل يجعلهم يصطدمون بالمشاكل نفسها، والعوائق، ويحلمون بالمثالات والمطامح نفسها (غولدمان، ١٩٦٦: ١٥). هذا يعني أنّ كلّ الوقائع المجتمعية لها معنى وانعكاسات وظلال وإيحاءات يتوجب البحث عنها باستمرار، ولن يكون هذا إلا باعتماد آلية التساؤل والتفكيك وفق التصور الذي جاء به رولان بارت، بمعنى أن نفكّك أدلة العالم، فذلك معناه عند بارت أن نفكّك الماهية دائماً، وأن نقاوم الإيحاء الوهمي الناجم عن براءة الأشياء وعلاقاتها مع بعضها البعض.

خامساً: كونت: نقد المعرفة اليقينية (الوضعية)

أما الفلسفة التي كانت زاخرة بقضايا العمق الإنساني، والوجود والمعنى، وتأمل الهواجس الإنسانية العميقة، فقد تخلت سريعاً عن البحث في العمق، وأفل نجمها مع صعود نجم الفلسفة الوضعية الكلاسيكية (Positivism Philosophy) التي تفترض وفق أسسها الكونتية أن المعرفة اليقينية التي هي معرفة الظواهر التي تقوم على الوقائع التجريبية، ولا سيما تلك التي يتيحها العلم، تنطوي على إنكار وجود معرفة نهائية تتجاوز التجربة.

انتقد كارل بوبر (K. Popper) تصوّرات كونت التي تذهب إلى أن القوانين الوضعية هي التي تفسّر وضع الإنسان والوجود والواقع الاجتماعي. لقد أخطأ كونت عندما حسب أن القوانين الوضعية (القوانين النهائية للحياة) هي التي تحكم طبيعة الإنسان، لأن الحقيقة أن

طبيعة الإنسان وعلاقته مع الحياة الاجتماعية التي يعيشها الفرد هي التي تكون القوانين الأساسية للحياة. لكن بارسونز (T. Parsons) (١٩٠٢ ــ ١٩٧٩) في كتابه **بناء الفعل الاجتماعي** انتقد الأسس الفلسفية للوضعية الحديثه من غير تقديم بديل، مكتفياً بالإشارة إلى أن الوضعية ترتكب خطأ فادحاً عندما تعتقد بأن العلم الموضوعي هو حصيلة العلاقة بين معتقدات الفاعل الاجتماعي والحقيقة الخارجية المجرّدة. وهذا يعني أن العلم الوضعي هو ذلك النظام الذي يفصل الحدث البشري عن النزاعات والأهواء الشخصية للفرد الذي يقوم به.

وعلى الرغم من أن النقد الذي وجّهه هوسرل (E. Husserl)، لم يؤد به إلى الاهتداء إلى حلّ المشكلة التي وضعها، إلا أنّه كان صاحب الفضل في وضع المشكلة الرئيسية التي لا بدّ لِكُلّ فلسفة معاصرة من أن تتولى الأجابه عنها، وهي: إن النظرية الوضعية أفقدت العلم دلالته الإنسانية، لأنها استبعدت قضية الوجود الإنساني، معناه وقيمته، وأصبح الإنسان غائباً عن الطبيعة. أما في مجال العلوم الإنسانية، فقد استحال فيها الإنسان إلى مجرد طبيعة (هوسرل، ٢٠٠٨: ١٤). وبالتالي، فإن انحسار التركيز في تساؤلات المصير في العقلية الفلسفية المعاصرة، وتولّد نزعة الشك في ماهية الفرد وقدراته، وظهور المجتمع الرأسمالي المتوحش الذي أنتج الإنسان ذا البعد الواحد (ماركيوز، ١٩٦٩)، جعلنا نعيش اليوم، على حدّ تعبير هوسرل: «عالماً أصبح البحث فيه عن الغاية والمعنى الإنسانيين عديم الجدوى، بعد أن كان في ما مضى بحثاً لا يرقى إليه الشك» (هوسرل، ٢٠٠٨: ٤٥٦). لقد شخّص هوسرل المشكلة جيداً، لكن ليس من منظور سوسيولوجي علمي، بل فلسفي محض.

سادساً: دوركهايم: الفرد وهم سوسيولوجي

«حتّى الأفكار المجرّدة عن الزمان والمكان لها علاقة وثيقة في كلّ فترة من فترات تاريخهما بالبنية الاجتماعية المناسبة». فالزمان يمضي مسرعاً (وفق رؤية دوركهايم)، يختطف المكان، وتتوقف مدركات الذات الإنسانية، ويوضع الخط الأخير للمصائر البشرية المصادرة لحساب البنية الاجتماعية دائماً. نكتشف متأخرين، ربما، في نهاية المطاف أننا مخلوقات متخيّلة، وأشباح تغرق في عالم الوهم والأكاذيب، طالما هي تسبح خارج الحقيقة الاجتماعية... محض أشباح تتقافز في بقايا ذاكرة إلهٍ مهترئة... آلهة وإرادة فقدت قدرتها على الإيفاء بوعودها، والإبقاء على مركزيتها الماورائية. من يدري؟ ربما يأتي يوم تطوى صفحاتنا، نكتشف، أو يكتشف أحد بعدنا، أن حياتنا هذه، وكل هذه الوجوه الشاحبة التي عهدنا، والحكايا والصخب والعذاب؛ كلّ هذا ليس سوى حكاية، فصل من تراجيديا إنسانية أو كوميديا إلهية أبدعها عقل مجتمع تعالى على نفسه وممكناته ومنطوياته البشرية. إن (الفرد) ليس سوى وهم، أو إشكالية أو تجربة ذاتية. إنّه موجز للشك والقلق المنبعثين من وظيفية دوركهايم.

لكننا إذا ما تركنا جانباً الأثر الطوطمي الذي أعطاه دوركهايم أهمية غير مبرّرة، نجد أنفسنا أمام تحليل فريد الأهمية، هو الذي يجعل من الدينامية الداخلية للمجتمعات

مبدأ مبدعاً للتصنيفات يرى في تلك الأنظمة مجهودات لفهم العالم وأشكال السيطرة على الكون من قبل جماعة تبقى خاضعة له. هذه المحاولة للفتح الهذياني السحري للعالم من قبل الجماعة، وهذه المجتمعات الرمزية للقوى الطبيعية التي على المجتمع أن يتملكها باللغة لكي يتأكد من وجوده (دوفينيو، ١٩٨٣: ٨٧)، هي مبدعة التصنيفات السحرية والإبداعية. لكن هذا التوصيف لا يمنعنا من القول إن دوركهايم ذهب بعيداً في أسطرته للجماعة البدائية والمجتمع، إذ حطم القيمة الكامنة في مقولات: الفرد، والعقل المختلف المكوِّن (Raison Constituante) (بكسر الواو)، على حدّ تعبير لالاند (A. Lalande) (١٨٦٧)، وصعّد من فعالية المصير بوصفه مقوله ميتافيزيقية، وحطّ من جاذبية الفعل الإنساني بوصفه مقولة أنثروبوسية. تعادل الوهم المحض في نظريته: كان الله وهماً اجتماعياً، والإنسان والمصير الذاتي أوهاماً اجتماعية أخرى، وليس غير «المجتمع» (Society) هو الحقيقية الوحيدة الراسخة.

لكننا نفترق بعيداً عن هذا التأويل الدوركهايمي الصارم، حيث لا يمكن للفرد الإنساني إلا أنَّ يعيش جزءاً كبيراً من حياته في «الوهم» الذي هو محض صياغة إنسانية فردية، ببواعث سيكولوجية لا يمكن إنكارها، كما لا يمكن المبالغة في اعتمادها في تفسير الإبداع الإنساني على مستوى الأدب والفن، كما حدث مع سيغموند فرويد (S. Frued) الذي فشل في تفسير أثر المعطيات الفردية في السلوك الإبداعي: «إنَّ الضعف الأساسي في نظام فرويد هو محاولة تفسير الظواهر التاريخية انطلاقاً من الفاعل الفردي»، بحسب غولدمان (لبيب، ١٩٨٦: ٤٤)، لكن الإنسان مشدود إلى الوهم بوصفه يوجز فعاليته الرمزية أكثر من الحقيقة. ربما يفسر لنا هذا تعلق الإنسان وسحره بالموسيقى واللغة والتجريد والطقوس واللوحة وعوالم التراجيديا، وهو يقرأ بعينيه وأحاسيسه وانفعالاته، بينما لا يعيش الواقع إلا بصيغ افتراضية تظلّل هروبه الدائم منه، ومن مواجهته، ورغبة التصادم لديه، وأغلب الظن أنّه لا يمكن للإنسان أن يكون نفسه، إلا إذا تمكّن من أن يشكّل عوالمه الخاصة وفق رؤاه وتصوّراته ولغته وأحاسيسه. ومن ثمّ، فإن إشكالية العمق تكمن هنا في اللحظة التي يكون كلّ منا مضطراً خلالها إلى أن ينتج عالماً نقيضاً، ومجتمعاً متخيلاً، خاصاً به، يسكن إليه، ويؤمن به، ويمارس فيه طقوس الغيبة والاختفاء. هذا لا يعني أن الإنسان مخلوق ذاتي على الإطلاق بمقدار ما يعني أنَّ المجتمع مخلوق إنساني تمّت أسطرته في مناقشات سوسيولوجية كلاسيكية، تشكّل هذه القراءة محاولة أوّلية من أجل الإفلات من قبضتها الحديدية.

سابعاً: الهروب من الفعل إلى البنية في تنظيرات دوفينيو

إنَّ الاشكالية التي نظن أنه كان لها أثر سلبي في تحليلات دوفينيو العميقة، رغم كلّ هذا، تكمن في نقطة الشروع لديه، وهي «البنية». لقد تناول التجربة الإبداعية بوصفها «بنى» ذات فعالية غير محددة، وليست «فعالية» إنسانية. وفي النصّ الآتي الذي ينقل لنا فيه دوفينيو تعاطفه مع شتراوس في موقف ما، نستنتج منه أثر البنية في تفسيرات شتراوس المنقولة إليه قائلاً: إنَّ لليفي شتراوس الحق في أن يقول لـ ج. شاربونيه (G. Charbonier): «بقدر ما أن

القطعة الفنية هي إشارة إلى الشيء، وليست إعادة إنتاج حرفية له، فهي تبيّن شيئاً لم يكن معطى للرؤية التي عندنا لهذا الشيء، وهو بنيته لأن السمة الخاصة للغة الفنية هي أن هناك دائماً تقابلاً عميقاً بين بنية المدلول وبنية الدال» (دوفينيو، ١٩٨٣: ١٨). ربما كان هذا الاقتباس كافياً ومفيداً في تدعيم رأينا حول انشغال دوفينيو في اعتماد البنية في تفسير معطيات التجربة الإبداعية، فهذا النصّ يؤكّد تبنّيه موقفاً بنيوياً، ويؤرخ للأزمنة التي أصبحت عندها «البنية» مقولة مركزية في نظرية دوفينيو وتحليلاته حتّى ثمانينيات القرن المنصرم، حيث تراجع بعض الشيء، وبدأ بتجاهله مقولة «البنية»، والسير في اعتماده الفعل، خاصة في قراءته أعمال فرانكستل: «لقد اتخذ فرانكستل مكاناً لنفسه في قلب سوسيولوجيا الفن، وإعطائها واحدة من طرائقها الأساسية. إنّه يعالج من العمل ليس ما يموت فيه، ولا ما يؤخذ إلى المتحف، وإنّما يعالجه في سفر تكوينه في حركيته الخلاقة، ودون أن ينسب إلى الدلالات الطرائفية قيمة بذاتها، ومن غير أن يرجع الإبداع إلى الميثيولوجيات التي تنحرف عن طبيعته. لقد جعل فرانكستل من الإبداع فعلاً جماعياً بثوب فردي ينسحب على تجربة الإنسان نفسها، ويمكّنه من تحديد موقعه في عالم يستطيع تدريجياً السيطرة عليه (دوفينيو، ١٩٨٣: ٣٣)

لربما كان الأمر الوحيد الذي قدمه دوفينيو على ملاحظة ليفي شتراوس تلك هو أنّه اعتبر أننا نفهم بسهولة أن هذه الترميزات في تعقيدها، عندما تنفصل عن السياق الوجودي للجماعة، حيث تولد وتبقى دلالات مفتوحة، هي مدلولات بلا دوال (دوفينيو، ١٩٧٦: ٨٨). لقد عدّ دوفينيو إثر ذلك أحد أبرع أقطاب البنيوية التكوينية مع زملائه لوسيان غولدمان، وجاك لينهارت، ور. هندلسن. وهذا يدعم بحزم ما ذهبنا إليه، لكن هل أن اقتراحنا بتوصيف التجربة الإبداعية على مستوى الأدب أو الفن، وفقاً لأُسس البنية أو الفعل، سيغيّر في النتائج العامة إلى حدٍّ كبير؟. نعم؛ لأن هذا الاقتراح أو الافتراض سيعدّل في تأثيرات الثابت والمتغيّر من العوامل المنتجة للإبداع الأدبي بشكل خاص، والفني بشكل عام. والأهم أنَّ التشديد على جذرية الفعل الإبداعي على حساب التجربة الإبداعية المحايثه للأنظمة ــ البنى ــ الاجتماعية سيدعم موقف الفرد ــ المتخارج ــ على المجتمع في تحليلنا الأنثروبولوجي للموقف، بل سيغيّر من نوع التحليل والنتائج التي ستترتب عليه. ولا شكّ في أنَّ التمايز كبير بين منطلقات التحليل الأنثروبولوجي الذي يقف عند الإنسان كإنسان، وينطلق منه، وليس بوصفه جزءاً من ماكنة اجتماعية. إنَّ النتيجة النهائية للتحليل البنيوي للنصّ ينبني على تصور خاطئ لحركة الواقع الموضوعي، والعلاقة التي توحّد العناصر المركزية في أنظمة العالم الاجتماعي الثابتة (الإنسان، والثقافة، والمجتمع)، أو على الأقل توجّه التحليل إلى وجهة نسقية مثالية جداً، على شاكلة الاستسلام للكليات الاجتماعية الذي يرد في هذا النصّ لجان دوفينيو: «في حالة الهدوء البنيوي هذا لا يحاول الإنسان كسر الحواجز التي أقامها له المجتمع والثقافة، والتي وجدها عند ولادته. إنّه يتمنّى ما يلزمه وضعه في الجماعة، وما يستجيب للنماذج أو لنظام القيم المعمول بها». تحت هذا الضغط يدرك كلّ في فلكه، وبغموض النقطة القصوى التي من الممكن أنَّ تصل إليها طموحاته، فلا يصبو إلى أبعد من ذلك.

يقف دوفينيو حائراً هنا بين وظيفية دوركهايم وبنيوية شتراوس، لكنه سيقرر في ما

بعد، وفي كتابه **التضامن الاجتماعي** (١٩٨٦)، وبعد لقائه جاك بيرك، الخلاص منها نهائياً إلى تبنّي موقف مستقل، واتّجاه أنثروبولوجي يلتقي فيهما مع فرضيات مارسيل موس، وينتقد من خلالهما بشدة تفسيرات مارغريت ميد ومالينوفسكي. ونحن نلمس أولاً محاولاته الخلاص من تأثيرات دوركهايم فيه في تعبيراته اللاحقة والنقدية لنظريته في تفسير الإبداع: «بالطبع سيكون من العبث النظر إلى تغيير البنية الاجتماعي، والخلل الذي يؤدي إليه هذا التغيير، كسبب وحيد وكشرط للإبداع الفني» (دوفينيو، ١٩٨٣: ٤٩)، أو «إن أحد الأخطار التي تهدد سوسيولوجيا الفن هو تعريف جامد للحياة الاجتماعية، بمعنى أن مفاهيم «البيئة»، و«المؤسسة»، و «البنية التحتية» يجب إبعادها إلى متحف الآثاريات، قياساً إلى أنّها تؤدي إلى الاعتقاد بأن التجربة الاجتماعية ممكن أن تكون جامدة ثابتة».

في نهاية المطاف، يؤسس دوفينيو مكاناً للفرد داخل التجربة الإبداعية، لكنه مكان محدود ومؤطر، ومحكوم بالجماعة التي تمارس دور المدير الذي يعيّن الأدوار وفق التصنيف الآتي الذي يمدّنا بفرضية أنَّ الصور الجمالية تشكّل المقدار نفسه من المحاولات التي تتمثل المجتمعات وجودها من خلالها، عن طريق فرد مبدع تعيّنه الجماعة، بحسب الإجراءات التي تستدعي غالباً انتقاء الملك، أو الساحر أو الحدّاد، تمظهر أو تلعب بشكل مسرحي تقريباً حياة غارقة أو مهددة بشكل عادي في طبيعة عدائية دائماً.

هذا التمايز بين السوسيو/أنثروبولوجي يبدو جلياً عندما نجري مقارنة سريعة بين تحليل روبير سكاربيت للأدب (سكاربيت، ١٩٧٨) وتحليلات دوفينيو العميقة لسوسيولوجيا الجمال، فنحن إذا أردنا أن نمسك بالممارسة الحية للفن، وجب علينا أن نأخذ الفن كما هو متجذراً في حبكة التجربة الاجتماعية، حيث إنَّ الفرد الذي يقوم به يكون باحثاً عن أسباب، وعن أعذار، وعن تبريرات، ولكن عليه في النهاية أن يواجه نشاطاً مخصّصاً لا يستطيع تفسيره أو تبريره... لا تطوره الدائم، ولا بدائيته، ولا ما هو قدسي فيه. ينقل دوفينيو من خلال هذا التحليل مركز الثقل في عملية الإبداع من مستوى المجتمع المحض إلى مستوى العقل الفردي، وإن كان يعود ليلحق الأخير بالمجتمع مرة أخرى وفق آليات مبهمة لا يستطيع تفسيرها دوفينيو. ولربما كان هذا الإلحاق للفرد بالمجتمع يعمل بدوافع لاشعورية عند دوفينيو، **أولاً**، لأنّه إلحاق غير مبرّر في رؤيته؛ و**ثانياً**، لأن دوفينيو نفسه غير قادر على تفسير هذا الميل إلى إلحاق الفعل الفردي بالبنية الاجتماعية العامة. لكن، وفي كلّ الأحوال، إن وجود هذه التراكيب من الآليات العقلية الأساسية (التي تعرفها الأنثروبولوجيا جيداً، كما يرى دوفينيو) «ناتج عن تصنيف اعتباطي بالضرورة لوقائع خارجية، في حين الأمر يتعلق بجماهير اجتماعية غارقة في قدرية قاهرة في وسط ما» (دوفينيو، ١٩٨٣: ١٦).

من البديهي أن مقولتي «البنى» و«الوظيفة» تظلان تحتفظان على الدوام بحيويتهما وقدرتهما التفسيرية عند دوركهايم وغولدمان ودوفينيو، بوصفهما أداة سحرية لإنتاج الإبداع الفني وتفسيره، في الوقت نفسه، وهي حقيقة مهمة جداً هنا، لكن على أساس أن تغيّر البنى والأنساق يعني، بلغة أخرى، تفكّك المجتمع والجماعة ونظام القيم والمعتقدات والمعايير؛ هذا التفكّك العنيف الذي يصيب البنى الاجتماعية والجماعات التي كانت قبل

انهيارها تبتلع الفرد. من ثم، فان تفكّك البنى الاجتماعية وانهيارها، في مكان وزمان معيّنين، يعني إنتاج أفراد وإرادات فردية وفعل فردي (سلبي أو إيجابي). وهذا لا يهم أبداً في هذه المرحلة، بل المهم أن انهيار بنية اجتماعية ما، وسيادة اللامعيارية، وتوسع حالة الأنوميا، يؤدي إلى انتشار حالة من الذعر والانتحار والجنون في تفسيرات دوركهايم. لكن هذه الفوضى قد تعدّ «فوضى خلاقة»، على الطريقة الأمريكية، تخلق وتؤدي إلى حالة من الإنتاج، وخلق للتجارب الإبداعية لأفراد إيجابيين حافظوا على مسافة متوازنة بينهم وبين مجتمعهم الذي آل إلى السقوط. وهذا ما حدث مع مجتمع العراق بعد الاحتلال ودكتاتورية رجال الدين، فثمة أفراد دافعوا عن فردانيتهم، رغم اندماجهم مع الجسد الاجتماعي، قبل وبعد ترهله وانهياره. وكان الطاهر لبيب قد حسم هذه المناقشة قائلاً: «من دون الدخول في ما يحتمل من تجانس بين الأشكال الاجتماعية والأشكال الأدبية، هو تجانس مفروغ منه، على الأقل في المنعطفات التاريخية» (لبيب، ٢٠٠٩: ٥١)، وهي الفرضية الوحيدة التي تفسر ظهور إمكانات إبداعية عراقية مهمة جداً.

ثامناً: عوالم الرواية من منظور سوسيولوجي

لقد تمّ ترحيل السؤال حول حجم أصالتنا، والمعنى من وجودنا في هذا العالم من الواقع (مجال العلوم الإنسانية) إلى المتخيل الروائي من أعماقه الحقيقية إلى عمق الموجود الرمزي في النصوص الروائية التي حققت نفسها جمالياً: بوصفها أفعالاً إبداعية أو عوالم تعمل على إعادة تعريف الإنسان (دوفينيو، ١٩٨٣: ١٠٠). لكن هذا لا يعني أننا في مشكلة أو في قبو مظلم بلا مخارج أبداً، لأن في عوالم الأدب هناك دائماً متسعاً للتأمل في حال الدنيا وأحوال الإنسان. وإذا كنا قد ذهبنا وراء سحر هذه التأملات، فلأننا على يقين أن هؤلاء الذين يبحثون عن المعنى (الروائيين) هم الذين اكتشفوا مقولات الفن والتوصيفات السيكو ـ سوسيولوجية التي تعتمل داخل الأدب اليوم. والرواية، كما ظهرت في تفصيلات هذا البحث، ليست إلا شكلاً من أشكال بحث هؤلاء الباحثين عن المعنى، كما عن جنس الرواية، وهذه إحدى المعضلات، فـ «سوسيولوجيا الرواية» اليوم لم يتح له أن يولد، لولا تصاعد سخط فردي انفعالي على بنى اجتماعية لم يصغ في مفاهيم عامة محددة أو «نمو تطلع انفعالي نحو التحقيق المباشر لقيم كيفية، سواء تصاعد هذا السخط أو نما هذا التطلع في المجتمع كلّه، أو حدث ذلك فقط بين الفئات الوسطى التي خرج من ظهرانيها أغلب الروائيين» (يسين، ١٩٩٢: ٤٨). لقد انشغلت أعمال الكثيرين من الروائيين في الإجابة عن ماهية الإنسان، وحقيقته، وحالة المصير المرتقب. لقد بحث رينيه جيرار (Réné Girard)[٨] عن

(٨) رينيه جيرار (Réné Girard): سوسيولوجي وروائي؛ قدّم كتاب **الكذب الرومانسي والحقيقية الروائية**؛ درس فيه مجموعة من الروايات الهامة جداً في عصر الرواية منها: **دون كيخوت** (*Don Kuichotte*)، و**البحث عن الزمن الضائع** لمارسيل بروست. أكّد في دراسته على مقولة الوسيط «الذي يحيل ما هو وجداني إلى تجريدي شديد التعقيد»، مؤكّداً أنّ ما يحدّد عظمة الرواية ليس فقط الكشف عن الرغبة الثلاثية: الفرد الراغب، الوسط، الشيء المرغوب فيه، لكنّه فوق ذلك التشهير بهذه الرغبة مع ضمان توبة البطل (الفرد).

محاولة للإجابة عن هذه الأسئلة في أغلب دراساته، فخلص في قراءته لنصوص خمس من أكبر روائيي العالم (سرفنتس، وستندال، وفلوبير، وبروست، ودستويفسكي)، وهم جميعاً، بالرغم من الاختلافات التي توجد بينهم، باعتبارهم جميعاً كشفوا عن حقيقة قلقة، صاغوا بالاستناد إليها إجابة احتجاجية مفادها: عدم أصالة الكائن الإنساني، وأكذوبة العالم ووهميته، وتوصلوا أخيراً إلى أن تحديات المصير تفوق قدرة الإنسان على الاستمرار. والمشكلة ــ بحسب جيرار ــ أن كلُ بطل من أبطال هؤلاء، وهو معادل وجودياً للإنسان على الواقع «يظن أن نفسه، أو رغبته، أو إرادته، هي التي تقوده. هذا الاعتقاد شائع، ولا شكّ، حتّى ليتخذ مظهر الحقائق الفعلية. وليس أدل على ذلك من العبارة الشائعة: «أنا أرغب في هذا الشيء»، وهي عبارة إثبات، تكاد تتشابه مع الكوجيتو الديكارتي الشهير: «أنا أفكر، إذاً أنا موجود»، لكن الحقيقة هي أنه لا يحدث أنني أرغب في شيء، ولكن ــ الآخر ــ هو الذي يرغب من خلالي، والحق أننا لسنا أنفسنا أبداً، ولسنا حقيقيين، بل تماهيات عائمة، بل مجرد أفكار وبنى «ميتافيزيقية» تمّت صياغتها بشكل غريب الأطوار، تتقافز في ذهن الآخر، وفق تعبير هيغل.

ربما لا يخرج جيرار بعيداً عن تنظيرات بيير زيما (P. Zima) والنتائج التي توصل إليها في أن مصيرنا ليس مدعاة إلى التفاؤل، و«العالم من حولنا لم يعد ملكاً لنا، كما لم يعد ممكناً أن نعدّ أنفسنا محوراً للعالم أو تفسيراً نهائياً له». هذه المقولة المذهلة التي استمدها من قراءته رواية **الغريب** لألبير كامو، تحولت اليوم إلى نظرية سوسيولوجية تتفوق كثيراً على نظريات إميل دوركهايم وفيبر، عندما أخذت على عاتقها مناقشة قضايا وإشكاليات ومناطق ظلت ردحاً طويلاً من الزمن مهملة ومظلمة، لم تعطها السوسيولوجيا الكلاسيكية ثقتها، ولم تولها الاهتمام الكافي، ما جعلنا نهتم ونحاول رصدها هنا بشكل كبير وواسع في هذا البحث، بوصفها خطوة أولى نحو «سوسيولوجيا ــ استطيقية».

تاسعاً: الرواية: نموذجاً جمالياً لسوسيولوجيا المصير

تعدّ الرواية، وفق تنظير سوسيولوجيا الأدب الحديثة (Sociology of Literature)، محاولة تراجيدية لفرد إشكالي، خلاق لاجتياز الحواجز والقفز على جدران الذات، والجسد، والمجتمع، والدولة، والجغرافيا، وهي محاولة فردية مأساوية لكسر حواجز البنية والنسق، كما أنّها لا تخرج أبداً عن كونها سيرة الذات المعذبة، و«سيرة الفرد الإشكالي»[٩]. إنَّ الرواية جنس أدبي تناط به وظيفة رصد حركة ورد فعل الفرد الحقيقي في مواجهة مجتمع وعالم كاذبين، والعكس صحيح. لكن حيرة الفرد ــ في هذه التنظيرات ــ إزاء تساؤلات وتحديات المصير في المجتمع المتخيل[١٠]، من عوالم النصّ الروائي باختلاف

(٩) الفرد الإشكالي: إحدى مقولات جورج لوكاتش التي أثّرت كثيراً في أفكار غولدمان، ويقول جورج لوكاتش إن الرواية هي أهم الأشكال الأدبية التي تمظهر عالماً لا يعرف الإنسان فيه، هل هو غريب أم أليف؟ ولذلك، فإن بطلها يعتبر كائناً إشكالياً مجنوناً أو مجرماً.

(١٠) «المجتمع المتخيّل» توصيف إعادة إنتاج لمقولة بيير زيما حول «النظام الاجتماعي» في النصّ.

معطياته وأشكاله، لها أن تكشف عن حالة غنى ووفرة مقارنة بتفعيل طاقة التخيل العقلية لدى الفرد في الحياة، الذي سيعطي عمقاً وظلالاً لونية للواقع، عندما يشحنه بالمعنى ويمدّه بمساحات خضراء للتأمل. ربما سيجازف في ما بعد بمصير المواجهة بين المتخيل والواقع، وتأثيراتها السلبية في الفعالية السيكولوجية للفرد، عندما يخرج على النصّ، ويعود أدراجه إلى الواقع المعيش، لكنه سيقرّ في نهاية الأمر ــ حقيقة جوهرية ــ كشف بيير زيما في نقدياته السوسيولوجية عنها، عندما غصّ بتساؤلاته حول المصير الإشكالي والتحديات التي تنتظر الفرد والنوع الإنساني برمته في هذه الدنيا، «فالعالم من حولنا لم يعد ملكاً لنا، كما لم يعد ممكناً أن نعتبر أنفسنا محوراً للعالم أو تفسيراً نهائياً له»[١١].

رؤية زيما هذه، وإن كانت متشائمة، لكنّها ستكشف لنا في النهاية أن لا جدوى من معرفة الموضوع ــ إدراك العالم ــ إلا بوصفه حقلاً، مجرد مسرح للتجربة والجهد الإنسانيين اللذين لهما أن يسبحان بحرية في فضاءاته. يؤيد وجهة نظرنا هذه تماماً جان لاكروا بقوله: «إن الحرية الخلاقة للفرد هي المبدأ الوحيد للتفسير» (لاكروا، ١٩٧٥)، ولا شكّ في أن تفسير العالم وتأويله لا يمكن إلا أن يمرّ عبر عوالم الفرد الضبابية؛ الفرد الذي يمدّ العالم والحياة الاجتماعية، وحتّى الآخرة (بفردوسها وجحيمها) بالمعنى والجدوى والمعقولية والسخرية.

إن عملية ــ تشكيل الموضوع الجمالي: النصّ، والألوان، والموسيقى، في نظام جمالي إبداعي، تمر من هنا بوصفها فعالية فردانية احتجاجية ترفض وتنقض مبهمات المصير، مشحونة بدوافع سيكولوجية محضة، لكنّها تدعّم ويتم تصعيدها بفعاليات سوسيولوجية تظهر إبداعياً من خلال مواجهة الفرد (المشكِّل للنصّ) للعوائق الاجتماعية التي تضعها قوى التاريخ والمجتمع في طريقه التي يحاول جاهداً اجتيازها، والقفز، والالتفاف عليها في نصوصه الإبداعية من خلال لغة أبطاله، وحواراته، وتقنيات السرد التي يوظفها في تأسيسه للنصّ، الذي يشتمل بالضرورة على «مجتمع متخيل» يشغله الفرد الذي يصارع تساؤلات المصير، فينقض عليه الواقع، ما يدفعه إلى الالتفاف عليه إبداعياً. إن التشابك الأساسي بين البطل والعالم، والإخفاق الناجم عن هذا التشابك، هو شرط أساسي لِكُلّ شكل روائي إبداعي، أما الانقطاع بينهما فلا يمكن تجاوزه.

لقد عرّف لوكاتش التراجيديا على أنّها حالة من الانقطاع الجذري بين البطل والعالم، والتهشّم الذي لا يمكن ترميمه أبداً في ماهية الاثنين معاً في ذهن بعضهما البعض، وهو بالضرورة انعكاس يتخذ أبعاداً ميتافيزيقية لما يصيب علاقة الفرد في المجتمع. هذه المعادلة توازي العلاقة بين البطل والعالم، وكما يتم إنتاج البطل في عوالم النصّ استثنائياً، تتم عملية إنتاج الفرد في المجتمع باستثنائية أكبر، لأن السحق العنيف من قبل المجتمع للفرد، لغرض مطابقته مع «المانا» يدفع بعض الأفراد إلى التفكير بالتعويض والانتقام من المجتمع وتدميره

(١١) إدريس عبد النور، «سوسيولوجيا النصّ الروائي أو من أجل الانفلات من قبضة غولدمان،» ورقة قدّمت إلى: ندوة العلوم الاجتماعية والإبداع الأدبي التي نظّمها اتحاد كتّاب المغرب، بخزانة عبد الرحمن حجي، سلا، بتاريخ ٢٩ نيسان/أبريل ٢٠٠٦، ص ٢٢.

في النصّ وتحرير أنفسهم ـ الأفراد نهائياً منه. والقاعدة في ذلك أنَّ المجتمعات القطيعية لا يمكن أن تنتج فرداً، لأنّها عقيمة في هذه النقطة بالذات، لكنّها خصبة عندما تنتج جماعات دينية وسياسية وطقوسية وظلامية. ويظهر هذا جلياً في مجتمعنا العراقي اليوم، في تحوّلاته، وحتّى في علاقته مع الفرد. والإشكالية التي تتخفى وراء هذه الفرضية السوسيو ـ أنثروبولوجية تفسّر في أن المجتمعات ذاتها عندما تتعرض لاختلال وظيفي (Dysfunction)[١٢] أو حالة أنوميا (وفق تعبير إميل دوركهايم)، وهزّات اجتماعية عنيفة، وتحولات كبيرة، وانقلابات على مستوى القيم الاجتماعية والثقافية، يظهر جراء هذا الديالكتيك أفراد يولدون هنا وهناك، يهاجمون تلك الجماعات في معركة وجود حذرة وضارية، تصهر الاثنين في بوتقة مجتمع جديد؛ مجتمع أفراد ومصائر «إنسانيين»، وليس مجتمع قطيع من الخراف. من هنا، يبدو أن مشكلة «الأدباء» و«الفنانين» في المجتمعات المتخلفة تعدّ جزءاً من مشكلة المثقفين، بوجه عام، في المجتمع، كما تعدّ إحدى أهم مشاكل سوسيولوجيا الفن أو الأدب. فإذا نظرنا إليهم كجماعة اجتماعية ـ غالباً ما تنتابهم، بصورة دائمة، ضروب شتى من القلق، يردّ بعضها إلى طبيعة المهمة المنوطة بهم، ويردّ بعضها الآخر إلى الظروف الاقتصادية والاجتماعية والمناخ السياسي للبيئة التي يعيشون فيها، غير أنَّ المشكلة الأساس التي تقابل هؤلاء الفنانين والأدباء لا تكمن في قلقهم، بل أساساً في طبيعة سلوكهم الاجتماعي والثقافي الذي يكونون عليه سوية، كما يرى كارل مانهايم (مانهايم، ١٩٦٨)، إذ يحذرون الاندماج الكلي في المجتمع أو الانعزال الكلي عنه.

على هذا المستوى من الصراع يعيش المجتمع العراقي اليوم حالة نكوص (Regression) (إيكه، ١٩٧٢: ٣٥٤)[١٣] وتراجع إلى مراحل تاريخية ماضية (مرحلة الجماعة)، بدلاً من التسلل إلى المدنية التي لا يمكن أن يصونها إلا الفرد الناضج بمقاييس تاريخية وثقافية محددة. فالفرد العراقي إبداعياً على مستوى السياسة والأدب والاجتماع... فشل فشلاً ذريعاً في الخروج من المجتمع، وعلى قيم الجماعة. لذا سقط في فخّ الاندماج الكلي مع عالمه الاجتماعي. ومن ثمّ، إنَّ البحث عن فعل فردي يسبق المجتمع، أو أن يقدم الفرد نظرية صغيرة أو تصوراً ما يندرج في نصّ روائي أو لوحة أو حتّى مقطوعة موسيقية جميلة، يمكنه أن يقدم تفسيراً جديداً للحياة لا يوجد البتة في العراق، حتّى السنوات الأخيرة من عمره. لكن ربما ظهرت بعد الاحتلال أو نمت أو استكملت نموها سريعاً، مجموعة لا يمكن تجاوزها من النصوص والأفكار والتصوّرات والنقديات في المشهد الثقافي في عراق ما بعد الاحتلال، نعزوه إلى الانقلابات الكبيرة التي أصابت المجتمع والإنسان والحياة فيه، وتحطم النماذج الثقافية، وفشل الأطر الأيديولوجية، والأهم تحطم أنظمة القيم التي باتت عفنة مع تحولات دراماتيكية، وعواصف وأعاصير تاريخية اجتماعية مرّ ويمر بها المجتمع العراقي كلّ يوم في عملية مخاض تاريخية.

---

(١٢) الاختلال الوظيفي (Dysfunction): هو ذلك النشاط الذي يساهم في انهيار مجتمع أو ثقافة ما.

(١٣) النكوص (Regression): العودة إلى مراحل بدائية من تطور الحياة، ويعرّفه الإثنولوجيّون على أنّه تفكك الثقافة (الفنون أو العادات... الخ)، والمجتمع أو التدهور.

إن ظهور الرواية كجنس أدبي يرتبط إلى حدّ كبير بتحول مجتمع ما من مجتمع ذي طابع جماعي (ترتبط به الملحمة) إلى مجتمع فردي النزعة. ونستطيع هنا تأكيد هذه الفرضية من خلال تقديم الملاحظة الأساسية التي وردت في أعمال غولدمان، وهي أنَّ الأعمال الروائية والأدبية والفنية الأصيلة هي «تلك التي تعكس ذاك الانتقال بين حقبتين (عالميتين)؛ تعكس صيرورة عالم تهاوت فيه كونية القيم القديمة»، وأخذت قيم جديدة تبزغ إلى الوجود. وإذا ما بحثنا عن دلالة هذه الأعمال، فسنجد أن هؤلاء الكتّاب أو الفنانين، مع تقبلهم للقيم الجديدة وتمثلهم لها، يحاولون العثور على الكونية المفقودة بعد انهيار العالم القديم (غولدمان [وآخرون]، ١٩٨٤: ٢٨). وبعد أن يكوّن الفنان رؤيته إلى العالم، تأتي المهمة الأكثر صعوبة: وهي خلق الأشكال الأكثر انسجاماً مع تلك الرؤية للعالم.

إنَّ أي سوسيولوجيا جمالية للنصّ (Sociology of Literature) ستمر حتماً من خلال هذه المطبّات والفعاليات الأساسية، متعمقة في دراستها، كاشفة عن الجوانب السوسيو ـ استطيقية للمنجز الإبداعي بوصفه نتيجة ديناميكية لتفاعل الفرد والمجتمع، وربما القطع اللاواعي من التاريخ في زمان ومكان معيّنين.

إنَّ قراءة النصّ وتحليله وتأمله بتمعّن تجعلنا نبحث عن تفسير ما للشك الذي يعترينا، والهستيريا التي تصيبنا والقارئ، وتجعلنا نسقط فريسة سهلة في الفخ المتنامي من تلك النصوص، كيف تأسرنا لعبة التحول فيها من الواقع إلى الوهم، ومن الأخير إلى الحقيقة، إلى درجة أن يتملكنا الشك، ويصيب واقعيتنا وحقيقتنا أمام صلابة عوالم النصّ وحيواته وواقعية أبطاله... الحق، إننا نقف أمام «عملية خلق» تنبثق عن الرواية والروائيين الخالقين، و«ليست الحاجة إلى مضاعفة الحياة بوساطة ما هو خيالي أو بإعادة صنعها، وحدها هي التي تؤسس الباعث الجوهري للروائي، بل الحاجة إلى خلْق الحياة أيضاً، أو الإغراء الذي يمارسه الخلق. إن الموهبة في خلق كائنات أخرى تجعل من الروائي فرداً يقلِّد الله». وإذا كان مخيال الخالق هو الرحم الذي تنبثق منه الشخصيات الروائية، فإن الواقع الموضوعي، والحياة الاجتماعية، هما اللذان تبدأ وتنتهي إليهما تلك الشخصيات... وعليه، «فالمتخيّل السردي يوازي، غالباً واقعاً اجتماعياً موضوعياً، ويحيل إليه» (فريجات، ٢٠٠٠: ١٢)، أو قد يخرج عليه بحيث تنفك العلاقة بين المتخيل والواقع الموضوعي... وفي سياق أخير، تظهر إشكالية الفرد وتجربة المعنى، بوصفهما فعاليات أيديولوجية ناعمة تنتج شكلاً من الغواية الذاتية التي تلف المجتمعات التقليدية، أو بمفهوم أدق «البطريركيَة»: «التي يعدّ المجتمع العراقي نموذجاً مريباً لها»، ومن ثمّ تحطم أبنيتها الثيولوجية وتمزق تابوهاتها. هذه الفعالية تتداخل مع تراجيديا الوضع الإنساني في تلك البنى البطريركية، مؤدية إلى ما يشبه عملية انتحار ذاتي لتلك المجتمعات، ليس في بنيتها الكلية، بل لدى بعض الأفراد الأكثر حساسية للعار الملحق بهم من خلال مجتمعاتهم. وتقف تلك المجتمعات حائرة عاجزة أمام حركة التاريخ، وتقدّم المجتمع في الجانب الآخر من العالم، أيضاً، بقوة دفع فردية محضة أكثر فعالية وإحساساً بالجمال الناجم عن التجاوز.

خاتمة

إنَّ سوسيولوجيا جمالية موضوعية ملزمة بالانطلاق من الفرد الفاعل، وليس البنية التي يعمل في مجالها، على أن تراعي الجوانب الاستطيقية للنصّ. ولتأسيس نفسها، وتأصيل موضوعها، لا يمكن إلا أن تمرّ عبر هذه الأسئلة، وتفكّر بجدية في الإجابة عنها، وتفكيك أواصر الموجود عن المتخيل، وإلا فإن تداخل الواقعي بالمتخيل سيشكل عائقاً إبيبستيمولوجياً حقاً يعترض كلّ الجهود التي تعمل على تأسيس سوسيولوجيا للنصّ، وليس سوسيوغرافيا نقدية له. من ثمّ، لا بُدَّ للمتخيل من أسس واقعية تدعمه، ويستند إليها، ما استدعى من الباحث الرجوع إلى استطيقا هيغل، وتفعيل أطرها الفلسفية الأصليّة التقدّمية، لأن المتخيل الجمالي في فلسفة هيغل لا يبنى خارج العقل والفعل الإنسانيين، أما الحامل الحقيقي له فهو الفرد الإشكالي.

إنَّ عملية تشكيل الموضوع الجمالي، على مستوى «النصّ الروائي» في نسق إبداعي، تمرّ بالضرورة من هنا، بوصفها فعالية فرد إنساني، يحتجّ، ويرفض، وينقض، مبهمات المصير. هذه الفعالية مشحونة بتأكيدات سيكولوجية محضة، لكنّها تدعّم، ويتم تصعيدها، بفعاليات سوسيولوجية تظهر إبداعياً من خلال مواجهة الفرد (المشكّل للفعل الجمالي) للعوائق الاجتماعية التي تضعها قوى التاريخ والمجتمع في طريقه، والتي يحاول جاهداً اجتيازها، والقفز، والالتفاف عليها في نصوصه الإبداعية من خلال لغة أبطاله، وحواراته، وتقنيات السرد التي يوظفها في تأسيسه للنصّ الذي يشتمل بالضرورة على «مجتمع متخيل» يشغله الفرد الذي يصارع تساؤلات المصير، فينقض عليه الواقع، ما يدفعه إلى الالتفاف عليه إبداعياً. إن التشابك الأساسي بين البطل والعالم، والإخفاق الناجم عن هذا التشابك، هو شرط أساسي لِكُلّ شكل روائي إبداعي. أما الانقطاع بينهما، فلا يمكن تجاوزه. من هنا، عدّ لوكاش التراجيديا حالة من الانقطاع الجذري بين البطل الإشكالي، والعالم، والتهشّم الذي لا يمكن ترميمه أبداً في ماهية الاثنين معاً في ذهن بعضهما البعض. لنعود إلى مقولة البحث الأساسية: «كما يتم إنتاج البطل في عوالم النصّ استثنائياً، تتم عملية إنتاج الفرد في المجتمع باستثنائية أكبر» □

المراجع

أدورنو، ثيودور (١٩٩٦). **الجدل السلبي**. [د. م. : د. ن.].

أرمسن، ج. و. (١٩٦٣). **الموسوعة الفلسفية المختصرة**. ترجمة فؤاد كامل [وآخرون]. القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية.

إسماعيل، قباري محمّد (١٩٦٧). **علم الاجتماع والفلسفة**. القاهرة: دار الكتاب العربي. ٢ ج.

الأسود، السيد حافظ (٢٠٠٢). **الأنثروبولوجيا الرمزية: دراسة نقدية مقارنة للاتجاهات الحديثة**. الإسكندرية: منشأة المعارف.

«أميل دوركايم.» (١٨٩٧). **المجلة الفلسفية:** تشرين الثاني/نوفمبر.

إنجلز، فريدريك ([د. ت.]). **لودفيغ فيورباخ ونهاية الفلسفة الكلاسيكية الألمانية.** ترجمة إلياس شاهين. موسكو: دار التقدّم. ٤ ج (مختارات)

إيكه، هولتكرانس (١٩٧٢). **قاموس مصطلحات الإثنولوجيا والفلكلور.** ترجمة محمّد الجوهري. القاهرة: دار المعارف.

بدوي، أحمد زكي (١٩٨٦). **معجم مصطلحات العلوم الاجتماعية.** ط ٢. بيروت: مكتبة لبنان ناشرون.

بركات، حليم (٢٠٠٠). **المجتمع العربي في القرن العشرين: بحث في تغير الأحوال والعلاقات.** بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية.

بنكراد، سعيد (٢٠٠٨). **السرد الروائي وتجربة المعنى.** بيروت: المركز الثقافي العربي.

بودون، ريمون وفرانسوا بوريكو (١٩٨٦). **المعجم النقدي لعلم الاجتماع.** ترجمة سليم حدّاد. بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات.

الجوهري، محمّد [وآخرون] (١٩٧٤). **دراسة علم الاجتماع.** ط ٢. القاهرة: دار المعارف.

خليل، فؤاد (٢٠٠٨). **المجتمع، النظام، البنية: في موضوع علم الاجتماع وإشكاليته.** بيروت: دار الفارابي.

دورتيي، جان فرانسوا (٢٠٠٩). **فلسفات عصرنا: تياراتها، مذاهبها، أعلامها وقضاياها.** الجزائر: منشورات الاختلاف.

دوفينيو، جان (١٩٩٣). **تكون الأهواء في الحياة الاجتماعية.** ترجمة منصور القاضي. بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر.

دوفينيو، جان (١٩٨٧). **دوركيم.** ترجمة مسعود الخوند. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر. (أعلام الفكر العالمي)

دوفينيو، جان (١٩٨٣). **سوسيولوجياً الفن.** ترجمة هدى بركات. بيروت: منشورات عويدات. ٢ ج.

دوفينيو، جان (١٩٧٦). **سوسيولوجياً المسرح.** ترجمة حافظ الجمالي. دمشق: وزارة الثقافة.

دومون، لويس (٢٠٠٦). **مقالات في الفردانية: منظور أنثروبولوجي للأيديولوجية الحديثة.** ترجمة بدر الدين عرودكي. بيروت: المنظمة العربية للترجمة. (علوم إنسانية واجتماعية)

رابوبرت، أ. س (١٩٣٨). **مبادئ الفلسفة.** ترجمة أحمد أمين. ط ٤. القاهرة: لجنة التأليف والنشر.

زيما. بيير (١٩٩١). **النقد الاجتماعي: نحو سوسيولوجيا للنصّ الأدبي.** ترجمة عايدة لطفي. القاهرة: دار الفكر.

سكاربيت، روبيرا (١٩٧٨). **سوسيولوجيا الأدب.** ترجمة أمال أنطوان. بيروت: منشورات عويدات.

شرابي، هشام (١٩٨٧). **البنية البطريكية: بحث في المجتمع العربي المعاصر**. بيروت: دار الطليعة.

شرارة، وضاح (١٩٩٨). **دولة حزب الله: لبنان مجتمعاً إسلامياً**. ط ٢. بيروت: دار النهار.

غارودي، روجيه (١٩٨٣). **نظرات حول الإنسان**. ترجمة يحي هويدي. القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة.

غولدمان، لوسيان (١٩٦٦). **الفلسفة والعلوم الإنسانية**. ترجمة يوسف الأنطاكي. ط ٢. دمشق: المجلس الثقافي الأعلى.

غولدمان، لوسيان [وآخرون] (١٩٨٤). **البنيوية التكوينية والنقد الأدبي**. بيروت: مؤسسة الأبحاث العربية.

فريجات، عادل (٢٠٠٠). **مرايا الرواية: دراسات تطبيقية في الفنّ الروائي**. القاهرة: دار اتحاد الكتاب العرب.

فوكو، ميشيل (١٩٩٠). **الكلمات والأشياء**. ترجمة مطاع صفدي [وآخرون]. بيروت: مركز الإنماء القومي.

كريب، إيان (١٩٩٩). **النظرية الاجتماعية من بارسونز إلى هابرماس**. ترجمة محمّد غلوم. الكويت: المجلس الأعلى للثقافة والفنون والآداب. (عالم المعرفة؛ ٢٤٤)

كولنجود، روبين جورج (١٩٦١). **فكرة التاريخ**. ترجمة محمّد بكير خليل؛ مراجعة محمّد عبد الواحد خلاف. القاهرة: مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر.

لبيب، الطاهر (١٩٨٧). **سوسيولوجيا الثقافة**. القاهرة: معهد البحوث والدراسات العربية. (الدراسات الخاصة؛ ١٢)

لبيب، الطاهر (٢٠٠٩). **سوسيولوجيا الغزل العربي: الشعر العذري نموذجاً**. بيروت: المنظمة العربية للترجمة. (علوم إنسانية واجتماعية)

لاكروا، جان (١٩٧٥). **نظرة شاملة على الفلسفة الفرنسية المعاصرة**. ترجمة يحيى هويدي [وآخرون]. نيويورك: مؤسسة فرانكلين للطباعة والنشر؛ القاهرة: دار المعرفة.

ماركس، كارل وتوم بوتومور (١٩٧٢). **في سوسيولوجيا ماركس وفلسفته الاجتماعية**. ترجمة محمّد حافظ يعقوب. بيروت: دار دمشق.

ماركيوز، هربرت (١٩٦٩). **الإنسان ذو البعد الواحد**. ترجمة جورج طرابيشي. بيروت: دار الآداب.

مانهايم، كارل (١٩٦٨). **الأيديولوجية والطوبائية: مقدمة في علم اجتماع المعرفة**. ترجمة عبد الجليل الطاهر. بغداد: مطبعة الإرشاد.

ماهيو، ريمون (٢٠٠٣). **نظريات القراءة: من البنيوية إلى جمالية التلقي**. ترجمة عبد الرحمان بوعلي. دمشق: دار الحوار.

محمود، زكي نجيب (١٩٣٦). **قصة الفلسفة الحديثة: الجزء الأوّل**. القاهرة: لجنة التأليف والنشر.

نيتشه، فريدرك (٢٠٠٣). **ما وراء الخير والشر: تباشير فلسفة المستقبل**. ترجمة جزيلاً فالور. مراجعة موسى وهبة. بيروت: دار الفاربي.

هوسرل، إدموند (٢٠٠٨). **أزمة العلوم الأوروبية والفنومينولوجيا الترنسندنتالية: مدخل إلى الفلسفة الفنومينولوجية**. ترجمة وتقديم إسماعيل المصدق؛ مراجعة جورج كتورة. بيروت: المنظمة العربية للترجمة. (فلسفة)

هيغل، فريدريك (١٩٨٦). **محاضرات في فلسفة التاريخ**. ترجمة إمام عبد الفتاح. القاهرة: دار الثقافة.

وولف، أ. (١٩٣٦). **فلسفة المحدثين والمعاصرين**. ترجمة أبو العلا عفيفي. القاهرة: لجنة التأليف والنشر.

ويلهلم، جورج وفريدريش هيجل (١٩٨٦). **محاضرات هيجل في تاريخ الفلسفة**. ترجمة إمام عبد الفتاح إمام. القاهرة: دار الثقافة.

يسين، السيد (١٩٩٢). **التحليل الاجتماعي للأدب**. القاهرة: مكتبة مدبولي.

اليوسف، يوسف سامي (١٩٨٥). **غسان كنفاني: رعشة المأساة**. عمّان: دار منارات.

Georg, Simmel (1992). *The Sociology of the Stranger, Park and Burgess: Introduction to the Science of Sociology*. Chicago, IL: University of Chicago press.

Geertz, Clifford (1995). *After the Fact: Ttwo Countries, Four Decades, One Anthropologist*. Cambridge, MA: Harvard University Press. (The Jerusalem-Harvard Lectures)

Lukes, Steven (1973). *Emile Durkheim, His Life and Work: A Historical and Critical Study*. London: Allen Lane.

القدرة التنافسية للبحث الاجتماعي العربي
تحليل مقارن للبحوث المنشورة في دوريات علمية محكّمة

أحمد موسى بدوي(*)

باحث في العلوم الاجتماعية ـ مصر.

مقدمة

لا خلاف في أن إنتاج البحوث الاجتماعية العربية يشهد راهناً حالة من التردي، بسبب جملة من الأسباب البنائية والذاتية في آن واحد. ومع تكرار محاولات التشخيص والعلاج، فإن البحوث ما تزال على وضعها المتردي. ويذهب البحث إلى أن السبب الرئيسي في إخفاق محاولات النهوض بالبحث الاجتماعي العربي، هو أن هذه المحاولات انطلقت من فلسفة متعالية، واضعة توصياتها على مستوى عال من التجريد، ومتجاهلة في معظم الأحيان العوامل والأسباب الذاتية (بمعنى التركيز على سبر أغوار الممارسة الذاتية للبحث العلمي).

يسلط هذا البحث الضوء على الممارسة الذاتية للبحث العلمي، دون إغفال جميع العوامل البنائية التي تعوق تطور البحث الاجتماعي العربي. ومبرر هذا المنحى أن الباحث العلمي يمتلك في ذاته إمكانية تحسين جودة منتَجه، وزيادة فرصه التنافسية، لأنه بالضرورة يمتلك أدواته الأساسية التي تمكنه من الإبداع. وبالتالي، فإن الكشف عن مشاكل الممارسة الذاتية للبحث العلمي، يمكن أن يساهم في الارتقاء بالمنتج العلمي، حتى لو لم تتغير الشروط البنائية. ويتركز هذا البحث على سؤال رئيسي: كيف يلتحم البحث الاجتماعي العربي بالتراث العلمي الوثيق الصلة؟ وهل تؤثر هذه الكيفية في القدرة التنافسية للبحث العربي؟

لقد دأبت كتب المناهج في العلوم الاجتماعية على إرشاد الباحثين إلى الخطوات المثالية لإجراء البحوث، بدءاً بتحديد المشكلة وانتهاء بكتابة تقرير البحث. غير أن فكرة الالتحام بالتراث العلمي لم تتبلور حتى الآن في ذهنية الباحث العربي، ولا بد لأي بحث علمي أن يملأ فراغاً في المعرفة السائدة، وإلا أصبح عديم القيمة من الناحية العلمية، كما يذهب ليبرون (Lebrun, 2007: 45). وقد دلت نتائج الكثير من الدراسات إلى أن هناك مشكلة عميقة في القراءة العلمية، تعقبها بطبيعة الحال مشكلة أعمق في التأليف، وكلتاهما مرتبطة بكيفية مقاربة الباحث للتراث العلمي في مجال تخصصه (بدوي، ٢٠٠٩ب).

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

إن تحديد نقطة التحام والتقاء البحث مع التراث العلمي السابق عليه، عملية إبداعية في المقام الأول، وتحتاج إلى جهد في القراءة والوعي الببليوغرافي، وهي عملية منضبطة إبستومولوجياً وأخلاقياً في الوقت ذاته. فالنص العلمي الحقيقي هو الذي يبنى على أفكار الآخرين في مجال التخصص، ويضيف إليها النص الجديد، تحليلاً أو تفسيراً، أو يطرح أفكاراً وعلاقات جديدة، يتجاوز بها الأفكار والعلاقات السابقة، وهكذا يتقدم العلم ويتراكم.

والملاحظ أن غالبية المؤلفات العربية، التي تعالج قضايا وإشكاليات المنهج في العلوم الاجتماعية، قصرت اهتمامها، في ما يتعلق بنوعية المراجع وطرق استخدامها، على إعطاء القارئ فكرة عن نماذج الاقتباس أو الاستشهاد النموذجية، وطرق إثباتها في نهاية النص، في صورة قواعد وإرشادات، دون أن تقدم وصفاً وتحليلاً للأخطاء أو النماذج السلبية التي يمكن أن تحدث في أثناء الممارسة الذاتية للبحث (الهواري، ١٩٩٥: ٩١ ــ ١١٥؛ غيث [وآخرون]، ١٩٩٧: ٥٦٦ ــ ٥٧٦؛ الطحاوي، ٢٠٠٦: ٢٢٦ ــ ٢٣٩، وسيد أحمد، ٢٠٠٧: ٣٤٤ ــ ٣٤٦).

في المقابل، يلاحظ أن المؤلفات الأوروبية والأمريكية تقدم كذلك النماذج الإيجابية لعمليات الاقتباس والاستشهاد، وتحدد فائدتها في بناء البحث، بالإضافة إلى توضيح الأخطاء التي يمكن أن يقع فيها الباحثون خلال عرض المراجع أو إثباتها، **دون أن تقدم** لنا وسائل كمية أو كيفية لكشف وقياس نماذج وطرق استخدام المراجع (إيكو، ٢٠٠٢: ١٧١ ــ ٢٣١؛ بل، ٢٠٠٦: ٥١ ــ ٩١؛ Wadsworth, 1997: 63-75; Robson, 2005, and Lebrun, 2007: chap. 3-4).

وعليه، يحاول هذا البحث تسليط الضوء على نقطة جديدة، تتمثل في قياس ممارسة الباحث للقراءة العلمية، وطرق تطويعه لهذه القراءة داخل النص، والتي يزعم البحث أنها ذات أهمية في الارتقاء بجودة المنتج العلمي، وزيادة قدرته التنافسية، كما يزعم أن من شأن انتشار هذه القياسات وتعميمها على مستوى أكبر ــ بعد أن ينقدها القارئ المتخصص ويفندها ويطورها ــ أن يدفعا الممارسة البحثية نحو الانضباط العلمي والأخلاقي معاً، بالإضافة إلى أن هذه المقاييس تمكن الباحث من إجراء التقييم الذاتي للعمل الذي ينجزه، وهو ما يرفع مستوى الممارسة العلمية الانعكاسية لديه. بناء على ما سبق، يمكن تحديد أهداف البحث في ما يلي:

أولاً: الإطار النظري والمعالجة المنهجية

١ ــ المشكل النظري

يعتمد البحث على نظرية تشكيل البنية (Structuration Theory) لعالم الاجتماع البريطاني أنتوني غيدنز (A. Giddens) لفهم نتائج البحث وتفسيرها؛ فهذه النظرية تحاول إيجاد مساحة للفاعل الاجتماعي في عملية تشكيل البناء الاجتماعي.

تنهض نظرية غيدنز على افتراض وجود تشابك وتداخل بين الفعل والبناء، وعلى افتراض وجود حركة تشكيل مستمرة متجهة من الفعل (Agency) إلى الممارسة (Praxis).

وبتكرار الممارسات وفقاً لقواعد محددة، واستغلال مصادر معيّنة، تتشكل النظم والمؤسسات، أو يعاد تشكيلها. «وطالما أن هذه الحركة مستمرة باعتبار متغير المكان والزمان، فإن الوزن النسبي للقواعد والمصادر سيتغير، ومن ثم تحدث إعادة تشكيل لمكونات الحياة الاجتماعية. غير أن هذه الحركة تقابلها دائما كوابح (قيود) بنائية من قبل النظام تَحُولُ دون التغيير، وعلى الفاعل أن يتسلح بالثقة والمعرفة للتغلب على هذه القيود» (بدوي، ٢٠٠٩ب: ١٦١).

هذه المواصفات الخاصة بالفاعل، تكاد تنطبق تماماً على فئة العلماء والفاعلين داخل المجال العلمي بصفة عامة. وبالتالي، يمكن الاستفادة من هذه النظرية، من حيث إن الممارسة العلمية الأصيلة (الجديدة)، وفقاً لنظرية غيدنز، تؤدي إلى إعادة تشكيل المجال العلمي الوثيق الصلة. وحين تحدث عملية إعادة تشكيله، يحدث تغيير ما في البناء الاجتماعي برمته، ويكون الفاعل (الباحث) في مركز هذه العملية، ونقطة انطلاق هذا التغيير. وحيث إن البحث الراهن اتخذ من الممارسة الذاتية للبحث العلمي زاوية لكشف إشكالية القدرة التنافسية للبحوث الاجتماعية، دون الانشغال بالتشخيص على مستوى العوامل البنائية المختلفة، فإن البحوث العربية المنشورة، في حال ارتفاع جودتها، وأصالتها، ستعيد تشكيل المجال العلمي الوثيق الصلة. وتتسق هذه النظرية، مع فلسفة الثورة العلمية لدى توماس كون، الذي يرى أن «كل ثورة علمية تغير المنظور التاريخي للمجتمع الذي يدركها» (كون، ١٩٩٢: ٢١).

٢ ـ المعالجة المنهجية

إن الالتحام بالتراث العلمي الوثيق الصلة يتم عبر ممارسة ذاتية منضبطة، بحيث تؤدي عملية الالتحام إلى «تبرير الاختيار البحثي، أو توثق عمليات الوصف والتحليل والتفسير التي يقوم بها الباحث، شريطة أن تمثل العبارات المستشهد بها إضافة معرفية إلى النص، وليست عبارات عادية يمكن استبدالها أو نزعها من السياق دون أن تحدث خللاً في بنيته المنطقية. ويكون الاستشهاد بهذه المراجع محكوماً بمتغيرين، أحدهما علمي، والآخر أخلاقي؛ فمن الناحية العلمية، يكون الاستشهاد مختصراً وجوهرياً في الموضع الذي يستخدم فيه، ولا يكون تحصيل حاصل، ومن الناحية الأخلاقية يكون الاستشهاد محدد البداية والنهاية، بحيث يتميز بشكل لا لبس فيه عن النص المنتج، ويتم توثيق مصدره بدقة تتيح للقارئ المراجعة إذا اقتضت الضرورة» (بدوي، ٢٠٠٩أ: ٩٦).

ولا بد من إثبات المصادر المستشهد بها بطريقة علمية، وإلا ضاع الجهد المبذول في تحديدها والإشارة إليها في النص. وهناك الكثير من الطرق لهذا الإثبات، أشهرها في مجال العلوم الاجتماعية طريقة الجمعية الأمريكية لعلم النفس، المعروفة اختصاراً بـ APA، وهناك أيضاً طريقة الجمعية اللغوية الحديثة المعروفة اختصاراً بـ MLA، وكذلك طريقة جامعة شيكاغو، وجامعة هارفرد. والاختلافات بين هذه الطرق ليست جوهرية، فكلها تحاول أن تضع أمام قارئ النص الطريقة الأسهل والأوضح لمعرفة البيانات الأساسية للمصدر المستشهد به، لكي يتمكن من مراجعته إذا اقتضت الضرورة.

لتمييز الممارسة الخطابية للباحثين ونماذجهم (السلبية أو الإيجابية) في استخدام المراجع والاستشهاد بها، يقدم البحث في ما يلي تصميمات يمكن من خلالها قياس هذه الممارسة.

أ ـ قياس كثافة القراءة

يتطلب البحث العلمي مراجع كافية لا بد من قراءتها، للوصول إلى درجة الوعي بالسياق العلمي والتراث الذي يجب الالتحام به. ولتحديد كثافة القراءة اللازمة، يقوم الباحث بحساب ما يلي:

المساحة الكلية للبحث: عدد صفحات النص، بما في ذلك صفحات المراجع.

مساحة الكتابة العلمية: وتحسب بطرح عدد صفحات ثبت المراجع من المساحة الكلية للبحث.

عدد المراجع المستخدمة في البحث: ويتم حسابها من ثبت المراجع مباشرة، أو من داخل النص.

تكرار المراجع المستخدمة في البحث: ويتم حسابها من داخل النص.

من خلال هذه الحسابات البسيطة، يمكن التوصل إلى علاقتين، الأولى: **متوسط استخدام المرجع الواحد في البحث**، وذلك بقسمة تكرار المراجع على عدد المراجع المستخدمة، وسوف تتضح أهمية هذا المتوسط عند التحليل المقارن في الجزء الثاني من البحث؛ الثانية: **كثافة القراءة**، ويتم حسابها بقسمة عدد المراجع المستخدمة في البحث على مساحة الكتابة العلمية.

ب ـ قياس كثافة التأليف

من المفترض أن يتم استخدام المراجع بمعدل تكراري ملائم ليتسنى التعمق في موضوع البحث، والابتعاد عن سطحية التناول؛ فلا يمكن، على سبيل المثال، الاسترشاد بمرجع أو الاختلاف معه إلا إذا قدم الباحث استشهادات متكررة ـ نصية أو بمناقشة الأفكار الواردة في النص المستشهد به ـ بحيث تدعم وجهة نظر الباحث وتوثق أفكاره الجديدة في الوقت ذاته. ولحساب **كثافة المراجع اللازمة لتأليف النص**: يقوم الباحث بقسمة تكرار المراجع المستخدمة في البحث على مساحة الكتابة العلمية.

ج ـ قياس الاستشهاد الأفقي/الرأسي

المقصود بالاستشهاد الأفقي استخدام المرجع مرة واحدة فقط، وهذا أمر لا يمثل مشكلة في الممارسة العلمية، إلا إذا ارتفعت النسبة، لأن ذلك يشي بأن الباحث دأب على التقاط بعض الاستشهادات من هنا وهناك، لكي يثبت للقارئ أنه راجع التراث العلمي، دون أن يستفيد النص المنتج فعلياً من هذه المراجعة الأفقية. ويتم حساب **نسبة الاستشهاد الأفقي** بقسمة عدد المراجع التي استخدمت مرة واحدة فقط على تكرار

المراجع، ويتم حساب **نسبة الاستشهاد الرأسي** بطرح قيمة الاستشهاد الأفقي من ١٠٠.

د ـ قياس العلاقة بين النص والاستشهاد

يتم حساب هذه العلاقة بقسمة مساحة الاستشهاد على مساحة النص، ونعني بالمساحة هنا عدد الصفحات. وبما أن البحث يحوي أجزاء يندر استخدام المراجع فيها، فصفحة الملخص، وصفحات عرض النتائج الميدانية، وكذلك صفحات ثبت المراجع، يجب طرحها من المساحة الكلية للنص، وما تبقى نطلق عليه **مساحة النص المعرضة للاستشهاد**. وقد أجرى الباحث اختبار لحساب هذه العلاقة (بدوي، ٢٠٠٩ب: ٢٢٥) على عيّنة من رسائل الماجستير المجازة من الجامعة الأمريكية في القاهرة، وجاءت النتيجة أن مساحة الاستشهاد النصي تمثل ٢٩ بالمئة من المساحة المعرضة للاستشهاد في هذه العيّنة، والمفترض أن هذه النسبة سوف تقل في حالة التطبيق على البحوث المنشورة في دوريات، لاختلاف استراتيجية الكتابة العلمية. والمساحة المتاحة للباحث في الدورية تقتضي تضييق نطاق الاستشهاد النصي، لصالح الاستشهاد بالفكرة، ولصالح الأفكار الجديدة التي يأتي بها الباحث.

هـ ـ قياس الزمن المعرفي للنص

إن الاستشهاد هو الرابطة التي تصل البحث العلمي بالمعرفة العلمية الراهنة في ميدان العلم الوثيق الصلة بهذا البحث، ويستخدم لأغراض نظرية ومعرفية ومنهجية، ويعد وسيلة لبلوغ هذه الأغراض وليس غاية في حد ذاته. ولتحقيق هذه الأغراض، يستخدم الباحث المراجع الأصلية في ميدان الفرع العلمي موضع الاهتمام، شريطة أن تمثل هذه المراجع آخر مراحل تطور العلم في هذا الفرع. وعليه، فإن الزمن المعرفي الذي تدور هذه المراحل في فلكه، يؤثر في تحديد الزمن المعرفي للنص ذاته؛ فالباحث الذي يتناول موضوعاً في النظرية الاجتماعية، على سبيل المثال، عليه أن يستعين بآخر مستجدات النظرية الاجتماعية في السنوات العشر السابقة على بحثه، ولكن حين يستعين بمراجع قديمة، فإنه لن يدرك هذه المستجدات، ويصبح عمله تحصيل حاصل، تقليدياً في أحسن الأحوال. وعليه، فإن الزمن المعرفي للنص قد تأثر بالزمن المعرفي للمراجع.

وقد قام الباحث بإنشاء هذا المقياس في بحث سابق (بدوي، ٢٠٠٩ب: ٢٢٠ ــ ٢٢٤)، وذلك باختيار عيّنة مكونة من عشرين مرجعاً من منتجات علم الاجتماع في تخصصاته: النظرية، المناهج وتصميم البحوث، علم الاجتماع الاقتصادي، علم الاجتماع السياسي. وقد روعي في اختيار المراجع أن يكون أصحابها من الراسخين في التخصص، وتم تصميم جدول لحصر المراجع المستخدمة في العيّنة وترتيبها، ابتداء من السنة السابقة لنشر إحدى مفردات العيّنة، وتم افتراض تصنيف للمراجع على أساس سنة نشر المرجع المستخدم على النحو التالي:

- **المرجع المعاصر**: الذي مضى على نشره عشر سنوات فأقل، من تاريخ السنة السابقة على نشر أو إجازة المنتج الذي يستخدم هذا المرجع.
- **المرجع شبه الحديث**: الذي نشر في الفترة من ١١ ــ ٢٠ من تاريخ السنة السابقة على نشر أو إجازة المنتج الذي يستخدم هذا المرجع.

● **المرجع التقليدي**: هو الذي نشر في الفترة من ٢١ ــ ٣٠ من تاريخ السنة السابقة على نشر أو إجازة المنتج الذي يستخدم هذا المرجع.

● **المرجع القديم**: هو الذي مضى على نشره أكثر من ثلاثة عقود من تاريخ السنة السابقة على نشر أو إجازة المنتج الذي يستخدم هذا المرجع.

ويلاحظ أن تحديد الفترة بعشر سنوات ربما يكون مقبولاً في العلوم الاجتماعية، ولكنه سيختلف إذا أردنا تصنيف الزمن المعرفي للمراجع في العلوم الطبيعية. على أية حال، فقد تم تطبيق التصنيف المذكور على العيّنة المشار إليها (٢٠ مرجعاً أساسياً في علم الاجتماع)، وتم إحصاء المراجع المستخدمة في العيّنة، وترتيبها وفقاً للفترات المذكورة، وتم اختبار هذا المقياس بالتطبيق على عيّنة من رسائل الماجستير والدكتوراه (٣٠ رسالة) مجازة في خمس جامعات مصرية خلال الفترة ٢٠٠٠ ــ ٢٠٠٥، وجاءت النتائج كما يلي:

الجدول الرقم (١)
العلاقة بين النص والاستشهاد في عيّنة من بحوث الماجستير والدكتوراه المجازة في خمس جامعات مصرية

الفترة	متوسط نسبة المراجع المستخدمة في الفترة مجموع	تصنيف الزمن المعرفي للمرجع
ــ ١: ــ ١٠	٣٩ بالمئة	المراجع المعاصرة
ــ ١١: ــ ٢٠	٣٥ بالمئة	المراجع شبه الحديثة
ــ ٢١: ــ ٣٠	١٠ بالمئة	المراجع التقليدية
ــ ٣١: غير محدد	١٦ بالمئة	المراجع القديمة

وسوف نلتزم بالنتيجة السابقة كأساس للتعريف الإجرائي لتصنيف الزمن المعرفي المطبق في البحث الراهن، على النحو التالي:

● **النص المعاصر**: هو النص الذي يستخدم مراجع معاصرة بنسبة ٣٩ بالمئة أو أعلى، شريطة أن يكون مجموع المراجع المعاصرة والمراجع شبه الحديثة أكبر من مجموع المراجع التقليدية والقديمة.

● **النص شبه الحديث**: هو النص الذي يستخدم مراجع شبه حديثة بنسبة ٣٦ بالمئة أو أعلى، شريطة أن يكون مجموع المراجع المعاصرة والمراجع شبه الحديثة أكبر من مجموع المراجع التقليدية والقديمة.

● **النص التقليدي**: النص الذي يستخدم مراجع تقليدية بنسبة أعلى من المراجع القديمة، ومجموعهما أعلى من مجموع المراجع المعاصرة والمراجع شبه الحديثة.

● **النص القديم**: النص الذي يستخدم مراجع قديمة بنسبة أعلى من المراجع التقليدية، ومجموعهما أعلى من مجموع المراجع المعاصرة والمراجع شبه الحديثة.

على أن هذا التصنيف تكتمل مصداقيته العلمية بإجراء تحليل مضمون، أو تحليل خطاب على النص، للتأكد من صحة أو خطأ التصنيف.

ثانياً: اختبار مقاييس القدرة التنافسية للبحوث الاجتماعية

١ ـ عيّنة الاختبار

قام البحث باختيار عيّنة قصدية من البحوث الاجتماعية المنشورة في دوريات علمية محكّمة، مع مراعاة أن تكون البحوث منشورة في الفترة ٢٠٠٧ ـ ٢٠٠٩، ليتسنى الحصول على بيانات حديثة. كذلك تم اختيار ثلاث فئات من هذه البحوث، لكي تصبح أساساً للتحليل المقارن، فقام البحث باختيار ثلاثة بحوث منشورة في دوريات عالمية، وثلاثة بحوث منشورة في دورية جمعية علم الاجتماع في بنغلادش، بالإضافة إلى ستة بحوث عربية منشورة في ثلاث دوريات عربية محكّمة روعي فيها تنويع جنسية الباحث، وميدان تطبيق البحث، بحيث تشمل ستة بلدان عربية، بهدف الحصول على بيانات أكثر تشخيصاً للحالة العربية، وليس القطرية. والجدول التالي يوضح البيانات الأساسية للعيّنة.

(مع ملاحظة أن البحث لن يستخدم اسم الباحث أو عنوان البحث عند عرض نماذج من الاستشهاد مأخوذة من هذه البحوث، حماية لمبدأ الغفلية، ولكن سوف يتم تحديد الاستشهادات الخاصة بهذه البحوث بين القوسين التاليين [[....]] ويرفق في نهاية الاستشهاد بيان الدورية المأخوذ منها، لأن الهدف النهائي من البحث هو استخراج النماذج السلبية والإيجابية في طرق استخدام المراجع، والأسماء ليست هدفاً في حد ذاتها، فضلاً على أنها ذات حساسية خاصة في السياق العربي).

الجدول الرقم (٢)
بيان الدوريات التي تمّ سحب عيّنة البحث منها

اسم الدورية	المجلد والعدد	تاريخ النشر	لغة البحث
أولاً: البحوث العالمية			
International Sociology (IS)	vol. 24, no. 6	(November 2009)	الإنكليزية
International Sociology (IS)	vol. 24, no. 1	(January 2009)	الإنكليزية
Sociological Inquiry (SI)	vol. 79, no. 4	(November 2009)	الإنكليزية
ثانياً: البحوث العربية			
مجلة العلوم الاجتماعية (علم اجتماع)	السنة ٣٦، العدد ٤	(٢٠٠٨)	العربية
مجلة العلوم الاجتماعية (علم اجتماع)	السنة ٣٥، العدد ٣	(٢٠٠٧)	العربية
مجلة شؤون اجتماعية (ش. اجتم)	العددان ٩٣ ـ ٩٤	(ربيع ـ صيف ٢٠٠٧)	العربية

يتبـــع

تابـــع

مجلة شؤون اجتماعية (ش. اجتم)	العدد ٩٧	(ربيع ٢٠٠٨)	العربية
المجلة العربية لعلم الاجتماع (**إضافات**)	العدد ٨	(خريف ٢٠٠٩)	العربية
المجلة العربية لعلم الاجتماع (**إضافات**)	العدد ٦	(ربيع ٢٠٠٩)	العربية
ثالثاً: البحوث البنغالية			
Bangladesh e-Journal of Sociology (Be-JS) (ISSN 1819-8465)	vol. 4, no. 1	(January 2007)	الإنكليزية
Bangladesh e-Journal of Sociology (Be-JS)	vol. 4, no. 2	(July 2007)	الإنكليزية
Bangladesh e-Journal of Sociology (Be-JS)	vol. 5, no. 1	(January 2009)	الإنكليزية

٢ ـ نتائج التحليل الكمي

من خلال عرض نتائج التحليل الكمي، سيقوم الباحث بالتعليق على جدول المقارنة الذي تم بناؤه على متوسط النتائج في كل فئة من فئات البحوث، بحيث يستطيع القارئ التفاعل مع النتائج الخاصة بكل فئة. وقد قمنا بترتيب الفئات إلى عالمية، عربية، بنغالية، **بحسب الفرضية الأساسية للبحث، التي تذهب إلى أن القدرة التنافسية للبحوث العالمية تأتي في المقدمة، ثم تليها البحوث العربية، ثم البحوث البنغالية، باعتبار مؤشرات التعليم في تقارير التنمية العالمية.**

أ ـ كثافة القراءة

الجدول الرقم (٣)
مقارنة كثافة القراءة بناء على متوسط النتائج

الدورية	مساحة البحث (بالصفحة)	مساحة الكتابة (بحذف مساحة المراجع)	عدد المراجع المستخدمة	تكرار المراجع المستخدمة	متوسط استخدام المرجع	كثافة القراءة (لكل عشر صفحات)
البحوث العالمية	٣٠	٢٤	٧٢	١١٠	١,٥	٣٠
البحوث العربية	٤١	٣٦	٤٧	٦١	١,٣	١٣
البحوث البنغالية	٢٠	١٧	٦٤	٩٧	١,٥	٣٧

يتضح من الجدول الرقم (٣) كيف أن كثافة القراءة ترتفع في البحوث البنغالية، ثم تليها البحوث الغربية، ثم تتدنى في البحوث العربية، بمعنى أن الباحث العربي يقرأ أقل من الآخرين، برغم أن مساحة البحوث العربية أكبر من نظيرتيها. وهذه النتيجة، تشي مبدئياً، بأن زيادة مساحة البحث العربي مع قلة كثافة القراءة ستؤديان إلى زيادة مساحة الاستشهاد، وإنقاص مساحة النص التي ينتجه الباحث العربي من بنات أفكاره. على أية حال، فإن هذه النتيجة تثبت **أولاً** عدم صحة الفرضية الأساسية للبحث، التي تم استنباطها

بناء على تقارير التنمية البشرية الصادرة عن الأمم المتحدة، التي تضع ظروف بنغلادش التعليمية والاقتصادية في مراتب متدنية فارقة عن الحالة العربية والعالمية، وتثبت **ثانياً** أن هناك إشكالية في القراءة العلمية، تؤدي إلى قصور في الوعي بالمستجدات العلمية، يترتب عليه عجز عن تقديم أفكار جديدة، وبالتالي فإن قياس كثافة القراءة يثبت محدودية القدرة التنافسية للبحوث العربية مقارنة بالبحوث الأخرى.

ب ـ كثافة التأليف

الجدول الرقم (٤)
مقارنة كثافة التأليف بناء على متوسط النتائج

الدورية	مساحة الكتابة (بحذف مساحة المراجع)	عدد المراجع المستخدمة	تكرار المراجع المستخدمة	كثافة القراءة (لكل عشر صفحات)	كثافة المراجع المستخدمة في تأليف البحث (لكل ١٠ صفحات)
البحوث العالمية	٢٤	٧٢	١١٠	٣٠	٤٦
البحوث العربية	٣٦	٤٧	٦١	١٣	١٧
البحوث البنغالية	١٧	٦٤	٩٧	٣٧	٥٧

يتضح في الجدول الرقم (٤) التلازم بين كثافة القراءة وكثافة التأليف؛ فالبحوث البنغالية والغربية تفوقت على البحوث العربية بشكل لافت، حيث إن البحث العربي يستخدم في كل عشر صفحات سبعة عشر مرجعاً، ويقرأ ثلاثة عشر مرجعاً، وهي نتيجة تدل أيضاً على أن العملية النقدية لأفكار الآخرين تتم بسطحية، إذ يفترض أن الباحث، أياً يكن موضوع بحثه، يقوم بعمل نقدي خلاق للتراث السابق عليه، مستحضراً بين يدي القارئ نصوصاً وأفكاراً كافية لمناقشتها، ويظهر ذلك كلما زادت كثافة القراءة وكثافة التأليف معاً، وهو أمر لم يحدث في ممارسة الكتابة العلمية في البحوث العربية. وعليه، فإن قياس كثافة التأليف يؤشر إلى ضعف القدرة التنافسية للبحوث العربية مقارنة بالبحوث الأخرى.

ج ـ قياس العلاقة بين الاستشهاد الأفقي/الرأسي

الجدول الرقم (٥)
مقارنة العلاقة بين الاستشهاد الأفقي/الرأسي بناء على متوسط النتائج

الدورية	عدد المراجع المستخدمة في البحث	تكرار المراجع	عدد المراجع المستخدمة مرة واحدة فقط	نسبة الاستشهاد الأفقي	نسبة الاستشهاد الرأسي
البحوث العالمية	٧٢	١١٠	٥٠	٤٥	٥٥
البحوث العربية	٤٧	٦١	٣٦	٦٠	٤٠
البحوث البنغالية	٦٤	٩٧	٤٩	٥٠	٥٠

تقترب البحوث العربية من معدل البحوث البنغالية والغربية، لكن فيها، مع ذلك، مشكلة في الاستشهاد تتضح من نسبة الاستشهاد بمراجع مرة واحدة فقط، وقد وصلت إلى الثلثين، وهذا يدل على سطحية مستوى مناقشة الأفكار السائدة في ميدان الفرع العلمي الذي تتبعه هذه البحوث، لأن الاستشهاد بنص أو فكرة واحدة، ثم الانتقال إلى مرجع آخر، يعنيان في معظم الأحيان، أن هناك ممارسة لإثبات الذات العلمية، بمعنى أن الباحث يريد أن ينفي عن نفسه الجهالة بميدان التخصص، فيعمد إلى الاستشهاد الأفقي، لكي يحصي في ثبت المراجع عدداً من النصوص الوثيقة الصلة، ولكن هذا المؤشر سيكتمل مدلوله ومغزاه عند تحليل طرق الاستشهاد. ومع ذلك، فإن زيادة معدل الاستشهاد الأفقي تؤثر في الخصم في مستوى القراءة النقدية، وبالتالي تقل جودة المنتج البحثي العربي، وتقل قدرته التنافسية.

د ـ العلاقة بين مساحة الاستشهاد والنص

الجدول الرقم (٦)
مقارنة العلاقة بين مساحة الاستشهاد والنص بناء على متوسط النتائج

الدورية	مساحة البحث الكلية	مساحة البحث المعرّضة للاستشهاد	مساحة الاستشهاد النصي	مساحة الاستشهاد/ مساحة البحث المعرّضة للاستشهاد	نسبة أفكار الباحث والاستشهادات غير النصية
البحوث العالمية	٣٠	١٤	١,٠٢	٧	٩٣
البحوث العربية	٤١	١٨	٤,٥	٢٥	٧٥
البحوث البنغالية	٢٠	١٥	١,٩	١٣	٨٧

إن ضيق المساحة المتاحة لا يتيح للكتابة في الدوريات العلمية أن تقدم الاستشهادات النصية المباشرة، إلا في أضيق الحدود، وبصورة مكثفة تركز مباشرة على الفكرة التي تُناقَش. وتتجه البحوث المنضبطة وذات الجودة العلمية العالية، إلى استعراض أفكار الآخرين، **كآلية أساسية للاستشهاد**، ثم يأتي بعد ذلك الاستشهاد النصي إذا اقتضت الضرورة، وهو الذي يعتمد على العبارة الجوهرية المختصرة. والملاحظ في الجدول الرقم (٦) أن الممارسة التقنية للبحوث العالمية بدأت تتفوق على البحوث البنغالية والعربية بشكل لافت، لما تتطلبه تقنية الاستشهاد بالأفكار من مهارات وجهد في مراجعة التراث؛ فهي تستلزم قراءة كاملة، تتبعها عملية تلخيص للأفكار قبل إدراجها في النص (بلغة الباحث مع إثبات نسبتها إلى صاحبها). ومن الطبيعي أن ترتفع نسبة الاستشهاد النصي في البحوث العربية لتصل إلى ربع مساحة النص المُعَرضَة للاستشهاد، لأنها بحوث ذات مساحة كبيرة نسبياً، ومعدل القراءة والتأليف أقل من البحوث الأخرى. وعليه، فإن الباحث غير المثابر يتخذ الطريق السهل، فيستقطع من المراجع مساحات كبيرة، بعضها، كما سيتضح بعد قليل، لا علاقة له بالبحث العلمي، وكل ذلك يكون على حساب مساحة النص الذي ينتجه من بنات أفكاره.

هـ ـ تصنيف الزمن المعرفي للبحوث

الجدول الرقم (٧)
مقارنة تصنيف الزمن المعرفي للبحوث بناء على متوسط النتائج

الدورية	المراجع المعاصرة عدد (بالمئة)	المراجع شبه الحديثة عدد (بالمئة)	المراجع التقليدية عدد (بالمئة)	المراجع القديمة عدد (بالمئة)	تصنيف الزمن المعرفي للبحث
البحوث العالمية	٤٥	٣٥	١٢	٩	نصوص معاصرة
البحوث العربية	٤١	٣٥	١٢	١١	نصوص معاصرة
البحوث البنغالية	٢١	٤٧	١٤	١٩	نصوص شبه حديثة

يتضح من الجدول الرقم (٧) أن البحوث العربية تتفوق أول مرة على البحوث البنغالية، في الزمن المعرفي الذي يدور النص في فلكه؛ فقد اقتربت من معدل البحوث العالمية في الاستعانة بالمراجع المعاصرة، وتساوت معها في المراجع شبه الحديثة. وهذه النتيجة منطقية، من الناحية البنائية، ولكن هذه الميزة النسبية التي أتيحت للبحوث العربية مقارنة بالبحوث البنغالية، لم تستثمر في زيادة القدرة التنافسية للبحوث العربية، بسبب انخفاض كثافة القراءة في هذه البحوث، بالإضافة إلى أن عدداً من المراجع المعاصرة لم يكن وثيق الصلة بموضوع هذه البحوث، كما سيتضح في الجزء التالي من البحث، وهو الأمر الذي يجعل الحكم على الزمن المعرفة مرتبطاً أيضاً بتحليل نوعية هذه المراجع، ومدى ملاءمتها للبحث. على أية حال، فإن هذه النتيجة، تثبت أن المراجع المعاصرة متاحة للباحثين، غير أن المشكلة تتعلق بالممارسة الذاتية للباحث العربي، الذي لم يستفد من هذه المراجع في زيادة القدرة التنافسية للمنتج العلمي.

وبناء على ما تم عرضه من نتائج كمية، يتضح إجمالاً أن البحوث العربية تأتي في المرتبة الأخيرة، في جميع المؤشرات ماعدا مؤشر الزمن المعرفي للنص، ويعني أن النتائج نفت الفرض الرئيسي للبحث. وفي ما يلي عرض بالتحليل الكيفي لطرق الاستشهاد واستخدام المراجع في البحوث العربية، والتي من المفترض أن تتسق مع النتائج الكمية.

٣ ـ نتائج التحليل الكيفي

نعتمد في التحليل الكيفي على مدخل التحليل النقدي للخطاب (Critical Discourse Analysis)، الذي تطور على يد عالم اللغويات نورمان فيركلاو. وقد قام الباحث بتعديل هذا المدخل، بالاستفادة من المنهج الفرضي الاستنباطي لدى فيلسوف العلم كارل بوبر (بدوي، ٢٠٠٩ب: ١٧٥ ــ ١٩٣)، وانتهى إلى تحديد خطوات التحليل النقدي لخطاب البحوث العلمية ــ سيتم التركيز في هذا المقام على خطاب الاستشهاد وطرق استخدام المراجع كما يلي:

ـ بالاستفادة من كارل بوبر، يتم وضع نماذج افتراضية لأنواع خطاب الاستشهاد الممكنة الوجود، وذلك بالاستفادة من الشواهد والنتائج الكمية السابقة.

ـ القراءة الكلية للبحث، بهدف الكشف المبدئي عن أنواع الخطاب الموجودة.

ـ استخراج العبارات الجوهرية الدالة على ظهور نوع خطابي من الذي تم افتراضه مسبقاً.

ـ الكشف عن تكرار هذه العبارات، ومنها يتأكد صدق الافتراض.

ـ بتكرار أنواع خطابية معيّنة في جميع مفردات العينة، تظهر ملامح نظام الخطاب العلمي السائدة في العيّنة بالكامل.

أ ـ التصنيف الافتراضي لخطاب الاستشهاد

بناء على الشواهد ومراجعة التراث العلمي، والنتائج الكمية السابقة، وبعد نفي الفرضية الأساسية للبحث، يُحتمل أن ترتفع نسبة أنواع خطاب الاستشهاد المشوش، على حساب خطاب الاستشهاد العلمي المنضبط. ويفترض البحث وجود أربعة أنواع خطابية تمثل النماذج الإيجابية والسلبية المحتمل ظهورها في أثناء التحليل النقدي لخطاب الاستشهاد في عيّنة البحث. وفي ما يلي بيان بهذه الأنواع:

(١) خطاب الاستشهاد العلمي

وفيه يكون الاستشهاد وسيلة، وليس غاية، في حد ذاته، ويُستخدم داخل النص بطريقة نقدية إبداعية، ويتم تطويع الاستشهاد في عمليات الوصف والتحليل والتفسير، مع تمييز أفكار الآخرين بوضوح لا لبس فيه ونسبتها إلى أصحابها، في حالة الاستشهاد غير النصي. أما في حالة الاستشهاد النصي، فالممارس لهذا النموذج الايجابي يحدد النص بين علامتي تنصيص، ويذكر المرجع ورقم الصفحة، أو الصفحات، وإذا تعدى الاستشهاد النصي أربعة أسطر، يقوم الباحث بفصله عن متن النص في عبارة منفصلة، مع ذكر المرجع ورقم الصفحة.

(٢) خطاب إهدار الطاقة (الاستشهاد الاستعراضي)

يقوم الباحث الممارس لهذا النموذج السلبي باستخدام عدد مبالغ فيه من المراجع، وتظهر الاستشهادات متجاورة، يكاد صوت الباحث وأفكاره يختفيان من هذه المبالغة. وغالباً ما يخفق الممارس لهذا النموذج في الربط الإبستمولوجي بين هذه الاستشهادات، كما يعد من نوع إهدار الطاقة أيضاً، مداومة الباحث على الاستشهاد بمراجع غير أصلية في التخصص، أو مداومة الاستشهاد بمواد صحافية، وهو ما يعكس حالة من عدم الوعي بحالة العلم الراهنة، ويفقد البحث على الأثر قدرته التنافسية.

(٣) خطاب الطمس والإدماج

يتعمد الباحث الممارس لهذا النموذج السلبي، وبسبب قصور في التأهيل العلمي أو قصور في الإعداد لموضوع البحث، إخفاء الحدود بين الاستشهاد والنص، ودمج الاستشهاد في

النص لإحداث إيهام بأن لغة النص لغة علمية، ويفقد القارئ في إثر ممارسة هذا النموذج صوت المؤلف.

(٤) خطاب إثبات الوجود

يُدرج الباحث الممارس لهذا النموذج المراجع في الحواشي وفي ثبت المراجع، دون أن يستخدمها بالفعل، وغالباً ما يكون الهدف من هذه الممارسة السلبية إثبات وجود الباحث، والإيحاء بأنه اطلع على المراجع الأصلية أو الحديثة الوثيقة الصلة.

هذه النماذج الافتراضية يمكن نفيها أو إثباتها، أو إضافة نوع جديد لها، من خلال التحليل المباشر لعيّنة البحوث.

ب ـ نتائج التحليل النقدي لخطاب الاستشهاد في العيّنة

ينبغي التذكير بأن العبارات الجوهرية التي يتم أخذها كإثبات لوجود نوع من الأنواع الخطابية السالفة الذكر، سوف يتم وضعها بين القوسين [[...]]، وتليها مباشرة الدورية التي فيها البحث المنشور، دون الإشارة إلى الباحث أو عنوان البحث.

وقد أظهرت نتائج التحليل النقدي لخطاب البحوث العربية، وجود النماذج الافتراضية السابقة، إلى جانب ظهور أنواع خطابية سلبية جديدة، تضاف مستقبلاً إلى هذا التصنيف الافتراضي. على أية حال، أثبتت النتائج الكيفية المؤشرات الكمية التي عرضنا لها، وذلك بانتشار النماذج الخطابية السلبية، وندرة نماذج الاستشهاد العلمي المنضبط. والملاحظة اللافتة أن الباحث العربي، يقدم، في ما يتعلق بخطاب الاستشهاد، كلّاً من النماذج السلبية والإيجابية، في آن واحد؛ فمن كل بحث من البحوث موضع التحليل، يمكن استخراج الكثير من نماذج الاستشهاد العلمي المنضبط، وكذا نماذج مختلفة من الاستشهاد بالطمس والإدماج أو إهدار الطاقة، أو إثبات الجدارة. وفي ما يلي شواهد ظهور هذه الأنواع:

● خطاب الاستشهاد العلمي المنضبط

قدم الباحث في أحد البحوث ممارسة علمية منضبطة في الاستعانة بأفكار الآخرين، سواء كان الاستشهاد نصياً، كما في العبارة الجوهرية التالية:

> *«فالعولمة وتكنولوجيا الإعلام والاتصال، وإن خدمتا المعرفة،...، فإنها توظف الفضاء المعرفي العالمي (الثقافة أساساً) كوسيلة لا كهدف، وسيلة للوصول إلى الأسواق وتكريس منطق الربحية الرأسمالية. لذلك، فهي تتبنى قلباً وقالباً سياسة اللاتقنين (Deregulation) وتحرير التبادل والخصخصة»* (اليحياوي، ٢٠٠٢: ١٧٥) *(**مجلة شئون اجتماعية**: العددان ٩٣ ــ ٩٤، ربيع ــ صيف ٢٠٠٧).*

فالباحث في الشاهد السابق، يستخدم علامتي تنصيص مزدوجتين لتحديد نص الاستشهاد المباشر، ويميزه من متن البحث، ثم يحدد مصدر الاستشهاد ورقم الصفحة.

وبخصوص الاستشهاد غير النصي، يقدم لنا الباحث نفسه ممارسة منضبطة تظهر في العبارة الجوهرية التالية:

*«يرفض علي حرب النقد الحاد الذي وجهه بورديو لأجهزة الإعلام بشكل عام،...، ويرى أنه من الضروري أن نتعامل معها (العولمة) بوصفها فعلاً موجوداً، وحاضراً معيشاً،.. (حرب، ٢٠٠١: ١٥ ـ ٦٧)» (**مجلة شئون اجتماعية**: العددان ٩٣ ـ ٩٤، ربيع ـ صيف ٢٠٠٧).*

والباحث في الشاهد السابق ينسب الأفكار إلى أصحابها، ولم يستخدم الاستشهاد النصي المباشر، واعتمد على إعادة الصياغة والتلخيص، مع تمييز واضح لكلام الآخرين؛ فالعبارة تبدأ بنسبة فعل الرفض إلى صاحبه (يرفض علي حرب..) وتنتهي العبارة بإثبات المرجع الذي استشهد منه، ويؤكد بذكر الصفحات المعروضة فيها هذه الفكرة.

● خطاب الطمس والإدماج

*«وقد ارتأينا طرح إشكالية المواطنة والمؤسسة التعليمية.. انطلاقاً من الكتاب المدرسي الذي يعتبر عنصراً جوهرياً في العملية التعليمية، لأنه يمثل الوجه التطبيقي للمنهاج التربوي، وهو الإطار المكاني المتحرك الذي يحمل صورة المنهاج التربوي، بكل أهدافه ومحتواه وأنشطته وأساليب تقييمه (الخولدة، ١٩٨٦)، كما أن الكتاب المدرسي يشكل.... (اللقائي [وآخرون]، ١٩٩٠)، بل يعتبر الكتاب المقرر،... (الرويلي والجبير، ١٩٩١)» (**إضافات**: العدد ٦، ربيع ٢٠٠٩).*

ظهر هذا النموذج السلبي بصورة متكررة في غالبية البحوث، ونكتفي، من باب الترشيد، ذكر الشواهد التالية:

يمكن أن يلاحظ القارئ هنا استخدام الباحث الكثير من الروابط التي يصعب معها تحديد أفكار الآخرين وتمييزها؛ فالباحث يستهل العبارات بصيغة التأكيد (وقد ارتأينا)، ثم خصص بصيغة (انطلاقاً من) وشرع في تبرير هذا التخصيص باستخدام (لأنه يمثل)، واستأنف التبرير باستخدام (كما أن)، وأكد تبريره باستخدام (بل يعتبر الكتاب)، هذا التسلسل المنطقي، يتم فقط حين يكون صوت الباحث منفرداً في هذه المساحة، ولكن حين تتضمنها ثلاثة اقتباسات من مراجع مختلفة، فإن حالة الطمس والإدماج تكون مشوشة للقارئ.

وقد ظهرت صور أخرى لخطاب الطمس والإدماج، منها في البحث المنشور في مجلة **إضافات** (العدد ٨، خريف ٢٠٠٩)، حيث تكرر نموذج سلبي في تقديم ثبت المرجع، ثم يليه النص المستشهد به، أو أفكار مستشهد بها، ولا يتم تحديد نهايتها، ولا يفصلها عن متن البحث.

ومن صور الطمس والإدماج أيضاً، لجوء بعض الباحثين في البحوث العربية، وكنتيجة لزيادة مساحة الاستشهاد (٢٥ بالمئة)، إلى استشهادات مطولة، دون فصلها عن النص، وهو نوع من الإدماج المربك للقارئ. وفي المقابل، نستشهد بمثال واحد من عيّنة البحوث البنغالية يوضح

كيفية تعامل الباحث مع الاستشهاد الكبير الحجم، كما يتضح من العبارة الجوهرية التالية:

[Canadian environmental discourse to theorize what he calls «environmental govern mentality»
Environmental govern mentality requires the use of social engineering techniques to get the attention of the population to focus on specific environmental issues and to instill, in a non-openly coercive manner, new environmental conducts... [T]he challenge for the state is to find ways to make the population adopt new forms of environment conduct. If coercion is not the principal policy instrument, the only real alternative is to make the population adopt a set of new environmental values, which would be the foundation of new widespread environmental ways of behaving. These new environmental values will be promoted by the establishment of an «environmental citizenship»(Darier, 1996b: 595)] (***Bangladesh e-Journal of Sociology**: vol. 5, no. 1, January 2009*).

فالشاهد السابق يوضح ممارسة منضبطة في التعامل مع الاستشهاد النصي الطويل، حيث قام الباحث بعزل النص تماماً عن متن البحث، وهذا النموذج الرشيد لم يظهر في عيّنة البحوث العربية برغم الاستشهادات النصية الطويلة التي ظهرت في غالبية البحوث.

● خطاب إهدار الطاقة

ظهر هذا النموذج السلبي في أحد البحوث؛ ففي بداية البحث، يقدم الباحث عنواناً فرعياً هو: [[**المجتمع المدني: قراءة مفاهيمية**]]، ثم يبدأ سردَ ١٤ تعريفاً للمجتمع المدني، دون تصنيف أو تمييز بينه. وقد استهلك في هذه العملية ٨ صفحات كاملة، لم تستفد منها الدراسة بأية حال من الأحوال. ويلاحظ القارئ هذه التعريفات أن الباحث اختزل مفهوم المجتمع المدني في مجرد حصر التعريفات التي عثر عليها حول المفهوم، دون تحديد لجذورها النظرية. وتقوم آلية التحليل التعسفي لدى الباحث على عرض التعريف، ثم إظهار عيوبه، ثم الانتقال بلا رابط إلى التعريف التالي، وهكذا. وتسير آلية عرض التعريفات الـ ١٤ على وتيرة واحدة، تقديم التعريف ثم رفضه ... إلى أن تصل في النهاية إلى تقديم تعريف الأمم المتحدة للمجتمع المدني. ونكتفي بأحد التعريفات شاهداً على ما سبق ذكره: يستشهد الباحث بأحد تعريفات المجتمع المدني في العبارة الجوهرية التالية بأنه:

*«تشكيلة من المؤسسات الاجتماعية تنتظم بطريقة ديمقراطية وتنطوي على ضمانات شرعية...» (**مجلة شئون اجتماعية**: العدد ٩٧، ربيع ٢٠٠٨).*

وكما ذكرنا للقارئ، فالباحث يقدم التعريف ثم يرفضه، بالوتيرة نفسها، حتى لو كان متناقضاً في ذاته. ويبدو أن الباحث يرى أن التحليل النقدي هو إظهار ما في النص من عيوب، فإن غابت العيوب فعليه إيجادها بالقوة التعسفية؛ فحين أراد الباحث رفض التعريف السابق، أثبت للتعريف تأكيده الديمقراطية، ثم أخذ عليه عدم تأكيده الديمقراطية، وذلك بقوله:

*«ولعل أهم ما في هذا التعريف تأكيده على الطابع الديمقراطي الشرعي الذي يضمن استقلالية المجتمع المدني وحيادية الدولة، ولكن ينقص هذا العريف الإشارة إلى احترام الدولة لحرية المؤسسات المدنية وعدم تدخلها في شؤونها الخاصة» (**مجلة شئون اجتماعية**، عدد ٩٧، ربيع ٢٠٠٨)*

فالملاحظ في العبارة الجوهرية السابقة أنها تتضمن قضيتين، تنفي أُولاهما الأخرى، ولا يمكن، منطقياً، أن يظهرا إلى الوجود معاً، وفقاً لمبدأ عدم التناقض. ويلاحظ أن الباحث خلط بشكل عفوي بين النظرية والواقع التطبيقي، دون أن يلتفت إلى أنه في هذا الموضع من البحث يقدم فقط تحليلاً نقدياً للتعريف، وليس اختباراً له على أرض الواقع. والسؤال الملح الآن هو: هل تعريف المجتمع المدني يمثل قضية إشكالية؟ وما دام الباحث انتهى إلى تعريف مستقر ومتفق عليه، وهو تعريف الأمم المتحدة، فإن إهدار طاقة الباحث في إيراد استشهادات أفقية أوقعه في الرفض التعسفي الشكلي.

لقد استهلك الباحث سدس البحث (٨ صفحات) في عرض تعريفات، استوعبها تعريف الأمم المتحدة جميعاً، وبالتالي فإن الاكتفاء بتعريف الأمم المتحدة، كان هو الأمر المنطقي، بدلاً من هذا العرض الذي يُعد بالفعل نموذجاً لخطاب إهدار الطاقة. كما أنها تثير قدراً من الملل وعدم التركيز والاهتمام لدى القارئ. ومثل هذا النموذج حذر منه ليبرون حين أشار إلى أن القارئ من الناحية السيكولوجية يتعامل مع النص دون ارتياح، وعلى الباحث ألا يدع القارئ يقفز على السطور، بل يدفعه إلى قراءة كل حرف من النص، فيحوّل عدم ارتياحه إلى إعجاب وتقدير (Lebrun, 2007: 4-5).

● خطاب إثبات الجدارة

ظهر هذا النموذج في البحث المنشور في **مجلة شئون اجتماعية** (العددان ٩٣ ـ ٩٤، ربيع ـ صيف ٢٠٠٧) واستخدم فعلياً ٢٤ مرجعاً. وأضاف في ثبت المراجع ٢٨ مرجعاً، وهذا من التقاليد، التي تعطي القارئ والناقد انطباعاً سلبياً، فالباحث لا يمتلك حرية أن يذكر مراجع لم يستخدمها في البحث، ولو كان ذلك من الإيجابيات، وإلا أصبح لكل باحث قائمة تضم عشرات الكتب التي تشكل رأس ماله العلمي، يثبتها في نهاية كل بحث ينشره. وطبيعة الكتب الجامعية والتعليمية تتحمل مثل هذه المراجع الإضافية، بل ومن الضروري إثباتها في مكان مستقل تحت عنوان «قراءات إضافية»، أما في حالة نشر البحوث العلمية المحكّمة، فهذا التقليد ليس من باب الرشادة العلمية.

يتضح ممّا سبق أن التصنيف الافتراضي لخطاب الاستشهاد، قد تحقق بالتحليل النقدي لهذه البحوث. وقد أظهرت النتائج **تواتر نماذج أخرى جديدة، يمكن تسمية أنواعها بخطاب تحصيل الحاصل، وخطاب الثبت المربك للمراجع، وخطاب التحليق خارج السرب**، ولم تكن هذه الأنواع في التصنيف، وجميعها نماذج سلبية وتحد من القدرة التنافسية للنص العربي، ونوردها في ما يلي:

● خطاب تحصيل الحاصل

في أحد البحوث، قدم البحث نموذج استشهاد، يمكن أن نطلق عليه **خطاب تحصيل الحاصل**، حيث دأب الباحث على ذكر استشهادات تكرر المعنى، أو تتضمن معلومات عادية متفق عليها من العامة قبل الخاصة. وبذلك، فإن الاستشهاد في هذه

الحالة يضعف النص، ولا يدعمه، والشاهد التالي يوضح هذا النموذج:

*«ويصاحب مرحلة الكبر لدى الإنسان ضعف عام، قال تعالى ﴿اللَّهُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ ضَعْفٍ ثُمَّ جَعَلَ مِنْ بَعْدِ ضَعْفٍ قُوَّةً ثُمَّ جَعَلَ مِنْ بَعْدِ قُوَّةٍ ضَعْفًا وَشَيْبَةً يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ وَهُوَ الْعَلِيمُ الْقَدِيرُ﴾ (**القرآن الكريم**، «سورة الروم،» الآية ٥٤) فالإنسان يمرّ بثلاث مراحل رئيسية: ضعف، ثم قوة، ثم ضعف (السدحان، ١٩٩٧: ٢٠٢)» (**مجلة العلوم الاجتماعية**: ٢٠٠٧، السنة ٣٥، العدد ٣).*

نجد في هذا الشاهد أن الباحث قدم معلومة متفقاً عليها (يصاحب مرحلة الكبر لدى الإنسان ضعف عام)، هذه قضية متفق عليها لأنها من سنن الحياة، ولكن الباحث لا يكتفي بذلك، فأورد الآية الكريمة الدالة على صدق القضية، ثم أورد للمعنى نفسه استشهاداً موثق الصفحة، وهذا يؤكد ما نسميه خطاب تحصيل الحاصل.

● خطاب الثبت المربك للمراجع

وقد ظهر نموذج خطابي آخر، لم يكن في التصنيفات الافتراضية؛ ففي أحد البحوث، دأب الباحث على إرباك القارئ بإحالات غامضة لمجموعة من المراجع، بحيث يستحيل نسبة النص المستشهد به إلى مرجع من هذه المراجع. ويمكن أن نطلق على هذا النموذج السلبي **خطاب الثبت المربك (المضلل) للمراجع**، ويظهر هذا الخطاب واضحاً من الشاهد التالي:

*«وفيما يتعلق بالجمعيات التطوعية، فقد شهدت هذه الفترة زيادة ملحوظة في عددها، فسجلت الفترة من (١٩٧٦) إلى (١٩٨١) أعلى نسبة تزايد في عدد هذه الجمعيات، حيث زادت من (٧٥٩٣) إلى (١٠٧٣١) جمعية أي بواقع نسبة زيادة قدرها (٤ بالمئة) فالتحرر السياسي والاجتماعي قد دفع الجماعات الاجتماعية إلى تأسيس جمعيات خاصة بها على الرغم من اعتبار السلطة السياسية أن هذه الوضعية إنما تمثل خطراً عليها من الزاوية السياسية(٦٣)» (**مجلة شئون اجتماعية**: العدد ٩٧، ربيع ٢٠٠٨).*

يتضح من الشاهد السابق، أن الباحث، قد استعان ببيانات إحصائية محددة ولابد أن يتم إثبات المصدر بالكامل في هذه الحالة، وإلا أصبحت البيانات المذكورة، غير صادقة، والشاهد التالي يوضح، كيف أثبت الباحث الهامش رقم (٦٣) المذكور في العبارة الجوهرية السابقة:

«من أجل رصد جيد للممارسات السابقة، انظر:
حسن حنفي: الدين والتنمية في مصر،...
عبد العظيم رمضان: جماعات التكفير في مصر،...

نبيل عبد الفتاح: المصحف والسيف،...
حسن حنفي: الأصولية الإسلامية،...]]
*(**مجلة شئون اجتماعية**: العدد ٩٧، ربيع ٢٠٠٨).*

فالباحث قدم للقارئ أربعة مصادر، وأغفل ذكر مصدر البيانات الإحصائية التي استشهد بها، وهذا أمر يربك القارئ ويضلله، ويفقد البحث عنصر الموثوقية؛ فمن الضروري أن تتم عملية تسجيل مصدر المعلومات الوارد في المتن بكل دقة، لكي «يكتسب العمل المصداقية العلمية التي يجب أن تتوفر في البحوث العلمية» (بنمليح وأستيو، ٢٠٠٧: ٧٧). وعليه، فإن مثل هذه الممارسة يمكن أن يطلق عليها **خطاب الثبت المربك (المضلل) للمراجع**.

شاهد آخر يؤكد وجود هذا النموذج السلبي، ظهر في ثبت المراجع لأحد البحوث؛ فقد دأب الباحث على إرباك القارئ عبر تقديم ثبت خاطئ لبعض المراجع كما يلي:

*«إبراهيم المليجي وسلوى عثمان الصديقي (٢٠٠٤). الخدمة الاجتماعية في المجال الطبي. الإسكندرية: دار المعرفة الجامعية.]] (**مجلة العلوم الاجتماعية**: السنة ٣٦، العدد ٤، ٢٠٠٨).*

ولم نستدل على هذا العنوان عند البحث في مصنَّف دار المعرفة الجامعية المثبت في مكتبة الإسكندرية، الذي يضم مجموعة دار المعرفة الجامعية حتى العام ٢٠٠٩. ولا يوجد في مصنَّف مكتبة الإسكندرية سوى العنوان التالي للمؤلف (منفرداً): ــ المليجي، إبراهيم محمد (١٩٩٦). **الممارسة المهنية في المجال الطبي والتأهيلي**. الإسكندرية: المكتب العلمي.

كما ورد في البحث نفسه ثبت آخر غير مفهوم، كالتالي:

«سيد أحمد (١٩٩٠)، مقدمة في الصحة العامة وطب المجتمع، الباحث نفسه، القاهرة: ١٩.]] (**مجلة العلوم الاجتماعية**: السنة ٣٦، العدد ٤، ٢٠٠٨).

وفي البحث إياه أيضاً، قدم الباحث ثبتاً لأربعة مراجع، صادرة عن المكتب الجامعي الحديث، ودار المعرفة الجامعة بالإسكندرية، ولم يستدل على عناوين هذه الكتب، بمراجعة المصنَّف الخاص بكلتا الدارين في مكتبة الإسكندرية.

● خطاب التحليق خارج السرب

ظهر هذا النموذج في ثلاثة بحوث عربية؛ فقد اتضح من التحليل الكيفي أن هذه البحوث تلجأ إلى الاستشهاد النصي المباشر، في مواضع محددة هي: مقدمة البحث، الإطار النظري والمنهجي، ومناقشة النتائج. وعند عرض الدراسات السابقة، يلجأ الباحث إلى الاستشهاد غير المباشر، حتى يتمكن من تلخيص الأفكار، وتحديد ما قدمته الدراسة السابقة من مضمون نظري أو منهجي أو معرفي. والمفترض أن ينتهي الباحث من هذه المرحلة بتحديد أوجه الاتفاق والاختلاف بين بحثه والدراسات السابقة، ويحدد بدقة الإضافة التي من المتوقع أن يقدمها البحث الخاص به، غير أن ذلك لم يحدث في البحوث الثلاثة، واكتفى الباحثون بذكر اختلافات شكلية، والتعامل مع الدراسات السابقة بسطحية أوقعتهم في ما يسميه ليبرون فخ عدم الدقة (The Trap of Imprecision)، حين يلجأ الباحث إلى التعرف إلى المراجع من خلال المختصرات، أو من خلال مراجعات الآخرين لهذه الكتب أو البحوث (Lebrun, 2007: 169). على أية حال، فقد يُلاحَظ أن الجزء الخاص بمراجعة

الدراسات السابقة يقدم فيه الباحثون العرب ممارسة سلبية، يمكن أن نطلق عليها: **خطاب التحليق خارج السرب**، ونكتفي بعرض الشاهد التالي:

*«وقد ارتأت هذه الدراسات في المجتمع المدني ذلك الكيان المعادي للاستبداد والذي يضمن الوجود الاجتماعي والسياسي الديمقراطي والسلمي لمختلف الجماعات الاجتماعية... في حين استغرقت دراسات أخرى في نقد التعريف الشائع للمفهوم وتبيان أوجه قصوره وعدم اكتماله... كذلك فقد سعت بعض الدراسات إلى التأكيد على أن تلك المحاولات الساعية للربط تاريخياً بين إحياء مفهوم المجتمع المدني والتحولات الحادثة في الكتلة الاشتراكية... في حين اهتمت دراسات أخرى برصد الاحتمالات المستقبلية للمجتمع المدني العالمي، وعلى ذلك فقد رصدت المخاطر الآنية والمستقبلية التي ما زالت تهدده، وقد تؤدي به إلى السقوط من الذاكرة المعاصرة... ركز بعض آخر من هذه الدراسات على دراسة حالة منظمة واحدة أو أكثر من منظمات المجتمع المدني... وأخيراً هناك دراسات عرضت لتجارب محلية وطنية للمجتمع المدني في مجتمعات مختلفة]] (**مجلة شئون اجتماعية**، العدد ٩٧، ربيع ٢٠٠٨).*

فالعبارات الجوهرية السابقة تثبت أن الباحث نظر إلى الدراسات السابقة من ارتفاع شاهق تختفي معه الحدود والتمايزات، بل يختفي النص (الدراسة السابقة) كلياً، ولا يبقى منه إلا العنوان، وبالتالي فإن ما يزعم الباحث أنه تحليل للدراسات السابقة، لا يخرج عن كونه حصراً لعناوين هذه الدراسات، أو حصراً لبعض أهدافها، دون زيادة. فالباحث على هذه الحال، كطائر قرر منفرداً التحليق خارج السرب، متخذاً لنفسه مجالاً خاصاً، دون أن يدري أنه بذلك يخرج البحث من مجال العلم.

مناقشة النتائج والتوصيات

حاول البحث تقديم طريقة جديدة لدراسة إشكالية التنافسية العلمية، بدلالة استخدام المراجع وطرق الاستشهاد، وذلك بتطوير بعض الأدوات الكمية التي تعتمد على الإحصاء البسيط، بالإضافة إلى التحليل الكيفي للبحوث. وقد أوضحت النتائج أن الممارسة الذاتية للباحثين العرب ممارسة غير تنافسية، وبالتالي، فإنه وفقاً لنظرية غيدنز، من غير المنظور أن تعيد تشكيل المجال العلمي أو التخصص الذي تنتمي إليه هذه البحوث، بل إن من شأن تكرار الممارسات السلبية أن يؤسس لنمط يسود أروقة الجامعات والمراكز البحثية، كما إن هذه النتائج تثير الانتباه حول دور لجان التحكيم في الدوريات العلمية العربية، وهو الدور الذي لم يظهر بوضوح أنه يمارس ضبطاً على المنتج العلمي، رغم أنه أعضاء لجان التحكيم يمتلكون، كما يذهب رزنيك، آلية حاكمة لجودة العلم؛ فهم ملتزمون بقراءة الأبحاث قراءة شاملة، بحذر وعناية وبروح نقدية. وعليهم تعيين أي أخطاء أو سهو أو عدم دقة، أو كشف أي زلات،...، أو تأويلات غير صحيحة، أو كشف المغالطات الإحصائية والمنهجية والمنطقية (رزنيك، ٢٠٠٥: ١٤٤). ويمكن القول إن النماذج السلبية التي أظهرتها نتائج البحث هي مسؤولية مشتركة للفاعل المنتج (الباحث)، والفاعل الناقد (المحكّم)، ولا شأن هنا للعوامل البنائية، بدليل أن الميزة النسبية الوحيدة للبحوث العربية، وهي توافر المادة العلمية

المعاصرة، لم يتم استثمارها لرفع القدرة التنافسية، وذلك بسبب جملة من الممارسات الذاتية السلبية.

وعلى ذلك، فإن توصيات البحث تتجه نحو الفاعل (الباحث) وليس نحو المؤسسة، ويمكن إجمال هذه التوصيات في ما يلي:

١ ــ المثابرة على البحث العلمي، والاهتمام بالقراءة العلمية لزيادة كثافة القراءة اللازمة لإنجاز البحوث العلمية.

٢ ــ تنمية التفكير النقدي الخلاق في التعامل مع المراجع، بحيث تقل مساحة الاستشهادات الأفقية التي تلامس التراث العلمي من سطحه، ولا تستطيع سبر أغواره.

٣ ــ الاعتماد على الاستشهادات غير النصية الموثقة، وهذا يتطلب بالضرورة امتلاك ناصية اللغة العربية.

٤ ــ تخفيض حجم البحث وترشيده، بالاهتمام بالعبارات الجوهرية في الاستشهاد، والاقتصار على الضروري واللازم لتطوير فكرة البحث.

٥ ــ التخلص من النماذج السلبية في الاستشهاد بالتراث العلمي، وأهمها، سلبية طمس وإدماج النص بالاستشهاد.

٦ ــ تفعيل دور لجان التحكيم في الدوريات العلمية العربية، في ضبط المنتج البحثي وتحسين جودته.

٧ ــ تطبيق النموذج المقدم في هذا البحث، في التقييم الذاتي، بحيث يقوم الباحث بتقييم بحثه، من خلال المؤشرات المقدمة، وهو ما يؤدي إلى تولد الممارسة الانعكاسية التي يترتب عليها، إعادة ترتيب البدايات وتعظيمها □

المراجع

إيكو، أومبرتو (٢٠٠٢). **كيف تعد رسالة الدكتوراه: تقنيات وطرائق البحث والدراسة والكتابة**. ترجمة علي منوفي. القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة. (المشروع القومي للترجمة؛ ٣٧٣)

بدوي، أحمد موسى. (٢٠٠٩أ). «الأبعاد الاجتماعية والابستيمولوجية لإنتاج واكتساب المعرفة العلمية: مقاربة منهجية.» **المستقبل العربي**: السنة ٣٢، العدد ٣٦٥، تموز/يوليو.

بدوي، أحمد موسى (٢٠٠٩ب). **الأبعاد الاجتماعية لإنتاج واكتساب المعرفة: حالة علم الاجتماع في الجامعات المصرية**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية. (سلسلة أطروحات الدكتوراه؛ ٧٦)

بل، جوديث (٢٠٠٦). **كيف تعد مشروع بحثك العلمي؟**. ترجمة قسم الترجمة بدار الفاروق. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب.

بنمليح، عبد الله ومحمد استيو (٢٠٠٧). **مناهج البحث في الإنسانيات والعلوم الاجتماعية: البحث التاريخي أنموذجاً**. القاهرة: رؤية للنشر والتوزيع.

ديكنسون، جون ب. (١٩٧٨). **العلم والمشتغلون بالبحث العلمي في المجتمع الحديث**. ترجمة شعبة الترجمة باليونسكو. الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب. (عالم المعرفة؛ ١١٢)

رزنيك، ديفيد ب. (٢٠٠٥). **أخلاقيات العلم**. ترجمة عبد النور عبد المنعم. الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب. (عالم المعرفة؛ ٣١٦)

سيد أحمد، غريب (٢٠٠٧). **تصميم وتنفيذ البحث الاجتماعي**. الإسكندرية: دار المعرفة الجامعية.

الطحاوي، جمال إسماعيل (٢٠٠٦). **مناهج البحث الاجتماعي: مفاهيم وقضايا**. المنيا، مصر: دار التيسير للطباعة.

غيث، محمد عاطف [وآخرون] (١٩٩٧). **البحث العلمي الاجتماعي: تصميم خطته وتنفيذها**. الإسكندرية: دار المعرفة الجامعية.

كون، توماس (١٩٩٢). **بنية الثورات العلمية**. ترجمة شوقي جلال. الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب. (عالم المعرفة؛ ١٦٨)

الهواري، سيد (١٩٩٥). **دليل الباحثين في إعداد البحوث العلمية**. القاهرة: دار الجيل للطباعة.

Lebrun, Jean Luc. (2007). *Scientific Writing: A Reader and Writer's Guide*. Hackensack, NJ: World Scientific.

Neuman, William Lawrence (2005). *Social Research Methods: Qualitative and Quantitative Approaches*. 5th ed. Boston, MA: Pearson.

O'Leary, Zina (2004). *The Essential Guide to Doing Research*. London: SAGE.

Wadsworth, Yoland (1997). *Do it Yourself Social Research*. St. Leonards, N.S.W.: Allen and Unwin.

ثقافة المدن، مرآتها سكانها: دراسة مقارنة بين الخليل وبيت لحم

بلال عوض سلامة(*)

أستاذ في جامعة بيت لحم، قسم العلوم الاجتماعية.

مقدمة

تعد دراسة ثقافة المدن من الدراسات الحديثة في مجال تفهم التنوع الثقافي داخل المجتمع نفسه، وهو ما عكسته تفاعلات البشر اليومية في صوغهم أنماطاً ثقافية أصبحت جزءاً أساسياً من حياة سكانها. وفي استطاعة المهتم بالدراسات الفلسطينية الحديثة للمجتمع الفلسطيني إدراك تفرد تجارب المدن الفلسطينية على صعيد التطور الاجتماعي والسياسي والثقافي؛ هذا التفرد كان أقرب إلى حالة الانغلاق، وهو ما ساهمت فيه التجربة التاريخية للمدن الفلسطينية وطبيعة النخب الاجتماعية فيها وأدت دوراً مهماً في صوغ شخصية المدينة، التي تميزها من باقي المدن الفلسطينية الأخرى.

إن صورة المدن الفلسطينية وطبيعة الثقافة المهيمنة فيها لا تختلف نوعاً وإنما كماً، وقد أعطتها تلك الخصائص نموذجاً يختلف عن نماذج مدن فلسطينية أخرى؛ فثقافة مدينة رام الله ليست ثقافة نابلس، وثقافة الخليل ليست ثقافة بيت لحم، وهذا ما أشارت إليه دراسة سليم تماري بشأن مدن الحداثة الفلسطينية في ما قبل عام ١٩٤٨ (تماري، ٢٠٠٥)، ودراسات ليزا تراكي (تراكي: ٢٠٠٤؛ ٢٠٠٦؛ ٢٠٠٨) عن المدن الفلسطينية المعاصرة، التي أكدت بعداً جديداً في فهم المجتمع الفلسطيني على أساس حالة من التفرد فُرضت ضمن سياق تطور المدينة، وحالة الحراك الاجتماعي والاقتصادي فيها.

ومن ناحية أخرى، تسعى هذه المقالة إلى تحليل الثقافة الموقعية لمدن الجنوب في فلسطين، ومحاولة بيان نمط الثقافة المدنية التي نشأت وتطورت في سياقات مختلفة ارتبطت بنيوياً بتجربة المدن نفسها، ودور هذه المدن في التأثير في محيطها الريفي. ومن أجل ذلك، لا بد من تقديم توضيح للثقافة المدنية وعلاقتها بالمدينة، ليس باعتبارها اشتقاقاً لغوياً منها فحسب، وإنما باعتبار المدينة حاضنة للثقافة المدنية ومطورة لها أيضاً، فهي المكان الذي توجد فيه مؤسسات وأجهزة الدولة القضائية والتشريعية والتنفيذية، ومؤسسات المجتمع المدني، ومقار القيادات السياسية والاجتماعية والدينية، وهي الإفراز الطبقي

(*) البريد الإلكتروني: bsalameh@bethlehem.edu.

لشرائح المجتمع، وهي الثقافة السائدة فيها؛ ففيها الجامعات والمقاهي والسينما والمسارح، وفيها التغير والحراك الاجتماعي (بركات، ٢٠٠٠). ويعتمد التشكل الطبقي على مدى نمو المدينة، خصوصاً الطبقة الوسطى، حاملة لواء التغيير والتقدم والحداثة، والمدافعة الأولى عن الديمقراطية والعلمانية (هلال، ٢٠٠٦). وباختصار، هي الحيز العام للسياسة: من الدولة إلى الحركات والأحزاب السياسية، حيث إن المدينة كبيرة ومتنوعة بصورة كافية في مكوناتها وخياراتها وعروضاتها، بينما لا تستطيع القرية تقديم تلك الخدمات والامتيازات (Dagger, 1997: 155)، لما تتميز به من محافظة وانغلاق.

يعتبر هانسون، في معرض تفسيره العلاقة بين المدينة والثقافة المدنية، أن الثقافة المدنية تحيط بها تاريخياً سياسة الطرق الشعبية (Folkways)، وتوقعات الناس (Public Expectation)، وتوزيع القوة والمسؤولية (Hanson, 1968: 110)؛ وقد استند في ذلك إلى تصنيفه الثقافة المدنية في المدينة الرئيسية إلى ثلاثة أنواع: **النوع الأول** هو الاستغلالية والأبوية، حيث إن الثقافة المدنية هي ميراث هيمنة مركزية نخبوية لجماعة صغيرة، إذ إن ثمة نماذج تهيمن على المجتمع، مثل السياسة، والبنوك والإعلام. و**النوع الثاني** هو الخدمات والاستهلاك؛ وهما تعدديان من حيث تعدد الخدمات، وتقسيمات المجتمع الجغرافية، والولاءات الدينية، وتوزيعات الدخل، وقوى الاقتصاد والثقافة والسياسة. و**النوع الثالث** هو مؤسسات مجتمعية تشدد في خطابها الشعبي على الخير العام، وتزدهر بالتعاون والإجماع، ومنها المؤسسات الحكومية ومؤسسات المجتمع المدني. هذه التعبيرات تشكل ببعدها الثقافي الثقافة السائدة والثقافة الفرعية في ترجماتها وممارستها وتشكيلها للأنماط الثقافة المدنية في هذا المجتمع أو ذلك.

في المقابل، جرى مؤخراً تأكيد الفضاء الاجتماعي بوصفه أحد حقول البحث في ثقافة المدينة، باعتبار هذه الأخيرة شرطاً مهماً وأساسياً في تطوير الثقافة المدنية؛ حيث إن التضامن الاجتماعي يقل مع تطور المدينة وأسلوب حياة سكانها (Bronswijk, Vmeets and Verbeke, 2002: 14)، فيكون هنالك حاجة إلى التشبيك الاجتماعي، وتأسيس المراكز والمؤسسات المدنية. أما الجانب الآخر، فهو أن نمو وتطور حياة المدينة يساهمان في تشكيل مرجعية ثقافية، ومن ثم تهيمن ثقافة المدينة على الريف، من حيث ربطها حياة الإنسان بمنظر المدينة وشكلها وثقافتها وطرق حياتها، بما يتطلب توفير شروط العيش فيها.

انطلاقاً ممّا تقدم، تشير الثقافة المدنية المحلية إلى المجتمع المحلي، فتدل على تعميم نماذج أو طرق معيّنة في حياة العامة، باعتبار أن كل مجتمع محلي يجسد ثقافة مدنية تبلورت بالشكل الأساسي تاريخياً، فتعمل على توجيه النظام السياسي والاجتماعي والثقافي وتشكيله. كما أن الثقافة المدنية المحلية تحدد طبيعة المشاكل والحلول التي تواجه المجتمع، وتفرض أيضاً رؤية مشتركة بين الماضي والحاضر والمستقبل، وتعمل على تشكيل كل شيء (Reese and Rosenfeld, 2002)، من طبيعة البنى الاجتماعية والدينية والسياسية، إلى إفرازاتها المدنية والسياسية المتمثلة في الأحزاب والمؤسسات المدنية وطبيعة النخب في المجتمع المحلي.

وحتى يتم استعارة ما سبق، في فهمنا لموضوعة المقولة، لا بد من استعراض التاريخ

الاجتماعي لمجتمع البحث (بيت لحم والخليل)، ومن ثم رسم وفهم التوجهات المجتمعية والقيم المدنية لحياة سكانها[١]؛ حيث إن المقاربة التي سنقوم بها بشأن المدينتين تعكس في المضمون حالة من التباين على صعيد النمط الثقافي والذهنية الاجتماعية للمدينة، وبحسب تفاعلات المواطنين وصورة مدينتهم كما يتخيلونها، وهي الحالة التي شكلت لاحقاً نوعاً من التفرد صاغ ما يميز المواطنين بعضهم من بعض من هوية ونمط ومسلكيات.

تمثل هذه المقالة دراسة تنقيبية لطبيعة تباين ثقافة المدينة وتنوعها في جنوب الضفة الغربية (بيت لحم والخليل)؛ حيث سيتم هنا استعراض وتلخيص خصوصية كلٍّ منهما، لا سيما التباينات في طبيعة البنية الثقافية، وطبيعة النخب الاجتماعية من حيث نفوذها وطبيعتها. ومن أجل تحقيق هدف مقالتنا، سيتم تبني منهجية كلٍّ من ليزا تراكي وريتا جقمان في دراستهما (تراكي وجقمان، ٢٠٠٨) المتعلقة بقراءة وتحليل البنية الاجتماعية والثقافية من خلال نتائج التعداد السكاني. إلى جانب ذلك، سنعتمد على إحصاءات عام ٢٠٠٩ بشأن التعداد النهائي لسكان المجتمع، موضوع البحث، وعلى بيانات متعلقة بالانتخابات التشريعية والبلدية ومستمدة من لجنة الانتخابات المركزية والبلديات.

أولاً: أرضية متشابهة وبنية اجتماعية مختلفة

تعد تجربة الخليل مختلفة بعض الشيء عن تجربة بيت لحم، من حيث إنها لم تتعرض لتغيرات دراماتيكية ومميزات كالتي اختبرتها مدينة بيت لحم، ابتداءً من أثر الإصلاحات العثمانية في أوائل القرن العشرين، التي مهدت، بصورة أو بأخرى، لحالة الحراك الثقافي والصحافي في أربعينيات القرن الماضي، ووجود حالة من التنوع الديني المسيحي والإسلامي والتجربة المشتركة، مروراً بأحداث التطهير العرقي عام ١٩٤٨ التي غيرت من ديمغرافية السكان في المدينة، ناهيك عن أهمية المدينة محلياً وعالمياً، والاتفاق ضمنياً على هوية المدينة المسيحية. هذه الجوانب تفتقدها التجربة التاريخية التي مرت بها محافظة الخليل وجعلت من مركز المدينة حالة أقرب إلى التجانس الثقافي مع قراها المحيطة، من حيث سيطرة الطابع الاجتماعي المحافظ؛ إذ يمكن القول إنها شكلت امتداداً ومصدراً لقيم محافظة في الوقت نفسه، باعتبار أن قلب المدينة يحتضن ثاني أهم مركز ديني للمسلمين في فلسطين، وهو الحرم الإبراهيمي. هذه الخصوصية جعلت حالة الاستمرارية الثقافية والاجتماعية ممكنة، سواء كانت متمثلة في الأنماط الثقافية التي يتبناها سكانها، أو متمثلة في نخبتها الاجتماعية في مركز المدينة أو في محيطها من القرى، حيث إن نفوذها ما زال مستمراً على مدار القرن الحالي.

إن حالة حراك مدينة الخليل الثقافي والاجتماعي مستقرة نسبياً، قياساً ببيت لحم في القرن العشرين، وحتى موجة اللاجئين في عام ١٩٤٨ لم تُحدث حالة من التحديات الثقافية

(١) القيم المدنية في هذه المقالة تعبّر عن القيم المفترضة التي يتبنّاها القاطنون في المدن، مثل الحوار المسبوق بالتعددية والتسامح مع وجهات النظر المختلفة، أكانت دينية أم سياسية أم اجتماعية، والحريات والحقوق للمرأة والإنسان، إلى جانب المشاركة السياسية والمجتمعية، وليست مرتبطة بتوسع المدن العمراني.

لهذه المدينة باعتبار أن اللاجئين الفلسطينيين استقروا خارج مركزها كما هو حال مخيمي العروب والفوار، وبالتالي لم تشهد المدينة حالة من التلاقح والتثاقف بين ريفها ومخيماتها.

تكمن أهمية مدينة الخليل تاريخياً في الناحيتين الاقتصادية والتجارية في القرنين الثامن والتاسع عشر، باعتبارها مركزاً مهماً للطرق الداخلية، وموقعاً لتجمعات البدو من الجنوب، إلى جانب اعتبارها مركزاً زراعياً. ولكن نقص الأراضي الزراعية في داخلها أدى إلى الاستثمار في تربية الحيوانات، حيث تشكل الثروة الحيوانية في الخليل في وقتنا الحاضر ما يقارب ٣٠ بالمئة من الثروة الحيوانية في الضفة الغربية، وهو ما يفسر تعايش أنماط اقتصادية مختلفة في محيط اجتماعي واحد؛ حيث لم تستطع المدينة استقطاب نمط اقتصادي واحد متمثل في سيطرة النمط التجاري الذي تمتاز به المدن من ريفها، من حيث حالة الفصل بين القطاعين الزراعي والتجاري (تراكي وجقمان، ٢٠٠٨). وقد أدى هذا بدوره إلى غياب حالة من تمركز النخب التجارية وملّاك الأراضي في المدينة، وبالتالي لم تشكل الشرائح والنخب لنفسها حالة من النفوذ والتأثير في المدينة وفي التوجهات المفترض أن يتبنّاها سكان المدينة والتي تميزهم من القيم الريفية. ومن جانب آخر، تتميز الخليل من بيت لحم بأن جباة الضرائب في الفترة العثمانية كانوا من محيط القرى المحاذية، في حين نجد أن الإقطاعيين في بيت لحم لم يكونوا من أهل المنطقة.

إن السمة الأساسية التي ساهمت في تأثير مركز مدينة الخليل تاريخياً في المناطق الريفية المحاذية لها هي إشرافها على الأماكن المقدسة، من التكايا الصوفية وبعض المزارات والمسجد الإبراهيمي. وهذا ما يفسر استقطابها عدداً من المتصوفين والفقراء، كما أن عملية تقاسم الأدوار بين عائلات الخليل في خدمة الحرم الإبراهيمي، والإشراف على مردود المزارات الدينية شكلا مصدراً لدخل الكثير من العائلات (Salameh and Da'na, 2006). وخلافاً لذلك، لم يلاحظ تأثير للمدينة في المناطق الريفية، وبالتالي لم تشكل الخليل مركزاً ومرجعاً حضرياً لجنوب الضفة الغربية؛ حيث إن هوية المدينة صيغت وشكلت بأنماط محافظة وتقليدية، فكانت سمعتها وصيتها ناظماً مسلكياً واجتماعياً وثقافياً لأهل المدينة، ما زالت تأثيراته حاضرة حتى يومنا هذا.

شكلت منطقة دورا المركز الرئيسي لمنطقة الجنوب، حيث كان لأعيانها في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر نفوذ اجتماعي واقتصادي، وهو ما جعلها سيدة جباة الضرائب من القرى المحاذية لها، وسيدة أهل الجبل، حسب تعبير تماري (تماري، ٢٠٠٥)، بفعل ما كان لها من قوة احتكار وقوة تأثير في العرف العشائري، وحل النزاعات والصراعات العائلية، واقتسام النفوذ والأراضي. واستمرت سيطرة عائلات ونخب دورا وتأثيراتها حتى فترة الانتداب البريطاني والعهد الأردني، متزامنة مع بروز نخب دينية في مدينة الخليل، أبرزها عائلة الجعبري، التي تمثلت في الشيخ محمد الجعبري ونفوذه وتأثيره السياسي والاجتماعي.

تُلاحَظ في هذا الجانب، وبعد أكثر من قرن، استمرارية وتمفصل نخب دورا والخليل العائلية من حيث تأثيرها على الصعيدين المحلي والوطني؛ إذ مهد لها ذلك امتلاك رأس مال اقتصادي، وبالتالي رصيد ثقافي ووطني. وقد ساهمت هذه القوة في أن تنشئ وتدعم

داخل العائلات نفسها نخباً استطاعت، بحكم نفوذها الاقتصادي ورأس مالها الاجتماعي، أن تخرج نخباً اجتماعية وسياسية ذات كفاءات علمية. فعلى سبيل المثال لا الحصر، يتمتع ياسر عمرو ونبيل عمرو ويونس عمرو بنفوذ في المجالات التعليمية والسياسية على صعيد الوطن، في حين ضلعت عائلتا الجعبري والنتشة في النواحي الإدارية والبلدية والأجهزة العسكرية في مدينة الخليل. هذا إلى جانب عائلة القواسمة التي امتلك أحد أبنائها، وهو المرحوم فهد القواسمة، رأس مال وطنياً من خلال علاقته بحركة فتح، وهو ما مهد بالضرورة لسحر القواسمة، انتخابها نائبة في المجلس التشريعي على قائمة فتح النسبية على صعيد الوطن في عام ٢٠٠٦، وتعيين خالد القواسمة وزيراً للحكم المحلي.

ومن الملاحظ أيضاً في هذا الجانب، أن معظم قيادات فتح تتمركز في القرى، في حين أن لقيادات الحركة الإسلامية نفوذاً في ريفها وفي مركز المدينة أيضاً. وبهذا، نستطيع القول هنا إن تأثير النخب والقيادات وحجمها في محافظة الخليل ما زالا متمركزين ومستمرين في ريفها وليس في المدينة. ومن جانب آخر، تمركزت النخب الدينية في قلب المدينة، وهو ما ساهم في تشكيل نمط حياة محافظ.

وإذا كان هذا هو الحال في الخليل، فإنه كان مخالفاً إلى حد ما لحال مدينة بيت لحم، ليس من حيث النوع وإنما من حيث الكم؛ حيث أورث الحكم العثماني فلسطين تشكيلة اقتصادية واجتماعية يختلط فيها الإقطاع الاقتصادي بالاستبداد السياسي، في إطار مرجعية ثقافية تنتمي إلى القرون الوسطى. وقد تلقت بيت لحم نصيبها من هذه التركة الثقيلة، وهي تركة وجدت تعبيراتها الرئيسية في سياسة التتريك، التي استبعدت اللغة العربية من الدوائر الرسمية، وأدخلت اللغة التركية مكانها، وناطت الوظائف العامة الرئيسية للعناصر التركية، وفي نظام الالتزام الضريبي على الفلاحين، وفي انعدام الحريات السياسية، والقمع السياسي الذي زج بالقوميين والوطنيين في السجون. وقد استمر هذا الحال حتى العقد الأول من القرن العشرين، مع صدور قانون الحريات المحدود عام ١٩٠٨، وهو القانون الذي أتاح مناخات سياسية واقتصادية واجتماعية جديدة لنهوض الحركة الفلسطينية بشقيها الوطني والثقافي (مسلم، ٢٠٠٢)، حيث شهدت المدينة حالة من الانفتاح والازدهار باعتباراتها وأهميتها الدينية المسيحية، وهنا تكمن أهمية انفتاح المدينة على السوق الغربية، إلى جانب الزائرين والسياح والحجاج واختلاطهم بسكان المدينة بدرجة كبيرة تفوق حجمها في الخليل، التي تعاني حالة هي أقرب إلى الانغلاق على التجربة الذاتية. وقد ساهم هذا الانفتاح في التأثر بتجارب اجتماعية وثقافية وإدارية افتقدتها مدينة الخليل.

واستناداً إلى الشكل الإقطاعي في الإنتاج، سيطر على مدينة بيت لحم نمط الإنتاج الزراعي، إلى جانب الإنتاج الحرفي والتجاري المرتبط بالسياحة الدينية، والتجارة داخل المدينة أو التجارة مع مناطق في الخارج، كأمريكا اللاتينية والهند وأوروبا، في بداية القرن العشرين. وشكلت المدينة وامتدادها إلى مدينة بيت جالا وبيت ساحور واقعاً فلاحياً بثقافة مدنية وحضرية (تماري، ٢٠٠٥: ٤٩)، وذلك لاعتبارات مرتبطة بدور البعثات التبشيرية والمؤسسات الكنسية المرتبطة بها، إلى جانب المؤسسات التعليمية اللاتينية والكاثوليكية التي تمركزت في المدينة في بدايات القرن العشرين، وأثّرت في حياة التلحميين، من نظرتهم

المنفتحة على الآخر إلى أسلوب الحياة المرتبط بقيم المدينة، التي تجد تعبيراتها في طبيعة النظم الإدارية في المدينة، ومن ثم نمط الحياة الحضري المنفتح نسبياً.

وشكّل نظام الملّة والامتيازات الأجنبية في العهد العثماني ميزة مهمة لسكان المدينة؛ إذ إن الامتيازات أتاحت فرصة جديدة لتوسيع آفاق المسيحيين الفلسطينيين من حيث السفر إلى الخارج، والعمل في التجارة الدولية التي تدر عليهم أرباحاً كثيرة بفعل حيازتهم امتياز التجارة مع الأوروبيين. وقد استطاع المسيحيون إنشاء شبكة تجارية كبيرة في أوروبا وأمريكا اللاتينية بسبب إتقانهم اللغات الأجنبية وأساليب التجارة الحديثة، الأمر الذي أدى إلى نشوء شريحة اقتصادية واجتماعية جديدة. ومن العائلات المسيحية التي اشتهرت بالتجارة في ذلك الوقت دبدوب وجعارة وجاسر، وحنضل (المؤسسة التعليمية العربية، ٢٠٠١).

وفي ما يتعلق بأثر الوجود البريطاني، فقد شوه ذلك الوجود تطور المدن الفلسطينية ونموها الطبيعي وأعاقهما، بشكل عام، فتدهورت الأوضاع الاقتصادية نتيجة سياسة التحيز البريطانية المتمثلة في الحواجز الجمركية التي قضت على التجارة مع سورية، وأثرت سلباً في شريحة واسعة من تجار المدن الفلسطينية، وفي باعة المفرّق أيضاً، إلى جانب الأفضلية والامتيازات التي كانت تعطى لعمال المهاجرين اليهود الجدد ومؤسساتهم، وسياسة التمييز في الأجور، التي كانت تعود بالفائدة على المستعمرات اليهودية بالدرجة الأولى (الكيالي، ١٩٨٥: ١٦٠ ــ ١٦٢)، وأيضاً منع عودة جميع الفلسطينيين الذين تركوا فلسطين في ما قبل عام ١٩٢٠ بجوازات سفر عثمانية، حيث سُمح بعودة ما نسبته ١,١ بالمئة فقط من الذين تقدموا بطلبات العودة[٢]، وهو ما حرم المدن الفلسطينية من عودة شريحة واسعة من المتعلمين والتجار إلى مدنهم، والمساهمة في تنميتها. لكن بالرغم ممّا سبق، نجد أن مدينة بيت لحم ازدهرت اقتصادياً في تلك الفترة، ويرجع السبب إلى حشد الإنكليز الكثير من قواتهم العسكرية فيها، حيث إن ذلك استدعى إحياء مهن مختلفة وتفعيلها، إلى جانب الاهتمام بتجميل المدينة وتحسين البنية التحتية بافتتاح الأسواق وبناء المستشفيات والفنادق في العهد البريطاني (بنورة، ١٩٨٢: ٩١ والمؤسسة التعليمية العربية، ٢٠٠١: ٤٨).

ولقد تميزت السمة الأساسية للمدينة في ناحيتين: الناحية الإدارية والناحية التجارية، حيث إن معظم الوظائف الإدارية والقانونية والخدماتية إبان الانتداب البريطاني والإدارة الأردنية والاحتلال الإسرائيلي نيطت بالمسيحيين الفلسطينيين؛ فكان نصيبهم ٤٠ بالمئة من الوظائف الإدارية العالية والمتوسطة، مثل مناصب المسؤولين الرسميين والمترجمين والمستشارين (المؤسسة التعليمية العربية، ٢٠٠١: ٤٥). وتم من جانب آخر إبراز المعالم الدينية المسيحية لمدينة بيت لحم، وما يعنيه ذلك من تنشيط للمهن والحرف والتجارة، وتنشيط للقطاع السياحي.

(٢) أشار د. عدنان مسلم، المتخصص بموضوع الهجرة، إلى محاولة عودة ٩٠٠٠ فلسطيني كانوا قد انتقلوا إلى أمريكا اللاتينية وأوروبا للعمل أو للدراسة قبل العام ١٩٢٠، حيث منعت السلطات البريطانية أغلبيتهم من العودة، في مقابل السماح فقط بعودة ١٠٠ منهم، وذلك بذريعة أنّهم يحملون الجنسيات العثمانية.

وخلافاً لمدينة الخليل، تميزت بيت لحم بأنه لم يكن في مركزها تاريخياً، أي في بداية القرن العشرين، شريحة أعيان تقليديين، وذلك نظراً إلى الهجرة إلى الخارج؛ فقد تمركز نفوذ العائلات الكبيرة وأعيانها خارج المدينة، أو بما يعرف بالريف الشرقي (منطقة التعامرة) من المدينة، حيث يقطن البدو المستقرون. وبديلاً من الشكل التقليدي في تشكيل حارات المدينة التسع، نشطت بمحاذاته في الأربعينيات حركة ونخب من القوميين، أبرزهم عيسى الخوري وباسيل البندك ويوحنا خليل دكرت (مسلم، ٢٠٠٢)، وهم من سكان الحارات نفسها، كانوا قد عاشوا مرحلة المد القومي والوطني (Musallam, 2007)، الأمر الذي أبرز الحركة الوطنية والقومية واليسارية وميزها في بيت لحم بتبنّي الحركة مفاهيم علمانية وديمقراطية في مراحل متقدمة، وهذا ما ميز مرحلة العمل السياسي لتجربة بيت لحم من نظيرتها في الخليل، باعتبار أن الأخيرة لم تشهد تنوعاً في الحركات السياسية في ذلك الوقت، وإنما كانت تشهد نمو حركات دينية التوجه.

وفي ما يتعلق بحالة الحراك الثقافي والتعليمي والصحافي، نلاحظ أن مدينة الخليل لم تشهد هذا الحراك في أربعينيات القرن الماضي، التي وصفها يونس عمرو (١٩٨٧) بالفترة المظلمة في تاريخ المدن الفلسطينية. ولكننا نعتقد أن نظام الكتاتيب والتعليم الديني هو الذي كان يسيطر على الحالة التعليمية في المدينة وفي القرى المحاذية، حيث كانت نخب الخليل ترسل أبناءها في ما بعد إلى الأزهر في مصر، لتلقّي تعليمهم العالي فيه (Salameh and Da'na, 2006: 29). وحتى في فترة الخمسينيات والستينيات، لم يكن من أهل الخليل من شغل منصباً في الجانب الأكاديمي، وإنما كان صاحب المنصب من خارج الخليل (تراكي وجقمان، ٢٠٠٨: ٤٦)، وهذا يؤكد أهمية التعليم في تهيئة مناخات وأجواء حضرية افتقدها الجهاز التعليمي في الخليل تاريخياً، إلى جانب تأخر المدينة في تكوين نخب من الطبقة الوسطى الحديثة، تعزز بدورها النمط التقليدي لطبيعة النخب الاجتماعية والسياسية في وقتنا المعاصر. وفي ما يتعلق بأولى جامعات الخليل، وهي جامعة الخليل التي تأسست عام ١٩٧١، كان التوجه أن تكون معهداً لدراسة الشريعة الإسلامية، وهو ما صبغها بصبغة دينية شملت حتى نفوذ الحركات الطلابية التي تتبنى العقيدة الإسلامية فيها، في أيامنا هذه.

في مقابل ذلك، شهدت مدينة بيت لحم في الفترة نفسها ثورة في الحركة الإعلامية والثقافية، فأُسست مطابع ومجلات دينية وثقافية وقومية (Musallam, 2008)، ونمت الحركات الوطنية والقومية التي كانت تنادي في ذلك الحين بوحدة سورية الكبرى (سورية، فلسطين، الأردن، ولبنان) (مسلم، ٢٠٠٢: ٢٠)، تتويجاً لانتشار المدارس اللاتينية والكاثوليكية والأرمينية في أواخر القرن التاسع عشر (القضاة، ٢٠٠٧)، والتي أثرت كثيراً في أنماط حياة هذه النخبة وفي طرق تفكيرها، وبالتالي باتجاه التحضر والمدنية وتبنّي شعارات علمانية وقومية، وبروز نخب قومية من عائلات مسيحية وإسلامية ذات أبعاد قومية وعلمانية.

وقد بدأت مدينة بيت لحم تأسيس المدارس الأجنبية والوطنية في مرحلة مبكرة، خصوصاً المدارس الابتدائية والثانوية. وكان طلاب تلك المدارس يتوجهون في المراحل التالية إلى القدس أو إلى بيروت. وجدير بالذكر أن فرص التعليم كانت متوفرة للمسيحيين أكثر ممّا كانت متوفرة للمسلمين في المدينة ومحيطها، الأمر الذي يفسر تنامي جيل من المثقفين

القوميين المسيحيين، أما المسلمون فكانوا في مجال تلقّي التعليم أقل حظاً من المسيحيين (باستثناء شريحة الأغنياء)، حيث إن النظام التعليمي في العهد العثماني كان يعتمد على الكُتّاب المعروف ببساطته.

وكان الحدث الثقافي المهم في تاريخ المدينة تأسيس جامعة بيت لحم عام ١٩٧٣ لخدمة المجتمع الفلسطيني كله (مسلمين ومسيحيين)، ومن جميع التجمعات الجغرافية (مدينة وقرية ومخيم) والنوع الاجتماعي. ويكمن سر تميز هذه الجامعة في الفضاء العام الذي تتيحه، إذ إن مناخها الثقافي يستند إلى قاعدتين أساسيتين: **الأولى** هي أن الدراسة فيها تُعد مفصلاً أساسياً في حياة الطلبة؛ إذ إنها تهيئ للطالب المناخ التعليمي والتربوي والأكاديمي كي يعيش حياته الجامعية بعيداً عن تدخل الأهل، فتوفر له الاستقلالية النسبية لاتخاذ القرارات في الحرم الجامعي، وتتّبع طريقة مميزة في التعليم والتدريس تقوم على التعليم المرتكز على الحوار والتعليم الجماعي، خلافاً لكثير من الجامعات والمعاهد الفلسطينية التي ما برحت تعتمد على التعلم التلقيني والبنكي، وهو ما يرسخ أرضية خصبة للتثاقف وتقليل الفجوات الثقافية القائمة في الوعي والإدراك بين المناطق الثقافية المتعددة التي يتسم بها المجتمع الفلسطيني.

أما القاعدة **الثانية**، فهي تعدد الرموز الثقافية والدينية في حرم الجامعة، بما يشيع مناخاً خصباً للتعرف إلى الآخر المختلف من حيث الموقع الجغرافي (مدينة أو قرية أو مخيم)، والديانة (مسلم ومسيحي)، والنوع الاجتماعي، ولإثارة رغبة في التكيف واستيعاب الآخر، وهو ما يعني طرق حياة ومعتقدات اجتماعية تتعايش وتتسامح في حيز اجتماعي وأكاديمي واحد.

يؤكد رفيق الخوري (الخوري، ٢٠٠١) في شهادته الشخصية أن جامعة بيت لحم ساحة للتعاون الثقافي المشترك، تساعد على تقريب وجهات النظر بين المسلمين والمسيحيين، في الوقت الذي يتهم الجهاز التعليمي في المراحل الابتدائية والثانوية بالتضليل الاجتماعي الذي يحول دون الاندماج في المجتمع.

أما جامعات الخليل، فإن الكادر التعليمي فيها أقرب إلى النمط المحافظ، باعتبار أن المناخ الأكاديمي والبيئة الثقافية المحيطة به محافظان وتقليديان، في حين تتميز أغلبية الكادر التعليمي وحتى الإداري في جامعة بيت لحم بنمط منفتح ذي توجه علماني، خصوصاً في ما يتعلق بأسلوب الحياة، والمرأة، والنظام السياسي الديمقراطي، وما يعنيه ذلك من تأثير في توجهات الطبقة الوسطى الحديثة من طلبة الجامعات.

وتُعد هذه الخلفية الأكاديمية والبيئة الثقافية والقوى السياسية في جامعة بيت لحم وتوجهاتهم أقرب إلى النموذج الحضري والمدني، وهذا ما يفسر سيطرة الحركات الطلابية الوطنية اليسارية سابقاً، والعلمانية حالياً، على مجلس الطلبة. ومن الجدير التنويه هنا أن عدداً ليس بسيطاً من قيادات الحركة الطلابية سابقاً يقوم في الوقت الراهن بدور مهم وقيادي، بغض النظر عن خلفياته الاجتماعية أو الاقتصادية، ومن هذه القيادات عيسى قراقع، عضو المجلس التشريعي، ومحمود فنون، عضو اللجنة المركزية في الجبهة الشعبية، وآخرون. وبهذا نستطيع القول إن جامعة بيت لحم تساهم بدور إيجابي في خلق وصقل توجهات خريجيها

من الطبقة المتوسطة؛ توجهات حضرية ومدنية تفوق ما تساهم به جامعات مدينة الخليل.

ثانياً: صورة المدينة: ما بين التسامح والتقليدية[٣]

إن المتمعن في تاريخ المدينتين الاجتماعي والسياسي يستطيع إدراك مدى الاختلاف بينهما من حيث نمط سكان كل منهما وأسلوبهم وعاداتهم، ولهذا الأمر دلالات ومسببات اجتماعية، وحتى سياسية، راكمتها تجاربهم؛ فالبنى الاجتماعية وتشكيلاتها في مركز مدينة الخليل، وكذلك ريفها، تُعد أكثر المدن اشتمالاً على شبكة من العلاقات القوية القائمة على علاقات القربى والدم، وهذا ما يجعلها امتداداً لريفها. وبالتالي، تشكل العائلة والحمولة مركزاً وثقلاً وداعماً اجتماعياً وسياسياً واقتصادياً لأفرادها، وقيمة لا يمكن التخلي عنها، وما يعني ذلك لنمط العلاقات العشائرية في ما بينها، كنظام اجتماعي محدد لموازين القوى الخارجية ما بين العائلات، أو حتى من حيث تكريس اللامساواة القائمة على النوع الاجتماعي أو العمر، وهذا يفسر كونها المرجعية العشائرية لشيوخ جبل الخليل في منطقة جنوب الضفة الغربية.

وحول نمطية المدينة، تذكر الباحثتان تراكي وجقمان مواقف أحد الرحالة الغربيين من مدى عدائية وعنف وتعصب الخليل في القرن التاسع عشر تجاه الأجانب، مقارنة بمدن أخرى، حيث يرى الرحالة أن ذلك هو نتيجة تهميش المدينة من حيث حالة الاستثمار التي كانت تشهدها المدن الساحلية، إلى جانب عدم احتكاك أهلها بالأوروبيين، وندرة المقيمين بها من الحجاج أو المؤسسات الأجنبية أو المسيحية الأخرى، وهو رأي تتفق معه الباحثتان (تراكي وجقمان، ٢٠٠٨: ٤٤). إلا أننا نود تحليل هذا الواقع بطريقة لها مسبباتها البنيوية والسياسية؛ فصحيح القول إن ندرة المؤسسات الأجنبية والمسيحية الفلسطينية على وجه التحديد حرمت المدينة تعددية طرق ونظام حياة، وبالتالي حالت دون تراكم نظرة متسامحة تجاه الآخر نتيجة عدم الاحتكاك به يومياً، لا على أساس النمطية التقليدية المرتبطة بصورة الأجنبي، وهذا يعد جانباً مهماً. ولكن هذا هو ما اختبرته المدينة فعلاً في بداية القرن العشرين، حيث إن تنوع الديانات فيها (المسيحية والإسلام واليهودية) ساهم بصورة أو بأخرى في خلق حالة من التسامح بين الديانات، خصوصاً بين الإسلام واليهودية، جنباً إلى جنب مع العلاقات التقليدية مع مخاتير الحارات، حيث شهدت المدينة حالة من والتسامح والتعايش السلمي والتجاري بين سكانها المسلمين واليهود، ولا سيما في ما قبل بداية المشروع الصهيوني، وهذا ما يؤكده الكاتب الصهيوني أبيشار (ابيشار، ١٩٧٠: ٤٣ ــ ٤٤)، وتؤكده روايات الكاتب اليهودي إسحق الشامي الذي هو من سكان أهل الخليل، وكثيراً ما لجأ إلى مسلمي الخليل لحمايته من أسرته المحافظة والمتدينة (تماري، ٢٠٠٥: ٢٢٦ ــ ٢٤٤).

ولكن هذا الحال لم يستمر على ما هو، باعتبار أن عام ١٩٢٩ شكل حالة من القطيعة في تاريخ المدينة، حيث إن المواجهات الدموية بين الفلسطينيين واليهود أدت إلى مقتل ٦٠

(٣) يعبّر مصطلح التسامح عن النظرة المتفهّمة للآخر في طرق وأسلوب الحياة، حيث إن احتكاك تلك المرجعيات وتنوّعها الاجتماعي والسياسي والثقافي والديني في بقعة جغرافية يساعدان على تقليل الفجوات الثقافية، وبالتالي التعايش معها، في حين يشير مصطلح التقليدية عكس ما تمّ ذكره.

يهودياً، فشكلت منعطفاً جديداً في العلاقات بينهم، وساهمت في تشكيل صورة راديكالية لسكان المدينة الفلسطينيين، إلى جانب سمعتها المحافظة.

وحتى يتسنى لنا فهم ذلك بصورة علمية، علينا عدم الانجرار وراء التعميمات المتعلقة فقط ببنية الخليل الاجتماعية؛ إذ نرى أن النزعة الراديكالية في مدينة الخليل ترجع إلى تنامي المشروع الصهيوني في ذلك الوقت، وإلى تداعياته، من تخوف المجتمع الفلسطيني على مدنه وقراه، فأدى ذلك إلى ردود فعل عنيفة كان أبرزها في القدس وصفد والخليل. يضاف إلى هذا أن الكثير من العرب اليهود، في الخليل تحديداً، بدأوا يعتنقون الهوية الصهيونية.

ولكن، لماذا ما تزال هذه الحالة مستمرة حتى يومنا هذا؟ إن الإسرائيليين يفتاحيل ورووديد (Yiftachel and Roded, 2008) يشددان على مدن النبي إبراهيم الثلاثة: القدس، والنقب، والخليل، في دراستهما المعنونة بـ «Ethnocracy and Religious Radicalism»، كما يشددان على العلاقة بين سياسة الإعمار من قبل الاحتلال الكولونيالي الإسرائيلي وسياسات التميز العنصري والاستغلال في هذه المدن، إلى جانب خلق خطاب مقدس حول مدن النبي إبراهيم، وعلاقته بنمو الحركات الدينية اليهودية فيها. وقد تزامن ذلك مع نشوء حركات دينية إسلامية فلسطينية متباينة في خطابها الراديكالي، حسب المدينة والسياسة الكولونيالية التي تم اتباعها في المدن الثلاث، وفي مقدمها مدينة الخليل.

إن تقديس الفلسطينيين المكان ورمزيته كمشروع قومي مدعم بخطاب ديني قد طاول مدينتي القدس والخليل فقط، وذلك من أجل خلق خطاب مناهض لخطاب الحركات الدينية الإسرائيلية بشأن المدينتين، باعتبارهما تمثلان هوية الفلسطينيين القومية والدينية.

وهذا ما يفسر تاريخياً انتشار الحركات الإسلامية (حزب التحرير، الإخوان المسلمين، الجهاد الإسلامي، وحركة حماس) في الخليل، وفوز حماس في انتخابات المجلس التشريعي ٢٠٠٦ (لجنة الانتخابات المركزية ـ فلسطين، ٢٠٠٦) بجميع مقاعد المجلس التشريعي في المدينة، وبمعظم المجالس المحلية فيها؛ حيث إن قدسية الخليل ورمزيتها وهويتها كرمز سياسي بدأت تاريخياً مع بداية المشروع الصهيوني باحتلال فلسطين. وهذا ما يفسر أيضاً، من الناحية التاريخية، انتشار حزب التحرير الإسلامي الذي يتميز بمواقف أصولية معادية للديمقراطية والعلمانية والمدنية باعتبارها أداة غربية لاختراق العالم الإسلامي ثقافياً، في الوقت الذي كانت بداية الحركات السياسية في بيت لحم ذات بُعد قومي وعلماني استوعب العنصر المسلم والمسيحي في إطارها، وكان للمسيحيين الدور الريادي والقيادي الأكبر في بلورة تلك الحركات.

في الجانب الآخر، لم يكن هنالك خطاب يعبّر عن حالة من الصراع على هوية مدينة بيت لحم، بل بالعكس، فقد كان هنالك اتفاق على عالمية المدينة، نظراً إلى أهميتها الدينية عند مسيحيي العالم، وكونها منفذاً لإقامة علاقات مع دول الغرب، حيث أكدت القيادات السياسية العلمانية والإسلامية أهمية المدينة باعتبارها مهد المسيح، أو بعبارة أخرى مدينة السلام، وهي التسمية التي ستشكل مخيالاً اجتماعياً لصورة المدينة في أذهان المواطنين وفي ممارساتهم، فتجد تعبيراتها في أن أول مقاومة شعبية سلمية بدأت من بيت لحم، وبالتحديد من بيت ساحور التي اشتهرت في الانتفاضة الأولى بالعصيان المدني (الشوملي، ١٩٩١)،

حيث أظهرت الكنائس المحلية ومؤسساتها والمؤسسات المدنية والوطنية دعماً قوياً ومساندة لأهداف المقاومة السلمية. وبالرغم من أن هذه الحركة لم نشهدها في بداية الانتفاضة الثانية (عام ٢٠٠٠) التي اتسمت بطابع عسكري، فقد رأينا دور الحركة العالمية للتضامن مع الشعب الفلسطيني في أكثر من مناسبة، أبرزها محاصرة القوات الإسرائيلية لكنيسة المهد، وللرئيس عرفات في المقاطعة في رام الله في نيسان/أبريل ٢٠٠٢، حيث كانت تحركات المتضامنين تدار من قبل مجموعة شبابية في مركز المعلومات البديلة في بيت لحم، إلى أن ظهرت مجدداً بعد عام ٢٠٠٤ فسيرت التظاهرات السلمية بقيادة مجموعات ناشطة فلسطينية ودولية في منطقة المعصرة الشرقية، بالتعاون مع مركز التقارب بين الشعوب في بيت ساحور. وتُعد هذه التجربة، وبالتالي ثقافتها، جزءاً من تراث مدينة بيت لحم وشخصيتها، وقد مهدت لها المؤسسات المجتمعية الفلسطينية عبر ثلاثة عقود من الخبرة والأداء. وفي ما يتعلق بدور النخبة، فإننا نرى تجسيداتها في مشروع بيت لحم ٢٠٠٠، الذي كان أحد مشاريعه هدم السجن القديم في ساحة كنيسة المهد، الذي سبق أن استخدمته السلطات البريطانية والإسرائيلية والأردنية، بهدف إزالة رمز يتناقض مع صورة المدينة. ويوضح هذا دور النخبة التي تحاول الإبقاء على صورة المدينة كما هي في مخيلتها، حتى إن المركز الذي تم تشييده مكان السجن سمّي «مركز السلام».

نرى أننا أمام صورتين متناقضتين: **صورة الخليل** التي استند تاريخها السياسي إلى مرجعية أساسية هي الصراع على هوية المدينة وبُعدها الديني، في محيط محافظ وتقليدي وذي حالة من العصب، بنيته الأساسية العائلات والحمائل، التي ما تزال تهيمن بأنشطتها وفعالياتها على المشهد السياسي والاجتماعي. و**صورة بيت لحم** التي استند جوها السياسي والاجتماعي إلى ما هو أقرب إلى العمل المؤسساتي والإداري، في إطار خطاب علماني أو متحرر، ينزع إلى البعد القومي.

ثالثاً: حارات المدينة وتشكيل البلدية: الثابت والمتحول[٤]

حارات كلمة تُستخدم لوصف منطقة سكنية ذات بيوت متجاورة. وهي تشكل هوية اجتماعية لمن يسكنها في المدن الفلسطينية، وهذا تقليد فلسطيني راسخ في الذهنية القائمة على التقسيمات العائلية، كما هو الحال في مدينة الخليل، أو على التقسيمات الطائفية، كما هو الحال في بيت لحم. وقد أصبحت الحارة ناظماً مسلكياً وعرفياً لأهل المدينة في تشكيل واتخاذ القرارات، حيث يقول المرحوم أيوب مسلّم في مذكراته: إن «مجلس بلدية بيت لحم يُشكل من أعضاء أو مخاتير الحارات التسعة، بعدما انتظم السريان في حارة قائمة بذاتها»،

(٤) تمّ استخدام مفهوم «الحارة» كأداة معيارية أو «نموذج» يعبّر عن الشكل التاريخي لتشكيل المدينة بتعبيراتها الإدارية والسياسية، وحالة التغيرات أو الاستمرارية فيها، حيث إن حارات المدينة تشكّلت تاريخياً على أساس طائفي أو عائلي، ولهذا فحصنا المفهوم بناء على الكوتا المسيحية كقانون يحكم الانتخابات التشريعية في بيت لحم، وتشكيل الحارات في الخليل على أساس الانتماء العائلي. وليس لها بالضرورة علاقة بالبُعد المكاني.

يساهمون في تسيير أمور المدينة بحاراتها. واستمر هذا الحال حتى صدور أول دستور عام ١٨٧٦، في إثر الإصلاحات البنيوية في النظام المركزي العثماني. وبموجب هذا الإصدار، تم تشكيل حكومات محلية ومجالس بلدية تنظم شؤون الولايات والأقضية بشكل لامركزي، إضافة إلى تشكيل لجان مجالس محلية طائفية تكون مسؤولة عن طائفتها وتسيير أمورها الحياتية والاجتماعية والثقافية بنفسها (مسلم، ٢٠٠٢). ومُثلت الحارات بمخاتيرها في مجلس البلدية حتى عام ١٩٤٨، وتم عقب النكبة إضافة عضويين، واحد من اللاجئين وآخر من التعامرة، وكان القانون الناظم لأعضاء البلدية يطلق عليه صفة الستاتيكو (Status quo)، «أي النظام القائم»، الذي مفاده أن يكون الرئيس مسيحياً، وإذا كان الرئيس من طائفة اللاتين، فعلى نائبه أن يكون من طائفة الروم الأرثوذكس، وبالعكس.

هذه هي الخلفية التي استند إليها تأسيس مجلس بلدية بيت لحم تاريخياً. السؤال الذي نود طرحه: هل حدثت تغيرات جوهرية في بنية المجلس؟ نجيب، اعتماداً على انتخابات المجلس البلدي عام ٢٠٠٥، بالقول إننا نرى أن النظام الأساسي لم يتغير، أي أن يكون رئيس البلدية مسيحياً، إلا أن عدد أعضاء مجلس البلدية أصبح ١٥ عضواً على أن تكون الكوتا المسيحية ٨، والمسلمة ٧، أي أن تمثيل المسيحيين هو بواقع ٥١ بالمئة، وإن الانتخابات لا تستند إلى أرضية التنافس بين الحارات وإنما إلى أرضية التنافس بين الفصائل السياسية، على أن يكون هنالك قوائم للمستقلين. وكانت نتائج الانتخابات لافتة للنظر من حيث وجود حالة من التنوع في شخصيات المجلس وأصولها الجغرافية والسياسية والدينية، إلى جانب حضور أسماء لعائلات من حارات المدينة في تمثيلها، كعائلة شوكة المسلمة (أحد أفرادها من حركة فتح، وسابقاً من حزب الشعب، والآخر من حركة حماس)، والهريمي من حارة الفواغرة (مسلم، المبادرة الوطنية)، وبطارسة من حارة التراجمة (مسيحي، الجبهة الشعبية)، والبندك من حارة العناترة (مسيحية، على قائمة فتح)، وسعادة (مسيحي، الجبهة الشعبية)، إلى جانب وجود شخصيات أصولها من عائلات في الخليل كعائلة النتشة وصافي (مسلم، حماس)، وأفراد من التعامرة (مسلم، جهاد إسلامي)، وأيضاً من اللاجئين من منطقة القدس المتمثل بعائلة سعادة (مسلم، حماس)، وهذا يؤكد مدى اندماج اللاجئين الفلسطينيين في المدينة، ومدى استيعاب سكانها للاجئين الذين هاجروا من قراهم في عام ١٩٤٨ وعام ١٩٦٧، وشكلوا نخبة جديدة في المجتمع التلحمي (بلدية بيت لحم، ٢٠١٠).

وفي نظرة سريعة إلى انتخابات المجلس التشريعي، نجد أنها حددت حجم تمثيل المدينة بأربعة نواب، نائبان منهم مسلمان ونائبان مسيحيان حسب قانون الانتخاب الفلسطيني على صعيد المحافظات. وبالرغم من أن حجم المسيحيين لا يتجاوز ٣٥ بالمئة من سكان المحافظة، فإن الكوتا الانتخابية ساوت بين المسلمين والمسيحيين، واستطاعت حركة فتح أن تحسم المقعدين لصالح الكوتا المسيحية، في حين حسمت حركة حماس المقعدين لصالح الكوتا المسلمة، أحدهما لمرشح أصوله من التعامرة، وقد حصل على أعلى الأصوات، والآخر لمرشح لاجئ من مخيم عايدة. أما على صعيد تمثيل المحافظة في القوائم الحزبية في الأراضي الفلسطينية، فقد فاز ثلاثة من المحافظة، اثنان من لاجئي مخيمي الدهيشة وعايدة، والثالث من بيت ساحور (لجنة الانتخابات المركزية ــ فلسطين، ٢٠٠٦).

نلاحظ ممّا سبق أن أغلبية أعضاء مجلس البلدي هم من اليسار، وأن نصف أعضاء المجلس التشريعي ينتمي إلى التيار العلماني، واثنين منهم ينتميان إلى التيار الإسلامي. أما النتائج على صعيد الوطن، فقد كانت الأغلبية للتيار العلماني في مقابل واحد من الإسلاميين؛ هذه التشكيلة المتنوعة توضح عموماً توجهات سكان المحافظة من خلال طبيعة النخب التي تختارها، وبالتالي طبيعة نخب هي أقرب إلى الثقافة المدنية وتوجهاتها الحضرية وذات خطاب علماني قومي. هذه الثقافة قادرة على استيعاب التنوعات والاختلافات وإدارة هذا التنوع على أرضية مشتركة، وهي تفسح للفئات الاجتماعية ذات الأصول الجغرافية المختلفة مجالاً كي يكون لها دور ونفوذ في اتخاذ القرارات في ما يتعلق بواقع المدينة ومستقبلها، فوجود أعضاء مجلس بلدي من أصول خليلية أو لاجئة يؤكد مدى اندماج تلك الأصول في حياة المدينة، في حين إن بلدية الخليل تفتقد هذه التركيبة المتنوعة في تشكيلة أعضاء مجلس البلدية.

ومن اللافت في تاريخ مدينة بيت لحم أيضاً الدور الوطني والثقافي البارز الذي نيط بمخيماته الثلاثة، ومشاركة هذه المخيمات الفاعلة على الصعيد النضالي منذ ثمانينيات القرن المنصرم حتى اللحظة، حيث استطاعت تجربة لاجئيها الغنية أن تقدم نخباً وطنية واجتماعية لها نفوذ ودور على صعيد المحافظة والوطن، ناهيك عن تركز أبرز قيادات الأحزاب اليسارية والعلمانية فيها، حيث إن مشاركة مخيم الدهيشة في الفعاليات الوطنية والاجتماعية والسياسية حالة من التمييز لاحتضانه حركات سياسية فاعلة، ومؤسسات اجتماعية وثقافية توازي أنشطتها وفعالياتها مؤسسات مدينة بيت لحم وبيت ساحور، إلى جانب وجود شخصيات بارزة فيها على الصعيد السياسي في المحافظة؛ فمحمد طه، أمين سر حركة فتح في المحافظة وعضو مجلسها الثوري العام، يقطن في المخيم، وكذا ماجد فرج، رئيس جهاز المخابرات في الضفة وغزة، وإسماعيل فرارجة، رئيس جهاز المخابرات في الضفة حالياً، ونائب المحافظ سابقاً. وعلى الصعيد الاجتماعي، هنالك لجان حزبية وشخصيات وطنية تساهم في حل النزاعات العائلية والتنظيمية، وهي شكل بديل من شيوخ العشائر الذين يتميز بهم الريف الشرقي في المحافظة، أو شيوخ العائلة في محافظة الخليل.

وبهذا نستطيع أن نستنتج أن لاجئي مدينة بيت لحم استطاعوا، تاريخياً، الاندماج بسهولة في المدينة اجتماعياً وثقافياً وسياسياً، لاعتبارات ترتبط بالقرب المكاني من المدينة، حيث استقروا في قلب المدينة، وأخرى ترتبط بترحيب واستيعاب التلحميين للاجئين الفلسطينيين، وأهمها انخراط اللاجئين على الصعيد الوطني بما ساعد على تكوين وتقديم نخب وطنية جديدة تساهم وتقود وتؤثر في مجمل تفاصيل حياة سكان بيت لحم. هذه العوامل ساهمت في صوغ مفاهيم وقيم مستمدة من تماهي المخيمات مع قيم مركز المدينة، باعتبار الأخير نموذجاً لهم.

أما في ما يتعلق بتمثيل المحافظة في الجانب الوزاري، فيلاحظ أن في داخل تشكيلة الحكومات الفلسطينية تقليداً خاصاً بمنصب وزير السياحة والآثار الفلسطينية، وهو أن يكون الوزير مسيحياً، ومن سكان مدينة بيت لحم، باعتبارها أكثر المدن الفلسطينية نشاطاً في الحركة السياحية. وقد أصبح هذا التقليد «ستاتيكو» جديداً على صعيد الحكومات

الفلسطينية؛ فحتى حماس قامت بعد فوزها في انتخابات المجلس التشريعي ٢٠٠٦ بتبنّي هذا التوجه فاختارت المسيحي ماهر أبو عيطة وزيراً للسياحة، وكان متري أبو عيطة قد شغل هذا المنصب من قبل، والاثنان من العائلة نفسها في بيت ساحور، وتتولى الوزارةَ حالياً المسيحية خلود دعيبس، وهي من بيت جالا ومحسوبة على قائمة الطريق الثالث بزعامة سلام فياض.

على خلاف هذه الصورة تقف مدينة الخليل، لا من حيث البنى الدينية أو السياسية باعتبارها تشكل المرجعية فحسب، وإنما من حيث الأرضية العائلية أيضاً، حيث إن بنية الأحزاب السياسية في الخليل تستند إلى أرضية عائلية أكثر بكثير مما هو حال بنية الأحزاب السياسية في بيت لحم، باعتبار أن حجم عائلات الخليل يفوق نظيره في بيت لحم، وهذا ما أدى إلى هيمنة الصورة العائلية على المناصب الإدارية والتنظيمية والعسكرية في مركز المحافظة. وبالرغم من عدم وجود انتخابات على صعيد مجلس البلدية، فقد مثلت العائلات الخليلية في المجلس بتدخل من السلطات في ذلك الوقت. ومؤخراً قامت السلطة الفلسطينية بتعيين رئيس البلدية في بلدية الخليل، من مصطفى النتشة سابقاً إلى خالد عسيلة حالياً، استناداً إلى موازين القوى العائلية، وذلك تفادياً لمواجهة بين السلطة الفلسطينية والعائلات. ومن الملاحظ أيضاً أن عسيلة، المحسوب على حركة فتح، قد شارك في القائمة الوطنية في انتخابات البلديات عام ١٩٧٦، وفاز بأصوات تقل عن الأصوات التي فاز بها المرحوم فهد القواسمة، الذي شغل منصب رئيس البلدية في تلك الفترة، وكأن السلطة الفلسطينية تتعامل مع نتائج انتخابات ١٩٧٦ كأرضية ستاتيكية في مجالات التعيين، حتى يحين إمكان اتخاذ عقدها.

وفي ما يتعلق بانتخابات المجلس التشريعي، فقد كان مقرراً تمثيل المحافظة بتسعة أعضاء على صعيد المحافظة. واستطاع مرشحو حركة حماس الفوز بالمقاعد كلها، وبسهولة، وهم باسم الزعارير، وحاتم قفيشة، وسمير القاضي، وعزام سلهب، ونزار رمضان، ومحمد الطل، ونايف الرجوب، ومحمد مطلق، وعزيز دويك (رئيس المجلس التشريعي). ومن اللافت للنظر أن ثلثيهم من مدينة الخليل، والثلث المتبقي من دورا وصوريف، وهم من ثاني أكثر المواقع في المحافظة نشاطاً ودعماً لحركة حماس. أما في ما يتعلق بممثلي الخليل على صعيد القوائم، فقد فازت سحر القواسمة عن قائمة حركة فتح.

وبملاحظة سريعة نستطيع اكتشاف عدم وجود نخبة ذات أصول لاجئة وذات تأثير ونفوذ في محافظة الخليل، أو حتى على صعيد قيادات الأحزاب السياسية التي تركزت في القرى، في حين تمثلت سابقاً من خلال محمد الحوراني من مخيم الفوار عن قائمة فتح، وهذا يعكس في المضمون حالة العزلة والتهميش التي تشهدها مخيمات الخليل، لا في الانتخابات الأخيرة فحسب، بل حتى تاريخياً، حيث إن التقسيمات الجغرافية (مدني، فلاح، لاجىء) نجدها أكثر حدة في الخليل مقارنة ببيت لحم، إلى جانب وجود المخيمات في الخليل على هامش المدينة، وليس في قلب المدينة، كما هو حال مخيمات بيت لحم، الأمر الذي حرم اللاجئين إمكانية الاندماج والتأثير في مجال صنع القرار، وهذا ما يفسر بعض النزعات المحافظة في مخيمات الخليل، في مقابل الانفتاح النسبي لمخيمات مدينة بيت لحم التي تشهد حضوراً للحركة الوطنية واليسارية يفوق حضورها في الخليل.

وفي مقارنة سريعة بحجم المشاركة السياسية في المحافظتين، نجد أن نسبة مشاركة المواطنين في الانتخابات الرئاسية عام ٢٠٠٥ بلغت في الخليل ٥٨ بالمئة، في حين إنها بلغت في بيت لحم ٧٤ بالمئة، والسبب، على ما يُعتقد، هو عدم مشاركة حركة حماس فيها، أو مقاطعة حزب التحرير الإسلامي لها. وعلى صعيد انتخابات المجلس التشريعي عام ٢٠٠٦، كانت نسبة المشاركة في بيت لحم (٧٤ بالمئة) أكبر قليلاً من نسبة المشاركة في الخليل (٧٠ بالمئة)، علماً بأن النسبة الإجمالية في الأراضي الفلسطينية كانت ٧٧ بالمئة. حيث كانت نسبة المشاركة على التوالي (٧٤ بالمئة) و(٧٠ بالمئة) (لجنة الانتخابات المركزية،٢٠٠٥). وقد لوحظ عدم وجود مقاطعة في بيت لحم من قبل الأحزاب الإسلامية لأي اعتبار، بل بقيت النسبة ثابتة، في حين زادت ١٢ بالمئة في مدينة الخليل. والجانب الأكثر بروزاً على صعيد المحافظتين هو أن نسبة تأييد وانتخاب أحزاب يسارية، كالجبهة الشعبية وقائمة البديل في بيت لحم، أعلى كثيراً من النسبة في محافظة الخليل.

تلخيصاً لما تقدم، نرى أن طبيعة التشكيلات التقليدية، أي «الحارات»، سواء على أساس العائلات أو على أساس الطوائف، ما زالت قائمة، حيث إن الأحزاب السياسية تبنّت توجهاً يقضي بأن يكون مرشحوها من أصول متنوعة (قرية ومدينة ومخيم، مسلم ومسيحي) تلامس تنوعات المجتمع، وهذا ما عكس نفسه في قوائم مرشحي الأحزاب السياسية، إن كان ذلك على أساس المجالس البلدية أو على أساس المجالس التشريعية. إلا أننا نرى في تلك الأصول اختلافاً بين المدينتين من حيث التنوع، وهو ما نشاهده في بيت لحم بصورة أوضح مما نشاهده في الخليل؛ حيث إن بنية الأحزاب وأداءها أيضاً يختلفان في المحافظتين، وإن كانا من الفصيل السياسي نفسه. هذا إلى جانب دور وحضور نخب من أصول لاجئة نراها أكثر تمثيلاً في بيت لحم، وأكثر تأثيراً أيضاً، لا على صعيد المحافظة فقط، وإنما أيضاً على صعيد الأراضي الفلسطينية.

رابعاً: مؤسسات العمل المدني بين التقليد والحداثة

يُعدّ عمل المؤسسات المدنية وأداتها صورة تعكس مضمون البنية الاجتماعية والثقافية والسياسية التي تعيش في محيطها، وذلك من خلال طبيعة الأنشطة التي تتبنّاها وتقوم بالإشراف عليها. وعليه، نستطيع قياس الذوق المدني من خلالها.

تُعتبر ظاهرة انتشار المؤسسات المدنية في الأراضي الفلسطينية من المميزات التي استطاع المجتمع الفلسطيني تحقيقها في ما قبل إقامة الدولة المركزية، وبالتالي ارتبطت التجربة المؤسساتية في فلسطين بفرادة وشخصية المؤسسات المدنية والتجربة التاريخية التي مرت بها، واختلفت بحسب رؤيتها وأهدافها وطبيعة أنشطتها، فتعددت أنواع تلك المؤسسات بين مؤسسات خيرية وإغاثية وخدماتية وشبابية ونسوية وبحثية وزراعية... إلخ.

تمتاز مدينة الخليل، إلى جانب ما ذُكر، بتأطير الحياة العشائرية وتنظيمها، بحيث يمكن القول إنهما أصبحا يشكلان حيزاً بارزاً في فضاء العلاقات في مركز المدينة وريفها؛ حيث إن العائلة في الخليل تشارك في أنشطة متعددة، منها: لجان الضمان والتكافل

الاجتماعي لأفراد العائلة، ولجان أخرى تتعلق بالتأمين الاجتماعي والصحي، ودعم الطلبة من أبناء العائلة، وهو عمل مُمنهج يُعرف بـ «الدواويين» العائلية، التي تنتشر في الخليل على نحو يتناسب مع حجم عائلاتها، حيث يشارك أعيان العائلة الواحدة في بناء ديوانها ليكون مرجعية لاتخاذ القرارات المتعلقة بمصير العائلة، ومكاناً تلتقي فيه العائلة في أفراحها وأتراحها، وتناقش فيه مشاكلها الداخلية أو المشاكل التي تنشأ بين عائلة وأخرى. هذا الشكل من المؤسسة العائلية تفتقده تجربة بيت لحم، حتى في ريفها الشرقي.

إن تاريخ تأسيس منظمات المجتمع المدني في الخليل اتخذ منذ البداية في الستينيات الشكل التقليدي في العمل، والطابع الخيري والإغاثي والديني، وهو يتمثل في جمعية الشبان المسلمين، وجمعية الشابات المسلمات، باعتبار أن تجربة العمل المؤسساتي فيها متواضعة، قياساً بالعمل المؤسساتي في مدينة بيت لحم، التي يعود تاريخ العمل المؤسساتي فيها إلى العشرينيات، حين تمثل في المؤسسات الكنسية والخيرية والنسائية، ثم تطور في الخمسينيات إلى مؤسسات وطنية وعلمانية، مثل النادي العربي الأرثوذكسي، والاتحاد النسائي العربي، ومركز النشاط النسوي.

ويبدو أن لتاريخ التجربة ونوعها والبيئة التي نشأت فيها تأثيراً كبيراً في طبيعة المؤسسات وعملها في يومنا هذا؛ فلو قارنا بين المحافظتين، نجد أن نسبة المؤسسات إلى الأشخاص في محافظة بيت لحم هي مؤسسة واحدة لكل ١٩٦١ شخصاً، في حين إنها في محافظة الخليل مؤسسة واحدة لكل ٥٩٩٠ شخصاً. وفي ما يتعلق بطبيعة عمل تلك المؤسسات، نجد أن نسبة المؤسسات التقليدية الخيرية في بيت لحم هي ٢٤ بالمئة من حجم المؤسسات، في مقابل ٣٦,٩ بالمئة في محافظة الخليل (وزارة الداخلية الفلسطينية، ٢٠٠٩)، وتتساوى الأعداد تقريباً في المؤسسات الشبابية، والثقافية، والصحية، والبيئية، ومؤسسات فن المسرح في المحافظتين، بالرغم من أن عدد سكان الخليل يفوق عدد سكان بيت لحم بخمسة أضعاف.

وبشأن تميز بعض مؤسسات مدينة بيت لحم من حيث الأنشطة والأهداف، نجد مؤسسات تعمل على تقريب وجهات النظر الإسلامية والمسيحية، أبرزها «مركز اللقاء» الذي تأسس في عام ١٩٨٢، ومؤسسات تنادي بالمقاومة السلمية، وأبرزها «مركز التقارب بين الشعوب» الذي تأسس في عام ١٩٨٨، ومؤسسات تنادي بدولة واحدة في فلسطين، وأبرزها «مركز المعلومات البديلة» الذي تأسس في عام ١٩٨٤ ويضم نشطاء سياسيين فلسطينيين وإسرائيليين. أما في محافظة الخليل، فلا نجد مؤسسة واحدة مماثلة من حيث الأهداف، ذلك بأن بيئة الخليل لا تستطيع إنتاج، أو حتى احتضان، مؤسسات كهذه.

إلى جانب ذلك، نجد في المحافظتين مؤسسات كثيرة تعمل في مجال التنمية المجتمعية والبحثية والزراعية والثقافية، وتهدف إلى نشر مفاهيم الديمقراطية وحقوق الإنسان، وتمكين المرأة. وما يميز مؤسسات بيت لحم من نظيرتها في الخليل هو طبيعة كوادرها الإدارية والتنظيمية ذات التجربة العميقة والواسعة، كجزء من تاريخ المدينة، وهو ما يفتقر إليه الكادر الإداري في الخليل.

وحول وجود مؤسسات دولية، فقد عرفت مدينة بيت لحم مثل هذه المؤسسات في بداية

القرن العشرين؛ حيث ساهم توافد السياح والحجاج والمتطوعين الأجانب في تغيير نمط وأداء المؤسسات التي تحتضن مشاريعهم، أو في طبيعة المشاريع المقدمة لهم من دول أوروبية، إلى جانب الاختلاط بين السكان المحليين والمتطوعين الأجانب المتضامنين مع الشعب الفلسطيني، وما يعنيه ذلك من خيارات في طرق التفكير والحياة قد يفتقدها الواقع في المدينة، حيث ساهمت هذه التجربة، بصورة أو بأخرى، في استيعاب حضور الأجنبي ووجوده كجزء أساسي من واقع المدينة وسمعتها، فضلاً على وجود المتطوعين الدوليين المتضامنين مع الشعب الفلسطيني، خصوصاً مع بداية الانتفاضة الشعبية الأولى، واشتدادها في الانتفاضة الثانية.

أما في مدينة الخليل، فإن واقع وجود «الأجانب» فيها والتآلف معهم مختلف؛ فأول اختلاط مع المؤسسات الدولية كان مع «البعثة الدولية للوجود الدولي المؤقت في الخليل» عام ١٩٩٧، وهي البعثة التي انتُدبت للانتشار في المدينة نتيجة الاتفاقية السياسية بين الجانب الفلسطيني والجانب الإسرائيلي. وقد حرص القائمون على أعمالها أن يكون جزء من موظفيها من أصول عربية تحمل جنسيات أوروبية، إلى جانب وجود الحركة المسيحية للسلام في قلب المدينة لتوثيق حالات انتهاك حقوق الفلسطينيين.

في هذا الصدد، نلاحظ أن تجربة سكان الخليل مع المؤسسات الدولية حديثة نسبياً، مقارنة بتجربة بيت لحم، وهي بالتالي تعكس محدودية فهم الآخر «الأجنبي» في واقع اجتماعي تقليدي وسياسة حصار إسرائيلية حرمت المدينة الانفتاح على تجارب وأنماط معيشية أخرى، حيث إن صورة المؤسسات الأجنبية يُنظر إليها بأعين من التشكك والريبة، كما حدث مثلاً عندما هبت الجماهير في مدينة الخليل في ١٤ آذار/مارس ٢٠٠٦ في إثر قيام جنود إسرائيليين باقتحام سجن أريحا وتدميره من أجل اعتقال الأمين العام للجبهة الشعبية أحمد سعدات ورفاقه، على الرغم من كون هؤلاء الأسرى في حماية بريطانية وأمريكية؛ فقد أثار هذا الحدث حفيظة سكان مدينة الخليل، فطالبوا بطرد الأجانب كلهم، وعلى وجه التحديد الأمريكيين والبريطانيين، الأمر الذي دفع بعثة الوجود الدولي المؤقت إلى تطبيق مشروع شامل يوضح دور وأهمية الدور التنموي الذي تقوم به في خدمة المدينة.

ومن جانب آخر، شكلت بيت لحم ملجأً للأجانب العاملين في مدينة الخليل، نظراً إلى ما في بيت لحم من خيارات متاحة لارتياد المطاعم والبارات، ونظراً إلى طبيعة الحياة المنفتحة نسبياً فيها. ولذلك، فإنها تُقصد كمكان للسكن أو لتمضية أوقات الفراغ أو العطل الأسبوعية، هذا إلى جانب قيام مؤسسات في الخليل بالإشراف على مخيمات شبابية دولية في مدينة بيت لحم لا في الخليل.

خامساً: المرأة والحيّز العام

تعتبر تراكي وجقمان النوع الاجتماعي إحدى مميزات شخصية المكان؛ حيث إن لدور المرأة ومكانتها وأذواقها وملابسها وأنشطتها دلالات في ما يتعلق بطبيعة البنية الاجتماعية التي تحيط بها، والتي تعكس عموماً مزاج وتوجهات السكان في المدينة. فهما تؤكدان أن الخليل لم تقدم نخبة نسوية على مدار القرن السابق، خلافاً لما فعلته مدينتا رام الله ونابلس

(تراكي وجقمان، ٢٠٠٨)، وهذا صحيح؛ فكما سبقت الإشارة، فإن بنية المجتمع الخليلي أقرب إلى النظام الأبوي، الذي تكون فيه مساحات ضيقة لحرية المرأة وحقوقها ودورها، فاقتصرت أنشطة المرأة في محافظة الخليل تاريخياً على الأنشطة الخيرية، ولم يكن لها أي دور ريادي بارز على صعيد الحركة النسوية، وحتى في مراحل متقدمة في وقتنا.

تتماهى تجربة بيت لحم نوعاً ما مع تجربة الخليل من حيث إنه لم يكن في القرن الماضي ثمة نخب نسوية تلحمية على صعيد الوطن، باعتبار أن مدينة بيت لحم لم تكن تشكل وزناً في المجال القيادي للمناطق الفلسطينية. ومع ذلك، كان هنالك بعض القيادات النسوية التي ساهمت وتساهم بدور ريادي في مجال العمل المؤسساتي الخدماتي والإغاثي والتراثي، من أمثال جوليا دبدوب وفكتوريا قنواتي، فكانت مدينة بيت لحم من أول المدن التي احتضنت المؤسسات النسوية، حيث أسست حلوة جقمان مع نساء أخريات الاتحاد النسائي العربي عام ١٩٤٧، وجمعية الرعاة الخيرية في عام ١٩٦٠، ونادي الاتحاد العائلي في عام ١٩٦٩. وارتبطت المؤسسات النسوية تلك، وغيرها، بمؤسسات مقدسية، وارتبطت لاحقاً بنخب ومؤسسات وأحزاب في رام الله، خصوصاً مع بداية الانتفاضة الأولى. وتمتاز المدينة أيضاً بحضور المرأة في المناسبات والأنشطة المجتمعية على نحو يفوق حضورها في الخليل، التي لا يوفر وسطها الاجتماعي المحافظ بيئة حاضنة لأنشطة نسوية.

وعلى خلاف ذلك، نرى اختلافات واضحة من حيث طبيعة لباس المرأة في بيت لحم، فهو أكثر ارتباطاً بحياة المدينة وأكثر تحرراً. وفي ما يتعلق بالاختلاط بين الجنسين، فإنه معمول به في معظم مراحل المدارس الخاصة، وفي المرحلة الجامعية عموماً، حتى بالنسبة إلى المدارس التي ليس فيها اختلاط بين الجنسين. وبالتالي نجد أن للمرأة في بيت لحم حدوداً أبعد ومساحة أوسع مما هي عليه في الخليل، التي يتميز لباس النساء فيها بالحجاب وتغطية الرأس بمنديل بصورة شاملة، وينعدم فيها الاختلاط في المدارس، وفي الجامعات إلى حد ما. وبالتالي نستطيع القول إن بيت لحم تهيئ فضاء اجتماعياً قائماً على الاختلاط بين الجنسين أكثر ممّا توفره مدينة الخليل.

تعكس هذه التوجهات والاختلافات نظرة مغايرة إلى مكانة المرأة ودورها في المحافظتين، وإلى طبيعة العادات والتقاليد المتعلقة بدور المرأة التقليدي في المنزل وفي خدمة أسرتها، وإلى طبيعة الفضاء الاجتماعي الذي يستوعب دور المرأة ولباسها بهذه الصورة أو بتلك.

سادساً: هل تعكس الإحصاءات حالة التباين هذه؟

بعد استعراضنا أهم خصائص كلٍّ من شخصية المدينتين ومحيطها، وهي الخصائص التي ساعدت فيها التجربة التاريخية والثقافية والاجتماعية على خلق حالة من التفرد لشخصية المكان، وانعكاس ذلك على توجهات السكان الحياتية وسلوكاتهم اليومية، لا بد من أن تعبّر حالة التباينات هذه عن نفسها بتوجهات وممارسات، وحتى بخصائص ديمغرافية واقتصادية وتعليمية، نعتقد أنها ذات صلة، ومرتبطة عضوياً ببنيتها الثقافية والاجتماعية. وحتى يتم لنا ذلك، سنقوم بالاعتماد على تقرير النتائج النهائية لتعداد ــ تقرير المحافظات ــ

عام ٢٠٠٩، الذي أجراه الجهاز المركزي للإحصاء الفلسطيني عام ٢٠٠٧، إضافة إلى إحصاءات من مصادر أخرى سيُشار إليها عند استخدامها.

١ ـ تباينات ديمغرافية

يوضح الجدول الرقم (١) التباينات الديمغرافية بين المدينتين، وهي تباينات نعتقد أن لها علاقة بتباين توجهات المدينتين بشأن مفاهيم الحياة العائلية، وكذلك بالمستوى المعيشي، وحتى على صعيد التخطيط في ما يتعلق بمستقل الأُسرة، باعتبارها جزءاً من ثقافتها.

الجدول الرقم (١)
متغيرات ديمغرافية في محافظتي بيت لحم والخليل (بالنسبة المئوية)

مؤشرات	بيت لحم	الخليل
نسبة الأفراد الذين تقل أعمارهم عن ١٤ سنة من حجم السكان	٣٩,٣	٤٤,٧
١٥ ــ ٦٤ سنة	٥٤,٩	٥١,٧
٦٥ سنة فأكثر	٣,٧	٢,٦
العمر الوسيط (بالسنوات)	١٩ سنة	١٦ سنة
العمر الوسيط عند الزواج الأول بالسنوات	ذكور ٢٤/إناث ١٨	ذكور ٢٣/إناث ١٨
متوسط حجم الأسرة	٥,٤ شخص	٦,١ شخص
نسبة المتزوجات من الإناث ١٢ سنة فأكثر	٥٠,٩	٥٣,٧
نسبة المطلقين من مجموع السكان ١٢ سنة فأكثر	٠,٦	٠,٤

نلاحظ ممّا سبق أن هنالك تباينات ديمغرافية بين محافظتي بيت لحم والخليل؛ حيث نجد أن مستوى الخصوبة في الخليل أعلى منه في بيت لحم؛ إذ تبلغ نسبة الأطفال الذين تقل أعمارهم عن ١٤ سنة في بيت لحم ٣٩,٣ بالمئة، وفي الخليل ٤٤,٧ بالمئة، علماً بأن العمر الوسيط في بيت لحم هو ١٩ سنة في مقابل ١٦ سنة في الخليل. وتعكس هاتان النسبتان توجهات الاعتداد بالأطفال وما يمثله ذلك لقيم العائلة الممتدة الريفية وحجمها. ومن جانب آخر، وصلت نسبة الإعالة في الخليل إلى ٩١,٥ بالمئة في مقابل ٧٨,٣ بالمئة في بيت لحم، وهو ما يعني تكاليف زائدة على كاهل الأُسرة، وبالتالي تقليل التوجهات نحو أنشطة في مجال الترفيه. وهناك من جانب آخر تأثير عدد الأطفال في مستقبلهم، خصوصاً في ما يتعلق بتحصيلهم الدراسي، حيث دلت نتائج التعداد على علاقة عكسية بين عدد الأطفال والمستوى التعليمي. أما في ما يتعلق بالفئة ٦٥ سنة فأكثر، فنجد أن نسبتها في بيت لحم ٣,٧ بالمئة وفي الخليل ٢,٦ بالمئة. ونستطيع التكهن بأن مستوى الرفاه والرعاية الطبية والصحية في بيت لحم أعلى ممّا هو في مدينة الخليل.

أما في ما يتعلق بحجم الأُسرة، فتشير نتائج التعداد إلى أن متوسط حجم الأُسرة في محافظة بيت لحم ٥,٤ أشخاص لكل أُسرة، في حين إنه في الخليل ٦,١ أشخاص لكل أُسرة، حيث تميل الأُسر من الطبقة المتوسطة الحديثة (التي يفوق عددها عدد الأُسر من الطبقة

المتوسطة في الخليل) إلى أن يكون عدد أطفالها بين ٣ و٥ أطفال. وإذا قارنا نتائج التعداد في ما يتعلق بالتفاوت بين المناطق الحضرية والمناطق الريفية، نجد أن متوسط حجم الأُسرة في مدينة بيت لحم ٤,٧ أشخاص لكل أُسرة في مقابل المتوسط في المدن جميعاً (٥,٣) والقرى (٥,٧) والمخيمات (٥,٢). ووصلت نسبة الأطفال دون الرابعة عشرة في مدينة بيت لحم إلى ٦٧,٣ بالمئة، وبالتالي تميز مركز مدينة بيت لحم باقترابه من العدد المفضل لحياة المدن العصرية من حيث عدد أفراد الأُسرة فيها، وبالتالي تشكيل نموذج حضري لحجم الأُسرة. في مقابل ذلك نجد أن حجم التفاوت بين مركز المدينة في الخليل والتجمعات المحيطة بها قليل، وهذا ما دفعنا إلى القول إن مدينة الخليل تشكل امتداداً لريفها من حيث بنيتها العائلية التي تتماثل مع محيطها الريفي، حيث إن متوسط حجم الأُسرة في مدينة الخليل هو ٦ أفراد، وهو رقم مرتفع إذا علمنا أن متوسط حجم الأُسر في مدن الخليل هو ٦,١ أفراد، وفي الأرياف ٦,٦ أفراد، وفي المخيمات ٦,١ أفراد، وبلغت نسبة الأطفال دون سن ١٤ سنة في مدينة الخليل وحدها ٨٨ بالمئة من حجم السكان فيها.

ومن جانب آخر، بلغت نسبة المتزوجات من الإناث البالغات ١٢ سنة فأكثر ٥٠,٩ بالمئة في بيت لحم مقابل ٥٣,٧ بالمئة في الخليل، وهو ما يدل على أهمية الزواج وتوجهات المجتمع المحافظ إلى تزويج الفتيات في وقت مبكر، حيث إن عدد حالات الزواج المبكر في الخليل أعلى منه في بيت لحم. أما نسبة الطلاق، فنجد أنها تقل في مدينة الخليل عما هي في بيت لحم، وتتسق هذه النتيجة أيضاً مع النتائج السابقة، من حيث إن الطلاق، بالمفهوم التقليدي، يساهم في تشتيت الأُسرة، وبما إن الاعتداد بالعائلة وأهميتها فيها أكبر، فلا بد أن تكون نسبة الطلاق فيها أقل من نسبته في أي مدينة ثانية.

يمكننا أن نستنتج من الأرقام السابقة أن مدينة الخليل تتماهى مع ريفها من حيث بُعدها العائلي والعشائري كقيمة أساسية ومحرك مهم للافتخار بعدد أكبر من الأطفال، وهي سمة مرتبطة بالمجتمع الأبوي التقليدي، الأمر الذي يفسر حالة التماهي بين مدن الخليل والقرى. وبهذا نستطيع القول إن مدينة الخليل لم تساهم في تقديم صورة مغايرة لمحيطها في ما يتعلق بشكل الأسرة وحجمها وتشكيلها، كما هو الحال في مدينة بيت لحم.

٢ ـ الخصائص التعليمية

تكمن أهمية التعليم في المجتمعات في كونها مدخلاً إلى التعرّف إلى أنماط ثقافية واجتماعية وإلى طرق حياة جديدة قد يفتقدها الواقع المعيش. ومن هنا رأينا أهمية استعراض هذا الجانب في مقارنتنا بين الخليل وبيت لحم، ليست باعتبارها أرقاماً إحصائية فحسب، وإنما باعتبارها أيضاً نتاجاً لقيم بنيوية تشدد أو لا تشدد على أهمية التعليم وتدفع باتجاهه.

وهذا ما تتفق معه نتائج الخصائص التعليمية؛ فمستويات التعليم في الخليل منخفضة مقارنة بمستوياته في بيت لحم، وسجلت الخليل أكبر نسبة من حيث الأمية، وأقل نسبة من حيث حملة شهادات البكالوريوس، حيث يوضح الجدول الرقم (٢) التوزيع التعليمي في محافظتي بيت لحم والخليل.

الجدول الرقم (٢)
التوزيع التعليمي في محافظتي بيت لحم والخليل (بالنسبة المئوية)

مؤشرات	بيت لحم	الخليل
عشر سنوات فأكثر حسب الحالة التعليمية		
أمي	٥,٧	٦,٧
مُلِمّ	١٣,٢	١٤,٨
ثانوي فأقل	٦٩,٣	٦٨,٨
دبلوم متوسط	٣,٨	٣,٣
بكالوريوس	٦,٨	٥,٦
دبلوم عال فأكثر	١,٢	٠,٦
التخصصات التعليمية		
المركز الأول	العلوم التجارية والإدارية ١٨,٨	المركز الأول في العلوم الإنسانية ٢٣,٤
المركز الثاني	علوم تربوية ١٥,٩	المركز الثاني العلوم التجارية ١٢,٧

بلغت نسبة الأمية من مجمل السكان ١٥ سنة فأكثر ٦,٨ بالمئة في بيت لحم، و٨,٣ بالمئة في الخليل. كما أن نتائج التعداد تعكس التباين، ليس على صعيد المحافظتين فقط، وإنما أيضاً على مستوى التجمعات الجغرافية والنوع الاجتماعي، حيث كانت التباينات في محافظة بيت لحم كما يلي: نسبة الأمية بين الذكور ٣,٧ بالمئة من حجم الذكور، في مقابل ٩,٩ بالمئة نسبة الأميات من حجم الإناث. أما في ما يتعلق بتوزيعها على الصعيد الجغرافي، فقد كانت أقلها في الحضر (٦ بالمئة)، والقرى (٨,٨ بالمئة) والمخيمات (٧,١ بالمئة) من حجم السكان، حيث نجد أن نسبة الأمية في الحضر هي أقلها، ومن ثم في المخيمات والقرى. أما على صعيد محافظة الخليل، فقد كانت نسبة الأمية لدى الذكور ٤,٧ بالمئة من مجمل عدد الذكور، ولدى الإناث ١٢,١ بالمئة من مجمل عدد الإناث. وفي ما يتعلق بتوزيعها على التجمعات الجغرافية، فقد كانت أقل نسبة للأمية في المخيمات، حيث وصلت النسبة إلى ٦,٣ بالمئة، ثم الحضر (٧,٧ بالمئة) وأخيراً الريف (١٣,٢ بالمئة)، وهي سمة مرتبطة بمخيمات الأراضي الفلسطينية عامة، حيث إن سكان المخيمات ينظرون إلى التعليم كمسألة أساسية لعملية الحراك الاجتماعي ولتحسين فرص العمل، بما يعنيه ذلك من تحسين لأوضاعهم الاقتصادية.

أما في ما يتعلق بالاختلافات بين مخيمات بيت لحم ومخيمات الخليل، فقد أشارت نتائج المسح إلى أن نسبة الأمية في صفوف من هم في سن ١٥ سنة فأكثر في مخيمات الخليل وصلت إلى ٧,١ بالمئة من عدد السكان. وفي ما يتعلق بتوزيعها حسب الجنس، فهي ٣ بالمئة من عدد الذكور، في مقابل ١١,٢ بالمئة من عدد الإناث. وعلى صعيد مخيمات بيت لحم، كانت نسبة الأمية فيها أقل من نسبتها في مخيمات الخليل، وبتفاوت أقل حسب النوع الاجتماعي، حيث وصلت نسبة إلى ٦,٢ بالمئة، بواقع ٣,٣ بالمئة لدى الذكور، و٨,٦ بالمئة لدى الإناث. وفي ما يتعلق بحملة شهادات البكالوريوس وما فوق، فقد كانت نسبتهم ٩ بالمئة في مخيمات بيت لحم،

في مقابل ٥,٨ بالمئة في مخيمات الخليل (الجهاز المركزي للإحصاء الفلسطيني، ٢٠٠٨).

توضح هذه النتيجة تفاوت النتائج، ليس على صعيد المحافظتين فحسب وإنما على صعيد المخيمات أيضاً، في ما يتعلق بأهمية التعليم في محافظة بيت لحم، وتماهي المخيمات مع تلك القيمة، باعتبار أن شروط التوظيف مرتبطة بمستويات تعليمية أعلى، وحيث إن هذه النزعة نحو التعليم ليست مرتبطة فقط بخيارات فردية وإنما مرتبطة أيضاً بسوق العمل الذي تتطلبه مؤسسات وشركات المحافظة. وما نريد أن نؤكده هو أن مخيمات بيت لحم تأثرت بتجربة مدينة بيت لحم، خصوصاً في المجال التعليمي، ودرجة إقبالها على التعليم تفوق درجة إقبال المخيمات في الخليل، وهو ما يعني فرصاً أفضل لتحسين المستويات الاجتماعية والثقافية، لارتباط التعليم بمستوى وطريقة تفكير ترتبط أكثر بنمط الحياة الحضرية والمدنية والأذواق المرتبطة بها.

تعكس النتائج السابقة تباينات عدة على جميع الصعد التي تم ذكرها، وكانت كلها لصالح بيت لحم. وأبرز النتائج هي أن نسبة الأمية في المدن تفوق المخيمات في الخليل، وتفسر هذه النتيجة عدة قضايا مرتبطة بتساوي حجم الطبقة المتوسطة الحديثة[٥] في المخيمات مع حجمها في المدن، خصوصاً إذا علمنا أن أهم متطلب للطبقة المتوسطة الحديثة هي الشهادة الجامعية. وتفسر هذه النتيجة قضايا عدة، أهمها وجود علاقة ما بين متوسط الزواج، الذي يرتفع بارتفاع متوسط التعليم، وحجم إنجاب الأطفال. وعلى ما يبدو، فإن محافظة الخليل لا تعتبر التعليم مسألة أساسية ومهمة كما هو الحال في بيت لحم، وذلك لاعتبارات عدة، أهمها، حسب اعتقادنا، أن الحصول على العمل في محافظة الخليل لا يتطلب مستويات تعليمية عالية، وخاصة في المجالات التجارية والتجارة الصغيرة، إلى جانب العمل مع شركات ومؤسسات تخص العائلة، وهو ما تتقاطع معه تحليلات تراكي وجقمان (تراكي وجقمان، ٢٠٠٨). وتفسر ذلك، من جانب آخر، نسبة الحاصلين على الشهادات الجامعية، حيث كان المركز الأول في بيت لحم لتخصص العلوم التجارية والإدارية التي تعكس حاجات السوق، وطبيعة نمط المؤسسات، والطلاب وسعيهم إلى العلوم الحديثة، خصوصاً الجوانب الإدارية، في حين إن المركز الأول في الخليل هو تخصص العلوم الإنسانية، وهو تخصص مرتبط بمؤسسات تعليمية أو خدماتية أكثر.

والجانب الأهم في هذا المجال هو أن لدى فئات الطبقة الوسطى الحديثة اهتماماً بتعليم الأبناء، ذكوراً وإناثاً، وحرصاً على تقديم التعليم الأفضل لهم، خصوصاً في المدارس الخاصة التي تستخدم الأساليب الحديثة في التدريس، إلى جانب أهمية تعليم اللغات الأجنبية فيها، حيث إن حجم الطبقة المتوسطة والمدارس أكثر انتشاراً في بيت لحم من الخليل.

٣ ـ المجال الاقتصادي

سنقوم في ما يلي بتوضيح التباينات على صعيد أهم الأنشطة الاقتصادية، وطبيعة

(٥) تتألف الطبقة الوسطى الحديثة من: المثقّفين والتقنيّين والمهنيّين والإنتلجينسيا وخرّيجي الجامعات، والإداريين والمهندسين والأطبّاء والمحامين والتجّار... إلخ، انظر: (هلال، ٢٠٠٦).

المهن في المدينتين. ففي الجدول الرقم (٣) تبيان لأهم الأنشطة الاقتصادية، التي تفوق نسبة تمثيلها في مدينة بيت لحم نسبة تمثيلها في الخليل. وكما سبق القول، فإن السمة الأساسية هي وجود أنواع مختلفة من الاقتصاديات المتعايشة. وبالرغم من أن الأنشطة التجارية هي أكثر الأنشطة حضوراً في المدينتين، فإنها تتباين في جوانب أخرى.

الجدول الرقم (٣)
أهم الأنشطة الاقتصادية، إحصاءات منتقاة
وفق نتائج التعداد السكاني لعام ٢٠٠٩ (بالنسبة المئوية)

أهم الأنشطة الاقتصادية	بيت لحم	الخليل
تجارة الجملة والتجزئة وإصلاح المركبات	٥١,٤	٥٧,٣
الصناعات التحويلية	١٩,٦	١٦,٣
أنشطة الخدمات المجتمعية والشخصية	٨,٦	٧,١
الفنادق	٣,٧	٢,٨
الزراعة (تربية الماشية وحيوانات أخرى)	١,٨	٣,٤

نلاحظ من الجدول السابق وجود تفاوت في حجم الأنشطة الاقتصادية. وهو أمر مثير للانتباه في جانبين، **أولهما** جانب السياحة، الذي هو السمة الأساسية لاقتصاد بيت لحم؛ إذ وصلت نسبة الأنشطة الاقتصادية في مجال الفنادق إلى ٣,٧ بالمئة في مقابل ٢,٨ بالمئة في الخليل. وبالرغم من أن التفاوت بين النسبتين ليس كبيراً، فإنه لصالح بيت لحم، خصوصاً إذا علمنا أن القطاع السياحي في مدينة بيت لحم استحوذ على جميع القادمين إلى الأراضي الفلسطينية، وأن ٨٠ بالمئة من السياح أقاموا في بيت لحم، وفقاً لإحصاءات رسمية (وزارة السياحة والآثار الفلسطينية، ٢٠٠٨).

ومن الجانب **الثاني**، كانت الأنشطة المرتبطة بالزراعة وتربية الماشية أوفر في الخليل منها في بيت لحم، علماً بأن ثلث الثروة الحيوانية تتركز في محافظة الخليل، وهذا ما عنيناه بالتباينات في الأنماط الاقتصادية واختلاطها بالخليل أكثر من بيت لحم.

وهذا ما تدعمه أيضاً إحصاءات المهن الرئيسية، التي يزاولها النشيطون اقتصادياً؛ حيث تعكس إحصاءات الجدول الرقم (٤) اختلافات المهنة، ليست باعتبارها عملاً فحسب، بل باعتبارها أيضاً دليلاً على فروق طبقية بين المدينتين.

تشير إحصاءات الجدول الرقم (٤) إلى توزيعات المهن الرئيسية في محافظتي الخليل وبيت لحم، حسب النوع الاجتماعي ونوع التجمع السكاني؛ حيث تظهر فروقات عالية على صعيد النوع الاجتماعي في المهن المختلفة، وهي ظاهرة مرتبطة ببنية المجتمع الفلسطيني ككل. أما في ما يتعلق بمجتمع البحث، فنجد أن مشاركة المرأة في قوة العمل أكبر في بيت لحم، حيث وصلت نسبتها إلى ١٥,٨ بالمئة، في حين كانت ١٠,٦ بالمئة في محافظة الخليل.

الجدول الرقم (٤)
التوزيع المهني للقوى العاملة (النشيطة اقتصادياً) في بيت لحم والخليل، حسب النوع الاجتماعي، ونوع التجمع السكاني، وفق نتائج التعداد السكاني لعام ٢٠٠

(بالنسبة المئوية)

المهن الرئيسية	بيت لحم			الخليل		
	النسبة	ذكر	أنثى	النسبة	ذكر	انثى
وظائف طبقة وسطى حديثة(*)	٢٦,٢	٥٨,٧	٤١,٣	٢١	٦٣,٢	٣٦,٨
عمل في الخدمات والبيع	١٤	٨٦,٥	١٣,٥	١٧,٦	٩٤,٥	٥,٥
عمل يدوي ماهر وغير ماهر(**)	٢٩,٦	٩٦,٢	٣,٨	٣٣	٩٧,٩	٢,١
عمل حر في	٢٦,٦	٩٤,٥	٥,٥	٢٥,٥	٩٦,٥	٣,٥
غير مبيّن(***)	٣,٦	٩٥,٤	٤,٦	٢,٩	٨٧,١	١٢,٩
المجموع	١٠٠			١٠٠		
توزيعها حسب التجمع السكاني						
المهن الرئيسية	مدن	القرى	المخيمات	مدن	القرى	المخيمات
وظائف طبقة وسطى حديثة(*)	٦٩,٢	٢٢,٣	٨,٥	٨٦,٩	٨,١	٥
عمل في الخدمات والبيع	٦٨,٤	٢٢,٦	٨,٩	٩١,١	٦,٢	٢,٧
عمل يدوي ماهر وغير ماهر(**)	٦١,٨	٣٠,٨	٧,٤	٨٣,٥	١٤,٧	١,٨
عمل حر في (برجوازية صغيرة)	٦٨,٥	٢٥,٥	٦	٨٩,١	٩,٢	١,٧
غير مبيّن(***)	٥٧	٣٦,١	٦,٩	٨٥	١٣,٦	١,٤

(*) تشمل أربع فئات من الوظائف: **الفئة الأولى** وتشمل: المشرعين وموظفي الإدارة العليا، **الفئة الثانية** وتضمّ المتخصصين، **الفئة الثالثة** وتشمل الفنيّين والمتخصصين المساعدين، و**الفئة الرابعة** وتضمّ الكتبة.

(**) تشمل العمال المهرة في الصيد والزراعة، ومشغّلي الآلات ومجمّعيها، والعاملين في المهن الأولية.

(***) أفراد قد يكونون من طبقة الرأسماليين أو من الفئة الأولى من المشرعين وموظفي الإدارة العليا.

ملاحظة: قام الباحث باستخراج الأعداد وحساب نسبة التوزيع المهني للقوى العاملة حسب النوع الاجتماعي والتجمّع السكاني من نتائج التعداد السكاني لعام ٢٠٠٩ لمحافظتي بيت لحم والخليل.

أما في ما يتعلق بالطبقة الوسطى، فإن نسبتها في بيت لحم أعلى من نسبتها في الخليل، فكانت في الأولى ٢٦,٢ بالمئة وفي الثانية ٢١ بالمئة. وتدلل الإحصاءات على أن حجم الفجوة في النوع الاجتماعي في بيت لحم أضيق ممّا كان في الخليل من حيث وظائف الطبقة المتوسطة الحديثة، حيث كانت نسبة الذكور ٥٨,٩ بالمئة في مقابل ٤١,٣ بالمئة للإناث. أما في الخليل فكانت نسبة تمثيل الذكور ٦٣,٢ بالمئة، ونسبة الإناث ٣٨,٨ بالمئة، وتركز أكثر من نصف قوى العمل من النساء في محافظة الخليل (٥٤ بالمئة) في مجال مهنة التعليم، في حين إن النسبة في بيت لحم ٣٨,٩ بالمئة. والتعليم مهنة تقليدية نيطت دائماً بالنساء، وهو ما يعطي انطباعاً بأن بيئة بيت لحم تشجع وتدعم تعليم النساء أكثر وفي مجالات مختلفة،

ومن ثم تدعم مشاركتهن في العمل، خصوصاً أن مهن الطبقة المتوسطة بحاجة إلى درجات علمية أعلى من الدبلوم. وبهذا نستطيع القول إن سبب هذا التباين يعود إلى أن بيت لحم أكثر من الخليل تشجيعاً للإناث على الحصول على شهادات علمية، وبالتالي الحصول على عمل، أو أن نسبة كبيرة من الحاصلات على الشهادات في الخليل لا يفضلن العمل من أجل التفرغ للأعمال المنزلية، والسببان يتسقان أكثر مع سمات ثقافة الريف لا مع ثقافة المدن.

وفي ما يتعلق بتوزيع المهن حسب الديانة، فقد وصلت نسبة النشطاء من المسيحيين إلى ١٨,٧ بالمئة من حجم القوى العاملة في بيت لحم. أما في ما يتعلق بحجم الطبقة الوسطى الحديثة على صعيد الفلسطينيين المسيحيين، فإن هذه الطبقة تشكل ما نسبته ٣١,١ بالمئة من حجم الوظائف على صعيد بيت لحم، و٣١,١ بالمئة من العاملين في مهن البيع والخدمات، و٢٢,٥ بالمئة من أصحاب المهن والحرف، و٦,٤ بالمئة من القوى العاملة. وهو رقم مرتفع نسبياً، خصوصاً في تمثيلهم في وظائف الطبقة الوسطى، ويعكس توجهات أكثر ترتبط بثقافة المدن ودور وتأثير هذه الشريحة في المجتمع التلحمي، وهي نسبة متفهمة باعتبار أن أغلبية طلاب المدارس الخاصة في بيت لحم هم من المسيحيين، حيث توفر لهم المدارس الخاصة امتيازات أكبر لا توفرها المدارس الحكومية.

من الواضح، بصورة عامة، أن التفاوتات في المهن على صعيد التجمعات السكنية كانت كبيرة جداً في محافظة الخليل، مقارنة بالتفاوتات في بيت لحم، وهو ما يدل على حالة من هيمنة العاملين في التجمعات الحضرية على جميع الوظائف لديهم، ويدفعنا إلى تفسير هذه الحالة باعتبارات لها صلة بنيوية بنمط التوظيف على الأساس العائلي، أو العمل لصالح العائلة، كما تشهد ذلك مؤسسات الخليل على نحو يزيد عمّا تشهده مؤسسات بيت لحم، وبالتالي لم يكن للجانب التعليمي في المدينة تأثير في الجانب التعليمي في الأرياف.

خلاصة

يتضح لنا حجم الفروقات والتباينات التي تختبرها مدينتا بيت لحم والخليل، حيث إن للتكوينات الاجتماعية والسياسية، والسياق التاريخي الاجتماعي، خصوصية المكان والتجربة التي مرت بها المنطقة، وبالتالي ارتباط تلك البنية الاجتماعية واستمرارها بسمات ومسلكيات وقيم مرتبطة بالمدينة وثقافتها أو صورتها في المخيال الاجتماعي لساكنيها، ووجدنا أن مدينة بيت لحم أدت دوراً فاعلاً على صعيد المحافظة من حيث تأكيد قيم التسامح والتعددية المرتبطة بحالة التنوع الديني والجغرافي في بقعة جغرافية صغيرة، سهلت من عملية الثقافة والتأثر بقيم حياة وأسلوب المدينة. وقد أثبتت التجربة التاريخية لمدينة بيت لحم سهولة استيعاب العناصر الجديدة في تركيبتها السياسية والاجتماعية والإدارية بصورة واضحة للعيان، في حين عجزت الخليل عن ذلك؛ حيث إن التجربة التاريخية الثقيلة، وحالة شبه الانغلاق على قيمها وطرق الحياة المرتبطة بسمعتها المتدينة والمحافظة، والصراع الفلسطيني ـ الإسرائيلي على هوية المدينة، كل ذلك حرم المدينة حالة التنوع التي تعيشها مدينة بيت لحم.

وفي مقارنتنا بين المدينتين اتضحت لنا حالة الاختلاف إلى حد التباين بين ثقافة مدينة بيت لحم وثقافة مدينة الخليل، من حيث سيطرة روح ونزعة حياة المدن المتمثلة بقيم

ومسلكيات مرتبطة بالحياة العصرية، بالرغم من القرب المكاني في ما بينهما. وقد تم توضيح كيفية انعكاس التجربة التاريخية والمنظومة القيمية التي تتبناها المدينة على مسلكيات وقيم ساكنيها في وقتنا الحالي، وهذا كان سبب اعتمادنا على بعض الإحصاءات التي تم استخدامها في المقارنة لتأكيد أن هذه الأرقام والنسب ليس صماء، وإنما هي مرتبطة ارتباطاً عضوياً بالمنظومة الثقافية والقيمية لكلتا المدينتين، ووجدنا أن ارتباط مدينة بيت لحم بحياة المدن العصرية على الصعيد الفلسطيني أعظم من ارتباط مدينة الخليل □

المراجع

أبيشار، عوديد (١٩٧٠). **كتاب الخليل**. ترجمة حمدي النوباني. القدس: [د. ن.].

بركات، حليم (٢٠٠٠). **المجتمع العربي في القرن العشرين: بحث في تغير الأحوال والعلاقات**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية.

بلدية بيت لحم (٢٠١٠). «إنتخابات بلدية بيت لحم.» < http://www.bethlehem-city.org >.

بلدية الخليل (٢٠١٠). «مجلس بلدية الخليل.» < http://www.hebron-city.ps >.

بنورة، توما (١٩٨٢). **تاريخ بيت لحم، بيت جالا، بيت ساحور**. القدس: دار المعارف.

تراكي، ليزا وريتا جقمان (٢٠٠٨). «إجهاض الحداثة وعودتها المتجددة: أساليب الحياة الحضرية في فلسطين.» في: ليزا تراكي (محرّر). **الحياة تحت الاحتلال في الضفة والقطاع: الحراك الاجتماعي والكفاح من أجل البقاء**. بيروت: مؤسسة الدراسات الفلسطينية.

تماري، سليم (٢٠٠٥). **الجبل ضد البحر: دراسات في إشكاليات الحداثة الفلسطينية**. رام الله: المؤسسة الفلسطينية لدراسة الديمقراطية (مواطن).

الجهاز المركزي للإحصاء الفلسطيني (٢٠٠٨). «قاعدة بيانات مسح القوى العاملة، ٢٠٠٧.» بيانات غير منشورة (رام الله).

الجهاز المركزي للإحصاء الفلسطيني (٢٠٠٩). «النتائج النهائية للتعداد، تقرير السكان، محافظة بيت لحم.» بيانات غير منشورة (رام الله).

الجهاز المركزي للإحصاء الفلسطيني (٢٠٠٩). «النتائج النهائية للتعداد، تقرير السكان، محافظة الخليل.» بيانات غير منشورة (رام الله).

الخوري، رفيق (٢٠٠١). «جامعة بيت لحم مساحة للتعاون الثقافي: شهادة شخصية.» **اللقاء**: ٢٠ ـ ٢٥ آذار/مارس.

الشوملي، جبرائيل (١٩٩١). **التجربة العصيانية في بيت ساحور**. القدس: مركز الزهراء.

عمرو، يونس (١٩٨٧). **خليل الرحمن: مدينة لها تاريخ**. الخليل: جامعة الخليل، مركز الأبحاث.

القضاة، أحمد حامد إبراهيم (٢٠٠٧). **نصارى القدس: دراسة في ضوء الوثائق العثمانية**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية. (سلسلة أطروحات الدكتوراه؛ ٦٧)

الكيالي، عبد الوهاب (١٩٨٥). **تاريخ فلسطين الحديث**. ط ٩. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر.

لجنة الانتخابات المركزية ـ فلسطين (٢٠٠٦). «الانتخابات التشريعية.» <http://www.elections.ps>.

لجنة الانتخابات المركزية ـ فلسطين (٢٠٠٥). «الانتخابات الرئاسية.» <http://www.elections.ps>.

مسلم، أيوب ([د. ت.]). **مذكرات أيوب مسلم**. بيت لحم: مركز التراث الفلسطيني، جامعة بيت لحم.

مسلم، عدنان أيوب (٢٠٠٢). **صفحات مطوية من تاريخ فلسطين المحلي في القرن العشرين: تطورات سياسية واجتماعية وصحفية وفكرية في مدينة بيت لحم في العهد البريطاني، ١٩١٧ ـ ١٩٤٨**. بيت لحم: مركز وئام الفلسطيني لحل النزاعات.

المؤسسة التعليمية العربية (٢٠٠١). **بيت لحم: كتاب مجتمع**. بيت لحم: المؤسسة.

هلال، جميل (٢٠٠٦). **الطبقة الوسطى الفلسطينية: بحث في فوضى الهوية والمرجعية والثقافة**. بيروت: مؤسسة الدراسات الفلسطينية

وزارة الداخلية الفلسطينية (٢٠٠٩). «عدد المؤسسات المرخصة من قبل السلطة ببيت لحم والخليل».

وزارة السياحة والآثار الفلسطينية (٢٠٠٨). «تقرير إحصائي سياحي.» <http://www.mota.gov.ps>.

Bronswijk, Johanna, Vmeets Carnelis Doevendan and Johan Verbeke (2002). «Contribution to the Second USO-Built Research.» paper presented at: The Ecole Polytechnique Federal de Lausanne, Switzerland, 28-30 November 2002. <http://www. allacademic.com>.

Dagger, Richrard (1997). *Civic Virtues: Rights, Citizenship, and Republican Liberalism*. New York: Oxford University press.

Hanson, Royce (1986). «Institutional Renewal in America.» Annals of the American Academy of Political and Social Science (ANNLS), pp. 100-119.

Musallam, Adnan (2007). «The Role of Christian Assyrians and Christian Arabs in Arabic Islamic Civilization in the First Abbasid Era: The Translation Movement and its Impact.» *Al-Liqa' Journal*: vol. 28, December, pp. 20-37.

Musallam, Adnan (2008). «Turbulent Times in the Life of the Palestinian Arab Press: The British Era, 1917-1948.» *Al-Liqa' Journal*: vol. 31, December, pp. 106-119.

Reese, Laura and Raymond Rosenfeld (2002). «Comparing Civic Culture: Testing a Typology of Local Civic Culture.» paper presented at: The Annual Meeting of the American Political Science Association, Boston Marriott Copley Place, Sheraton Boston and Hynes Convention Center, Boston, Massachusetts, 28 August. <http://www.allacademic.com>.

Salameh, Bilal and Abed Al-Alim Da'na (2006). *Democratic Feature in Hebron District*. Hebron: Palestinian Center for Media and Research.

Taraki, Lisa (2004). «The Palestinian City Reborn: The Middle Class as Historical Agent.» In: «Palestinian Social History: Between the Archival Forest and the Anecdotal Trees.» Ibrahim Abu-Lughod for International Studies (Birzeit University).

Taraki, Lisa (2008). «Enclave Micropolis: The Paradoxical Case of Ramallah/Al-Bireh.» *Journal of Palestinian Studies*, vol. 27, no. 4. pp. 6-20.

Yiftachel, Oren and Batya Roded (2008), «Ethnocracy and Religious Radicalism: Colonizing Abraham's Cities.» Israel Academia Monitor, <http://israel-academia-monitor.com>.

محاولة لفهم الأشكال الجديدة للعنف في ضوء التجارب التحديثية في المجتمعات التابعة

عمر الزعفوري(*)

أستاذ علم الاجتماع الحضري،
كلية الآداب والعلوم الإنسانية، صفاقس ـ تونس.

مقدمة

إنّ شيوع مفهوم ما، ومسارعة الرأي العام إلى قبوله، لا يعني بالضرورة صحة ذاك المفهوم وقدرته على الصمود أمام الفحص العلمي، ذلك أن المقولات الأولية، كما يسلّم به الفكر الوضعي، عائق مهمّ من العوائق الإيبيستيمولوجيّة التي تمنع الباحث من بلوغ اليقين العلمي، وتحول دونه والحقيقة، هذا إذا جاز لنا أن نتحدث في مجال العلوم الإنسانية بمنطق القواعد والقوانين، لأن الخطابات التي تنشأ حول ظاهرة ما ليست، في نهاية المطاف، إلا ممارسات اجتماعية تخفي وراءها رهانات ومصالح، وتعبّر عن مواقع اجتماعية في صلب أنساق تتضارب فيها المصالح وتختلف الغايات. نحن، إذن، بإزاء براديغمين، يقدّم **أوّلهما** العنف على أنّه حقيقة موضوعيّة لا تقبل الاختلاف في شأنها، لأن الظاهرة، في منطقه، يمكن إخضاعها للقياس الموضوعي من خلال الأرقام والنسب. هي، حينئذ، شكل من أشكال الانحراف (Deviation) أو انعدام المعايير (الأنوميا) التي تلحق مجتمعات تضعف فيها الروابط الاجتماعيّة، وتنزل درجات الاندماج في المنظومة القيميّة إلى حدّ تتصدع فيه مؤسسات التضامن التي كانت تضمن لحمة الكل الاجتماعي وانسجامه. بهذا المنطق، تحدث إميل دوركهايم في أحد أشهر كتبه عن الانتحار عندما انطلق من اعتبار الظاهرة الاجتماعية موضوعاً (Object) قابلاً للدراسة والقياس، تماماً كما تدرس الظواهر الطبيعيّة، وهو اعتبار لا يخفي هاجسه المتمثّل في سعيه إلى أن تحقق العلوم الاجتماعية الدرجة نفسها من الموضوعية التي حققتها العلوم الصحيحة.

العنف (Violence) من هذا المنظور ظاهرة تتهدّد كيان المجتمع ووجود الأفراد، وبالتالي هو انحراف يمكن تحديد أسبابه بالرّجوع إلى حياة المجتمع نفسها، إذ إن الاجتماعي لا يفسر إلا بما هو اجتماعي، وبالتالي يكون مجرد الوقوف على تلك الأسباب، من منظور وضعي، كافياً لاستئصال الظاهرة والقضاء عليها.

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

تدخل تلك الظاهرة وقتئذ في باب المهمّش والمسكوت عنه، وذلك ما يفسر عدم اهتمام علماء الاجتماع الكلاسيكي بها، ولا سيما الوضعيون منهم، لأن الهمّ النظري الغالب آنذاك هو كيفية اشتغال النسق المجتمعي ككل بما هو نسق وظيفي وتفسير، ما يعيق ذلك الاشتغال، أي ما هو لاوظيفي (Dysfunctional). مقابل هذا الطرح، يقدم البراديغم **الثاني** العنف على أنه فعل إنساني (Human Action) له أهدافه و دوافعه التي لا يمكن إخضاعها لمنطق الكمّ والقياس الموضوعي، باعتبارها مرتبطة بذات الفاعل بما هي ذات حاملة لمجموعة من القيم ذات دلالات متعددة. وإذا كانت تلك الذات في حالة تواصل مستمر مع بقية الذوات الأخرى في المجتمع، فإن لها من العبقرية ما يسمح لها بتأويل تلك الدلالات وتعديل سلوكها وفق ما تتطلبه منها مختلف الوضعيات. هذا البراديغم لا يسعى إلى تفسير الظاهرة بإرجاعها إلى مجرد أسباب موضوعية، وإنما يسعى إلى فهمها من خلال فهم تلك الدوافع والأهداف التي شرّعت الممارسة في نظر الفاعل الاجتماعي. فكأنّ الباحث في هذا البراديغم يعيش الظاهرة تماماً كما عاشها ذلك الفاعل، وهذا ما لا يقبله الوضعيون الذين يرون أن الموضوعية تكمن في حياد الباحث بأن لا يقحم ذاته في الظاهرة المبحوث فيها، وبأن لا يكون ذاتاً باحثة وموضوع بحث في الوقت نفسه. الموضوعية في منظور براديغم الفعل الإنساني هي، على العكس من ذلك، غوص في أعماق الفاعل للوقوف على حقيقة دوافع فعله والمعاني التي يحملها. بمعنى آخر، ينظر البراديغم الوضعي إلى الفرد في علاقته بالمؤسسة الاجتماعية على أنه صاحب دور وظيفي يساهم من خلاله في تحقيق توازن المجتمع، وهو توازن يختلّ في حال أصبح ذلك الدور لاوظيفياً، في حين ينطلق البراديغم الثاني من اعتبار الفاعل الاجتماعي ذاتاً مؤسسة للنسق الاجتماعي، وصاحبة مشروع يتوقف نجاحه على مدى توفّق ذلك النسق في إشباع حاجياتها البيولوجية والنفسية والفيزيولوجية والاجتماعية، وحتى الثقافية.

سنبني مقالنا على هذا التعارض بين البراديغمين، وسنحاول قراءة ما تمخّض عن مسلّماتهما من سياسات ومعالجات لظاهرة العنف التي يرى فيها البعض إرهاباً، لنخلص بذلك إلى رؤية نقدية تمكّننا من فهم الظاهرة فهماً سوسيولوجياً لا ينتصر لرؤية هذا أو ذاك، وإنّما يقرأ الظاهرة في موضوعيتها بما هي ظاهرة مرتبطة بما يشهده عالمنا المعاصر من تحولات، زعزعت الكثير من الثوابت والمسلّمات، وأسقطت كثيراً من الأوهام تعامل معها الفاعل الاجتماعي على أنها حقائق ثابتة.

أولاً: إشكالية البحث

لسائل أن يسأل: لِمَ كل هذا الاهتمام الذي تبديه بعض القوى في عالمنا المعاصر بما أسمته بظاهرة الإرهاب، والحال أن العنف لم يخلُ منه مجتمع من المجتمعات الإنسانية عبر التاريخ؟ هل أصبح هذا العنف أكثر خطورة من ذي قبل على حياة المجتمعات؟

الإجابة عن مثل هذه الأسئلة تدخلنا في صميم بحثنا، إذ إننا لن نتبنّى طرحاً أيديولوجياً أو سياسياً نصنّف بمقتضاه ذواتنا على أساس أننا من «دعاة الإرهاب» أو من «المناهضين له»، وإنّما سنحاول فهم هذه الأشكال الجديدة من العنف بربطها بتغلغل الليبرالية الجديدة في كيانات مجتمعات تشهد إخفاق عملية التحديث. ضغوطات خارجية،

وأخرى داخلية، ساهمت في خلق فواعل اجتماعيين جدد يبحثون عن معنى لوجودهم في مجتمعات تكسّرت فيها كل الأطر المرجعية، ولم تنجح فيها دولة الاستقلال في بناء مرجعيات جديدة. بمعنى آخر، يعود انتشار هذه الظاهرة إلى رغبة ذوات مأزومة في تأكيد وجودها وإثباته، لخلق أطر جديدة للانتماء بعد أن برهنت المؤسسات الرسمية، على الصعيدين المحلي والعالمي، عن حالة من العجز باتت معها غير قادرة على تقديم الإجابات عن جملة من الأسئلة تتعلق بأمن هذه الذوات النفسي والاجتماعي والبيولوجي.

هذا الطرح الذي سنلزم أنفسنا بإثباته والدفاع عنه نابع من منطلقاتنا النظرية التي ألمحنا إليها سابقاً، بحيث إنّ هذا العنف ما هو إلا ممارسة وفعل اجتماعي يستحقّ منّا الوقوف عنده لفهم منطقه الداخلي. فنحن لا نقدّم إجابة ضافية عندما نلحق بهؤلاء الفاعلين وصمة الإرهاب ونحشرهم في خانة المتطرفين، وكأننا ندعو بذلك المجتمع إلى التبرؤ منهم، بل إلى مقاومتهم.

ليس من باب الصدفة أن تستفحل هذه الظاهرة في مجتمعات تابعة اقتصادياً وسياسياً، وحتى ثقافياً، ولم تنجح في تعصير بناها إلى حدّ بدا فيه للعالم الغربي أن هذه المجتمعات وكر حقيقي لما أسموه بالإرهاب، مما شرّع في نظره الحرب عليها أملاً في «تدمير» البنى التحتيّة التي احتضنت الفاعلين المنخرطين في هذه الظاهرة.

لا نعتقد أنّ ممارسات من قبيل التضحية بالنفس تحت أيّ عنوان كانت لا تستحق منّا الفهم، ولا يمكن أن ندركها مفصولة عن العالم الاجتماعي الذي يعيشه صاحبها، إذ هو في نهاية المطاف، ليس إلا جزءاً لا يتجزأ من ذلك العالم، ففعله ذاك لا يمكن فهمه على أنه موجّه إلى تدمير الغير، باعتباره قد خطط لذلك سلفاً أو اختاره عن طواعية، وإنّما هو ردّة فعل ضدّ حالات الخيبة والإحباط التي فرضها عليه وضع مجتمعي لا يؤمّن له حماية الذات. هي، إن شئنا، ممارسات متصلة بوضع مجتمعي سمته التأزّم وانسداد الآفاق، فاستوى بذلك عند أصحابها الموت والحياة، بل هم يرون فيها «مقاومة للظلم والطغيان» و«جهاداً في سبيل إعلاء كلمة الحقّ، وضماناً لحسن المصير في العالم الآخر». أردنا التأكيد، من خلال هذا العرض، على أنّ هذا الفعل الموصوم بالإرهاب ما هو إلا فعل هادف في نظر أصحابه، إذ له ما يبرّره. ومن هذا المنطلق فهو يستحق منّا كباحثين أن نفهمه، وأن لا نقلل من شأنه بأن نقدمه على أنّه ضرب من الانحراف الذي يتهدد كيان المجتمعات. فالتعامل مع هؤلاء الفاعلين على أنهم «إرهابيون» و«متطرّفون» لن يزيدهم إلا إصراراً على المضيّ قدماً، وربّما التنظّم في إطار حركات تكتسب بمرور الزمن شرعية الوجود والاستمرار. بعيداً عن الدعوة إلى مقاومتهم أو تأييدهم، نحن ندعو إلى فهم هذه الظواهر على أنها حركات اجتماعية تعكس حركة مجتمعات لها خصوصياتها التاريخية وتجاربها التنموية التي لم تعرفها مجتمعات أخرى.

ثانياً: اختلاف البراديغمات اختلاف في طرح الأسئلة

يسهل على الكثير منّا أن ينظر إلى الإرهاب على أنه ظاهرة اجتماعيّة، فيبادر بالقول إنه ظاهرة تعيشها المجتمعات المعاصرة وتعانيها، ولكن يصعب عليه أن يدرك الخلفية النظرية التي يخفيها تعبير «الظاهرة الاجتماعية». لا يخفى على المختصّين في علم الاجتماع

أن هذا التعبير هو من وضع الوضعيين، وعلى رأسهم إميل دوركهايم، هذا الذي دافع في كل كتاباته عن فكرة شكّلت حجر الزاوية في تفكيره السوسيولوجي، ألا وهي أن علم الاجتماع لا يمكن أن يقلّ موضوعيّة عن العلوم الصحيحة، وأنّ الظواهر الاجتماعية، شأنها شأن الظواهر الطبيعيّة، يمكن إخضاعها لمنطق القاعدة والقانون. وقد حاول البرهنة على ذلك من خلال دراسته لظاهرة الانتحار، فنزول هذه الظاهرة أو تصاعدها في المجتمعات التي درسها مرتبط بدرجة اندماج الأفراد في المجتمع، بحيث يمكن صياغة هذا الارتباط كالآتي: كلّما ضعفت درجة الاندماج في المجتمع، ارتفعت نسب الانتحار، وكلّما قويت تلك الدرجة نزلت نسبة المنتحرين في المجتمع. هذا التصور للظاهرة الاجتماعية مكّنه من تحديدها ووصفها تماماً، كما يحدّد علماء الطبيعة الظواهر الطبيعيّة ويصفونها، فكان أن وقف على خصائصها التي من أهمها الكلية (Totality) والتكرار (Recursivity) والقهريّة (Contraint). فهي كلية لأنّه لا يمكن فهمها ما لم نضع في الاعتبار جملة العوامل التي ساهمت في تشكيلها، اقتصادية كانت أو اجتماعية أو ثقافية، وهو ما عبّر عنه مارسيل موس، أحد أتباع المدرسة الدوركهايميّة عندما تحدث عن تلك الاحتفالات الشتوية التي تقيمها بعض القبائل (Potlatch)، والتي تتعدى طقوسها مجرّد الاستعراض والتقابل بين القبائل، لتصبح فرصة للتبادل الاقتصادي وإظهار قوّة القبيلة ومكانتها السياسية، وقد تكون فرصة للتصاهر وعقد الصفقات والتحالفات، مما يعني أنّ المجتمع برمّته معنيّ بهذه الطقوس، وأنّ كلّ أصعدته تشتغل من خلالها. وهي تكرارية لأنها تفرض على عالم الاجتماع الانتباه إليها وملاحظتها لفرط تكرّرها، لتفرض بذلك نفسها كظاهرة موضوعية. ولا يخفى على المطلعين على الأبحاث السوسيولوجية الميدانية أن أصحاب المقاربات الكمية يعتمدون مبدأ التكرار التراكمي لضبط الوسط الحسابي ومعادل الارتباط والانحراف المعياري، قصد تحويل الظاهرة إلى أرقام ونسب. هذه الخاصية الثانية ترتبط وثيق الارتباط بخاصية ثالثة لا يمكن تناولها مفصولة عنها. فالظاهرة الاجتماعية إذا تكرّرت تصبح ملزمة وقهرية، أي أنها تلزم الجميع بالخضوع لها ما دام ثمة ما يشرّع وجودها اجتماعياً، ليصبح بذلك عدم الامتثال للظاهرة انحرافاً وشذوذاً، لأنّه يبعد الفرد عن دائرة الجماعة.

هل يعني ذلك أن براديغمات الفعل الاجتماعي تنكر على الظاهرة الاجتماعية هذه الخصوصيات؟

لا بدّ من ملاحظة أن الخاصية المميزة للمقاربة الوضعية أنها مقاربة وصفية، إذ هي تقتصر على البرهنة على الوجود الموضوعي للظاهرة ولا تتجاوزه إلى الفهم والتحليل.

هذه المقاربة تحمل في طياتها تصوراً لطرق معالجة الظاهرة، لعل أهمها أن ما يسمى بالإرهاب يمكن اجتثاثه واستئصاله من الجسم الاجتماعي، تماماً كما يستأصل المرض من جسم المريض. هذه الرؤية للمسألة شرّعت للحديث عن «الحرب ضدّ الإرهاب» التي استنزفت فيها طاقات مادية وبشرية، ولم تحسم بعد، ولنا في أفغانستان مثال حيّ. هي حرب قامت على اعتبار «حركة طالبان» حركة إرهابية، فأصبح رأس أسامة بن لادن مطلوباً لذاته. ففي مطلع عام ٢٠٠٣ نصّت تقارير المخابرات الأمريكية على أن العراق متكتّم على

ترسانة لأسلحة الدمار الشامل، ورغم أنّ الوكالة الدولية للطاقة الذرية لم تتوصل إلى إثبات وجود هذه الأسلحة، فإن الولايات المتحدة وحلفاءها أصرّوا على تحويل العراق إلى ساحة قتال لا غالب فيها ولا مغلوب لتبقى الأوضاع مفتوحة على كل الاحتمالات.

مثل هذه الوقائع لا يمكن أن تزيدنا إلا اقتناعاً بأنّ المقاربة الوضعية مجسدة في منطق الليبرالية الجديدة، غير قادرة على فهم طبيعة هذه الظاهرة، لأن منطق الاجتثاث والاستئصال لم يجدِ نفعاً في هذه الحروب، بل على العكس من ذلك زادت مقولة «الحرب على الإرهاب» في تأجيج العنف في أماكن أخرى من العالم.

تتجاوز براديغمات الفعل الاجتماعي الوصف إلى الفهم والتحليل ليصبح «الإرهابي» ذاتاً اجتماعية يعسر فهم المنطق الذي يوجه فعلها ما لم ننظر إلى فعلها ذاك في سياق حركة المجتمع ككل. فهم ما سمّي بالإرهاب يلزمنا بأن ينصبّ تحليلنا على الواقع الذي أفرز هذه الذوات الجديدة وزوّدها بخطابات يرى فيها البعض تطرفاً وإرهاباً.

من هذه الزاوية حرصنا على ربط هذه الأشكال الجديدة للعنف بفشل التجارب التحديثيّة في مجتمعات واقعة في خندق التبعية.

يكون الليبراليون الجدد على حق عندما يصمون هذه المجتمعات بأنها وكر للإرهاب والتطرف، ولكن يغيب عنهم أن هذه الظاهرة نتاج طبيعي لحالة التبعية التي عليها هذه المجتمعات، وأن معالجتها تمرّ عبر إعادة القراءة لتاريخ هذه المجتمعات.

حينئذ يكون البراديغم الوضعي محكوماً بأسئلة من قبيل: ما هو الإرهاب؟ كيف يمكن القضاء عليه ومحاربته؟ وكأنه بذلك ظاهرة محدودة في المكان والزمان. مثل هذه الأسئلة مستبعدة من مجال براديغمات الفعل الاجتماعي التي لا ترى في الظاهرة إلا نمطاً من أنماط الفعل لا يحتمل الإدانة، ولا التأييد، فتكون الأسئلة من هذا القبيل: ما الذي يشرّع اجتماعياً قيام هذه الأنماط؟ أيّة علاقة بينها وبين حركة المجتمعات التي عرفتها؟ كيف يعبّر الفاعلون الاجتماعيون من خلال هذه الممارسات عن تواصلهم مع الواقع الاجتماعي؟

حينئذ نفهم سرّ الفشل الذي منيت به «الحرب على الإرهاب»، لأن المقاربة الوضعية يعوزها المنهج الذي يمكّنها من فهم المنطق الداخلي لخطاب من يعتبرونهم إرهابيين ومتطرفين، فيمارسون عليهم الإقصاء والتهميش بدلا من محاورتهم والاستماع إلى أطروحاتهم التي يأخذونها مأخذ الجدّ ويسلّمون بصحتها.

لسائل أن يسأل في هذا السياق: هل لهذا الاختلاف البراديغمي ما يبرّره؟ بمعنى آخر، ألا يمكن إيجاد قاسم مشترك بين المقاربتين باتجاه توحيد النظرة لإيجاد السبل الكفيلة بفهم الظاهرة ومعالجتها؟

جوابنا عن ذلك أن هذا الاختلاف له جذوره التاريخية والأيديولوجية. لقد ذكر بيير أنصار البراديغمات، وإن كانت لا تعبّر صراحة عن رؤية سياسية، لم تنشأ بمعزل عن مناخات سياسية واجتماعية يكون لها تأثيرها في تحديد طبيعتها ونوعية الأسئلة التي تطرحها والأجوبة التي تقدمها. الخطاب العلمي لا ينشأ من فراغ لأنّه خطاب يختزل الواقع

الاجتماعي والسياسي السائد، ويعبّر من خلال منطقه عن طبيعة الأسئلة والأجوبة السائدة في عصر ما. من هنا، يمكن اعتبار المقاربة الوضعية لظاهرة ما سمّي بالإرهاب مرآة عاكسة لأيديولوجيا «التمركز الغربي» التي تنطلق من اعتبار حضارة الغرب مركزاً، وما عداها من الحضارات الأخرى هامشاً، وهي رؤية تبرئ المجتمعات الغربية مما تعتبره إرهاباً وتطرفاً لتلحقه بمجتمعات أخرى، بل تذهب إلى أبعد من ذلك، فتطرح على نفسها مهمة الحرب على الإرهاب وتطهير الكرة الأرضية منه. ما تعيشه الجاليات العربية المسلمة اليوم من مضايقات واستفزازات في بلدان غربية يصل إلى حدّ الحطّ من مقدساتها يتنزل في هذا السياق، حتى إنها وجدت نفسها مضطرة إلى بذل المزيد من الجهد، لدرء هذه التهمة عن نفسها، وإثبات براءتها من الإرهاب والتطرف (Ansart, 1990: 21).

لا غرابة، إذن، أن يتعامل الليبراليون الجدد مع الظاهرة على أنها محايثة لثقافة الشعوب العربية الإسلامية، وعلى أن الدين الإسلامي يحمل في طيات خطابه بذور الإرهاب، ليغفلوا في المقابل عن حقيقة مفادها أن هذه المجتمعات التي يصمونها بالإرهاب لها خصوصياتها التاريخية وواقعها الذي لا يمكن بأية حال من الأحوال أن يكون نسخة طبق الأصل لواقع المجتمعات الغربية.

تعتبر براديغمات الفعل الاجتماعي ثورة علمية على تلك المركزية الغربية، وقلباً لمفاهيم تصبّ في إطار تكريس الهيمنة الاقتصادية والسياسيّة، وتبرّر تبعيّة المجتمعات العربية الإسلامية للعالم الغربي، وهي ثورة تجلّت من خلال الإقرار بتعددية أنماط الفعل الاجتماعي. لم يعد ثمّة من مبرّر لاعتبار مجتمعات تنتج الإرهاب والتطرف، وأخرى تحاربه وتقضي عليه، ذلك أن الأشكال الجديدة للعنف ليست طبيعة محايثة لثقافة ما، وإنّما هي إفراز لنمط محدد من العلاقات الاجتماعية. براديغمات الفعل الاجتماعي لا ترى في الرؤية الليبرالية لما سمّي بالإرهاب إلا مجرّد رؤية من مجموعة من الرؤى، ذلك أن ما يعتبره الليبراليون الجدد إرهاباً ينظر إليه في المجتمعات التي تسود فيها ظواهر العنف هذه على أنه استشهاد وتضحية على الأقلّ من قبل الجماعات الواقعة تحت طائلة هذه الممارسة. لا نعتقد أن استعداد جماعات «كتائب القسام» و«حماس» و«حزب الله» للتضحية بالنفس، وما يسبقها من طقوس، يتشوّق من خلالها الفاعل لـ «ملاقاة ربّه ودخول الجنة» عملية عبثية وفعل مجاني. هو استعداد يعزّز لدى تلك الجماعات قوة الروابط ويحفز أعضاءها إلى مزيد من التضحية في سبيلها. فإذا كان البراديغم الوضعي لا يأخذ في الاعتبار وجهة نظر الفاعل، فإن براديغمات الفعل الاجتماعي تعتبر تلك الوجهة الوحدة الأساسيّة التي ينبني عليها التحليل السوسيولوجي (Boudon, 1979: 33, 61 et 63). حينئذ يصبح الفعل الذي ينظر إليه البراديغم الوضعي على أنه انحراف وزيغ عن القيم السويّة التي تتعارف عليها الجماعة فعلاً صادراً عن ثقافة ومرجعيات تشكل هوية الفاعلين الاجتماعيين، وتحدّد لديهم رؤية ما للوجود الفردي والجماعي، وهو ما يفسر خصوصية التنظيم الداخلي لتلك الجماعات والرموز التي تتواصل بواسطتها مع العالم الخارجي.

فالاختلاف البراديغمي حول مسألة فهم الأشكال الجديدة للعنف هو، إذن، اختلاف

ينطوي على منهج ما في مساءلة الواقع، وطريقة محددة في طرح الأسئلة ومعالجة الظاهرة موضوع الدراسة. سعينا من خلال هذه المقارنة إلى إبراز أن التصوّر الوضعي لما سمّي بظاهرة الإرهاب يهمل تلك العلاقة التي تقوم بين الفاعل الاجتماعي والواقع الموضوعي، بما هي علاقة جدلية تعدم تلك الثنائية التي يقرّها الوضعيون بين الذاتي والموضوعي ليصبح الواحد منهما جزءاً من الآخر.

من هنا يفرض علينا السؤال الآتي نفسه: كيف نفهم هذه الأشكال الجديدة للعنف في ضوء التجارب التحديثيّة التي عرفتها المجتمعات التابعة، بما أن تلك الجماعات والتنظيمات التي ينظر إليها على أنها إرهابية جزء لا يتجزأ من ذلك الواقع؟ أية علاقة يمكن إيجادها بين هذه الظواهر وما أفضت إليه تجارب التحديث في مجتمعات لم تطأ أقدامها بعد أرض الحداثة؟

ثالثاً: الحداثة حداثات وأنماط الفعل الاجتماعي متعدّدة

ثمة مفارقة يشي بها منطق تحليلنا، ولا يمكن أن يقف عليها إلا القارئ الفطن، وقد تبدو له بمثابة التناقض الذي من شأنه أن يزعزع أركان تحليلنا، وهي الآتية: كيف يمكن أن يعتبر الخطاب الغربي عن الإرهاب خطاباً وضعياً في الوقت الذي شهدت فيه مجتمعات الغرب ولادة براديغمات يشكّل فيها الفعل الاجتماعي عصب التحليل السوسيولوجي؟ هل يعني ذلك أن أصحاب هذا الخطاب على غير وعي بهذا التطور العلمي الذي جعل من البراديغم الوضعي براديغماً تجاوزته الأحداث؟

سبق أن أشرنا في موضع سابق من مقالنا هذا إلى أن البراديغمات العلمية لم تنشأ من فراغ، إذ هي ثمرة لحركة الواقع الاقتصادي والاجتماعي والسياسي، وبالتالي هي منهج وطريقة في طرح أسئلة تبحث عن أجوبة لمشاكل مستجدة، فنظرية النسبية ما كانت لتظهر على يد آينشتاين لو لم يطرح هذا الأخير أسئلة لم يسبقه إليها غيره من قبيل: ألا يمكن أن توجد في الفضاء مناطق تصبح فيها الجاذبية الأرضية منعدمة (منطقة الصفر)، أو عكسيّة، بحيث تصعد الأجسام في الفضاء بدلاً من أن تنزل إلى الأرض؟

هذا النوع من الأسئلة، وتحديداً هذا السؤال الأخير، غيّر حياة العالم بأسره لأنّه أفضى إلى اكتشاف القنبلة الذريّة والطائرة والصاروخ وغيرها من الاكتشافات. هو سؤال غيّر مفهوم المكان والزمان عندما أحال على نسبيتهما.

فالعالم في مخبره، والباحث في مكتبه، لا يهتمّان كثيراً بما إذا كانت تلك الاكتشافات ستخدم هذا الجنس أو ذاك، أو ستلحق ضرراً أو نفعاً بهذا المجتمع أو ذاك، إلا أن منطق السياسة هو غير هذا المنطق، لأن مصلحة المجتمع والدولة فوق كل اعتبار، ولا بد من توظيف كل معرفة علمية تخدم تلك المصلحة، والتغاضي عن كل معرفة لا تخدمها. منطق السياسة منطق براغماتي، لأن أصحابه لا يهتمون بغير المنفعة. لذلك يرى الليبراليون الجدد في «الإرهاب» ظاهرة يمكن استئصالها والقضاء عليها.

بالإمكان أن نخلص إلى القول إن منطق السياسة لا يساير منطق العلم، وأكبر دليل نسوقه في هذا الباب أن الولايات المتحدة هي موطن «مدرسة شيكاغو» التي ظهر في إطارها براديغم التفاعل الرمزي (The Symbolic Interactionism) الذي يرى روّاده، وعلى رأسهم جورج هربرت ميد (Georges Herbert Mead) أن الحياة الاجتماعية لعبة يتبادل فيها الفاعلون الاجتماعيون الأدوار، عبر تواصل تحكمه رموز موحدة ومعان مشتركة، وهو ما يعني أن الفعل الاجتماعي فعل ذو دلالة ومعنى، وبالتالي يستحق الفهم والوقوف عنده. إلا أن ساسة الولايات المتحدة، حيث ظهرت هذه المدرسة، يرفضون أن يروا في «الإرهاب « فعلاً اجتماعياً عندما يعلنون عليه الحرب أينما تراءى لهم أنه موجود، وهم بذلك واقعون تحت تأثير القراءة الوضعية للظواهر الاجتماعية، ولكن علينا ألا نذهب بعيداً في تحليل جوانب هذه المفارقة، لأن براديغم التفاعل الرمزي، وإن تجاوز ــ إلى حد ما ــ البراديغم الوضعي من خلال اعتباره للذات الاجتماعية جزءاً من الظاهرة، فإنه حافظ على المنطق الوظيفي (Functionalism)، إذ إنه ظهر في مناخ حضري اتسم بانحلال القيم التقليدية، وتفشي ظواهر العنف والإدمان على المخدرات والإجرام في مدن صناعية تشهد تحولات سريعة. تتجلى هذه المفارقة أكثر وضوحاً في براديغمات الفعل التي تشدّد على معاني الصراع والحراك الاجتماعي، ولا نعتقد أن المجتمع العلمي والجامعات ومراكز البحث العلمي تجهل هذه البراديغمات، أو هي على غير علم بها. تبقى، إذن، فرضية المنفعة والمصلحة التي تحتّم رؤية وضعية للإرهاب قائمة، حتى إن انتقال السلطة في الولايات المتحدة الأمريكية من الجمهوريين إلى الديمقراطيين لم يغيّر من جوهر هذه المسألة شيئاً، إذ ما زال الرئيس الأمريكي الجديد باراك أوباما مصرّاً على أن يسلك نهج سلفه في محاربة ما يعتبره إرهاباً، عبر تعزيز قواته في أفغانستان التي يرى فيها معقلاً للإرهاب. فما هي طبيعة، إذن، الرؤية المقابلة التي ترى في «الإرهاب» فعلاً اجتماعياً يستحق منا الفهم عبر ربطه بالسياقات الاجتماعية التي أفرزته؟

بما أن الإرهاب صفة لصيقة بالمجتمعات العربية الإسلامية، بحسب الغربيين، فإنه من المشروع لنا أن نتساءل عن تلك العلاقة التي نفترض وجودها بين ظاهرة الإرهاب والتجارب التحديثية التي شهدتها هذه المجتمعات. فإذا ما نظرنا إلى الإرهاب على أنه فعل اجتماعي، فذلك يعني أن الفاعل (الإرهابي) جزء لا يتجزأ من المنظومة المجتمعية التي يتحرك في صلبها، وأن فعله ذاك ليس فعلاً اعتباطياً، لأنه يكشف عن علاقة ما بين الذات الفاعلة والواقع الذي تعيشه. يعني ذلك أن فهم هذا السلوك الذي ينظر إليه على أنه إرهاب يحتم علينا، كباحثين، أن نأخذ في الاعتبار الأطر الاجتماعية التي أفرزته، ومن هنا كانت العلاقة بين ما سمّي بالإرهاب ومسارات التحديث التي شهدتها أغلب المجتمعات العربية. فالحركات الاجتماعية التي عرفتها هذه المجتمعات في الربع الأخير من القرن العشرين، وتحديداً في كبرى المدن والعواصم، حيث تتجمع جماعات المفقّرين والمهمّشين، وتنتصب في أحياء قصديرية تنعدم فيها أبسط مقوّمات الحياة، ليست في نهاية المطاف إلا تعبيراً عن حالة الاغتراب لجمهور من الناس تحطمت الأطر التقليدية التي كانت تحتضنهم، دون أن ينجحوا في جعل القيم الوافدة عليهم قيمهم الخاصة. لقد وجد هذا الجمهور ملاذاً في

الارتداد إلى الماضي، والدعوة إلى العودة إلى الأصول، ومن ثمة كانت الحركات الأصولية، وهي حركات لم يتحول فيها الفاعلون إلى فاعل سياسي إيجابي له القدرة على تغيير الواقع وصياغة برنامج سياسي وأيديولوجيا تجمع عليهما قوى مجتمعية قادرة على الدفع باتجاه التغيير. غلب على فعل هذه الحركات الطابع الاحتجاجي، بحيث تكون عاجزة عن تحديد خصمها الحقيقي وآليات الفعل التي من شأنها أن تكسبها القدرة على كسب الرهان، بل إنها لم تحدد لنفسها رهاناً أصلاً ما دامت مطالبها لم ترق إلى مرتبة المطالب السياسية.

بمعنى آخر، لم تقدر هذه الحركات إلى حدّ اليوم على التحول إلى أحزاب سياسية وجمعيات ومنظمات تمتلك قدرة على التعبئة والتحريك، وتنتصب شريكاً فاعلاً في العملية السياسيّة، وبلدان المغرب العربي كفيلة بأن توفر لنا أمثلة قاطعة في هذا الباب. هي، إن شئنا حركات تظهر العداء لقيم الحداثة، ولكنّها مسكونة بهذه القيم نفسها، وفعلها موجّه بها: فهي تناضل من أجل الديمقراطية، والمشاركة السياسية، والحق في الانتخاب، والاستهلاك، والشغل، والتغطية الاجتماعية، وبالتالي حق الحياة في مجتمع توجّهه قيم الحداثة، حتّى وإن كانت غير نابعة منه. لقد عبّر أمارتيا صن عن هذا الموقف المتّسم بالازدواجية، والمعبّر في الآن نفسه عن التعلّق والنفور من «الآخر»، حين قال: «وأحد أسباب هذا التعلق المرضي بالغرب، أو الغرب المزعوم، يكمن في تاريخ الاستعمار. فالامبريالية الغربيّة على مدى القرون القليلة الماضية لم تهدم فقط الاستقلال السياسي للبلدان التي كانت تحكمها أو تسيطر عليها القوى الكولونيالية، ولكنها خلقت أيضاً مناخاً مواقفياً يملأه هاجس الغرب، على رغم أن شكل هذا الهاجس يمكن أن يخلّف كثيراً من التقليد الأعمى من ناحية، إلى العداوة المقيمة من الناحية الأخرى. إنّ جدلية العقلية التي عانت الكولونيالية تضمّ كلّا من الإعجاب والنفور» (صن، ٢٠٠٨: ٩٢).

لا نشاطر الرأي من يذهب إلى أنّ هذه القيم فرضها علينا الغرب وألزمنا بقبولها، لأنّ تمثّلنا لها كفاعلين اجتماعيين هو الذي أفرز ردّة الفعل تلك تجاهها.

صحيح أنّ الحداثة ظهرت في الغرب، ولكنها لم تكن يوماً ما ملكا لذلك الغرب وحده، لأنّ حوار الحضارات والأديان، وحركات الترجمة والنقل، هي التي صنعت الثورات في ذلك الغرب الذي ينسب الحداثة إليه، ومن حقه أن يفعل ذلك بحكم أنّ له خصوصيته التاريخية.

وإذا ثبت أنّ هذه الحداثة ملك للجميع، فإن المداخل إليها عديدة، إذن، ولا ينبغي أن نتهم مجتمعاتنا بأنها عاجزة عن إنتاجها. المشكل كامن حينئذ في أننا لا ندرك الحداثة، إلا كما عاشها الغرب، ولا نتصوّر النهضة إلا نسخة طبق الأصل لنهضة الغرب.

يرجع حرص الغرب اليوم على إلحاق وصمة الإرهاب بالمجتمعات العربية الإسلامية إلى كونه لا يرانا، بدوره، إلا من خلال حداثته هو. هنا نقطة التقاطع بين التصوّر الوضعي للإرهاب عندما لا يرى فيه إلا داء يمكن استئصاله واجتثاثه، والتصور الفعلاني الذي يرى فيه فعلاً اجتماعياً يعبّر عن تاريخية مجتمعات ما وحركيتها.

لفهم هذه الأنماط السلوكية الجديدة في هذا النمط من المجتمعات، يجب علينا أن نضع

في الاعتبار الطبيعة الخاصة لنمط التحضّر الذي شهدته هذه المجتمعات، التي فرضت فيها دولة الاستقلال كفاعل مركزي في عملية التحديث. لم تستطع هذه الأخيرة القطع مع الروابط التقليدية للمرحلة الكولونيالية، حيث ظلّت اقتصاديات تلك المجتمعات قائمة على استهلاك المصنوعات الأجنبية، مما جعل قدرتها التنافسيّة ضعيفة، وهذا ما انعكس سلباً على المستوى المعيشي لفئات اجتماعية عريضة. معنى ذلك أن نمط التحضّر الذي لم تواكبه عملية تصنيع لم يفرز إلا الفقر والتهميش، ولم يكسب الدولة آليات الإدماج والضبط لتلك القوى الآخذة في الانفلات من قبضتها. ليس من قبيل الصدفة أن تتزامن بعض الحركات الاجتماعية الحضرية في كل من تونس والمغرب والجزائر والسودان ومصر، وأن تنتفض عواصم هذه البلدان في فترة الثمانينيات احتجاجاً على غلاء المعيشة وتدهور المقدرة الشرائية لشرائح واسعة من المجتمع الحضري. حتى «الثورة الإيرانية» في نهاية السبعينيات لا يمكن فهمها خارج هذا السياق لأنّ القوى التي أنجزتها لم تنخرط في ذلك الفعل بوازع ديني، كما يعتقد البعض، وإنّما لأنّ السياسة التنموية في عهد الشاه لم تزد الجماهير الكادحة إلا فقراً على فقر، وهو ما يفسّر أن أغلبية المنخرطين فيها كانوا من سكان الأحياء البائسة والمترامية الأطراف حول العاصمة طهران (Brown, 1986). ولا نذهب إلى حد القول إن العامل الاقتصادي وحده محدد في هذه الحركات، لأن الأزمة هي كذلك أزمة قيم ومرجعيات.

إنّ تنامي الحركات الأصولية التي ينكص فيها الفاعلون الاجتماعيون إلى ماض سحيق لإحياء قيم العدل والمساواة والحرية، لا يمكن إلا أن يقيم الدليل على أنّ دولة الاستقلال قد فشلت في تحقيق هذه القيم، وضمان مشاركة فعلية لهذه القوى في الحياة السياسية. سيطرة الحزب الواحد على الحياة السياسية في هذه المجتمعات، واحتكاره للسلطة لعقود طويلة من الزمن، وإدخال التعديلات التي تضمن استمراره على دساتير الحكم، لا يمكن إلا أن تستفزّ تلك الفئات الطامحة إلى مشاركة سياسية فعلية. وفي خضمّ هذه التحولات تُطرح بإلحاح مسألة الهوية، ويشكّل حضور «الآخر» إزعاجاً حقيقياً لذوات اجتماعيّة ترى نفسها مستهدفة حتّى في وجودها.

لم يأخذ التدخل الأمريكي والأجنبي عموماً في كل من العراق وأفغانستان ولبنان، والتهديد المتواصل بتسديد ضربة عسكرية لإيران، إلا على أنّه تدخل في الشؤون الداخلية لشعوب ترى نفسها جديرة بأن تعيش مستقلّة.

إن هزيمة الديمقراطية في مجتمعات سعت فيها دولة الاستقلال إلى دمقرطة العلاقات الاجتماعية عبر نشر التعليم والإحاطة بالطبقات المتوسطة، من خلال إقرار حقّها في الصحة والتشغيل والتعليم والمشاركة في الحياة السياسية، هي التي كانت وراء تلك الحركات الارتدادية ذات النزعة الأصولية، فكان أن شهدت معظم تلك المجتمعات مدّاً متنامياً لفكر لا يرى الحلّ في غير القطع مع قيم «الآخر»، وهي تعتبر النخب التحديثية امتداداً لها.

من هذه الزاوية، واقتداء بأطروحات البراديغم الفعلاني، تحتل مسألة التواصل (Communication) موقع الصدارة في دراستنا لمسألة الإرهاب.

كل البراديغمات التي تقدم المجتمع على أنه حصيلة العملية التفاوضية بين الفاعلين الاجتماعيين تضع العملية التواصلية في قلب قراءتها لكل الظواهر الاجتماعية. ولا تكون الحياة الاجتماعية ممكنة إلا بالتواصل بين الفاعلين الاجتماعيين، بغضّ النظر عمّا إذا كان ذلك التواصل ينطوي على معاني الانسجام أو الصراع. فحتى هذا الأخير هو شكل من أشكال التواصل بين الفاعلين الاجتماعيين، ولذلك اعتبرآلان توران أن التعارض بين كارل ماركس وماكس فيبر تعارض وهمي يسكن أذهان الذين تحكم تفكيرهم ثنائيات علم الاجتماع الكلاسيكي، التي تجاوزتها القراءات البنائية للظواهر الاجتماعية، أي تلك القراءات التي تأخذ في الاعتبار التداخل بين الذاتي والموضوعي في الفعل الاجتماعي.

وإذا كان المجتمع مشروعاً جماعياً تؤمّنه عملية التواصل والتفاوض بين الفاعلين الاجتماعيين، أمكن لنا أن نفهم سرّ فشل المشروع التحديثي في المجتمعات التابعة.

فدولة الاستقلال، بحكم رابط التبعية الذي يشدّها إلى الغرب، قدمت لهذه المجتمعات مشروعاً مجتمعياً جاهزاً ومسقطاً يجرّدها من تاريخيتها، ويحكم عليها بألا تكون إلا صورة للتجربة الغربية في التنمية.

وفق هذا التصور، تتعامل اليوم قوى الهيمنة في العالم مع ما يسمّى بالإرهاب، عندما تصرّ على مواصلة الحرب عليه، وتقدم وصفات جاهزة لوضع حدّ له، لتصنف بذلك الدول وتدرجها ضمن محور الشرّ أو محور الخير أو المحور المعتدل.

العلاقات الاجتماعية من منظور براديغمات الفعل لا تفرض فرضاً على الفاعلين الاجتماعيين، لأن المجتمع ليس قوة متعالية عليهم، ولأن المؤسسة الاجتماعية لا تسبق في وجودها أولئك الفاعلين. المجتمع صيرورة في تشكّل مستمر وحركة لا تتوقف على أساس أن التفاعلات لا يمكن إخضاعها لمنطق الرقابة والقياس، ولا سبيل إلى ضبطها وتحديد مسار تشكّلها مسبقاً. هذه الحركة، إن شئنا، انسيابية يفقد في خضمّها الفاعل خصوصياته كفرد، ليصبح جزءاً لا يتجزأ من جماعة تحدد له سلوكاته، وتتحدد في الآن نفسه وفقها. المقاربة الفعلانيّة حينئذ هي مقاربة بنائية، لأنّها محكومة بتلك المراوحة بين الفردي والجماعي، ومن ثمة فهذا الشكل الجديد من العنف الذي يعتبره البعض إرهاباً، ليس إلا حصيلة لعملية التفاعل الاجتماعي. يتجلى فعل الدولة التحديثي للفاعلين في مجتمعات يتعايش فيها نسقان للفعل (حديث/تقليدي) لا يتواصلان على أنه ضرب من التعسّف وطمس لكل ما هو أصيل، وهذا الشعور وحده كفيل بأن يدفع الذوات الاجتماعية إلى رحلة البحث عن هويتها، ومحاولة إعادة بنائها وفقاً لمرجعيات تقليدية. كما أن كليانية دولة الاستقلال التي لم تفرز إلا اغتراب الذات هي التي كانت وراء ظهور بعض الحركات الاجتماعية المعاصرة في المجتمعات التابعة. وتنكر بعض التحاليل السوسيولوجية التي تقدم العولمة كعامل حاسم ومحدد في نشأة هذه الحركات ــ دون وعي منها ــ كل خصوصية لهذه الحركات، وتقدمها كلها على أنها متماثلة أينما كانت، وفي ذلك إنكار لطبيعة الحركة الاجتماعية في حدّ ذاتها. فالحركة حركة لأنّها نابعة من نسق فعل تاريخي مخصوص، أي من حقل فعل له تاريخيته الخاصة. إنّ عملية الصراع الاجتماعي تنعقد حول رهان محدد، وتجمع أطرافاً لا يمكن اعتبارها

متماثلة في كل الأنساق. ولا تكون تعبيرات من قبيل «المجتمعات العربية» أو «مجتمعات العالم الثالث» أو «المجتمعات التابعة» ذات قيمة علمية إلا إذا كان أصحابها على وعي بخصوصية كل مجتمع، أي تاريخيته الخاصة، وهذا يعني أنّ على علماء الاجتماع فعل الكثير في الوقت الراهن حتى نتمكّن من فهم كل حركة في سياقاتها الاجتماعية والتاريخية.

صحيح أنّ الواقع الجديد الذي فرضته عولمة الاقتصاد قد كانت له تداعيات متشابهة على مجتمعاتنا، ولكن ذلك لا يعني أنّ ردود الأفعال ستكون بالضرورة متماثلة. في هذا السياق، يورد علي أسعد وطفة ما يلي: «وإذا كانت العولمة، بوصفها ظاهرة حداثية ومرحلة عليا من مراحل التطور، تحمل في ذاتها مخاطر، وفي جوهرها تحديات، فإن التحدي الأكبر الذي تفرضه العولمة لا ينبع من جوهرها، ولا يفيض من طبيعتها الحضارية، بل يتحرك وينطلق من طبيعة الأوضاع الداخلية للأمم والدول. فالعولمة تتحول إلى ظاهرة خطرة عندما تكون تحديات الداخل كبيرة، وحين تكون مظاهر التخلّف عميقة وواضحة. وفي دائرة هذه المعادلة تتحدد درجة التحديات التي تفرضها العولمة، وفقاً للمكانة التي يشغلها المجتمع في السلّم الحضاري، وقد تحمل هذه العولمة فرصاً حضارية متاحة، كلما تدرّجت الأمم صعوداً في هذا السلّم الحضاري. ووفقاً لهذه المعادلة، معادلة التخلف والتقدم، فإنّ العولمة تشكّل خطراً داهماً لا يبقي ولا يذرّ في بلداننا ومجتمعاتنا العربية، لأنّ بيوتنا مصنوعة من القشّ والقصب، في الوقت الذي شيّد الآخر منزله في الجبال الشامخة، وحفرها في الصخور الصماء، وهكذا عندما تهبّ رياح العولمة تتطاير أكواخنا وتندثر في الوقت الذي تتحدّى فيه البيوت الصمّاء أمواج القدر» (وطفة، ٢٠٠٧: ٣٣٥). ما يهمّنا في هذا القول، ليس شرّ العولمة من خيرها، ولا مدى صمود المجتمعات التابعة أمام تداعياتها، وإنما تفاوت تلك التأثيرات، لا من المجتمعات المتخلفة إلى المجتمعات المتقدمة فحسب، وإنما كذلك داخل المجتمعات التابعة نفسها. فطبيعة التركيبة الاجتماعية لكل مجتمع هي التي تحدد درجة التأثر بتلك التداعيات، وطبيعة ردود الأفعال تجاهها، وذلك ما تجلى واضحاً على إثر العدوان الإسرائيلي على قطاع غزّة. فالأنظمة السياسية في هذه المجتمعات لم تتعامل مع هذا العدوان كعدوان موجّه ضدّ شعب أعزل من كل سلاح، وإنما على أساس موقفها من «حركة حماس»، وهو موقف تتحكّم فيه الضغوطات الداخلية، ومدى حضور الحركات الأصولية أو غيابها. هذا الوضع ألقى بظلاله على القمة العربية المنعقدة في الدوحة للنظر في إمكانية تسوية سلمية، حيث كان الحضور على أساس الموقف من «حركة حماس». في القمة الاقتصادية في الكويت، التي لم يثر فيها العدوان على غزة إلا على هامش أشغال القمة، تغيّرت تركيبة الدول الحاضرة لأن الرهان بدوره قد تغيّر.

فالعولمة لا تمارس التأثيرات نفسها على كل المجتمعات، وبالتالي فإنّ كلّ مجتمع يتعامل معها انطلاقاً من أوضاعه المعيشة، ومن طبيعة العلاقة التي تنهض بين السلطة السياسية فيه، وتلك الحركات التي توصم بالإرهاب والتطرّف. في بلدان متجاورة، كالمغرب وتونس وموريتانيا والجزائر، تعجز تلك الحركات عن تطوير استراتيجية موحدة، لأنّ كل حركة منخرطة في نسق من العلاقات له خصوصياته، وقد تجد نفسها خارج إطار اللعبة السياسية

في حال تنسيقها مع حركات أخرى خارج الحدود. وقد يصبح ذلك التنسيق مطلباً ملحّاً في فترة ما، ولكنه في الوقت الراهن ــ على الأقلّ ــ لم يتبلور بعد كمطلب لتلك الحركات. القراءة الغربية، إذن، لما تعتبره إرهاباً، قراءة خاطئة، لأنها لا تأخذ في الاعتبار تعدّد الهويات في إطار الشخصيّة الواحدة، وذلك أمر طبيعي بما أنّها سجينة التفكير الوضعي: «إنّ الرفض وعدم الرغبة في التمييز بين تعدّد انتماءات المسلم وارتباطاته (التي يمكن أن تتنوّع كثيراً من شخص إلى آخر) وهويته أو هويتها الإسلامية، على وجه الخصوص، هو ما أغرى قادة الغرب بخوض معارك سياسية ضدّ الإرهاب من خلال سبيل شديد الغرابة لتعريف ــ أو إعادة تعريف ــ الإسلام. إن ما يحتاج إلى التعريف، ليس فقط أن هذا التناول الإفرادي لم ينجز شيئاً حتى الآن، بل أيضا أنّه لا يمكن توقّع أن يصل إلى منجزات بما نعرفه من الفروق بين المسائل الدينية من ناحية، والأمور الأخرى التي على المسلمين أن يتّخذوا فيها قراراتهم الخاصة من ناحية أخرى» (صن، ٢٠٠٨: ٨٩).

الطريف في الأمر أننا نتحدث عن تداعيات العولمة وتأثيراتها في مجتمعاتنا، ولا نتحدّث عن تلك التأثيرات التي تحدثها في مجتمعات الغرب، والتّي من أهمّها هذه النظرة المتكلّسة إلى الهوية. هذا الإمعان في طمس خصوصية «الآخر»، وإنكار حقّه في الوجود، هو الذي كان وراء اسيتقاظ هويات ظلّت مطموسة لعقود من الزمن، لتفرض اليوم نفسها في أغلب المجتمعات العربية ــ الإسلامية كفاعل حقيقي ينبغي التعامل معه، لأنه لم يعد بالإمكان إنكار وجوده. هناك جملة من الكيانات آخذة اليوم في التفتت والتلاشي، بداية بالسيادة الوطنية التي لم يعد لها من معنى في ظل فقدان الدولة لكلّ سيطرة على مجالها وحدودها، وانتهاء بكيانات أوسع وأشمل من كيان الدولة، كالخليج العربي، والشرق الأوسط، والمغرب العربي، والاتحاد الأفريقي، التي أغرقت في مشاكل يحرص الغرب على إدامتها واستمرارها لأنه مستفيد منها.

ما يراه الغرب إرهاباً ينبغي استئصاله والقضاء عليه بتجنيد أنظمة سياسية من مصلحتها أن تسايره في هذا النهج، وأن تدعمه، ليس هو في نهاية المطاف، ومن منظور البراديغمات السوسيولوجية المعاصرة التي قامت على منطق تفهّم الفعل الاجتماعي وتنزيله في سياقاته السوسيو ــ تاريخية، إلا ممارسة اجتماعية أفرزتها أزمة التحديث التي لم تزدها تداعيات العولمة إلا تعميقاً. ما زال هذا الغرب المتمركز على ذاته متشبثاً بقيم الحداثة التي لا يرى من خلالها مجتمعاتنا إلا امتداداً له، فينكر عليها كل خصوصية، ويعتبرها مخفقة في مسيرتها التنموية، لأنّها لم تكرّر تجاربه.

لقد ظلّت قراءاته لهذه الأشكال الجديدة من العنف سجينة الفكر الوضعي الذي وضع أسس الحداثة عندما أعلن الوضعية ديناً جديداً للانسانية، واعتبر الدولة والمجتمع قوى متعالية على الأفراد، وهي اعتبارات أسست على أساسها سلسلة أخرى من القيم، كالديمقراطية والمواطنة والحرية والعدالة، وكلها تنعقد حول فكرة محورية مفادها أن الإنسان سيّد هذا العالم.

جاءت سوسيولوجيا ما بعد الحداثة لتؤكد أن تلك القيم التي استمدت شرعيتها من

انتصارات العقل البشري على الطبيعة تبقى قيماً نسبية، لأنها نتاج فترة تاريخية سيطر فيها الفكر التطوري الذي هو أساس البراديغم الوضعي. ذلك يعني أن القوى المهمّشة ستطفو على السطح، وأن توصيفات من قبيل «الإرهاب» و«التطرف» لا هدف من ورائها إلا إقصاء كل ما لا يتناغم مع قيم الحداثة تلك، وبذلك تكون هذه السوسيولوجيا قد فتحت الباب لقراءات ترى الواقع في تعدديته، وتقرّ بنهاية الثنائيات التي قامت عليها الوضعية، لتصبح كل قيمة موضوعاً للفهم والإدراك. ما بعد الحداثة كشفت عن الجانب الأيديولوجي في قيم الحداثة لتلفت الانتباه إلى أنّ قيم الأقليات والمهمّشين لا تخلو من معان ودلالات. في هذا السياق، تساءل عالم الاجتماع الفرنسي آلان توران عمّ إذا كانت الديمقراطية حكم الأغلبية أم ضمانات الأقلية؟، وهو لا يبحث في ذلك عن جواب، لأنّه يعرف جيّداً أن التعريف الحداثي للديمقراطية على أنها حكم الأغلبيّة قد استنفد فاعليته العلمية، إذ نحن في زمن ترتفع فيه أصوات الأقليات والمهمّشين باحثة لنفسها عن ضمانات في عالم لم يعد فيه من إجماع على قيم عاش الإنسان طويلاً على وهم أنها قيم الجميع.

فنحن، إذن، بإزاء نمط جديد من الحركات الاجتماعية يمكن أن نطلق عليه اسم الحركات الثقافية، لأن الحافز إلى الفعل لديها هو الرغبة في تأكيد الذات من خلال مقارعة العنف المسلّط عليها بعنف مضاد. فالفواعل الاجتماعيون الجدد لا يوجّه ممارساتهم انتماء إلى طبقة أو فئة اجتماعية محددة تدخل في صراع مع طبقة أو فئة أخرى لتحقيق مكاسب اجتماعية، وللتحكم في تاريخية المجتمع، لأن مفهوم المجتمع نفسه، كما حددته النظريات الكلاسيكية في علم الاجتماع، ابتداء بأوغست كونت (Auguste Comte)، وانتهاء بكارل ماركس، بات موضع تساؤل وموضوع مراجعة وإعادة نظر، باعتبار أن تلك التعريفات نبعت كلها ــ كما أسلفنا الذكر ــ من إجماع حول قيم الحداثة. هذه الذوات الجديدة تعيش عالماً جديداً فقدت فيه الثقة في كل ما هو مؤسس وممأسس، لأنه لم يعد يكفل لها حلّاً لمشاكلها، وهي المسكونة بمخاوف لا سلطة لها عليها، ولا يمكن لذوات، كالدولة والمجتمع والمؤسسة، أن تتحكّم فيها أو أن تحدّ من خطورتها على وجودها.

لعل ذلك ما جعل ظاهرة ما سمّي بالإرهاب والتطرّف عصيّة على الفهم من قبل الوضعيين، لأن الفاعلين في صلب هذا النوع من الحركات لا يشتركون في انتماء اجتماعي محدد، ولأن مطالبهم لا يمكن اختزالها في مجرد مطالب مادية لها صلة بحالة الفقر أو الخصاصة.

في لحظة ما من لحظات الفعل تتوحد مصلحة المرأة مع مصلحة الشاب أو الكهل أو المعاق أو المثلي أو المتقاعد، لتتشكل حركة قد تعرف درجة من التنظيم لم ترق إليها حتّى أكثر الحركات العمالية تنظيماً في المجتمعات الصناعية.

إنها باختصار نمط جديد من الفعل يستدعي منا فهماً خاصاً له، بعيداً عن الأحكام القيمية والمعيارية لتضعه في إطار الخيبات التي منيت بها تلك الذوات، في مجتمعات لم تنجح في كسب رهان التحديث، ولم تكتسب قدرة على مجابهة تيار العولمة الجارف، فكان من الطبيعي أن تكون ردّة فعل تلك الذوات في مستوى العنف المسلّط عليها.

خاتمة

انبنى تحليلنا على مجموعة من المفاهيم كـ «الحداثة»، و«التحديث»، و«التحضّر»، و«التبعية»، وهي مفاهيم يصعب ـ في اعتبارنا ـ الفصل بينها إذا اعتبرت ظاهرة ما يسمّى بالإرهاب أو التطرف في مجتمعاتنا العربية المعاصرة نتاجاً لدينامية تشكيلات اجتماعية، عرفت نمط تحضّر خصوصياً. ففي الوقت الذي كانت فيه الحداثة إفرازاً طبيعياً لحركة مجتمعات تواكب فيها التحضّر مع التصنيع، وأخذت طبقة اجتماعية محدّدة (البرجوازية) على عاتقها بناء منظومة قيميّة متماسكة، استطاعت بفضلها أن توجّه الصراعات المجتمعيّة في مجتمع تتمحور فيه الصراعات حول اقتطاع فائض القيمة، لم تكن مشاريع التحديث في مجتمعاتنا إلا مشاريع النخب الحاكمة التي آمنت بأن التحديث يمرّ عبر إعادة نسخ التجارب الغربية في التنمية، فكان من الطبيعي أن ظهرت أشكال جديدة من العنف كردّة فعل ضد التغريب (Aliénation) والتهميش الاقتصادي والاجتماعي، الذي لم يزده الانخراط القسري لهذه المجتمعات في مسار العولمة إلا تعميقاً وتجذّراً.

هذا العنف الذي ولدته كليانية الدولة (Totalitarism) لم يكن قط طاقة تدميرية محايثة لثقافة مجتمعات تغلب فيها نزعة الشرّ والعدوان، كما يذهب إلى ذلك الخطاب الغربي، لأنه فعل مجتمعي يستحق منّا الموضعة (Objectivation) والفهم، باعتباره يحيل على نمط محدّد من العلاقات الاجتماعيّة. في هذا السياق، ميّزنا بين قراءتين للظاهرة (الإرهاب والتطرّف) تصدر كل منهما عن تصوّر براديغمي له خلفيته الإيبيستيميّة التي يحدّد على أساسها الاجتماعي (The Social): قراءة غربيّة تقدّم «الإرهاب» على أنّه حالة أنوميّة، أي مرضيّة يختلّ بمقتضاها الجسم الاجتماعي ويعتلّ، فتضحى تلك المجتمعات عاجزة عن آداء وظيفتها الطبيعية في صلب منظومة عالميّة، وهو ما شرّع ـ في نظر أصحاب هذه الرؤية ـ «الحرب على الإرهاب» لتأمين بقاء ذلك الجسم واستئصال هذا الداء منه. هذه القراءة توجهها رؤية براديغميّة تقوم على اعتبار الظاهرة الاجتماعيّة امتداداً للظاهرة الطبيعيّة، وتعتبر المجتمع كائناً بيولوجيّاً يولد ويتطوّر، وهو التصوّر نفسه الذي قام عليه المجتمع الرأسمالي، إذ غلبت في بداية نشأة الرأسمالية، على امتداد القرن التاسع عشر، مقولات «التطوّر» و«التقدّم» و«الرقي» و«التضامن»، وهلمّ جرّاً من المقولات التي تعطي الانطباع بأن المجتمع لا يمكن تصوره إلا على أنّه كلّ متماسك ومتكامل ومتحرّك في الوقت نفسه. لم تشذّ الليبرالية الجديدة عن هذا التصوّر عبر دعوتها إلى إطلاق العنان للسوق من كل الكوابح والعراقيل، حتّى ولو كانت الدولة نفسها.

هناك قراءة ثانية تتسم بطابعها النّقدي عندما تقطع مع التصوّر الوضعي للظواهر الاجتماعية، وتشدّد على خصوصية هذه الأخيرة وفرادتها، التي تحتّم علينا أن لا نخضعها لمنطق القياس والتكميم، لأن الفعل الإنساني لا يخلو من غائية (Finality)، وبالتالي من معانٍ ودلالات لا يمكن الوقوف عليها إلا إذا توسلنا بمنطق الفهم لا التفسير.

حينئذ يضحى هذا الشكل الجديد من أشكال العنف ممارسة هادفة لها ما يبرّرها على الأقل في نظر القائمين بها.

يتراءى الإرهاب، من هذا المنظور، تعبيراً عن وضع سمته الغبن والقهر والتهميش، وبالتالي ممارسة تفرض علينا أن نأخذ في الاعتبار لفهمها الضغوطات المسلّطة على الفاعلين الاجتماعيين، وما تمليه عليهم عملية التفاعل الاجتماعي من استراتيجيات. بمعنى آخر، نكون قد جرّدنا قراءتنا لهذه الظاهرة من كل قيمة علميّة عندما ندركها معزولة عن سياقات التجارب التحديثية، وعندما لا ندرك القراءات الغربية لها على أنها تصبّ في إطار التعتيم على علاقات التبعيّة والحرص على إدامتها.

فالخطاب الغربي حول ما يسمّى بالإرهاب والتطرّف ليس في نهاية المطاف إلا نفياً لحق «الآخر» (The Other) في الوجود، وتمركزاً على الذات، وبالتالي تأبيداً لتجارب تنموية يدّعي لها مهندسوها الكونيّة. هذا هو نفسه ما ادّعاه أوغست كونت للوضعية (Positivism)، عندما قدّمها على أنّها الدين الجديد الذي سيوحّد البشرية، باعتبارها المرحلة التي لن تعقبها مرحلة أخرى في حركة المجتمعات الانسانية، وهو نفسه ما تدّعيه اليوم الليبرالية الجديدة من نجاعة للحرّية المطلقة للسوق في معالجة الأزمات الحالية.

تنبع قيمة المقاربات البنائية (The Constructivist Approach) من إقرارها بأنّ الواقع لا معنى له في ذاته، وليس معطى موضوعيّاً جاهزاً وسابقاً في وجوده الموضوعي على الذوات التي تدركه، وإنّما هو بناء (Construction) تنشئه تلك الذوات، باعتبارها جزءاً لا يتجزأ منه. فتقديم وصفات علاجية جاهزة لا يكون ذا جدوى وفاعلية، إلا متى تعلق الأمر بظواهر يمكن إخضاعها لمنطق القياس والتكميم. أمّا الأفعال الإنسانية من قبيل العنف والغضب والفرح والانفعال، فهي ذات طبيعة مغايرة تقتضي من الباحث ألا يطرح من حسابه وجهة نظر الفاعلين، وهذا ما لا يؤمن به دعاة «الحرب على الإرهاب» وحلفاؤهم.

إذا لم تفهم هذه الأشكال الجديدة من العنف على أنّها مكوّن من مكوّنات الحياة الاجتماعية، فإنّ منطق الحرب عليها لن يزيدها إلا تأجيجاً، ولن يساهم إلا في اتساع دائرتها، وهو نفسه ما تشهده تقريباً كل البلدان التي تعومل معها على أنّها «أوكار» و«معاقل للإرهاب» (السودان، وأفغانستان، والجزائر، والعراق، واليمن... الخ).

حرّي بنا كباحثين أن ندرك المسألة من زاوية أنها تجلّ من تجليّات أزمة حضارية، يبحث في خضمّها الفاعلون الاجتماعيون عن إعادة تعريف وتركيب لهويات سحقها عنف التجارب التحديثية، وهي قراءة قد يسيء البعض فهمها، فيرى فيها دعوة إلى الإرهاب، أو دفاعاً عمن يعتبرهم إرهابيين، ولكن علينا أن ندرك أن لكل معرفة ضريبتها، ولنا في ما لقيه بعض العلماء من تعذيب وتنكيل في سبيل التمسك بآرائهم خير درس ومثال □

المراجع

أبو اللوز، عبد الحكيم (٢٠٠٩). «علاقة الحركات الإسلامية مع الأنظمة السياسية: الحالة التونسية، ١٩٨١ ــ ١٩٩١.» **المجلة العربية للعلوم السياسية**: العدد ٢٢، ربيع. ص ١٣٧ ــ ١٥٢.

بلقزيز، عبد الإله (٢٠٠٩). «من النهضة إلى الحداثة.» **المستقبل العربي**: السنة ٣٢، العدد ٣٦٤، حزيران/يونيو. ص ٥٦ ــ ٦٢.

تورين، آلان (٢٠٠١). **ما هي الديمقراطية؟: حكم الأكثرية أم ضمانات الأقلية؟** ترجمة حسن قبيسي. ط ٢. بيروت: دار الساقي.

سعد، حسين (٢٠٠٩). «الأصولية الإسلامية العربية المعاصرة بين النص الثابت والواقع المتغير: مراجعة كتاب.» **المجلة العربية للعلوم السياسية**: العدد ٢٢، ربيع. ص ١٧٥ ــ ١٨٠.

صن، أمارتيا (٢٠٠٨)، **الهوية والعنف: وهم المصير الحتمي**. ترجمة سحر توفيق. الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب. (عالم المعرفة؛ ٣٥٢)

محسن، مصطفى (٢٠٠٩). «في التنمية السياسية: مقدمات في سوسيولوجيا الإصلاح والتحديث والتحوّل الديمقراطي في الغرب المعاصر.» **إضافات (المجلة العربية لعلم الاجتماع)**، العدد ٦، ربيع. ص ١٨٢ ــ ١٩٦.

وطفة، علي أسعد (٢٠٠٧). «التربية العربية والعولمة: بنية التحديات وتقاطع الإمكانيات.» **عالم الفكر**: السنة ٣٦، العدد ٢، تشرين الأول/أكتوبر ــ كانون الأول/ديسمبر ٢٠٠٧.

Amine, Samir (1973). *Le Développement inégal: Essai sur les formations sociales du capitalisme périphérique*. Paris: éditions de Minuit.

Ansart, Pierre (1990). *Les Sociologies contemporaines*. Paris: Seuil.

Baduel, Pierre Robert (1988). *Habitat: Etat et Société au Maghreb*. Paris: Centre National de la Recherche Scientifique (CNRS).

Benyon, J. (1993). «La Violence collective et le rejet de l'autorité.» *Les Cahiers de la sécurité intérieure*: no. 14. pp. 105-135.

Boudon, Raymond (2000). *L'Acteur et ses raisons*. Paris: Presses Universitaires de France (PUF).

Boudon, Raymond (1979). *La Logique du social: Introduction à l'analyse sociologique*. Paris: Hachette.

Boudon, Raymond (1984). *La Place du désordre*. Paris: Presses Universitaires de France (PUF).

Brown, Kenneth L. (ed.) (1989) *Etat, Ville et mouvements sociaux au Maghreb et au Moyen-Orient: Actes du* colloque C.N.R.S.-E.S.R.C. Paris, 23-27 mai 1986. Paris: Centre National de la Recherche Scientifique.

Castel, Robert (2003). *L'Insécurité sociale: Qu'est-ce qu'être protégé?*. Paris: Seuil. (La République des idées)

Castells, Manuel (1997-1999). *Le Pouvoir de l'identité*. Paris: Fayard.

Chevalier, Louis (1978). *Classes Laborieuses et classes dangereuses*. Paris: Hachette.

Clastres, Pierre (1974). *La Société contre l'état*. Paris: Minuit.

Comte, Auguste (1975). *Cours de philosophie positive*. Paris: Hermann. 2 vols.

Darrida, Jacques et Jurgen Habermas (2004). «Qu'est-Ce que le terrorisme?: Entretiens avec G. Borrodori.» *Le Monde diplomatique*: no. 599.

Dubet, François (2002). *Le Déclin de l'institution*. Paris: Seuil.

Durkheim, Emile (1912). *Les Formes élémentaires de la vie religieuse*. Paris: Librairie générale Française.

Durkheim, Emile (1988). *Les Règles de la méthode sociologique*. Paris: Flammarion.

Durkheim, Emile (1986). *Le Suicide*. Paris: Presses Universitaires de France (PUF).

Herman, Jacques (1983). *Les Langages de la sociologie*. Paris: Presses Universitaires de France (PUF). (Que Sais-je?)

Huntington, Samuel (1996). *Le Choc des civilisations*. Paris: Jacob.

Kymlincka, Will et Sylva Mesure (dirs.) (2000). *Comprendre les identités culturelles*. Paris: Presses Universitaires de France (P.U.F).

Maffesoli, Michel (1979). *La Violence totalitaire*. Paris: Presses Universitaires de France (PUF).

Mauss, Marcel (1983). *Sociologie et anthropologie*. Paris: Presses Universitaires de France (PUF).

Mead, George-H (1963). *L'esprit, le soi, la société*. Paris: Presses Universitaires de France (PUF).

Merleau-Ponty, Maurice (1969). *Humanisme et terreur: Essai sur le problème communiste*. Traduit par O'Neil John.

Stambouli, Fredj (1980). *Eléments d'un syndrome de l'urbanisation actuelle du Maghreb in «Système urbain et développement»*. Tunis: CERES.

Stroobants, Jean Pierre (2004). «L'Anti-terrorisme: Nouveau marché mondial.» *Le Monde*: 21/10. pp. 1 et 23.

Touraine, Alain et Farhad Khosrokhavar (2001). *La Recherche de soi: Dialogue sur le sujet*. Paris: Fayard.

Touraine, Alain (1992). *Critique de la modernité*. Paris: Fayard.

Touraine, Alain (1973). *Production de la société*. Paris: Seuil.

Touraine, Alain (1965). *Sociologie de l'action*. Paris: Seuil.

Touraine, Alain (1978). *La Voix et le regard*. Paris: Seuil.

Weber, Marc (1995). *Economie et société*. Paris: Pocket.

Wieviorka, Michel (1966). *Une Société fragmentée?: Le Multiculturalisme en débat*. Paris: La Découverte.

Wieviorka, Michel (2004). *La Violence*. Paris: Balland.

الدولة الجزائرية الحديثة: بين القوة والشرعية وسيرورة البناء الديمقراطي

بوخريسة بوبكر(*)

أستاذ علم الاجتماع، جامعة باجي مختار، عنابة ـ الجزائر.

مقدمة

في الجزائر، يجب أن يبلغ النقد الذاتي حدوداً قصوى تتعدى حدوده في البلدان التي نشأ فيها كملحق للتنظيم السياسي. ومن هنا، يجب أن تطلع جامعاتنا على رأي المفكر مالك بن نبي (١٩٠٥ ـ ١٩٧٣) (Bennabi, 1954)، وتضطلع بمهمة تأسيس وتنشيط الدراسات السوسيولوجية المتخصصة، الموجهة نحو الانحرافات والآفات والأمراض التي تنخر جسم المؤسسة السياسية. وفي هذا الشأن، يشير بن نبي إلى أن «هذه السوسيولوجيا (التفكيكية) العلاجية، ستقدم، وأنا على يقين من ذلك، خدمة جليلة للبلاد أكبر من أي أدب آخر... إذ يجب أن تحصر الواقعة غير العادية وتذهب إلى أصلها» (Bennabi, 1954).

وعليه، لا يكفي الحديث عن الديمقراطية بدل الممارسة الفعلية المشكّلة لها، ولا بإمكان العبارات الرنانة أن تستبدل فضاءات ممارسة الديمقراطية. وقد صدق عالم الاجتماع الفرنسي بورديو (P. Bourdieu) (١٩٣٠ ـ ٢٠٠٢)، الذي استنكر في هذه المناسبة الكلمات الملتوية للحكام الذين يفتقرون إلى الشرعية. هذا هو حال الحكام العرب الذين يصرّفون البلاد في المستقبل الفارط، ويستثمرون الفضاء القمعي بدلاً من ولوج ميادين الحكم الراشد، المفاوض والمشروعات التنموية الواعدة والمحددة، وهو الأمر الذي يفقد الزمن تاريخانيته ليبلغ الخرافة. وتعتبر مثل تلك الممارسات نافية للديمقراطية والحكم الراشد، وتفقد هكذا فلول وتنظيمات المجتمع المدني إحداثيات ومعالم المواطنة...

إن المواطن الجزائري هو، قبل كل شيء، مستهلك عدواني ينتظر من الدولة الوطنية أن توفر له بهذا المعنى كل ما حرمته منه الدولة الكولونيالية. هذا المطلب ليس له المحتوى نفسه ولا المعنى عينه بحسب الفئات الاجتماعية التي تعبّر عنه.

وقد تجد جملة هذه الاتجاهات أو المواقف إزاء الدولة في جزء كبير منها، تفسيرها في الموروث الاستعماري. كما قد تترجم الأيديولوجيا الوطنية هكذا طبيعة شعور الوحدة عند

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

المجموعات (الفئات والطبقات) التي تحس بأنها مطرودة ومقصاة من قِبل السلطة، ومحرومة من الحق في الوجود: إنه الحق في المواطنة (Leca, 1970: 686-690). فإلى أي مدى تم إشباع تلك الحاجة الأولية للمواطنة والمشاركة في الشيء العام؟ هل وفت الثورة الجزائرية (التي هي من الشعب وإلى الشعب)، كما كان متوقعاً، بوعودها نحو شرائح المجتمع الريفية التي حملتها على الأعناق منذ انطلاقتها؟ وهل عوضهم قادة الدولة الجديدة عن معاناة قرن ويزيد من الدم والدموع؟ هذا ما سنحاول التطرق إليه في ما يلي.

أولاً: لكن ما هي المواطنة؟

إنها، ببساطة، «ممارسة الحقوق السياسية، حقوق التحرر، الرأي والتعبير عنه مع حرية التفكير». وهي تتمثل أيضاً، كما أكد الإعلان العالمي لحقوق الإنسان والمواطن عام ١٧٨٩، في: «حرية التفكير حتى في الميدان الديني». وقد تتشكل «ممارسة المواطنة ـ اجتماعياً ـ عندما يتم التكفل بتسيير شؤون الحي والعمل». وفي هذا السياق، يمكن أن نجد تصورين أساسيين لمفهوم المواطنة أو المجتمع المدني، **الأول** هو الذي يضم المؤسسات التقليدية، مثل العشيرة، القبيلة، الطائفة أو العرش، إلخ.، و**الثاني** هو الذي يتمثل في مؤسسات المجتمع الحديث، مثل الحزب، النقابة، الجمعية أو المنظمة... وهو يقابل بهذا الشكل الكيان السياسي أو الدولة.

ومن ذلك يتموقع مفهوم المواطنة في موازاة السلطة القمعية للدولة، للحيلولة دون انفرادها بمختلف مجالات النشاط العمومية. وهذا ما يجعل من مسألة قيام المجتمع المدني في ظل المؤسسات التقليدية أمرا مستبعداً. ولذلك، فهو ثمرة لفكرة المواطنة، الحرية والمعارضة السلمية في بيئتها الطبيعية التي هي دولة القانون... في مرحلة تاريخية معيّنة تتميز بالحداثة والعقلانية والرشاد.

ثانياً: مقاربة تاريخية لإشكالية المواطنة، في الجزائر ١٨٣٠ ـ ٢٠٠٩

إن تفحّص الفضاء الاجتماعي ـ السياسي والاقتصادي في الجزائر اليوم يكوّن لدى الباحث، ولا ريب، صورة مشوشة وهلامية عن الدولة والمجتمع ذاته. ومن هنا، يصبح الباحث والبحث برمته رهينة للرجوع إلى المقدمات والخلفيات التي أفرزت الوضعية الراهنة بكل متغيراتها، وذلك قصد سبر أغوارها وتخطّي عقبة «المعرفة العامة» التي تلتصق بالعقل العلمي في ملاحظاته الأولى للظواهر على أنها الحقيقة. وهي، في نظر فيلسوف العلم باشلار (G. Bachelard) (١٨٨٤ ـ ١٩٦٢) شيمة المعرفة العلمية التي تتبدى من خلالها المعرفة في صورة «وثوقية» يصعب دحضها.

اعتبرت فرنسا، بلد حقوق الإنسان، أغلبية الجزائريين رعايا (Sujets) لا مواطنين، خلال مرحلة الاستعمار الفرنسي للجزائر. وقد عُرف هذا النظام باسم قانون الأهالي، لكن ما اعتُبر أساس دولة القانون، وهو الفصل بين السلطات، لم يُحترم في الجزائر، ذلك أن

قائمة الخروقات أو التجاوزات لم تكن مسجلة في قانون العقوبات، وهو ما سمح وقتها بتطبيق عقوبة السجن أو الترحيل أو إجراءات منع حقوق الحرية، على كل فرد أو على مجتمع محلي برمته، جراء مخالفة ليست في حكم المخالفة في نظر القانون الفرنسي. وقد استمرت هذه الوضعية حتى بعد الحرب العالمية الثانية، وكان هناك تمييز واضح على مستوى العمل؛ إذ لم يكن من حق الجزائريين الوصول إلى عدد من المناصب أو الوظائف أو المهن... وحتى في حال حصولهم عليها، فإن أجورهم لم تكن مساوية مطلقاً لأجور المواطنين الفرنسيين. وعلى مستوى التمثيل في المجالس المحلية أو العامة، فإن حق الظهور في القائمة الانتخابية وحق الترشح والانتخاب، كانا يخصان طائفة محدودة من المحظوظين، وهم حلفاء فرنسا حتى عام ١٩٤٧.

لكن تم بعد تلك المرحلة توسيع حق التمثيل في المجالس الجزائرية، وكذلك حق الانتخاب، دون أن يعني ذلك بلوغ الاستفتاء العام؛ ذلك أن الانتخاب كان مخصصاً لفئة انتخابية بعينها. هذه الوضعية جعلت ثقافة دولة القانون والمواطن خلافاً لذلك تماماً. وقد ورثت الجزائر المستقلة تاريخاً طويلاً وثقيلاً لدولة اللاقانون، وإلغاء ثقافة المواطنة. كما شكلت الجزائر حالة خاصة من تاريخ التحرر من نير الاستعمار، ذلك أن العلاقة بين السلطة الوطنية والمسألة الاجتماعية لم تجد مترجميها على المستوى السياسي؛ فقد ورث الحكام الجزائريون الجدد هياكل الدولة الكولونيالية وهم لا يسائلون على الدوام المواقع الثرية للسلطة الجديدة. وهم بذلك يعيدون إنتاج سلوكات واتجاهات المستعمِر ذاتها أحياناً، ويتخذون صورته أحياناً أخرى (Harbi, 1980: 8).

١ ـ هل من شرعية دستورية؟

من خلال تفكيك الماضي القريب للمجتمع الجزائري، ونعني بذلك حقبة الاستعمار الفرنسي، نلاحظ عن كثب أن الحركة التحريرية المسلحة خططت منذ البداية للاستحواذ على السلطة. ولقد تجلت نوايا الأُطر العسكرية واستراتيجياتها من خلال المؤتمرات الوطنية الحاسمة، وأهمها مؤتمر الصومام، الذي عُقد بعد انطلاق شرارة الثورة الأولى، أي في آب/أغسطس ١٩٥٦. وبرزت أهم مواصفات النظام الحاكم من خلال مبدأين اثنين، **الأول** أولوية العمل الداخلي على النشاط الخارجي، و**الثاني** أولوية النشاط السياسي على العمل العسكري. لكن هل نجح المؤتمر في تكريس وتجسيد أولوية العمل السياسي على العمل العسكري؟

بشأن هذه النقطة تكون الإجابة بالنفي، ذلك بأن المؤتمرين لم يجيبوا عن السؤال بوضوح؛ فكما في الماضي، فإن جبهة التحرير الوطني لم يكن لها وجود خاص خارج جيش التحرير الوطني. وفي أثناء دورة المجلس الوطني للثورة الجزائرية في آب/أغسطس ١٩٥٧ في القاهرة، فرض الأعضاء العسكريون العشرة (أقلية) وجهة نظرهم على السياسيين... وتأكدت بذلك أولوية (نوايا) الجيش الوطني الشعبي بقوة، وكان الفشل مصير محاولة السياسيين وضع اليد عليه في مؤتمر الصومام عام ١٩٥٦. وحسب محمد حربي، فإن لنجاح القيادات العسكرية ما يبرره في المجتمع الجزائري، الذي لم ينقطع عن ماضيه. والأمر الذي

شجع على ذلك أيضاً هو قسوة القمع الكولونيالي، والجذور الريفية للثورة الجزائرية. وستكون ترجمة هذه «الحقيقة» من خلال البحث عن «المشروعية» منذ الاستقلال في ٥ حزيران/يونيو ١٩٦٢ إلى اليوم، تحت تسميات كثيرة مختلفة في الظاهر ولكنها واحدة في الجوهر، وهي تبرير استيلاء الأُطر العسكرية على مقاليد الحكم (Harbi, 1980: 181-205).

وقد حرص مؤسسو جبهة التحرير الوطني، رغم الاختلافات بينهم، على محو تأطير الجماهير وتنظيمها في الماضي. واستحوذوا على السلطة بالقوة، وحافظوا عليها بالقوة. ولمّا كانوا واثقين من وجوب العمل بصرامة وحزم للاحتماء من رفقاء الأمس في الكفاح المسلح، اختاروا ــ بطريقة أحادية ــ السبيل الاستبدادي (العنف)، الذي بقي سيد الموقف. ففي دراسة خاصة بوضعية وآفاق الدستور الجزائري، أشار سولييه (Soulier, 1969: 814) في عام ١٩٦٩ إلى «هيمنة الشرعية الثورية بالمقارنة مع الشرعية العقلانية»، ثم أضاف قوله: «لا يهم كثيراً الاستناد إلى القانون، إذا كان ذلك لا يخدم الثورة». وقد يعود ذلك، حسب رأيه، إلى غياب ثقافة الدولة والمواطنة (Soulier, 1969: 814)، وإن كانت الظاهرتان تعودان إلى المنبع نفسه: أنماط الاستعمار في الجزائر وتأثيراتها في شكل وطبيعة الحركة الوطنية. إن الشرعية الثورية هي محصلة أزمة شرعية أصابت الدولة منذ الاستقلال بفعل تناقضات جبهة التحرير الوطني ذاتها.

٢ ـ رهان المواثيق والدساتير

هكذا، وبعد الاستقلال مباشرة، تقلدت القيادات العسكرية السلطة في الجزائر، مستندة في ذلك إلى مفهوم الشرعية «التحريرية» من الناحية الأيديولوجية، بوصف تلك الشرعية نابعة من الأوساط الشعبية. كما عمدت إلى ضمان أسس الحكم والسلطة (المعتمدة في دول العالم الثالث والدول العربية تحديداً)، وأهمها السلاح، وإمكانيات الحشد والتعبئة السياسية للجماهير، إلى حد أن رجال السياسة العارفين و«المجربين» الذين بقوا في البلاد قد بلغ بهم الولاء والمبايعة درجة ارتداء أزياء القادة العسكريين «الثوريين» آنذاك (حيدوسي، ١٩٩٧: ١٣). ففي ظل الغليان الثوري إبان حقبة حكم أحمد بن بلة (٥ تموز/يوليو ١٩٦٢ ــ ١٩ حزيران/تموز ١٩٦٥)، شهدت الساحة السياسية ميلاد وثيقتين هامتين كانتا بمثابة القاعدة الدوغمائية لنظام الحكم يومئذ، وهما: ميثاق الجزائر ١٩٦٤ ودستور ١٩٦٣. ومن بين الأسس التي أشارت إليها ديباجة دستور ١٩٦٣ ما يلي: «وقد كان الجيش الوطني الشعبي ــ جيش التحرير الوطني ــ بالأمس رأس الحربة لنضال التحرير، ومن ثم يساهم هذا الجيش القائم على خدمة الشعب في النشاط السياسي..» (إدارة المحافظة السياسية، ١٩٦٣: ٥).

كما أن إيهام العامة بالمشاركة في الحكم يتأكد عن طريق تبنّي نموذج النظام السياسي في الفقرة ١٧ من خلال الأسس العقيدية للثورة الاشتراكية؛ إذ تنص تلك الفقرة على أن نموذج «التسيير الذاتي» يعبّر عن إرادة الفئات الكادحة في البلاد في الصعود إلى المسرح السياسي ــ الاقتصادي، وفي أن تتشكل كقوة قيادية. واجتهدت السلطة الحاكمة ومنظروها في تبرير هذا الخيار السياسي ــ الاقتصادي لتنظيم المجتمع بزعمها «أن التسيير الذاتي» هو مبدأ المجتمع، ففي ظل التسيير الذاتي تكون نهاية الاستغلال، ويفهم كل عامل نشاطه، لأن

النشاط الاقتصادي والنشاط السياسي يلتحمان. ويكمن فيه إشراك المنتج المباشر في إنتاجه، أي عكس الاستئجار، وأخيراً يحقق التسيير الذاتي فجر سلطان الحرية. وهذا فقط هو ما جعل نموذج «التسيير الذاتي» أمراً مبرراً وشرعياً، فغابت عنه مقاييس الكفاءة والمبادرة والربحية، التي هي جوهر أي نشاط اقتصادي حتى في بداياته الأولى (جبهة التحرير الوطني، ١٩٦٤: ٣٦).

وعلى المنوال نفسه، وتأبيداً لاستراتيجية «شرعية» الاستيلاء على السلطة ومجهود البحث عن دعائم للنظام الحاكم، استبدل مفهوم الشرعية التاريخية أو التحريرية بمفهوم جديد هو «الشرعية الثورية»، التي كانت بمثابة دعوة للتأييد والحشد في إطار مشروع مجتمع العدالة الطوباوية الذي يشمل جميع الفئات المحرومة التي تشكل أغلبية المجتمع الجزائري، من فلاحين وأجراء ومثقفين، في حقبة السبعينيات. وبغية تحقيق تلك الغاية وتدعيم مرجعيتها الأيديولوجية، قررت السلطة وقتها، بعد ١٩ حزيران/يونيو ١٩٦٥، تنظيم الحياة السياسية، وتدجين أفراد المجتمع بحيث عملت على فبركة وثيقتين أخريين هامتين تحت وصاية شكلانية للحزب الوحيد آنذاك (جبهة التحرير الوطني)، وهما ميثاق ودستور ١٩٧٦. فالمادة ٦ من الدستور تنص على أن «الميثاق هو المصدر الأيديولوجي والسياسي المعتمد لمؤسسات الحزب والدولة على جميع المستويات». وتضيف المادة ١٠ منه «أن الاشتراكية اختيار الشعب الذي لا رجعة فيه» (جبهة التحرير الوطني، ١٩٧٦: ١٤).

وفي سياق البحث عن شرعية الحكم، كان من الضروري ترجمة ذلك المجهود الأيديولوجي على أرض الواقع ببرمجة انتخابات رئاسية لمرشح وحيد؛ إذ أوضح العقيد هواري بومدين (١٩٣٢ ــ ١٩٧٨) في خطابه يوم ١٩ حزيران/يونيو ١٩٧٥، أي بعد مرور عشرة أعوام على حركة التصحيح الثوري (الانقلاب الذي أطاح الرئيس الأسبق بن بلة)، هذه الاستراتيجيا الاحتوائية بقوله: «أنه بعدما قطعت الثورة شوطاً معتبراً، ونظراً لتعدد المسؤوليات وكبرها وتعمق النضج السياسي خلال السنوات الماضية، فسيتم انتخاب الهيئة العامة قبل ١٩ جوان [حزيران] القادم. كما سيتم انتخاب رئيس للجمهورية» (بومدين، ١٩٧٥).

وبحكم هذه الشرعية الضمنية، وجهت السلطة الثورية باتجاه توسيع قاعدتها الأيديولوجية والاجتماعية والاقتصادية، وذلك على ثلاثة أصعدة: **الأول** تبنّي اختيار النظام الاشتراكي بصفته «اختيار الشعب»، بعد إفلاس نموذج «التسيير الذاتي» واستجابة لرغبة تحقيق نوع من السياسة المساواتية بين مختلف شرائح المجتمع، التي خرجت من حرب التحرير منهكة، وتعويضها عن أعوام الحرمان والبؤس، عن طريق توزيع نسبة من الريع البترولي؛ **الثاني** توسيع القاعدة الجماهيرية عن طريق توظيف الوسائل التعبوية (الحزب والمنظمات الجماهيرية) في مجال السياسة، وعن طريق إشراك أفراد المجتمع في العمليات الانتخابية في إطار دمقرطة اجتماعية في ظل أحادية حزبية ممركزة؛ **الثالث** تبنّي مشروع الدفاع عن المصالح الوطنية والثروات عن طريق تأميم المناجم والمحروقات، في جو حملات صحافية صاخبة تندد بالإمبريالية وتمويل المشروعات الاقتصادية الضخمة، لامتصاص أكبر قدر ممكن من اليد العاملة، دون مراعاة للكفاءة والمردودية.

لقد كان على السلطة في تلك المرحلة أن تراهن على ورقتين أساسيتين، وهما: «رمزية الثورة والريع البترولي». وبهذا المعنى، كان يجب على الدولة الراعية[١] استرضاء المجتمع بأن ترفع راية الاشتراكية الوطنية ومعاداة الإمبريالية والرأسمالية كون الأخيرتين هما العدوين اللدودين للشعوب ورمزي العبودية والتخلف والقهر والفقر... ذلك أن لعملية التأميم دلالة على تحكم الأُطر القومية في قوانين الاقتصاد، وأن سياسة التخطيط هي أسمى معنى للعقلانية الاجتماعية. هذه المعطيات كلها تبرر الاختيار السياسي للاشتراكية، وترمز إلى بلوغ السلطة والمجتمع مرحلة النضج التاريخي، من أجل تحقيق العدالة في توزيع المنافع والخيرات.

ومن خلال المخططات التنموية التي اعتُمدت إبان المرحلة الثورية (الثورات الثلاث: الصناعية والزراعية والثقافية)، فإن سياسة التشغيل وعملية توزيع المداخيل التي واكبتها ترمزان إلى تتبع السلطة الجزائرية استراتيجيا تعبوية وشعبوية تستهدف من ورائها الهيمنة على الشرائح العمالية وضمان ولائها.... ولم يدخر النظام السياسي الجزائري في هذا الاتجاه أي مجهود من أجل تبرير «مشروعيته الثورية والسياسية» وتقديم نفسه على أنه يمثل «سلطة الشعب»، خاصة مع توفره على الريع البترولي، الأمر الذي مكّنه من الإشراف على توزيع العوائد بين الجزائريين وكأنه مصدر نعمتهم (Laroui, 1967: 56). ومع أن الدولة الرعوية، حسب ج. د. دوغلاس (Douglas, 1989)، تبدأ بتصحيح النواقص المزعومة أو الحقيقية، فإنها لا تلبث أن تفاقم المشكلات التي تبحث عن حلول لها؛ ذلك أن بيروقراطية الدولة تفرز الجمود الذي تضاعف منه ظاهرة التضخم، التي ستؤدي بدورها إلى تناقص سلطة الدولة (Douglas, 1989). فمنذ عام ١٩٨٤، وربما قبل ذلك، لم يعد النموذج الاشتراكي يعمل بتاتاً، إذ قضت عليه الأزمة الاقتصادية التي أصابت البلاد، وأصبحت الاستراتيجيا المعتمدة من قبل الدولة موجَّهة وتوصيفية بدلاً من أن تكون فاعلة؛ إنها تكشف عن إعداد البلاد للدخول في الاقتصاد العالمي وتحولها نحو الرأسمالية. ورغم النزعة الإرادوية للدولة المركزية الاستبدادية في الغالب، فهي لم تعد تكترث بالقيم والمرجعيات التقليدية، ورمت بها في خانة التقاليد البالية.

وفي خضم تلك الحقبة، برزت حقيقتان اثنتان، تتمثل **أولاهما** في مجيء جيل جديد من الجزائريين أفرزته الحرب التحريرية، وانقطعت صلته بالأحزاب السياسية التقليدية التي عملت الدولة المستعمِرة على تفكيكها وتشريد زعمائها أو نفيهم وسجنهم. كما عملت السلطة الوطنية نفسها بعد الاستقلال، على ممارسة التهميش ضد تلك التنظيمات السياسية وقادتها، «تارة بتهمة الرجعية» وتارة أخرى بتهمة العمالة والخيانة للثورة والاشتراكية. واستمر إلصاق الوصمات نفسها بهم حتى الثمانينيات... حين أعيد الاعتبار إلى بعضهم، خاصة مع حقبة

(١) الدولة الراعية هي تنظيم اجتماعي تؤدي فيه الدولة الدور المركزي في تنظيم الاقتصاد وإعادة توزيع الثروات والمداخيل، بهدف تحقيق العدالة الاجتماعية. تطمح هذه الدولة، الحريصة جداً تجاه مواطنيها، إلى تولّي النيابة عنهم في تنظيم شؤونهم الخاصة. لكن هل يبلغ بها المدى حد حرمانهم من العيش لحمايتهم ضد أنفسهم؟ وحسب أليكس دو توكفيل (Alexis De Tocqueville) (١٨٠٥ ـ ١٨٥٩)، فإن العناية الكبيرة التي يمكن أن تقدمها حكومة جيدة هي أن تعوّد الشعوب على الاستغناء عنها شيئاً فشيئاً...

التعددية السياسية. كما انقطعت علاقة هذا الجيل الجديد بالعالم الخارجي نتيجة استحواذ منطق الثورة على بؤرة شعوره. وتتمثل **الحقيقة الثانية** في افتقار الفضاء السياسي إلى المرجعية والتمثيل، ومن ثم استغلت الأُطر العسكرية هذه الوضعية، وأصرت على احتكار التمثيل السياسي للشعب، كما عملت على إزاحة بعض من بقي من القادة السياسيين القدامى في الداخل، واعتبرتهم من المتعاونين مع الاستعمار أو معادين للثورة، وهو نوع من الدفاع عن «المشروعية الثورية» للنظام السياسي (الهرماسي، ١٩٨٧: ٧٩).

هكذا وجد أفراد المجتمع الجزائري أنفسهم، ودون سابق إنذار، عرضة للوصاية ومصادرة قناعاتهم الأولية في مجالات الاقتصاد والسياسة والفكر. وقد عملت السلطة الوطنية الثورية (العسكرية) على استغلال مرحلة الاندفاع الثوري وروح التضحية لدى الجزائريين وعلى استقطابها وقولبتها بما يخدم أغراضها وإضفاء المشروعية على عملية السطو على السلطة. وبرعت في تدجين أفراد المجتمع من خلال إشباع حاجاتهم الأولية بإعمال مبادئ النظام الاشتراكي التي تضمن تلبية «حاجات أولية» تم ترقيتها إلى مرتبة حقوق في: العمل، السكن، الصحة والتعليم والترفيه، إلخ... وذلك من خلال دستور ١٩٧٦، حيث تشير المادة ٦٠ منه إلى أن «التعليم مجاني...وهو إجباري...»، كما أن كل المواطنين يتمتعون بالحق في الرعاية الصحية. وبالنسبة إلى الشغل، تقول المادة ٥٠ إن «حق العمل مضمون ولا يستثني مجال الحماية هذا أية مرحلة أو ميدان». وخير صورة معبّرة عن ذلك ما توضحه المادة ٦٥ من الوثيقة نفسها بقولها: «تحمي الدولة الأمومة والطفولة والشبيبة والشيخوخة، بواسطة سياسة ومؤسسات ملائمة» (جبهة التحرير الوطني، ١٩٧٦: ٢٨ ــ ٣٠).

لقد عملت الدولة الرعوية بعد الاستقلال على بسط هيمنتها على طبقة الأجراء والفلاحين والطلبة. وكان كل شيء على ما يرام لدى أغلبية أفراد الطبقة الفقيرة، التي مثلت هذه الفرصة أو الالتفاتة نحوها نوعاً من الاعتراف بالدور الذي أدته إبان الحرب التحريرية بصفتها خزاناً حقيقياً يمد ويجدد القدرة القتالية لجيش التحرير الوطني بالأفراد والمؤونة، خاصة في الأرياف والمداشر. من هنا، جاء إعلان «الثورة الزراعية» عبارة عن رد الجميل لهذه المؤازرة التي كانت دون مقابل...ولم يكن هناك على الأرجح ما يعمل على تعكير هذا التوافق الزبوني، خاصة أن أحلام الجزائريين البسطاء لم تكن لتتجاوز إبان مرحلة الاستعمار الحق في العمل والسكن، وما شابه ذلك.

لقد ساعدت مداخيل النفط السلطة «الثورية» الحاكمة على إشباع تلك الحاجات، فكان ذلك عاملاً على تحقيق ولاء الجزائريين في عمومهم لمبادئ النظام والمجتمع المراد تكوينه انطلاقاً من قمة الهرم ووفقاً للأيديولوجيا الاشتراكية والمساواة الاجتماعية. وبناء على هذا الوهم الحالم، قام النظام الثوري، مرتكزاً على القهر (لا تعددية سياسية ولا حرية للتعبير) ومستنداً بالأساس، من الناحية الأيديولوجية، إلى فسيفساء من المذاهب الدينية المطعمة بالاشتراكية... وفي رؤية للتقدم والتطور يمارس على أغلبية أفراد المجتمع نوعاً من الوصاية الأبوية في إطار الدولة الراعية (Harbi, 1980: 379). وضمن النشاط التعبوي الذي تقوم به أجهزة الدولة (حزب، منظمات جماهيرية ووسائل الإعلام العمومية) لبلوغ

أهدافها، عمدت إلى تقديم المجتمع بصفته مجتمعاً غير طبقي، ووجهت معاداته وغضبه صوب الإمبريالية والبرجوازية، وألهبت حماسة الجماهير للمشاريع الاقتصادية والاجتماعية الطموحة، دون أن تشارك هذه الجماهير في صوغها (Harbi, 1980: 379).

وحسب مصطفى الأشرف (الأشرف، ١٩٨٦: ٤٠٠)، فإن هذه المرحلة التي مر بها تأسيس الدولة الجزائرية وتميزت بالفوضى والغليان، استمرت مدة طويلة، نظراً إلى الشعارات البراقة التي توافق رغبات الشعب ومطامحه، مع أنها شعارات سحرية وشاعرية لا علاقة لها بطبيعة المجتمع الجزائري وظروفه ومقوماته ومبادئه...لكنها كانت في عداد الحقائق «المقدسة» لدى العامة. وهي من عوائق موضعة الخطاب السياسي عند أغلبية المثقفين الجزائريين، بحكم تدجينهم السياسي، ولجمهم من قبل النظام، وافتقارهم إلى عناصر «المقاربة البعدية» المخالفة لسياق تكوين الفكر والمفاهيم المهيمن؛ حيث إن مصادر المعرفة المدونة والمرئية أو الشفهية هي ملك للسلطة ومنظماتها السياسية والجماهيرية. ومع انطفاء شمعة العقيد بومدين، أفل نجم العلاقة الأبوية التي أوجدها النظام الجزائري بينه وبين الجماهير، وانهارت كل مقوماتها المنبثقة من الأيديولوجيا الاشتراكية، وضمنها الريع البترولي.

كما مثلت فترة اعتلاء العقيد شاذلي بن جديد الحكم مناسبة جديدة ودليلاً آخر على استراتيجيات الأُطر العسكرية في الحفاظ على السلطة وتمثيل الإرادة الشعبية. ولم يتجاوز دور حزب جبهة التحرير الوطني إلا المصادقة على هذا التعيين... بعيداً عن المشاركة الشعبية، ودمقرطة الحياة السياسية، والدور الطليعي للحزب والمنظمات الجماهيرية. وهذا ما يبرهن بصورة جلية على المفارقة العجيبة بين مبادئ جبهة التحرير الوطني والممارسات التي يقوم بها بعض الأُطر العسكرية أو المدنية، حتى التي تنتمي إلى الفئات الشعبية ونجدها تكابر أو تستفز الناس وتمارس سبل الديماغوجية (الأشرف، ١٩٨٦: ٤٠٠).

هكذا يمكننا أن نقف على عدة محطات في مسيرة مجهود البحث عن المشروعية للحكم المطلق، ومن بينها انقلاب ١٩ حزيران/يونيو ١٩٦٥ ضد الرئيس بن بلة، ومحاولة التمرد الفاشلة للعقيد طاهر زبيري في العام ١٩٦٧ وتولية شاذلي بن جديد، وصولاً إلى الانتخابات الرئاسية في نيسان/أبريل ١٩٩٩. وهي كلها تكشف كيف تقوم المؤسسة العسكرية في الجزائر بدورين اثنين: **أولهما** أنها مصدر السلطة، و**ثانيهما** أنها الحكم في الصراعات التي قد تنشب بين المجموعات داخل أروقة الحكم (الأشرف، ١٩٨٦: ٤١٠). وعليه، فإن افتقار النظام السياسي في الجزائر إلى مذهبية عقيدية واضحة وسلطة دستورية شرعية، جعله يحاول إنقاذ الأوضاع والحفاظ على أركان البيت باللعب على جبهتين اثنتين: جبهة اقتراح مواثيق ودساتير جديدة أو معدلة، وجبهة فسح المجال أمام رجال جدد للحلول مكان رجال النظام القدامى، وإشراك الجماهير في اللعبة الانتخابية المزيفة.

وهكذا، قامت البرجوازية الصغيرة باقتحام أجهزة الدولة الحديثة، بالإضافة إلى تأطيرها الحركة الوطنية؛ هذه الدولة التي تتعرض لضغط معتبر من قبل أغلبية الشرائح العمالية المنحدرة من المجتمع الفلاحي. إن التكلفة الاجتماعية لهيمنة برجوازية بيروقراطية كانت باهظة جداً؛ فالشرائح الفقيرة وطبقة المنتجين الصغار تدفع ثمن إعادة

بناء المجتمع، بعد أن دفعت تكلفة حرب التحرير. ولذلك، فإن الصراعات بين مختلف النخب التي تحتل واجهة الحلبة السياسية، لا تدور في حلقة مغلقة، بل هي تحاول أن تكون ناطقة باسمها وتدافع عن طموحاتها. وصار في إمكان البرجوازية الصغيرة الآن أن تشغل، بلا تواطؤ ولا خجل ولا أوهام، مختلف المناصب في أجهزة الدولة باسم مشروعات التنمية.

توضح تلك الملاحظة المظاهر المترابطة لإحدى الخصائص الجوهرية للمؤسسات السياسية الجزائرية منذ الاستقلال. وهي نوع من الشرعية مبني على تكريس مبادئ الثورة. وتنسحب هذه الشرعية على ممارسة سياسية تفتقر إلى الشكلانية (الرسمية) اتجاه القيم والإجراءات القانونية التي يمكن وصفها باللادستورية. إن نهاية التبعية الكولونيالية لم تعدل من علاقات القوى في المجتمع الجزائري، لكنها على الأقل زادت (بفعل حدة تناقضات إجماع مفروض بالقوة) من شوكة الظاهرة والممارسة القمعية (Soulier, 1969: 814). فمنذ عهد بن بلة وحتى مجيء بوتفليقة، تبوأت الكلمة المرتبة الأولى أو العليا، وهي تبحث عن فرض شرعية ضعيفة الحضور. فالرئيس الذي يحتل مكانة الشيخ يستحوذ على جميع الفضاءات السلطوية لدولة تتعارض مع صلاحياتها الرسمية. وقد مثلت الانتهازية الزبونية ونكران الجميل قيماً مشتركة لمجتمع حضري هو في خضم التحول، وهو ما شجع على خصخصة الدولة التي تحولت إلى أداة إعادة إنتاج النخب، أو إلى فضاء لتثبيت العلاقات الأُليغاركية.

وللعلاقات العائلية والقبلية والجهوية دور حاسم في توزيع مناصب المسؤوليات السامية، حيث تكثر علاقات المصاهرة بين أُطر العائلات السامية. وفي مواجهة كيان اجتماعي مفتت ومتشرذم ودون حماية، لم تكن الطبقة المسيرة ــ المتشبعة بالتقاليد العسكرية ــ البيروقراطية وغير المهيأة ــ قادرة على تحمل إدارة شؤون المال والاقتصاد. ولذلك، لجأت إلى خنق المجتمع باسم اشتراكية مزعومة، وخلقت هي ذاتها بين صفوفها أو خارجها ظاهرة اللاأمن التي تدّعي محاربتها (حيدوسي، ١٩٩٧: ١٧).

لقد اختار مسؤولو الجزائر المستقلة المذهبية الاشتراكية ذات اللون المحلي بعد أن اقتنعوا بها بشدة؛ ألم تتكرر على مسامع الجزائريين أن الاشتراكية تتلاءم مع الإسلام؟ وأن الاشتراكية خيار لا رجعة فيه؟ هذا الاختيار المفروض لم يعارضه التيار الإسلاموي وقسم من التيار الوطني معارضة شديدة فحسب، بل تمت محاربته أيضاً، على مراحل، حتى زواله بوصفه أيديولوجيا مهيمنة.

ثالثاً: إشكالية العنف والمشروعية

شهدت البلدان العربية عموماً، عبر تاريخها الطويل، اضطرابات عنيفة: حركات تمرد وثورات ضد الأنظمة الحاكمة ومحاولات لتغيير تلك الأنظمة. وفي أغلب الأحيان، لا تشكل هذه الحلقات المأساوية سوى فترات اعتراضية في مجرى تاريخها، وتنتهي المؤسسات «الحاكمة» بالانتصار في آخر المطاف: الحاكم يتبدل ويخلفه طاغية آخر لا يحلم سوى بالتعريف بخلفه كوريث شرعي! أما البحث في إشكالية العنف كممارسة طقوسية، اجتماعية وسياسية، فيقتضي في الفترة الحديثة ولوج المسألة الاجتماعية ــ الثقافية والاقتصادية؛ إذ

أوجد نمط التنمية المتبع حتى الآن في المجتمعات العربية عموماً، وفي المجتمع الجزائري تحديداً، مرتعاً مواتياً لنمو هذا السلوك. ولأننا بحاجة إلى توضيح مقتضب، بشأن المتغيرات التي تدفع إلى امتهان العنف كأداة لتحقيق أغراض مادية أو رمزية، فإننا نميل إلى اعتبار العامل المادي متغيراً مستقلاً إن لم يكن السبب الأول المحدد لهذه الظاهرة. إن انتشار دائرة العنف تتضافر مع جملة من المعطيات التي تشجع عليه: الفقر، البطالة، الانحلال الأخلاقي والأسري والأزمة الاقتصادية (حيدوسي، ١٩٩٧: ٨٨).

وهكذا، عجلت انعكاسات تردي أسعار النفط بعد عام ١٩٨٥، بتصدع اللُّحمة الظاهرية بين قمة الهرم التنظيمي (العسكرية) وقاعدته الاجتماعية الجماهيرية، وبرز لا توافق قيمي ـ اجتماعي ـ اقتصادي بين ما تزعم السلطة تحقيقه وما يطمح إليه أفراد المجتمع بالاحتكام إلى القيم المرجعية المتبنّاة في مشروع بناء المجتمع الاشتراكي؛ ذلك أن غاية الاشتراكية هي أن «تضمن على الأقل لكل مواطن في مرحلة أولى نمطاً من الاستهلاك يتجاوب ومقاييس العيش الكريم، من مسكن وغذاء ولباس وصحة وترفيه وتعليم للأطفال». فإشباع تلك الحاجات الأولية، على حد تعبير أ. ماسلو (A. Maslow) (١٩٠٨ ـ ١٩٧٠)، مرتبط بسلّم الحاجات (القيم) ومدى أولويتها، من مثل المأكل والملبس والمسكن... وانتهاء بالاعتراف بالكرامة و«النيف» (الأنفة) كتجسيد لأعلى درجات الرقي والكرامة الإنسانية. وقد مثّل عدم تلبية وإشباع تلك الحاجات الأساسية وإشباعها، كما كان الحال قبل العام ١٩٨٨، صدمة عنيفة بالنسبة إلى الكثيرين (الطبقتين المتوسطة والدنيا) وخروجاً عن القيم المرجعية، وتخلي السلطة الرعوية «الأبوية» عن دورها الحمائي، دون أن ننسى المحيط الدولي وانهيار المنظومة الاشتراكية وبروز العولمة الأحادية القطب...

وباعتبار الإنسان كائناً ذا أنفة وكرامة يجب دوماً أخذها في الحسبان، ولكون هذا النظام السياسي ـ الاجتماعي، المتحول من الصيغة «الرعوية المطلقة» إلى الرأسمالية المتحررة من كل الضوابط الأخلاقية، لم يعد يضمن أدنى «الحقوق» أو الحاجيات وفق منظور المدرسة التفاعلية الرمزية، فإنه لم يبقَ للجزائري أن يبارك أو يهادن السياسة الاقتصادية ـ الاجتماعية الجديدة التي نفضت أيديها من جميع الالتزامات والعهود الاجتماعية التي رسمت أهدافها. وفي أدنى احتمال، فإن الفرد لا يلبث أن يُعرِض ولا يكترث بما تحدده هذه الأخيرة من أولويات ومعايير وقيم، ممّا يضعه في مسلك «المنحرف» بالمفهوم الجديد للنظام المهيمن. وقد تمظهر أول الانحرافات السياسية والاجتماعية في المشهد السياسي الجزائري من خلال أحداث ٥ تشرين الأول/أكتوبر ١٩٨٨ وما تبعها من تغيرات على مستوى الوثيقتين الرمزيتين الأساسيتين وهما دستور وميثاق ١٩٨٩، يدخل في سياق استراتيجية البحث عن الشرعية الدستورية للطائفة الحاكمة عبر بوابة الشرعية الديمقراطية. ويبدو أن الطبقة الحاكمة بدأت، بعد توظيف الخطاب الدوغمائي اجتماعياً لمدة طويلة لتحريك الطموحات الجماهير واحتوائها، تتحدث باسم رجال القانون عن: الأمن، المردودية والإنتاجية كأولويات...(بوخريسة، ٢٠٠٥).

لذلك، عملت السلطة «الفعلية» في الجزائر، وهي تحاول إلى الآن استعادة زمام

المبادرة بصفتها مصدراً للحكم، على بناء المسرح المؤسساتي للديمقراطية الحديثة، وإضفاء طابع المشروعية على الحكم من خلال إشراك الجمعيات السياسية في مرحلة أولى ثم الأحزاب السياسية والأفراد بعد التعديل الدستوري عام ١٩٩٦، وبخاصة المادة ٤٠ المعدلة بالمادة ٤٢، في لعبة الديمقراطية والشرعية الدستورية، وفتح الفضاء السياسي للتعبير عن طموحات المجتمع المدني، وتأسيس دولة تطلّق بالثلاث المبادئ الاشتراكية وترتكز على مفاهيم الديمقراطية وتحرير الاقتصاد. ويمكن أن تشكل الحوادث الأخيرة: إضرابات واضطرابات في العشرية الحمراء في مختلف جهات الوطن (والخروج عن طوع السلطة عن طريق التمرد والعصيان المسلح) منذ الدخول في التعددية السياسية، خير معبّر عن حالة اللاتوازن، والاختلال والفوضى القيمية التي آلت إليها أبنية المجتمع الجزائري الحديث. فقد اجتمعت منذ السبعينيات والثمانينيات كل العوامل الأساسية لديمقراطية مستحيلة في الجزائر، وذلك على صعيد النقاش الديني والثقافي والتربوي (Harbi, 1980: 378).

وقد يكون الهدف الأساسي لتظاهرات ٥ تشرين الأول/أكتوبر ١٩٨٨ التغيير في أساليب تسيير دواليب الآلة الاقتصادية والسياسية على وجه التحديد. وبنحو خاص، ستحاول الطبقات الفقيرة والمتوسطة إطاحة نظام الدولة الريعي الذي يجعل الأكثرية من الجزائريين تدفع ضريبة العوز والفقر وتحمّل نتائج الفساد. وإذا كان لا بد من تعريف للانحراف في مجال الاقتصاد، والاجتماع، والثقافة والسياسة تحديداً، فيمكن وصفه بأنه استعمال «القوة» ضد الآخرين للحيلولة دون تحقيقهم أو التعبير عن رغباتهم وحاجاتهم النفسية والاجتماعية والسياسية. لقد لاحظ م. فيبر (M. Weber) (١٨٦٤ ــ ١٩٢٠) في هذا السياق أن، في مثل هذه المواقف المتميزة بالفوضى القيمية، يضعف سلطان الدولة وتظهر الحركات الاجتماعية، السياسية والدينية المتطرفة أو المنحرفة. ويتحول المجتمع في عمومه إلى زنزانة، حيث يحتمي الناس في بيوتهم ببناء الأسوار والشبابيك الحديدية في الشرفات، واقتناء كلاب الحراسة، بينما لم تعد تعني المرجعيات الأساسية بالنسبة إلى الشباب أي شيء.

ويستهدف أولئك الذين ينضوون تحت لواء تلك الجماعات المنحرفة الوصول إلى السلطة باستعمال العنف «الرمزي» أو المادي لإشباع حاجاتهم الاجتماعية والسياسية والدينية. وهذا ما تصدق عليه مقولة المفكر الإنكليزي أ. هكسلي (Huxley) (١٨٩٤ ــ ١٩٦٣) التي مفادها أن «العنف يغري بالعنف وكل إصلاح ينهض على العنف لا بد أن يذهب به». من هذا المنطلق، يمكن أن نشبّه الموقف الذي عايشه الجزائريون في شتى مجالات الحياة على أنه «فوضى قيمية» وتصادم بين ما يصبو عامة الجزائريين إلى إشباعه والواقع المأساوي الجديد، الأمر الذي جعلهم يدفعون ثمن التغيير القيمي المفاجئ... هذا التنافر أو اللاتوازن القيمي كان مرتعاً خصباً لميلاد «العنف» بمختلف مصطلحاته وألوانه: السياسي، الرمزي الاجتماعي والمسلح لدى أولئك الذين يشعرون بالتهميش، وأصبحوا ضحية النظام الجديد ولم يجدوا ضالتهم فيه، والذي فرضته المحددات الدولية التي حملتها المتغيرات التالية: انهيار جدار برلين، وتقزيم الدور الريادي للإمبراطورية السوفياتية كحاملة لراية الأيديولوجيا الاشتراكية؛ انتصار القطب المرتكز على مبادئ الاقتصاد الحر والدور الريادي الأمريكي؛ انسحاب معالم الهيمنة الليبرالية الجديدة وبسط نفوذها على بقية المجتمعات

الاشتراكية والمتخلفة، ودخولها مكرهة في رواق النظام الليبرالي تحت وهم حل أزماتها الاقتصادية والاجتماعية والسياسية المزمنة. ولم تنجح الجزائر المستقلة هكذا من ربح رهان طموحاتها الثورية، بفعل تصارعها على مختلف الجبهات ورغم تحقق عدة مشروعات صناعية ذات طابع اجتماعي.

نحن إذن أمام كيانين اثنين لا يتواصلان (الدولة والمجتمع)؛ حيث تميل السلطة إلى الحكم عن طريق استصدار القرارات الأحادية، وأحياناً استصدار قوانين على المقاس... وفي المواجهة يقوم المجتمع المدني، الحذر والثائر ضدها، بردود أفعال عن طريق حركات جماعية منظمة الجبهة الإسلامية للإنقاذ أو الـ «فيس»، والعروش في منطقة القبائل) أو مشتتة وعفوية (متاريس، احتجاجات، قطع طرقات، حرائق) ضد رموز الدولة وممتلكاتها. وقد كانت الخسائر البشرية مأساة لم يقدّر المسؤولون الجزائريون الحاليون عواقبها، بعبارات المسؤوليات الاجتماعية والسياسية والسيكولوجية. ذلك أن المساس بحقوق الإنسان يظلم آفاق الجزائر؛ فبعد العشرية السوداء، نحن الآن بعد العشرية الحمراء، أمام دورة ظلمات جديدة... إن كل نظام يفتقر إلى مصداقية واعتراف لا يمكنه الاعتزاز أو التفاخر بالاحترام وهو يقدم على احتقار وتعذيب المواطنين أو سجن ممثلي المجتمع المدني.

لقد شكلت مختلف الانتفاضات، التي تخللها حرق البلديات وهياكل الدولة، علامات تُبرز مدى غياب الاتصال بين الحكام والمحكومين والتسيير الرديء لمصالح الدولة والمجتمع. ويعتبر هذا العنف موازياً للعنف الشرعي وسلطة الدولة الجائرة واللاشرعية، مثل الجسم الغريب...هذه القطيعة حاضرة دوماً في علاقة المجتمع المدني بالحكام الذين يدافعون عن المصالح ذاتها... ويشجع هذا التضامن الجماعي بينهم (الحكام) على تجاوزات الأجهزة الأيديولوجية، مثل: المدرسة والعدالة. وفي سبيل المطالبة بدولة قوية وشرعية (لا عنيفة)، فإن الطبقة السياسية ومعظم شرائح المجتمع المدني كانت تطمح منذ الاستقلال إلى دولة قانون. فهل يمكن التوفيق بين هذه المطالب وتحقيقها؟ وما هي شروط قيام المجتمع المدني بدوره؟ وهل هناك فضاءات لممارسة ديمقراطية إيجابية؟

رابعاً: معالم الانفتاح السياسي

إن الإصلاحات التي تلت ذلك لم تحسّن قط مصير السكان، الذين يتزايد عددهم بصورة متسارعة ويطلبون من السلطة الحاكمة تغييراً جذرياً في النظام، سواء النظام الاقتصادي أو النظام السياسي. إن غياب الإرادة السياسية ــ زيادة على عناد السلطة (النخبة الحاكمة) لغلق المشهد السياسي ــ في وجه الاتجاهات المنافسة، مهد لعسكرة السلطة التي تميزت بأزمة متعددة الجوانب. إننا اليوم، حسب ر.جاليسو (Gallissot, 1969: 219-222)، في مرحلة تاريخية من صراع مجتمع، لا لاستعادة السيادة الوطنية فحسب، بل لاستعادة الحقوق المدنية والسياسية أيضاً. ويؤكد جاليسو أن فوضى اليوم ليست محصلة الاستعمار فقط. إن الإصلاحات المتبوعة بانفتاح سياسي ستسمح، لا محالة، بتحقيق درجة معيّنة من المشاركة الشعبية، وتجنب احتواء الجماعات المتنازعة لهذه الاحتجاجات الشعبية لمصلحتها،

وإطاحة النخبة الحاكمة (Gallissot, 1969, 219-222)؛ إذ ليس هناك سلطة قادرة على البقاء والاستمرار والمقاومة فترة طويلة عن طريق القهر المباشر والدائم، أي العنف بكل أشكاله وصوره الرمزية واللارمزية، مهما كانت ضخامته وحجمه. لا بد إذن من ضمان الحد الأدنى من المشروعية والقاعدة الاجتماعية أو الجماهيرية. ولن يتسنى لها ذلك إلا بالانفتاح وإعمال مبادئ وأسس الديمقراطية أو المشاركة الشعبية في القضايا المصيرية (غليون، ١٩٩٠: ١١٧). إن بداية الممارسات الديمقراطية في الجزائر كانت، بشكل رسمي، مع دستور ١٩٨٩ (المادة ٤٠) بشأن الجمعيات السياسية وبعد المأساة السياسية (٥ تشرين الأول/أكتوبر ١٩٨٨)، حيث أوهمت تلك التحولات بأنها ستسمح ببعث سياسة نظيفة وعلاقات تهدئة، تمكّن من القضاء على الإقصاء والتهميش ودمقرطة (أو ترشيد) الممارسات السياسية، وإضفاء صبغة أخلاقية على الممارسات الاقتصادية وتحرير الطاقات الخلاقة، في إطار دولة القانون.

لقد عرف المجتمع المدني حيوية كبيرة في بداية الانفتاح الديمقراطي (السياسي)، حيث تعددت تنظيماته وتكاثفت أنشطتها لبلورة المطالب الاجتماعية، لكنها ظلت محل تجاذبات قوية جعلت منها كيانات هشة (كرتونية) عجزت عن تجسيد المطالب الاجتماعية والثقافية للحد من جبروت (سلطة) الدولة. لكن تلك الجمعيات والمنظمات كانت في أغلبيتها إما قابلة للاختراق من جانب الفرقاء السياسيين، لاحتوائها من قبل النظام، وإما أنها مشكّلة من هيئات أركان لا تعبّر عن طموحات الشرائح العريضة في المجتمع، وليس لها قاعدة شعبية عريضة. إن وجود بعض جمعيات المجتمع المدني، التي تجد صعوبة في بلورة المعلومة لدى أفراد المجتمع المدني، جعلها تندفع في بعض الأحيان إلى خطاب مادح ومداهن ومتودد إلى السلطة الحاكمة. ورغم مجيء التعددية، لم تتغير الأمور بشكل جدي؛ إذ بقيت مقاومة التغيير في محيط اتخاذ القرار. وهي تعلّم اتجاهات وثقافة ممارسة السلطة، منذ ٥ تموز/يوليو ١٩٦٢ وتدعوها إلى إعادة إنتاجها وإعادة إنتاج ردود الأفعال ذاتها، رغم بعض الاضطرابات العابرة، مستبعدة بهذه الكيفية المجتمع المدني الذي استولى على فضاء رمزي (الشارع) خارج سياق الحكم. إن دمقرطة العلاقات العامة ببروز أحزاب سياسية وجمعيات ونقابات ووسائل إعلام... كانت سترفع وتقوي بلداً متكلساً ومريضاً بآفة الطمع والرشاوى. هذه المعطيات الجديدة كان يُستهدف منها استرجاع الدولة لوظائفها التقليدية، وتصفية الممارسات السياسية والاقتصادية وترشيدها، واستعادة المواطن لحقوقه.

لكن الديمقراطية مشروع بعيد المنال، والنجاح في هذا المشروع أصعب كثيراً من النجاح في الدولة الاستبدادية. وسيبقى نزوع السلطة ــ مهما يكن مصدرها والقائمون عليها ــ نحو الارتداد عنها إلى الدكتاتورية نزوعاً قوياً، في أية لحظة تشعر فيها بعجزها عن تلبية الوعود التي أطلقتها (غليون، ١٩٩٠: ٣٣) هذا الميل نحو الحكم دون منازع سبق أن انتقده هنري بنيامين كونستون (H. Benjamin Constant) (١٧٦٧ ــ ١٨٣٠)[٢]، الذي أسف لغياب التنسيق بين الأحزاب السياسية الفرنسية في زمنه؛ إذ كتب يقول: «إن المؤتمنين على السلطة لديهم

(٢) رجل سياسة ومفكر فرنسي (١٧٦٧ ــ ١٨٣٠) معاد للنظام الاستبدادي. كان عضواً في المعارضة الليبرالية، وقد اشتهر بكتابه السيكولوجي *Adolphe* عام ١٨١٦.

استعداد رديء، لاعتبار كل من ليس منهم معارضاً. وهم لا يتوانون في بعض الأحيان عن حصر الأمة بكاملها في هذه الطائفة».

لقد كانت الأزمة الجزائرية، التي اندلعت في التسعينيات، من الخطورة بمكان، حيث دفعت بباحثين، من أمثال الأمريكي م. كونللي (Connelly, 2003) المختص بالتاريخ والسياسة المدنية من جامعة ميتشيغن، إلى وصفها بحرب الجزائر الثانية، وقدمها على أنها تصحيح لنظام سياسي استبدادي أو خاتمة السيرورة الثورية التي بدأت عام ١٩٥٤، وتم تمجيدها غداة الاستقلال عن طريق الاختلافات الداخلية للنظام الحاكم والانقسامات بين مختلف التيارات التي تبحث عن الشرعية والمشاركة في الحكم (Connelly, 2003).

١ ـ لكن، ما هي دولة القانون؟

بين الفوضى التي تفرزها ديمقراطية غير محدودة، مرتكزة على إرادة الجماهير، والديكتاتورية الخانقة التي تمارسها شخصية أو نخبة طاغية، تنصب نفسها وصية على الشعب، هناك ضرورة لإيجاد سياسة حقيقية أو وسطية بين الاستبداد والديمقراطية، بين القانون والمصلحة، أو بالأحرى دولة القانون أو الدولة القوية. وقد كتب الفيلسوف عمانويل كانط (I. Kant) (١٧٢٤ ــ ١٨٠٤) قائلاً: «إن السياسة الحقيقية لا يمكنها أن تقدم على خطوة دون أن تعتد بالأخلاق. ورغم كون السياسة في حد ذاتها فناً صعب المراس، فليس من المستحيل جمعها مع الأخلاق، لأن هذه الأخلاق يمكنها أن تفك العقدة التي تعجز السياسة عنها، عندما يدخلان في نزاع. فالسياسة لا يمكنها أن تركع للقانون دون ملاءمتها مع درجة ما من الأخلاق ووضع عملها في إطار دولة القانون. وبحسب تعريف ألماني، فإن دولة القانون هي: «نظام مؤسساتي تتدرج فيه القيم القانونية والقوة العمومية الخاضعة للقانون». وفي رأي رجل القانون النمساوي هـ. كيلسون (H. Kelson) (١٨٨١ ــ ١٩٧٣)، فإن هذه القيم القانونية يجب أن ترتب بكيفية ما، تكون بموجبها سلطات الحكام محدودة. وفي هذا النموذج، تأخذ كل مصداقيتها من خلال انسجامها مع القواعد العليا. وهذا ما يسمح بتوفر أهم ضمانات دولة القانون. فالدولة، شأنها شأن أي كيان (اعتباري)، لا يمكنها عندئذ أن تتجاهل مبدأ المشروعية: كل قانون أو قرار لا يحترم المبدأ الأعلى يجعله قابلاً للطعن والبطلان. والدولة التي تحكم بالقانون تكون هكذا خاضعة للقواعد القانونية، التي تصبح بموجبها وظيفة تحقيق النظام العام محققة وشرعية. هذا الأمر يتطلب كذلك ضرورة الفصل بين السلطات وقضاء مستقلاً. ولكون العدالة جزءاً من الدولة، فإن استقلالها عن السلطتين التشريعية والتنفيذية هو الذي يمكّنها من عدم التحيز في تطبيق القواعد القانونية.

لقد أفرزت الولادة العسيرة، أو المتسرعة، للتعددية معارضة شكلانية (واجهة) وإدارية. ونتذكر في هذه المناسبة أنه لم يبق اليوم من الأحزاب الـ ٦٠ (أو يزيد) المرخص لها في جو انتهازي سوى عدد قليل! وقد فشلت الأحزاب في القيام بدورها لإشباع طموحات السلطة ــ المعارضة، باقتصارها على دور تجنيدي وانتخابوي، دون أن تتمكن أحزاب المعارضة من التغلغل في المجتمع العميق ومن القيام بعمل جواري، الأمر الذي جعل الانخراط الشعبي فيها معدوماً. والحزب الوحيد الذي نجح في هذا التجذر هو الـ «فيس» المحلي.

ورغم الصلاحيات الدستورية التي تتميز بها السلطة التشريعية (لجان التحقيق)، فإنها عديمة الأثر في السياسة؛ حيث إن الأمر يتعلق بإشكالية مركزية وبنية النظام السياسي عموماً. فالتغيرات منذ بدء المسار الانتخابي ولدت أنماطاً صورية، لا تمكّن من مشاركة حقيقية للمواطنين في الفعل السياسي. وهي ليست قادرة على فرض رقابة على جبروت الجهاز التنفيذي. ومن ذلك التعامل السلبي للمجلس الشعبي الوطني مع ملفات ساخنة، مثل: قضية مجمع الخليفة، واختفاء تقرير تزوير الانتخابات المحلية لعام ١٩٩٧، وحرية التعبير التي تحتاج إلى ضمانات تشريعية.

٢ ـ الدولة القوية والشرعية

إن على مشروع الوفاق (السلّم أو المصالحة) الذي ينشده الجميع اليوم أن يضع حداً لمسلسل الاضطرابات (البلديات المغلقة والهياكل المهمشة) التي تؤلم قاعدة البلد الأساسية العميقة. فالدولة القوية ضرورة لكنها لا تنحصر في عدد الاعتقالات والولاءات وتحريك طاعة الموظفين. بل يمكنها أن تكون قوية ومحبوبة، أو تُحترم لفعالية أدائها، وقادتها وشرعيتهم وشجاعتهم في الاستماع إلى شكاوى المواطنين، ونقد المعارضة المتحررة من النزعة القبلية والجهوية والإدارية. وفي المقابل، قد تكون الدولة الدكتاتورية أو الاستبدادية قوية وعنيفة ومهابة، لكنها لا تحترم العهود والحقوق الأساسية للإنسان؛ فقوة الدولة لا تقاس بدرجة العنف (الذي هو ترجمة للقوة) الذي تمارسه أو يمكن أن تمارسه نخبة على أولئك الذين يخضعون لها لكبت كل شكل من أشكال المعارضة الاجتماعية، التي يمكن أن تخلخل كيانها، بل تقاس بقدرتها على العمل، وتجسيد إرادة الأكثرية أو تجسيد طموحاتهم من خلال مختلف القنوات التعبيرية أو التمثيلية؛ ذلك أن الأدوات الموظفة لتحقيق ذلك الهدف هي التي تميز القوة من العنف.

فالدولة القوية ليست مسالمة بالضرورة، أو مفتقرة إلى القوة، بل بالعكس، فهي التي تردع معارضيها أو مناوئيها، باستخدام قوة خارقة من حيث الحجم والتنوع وطبيعة الوسائل المستخدمة. وليس في قدرتها توظيف العنف في كل الظروف عندما تكون شروط الحوار والآليات السلمية متوفرة، بل عندما تتطلب خطورة الموقف وطوارئ الأحداث ذلك. هذا ما يجعلنا نتساءل عمّا إذا كانت الديمقراطية فكرة جديدة أم أنها مرجوة جداً من النظام الذي يميل عن قصد إلى أن يتصف بالدولة التي يخصخصها حسب الظروف. إن الاستعمار لا يكفي لتبرير كل شيء، ونموذج جنوب أفريقيا (السنغال وموريتانيا هذه الأيام)، التي أصبحت عملاقاً صغيراً ذا عدة أعراق، يشهد على تفوق الديمقراطية على مختلف النظم الأخرى. واليابان التي أُخضعت لبربرية السلاح النووي لا تمتلك غازاً تصدره ولا بترولاً، لكنها أصبحت غنية باعتمادها الديمقراطية والعلم.

لكن يبدو أن القادة الجزائريين ينتمون إلى صنف الزعماء السياسيين العرب الذين يعتقدون أن الدولة القوية هي التي تملي على مواطنيها جزئيات الحياة اليومية، باقتراحها أنماط تفكير وسلوك موحدة ومسايرة لظروف الوقت والأيديولوجيا الرسمية. أما الرأي العام، فيبقى يراقب وهو مزهو باحتفالية وطقوسية الدولة التي تعزمه عليها النخبة الحاكمة

في المناسبات الكبيرة. وتقتضي المصلحة الوطنية هكذا، بضرورة التمسك أو الاستيلاء على السلطة بكل الوسائل الضرورية، والمنافية غالباً لحقوق الإنسان. ويمكن أن يكون هؤلاء الزعماء صادقين في نواياهم وفي ممارستهم السلطة (دون مشاركة أو تداول)، ومقتنعين بمذهبية خيالية من الناحية النظرية ولكنها غير قابلة للتطبيق من الناحية العملية.

إذن، إن النظام السياسي والاقتصادي المفتوح شرط ضروري لكنه غير كافٍ، دون دمقرطة أو تنمية اقتصادية حقيقية. ولا توجد ديمقراطية دون اختيار حر للحكام من قبل المحكومين، ودون تعددية سياسية وتداول للسلطة. لكن لا يمكن الحديث عن ديمقراطية إذا لم يكن للناخب حق اختيار إلا بين طرفي الأُليغاركية: الجيش أو جهاز الدولة. كما يجب أن تتوفر الدولة على نظام قانوني، وأداة عمومية، ومقاولين وأفراد يعيدون توزيع الثروة أو الناتج الوطني. وعندها فقط، يمكن التحدث عن مجتمع صناعي ذاتي النمو. وإذا كان النظام القانوني مكرهاً، فإن هناك دوماً ميلاً لدى كل فرد من المجتمع نحو عدم الاعتداد إلا بالمصالح الخاصة التي يمكن أن تتعارض مع مصلحة المجموعة. إن عدم احترام القانون يؤدي إلى الفوضى التي يعوض فيها قانون القوي قوة القانون. ويعني ذلك توظيف القانون لمصلحة القوة. لذلك، أوضح ج. ج. روسو (Rousseau, 1762) (١٧١٢ ــ ١٧٧٨) في عقده الاجتماعي ضرورة العقد الاجتماعي **الأولى**، كأداة لتشكيل كيان سياسي، يشترط ضمنياً احترام القانون في كل ظرف، وهو ما يسمح للدولة بالحماية وتحقيق العدالة والحرية، وضرورة العقد الاجتماعي **الثانية**، وهي أن الشعب، الذي هو منبع كل السلطات، يحمي بواسطة المشرع المصلحة العامة، ضد جماعات المصلحة الخاصة. وتشير عبارة العقد الاجتماعي بحد ذاتها إلى الطابع القانوني الذي يؤسس إمكانية الاستمرار في التشريع (Rousseau, 1762).

لقد عايش الجزائريون كوارث الدولة الاستبدادية، التي تجاوزت في عنفها وقوتها طموحاتهم كلها، وتملصت من شرعيتها الثورية إلى الشرعية اللادستورية. وهم اليوم يطمحون بكل صدق إلى دولة قانون تعترف بمواطنيها دون الاعتداد بانتماءاتهم الإثنية أو الجغرافية أو الثقافية، وتحمي حقوقهم المدنية... كما يجب تنمية ثقافة احترام القانون في المجتمع. وأن إبراز القوة (سواء عبر النصوص أو الأفعال) لن يكون إلا ثانوياً بالنسبة إلى القانون، الذي يجب أن يتصف بالدقة والصرامة والتحكم مع مرور الوقت في مختلف الأوضاع المتشابكة الجديدة. إن نضوب الإرهاب، بوصفه تهديداً أكبر، يثقل كاهل الدولة والحياة السياسية والعامة. ويجب أن يتزامن ذلك مع النشاط والحركية السياسية، نظراً إلى غياب العراقيل الكبرى لاستفادة النشاط الحزبي منها، رغم أن الأحزاب تشكو كون حريتها مضيقة أو منقوصة، بفعل استمرار تطبيق قانون حالة الطوارئ؛ فهل الفضاء السياسي في حالة تشكل؟ أم هو في انتظار عملية تشكيل جديدة؟ إن الإسلاميين والديمقراطيين على حد سواء يفتقدون اليوم نقاطاً مرجعية، لإعادة تكييف استراتجيتهما رغم استغلال البعض للأزمة لبناء استراتيجيا جديدة. لكن رفض المواطنين الانقياد وراءهم بسهولة ترك نواياهم في العراء.

وفي الآونة الأخيرة لم يعد الفضاء السياسي مقسماً بين الإسلامويين والديمقراطيين والمحافظين، إنها مجموعة المفاهيم التي أثلجت صدر المحللين الغربيين على مدى عشرية

التسعينيات. كما أن الفضاء السياسي ليس مقسماً بين اليمين والوسط واليسار لإرضاء المحللين الذين يوظفون ترسانة التحليل الغربي، بغرض تقديم صورة عن تطور المشهد السياسي في الجزائر. وإذا كان التصنيف الأول يبدو متجاوزاً، فإن التصنيف الثاني لا يعكس أيضاً الواقع بفعل افتقاره إلى الشرعية. فما هي حالة الهندسة السياسية الآن؟ إن الساحة السياسية إذن بحاجة إلى إعادة ترتيب وتشكيل للقوى السياسية. لكن ذلك لن يكون إلا بعد حل البرلمان وإجراء انتخابات تشريعية مسبقة، تسمح للأحزاب السياسية بالعودة إلى الحياة البرلمانية، بعد مقاطعتها للانتخابات، وقياس مدى سمعة الأحزاب الجديدة...

خامساً: تجربة ونتائج

لقد ترتبت عن هذا الحراك المجتمعي مجموعة من الاختلالات، التي مست العلاقات الاجتماعية في مكوناتها الأساسية والبنى المرجعية للمجتمع الجزائري في العمق بصورة شاملة، ومنها:

١ ـ الخلية الأسرية

فهي بمثابة اللبنة الأولى التي يرتكز عليها بناء المجتمع التقليدي العربي ـ الإسلامي من خلال العلاقة السجالية بين الرجل والمرأة، وخاصة بعد التعديلات الأخيرة التي جاء بها قانون الأسرة (١٩٩٦) في ما يتعلق بالحقوق والواجبات. إن مشاركة المرأة في المجتمع في مختلف العمليات التنموية والنضالية هي عبارة عن تسلسل فرضته الظروف الموضوعية التي عرفها المجتمع الجزائري، مع الإشارة إلى أن دخول المرأة الجزائرية العمل المأجور كان سببه الاستعمار، حيث إنها استُخدمت في مهن وضيعة لاستغلالها. كما أن وجود فراغ كبير في مختلف الميادين في بداية الاستقلال كان بحاجة ماسة إلى من يملأه... هكذا اقتحمت المرأة ميادين التعليم والصحة والإدارة، إلخ... ويمكن أن يمثّل حق المرأة في الانتخاب والترشح، الذي هو مبدأ دستوري غير القابل للتنازل عنه وفازت به المرأة منذ دستور ١٩٦٣، أول نتيجة لصراع القيم في مجتمع الرجال والنساء في الجزائر الحديثة.

هكذا تدعّم وعي المرأة بالمواثيق والنصوص القانونية التي صدرت في ذلك الوقت، ومن جملتها قانون التوظيف العمومي الذي أكد أهمية توسيع وتعميق مساهمة المرأة في التنمية ومساواتها للرجل في الحقوق والواجبات، ناهيك عن رصيدها النضالي. لكن بدايات العشرية الأولى من الاستقلال شهدت تراجعاً في تلك المكتسبات التي حققتها المرأة في أثناء الثورة المسلحة. وبقى الجدل يثور بشأن الحقوق المدنية، وخاصة قضية الطلاق وتوابعها، التي وإن كانت من حق المرأة، فإنها في حالة حصولها على حضانة أبنائها لا تتمكن من الاستفادة من مسكن الزوجية. وكذلك الإكراهات المتعلقة بميدان التشغيل...حيث لم تبلغ نسبة النساء العاملات عام ١٩٩٦ سوى ١٣,٢ بالمئة من طبقة الأجراء، ممّا انجرّ عنه تردي مستوى الأسرة الجزائرية الفقيرة والمتوسطة اقتصادياً واجتماعياً، بحكم عدد أفرادها المرتفع نسبياً، بالنظر إلى تخلي الدولة الرعوية عن دورها الاجتماعي التقليدي. وهذا ما أدى إلى فشل الأسرة في الاضطلاع بأدوارها القاعدية في مجالات الصحة والتربية والتعليم،

على الأقل. ومن ثم برز جيل جديد من الجزائريين يفتقد قيم ومعايير الثورة والتضامن، بما لا يتماشى ومقتضيات الموقف الاجتماعي الراهن.

٢ ـ التمدرس

بعد عدة عشريات، كانت فيها المدرسة الجزائرية أداة تكوين لأجل التكوين ـ دون الاعتداد بمعايير الموضوعية في الفرز بين النجاح والرسوب ـ حُسم الأمر في البداية مع عهد التأميمات والثورات الثلاث لصالح عملية «تعريب دوغمائي» لضمان ولاء البرجوازية الصغيرة والشرائح الفقيرة المستعربة... ومن ثم إكساب النظام المشروعية المفتقدة من قِبَل شرائح عريضة من المجتمع المدني، وهو الأمر الذي قد يكون وراء أحد العوامل الرئيسية التي أدت إلى عطب المنظومة التعليمية بشكل عام، و«تخفيض» مستوى الشهادات العلمية الجزائرية، مثلما تم تخفيض العملة الوطنية.

هذا الهبوط والتراجع في قيمة الشهادات والتعليم بمختلف مستوياته وتخصصاته أديا إلى تخريج دفعات متعاقبة من العاطلين عن العمل. وكانت وجهة خريجي اللسان العربي نحو تجذر معارضتهم للنظام الحاكم، وذلك عن طريق الالتفاف حول الحركة الإسلامية ومشاريعها السياسية في مجالي الدين والدنيا. وفرضت الاستراتيجيا السياسية الجديدة نحو نوعية التكوين باتجاه عالم الشغل على المدرسة إعمال محددات النجاح والرسوب «الموضوعية» بالتدريج من المستوى النهائي والمتوسط فالابتدائي. ولم يعد هناك من يتكفل بتوفير معدات التدريس وأدواته في إطار الخدمة الاجتماعية للطبقات المعوزة. ومن ذلك بروز قيمة «المنافسة» على مستوى عملية التمدرس، التي تدفع في المستقبل إلى وجود نوعية جديدة من المتمدرسين الذين تنطبق عليهم نظرية «اللاتساوي في الحظوظ»، بما يتلاءم ومنطق اقتصاد السوق وحرية المبادرة.

٣ ـ المؤسسة الاقتصادية

لقد كانت المؤسسة الاقتصادية، وفقاً للمواثيق التقليدية (دساتير ومواثيق)، تؤدي أدواراً اجتماعية بالدرجة الأولى: ضمان التشغيل الكامل، ومنح رواتب للعمال دون مقابل مكافئ، والتغاضي عن الجدوى الاقتصادي وتحقيق الربح الذي هو في المحصلة معيار نجاح أو فشل المؤسسة الاقتصادية ومدى مساهمتها في التنمية الوطنية. وإذا كان «رب العمل في النظام الرأسمالي الخالص لا يستأجر من العامل سوى قوة عمله، فهو لا يهتم بحالته الصحية أو المعنوية إلا إذا كان ذلك في مصلحته. أما في الدولة الراعية بالمقابل، فإن مكانة الموظفين والأجراء في حالات كثيرة هي أقرب إلى مكانة العبيد منها إلى مكانة العمال الأحرار في بداية الثورة الصناعية» (Simonnot, 2003). فمنذ عام ١٩٨٤، وربما قبل ذلك، لم يعد النموذج الاشتراكي يعمل بتاتاً؛ إذ قضت عليه الأزمة الاقتصادية التي أصابت البلاد. وأصبحت الاستراتيجيا المعتمدة من قِبَل الدولة منذ الآن مرشدة وتوصيفية بدلاً من أن تكون فاعلة. إنها تكشف عن إعداد البلاد للدخول في الاقتصاد العالمي وتحولها نحو الرأسمالية، رغم إرادوية الدولة المركزية الاستبدادية في الغالب، التي ترمي بالقيم

والمرجعيات التقليدية في خانة التقاليد القديمة. ومع رفع الدولة يدها عن مسح ديون المؤسسات الاقتصادية الفاشلة، برزت للعيان ضرورة التخلي عن أعداد هائلة من العاملين الذين لم يعد لديهم ما يقدمونه (عالة على خزينة الدولة)، وتحرير السوق من وصاية الدولة. ومن هنا يبدو أن التوجه الجديد فرض على المؤسسة الاقتصادية تعديل نمط تسييرها لمكونات رأسمالها بما يضمن لها تحقيق المردودية والربح... وهما مقاييس النجاح في ظل اقتصاد السوق وما تحدده المبادئ العامة للنظام العالمي الجديد.

لقد كانت المبادرة حبيسة أدراج الهياكل والمؤسسات الرسمية، سواء ما تعلق منها بمجالات الفكر (ملتقيات وندوات ومؤتمرات) والاقتصاد بصدد قواعد تسيير وإدارة النشاطات الاقتصادية على المستوى المركزي والسياسي، حيث كان هذا الميدان حكراً على حزب جبهة التحرير الوطني، تحت غطاء شعار «التعدد في الوحدة أو الوحدة في التفكير والتصور والعمل». ونظراً إلى النتائج المأساوية المترتبة على ذلك في مجال المبادرة في التجارة والاقتصاد ــ ولكن دون ضوابط ومبادئ واضحة، كانت بداية الارتجال والفوضى في تحرير الاقتصاد، بفرض قواعد تعامل بحسب ما تقتضيه قواعد السوق، سواء كان ذلك بفعل عوامل داخلية أو بفعل ضغوطات وشروط خارجية وهيمنة الدولة الليبرالية الأولى من خلال المؤسسات المالية والتجارية التقليدية (البنك الدولي، منظمة التجارة العالمية، صندوق النقد الدولي).

٤ ــ الدولة

هيمنت الدولة الرعوية، عبر أجهزتها المختلفة، على السياسة والاقتصاد والفكر لفترة ليست بالقصيرة، لكن هذه الهيمنة تصدعت مع تطور وتحول المجتمع وتعدد المشاكل واتساع رقعة وبؤر التذمر والمعارضة، الأمر الذي دفع بالسلطة إلى نفض يدها بصورة محتشمة عن هذه المسؤوليات والأعباء الثقيلة، وإلى التحرر نسبياً من دورها الاجتماعي، مع شح مصادر المال. ويبدو أن مع حقبة التسعينيات وبداية الألفية الثالثة، أصبحت الدولة مجبرة على فتح باب المبادرة لتشمل موضوعات الفكر والاقتصاد والسياسة... فهل يمكن، من خلال هذه الحركية السياسية ــ الاجتماعية التي شهدها المجتمع الجزائري في العمق، من خلال هذه المؤسسات، توقّع إمكانية تطور المجتمع الجزائري وامتلاك الجزائريين مصيرهم السياسي والاقتصادي، مثلما تمكنت المعارضة زمن الحقبة الاستعمارية من التغلب على الجور الاستعماري وتحقيق الاستقلال السياسي من خلال تجاوز عقبات الشرعية التاريخية والشرعية الثورية إلى الشرعية الديمقراطية أو الشعبية على حد تعبير الرئيس عبد العزيز بوتفليقة، وما يترتب عليها من التزامات وواجبات حرية التعبير والفكر في السياسة والاقتصاد والاجتماع؟

بعد حوالى ٢٠ عاماً من التجربة الديمقراطية، تبقى البنى السياسية والاجتماعية المتولدة عنها هشة وشكلية ومترددة، وليس بإمكانها فرض نفسها كبديل مقنع. إن غياب مشروع اجتماعي ــ سياسي واقتصادي متجانس ذي أبعاد وطموح يسمح بإعادة تأسيس دولة قانون متميزة بالقيم الديمقراطية في إطار احترام المصلحة الوطنية من جهة، ويطمح إلى تحقيق مبادئ التضامن الاجتماعي وبناء الثقة، من جهة أخرى، يدفع إلى ضرورة إشراك المجتمع المدني في تحقيق ذلك... إن ضرورة المشاركة، والتداول، والتواصل الحر، وتجسيد

مبادئ المواطنة هي اليوم من بين الأولويات... التي لم تؤخذ في الحسبان من أجل مشاركة فعلية في الرقابة الاجتماعية والسياسية. ولن يكون بالإمكان ممارسة أية سلطة بشكل سوي. لكن سقوط الاستبداد لا يبرمج، فالأكيد اليوم هو أن محاولات الانتقال التفاوضي إلى نظام حرية مسؤولة وعدالة تزداد مصاعب نجاحها أكثر فأكثر (حيدوسي، ١٩٩٧: ١٨٢ ــ ١٨٣)، فهل في مقدور صيغة أو طبعة المصالحة بعد الوفاق الوطني أن تحقق ذلك؟

خاتمة

إن تجارب الدول المتخلفة في ميدان التحرر الاقتصادي والسياسي والفكري، قد تجعل من هذا الحلم غير مشروع، نظراً إلى تجذّر مطامح الاستيلاء على السلطة في دوائر القرار (العسكر)، التي تتبنى وصايتها ومصادرتها للتمثيل الشعبي... لتعاود السقوط في شراك التبعية الاقتصادية ومشتقاتها في ظل الوصاية الأجنبية والاستقلال المنقوص من خلال النظام العالمي الجديد. لكن مع ذلك، تظل عزيمة أفراد المجتمع متجددة بما فيه الكفاية لتعيد الكرة تلو الأخرى قصد بلوغ الانعتاق من خلال البحث عن نظام حكم ديمقراطي عادل، لا يكون بالضرورة نسخة عن الديمقراطيات الغربية. وبفعل تجذّر المطالب الشعبية في اتجاه المشاركة السياسية في إدارة وتسيير قضايا الشأن العام، عبر الأحزاب وبفعل الإكراهات الخارجية، سيتجه مشروع الفاعلين الأساسيين إلى ترك المجال السياسي بعد تفريغه من محتواه وأهميته عبر عمليات خصخصة المؤسسات الاقتصادية العمومية والثروات الوطنية، ومن ثم وضع اليد عليها بعملية امتلاك مصادر القرارات الأساسية التي تتحكم في زمام الملك والسلطان. ويبدو أن الممارسة التي تجلت أخيراً اتجاه إضرابات أسرتي التربية والتعليم العالي خلال عام ٢٠٠٦، تكشف عن عودة الممارسات الروتينية التقليدية.... ومثلما كتب ذلك برهان غليون بحق، عند تحليله طبيعة الدولة في الوطن العربي، أي «الدولة ضد المجتمع» في الجزائر كما في غيرها، لا يمكن خرق العقد الاجتماعي دون تبعات خطيرة ومستديمة على حياة الأفراد؛ إذ يمكن تعداد الكثير من الأمثلة التي تكشف كيف أن خرق القانون الأساسي أو العقد الاجتماعي، سواء في أثناء الصياغة أو التنفيذ، يطيح مصداقية النظام السياسي برمته ويطيح سياسات قادته؛ فالمارد يعاود الانبعاث من رماده... □

المراجع

إدارة المحافظة السياسية (١٩٦٣). **دستور ١٩٦٣**. الجزائر: وزارة الدفاع الوطني.

الأشرف، مصطفى (١٩٨٦). **الجزائر: الأمة والمجتمع**. ترجمة حنفي بن عيسى. الجزائر: المؤسسة الوطنية للكتاب.

بوخريسة، بوبكر (٢٠٠٥). «الملتقى العربي الأول «العنف والمجتمع».» جامعة قالمة (الجزائر): ٥ تشرين الأول/أكتوبر.

بومدين، هواري (١٩٧٥). «خطاب أمام إطارات الأمة.» **قصر الأمم** (الجزائر): ١٩ حزيران/يونيو.

جبهة التحرير الوطني (١٩٦٤). **ميثاق الجزائر**. الجزائر: الجبهة.

جبهة التحرير الوطني. (١٩٧٦). **دستور ١٩٧٦**. الجزائر: الجبهة.

حيدوسي، غازي (١٩٩٧). **الجزائر: التحرير الناقص**. ترجمة خليل أحمد خليل. بيروت: دار الطليعة.

غليون، برهان (١٩٩٠). **بيان من أجل الديمقراطية**. ط ٤. الجزائر: دار بوشان للنشر.

الهرماسي، محمد عبد الباقي (١٩٨٧). **المجتمع والدولة في المغرب العربي**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية. (مشروع استشراف مستقبل الوطن العربي. محور «المجتمع والدولة»)

Bennabi, Malek (1954). *Vocation de l'islam*. Paris: Seuil.

Connelly, Matthew (2003). *A Diplomatic Revolution: Algeria's Fight for Independence and the Origins of the Post-Cold War Era*. Oxford: Oxford University Press.

Douglas, Jack D. (1989). *The Myth of the Welfare State*. Brunswick: Transaction.

Gallissot, Réné (1969). «Les Classes sociales en Algérie.» *L'Homme et la société*: no. 14, octobre-décembre.

Harbi, Mohammed (1980). *Le FLN mirage et réalité: Des Origines à la prise du pouvoir (1945-1962)*. Paris: Jeune-afrique.

Laroui, Abdallah (1967). *L'Idéologie Arabe contemporaine: Essai critique*. Preface de Maxime Rodinson. Paris: F. Maspero. (Les Textes a l'appui)

Leca, Jean (1970). «Idéologie et politique en Algérie.» *Revue études*: mai.

Rousseau, Jean Jacques (1762). *Du Contrat social, Ou principes du droit politique*. Amsterdam: Marc-Michel.

Simonnot, Philippe (2003). *L'invention de l'état: Economie du droit*. Paris: Les Belles Lettres.

Soulier, Gérard (1969). «Le Droit constitutionnel algérien: Situation actuelle et perspectives.» *Revue Algérienne des sciences juridiques, économiques et politiques*: no. 6, septembre.

هويـة الصوفـي
أبـو العبـاس أحمـد التيجانـي نموذجـاً

طيبي غماري(*)

أستاذ محاضر بجامعة بسكرة ـ الجزائر.

مقدمة

لقد كان الهدف الأول لهذه الدراسة في البداية هو البحث في التاريخ الاجتماعي والسياسي والثقافي لمدينة معسكر (مدينة جزائرية تبعد حوالى ٤٠٠ كم جنوب غربي الجزائر العاصمة) من خلال المخطوط والأرشيف، وهذا خلال القرنين اللذين سبقا الغزو الفرنسي. وعندما شرعتُ في جمع المادة العلمية التي استقيتها من المكتبة البلدية لمعسكر، فوجئت بعدد من المخطوطات التي تؤرخ لمشايخ الطرق الصوفية في هذه الفترة وقبلها، وما فاجأني في هذه المخطوطات هو المعلومات التي احتوتها. فبعدما حاولت الغوص في أعماق التاريخ، وجدت نفسي غارقاً في مساحة تلامس التاريخ، ولكنها ليست منه: تلامسه لأنها تتحدث عن أشخاص وشخصيات معروفة تاريخياً، أي أنها وجدت فعلاً؛ وهي ليست من التاريخ، لأنها تتحدث عن هذه الشخصيات بأسلوب وبمنهجية وبمعطيات بعيدة تماماً عن الحقيقة التاريخية. باختصار، وجدت نفسي أطالع التاريخ، وفي الوقت نفسه الماوراء التاريخي (La Méta histoire)، علماً بأن مساحة الماوراء التاريخي هي مساحة تمتد حتى تلامس مساحة التاريخ، وفي الوقت نفسه، ولكن في اتجاه ثانٍ، تمتد حتى تلامس مساحة الماوراء الطبيعي (الميتافيزيقا (La Métaphysique)). وعليه، قررت أن أخصّص المرحلة الأولى من هذه الدراسة، على الأقل، للبحث في هوية الصوفي من خلال نموذج أبي العباس التيجاني، مؤسس الطريقة التيجانية، وهذا بالاعتماد على محتوى نص مخطوط أحمد التيجاني، أحد أتباع أبي العباس، وأحد أقطاب الطريقة التيجانية.

إذن، بالنسبة إلى هذه الدراسة، سيتلاقى التاريخ مع علم النفس، وعلم الاجتماع، والأنثروبولوجيا، من أجل عمل متكامل. ولهذا أنبه من الآن، إلى أني لست مختصّاً في المخطوط، ولهذا لا يهمني، بالنسبة إلى المخطوطات التي سأعتمد عليها، صدقها وصحة محتواها أو صحة نسبتها إلى أصحابها، وهي مهمة أتركها لعلماء التاريخ والآثار للبحث فيها. فما يهمني، بشكل مباشر، هو أن هذه المخطوطات موجودة منذ عدة قرون، وحتى الآن، في مكتبات الصوفية والزوايا، وهي بمثابة المصادر التي يغترف منها المتصوفة زادهم العلمي والمعرفي والعرفاني والهوياتي، أي أنها مصدر مهم من مصادر التنشئة الاجتماعية بالنسبة إلى الصوفي. وعليه، فما سأقوم به هو عرض المخطوط المسمّى «روض المحب الفاني فيما تلقيناه عن أبي العباس

التيجاني»، وهذا من أجل فهم الاستراتيجيات الهوياتية لدى الصوفي. إذن، يبقى الهدف في هذا المستوى، هو تحليل هذه الوثائق، باعتبارها كانت، وما زالت، تستعمل في التكوين المعرفي والعرفاني للصوفي. وأنا في هذا الوضع أشبه بالباحث الأنثروبولوجي الذي يدرس ممارسة طبية تقليدية في مجتمع تقليدي، دون أن يكترث لمدى تطابقها مع الطب الحديث أم لا.

أولاً: التحديد الإجرائي لمصطلح هوية المثقف

١ ـ المثقف

في البداية، وقبل الخوض في لبّ الموضوع، يجب أولاً أن أقوم بالتحديد الإجرائي لمصطلح «هوية المثقف» حتى أتمكن من قياسها، وقبل ذلك أحتاج إلى تعريف المثقف، ثم إلى تعريف الهوية. فبالنسبة إلى مصطلح «المثقف» الذي يقابله في الفرنسية مصطلح «Intellectuel»، وفي الإنكليزية (Intellectual)، يبدو، على حدّ تعبير سيمور وباسو (Seymour and Basu, 1975) أنه استعمل في البداية «في فرنسا أثناء قضية «درايفوس» (Dreyfus) عام ١٨٩٨، لوصف الأشخاص الذين وقّعوا الاحتجاج ضد سجن درايفوس، [وهو احتجاج] وقّع عليه العديد من الكتّاب والأساتذة» (Seymour and Basu, 1975: 51-90). لقد تعددت المواقف حول هذا المصطلح، الأمر الذي نتج منه مقاربات متعددة، أنتجت اتجاهات تنظيرية مختلفة. ولعل أهمها ذلك الذي يربط بين المثقف والروح النقدية، فالمثقف بالنسبة إلى هذا الاتجاه هو شخص يدرك الأمور بشكل مغاير لما تدركه العامة. وعليه، نجده في وضعية الناقد الفكري للمؤسسات القائمة، سواء كانت هذه المؤسسات سياسية أو اقتصادية أو دينية أو فكرية... إلخ، وهذا ما أشار إليه العديد من الدراسات التحليلية المتعلقة بالمثقفين، التي اعتبرت أن المثقف ملزم بـ«نقد المؤسسات الموجودة من خلال الاعتماد على تصوّرات عامة، لما يبدو لهم مثالياً ومقبولاً وممكن التطبيق بشكل عام». وفي هذا السياق، يشير شامبيتر (Schumpeter) إلى أن «أحد الخطوط المميزة للمثقفين من غيرهم هو الروح النقدية». ومن جهته يؤكد ر. آرون (R. Aron)، على أن «الاتجاه النقدي للوضع القائم هو المرض المهني الذي يمكن أن يصاب به المثقفون». أما ر. هوفستادتر (R. Hofstadter) فيرى أنه «حتى الفكرة الحديثة القائلة إن المثقف أصبح يشكّل طبقة وقوة اجتماعية مستقلة، تقرّ هي أيضاً أن مصطلح «المثقف» يبقى مرتبطاً بفكرة الاحتجاج الأخلاقي والسياسي» (Seymour and Basu, 1975: 52).

لقد ركزتُ على هذا الاتجاه باعتباره يتماشى بشكل كلي مع النموذج الذي سأتناوله بالدراسة، فبروز هوية المتصوف مرتبط بفكرة التسامي عن الوضع القائم، إذ إنه شخص أدرك فكراً يعتبره أسمى من الفكر السائد، الأمر الذي يوصله بالضرورة إلى مستوى إيماني أسمى أيضاً. ومن هنا يمكن اعتبار المتصوف كمثقف محتج أخلاقياً على الوضع القائم، ولأنه عمل، كما تبيّنه الشواهد التاريخية، على التأسيس لفكرته من خلال «الزاوية»، ومن خلال الطريقة الصوفية، ومن خلال حشد الأتباع، فإنه يعتبر مثقفاً بالمعنى نفسه الذي يؤخذ به المثقف اليوم، أي «الأشخاص الذين يبدو أنهم لا يقتنعون بالأشياء كما هي... فهم يسائلون الحقيقة الآنية في ضوء حقيقة أكثر عمقاً وأكثر عموماً» (Seymour and Basu, 1975: 52)،

حسب رأي كوزر لويس (Coser Lewis). فالصوفي شخص غير مقتنع بالمؤسسات الدينية القائمة، كما أنه يسائل الحقيقة الدينية، انطلاقاً من حقيقة يعتبرها هو أكثر عمقاً وأعم من الفكرة المعمول بها في عصره. وهذا ما ينسجم كلية مع مصطلح «المثقف العضوي» عند أ. غرامشي (A. Gramci). فمن منظور هذا المفكّر «ترتبط عضوية المثقفين بدرجة انخراطهم في السيرورة التي تؤسس بها طبقة اجتماعية ما هيمنتها» (Crehan, 2002: 139). فالمثقف العضوي، هو المثقف الذي لا تقاس مكانته الاجتماعية والثقافية بحجم العمل الذي يقدمه، إنما بمستوى فعالية الدور الذي يمارسه في المجتمع. وهنا يبرز الصوفي كأحد أهم المثقفين العضويين الذين مارسوا تأثيراً كبيراً وفعلياً على المجتمع في حياتهم وحتى بعد مماتهم.

٢ ـ الهوية

بالنسبة إلى الهوية، نجد في البداية أنها عبارة عن فكرة تتأسس على محتوى يتعلق بماهية الإنسان، وهنا يبرز الطرح الفلسفي، ثم تتحول إلى رابطة، وفي هذه الحالة، وعوض المحتوى، تتأسس الهوية على حركة المشاركات (المشاركة/الاشتراك) والاقصاءات؛ هناك من أشعر أنني أشاركهم (أو أظن أني أشاركهم) في هوية ما، وهناك من أشعر بالاختلاف معهم. وهنا يبرز الطرح النفسي والنفس اجتماعي، ثم إنها ممارسة اجتماعية تقوم باستثمار المحتوى والحركة السابقين في عالم الوساطات، الوساطة بين الفرد والجماعة، والوساطة بين الأفراد، ثم الوساطة بين الجماعات. وهنا يبرز الطرح السوسيولوجي والأنثروبولوجي، وهي أخيراً سياسة عندما تهدف من خلال هذه الوساطات إلى تنظيم المجتمع، فتتحول الهوية إلى مشروع أيديولوجي نهدف من ورائه إلى الوصول إلى مستوى معين من السلطة. وهنا يبرز الطرح الأيديولوجي والسياسي. فـ «الهوية (عندما تطبق على الفاعلين الاجتماعيين) هي السيرورة التي تخلق المعنى انطلاقاً من معطى ثقافي أو من مجموعة منسجمة من المعطيات الثقافية، بحيث تكون لهذه المجموعة الأولوية على كل المصادر الأخرى. يمكن أن يكون للفرد نفسه أو للفاعل الاجتماعي نفسه أكثر من هوية واحدة، علماً بأن تعددية الهوية يمكن أن تؤدي إلى الضغوطات وإلى التناقضات، سواء بالنسبة إلى الصورة التي يحملها الفرد عن نفسه، أو بالنسبة إلى فعله داخل المجتمع... إن الهويات هي مصادر للمعنى للأفراد أنفسهم وبأنفسهم، فالهوية تبنى عن طريق «الشخصنة» (Personnalisation)، فحتى عندما تصدر عن المؤسسات المسيطرة... فإنها لا تصبح هويات إلا عندما (أو إذا) استبطنها الفاعلون الاجتماعيون، وقاموا ببناء معانيهم الخاصة حول هذا الاستبطان... تبقى الهويات مصدراً للمعنى... لأنها تستدعي إجراءات بناء شخصية وفردانية. ولنقل، حتى نكون أكثر بساطة، إن الهويات تنظم المعاني ....» (Castells, 1999: 17)، يتأسس المعنى في هذا المستوى على مرجعيات يعترف لها بأيديولوجيا محددة، ويعترف لها أيضاً بإمكانية توجيه باقي المعاني.

وهذا ما يعني أن الهوية ليست، على حدّ تعبير س. دوبار (C. Dubar) إلا «النتيجة الثابتة والمؤقتة، الفردية والجماعية، الذاتية والموضوعية، البيوغرافية والبنيوية، لمختلف مسارات التنشئة الاجتماعية، التي تتعاون على بناء الفرد وتحدد المؤسسات» (Dubar, 1998: 111). عندما تؤخذ الهوية بهذا المعنى، فإنها ترتبط بعدد من المرجعيات التي توفرها

مسارات التنشئة الاجتماعية، بحيث يتم تكوين الأفراد والجماعات بأشكال منسجمة مع هذه الأطر المرجعية. لكن ما يهمنا هنا، هو أنه عندما نجمع بين معنى المثقف، كما بيناه سابقاً، وبين الهوية، وبين المتصوف، نجد أن هذا الأخير هو شخص يسعى إلى أن يكون هو بذاته إطاراً مرجعياً، فانطلاقاً من عدم اقتناعه بالمرجعيات المعمول بها يسعى إلى أن يتأسس هو نفسه كمرجعية أسمى من كل المرجعيات الفعلية والضمنية، أي أنه يسعى إلى أن يتأسس كهوية جديدة تسائل الحقيقة الآنية في ضوء حقيقة أكثر عمقاً وأكثر عموماً، لأن عملية بناء الهوية تستعير «وسائلها من التاريخ والجغرافيا والبيولوجيا، ومن بنيات الإنتاج وإعادة الإنتاج، ومن الذاكرة الجماعية، ومن الأحلام الشخصية، ومن أجهزة السلطة، ومن الديانات. لكن الأفراد والمجموعات الاجتماعية والمجتمعات تحوّل هذه الوسائل، وتعيد تحديد معناها، وهذا بناء على المحددات الاجتماعية والمشاريع الثقافية المتجذرة في البنيات الاجتماعية وفي إطارها الزمني ـ المكاني» (Castells, 1999: 18).

إذاً نستطيع، حتى الآن، أن نحتفظ بمعنى الهوية كبناء له فائدة استعمالية، يلخصها م. كاستل (M. Castells) في ثلاثة احتمالات، فإما أن تكون «أ ـ **الهوية المحققة للشرعية**: هي التي توفرها المؤسسات المسيّرة للمجتمع من أجل بسط وعقلنة سيطرتها على الفاعلين الاجتماعيين؛ تقع هذه الفكرة في قلب التحليل المتعلق بالسلطة وبالسيطرة...» (Castells, 1999: 18)، وهي هوية السلطة أو الهوية الوطنية التي من خلالها يكتسب النظام القائم شرعية وجوده، وشرعية سيطرته، أو على الأقل شرعية ممارسته للسلطة على الغير؛ أو أن تكون «ب ـ **الهوية ـ المقاومة**: التي تنتج من طرف الفاعلين الذين يوجدون في وضعيات متدنية أو متأثرة بمنطق الجهات المسيطرة، فمن أجل المقاومة يتخفون وراء المبادئ الغريبة والمخالفة للمبادئ المميزة للجهات الغالبة في المجتمع...» (Castells, 1999: 18)، وهنا ترتبط الهوية بالمعارضة، أي مقاومة الهوية الشرعية أو التي تدّعي شرعية السيطرة؛ أو أن تكون «ج ـ **الهوية ـ المشروع**: التي تظهر عندما يقوم الفاعلون الاجتماعيون، انطلاقاً من المواد الثقافية التي يتوفرون عليها، ببناء هوية جديدة تعيد تحديد وضعيتهم داخل المجتمع الكلي، وبالفعل نفسه يقومون بتغيير البنيات الاجتماعية» (Castells, 1999: 18)، وهي الهوية التي تتأسس كبديل من الهوية الشرعية أو حتى الهوية المقاومة، وهذا ما ينسجم مع المشروع الهوياتي الوصفي، الذي يتأسس كقوة تسمو فوق المشروع الشرعي والمشروع المقاوم للهوية.

لأن الشكل الأخير من الهوية ينتج الأشخاص (Sujets) بالمعنى الذي يضعه أ. تورين (A. Touraine)، أي الشخص بالمعنى الذي يحدث «الانتقال من اللاشعور إلى الأنا، كما أنه الرقابة التي يمارسها الفرد على معيشه اليومي حتى يأخذ معناه الشخصي، فيتحول الفرد إلى فاعل قادر على الاندماج في العلاقات الاجتماعية من خلال تحويلها، مع عدم التماهي بها» (Tourain, 1992: 244). وهذا يعني في نهاية المطاف أن الهوية عندما تحوّل الفرد إلى مستوى الشخص، فإنها تعطيه درجة من التسامي على بقية الأفراد. وهو تسام يضمن في الوقت نفسه الانسجام مع باقي الأفراد، ومع باقي المكوّنات الاجتماعية من جهة، وعدم التماهي بها من جهة أخرى. وهذا هو التفسير الذي يمكن أن نقدمه للهوية الصوفية التي تعيش في انسجام تام مع باقي الهويات دون أن تتماهى بها. وهذا تقريباً ما يعبّر عنه أحمد

التيجاني بقوله إن الهوية «يشار بها إلى الذات العلية، موجودة في كل شيء شهوداً، رؤية عارية من كل شيء، متباعدة عن كل شيء، عياناً وحقيقة، بأن الشخص الظاهر في المرآة ترى ذاته طالعة في المرآة، ولا هو حال فيها، ولا مقارب لها، بل هو مفارق لها في كل وجه مغاير لها بكل اعتبار، وترى ذاته في المرآة، وما هي فيها، والسلام والمثال يغني بسط المقال» (التيجاني، [د. ت.]: ٨٩)، فحتى وإن كان المعنى المقدم للهوية هنا يقترب من علم الكلام أكثر من العلوم الإنسانية، فإن معنى التسامي بارز فيه بكل وضوح.

٣ ـ فرضية لفهم هوية المتصوف

يرتبط التصوف بالدين، فالطريقة الصوفية هي عبارة عن قراءة وممارسة مختلفة، بل أحياناً جديدة للدين قد تختلف، وربما تتناقض، مع القراءات السائدة. وعليه، فإن هذه الدراسة ستحاول أن تتابع هوية المتصوف باعتباره مثقفاً لا يقتنع بما هو موجود، ويحاول أن يبدع فكرة جديدة لقراءة وممارسة الدين، أي أنه يحاول الانتقال من اللاشعور إلى الأنا، فيؤسس لشخص المتصوف الذي يتفاعل مع المجتمع دون أن يتماهى به، فالتركيز سينصب على هوية المبدع أو المؤسس للطريقة الصوفية. إن الفرضية التي انطلق منها هي أن الصوفي، ومن حيث المشروع الديني الذي يريد التأسيس له، لا يدّعي النبوة لأن ذلك مخالف للشرع من وجهة النظر الدينية، فهو منذ البداية يصرّ ويشدّد على تسجيل مشروعه الصوفي الديني كامتداد للمشروع الديني للنبي (ﷺ)، ولكنه من حيث مشروع الهوية الشخصية، فإنه يتقمّص النموذج النبوي بكل تفاصيله، ويحيط شخصه بهالة من القداسة المشابهة للقداسة النبوية، تدعم شرعية ومصداقية المشروع الذي يقترحه.

أقصد بالنموذج النبوي الصورة التي رسمتها كتب السيرة للرسول محمد (ﷺ) على وجه الخصوص، والصورة التي أوردها القرآن الكريم عن باقي الرسل والأنبياء من خلال القصص القرآني، ومن خلال التفاسير التي استفادت من الكتب السابقة للقرآن من أجل توضيح وتفصيل ما لم يفهم من هذا القصص. فانطلاقاً من مطالعة هذه المصادر نستطيع القول إن نموذج الهوية النبوية يتأسس على أربعة مكوّنات:

أ ـ النسب والمولد والطفولة الصعبة، والتربية والتميز من الأقران، ومن القبيلة. تؤكد النصوص التي تؤرخ للأنبياء عموماً، والنبي محمد (ﷺ) خصوصاً، على خصوصية التميز منذ البداية، فالنبي متميز في نسبه، وفي طفولته، ومتميز من أقرانه، ومن أبناء قبليته.

ب ـ التحضير للبعثة، علماً بأن المكوّن السابق هو من أهم عناصر عملية التحضير للبعثة؛ فمنذ الطفولة نجد أن هناك مقدمات تحضّر لظهور النبي المنتظر. وهذا من خلال إشارات وتبشيرات تهيئ العقل العامي لقبول البعثة.

ج ـ البعثة؛ تبدأ مع التكليف الذي يتلقاه النبي عن ربه، بحيث يصبح مسؤولاً عن تبليغ رسالة معينة، ويتم إيصال التكليف إلى النبي بشكل مباشر، كما هو الشأن بالنسبة إلى موسى (عليه السلام)، أو عن طريق ملاك، كما هو الشأن بالنسبة إلى جبريل (عليه السلام) مع النبي محمد (ﷺ)؛

د ـ التمكين؛ بعد البعثة تتأسس حالة من الشك ينتج منها تصديق البعض، وتكذيب البعض الآخر للنبوة، وبعد عمل دعوي وسياسي وعسكري مكثف يتم التمكين للنبي.

تمثل هذه المكونات بالنسبة إلى دراستي المؤشرات التي سأعتمد عليها لإثبات فرضيتي، فإذا كانت سيرة الصوفي تتشكّل هي الأخرى من هذه المكوّنات، فهذا يعني أن الصوفي يتقمّص فعلاً النموذج النبوي في استراتيجية التماهي التي يعتمد عليها في تأسيسه لهوية جديدة، وهذا على مستويين: الهوية الفردية، وتتمثل في شخص المتصوف؛ والهوية الجماعية المتمثلة في الطريقة التي يؤسسها، والزاوية التي تحتضن هذه الطريقة.

فالثقافة الدينية للمتصوف تسمح له باستيعاب السيرة النبوية، وذلك من خلال الاعتماد على عدة مصادر: القرآن، والسير المشهورة، وكتب التفسير والحديث. وعليه، فالمتصوف، ومنذ صغره، يتقمص النموذج الهوياتي النبوي، ولأنه لا يستطيع ادعاء النبوة، فإنه يتجاوز هذا المنع باستعماله استراتيجيات خاصة تجعله يصور شخصه للناس، وحتى لنفسه، كصورة مشابهة لصورة النبي أو كجزء منها. فعندما نقابل المصطلحات التي تصف النموذج الهوياتي النبوي مع المصطلحات التي تصف النموذج الهوياتي الصوفي، نلاحظ أن التشابه أكثر من الاختلاف، بل إن الاختلاف يبقى على مستوى التسميات فقط.

ثانياً: التأكد من الفرضية

للتأكد من هذه الفرضية، قمت بدراسة سيرة مؤسس الطريقة التيجانية السيد أبو العباس أحمد التيجاني، انطلاقاً من مصدريْن: يتمثل المصدر **الأول** في المخطوط المسمّى «روض المحب الفاني فيما تلقيناه عن أبي العباس التيجاني». أما المصدر **الثاني**، فيتمثل في مخطوط مطبوع دون تحقيق، والمسمى «جواهر المعاني وبلوغ الأماني في فيض سيدي أبي العباس التيجاني رضي الله عنه»، وهما كتابان لمؤلفيْن مختلفيْن، لكن المحتوى يبقى واحداً تقريباً، عدا بعض النقاط التي سكت عنها الكتاب الأول أو الثاني.

١ ـ وصف المخطوط

ـ **عنوان المخطوط**: يقول صاحب المخطوط هذا: «المجموع المسمى «روضة المحب الفاني» ترجمته بروض المحب الفاني فيما تلقيناه عن أبي العباس التيجاني. وإن شئت قلت مواهب العنان لأعيان الصوفية والإخوان» (التيجاني، [د. ت.]: ١٠). فحتى، وإن كان المخطوط مخصصاً لسيرة وكرامات مؤسس الطريقة التيجانية أبو العباس أحمد التيجاني، فإن فيه الكثير من الاستطرادات التي يتحدث فيها عن الكثير من أعيان الصوفية الذين كان للشيخ بهم صلة. وهذا ما يفسر في نظري التسمية الثانية للمخطوط.

ـ **المؤلف**: أحمد بن محمد التيجاني. يبدو من خلال المخطوط أن المؤلف كانت له صلة مباشرة بالشيخ، فهو يقول إنه قد تلقى مادة المخطوط من الشيخ مباشرة، أو كما يقول: «ولما أكرمنا الله تعالى بمعرفة الشيخ الواصل. القدوة الكامل، شيخ التربية والتعليم، ومنبع الدين الموصل إلى جنة النعيم. منقذ المعتقدين، ومضل المنتقدين، القطب الرباني، أبي العباس

التيجاني» (التيجاني، [د. ت.]: ١٠)، علماً بأن معرفة الشيخ والأخذ عنه مباشرة، تمثل شهادة تدل على رفعة المستوى العلمي والمعرفي والديني للمؤلف، فهي بمثابة الشهادة الجامعية في عصرنا الحالي، التي تؤهل حاملها للكتابة أو للبحث، فمصداقية نصّ المؤلف تستمد من تأكيد هذا الاتصال المباشر بالشيخ.

ـ **التاريخ**: لا يظهر التاريخ على المجلد، وفي آخره شهادة أوقفت وحبست بموجبها السيدة عائشة هذا المخطوط. الشهادة مؤرخة في العاشر من شهر رجب، أما السنة فغير ظاهرة.

ـ **عدد الصفحات**: ٢٠٤ صفحات، مع ملاحظة أن الصفحة ٢٠٣ دوّن فيها إقرار بوقف وحبس المخطوط، أما الصفحة ٢٠٤ فبقيت فارغة.

ـ **الخط**: مغربي واضح ومقروء بسهولة.

ـ **الحبر**: أسود في معظم النص، استعمل الحبر الأحمر كعلامة لبداية فقرة جديدة.

ـ **مصدر المخطوط**: توجد النسخة الأصلية في مكتبة القاسمية بزاوية الهامل (بسكرة حوالى ٤٠٠ كم جنوب شرقي الجزائر العاصمة)، مسجلة تحت رقم ١١ص. كما توجد نسخة مصورة ومخرجة بشكل جيد في مركز جمعة الماجد للثقافة والتراث في دبي (الإمارات العربية المتحدة). أما النسخة التي استعملت في هذه الدراسة، فهي نسخة مصورة عن النسخة الأصلية، موجودة في المكتبة البلدية لمعسكر.

ـ **ملاحظة مهمة**: يوجد أكثر من ٧٠ بالمئة من محتوى هذا المخطوط في كتاب: **جواهر المعاني وبلوغ الأماني في فيض سيدي أبي العباس التجاني رضي الله عنه**. الجزء الأول، لمؤلفه علي حرازم ابن عربي براد المغربي الفاسي (د. ت.). بدون اسم المحقق، وبدون مدينة النشر، الذي طبع في المكتبة التجارية الكبرى. وهذا بدون الإشارة إلى مصدر النصوص التي تم اقتباسها. وعليه، يعتبر المصدر الثاني لهذه الدراسة.

ـ بالنسبة إلى البطاقة التقنية والصفحة الأولى من المخطوط، انظر الملحق الرقم (١) والملحق الرقم (٢).

٢ ـ سيرورة بناء الهوية عند الصوفي

إن الحديث عن سيرورة بناء هوية الصوفي يعيدنا إلى المعنى الإجرائي الذي حددته سابقاً، حيث اعتبرت أن هذا المسار يمر عبر أربع مراحل، تمثل حسب الفرضية التي تبنيتها إعادة إنتاج للنموذج النبوي دون ادعاء النبوة علناً. ولكن في الوقت نفسه تَبَنِي سلوكات وادِّعَاء خصائص لا يمكنها أن تتوفر إلا في النموذج النبوي، أي أنه يمكننا الحديث عن ادعاء النبوة عن طريق السلوك والممارسات مع الحرص على تفنيد هذا الادعاء بالقول. وهنا يمكننا الحديث عن استراتيجية هوياتية من مستويين: الهوية للذات التي يكون فيها تبني النموذج الهوياتي النبوي بكل تفاصيله عن طريق الممارسة والسلوك؛ وهوية للآخر التي يتم فيها التركيز على عدم ادعاء النبوة بالقول أو بالكلام، حتى يحافظ على الانسجام مع المبادئ العامة للدين

الإسلامي، التي تتبنى عدم إمكانية ظهور نبي جديد بعد الرسول (ﷺ). فالقناعة الشخصية للصوفي هي أنه وصل إلى مستوى إيماني يساويه بمرتبة الأنبياء، ولكنه يمتنع عن الإعلان عن ذلك حتى يتمكن من تجاوز مقاومة المؤمنين، والعامة منهم على الأقل. فهو يقدم للأتباع رموزاً بسيطة يمكن تفسيرها بعدة أوجه، تاركاً المجال والحرية لمخيالهم الفردي والجماعي، الذي سيعيد تركيب هذه الرموز وتفسيرها بالكثير من المبالغة، التي ترفع الصوفي أثناء حياته، وبعد موته، إلى مرتبة تتجاوز أحياناً مرتبة النبوة. للتأكد من هذه الفرضية نستعرض سيرورة بناء هوية الصوفي مرحلة بمرحلة، انطلاقاً من النصوص المشار إليها سابقاً.

أ ـ المولد والنسب والنشأة والتميز

يبدأ **المستوى الأول** من سيرورة التمثل بالرسول بـ «المولد»، حيث يحاط التأريخ لمولد شيخ الطريقة الصوفية بشيء من القداسة، إذ يتم تمييزه من باقي أحداث «المولد» الأخرى المعاصرة أو المتقدمة أو المتأخرة. يقول سيدي علي حرازم عن مولد أبي العباس أحمد التيجاني مؤسس الطريقة الصوفية التيجانية: «ولد رضي الله عنه سنة خمسين ومائة وألف (١١٥٠ هـ/١٧٣٩م) بقرية عين ماضي، ونشأ بها في عفاف وأمانة وحفظ وصيانة وتقى وديانة محفوظاً بحفظ الله سبحانه» (الفاسي، [د. ت.]: ٢٢). تجدر الإشارة هنا إلى التدرج واعتماد الأسلوب غير المباشر في مسار تقديس الشيخ، حيث لا يتم عرض قداسة وسمو شخصيته دفعة واحدة ولا بشكل مباشر. ففي البداية، هناك حرص على ربطه بالأصول البشرية، فهو إنسان ولد بشكل عادي، مثله مثل أي بشر آخر، ولكنه إنسان متميز، لأنه تربى ونشأ عفيفاً وأميناً ومحفوظاً ومصاناً وتقياً ودَيِّناً، محاطاً بعناية إلهية مستمرة. وهنا تبدأ عملية التمثل بالنموذج النبوي، فالصفات المذكورة في سرد تاريخ «المولد» كلها صفات نبوية، وهي الصفات التي تركّز عليها كتب السيرة كثيراً.

يتم **المستوى الثاني** من التمثل بشخصية الرسول من خلال ربط شخصية الشيخ بالأصول الشريفة التي تعود إلى النبي محمد (ﷺ)، فالتأريخ لنسب الشيخ هو عبارة عن حركة ثلاثية يتم من خلالها تحقيق ثلاثة أهداف مهمة تصبّ كلها في تدعيم رصيد الشيخ من القداسة: الهدف **الأول** هو إثبات نسبه الشريف؛ والهدف **الثاني** هو إثبات تميزه من القبيلة (أهل القرية)؛ والهدف **الثالث** والأخير الاتصال المباشر مع النبي (ﷺ).

إثبات النسب الشريف: «أما نسبه (الشيخ) رضي الله عنه، فهو ينتهي إلى الحسين ابن علي رضي الله عنهما وتَحَقُّقُ نسبه رضي الله عنه مُحَقَقٌ عنهم. ولم يعول الشيخ رضي الله عنه على ما هو مسموع عند الخاص، وما هو مكتوب في العقود، حتى سأل النبي صلى الله عليه وسلم على نسبه وحققه له. سمعته يقول رضي الله عنه، سألت سيد الوجود صلى الله عليه وسلم على نسبي. هل شريف أم لا... فأجابني صلى الله عليه وسلم أنت ولدي. أنت ولدي. أنت ولدي. كررها ثلاث» (التيجاني، [د. ت.]: ٢). يشير هذا النص إلى تمثل واضح ومباشر بالنبي (ﷺ)، وهنا تقليد كامل لكتب السيرة التي تركز كثيراً على ربط شخصية النبي محمد (ﷺ) بشخصية النبي إبراهيم (ﷺ). فربط شخصية الشيخ الصوفي بشخصية النبي يعني في نهاية المطاف ربطها بشخصية إبراهيم، أي أنه ينتمي إلى سلالة الأنبياء،

فإذا كان مشروع النبي محمد (ﷺ) مواصلة لمشروع النبي إبراهيم (ﷺ)، فإن مشروع الشيخ الصوفي هو مواصلة لمشروع النبي محمد (ﷺ).

● **إثبات التميز عن القبيلة**: «... و(سألته) على أهل القرية التي ولد فيها فإنهم ينتسبون إلى الشرف... وأما أهل القرية، قال لي الشيخ رضي الله عنه، سكت عني صلى الله عليه وسلم ولم يجبني شيء. وتخفى نسبتهم. والشيخ لم يكن نسبه منهم، بل جده النازل فيها صاهرهم. وليس بينهم نسب إلا من النساء. وإنما نسب إليها لتوطن أجداده بها. فهكذا أخبرني رضي الله عنه. فمن حين سمع تحقيق نسبه من سيد الوجود صلى الله عليه وسلم، صرح بالشرف، وجزم به للخاص والعام. وذلك لتحقيق نسبه في نفس الأمر...» (التيجاني، [د. ت.]: ٢). يتواصل مسار التمييز والتقديس تدريجياً، فبعدما أثبت صاحب المخطوط أن نسب الشيخ يعود إلى نسب النبي (ﷺ)، ها هو ينتقل إلى مستوى آخر، يتمثل في إبراز اختلافه عن القرية التي ولد ونشأ فيها. وهنا يقتضي تمثل الشيخ بصورة النبي (ﷺ) أن يتم تمثل أهل القرية بالقبيلة التي ولد فيها الرسول، أي قريش، فالكاتب يقرّب الشيخ من الرسول من خلال إبعاده عن باقي الناس، وفي الوقت نفسه يبعد الشيخ عن قريته من خلال تقريبها من نموذج القبيلة القرشية. وهذا ما يذكّرنا بكتب السيرة التي تؤكد تميز بني عبد المطلب من باقي بطون قريش. فحتى وإن ولد الشيخ في قرية عين ماضي، فهذا لا يعني أنهم يشاركونه في النسب، لأنه ليس منهم، ولا ينتسب إليهم، إلا عن طريق المصاهرة.

● **إثبات الاتصال المباشر بالنبي** (ﷺ): «... سيد الوجود صلى الله عليه وسلم أخبره يقظة لا مناماً. وسأله عن أمور كثيرة ظاهرة وباطنة. وأخبره بها صلى الله عليه وسلم» (التيجاني، [د. ت.]: ٢). في سياق متواصل مع نص إثبات النسب يؤكد صاحب المخطوط المصدر الذي استقى منه الشيخ تحقيق نسبه، وبطبيعة الحال لا يكون هذا المصدر إلا النبي (ﷺ)، فالاتصال به يكون يقظة لا مناماً. يحقق هذا الأسلوب هدفين: الهدف **الأول** تأكيد صدق الخبر، لأنه لا يمكن لأحد أن يكذب تحقيقاً جاء من عند الرسول شخصياً؛ أما الهدف **الثاني** فيتمثل في تأكيد إثبات النسب، لأن اتصال الرسول (ﷺ) بالشيخ يؤكد القرابة الدموية بينهما.

أما **المستوى الثالث** من التمثل بالنموذج النبوي، فيبرز من خلال التركيز على يتم الشيخ، حيث يؤكد صاحب المخطوط أن والديّ أبي العباس أحمد التيجاني قد توفيا وعمره لا يتجاوز السادسة عشرة (١٦ سنة)، إذ «توفي رضي الله عنه (أبو عبد الله سيدي محمد بالفتح ابن المختار والد أبي العباس التيجاني) سنة ست وستين ومائة وألف (١١٦٦)» (الفاسي، [د. ت.]: ٢٨). أما عن والدته فقد «توفيت رضي الله تعالى عنها في يوم واحد مع زوجها بالطاعون، ودفنا معاً بعين ماضي بالتاريخ المذكور» (الفاسي، [د. ت.]: ٢٩). يركّز صاحب هذا المخطوط في هذا المستوى على قدرة الشيخ على تحمّل المسؤولية رغم صغر سنه، فعند وفاة والديه، كان «لهما رضي الله تعالى عنهما (والد ووالدة الشيخ) أولاد غير سيدنا رضي الله عنه ذكوراً وإناثاً، وماتوا كلهم رحمهم الله فلم يترك منهم إلا سيدي محمد ولداً وبنتاً، فحازهما سيدنا رضي الله عنه» (الفاسي، [د. ت.]: ٢٩). وهذا مؤشر قوي على قدرة

الرجل على تحمّل المسؤولية، وفي هذا يتشابه مع النبي (ﷺ) الذي تولى مسؤولياته الشخصية ومارس التجارة رغم صغر سنّه.

تمثل تنشئة الشيخ عنصراً مهماً يؤكد تميز تربيته، وفي الوقت نفسه تميز شخصيته، فمعلم الشيخ قرأ «على شيخه سيدي عيسى بوعكاز الماضوي التجاني، وكان رجلاً صالحاً مشهوراً بالولاية، وكان مؤدباً للصبيان أيضاً، ذكر لهم مرة أنه رأى رب العزة في النوم وسرد عليه القرآن بورش من أوله إلى آخره، فقال له ربه هكذا اقرأ وحصل على يديه النفع» (التيجاني، [د. ت.]: ٤). لا يكتفي صاحب المخطوط بالتأكيد أن الشيخ قد حفظ القرآن مبكراً، بل يحيط هذا الحفظ بقداسة مبالغ فيها، ولكنها مقبولة، لأنها ترتبط برمزية الرؤية، التي تحتل مكانة مهمة في تكوين الهوية الصوفية، كما سنرى في ما بعد. فمعلم الشيخ تلقى القرآن عن شخص تلقاه عن طريق الرؤية من رب العزة مباشرة. وفي هذا الكثير من التقديس لشخص الشيخ.

من جهة أخرى، تميزت نشأة الشيخ بكثرة الرحلات والسفر إلى الشرق والغرب، مما سمح له بالاتصال بشخصيات دينية وسياسية مهمة ساهمت في تكوينه، وفي تميّزه «ثم ارتحل إلى ناحية المغرب لفاس وأحوازها سنة إحدى وسبعين ومائة وألف (١١٧١)، سمع فيها شيئاً من الحديث، وبقي يجول بقصد الزيارة والبحث عن أهل الخير والصلاح والدين والفلاح» (الفاسي، [د. ت.]: ٣٣)، وفي هذا تلميح لتشابهه مع تنقلات الرسول (ﷺ) مع عمه وفي تجارته.

نلاحظ بالنسبة إلى المرحلة الأولى من سيرورة البناء الهوياتي عند الشيخ الصوفي كيف أن هناك تركيزاً على تميّز الشيخ في مولده، وفي نسبه، وفي تربيته، وهذا ما يؤهله لتحمّل مسؤولية مشروع الطريقة الذي سيكلف به مستقبلاً، وفي كل هذا نجد تمثلاً قوياً بالنموذج النبوي.

ب ـ التحضير للتكليف (البعثة)

يشير النموذج النبوي، كما ذكرت سابقاً، إلى ما أسميته بـ «التحضير للبعثة»، ويقابله في النموذج الصوفي ما أسميته بـ «التحضير للتكليف». وهذا ما يدل على تماثل النموذجين. فقبل أن يعلن عن تكليف الصوفي بالمسؤولية الموكلة إليه، هناك عملية تحضير للمحيط، حتى يتم تقبله دون مقاومة. تتمثل أولى علامات هذا التحضير في ما يمكن تسميته بتنبؤات الحكماء، أما العلامة الثانية فتتمثل في الرؤيا.

(١) **تنبؤات الحكماء**: تهدف هذه التنبؤات إلى إضفاء نوع من الشرعية على شخصية الشيخ الصوفي، فحتى قبل التكليف، يعرف فيه أهل الحكمة أنه رجل سيكون له شأن عظيم. عندما كان أبو العباس أحمد التيجاني في المغرب التقى «رجلاً بجبل الزبيب من أهل الكشف، فأشار له بالرجوع إلى بلده وأخبره بأنه سيكون من أمره ما هو بصدده، فلم يلبث حتى رجع لبلده سريعاً» (الفاسي، [د. ت.]: ٣٤). تتشابه هذه القصة كثيراً مع ما حدث للرسول (ﷺ) أثناء سفره مع عمه، حيث طلب عراف مقيم في جبل، من عم الرسول العودة بالنبي إلى أهله وحمايته، لأنه سيكون ذا شأن عظيم. وهنا يظهر التماهي بالرسول (ﷺ) جلياً وواضحاً،

فالرموز التي اعتمد عليها صاحب المخطوط في هذه القصة تتماثل كلية مع الرموز التي تعرضها كتب السيرة عن قصة الرسول (ﷺ) مع العراف: أقصد هنا الشيخ العراف، والجبل، والإشارة بالعودة إلى بلد الإقامة، وتأكيد الشأن العظيم للمعني.

(٢) **الرؤيا**: تعتبر الرؤيا الصادقة واحدة من مصادر المعلومات بالنسبة إلى النموذج النبوي، ولهذا نجد أن النموذج الصوفي قد وظف هذا المصدر بشكل مستمر وواسع من أجل تأكيد صدق وشرعية مشروعه. سنتوقف هنا عند الرؤيا التي كانت قبل التكليف، علما بأن الرؤيا تكاد تكون خاصية ملازمة للمشروع الصوفي، إلى درجة يختلط فيها الحلم مع الحقيقة. يتحدث صاحب المخطوط عن رؤيا وضحت للشيخ الصوفي مسار حياته كاملاً، حيث يروي صاحب المخطوط عن الشيخ أنه رأى رؤيا تدل على حاله كله، وذلك أنه رأى «صلى الله عليه وسلم راكباً على حصان، فقلت وأنا ذاهب نحوه واه سلمت عليه وهو فوق الحصان، لم ندرك بمراد إلا بمشقة واه سلمت عليه غير راكب، فندرك مراد بغير تعب، فلما وصلت إليه صلى الله عليه وسلم نزل من فوق الحصان وسلمت عليه، فهكذا وقع في خاطري في ذلك النوم، فلما سلمت عليه دخل إلى جنان فلان لرجل من أهل عين ماضي واحرم يصلي، فلما أردت أن نحرم معه، فبينما أنا في استحضار النية ولم أحرم حتى ركع وسجد صلى اله عليه وسلم، فأحرمت معه في الثانية، فكملتها معه إلى أن سلم فأولتها وأنا في ذلك الحال بأن نصف عمري يضيع ولم ندرك فيه شيئاً، ونصفه الآخر ندرك فيه مرادي، فكان الأمر كذلك والحمد لله» (التيجاني، [د. ت.]: ٦).

كما يروي رؤيا ثانية تنبأت له بالوصول إلى مصف القطبانية (من القطب مرتبة عالية من مراتب الصوفية)، حيث يروي أنه حين كان الشيخ في تلمسان (مدينة جزائرية تبعد بحوالى ٥٠٠ كم غرب الجزائر العاصمة) رأى نفسه في «صورة ملك، وعقد لي الناس البيعة، ومعي خلق كثير، ونصبوا لي كرسي الخلافة على سطح مرتفع، وفوقي لباس الملوك من ملف (نوع من القماش المغاربي تصنع منه الألبسة) وغيره. فلما كانت الصلاة وهو وقت الظهر. فأردت أن آمر أحد الناس يصلي بنا على عادتي في اليقظة، فتفكرت وقلت فالخليفة هو الذي يصلي بالناس، فتقدمت وصليت بالناس حتى تميت الصلاة وسلمت. فقصها على بعض الأحباء، فقال له أظن أن الله سبحانه وتعالى أراد بي القطبانية وأنا أريد غيرها، فكان في ذلك الوقت يطلب عند الله أن يكون أحد مفاتيح الكنوز لما رأى من علو مرتبتهم، ثم بعد ذلك صرف همته لطلب القطبانية لما رأى من الخصوصية التي للقطب لم ينلها غيره وإن بلغوا ما بلغوا في الارتقاء فأعطيها والحمد لله» (التيجاني، [د. ت.]: ٤).

فالتركيز على الرؤيا في المشروع الصوفي، يكون باعتبار أنها علامة من علامات النبوة، وهي بذلك تلبّي هدفاً مزدوجاً: يتمثل **الأول**، في الإخبار المسبق عن المصير المتميز للشيخ، ويتمثل **الثاني** في إثبات قدرة الشيخ على التنبؤ بالغيب دون ادعاء النبوة. وهذا ما يؤكده أحد أكبر المنظّرين للصوفية في العصر الحديث، شيخ الأزهر عبد الحليم محمود، حيث يقول: «إن رسول الله صلى الله عليه وسلم، قد أخبر عن أمور الغيب والمستقبل، إذا كان هذا ممكناً للرسول صلى الله عليه وسلم، فهو ممكن للآخرين، بهذا المعنى فإن الرسول قد أخبر عن حقيقة الأشياء من أجل إصلاح الخليقة، وبالتالي فليس من المستحيل أن نجد في العالم

شخصاً يمكن أن يخبر بالحقيقة بدون أن يكون مكلفاً باصطلاح الناس. هذا الشخص لا يوصف بالنبوة ولكن بـ «الولي»» (Mahmûd, 2003: 11)، فالنبوة والولاية، حسب رأي الشيخ عبد الحليم محمود، هما مرتبتين مختلفتين، ولكن يمكن أن يقوم صاحبيهما بالوظائف نفسها. وهذا ما يدعم في نظري فرضية تماهي الصوفية بالأنبياء.

ج ـ التكليف (البعثة)

بعد عملية التحضير، تأتي عملية التكليف. هنا أيضاً يظهر التمثل بالأنبياء، من خلال عملية تجريب المشاريع السائدة في زمانهم، وبعد التأكد من عدم صلاحيتها، يتم البحث عن مشروع بديل. فبالطريقة نفسها تقريباً جرب الشيخ أبو العباس التيجاني في البداية طرق المتكلمين، ثم عاد إلى المنهج الصوفي، وهنا يؤكد صاحب المخطوط «أنه كان في أول عمره على طريق المتكلمين في الأدلة، ثم بعد رجوعه من حجته المبرورة رجع إلى أدلة النقل، ولم يعول على أدلة العقل إلا ما وافق النقل منها وأبطل قولهم بأن العقل قطعي والنقل إقناعي» (التيجاني، [د. ت.]: ٩). ثم إنه جرب العديد من الطرق والمناهج الصوفية المنتشرة في شمال أفريقيا آنذاك، فـ «لما ارتحل من تلمسان إلى أبي سمغون والشلالة وبلاد الصحراء أخبرني أنه ترك جميع الطرق التي أخذها عن الأشياخ» (التيجاني، [د. ت.]: ١٤)، ليؤسس مشروعه الشخصي الخاص، أي الطريقة التيجانية.

من أجل التأسيس لهذا المشروع، يحتاج الشيخ إلى سلطة دينية مقدسة تكلفه، وفي الوقت نفسه تضمن له الشرعية أمام الأتباع وأمام الطرق الصوفية المنافسة. ويبدأ مسار التكليف من خلال إرهاصات أولية يتم فيها إخبار الشيخ من قبل المراجع الدينية المعترف بها في هذه الفترة، كالمشايخ والأولياء. فنجد أن ممن أخبر الشيخ بنزول مقام القطبانية «سيدي أبو مدين الغوث رضي الله عنه، قال رأيته في النوم في مجمع وهو يقول من يجيب لنا شيئاً نعطوه الحاجة التي طلبها ونظهر له الحاجة التي أحب، قلت له ها أنا أعطيك أربع مثاقيل وأضمن لي القطبانية العظمى، قال لي نعم وأنا أضمنها لك لم تمت حتى تدركها وأنا في ذلك الحال عريان، فلما ذهبت من عنده لنأتيه بالدراهم استيقظت» (التيجاني، [د. ت.]: ٥). وهنا تعود الرؤيا مرة ثانية لتمارس وظيفة الإخبار، فحتى قبل أن يكلف، تم إخبار الشيخ بأنه سيصل إلى مرتبة القطب.

يقول صاحب المخطوط في سياق الربط بين ترك الطرق والأولياء من جهة، والتكليف من جهة ثانية، «فسألته عن السبب (سبب تركه لطرق الأشياخ الذين أخذ عنهم) الموجب لتركها، فأجابني بأن سيد الوجود صلى الله عليه وسلم أعطاه طريقة من الأوراد، وقال لي رضي الله عنه أمرني بلزومها من غير خلوة ولا اعتزال عن الناس، وقال حتى تصل مقامك الذي وعدت به وأنت على حالتك من غير ضيق ولا حرج ولا كثرة مجاهدة، وأخبرني أنه قال له صلى الله عليه وسلم لا يصل إليك شيء إلا على يدي فاترك عنك جميع الأولياء، فمن حين قال له صلى الله عليه وسلم هذه القولة ترك جميع الطرق وترك جميع الطلب من الأولياء» (التيجاني، [د. ت.]: ١٤). ولتأكيد التكليف يروي أنه قد وقع للشيخ «الإذن منه (رسول الله (ﷺ)) يقظة لا مناماً بتربية الخلق على العموم والإطلاق. وعيّن له الورد الذي يلقنه في سنة ستة وتسعين ومائة

وألف (١١٩٦). عيّن له عليه الصلاة والسلام الاستغفار والصلاة عليه صلى الله عليه وسلم» (الفاسي، [د. ت.]: ٧٩)، يظهر التمثل بالمشروع النبوي، **أولاً**، من خلال التكليف الذي كان من قبل أعلى سلطة دينية في الإسلام، أي الرسول (ﷺ)، و**ثانياً** من خلال التاريخ، حيث يشير التاريخ إلى سن الـ ٤٦ الذي يقترب نوعاً ما من السن التي بعث فيها الرسول (ﷺ).

لا يكتفي الراوي هنا بذكر التكليف، بل يؤكد حالات الشيخ وهو في حالة «الجذب»، أي الحالة التي يكون أثناءها في اتصال مباشر مع النبي (ﷺ)، وهي حالة مشابهة في نظره لحالة النبي أثناء تلقيه الوحي، «وكذلك تظهر عليه رضي الله عنه من آثار جذبه وقوة حاله أمور أخرى كعظم جثته وامتلاء بدنه وتهلهل وجهه، وثقل الأمر عليه حتى لا يستطيع حركة، ونذكر هنا ما كان يقع للنبي صلى الله عليه وسلم عند نزول الوحي وتلقي الأمر الإلهي من أنه كان يعالج منه شدة وتأخذه البرحاء، فينفصل عنه الملك وإن جبينه ليتفصد عرقاً ويثقل حساً لما يلقى عليه من القول الثقيل، أي العظيم الذي يثقل له حامله وأنه نزل عليه الوحي يوماً جالساً فخذه على فخذ زيد ين ثابت رضي الله عنه، فثقلت جداً حتى كادت ترض فخذ زيد أي تكسرها»(الفاسي، [د. ت.]: ٥٩ ــ ٦٠).

إذن، يمكننا تلخيص مسار التكليف في ثلاث عمليات أساسية: تتمثل **الأولى** في تجريب المشاريع السائدة في زمن الصوفي، ثم التأكد من عدم تناسبها مع ما أعد له؛ أما **الثانية** فتتمثل في الإخبار المسبق بالتكليف من قبل مرجعيات دينية معترف بها، كالمشايخ والأولياء الصالحين؛ لتأتي العملية **الثالثة** ممثلة في التكليف الذي لا يكون إلا من قبل أعلى سلطة دينية، أي الرسول (ﷺ)، وبأساليب وطرق تتشابه مع نزول الوحي على الرسول (ﷺ).

د ـ التمكين

بعد مرحلة التأسيس للطريقة التي يؤرخ لها بتاريخ التكليف المذكور سابقاً، تأتي عملية التمكين للشيخ فـ «قد أكمل الله تعالى لشيخنا وسيدنا أبي العباس التجاني رضي الله عنه الشريعة، كما أكمل الله فيه الحقيقة وسلك به بين صراطهما المستقيم أحسن طريقة، فشرب منهما لبناً خالصاً سائغاً، وورث منهما مقاماً كاملاً بالغاً، وتمكن من الحالتين، ورقي درجة كل من الكمالين، جارياً على مقتضى الأمرين، وسائراً على منهجهما الأعدلين، متكافئ الطرفين ومعتدل الوصلين جبلاً بين سهلين وبرزخاً بين بحرين...» (الفاسي، [د. ت.]: ٧٦). فوصول الشيخ إلى مصاف القطبانية، يعني أن الله قد مكّنه من غايته التي كان يبحث عنها طوال حياته، وهنا يرتقي مستوى التقديس بدرجة، فبعدما كان مسار تقديس الشيخ مرتبطاً بالرسول (ﷺ)، نجده بعد التكليف يرتبط بـ «الله تعالى». وهنا يصبح الشيخ دون أن يذكر ذلك علناً مساوياً لمرتبة النبي، فهو مصدر بركة، بل إن من يتمكن من رؤيته في المنام سيدخل الجنة، «فلما اجتمع به شيخنا قال له سمعت أن لك مزية عظيمة. فقال له ما هي؟. قال له من رآك يدخل الجنة. قال نعم إلا أن المزية ليست لي. فقال له شيخنا لمن هي؟. قال للشيخ الثعلبي، لأن من رآه، ومن رأى من رآه، ومن رأى من رأى من رآه إلى سبعة أو ثمانية أو اثنا عشر إنساناً يدخل الجنة. وأنا رأيت من رأى من رآه. وقال له شيخنا أشهد لي أني رأيتك. فقال له شهدت لك أنك رأيتني» (الفاسي، [د. ت.]: ١٨٢).

بعد التكليف يصبح الشيخ مسؤولاً مباشراً عن قرابته الدموية، وعن الأتباع الذين يعتبرهم من قرابته الدينية، فهو «يصل رحمه الديني ورحمه الطيني، أما الطيني فإنه يواصل كل ما له قرابة به من نسبه وذوي رحمه يقضي حوائجهم ويتفقد أحوالهم... وأما رحمه الديني فإنه من أعظم الناس مواصلة له وأكثرهم براً وإحساناً لأهل جانبه يواسي إخوانه وأصحابه وكل من له معرفة في الله بأنواع المواساة ويحسن إليهم...» (الفاسي، [د. ت.]: ٨١).

من بين المؤشرات الأخرى الدالة على التمثل بالنبي، رفض الشيخ للصدقات، وهنا اقتداء بسنّة النبي التي تمنع الصدقات على آل البيت، إذ يروى عنه صاحب المخطوط أنه كان بين يديه فأتاه «إنسان فسلم عليه وقبّل يديه ودفع لي دراهم بقصد الزيارة لسيدنا رضي الله عنه فقال: يا سيدي خذ هذه الصدقة التي أتيتك بها، فقال أردد عليه متاعه وقال له لا تحل لي الصدقة، وإنما أنا غني عن الصدقة» (الفاسي، [د. ت.]: ١٠٢).

خاتمة

إن الحديث عن الهوية الصوفية يتطلب منا الإشارة إلى البنية الثقافية والدينية الموجودة قبل المشروع الجديد التي تدخل في بنائه، المتمثلة هنا في انتشار الطرق الصوفية، والزوايا، علما بأن هذه الطرق والزوايا كان لها التأثير الكبير في بناء هوية الشيخ الصوفي؛ هذا من جهة، ومن جهة ثانية نحتاج أيضاً إلى تحديد الظروف أو الفترة التاريخية التي ساهمت في تحويل هذه البنية إلى تركيب جديد. تشير المعطيات التاريخية إلى أن النخبة في هذه الفترة، على غرار الفترات السابقة واللاحقة، كانت تنقسم إلى قسمين كبيرين: يتمثل **الأول** في الفقهاء و**الثاني** في المتصوفة، أما العلاقة بينهما فكانت تتجاذب بين التنافس والتصارع أحياناً، والانسجام والتفاهم أحياناً أخرى. على العموم، يمكن تفسير هذا التصارع بين الفقهاء والصوفية على أنه «كان لاكتساب المزيد من التأييد الشعبي، والظفر بالمكانة الرفيعة لدى مختلف شرائح المجتمع حكاماً ومحكومين، وظل الفقهاء يعتبرون أحوال الصوفية، ولا سيما ما تعلق منها بأعمال الحضرة، انحرافاً عن الدين» (بوداود، ٢٠٠٣: ٢٤٦). وعليه، فالصراع بين الصوفية والفقهاء في المغرب العربي لم يكن بالحدة نفسها التي كان عليها «في المشرق العربي حيث سيق العديد من المتصوفة إلى المحاكمة التي انتهى بعضها بإصدار حكم القتل في حق بعض رجال التصوف»(بوداود، ٢٠٠٣: ٢٤٢). لقد ساهمت **تلك** الظروف التاريخية، المتميّزة بخفة حدة الصراع بين الصوفية والفقهاء في المغرب، في تحويل البنية التاريخية والدينية السائدة قبل مجيء شيخ الطريقة التيجانية، إلى تركيب جديد هو طريقة وهوية الشيخ أبو العباس أحمد التيجاني.

يمكن لنا في إطار توضيح هذا التركيب الجديد أن نميز بين سيرورة من ثلاث مراحل:

١ ــ الهوية الحقيقية، وتتمثل في الأصل البشري والتاريخي للشيخ، فهو قبل كل شيء إنسان ولد من أبوين يشهد لهما بالصلاح، وينتمي إلى قرية جد عادية مكونة من أناس عاديين. في هذا المستوى نجد أن هوية الشيخ ليست إلا إعادة إنتاج لنموذج الهوية السائد آنذاك.

٢ ــ الهوية السامية، وهي هوية تبنى فوق الهوية العادية، لتمحوها شيئاً فشيئاً، حتى

يأخذ الشيخ الصوفي صورة سامية، تسمو فوق الموجودات، فهو متميز من أهل قريته بنسبه الشريف وبتربيته الخاصة، وباتصاله المباشر مع النبي ومع الأولياء. في هذا المستوى يبدأ الشيخ في تأسيس هوية خاصة به، هوية لا يمكن أن تتحقق إلا لإنسان غير عادي.

٣ ــ الهوية الماوراء تاريخية، في هذا المستوى يختلط التاريخ بالميتافيزيقا، فينتج لنا هوية ما وراء تاريخية، تعيش بجسدها مع البشر، ولكن، روحها في اتصال مباشر مع العالم الروحي، من خلال المعايشة يقظة لا مناماً للرسول محمد (ﷺ)، فالشيخ يروى عنه كما لو أنه من الصحابة.

وهنا يمكننا القول مع الشيخ عبد الحليم محمود إن الشيوخ الصوفية يحاولون «قدر الإمكان، أن يكونوا ورثة الأنبياء بالعلم، ورثة الأنبياء بتصرفهم وسلوكهم الروحي، ورثة الأنبياء بحالاتهم ومكاناتهم» (Mahmûd, 2003: 7)، فالهوية الصوفية تتميز في هذا المستوى الثالث **بتلاشي** الحدود بين الحقيقة والخيال أو بين الحلم واليقظة، حتى إنه عندما تتشكل هذه الطرق الصوفية ينخرط «فيها الناس أفراداً وجماعات، حتى بلغ شيوخ التصوف من الاحترام والتعظيم درجة التقديس، وشكلوا وسطاء بين الله وعباده» (بوداود، ٢٠٠٣: ٢٤٨) ثم «تناقل العوام كرامات الأولياء، وتلقوها بانبهار كبير، مما جعلهم يستسلمون كلية للأولياء ويتبعونهم إن لم نقل يقدسونهم، وفي أثناء تناقل تلك الكرامات بين العوام، كانوا يضيفون عليها الكثير مما تنسجه مخيلاتهم من أوهام، ومن فرط الانبهار بالأولياء كان العوام يصدقون ذلك دون أدنى ريب» (بوداود، ٢٠٠٣: ٢٤٩). وبهذا يصبح مؤسس الطريقة الصوفية بالنسبة إلى أتباعه، بمثابة النبي بالنسبة إلى المجتمع المسلم، فهو يتقمص جميع صفات النبي، في جميع مسارات حياته. تؤهل الهوية الماوراء تاريخية الشيخ الصوفي للتحول إلى رمز ديني تضاهي رمزيته رمزية النبي، وعندئذ يصبح هو، وكل من يحتكون معه بشكل أو غير مباشر، مصادر مقدسة للمعرفة.

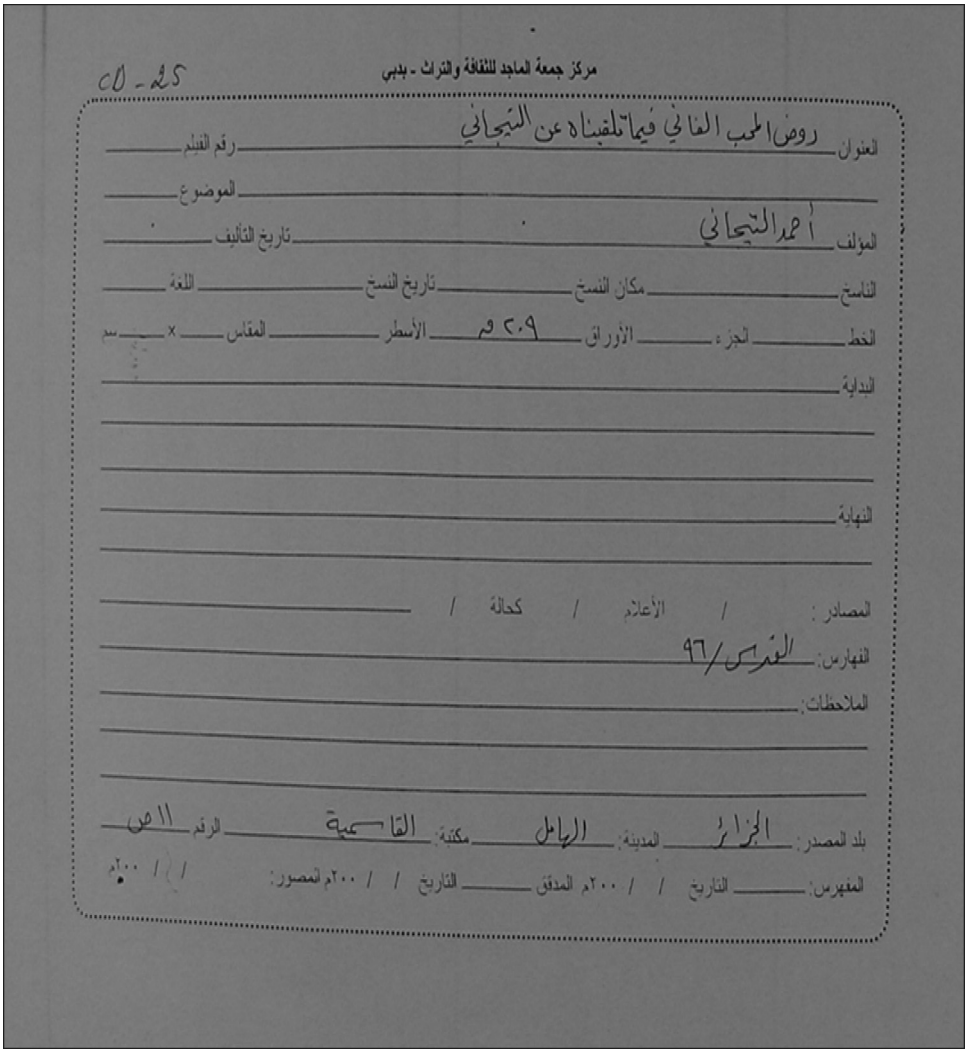
وهنا يمكننا الجزم بأن هوية الشيخ الصوفي تتميز من هوية معاصريه بالمستووين السامي والماوراء تاريخي، وهذا ما يبرر الانقياد إلى سلطته. إن هذا الانقياد ينسحب على كل الأتباع في مختلف الأمكنة والأزمنة، من خلال وسائل التنشئة المعرفية التي يعتبر المخطوط المدروس واحداً منها. وهنا نقف على واحدة من أهم مشاكل المجتمع المسلم المعاصر، وهي التعامل مع الكثير من المصادر التاريخية بهالة من التقديس، تعطل العقل وتخدره بانبهار قاتل بالماضي.

تؤدي هذه النتيجة إلى خلاصة مهمة، هي أن المسلمين ومن خلال العديد من الوسائط وعبر الفترات التاريخية المتعاقبة، عمدوا إلى تقديس التاريخ الإسلامي والشخصيات الإسلامية، ومن ثمة عرض المجتمع الإسلامي السابق على أنه الخير المطلق، مما جعل المسلمين اليوم يتمثلون المجتمع السابق كمجتمع مثالي، بل فوق إنساني (Une Société ultra-humaine)، الأمر الذي ولّد في داخلهم وعبر العصور المختلفة حنيناً إلى الماضي وعزوفاً عن المستقبل. فعرض التاريخ الإسلامي للمسلمين في المدارس والزوايا والكتاتيب، وفي وسائل الإعلام في صورته الحقيقية، أي في صورة التاريخ المليء بالمشاهد المضيئة والمظلمة، هو

الذي سيجعل المسلمين يوقنون أن المجتمع السابق هو مجتمع بشري وإنساني جرب فأصاب وأخطأ. عندئذ فقط سيتوجهون إلى المستقبل لمواصلة التجربة وتصحيح الخطأ، ويتوقفون عن الحلم بتجسيد ماض مثالي لم يتحقق إلا في الماوراء تاريخي في الكثير من الحالات.

ومن هنا يبقى المجتمع المسلم اليوم في أمسّ الحاجة إلى تفريغ الماضي الإسلامي من القداسة والمثالية التي طبع بها عمداً. فحسب تصوري أدى تقديس الماضي الإسلامي، إلى اعتقاد مسلمي اليوم بأن هذا الماضي يعبر عن النموذج الكامل الذي يجب الاقتداء به، ومن ثمة نجدهم يديرون ظهورهم للمستقبل، ويتوجهون إلى الماضي بنوع من الحنين المثبط للعزائم. فالمطلوب إذاً هو التعامل مع هذا الماضي بعقلانية، من خلال قراءة جديدة ومتأنية □

الملحق الرقم (١)
البطاقة التقنية للمخطوط المستعمل



مركز جمعة الماجد للثقافة والتراث - بدبي

01-25

العنوان: روض الحب الفاني فيما تلقيناه عن التيجاني — رقم الفيلم:

الموضوع:

المؤلف: أحمد التيجاني — تاريخ التأليف:

الناسخ: — مكان النسخ: — تاريخ النسخ: — اللغة:

الخط: — الجزء: — الأوراق: — الأسطر: ٢٠٩ م — المقاس: — x — سم

البداية:

النهاية:

المصادر: / الأعلام / كحالة /

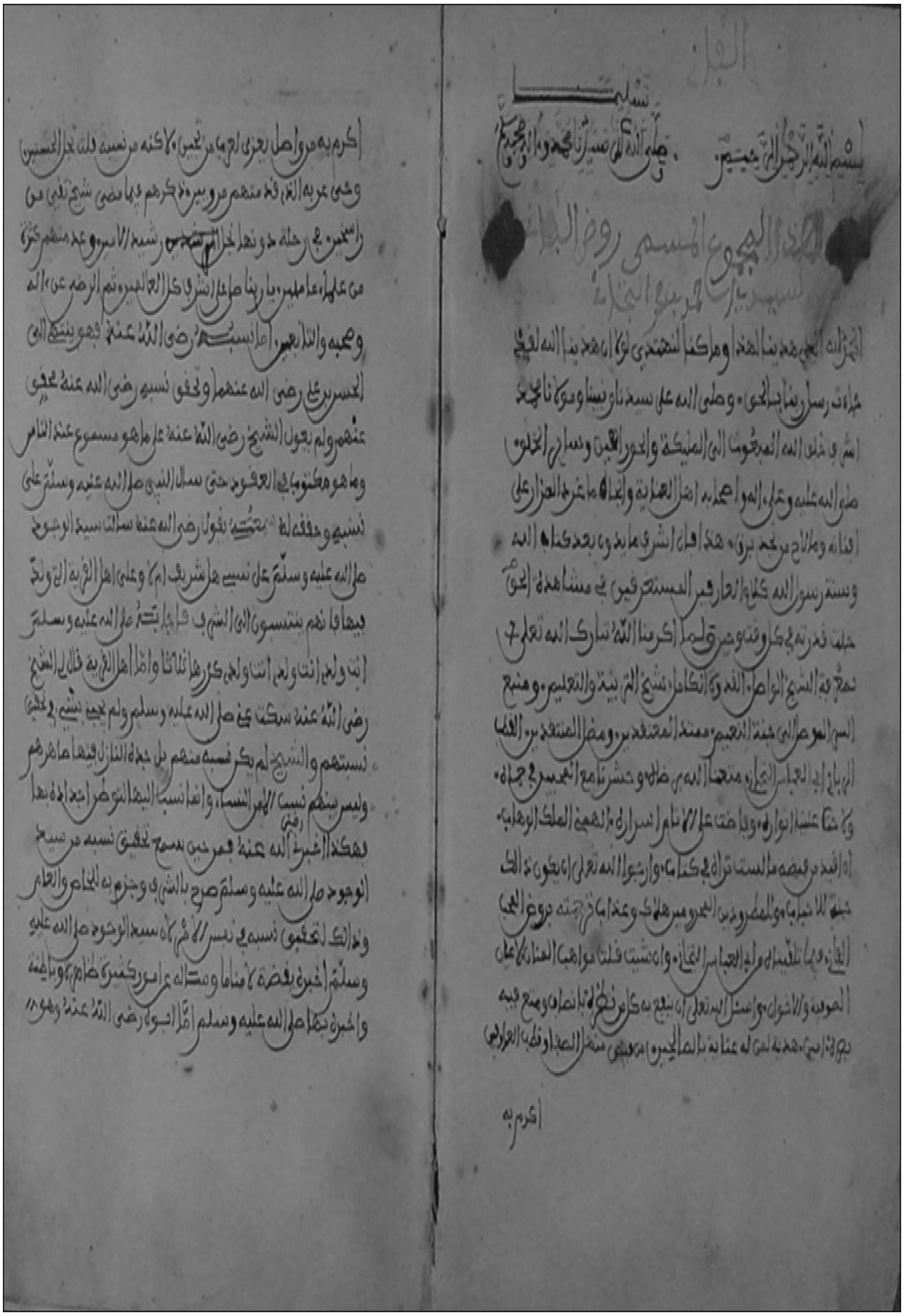
الفهارس: الفهرس/٩٦

الملاحظات:

بلد المصدر: الجزائر — المدينة: الجامعة — مكتبة: القاسمية — الرقم: ١١ ص

الفهرس: — التاريخ / / ٢٠٠م المدقق — التاريخ / / ٢٠٠م المصور: / / ٢٠٠م

الملحق الرقم (٢)
الصفحة الأولى والثانية من المخطوط المستعمل



المراجع

بوداود، عبيد (٢٠٠٣). **ظاهرة التصوف في المغرب الأوسط ما بين القرنين السابع والتاسع الهجريين، «ق ١٣ ـ ١٥ م»: دراسة في التاريخ السوسيو ـ ثقافي**. وهران، الجزائر: دار الغرب، ص ٢٤٦.

التيجاني، أحمد بن محمد [د. ت.]. **روض المحب الفاني فيما تلقيناه عن أبي العباس التيجاني، أو مواهب العنان لأعيان الصوفية والإخوان** (مخطوط غير محقق).

الفاسي، علي حرازم بن العربي [د. ت.]. **جواهر المعاني وبلوغ الأماني في فيض سيدي أبي العباس التجاني** [د. م.]: المكتبة التجارية الكبرى.

Castells, Manuel (1999). *Le Pouvoir de l'identité*. Trad. de l'Anglais par Paul Chemla. Paris: Fayard.

Crehan, Kate (2002). *Gramsci, Culture and Anthropology*. London: Pluto Press.

Dubar, Claude (1998). *La Socialisation: Construction des identités sociales et professionnelles*. Paris: Armand Colin.

Mahmûd, Sheikh Abd Al-Halîm (2003). *L'Islam et le Tasawwuf (Soufisme)*. Trad. par Ahmad Al-Murtada, < http://www.islamophile.org > .

Seymour, Martin Lipset and Asok Basu (1975). «Des types d'intellectuels et de leurs rôles politiques.» *Sociologie et Société*: vol. 7, no. 1.

Tourain, Alain (1992). *Critique de la modernité*. Paris: Fayard, p. 244.

مراجعات كتب

عكاشة بن المصطفى

الإسلاميــون فـي المغــرب

(الدار البيضاء: دار توبقال للنشر، ٢٠٠٩). ٢١٣ ص.

عبد الحكيم أبو اللوز(*)

باحث في علم السياسة، المركز المغربي في العلوم الاجتماعية.

ـ ١ ـ

ينـدرج هـذا العـمـل في التـقـلـيـد الفـرنسي الدارس للحركات الإسلامية، وخصوصاً الذي كوّنه الباحث أولفييه كاريه. فانطلاقاً من التراث الذي راكمته هذه المدرسة تمّت دراسة الإسلاميين المغاربة بشكل دقيق سواء من خلال الدراسات الميدانية أو من خلال التحليل النظري، كما أن التراث المشار إليه قدم أدوات وعناصر جديدة كان بفضلها العمل ممتعاً إلى حد كبير.

يركّز الكتاب على الحركتين الإسلاميتين الأكثر انتشاراً في الشارع المغربي وهما العدالة والتنمية والعدل والإحسان، وقد سبق أن نشر الكتاب، الذي وهو أطروحة نوقشت في ٢٠٠٦ بالمدرسة العليا في العلوم الاجتماعية، أما النسخة التي نحن بصدد القيام بقراءتها فهي جزء منقّح ومعدّل لهذه الأطروحة.

ـ ٢ ـ

يدافع الكتاب عن الفرضية التالية: إن الظاهرة الإسلامية ليس مجرد ردّ فعل، وبالتالي فإن القول بظرفية الظاهرة لا يتطابق مع الواقع، وزوالها بالتالي لا يرتبط بنظر الكاتب، بزوال الشروط التي أنتجتها (الوضع السوسيو اقتصادي المتردي، اندثار الأيديولوجيا اليسارية) بالعكس، يعتقد الكاتب أن لها جذوراً تاريخية منذ ظهور الإسلام.

إن الحركات الإسلامية، يقول الكاتب، ليست جديدة، وإنما الجديد فيها هو نمط حركيتها وتنظيمها الذي يأخذ أشكالاً جديدة، من أهمها تبنيها لنوع من التنظيم يتطابق مع تطور الأحزاب السياسية الحديثة، فبعضها يحاول الاندماج في النظام السياسي (العدالة والتنمية)، في ما يركز البعض الآخر على الجانب التربوي بهدف تغيير المجتمع في المدى البعيد والوصول إلى السلطة

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

بالطرق السلمية (العدل والإحسان).

من الناحية المنهجية، يندرج هذا الكتاب، في إطار علم الاجتماع الديني والسياسي الذي يقارب الحركات الإسلامية كحركات اجتماعية، ويعتبر الفاعلين الاجتماعيين كمشاركين في إنتاج الأنظمة الاجتماعية والسياسة، وليس قط نتاجاً لها.

ـ ٣ ـ

في صدر الكتاب يحاول الكاتب أن يقرأ نقدياً مختلف محاولات العلماء الفرنسيين في دراسة الظاهرة، ويقدم محصلة لهذا الدراسات، بدءاً بالمقاربة الانتروبولوجية (أرنست غلنر وإيكلمان وواتنبوري)، والمقاربة الثقافية (غريفورد غيترتز)، والمقاربة السوسيولوجية التي يمثلها (شارل أندري جوليان وجاك بيرك وريمي لوفو وبرينو إيتيان)، ثم أخيراً منهج العلوم السياسية (أوليفييه روا)، ثم المقاربة الثقافوية كما تجلّت بعد (برتراند بادي وفراسوا بورغات وروسييون). وقد سمحت القراءة النقدية التي قام بها الكتاب بالعثور على جوانب الجدّة، واللامفكّر فيه في موضوع دراسة الحركات الإسلامية في المغرب، وأن يشق طريقه الخاص، مستفيداً من المقاربات السابقة، ولكنه يزيد للتعمق، ما تمخّض عن المنطلق السوسيولوجي الذي تبنّاه.

حين ينتقل الكتاب إلى تحليل أسباب ظهور الحركات الإسلامية، يعود إلى فترة الصدر الأول من الإسلام ليبرر أن تأثير المشرق واضح تمام الوضوح في هذا الظهور، لكن الكتاب يعمّم الكلام في هذه النقطة، فعوض أن يتحدث بشكل مركز على انعكاس الأثر المشرقي في خطاب وعمل هذه الحركات، تتبّع الكاتب الصراع السياسي في الإسلام، واعتبر ما صاحب ظهور الإسلاميين في صراع بينها وبين الأنظمة استمراراً لذلك الصراع الذي عرفه صدر الإسلام. وفي نظرنا كان يمكن للكاتب أن يكون سبّاقاً إلى الإتيان بجديد لو سلك الطريق الأول، علاوة على أن القول إن للصراع بين الحركات الإسلام السياسي والأنظمة أصولاً في صدر الإسلام مقولة قابلة للمناقشة.

ـ ٤ ـ

إن المقاربة التاريخية هي التي جعلت الكتاب يحصر، فيما نظن، أسباب قيام العدالة والتنمية والعدل والإحسان، في ردّة العنف ضد الناصرية واليسار والثورة الإيرانية، في حين تفيد المعطيات التاريخية أن لكلا التنظيمين حضوراً قبل ذلك، ولا يشكل التأثر بهذه الأحداث سوى عناصر تفسيرية جزئية، وليس كلية، فقد نشأت الحركة الإسلامية الأولى في المغرب (الشبيبة الإسلامية) منذ العام ١٩٧١.

الملاحظة الأخرى التي تثير انتباهنا، هي محاولة الكاتب استحضار بعض الظروف التي تأثرت بها الحركة الإسلامية في المغرب، تلك التي رهنت مستقبل الحركات، فقد تحدث المؤلف عن تداعيات أحداث ١٦ أيار/مايو الإرهابية التي شهدتها الدار البيضاء على الحركة، وما مثّله ظهور الحركات الراديكالية مثل القاعدة من تحدٍّ لها، هكذا قامت الأطروحة بعرض كرونولوجي سريع للأحداث وتوابعها (١١ أيلول/سبتمبر

٢٠٠١ بنيويورك، و١٦ أيار/مايو ٢٠٠٣ بالدار البيضاء)، ثم حاول تفسير تلك الأحداث آخذاً بعين الاعتبار كل ما كتب حول الموضوع، وهو مجهود نظري معتبر ولا شك.

لكن نرى أنه لم يضع الحركة الإسلامية في قلب التفسير، وكيف استغل خصومها السياسيون تلك الأحداث من أجل إقصاء الحركة الإسلامية، كما أنه لم يتحدث عن السلفية التي استلّ منها الراديكاليون منهجهم العقائدي وكوّنت هي العمق الفكري نفسه لفكرة الإسلامية. وبطبيعة الحال كان هذا الجانب يلتزم التتبع الدقيق للأحداث من أجل اكتشاف هذه الخلاصة.

لكن هناك نقطة قوة في هذا الكتاب ــ الأطروحة، وهي أن الكاتب لا يكتفي بالاستعراض الأيديولوجي بشكل مجرد، بل يتتبّع أشكال انطباقها على الواقع، بمعنى أنه قام ببيان الطريقة التي تحدد بها الأيديولوجيا تنظيم وأنماط عمل وفعل الحركات الإسلامية، وهو ما لا تفعله، مع الأسف الكبير، الأطروحات المناقشة في المغرب، سواء تلك التي تدرس الخطاب فحسب أو التنظيم بشكل منعزل.

ـ ٥ ـ

غير أن الكاتب خصص الجزء الأهم في دراسته لحركة العدل والإحسان. ويرجع ذلك في نظرنا إلى أن الكمّ الأغلب من الاستجوابات التي قام بها المؤلف إنما تمّت مع مريدي وزعماء هذه الجماعة، تحت زعم أن أنماط خطاب وعمل العدل والإحسان هي من التعقيد الذي تستحق معه تخصيصها بالجزء الأكبر من البحث، لكن ومهما كان المبرر، فإن الضرورة المنهجية كانت تقتضي التعامل بالقدر نفسه من المساواة مع التنظيمين الأكثر بروزاً على الساحة المغربية.

❊ ❊ ❊

وفي الأخير نجد أن الكاتب قد بذل جهداً كبيراً في الدفاع عن فرضيته، لكن طريقة بناء موضوعات المؤلف موضوع القراءة تبيّن بوضوح أنه موجّه بالأساس إلى المتتبع الأجنبي لمساعدته على الإلمام بالحركة الإسلامية المغربية، ولذلك نظن أنه لو انفتح الكاتب على ما كتب محلياً عن الظاهرة كأطروحات أو دراسات علمية وصحفية لأمكنه سبر الكثير من أغوار الحركة الإسلامية المغربية □

مايكل كوك

الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في الفكر الإسلامي

ترجم النص وراجعه على المصادر وقدّم له رضوان السيد، عبد الرحمن السالمي وعمّار الجلاصي
(بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ٢٠٠٩). ٩١٠ ص.

محمد حلمي عبد الوهاب(*)

أكاديمي وباحث مصري.

لو أردنا أن نضع عنواناً مرادفاً للكتاب الذي نعرضه هنا لما كان ثمة عنوان أفضل من «الأمر بالمعروف والنهي عن الاستبداد»! ففي أغلب الحالات التي تم فيها إعمال القاعدة الشرعية «الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر»، وأتى إلى ذكرها مؤلف الكتاب مايكل كوك في هذا العمل الضخم (تقع الترجمة في ٩١٠ صفحات من القطع الكبير)، يبدو الاستبداد السياسي حالاً فيها بدءاً من قصة «صائغ مرو» (أبو إسحق إبراهيم بن ميمون)، الذي تعرض لأبي مسلم الخراساني (توفي ١٣٧هـ) بالقول: «ما أجد شيئاً أقوم به لله تعالى أفضل من جهادك، فلأجاهدنك بلساني، ليس لي قوة بيدي، لكن يراني الله وأنا أبغضك فيه» فقتله على ذلك، ومروراً بأغلب القصص المبثوثة بين ثنايا الكتاب.

لا عجب إذاً في أن يصدّر المؤلف كتابه هذا بحادثة اغتصاب امرأة في محطة قطار في شيكاغو عام ١٩٨٨ بدون أن يتحرك لنجدتها أحد، على الرغم من أن الحادثة وقعت وقت الذروة! ومن ثم، يخلص كوك، بعد تحليل تقريري الشرطة حول هذا الحادث، إلى القول: «ثمة إجماع أخلاقي واسع بأنه لا يجوز للمرء أن يقف، ويشاهد بلا حراك امرأة ــ ولو غريبة ــ تغتصب في مكان عام. ومع ذلك، ليس لدينا في حياتنا اليومية مصطلح يشرح هذا الواجب، كما ليست لدينا نظرية عامة حول الأوضاع التي ينطبق عليها، والإرغامات التي تسقطه. إن القيمة الأخلاقية موجودة عندنا، لكنها ليست من القيم التي أولتها ثقافتنا صياغة متطورة ومتكاملة»، أي على النحو الذي تم به هذا الأمر في الإسلام، كما هو مجسد في إعمال القاعدة الشرعية «الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر» (ص ٢٦).

(*) البريد الإلكتروني: b_hadawa@hotmail.com.

ويستطرد المؤلف قائلاً: إن الثقافة الغربية المعاصرة «لا تمدنا بإطار عام يتيح لنا صياغة ذلك النوع من الإدراك. أما الإسلام، فيقدم في المقابل نظرية لواجب أخلاقي من هذا النوع واسع المجال».

وهكذا، يعلن كوك على مدار الكتاب إعجابه الشديد بالنظرية وتطبيقاتها في دنيا الإسلام، متأثراً في ذلك بالفصل الشيّق الذي كتبه أبو حامد الغزالي في كتابه **إحياء علوم الدين**، الذي أكد فيه أن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر يمثل «جوهر الدين» و «أصل الإسلام». ولذلك تابع كوك بحث هذا الأصل ضمن تضاعيف الموروث الفقهي والكلامي الإسلامي المكتوب كله، فاستوعب كل ذكر لهذين المفردين في التراث الإسلامي الكلاسيكي وصولاً إلى الفكر الإسلامي الحديث والمعاصر.

أولاً: في حدود السلطة وسلطة الحدود

إلى ذلك، تثير مسألة العمل بهذا المبدأ بعضاً من الإشكالات العامة، يأتي في رأسها: بيان حدود الفصل والوصل بين السلطة السياسية ونظيرتها الدينية. ولتأكيد هذه الإشكالية، يأتي المؤلف إلى ذكر رواية مثيرة حفظها الزبير بن بكار عن مواجهة تمّت بين الخليفة المأمون وعابد متزمت مجهول، حيث كان المأمون في إحدى الغزوات، وبينما هو يسير مع أحد قادته إذ طلع عليه رجل «متحنط متكفن» متهماً إياه بإفساد الجنود، وذلك بإطلاق بيع الخمر في العسكر، وإظهار الجواري السافرات، والنهي عن الأمر بالمعروف. فما كان من المأمون إلا أن رد عن نفسه هذه التهم بالقول: «أما الذي يأمر بالمنكر فإني أنهاه، وأما الذي يأمر بالمعروف فإني أحثه على ذلك وأحدوه».

كما تبين أن ما عدّه العابد خمراً ليس إلا خلاً وعصيراً مطبوخاً، وأما إظهار الجواري فكان تدبيراً دبره المأمون كي لا يتوهم العدو وجواسيسه أنهن بنات المسلمين وأخواتهم فيجدون في قتالهن. ثم رفع المأمون رأسه إلى السماء وقال: اللهم إني أتقرب إليك بنهي هذا وأمثاله عن الأمر بالمعروف (ص ٤٨).

وفي الواقع لم يكتف المأمون بذلك، وإنما تحول من منطق الدفاع إلى الهجوم، حيث سأل الرجل قائلاً: «أرأيت لو أنك أصبت فتاة مع فتى في هذا الفج على حديث، ما كنت صانعاً بهما؟ قال: كنت أحول بينهما أو أحبسهما. قال: حتى يكون ماذا؟ قال: حتى أسأل عنهما. قال: ومَنْ تسأل عنهما؟ قال: أسألهما من أين أنتما؟ قال: سألتهما فقالا إنهما من أسفيجاب [بلدة من بلاد ما وراء النهر] ابنُ عمي تزوجنا وجئنا، كنت حابساً الرجل والمرأة لسوء ظنك وتوهمك الكاذب إلى أن يرجع الرسول من أسفيجاب، مات الرسول أو ماتا، ماذا تفعل؟ قال: كنت أسأل في عسكرك هذا. قال: فلعلك لا تصادف في عسكري هذا من لا يعرفهما. ثم قال المأمون: يا صاحب الكفن ما أحسبك إلا أحد ثلاثة: إما رجل مديون، أو مظلوم، وإما رجل تأولتَ في حديث أبي سعيد الخدري: «إن أفضل الجهاد كلمة حق عند سلطان جائر»، فجعلتني جائراً وأنتَ الجائر!! (ص ٤٩).

ثانياً: الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في القرآن والسنّة

في الفصل الثاني المعنون «القرآن والتفسير»، يسعى المؤلف إلى تقصي ورود لفظتي الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ضمن تضاعيف النص المقدس، مجرداً من تأويلات المفسرين أولاً (ص ٥١ ــ ٥٧)، ثم يهتم بذكر أكثر أقوال المفسرين حول هذه المسألة ثانياً (ص ٥٧ ــ ٨٠) ليخرج في كل مرة بمجموعة من الملاحظات التحليلية حول واقع هذا المبدأ في القرآن والتفسير معاً، فيما يخصص الفصل الثالث برمته (ص ٨١ ــ ١٠١) للحديث عن هذا المبدأ في الحديث الشريف، مقسماً إياه إلى ما يلي:

١ ــ حديث المنازل الثلاث الذي يظهر في صيغتين رئيسيتين: فتارة يأتي متن الحديث بمفرده، وتارة يأتي مع قصة تعود إلى فترة تاريخية لاحقة (ص ٨١ ــ ٨٥).

٢ ــ أحاديث أخرى تحض على النهي عن المنكر (ص ٨٥ ــ ٩٢).

٣ ــ الأحاديث ذات النزعة المضادة، أي تلك التي تعارض النزعة الحماسية المفرطة، وتقرن بين النهي عن المنكر والنبوءات الخاصة بآخر الزمان، وهو ما يفسر ورودها في باب فتن آخر الزمان (ص ٩٢ ــ ١٠١).

وفي كل الأحوال، هناك ثلاثة أنواع من الآيات التي يذكر فيها لفظ «المعروف» و «المنكر» مفرداً، مقترنين أو غير مقترنين: **الأول** هو الذي يحدث فيه الاقتران، ويعد الأكثر وروداً في القرآن الكريم حيث يأتي بثلاث صيغ: صيغة الخبر، كقوله تعالى: ﴿**يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر**﴾ [التوبة: ٦٧]؛ صيغة الوصف، كقوله تعالى: ﴿**كنتم خير أمة أخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر**﴾ [آل عمران: ١١٠]، وقوله: ﴿**الآمرون بالمعروف الناهون عن المنكر**﴾ [التوبة: ١١٢]؛ صيغة الأمر كقوله تعالى: ﴿**ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر**﴾ [آل عمران: ١٠٤] وقوله: ﴿**يا بُنَيّ أقم الصلاة وأمر بالمعروف وانه عن المنكر واصبر على ما أصابك**﴾ [لقمان: ١٧].

النوع **الثاني** يُفرَدُ فيه «المعروف» وحده بالذكر بدون المنكر، والمقصود به: الإجادة أو حسن السلوك والمعاملة، والإحسان بالعطاء أيضاً كقوله تعالى: ﴿**فأمسكوهن بالمعروف أو سرّحوهن بمعروف**﴾ [البقرة: ٢٣١]، وقوله: ﴿**وعاشروهن بالمعروف**﴾ النساء: ١٩].

أما النوع **الثالث**، فهو المختص بذكر «المنكر» بدون «المعروف»، كقوله تعالى: ﴿**كانوا لا يتناهون عن منكر فعلوه**﴾ [المائدة: ٧٩]، وقوله: ﴿**وينهى عن الفحشاء والمنكر والبغي يعظكم لعلكم تذكّرون**﴾ [النحل: ٩٠].

وبطبيعة الحال، هناك مجموعة من الإشكالات المطروحة في هذا السياق؛ فمن جهة، ما هو المقياس في إنكار أمر ما أو تشجيعه؟ ومن هي السلطة التي تحدد هذا أو ذاك؟ أي ما مصدر اعتبار أمر ما معروفاً أو مستهجناً؟ الواقع أن السياقات

القرآنية بتنوعاتها الثلاثة الماضية ليست مؤكدة بخصوص هذا الأمر، أو على الأقل ليست شديدة الوضوح؛ فعلى سبيل المثال، يوحي سياق الآيتين الكريمتين: «التائبون العابدون الحامدون السائحون الراكعون الساجدون الآمرون بالمعروف الناهون عن المنكر والحافظون لحدود الله، وكذلك: الذين إن مكناهم في الأرض أقاموا الصلاة وآتوا الزكاة وأمروا بالمعروف ونهوا عن المنكر..»، بأن القائمين بتلك الفريضة هم المؤمنون الذين يتولون الجهاد، فيما توحي آيات أخرى بأن الأمر عام لجميع المؤمنين.

إذاً، مَن هو المستهدف بهذه الفريضة؟ الآية الوحيدة التي وضحت هذا الأمر هي الآية الرقم (١٥٧) من سورة الأعراف، حيث يأمر الرسول النبي الأمي (ﷺ) جماعة المؤمنين وينهاهم: «الذين يتبعون الرسول النبي الأمي الذي يجدونه مكتوباً عندهم في التوراة والإنجيل يأمرهم بالمعروف وينهاهم عن المنكر ويحل لهم الطيبات ويحرم عليهم الخبائث ويضع عنهم إصرهم والأغلال التي كانت عليهم فالذين آمنوا به وعزروه ونصروه واتبعوا النور الذي أنزل معه أولئك هم المفلحون».

أيضاً فيمَ تتمثل الفريضة؟ لا تحمل أية آية إشارة إضافية تسمح بتحديد طبيعة الأنشطة الخاصة التي تندرج في إطار الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. وقد يدفعنا ذلك إلى التفكير بأننا إزاء فريضة عامة ذات مضمون أخلاقي موجهة إلى الأمة الإسلامية كلها، أو إلى الناس قاطبة، لكن هذا غير واضح مطلقاً (ص ٥٤).

وإذا انتقلنا إلى النوع الثالث من الأحاديث، ألا وهو الأحاديث ذات النزعة المضادة التي تقرن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بالنبوءات التي ستحدث آخر الزمان، فإننا نصادف فيه إشكالاً من نوع آخر، حيث من المفترض أن تلك الآيات غير مواتية تماماً لفريضة النهي عن المنكر بما أن «الساعة تقوم على شرار الناس»، وأن الدابة التي يخرجها الله من الأرض تطلع لمّا ينقطع الناس عن النهي عن المنكر، مُؤذنة بنهاية الحياة وقرب قيام الساعة، ومن ثم «يمكن اعتبار تلك الظروف وضعاً يكون أنسب للمؤمنين فيه ترك الفريضة» (ص ٩٤)، خاصة أن هناك أمثلة عدة تبرهن على هذا الاتجاه، ومن بينها الحديث الذي يجيب فيه النبي (ﷺ) عن سؤال أحد الصحابة حول المقصود بقوله تعالى: ﴿**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ عَلَيْكُمْ أَنفُسَكُمْ لَا يَضُرُّكُم مَّن ضَلَّ إِذَا اهْتَدَيْتُمْ إِلَى اللَّهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا فَيُنَبِّئُكُم بِمَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ**﴾ [المائدة: ١٠٥]، وفيه أمر النبي السائل بقوله: «مر بالمعروف وانه عن المنكر، فإذا رأيت شحاً مطاعاً وهوى متبعاً ودنيا مؤثرة وإعجاب كل ذي رأي برأيه، فعليك بنفسك ودع عنك العامة».

هذا وقد حضر ابن مسعود جدالاً واسعاً حول هذه الآية الكريمة، وما إذا كانت قد نسخت تشريع الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فتدخّل موضحاً أن أشراط ذلك الزمان ــ وعلى رأسها غلبة الفساد وترك القبول بطبيعة الحال ــ لم تأت بعد، ونصح لذلك سامعيه بالتمسك بالفريضة حتى مجيئه. لكن يثور هنا أيضاً بعض التساؤلات المهمة حول: مَن

الذي يحدد مجيء هذا الزمان؟ واستناداً إلى ماذا؟ وهل يتم التعويل فيها على أشراط الساعة؟ وإذا كان الجواب بالإيجاب، وإذا أخذنا في الاعتبار أن بعض هذه الأشراط مادية ملموسة، فكيف نقيس مثلاً الأشراط المعنوية، أو على الأقل تلك التي تشتمل على الجانبين معاً، المادي والمعنوي، كشيوع الفساد وظهوره في البر والبحر؟

ثالثاً: الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في التجربة التاريخية

خصص المؤلف الفصل الرابع من كتابه لتتبع مسألتي الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في «سير المسلمين الأوائل» (ص ١٠٣ ـ ١٥٣). وبعد نظرة سريعة على العصر الجاهلي وعهد الرسول (ﷺ)، يخصص المؤلف الجزء الأكبر من فصله هذا لمسلمي القرنين الأولين، مع التوغل أحياناً في القرن الثالث الهجري. وهو يعلل ذلك بأمرين رئيسيين: يرجع **أولهما** إلى طبيعة المصادر ذاتها، لأن المحدثين كانوا من أغلب كتّاب السير في صدر الإسلام. ويرجع **ثانيهما** إلى اعتبارات عملية، حيث رأى المؤلف أن من الأنسب تأجيل الحديث عن الأشخاص المعروفين بانتمائهم إلى الفرق والمدارس الكلاسيكية إلى الفصول اللاحقة في القسم الثاني من الكتاب.

ويصرح المؤلف أيضاً بأن عدد الأشخاص الذين صدر منهم قول أو فعل يتعلق بهذا الأمر من الصحابة والتابعين، وتمكن من جمع معلومات عنهم، يبلغ ٦٠ شخصاً، وقف أغلبهم في مواجهة الدولة فيما اختلفوا حول شرعية الخروج على الخليفة بين معارض ومؤيد. وبطبيعة الحال، وقف المؤلف على حالة الصحابي الجليل أبي ذر الغفاري، وكذلك محمد بن عجلان المتوفى عام١٤٨هـ، مروراً بحالتي الحسن البصري والأوزاعي، ثم أبو إسحاق الفرازي المتوفى عام ١٦٨هـ، وغيرهم.

وتم المنحى الثاني لإعمال قاعدة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في مواجهة المجتمع ذاته، خاصة ما يتعلق بمواجهة ثالوث: الخمر، والدعارة، واللهو (الطرب). وبالإضافة إلى ذلك، هناك حالات كثيرة يصعب حصرها، كإساءة معاملة العبيد والحيوانات، وكِبَرُ الأغنياء، والمنكرات التي تصاحب أداء فريضة الحج على وجه الخصوص...إلخ.

في المقابل من ذلك، هناك مجموعة من المواقف التاريخية لا تصل قطعاً إلى ترك النهي عن المنكر، إلا أنها تنظر إلى آثاره المحتملة بكثير من التشاؤم، حيث تنبأ كثير من الأئمة الأوائل باندثار تلك الفريضة في زمان آت، فيما شكا آخرون من انقطاع العمل بها في زمانهم، وأبلغ دليل على ذلك ما فعله عبد الله بن عمرو بن العاص حين وقف وسط الكعبة وهي محترقة بعدَ أن تم رميها بالمنجنيق، متسائلاً في بكاء: أين الآمرونَ بالمعروف والناهون عن المنكر؟!، محذراً من نقمة الله. وكذلك ما ورد عن كل من: مالك بن دينار، وبشر الحافي، وأويس القرني... وغيرهم.

هذا ويجنح بعض الآراء، التي يصفها المؤلف بالمتطرفة، إلى القول بأن

النهي عن المنكر لم يعد فريضة على الإطلاق! حيث نُقل هذا الرأي عن الحسن البصري الذي قال أنه قد فُرِضَ على بني إسرائيل لكن الله اللطيف بعباده العالم بضعف أمة محمد (ﷺ) جعله لهم نافلة! وكذلك رد ابن شبرمة على عمرو بن عبيد: الأمر بالمعروف نافلة يا عمرو، والقائمون به أنصار لله تعالى، فمن تركه لضعف قُبل عذره، وينبغي ألّا يُلام عليه.

وبطبيعة الحال، بين هذا وذاك ثمة اتجاهات تقع في المنطقة الوسطى من الطيف، متذرعة باعتبارات ثلاثة: **أولها** أن الخوف عذر مقبول لترك الفريضة؛ **ثانيها** ألّا يُنهى عن منكر إلّا مَن يُرجى قبوله للنهي؛ **ثالثها** أنه يجب أن يكون الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بلا منكر، أي لا يصاحب هذا الأمر الوقوع في منكر.

أما في ما يتعلق بحرمة الحياة الخاصة، فتحرسها ثلاثة مبادئ: منع التجسس؛ وجوب الستر على المسلمين ما أمكن ذلك والامتناع عن كشف عيوبهم؛ حرمة مداهمة البيوت لما لها من حرمة عند الله تعالى.

رابعاً: النهي عن المنكر في الموروث الفقهي والكلامي الإسلامي

لا شك أن القسم الثاني من الكتاب، الذي عالج فيه المؤلف مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ضمن تضاعيف الموروث الفقهيّ والكلاميّ بمدارسهما المختلفة (الحنابلة، المعتزلة، الزيدية، الإمامية، الحنفية، الشافعية، المالكية، الإباضية، الصوفية)، يحتل المساحة الكبرى من كتابه (نحو نصف الكتاب: ص ١٥٧ ــ ٦٥٧). وعلى الرغم من اعتراف المؤلف نفسه بأن دراسة هذا المبدأ تطرح مشكلة كبرى في ما يتعلق بالوثائق، فإن هناك، لحسن الحظ، استثناء لافتاً يتعلق بالوسط الذي تشكل فيه المذهب الحنبلي في بداياته الأولى؛ إذ كان الحنابلة الأوائل بصفة خاصة يميلون إلى الواقعي والخاص، وينفرون من النظري والمجرد. لذا، فإن جزءاً كبيراً من فتاويهم عالجت قضايا النهي عن المنكر على النحو الذي أورده أبو بكر الخلال المتوفى عام ٣١١ هـ ضمن كتابه **الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر**.

وفي الواقع، فإن نحواً من ثلثي أجوبة ابن حنبل الواردة في هذا الكتاب (نحو ١٥٠ خبراً من مجموع ٢٥٠ خبراً) يتوزع على الحديث عن مجموعة من المسائل المتعلقة بمبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، يأتي في مقدمها الحديث عن أنواع المنكرات؛ أطر المنكرات؛ الرد على المنكرات؛ الغياب الصريح لنصح السلطان لدى أوائل الحنابلة بخلاف ما تطورت عليه الأمور لاحقاً لدى حنابلة بغداد (ص ١٩٣)، الذين اشتغلوا بتأكيد النهي عن المنكر كفريضة ووضحوا على من تجب؟ والكيفية التي يجب القيام بها، وشروط القيام بها (العلم بالشرع، العلم بحصول المنكر، ألّا يؤدي النهي عن المنكر إلى منكر أكبر منه، أن يتوقع تأثيره، ألّا يكون فيه ضرر على الناهي)، ثم حنابلة دمشق (ص ٢٣٥)، خاصة ابن تيمية الذي يعرض المؤلف لنظريته السياسية (ص ٢٤٩)، ثم يوضح بالتفصيل مصير حنابلة دمشق من بعده، وموقع قضايا الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر من

اهتماماتهم، وكذلك ما يتعلق بحنابلة نجد («الوهابيون») (ص ٢٦٣ ــ ٢٩٧).

ثم ينتقل المؤلف في القسم الثالث من كتابه إلى بحث هذه المسألة المهمة لدى كل من المعتزلة والشيعة، عبر الفصول من التاسع إلى الحادي عشر (ص ٣٠١ ــ ٤٤٥)، فيبدأ أولاً بتوضيح أنه إذا كان الفكر الحنبلي يميل إلى الخاص والواقع الملموس، فإن الفكر المعتزلي يميل، على العكس من ذلك، إلى العام المجرد. ولذلك تابع المؤلف تطور الفكر المعتزلي بدءاً من بواكيره الأولى، ومروراً بالاعتزال في صيغته الكلاسيكية، مُنقباً عن موقع قضايا الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ضمن تضاعيف هذه المراحل الفكرية المختلفة.

وفي كل الأحوال، يخلص المؤلف إلى إبداء مجموعة من الملاحظات التحليلية حول الطريقة التي تناول بها المعتزلة هذه القضية ومن بينها أنه تبين من خلال المسح العام الذي قام به المؤلف لآراء المعتزلة في النهي عن المنكر أن هناك ثلاث سمات عامة تحكم هذا النسق الفكري العام: **الأولى** هي الأسلوب التحليلي في تقديمها عند كل الكتاب، خاصة إذا ما قورنت بمواقف الحنابلة، و**الثانية** هي التجانس عبر الزمان والمكان، و**الثالثة** هي أن طابع تحاليل المعتزلة هو غلبة الاتجاه التحضيضي الذي يسِمها بدرجات متفاوتة، حيث إن أغلبها يميل إلى عدم الاعتبار بدرجة الإنكار بالقلب، فيما تؤيد في الوقت نفسه بذل النفس الذي فيه إعزاز للدين، أي تأييدهم جميعاً للقتال حيثما يقتضيه أداء تلك الفريضة.

خامساً: نحو أنسنة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر

على عكس التتبع التاريخي لمبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في عصور الإسلام الكلاسيكي بحسب الفرق والمذاهب الفقهية، لا يعتمد المؤلف في القسم الخامس الخاص بالعصر الحديث مثل هذا التقسيم؛ ففي الفصل الثامن عشر المعنون: «التطورات الإسلامية في العصر الحديث» (ص ٧٠٧ ــ ٧٧٨)، الذي يقسمه المؤلف إلى فقرتين رئيسيتين: تُعنى الأولى منهما بالأشكال الرئيسية السنّية بالأساس من التفكير الإسلامي الحديث، فيما تهتم الثانية بالشيعة الإمامية على وجه الخصوص، ينتهي المؤلف في الفقرة الختامية إلى عقد المقارنة بين التطورين.

في مقارنته تلك، يؤكد كوك أن الروابط ظلت غير متكافئة بين الفريقين نظراً إلى فارق الحجم، وأنه قلما يُظهر الكتّاب السنّة معرفة بآراء علماء الإمامية، فيما، على العكس من ذلك تماماً، نجد عند علماء الإمامية استعداداً للاستفادة من مصادر الإسلام السنّي. وبما أن أهم هاجس مشترك بين السنّة والإمامية هو التضامن والتنظيم، فتماشياً مع ذلك لا يُظهر أيٌّ من الفريقين اهتماماً كبيراً بباب «النهي عن المنكر» في الرؤية التقليدية التي صميمها واجب المسلم العادي تغيير المنكر كلما اعترضه في حدود علمه وقدرته.

في فصله الأخير المعنون «جذور ومقاربات»، يحاول المؤلف عقد مقاربات بين مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر الإسلامي ومجموعة من المؤسسات التي ظهرت في العصر الحديث، كجمعية «إزالة

الرذيلة وتشجيع الدين والفضيلة»، التي اقترح إنشاؤها في انكلترا عام ١٨٠١، ووثيقة القانون الألماني الصادر عام ١٦١٦... وغيرهما. ويتساءل المؤلف بعد ذلك: إذا كانت لهذه العبارة «النهي عن المنكر» كل تلك الأصداء في ثقافات أخرى، فهل يجب أن نعتبر ذلك الواجب قيمة إنسانية عامة؟ أم أن له صبغة إسلامية صرف؟ ومن ثم يجيب قائلاً: «إن المبدأ الأساسي الذي تتضمنه هذه القيمة هو أنه يجب على من لاقى أحداً يفعل منكراً أن يفعل شيئاً لكفه عنه. ويبدو لي أن هذا المبدأ، أو شيئاً شبيهاً به، يوجد في صميم كل الثقافات الإنسانية، لكن ليس في صيغة صريحة بالضرورة» (ص ٧٨٠).

ورغم ذكر المؤلف مجموعة من الشواهد، أو الظواهر، الشبيهة بهذا المبدأ في الأديان السماوية وغير السماوية، فإنه يعود مجدداً، تحت عنوان «تفرد مثال الإسلام» (ص ٨٠٧)، للتساؤل الذي طرحه من قبلُ فخر الدين الرازيّ في تفسير قوله تعالى: ﴿كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللّهِ وَلَوْ آمَنَ أَهْلُ الْكِتَابِ لَكَانَ خَيْرًا لَّهُم مِّنْهُمُ الْمُؤْمِنُونَ وَأَكْثَرُهُمُ الْفَاسِقُونَ﴾ [آل عمران: ١١٠] ألا وهو: من أيّ وجهٍ يقتضي الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والإيمان بالله كونَ هذه الأمة خير الأمم، مع أن هذه الصفات الثلاث كانت حاصلة في سائر الأمم؟ ثم يتبع هذا التساؤل المهم بإجابة المفسر الشافعي الذي يرى أن تفضيلهم على الأمم الذين كانوا قبلهم إنما حصل لأنهم يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر بآكد الوجوه، ألا وهو القتال. ومن ثمّ يستطرد المؤلف قائلاً: يتضح من المعلومات التي قدمناها آنفاً حول اليهودية والمسيحية أنه لا يمكن إنكار صحة تميز هذا المبدأ في الإسلام، إذ لا يقدم التحليل اليهودي والمسيحي للفريضة الشبيهة في كلتا الديانتين أساساً لاستخدام آحاد المؤمنين للعنف، ولا يحثانهم في هذا الإطار على مواجهة الحكّام الجورة، فالنبرة العامة للنظرية الكاثوليكية المتأخرة موادعة بصفة خاصة، كما أنه ليس في اليهودية ولا في المسيحية أيضاً ما يشبه الطرق التي يُقرن بها علماء الإسلام بين الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وبين الجهاد، أو يبرر بها الثوار المسلمون الخروج على السلطة القائمة.

نحن إذاً إزاءَ واجب له طابع خاص: فهو جزء من التقليد الفقهي الرسمي للمجتمعات الإسلامية من جهة، كما أنه يعد مع ذلك حافزاً واضحاً على إثارة العنف وتقويض النظام السياسي والاجتماعي والترويج لفكرة المساواة من جهة ثانية، وفي هذا الازدواج يكمن الطابع المميز للنظرة الإسلامية إلى هذا الواجب □

مالوري ناي(*)

الدّيـــن: الأسُـس

ترجمة هند عبد الستار؛ مراجعة جبور سمعان
(بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ٢٠٠٩). ٣٦٨ ص.

محمد حلمي عبد الوهاب

لعل مما يهب كتاب **الدين: الأسس** أهمية خاصة، تقاطعهُ مع تنامي الجدل الدائر حالياً ـ بخاصة في الأوساط الأوروبية ـ حول عودة الدّين إلى المجال العام. ففي الوقت الذي توهّم فيه كثيرون أنَّ الدول الأوروبيَّة التي أنجزت، في مراحل تاريخيّة معيّنة، فصلاً وظيفياً ما بين المؤسسات السياسيّة والدينيّة ـ خاصة في ما يتعلقُ بوضعيّة الرموز الدينيّة في الفضاء الرسمي، وما ارتبط بذلك من صراع دام توزّع بين منطق الاستبعاد الكامل (الحالةً الفرنسية) أو محاولة البحث عن حلول وسطى (الحالة الألمانية) ـ إذا بتلك الدول تدور في رحاها اليوم نقاشات ثرية ومعمّقة حول «وضعية الدين في المجتمع المعاصر»، أو بالأحرى استمرارية الانشغال بالظاهرة الدينية ككل (عبد الوهاب، ٢٠١٠).

ليس غريباً إذاً، والحال هذه، أن يكتب العالم الفرنسي جاك مونو ـ الحاصل على جائزة نوبل في البيولوجيا ـ في منتصف عقد التسعينيات من القرن الماضي ما نصّه: «لم يعد بمقدور مجتمع ما أن يحيا من دون شرعة أخلاقية (...) أو تَقدر المجتمعات الحديثة على أن تتحكّم بلا حدود في القوى العجائبية التي منحها إياها العلم وفق مقياس مُوجّه لنزعة إنسانوية مصبوغة بضرب من النزعة المادية المتفائلة؟ وهل بات بمقدورها ـ وفقاً لما سبق ـ أن تحلّ تواتراتها بعد أن أصبحت لا تطاق؟ أم تراها آيلة لا محالة إلى الانهيار؟!»، حيث اكتشف الغرب عمق الأزمة الأخلاقية التي يعيشها بسبب نزوع الحداثة المنتصرة إلى التوجّس من كل قول في الأخلاق والقيم يذكّرها بالقدامة، إلى أن تحدث الفيلسوف الألماني يورغن هابرماس عمّا سماه «كبتُ الأسئلة الأخلاقية في الفكر الغربيّ لزمن طويل» (الشيخ، ٢٠٠٩: ٨٣ ـ ٨٤).

أولاً: الدّين باعتباره مُعطىً ثقافيّاً

على رغم أن الكتاب يهدف أساساً إلى تقديم مدخل سهل لجوانب الدراسة المعاصرة للدين، فضلاً على أنه يعد

(*) أستاذ الثقافات المتعددة في معهد آل مكتوم للدراسات العربية والإسلامية ـ اسكتلندا.

استجابة عملية لما دار مؤخراً من جدال ومناقشات أضافت شكلاً جديداً إلى هذا الضرب من المعرفة، فإن ذلك لم يُخلّ بمضمونه الذي جاء متسقاً مع الهدف العام للكتاب، ألا وهو: إبرازُ الملامح الرئيسيةِ المُكوّنة للدين، المُوجّهةِ له، والفاعلة فيه، منطلقاً في ذلك من مسلّمة أولية مفادها أنّ الأديان أصبحت ترسم بالفعل شكل عالَمنا المعاصر: حروب الشرق الأوسط، وحوادث الانتحار الجماعي، وصراعات يوغسلافيا وأيرلندا الشمالية ... إلخ، ما يدعونا إلى تحليل أكثر عُمقاً لفهم تعقيدات التعاليم الدينية، وكيف تشكّل تلك التعاليم كلّاً من الثقافات والأحداث في آن معاً.

ليس الدين إذاً شيئاً مجرداً يمكن تنحيتهُ جانباً كما خُيِّلَ للبعض، ولكنه جزء لا يتجزأ من النشاط الثقافي الإنساني. ومن ثم، فإنه ــ وفق معناه العام الثقافي ــ لا يُنظر إليه باعتباره شعاراً يتم من خلاله تقسيم وتصنيف مجموعة مختلفة من التعاليم، بل بوصفه تجسيداً لجانب عام من حياة الأفراد، حتى وإن لم يهتموا بأمره كلية. وليس أدل على ذلك كله من الجذور التاريخية لنشأة الأيديولوجيات الدنيوية، وعلى رأسها الماركسية، التي نشأت، بحسب البعض، أساساً لأجل شغل مجموعة الأدوار والوظائف التي كان يملأها الدين من قبل. فمن الثابت تاريخياً أن القومية قدمت مجموعة من «الآلهة» الجديدة للكثيرين في الغرب وفي العالم أجمع، خاصة أولئك الذين أعلنوا رسمياً، أو في إطار ممارساتهم اليومية على الأقل، عدم انتمائهم إلى أي دين وفق المفاهيم المتعارف عليها علمياً.

وعلى الجانب الآخر، ثمة آخرون تطلعوا إلى القومية الشاملة وثقافة الدولة، أو ما أطلِقَ عليه تسميةُ «الدّين المتمدّن»، ممّن سعوا إلى خلق حسّ ديني جديد يربط بين هؤلاء الذين لهم خلفيات دينية متعدّدة من جهة، وأولئك الذين ليست لديهم أية خلفيات دينية على الإطلاق من جهة أخرى. وفي كل الأحوال، يذهب عدد لا بأس به من الباحثين إلى أنّ المظاهر الثقافية الجديدة ــ وعلى رأسها: لعبة كرة القدم، أو صناعة السينما ــ نشأت في الأصل من أجل ملء تلك الفجوة التي كان يشغلها الدّين.

على أن وجهة النظر تلك (أعني النظر إلى الأديان باعتبارها معطى ثقافياً) من شأنها أن توسع إلى أقصى درجة ممكنة الفكرة السائدة عن ماهية الدّين، كما هو متعارف عليه. وبهذا الفهم الواسع لمفهوم الدّين، يبدو أنه من المنطقي تماماً افتراض أن معظم ــ إن لم يكن كل ــ الناس لديهم في حياتهم إذا اقتربنا منها، وتمعّنا فيها بمزيد من الحساسية، شيء ما يمكن أن نطلق عليه لفظ «دين»، حتى وإن لم يطلقوا هم أنفسهم هذا اللفظ عليه.

وآية ذلك أن الدّين يُستخدم بطرق شتى في الحياة اليومية العادية متضمناً نطاقاً واسعاً للدلالات المتنوعة المندرجةِ تحته في الاستخدامات اليومية. ففي كثير من السياقات الثقافية ثمة مساحة لنشاط ثقافي ما يُطلق عليه مصطلح «الدّين». وإذا قبلنا بتلك المقاربة كمسلّمة أولية، يصبح بمقدورنا فعلياً إطلاق لفظة «الدّين» على لعبة مثل كرة القدم، ورؤية كيفية ممارسة النشاطات التي تندرج تحت

هذا المصطلح المتعدد الدلالات كجزء لا يتجزأ من الحياة الثقافية العامة، ومن دون انفصال عنها.

وباتباع هذا المنهج، يصبح من غير الضروري القول إن الدين ذو روح أو جوهر، ولا القول إنه يؤدي أدواراً بعينها في الحياة الاجتماعية أو الثقافية النفسية، حيث لا يوجد نشاط ما، ولا أسلوب تفكير، أو حديث، أو نوع محدد من الأماكن والنصوص يوصف فعلياً بكلمة «ديني»؛ فالدين يدخل في أسلوب حديثنا عن العالم من حولنا، وفي طريقة إدراكنا للاختلافات ونقاط التشابه مع الأنواع الأخرى من الأنشطة المتعددة.

وعلى هذا النحو، تُعينُنا دراسة الدين والثقافة ــ أو الدين بمعناه الثقافي ــ على إدراك عالمنا المعاصر، حيث لا تخبرنا عن تنوّع الآراء الدائرة حول أمر الدّين فحسب (كيف؟ ولماذا يصف الناس ما يفعلونه بلفظ دين؟)، بل وتعلّمنا أيضاً كيفية تأثير الدين ــ باعتباره جزءاً من حياة وثقافة البشر ــ في سياقات عدة، بحيث لا يعتبر شيئاً باطنياً منفصلاً عن حياة الناس، بل هو ما يفعله البشر في مختلف ممارساتهم.

ليس غريباً، إذاً، والحال هذه، أن يكتب مارك هالسيثر (Mark Hulsether) ــ وفق المنظور السابق ــ دراسة مطوّلة تحمل عنوان: **الدين الشعبي في أعمال (كليبّات) مادونا** (*Popular Religion in Madonna Videos*)، يذهب فيها إلى أن هذه الفنانة ــ وإن لم تكن بالضرورة مسيحية بالمعنى المتعارف عليه للمتديّن المسيحي ــ إلا أن الكثير من أعمالها الفنية، وبخاصة في الثمانينيات والتسعينيات من القرن الماضي، تستغلُ بشكل غاية في الوضوح الأفكارَ والرموزَ المسيحية التي تربّت عليها هي ومعظم جمهورها، بما في ذلك اختيارها لاسمها الذي يشير إلى شخصية مسيحية مهمة، واستخدامها للرموز المسيحية، كالصليب مثلاً، في بعض أعمالها، والإشارات المسيحية الأخرى، كما يبدو جلياً في أغنيتها: «صلاة».

ثانياً: نقد النظريات التقليدية المتعلقة بنشأة الدين

ظلّ أكثر العلماء طيلة القرن التاسع عشر، ومطلع القرن العشرين، ينظرون إلى شخصية الفرد بوصفها سبباً لوجود الدين. ولأجل ذلك، كان الكتّابُ يضعون بعض الفرضيات الشديدة العمومية، التي ترى أنّ الدين أمرٌ يتعلقُ بالإيمان وبالروحانيات (ومن ثم يقتصر عليها فقط!). ومن هذا المنطلق، حاول الكتّابُ شرحَ مفهوم الدين باعتباره جزءاً من العملية الفكرية للإنسان تتسمُ بالعقلانية تارة، وبالموروث العاطفي والنفسي لطفولة البشرية تارة أخرى. ومن المعلوم أن فرويد كان يرى في الدين نتاجاً مُضلِّلاً وغير صحي للمشكلات الكامنة لدى الأطفال، متجاهلاً بذلك فرضياته الثقافية المحددة التي وضعها بنفسه حينما قدّم هذه النظرية، بمعنى أن أفكاره التي تدور حول كيف يصبحُ الإنسان متديناً تعتمد على أفكار سلوكية مميّزة لثقافته.

ومن ثم، فإن الفرضية التي وضعها ومفادها: أن الدين يأتي (يتم اختراعه)

ليضع نموذجاً سماويّاً للأب، يُطلق عليه لقب «الإله»، من أجل إقامة التوازن (النفسي) مع الأب نفسه، لا تتفقُ بشكل بسيط مع التعاليم غير المسيحية التي لا تصوّر الإلهَ باعتباره نموذجاً للأب، أو ربما لا تصوّرهُ على الإطلاق، وبالتالي، فإنه إذا كان للشخصية الفردية من مكان في فهم الدين، يتعيّن علينا أن نعي أن هذه الشخصية تعتمد على الثقافة بأشكال متعددة، وهو ما يجرّنا بدوره إلى طرح مجموعة من التساؤلات المهمة، في مقدمتها: ما الذي نعنيه بكلمة «ثقافة»؟ وما مقصودنا بكلمة «دين»؟ وأين تنتهي الثقافة، ويبدأ الدين؟ وما هو الفارق بينهما؟ وما موقع كلّ منهما في حياتنا المعاصرة؟ أين يمكن أن نبدأ بالضبط في البحث عن الدين، وعن كيفية وأسباب «تديّن» البشر بأساليب متنوعة؟ ... إلخ.

لا شك في أن ثمة أديانـاً بعينها تتشكّل من ثقافات محددة (كأديان الهند الكبرى، على سبيل المثال)، وبالعكس، فإن أكثر الثقافات تتشكّلُ على نطاق واسع من الأديان التي تنتمي إليها، وفي الحالين معاً لم يعد الدين، في حياتنا المعاصرة، شيئاً حرّ الحركة أو بعيداً عن السياق الثقافي الذي ينشأ ويتغلغل في داخله. ومع ذلك، يبقى السؤال قائماً حول: ما الذي نعنيه تحديداً بكلمة «دين»؟

هنا يمكننا أن نفكّر في مفهومنا عن الدّين من عدة اتجاهات: هل نتحدث عن الدّين بوصفه اسماً، أم باعتباره صفة، أم حالاً، أم فعلاً؟ فالدين باعتباره اسماً يعبّر: إما عن مجموعة من التعاليم الدينية، أو عن شيء عالمي نرى أثره في كلّ البشر. أمّا الدين باعتباره صفة، أو حالاً، فإنه يعدّ وسيلة لوصف أشياء أو سلوكيات بعينها (كقولنا: كتب دينية، أو مؤسسات دينية ... إلخ). وإلى جانب ما سبق، يمكننا أيضاً أن نتوسع في الحديث ليشمل «التديّن»، أي كفعل يدل على الدين نفسه.

على أن الدين بمعناه الشامل، أي كمشترك عام للبشر كافة، يعني، بحسب البعض، تجسيداً لحاجة الإنسان إلى الارتباط بحقيقة بديلة، أو بمعنى حقيقي للوجود، أو بأساس للكون (= الحقيقة النهائية)، أي يعدّ جزءاً من الطبيعة البشرية ذاتها، مع الإقرار بأن جميع محاولات الوصول إلى تعريف جامع مانع للدّين، بالمعنى العام، عادة ما تبوء بالفشل.

فعلى سبيل المثال، أورد جوناثان سميث قائمة مكوّنة من خمسين محاولة مختلفة لتعريف مفهوم الدّين، ليخلص في النهاية إلى أن ذلك لا يعني عدم إمكانية الوصول إلى تعريف للدّين، وإنما «يمكن تعريفه بوسائل عدة تصل إلى خمسين وسيلة تتراوح بين النجاح والإخفاق». وذلك بالضبط ما اتبعه مؤلف الكتاب عند حديثه عن الدّين، أي النظر إليه، ليس باعتباره شيئاً ذا معنى مميزاً في ذاته فحسب، بل ويُمارَس بطرق شتى في الحياة اليومية أيضاً. ومن ثم، قصد باستخدام المصطلح في كتابه الإشارة إلى ذلك النطاق الواسع للدلالات المتنوّعة المندرجة تحت مفهوم الدّين في استخدامات الحياة اليومية.

ونتيجة لذلك أيضاً، اقترح المؤلف على الباحثين أنه بدلاً من الاستغراق في إضافة تعريف جديد إلى قائمة التعريفات، عليهم ألا يغوصوا أكثر فأكثر في مستنقع البحث عن تعريفات، وأن

يعملوا بدلاً من ذلك بناءً على الفرضية القائلة: إنّ في كثير من السياقات الثقافية ثمة مساحة ما لنشاط ثقافي ما يُطلق عليه مصطلح «الدّين». وإنه في حال قبولنا بذلك كمسلّمة، يُصبح الغرضُ من دراسة الدين كمعطى ثقافي ممثلاً في «رؤية كيفية ممارسة النشاطات التي تندرج تحت هذا المصطلح المتعدد الدلالات كجزء من الحياة الثقافية ككلّ».

ثالثاً: الدين والسلطة ـ الثقافة والمقاومة

لا تمضي الاختلافاتُ النابعة من السلطة من دون تحديات ومقاومة، بل تولّد تواترات شتى بين الجماعات المختلفة: فأولئك الذين يملكون السلطة عادة ما يسعون إلى إيجاد طرق شتى تجعلُ الذين يتحكّمون فيهم سهلي الانقياد، بينما يقاوم الذين لا يملكونها هكذا محاولات للسيطرة عليهم. ومن هنا، غالباً ما تكون الثقافة ساحة تنمو فيها علاقاتُ فرض السلطة داخل المجتمع. وللتدليل على ذلك، يضرب المؤلف مثالاً مفاده: تعتبر فكرة تكافؤ الفرص فكرة محورية داخل المجتمع الأمريكي الذي يعدّ متناقضاً في ذاته بشكل نسبي بسبب علاقات عدم المساواة الحقيقية بين طوائف المجتمع. ومع ذلك، أصبحت القصص التي تَروي أنّ أشخاصاً من طبقات دنيا من الناحية الاقتصادية يحققون النجاح، فكرة أساسية في الأفلام الهوليودية على مدار أعوام.

وبالرغم من أن تلك القصص تعتبر مسلّية وملهمة، إلا أنها تخلق فكرة «وهمية» تقوم على أن الاختلافات بين هؤلاء الذين يملكون السلطة وأولئك الذين يقعون خارجها، ليست إلا محضَ مسألةِ اختيار شخصي وقدرةٍ ذاتيةٍ، وليست ناتجة بطبيعة الحال من بُنى المجتمع الاقتصادية والسياسية والاجتماعية (ألا يُذكّرنا ذلك بأفلام حقبة ثورة تموز/يوليو المصرية، خاصة فيلم «رد قلبي»!!). وفي المقابل من ذلك، هناك الكثير من الأعمال الشعبية التي قاومت الاختلافات المبنية على السلطة داخل المجتمع (أبرز مثال على ذلك موسيقى الراب للسود بأشكالها المتنوعة).

ومع ذلك، عادة ما يحدُث أن تنصهرَ تلك الثقافة الشعبية (المُقاومة) ـ بعد أن كانت في إحدى مراحلها تحمل تحدياً ورغبة في التدمير تجاه التعاليم السائدة ـ لتتحول هي نفسها إلى أشكال سائدة تخدُم مصالحَ مَن ابتدعوها. وبهذه الطريقة، قد تمرّ الثقافة الشعبية، بما في ذلك استلهامها لصور وأنماط من المقاومة المُرتكزة على موروثاتٍ دينيةٍ (أبطال شعبيين، رموز مقاومة تحريريين، رجال دين مجاهدين... إلخ)، بمراحلَ تُنقّحُها، إلى أن تصبحَ أقلَ راديكالية وتمرداً على الأنظمة الاجتماعية.

ختاماً، لقد نال هذا المنظور (أعني النظر إلى الدين باعتباره معطى ثقافياً) اهتماماً كبيراً، خاصة لدى علماء الأنثروبولوجيا، وفي مقدمتهم الأمريكي كليفورد غيرتز في عمله الأشهر: **الدين باعتباره نظاماً ثقافياً**، الذي أكد فيه أن دراسة النشاط الإنساني بكافة أنماطه، بما في ذلك الدّين، تحتاج إلى ربط بينها وبين الطرق التي توحّد البشر بعضهم ببعض في «شبكات الدلالات» الرمزية التي

ينسجها الإنسان بنفسه. وبالتالي يتعيّن علينا فهم الدين بوصفه «نظاماً من الرموز التي تعمل من أجل ترسيخ حالات ودوافع قوية وباقية لدى البشر، عن طريق تكوين مفاهيم حول نظام الوجود العام، وإحاطة هذه المفاهيم بهالة من الحقيقة، بحيث تبدو تلك الحالات والدوافع وكأنها واقعية على نحو فريد».

وفي سياق مشابه، ربما كانت أكثر المحاولات تأثيراً لربط الدّين بالنطاق الاجتماعي من المنظور ذاته، تلك التي قام بها السوسيولوجي الفرنسي إميل دوركهايم، خاصة في كتابه: **الأشكال الأولية للحياة الدينية**، الذي أكد فيه أن للدين وظيفتين أساسيتين: **أولاهما** تجميع الناس وخلق التضامن الاجتماعي، و**ثانيتهما** منح المتديّنين وسيلة لإدراك العالَم ورؤيته، بحيث تُفضي الهُوّيات الدينية إلى خلق هوّيات اجتماعية لدى أفراد الجماعة المؤمنة.

ومن ثم، ينتمي الفرد إلى جماعة ما، لأنه يحملُ شعاراً دينياً يتفق مع الشعارات الدينية التي يحملها أفراد الجماعة نفسها. ونتيجة لذلك، فإن هاتين الوظيفتين معاً تجعلان أي مجتمع قابلاً للعيش فيه، بما أن الدّين يعتبر شكلاً من أشكال الوعي الجماعي الذي يُبقي المجتمع في حالة من الوحدة الكاملة □

المراجع

الشيخ، محمد (٢٠٠٩). «فلسفة الأخلاق ومشكلات القيم والتغير في الغرب المعاصر (هايدغر، ريكور، رولز، هابرماس).» مجلة **التسامح** (مسقط): العدد ٢٨، خريف.

عبد الوهاب، محمد حلمي (٢٠١٠). «عودة الدين إلى المجال العام.» **الشرق الأوسط**: ٦/٢٢ (ملحق آفاق إسلامية).

Sune Haugbolle and Anders Hastrup (eds.).

Politics of Violence, Truth and Reconciliation in the Arab Middle East (London: Routledge, 2009). xxiii, 131 p.

سياسات العنف، الحقيقة والمصالحة في الشرق الأوسط العربي

أيسل سكمك(*)

الجامعة الأميركية في بيروت.

ـ ١ ـ

الكتاب مكوّن من مقدمة وسبعة فصول. ويتناول قضايا مختلفة تتعلق بجهود المصالحة في المشرق العربي. الكتّاب المشاركون، وهم باحثون متخصصون في الشرق الأوسط، يقدمون للقارئ إطلالة على جهود المصالحة التي تمّت المباشرة بها في دول المغرب والمشرق (العربيين) على حد سواء، مثل لبنان، السودان، الجزائر، الغرب، العراق وسورية، بالإضافة إلى فلسطين المحتلة/ الكيان الإسرائيلي.

القضايا الرئيسية المتضمنة في الكتاب تعامل ضحايا الذكريات الماضية مع فساد المسؤولين الحكوميين المنتشر بكثرة في المشرق العربي، وتوازن القوى الذي يلجأ إليه الفاعلون السياسيون للتأثير في نتائج جهود المصالحة لتكون في مصلحتهم وسياسات التلاعب السائدة في الوطن العربي. هذه الدول انخرطت في العديد من جهود المصالحة على شكل لجان الحقيقة ومحاكمات الحقيقة والمصالحة. الفصول السبعة كلها تتحدى المحاولات القليلة الحماسة التي كانت تظهرها الحكومات للوصول إلى المصالحة بين مختلف الجناة وضحاياهم.

ـ ٢ ـ

محتوى الكتاب يخدم العنوان الجذاب بشكل عادل كونه يقدم عرضاً وافياً للمواضيع المغطّاة في الكتاب. يشير محررا الكتاب سون هاغبول وأندري هاستروب، وفي كشفٍ عن نواياهما، إلى أن الطموح الرئيسي من وراء نشر هذه المقالات هو توثيق ظهور سياسات جديدة للعنف، الحقيقة والمصالحة في الشرق الأوسط، في سياق التاريخ العربي المعاصر (ص ix). وقد تمّ التركيز على التحول من «سياسات العنف» إلى «سياسات الذاكرة». وبالاستناد إلى الكتّاب المشاركين فإن الذاكرة ليست ظاهرة جديدة، ولكن

(*) البريد الإلكتروني: ayselsekmec@hotmail.com.

بالأحرى هي استخدام الذاكرة من أجل هدف سياسي (ص ix).

وبالاستناد إلى الكتّاب المشاركين فإن هدف هذه القراءة هو توثيق وتحليل السياسات الجديدة للعنف ولجهود الحقيقة والمصالحة. إن استخدام اللغة والذاكرة ظاهرة هامة متكررة الحدوث في كل الدول وقد نوقشت على المستوى الماكروي (Micro-Level)، وهذا تقريباً ما أكده جميع الكتّاب المشاركون في كلّ الكتاب؛ وهو أمر منعكس في المقالات.

ـ ٣ ـ

وتظهر المقدمة أنه يوجد أمل للشرق الأوسط حيث إن هذه المنطقة أصبحت واعية للأهمية العظيمة للوصول إلى مصالحة بين الجناة وضحاياهم، آخذين محاكمات جنوب أفريقيا وأمريكا اللاتينية كمثال. وبالرغم من المحاولات الغير ناجحة غالباً، إلا أن الكتّاب المشاركين يظهرون أنه يوجد على الأقل اهتمام حقيقي بهذه المحاولات من جهة الضحايا، المنظمات الغير حكومية، المسؤولين الحكوميين والمجتمع الدولي من أجل إيجاد حلّ، حتى تتمكن الدولة ومواطنوها من إغلاق الملف، ومتابعة حياتهم بشكل طبيعي.

لقد وضّح كلٌّ من هاغبول وهاستروب، لماذا، وكيف أنه من الممكن للضحايا، المنظمات الغير حكومية، الناشطين الدوليين والمسؤولين الحكوميين أن يحوزوا جميعهم على هذا الوعي من أجل أن يقاتلوا للحصول على حقهم في العدالة. وقد استنتجا اكتشافاً موحياً بأن إمكانية أكبر للوصول إلى المعلومات في الدول العربية المعنية تسمح للمواطنين بأخذ خطوات إيجابية للتعامل مع الماضي بشكل علني، والذي ينتج تحدياً لـ «روايات الذاكرة الوطنية المسيطَر عليها من قبل الدولة» (ص xi). ومن ثم فهما يتقصيان الطرق المختلفة التي من خلالها يمكن تطبيق العدالة في وقت التحول في تلك الدول الخارجة للتو من صراعاتها من مثل السعي إلى مصالحة تستند إلى «تراث العنف»، مع الإشارة إلى أن المحاكمات يمكن لها فقط أن تحوز على قيمة رمزية (ص xiv).

ـ ٤ ـ

ولكن غالباً ما توجد عقبات تمنع نجاح تلك المحاولات. محمد مغربي، محامي حقوق إنسان، يشرح بأنه في حالة مثل قضية رفيق الحريري فإن توازن القوى في لبنان قد استخدم لتحقيق استثناء لمرة واحدة، معطياً أهمية لجريمة واحدة، قافزاً فوق جرائم سابقة قد ارتكبت.

يؤكد أندريه هاستروب أيضاً على أهمية اللغة في مقالته حول دارفور. كاشفاً أن الكلمات والتصنيفات تعطي الحقائق على الأرض شكلاً، وهو يسعى إلى إعطاء القارئ صورة واضحة حول «الصلة بين اللغة والمكان في درافور وكذلك في تجاوب المجتمع الدولي مع الأزمة» (ص ٤٥).

ومن السودان ننتقل إلى الجزائر، حيث جهود المصالحة قد جُرّبت، ولكن لم تنفّذ كما توقع المدافعون عن ميكانيزمات للعدالة في المرحلة الانتقالية. فقد أظهر جورج جوف (George Joffe) المحاولات

الفاشلة لهذه الميكانزمات حيث جهود المصالحة كانت معتمدة على حصانة تمّ ضمانتها فقط لفئة محددة من الناس.

والعراق أيضاً دولة أخرى حيث جهود المصالحة فشلت في الوصول إلى مستوى التوقعات عند الناشطين المشاركين في هذه الجهود. إبراهيم المراشي وأيزقول كسكين (Aysegul Keskin) يدرجان التوقيت بصفته واحداً من العوامل المؤثرة في إفشال هذه الجهود؛ فقد استمرا في توضيح أن بعض الباحثين قد عزوا الفشل في مبادرات المصالحة في العراق إلى «الحاجات الملحّة عند العامة من مثل، الإسكان، الطعام، والتعليم، والتي تعارض مواجهة الماضي» (ص ٩٩).

توم هل (Tom Hill) يتحدث عن الصراع الفلسطيني ـ الإسرائيلي المستمر، وعن المحاولات الميؤوس منها، كما هو ظاهر، لتحقيق مصالحة بين هذين الشعبين. وهو يوضح أن الطريقة الوحيدة للوصول إلى هذا الهدف هو أخيراً ضمان «حق العودة» للفلسطينيين موضحاً «.. العودة.. هي الحقيقة والمصالحة: إنها تسوية للحساب وتصحيح للحكاية برمتها..» (ص ١٠).

يقول فردريك فيرل (Fredric Vairel) «الحالة المغربية كانت بارزة لأن نموذج لجنة الحقيقة والمصالحة (TRC) الدولية تم استدخاله أولاً بسبب الاحتجاجات في الشارع» (ص ٨١). جاعلاً من المغرب الدولة الأولى في محيطها الجغرافي السياسي، حيث هذا النوع من لجان (لجنة العدل والأنصاف) قد نفذ في الشرق الأوسط، ومن ثم يقوم بتوضيح العقبات السياسية والقانونية المتعلقة بلجان الحقيقة، مؤكداً أنه «في الممارسة، فإن التكامل بين لجان الحقيقة والمصالحة والإجراءات القانونية (مدنية، إدارية، جنائية) تم تحويلها إلى بديل صرف للعدالة بواسطة الحقيقة والمصالحة» (ص ٨٦).

ـ ٥ ـ

هذا الكتاب عبارة عن مساهمة عظمية للأكاديميا، وُينصح بقراءة هذا الكتاب من قبل أي شخص مهتم بالشرق الأوسط أو متابع بشكل أو بآخر لما يدور هناك من أحداث، فهو عمل غني بالمعلومات وصريح.

نجح الكتّاب المشاركون في إظهار أنه وبينما بدأ وعي وإدراك جديدين لمدى الحاجة إلى المصالحة بين الجناة والضحايا في الوطن العربي يظهران ـ فإن المكيانزمات الملائمة ـ وغالباً لأسباب سياسية ـ لم تطبق كما هو مأمول، بما أن الجناة غالباً هم الحكومات نفسها، التي هي مسؤولة عن جهود المصالحة. وهذا يجعل الشخص يشك في إخلاص هذه الجهود. فمعظم هذه البلدان مُهيمن عليها من قبل سياسيين فاسدين يستخدمون القمع والتخويف لإخضاع مواطنيهم، ويستغلون، وبلا حياء، «توازن القوى» للتأثير في نتائج جهود المصالحة، التي بلاحماسة من طرفهم، لجعلها لمصلحتهم.

في كل الأحوال، وبالرغم من الصورة الكئيبة التي يصفها الكتّاب المشاركون، فإن مواقفهم، معكوسة من خلال مساهماتهم، تبدو إيجابية لجهة التغييرات والتقدم الذي تحرزه بعض هذه البلدان. العديد من طرق

العمل التي عرضت من قبل مؤسسات العدالة الانتقالية لم تطبق بشكل صحيح، ولا بشكل فعّال بسبب أن معظم هذه الممارسات موجهة سياسياً، وبالتالي تم التلاعب بها وفقدت جهود المصالحة روحيتها.

استنتاجاً، فإن فصول الكتاب عبارة عن دلالة على أيّ مدى يمكن لإجراءات المصالحة أن تكون طويلة ومضجرة، وكما يقترح كل من إيلين سكار (Elin Skaar)، سيري غلوبن (Siri Gloppen)، وأستري سوركي (Astri Suhrke) في كتابهم **طرق نحو المصالحة** (Roads to Reconciliation)، فإن المصالحة يجب أن تفهم بشكل أساسي بصفتها عملية، وليست نتيجة نهائية □

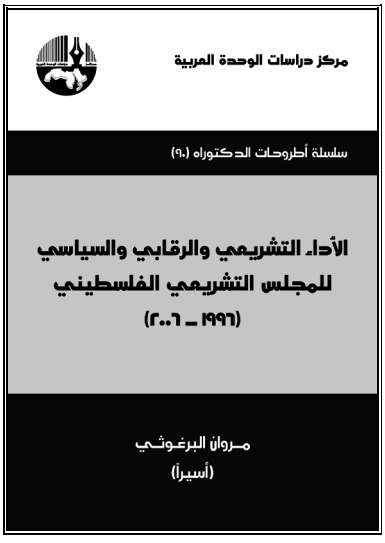
صدر حديثاً عن مركز دراسات الوحدة العربية

الأداء التشريعي والرقابي والسياسي للمجلس التشريعي الفلسطيني (١٩٩٦ ـ ٢٠٠٦)

مروان البرغوثي

يمثل هذا الكتاب، في الأصل، أطروحة الدكتوراه في العلوم السياسية للمناضل مروان البرغوثي، أحد القادة المبرزين للانتفاضة الفلسطينية، انتفاضة الأقصى، وقد أعدها من داخل محبسه في سجون الاحتلال، وتمت مناقشتها بطريقة علنية، بأسلوب «الفيديو كونفرانس»، لدى معهد البحوث والدراسات العربية، التابع لجامعة الدول العربية بالقاهرة.

وتكمن أهمية الكتاب في أنه يمثل أول دراسة من نوعها، تتناول بالبحث المعمق والشامل التجربة البرلمانية الفلسطينية، في ظل تجربة (السلطة الوطنية)، من خلال فترة العمل للمجلس التشريعي الأول، بين ١٩٩٦ و٢٠٠٦. ويمتحن الكتاب ـ على محك الدراسة الأكاديمية ـ مدى واقعية الآمال التي علقها الفلسطينيون على المجلس التشريعي، لبناء نظام ديمقراطي، على مدى عشر سنوات. وينتهي المؤلف، وهو نفسه كان عضواً في المجلس، إلى أن إسهام المجلس في بناء نظام ديمقراطي في فلسطين كان دون الحد الأدنى المطلوب، وكان «مخيباً للآمال».



٣٨٤ صفحة
الثمن: ١٥ دولاراً
أو ما يعادلها

صدر حديثاً
عـــن
مركز دراسات الوحدة العربية

الدور الأمريكي في سياسة تركيا حيال الاتحاد الأوروبي من ١٩٩٣ ــ ٢٠١٠

محمد ياس خضير الغريري

نقد الخطـاب القومـــي

عبد الإله بلقزيز

الربا والاقتصاد والتمويل الإسلامي: رؤية مختلفة

حامد الحمود العجلان

المحكمة الجنائية الدولية والسودان: جدل السياسة والقانون

محمد عاشور

مؤتمـــرات

الملتقى العشرون لأجيال علماء الاجتماع العرب

بيروت، ١٩ ــ ٢٦ تموز/يوليو ٢٠١٠

محسن بوعزيزي(*)

أمين عام الجمعية العربية لعلم الاجتماع، ورئيس الجمعيّة التونسية لعلم الاجتماع.

ـ ١ ـ

عقدت المنظمة العربية للترجمة الملتقى العشرين لأجيال علماء الاجتماع العرب، في بيروت، من ١٩ إلى ٢٦ تموز/يوليو ٢٠١٠، وذلك بالتعاون مع الجامعة الأميركية للعلوم والتكنولوجيا ــ بيروت، وبالدعم، المتواصل منذ سنين، من قِبل المؤسسة الثقافية العربيّة.

هذا الملتقى الذي انعقدت دورته العشرون مرّت به أجيال مختلفة من المختصين في المسألة الاجتماعية، وبلغ عدد المشاركين فيه حتى الآن ما يزيد على الأربعمئة مشارك، يساهم بعضهم في إنتاج معرفة مبتكرة تفهم ظواهرها وتفسّرها. ويأتي هذا الجهد وغيره الذي تقوم به الجمعية العربية لعلم الاجتماع، وبإصرار كبير من الدكتور الطاهر لبيب، رئيسها الشّرفي، ومنسّق الملتقى منذ تأسيسه سنة ١٩٨٩، في فترة بدأ فيها التساؤل عن الحاجة إلى علم الاجتماع، وهو سؤال يحمل مفارقة، إذ يأتي في غير أوانه. يأتي هذا السؤال العدمي في اللحظة التي تشتد فيها الحاجة إليه وإلى أهله. لقد أنتجت أزمة المجتمعات الغربية في القرن التاسع عشر علماً للاجتماع، أما أزمتنا فإنها تحاصره وتكاد تلغيه، طبعاً مع اختلاف درجة المحاصرة له من دولة عربية إلى أخرى. فلبنان مثلاً أدرجته مادةً تدرّس في برنامج البكالوريا للتعليم الثانوي، وفي اليمن يدرّس بداية من السنة الخامسة للتعليم الثانوي. أما بقيّة الدول العربية فكأنّها تخشى أسئلته وإحراجاته وقدرته على كشف الكامن.

ـ ٢ ـ

بدأ الملتقى بجلسة تقييمية أولى، تمّ فيها مناقشة وضع علم الاجتماع في أقطار عربية مختلفة، والاستماع إلى هواجس الخريجين، ومنها نقص المراجع المعرفية، التي ظلّت كما هي رغم تغيّر المعطيات. ثم إن إيقاع تغيّر الظّواهر يفوق بكثير إيقاع تطوّر المناهج والنّظريّات. ممّا يدفع باتجاه التفكير مستقبلاً في مناقشة إيبيستيمولوجيّة تسعى إلى مراجعة أدوات هذه المعرفة

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

باتجاه تحيينها. وهذا بعض مما تراهن عليه ندوة دوليّة يشترك في تنظيمها في بيروت، خلال ٢٠١١، كلٌّ من **الجمعية العربية لعلم الاجتماع** و**مركز دراسات الوحدة العربية**. ولقد تعرّضت الجلسة التقييمية الأولى كذلك إلى ما يشهده علم الاجتماع، بحثاً وتدريساً، من سكونية في مستوى المراجع، وهي التي ظلت حبيسة أحياناً لطبيعة التكوين، وما تسمح به قدرة الباحث أو المدرّس اللّغوية من اطلاع على ما ينتج في العالم من مقاربات ومعارف جديدة. فالمسألة في جانب منها، على الأقل، ترتبط بما يعرفه المختص، باحثاً كان أو مدرّساً، وما لا يعرفه من لغات تفتح له آفاقاً معرفيّة أرحب، تتجاوز ما هو سائد من اكتفاء غير مجد، في الكثير من الأحيان، بالمدرستين الفرنسية أو الإنكليزية.

هكذا، إذن، طغت، على هذه الجلسة التقييمية، وعلى بقية ورشات الملتقى، نزعة نقدية مسّت قضايا متعدّدة. ولعلّ أهمّ ما فيها التمسّك بقراءة واقع متغيّر بأدوات ورؤى ومقاربات عفّ عليها الزّمن كالإصرار على التّمييز بين النظرية والتطبيق، وعدم المصالحة إلى الآن، بطريقة دينامية، بين التمشي الإمبيريقي والإنجاز النظري. وقد لا يكون ذلك ممكناً ما لم تتحمّل الجماعة العلمية مسؤوليتها في خلق أدوات الإبداع والفهم والتفسير لما يسمى بالواقع الاجتماعي. ففي ما هو منتجٌ حديث عن واقع لا يمكن الإمساك به، وعن ظواهر منتهية لم تعد موجودة أصلاً، أو على الأقل اتّخذت تركيبات جديدة مختلفة عمّا كانت عليه في السّابق: نتحدّث مثلاً عن قبيلة ودولة وهيمنة ذكورية، وعن طبقة وتنمية، مع أنها مفاهيم قد تكون فقدت إجرائيتها. ومن الإثارات الهامة ضمن هذه الجلسة الافتتاحيّة التنبّه إلى ما يحدث الآن من تراجعات للخطاب السوسيولوجي الذي بدأ يتسرّب إلى خطابات أخرى صارت تتبنّى لغته وأبعاده ومنهجيته.

ـ ٣ ـ

اتّسع الملتقى لمشاركة ثمانية عشر طالباً وطالبة من شباب الباحثين العرب من دول عربية مختلفة، منها، تونس والجزائر ولبنان ومصر والمغرب والسودان واليمن وفلسطين، أثارت مشاريعهم البحثية نقاشاً عميقاً ذهب بالفكرة بعيداً حدّ بلوغ الفروقات الدقيقة في بعض المحاور، من قبيل الحديث عن طبقات المعنى حين دراسة الظواهر الاجتماعية. هذه الظواهر التي يدرسها عالم الاجتماع فيها من التعقيد ما يدعو الباحث إلى أن يكون قلقاً، غير مطمئن إلى نتائج بحثه، إذا كان لا يرى خلف ما يُرى، كأن يبحث في المعاني الملتبسة التي تنشأ عبر الالتواء. وهذا معنى الإيحاء، وأن يتعلّق أيضاً بالدلالة والتّدلال والرمز في ما هو اجتماعي. وهكذا تصبح الظاهرة الاجتماعية ظاهرة معقّدة تتطلّب مقاربة مركّبة.

ومن المثير في هذا الملتقى العشرين أن نلاحظ عودة لبعض المفاهيم والمحاور التي كنّا نعتقد أنّها صارت من التّراث المعرفي، ومنها القبيلة والطبقة.

ـ ٤ ـ

أما مشاريع البحث المقدمة للملتقى فهي التالية:

ـ الدّولة وتشكّل المجتمعات المحلّيّة في تونس: (مراد مهنّي/تونس).

ـ دور السياحة في التّغيّر الاجتماعي والثقافي في الرّيف: (محمد الفاضل الحاج ساس/تونس).

ـ ترييف المدن العربية: (إيمان الشّرباتي/فلسطين).

ـ البدو والهويّة القبليّة:دراسة ميدانيّة بمحافظة الوادي الجديد (أحمد بدر/مصر).

ـ أثر نشوء طبقة وسطى حديثة في تغيير الفضاء المديني في فلسطين: مدينة رام الله نموذجاً (تمارا الصّوص/فلسطين).

ـ تأثير ممارسات الحركة الطلابية في جامعة بير زيت على البناء الاجتماعي الفلسطيني: مقارنة بين الانتفاضة الأولى والثّانية (نورا كمال/فلسطين).

ـ التنشئة الاجتماعية ودورها في تكوين الوعي السياسي في المجتمع المدني دراسة ميدانية (فيروز الولي/اليمن).

ـ دور المشروعات الصغيرة والأصغر في تخفيف الفقر في اليمن (طلعت حسن حمود براز/اليمن).

ـ الشباب الجامعي والأديان: دراسة سوسيولوجية حول التّمثلات والمواقف والسّلوكات (يونس الوكيلي/المغرب).

ـ تمثّلات الإله عند الأطفال في لبنان: (هنادي حسّون/لبنان).

ـ الفكرة الدينية وفعاليتها الاجتماعية في التنمية: (سهام الشّريف/الجزائر).

ـ سوسيولوجيا العنف الزوجي: قراءة في جدلية العنف: (يسرى الهذيلي/تونس).

ـ ديناميكية الهوية على صفحات الفايسبوك: (سهام الطالبي/تونس).

ـ الحداثة الجوّانيّة وسياسة الإجماع في فكر عزمي بشارة: (هاني عوّد/فلسطين).

ـ فحص استخدامات المفاهيم البيوسياسية في تحليل السياسة الإسرائيلية تجاه الفلسطينيين وحيّزهم المكاني: أطروحات ساري حنفي نموذجاً.

ـ تمثّلات المهاجرين السريين (الحرّاقه): (محمد معمر/الجزائر).

ـ الاستثمار في الغيب: (حسن المرزوقي/تونس).

ـ ٥ ـ

إنّ هذا الملتقى الذي كان استثنائياً بما أفضت إليه أغلب ورشاته من نقاش عميق، ليحمل وعداً حقيقياً وحلماً ممكن التّحقق بهذا الجيل الجديد من المختصّين في علم الاجتماع، يردّ الاعتبار إلى معرفة مبدعة ما تزال قيد التّشكّل. وللطاهر لبيب فيما ينجز، وما أُنجز، من جهد في هذه التجربة الفضل الكبير، رغم ما في ذلك من مفارقة، إذ كيف يمكن لاختصاص إنسانيّ أن ينتج إبداعاً، وأهله في الهامش وفي أطراف المؤسّسة. إن هذا اختصاص يرى الإنسان بوضوح، يروي قصته ويومياته وحاضره وعلاقاته، ويمضي به في أكثر من اتجاه، وفي أكثر من بعد يخصّ هذا الإنسان ومحيطه، فهو خبر منطقيّ ومبنيّ عن الاجتماع الإنساني، يرى الحاضر ويشتقّ عمقه من الماضي، ومن خصوصية لغته التي يخاطب بها الحياة الإنسانية ليفهمها ويفسّرها □