

إضافات

المجلة العربية لعلم الاجتماع



مجلة أكاديمية فصلية محكمة

تصدر عن الجمعية العربية لعلم الاجتماع
بالتعاون مع مركز دراسات الوحدة العربية



شتاء - ربيع 2022

العددان 55 - 56

افتتاحية

كانديس ريمون، ميريام كاتوس وساري حنفي

■ مرآة العلوم الاجتماعية اللبنانية في مجتمعها

دراسات

جيزيل سابيرو

■ العلوم الإنسانية والاجتماعية بين الوطني والدولي

بيير بوكاج

■ التبادل والمجتمع: ما قبل موس وما بعده

عبد الحميد العبيدي

■ اللاجئون السوريون في فرنسا: مقارنة سوسيو-نفسية

مود أسطفان-هاشم

■ المؤانسة والتواصل الاجتماعي حول الكتب - لبنان

محمد فاضل

■ في سوسيولوجيا الديمقراطية المسيحية

علياء العمري

■ كيف يدفعوننا إلى الاستهلاك؟

ابتسام براج

■ مفهوم الزمن عند ابن خلدون

عبد الصبور لكرمات

■ عبثية الحداثة وسؤال البدائل التنموية

غسان الكحلوت

■ تطبيقات العدالة غير الرسمية لحل النزاعات المحلية - قطاع غزة نموذجاً

سلطان بركات ووديع العرابيد

حوارات - ندوات - بروفيالات

حاورة: استيفان بو

■ السوسيولوجيا في الجزائر والعالم العربي: محاورة مع علي الكنز

تقديم: ماريز يونس

■ «إنتاج الفراغ: التقاليد البحثية العربية» مناقشة كتاب عدنان الأمين

سونيا ميثار الأتاسي

■ سليم تماري ككاتب للسير

مراجعات كتب

إيليا زريق

■ صعود العلم العربي الإسلامي وتراجعته

هاشم الرفاعي

■ مقبرة العلماء: النشاط اليومي في السعودية

حلا عكاوي

■ النساء والإسلام والهوية العباسية

رئيس التحرير: ساري حنفي

الهيئة الاستشارية وأعضاء مجلس أمناء
الجمعية العربية لعلم الاجتماع

الطاهر لبيب	الجامعة التونسية، والرئيس الشرفي للجمعية
باقر النجار	جامعة البحرين، رئيس الجمعية
محمد نعيم فرحات	الجامعة المفتوحة في فلسطين، الأمين العام للجمعية
ابتسام العطيات	سانت أولف كولج (مانيسوتا - الولايات المتحدة الأمريكية)
أحمد زايد	جامعة القاهرة
جميلة شرادي	جامعة محمد الأول (المغرب)
حلمي ساري	الجامعة الأردنية
سالم تبيض	الجامعة التونسية
عبد الله آل ربح	جامعة جراند فاللي (الولايات المتحدة الأمريكية)
عثمان سراج الدين	جامعة عجمان (الإمارات العربية المتحدة)
عروس الزبير	جامعة الجزائر
فهمية شرف الدين	الجامعة اللبنانية
محسن بوعزيزي	جامعة قطر
المختار الهراس	جامعة محمد الخامس (المغرب)
مصطفى التير	جامعة طرابلس (ليبيا)

إضافات

المجلة العربية لعلم الاجتماع

ISSN 2306-7128

مجلة أكاديمية فصلية محكمة

تصدر عن الجمعية العربية لعلم الاجتماع

بالتعاون مع مركز دراسات الوحدة العربية



العددان 55-56، شتاء - ربيع 2022

جميع المراسلات ترسل عبر البريد الإلكتروني

لرئيس التحرير، ساري حنفي، idafat@gmail.com

تفهرس بيانات المجلة وملخصاتها في قواعد البيانات التالية:

1 - قاعدة البيانات العربية المتكاملة «معرفة» <http://www.e-marefa.net/ar>

2 - قاعدة المعلومات التربوية «شمعة» <http://www.search.shamaa.org>

3 - دار منظومة <http://www.mandumah.com>

4 - EBSCO Publishing <http://www.ebsco.com>

كما أن المقالات التربوية بنصوصها الكاملة متوفرة

في قاعدة المعلومات التربوية «شمعة» <http://www.search.shamaa.org>

الاشتراك السنوي (بما فيه أجور البريد):

للمؤسسات

للأفراد

\$ 120 للنسخة الورقية.

\$ 60 للنسخة الورقية.

\$ 40 للنسخة الإلكترونية.

\$ 10 للنسخة الإلكترونية.

\$ 150 للنسختين الورقية والإلكترونية.

\$ 65 للنسختين الورقية والإلكترونية.

يرجى تسديد المبلغ كما يلي:

(1) إمّا بشيك لأمر المركز مباشرة مسحوب على أحد المصارف الأجنبية.

(2) أو بتحويل إلى العنوان التالي: حساب مركز دراسات الوحدة العربية رقم (004-3800022-225)

بالدولار الأمريكي بنك بيبيلوس - فرع الحمرا - السادات ص.ب: 5605 - 11 - بيروت - لبنان

تلكس: 41601 LE - 44078 Bybank - تلفون: 736152 (1 - 961) - 255620 (1 - 961).



المحتويات

افتتاحية

- مرآة العلوم الاجتماعية اللبنانية في مجتمعها.....كانديس ريمون،
ميريام كاتوس وساري حنفي 5

دراسات

- العلوم الإنسانية والاجتماعية بين الوطني والدولي:
منظور اجتماعي تاريخي (علم الاجتماع نموذجاً)..... جيزيل سابيرو
27 ترجمة: خليل الحاج صالح
- التبادل والمجتمع: ما قبل موس وما بعده.....بيير بوكاج
63 ترجمة: السالكة الدرهم
- مقارنة سوسيو- نفسية لمسار اندماج اللاجئين السوريين في فرنسا:
77 دراسة ميدانية في جهة نهر لا لوارعبد الحميد العبيدي
- المؤانسة والتواصل الاجتماعي حول الكتب:
106 أندية المطالعة في لبنان.....مود أسطفان-هاشم
- في سوسيولوجيا الديمقراطية المسيحية
138 من التعدد وراء الوحدة إلى الوحدة وراء التعدد.....محمد فاضل
- كيف يدفعوننا إلى الاستهلاك؟
161 ما بين السعادة والمتعة الفائضة.....علياء العمري
- مفهوم الزمن عند ابن خلدون.....ابتسام براج
183



مركز دراسات الوحدة العربية

رئيس التحرير: ساري حنفي

- 189 عبثية الحداثة وسؤال البدائل التنموية عبد الصبور لكرمات
مجال للتفكير في زمن الأوبئة
 تطبيقات العدالة غير الرسمية لحل النزاعات المحلية:
الإصلاح العشائري في قطاع غزة نموذجاً غسان الكحلوت
- 201 سلطان بركات ووديع العراييد

حوارات - ندوات - بروفيالات

- إطلالة على السوسيولوجيا في الجزائر وفي العالم العربي:
محاورة مع علي الكنز حاوره: استيفان بو
- 223 نقل النص إلى العربية: البشير التليلي
 «إنتاج الفراغ: التقاليد البحثية العربية»
- 243 مناقشة كتاب دكتور عدنان الأمين تقديم: ماريز يونس
- 276 سليم تماري ككاتب للسير سونيا ميثار الأتاسي

مراجعات كتب

- صعود العلم العربي الإسلامي وتراجعته: مراجعة إيليا زريق
- 283 ترجمة: منير السعيداني
 مقبرة العلماء: النشاط اليومي
- 290 في السعودية (باسكال مينوريه) هاشم الرفاعي
- 299 النساء والإسلام والهوية العباسية (ناديا ماريا الشيخ) ... حلا عكاوي

المدير المسؤول: أمين قمورية

اخترت أن تكون افتتاحية مجلة إضافات لهذا العدد هي مقدمة كتاب تحريري مهم حول تطور العلوم الاجتماعية في ظل نزاعات اجتماعية وسياسية. ولو أنه حول بلد عربي واحد (لبنان)، ولكن ما سيلاحظه القارئ أن كثيراً مما جاء فيه يعكس صيرورة العلوم الاجتماعية ووضعتها في البلدان العربية الأخرى. عنوان الكتاب هو مرآة العلوم الاجتماعية اللبنانية: الفاعلون والممارسة والمعرفة في لبنان (Raymond, Catusse and Hanafi, 2021)، والذي صدر حديثاً وهو مؤلف من فصول كتبت باللغات العربية والفرنسية والإنكليزية. لقد حرصت إضافات على نشر المقدمة لاهتمام المجلة ومركز دراسات الوحدة العربية بهذا الموضوع الجوهري على سبيل المثال (حنفي، بن غريب-رمعون ومجاهدي، 2014).

رئيس التحرير

ساري حنفي

مرآة العلوم الاجتماعية اللبنانية في مجتمعها

كانديس ريمون

المعهد الفرنسي للشرق الأدنى.

ميريام كاتوس

معهد الدراسات حول العالم العربي والإسلامي (IREMAM)؛

المركز الوطني للبحث العلمي (CNRS).

ساري حنفي

الجامعة الأميركية في بيروت.

في اللحظة التي نهي العمل على هذا الكتاب المشترك⁽¹⁾، يعيش أكثر من نصف سكان الكرة الأرضية الحجر الصحي، ويخضعون لقواعد تعلق أنشطتهم الاجتماعية العادية. يشهد الاقتصاد العالمي توقفاً مذهلاً. وتُطرح تساؤلات كثيرة حول مفاهيم التضامن، والعلاقات بين الأجيال، وتنظيم العمل والإنتاج، وطرق إدارة المرض والموت، والتنقل، ودور الدول والمؤسسات. يعيش لبنان، إضافة إلى هذا الوضع العالمي غير المسبوق، أزمة اقتصادية

(1) نتوجه بالشكر إلى جميع المشاركين في مشروع سيدير الذي نشأ منه هذا العمل الجماعي، وكذلك الزملاء الذين انضموا إلينا في مراحل مختلفة من هذا العمل (ملحم شاوول، روي جريجيري، إليزابيث لونغيونيس، ماريز يونس) أو الذين وافقوا على منحنا مقابلات إضافة إلى تحقيقاتنا (ماري نويل أبي ياغي، نادين بكداش، عبير سقسوق).

اجتماعية وسياسية لا مثيل لها. فكيف، في مثل هذه الظروف، يمكننا أن ننجح في التفكير في تاريخ العلوم الاجتماعية وفائدتها وترسيخها في مجتمعاتنا؟ كان من الممكن أن تؤثر الدهشة التي شعر بها معظمنا في مواجهة ضخامة الأحداث وفجاعتها على سير العمل، وأن نعد التفكير بعملنا من خلال تحقيق هذا العمل الجماعي عرضياً، إن لم يكن غير مُجدٍ مع ذلك، أصبحت العلوم الاجتماعية أكثر ضرورة اليوم للتحكم بمشكلات حياتنا ومحاولة فهم ما يجري. إذ وجهت العلوم الاجتماعية نظرنا، وقدمت لغة على تساؤلاتنا، وعناصر للمقارنة مستمدة من التاريخ أو من سياقات وطنية أخرى. لقد ساعدتنا العلوم الاجتماعية على إعطاء معنى لما نعيشه، وعلى تطوير قراءة أدق، أكثر تعقيداً لعالم مضطرب.

هل ستمثل العلوم الاجتماعية إذًا، لمواطني القرن الحادي والعشرين، ما كانت تمثل العلوم الإنسانية للرجل (والمرأة) المثقف/ة (honnête homme) في أوروبا الحديثة أو لأدب النهضة؟ هل ستشكل أمتعة ثقافية ثمينة، حتى لو لعدد صغير، لاكتساب سلوك أكثر استنارة؟ لا تكفي الإجابة الإيجابية أو السلبية عن هذا السؤال لاستنفاد هذا السؤال العام حول فائدة العلوم الاجتماعية، والذي يتم توجيهه إلينا بصورة متكررة والذي يكمن وراء عدد من الإصلاحات البنوية والتوجهات البرمجية الجديدة التي تنظم أنشطتنا ومهنتنا. لقد طُلب من الباحثين الاجتماعيين تحديد القيمة المضافة التي يمكن أن تجلبها تخصصاتهم إلى مجتمعاتنا، إن لم يكن بطريقة أكثر اختزالية لاقتصاداتنا، وهذا سيؤثر في استقلالية البحث الاجتماعي. ألم يقل المؤرخ لوسيان فيفر (Febvre) (1920) بشأن تخصصه، إن «التاريخ الذي يَخْدِم هو التاريخ الذي يصبح عبداً» (une serve histoire une est sert qui histoire)؟ غيرت السياسات البحثية المستوحاة من النيوليبرالية، والتي تم تنفيذها على سبيل المثال في وقت مبكر من ثمانينيات القرن الماضي في الولايات المتحدة وبعد ذلك بعقد أو بعقدين في أوروبا (Duval and Heilbron, 2006) على نحو عميق الظروف المؤسسية والاجتماعية للنشاط العلمي، ما أدى إلى تراجع استقلالية مجال البحث بذريعة مواءمته على وجه الخصوص مع احتياجات المجتمع وأولوياته وتحدياته. «التسليع الوهمي» للمعرفة (Burawoy, 2015) وتحويل الجامعات إلى «شركات أكاديمية»⁽²⁾ حقيقية، وخفض التمويل العام المخصص للعلوم الاجتماعية، ومنهجية طرق تمويل المشاريع: كل هذه التطورات تؤدي إلى مزيد من عدم استقرار تشكيل فرق البحث والمسار المهني الفردي للمعلمين والباحثين. يعود تعريف أجندة وتحديد أولويات الأسئلة العلمية المشروعة بصورة أقل إلى المنطق الخاص بالحقول التخصصية منه من اعتبارات وأولويات الجهات الممولة. أخيراً، يؤدي تدعيم الخبرة كواحدة من وظائف البحث إلى فرض قيود متزايدة على التخصصات التي

(2) حول هذا الموضوع، انظر العدد 148 من وقائع أبحاث العلوم الاجتماعية (Actes de la recherche en sciences sociales) (حزيران/يونيو 2003).

لا تحظى بقيمة متكافئة في هذا السوق. تتمتع بعض التخصصات بتقاليد قديمة في التعاون مع العالم الاقتصادي أو السياسي غير أن بعض التخصصات الأخرى تظهر هشاشة أكبر في قدرتها على تعزيز منفعتها الاجتماعية.

في الوطن العربي، وبخاصة في لبنان، لا تعدّ هذه الظواهر المختلفة جديدة ولكن تبعاتها وتجلياتها تختلف من وقت إلى آخر. في مواجهة الارتفاع الهائل في عدد طلاب التعليم العالي منذ السبعينيات والثمانينيات، لا تخصص الجامعات الحكومية سوى جزء بسيط فقط من ميزانياتها لأبحاث العلوم الاجتماعية، بينما لا تهتم العديد من الجامعات الخاصة الجديدة منذ التسعينيات بهذه التخصصات (Bamyeh 2015; Kabbanji 2012). وفي الآونة الأخيرة، ساهمت الدعوات الملحة الموجهة إلى الوطن العربي للانضمام إلى «اقتصاد المعرفة» المعولم، إذ تتماشى الأبحاث مع احتياجات اقتصاد السوق، والذي أدى إلى تهميش العلوم الاجتماعية (حنفي وأرفانيتيس، 2016) في الوقت نفسه، أدى التدخل المكثف للمنظمات الدولية، سواء من حيث سياسات التنمية أو في البلدان التي شهدت نزاعات مسلحة، إلى تعزيز تنمية الخبرات غير الأكاديمية التي يتجه إليها العديد من أساتذة الجامعات والباحثين الجامعيين المحليين، وأيضاً الخريجين الجدد الذين يبحثون عن عمل.

يمثل لبنان، وكذلك فلسطين (Romani, 2016) مثالين واضحين على ذلك. لم تتغير أساليب تمويل التعليم وتلك الخاصة بتطوير حياتهم المهنية فحسب، بل أيضاً شروط إنتاج المعرفة الاجتماعية ذاتها. إذ تنفصل هذه الشروط عن القواعد العملية التي تم تطويرها في مجتمع جامعي مضطرب، وتساهم في إيجاد معايير وممارسات من سيمارسون مهنة العلوم الاجتماعية. عززت الدعوة إلى الانتقال من التخصص إلى دراسات (دراسات الشرق الأوسط، دراسات أوروبية، إلخ) بعد ثورات 2011 هذه الاتجاهات في المغرب العربي والشرق العربي. وتتميز بطمس الحدود التخصصية التي تنظم عوالم الأكاديمية، وتوازن بين التعبير غير المتكافئ للمعرفة «المحلية» - وفي اللغة العربية - وبين المعرفة «العالمية» - في أغلب الأحيان باللغة الإنكليزية (حنفي وأرفانيتيس، 2016) وتدفعها نحو التنبئية (Catusse, Signoles and Siino, 2015)

في مواجهة هذه التطورات، يعبر الباحثون الاجتماعيون عن قلق صامت ولكنه متزايد بشأن مستقبل تخصصاتهم ومهنتهم. فولد هذا الكتاب في هذا السياق من الاهتمامات المقاربة. لا ننوي، نحن المراقبين المهتمين بتدهور هذه المهن، أن نوجه نداءً لقضية خاسرة، ناهيك بالخطبة الجنائزية للدفاع عن معرفة متخصصة جداً. على الضد من ذلك، نقوم بالتحرك بأدواتنا لتسليط الضوء على آليات حاسمة تتجاوز ساحات الجامعة. لذلك فنحن نراهن على اعتبار أنفسنا موضوع للبحث، بما يتجاوز الإشكالات التي يمكن أن تثيره هذا بسبب الوضعية أو غياب الوعي لوضعيتنا (Bourdieu, 1984). تجمع هذه الآلية بين طموح التفكير بالذات وطموح تعليم العلوم الاجتماعية. ويلوح في الأفق، خلف الأسئلة

الموجهة إلى الفاعلين اللبنانيين في مجال العلوم الاجتماعية وممارساتهم، هدف تسليط الضوء على آليات أوسع. تتحول العلوم الاجتماعية، على هذا النحو، إلى مراكز مراقبة للتغييرات في مجتمعاتها: تسليح العالم، وعملية التبعية⁽³⁾، أو بخلاف ذلك، منطق الشرعية، وإنتاج المعايير وإعادتها، التصنيف، عدم المساواة، أو تغير عوالم العمل (هشاشة الوظيفة العمومية)... إلخ.

لفهم هذه التحولات الحالية، من الأكثر عالمية إلى تلك المدرجة في المزيد من القضايا المحلية، اخترنا استكشاف ووصف المسار التاريخي والخصائص الاجتماعية لهذه التخصصات والمهنيين في سياقهم المحدد للممارسة في لبنان. يتعلق الأمر بالمشاركة في الإنتاج، في استخدام الممارسين الحاليين والمستقبليين لمعرفة انعكاسية (Réflexif) ونقدية حول نشأة العديد من التخصصات في العلوم الإنسانية والاجتماعية التي تمارس في لبنان وتطورها، وأثرها في الجهات الفاعلة وأطرها المؤسساتية، وترسيخها في المجتمع.

يرتكز عملنا على الاعتماد على التقييمات والتشخيصات المختلفة للتعليم والبحث في العلوم الإنسانية والاجتماعية التي أجريت في لبنان منذ التسعينيات والألفين. في حالة ما بعد الحرب الأهلية، إذ مثل إعادة تشغيل المؤسسات وتطويرها، وبخاصة المؤسسات العامة، أمراً أساسياً في عملية إعادة الإعمار، ركزت عمليات الجرد هذه غالباً على الصعوبات التي تواجهها المؤسسات المسؤولة عن التعليم العالي والبحث (اليونسكو 1996؛ الأمين 1997؛ 1999)، وعلى الأولويات التي يجب اتباعها في المستقبل من حيث التعليم (AUPELF-UREF 1995). تم إنتاج هذا الأعمال بدعم من المنظمات الدولية أو الهيئات العامة الوطنية المعنية بهذه الأسئلة، من أجل المساعدة في تحديد سياسات القطاعات أو برامج التعاون، وقد اعتمدت هذه الأعمال طرق كتابة خاصة بتقارير الخبراء، مع تفضيل التركيز على تقييم أنظمة التدريس والبحث.

طموحنا متكامل ومختلف. من خلال الجمع بين مساهمات استطلاعاتنا الخاصة حول الظروف الاجتماعية والسياسية والمعرفية للإنتاج في العلوم الاجتماعية، طرحنا تساؤلات حول تاريخها، ومنطق بنائها وتطورها. أردنا أن نسلط الضوء على الرجال والنساء اللبنانيين في العلوم الإنسانية والاجتماعية، أوقاتهم وأمكنة وجودهم، وتحدياتهم وإنجازاتهم. من خلال التركيز على التخصصات والجهات الفاعلة والممارسات الخاصة بها، كان هدفنا فهم كيفية بناء المعارف ونقلها والسماح بها اجتماعياً. بهذا المعنى، فإن استعارة «المرأة» التي اخترناها كعنوان لهذا الكتاب لا تعني أن المسألة بالنسبة إلينا هي إجراء تشخيص

(3) تتناول العديد من الأعمال في العلوم الاجتماعية في الجنوب هذا السؤال من خلال التركيز على مجال نظرية المعرفة. إنهم يؤكدون نظريات المعرفة المهيمنة في الشمال ويشجبون العالمية بوصفها مشروعاً أوروبياً يعزز تبعية الجنوب، إلى حد الدعوة إلى تطوير نظريات المعرفة البديلة الخاصة بهم (Sousa Santos, 2014).

لحالة العلوم الإنسانية والاجتماعية في لبنان قبل صوغ مقترحات الإصلاح، ولا لتطوير إستمولوجيا لتقديم توصيات. بدلاً من ذلك، نعتزم الانخراط في تمرين للتحليل النقدي والمقارن للمسارات التي تشكلت من خلالها العلوم الاجتماعية اللبنانية في العديد من بيئات المعرفة المؤسساتية والمهنية. لا نهتم فقط في المؤسسات التي ندرسها، ولكن أيضاً في المجتمع الذي يشترط تنظيمهم.

وجهدت هذه المقاربة ثلاثة رهانات: الأول، تراكم المعرفة ونقلها، قادنا إلى تفضيل التحليل طويل الأمد للمسارات الاختصاصية في شكل مونوغراف بدلاً من اقتراح تحليلات أكثر شمولية للحالة الآنية للمعرفة أو العالم الأكاديمي. والثاني، تعزيز القدرات الحالية والمستقبلية للعلوم الاجتماعية، قادنا إلى جهد تأملي خاص، وحشد موارد تخصصاتنا لتحديث الرهانات والتوترات ونقاط الضعف التي تؤثر في مهنتنا ومجالات معرفتنا. أخيراً، ثالثاً، قادتنا المساهمة في النقاشات النظرية التي اشتغلت تاريخ وسوسيولوجيا المعرفة، إلى مسارات التفكير في استقلالية العلوم الاجتماعية، وهو سؤال يسمح لنا السياق المحدد للبنان المعاصر بمعالجته بطرائق جديدة.

لقد أرست بعض المساهمات الحديثة أساساً مهماً لمثل هذا البحث. تقع ضمن أنواع مختلفة من القضايا ومجالات المعرفة: علم اجتماع العلوم (Kabbanji, 2010)؛ حنفي وأرفانيتس (2016)، والتاريخ الاجتماعي للمعرفة (Raymond, 2013). ولكن أيضاً علم الاجتماع التاريخي لمؤسسات المعرفة (عمل هالة عواضة [2019] في معهد العلوم الاجتماعية في الجامعة اللبنانية، شانثال فيردي (Verdeil 2006; 2004) عن جامعة القديس يوسف، علي موسوي [2013] عن الجامعة اللبنانية... إلخ.) أو حتى الأنثروبولوجيا السياسية للخبرة (Kosmatopoulos, 2011) يجب أن نذكر أيضاً المسح الذي تم تنسيقه في لبنان من قبل جاك قبانجي (Kabbanji, 2010; Kabbanji and Moussaoui, 2007) كجزء من مشروع تقييم القدرات العلمية والتقنية والابتكارية لبلدان البحر الأبيض المتوسط (إستيم ESTIME)، المشروع الذي قاده معهد أبحاث التنمية في فرنسا (IRD). تعالج هذه الدراسة «مهنة» الباحث من وجهة نظر ونشاط عيّن من الأساتذة والباحثين اللبنانيين (في علم الاجتماع والأنثروبولوجيا والقانون والاقتصاد)، إضافة إلى تحليل مؤسساتي لنظام البحث الوطني. أظهر هذا الاستطلاع، الكمي والنوعي، قوة الطابع الفردي على ممارسات البحث وهيمنة البحث التطبيقي، منذ نهاية الحرب في لبنان (1975-1990)، بناءً على طلب المنظمات الوطنية أو الدولية، الجهات المانحة (وفقاً لمصطلحاتها التفضيلية الخاصة). أبحاث تتعلق بالمشاكل الاجتماعية والاقتصادية المختلفة الناشئة داخل المجتمع اللبناني. وتلخص الدراسة العقبات الناتجة من تكوين تقاليد بحثية لبنانية بحتة. وتتساءل الدراسة بوجه خاص عن قدرة المجتمع العلمي الوطني على الحفاظ على الحد الأدنى من السيطرة على أجداته البحثية وكذلك الحفاظ على المهنة النقدية للعلوم الاجتماعية. يتجاوز مجال التاريخ، الذي تم أخذه كدراسة حالة من قبل كانديس ريمون (Raymond 2013)، أهداف التنمية الاجتماعية

والاقتصادية، ويتقلّت، بالتالي، من نظام الخبرة الذي يسيطر على التخصصات التي يغطيها مسح إستيم. هنا أيضاً، سمحت عملية المؤسسة بظهور حقل تخصصي مهني يظل مع ذلك متحرراً بصورة ضعيفة من القضايا الخارجة عن التخصصات (هنا ذات طبيعة سياسية وليست اجتماعية - اقتصادية).

يبرز تساؤل محوري بالنسبة إلينا من خلال هذه الدراسات في مختلف التخصصات. وهو استقلالية (Autonomie) البحث ومفصلة ذلك مع الطلبات الواردة من العالم الاجتماعي، وحتى أنماط مشاركته في العالم الاجتماعي ومدى تأثيره في سياق تدويل و«طرفية» (Périphérisation) العلوم الاجتماعية العربية (حنفي، 2014). أثبتت فكرة الاستقلالية، المستعارة من علم اجتماع بيير بورديو لوصف خصائص حقل ما (Champ) وقدراته الفردية على التنظيم والتمييز، بصورة مستقلة عن القيود الخارجية، بالفعل أنها مثمرة في مقاربتنا الجماعية، بما في ذلك، كما سنرى لاحقاً، إبراز تبعية (hétéronomie) العلوم الاجتماعية اللبنانية. لكن استجوابنا امتد، نظراً إلى أننا نولي اهتماماً، من فصل إلى فصل، ليس إلى ما يمكن أن يصنع أو يكسر وحدة العلوم الاجتماعية فحسب، ولكن قبل كل شيء إلى أشكال متعددة ممكنة من الاستقلالية (Lahire 2012)، التي تطالب بها التخصصات تجاه القوى الخارجية أو تجاه التخصصات الأخرى، مثل العلوم السياسية باستقلالها عن الحقوق، إلى استقلالية الفاعلين وممارساتهم. في لبنان، كما تُظهر بعض الفصول التي تم جمعها في هذا الكتاب، فإن هذا التساؤل يتقاطع مع جهود الكثير من جمعيات الأساتذة والباحثين، والتخصصات (الجمعية اللبنانية لعلم الاجتماع، والجمعية اللبنانية للعلوم السياسية) أو متعددة التخصصات (باحثات)، الجمعية اللبنانية للعلوم التربوية، لإنتاج تأملات منتظمة حول ممارسة العلوم الإنسانية والاجتماعية وتحدياتها. لكن هذه الآراء المختلفة، نشرت في وقائع المؤتمرات والمجلات⁽⁴⁾ أو تظهر في أرشيفات الجمعيات، في معظم الأحيان مستمدة من العودة إلى تجربة شخصية في البحث أو قراءة نقدية للوسط الأكاديمي، أكثر منه عملاً منهجياً وضعياً وتاريخياً سيستيماتيكياً. لذا، اعتمدت طريقة التفكير لتي اقترحناها على هذه الأدبيات الثمينة للتساؤل على نحو أكثر منهجية، وبوجه أساسي حول مأسسة التخصصات وتطورها إضافة إلى مسارات المتخصصين وأشكال ممارساتهم المهنية.

أولاً: المعرفة كاختصاص

ما المقصود بالتخصص (discipline)؟ ينضوي تاريخ العلوم الإنسانية والاجتماعية اللبنانية ضمن إطار مؤسساتي شهد تغيرات جوهرية خلال القرن الماضي. لم يكن التخصص

(4) انظر على سبيل المثال العدد الخاص «أبحاث وباحثون في العلوم الإنسانية في العالم العربي» من مجلة باحثات (فياض ونصر، 1996).

والمهنة شيئاً بديهيّاً منذ بدء ولكنهما تم بناؤهما حديثاً نسبياً. ويتطلب ذلك فحصاً تفصيلياً من دون أن يتم إدراج هذه العلوم ضمن نموذج كوني لمأسسة العلوم الاجتماعية.

يشير مفهوم التخصص في الواقع إلى وجود مجالات أو قطاعات محددة من المعرفة تدعي «استقرار موضوع المعرفة وأمن الحدود وإنشاء أنماط موحدة لمعالجة الأشياء التي تم قطعها سابقاً» (Boutier, Passeron and Revel, 2006: 25) ولكنه يمثل أيضاً مبدأً تنظيمياً وتصنيفياً للأنظمة الأكاديمية، من الناحية التربوية والاجتماعية والمؤسسية. لذلك فإن النظام هو «فضاء منطقي وفضاء تاريخي للنشاط العلمي» (Fabiani, 2006: 15). يسمح التمييز بين هذين البعدين للتخصص بصقل جينالوجيا (Généalogie) مقبولة عموماً للعلوم الإنسانية والاجتماعية في لبنان، وبعضها لعلم ما في أبعاده الأكثر تميزاً. يرتبط ظهور العلوم الاجتماعية بسهولة بأول جامعات «حديثّة» تأسست في بيروت في الثلث الأخير من القرن التاسع عشر - الكلية السورية البروتستانتية (1866)، الجامعة الأمريكية في بيروت لاحقاً) وجامعة القديس يوسف للأباء اليسوعيين (1875) - بالتزامن مع مشروع النهضة العربية وتشكيل الدولة التي تهدف الدول والقوى الراعية لهذه الجامعات إلى تشكيل النخب وضمها. في التخصصات المقترحة، تم التركيز بعد ذلك على التخصصات المهنية مثل الطب أو الصيدلة أو التجارة، والقانون والهندسة في وقت لاحق⁽⁵⁾. عندما تم إدخالها في المناهج الدراسية، لم تكن العلوم الإنسانية والاجتماعية بالضرورة تخصصات منضبطة، بمعنى أنها لم تثبت نفسها دائماً كمجالات معرفية منظمة حول طريقة مميزة، وسؤال محدد ودورات تدريبية مستقلة. فكانت هذه المواد جزءاً من التعليم العام كما الحال في الكلية البروتستانتية السورية، أو كانت موجّهة في المقام الأول للمبشرين والعلمانيين الأوروبيين المغتربين في حالة الكلية الشرقية التي افتتحت عام 1902 في جامعة القديس يوسف. ومع تفكك الإمبراطورية العثمانية وتنصيب الانتداب الفرنسي على الدولتين الجديدتين في لبنان وسورية، شهدت العلوم الإنسانية والاجتماعية تنوعاً وتخصّصاً. وأبدى الطلاب، في بعض الأحيان، حماسة حقيقية لهذه العلوم الجديدة. ولكن كما يوضح فيليب بورمو حول علم الاجتماع في الجامعة الأميركية في بيروت خلال فترة ما بين الحربين العالميتين، فإن أهداف هذا النوع من التعليم ظلت مختلفة أكثر فأكثر عن تلك المخصصة في هذه المجالات في الوقت عينه في الولايات المتحدة أو في أوروبا: لم يكن الأمر يتعلق بتثنية، من خلال تخصص معين، «أكاديميين وخبراء واختصاصيين اجتماعيين»، ولكن بدلاً من ذلك، حث «الطلاب على الأساليب التحليلية ودراسة المشاكل السياسية والاجتماعية للمنطقة، من دون إبعادهم عن المهن المرموقة أو الأكثر ربحية في خدمة الدولة». (Bourmaud, 2017: 100)

(5) أنشأت الكلية البروتستانتية السورية كلية إدارة الأعمال في عام 1900. وفي عشية الحرب العالمية الأولى، افتتحت جامعة القديس يوسف مقرراتها في القانون والهندسة (1913).

مثل إنشاء مناهج جامعية تدمج هذه المواد التعليمية جزءاً من التحديث الأول للعلوم في الوطن العربي، وتزامن مع التحولات الإمبراطورية ثم الاستعمارية الكبرى، والتي أثرت في التنظيم السياسي والتنظيمات الاجتماعية في المنطقة. أعيد تشكيل مجالات المعرفة وفقاً للأطر الاجتماعية السياسية التي نشأت (الدولة، الأمة)، مفضلة تبني «فكرة العلوم الاجتماعية» التي تميز المشروع الوطني («التفكير والتحليل من خلال «أنا» [Roussillon 1364: 1999])، بينما أثر «الأوصياء الجدد على الماضي» (Di Capua, 2009) بممارساتهم التاريخية على تطور المؤسسات السياسية. ومع ذلك، لم تتخذ هذه التعاليم شكل كليات تخصصية محددة تهدف إلى تدريب جسم من المتخصصين المنتجين.

وتكمن لحظة تأسيس الثانية في لبنان في حركة الاحتراف المكثفة التي بدأت في الستينيات، بفضل الاهتمام الذي أبداه المشروع الشهابي⁽⁶⁾ بالعلوم الاجتماعية وتطور الجامعة اللبنانية (Favier, 1994؛ عواضة، 2019). لقد كانت الأخيرة، في الواقع، هي التي خرّجت، من بداية السبعينيات فصاعداً، أكبر مجموعات خريجي الجامعات في العلوم الإنسانية والاجتماعية⁽⁷⁾، والتي زوّدت نفسها بأكبر هيئة تدريس متخصصة. بوجه عام، استفاد التعليم العالي الذي بدأ في الستينيات على نحو كبير من كليات الآداب والعلوم الإنسانية والعلوم الاجتماعية، مما أدى إلى توسع تدريجي في هيئة الأساتذة والباحثين في مختلف التخصصات الموجودة ورفع المستوى شهادة التعليم المطلوبة للتدريس. وساهمت الجامعة في تنشئة وتدريب مجموعة مهنية، ببرامجها التعليمية المتخصصة، ومساراتها، و«شروط دخولها» (أولاً دبلوم الماجستير ثم الدكتوراه)، إذ حدّ الطابع النخبوي للجامعات الكبيرة ذات الأصل التبشيري من عدد المتخصصين الجامعيين في العلوم الإنسانية والاجتماعية لتعليم فقط عدد قليل من الطلاب.

من المهم أخذ هذه التحولات المورفولوجية في الحسبان (Bourdieu, 1984)، لأنه يجعل من الممكن تجاوز شكل معين من الاسمية التخصصية (Nominalisme Disciplinaire): من خلال استمرار الاسم نفسه، من المحتمل في الواقع أن تظهر، على مدار القرن، تشكيلات اجتماعية مختلفة. لنأخذ مثلاً واحداً فقط، لقد تغير التاريخ في لبنان بطبيعته خلال القرن العشرين: لقد تطور من تخصص فكري يمارسه كُتاب ذو ثقافة واسعة «Polygraphes» ذات ملامح وأهداف متنوعة، إلى تخصص أكاديمي يمارسه - إن لم يكن حصرياً، على الأقل ليس على شكل هيمنة -

(6) بدأت الفترة الشهابية، مع تولي العماد فؤاد شهاب رئاسة الجمهورية عام 1958 واستمرت في عهد خليفته شارل حلو حتى عام 1970، اتسمت بمحاولة لتأكيد الدولة (استئناف مهامها السيادية، جهود التخطيط، وتعزيز مؤسسات الدولة، ودفع التثقيف العام، وما إلى ذلك). استند الاهتمام بقضايا التنمية الاجتماعية والاقتصادية إلى خبرة بعثة IRFED (1959-1964)، التي أجرت مسوحات واسعة مستنيرة بالعلوم الاجتماعية وشجعت على إضفاء الطابع المؤسسي على الأخيرة (انظر إلى فصل هالة عواضة).

(7) في حالة الجامعة اللبنانية، في معهد العلوم الاجتماعية، عالج علي الموسوي وهالة عواضة هذه الفكرة في أحد فصول هذا الكتاب.

من جانب مجموعة من الأشخاص المدربين في هذا المجال والذين يمتنون خلق المعارف التاريخية ونقلها وتقييمها. يتم إخلاء هذه التغيرات في التنظيم الاجتماعي للتخصصات بشكل عام من خلال أدبيات جينولوجية بأكملها حيث تظل العلوم الإنسانية والاجتماعية مفهومة إلى حد كبير في ضوء التقاليد التخصصية المتجسدة في شخصيات مختلفة من «الرواد» أو «أسلاف» للاختصاص. وإن تكن هذه الأدبيات مفيدة لفهم الموروثات الفكرية المفترضة أو استمرارية مشروع المعرفة، غير هذه الأدبيات لا تخبرنا كثيراً، من ناحية أخرى، عن المجموعات التي تحمل هذا المشروع أو عن «المكونات المؤسساتية والاجتماعية والمادية التي تضمن استمرارية هذا الجهد المعرفي» (Blanckaert 1995: 39).

إن فهم التحولات التي تؤثر في قطاع الجامعة في ما يتعلق بقضايا الاحتراف يجعل من الممكن أيضاً التشكيك في عدم التطابق بين مشروع تخصصي ومنطقة اجتماعية مؤسساتية. وهكذا، على سبيل المثال، فإن الأنثروبولوجيا التي استرجع تاريخها اللبناني في عمل زينة الصواف، هو في الأساس نتيجة للاستثمارات والمساهمات الفردية في مجال معرفي معين، ولكنها، لم تتحرر من علم الاجتماع إلا بشكل ضعيف على المستوى المؤسسي. على الضد من ذلك، لا يحدث تخصص في مجال معرفي من خلال وجود مسبق لشيء محدد بوضوح وثابت، ولكن من خلال التأثيرات المؤسساتية التي تطبع مشروع التخصص بهوية معينة. هذه هي حالة علوم الإعلام والاتصال التي بُنيت في لبنان على أنها «مجال متعدد» (inter-discipline) يتميز بمركزية المعرفة في المعلومات الصحافية وتهميش علوم الاتصال (انظر فصل بيتي جيلبرت سليمان في الكتاب). هذا هو الحال أيضاً بالنسبة إلى العلوم الدينية التي يتم تطويرها في مناهج ومؤسسات تعليمية محددة من خلال الجمع بين المساهمة النظرية، أكثر منها المنهجية أو التجريبية، لمختلف التخصصات (انظر إلى فصل علي قاسم في هذا الكتاب).

على هذا النحو، بدأ من المفيد لنا أن نسلط الضوء في هذا العمل، بدلاً من التخصصات الراسخة و«الواضحة» مثل التاريخ أو علم الاجتماع أو الاقتصاد، إلى مجالات تأخذ شكلها من خلال التفاعل بين التخصص والمؤسسة والمهنة: علوم الإعلام والاتصال أو الدراسات الإسلامية، ولكن أيضاً الدراسات الحضرية (درسها إريك فيردي في هذا الكتاب) والعلوم السياسية (التي خصص لها ميريام كاتوس، سامر غمران وجميل معوض فصلاً في هذا الكتاب).

وهكذا، قادنا مشروعنا الجماعي إلى وصف وتحليل هيكلية طويلة المدى لحقول معرفية، من خلال ممارسات متنوعة للجهات الفاعلة. إنهم ينظمون أنفسهم في مجتمعهم ليس على أرض راسخة، بل في ساحات تتنازع فيها السلطة والتخصص (Spécialisation) وحتى التخصص الأكاديمي (Disciplinarisation). تشكل حدودهم موضوعاً للصراع، كما هو الحال مع إضفاء الطابع المؤسسي التدريجي على علوم المعلومات والاتصالات. وتظهر أيضاً معارك صغيرة، مثل تلك التي تظهر داخل أوساط السياسيين، أو مخططي المدن أو في مناهج

العلوم الدينية حول تحديد ما يأتي في إطار الخبرة أو الأكاديمية، أو حدود التخصص أو ميزات. وتتنوع التحديات التي يواجهونها، من أكثرها مادية (على سبيل المثال تطوير مسار مهني) إلى أكثرها رمزية (السمعة، والسلطة الفكرية، وما إلى ذلك). تظهر حقول المعرفة أنها قابلة لتأثيرات خارجية مختلفة (hétéronomes) بصورة أساسية. وهذا يشكل ربما، المساهمة الأكثر بروزاً في مناقشة الأبحاث الميدانية التي تم جمعها في هذا الكتاب.

ثانياً: عدم يقين بنيوي وتبعية في الممارسات

لقد سعينا في الواقع إلى فهم الجذور الاجتماعية للعلوم الاجتماعية، أي الظروف الاجتماعية لإنتاجها وتداولها واستخداماتها. في هذا الصدد، تشارك مساهمات العمل ملاحظتين تجعلان مهن العلوم الاجتماعية فريدة من نوعها في لبنان. فمن ناحية، ليس من المستغرب أن تحتل مسألة الأزمة مكانة خاصة للغاية. على الرغم من أن إضفاء الطابع المؤسسي على التخصصات وإضفاء الطابع المهني عليها قد أنتج آثاراً حسية وميدانية تشير إلى استقلاليتها النسبية (Bourdieu, 1985)، إلا أن علاقات التبعية هي التي يبدو لنا أنها الأكثر تحديداً في بنية مسارات الفاعلين ومؤسساتهم. يستحق هذا الاستنتاج أن يُناقش ليس بوصفه شذوذاً في ساحات ممارسة الإنسان الأكاديمي (Homo Academicus) اللبناني ولكن على خلاف ذلك كسمة بنيوية لمواقف وممارسات موحدة.

أكثر من الأزمة نفسها، التي حددناها بعض أبعادها العالمية المعاصرة والموضوعية، إنه الشعور بالأزمة الذي تم الإبلاغ عنه في العديد من الأبحاث الميدانية. في عام 1996، أكد منسقو عدد مجلة باحثات المكرسة للبحث في العلوم الإنسانية في الوطن العربي (وبخاصة في لبنان)، بطريقة استفزازية إلى حد ما، أن العلوم الاجتماعية العربية لا تزال في طور التكوين، مرحلة «ما قبل العلم»، وفي الوقت نفسه كانت مهددة بالفعل بالاختفاء (فياض ونصر، 1996). يبدو أن هذا الخوف منتشر على نطاق واسع في جميع أنحاء الوطن العربي كل (Colonna, 1991). في الواقع، ظهر هذا التخوف بصورة منتظمة لعقود عدة، إذ يمكن عدّه سمة تأسيسية للتمثل الذاتي للمثقفين العرب (Frangié, 2012). لكن هذا الشعور بالأزمة في العلوم الاجتماعية الذي تم التعبير عنه في مجلة باحثات يجب أن يكون مرتبطاً أيضاً بالوضع الهش جداً الذي عاناه ممارسو المهنة عقب الحرب المدمرة في لبنان (1975 - 1990). تؤثر هذه الهشاشة في مكانة هذه العلوم في المجتمع اللبناني وظروف ممارستها في القطاع الجامعي المنكوب. حتى اليوم، بعد ما يقارب ثلاثين عاماً من نهاية الحرب، تشهد مصادرها على تدهور ظروف عملهم، والتقليل الاجتماعي لمهنتهم، والصعوبات في تشكيل مجموعة متماسكة، وعلى عقبات اجتماعية وسياسية تعيق المهنة التي يلتزمون فيها.

تكشف مراقبة خيبيات الأمل الشخصية و«الحوادث» في المسارات الجماعية عن تحولات

اجتماعية عميقة تؤثر في علاقات القوة الرمزية أو المادية. تطرح هذه التحولات شكوكاً في «اجتماعية» هذه المعارف والتخصصات، على الأقل في المجال الأكاديمي، أي قدرتها على الإنتاج وإيجاد جمهور (Blancaert, 1995: 41). يُطرح هذا السؤال أولاً في مؤسسات التعليم العالي اللبنانية، حيث يسجل عدد الطلاب في هذه التخصصات انخفاضاً، مما يعرض للخطر وجود أقسام تخصصية معينة، وإعادة إنتاج جسم تعليمي وبحثي. وتنعكس هذه المعارف على الصعيد الدولي بصورة «هامشية» للمعرفة المحلية وأغلبية منتجها. إن النزعة الكامنة «للنشر عالمياً مقابل الاندثار محلياً»، مقابل «النشر محلياً والاندثار عالمياً» والذي أبرزه ساري حنفي (2014) تسائل المسار المهني ونوعية الجمهور المخاطب في صميمها. ما يتجلى على نطاق أوسع في منطوق إدراج العلوم الاجتماعية اللبنانية في المعرفة العالمية.

ومع ذلك ربما يكون عكس المنظور أو الرؤية مفيداً في خلاص المرء من خطاب الأزمة الذي يشلّ في بعض الأحيان. فبدلاً من الاحتفاظ فقط بالجوانب الهرمية والتفكيرية للانفلاش (Extraversion) الأكاديمي، أو البنية المنقسمة لبيئة الأكاديميين وفقاً لدرجة اندماجهم في الشبكات الدولية، يمكن أيضاً أن نتذكر أن التسجيل في مثل هذه الشبكات من المرجح أن يعزز الاستقلالية النسبية للفاعلين الوطنيين (Bourdieu, 2001). في ظل ظروف معينة وبدون أن يكون هذا منهجياً، يمكن بالفعل تعزيز قدرتهم على تحرير أنفسهم من قيود محلية معينة تثقل كاهل البحث. في أصعب الأوقات التي عرفها لبنان خلال نصف القرن الماضي، مكّن الاندماج في الديناميات العابرة للحدود الباحثين في بداية حياتهم المهنية، ليس فقط من اكتساب رأس المال العلمي وتسهيل نقلهم، ولكن أيضاً، في سياق معين من الاستقطاب السياسي القوي، من تجاوز الانقسامات الأيديولوجية على المستوى الوطني من خلال التركيز على تقدم البحث التخصصي ضد الروتينات الفكرية المحلية (Raymond, 2013). على مستوى آخر، نظراً إلى تعدد تقاليده الأكاديمية وارتباطاته المتعددة بالحقول العلمية العابرة للحدود، شكل لبنان أرضاً خصبة لتداول براديفمات (Paradigms). إذ أظهر أنه مكان لتجهين المعرفة واستكشاف القضايا المبتكرة. فعلى سبيل المثال، مثلت الأبحاث الحضرية في نهاية الحرب مجالاً مبتكراً جداً لإنتاج المعرفة، تقع على مفترق طرق ديناميات البحث الدولية والقضايا السياسية والاجتماعية والفكرية الخاصة بالبلد الذي يشهد إعادة إعمار. من دون الوقوع في السذاجة مقابل البنية المهيمنة للتبادل العلمي الدولي، يبقى أن العديد من مجالات المعرفة يمكن أن تؤدي في لبنان إلى مثل هذه اللقاءات ومثل هذه الابتكارات، إذا تمت معالجة أوجه عدم اليقين البنوية التي تؤثر في نشاط البحث نفسه.

يتضمن، هذا الكتاب، فصلاً مخصصة لتحليل تطور التخصصات الهشة أو التي تثير جدلاً، والفصول المتعلقة بالممارسات الحقيقية لمنتجي المعرفة (منطق النشر في المجالات التي حلتها كانديس ريمون، أو تلك المتعلقة بتقييم العمل الجامعي من جانب علي موسوي، أو تلك المرتبطة بتنظيم مؤسسة مثل معهد العلوم الاجتماعية في الجامعة اللبنانية التي

تدرسها هالة عواضة)، ما يكشف بالفعل الشكوك العميقة الناتجة من التوترات المختلفة التي ترتبط جميعها بين «داخل» و«خارج» التخصصات، وحيث يتبين أن الأخير هو الأكثر تحدياً.

تشهد التطورات في العلوم الاجتماعية في لبنان على ضعف الاستقلالية وتبين أن «النضال من أجل احتكار شرعية كفاءة» لا يحدث في حقل مستقل كما افترض بيير بورديو (Bourdieu, 1976). لا تؤدي ساحات المعارك من أجل المعرفة (Long and Long, 1992) إلى زعزعة أي رؤية خيالية لـ «مجتمع علمي» مفترض فحسب، بل تظهر حدود الحقل التخصصية، بوجه خاص، أنها قابلة للاختراق للقواعد والمعايير والأدوات التنظيمية التي لم ينتجها الحقل الخاص بها. فعلى سبيل المثال، تظهر دراسة حول وضعية المجالات اللبنانية منذ الستينيات أن ترتيب قطاع النشر والمجلات قد أدت دوراً بنوياً في المجال اللبناني للعلوم الإنسانية والاجتماعية، في اللحظة نفسها التي كانت تتشكل فيها جمهرة (Massification) الأولى للتعليم العالي. في هذا الترتيب، تفوقت المجالات الفكرية العامة إلى حد كبير على المجالات العلمية المتخصصة في نشر العلوم الاجتماعية. إن طرق عمل هذه المجالات الفكرية العامة وازنت آثار تخصصات ممارسات العلماء الناجمة عن زيادة التخصص في المناهج الدراسية والشهادات الجامعية: فقد فضلت مزيجاً بين السياسي والعلمي، وبين الفكري والأكاديمي، مع الحفاظ على مسامية الحدود بين المجالات التخصصية المختلفة. بوجه عام، بعيداً من جعل هذه القابلية لتأثيرات الخارجية عيباً في تطور العلوم الاجتماعية، يبدو لنا على الضد من ذلك، أن نعود إلى المقارنة الأولية التي تركز على مراقبة فريدة للمنطق ولاستراتيجيات إنتاج المعرفة المأخوذة في كماشة مزدوجة.

تكمن التوترات الأولى، التي يلحظها المرصد اللبناني، في منطلق تسليع المعرفة، في مواجهة عملية جمهرة التعليم، والمنافسة بين التعليم العمومي والتعليم الخاص والمكلف، وفي خفض قيمة شهادات العلوم الإنسانية والاجتماعية في أسواق العمل (Skaff, 2012; Moussaoui 2014). وفقاً للبيانات التي قدمتها دانييل سكاف (2019)، يلتحق طلاب التاريخ والعلوم الاجتماعية (باستثناء أولئك الذين يتابعون مقرراً في الدراسات الإسلامية أو كلية الحقوق) بصورة أساسية في «القطاع المفتوح» في الجامعة اللبنانية، حيث لا تتدخل علامات البكالوريا ولا عوامل اقتصادية غير مباشرة (مثل تكاليف التسجيل)، وحيث تكون امتحانات القبول المعدة لفروع معينة غير انتقائية. من ناحية أخرى، تحتل تخصصات العلوم الاجتماعية مكانةً محدودة في الجامعات

الخاصة الأكثر نخبوية⁽⁸⁾، وتختفي هذه المكانة في الجامعات «الموجهة نحو سوق العمل» (Kabbanji, 2012). وفرت الإدارات العامة والتعليم، لفترة زمنية طويلة، المنافذ المهنية الرئيسية لهذه التخصصات، والتي امتدت تدريجياً إلى المنظمات غير الحكومية ووكالات التنمية عندما بدأ التوظيف العمومية في الركود (Moussaoui, 2014). لكن اليوم، أصبحت الهوة بين الحصول على دبلوم والحصول على عمل واضحة. ويمثل ذلك قضية عامة، مثل التحركات الوطنية في عام 2019، كما كان الحال في مجتمعات أخرى في المنطقة (Emperador Badimon 2020). يتم التعبير عن الإحباطات النسبية بين الاستثمار الشخصي والعائلي في المسار الجامعي والوظائف والفرص بطرائق عديدة. إذ خاض الطلاب والمتخرجون احتجاجات في وسط العاصمة بيروت في الانتفاضة الشعبية في خريف 2019. وينعكس ذلك أيضاً في إعادة تموضع مهن العلوم الاجتماعية في مجالات المعارف التطبيقية وتقديم الخبرة والاستشارات.

لا تعدّ ظاهرة استثمار أساتذة الجامعات والباحثين في سوق الخبرة حديثة في لبنان ويعود تاريخها على الأقل إلى الأزمة الاقتصادية في الثمانينيات وما تلاها من انخفاض حاد في قيمة الأجور. إن ممارسة الخبرة - وهي شكل آخر لتسليح المعرفة - مكّنت قبل كل شيء هؤلاء الفاعلين من تأمين دخل إضافي كبير في بعض الأحيان (على حساب سيطرتهم على أبحاثهم البحثية). ولكن، في مواجهة الصعوبات المتزايدة في الوصول إلى الوظائف الجامعية والوظائف العامة، فإنها تمثل الآن منظوراً مهنيّاً متكاملًا، بناءً على مجموعة كاملة من الوظائف (مستشار مستقل أو موظف من قبل مكتب دراسات، أو معدّ لدراسات ومهام في مؤسسة بحثية أو منظمة غير حكومية). إضافة إلى هذا الاتجاه، هناك عدم تناسب بين التمويل المتاح للتنمية مقابل ذلك المخصص للبحث الأكاديمي البحث، إن وجد. والنتيجة هي تحول تدريجي في المهارات وتفضيل الأنشطة البحثية خارج المؤسسات الأكاديمية. تستدعي هذه النزعة التشكيك في المكانة التي تحتلها الجامعة في الحاضر والمستقبل في إنتاج المعارف الاجتماعية: بعيداً من القدرة على المطالبة بالاحتكار في مسائل البحث الاجتماعي، هل يحكم على العلوم الاجتماعية أن تصبح المزود البسيط للموارد البشرية لنشاط يحدث بشكل رئيسي خارج أسوارها؟ تعالج الفصول التالية، دور الدراسات الحضريّة وعلوم الاتصال والمعلومات أو حتى العلوم السياسية، في إعادة تشكيل المجالات التخصصية خارج الأسوار الجامعية. أكدنا أعلاه ما

(8) على سبيل المثال، انظر إلى الصعوبات التي ذكرتها زينة الصواف في هذا الكتاب، والتي واجهها بعض طلاب الجامعة الأميركية في بيروت في التسعينيات من القرن الماضي والعقد الأول من القرن الحادي والعشرين ليمكنوا من متابعة برامج الأنثروبولوجيا والحصول على ماجستير في هذا التخصص، والذي تم تضمينه رسمياً في برامج الجامعة الأمريكية في بيروت.

ينطوي على الممارسات الشخصية للبحث. سنركز هنا على آثار هذه العملية في مجموعات المعرفة التي تنظم نفسها في بيئات مهنية متغيرة. بيتي جيلبر - سليمان تظهر كيف تنشأ علوم الإعلام والاتصال وتتمأسس في شكل كلية في الجامعة اللبنانية في بوتقة المطالب والاعتراف بمهنة «الصحافي». تعتبر التفكير في المدينة، التي عالجها إريك فيردي، مثالاً صارخاً آخر على الصلات الواضحة بين الخبرة والتخصص والاستخدامات العملية للعلوم الاجتماعية. إذا كان التحاق العلوم الاجتماعية في خدمة التخطيط الحضري محدود في نهاية المطاف، فإنه يسمح بالتأكيد، في لبنان، بعلوم تشاركية ونقدية لسياسات المدينة. تنطلق المعرفة من الجامعة، غير أنها تشكل مورداً للنشاط العام، والالتزام المدني.

تقود مسألة الخبرة التفكير نحو نوع ثان من التوتر، فئة ثانية من علاقات التبعية التي لم تعد تتشكل عند الارتباط بالمجال الاقتصادي، ولكن مع المجال السياسي. تلقي استطلاعاتنا في الواقع الضوء على بعض المبادرات التي أثارتها خيبات الأمل الناشئة عن الجامعة فيما يتعلق بإنشاء مراكز أبحاث أو أشكال أخرى من الأنظمة الهجينة التي تحاول، كل على طريقته الخاصة، تسوية مسألة فائدة العلوم الاجتماعية بوضعها في خدمة العمل السياسي أو الاجتماعي. فبعض المنظمات الأكثر دينامية وابتكاراً - سواء كانت جمعيات مثل المفكرة القانونية أو دعم لبنان، أو شركات استشارية غير ربحية مثل ستوديو أشغال عامة - ترى البحث كأداة للتدخل الاجتماعي والنشاط. توفر البيانات الناتجة من المسح الميداني، مثل النتائج الأخرى للبحوث الأصلية، موارد حاسمة لنشاطاتهم الالتزامية. يعيد ممارسة البحث الميداني إحياء نمط مفضل لإضفاء الشرعية على قضاياهم من خلال التحركات التي حدثت في أعوام الألفين عندما لا يكفي مجرد التظاهر بـ «التحدث باسم» (المواطنين، الذين لا صوت لهم... إلخ) (Karam, 2006). من المؤكد أن إدراج النشاط البحثي في آليات المدافعة أو النشطة لا يخلو من قيود جديدة. وهكذا، على سبيل المثال، هناك توتر الذي لا يمكن حله بين توقيت النشاطات المختلفة للبحث الأكاديمي وشكل البحث التطبيقي حيث تتطلب احتياجات قضية ما القدرة على استغلال النتائج بسرعة. يؤدي ذلك أيضاً إلى علاقة أكثر عملية بالموارد النظرية التي توفرها التخصصات. ومنطق إنتاج المعرفة هذا أن الارتباط بالمسائل ذات الطبيعة السياسية لا يؤدي بالضرورة إلى الابتعاد عن المتطلبات الإستراتيجية والأخلاقية للعلوم الاجتماعية، بينما تجعل من الممكن إعادة الارتباط بالطموح النقدي للأخيرة.

أكثر كثيراً من هذه الترتيبات التي يعتمد فيها تفعيل العلوم الاجتماعية إلى حد كبير على التثبيت المزدوج للممارسين في «مجال المشاكل» و«تحالفات المصالح» (لاستخدام صيغة إريك فيردي) بين الساحات الأكاديمية والسياسية، فإن علاقات التبعية داخل القطاع الجامعي تمثل نقطة الضعف الرئيسية والتحدي الرئيسي الذي تواجهه العلوم الاجتماعية اللبنانية. لقد أكدنا أعلاه التهديد الذي يهدد قدرات جسم الأساتذة

والباحثين في إعادة إنتاج نفسه خصوصاً في ظل انخفاض العدد خصوصاً في مراحل الشهادات العليا (ماجستير، دكتوراه). إضافة إلى هذا التهديد، هناك التهديد الذي تمثله الآليات غير المستقلة الموجودة في صميم الممارسات الأكاديمية المعتادة مثل تقييم الأقران، أو تلك التي تحكم الوصول إلى الوظائف الجامعية وتمويل الأبحاث والنشر. من الواضح أن استمرار سيطرة ظاهرة الرعاية السياسية والاجتماعية على المؤسسات الجامعية، والتي تجلت بوجه صارخ في الأزمة البنوية للجامعة اللبنانية (الأمين، 2018)، تمثل أحد المخاطر الرئيسية التي تثقل كاهل العلوم الاجتماعية في لبنان، بما في ذلك في استخداماتها خارج الجامعة. تلامس الآثار المشوهة للممارسات الزبائنية أنماط توزيع السلطة الأكاديمية (التعيين في مناصب رئيس القسم، والعميد، والرئيس، والمشاركة في المجالس الاستشارية ولجان التقييم وتحديث البرامج، والقبول في أطروحة... إلخ). وبناء المهن الجامعية (التوظيف، التعيين، التثبيت، الترقيّة). ومن ثم، لا تنحصر الصعوبات التي تواجه المجتمعات التخصصية لتشكيل هيئة (والدفاع، إذا لزم الأمر، عن مصالحها الخاصة) فحسب، بل تشمل الحدّ الدائم لقيمة رأس المال العلمي في اقتصاد الممارسات في مختلف الحقول التخصصية، لمصلحة الرساميل الاجتماعية المرتكزة على علاقات الولاء للفاعلين المهيمنين في المجال السياسي.

نريد أن نختم هذه المقدمة كدعوة لمزيد من استكشاف العوالم الاجتماعية للعلوم الاجتماعية في لبنان. أردنا أيضاً التركيز على طرائق جديدة للنظر في استخدام التخصصات وضرورتها في إلقاء الضوء على متغيرات مجتمعاتنا. وعلى الرغم من ذلك، فإن المشروع المشترك الذي صيغ بنتيجته هذا الكتاب ينتهي في سياق يزعج أكثر مما يوضح ثوابتنا وآفاق تطلعاتنا. يمرّ المجتمع اللبناني بانهيار اقتصادي غير مسبوق يصاحبه شبه انهيار نفسي وضعف في المؤسسات الاجتماعية. يهدد هذا الانهيار الاقتصادي بتسريع انسحاب الجامعات إلى وظيفتها التعليمية المهنية وتوجيه ضربة قاتلة لكل من التدريب البحثي والبحث نفسه (على الرغم من التشريعات الجديدة منذ عام 2014 التي تطالب الجامعات الخاصة بتخصيص ما لا يقل عن 5 بالمئة من ميزانيتها للبحث). دعونا نضيف العودة إلى تراكم الوظائف الذي اتسمت به الممارسات المهنية للأكاديميين اللبنانيين خلال حرب 1975-1990، مع «صراعات الاستثمار» (Lahire, 2004) التي يترتب عليها ذلك. بالطبع، ليست هذه المرة الأولى، تاريخياً، التي تتغير فيها مهن المؤرخين وعلماء الاجتماع وعلماء الأنثروبولوجيا والجغرافيين، وما إلى ذلك، بسبب المآسي الجماعية. ومع ذلك، فإن ما تصفه الفصول التالية بطريقة مبتكرة هو الطريقة التي يمكن من خلالها تشكيل مفاصل وتحالفات جديدة بين المؤسسات الأكاديمية ومؤسسات المعرفة الأخرى (مثل المنظمات غير الحكومية، أو المؤسسات البحثية)، من خلال نفعية بناءة أو حدس مثمر أو اهتمام مشترك، حول الأساليب الجديدة لإنتاج وتعزيز العلوم الاجتماعية.

المراجع

- حنفي، ساري (2014). «الشرذمة: إشكالية الأنشطة البحثية للأكاديميين في العلوم الاجتماعية في العالم العربي.» إضافات: المجلة العربية لعلم الاجتماع: العدد 28، ص 4-11.
- حنفي، ساري، نورية بن غربيط-رمعون ومصطفى مجاهدي (محررون) (2014). مستقبل العلوم الاجتماعية في الوطن العربي. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية.
- عدنان الأمين (1997). التعليم العالي في لبنان. بيروت: الهيئة اللبنانية للعلوم التربوية.
- عدنان الأمين (1999). قضايا الجامعة اللبنانية وإصلاحها. بيروت: دار النهار للنشر؛ الهيئة اللبنانية للعلوم التربوية.
- عدنان الأمين (2018). الجامعة اللبنانية تحت وطأة التحولات السياسية: سير عشر جامعات حكومية عربية. بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، ص 147-205.
- هلا، عواضة (2019). الإعداد على البحث وإنتاج المعارف العلمية: حالة معهد العلوم الاجتماعية في الجامعة اللبنانية. بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات.
- بامية، محمد (2015). العلوم الاجتماعية في العالم العربي: إشكال الحضور. التقرير الأول للمرصد العربي للعلوم الاجتماعية بيروت: المجلس العربي للعلوم الاجتماعية.
- منى فياض، مارلين نصر، افتتاحية، مجلة باحثات: العدد 3، ص 4-8.
- حنفي، ساري وريغاس أرفانيتيس (2016). البحث العربي ومجتمع المعرفة: رؤية نقدية جديدة. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية.
- اللجنة الوطنية للتربية والعلم والثقافة-اليونسكو (2002). اتجاهات البحث في العلوم الاجتماعية وحاجات المجتمع اللبناني. بيروت: منشورات اللجنة الوطنية للتربية والعلم والثقافة، اليونسكو.
- AUPELF-UREF (1995), *Perspectives et priorités de la recherche au Liban*. Montréal: Éditions AUPELF-UREF, coll. «Universités francophones».
- Blanckaert Claude (1995), «Fondements disciplinaires de l'anthropologie française au xixe siècle. Perspectives historiographiques.» *Politix*: no. 29, pp. 31 - 54.
- Bourdieu Pierre (2001). *Science de la science et réflexivité*. Paris: *Raisons d'agir*.
- Bourdieu Pierre (1985). «Effet de champ et effet de corps.» *Actes de la recherche en sciences sociales*: no. 59, p. 73.
- Bourdieu Pierre (1984). *Homo Academicus*. Paris: Éditions de Minuit.
- Bourdieu Pierre (1976). «Le Champ scientifique.» *Actes de la recherche en sciences sociales*: vol. 2, nos. 23-, pp. 88 - 104.

- Bourmaud Philippe (2017), «Leadership et interculturalité: Enseigner la sociologie à Beyrouth du mandat à l'indépendance (années 1920-années 1950).» *Histoire de l'éducation: vol. 148, no. 2, pp. 99-118.*
- Boutier, Jean, Passeron Jean-Claude and Revel Jacques (dirs.) (2006). *Qu'est-ce qu'une discipline?.* Paris: Éditions de l'École des hautes études en sciences sociales.
- Burawoy Michael (2015). «Facing an Unequal World.» *Current Sociology: vol. 63, no. 1, pp. 5-34.*
- Catusse Myriam, Signoles Aude and Siino François (dirs.) (2015). «Les révolutions arabes: un évènement pour les sciences sociales.» *Revue des mondes musulmans et de la méditerranée: no. 138.*
- Colonna Fanny (dir.) (1991). «Sciences sociales, sociétés arabes.» *Peuples méditerranéens: nos. 54 - 55.*
- Di-Capua Yoav (2009). *Gatekeepers of the Arab Pas. Historians and History Writing in Twentieth-Century Egypt.* Berkeley, CA; London, University of California Press.
- Duval Julien and Heilbron Johann (2006). «Les Enjeux des transformations de la recherche.» *Actes de la recherche en sciences sociales: vol. 164, no. 4, pp. 5-10.*
- Emperador Badimon, Montserrat (2020). *Lutter pour ne pas chômer: Le Mouvement des diplômés chômeurs au Maroc.* Lyon: Presses universitaires de Lyon.
- Fabiani Jean-Louis (2006), « À quoi sert la notion de discipline ? », Jean Boutier, Jean-Claude Passeron and Jacques Revel (dirs.). *Qu'est-ce qu'une discipline?.* Paris: Éditions de l'École des hautes études en sciences sociales, pp. 11 - 34.
- Favier, Agnès (1994). «L'Institut des sciences sociales de l'Université libanaise. Histoire d'une institution à travers les archives et la mémoire de ses acteurs (1961-1975-).» (Mémoire de DEA en sciences politiques, université Aix-Marseille III).
- Febvre Lucien (1920), «L'histoire dans le monde en ruines: Leçon d'ouverture du cours d'histoire moderne à l'Université de Strasbourg.» *Revue de synthèse historique : no. 88, pp. 1-15.*
- Frangié Samer (2012), « Theorizing from the Periphery: the Intellectual Project of Mahdi 'Amil », *International Journal of Middle East Studies*, vol. 44, no. 3, pp. 465-482.
- Hanafi Sari (2012), «Les systèmes universitaires au Moyen-Orient arabe. *Publish Globally and Perish Locally Vs. Publish Locally and Perish Globally* » (traduit par Élisabeth Longuenesse), *Revue des mondes musulmans et de la méditerranée*, no. 131, p. 23 - 44.
- Kabbanji Jacques (2010), *Rechercher au Liban. Communautés scientifiques, chercheurs et innovation (état des lieux en sciences sociales)*, Beyrouth,

- Publications du centre de recherches de l'Institut des sciences sociales de l'Université libanaise.
- Kabbanji Jacques (2012), « Heurs et malheurs du système universitaire libanais à l'heure de l'homogénéisation et de la marchandisation de l'enseignement supérieur », *Revue des mondes musulmans et de la méditerranée*, no. 131, pp. 127 - 145.
- Kabbanji Jacques and Moussaoui Ali (2007). *Rapport sur la recherche en sciences sociales au Liban, Beyrouth, IRD/Université libanaise (projet ESTIME)*.
- Karam Karam (2006). *Le Mouvement civil au Liban: Revendications, protestations et mobilisations associatives dans l'après-guerre*. Paris/Aix-en-Provence, Karthala/IREMAM.
- Kosmatopoulos Nikolas (2011), « Toward an Anthropology of "State Failure": Lebanon's Leviathan and Peace Expertise », *Social Analysis*, vol. 55, no. 3, pp. 115-142.
- Lahire Bernard (2004), « Utilité : entre sociologie expérimentale et sociologie sociale. » Bernard Lahire (dir.), *À quoi sert la sociologie?*, Paris, La Découverte, p. 43-66.
- Lahire Bernard (2012), *Monde pluriel: Penser l'unité des sciences sociales*, Paris, Seuil.
- Long Ann and Long Norman (1992). *Battlefields of Knowledge. The Interlocking of Theory and Practice in Social Research and Development*. London; New York: Routledge.
- Moussaoui Ali (2014). « Les diplômés de l'Institut des Sciences sociales de l'Université libanaise et le marché du travail. » dans: Élisabeth Longuenesse (dir.). *Formation, qualification, métiers. Évolution du marché de l'emploi et information sur les métiers*. Beyrouth: Presses de l'Ifpo, pp. 63 - 74.
- Raymond Candice (2013). « Réécrire l'histoire au Liban. Une génération d'historiens face à la période ottomane, de la fin des années soixante à nos jours. » (Thèse de doctorat en histoire, Paris, EHESS).
- Raymond, C., M. Catusse and S. Hanafi. "Un miroir libanais des sciences sociales: Introduction." Candice Raymond, Myriam Catusse and Sari Hanafi (eds.). *Un miroir des sciences sociales: Acteurs, pratiques et savoirs au Liban*. Diacritiques Éditions, pp. 8-34.
- Romani Vincent (2016). *Faire des sciences sociales en Palestine. Oppression militaire et mondialisation académique*. Paris/Aix-en-Provence, Karthala/IREMAM.
- Roussillon Alain (1999). « Durkheimisme et réformisme. Fondation identitaire de la sociologie en Égypte. » *Annales. Histoire, Sciences sociales*, vol. 54, no. 6, pp. 1363-1364.

- Skaff Danielle (2019), «Innovation et réforme de l'enseignement supérieur au Liban.» (Thèse de doctorat en sciences de gestion, université de Reims).
- Sousa Santos Boaventura de (2014), *Epistemologies of the South. Justice Against Epistemicide*, Boulder, Paradigm Publishers.
- Verdeil Chantal (2004). «L'École de droit de Beyrouth. Une institution française dans la fièvre de l'immédiat après-guerre (1919-1921).» dans: Gérard D. Khoury (dir.). *Sélim Takla (1895-1945-), Une contribution à l'indépendance du Liban*. Paris/Beyrouth, Karthala/Dar An-Nahar, pp. 141 - 162.
- Verdeil Chantal (2006). «L'Université Saint-Joseph et la Troisième République.» dans: Patrick Cabanel (dir.). *Une France en Méditerranée: Écoles, langues et culture françaises xixe-xxe siècles*. Paris: Créaphis, pp. 235-252.

دراسات

العلوم الإنسانية والاجتماعية بين الوطني والدولي: منظور اجتماعي تاريخي (علم الاجتماع نموذجاً)

جيزيل سابيرو(*)

أستاذ علم الاجتماع في المدرسة العليا للعلوم الاجتماعية (EHESS)
ومديرة المركز الأوروبي لعلم الاجتماع والعلوم السياسية، باريس.

ترجمة: خليل الحاج صالح

ملخص

أنتجت النزعة الوطنية في المناهج تحيزاً ساد العلوم الإنسانية والاجتماعية طويلاً؛ تحيزاً يقوم على الاعتقاد بأن ظاهرة التدويل لاحقة بالضرورة للظواهر الوطنية. وهذا ينطبق على تاريخ ميادين العلوم الإنسانية والاجتماعية ذاتها. يقوم هذا المقال بوضع موضع السؤال هو فكرة سيرورة تاريخية خطية عن التدويل، إذ نُبين أن العلوم الإنسانية والاجتماعية قد دُولت، على الضد من ذلك، من خلال تأسيسها الأكاديمية الوطنية. الكلمات المفتاحية: تدويل، علم وطني، العلوم الإنسانية والاجتماعية، الإنسان الأكاديمي.

Résumé

Pour longtemps les sciences humaines et sociales consiste à penser le phénomène de l'internationalisation comme nécessairement postérieur aux phénomènes nationaux. Cet article remettra en cause l'idée d'un processus historique linéaire d'internationalisation, en montrant qu'au contraire les sciences humaines et sociales ont été nationalisées par leur institutionnalisation académique.

Keywords: Internationalisation, Social Science, National science, homo academicus.

أنتجت النزعة الوطنية في المناهج (Wimmer et Schiller, 2003) تحيزاً ساد العلوم الإنسانية والاجتماعية طويلاً؛ تحيزاً يقوم على الاعتقاد بأن ظاهرة التدويل لاحقة بالضرورة للظواهر الوطنية. وهذا ينطبق على تاريخ ميادين العلوم الإنسانية والاجتماعية ذاتها.

ودرجة تدويل الميادين تتفاوت بطبيعة الحال، على ما يلاحظ إيف غانرا (Yves Gingras): فالقانون أقل هذه الميادين تدويلاً، بينما الاقتصاد والفلسفة مُدوّلاً بشدة (Gingras, 2002). وفي الآن ذاته، ثمة داخل كل ميدان معرفي تخصصات مُدوّلة بقدر يزيد أو ينقص كما الحال في القانون والأدب المقارن، مثلاً. وعلى المنوال ذاته، يمكن أن تتفاوت درجة تدويل ميدان ما عبر الزمن. وهذه يمكن قياسها باستخدام سلسلة متغيرات، مثل تلك التي سبق أن اقترحناها في إطار المشروع الأوروبي Interco-SSH حول التعاون الدولي في العلوم الاجتماعية والإنسانية، ألا وهي وجود جمعيات دولية، صدور مجلات دولية، اقتباسات من مراجع دولية، منشورات في لغات أخرى والترجمات (Heilbron [et al.], 2017b).

إلا أن المؤشرات هذه لا تقول شيئاً عن السيروية ذاتها. فحتى إن لوحظ تصاعد في درجة تدويل العلوم الإنسانية والاجتماعية، فإن ما نضعه موضع السؤال هنا هو فكرة سيروية تاريخية خطية عن التدويل، إذ يُبين أن العلوم الإنسانية والاجتماعية قد دُولت، على الضد من ذلك، من خلال مأسستها الأكاديمية. لكن ولا سيما أن هذا الطابع الوطني جاء حصيلة انتشار نموذج التنظيم الجامعي والبحث دولياً. يجب أن نتجاوز هنا النزعة الوطنية في المناهج كي نقترح علم اجتماع تاريخي متقاطع للعلوم الإنسانية والاجتماعية آخذين بعين الاعتبار التقاليد المشتركة (التراث الفكري الأوروبي، على سبيل المثال) والتبادلات الدولية. مقارنة علم-اجتماعية مثل هذه تُضيف إلى التاريخ المتقاطع (Werner et Zimmermann, 2003) الحقيقة المتعلقة بتبادلات غير متكافئة ضمن فضاء مبني بعلاقات القوة: علاقات الهيمنة (بالمعنى الغرامشي) بين مركز-أطراف وأطراف، تضاعفها في بعض الأحوال علاقات استعمارية، لكن علاقات قوة رمزية أيضاً بين تقاليد فكرية وطنية، يتمتع بعضها، مثل الفلسفة الألمانية أو علم الاجتماع الفرنسي، برأسمال رمزي كبير. وليس من شأن ذلك استبعاد مقارنة يبررها من جانب أول ظاهرة جعل التعليم العالي والبحث تعليماً وبحثاً وطنيين (Sapiro, 2013a) فيما يبررها من الجانب الآخر تكوّن تقاليد وطنية أكثر اصطفاً بالعلوم الإنسانية والاجتماعية منها بالعلوم الوطنية (Heilbron, 2008).

ثانياً، يجب أن نتذكر أن حقول الميادين المعرفية - بعيداً من أن تكون متجانسة - ما إن ترسخ فإنها تنبني دائماً على جانبي الانقسام بين قطب وطني وآخر دولي من منظور استراتيجيات الباحثين، وفق ما طرحه بيير بورديو (Bourdieu, 1984) في كتابه *Homo Academicus*: إذ يتوجه بعض الباحثين نحو القطب الدولي (المشاركة في مؤتمرات دولية، النشر في لغات أجنبية، الانضمام إلى جمعيات دولية، استخدام مراجع أجنبية، تعاون دولي) فيما يشغل آخرون مواقع على المستوى الوطني بوجه خاص. إلا أن هذا التعارض لا يتقاطع منهجياً مع التعارض القائم بين التبعية والاستقلال أو بين قطب الاعتراف الزمني وقطب الاعتراف الرمزي، على ما يقترحه هذا. تتنوع أشكال نزعة التدويل (Internationalisme) بين قطبي الاستقلال الذاتي والتبعية ومنهما تأخذ معاني مختلفة: في القطب المهيمن، ثمة لأكاديمية علوم الأخلاق والسياسيات (Académie des Sciences Morales et Politiques) مراسلين في الخارج بينما يمكن لمقاومة صيغ متنوعة من الهيمنة الأجنبية أن تمر عبر

تشجيع تقاليد وطنية. ما هو أكثر من ذلك أن معنى التعارض بين الوطني والدولي يتباين تبعاً لموقع الحقل الوطني الموماً إليه في الفضاء الدولي: هكذا فإن القطب الوطني لعلوم الاجتماع الأمريكي المعاصر يشغل موقعاً مهيماً زمنياً، بينما في البلدان المهيمن عليها يكون القطب الدولي من ميدان معرفي ما عرضة لأن يكون مهيمناً زمنياً، أي يكون هو الميدان الذي يمتص الموارد والوظائف، إلا في ظل الأنظمة الاستبدادية أو الأنظمة ذات النزعة الحمائية المتشددة (Sapiro, 2013 a).

ومن أجل أعمال هذه التمايزات يجب، علاوة على ما سبق، الفصل بين أربع سيرورات: سيرورة المؤسسة الأكاديمية؛ سيرورة التطور المهني؛ سيرورة تكوّن حقل علمي؛ وسيرورة ظهور سوق نشر متخصص (Sapiro, Brun and Fordant, 2019). وسنعرض لهذه السيرورات في القسم الأول من هذه المقالة. بيد أن هذه السيرورات الأربع تقاربت جزئياً خلال مرحلتين من تطور العلوم الإنسانية والاجتماعية: من نهاية القرن التاسع عشر حتى ثلاثينيات القرن العشرين، ثم من خمسينيات القرن العشرين حتى سبعينياته (العصر الذهبي أو حقبة العلوم الإنسانية والاجتماعية). هذا التقارب يدين بجزء كبير منه إلى انتشار نموذج هبولدت الذي دَعَمَ البحث العلمي في الجامعات؛ هذا النموذج كان قد جُلب إلى فرنسا عند إنشاء جامعة السوربون الجديدة في عام 1896، وهو النموذج الذي يُشكل ما كان حدده بيير بورديو بمفهوم «الحقل الأكاديمي»، شاملاً به الجامعة ومعاهد البحث. وقد عرف هذا النموذج مرحلة ثانية في ظل الهيمنة الأمريكية في ما بعد الحرب العالمية الثانية هذه المرة. وفي حين انطبعت المرحلة الأولى بسيرورة إضفاء طابع وطني وبالاستعمار، فقد حدثت الثانية في شكل عابر للحدود الوطنية، لكنها اتسمت أيضاً بتطور مهني ارتبط بالتخطيط الذي بنى الطلب على العلوم الاجتماعية. سنستحضر هاتين المرحلتين التاريخيتين، اللتين أخذتا التدويل خلالهما أشكالاً مختلفة، بإبراز مثال علم الاجتماع بوجه خاص.

سيرورات متميزة في أصل تكون الميادين المعرفية

هذه السيرورات الأربع الموصوفة أعلاه، والتي يحملنا تصورها الحالي عن الميادين المعرفية على توهم أنها سيرورة واحدة (انظر في Simpson, 2002، على سبيل المثال)، ليست قط سيرورات خطية ولا غائية. يمكن أن تتلاقى هذه السيرورات وأن تتواشج بطرائق شتى في ظروف بعينها، دون أن تتراكم بالضرورة. كما يبدو التمييز في ما بينها ضرورياً من أجل فهم أفضل للمنطق العامل في سيرورتي صوغ الطابع الوطني والتدويل، اللتين تعمل كل واحد منهما في مستوى مختلف.

تُعرّف المؤسسة الأكاديمية لميدان معرفي ما عبر إنشاء شواغر جامعية خاصة به ومناهج تكوين وأقسام داخل الجامعات. تاريخياً، ارتبطت فكرة الميدان المعرفي ذاتها بالجامعة بأكثر مما ارتبطت بالعلم (Stihweh, 1992; Boutier [et al.], 2006). الحقوق، على نحو خاص، هي جملة معارف نُقلت إلى الجامعة وقد كانت قائمة قبل ذلك باستقلال عن حقل معرفي خاص، ميدان سيظهر لاحقاً. وتبقى الحقوق متمحورة حول تكوين مهنيين، بينما لا يُشكل البحث

إلا جزءاً مُحدداً من ميدانها حتى يومنا هذا. وعلى المنوال ذاته، تأسست كل من الفلسفة والآداب والتاريخ داخل الجامعة الفرنسية في المنطلق بغية تكوين مُدرسين للمرحلة الثانوية، قبل زمن من تطور البحث في هذه الميادين. هكذا يُلخص جان-لوي فابيانى تحول الفلسفة الفرنسية في أواخر القرن التاسع عشر من هيئة تدريسية إلى حقل بالتخصص وتضاعف عدد المجلات وظهور سوق للكتاب الفلسفي (Fabiani, 1988). وفي الآداب، حيث كانت قد سادت البلاغة، أدخل غوستاف لانسون (Gustave Lanson) النموذج الفلسفي الألماني إلى جامعة السوربون الجديدة، التي تأسست في عام 1896، بينما طوّر شارل سينوبوس (Charles Seignobos) في هذه الجامعة ذاتها الطريقة الوضعية في التاريخ. هذه اللحظة تسم إداً دخول نموذج همبولدت في تنظيم الجامعات، النموذج الذي يقرن التعليم بالبحث.

يرى أندرو آبوت أن الميادين تُكوّن منظومات، «بيئات»، وأن البعض منها يجب أن يُحدّد بصلاته بالبعض الآخر. بعض الميادين مثل الاقتصاد وعلم الاجتماع ظهرا بداية بوصفهما اختصاصيين أو ميدانيين فرعيين ضمن كُليتي الحقوق والفلسفة (Abbott, 2001)، قبل أن يتمايزا عنهما؛ كان تدريس علم الاجتماع قد بدأ في عدة بلدان (هولندا، البرازيل) ضمن كليات الحقوق، وفي فرنسا وتركيا ضمن كليات الآداب (الفلسفة). وفي الهند ضمن كليات الأنثروبولوجيا أو الاقتصاد.

تكشف بضعة أمثلة من هذه المرحلة الأولى من مأسسة علم الاجتماع عن تشكيلات ومسارات متباعدة مع قطائع متكررة تعود إلى أسباب سياسية أو أسباب من نوع آخر. فقد دسّن ألبيون سمول (Albion Small) أول قسم لعلم الاجتماع في شيكاغو في عام 1892، ومع نهاية القرن التاسع عشر كان الميدان قد ترسخ في هذه جامعات الولايات المتحدة الأمريكية: 55 منصباً أستاذية بدوام كامل في عام 1909 و372 بدوام جزئي (Bernard, 1909: 186). وكان قد دُشّن أول كرسي لعلم الاجتماع في الجامعة الإمبراطورية بطوكيو منذ عام 1893، كما أن شاغل الكرسي في تلك الفترة، تونغو تاكيببي (Tongo Takebe)، قد أسس في عام 1913 المعهد الياباني لعلم الاجتماع (L'Institut de Sociologie Japonais)، الذي حَلَّت محله الجمعية اليابانية لعلم الاجتماع في عام 1924. وكانت مدرسة لندن للاقتصاد هي أول من أنشأ الوظائف الأولى لعلم الاجتماع في بريطانيا العظمى في عام 1907، وقد بقيت هذه الوظائف محدودة العدد (خمس وظائف بينها وظيفة واحدة من مرتبة أستاذ) حتى عام 1947. وفي فرنسا، كان دوركايم أول مَنْ أنشأ كرسيًا لعلم الاجتماع في عام 1913 (لكن كان يجب الانتظار حتى عام 1958 كي تُصبح ثمة إجازة في علم الاجتماع). وبعد هذا التاريخ بعامين (1915)، دُشّن أول كرسي لعلم الاجتماع في جامعة إسطنبول بفضل ضياء غوكلاب (Ziya Gökalp)، الذي أدخل دوركايم إلى تركيا. في ألمانيا، كانت أربعة كراسي قد أنشئت في عام 1919. وعند نهاية جمهورية فايمار (Weimar)، كان عدد الأساتذة المتفرغين أو العاملين بوقت جزئي قد بلغ الخمسين، وكان عدد علماء الاجتماع جملة 140 عالماً، فيما كان عددهم قد بلغ الألف في الولايات المتحدة (Käsler, 1984; 2013; Lepsius, 1983; Fleck, 2011). وفي الهند، كان تدريس علم الاجتماع قد أخذ مكانه في بومباي منذ عام 1914 بتمويل من الحكومة الاستعمارية، كما أنشئ أول قسم لعلم الاجتماع هناك في عام 1919؛ كما بدأت

ثلاث جامعات أخرى، ميزور وكالكوتا ولوكونا، تدريس علم الاجتماع منذ عشرينيات القرن العشرين ضمن اختصاصات مختلفة: العمل الاجتماعي، الأنثروبولوجيا، الاقتصاد (Patel, 2002). وكان بيتيريم سوروكين (Pitirim Sorokin) قد أسس في عام 1918 أول قسم لعلم الاجتماع في الاتحاد السوفياتي بجامعة سان بطرسبورغ قبل أن يُهاجر في عام 1922 إلى أوروبا ثم إلى الولايات المتحدة حيث سيُشكل قسم علم الاجتماع في جامعة هارفارد؛ وكان علم الاجتماع قد اختفى تقريباً من جامعات الاتحاد السوفياتي بوصفه ميداناً إثر ترسيمه «علمًا برجوازيًا»، وبقي الحال كذلك حتى العام 1990 حين شهد إعادة مؤسسة مفاجئة: (53 قسمًا و250 كرسيًا في الجامعات العامة و15 في المؤسسات الخاصة). وفي عام 1926، وبعد عامين من تأسيس الجامعة الإمبراطورية في كويجو (Keijō) (أول جامعة حديثة في كوريا)، رأى أول كرسي لعلم الاجتماع النور ضمن كلية الحقوق والآداب. وفي البرازيل، كان علم الاجتماع يُدرّس في المدارس الثانوية ومدارس إعداد المدرسين (Ecoles Normales) (مثلما هو الحال في فرنسا ابتداءً من العام 1920) قبل أن يُصبح ميداناً معرفياً جامعياً في ثلاثينيات القرن العشرين. وفي إيطاليا، لم تر أوائل كراسي علم الاجتماع النور إلا بعد الحرب العالمية الثانية: أنشئ أول كرسي في عام 1959 بكلية الحقوق في سابينزا بروما.

سيرورة المؤسسة الأكاديمية هذه، وقد تبعت إيقاعات مختلفة تبعاً لظروف سياسية وصراعات داخل الوسط الأكاديمي، لم تكن قط خطية. لقد كان ثمة حالات تاريخية جرى فيها التراجع عن المؤسسة أثناء ظروف تحول اجتماعي أو سيطرة سياسية متعاظمة مثلما كانت الحال في ألمانيا النازية (Ramstedt, 1986)، وفي فرنسا في ظل نظام فيشي الذي ألغى تدريس علم الاجتماع (Muel-Dreyfus, 2004)، وفي ظل حكم الأنظمة الشيوعية التي فعلت الأمر ذاته (Butenko, 2000; Karady et Nagy, 2019) وفي ظل حكم ديكتاتوري أمريكا الجنوبية. إلا أن الأنظمة الاستبدادية كانت يسرّت أيضاً تطور بعض الميادين، مثل الديموغرافيا (انظر أدناه) وشجعت خطط أكاديمية لباحثين عملوا في خدمة أنظمة من هذا النوع، مثلما كانت حال عالم الاجتماع ريتشارد تورنوالد (Richard Thurnwald) الذي خدم الإمبراطورية النازية (Steinmetz, 2010). ويمكن أن ينجم التراجع عن المؤسسة عن إعادة صوغ تقسيم العمل الأكاديمي بعد بزوغ ميادين جديدة أيضاً.

يتسم التطور المهني (Abbott, 1989) بوجه خاص بإنشاء روابط مهنية تُدافع عن مصالح المهنة تجاه السلطة وفي سوق العمل، كما أن إنشاء الجمعيات يلعب دوراً مُنظماً (Régulateur) من خلال تبني مدونة للأخلاق وللممارسات السليمة. والروابط المهنية تتميز عن التنظيمات النقابية المدافعة عن حقوق العاملين من جانب أول كما تتميز من جانب آخر عن الجمعيات المناصرة لقضايا بعينها (مناهضة العنصرية، النسوية. الخ) ، حتى إن أمكن أن تنعقد في ما بينها صلات وأن تتقاطع أهداف (Simpson, 2002). يضع معظم الاختصاصات الفكرية الشهادة الجامعية شرطاً لدخول المهنة إلى جانب مسابقة محددة في بعض الأحيان، مثلما هو الحال في المهن القانونية، كما يوفر عددٌ من الميادين الجامعية ولوجاً إلى المهنة من خارج العالم الأكاديمي، حال الإخصائين النفسيين أو مدرسي التعليم الثانوي. لكن إذا كان التطور المهني قد ارتبط بقوة بالمؤسسة الأكاديمية، فإن الواحد منهما لا يعتمد بالضرورة

على الآخر، على ما يشهد التحليل النفسي الذي يُمْتَهَن بطريقة سارية في بعض البلدان دون أن يكون التكوين الجامعي شرطاً لازماً لذلك. يُضَاف إلى ذلك أن الروابط المهنية إجمالاً لا تملك سلطة تحديد ولا توجيه التكوين الجامعي. من جانب آخر، فإن الصلة مع سوق العمل ليست مضمونة دائماً. فعلم الاجتماع كانت قد تأسس بداية في الولايات المتحدة من أجل تكوين مرشدين اجتماعيين (Travailleurs Sociaux)، إلا أن الإرشاد الاجتماعي كان أقصى من ميدان علم الاجتماع عندما نُظِمَ هذا الأخير نفسه بوصفه اختصاصاً (Ross, 1992). وكانت أول رابطة قد تأسست في عام 1905؛ بيد أن هذه الرابطة لم تصل لأن تضمن دخول داري علم الاجتماع مِمَّنْ يحملون شهادات إلى الميدان، على غرار ما كان لإخصائيين نفسيين (Simpson, 2002: 292)، رغم ما وضعته من ضغط على هيئات دولية. وفي فرنسا، لم يتطور علم الاجتماع بوصفه مهنة خارج العالم الأكاديمي، لكنه يُكوِّن مُدرسي ثانوي منذ عام 1977، عام إنشاء شهادة التبريز في العلوم الاقتصادية والاجتماعية (فلنلاحظ هنا أن تدريس علم الاجتماع كان قائماً في مرحلة التعليم الثانوي بتركيا منذ عام 1924؛ وهذا هو الحال في «إسرائيل» في ستينيات وثمانينيات القرن العشرين). ولم تُنشأ رابطة فرنسية لعلم الاجتماع إلا في عام 2001 بسبب الانقسام الحاد داخل الحقل العلمي بين المدارس المتنافسة والتوظيف الاجتماعي المتباين (حول علم الاجتماع الفرنسية انظر في; Houdeville, 2007) (Heilbron, 2020). هيمن علماء اجتماع جامعيون على معظم هذه الروابط، غير أن بعضها، مثل الرابطة البولونية شملت في عضويتها مساعدين اجتماعيين وجامعي بيانات؛ كما وُجد في أماكن أخرى علماء اجتماع استشاريون (Miller Iutovich et Iutovich, 1987).

تُلاحظ في بعض الأحيان سيرورة معاكسة من الرجوع عن التخصص المهني في ظل الأنظمة التسلطية مثل النازية (Jarusch, 1990): هكذا كانت الرابطة الألمانية لعلم الاجتماع (Deutsche Gesellschaft für Soziologie) قد أُغْلقت في عام 1934 (Kaesler, 2002)، إلا أن ظروفها مثل هذه يمكن أن تُسهل أيضاً التخصص في مهنة تُسيطر عليها الدولة، كما كان الحال في الاتحاد السوفياتي: فقد كان علم الاجتماع مُقْصِياً في عهد ستالين، لكن أمكن توسله في فترة الانفراج عندما أنشأ الحزب الشيوعي في الاتحاد السوفياتي في عام 1953 مركزاً لتقيد الفلسفة وعلم الاجتماع البرجوازيين، ثم أنشأ، مع أكاديمية العلوم، الرابطة السوفيتية لعلم الاجتماع في عام 1958 (Butenko, 2002). لقد نَجَمَ الرجوع عن المهنة في بعض الأحيان أيضاً عن صراعات وانقسامات داخل الجماعة المهنية، وهذه أفضت إلى تحالفات مع ميادين أخرى تقبل المرور عبر شبكات عابرة للدول.

يتسم الاستقلال الذاتي لحقل علمي ما بظهور إشكاليات ورهانات وهيئات خاصة (Bourdieu, 2001). ويمكننا أن نقارب هذه الظاهرة بما أسماه توماس كوهن (Kuhn, 1970) «مصنوفة تخصصية (Matrice Disciplinaire)»، أي، معرفة تعميمات رمزية، واعتقاد مشترك بصلاحيات تقريرات بعينها، وقيم مشتركة، ونماذج حلول لمشكلات. إن المؤشر الأشد تأكيداً لتكوّن حقل علمي هو ظهور مجالات متخصصة وتكوين روابط علماء؛ وما يؤكد مثال علم الاجتماع في نهاية القرن التاسع عشر (Joly, 2017)، انظر الجدول الرقم (2) في ما يخص المجالات)، لكن أيضاً مثال الاقتصاد (Lebaron, 2000; Fourcade, 2010)، أن هذه السيرورة

مستقلة عن أية مؤسسة أكاديمية؛ فعلم الاجتماع والاقتصاد لم يعرفا حقيقة ميدانيهما في فرنسا وبلدان أخرى كثيرة إلا مع إحداث إجازة فيهما بأواخر خمسينيات القرن العشرين. لكن هذا الحقل الناتج من علم الاجتماع كان عابراً للقوميات (انظر لاحقاً).

لا يُعرّف الاستقلال الذاتي لحقل ما من الحقول بتمايزه عن الحقول الأخرى وحسب، بل بدرجة معينة من الاستقلال إزاء الأيديولوجيا وحيال طلب الدولة على الخبرة وعن الشركات وغيرها من الكيانات أيضاً. وفي ما يتعلق بمسألة الطلب على الخبرة، فإن الاستقلال الذاتي يُحيل إلى التمييز بين العلوم الأساسية والعلوم التطبيقية (ممثلة بعلم اجتماع الانتخابات أو علم اجتماع المنظمات على سبيل المثال)، رغم وجوب إظهار ظلال المعنى في هذا التقابل: إذ يمكن لبحث يستجيب إلى طلب خبرة أن يحتفظ بدرجة معينة من الاستقلال إذا ما استند إلى إجراءات علمية موضوعية وغير منحازة للتوقعات. في فرنسا، على سبيل المثال، كانت قد أحدثت في عام 1969 لجنة لتنظيم البحوث التطبيقية حول التنمية الاقتصادية والاجتماعية (CORDES)؛ فكان ما يقرب من نصف بحوثها الممولة ذات صلة بعلم الاجتماع (Houdeville, 2007). إلا أنه يمكن الحد من هذا الاستقلال في التشكيلات التسلطية، التي تُخضع العلم لأيديولوجيا الدولة وللخبرة من أجل التخطيط، على ما كان حال علم الإحصاء في إيطاليا الفاشية (Prévost, 2009) وعلم السكان في الاتحاد السوفياتي (Blum, 2004)، أو في ظروف الخضوع الشديد لمعايير خارجية مثل المعايير الإدارية في الحقبة الليبرالية المُحدثة. لقد تطورت الإثنولوجيا تلبيةً لطلب الدول الاستعمارية؛ ففي فرنسا كما في ألمانيا أُحدث معهد استعماري، في هامبورغ بالعام 1907، ومعهد الإثنولوجيا في جامعة باريس الذي بدأ العمل في عام 1925 على يد وزير المُستعمرات؛ هذا المعهد كان يمنح شهادة في الدراسات الإثنولوجية الاستعمارية، دراسات مُكرّسة لتكوين الموظفين الاستعماريين ولإنتاج معارف حول المُستعمرات. ويعود نجاح أنثروبولوجيا ليفي شتراوس البنوية جزئياً إلى حقيقة أنها، باستنادها إلى الأنثروبولوجيا الأمريكية وإلى اللسانيات، قدّمت للإثنولوجيا نظرية شاملة أتاحت لها التخلص من قيود الأيديولوجيا الاستعمارية والاستقلال بنفسها بوصفها حقلاً بحثياً (حول العلاقات بين علم الاجتماع والإمبراطورية انظر في (Steinmetz, 2013).

لقد ظهرت مجالات التخصص الجديدة، بل الميادين الجديدة، إما عبر سيرورة تمايز - أو ما يُسميها أبوت- مستعيراً نموذجاً من الفيزياء - «انقسام» أو عبر «التهجين»، أي، جلب مناهج ومشكلات وأدوات تصورية من ميادين أو مجالات تخصصية أخرى، على ما يقترح كولينز وبن ديفيد في ما يخص علم النفس التجريبي في القرن التاسع عشر (Collins and Ben David, 1966).

في فرنسا، تكوّن علم النفس وعلم الاجتماع بوصفهما حقلين علميين قبل أن يتأسسا أكاديمياً. فقد بُني حقل علم الاجتماع الفرنسي على جانبي تناقض مخصص بين المدرسة الدوركايمية، المُدسّنة للمدرسة الفرنسية في علم الاجتماع، والتي كانت تنشر مجلة حوثية علم الاجتماع (*L'Année Sociologique*) منذ عام 1898، والبحث التجريبي الذي كان يُدار حول لوبلاي (Le Play)، الذي كان ينشر *La Réforme Sociale*، والمجموعة التي كان يحركها

رينيه ورمس (René Worms)، الذي أطلق في عام 1904 مجلة *La Revue Internationale de Sociologie*. لم يشغل أي من هؤلاء الثلاثة كرسي علم الاجتماع وقتئذ. دوركايم، الذي دَرَسَ الفلسفة، كان قد رُشِحَ في عام 1906 إلى كرسي علوم التربية في السوربون، الكرسي الذي أُعيدت تسميته بكرسي علم الاجتماع في عام 2013، ليكون الأول في فرنسا. وفي عام 1924 أسس الدوركايميون جمعية علمية، المعهد الفرنسي لعلم الاجتماع، الذي أدى دوراً مركزياً في ديمومة الميدان (Karady, 1976; Heilbron, 2020). وإذا كان دوركايم قد عمل على وضع تخوم مع علم الأحياء من جانب وعلم النفس من جانب آخر، فإن الحدود بين علم الاجتماع والإثنولوجيا، التي كانت ما زالت ضعيفة المؤسسة أيضاً وقتها، بقيت حدوداً نفوذة. هذا النموذج من الارتقاء من حقل إلى ميدان، والذي نجده في الحالة الألمانية (Käsler, 2013; Joly, 2017)، يختلف عن الحالة الأمريكية التي كان علم الاجتماع فيها، على ما رأينا، قد تمأسس أولاً بوصفه ميادناً جامعياً ذي ميل مهني.

تكوُّن سوق للكتاب في العلوم الإنسانية

كان اهتمام الناشرين بالأعمال البحثية قد ظهر في النصف الأول من القرن العشرين وكان وثيق الصلة بنمو التعليم العالي. كما كانت الجامعات قد استحدثت منشورات جامعية مُتبعة نموذجي أكسفورد وكامبردج العريقتين. فقد أُسست منشورات برينستون الجامعية في عام 1905، ومنشورات يال في عام 1908 وهارفارد في عام 2013. وفي فرنسا، مثلما في ألمانيا وإيطاليا، ظهر ناشرون علميون صغار (Alcan, Vrin, Payot) في فترة ما بين الحربين وخلقوا أسواقاً متخصصة (Fabiani, 1988; Tesnières, 2001). لهذه السوق منطقتها الخاص المتميز عن مسار المجالات التخصصية حتى إذا ارتبط بالإننتاج العلمي وبإضفاء صبغة جامعية على الميادين المعرفية وبالتطور المهني، ذلك أن هذا المنطق يصدر جزئياً عن حقل النشر وتالياً فإنه مستقل نسبياً عن السيرورات الأخرى. وسنرى في ما يأتي الدور الذي أدته الترجمة في ذلك.

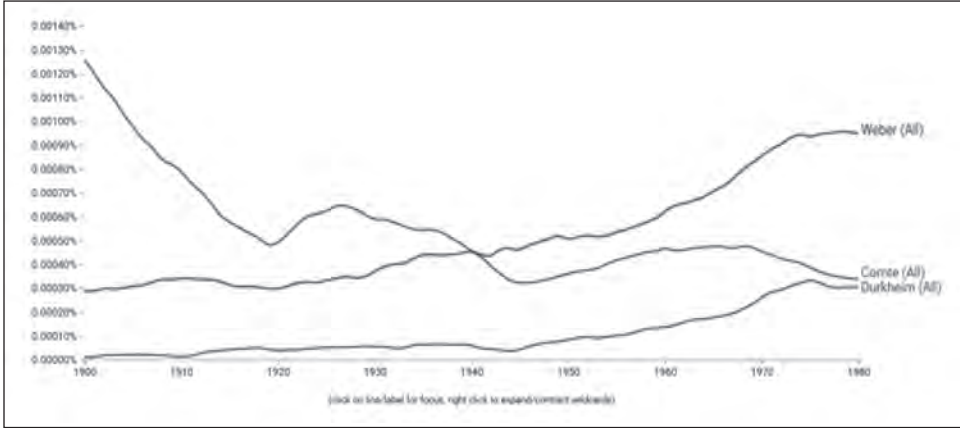
إضفاء صبغة وطنية على العلوم الإنسانية والاجتماعية: نموذج همبولدت

تكوُّن الفضاء البحثي الأوروبي انطلاقاً من تمزق مزدوج طال المجتمع الأدبي الذي كان يعتمد اللغة اللاتينية في التواصل. فمن جانب أول، نجد انقساماً لغوياً يتصل بشيء الدول القومية، التي خلقت طلباً مخصوصاً على المعارف (تاريخ وأدب قوميين، على سبيل المثال) في إطار تنافس قومي يُسهّل تداول نموذج هويات قومية (يجب أن يكون لكل أمة لغة وآداب وتقاليد فنية وموسيقية... إلخ خاصة بها، (Thiesse, 1998). ومن جانب آخر، نجد تجزؤ الميادين المعرفية، تجزؤ يتصل بتقسيم العمل الفكري (Sapiro, dir., 2009). بموازاة ذلك، انتشرت هذه المعارف الجديدة في فضاءات المستعمرات أو المناطق المهيم على، حيث قابلت تقاليد فكرية تقاليد فكرية أخرى.

إن التداول الدولي لنموذج همبولدت، الذي يجمع بين التعليم والبحث، يقع إذاً في أصل صيغ العلوم الإنسانية والاجتماعية بصيغة وطنية، والتنافس بين الأمم يَسَّرُ التماثل المؤسساتي. لقد نتج هذا التماثل التنظيمي، حسب دي ماغيو وبويل (Di Maggio et Powel, 1983)، إما بالإكراه أو نتيجة الالتزام بمعايير مهنية واحدة أو بفعل المنافسة. وحين نطبق هذا النموذج التحليلي على العالم الأكاديمي، نجد أن المنافسة قد شجعت بداية على انتشار النموذج التنظيمي للجامعات دولياً بفعل التقليد، قبل أن تُعزِّزَ المعايير المهنية من قبل منظمات دولية. فإذا كان النموذج السوفياتي قد فُرضَ في الأنظمة الشيوعية بالإكراه (إلغاء تعليم مواد مواضيع علم الاجتماع، واستبدالها بالمادية التاريخية، وإغلاق مراكز علم الاجتماع، هذا ما حدث للمعهد البولوني لعلم الاجتماع)، فقد بقي تابعاً لبنى موجودة سلفاً وللتنافس الدولي، وهذا ما تشهد عليه، إبان فترة الانفراج، إعادة مأسسة علم الاجتماع (تحت المراقبة للصيقة للحزب الشيوعي) ومشاركة علماء اجتماع روس وبولونيين في المؤتمرات العالمية للمعهد الدولي لعلم الاجتماع وجمعية علم الاجتماع الدولية (Butenko, 2002; Sulek et Kraško, 2002). بيد أن تصويماً لا بد أن يُدخَلَ على هذا الشرح للتماثل المؤسساتي، لأن التقليد لا يمكن أن يتضح إلا إذا قَرَّبْنَا المنافسة بالتوزع غير المتكافئ للرأسمال الرمزي بين الهيئات المتنافسة؛ ودون ذلك لن يمكن لنا أن نشرح المعنى الذي به يعمل كل من التقليد وانتشار المعايير والقيود: من الأقطاب المهيمنة نحو الأقطاب المهيمن عليها، أو من المراكز نحو الأطراف (Sapiro, 2016). يُضاف إلى ذلك أن التقليد لا يعني إعادة إنتاج نسخة مُطابِقة: الأخرى أننا نتحدث هنا عن استنساب نشط لنماذج تُكَيَّفُ بعدئذ مع الشروط المحلية.

علاوة على ما سبق، فإن حركة انتقال الأفراد كانت قد شجَّعت التقليد واستجلاب المعايير المهنية. فـنموذج همبولدت في تنظيم الجامعات كان أُدخل إلى فرنسا في ظروف هزيمة العام 1870 في ظل الاعتقاد بأن الهزيمة هذه قد نجمت عن تطور غير كافٍ في تعليم النُخب. ففي عهد الجمهورية الثالثة، ذهب دوركايم وباحثون آخرون إلى ألمانيا كي يستوحوا النموذج الألماني (Charle, 1996). وإذ كانت فرنسا قد سادت جمهورية الأدب العالمية (Casanova, 1999)، كان الألمان قد هيمنوا في الحقل العالمي للعلم، كما كانت الفلسفة الألمانية قد راكمت رأسمال رمزي وضعها على رأس هرم الفكر بين التقاليد القومية، جاذبة فلاسفة مثل سارتر وأرون اللذين حَجَّبا إليها في ثلاثينيات القرن العشرين. كما أن مكانة الفلسفة الألمانية لم تنحدر بعد الحرب؛ وهذا بينُّ بوجه خاص في عبادة هايدغر التي لم تنقطع رغم انكشاف ماضيه النازي. وفي بولونيا، حيث وُجد فكر علم-اجتماعي منذ القرن التاسع عشر، كان نموذج همبولدت قد دخلها، في ما يخص لعلم الاجتماع، على يد فلوريان زانكي (Florian Zaniecki) عقب عودته من الولايات المتحدة في عام 1920؛ وقد فعل الأمر ذاته في ما يتعلق بالنموذج الجمعياتي، إذ أسس في عام 1927 المعهد البولوني لعلم الاجتماع في جامعة بوزنان (Poznan)، وفيها نَطَمَ في عام 1931 أول مؤتمر لعلماء الاجتماع البولونيين الذي أنشأ بدوره الجمعية البولونية لعلم الاجتماع؛ وقد دفع إنشاء كراسٍ لعلم

الاجتماع في عدد من الجامعات، إضافة إلى تضاعف أعداد المطبوعات بهذه السيرورات الأربعة المختلفة لأن تلتقي؛ وكان علماء الاجتماع البولونيون قد شاركوا أيضاً في مؤتمرات المعهد الدولي لعلم الاجتماع؛ هذا النمو كان قد قُطِع بحرب العام 1939، ومع أن المعهد قد عاد إلى الحياة في عام 1945، إلا أنه أُغلق مرة أخرى العام 1951 بمشيئة الحزب الشيوعي (Sulek et Kraško, 2002).



يتنوع توزيع الرساميل الرمزية للتقاليد القومية وفق الميادين المعرفية: في علم الاجتماع، كان التقليدان الفرنسي والألماني مُهيمنان حتى ستينيات القرن العشرين. وبحسب مؤشر إنغرام (N-Gram Viewer) ⁽¹⁾ (انظر الرسم البياني أعلاه)، كان ، جاء كونت (Comte) عالم الاجتماع الأجنبي الأكثر اقتباساً منه في اللغة الإنكليزية حتى أواسط الثلاثينيات من القرن العشرين، حين حل ماكس فيبر محله، لكن كونت بقي مرجعاً ثابتاً حتى أواسط ستينيات القرن العشرين. وكان بارسونز هو من أدخل فيبر إلى الولايات المتحدة بعد أن كان قد اكتشفه إبان إعداده أطروحة الدكتوراة في هايدلبرغ في عشرينيات القرن العشرين، كما ترجم عدداً من نصوصه. بارسونز، الذي كان واحداً من أوائل المدرسين في القسم الجديد لعلم الاجتماع في جامعة هارفارد، ساهم أيضاً في التوطئة لدخول دوركايم إلى الولايات المتحدة منذ أواخر القرن التاسع عشر، بوصفه مرجعاً معتمداً لعلم الاجتماع الأمريكي (Platt, 1995). وكان دوركايم مرجعاً أساساً لكتاب بارسونز بنية العمل الاجتماعي (*Structure of Social*

(1) تطبيق لغوي تُقدمه شركة غوغل Google يُتيح رصد تطور ورود كلمة ما أو مجموعة كلمات أو جملة من الجمل في النصوص المطبوعة عبر الزمن في لغة من اللغات، ويجري الرصد بالاستناد إلى قاعدة بيانات متوفرة لدى كُتب غوغل Google Books. وليس للنتائج ذات الصلة باستخدام المصطلحات في الكُتب من قيمة سوى قيمتها في كشف اتجاهات الاستخدام هذه صعوداً أو هبوطاً. أدخل التطبيق في الخدمة بالعام 2010 وحُدث في العام 2020.

(Action) الذي صدر في عام 1937، قُبِلَ نشر الترجمة الإنكليزية لكتاب قواعد المنهج في علم الاجتماع بقليل (*Règles de la méthode sociologique*). بعد الحرب العالمية الثانية، أُعيد نشر ترجمات كُتِبَ دوركايم كما جرى الاحتفال بالذكرى المئوية لولادته في عام 1959. وفي ستينيات القرن العشرين ذكّرَ 89 بالمئة من النصوص التمهيدية في ميدان علم الاجتماع دوركايم، كما كُرِّسَ عدد من الدراسات والمقالات لفكره (Platt, 1995). إذاً، أصبح دوركايم أحد ألقاب «الثالوث المقدّس» إذا ما استعدنا عبارة بيرستدت (Platt, 1995: 69, 91) إلى جانب ماركس وفيربر. نحو العالم 1970، أي في اللحظة التي غدا فيها علم الاجتماع الأمريكي مهيمناً على الحقل العابر للقوميات في علم الاجتماع، كان دوركايم المرجع الثاني الأكثر أهمية في علم الاجتماع بعد ماكس فيبر في الولايات المتحدة. كما أن دوركايم عاد ليصبح مرجعاً رئيساً لعلم الاجتماع الفرنسي رغم أنه كان طُرد من العمل إبان فترة حكم نظام فيشي، ويعود الفضل في ذلك جزئياً دون شك إلى هذا التكريس الأمريكي (انظر لاحقاً؛ Muel-Dreyfus 2004).

لكن أعمال دوركايم كانت قد أُدخلت قبلاً إلى بلدان أخرى منذ نهاية القرن التاسع عشر؛ إذ أُدخلت إلى أوروبا الشرقية (روسيا وبولونيا بوجه خاص)، وإلى تركيا واليابان (فيها تُرجم كتاب الأشكال الأولية للحياة الدينية *Les Formes Élémentaires de la Vie Religieuse* في عام 1930) وإلى كوريا وكذلك إلى البرازيل. ففي كتابه مبادئ علم الاجتماع (*Principios de Sociologia*) (1935)، جعل فيرناندو دو أزيفيدو (Fernando de Azevedo) وهو أول من شغل كرسي علم الاجتماع في جامعة ساو باولو ومؤسس الجمعية البرازيلية لعلم الاجتماع، جعل من دوركايم مرجعاً معتمداً رئيساً في علم الاجتماع إلى جانب زيميل (Simmel) وباريتو (Pareto)، ونشر في مجموعته أول ترجمة لكتاب قواعد المنهج في علم الاجتماع إلى اللغة البرتغالية في عام 1937، وبذلك سبقت ترجمة الكتاب إلى اللغة البرتغالية ترجمته الترجمة الإنكليزية الصادرة في عام 1938، واليابانية الصادرة في عام 1942، والألمانية الصادرة في عام 1961، والإيطالية الصادرة في عام 1963.

في تركيا، حيث كانت وضعية كونت قد أُدخلت منذ القرن التاسع عشر، توزعت ممارسة علم الاجتماع-الذي أُستخدم في تأكيد الهوية القومية التركية في مرحلة ما بعد تفكك الإمبراطورية العثمانية- بين المقاربة النظرية لعلماء الاجتماع من مدرسة دوركايم (وهؤلاء كانوا دعوا سيليستين بوغلي (Célestin Bouglé) منذ عام 1923) متحالفين مع فلاسفة في إسطنبول ونشروا في المجلة ذاتها ودربوا مدرسي المرحلة الثانوية في هذين الميدانين (تحالف تحتم أن يفشل في عام 1931)، والدراسات المونوغرافية (Monographies) الميدانية المُنفذة على خطى *Le Play*، ومقاربة فيبرية مُرسّخة في تحليل تاريخي واقتصادي وذات آثار في ما يخص السياسات الاجتماعية، طورها باحثون في العلوم الاجتماعية كُونوا على يد المهاجرين الألمان غيرهارد كيسلر (Gerhard Kessler)، فريتز نيومارك (Fritz Neumark)، فلهيلم روبك (Wilhelm Röpke)، الكساندر روستو (Alexander Rustow) وألفرد إيساك

(Alfred Issac) في كلية الاقتصاد. وتشكَّلت مجموعة رابعة ضمن قسم الفلسفة في جامعة أنقرة الجديدة مع دعوة عالمي اجتماع أمريكيين، بيهس بوران (Behice Boran) ونيازي بيركيس (Niyazi Berkes)، لتظهير البنية الاجتماعية، لكنهما طُردا من تركيا في عام 1948 بتهمة الشيوعية (Çelebi, 2002).

بالتوازي مع ما نراه سيرورة إضفاء صبغة وطنية تقوم بتخصيص مراجع أجنبية، ثمة سيرورة تجري بين نزعات إضفاء الصبغة الوطنية بدأت منذ أواخر القرن التاسع عشر وتطورت في فترة ما بين الحربين بحفز من معهد التعاون الفكري في عصبة الأمم. وهذه الحركة تختلف كثيراً عن جمهورية الأدب الأوروبي في القرن الثامن عشر: فقد تأسست هذه على الاعتراف بالثقافات القومية، ويسرت تالياً سيرورة إضفاء صبغة وطنية بدلاً من معادلتها، مع إحداث الجامعات الوطنية (كان الباحثون من أوروبا الشرقية يقومون بدراساتهم العليا في ألمانيا أو فرنسا) وجمعيات علمية (وطنية). ظهرت الوطنية في أسماء عدد من الجمعيات العلمية منذ ما قبل الحرب العالمية الأولى (الرابطة البلجيكية لعلم الاجتماع، جمعية علم الاجتماع الأمريكية، الجمعية الألمانية لعلم الاجتماع)، ولم يكن الحال كذلك بالنسبة إلى جمعية علم الاجتماع في باريس ولا بالنسبة إلى جمعية علم الاجتماع التي أسست في المملكة المتحدة في عام 1903 (انظر الجدول الرقم (1)).

لم تتضمن عناوين المجلات الأولى لعلم الاجتماع أي ذكر للهوية القومية؛ إذ إنها انصرفت إلى تأكيد هوية الميدان المعرفي في مواجهة مجلات العلوم الإنسانية الأخرى (انظر الجدول الرقم (2)): مجلة علم الاجتماع *Rivista di Sociologia*، حولية علم الاجتماع (*L'Année Sociologique*)، مجلة علم الاجتماع *The Sociological Review*، مجلة علم الاجتماع *Journal of Sociology* (مجلة جمعية علم الاجتماع في اليابان *La Japan Sociological Society*). وكان رينيه وورمس (René Worms) قد أطلق أولى المجلات في عام 1893 باسم *المجلة الدولية لعلم الاجتماع (Revue Internationale de Sociologie)*. شاهدت على طموحاته وعلى منظوره الدولي. هذه المجلة كانت تتكئ إلى المعهد الدولي لعلم الاجتماع الذي كان لعب لفترة طويلة دور هيئة دولية لهذا الميدان، حتى أنه نافس في وقت ما الجمعية الدولية لعلم الاجتماع التي أسست في عام 1949. وحدها *المجلة الإيطالية لعلم الاجتماع*، التي صدر العدد الأول منها في روما بالعام 1897، أظهرت جنسيتها، ربما كي تأخذ موقفاً لها على المسرح الدولي قبالة مجلة وورمس، على ما توحى به توليفتها الدولية: نغمة تطورية، فقد أعلن عددها الأول إن المجلة اتخذت لنفسها هدف وضع تخوم لما تنزل غائمة للميدان وذلك بإحداث قطيعة مع العموميات ومع المقارنات بين الظواهر الاجتماعية والحيوية لصالح معاينة مُدققة للوقائع ذات الصلة بأصول وتطورات المؤسسات والظواهر الاجتماعية بغية صياغة قوانين ومبادئ تُفسر ارتقاء المجتمعات؛ وقد شمل هذا العدد على وجه التحديد مقالة دوركايم حول الانتحار، ومقالة إ. لوريس (A. Loris) حول نظرية السكان، ومقالة لودفيغ غومبلوويشز (Ludwig Gumplowicz)، الأستاذ في جامعة

غراز (Graz) (*) حول أصل المجتمع البشري، ومقالة غوستاف توستي (Gustavo Tosti) حول مستقبل الديمقراطية، هذا الفهرس الدولي يؤشر إلى أن الأمر لا يتعلق بنشر علم اجتماع «إيطالي» أو أنها مُكرسة لإيطاليا⁽²⁾.

بدأ التشديد على الهوية القومية في أسماء المجلات ينتشر في فترة ما بين الحربين مع المجلة الهندية لعلم الاجتماع (*The Indian Journal of Sociology*) (1920)، التي نُشر منها ثلاثة أعداد فقط، ومجلة علم الاجتماع الأمريكية (*American Sociological Review*) (1936)، ومجلة علم الاجتماع الروماني (*Sociologie Românească*) (1936)، فالمجلة المكسيكية لعلم الاجتماع (*Revista Mexicana de Sociología*) (1939). يمكن هنا أن نفصح عن فرضية تفيد أن هذه التسميات هي، في المقام الأول، طريقة أطراف المناطق اللغوية في طلب الاستقلال عن المراكز: الهند والولايات المتحدة عن المملكة المتحدة، والمكسيك عن أسبانيا، وبعض البلدان الأخرى الواقعة على أطراف المراكز الدولية، مثل الحالة الرومانية. لكن متى رُبطت هذه المجلات إلى مكان، إلى جامعة في حين أو إلى الميدان المعرفي المستقر، فإلى مدينة أكثر منها إلى بلد، على غرار فصلية كولن⁽³⁾ لعلم الاجتماع (*Kölner Vierteljahreshefte für Soziologie*) التي صدرت بين العام 1921 والعام 1934 (ثم أُعيد إطلاقها في عام 1948 تحت اسم مجلة كولن لعلم الاجتماع وعلم النفس الاجتماعي (*Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*)).

بعد الحرب، عمَّ اللجوء إلى القومية في أسماء المجلات التخصصية: المجلة البريطانية لعلم الاجتماع (*British Journal of Sociology*) (التي كان منشؤها قد منحوها بداية اسم مجلة لندن لعلم الاجتماع (*The London Journal of Sociology*))، فغيره ناشرها في اللحظة الأخيرة)، والمجلة اليابانية لعلم الاجتماع في عام 1950 (*Japanese Sociological Review*) (مجلة جديدة للجمعية القومية اليابانية، التي لم تحمل الأعداد السابقة منها لا اسم البلد ولا موقع الإصدار)، والمجلة الفلبينية لعلم الاجتماع (*Philippine Sociological Review*) (1953)، والمجلة الفرنسية لعلم الاجتماع (*Revue Française de Sociologie*) (1960)، والمجلة الإيطالية لعلم الاجتماع (*Rassegna Italiana di Sociologia*) (1960).

هذا الميل يعكس نزوعاً وطنياً إلى تنظيم البحث داخل تشكل بين-دولي، كما سنرى، يفعل ذلك حيناً ارتباطاً بإنشاء جمعية وطنية تكون هي ناشر المجلة، كما في الحالة الفلبينية أو السويسرية (انظر لاحقاً). كما أنه ينبئ دون شك بمكانة داخل حقل المجلات القومية، التي تنزع لأن تتكاثر وأن تتخصص في ميادين معرفية فرعية. يُلاحظ أن هذه حركة إنشاء

(*) ثاني أقدم جامعة في النمسا. أُسست في عام 1585 (المترجم).

(2) انظر استعراض الكتب في: *Mind*, vol. VII, n 25, 1898, «Rivista Italiana di Sociologia», p. 140.

(3) نسبة إلى مدينة كولونيا Cologne الألمانية.

المجلات «الوطنية» هذه تلاحقت في حقبة العولمة، الأمر الذي تشهد عليه أمثلة أسبانيا وإسرائيل والنرويج. فقد تسارعت حركة إضفاء صبغة وطنية على علم الاجتماع خلال المرحلة الثانية عبر إحداث جمعيات دولية تحت رعاية منظمة اليونسكو UNESCO.

إضفاء صبغة وطنية في ظل هيمنة الولايات المتحدة

بعد الحرب العالمية الثانية، تسارعت حركة انتقال الأفكار والنماذج والتمويلات والباحثين في ظل الهيمنة الأمريكية الجديدة، في فترة شهدت توسعاً كبيراً في الجامعات. حركة الانتقال هذه جرت بصورة خاصة عبر المؤسسات الخيرية وعبر منظمة اليونسكو، المتناخضة عن المعهد الدولي للتعاون الفكري وتحت هيمنة الولايات المتحدة مُذَّك فضاءاً. لكن الهيمنة الجديدة هذه تجري بطريقة تتباين تبعاً للميادين المعرفية، وتبعاً لرساميلها الرمزية على الصعيد الدولي: هيمنة مبكرة في الميادين الجديدة التي تأسست في الجامعة (الاقتصاد، علم الاجتماع، الأنثروبولوجيا، علم النفس)، رغم أشكال من المقاومة، غير قائمة تقريباً أو متأخرة كثيراً جداً في الميادين الأكثر رسوخاً (القانون، الفلسفة، الدراسات الأدبية، التاريخ)، حيث كانت التقاليد الأوروبية-لا سيما الألماني والفرنسي منها- قد راكمت رساميل رمزية هامة، كما كانت، مُطمئنة إلى موقعها المهيمن، معاندةً المستوردات الأجنبية، رغم أنها جميعاً كانت قد تجاوزت بهذا القدر أو ذاك الانقسام بين وطني ودولي (ومثال ذلك العلوم السياسية بين الفلسفة السياسية للتقليد الأوروبي من جانب واستطلاعات الرأي المُستوردة من الولايات المتحدة من جانب آخر). وسنركز هاهنا مُجدداً على حالة علم الاجتماع.

بينما كان علم الاجتماع الأمريكي قد تجدد بفعل هجرات الباحثين الأوروبيين الفارين من النازية والأنظمة التسلطية (Jeanpierre, 2004; Loyer, 2005; Fleck, 2011)، فإن مأسسة علم الاجتماع في أوروبا بعد الحرب جرت في ظل هيمنة الولايات المتحدة. فلقد شجعت المؤسسات الخيرية نموذجاً من البحث التجريبي، الكمي، مقتنية أثر علماء الطبيعة، بغاية نزع السياسية (ولا سيما نزع الماركسية) من العلوم الاجتماعية (Pollak, 1975). فعلى سبيل المثال، حُلَّت وظيفة بارسونز ونموذج البحث التجريبي، داخل علم الاجتماع الإيطالي، محل مُنظري ما بين الحربين (Barbano, 1998). وفي تركيا عاد الميدان للظهور في ستينيات القرن العشرين حول نظريات التحديث، مع بحوث تجريبية ممولة من الولايات المتحدة أجراها علماء اجتماع كانوا قد تكونوا فيها وتجمعوا في عام 1967 بجمعية لعلماء الاجتماع (Çelebi, 2002). علم الاجتماع وقد بلغ أوج ازدهاره (فقد قفز عدد كراسي علم الاجتماع من 5 إلى 25 بين عامي 1961 و1962 في المملكة المتحدة، ووصل عدد الشهادات المحصلة إلى 1000 شهادة في عام الواحد، سينبني مُذَّك فضاءاً في عدد كبير من البلدان حول الصراعات الناجمة عن الانقسام بين النظرية والتجربة، الانقسام الذي يستنسخ جزئياً تقسيم العمل بين القطب الجامعي المتجه نحو إعادة الإنتاج (النظرية أُنْذ تعني غالباً شرح كبار المؤلفين) من جانب أول، أما من الجانب الثاني فقطب البحث مدعوماً من المعاهد

المختصة؛ والقطب الأخير ذي استقلالية تضعف أو تشتد حيال الطلب على الخبرة من جانب السياسات العامة والشركات.

الانقسام بين النظرية والتجربة لا يستنسخ في المقابل ذلك الانقسام الذي يضع القطب الوطني في تعارض مع القطب الدولي. فإذا كان البحث التجريبي يستعير مناهج أمريكية، فذلك كي يُعالج واقعاً وطنياً في معظم الأحيان، بينما شكَّلت المقاربات المقارنة، المُعززة من قبل جمعية علم الاجتماع الدولية ISA رافعة للتدويل. وعلى العكس من ذلك، تُشكّل الإحالة إلى المؤلفين الأجانب الكبار (الأوروبيين على وجه التحديد)، مرتبطة بمقاربة تاريخية طبقاً للتقليد الأوروبي، تُشكّل اليوم مصدرًا للقطب النظري الأمريكي الذي يشغل موقعاً مُهمياً زمنياً في مواجهة النزعة التكميمية الحاضرة (Quantitativisme Présentiste)، كما أنها تتمفصل مع مقاربة تاريخية (Steinmetz, 2007; Warczok et Beyer, 2021; et plus Généralement Calhoun ed., 2007). وإذا كانت النظريات تنتقل بسهولة أكبر من بلد إلى آخر (Sapiro, 2019)، فالحال أقل يسراً بالنسبة لحركة انتقال شروحات كبار مؤلفي المراجع، حلبة التنافس الدولية، لكن الحلبة التي تُبقي الصيد محفوظاً غالباً للشرح المحليين الذين يُفضلهم الناشرون إذ يفرضون سلطتهم على طلابهم موفرين عليهم بذلك تكاليف ترجمة المراجع الأجنبية.

هذا الانقسام بين وطني ودولي يُحيل أيضاً بشكل متكرر إلى تباينات إبيستيمولوجية، نظرية ومنهجية تتجاوز إطار هذه الدراسة، لكنها توضح، على سبيل المثال، الصراعات بين «محبى السلافية» و«المعجبين بالغرب» في روسيا منذ القرن التاسع عشر (Butenko, 2002) أو بين «جماعة الأصالة» و«العولميين» في الهند، أو المطالبات بتقاليد محلية غير مرئية على الصعيد الدولي في مواجهة الهيمنة الغربية التي بدأ انتشارها في تسعينيات القرن العشرين في الصين (Rouilleau-Berger [et al.], 2008) والبلدان العربية (Hamzawy, 2008) وتركيا.

لقد مؤّلت المؤسسات الخيرية أيضاً باحثين منفيين قادمين من ديكتاتوريات أمريكا الجنوبية ومنظمات مثل CEDES ومعهد دي تيللا (L'Institut di Tella) في الأرجنتين وCEBRAP و IDESP و CEDEC في البرازيل، وCIEPLAN في تشيلي، وIEP في البيرو (انظر حول البرازيل Garcia, 2004). كما هاجر عدد من الباحثين من هذه البلدان ومن أوروبا الشرقية أيضاً إلى فرنسا وألمانيا وبريطانيا العظمى، فكان هؤلاء المهاجرين عاملاً في تدويل البحث (Heilbron, Jeanpierre et Guilhot, 2009).

لقد شهدت العلوم الاجتماعية وعلم الاجتماع بوجه خاص، مدعومةً بالطلب من القطاعين الخاص (الشركات) والعام - من خلال خطته - مرحلة جديدة من المؤسسة ترى أن السيرورات الأربعة المذكورة: المؤسسة الأكاديمية والتخصص والاستقلال العلمي وظهور سوق للكتب سيرورات متفارقة. هذا الافتراق، والتماثل التنظيمي في ميادين أكاديمية ناتجة عنه، كان دور التنافس الدولي في إحداثهما هذه المرة يقل عن دور انتقال المعايير المهنية

ذات الصلة بممارسات التعليم والبحث، أو التحفيز من جانب الجمعيات الدولية الخاصة بالميدان.

بمبادرة من اليونسكو أُنشئت جمعيات دولية جديدة: الاتحاد الدولي للعلوم الأنثروبولوجية والإثنوغرافية (IUAES) في عام 1948، وجمعية علم الاجتماع الدولية (ISA) والجمعية الدولية للعلوم السياسية (IPSA) في عام 1949؛ الجمعية الاقتصادية الدولية (IEA) والاتحاد الدولي لعلم النفس (IUPsyS) في عام 1950. وكانت غاية اليونسكو تسهيل التبادل بين الثقافات من أجل تسوية العلاقات بين الدول: مُشجعة بذلك على إنشاء أقسام العلوم السياسية على وجه التحديد (Boncourt, 2011).

علاوة على مأسستها الأكاديمية، يَسَّرَتْ هذه الجمعيات الدولية التقدم المهني لميادين العلوم الاجتماعية عامةً وعلوم الاجتماع خاصةً. فقد أفسحت الجمعيات العلمية لعلم الاجتماع في المجال أمام جمعيات مهنية وطنية، تقوم على الالتزام الطوعي وعلى الجمع بين المسائل العلمية والمسائل المهنية، مستتنية جمعيات في دول ذات أنظمة تسلطية (أسبانيا وأمريكا اللاتينية) أو ذات أنظمة شيوعية، حيث يكون الميدان المعرفي خاضعاً لأيديولوجيا دولية (انظر الجدول الرقم (1)). وهكذا أُعيد تسمية رابطة Society علم الاجتماع البريطانية المؤسسة في عام 1903 ورابطة علم الاجتماع الأمريكية المؤسسة في عام 1905 ورابطة علم الاجتماع الألمانية (NSV) باسم «جمعية» (Association) مُجدداً (بناءً على العلاقات بين الجمعية البريطانية لعلم الاجتماع BSA والجمعية الدولية لعلم الاجتماع ISA، انظر Platt, 2003). ويشرح موقع الجمعية السويسرية لعلم الاجتماع، أن هذه الجمعية ومنذ تأسيسها في عام 1955 «مرّت بمراحل عدة؛ فهي رابطة منافسة منذ نشأتها، أصبحت جمعية علمية مهنية تملك دار نشر ومجلة بغلاف فاخر ونشرة مطبوعة»⁽⁴⁾. ثمة داخل هذه الحركة ذاتها ممر من المحلي إلى القومي، على ما تشهد رابطة سان باولو⁽⁵⁾ لعلم الاجتماع التي أُنشئت في عام 1937، والتي ستغدو في عام 1950 الرابطة البرازيلية لعلم الاجتماع (Sociedade Brasileira de Sociologia)، وكذا حال رابطة ويستمارك (Westermarck Society) الفنلندية التي أُسست في مدينة توركو عام 1940 والتي تُقدم قصتها بكلماتها على موقعها الرسمي: «بحلول عام 1971 نُقل مقر الرابطة من توركو إلى هيلسنكي نظراً لما لميدان علم الاجتماع من أهمية على الصعيد الوطني أولاً وكذلك لأن رابطة ويستمارك، ومجلتها علم الاجتماع، على وجه التحديد، قد غدت أداة بارزة من أدوات علم الاجتماع الفنلندي»⁽⁵⁾. تلاحظ حركة إضفاء طابع وطني في إسبانيا أيضاً رغم التنوع اللغوي فيها: فقد تشكّلت

(4) <<https://www.seismoverlag.ch/fr/daten/50-jahre-schweizerische-gesellschaft-fur-soziologie-50-ans-societe-suisse-de-sociologie/>>.

(*) نسبة إلى مدينة ساو باولو البرازيلية (المترجم).

(5) <<https://www.sociologia.fi/historia/>>.

(5)

الجمعية الإسبانية لعلم الاجتماع (L'Asociaciones de Sociología del Estado Español) (FASEE) (في نهاية سبعينيات القرن العشرين بمبادرة من جمعيات: الأندلس وأراغونيا وكاستيلان وكاتالونيا وفالنسيا والباسك، وهذه الوحدة القومية التي امتدت إلى أقاليم أخرى ذات استقلال ذاتي مثل أستورياس (Asturies)، قُوِّيت خلال تسعينيات القرن العشرين بغية تعزيز موقع علم الاجتماع الإسباني ضمن إطار الجمعية الدولية لعلم الاجتماع ISA، الأمر الذي دفعها في عام 1991 إلى تغيير اسمها ليُصبح الاتحاد الإسباني لعلم الاجتماع⁽⁶⁾.

إذًا، هنا تتبع المنظمات المهنية على المستوى الوطني بوضوح النموذج الدولي كما تسعى الجمعية الدولية لعلم الاجتماع ISA إلى تشجيع إنشاء جمعيات وطنية (Platt, 1998)، فإضافة بذلك على هذه الجمعيات الوطنية - دون أن تبلغ غايتها دائمًا، على ما يؤكد وجود جمعية فلاندية (Flamande) - تدريجيًا عند نقطة معينة أو في جانب بعينه انقطاعات نظرية أو إقليمية أو لغوية (ثمة، رغم اللغة المشتركة، منظمات ألمانية ونمساوية متميزة؛ وبالعكس، تجمع جمعيات قومية إسبانية أو سويسرية أو كندية جماعات لغوية متنوعة؛ وفي الهند تستمر التوترات بين المستويين القومي والمناطق في اختراق مؤتمر عموم الهند لعلم الاجتماع الذي وُحِدَ منذ عام 1967 الرابطة الهندية لعلم الاجتماع ومؤتمر عموم الهنود لعلم الاجتماع؛ (Patel, 2002). وكانت الصلات قد وُطِدَت، بقدر الإمكان، في كل البلدان، ووحدت الجمعية الدولية لعلم الاجتماع ISA منذ عامين 1950-1951 الجمعيات العلمية القائمة قبل هذا التاريخ (الأمريكية والبريطانية والألمانية والبلجيكية والهولندية واليابانية)، مُشجعةً إنشاء الجمعيات في البلدان الأخرى، في تركيا منذ عام 1949 (وكان مؤسسها حلمي ضيا آلكن شارك في تأسيس الجمعية الدولية لعلم الاجتماع ISA، إلا أن هذه الجمعية القومية اختفت في العام التالي)، وفي سويسرا، ثم بعد عام 1956 في أوروبا الشرقية دعم الحزب الشيوعي هذه الحركة بهدف الترويج لعلم اجتماع ماركسي: في بولونيا حيث كان ستانسلاف أوسويسكي قد وقَّع الإعلان التأسيسي للجمعية الدولية لعلم الاجتماع ISA في عام 1949، وأسس جمعية بولونية لعلم الاجتماع، بداية بوصفها جزءًا من جمعية الفلسفة في عام 1956، ثم وفي العام التالي، بعد أن أُنتخب أوسويسكي عضوًا في اللجنة التنفيذية للجمعية الدولية لعلم الاجتماع ISA، بصفتها منظمة مستقلة، وهذا ما وفر حافزًا للبحث وسمح بإعادة عقد صلات دولية (كان بول لازرفيلد (Paul Lazarsfeld) أول مَنْ دعت الجمعية في عام 1958، تلاه جورجس فريدمان (Georges Friedmann) وشارلز رايت ميلز (C. Wright Mills) وتالكوت بارسونز (Talcott Parsons) وسيمور مارتن ليبست (Seymour M. Lipset)، وغيرهم؛ كما عُقدت مؤتمرات تخصصية ثنائية مع علماء اجتماع سويديين ونرويجيين وتشيك ونمساويين)، ولتنطلق المجلة البولونية لعلم الاجتماع (Polish Sociological Bulletin) بالإنكليزية وتُبدشن إعادة مؤسسة أكاديمية (Sulek et Kraško 2002)؛ وتُلاحظ حركة مشابهة، ولو أنها أصغر حجمًا، في الاتحاد السوفياتي (ضمن أكاديمية العلوم، لكن

دون أن تحدث في الجامعة)، وفي يوغسلافيا (حيث كانت أسست أول رابطة في عام 1945) وفي تشيكوسلوفاكيا وبلغاريا (انظر الجدول الرقم (1)). وكانت بلغاريا قد استقبلت في فارنا عام 1970 المؤتمر العالمي السابع للجمعية الدولية لعلم الاجتماع ISA، الذي جمع 3200 عالم اجتماع من 14 بلداً. وفي هنغاريا، لم تر الجمعية الهنغارية النور إلا في عام 1983، بيد أن الميدان كان قد نُظّم منذ عام 1963 (Karady et Nagy, 2019).

تزودت هذه الجمعيات القومية بمجلات دورية سهّلت تداول أعمال علماء الاجتماع داخل بلدانهم. وكان عدم وجود جمعية بعينها لا يحول دون أي بلد والتواجد ضمن الجمعية الدولية لعلم الاجتماع ISA، سواء عبر جمعية للعلوم الاجتماعية، كما كانت الحالة الإيطالية منذ عام 1957، أو عبر معهد، مثل معهد الدراسات والبحوث الاجتماعية في إيران انطلاقاً من عام 1959، أو اللجنة القومية للبحث في علم الاجتماع التابع لأكاديمية العلوم في جمهورية ألمانيا الديمقراطية (1963)، أو قسم العلوم الاجتماعية في المركز الجامعي للبحث العلمي في المغرب (1965)، أو معهد التخطيط الإحصائي والدراسات القانونية والاقتصادية والاجتماعية في تونس (1970). وهكذا، فإن 48 بلداً كان ممثلاً في الجمعية الدولية لعلم الاجتماع مطلع سبعينيات القرن العشرين، وهو الزمن الذي قررت الجمعية الدولية لعلم الاجتماع ISA فيه فتح الباب أمام الانتساب الفردي: فأضيف إلى ما ذُكر قبلاً أو أدرج في الجدول: فنلندا ورومانيا واليونان وكوبا والإكوادور والأورغواي وتونس وأوغندا وزمبابوي وزامبيا وقبرص. وحتى بعد فتح الباب أمام الانتساب الفردي، استمرت الجمعية الدولية لعلم الاجتماع ISA في تشجيع إنشاء جمعيات وطنية، كما حدث في البرتغال في عام 1986، تحت رئاسة البرازيلي فيرناندو هيرنيك كاردوسو (Fernando Henrique Cardoso). واليوم، يبلغ عدد الجمعيات الوطنية العضو في الجمعية الدولية لعلم الاجتماع ISA 67 جمعية، هذا العدد يشمل لبنان وبنغلاديش وباكستان وأثيوبيا وتنزانيا (وبالعكس، فقد حُلّت بعض الجمعيات مثل السوفييتية واليوغسلافية بعد عام 1989 وحلّ محلها هيئات من بلدان أنجزت استقلالها).

بطبيعة الحال، التماثل/التشاكل التنظيمي لا يعني عدم وجود اختلافات في ما يخص المهام والأهداف ودرجة الاستقلالية والأدوار الاجتماعية (العلاقة- نقد أم خبير أم تابع أيديولوجياً- للسلطات السياسية من جانب والصلات مع سوق العمل من الجانب الآخر)، وعلاقتها مع التعليم (تكوين المدرسين، البرامج)، وسياساتها في النشر (مجلات دورية، مجموعات، مواقع إلكترونية)، وسلطتها في التكريس (الأسعار)، وقدرة هذه الروابط التمثيلية وتنظيمها الداخلي (أكثر أو أقل ديمقراطية، أكثر أو أقل اعتماداً على أبحاث الأعضاء المنتسبين) بالنسبة إلى الأنظمة السياسية والتواريخ القومية وعلاقتها بالسياسة وبوضع الميدان بين العلوم الإنسانية والاجتماعية (في الجامعة كما في الحقل المعرفي)، كما على طرائقها في التوظيف (Simpson, 2002).

قامت جمعيات إقليمية بالتوازي مع تشكّل الجمعيات الدولية، مثل جمعية علم الاجتماع لأمريكا اللاتينية (1950)، والجمعية الشمالية لعلم الاجتماع (L'Association Nordique de

(Sociologie) (1955)، التي سهلت دون شك إنشاء الجمعيات السويدية (1962) والدانماركية (1965) والكثير من الجمعيات الأوروبية ابتداءً من ستينيات القرن العشرين (الجمعية الأوروبية لعلم الاجتماع لم تر النور إلا في عام 1992؛ انظر حول الجمعيات الأوروبية (Boncourt, 2016; 2017). لقد يسرت هذه الجمعيات ما يصفه جوهان هيلبرون (Heilbron, 2014) بأقلمة الفضاء العالمي للعلوم الاجتماعية، بالتوازي مع بنيتها في الأطراف وأنصاف الأطراف حول القطبية الثنائية الأوروبية الأمريكية. يُلاحظ المنطق الإقليمي أيضاً في إطلاق مجلات دورية جديدة مثل *Acta Sociologica* التي أصدرتها الجمعية الشمالية في عام 1955، و *Archives européennes de sociologie* الدورية التي أطلقها ريمون آرون (Raymond Aron) و رالف دارهرندورف (Ralf Dahrendorf) وتوم بوتومور (Tom Bottomore) وميشيل كروزيه (Michel Crozier) وإيريك دو دامبيير (Eric de Dampierre) بثلاث لغات في عام 1960 بغية إعادة الاعتبار لتراث علم الاجتماع الأوروبي في مواجهة الهيمنة الأمريكية الجديدة ورفع شأن علم الاجتماع التاريخي في وجه النزعة الحاضرة في العلوم الاجتماعية الأمريكية. ومن المجلات المنشأة حديثاً تُشير إلى المجلة العربية لعلم الاجتماع (*Arab Journal of Sociology*) التي تنشرها الجمعية العربية لعلم الاجتماع منذ عام 2008، والمجلة الأفريقية لعلم الاجتماع التي أحدثها (مجلس تطوير أبحاث العلوم الاجتماعية في أفريقيا CODESRIA).

إلا أنه أمر ذي دلالة أن التراتيبات الرمزية الدولية محمولة على المنطق الإقليمي: إيف جينغرا وجوهان هيلبرون (Gingras et Heilbron, 2008) لاحظا أيضاً تزايداً في حجم التعاون الأوروبي البيئي-مُقاساً بعدد المقالات التي كُتبت وذُلت بتواقيع أكثر من باحث. خلال تسعينيات القرن العشرين، الزمن الذي شهد تكوين الفضاء الأوروبي للبحث، لكن هذا التزايد بقي أدنى حجماً من تعاون باحثين أوروبيين وباحثات أوروبيات مع زملاء وزميلات في الولايات المتحدة. وإذ يُتيح التعاون مع باحثين أمريكيين وصول باحثين من بلدان أخرى إلى منشورات باللغة الإنكليزية؛ فإن باحثي هذه البلدان يفتحون بدورهم أمام الباحثين الأمريكيين ميادين عمل في بلدانهم، مُتيحين لهم ممارسة علم اجتماع مقارن أو عابر للقوميات، ما يُسمى أيضاً علم اجتماعي كوني. هذه التراتيبات تتجلى أيضاً داخل الجمعية الدولية لعلم الاجتماع ISA، الأمر الذي تؤكد أيضاً تركيبة لجان مُديري لجان البحث التي تُشارك في المؤتمرات العالمية: غلبة لدول الشمال (الولايات المتحدة و أوروبا) لم تُوازن جزئياً إلا عبر سياسية مؤسساتية نشطة هدفت إلى تشجيع مشاركة بلدان الجنوب (Platt, 1998; Dubrow [et al.], 2018). يكشف تحليل للمراجع المكتسب منها في دوريات العلوم الاجتماعية بين عامي 1980 و 2009، وبحسب البلد الذي يزاول المؤلف فيه الكتابة، عن هيمنة بلدان الشمال (Mosbah-Natanson et Gingras, 2013).

تُشكّل ترجمات الأعمال أيضاً مؤشرات للتدويل وللترايب الرمزي بين التقاليد الوطنية. تدرج هذه الترجمات ضمن التوسع الهائل في سوق المقالات في العلوم الإنسانية

والاجتماعية في هذه المرحلة الثانية من مأسستها. سنقتصر هنا على مثال فرنسا، حيث أنشئ خلال هذه الحقبة عدد من السلاسل (Collections) في العلوم الإنسانية، ليس لدى ناشرين مختصين - هؤلاء الذين تضاعف عددهم في النصف الثاني من القرن العشرين (Alcan, Vrin, PUF... - فحسب، بل لدى ناشرين عامين (انظر الإطار أدناه). إلا أن هذه الظاهرة لم تكن خاصة بفرنسا.

سلاسل في العلوم الإنسانية لدى ناشرين فرنسيين عامين

- 1950: «مكتبة الفلسفة» - غاليمار (سارتر/ميرلوبونتي)
 1952: «بحوث في العلوم الإنسانية» - بلون (دو دامبيير)
 1964: «الحقل الفرويدي» - سوي (لاكان)
 1966: «الحس المشترك» - مينيوي (بورديو)
 1966: «مكتبة العلوم الإنسانية» - غاليمار (نورا)
 1971: «مكتبة التاريخ» - غاليمار (نورا)
 1970: «الشاعري» - سوي (تودوروف/جينيت)
 1973: «عوامل تاريخية» - سوي (جوليار/إينوك)
 القائمة ليست شاملة

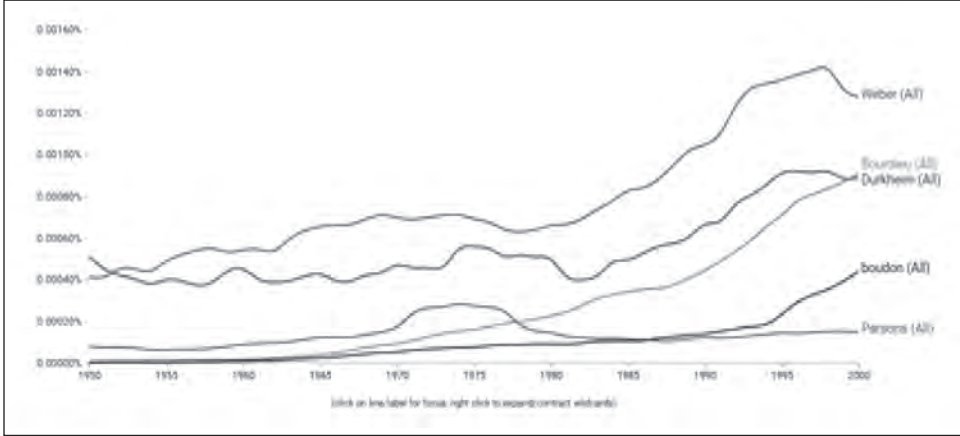
لقد كانت الترجمة وسيلة لمراكمة رأسمال رمزي، ولا سيما داخل ميدانين جديدين في الجامعة، علم الاجتماع والأنثروبولوجيا. وفي الآن ذاته، تساهم الترجمات في بناء نموذج تأسيسي (Canon) عالمي للعلوم الاجتماعية، كما رأينا سابقاً عندما تحدثنا عن دوركايم وفيرب بالنسبة إلى العلم الاجتماع. غير أن المقارنة بين هذه السلاسل تكشف عن تباينات بين الميادين في ما يخص الانفتاح الدولي والترانتيات الرمزية بين التقاليد الفكرية الوطنية.

هكذا فإن 18 عنواناً من أصل 24 عنواناً من سلسلة «مكتبة الفلسفة»، التي يديرها سارتر وميرلوبونتي، الصادرة بين عامي 1950 و1978 كانت ترجمات: 16 عنواناً تُرجمت عن الألمانية، عنوان واحد عن الإيطالية أنطونيو غرامشي، وعنوان واحد عن البولونية ليزيك كولافسكي ((Leszek Kolakowski). هذا الرجوح لمصلحة اللغة الألمانية في مرحلة هيمنة الولايات المتحدة يكشف عن رأسمال رمزي مرتبط بهذا التقليد القومي في الفلسفة. أما الكاتب المنارة فكان هيدغر، الذي ستتولى دار غاليمار للنشر نشر أعماله الكاملة خلال العقد التالي في ظاهرة نادرة في الترجمة، ما أسهم في إضفاء طابع نموذجي وكلاسيكي على آثاره. على العكس من ذلك، لم تجد الفلسفة التحليلية الأنغلو-أمريكية ترحيباً في قائمة منشورات غاليمار إلا في وقت متأخر، في تسعينيات القرن العشرين - الوقت الذي انبثق فيه الاهتمام بهذا التيار الذي كان مُهمساً حتى آنذ في فرنسا (Pudal, 2004) - من خلال بعض العناوين النادرة لهيلاري بوتنام (Hilary Putnam) وجون سيرل (John Searle) ضمن مختارات «Essais NRF» (Sapiro et Popa, 2008: 133). في المقابل، مثلت الترجمة ما

نسبته 30 بالمئة من عناوين سلسلة «مكتبة التاريخ» لدى غاليمار، لكون التاريخ ميداناً معرفياً أقدم وأشد صلة بالقومية. بين هذين الطرفين الأقصىين، كرّستُ مختارات «مكتبة العلوم الإنسانية» لعلم الاجتماع والأنثروبولوجيا ما يعد نصف العناوين المترجمة حتى العام 1978: تمثلت الأنثروبولوجيا الأمريكية بإلكن (Elkin) وإيفانز-بريتشارد (Evans-Pritchard) وساهلانز (Sahlins). أما في علم الاجتماع، الميدان الذي تشغل فرنسا فيه موقعاً مهيماً، فكان فيبلين (Veblen) هو العنوان الوحيد الذي تُرجم وقدم له ريمون آرون. وكانت غاليمار قد نشرت أيضاً كتاب لازارفيلد «ما هو علم الاجتماع؟» في عام 1971 ضمن سلسلة كُتب الجيب أفكار (Idées). وضمن سلسلة الحس المشترك (Le Sens Commun) ، التي يديرها بيير بورديو في منشورات مينوي (Minuit). فإن 32 عنواناً، أي نصف الـ 63 عنواناً الصادرة عنها حتى العام 1978 كانت كُتباً مُترجمة؛ فقد تُرجم 15 عنواناً عن الإنكليزية (في الأنثروبولوجيا بوجه خاص، لكن في علم الاجتماع أيضاً مع غوفمان (Goffman)؛ وفي علم الاجتماع اللغوي والدراسات الثقافية مع هوغارت (Hoggart) ، وتُرجم 12 عنواناً عن الألمانية، و4 عناوين عن اليونانية القديمة، وعنوان واحد عن الروسية. تعكس هذه السلاسل التراتيبات الدولية والمتغيرات بحسب الميادين: فبينما كان التقليد الألماني مهيماً في الفلسفة والتاريخ والفن، كانت الولايات المتحدة تؤكد تسيدها علم الاجتماع والأنثروبولوجيا. في المقابل، فإنه عبر ترجمة ما سيُسمى في إطار النقل «النظرية الفرنسية» (French Theory) راكمت المنشورات الجامعية في الولايات المتحدة رأسمال رمزي أتاح لها تأكيد نفسها أمام منشورات جامعتي أوكسفورد وكامبردج ذات المكانة المُعتبرة، هذه المنشورات التي كانت رفعت راية الفلسفة الكلاسيكية الفرنسية في إصداراتها. بيد أن حركة تداول كُتب العلوم الإنسانية كانت مُقيدة في الدول ذات الأنظمة السلطوية، حيث كان يجري تبادلها سراً.

لقد ساهمت هذه الترجمات في الصراعات التأسيسية لحقول الميادين المعرفية على المستوى الوطني. لقد أدخل بورديو غوفمان والتفاعلية الرمزية في مواجهة وظيفية بارسونز ووضعية لازارفيلد التكميلية والتي سادت في الولايات المتحدة وروجها في فرنسا ريمون بودون (Raymond Boudon) (مع ذلك فإن بورديو نشر ضمن سلسلته بحث لازارفيلد العاطلون عن العمل في مارينثال (Les Chômeurs de Marienthal) في عام 1981). وفي الوقت ذاته، نشر بورديو أجزاء من مؤلفات موس ودوركايم، التي تكفل بنشرها فيكتور كارادي (Victor Karady) (لاجئ هنغاري)، مؤكداً مُجدداً التقليد الفرنسي في علم الاجتماع ومساهمًا في تكريس كُتابه نماذج في ميادانهم. واقع الحال أن الاستشهاد ببارسونز في اللغة الفرنسية خلال هذه المرحلة كان يفوق الاستشهاد بدوركايم، بحسب مؤشر إنغرام (N-Gram Viewer) رغم أن بارسونز كان قد أرسى شرعيته بإدخاله دوركايم و فيير إلى الولايات المتحدة، كما سبق ورأينا. فيير، الذي دخل فرنسا عبر آرون (بالضد من غورفيتش (Gurvitch))، أصبح كاتباً نموذجاً في هذه الفترة: تُرجم بين عامي 1959 و1971. إن علامة جعله نموذجاً، الصراع من أجل الاستحواذ عليه (La Lutte d'Appropriation)، الذي يبدأ إذن

بجعله موضوعاً في أوساط الجيل الجديد من علماء الاجتماع، بورديو وبودون بوجه خاص، اللذين قاربا بطريقة مختلفة (Pollak, 1988).



بلغ بارسونز أعلى مكانة له في علم الاجتماع الأنغلو-أمريكي بحدود عام 1970 بحسب عدد الاستشهادات التي يُحصيها مؤشر إنغرام، ثم يبدأ المنحنى بالانحدار ليتجاوزه بورديو في عام 1996، الذي ينضم مُذ ذاك صحبة دوركايم وفيير إلى النموذج التأسيسي canon العابرة للقوميات (Sapiro and Bustamante, 2009; Sapiro, 2013b). بعد هذه المرحلة التي اتسمت بالانفتاح الدولي، شهد علم الاجتماع الفرنسي في ثمانينيات القرن العشرين تراجعاً على المستوى الوطني يتعلق بمأسسته، رغم أن الاستقطاب بين الوطني والدولي استمر في بنية الميدان.

خلاصة

في الصيغة المألوفة لنا، وُلدت ميادين العلوم الإنسانية والاجتماعية، التي نأخذ علم الاجتماع مثلاً عليها هنا، عن التقاء أربع سيرورات متميزة غير أن تواجهاً بين هذه السيرورات أمكن أن يتباين من بلد لآخر. أولاً، بدأ ظهور حقول علمية متميزة منذ نهاية القرن التاسع عشر، شكّلت هذه الحقول جماعات مختصة حول مجالات وجمعيات علمية: وهكذا تَبَّت علم الاجتماع وجود الظواهر الاجتماعية حقيقة فريدة بذاتها (Sui Genris) وميَّزَ نفسه عن الفلسفة وعن علم النفس وعن علم الأحياء وعن القانون كي يقارب هذه الظواهر؛ وقد شكَّلت ظهور مجالات دورية مختصة في علم الاجتماع علامة تمايز هذا الحقل. ثانياً، لقد يَسَّرَ عدد من الرواد- ألبون سمول وويليام إسحاق توماس في جامعة شيكاغو، أو دوركايم في جامعة السوربون، أو ألفرد فيير في جامعة هايدلبرغ، أو سوروكين في جامعة سان بطرسبوغ ثم في جامعة هارفارد، أو فلوران زانكي في بولونيا- مأسسة هذه الميادين

أكاديمياً؛ مبادرات هؤلاء الرواد حفزتها حركة تداول نموذج همبولدت الأكاديمي على المستوى الدولي، النموذج الذي يقرن التعليم إلى البحث، ونظمتها في ميادين معرفية. لقد انتشرت أيضاً الإشكاليات الخاصة بكل ميدان من هذه الميادين في فضاء عابر للقوميات مُكوّن من تبادلات ونُقُول ثقافية. وإذا، لا يجب وضع الوطني في مواجهة الدولي: فهذه الميادين إنبتت على المستوى الوطني، إلى حد بعيد، من خلال هذا الانتشار الدولي والتبادلات التي شجعت المجالات الدورية والمؤتمرات، مع معرفة التطورات الوطنية المحددة بحسب المؤلف المدرسي الوطني والبيئة المحلية للميادين. يُضاف إلى ما سبق أن سيرورة المؤسسة الأكاديمية هذه، وهي سيرورة غير غائبة، عرفت إيقاعات سير متفاوتة للغاية تبعاً للبلدان، فكانت الولايات المتحدة من أوائل البلدان في إحداث أقسام لعلم الاجتماع، على سبيل المثال. بينما لم توضع لميادين العلوم الإنسانية والاجتماعية-علم الاجتماع والاقتصاد والعلوم السياسية والأنثروبولوجيا وعلم النفس- مناهج تدريس جامعية حقيقية إلا بعد الحرب العالمية الثانية في معظم البلدان الأخرى (Fleck, Duller, Karady ed., 2019).

ثالثاً، وبينما كان التماثل الأكاديمي خلال النصف الأول من القرن العشرين ثمرة التقليد في إطار تنافس قومي محموم، فإن هذا التماثل ذاته نتج خلال النصف الثاني من القرن عن انتقال المعايير المهنية عبر الجمعيات الدولية المؤسسة بمبادرة من اليونسكو، هذه الجمعيات التي تشجع تكوّن هذه الميادين في البلدان التي كانت ضعيفة التمثيل فيها: هنا إذاً، يسبق تكوّن حقل دولي تكوّن الكثير من الحقول الوطنية، كما أن ظهور الجمعيات الوطنية والمجلات الدورية بغرض إظهار الهوية الوطنية يجب أن يُعزى إلى حركة التدويل هذه؛ وإذا أُعيقَت هذه الحركة بهذا القدر أو ذلك من جانب الأنظمة السياسية التسلطية، فإنها وصلت لأن تُنهض علم الاجتماع مرة أخرى بحثاً وتعليماً، وهذا كان الحال في بولونيا على وجه التحديد (حيث لعبت الجمعية فيها دور الرافعة ووفرت فضاءً لحرية التعبير، فيما كان الميدان قد تأسس في فرنسا بعيداً من أي تنظيم مهني، على ما سبق ورأينا). بموازاة ذلك، يسرت المؤسسات الخيرية تطور البحوث التجريبية في هذه الميادين إذ فرضت معايير جديدة للممارسة العلمية.

أما العامل الرابع فهو نشوء سوق للكتب التخصصية في العلوم الإنسانية والاجتماعية خلال خمسينيات وستينيات القرن العشرين، بالتوازي مع ازدياد عدد طلاب هذه الميادين، وصعود ترجمات تشكلت عبرها نموذج تأسيسي (Canon) عابرة للقوميات لهذه الميادين التي سادها الكتاب الألمان والفرنسيين والبريطانيين والأمريكيين: فيما هيمن الأوروبيون على الفلسفة (حتى إن الولايات المتحدة ستُشكل النموذج التأسيسي للفلسفة التحليلية المقابلة)، تأكدت سيادة الأمريكيين في الأنثروبولوجيا وعلم الاجتماع، اللذين رسّخَ بارسونز فيهما أستاذيته حين جعل من دوركايم وفيبر مؤلفين مؤسسين (Canoniques).

هذا التدويل ليس سيرورة خطية: هكذا فإننا نمر بمراحل من تدويل العلم ومراحل من

صبغة بصبغة وطنية، بل حتى تقهقر على المستوى الوطني، مثل ما اعترى علم الاجتماع بعد أن تولد مؤسساتياً في الجامعات، تراجع على صعيد الموضوعات أكثر منه على صعيد أماكن النشر (هذه، على سبيل المثال، حال علم الاجتماع الفرنسي خلال ثمانينيات القرن العشرين). وإذا كانت درجة التدويل تتباين بحسب الميادين - نعيد التذكير - فيجب أيضاً أن نضع في أذهاننا أن الانقسام بين الوطني والدولي يتخلل، بل يبني كل الميادين المعرفية. في البلدان المهيمنة، يكون القطب الوطني عموماً هو القطب المهيمن زمنياً، متركزاً حول سلطة إعادة الإنتاج، كما حله بورديو في هومو أكاديميكوس (*Homo Academicus*). لكن في البلدان المهيمن عليها، يكون القطب الدولي هو المهيمن غالباً، تُستثنى من ذلك الأنظمة التسلطية.

إلا أن التدويل يقوم على، وينتج، تراتيبات رمزية وتصنيفات. هذه نقطة لم تكن بحاجة إلى التصنيف العالمي للجامعات الذي تضعه جامعة جياو تونغ (*Tong Jiao*) في شنغهاي لمعرفة أن جامعة هارفارد هي أهم جامعة في العالم. بالعكس من ذلك، تصنيف شنغهاي يُنتج آثاراً مُضادة لحقيقة أن تصنيف المؤسسات بناءً على ماضيها (بهدف توجيه السوق الجامعي وحسب)، يحجب التراتيبات المحددة في الميادين المعرفية والرهانات الحالية (دون ذكر استراتيجيات الجامعات المتوضعة أسفل التصنيف في تشاطرها جائزة ذهبية و، بصورة زائفة، باحثين «مُنتجين»): وهذا أحد دواعي السخرية في الولايات المتحدة حيث يضع كل ميدان معرفي تصنيفه الخاص سنوياً، تصنيف يمكن أن يتباين وأن يعتمد مؤشرات بأعيانها. جامعة بيركلي ليست جامعة هارفارد ولا جامعة برينستون، لكنها تشغل دون شك موقعاً مكافئاً لهما في ميدان علم الاجتماع، وجامعة نيويورك ليست واحدة من جامعات رابطة اللبلاب^(*) (*Ivy League*) بيد أن علم الاجتماع فيها يتوفر على رأس مال رمزي كبير؛ كما أن لجامعات ميتشغان وويسكنسون صيت ذائع أيضاً في ميدان علم الاجتماع. لتصنيف شنغهاي، إذًا، نتائج مُضللة حتى للطلاب، لكنه ينتج بذلك آثاراً تُحقق تصنيفه (على غرار النبوءات التي تحقق ذاتها، النبوءات التي كان وصفها روبرت ميرتون (*Robert Merton*) ذات يوم).

في ما يخص ممارسات الباحثين، يصح القول إن علم الاجتماع-الميدان ذا الطبيعة الدولية أصلاً. أصبح ميداناً وطنياً جداً في موضوعاته، وإنه لمن الضروري تطوير علم الاجتماع المُقارن وعلم الاجتماع العابر للقوميات بمعزل عن أي إملاءات على تدويله.

(*) يُسمى مصطلح رابطة اللبلاب *Ivy League* مجموعة من ثمان جامعات في الشمال الشرقي بالولايات المتحدة الأمريكية. وعبارة «رابطة اللبلاب» تعني اليوم أن هذه الجامعات هي الأعلى مكانة في الولايات المتحدة والأكثر تميزاً: جامعة براون وجامعة كولومبيا *Columbia* وجامعة يال *Yale* وجامعة هارفارد وجامعة بنسلفانيا وجامعة برينستون وجامعة دارتموث وجامعة كورنيل (المترجم).

لكن لا يجب اختزال التدويل في إجراء تبادلات مع الولايات المتحدة وفي النشر باللغة الإنكليزية، على ما كان الحال في معظم الأحوال. بل يجب صياغة تبادلات مباشرة كذلك مع باحثين في أوروبا والعالم من خلال تقوية أو تجديد تلك التبادلات القائمة من قبل مع أمريكا اللاتينية وأفريقيا فرنسية اللسان بغية تخفيف التفاوتات بين المركز والأطراف وبين الشمال والجنوب بوجه خاص. لا ينبغي أن يُسهّل المنزح الإقليمي للبحث الأوروبي، على سبيل المثال، انغلاق أوروبا على نفسها. فهذه التبادلات يمكن أن تجري، في ما عدا المؤتمرات الدولية، من خلال اتفاقيات تعاون، اتفاقيات يجب ألا تقتصر على المختصين من المناطق المعنية بل أن تسمح بصورة عادلة بتطوير تفكير مُقارن عبر دعوات المشاركة وورشات عمل (ورشات العمل أفضل من المؤتمرات) والمدارس الصيفية تسهيلاً لحركة انتقال المعارف وتكوين الشبكات العابرة للقوميات، وعبر مؤتمرات بطبيعة الحال.

ختاماً، ضمن ظروف تركز وعقلنة سوق الكتاب، يُلاحظ ازدياد التفاوت في الرواج وانعداماً للمساواة في فرص الوصول إلى الترجمة بحسب لغة النص الأصلي، وفي المساعدات، وفي المواقع التي يشغلها الكتاب داخل الحقل الأكاديمي، وفي التغطية الإعلامية، وفي الجنس (تُشكل حصة الكتب، التي وضعتها كاتبات في العلوم الإنسانية والاجتماعية، من الترجمة من الإنكليزية إلى الفرنسية ومن الفرنسية إلى الإنكليزية هي 15-18 بالمئة، وهذه الحصة تقل بمرتين عن نظيرتها في مجال الأدب؛ Sapiro, 2019). إن الانحدار النسبي لموقع فرنسا في هذه السوق، حيث كانت مهيمنة ذات مرة، يتجلى في انخفاض عدد الترجمات وفي عدم الالتفات إلى الموضوعات التي تشغله (الأمر ذاته ينطبق على الاقتباسات؛ انظر في Ollion et al., 2016). كما أن تدفق ترجمة أبحاث في العلوم الإنسانية والاجتماعية من الفرنسية إلى لغات أخرى ينزع لأن يتركز، خضوعاً لمنطق النشر أكثر منه للمنطق الأكاديمي، حول ما يُسمى «العلامة التجارية»، أسماء الأعلام، التقليدية أو المعاصرة (النظرية الفرنسية)، التي تعمل بوصفها ماركات تجارية، أكثر منه حول البحث المبتكر. أما السياسات التي وُضعت لمعالجة الأمر فقد تكشف أنها، بتركزها على الدوريات، غير كافية إن لم تكن غير ملائمة (Gingras et Mosbah Natanson 2010).

الجدول الرقم (1)

الجمعيات الوطنية (قائمة غير شاملة)

تاريخ الانضمام/الانتساب إلى الجمعية الدولية لعلم الاجتماع ISA	تاريخ تأسيس الرابطة أو الجمعية الوطنية
-	1895 رابطة علم الاجتماع في باريس
1950	1900 الرابطة البلجيكية لعلم الاجتماع
-	1903 رابطة علم الاجتماع (المملكة المتحدة)

1950	1905 الرابطة الأمريكية لعلم الاجتماع 1959 الجمعية الأمريكية لعلم الاجتماع
1950	1909 الرابطة الألمانية لعلم الاجتماع
-	1916 الرابطة الروسية لعلم الاجتماع > كولاكفيسكي (حُلَّتْ في عام 1925)
	1918 مسلكي اجتماعي (تركيا)
1950	1924 الرابطة اليابانية لعلم الاجتماع
-	1925 رابطة ماساريك Masaryk لعلم الاجتماع
-	1931 الجمعية البولونية لعلم الاجتماع (1939-)
	1931 جمعية علم الاجتماع العلمي البلغارية (1939-)
1950	1936 الرابطة الهولندية لعلم الاجتماع (NSV) > الجمعية الهولندية لعلم الاجتماع
1950	1937 رابطة ساو باولو لعلم الاجتماع > الرابطة البرازيلية لعلم الاجتماع
1950	1940 رابطة ويسترمارك (فنلندا)
1958 1965	1945 الرابطة اليوغسلافية لعلم الاجتماع > 1958 جمعية الفلسفة وعلم الاجتماع (JUFS) > 1960 الجمعية اليوغسلافية لعلم الاجتماع (JUS) > 1992 انسحاب الرابطتين الكرواتية والسلوفينية > 2004 جمعية علم الاجتماع في صربيا ومونينغرو (SUSCG)
1949-1950؟	1946 الجمعية الألمانية لعلم الاجتماع
	1949 الجمعية الدولية لعلم الاجتماع ISA
1957	1949 الجمعية النرويجية لعلم الاجتماع
1950	1949 الجمعية التركية لعلم الاجتماع (حُلَّتْ في عام 1950)
1953	1950 الجمعية الأمريكية اللاتينية لعلم الاجتماع (ALAS)
1960	1950 الجمعية النمساوية لعلم الاجتماع (OGS)
1958	1951 الرابطة الهندية لعلم الاجتماع (ISS)
1951	1951 الجمعية البريطانية لعلم الاجتماع (BSA)
1951	1951 الجمعية المكسيكية لعلم الاجتماع
1953	1951 الجمعية الفنزويلية لعلم الاجتماع
1953	1952 الرابطة الفلبينية لعلم الاجتماع
	1955 جمعية الشمال لعلم الاجتماع

1951	1955 الرابطة السويسرية لعلم الاجتماع
1956	1955 مؤتمر عموم الهند لعلم الاجتماع > اتحد مع الرابطة الهندية لعلم الاجتماع 1966
1966	1956 الجمعية الكورية لعلم الاجتماع (كوريا الجنوبية)
1956	1957 الجمعية البولونية لعلم الاجتماع
1958	1958 الجمعية السوفياتية لعلم الاجتماع
1964	1958 الجمعية الدولية لعلماء الاجتماع الناطقين بالفرنسية (AISLF)
1959	1959 جمعية علم الاجتماع (بلغاريا) > الجمعية البلغارية لعلم الاجتماع
1959	1959 الجمعية الصينية لعلم الاجتماع في تايوان
1960	1956 الرابطة الأرجنتينية لعلم الاجتماع
1965	1962 الجمعية السويدية لعلم الاجتماع
1956	1963 جمعية علم الاجتماع في أستراليا ونيوزلندا > الجمعية النيوزلندية لعلم الاجتماع (SAANZ) > الجمعية الأسترالية لعلم الاجتماع
1963	1963 الرابطة الفرنسية لعلم الاجتماع (SFS)
1958	1964 الجمعية التشيكوسلوفاكية لعلم الاجتماع
?	1964 الجمعية الجورجية لعلم الاجتماع والأنثروبولوجيا > الجمعية الجورجية لعلم الاجتماع
1951	1965 الجمعية الدنماركية لعلم الاجتماع
1967	1965 الجمعية الكندية لعلم الاجتماع والأنثروبولوجيا > الجمعية الكندية لعلم الاجتماع
1971، 1950	1967 الجمعية الإسرائيلية لعلم الاجتماع
1971	1971 الجمعية المنغولية لعلم الاجتماع
1967	1973 جمعية علم الاجتماع في إيرلندا
1974	1974 الجمعية القبرصية لعلم الاجتماع
	1975 جمعية الفلاندر لعلم الاجتماع (VVS)
1974	1978 الجمعية الإيرلندية لعلم الاجتماع
?	1979 الجمعية الصينية لعلم الاجتماع (CSA)
1991	1980 اتحاد جمعيات علم الاجتماع في دولة أسبانيا (FASEE) > الاتحاد الإسباني لعلم الاجتماع (FES)

1991	الجمعية الكولومبية لعلم الاجتماع
1982	الجمعية الإيطالية لعلم الاجتماع
1964	الجمعية الهنغارية لعلم الاجتماع
1983	جمعية علم الاجتماع في سيريلانكا
1985	الجمعية البرتغالية لعلم الاجتماع
1959	الجمعية الرومانية لعلم الاجتماع
1990	الجمعية التركية لعلم الاجتماع
1991	الرابطة الروسية لعلم الاجتماع
	الجمعية الأوروبية لعلم الاجتماع (ESA)
1993_1992	الجمعية الأرمنية لعلم الاجتماع
1992	الجمعية الكرواتية لعلم الاجتماع
1994_1993	جمعية جنوب أفريقيا لعلم الاجتماع [اندجت في جمعية علماء الاجتماع الجنوب أفريقيين (ASSA)] وجمعية علم الاجتماع الجنوب أفريقية (SASOV)]
2002_2001	الجمعية الفرنسية لعلم الاجتماع
2003	جمعية علماء الاجتماع في كازاخستان
2006	الجمعية الألبانية لعلم الاجتماع
2007	الجمعية الهيلينية لعلم الاجتماع
2007	الجمعية العربية لعلم الاجتماع
2016	جمعية علماء الاجتماع والأنثروبولوجيين في بينين
2020	الجمعية البارغوانية لعلم الاجتماع

هذه قائمة أولية وليست شاملة. لقد أعدنا تثبيت تواريخ إنشاء هذه الجمعيات بالاستعانة بمواقعها الرسمية وبمصادر أخرى.

اعتمدنا نشرات الدورية للجمعية الدولية لعلم الاجتماع ISA ذات الأرقام 2 و4 و34 الصادرة في الأعوام 1972 و1974 و1984 لتثبيت تاريخ انضمام كل جمعية من الجمعيات الوطنية إلى الجمعية الدولية لعلم الاجتماع. بعض تواريخ الانضمام هذه تسبق التواريخ الرسمية لإنشاء الجمعيات المثبتة من قبلها على مواقعها، لكن يمكن أن تكون هذه الجمعيات قد قامت تحت اسم مختلف أو بطريقة غير رسمية قبل أن تحصل على صفة جمعية، ولا سيما حين يكون مؤسسوها قد ساهموا في إنشاء الجمعية الدولية لعلم الاجتماع.

الجدول الرقم (2)

تواريخ إنشاء مجلات علم الاجتماع الدورية (أمثلة)

- 1893 المجلة الدولية لعلم الاجتماع *Revue internationale de Sociologie*
- 1896-1894 مجلة علم الاجتماع *Rivista di Sociologia*
- 1896 حولية علم الاجتماع *L'Année sociologique*
- 1897 المجلة الإيطالية لعلم الاجتماع *Rivista Italiana di Sociologia*
- 1908 مجلة علم الاجتماع *The Sociological Review*
- 1917 مجلة علم الاجتماع *İçtimaiyat Mecmuası* (تأثير دوركايي)
- 1918 المنهج الاجتماعي *Mesleki İçtimai* (مجلة رابطة تركية تحمل الاسم ذاته)
- 1921-1934 فصلية كوتون لعلم الاجتماع *Kölner Vierteljahreshefte für Soziologie*
- 1922 [مجلة] القوى الاجتماعية *[The Journal of] Social Forces*
- 1920 المجلة الهندية لعلم الاجتماع *The Indian Journal of Sociology*
- 1924 مجلة علم الاجتماع *Journal of Sociology* (1930-) (مجلة الرابطة اليابانية لعلم الاجتماع)
- 1925 الناس والمجتمع *Mens(ch) en Maatschappij* (هولندا)
- 1936 المجلة الأمريكية لعلم الاجتماع *American Sociological Review*
- 1936 علم الاجتماع الروماني *Sociologie Românească*
- 1939 علماء اجتماع الغرب الأوسط *The Midwest Sociologist* < 1959 فصلية علم الاجتماع *The Sociological Quarterly*
- 1939 المجلة المكسيكية لعلم الاجتماع *Revista Mexicana de Sociología*
- 1946 الدفاتر الدولية لعلم الاجتماع *Cahiers internationaux de sociologie*
- 1948 فصلية كوتون لعلم الاجتماع وعلم النفس الاجتماعي *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*
- 1949 حولية علم الاجتماع *L'Année sociologique* (إعادة تأسيس)
- 1950 المجلة البريطانية لعلم الاجتماع LES
- 1950 المجلة اليابانية لعلم الاجتماع *Japanese Sociological Review* (مجلة الرابطة اليابانية لعلم الاجتماع)
- 1951 دفاتر علم الاجتماع *Quaderni di Sociologia* (إيطاليا)
- 1952 مجلة علم الاجتماع *Sociological Bulletin* (مجلة الرابطة الهندية لعلم الاجتماع)
- 1953 دليل علم الاجتماع *Sociologische Gids* (هولندا)
- 1953 المجلة الفلبينية لعلم الاجتماع *Philippine Sociological Review*
- 1955 سجلات علم الاجتماع *Acta Sociologica* (مجلة جمعية الشمال لعلم الاجتماع)
- 1956 ملفات علم الاجتماع الديني *Archives de sociologie des religions*
- 1956 علم الاجتماع: النشرة الدورية لمعهد لويجي ستورزو *Sociologia: Bollettino dell'Istituto Luigi Sturzo*
- 1957 مساهمات في علم الاجتماع الهندي *Contributions to Indian Sociology*
- 1959 علم اجتماع العمل *Sociologie du travail*

- 1959 علم اجتماع العمل *Sociologie du travail*
- 1960 المجلة الفرنسية لعلم الاجتماع *Revue française de sociologie*
- 1960 ملفات أوروبية في علم الاجتماع *Archives européennes de sociologie*
- 1960 المجلة الإيطالية لعلم الاجتماع *Rassegna Italiana di Sociologia*
- 1961 المجلة البولونية لعلم الاجتماع < المجلة البولونية لعلم الاجتماع *Polish Sociological Bulletin => Polish Sociological Review* (1998-).
- 1963 دراسات في علم الاجتماع *Studi di Sociologia*
- 1964 بحوث في علم الاجتماع *Sociologisk Forskning* [مجلة الجمعية السويدية في علم الاجتماع]
- 1967 مجلة أستراليا ونيوزلندا لعلم الاجتماع *The Australian and New Zealand Journal of Sociology*
- 1967 دراسات نقدية في علم الاجتماع *La Critica Sociologica*
- 1967 علم الاجتماع (مجلة الجمعية البريطانية لعلم الاجتماع BSA)
- 1974 دراسات في علم الاجتماع *Sotciologicheskie issledovaniya* (الاتحاد السوفياتي)
- 1974 مجلة أمستردام لعلم الاجتماع (هولندا) اتحدت لاحقاً 2005 مع دليل علم الاجتماع *Sociologische Gids*
- 1975 أعمال بحثية في العلوم الاجتماعية *Actes de la recherche en sciences sociales*
- 1975 المجلة السويسرية لعلم الاجتماع *Revue Suisse de Sociologie*
- 1976 المجلة النمساوية لعلم الاجتماع *Österreichische Zeitschrift für Soziologie* (ÖZS)
- 1976 المجلة الهولندية لعلم الاجتماع *The Netherlands Journal of Sociology*
- 1983 علم الاجتماع *Szociológia* (مجلة الجمعية الهنغارية)
- 1990 مجتمعات معاصرة *Sociétés contemporaines*
- 1991 ريبليكا *Replika* (بالهنغارية)
- 1996 أبحاث في علم الاجتماع عبر شبكة الأنترنت *Sociological Research online* (الجمعية البريطانية لعلم الاجتماع)
- 1998 علم الاجتماع الإسرائيلي *Israeli Sociology* (بالعبرية)
- 1999 مجلة أبحاث في علم الاجتماع *Sosyoloji Aras, tirmalari Dergisi* (تركيا)
- 2001 المجلة الإسبانية لعلم الاجتماع *La Revista Española de Sociología* (RES)
- 2003 المجلة الأرجنتينية لعلم الاجتماع *Revista argentina de sociología*
- 2006 علم الاجتماع *Socio-logos* [مجلة الجمعية الفرنسية لعلم الاجتماع]
- 2008 المجلة العربية لعلم الاجتماع *Arab Journal of Sociology*
- 2010 علم الاجتماع *Sociologie*
- 2017 المجلة النرويجية لعلم الاجتماع *Norsk sosiologisk tidsskrift*

المراجع

- Abbott, Andrew (1988). *The System of Professions: An Essay on the Division of Expert Labor*. Chicago, IL: The University of Chicago Press.
- Abbott, Andrew (2001). *Chaos of Disciplines*. Chicago, IL: The University of Chicago Press.
- Barbano, Filippo (2012). *La Sociologia in Italia. Storia, temi e problemi (1945-1960)*. Roma: Carocci.
- Bernard, L. L. (1909). "The Teaching of Sociology in the United States." *American Journal of Sociology*: vol. 15, no. 2, pp. 164-213.
- Bierstedt, Robert (1981). *American Sociological Theory: A Critical History*. New York: Academic Press.
- Blum, Alain (2004). «Les Statisticiens et le stalinisme.» dans: Johan Heilbron, Rémi Lenoir, Gisèle Sapiro (eds.). *Pour une histoire de sciences sociales: Hommage à Pierre Bourdieu*. Paris: Fayard, 2004, pp. 245-262.
- Boncourt, Thibaud (2011). *L'internationalisation de la science politique: Une comparaison franco-britannique (1945-2010)*. Bordeaux: Institut d'études politiques.
- Boncourt, Thibaud (2016). «La Science internationale comme ressource: Genèse et développement comparés des associations européennes de sciences sociales.» *Revue française de sociologie*: vol. 57, no. 3, pp. 529-561.
- Boncourt, Thibaud (2017). «The Struggles for European Science: A Comparative Perspective on the History of European Social Science Associations.» *Serendipities: Journal for the sociology and history of the social sciences*: vol. 2, no. 1, pp. 10-32.
- Bourdieu, Pierre (1984). «Quelques propriétés des champs.» *Questions de sociologie*. Paris: Éditions de Minuit, pp. 113-120.
- Bourdieu, Pierre (1984). *Homo Academicus*. Paris, Minuit.
- Bourdieu, Pierre (2013). «Séminaires sur le concept de champ, 1972-1975.» *Actes de la recherche en sciences sociales*: no. 200, pp. 4-37.
- Boutier, Jean, Jean-Claude Passeron, Jacques Revel (eds.). (2006). *Qu'est-ce qu'une discipline?*. Paris: Editions de l'EHESS.
- Brisson, Laurent Jeanpierre, Kil-Ho Lee (2017), «Indicators of the Internationalization of the Social Sciences and Humanities.» *Serendipities. Journal for the Sociology and History of the Social Sciences*, no. 2 (en ligne).
- Butenko, Irene (2002). «The Russian Sociological Association. Actors and Scenery on a Revolving Stage.» *International Sociology*: vol. 17, no. 2, pp. 233-251.
- Çelebi, Nilgün (2002), «Sociology Associations in Turkey: Continuity Behind Discontinuity.» *International Sociology*, vol. 17, no. 2.

- Calhoun, Craig (ed.). (2007). *Sociology in America. A History*. Chicago, IL: The University of Chicago Press.
- Casanova, Pascale (1999). *La République mondiale des lettres*. Paris: Seuil.
- Charle, Christophe (1996). *La République des universitaires (1870-1940)*. Paris: Seuil, 1996.
- Collins, Randall et Joseph Ben David (1966). «Social Factors in the Origins of a New Science: The Case of Psychology Author(s).» *American Sociological Review*: vol. 31, no. 4, pp. 451-465.
- De Swaan, Abram (2001). *Words of the World: The Global Language System*. London: Polity.
- Di Maggio, Paul and Walter Powell (1983). «The Iron Cage Revisited: Institutional Isomorphism and Collective Rationality in Organizational Fields.» *American Sociological Review*: vol. 48, no. 2, pp. 147-160.
- Dubrow, Joshua Kjerulf [et al.] (2018). «Sociologists Everywhere Country representation in conferences hosted by the International Sociological Association, 1990-2012.» *Current Sociology*: vol. 66, no. 3, pp. 466-489.
- Fabiani, Jean-Louis (1988). *Les Philosophes de la République*. Paris: Minuit.
- Fleck, Christian (2011). *A Transatlantic History of the Social Sciences: Robber Barons, the Third Reich and the Invention of Empirical Social Research*. Translated by Hella Beister, New York: Bloomsbury Academic.
- Fleck, Christian (2016). *Sociology in Austria since 1945*. Basingstoke, Palgrave Macmillan.
- Fleck, Christian [et al.] (2016). «Handbook of Indicators of Institutionalization of Academic Disciplines in SSH.» *Serendipities Journal for the Sociology and History of the Social Sciences*: no. 1 [en ligne].
- Fleck, Christian, Victor Karady et Mathias Duller (eds.). (2019). *Shaping Human Science Disciplines. Institutional Developments in Europe and Beyond*, Basingstoke. Palgrave Macmillan.
- Fourcade, Marion (2010). *Economists and Societies: Discipline and Profession in the United States, Britain, and France, 1890s to 1990s*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Garcia, Afranio (2004). «A Dependência da política: Fernando Henrique Cardoso e a sociologia no Brasil.» *Tempo social*: vol. 16, no. 1, pp. 285-300.
- Gingras, Yves (2002). «Les Formes spécifiques de l'internationalité du champ scientifique.» *Actes de la recherche en sciences sociales*: nos. 141-142, p. 31-45.
- Gingras, Yves et Johan Heilbron (2008). «L'internationalisation de la recherche en sciences sociales et humaines en Europe (1980-2006).» dans: Sapiro Gisèle (dir.). *L'Espace intellectuel en Europe. De la formation des États-nations à la mondialisation XIXe-XXIe siècle*. Paris: La Découverte, pp. 359-389.

- Gingras, Yves et Sébastien Mosbah-Natanson (2010). «Les Sciences sociales françaises entre ancrage local et visibilité internationale.» *Archives européennes de sociologie*: vol. 51, no. 2, pp. 305–321.
- Habermas, Jürgen (1987). «Logiques des sciences sociales.» (1967), dans: Jürgen Habermas, *Logiques des sciences sociales et autres essais*. Paris: Presses Universitaires de France, pp. 1-238.
- Hamzawy, Amr (2008). «Modernity, Authenticity and Globalisation: On the Current Debate among Arab Intellectuals.» in: Anthony Chase and Amr Hamzawy (eds.). *Alternative Voices on Human Rights in the Arab World*, University of Pennsylvania Press.
- Henry, Odile (2016), *Les Guérisseurs de l'économie. Sociogenèse du métier de consultant (1900-1944)*. Paris: CNRS Éditions.
- Heilbron, Johan (2008). «Qu'est-ce qu'une tradition nationale en sciences sociales?.» *Revue d'Histoire des Sciences Humaines*: vol. 18, no. 1, pp. 3-16.
- Heilbron, Johan (2020). *La Sociologie française*. Trad. fr. Paris: CNRS Editions, [2015].
- Heilbron, Johan (2014). «The Social Sciences as an Emerging Global Field.» *Current sociology*: vol. 62, no. 5, pp. 685-703.
- Heilbron, Johan, Remi Lenoir, Gisèle Sapiro (eds.). (2004). *Pour une histoire de sciences sociales: Hommage à Pierre Bourdieu*. Paris: Fayard.
- Heilbron, Johan, Laurent Jeanpierre et Nicolas Guilhot (2009). «Vers une histoire transnationale des sciences sociales.» *Sociétés contemporaines*: vol. 73, no. 1, pp. 121-145.
- Heilbron, Johan, Thibaud Boncourt and Rob Timans (dir.) (2017a). «The Social Sciences and Humanities in the European Research Area.» special issue, *Serendipities* vol. 2, no. 1 (en ligne).
- Heilbron, Johan [et al.] (2017b). «European Social Sciences and Humanities (SSH) in a Global Context Preliminary findings from the INTERCO-SSH Project.» <<http://interco-ssh.eu/working-papers/>>.
- Heilbron, Johan [et al.] (2017c). «Indicators of the Internationalization of the Social Sciences and Humanities.» *Serendipities: Journal for the Sociology and History of the Social Sciences*: no. 2 (en ligne).
- Houdeville, Gérard (2007). *Le Métier de sociologue en France depuis 1945*. Rennes: Presses universitaires de Rennes.
- Jarusch, Konrád H. (1990), *The Unfree Professions, German Lawyers, Teachers and Engineers, 1900-1950*. Oxford: Oxford University Press
- Jeanpierre, Laurent (2004). *Des hommes entre plusieurs mondes: étude sur une situation d'exil: Intellectuels français réfugiés aux Etats-Unis pendant la deuxième guerre mondiale*, thèse de doctorat de sociologie. Paris: EHESS.

- Joly, Marc (2017). *La Révolution sociologique. De la naissance d'un régime de pensée scientifique à la crise de la philosophie (XIX-XXe siècle)*. Paris: La Découverte.
- Kaesler, Dirk (2002). «From Republic of Scholars to Jamboree of Academic Sociologists: *The German Sociological Society, 1909–99*.» *International Sociology*: vol. 17, no. 2, pp. 159–177.
- Käsler, Dirk (2013). *Die frühe deutsche Soziologie 1909 bis 1934 und ihre Entstehungs-Milieus: Eine wissenschaftssoziologische Untersuchung Programm Einer Wissenschaftssoziologischen Analyse der Entstehung und Entwicklung der Frühen Deutschen Soziologie 1909-1934*. [Germany]: Vs Verlag Fur Sozialwissenschaften.
- Karady Victor (1976). «Durkheim, les sciences sociales et l'Université: Bilan d'un semi-échec.» *Revue française de sociologie*: no. 17, pp. 267-311.
- Karady, Victor (2009). «L'émergence d'un espace européen des connaissances sur l'homme en société: Cadres institutionnels et démographiques.» dans: Gisèle Sapiro (ed.). *L'Espace intellectuel en Europe. De la formation des États-nations à la mondialisation XIXe-XXIe siècle*. Paris: La Découverte. pp. 43-67.
- Karady, Victor et Péter Tibor Nagy (2019). *Sociology in Hungary: A Social, Political and Institutional History*. Basingstoke: Palgrave "Pivot".
- Kuhn, Thomas (1972), *La Structure des Révolutions Scientifiques*. Trad. fr. Paris: Flammarion. (Coll. «Champs»)
- Lebaron, Frédéric (2000). *La Croyance économique: Les Economistes entre science et politique*. Paris: Seuil.
- Lepsius, M. Rainer (1983). "The Development of Sociology in Germany after World War II (1945-1968)." *International Sociology*: no. 13, pp. 3-88.
- Loyer, Emmanuelle (2005). *Paris à New York: Intellectuels et artistes français en exil, 1940-1947*. Paris: Grasset.
- Miller Iutcovich, Joyce et Mark Iutcovich (1987). *The Sociologist as Consultant*. New York: Praeger Publishers.
- Mosbah-Natanson, Sébastien et Yves Gingras (2014). «*The Globalization of Social Sciences? Evidence from a Quantitative Analysis of 30 Years of Production, Collaboration and Citations in the Social Sciences (1980–2009)*.» *Current Sociology*: vol. 62, no. 5, pp. 626-646.
- Muel-Dreyfus, Francine (2004). «La Rééducation de la sociologie sous le régime de Vichy.» *Actes de la recherche en sciences sociales*: no. 153, pp. 65-77.
- Ollion, Etienne et Andrew Abbott (2016). «French Connections: The Reception of French Sociologists in the USA (1970-2012).» *European Journal of Sociology*, vol. 57, no. 2, August, pp. 331 – 372.
- Patel, Sujata (2002). «The Profession and its Association. Five Decades of the Indian Sociological Society.» *International Sociology*: vol. 17, no. 2, pp. 269-284.

- Platt, Jennifer (1995). «The United States Reception of Durkheim's "The Rules of Sociological Method".» *Sociological Perspectives*: vol. 38, no. 1, pp. 77-105.
- Platt, Jennifer (1998). «A Brief History of the ISA: 1948-1997, Québec, International Sociological Association.» <<https://www.isa-sociology.org/uploads/files/history-of-isa-1948-1997.pdf>>.
- Platt, Jennifer (2002). «The History of the British Sociological Association.» *International Sociology*: vol. 17, no. 2, pp. 179-198.
- Platt, Jennifer (2003). *The British Sociological Association: A Sociological History*. London: Routledge.
- Pollak, Michael (1976). «La Planification des sciences sociales.» *Actes de la recherche en sciences sociales*: no. 2, pp. 105-121.
- Pollak, Michael (1988). «La Place de Max Weber dans le champ intellectuel français.» *Droit et société*: vol. 9, pp. 189-201.
- Prévost, Jean-Guy (2009). *A Total Science: Statistics in Liberal and Fascist Italy*. Montréal/Kingston: McGill/Queen's University Press.
- Pudal, Romain (2004). «La Difficile réception de la philosophie analytique en France.» *Revue d'Histoire des Sciences Humaines*: vol. 11, no. 2, p. 69-100.
- Ramstedt, Otto (1986). *Deutsche Soziologie 1933–1945: Die Normalität einer Anpassung*. Berlin: Suhrkamp.
- Ross, Dorothy (1992). *The Origins of American Social Science*, Cambridge, MA: Cambridge University Press.
- Rouleau-Berger, Laurence [et al.] (dirs.). (2008). *La Nouvelle Sociologie chinoise*. Paris: CNRS éditions.
- Sapiro, Gisèle (2013a). «Le Champ est-il national? La Théorie de la différenciation sociale au prisme de l'histoire globale.» *Actes de la recherche en sciences sociales*: no. 200, pp. 70-85.
- Sapiro, Gisèle (2013b). «La Carrière internationale de *La Distinction*.» dans: Philippe Coulangeon et Julien Duval (dirs.). *Trente ans après la distinction de Pierre Bourdieu*. Paris: La Découverte, pp. 45-58.
- Sapiro, Gisèle (2016). «How do Literary Texts Cross Borders (or Not).» *Journal of World Literature*: vol. 1, no. 1, pp. 81-96.
- Sapiro, Gisèle (2018). «Entre o nacional e o internacional: O surgimento histórico da sociologia como campo.» *Sociedade e Estado*: vol. 33, no. 2, pp. 349-372.
- Sapiro, Gisèle (2019). «Quels facteurs favorisent la traduction des livres de sciences humaines?.» *Palimpsestes*: no. 33, <<https://doi.org/10.4000/palimpsestes.3827>>.
- Sapiro, Gisèle et Ioana Popa (2008). «Traduire les sciences humaines et sociales : logiques éditoriales et enjeux scientifiques.» dans: Gisèle Sapiro (dirs.). *Translatio. Le Marché de la traduction en France à l'heure de la mondialisation*. Paris: CNRS Editions, pp. 107-138.

- Sapiro, Gisèle and Mauricio Bustamante (2009). «Translation as a Measure of International Consecration: Mapping the World Distribution of Bourdieu's Books in translation.» *Sociologica*: vols. 2-3 (en ligne).
- Sapiro, Gisèle, Eric Brun et Clarisse Fordant (2019). «The Rise of the Social Sciences and Humanities in France: Institutionalization, Professionalization and Autonomization.» in: Christian Fleck, Matthias Duller and Victor Karády (eds.). *Shaping Human Science Disciplines Institutional Developments in Europe and Beyond*. London: Palgrave MacMillan, pp. 25-68.
- Sapiro, Gisèle (dir.) (2009). *L'Espace intellectuel en Europe. De la formation des Etats-nations à la mondialisation, XIXe-XXIe siècle*. Paris: La Découverte.
- Steinmetz, George (2007). «American Sociology before and after World War Two: The (Temporary) Settling of a Disciplinary Field.» in: Craig Calhoun (ed.). *Sociology in America: A History*. Chicago, IL: University of Chicago Press, pp. 258-293
- Steinmetz, George (2010). «La Sociologie et l'empire: Richard Thurnwald et la question de l'autonomie scientifique.» *Actes de la recherche en sciences sociales*: no. 185, pp. 12-29.
- Steinmetz, George (ed.) (2013). *Sociology and Empire: The Imperial Entanglements of a Discipline*. Durham: Duke University Press.
- Stichweh, Rudolf (1992). «The Sociology of Scientific Disciplines: On the Genesis and Stability of the Disciplinary Structure of Modern Science.» *Science in Context*: vol. 5, no. 1, pp. 3-15.
- Sulek, Antoni and Nina Kraško (2002). «The Multifarious and Changing Functions of the Polish Sociological Association.» vol. 17, no. 2, pp. 213-231.
- Tesnière, Valérie (2001). *Le Quadrige: Un siècle d'édition universitaire 1860-1968*. Paris: PUF.
- Thiesse, Anne-Marie (1998). *La Création des identités nationales: Europe XVIIIe-XXe siècles*. Paris: Seuil.
- Wallerstein, Immanuel (2009). *Comprendre le monde: Introduction à l'analyse des systèmes-monde*. Paris: La Découverte.
- Warczok, Tomasz and Stephanie Beyer (2021). «The Logic of Knowledge Production: Power Structures and Symbolic Divisions in the Elite Field of American Sociology.» *Poetics*: vol. 87, August
- Wimmer, Andreas, and Nina Glick Schiller (2003). «Methodological Nationalism, the Social Sciences, and the Study of Migration: An Essay in Historical Epistemology.» *The International Migration Review*: vol. 37, no. 3, pp. 576-610.
- Werner, Michael et Bénédicte Zimmermann (2003). «Penser l'histoire croisée: Entre empirie et réflexivité.» *Annales: Histoire, Sciences Sociales*: vol. 1, no. 1, pp. 7-36.

التبادل والمجتمع: ما قبل موس وما بعده(*)

بيير بوكاج

جامعة مونريال - كندا.

ترجمة: السالكة الدرهم

طالبة باحثة بسلك الدكتوراه، مختبر الإنسان،

المجتمعات والقيم،

جامعة ابن طفيل، القنيطرة - المغرب.

ملخص

مثل مفهوم الهبة أساس مبحث الأنثروبولوجيا الاجتماعية خلال القرن العشرين، كما سمح تطور العلوم الاجتماعية بإعادة دراسته وتحليله تجاوزاً للقراءات التبسيطية، وقد أضحى هذا المفهوم في نظر العديد من الباحثين نموذجاً تحليلياً (براديفم) قادراً على كشف وتفسير المجتمعات الحديثة والمعاصرة، لكونه يتسم بالكونية ويمثل قاعدة مؤسّسة للاجتماع البشري كما صرح بذلك مارسيل موس. لقد قارب كاتب المقال تجليات واقعتي الهبة والتبادل في الفكر الاجتماعي وامتداداتهما من عدة زوايا، وما آلت إليه العلاقة بينهما في المرحلة المعاصرة، ثم ما خلقه توسيع دائرة التفكير حولهما من جسور بين قضايا واختصاصات وإشكالات من ميادين متعددة. ففي تناوله لمسار تطور تناول مفهومَي الهبة والتبادل قبل موس، استحضّر بوكاج مواقف كل من هوبز وروسو وأدم سميث، وقام بالتفصيل في علاقة الهبة بمواقفهم حول حالات «الطبيعة» و«المجتمع» التي هيمنت على عصر الأنوار، وما ارتبط بالثروة والعقلانية الحسابية والتعاقدية. انتقل فيما بعد لرصد البدايات الأولى للأنثروبولوجيا واستكشافاتها الميدانية، من خلال مفهوم الهبة وإسهام هذه الأخيرة في دعم ركائز هذا العلم الجديد، ووقفاً على امتداداتها في نماذج بحثية داخل بعض المجتمعات من مختلف مناطق العالم.

(*) في الأصل، نشر هذا المقال باللغة الفرنسية في: Pierre Beucage, «Présentation, Échange et société: avant et après Mauss,» *Anthropologie et Sociétés*, vol. 19, nos. 1-2 (1995), pp. 5-16, <<https://doi.org/10.7202/015345ar>>.

النص

يمكننا القول بأن مفهوم التبادل قد مثّل، إلى جانب مفهومي البنية والوظيفة، أساس مبحث الأنثروبولوجيا الاجتماعية خلال القرن العشرين. ولتأكيد هذا الأمر، تكفي العودة إلى الأعمال التي سادت تلك الفترة من قبيل ما تعلق بمنوغرافيات مالمينوفسكي حول احتفالات الكولا (1962-1963)، أو الدراسة المقارنة التي أنجزها كلود ليفي ستروس حول أنظمة القرابة (1949-1967)، إضافة إلى الدراسات التي قام بها ليش (Leache) حول الأنظمة السياسية لدى ساكنة مرتفعات برمان (1964). يشمل مفهوم التبادل الخيرات والأشخاص والرموز على حد السواء، ويشير كذلك إلى التوازن داخل العلاقات الاجتماعية وكذا فعل الأخذ والعطاء: داخل المجتمعات البشرية، من عادة الأمور أن يقوم التبادل بين الأفراد لتجنب الصراع والحرب. فبالنسبة إلى الأنثروبولوجيا الاجتماعية، مبدئياً، يعتبر التبادل بأشكاله المختلفة ودلالاته المتعددة (السوق، تحويل، نقل الخيرات، انتقال، هبة) هو المجتمع نفسه.

لكن، وكما أظهرت تلك النقاشات التي أثارته منشورات مجلة موس⁽¹⁾ (MAUSS)، من خلال كتاب غودبو (Godbout) وكايي (Caillé, 1992)، والذي انطبع بنوع من البساطة الجلية، أنه ما زال مفهوماً التبادل بوجه عام، والهبة بوجه خاص يتسمان بالكثير من الالتباس: بلا شك بنسبة أقل بسبب التنوع الكبير الذي يشوب الظواهر، والتي تشمل ما تعلق بالاقتصاد والسياسة والدين والقرابة والتمثيلات الاجتماعية، بسبب الدلالات الغامضة وفي بعض الأحيان المتناقضة التي تصاحب هذه المفاهيم. فضلاً عن هذا، هناك ما رافق تناوينا العناصر الأساسية للنقاشات الحالية كما الحال بالنسبة إلى حرية التبادل في علاقتها بإلزامية التبادل، أو ما تعلق بمجانية الهبة في اتصالها بلعبة المصلحة، وما يربط العفوية بالمعيار.

تُذكرنا النقاشات الحالية بالحوار المسترسل الذي تواجه خلاله الصوريين (Les Formalistes) والماهويين (Les Substantialistes) في سنوات الستينيات. يرى الاتجاه الصوري، الذي يأخذ بمبدأ كونية المحدد الاقتصادي كفرع من فروع الاتجاه النفعي، أن البشر يتبادلون فيما بينهم ويتصرفون بما يتوافق ومصالحهم المادية. أما الاتجاه الصوري، فهو يعارض ذلك مستعملاً المفهوم الموسي (نسبة إلى مارسيل موس) للتبادل: في المجتمعات

(1) مجلة موس (MAUSS) (الحركة المناهضة للمنفعية في العلوم الاجتماعية Mouvement anti-utilitariste dans les sciences sociales) وهي مجلة متعددة التخصصات تأسست سنة 1981 على يد نخبة من علماء الاجتماع الفرنسيين، وعلماء الأنثروبولوجيا والاقتصاد الذين لم يكونوا راضين عن التطور الذي عرفته العلوم الاجتماعية آنذاك حيث انتقدوا، وبشدة هيمنة النموذج الاقتصادي على العلوم الاجتماعية واختصاره جميع العلاقات الإنسانية في منطق المصلحة. إسم مجلة موس هو اختصار وتكريم لعالم الأنثروبولوجيا الشهير مارسيل موس.

الأولية والعتيقة. وحسب اعتقاد الصوريين، يعتمد الناس على معايير تبادلية ومعايير إعادة التوزيع (Godelier 1974; Beucage 1979). فبالنسبة إلى الباحثين الذين ينتمون إلى حركة موس، فهم يتفقون جميعهم على إغفال بعد أساسي يكمن في كون الهبة ومجانبة الفعل يوجدان على حد سواء داخل المجتمعات التقليدية والمجتمعات الحديثة (Godbout et Caillé, 1992: 247-262). وبعودتنا إلى مقالة في الهبة لمارسيل موس (1923-1924-1960)، والتي يظهر أنها ما زالت لم تَسْخُ بعد، يبدو أن غزارة النقاش وموجات التجاذب الفكري التي تثيرها تتجاوز المجال المحدود للأنثروبولوجيا الاقتصادية، لتمتد لمُساءلة النظرية الاجتماعية في شموليتها: القرابة، والسياسة، والحركات الاجتماعية. يظهر الأمر كما لو أن مختصين في الرياضيات تساءلوا فجأة إذا ما نسوا رقمًا بين العددين 2 و3، فيضطرون إلى إعادة الحساب من البداية.

في البداية، يمكن للأمر أن يكون على درجة كبيرة من الأهمية إذ ما حاولنا الإجابة عن سؤال مزدوج: لماذا نادرًا ما نعود إلى المرحلة التي تسبق موس للتفكير في التبادل-الهبة⁽²⁾؟ أو بصيغة أخرى، لماذا ظهرت الخلاصة الأولى حول هذا الموضوع متأخرة جدًا في مجال الإثنولوجيا؟ من المؤكد أن العودة إلى الوراء، أي إلى ما قبل موس مالمينوفسكي تظهر أن التبادل لم يكن يحتل مكانة مهمة في الأنثروبولوجيا خلال القرن الأول من وجودها ولم تحظَ بهذه المكانة إلا في الوقت الذي حلت خلاله الوظيفة نهائيًا محل التطورية، وهو تغير وافق تحولًا عميقًا في الفكر الغربي.

منذ عصر النهضة وإلى عصر الأنوار، كانت هناك عدة روابط قد جمعت بين نمو اقتصاد السوق الرأسمالي والعقلانية التي أحدثت قطيعة مع التصور اللاهوتي للعالم والإنسان، ووضعت أسس الأنثروبولوجيا الحديثة. كان الإنسان، الذي، وإلى حدود هذه الفترة، يأتي في مرتبة ثانية خلف الإرادة الإلهية وخلف النظام الطبيعي والاجتماعي، وقد أضحى يرى ذاته قد حظي ليس فقط بالاعتبار، بل أنيط به مقام الريادة. إن إنسان «التنين» الذي نجده في عمل توماس هوبز هو «آلة طبيعية» يتشكل خلالها الإدراك العقلي من الحواس، وحيث السعادة تكمن في محاولة إشباع رغبات متقلبة (Hobbes, 1962: 80)، في حين أن المجتمع «التنين» هو خلق بشري. يُمثل هذا الخلق توفيقًا بين حاجتين ورغبتين متعارضتين مترسختين بعمق داخل الطبيعة البشرية: «رغبة دائمة في السلطان» من جهة، و«رغبة في رفاه» مرتبط بـ «الخوف من الموت» من جهة أخرى (Hobbes, 1962: 81-82). في الأصل، وفي حالة الطبيعة، كانت العلاقات بين البشر تسودها حرب دائمة، كانوا كلهم متساوين وراغبين في السلطة ويتنافسون على الخيرات نفسها، مما ينتج من هذه الحرب لا توافقات

(2) يتعلق الأمر بالتفكير المعاصر في مسألة التبادل كما هو عليه. ففي خضم اهتمام الأنثروبولوجيا الاقتصادية الماركسية بدراسات علاقات الإنتاج داخل المجتمعات البدائية، كانت تبحث عن مصادر إلهام في النصوص الكلاسيكية لكل من ماركس وإنجلز.

تُعْمِم حالة اللأمن، وتمنع بذلك الصناعة والفلاحة والملاحة وما إلى ذلك، ويسفر عن ذلك «حياة يعيشها الإنسان وحيدة، فقيرة وسيئة، شقية وقصيرة». ولدعم أطروحته قال هوبز: «باستثناء السلطة التي تخضع لها بعض العائلات الصغيرة، تعيش الشعوب البرية «المتوحشة» في أمكنة متعددة في أمريكا⁽³⁾ استناداً فقط إلى رغبات الجسد، وغياب تام لأية سلطة»⁽⁴⁾.

يتأكد داخل هذا السياق «القانون الأساسي للطبيعة»، بمعنى: «حق كل إنسان في كل شيء» أنه لا يوجد بين هؤلاء البشر المتساوون والأحرار شكل آخر للتبادل (نقل خيارات أو صفقة) سوى التملك بالعنف، وهيمنة البعض نتيجة قوتهم (ليس استناداً إلى حق إلهي) جعل الرغبة في الرفاه تنتصر لدى الآخرين. لقد سمح السلام الذي نتج من هذا الخضوع بتطور اللغة والصناعة (بفضل الملكية الخاصة)، وبتبادلات تعاقدية. من المثير للاهتمام أن هوبز يرى فقط في المجتمع المدني الحديث، وضمن أحد أشكال التعاقد (إلى جانب المقايضة وتبادل السوق) أن هناك إمكانية لممارسة الهبة (Hobbes, 1962: 106). هذه «الهبة الحرة» لا تتضمن ما هو مجاني، لكن: بالنسبة إلى المنفعاتي هوبز، الفعل المجاني هو فعل لاعقلاني، ولا بد من أن يكون هناك أمل في وجود مقابل، مصدره المجتمع عموماً أو السماء⁽⁵⁾. من هذا المنظور، يكون التبادل التعاقدية في شموليته، بما فيه الهبة هو ما يشكل نقيض أطروحة حالة الطبيعة. إن وجود دولة ذات سلطة قوية هو فقط ما يمكن أن يُجبر الأطراف على احترام التزاماتهم، مما يمنح «إلزامية الرد» معنى آخر مخالفاً لذلك الذي تبناه موس. من جهة ثانية، توقع هوبز في جزء من فصل من كتابه، والمعنون «اختلاف العادات ما جاء به موس من تحليل حول ضرورة تساوي الأطراف المتبادلة، عندما يقع تبادل الخيارات بين أفراد متساوين»⁽⁶⁾.

بعد قرن من ظهور كتاب التينين، قدم لنا روسو مؤلفه خطاب حول أصل اللامساواة

- (3) يقول كاتب المقال بأن كل الترجمات من إنجاز، باستثناء ما أشير إلى غير ذلك.
- (4) أكد دوشي الدور المهم الذي أذاه «البريون الأمريكيون» في دعم وإغناء التأمّلات الفلسفية خلال عصر الأنوار، والتي تناولت أصل وطبيعة الإنسان (Duchet, 1978: 210-215)، وقد لاحظنا كيف ألهمت سرديات الأسفار من سبقوهم من الكتاب والمفكرين.
- (5) «عندما يكون تبادل الحقوق غير متكافئ: يسعى أحد الطرفين ويأمل أن يحصل على الصداقة، أو خدمة من الآخر، أو الحصول على أصدقاء، أو أن يكسب شهرة الاتصاف بالإحسان...»
- (6) «يمكن أن يكون مصدر الكراهية هو العجز عن القيام بأعمال خيرة كبرى. فعندما نتلقى من أحد آخر نعدّه أقل مكانة منا أعمالاً خيرة أكثر مما يمكن أن نرد له من الجميل، يتحول الحب والتقدير إلى كراهية خفية (...). لأن هذا الخير يلزمنا، والإلزام استعباد، والخير الذي لا يمكن رده بالمثل يصبح استعباداً دائماً يثير الكراهية اتجاه آخر تجمعنا مع الندية. في مقابل ذلك، استلام خيارات من طرف من نعتبره أعلى منا مرتبة يؤدي إلى الشعور بالمحبة اتجاهه (...). أي ما يطلق عليه الناس بالامتنان (...). لكن عموماً، تقبل خيارات ممن هو أعلى، أو أقل مرتبة منا لمدة طويلة مع أمل الرد بالمثل يرسخ المحبة لأن في نيته تترسخ إلزامية التقديم المتبادل للعون والخدمة، ومن هنا ... من يتفوق على الغير في المنح، وهو يشكل الصراع الأكثر نبلا على الإطلاق» (Hobbes, 1962: 81-82).

(1754). نحن نربط اليوم، وبكل عفوية روسو بصورة لمجتمع واقعي أو متخيل تسوده المساواة وتقاسم الخيرات والتضامن، بدل التراتبية والسوق والربح. لكن، نص روسو يكشف لنا عن مضمون أكثر تعقيداً⁽⁷⁾ من صورة المتوحش، أو البري الخير الذي تُرجع أصله بصورة تعسفي إلى روسو. بداية، فإذا كان روسو، وكما الحال بالنسبة إلى هوبز وأغلب مفكري عصره، يعارض بين الإنسان المتحضر والإنسان «المتوحش»، فقد ميّز لدى هذا الأخير بين حالتين: في «حالة الطبيعة» بمعناها الخاص، نجد أن الحاجات البشرية تقتصر على الغذاء البسيط وتوفّر أسباب الحماية ضد الحيوانات المفترسة، وقد مكنتهم بنيتهم القوية ونضجهم السريع من تحقيق تلك الحاجات بصورة فردية. هكذا، «جعلتهم الطبيعة في موقع متساو المسافة بين غباء المتوحشين والأنوار الهدامة للإنسان المتحضر» (Rousseau, 1992: 229). كان الإنسان يعيش وحيداً دون لغة أو عائلة أو تقنية، لا يحتاج مساعدة من أحد، كان حرّاً لأنه عاش مستقلاً عن الآخرين: «فعدت إشباع الحاجة، يتجاهل الجنسين بعضهما بعضاً، وكذلك الأمر بالنسبة إلى الطفل، يتجاهل أمه بمجرد أن يصبح قادراً على الاستغناء عنها» (Rousseau, 1992: 222).

يتميز «لا مجتمع» الأولي لدى روسو إذاً، وخلاف ما هو عليه عند هوبز، باللامبالاة التامة التي طبعت علاقة البشر اتجاه بعضهم بعضاً: كان شغفهم بالأمر محدود، والحرب غائبة كما التبادل والهبة. لكن، كان هناك استثناءان: عناية الأم بالرضيع (Rousseau, 1992: 222)، والرحمة، «الفضيلة الطبيعية الوحيدة» التي تتناقص بزيادة استعمال العقل (Rousseau, 1992: 212-215). نحن إذاً أمام فردانية كلية، أكثر مما هي عليه عند هوبز، والذي كما رأينا سابقاً، يعدّ العائلة واقعاً طبيعياً. يحذرنا روسو من الاستناد إلى قيمنا الخاصة عند إصدار الأحكام رغم أن له موقفاً إيجابياً يظهر في كل مستويات هذا النص اتجاه حالة الطبيعة. وقد استعان، ضدّاً عن هوبز، بنسبية مونتيني (Montaigne) في قوله: «كان للإنسان في الغريزة كل ما يحتاجه للعيش في حالة الطبيعة ولم يكن له في العقل المتقف إلا ما سيحتاجه ليعيش في المجتمع» (Rousseau, 1992: 210).

لقد هيأت مجموعة من التغيرات لبداية الملكية الخاصة كأساس للحضارة. ومرت الإنسانية بداية إلى حالة ثانية، والتي عكس حالة الطبيعة، لا يجب أن تستند إلى أسس فلسفية لكونها «حالة البريين أو البدائيين كما حسمنا كلنا في هذه النقطة تقريباً». إن تزايد البشر وانتشارهم القسري في أوساط قاسية دفعهم إلى تطوير التقنيات، والاستفادة من الفرص النادرة التي مثلت مصالح مشتركة بينهم دفعتهم إلى الاعتماد على بعضهم، وفرص أخرى أكثر ندرة دفعتهم إلى المنافسة والتحدي بينهم (Rousseau, 1992: 224). يحدد روسو ظهور اللغة في هذه المرحلة، وهو نتاج «التجارة» بين البشر، وظهور العائلة نتيجة عيش

(7) إضافة إلى التباس ملموس يتعلق بكون روسو يُغير معنى الكلمات داخل نفس النص (Duchet,

الأزواج وذريتهم في مكان واحد. رافق ظهور الأسرة بروز «المشاعر الأكثر رقة من بين تلك التي عرفها البشر، حب الأزواج وحب الآباء» (Rousseau, 1992: 226). بخصوص هذه المرحلة الانتقالية، عبر الفيلسوف عن شاعريته: «في هذه المرحلة من تطور الملكات البشرية، والتي أخذت مكاناً وسيطاً بين تقاعس الحالة البدائية وعنفوان نشاط عصرنا الحالي، وكانت بذلك المرحلة الأكثر سعادة واستدامة» (Rousseau, 1992: 229). بذلك يسعى روسو إلى تقديم دليل عام عن هذا الأمر يتمثل بـ«اشمئزاز البدائيين الثابت من أعرافنا وعاداتنا ومن أسلوب عيشنا» (Rousseau, 1992: 229).

إن العامل الذي أتى ليقوض هذه الوضعية الشاعرية، وهذه «التجارة المستقلة»، وقد كان موجوداً قبل الملكية الخاصة وشكل بداياتها هو تقسيم العمل الاجتماعي: «منذ اللحظة الأولى التي أضحى فيها الإنسان في حاجة إلى مساعدة الآخرين، وعندما أدركنا أنه من النافع أن يكون للواحد مؤونة اثنين، اختفت المساواة واستدمجت الملكية وأمسى العمل ضرورياً (...) وسرعان ما ستزهر العبودية والبؤس مع الحصاد (Rousseau, 1992: 232). سيؤدي هذا الاعتماد المتزايد للإنسان على الغير إلى «حالة المجتمع (...) حيث سيكون لدى الرجال دائماً دافع إلى البقاء بجانب رجل أو امرأة بعينها» (Rousseau, 1992: 203, note). أعقب ذلك تطور كبير في مجال العلم والفنون، وشهد بداية «المجتمع البشري الذي سيدفع حتماً بالبشر إلى كراهية بعضهم بعضاً، والتي ستزداد كلما ازدادت مصالحهم المشتركة» (Rousseau, 1992: 184, note).

كان من المفروض انتظار العمل الذي قام به آدم سميث ثروة الأمم (1776)، وهو أول مؤلف في الاقتصاد السياسي، وأول بيان للرأسمالية الليبرالية للكشف عن نظرية التبادل بوصفها الأساس الذي تقوم عليه النظرية العامة للعلاقات الاجتماعية. يرى هذا المؤلف الأكثر شهرة بالمدرسة الاسكتلندية خلال القرن الثامن عشر، أن ثروات الأمم تعتمد بالدرجة الأولى على المستوى الذي وصله التقسيم الاجتماعي للعمل، كما يستند هذا الأخير بدوره إلى «نزعة الطبيعة الإنسانية إلى المقايضة والتلاعب والتبادل واستبدال أشياء بأخرى (Smith, 1973: 117)»، ربما هي «نتيجة لملكة الاستدلال المنطقي والكلام (يعني النزعة) المشتركة بين البشر» (Smith, 1973: 118). لهذا، فالقدرة على التبادل ترتبط مباشرة بالنشاط العقلائي للإنسان وتختلف بصورة واضحة عن السعي للخير والرحمة والشفقة التي أثار ضمناها روسو الشعور الأول بالإيثار، واحتفظ بها سميث في مستوى سلوك الحيوان: «كلب صغير يعانق أمه (...) يستعمل الإنسان نفس الحيل مع بني جلدته عندما تعوزه الوسائل الأخرى، (...) فهو في حاجة شبه دائمة للآخرين، وليس من الحكمة الاعتماد عن يمنحوه الاهتمام فقط، فهو له من حظوظ النجاح أكثر (...) حين يستطيع إقناعهم بأن ما يطلبه منهم هو في صالحهم. وهذا ما يسعى القيام به مبدئياً كل من يقترح على الغير صفقة ما (Smith, 1973: 117).

لقد سمحت هذه الإشارة إلى النزعة الكونية للتبادل لدى سميث بتجاوز الهوة التي

تركها الفلاسفة السابقون بين «حالة الطبيعة» و«حالة المجتمع». فبالنسبة إليه وإلى جيل الاقتصاديين الليبراليين، لا توجد هناك أية فوارق أساسية تفصل بين نشاط صياد بسيط، لكنه، ماهر يصنع السهام والأقواس، حين يقرر استبدال منتجاته بطرائد (Smith, 1973: 119)، وبين رأسمالي حاذق ومتقشف يعيد استثمار أرباحه في توظيف عمال إضافيين (Smith, 1973: 438). لا يمكن لقوانين التبادل إلا أن تكون كونية: «في الزمن القديم والقاسي الذي كان يعيشه المجتمع البشري، قبل تراكم رأس المال وتملك الأراضي، كان قدر العمل المطلوب للحصول على مختلف الخيرات هو المعيار الوحيد الذي شكل قاعدة لتبادل بعضها بالبعد الآخر. فإذا كان بالنسبة إلى جماعة من الصيادين، على سبيل المثال، يُكلف عادة من الجهد أكثر بمرتين لقتل القندس منه لصيد غزال ذكر. فهذا يعني أنه ينبغي أن يبادل القندس، أو تكون له قيمة غزالين» (Smith, 1973: 150).

هكذا، فبخصوص طبيعة التبادل داخل المجتمعات البدائية، وفي خضم بحثه عن أساس اقتصاد السوق، أبدع سميث أسطورة «البري المقياض»، والذي على غرار توأمه روبنسون كروزيه (Robinson Crusoe)، قد عمر طويلاً داخل مقدمات كتب الاقتصاد. إن تأثير هذا التيار المنفعاتي ما بعد هوبز على مفهوم المجتمعات البدائية كان وما زال ذا أهمية كبرى رغم تعدد أشكاله والتناقض الذي يتضمنه. فمن جهة، في مجتمع رأسمالي تهيمن عليه القيم الاقتصادية، تسود فكرة منح خاصية العقل للبريين «البدائيين» الذين يمارسون التجارة، والتي يحاول اتجاه «حالة الطبيعة» أن يحرمهم منه. في نفس الوقت، يمنع اختزال كل العمليات التبادلية التجارية من رصد خصوصيات مختلف النظم الاقتصادية: سيتم الحكم على السلوكات بكونها عقلانية أو لاعقلانية حسب تشابهاً مع تلك التي لها قيمة داخل الرأسمالية الصناعية. لا يتعلق الأمر فقط بمسألة نظرية، كما أظهرت ذلك واقعة البوتلاش (Potlatch) في بداية القرن العشرين: كان «الإداريون والمغامرون يرفضون هذا الإسراف في تبادل الثروات ويهلعون من المنافسة في تدمير الخيرات» (Hawthorn [et al.], 1958: 37)، وهو ما جعلهم يحصلون على منع شرعي لهذا الطقس وتوقيف المشاركين فيه.

لنلخص خطواتنا المنهجية حتى الآن. فانطلاقاً من الطابع المتأخر للتفكير الأنثروبولوجي حول التبادل والهبة، فقد وجدنا عند هوبز كما عند روسو أن نظرية «حالة الطبيعة» تمتاز بخاصية الذرية (Atomisme) الفردية. بالنسبة إلى الأول، المنفعاتي والعقلاني، تكون الهبة بوصفها فعلاً تلقائياً ومجانياً شيئاً مستحيلاً، لكن المجتمع المدني يسمح ويفرض المنح والأخذ داخل إطار تعاقدية، خلاف المجتمع الطبيعي الذي يسوده العنف. لقد استحضّر هوبز البري «المتوحش» وحالة الحرمان المادي والأخلاقي التي اتصف بها لإضفاء الشرعية على سلطة الدولة، كأساس ضروري لحالة المجتمع والتبادل التعاقدية. يثير روسو، الذي سعى إلى وضع نظرية انبثاق العواطف كما العقل، بعض المشاعر الإيثارية في المرحلتين السابقتين للإنسان: الارتباط الأموي-الجنيني والرحمة في «حالة الطبيعة»، والحب الزوجي والأبوي في المرحلة الوسيطة. ففي هذه الأخيرة، وفي منتصف الطريق بين الانفصال عن الأصول وهيمنة «حب

الذات المصلحي» (Hawthorn [et al.], 1958: 235)، حددها روسو ضمناً في علاقات الهبة وتقاسم الخيرات. فداخل منطلق الاستمرارية والقطيعة على حد السواء مع سابقتها، يحاول أن يجعل من البربري النموذج الأولي والأصلي للإنسان الحر، والذي أدى به تدريجياً إلى التبعية اتجاه بني جنسه، وإلى تعاقد لامتكافئ مع زعمائه، مما نتج منه ضمن هذه السيرورة، فقدانه مشاعره النبيلة لصالح الحساب المصلحي.

بالنسبة إلى سميث، في آخر المطاف، تكمن محددات التبادل في الطبيعة البشرية نفسها: يكون البري «المتوحش» في البدء وحيداً، لكن طبيعته تدفعه للالتحاق بالآخرين، ليس من أجل مواجهتهم في حرب متواصلة أو مستمرة، ولا من أجل لقاء لحظي، بل على خطى الأسواق الأولى. سترث الأنثروبولوجيا الناشئة مفاهيمها في ذات الوقت الذي استطلع فيه على المادة الإثنوغرافية المتنامية والمتجددة التي يأتي بها الرحالة والمغامرون والعلماء. ففي سنة 1801، قطع جوزيف ماري دي جيراندو (J-M DE Gérando)، عضو «جمعية ملاحظي الإنسان» (Société des observateurs de L'homme) في باريس مع التقاليد التأملية والتخمينية لعصر الأنوار: «لقد ولى زمن الأنساق» (Gérando, 1978: 130). فقد سطر، وفي إطار البعثات العلمية التي قادها كل من القبطانين بودان (Baudin) وليفايون (Levillant) في البحار الجنوبية، لائحة طويلة من «الاعتبارات» التي مثلت دليلاً على درجة عالية من الدقة «لملاحظة الشعوب البرية» (Gérando, 1978: 127-169). فاعتماداً على الأسئلة التي طرحت وخصت علم اللغة والخصائص الفيزيولوجية والذهنية، مروراً بطيف من العادات، تشكلت المعالم العامة لمنهجية العمل الميداني (Copans et Jamin, 1978: 29 sq.).

رفض جيراندو منذ البداية مُسلمة أن الفردانية هي أصل البشرية. ففكرة «الأطفال الذين تربوا في كنف الذئاب» التي سيطرت خلال القرن الثامن عشر، «لا يمكن أن تمثل وتُجسد لنا حالة البرية، بل هي آخر درجة الإنسانية». في كل مكان، نجد كحد أدنى «المجتمع العائلي، بمعنى ذلك الذي تمثله الأسرة» (Gérando, 1978)، ومن هنا تأتي أهمية فحص علاقات القرابة والزواج والتربية ووضع المرأة، تلك التي تفرز معطيات متناقضة (Gérando, 1978: 156). انطلاقاً من هذه النقطة، نمّر إلى «المجتمع العام، ذلك الذي يتشكل على أساس الدور المحوري للأسر» (Gérando, 1978: 158). فأشكال الملكية تعد كذلك موضوعاً للبحث الميداني: نحن نؤكد أن الذين كانوا يعيشون على الرعي والقتنص يجهلون بدون شك الملكية الترابية لكن ليس «ملكية الأدوات» (Gérando, 1978: 160). ينبغي على العلاقات بين الجماعات أن تكون كذلك موضوع للبحث، فهل سنرى فيها حالة الحرب أم السلم (Gérando, 1978: 159)؟ أم بعض التجارة؟ ما هي الأشكال التي تتبناها هذه الجماعات والمبادئ التي تحكمها؟ هل هو الكرم أم المكاسب المادية؟ (Gérando, 1978: 163).

أصبحت أطروحات هوبز وروسو وسميث فرضيات تدعو «الفلاسفة المتنقلين» للتأكد

منها في الميدان⁽⁸⁾، ونلاحظ بالخصوص «أقول مفهوم البرّي الخَيْر» (Copans et Jamin 1978: 51). فإذا كانت بعض بقايا أفكار روسو ما زالت قائمة في القضايا المتعلقة بـ«المشاعر» و«الفضائل» (Gérando, 1978: 156, 164)، فإن التمثلات الشعرية لحالة الطبيعة لم يعد لها أثر. أشار دي جيراندو إلى قساوة حياة الصيادين (Gérando, 1978: 161) واعتبر تفوق الغرب أمراً طبيعياً، سواء ما تعلق بالتقنية أو بالأعراف والأفكار (Gérando, 1978: 163, 168). بين هاتين الحالتين القصويين، يمتد تاريخ الإنسانية الذي سمحت دراسة مختلف «الأمم البرية» بإعادة كتابته (Gérando, 1978: 131).

نجد إذاً لدى جيراندو ملامح الاتجاه التطوري للقرن التاسع عشر الذي سعى إلى التفصيل فيه وتجويده بنفس الحماس الذي قام به كل من مورغان وماركس وأنجلز حين أكدوا أن الحالة «البدائية» الأولية للبشرية هي العيش في جماعات صغيرة مؤسسة على روابط الدم، على غرار الهنود الحمر «الإيروكوا» الذين تناولهم مورغان بالوصف. هؤلاء الجماعة هم من لهم حق الملكية الجماعية للأرض، والأفراد داخلها مجرد منتفعون⁽⁹⁾ يعبئون بشكل مشترك الموارد وأدوات العمل: «الاقتصاد العائلي هو جماعي وشيوعي داخل سلسلة من العائلات (...) لا يمكن أن يكون هناك فقراء أو محتاجين، الجميع متساوون وأحرار بما فيهم النساء» (Engels 1971: 92).

إن التجارة بالمعنى الدقيق، وبعيداً من كونها خاصية لصيقة بالطبيعة الإنسانية مثل ما هي في تصور آدم سميث، لم تظهر بالنسبة إلى ماركس وأنجلز إلا في مرحلة متقدمة من المرحلة البربرية، أي في اللحظة التي أضحت فيها الجماعة البدائية مفككة بصورة نهائي، وحين تم هدم اتحاد المنتجين ووسائل الإنتاج، كما ظهر في الوقت نفسه انفصال الزراعة عن الحرف، وتقسيم المجتمع إلى طبقات متعارضة، وكذا ظهور الرق وسجن النساء في عالم الأسرة الداخلي (Engels 1971: 148-150).

(8) يجب الإشارة إلى أن أعضاء «رحلة اكتشاف داخل الأراضي الأسترالية» (1801 - 1804)، التي خصص لها الدليل «اعتبارات حول المناهج المتبعة في ملاحظة الشعوب البرية» لم يستطيعوا أن يخرجوا باستنتاجات واضحة بعد تحاورهم مع أبوريجان منطقة تاسمانيا الذين قضاوا رفاقته أطول مدة. لقد أظهروا في البداية مودة وسعادة بتلقيهم الهدايا، لكن سرعان ما بدأوا بسرقة القنينات دون أن يمنحوا بالمقابل شيئاً لهؤلاء الزوار. أكثر من هذا، ينصرفون ببعض الحلي وبعض الرماح ويعودون اليوم الموالي كما لو لم يأخذوا شيئاً. لقد فسر القبطان بودان هذا التصرف بأنه «قصور في الذاكرة»، وفسرها «الأنثروبولوجي» بيرون (Péron) «بمكرر (...) نوع من البشر لم تُهدب الحضارة بعد من طباعهم» (Baudin, 1978: 182-183).

(9) «الجماعة القبلية التلقائية، أو بعبارة أخرى حالة الجماعة العشيرة أو الحشد، جماعة الدم واللغة والأعراف وما إلى ذلك، هي أحد الشروط الموضوعية الأولى لحياتهم لتملكهم للشروط الموضوعية لحياتهم (...) التملك الفعلي من خلال محددات العمل الذي يُنجز على أساس هذه الافتراضيات، التي ليست في ذاتها نتاج العمل لكنها تظهر كافتراضات طبيعية أو إلهية» (Marx, 1970: 182-183).

لم تعد إذًا الفوضى الفردانية هي ما يميز الإنسان الأول عن البريين، والذين أُعيد تسميتهم «البدائيين»، وهم بمثابة حفريات حية، ولكنهم جماعة مندمجة بقوة تستند إلى القرابة والملكية الجماعية. إنها على تمام النقيض مع المجتمع الصناعي الحديث، والدولة القومية التي يحدد أعضاؤها، بتعاقدات حرة وعقلانية علاقاتهم السياسية (الجمهورية الديمقراطية) والاقتصادية (السوق). لقد اخترق هذا الثنائي أعمال كبار مفكري العصر: الكثير منهم عارض بين المجتمعات التقليدية المؤسسة على روابط الدم، ومجتمعات اليوم التي تهيمن فيها العلاقات الترابية (1876، 1946، 186) كما فعل تونيز (Tonnie) بين الجماعة (Gemeinschaft) والمجتمع (Gesellschaft) (1977). وكذا دوركايم في حديثه عن «التضامن الآلي» الذي يعكس التناغم الاجتماعي فيما مضى. والتضامن العضوي الذي جمع الناس بعد تطوير التقسيم الاجتماعي للعمل (1960، 1893).

في نهاية هذه المقاربة (التي لا تدعي الشمولية والاكتمال)، أعتقد في بداية الأمر أن مارسيل موس، وهو تلميذ دوركايم، يوجد ضمن الثنائية التي حددها هذا الأخير. يقدم كتابه مقالات في الهبة المصطلح الذي ينقص في تصنيفه للمبادلات الاقتصادية، ليُجعل من السوق قرينها التماثلي: ظل الاقتصاد السياسي لصيقاً بأطروحة سميث المتعلقة بتطور المقايضة إلى التبادل التجاري (Hildebrand, 1922) ذكر في (Gras, 1959: 468). لقد وضع موس في مواجهة التبادل الحديث المنشطر والمدعم إعلامياً، النكرة وبدون هوية واضحة، والذي يعارض بين مصالح الشركاء شكله العتيق، أي الهبة كواقعة اجتماعية كلية. حيث الجماعات وليس الأفراد هم من يتبادلون، وحيث المعيار وليس الاختيار الحر هو من يهيمن، ويكون الأهم ليس هو تحقيق أكبر قدر من الربح المادي، بل تحقيق بفضل التقاطع الثابت بين الهبة والهبة المضادة، توازن وتماسك المجتمع.

في مرحلة ثانية، يبدو أن موس قد أحدث قطيعة واضحة مع التقليد الدوركايمي من خلال عكس مضمون المصطلحات. ينتمي دوركايم «المعلم» إلى عصر التفاؤل البرجوازي، والاختيار ذاته لكلمتي «آلي» و«عضوي» يعني: «في العادة أن تقسيم العمل يحقق التضامن الاجتماعي» (Durkheim, 1960: 343). في حين خاض موس «التلميذ» الحرب العالمية الأولى وخبر مرحلة عدم الاستقرار السياسي والاقتصادي التي تلتها. فإذا ظل متفائلاً على الرغم من كل شيء ... فإنه رأى تنامي ما عدّه دوركايم أشكلاً لامتدادية للتقسيم العضوي للعمل: الإفلاس والبطالة والإجرام، وصراع الطبقات (Durkheim, 1960: 343-390). لم يعد موس يؤمن بأن هذه الأشكال «اللامعيارية» ستفكك مع التطور الطبيعي للتقسيم العضوي للعمل، بل يضع أمله بالأحرى في عودة ظهور منطق اجتماعي آخر من قبيل الهبة، والتي سيطرت على جزء كبير من تاريخ الإنسانية، ولم تزل فقط حاضرة فحسب، بل إنها تدعو إلى تطورات مهمة. لا شك أن هذه الرؤية النقدية مضادة للرؤية الدوركايمية للمجتمع الصناعي، فهو نقد مؤسس على تجربة ذلك القرن وليس على مثالية روسو، وهو ما جعل من نص موس نصاً شديد الحداثة ونقطة انطلاق ضرورية لكل فكر في المرحلة الآتية.

إن «استنتاجه الأخلاقي» حول هذه النقطة يتسم بقيمة كشفية كبرى (Mauss, 1960: 258-265). فبعدما أكد أنه يستطيع أن يُعمم هذه الملاحظات على مجتمعاتنا (Mauss, 1960: 258)، بدأ موس بمراجعة البقايا الناجية (Les Survivances) لاقتصاد الهبة هذا والهبة المضادة بالمناطق القروية بفرنسا وألمانيا، وإبراز أوجه التشابه مع بعض مؤسسات الهند الأمريكيين والأقيانوسيين (المحيط الهادي) وسكان اسكندنافيا الأصليين التي قام بتحليلها لزمان طويل في الجزء الأول من كتاب مقالة في الهبة. نجد أن موس يختلف هنا بوضوح عن التطوريين وعن دوركايم حين يؤكد بأن جزءاً من قانوننا في مرحلة المخاض، وبعض استعمالاته الحديثة تحثنا على العودة إلى الوراء» (Mauss, 1960: 260)، وقد وجد أمثلة لهذه العودة ضد «الحق العنيف المتعلق بالبيع والأداء» (Mauss, 1960: 262) في القوانين المتعلقة بحقوق المؤلف والتأمينات الاجتماعية وغيرها. في نفس الوقت، فهو يتميز بوضوح عن التجربة السوفياتية التي بدأت تتراجع خلال تلك الآونة، وقد وصفه ماثيو فورنيي (M. Fournier) بـ «اشتراكي بدون عقيدة» (انظر أدناه)، يُندد بالمنفعة لكنه يقبل ما يلي: «يجب على الفرد أن يعمل وأن يعتمد على نفسه بدل الآخرين وأن يدافع عن مصالحه سيكون الإسراف في الكرم والشيوعية مضرين له وللمجتمع، كما أنانية معاصرنا وفردانية قوانيننا» (Mauss, 1960: 262-263). لا يجب على إعادة التوزيع التعويضية، أن تكون فقط من عمل الدولة وحدها: بل يجب «وكما الحال بالنسبة إلى مجتمعات معاصرة، برية وأخرى على درجة عالية من التحضر، على الأغنياء أن يساهموا طوعاً أو تحت الإكراه، الانتقال إلى هذا النوع من المجتمعات، يجب أن تكون خالية من كل عنف.

وفي نهاية مقالة عالمة، وظف ضمنها معارفه الموسوعية في التاريخ والقانون وإثنولوجيا عصره لكي يحدد ملامح هذه «الظاهرة الاجتماعية الكلية» التي كانت إلى حدود ذلك الزمن مجهولة، نادى موس بتشكيل مجتمع تعوض فيه الهبة أخطاء الرأسمالية التي كانت تعيش أزمة. لقد أعادت المقالات اللاحقة، بعد أكثر من نصف قرن تناول بعض مواضيع نص موس وطورتها. في مرحلة أولى، تطرقت ثلاثة مقالات للمفاهيم الأساسية إلى «مقالة حول الهبة» سعت لتسليط الضوء على عدد من جوانبها. تطرق فورنيي (M Fournier)، الذي واصل البحث المعمق بخصوص أعمال مارسيل موس واهتم بشروط إنتاج هذا النص إلى السياق السياسي المضطرب الذي شهد انقسام الاشتراكيين والشيوعيين، سياق علمي مثمر ميزه إنشاء معهد الإثنولوجيا ونشاط فكري مكثف. وبخصوص موضوع الكتاب نفسه، «طبيعة الهبة»، ناقش جاك كودبو (J. Godbout) واحدة من المواضيع الأكثر إثارة للنقاش: دوافع عقلانية الهبة. في هذا المستوى، هناك تأويلان متعارضان: الأول يركز على بعد إنزامية الرد، والثاني على الحرية. اختار كودبو التأويل الثاني واعتبره المساهمة الأساسية لموس ضد المنفعة، وهو نفس السؤال الجوهرية الذي يطرح نفسه الآن مع أندري بوتيتا (A. Petitat)، الذي واصل البحث عن الأصول وعاد إلى مصادر دينية ترى في الهبة كفعل متعارض مع المصلحة والإلزام. وقد وقف على عدم قابلية اختزال الأبعاد الأربعة للتبادلات الإنسانية

(التي تتضمن بقدر متنوع، خيرات، سلطان ورموز ومشاعر). ويقترح اعتبار علاقة الشيء - القيمة والشيء - الرمز علاقة جدلية وليست كلية.

في الجزء الثاني، هناك خمسة مقالات ودراسة تعالج الهبة ضمن أربعة سياقات سوسيو ثقافية. لقد أعاد شويمر (E. Schwimmer) تقسيم القاعدة الإثنوغرافية للتبادلات الاحتفالية لطقس الكولا (الموضوع الأساسي لكتاب بحارة المحيط الهادي الذي ألهم موس) وهذا انطلاقاً من الأعمال الحديثة حول المجتمعات الميلانيزية. نفس القلائد والأساور الاحتفالية التي تدخل في شبكات الكولا التي وصفها مالينوفسكي (Malinowski, 1963) تظهر بصورة مختلفة عندما نعرف أنها موضوع نوع آخر من الحقوق (Kitoum)، ثابتة وهي تقول: إن أولئك الذين أنتجوا الخيرات الثمينة يمكن أن يُدرجوها بإرادتهم داخل شبكات التبادل الكبرى لطقس الكولا، أو أن يسحبوها لاستخدامها في التبادلات بين القرى. في أندلس اليوم، لاحظ كل من بنزويلا (P. Palenzuela) وكروسس (C. Cruces) أهمية التبادل غير التجاري الذي تختلط ضمنه الأبعاد المادية والرمزية، وهذا، في الأوساط الحضرية الميسورة كما الشأن لدى العمال الزراعيين في الضيعات الكبرى. يثير هذا الأمر المعاني المتعلقة بإعادة إنتاج العلاقات الاجتماعية المهيمنة، لكن كذلك لإعادة التساؤل حول هذه العلاقات. من خلال أبحاثه لدى شعب غاريفونا بالهندوراس، يؤكد بيير بوكاج (Pierre Beaucage) أهمية ظاهرة تكميلية للهبة: الاقتطاعات، تعلق الأمر بقروض بدون مقابل، أو بكل بساطة بسرقة، هناك من سيرى في هذا الأمر نتاجاً للثقاف، في حين يرى الكاتب نظام علاقات مماثلاً يستند في نفس الوقت إلى الهبة وغلبة القوي (الافتراس) عند يانومايس أمريكا الجنوبية.

هناك مقالان آخران يشتركان في موضوع «هبة الأشخاص» خاص بالأطفال والطفل على التوالي. فاستناداً إلى تصريح لكلود ليفي ستروس (بخصوص علاقة «لا معيارية بين أم - ابن»)، تتساءل ماري بلونش طاهون (M.-B. Tahon) عن تغييب الأم داخل تمثيلات الأنثروبولوجيا الاجتماعية: فالمرأة لا تظهر إلا كأخت أو ابنة نمنحها أو زوجة نتسلمها. رغبة منها في تجنب الاختزالية الطبيعية، جعلت البنيوية من المرأة «رمزاً» و«قيمة» (لكن لم تظهرها كشخص)، وقامت ببناء مفهوم الأم «خارج المجال»، داخل يوتوبيا وحول موضوع مشابه (التبني)، لكن ضمن منظور مختلف، يُظهر فرناند ويلييت (F.-R. Ouellette) كيف أن الدولة الحديثة قامت بتفكيك، من خلال تشريع حول «التبني الكامل» (Plénière) ما يمكن أن ينتج من انتقال المسؤولية إلى الطفل داخل علاقة هبة (وهو أمر تعرفه أغلب المجتمعات التي تمارسه). ربما يعود هذا إلى أن التفوق الرمزي الذي ينعم به المانح (الأم البيولوجية) على المستقبلين والمتبنيين ليس على توافق مع التراتبية الاجتماعية إذ يتمتع هؤلاء بمكانة أرقى. تصبح الأم بالضرورة، ضمن هذه الوضعية، «مُخَلَّية» أكثر منه مانحة، وتتقمص الدولة دور المانح في علاقتها بالطفل حيث تتحول «حاجاته» إلى الدافع الأساسي وراء هذا المنح.

«هبة الأشخاص» هذه، لكن من زاوية مختلفة تماماً تخص العمل التطوعي، يمثل هذا الأخير موضوع دراسة بحثية قام بها سولييه (I. Cellier) أظهر خلالها، استناداً إلى أرقام، كيف أن هذه الفئة غير محددة المعالم فهي بعيدة اليوم عن صورة المرأة الراحية: الترفيه، الصحة، الاقتصاد وكلها مجالات تتضاعف ضمنها المساهمات والعمل بدون أجر. يؤكد سولييه كذلك أن الرجال والنساء يمتلكون في هذا المجال، كخيرات من نوع آخر، طباعاً متفردة.

في حوار مع كلود ماياسو (C. Meillassoux) قُدم في الجزء الخاص بالنقاش، انفتح هذا الأخير على آفاق تتعلق بالروابط المتعددة التي تُنسج بين هاتين العلاقتين الاقتصاديتين اللتين من الواضح أنهما متناقضتان وهما: الهبة والرأسمال.

المراجع

- Baucage, Pierre (1979). «Tendances actuelles de l'anthropologie économique.» dans: *Perspectives anthropologiques* (coll.), Montréal: Editions du renouveau pédagogique, pp. 155-189.
- Baudin, Nicolas (1978). «Des naturels que nous trouvons et de leur conduite envers nous.» dans: Jean Copans et Jean Jamin (dirs.). *Aux origines de l'anthropologie française: Les Mémoires de la société des observateurs de l'homme en l'an VIII*. Paris: Le Sycomore, pp. 205-217.
- Copans, Jean et Jean Jamin (dirs.) (1978). *Aux origines de l'anthropologie française: Les Mémoires de la société des observateurs de l'homme en l'an VIII*. Paris: Le Sycomore.
- Duchet, Michèle (1978). *Anthropologie et histoire au siècle des lumières*. Paris : Flammarion.
- Durkheim, Émile (1960). *De la division du travail social*. Paris: Presses universitaires de France.
- Engels, Friedrich (1971). *L'origine de la famille, de la propriété privée et de l'État*. Paris: Editions sociales.
- Gérando, J-M. de. (1978). «Considérations sur les méthodes à suivre dans l'observation des peuples sauvages.» (orig .1801), dans: Jean Copans et Jean Jamin (dirs.). *Aux origines de l'anthropologie française: Les Mémoires de la société des observateurs de l'homme en l'an VIII*. Paris: Le Sycomore, pp. 127-169.
- Godbout, Jacques et Alain Caillé (1992). *L'esprit du don*. Montréal: Boréal; Paris: La Découverte.
- Godelier, Maurice (dir.). (1974). *Un domaine contesté: l'anthropologie économique*. Paris: Mouton.
- Gras, N. S. B. (1959). "Barter." in: Edwin R. A. Seligman (dir.). *Encyclopaedia of the Social Sciences, I*. New York: Macmillan, pp. 468-469.

- Hawthorn, Harry B., Cyril S. Belshaw et Stuart M. Jamieson (1958). *The Indians of British Columbia: A Study of Contemporary Social Adjustment*. Berkeley, CA: University of California Press; University of British Columbia.
- Hildebrand, Bruno (1922). *Die Nationalökonomie und andere Schriften*. Jena: G. Fischer,
- Hobbes, Thomas (1962). *Leviathan: or the matter, Forme and Power of a Commonwealth Ecclesiastical and Civil*. New York: Collier (orig.1651).
- Leach, Edmund R. (1964). *Political Systems of Highland Burma: A Study of Kachin Social Structure*. London: Bell.
- Leclair, Edward E. et Harold K. Schneider (1968). *Economic Anthropology: Readings in Theory and Analysis*. New York: Holt, Rinehart and Winston.
- Lévi-Strauss, Claude (1967). *Les Structures élémentaires de la parenté*. Paris: Mouton.
- Maine, Henry J. S. (1876). *Village Communities in the East and West*. London: John Murray.
- Maine, Henry J. S. (1946). *Ancient Law*. Oxford: Oxford University Press (orig. 1861).
- Malinowski, Bronislaw (1963). *Les Argonautes du Pacifique occidental*. Paris. Gallimard.
- Marx, Karl (1970). «Formes qui précèdent la production capitaliste.» dans: Karl Marx et Friedrich Engels. *Sur les sociétés précapitalistes*. Paris: Editions sociales, pp. 180-226.
- Mauss, Marcel (1960). «Essai sur le don: Forme et Raison de l'échange dans les sociétés archaïques.» dans: Marcel Mauss. *Sociologie et anthropologie*. Paris: Presses universitaires de France, pp. 145-279 (orig.1923-1924).
- Ouellette, Françoise-Romaine et Claude Bariteau (dirs.). (1992). *Entre tradition et universalisme*. Montréal: Institut québécois de recherche sur la culture.
- Rousseau, Jean-Jacques (1992). «Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes.» dans: *Discours sur les sciences et les arts: Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*. Paris: Flammarion, pp. 145-257.
- Smith, Adam (1973). *The Wealth of Nations*. Harmondsworth: Penguin.
- Tonnies, Ferdinand (1977). *Communauté et société: Catégories fondamentales de la sociologie pure*. Paris: Retz-C.E.P.L.

مقاربة سوسيو- نفسية لمسار اندماج اللاجئين

السوريين في فرنسا:

دراسة ميدانية في جهة نهر لا لوار

عبد الحميد العبيدي(*)

أستاذ مساعد في علم الاجتماع، جامعة قرطاج - تونس.

ملخص

تعالج هذه الورقة البحثية الظروف الاجتماعية والقانونية وأثارها النفسية للاجئين السوريين في فرنسا. يستند البحث إلى معطيات مصدرها دراسة ميدانية حول العائلات السورية في جهة نهر لا لوار في غرب فرنسا. على الرغم من الإطار القانوني والمؤسّساتي والمجتمع المدني والتمويلات لاستقبال اللاجئين السوريين، فإن تجربتهم تطرح أسئلة حول المآلات الاجتماعية والنفسية لسياق الحياة الجديدة. حيث إن السياق السياسي والاجتماعي الأوروبي عمومًا، والفرنسي خصوصًا، يعرف منذ سنوات تصاعدًا للحركات اليمينية المتطرفة. كما أن الفروق الثقافية بين المجتمع السوري والمجتمع الفرنسي من شأنها أن تؤدي إلى صدمة ثقافية تكون انعكاساتها النفسية والاجتماعية سلبية على مسار اندماجهم في المجتمع الجديد.

الكلمات المفتاح: اللجوء؛ سورية؛ فرنسا؛ صدمة ثقافية؛ آثار نفسية؛ آثار اجتماعية.

Abstract

This research paper deals with the social and legal conditions and psychological effects of syrian refugees in France. The research is based on data from a ground survey on syrian families in Pays de la Loire region in western France. Despite the legal and institutional framework, civil society and funding for the reception of syrian refugees, their experience raises questions about the social and psychological malaise of the new

context of life. The European and French political and social context has known last years the rise of radical right movements. Also cultural differences between syrian and french society can lead to a cultural shock that has negative psychological and social implications for their integration into the new society.

Keywords: asylum; Syria; France; cultural shock; Psychological effects; social implications.

مقدمة

تعالج هذه الورقة البحثية الظروف الاجتماعية والقانونية وآثارها النفسية للاجئين السوريين في فرنسا من خلال دراسة ميدانية حول عدد من العائلات السورية في جهة نهر لالوار (Pays de la Loire) في الغرب الفرنسي. على الرغم مما توفّره فرنسا من إطار قانوني ومؤسّساتي ومجتمع مدني وتمويلات لاستقبال اللاجئين السوريين، فإن تجربتهم تطرح أسئلة حول المآلات الاجتماعية والنفسية.

يمثل اللاجئون السوريون في العالم نسبة الثلث من المهاجرين القسريين، فحسب مفوضية الأمم المتحدة لشؤون اللاجئين لجأ منذ سنة 2015 قسراً نحو 6.5 مليون سوري إلى 125 دولة منها دول الجوار. ثمّ استقبلت ألمانيا قرابة المليون لاجئ وأكثر من 100 ألف استقبلتهم السويد، و50 ألفاً في النمسا، بينما فرنسا لم تستقبل رسمياً حتى الآن سوى 30 ألفاً مثلها مثل هولندا.

لهذا السياق نتائج سياسية واجتماعية جدّ مهمة في البلدان الأوروبية نفسها مثل تنامي الحركات اليمينية المتطرفة وتزايد حظوظ وصولها إلى سدة الحكم، وقد حصل ذلك في بعض الدول مثل إيطاليا والنمسا واليونان. وليس أدل على ذلك من نتائج الانتخابات الأوروبية الأخيرة التي تؤكد التغيرات الجديدة التي طبعت المشهد السياسي الأوروبي.

الإشكالية وفرضياتها: تهدف هذه الورقة البحثية أولاً إلى مقارنة واقعية وعلمية للمسار الذي مر به هؤلاء اللاجئون السوريون في فرنسا بعيداً من العناوين الكبرى التي تطفئ على المسألة إعلامياً وسياسياً. أيضاً معاينة مسار اللجوء وتبعاته النفسية والاجتماعية على الأسر السورية وفهم طبيعة العلاقات التي تربطهم بالفاعلين الاجتماعيين في مجال المساعدات الإنسانية ومدى اندماجهم المبدئي في السياق الاجتماعي والثقافي الفرنسي.

من بين هذه الأسئلة المتفرعة عن إشكالية البحث:

1. إلى أي حدّ تفي المساعدات التي تقدمها الجهات الرسمية والمدنية في البلد المضيف بالحاجات المختلفة للأسر اللاجئة؟

2. هل في الحصول على حق اللجوء ضمان حياة مستقرة؟

3. ما هي إشكاليات الاندماج الاجتماعي والثقافي للاجئين السوريين في فرنسا؟

4. ما هي التبعات النفسية والاجتماعية لهذا السياق الجديد في مستوى العلاقات داخل الأُسْر؟

من خلال سبر للواقع الراهن لبعض اللاجئين السوريين في فرنسا وظروف حياتهم وكذلك من خلال أحدث الدراسات حول الموضوع تبدو لنا الفرضية الأساسية كالآتي:

بفعل الهوية الاجتماعية والثقافية بين المجتمع الأصل والمجتمع المضيف اعتباراً للعناصر المكونة لنمط حياة العائلة السورية وخصائصه الأساسية وبين النمط الاجتماعي والثقافي الفرنسي تبرز شروخ وكسور وتوترات اجتماعية ونفسية ولو بعد حين.

المنهج البحثي ومقاربة الموضوع: تعتمد الورقة على دراسة ميدانية حول ظروف الحياة الجديدة لبعض أسر اللاجئين السوريين في فرنسا (مدينة نانت تحديداً) نظراً إلى ما عُرفت به هذه المدينة من توجه اجتماعي في السياسات العامة المحلية ولغلبة أخلاق كرم الضيافة والتضامن على طبائع أهلها مقارنة بمناطق أخرى من البلاد الفرنسية.

تستند الورقة البحثية إلى دراسة ميدانية اعتمدنا فيها المزاوجة بين تقنيتي الملاحظة والمقابلة الموجهة مع أكثر من 30 عائلة سورية ثلثاها مع الرجال وكذلك 10 من الفاعلين من النسيج الجمعياتي في مجال مساعدة اللاجئين بصفة عامة، وبخاصة السوريين في فرنسا. تمت الدراسة في جهة بلاد نهر اللوار غرب فرنسا وتحديداً في مدينتي نانت ولاروش سير يون. تشمل العينة صنفين من اللاجئين السوريين: صنفٌ جاء ضمن برنامج إعادة التوطين وصنف آخر جاء بوسائله الخاصة بعد الاتصال بسفارات الدول الأوروبية في الأردن أو لبنان أو تركيا أو اليونان. خصّصنا الأُسْر السورية بهذا البحث دون غيرها من اللاجئين الآخرين مثل القادمين من السودان والعراق وليبيا نظراً إلى الاختلافات النوعية في النمط الثقافي والإستعدادات النفسية والاجتماعية للأفراد ولعائلاتهم وبالتالي فحتى إن تشابهت أحياناً الظروف المؤدية إلى الهجرة القسرية في بلدانهم الأصلية فإن المسار الذي مرّ به هؤلاء اللاجئين وتبعاته عليهم لا يمكن أن تكون هي نفسها. انطلاقاً من تقنية الملاحظة الميدانية استنتجنا أن أنماط السلوك وطبيعة العلاقات التي تُبنى في مجتمعات البلدان المضيئة مختلفة لدى الأُسْر السورية عنها لدى الأُسْر السودانية والليبية أو العراقية.

اخترنا أن نعالج هذا الموضوع منهجياً من خلال مؤشرات التماسك الأسري وتمدرس الأبناء الذين هم في سن الدراسة وكذلك تعلّم الكهول للغة الفرنسية أو الحصول على عمل. هذا في حال ما إذا حصلت العائلة على حق اللجوء الذي يمنحها حق الإقامة والعمل والسكن والتمتع بالتغطية الاجتماعية والصحية مثلهم مثل جميع المواطنين. أما في حال رفض طلب اللجوء فالوضعية تكون أكثر تعقيداً.

تحاول الورقة البحثية الوقوف على مختلف مظاهر الحياة الجديدة للأسر السورية

في فرنسا ومقاربة المسار والظروف التي مروا بها منذ خروجهم من بلدهم الأصل حتى وصولهم إلى البلد المضيف، مع التركيز على الاختلافات الجوهرية بين صفتي اللاجئ والنازح. نقصد بذلك أهمية الانتقال من نمط حياة إلى آخر بما تعنيه هاته الكلمة من زخم ثقافي واجتماعي ونفسي مما يبرز الهوية الشاسعة بين السياق المحلي الأصلي والسياق الجديد في البلد المضيف. مدى اتساع تلك الهوية يحدد عمق الصدمة الثقافية التي تعيشها الأسر السورية وأثرها في مستوى التغيرات الممكنة التي تطغى على العلاقات داخل الأسر من ناحية، وكذلك في طبيعة العلاقات بين اللاجئين السوريين والمجتمع الفرنسي المحلي مع مراعاة الفروق الممكنة بين المدن بحسب حجمها وموقعها وسياساتها المحلية. من الملاحظ أن الدور الذي يؤديه مختلف الفاعلين في مسار الاستقبال والتكيف والاستقرار كبير جداً سواء كانوا فاعلين دوليين أو أوروبيين أو فرنسيين على المستوى الوطني والجهوي والمحلي. استندنا في تحليلنا إلى الملاحظات الميدانية والمقابلات التي أجريناها مع بعض الفاعلين في المجتمع المدني والمؤسسات التي تُعنى بشؤون اللاجئين في فرنسا.

تجدر الإشارة هنا إلى أن الهيكلية الإدارية والسياسية بفرنسا تتميز باللامركزية في الحكم إذ تتمتع الجماعات المحلية بصلاحيات كثيرة تستقل بها لوحدها أو تقتسمها مع جماعات أخرى جهوية أو مع الدولة نفسها، وهو ما يعطي لقضية اللاجئين صبغتها السياسية بامتياز. كما اعتمدنا المقارنة بين الدول الأوروبية مثلاً بين فرنسا وألمانيا بناء على شهادات بعض الفاعلين الذين اشتغلوا في البلدين في حقل اللجوء بعد سنة 2012 أو كذلك من خلال شهادات الأسر السورية نفسها حول ظروف استقبال وعيش ذويهم وأصدقائهم في ألمانيا مقارنة بما يعيشونه هم في فرنسا.

أولاً: بداية القسر ووهم الأزمة المؤقتة

كثيرة هي الدراسات الميدانية التي اهتمت باللاجئين السوريين وبظروف استقبالهم والسياسات العامة التي اتبعتها دول وحكومات البلدان المستضيفة لهم وبخاصة بلدان الجوار. نجد مثلاً دراسات قام بها باحثون أتراك حول الظروف الاقتصادية والاجتماعية للسوريين بتركيا ودرجة اندماجهم في مدينة إزمير وبخاصة الاهتمام بمواقف الأتراك من الوجود السوري وتزايد السريين وبتحريك ذلك إشكالات جديدة سياسية واجتماعية واقتصادية على المجتمع التركي (Yıldız and Uzgören, 2016: 195-211). فأثار أزمة اللجوء السوري ظهرت مبكراً في تركيا ولبنان والأردن لكن بحدة أكبر في اليونان بوصفه بلداً أوروبياً الانتماء السياسي وبخاصة بسبب طابعه الثقافي والاجتماعي. فهو بلد مسيحي أورثوذكسي أقرب إلى الثقافة الأوروبية منه إلى الثقافات الشرقية. وفي ذلك إمكانية تشكل مواقف اجتماعية نمطية في اليونان واردة أكثر مقارنة بتركيا أو الأردن. وهذا ما رصدته دراسة حول تعبيرات الفن التشكيلي (الرسم)، عن الصور النمطية التي برزت في اليونان

حيال الوجود السوري. كما اهتمت دراسة أخرى بالتمثيلات الاجتماعية لأزمة اللاجئين ودور التعبير التشكيلي في المواقف المناهضة لتلك الأزمة في مختلف أوجهها (Yalouri, 2019). من بين تلك المواقف نذكر تلك المتعلقة بالانتخابات لدى السكان المحليين (Vasilakis, 2018: 28-43). فمثلاً تظهر مسألة العمل كيف يُجبرُّ اللاجئون تدريجياً على ممارسة أعمال ومهن هشة في المجتمعات التي لجأوا إليها في البداية مما يُفقدُهم مهاراتهم وهوياتهم المهنية الأصلية (Xypolytas, 2018: 637-650). كما اهتمت دراسة أخرى بضعف التحاق أطفال اللاجئين بالمدارس في اليونان على الرغم من وجود برنامج إدماج مدرسي مخصص لهم (Tzoraki, 2019: 8 and 72).

قبل خروجهم من سورية، لم يكن في ذهن أي سوري من بين الذين التقينا بهم في فرنسا أدنى فكرة الخروج دون عودة. كان أغلبهم يتصور أنه خروج مؤقت واللجوء إلى البلدان الجوار حل مؤقت وستنتهي الأزمة ومآلهم العودة إلى ديارهم طال الزمان أم قصر. لذلك لم يأخذ أغلبهم معه إلا القليل من المتاع مثل الوثائق وبعض المال. كثير هم الذين تركوا سياراتهم ومنازلهم وأثاثهم وعقاراتهم ووسائل عملهم. لم يتسنَّ لهم لضيق الوقت لا البيع ولا التصرف في جزء منها على الأقل اتقاء التلّف الذي لحق بعد مدة بكثير من تلك الممتلكات بأنواعها: منازل وعقارات منقولة وأثاث وسيارات وغيره.

الطريق إلى الأردن مثلاً أو إلى تركيا لم يكن طريقاً آمناً ومُؤمناً بل ينطبق عليه، كما سمّاه بعضهم «طريق الموت». طريق محفوف بالمخاطر بأنواعها. كانت الغارات الجوية والمجموعات المسلّحة باختلافها والشبيحة في كل الطرق والمسارب. التخفي والتّكر وسلك سبل غير معتادة كانت وسائلهم المتبعة حتى وصولهم البلد المقصود. بين رقابة حواجز التفتيش السورية التي تأخذ في حقهم قرارات اعتبارية⁽¹⁾ بالمنع الجماعي والتسريح الفردي لعبور الحدود، ورفض السلطات الأردنية أحياناً استقبالهم بشكل رسمي وتستقبلهم حين يدخلون تهربياً، وجدت آلاف العائلات السورية نفسها أحياناً في منطقة بين المنطقتين. لا هي في سورية ولا هي في الأردن، يفترشون الأرض ويلتحفون السماء في ظروف مناخية جدّ قاسية وليس لهم الحق حتى في إيقاد نار للتدفئة في فصل الشتاء. تكونت في تلك الظروف شبكات بها عناصر من سورية ومن الأردن تقوم بتهديب العائلات السورية ليلاً مقابل المال من طريق مسالك جبلية أو منخفضة وعرة تمتد على كيلومترات فتدوم الرحلة ساعات. انتهى

(1) جاء في رواية أحد المستجوبين أن شرطة الحدود السورية تتفنن في استنباط تقنيات منع بعض العائلات من اللجوء إلى الأردن أو لبنان أو تركيا، ومن ذلك مثلاً وضع ملاحظة «مشاغب» أو «مشاغبة» على جواز سفر أحد الأطفال الذين كانوا مع ذويهم. تلك الملاحظة تؤدّي إلى منع الشخص الحامل لذلك الجواز وبصفة فردية لا تشمل عائلته من اجتياز الحدود رغم أنه طفل قاصر قانونياً. هكذا لا يستطيع لا الأب ولا الأم ترك ابنهم أو ابنتهم والسفر من دونه وبذلك يعودون أدراجهم.

بعضهم المطاف في مخيمات أقامتها المفوضية السامية للاجئين أو اليونيسيف بينما وصل آخرون المدن الكبرى مثل العاصمة عمّان. يبدو من الروايات التي سمعناها أن السلطات الأردنية تفضل الدخول غير القانوني للسوريين لتحصل الدولة الأردنية على مساعدات من الأمم المتحدة يقع احتسابها بعدد اللاجئين.

اتخاذ قرار الخروج في حدّ ذاته من سورية واللجوء إلى بلد آخر ليس بالأمر الهينّ إضافة إلى ضرورة توافر شروط وظروف تسهل الخروج. يرتبط ذلك قبل كل شيء بالظروف الأمنية للعائلة وإلى أي حدّ هي مهددة في حياة أحد أو كل أفرادها. «نحن خرجنا بعد أن حاصرنا الموت من كل جانب وأصبحنا نعايشه ونراه باستمرار ولم يعد لنا خيار آخر إلا الخروج والذهاب إلى مكان أكثر أماناً» هكذا تحدث أحد اللاجئين في مدينة نانت وهو أصيل ريف مدينة حمص. كما قد لا تكون الحرب فقط هي السبب المباشر بل أيضاً الملاحظات الأمنية بسبب الانخراط في المعارضة، أو بسبب المشاركة في التظاهرات المناهضة للنظام. يقول أحد المستجوبين: «أنا ابن أخي شالوه من طريق الجامعة إلى المنزل وما عدنا شغافاً لهلاً لأنه طلع مرة عالظاهرة بحمص كيف كل الشباب والعالم»؛ ويقول آخر: «أنا خالي كان بالجيش واشق ولهيك كل العيلة مشبوّه في ولائها للنظام». يصبح عندئذ الخطر الحقيقي هو إمكانية دخول السجن وهذا قد يؤدي إلى الموت إما تحت التعذيب أو التصفية الجسدية من جانب الأجهزة الخاصة للنظام. لذلك تبحث العائلة أو الشخص أولاً في شبكة العلاقات القريبة ثم البعيدة من أقرباء ومعارف وأصدقاء خاصة منهم أولئك الذين خرجوا من المدينة أو البلد ووصلوا آمنين إلى بلد آخر مجاور أو بلد أوروبي. فقد تكون للعائلة ابن أو قريب أو صديق قد استقر به الحال في السنوات الأولى بالأردن أو تركيا أو اليونان أو حتى في بلد أوروبي. يكون ذلك العامل مشجعاً على اتخاذ القرار، قرار المغادرة أولاً، ثم تسهيل عملية الخروج لاحقاً وذلك بغرض تقليص المخاطر الممكنة. يستعمل العديد منهم الوسائل التقليدية بمعنى علاقات القرابة والجوار والصداقة وشبكات العلاقات المهنية داخل وخارج سورية مع أخذ الحيطة من الوشاية بسبب الانتماء الطائفي أو الأمني أو السياسي. في حالات يلتجئ البعض إلى دفع المال إلى أشخاص لهم معرفة بشبكات التهريب عبر الحدود البرية والبحرية.

وإن كان الوصول والاستقرار في الأردن يمثّل مرحلة مهمّة وبرز أمان مقارنة بالوضع الذي تركوه في سورية، فإن الوضع الجديد يتسم بالهشاشة والمعاناة التي لم يكن يتوقعها أكثرهم. تبدأ المفاجآت مع السكن. استغلّ بعض الملاكين في الأردن هاته الأزمة ورأوا فيها استثماراً اقتصادياً. فارتفع سعر إيجار البيوت أضعاف ما كان متعارف عليه قبل اندلاع أزمة اللاجئين السوريين. وجدت عديد العائلات كثيرة العدد نفسها في شقق ضيقة بغرفة أو غرفتين مقابل أجر باهظ فكانوا مجبرين على ذلك ولا خيار لهم سوى القبول بالأمر الواقع. ومن ناحية أخرى، لم يكن لهؤلاء السوريون في الأردن ولبنان صفة اللاجئ بشكل نهائي بل تمنحهم سلطات تلك البلدان وثيقة طلب لجوء أي الحماية المؤقتة. هذه الصفة لا

تعطيهم الحقوق الأساسية مثل حق العمل وحق التملك رغم حاجتهم الملحة إلى ذلك. بينما تعطي تركيا السوريين صفة حماية مؤقتة على أساسها يصبح للاجئين السوري الحق في العمل ويتمتع بمساعدة مادية في حدود 600 ليرة أي 100 يورو مع مساعدات غذائية محدودة. استغل أرباب العمل حاجة السوري الملحة إلى عمل فيشغلونهم بدون تغطية اجتماعية أي بصفة غير قانونية تهرّباً من الضرائب والتأمينات الاجتماعية والصحية المترتبة عن عقد العمل. الأمر نفسه في الأردن حيث منع السوريين من العمل بصفتهم تلك مما دفع الآلاف منهم إلى العمل بشكل غير قانوني لدى مشغلين أردنيين أو فلسطينيين وبترتب عن هاته الوضعية حيف كبير في الأجر وارتفاع عدد ساعات العمل والتخفي من الوشاية إلى السلطات المحلية. حتى بالنسبة إلى الذين أسعفهم الحظ وحصلوا على عمل فالراتب لا يفي بحاجات عائلاتهم اليومية مما عمّق الإحساس بالأزمة.

ثانياً: من الهجرة إلى اللجوء: الغاية تبرّر الوسيلة

إذا تدفق على بلدان الجوار (الأردن ولبنان وتركيا واليونان) أعداد هائلة من العائلات السورية هرباً من الموت الذي أصبح يلاحقهم في أغلب جهات البلاد، فإن حجم اللاجئين إلى أوروبا لا يقل أهمية لأن المرحلة الأولى تعتبر تمهيداً لا غير للوجهة الأوروبية. ولذلك نعتقد أن هناك ثلاثة نماذج من الهجرة القسرية للسوريين إلى فرنسا من هاته البلدان:

1. المجيء عن طريق المفوضية السامية للأمم المتحدة لشؤون اللاجئين HCR حيث تقوم بالتنسيق مع سفارات الدول المضيفة في الدول المجاورة لسورية والتي تدفق عليها مئات الآلاف من السوريين منذ بداية الاقتتال سنة 2011. تولى المفوضية السامية لشؤون اللاجئين أولوية قصوى للحالات الإنسانية من العائلات مثل المعاقين والمرضى والشيوخ والعجائز والعائلات كبيرة العدد ولديها أطفال رضع وفي سن الدراسة أو تلك التي تود الالتحاق بذويها. البلدان الأوروبية التي عبرت عن رغبتها في استقبال اللاجئين السوريين تُعلم المفوضية السامية بالعدد الذي ترغب في إعادة توطينه لديها. تكون ظروف سفر واستقبال وتوطين هذه العائلات من طريق المفوضية الأممية عادة أكثر سهولة، فهم يجدون من يستقبلهم في المطار ويتم نقلهم ووضعهم في مسكن لائق بهم من قبل الجمعيات العاملة في هذا المجال والتي تتكفل بالقيام بكل الإجراءات اللاحقة لطلب حق اللجوء. وقد قامت المفوضية السامية بإعادة توطين 28200 سوري منهم 9800 أتوا من لبنان و9000 من تركيا و5100 من الأردن.

2. المبادرة الفردية والشخصية المتمثلة باتصال اللاجئين السوريين بسفارات الدول الأوروبية في الدول التي لجأوا إليها مبدئياً والتعبير عن رغبتهم في اللجوء إلى دولة تلك

السفارة معلين طلبهم بصعوبة الظروف المادية والإنسانية وعدم التمتع بحق العمل كما في لبنان والأردن. ولا يكون اختيار الدولة التي يراد اللجوء إليها اعتبارياً؛ فالعائلات تفضل الدول التي بها أقارب أو أصدقاء لهم سبقوهم الاستقرار بها، أو بلد لغته أسهل من غيره مثل الإنكليزية مقارنة بالفرنسية. تأتي المبادرة الشخصية أيضاً من صعوبة ظروف السكن وتمدرس الأطفال والتداوي في البلدان الأربعة المجاورة وبخاصة أنهم ممنوعون من العمل كما هو الحال في الأردن ولبنان.

3. الهجرة عن طريق البحر أو البرّ أي الهجرة القسرية والسرية في الآن نفسه باتجاه أوروبا. وإن كان أغلبهم من الشباب فإن عائلات عديدة أيضاً دُفعت إلى الهجرة عبر البحر أو مشياً على الأقدام رغم المخاطر الكبرى التي تحف بذلك ويبدو من خلال المقابلات أن السوريين بتركيا هم المعنيون أكثر من غيرهم لقربها من اليونان التي تمثل بداية المجال الأوروبي. تختار بعض العائلات التسلل إلى اليونان عبر البحر حيث من المفترض أن تدوم الرحلة البحرية نصف ساعة ولكن شرطة خفر السواحل التركية قد شددت المراقبة على الحدود البحرية مع المياه الإقليمية ومنع محولات الإبحار نحو اليونان. ولذلك تدوم هاته الرحلة ساعات نتيجة للمطاردات البحرية لقوارب اللاجئين المطاطية من جانب الشرطة البحرية التركية التي تسعى أحياناً إلى ثقبها في عرض البحر لإرغامها على التوقف وهو ما يشكل غالباً خطراً على سلامة اللاجئين.

تختلف هاته النماذج الثلاثة في درجة صعوبة ظروف اللجوء. فإن تمتع جزء منهم بالتدخل الأممي من أجل تأمين مسار لجوئهم فإن جزءاً آخر أهم عدداً قام باتصالات فردية لطلب اللجوء وهم الذين واجهوا صعوبات أكبر. أما الهجرة السرية فتتمثل بأولئك الذين تدفقوا سنة 2015 على أبواب أوروبا الشرقية قادمين من دول الجوار بالطرق البرية والبحرية والتي كان ضحيتها آلاف الموتى والمفقودين. وقد وصل أوروبا المليون سوري أغلبهم بألمانيا وبضع العشرات من الآلاف بفرنسا والسويد وهولندا. وما زال الملايين من السوريين في الأردن وتركيا ولبنان وأقل درجة في اليونان.

ثالثاً: الإطار القانوني والمؤسّساتي

لسياسة اللجوء في فرنسا

منذ نهاية الحرب العالمية الثانية أصبح اللجوء حقّ معترف به من جانب جميع الدول الأعضاء في هيئة الأمم المتحدة بعد إمضاء اتفاقية جنيف سنة 1951. «حق التمتع بالحقوق» للاجئين حسب قول حنا أرندت يقتضي من الدول الموقعة على الاتفاقية وضع القوانين اللازمة وضبط الإجراءات وبناء الهيئات المختصة وتحديد الشروط والمقاييس لاستقبال اللاجئين من مناطق فيها خطر على حياتهم لأسباب عديدة. أحدث سنة 1952 الديوان

الفرنسي لحماية اللاجئين وعديمي الجنسية (Office Français de Protection des Réfugiés et Apatrides (OFPRA)). وهي هيئة مستقلة ذات صبغة إدارية تُعنى باستقبال ودراسة ملفات طالبي اللجوء ومقرّه الدائم في مدينة باريس. كما تم إحداث المحكمة الوطنية لحق اللجوء التي يستأنف لديها طالب اللجوء قرار الديوان في حالة الرفض. لتسهيل وتقريب الخدمات لطالبي اللجوء في الجهات، أحدثت الدولة الفرنسية شبكاً موحداً به موظفان على الأقل يمثلان الديوان الفرنسي للاجئين وعديمي الجنسية ثم الديوان الفرنسي للهجرة والإدماج. يوجد على التراب الفرنسي 38 شبكاً في أهم المدن الفرنسية لاستقبال وإرشاد اللاجئين المصحوبين عادة بممثلين لجمعيات معترف بها من الديوان الفرنسي للجوء لتقوم بأدوار متعددة منذ دخول اللاجئ التراب الفرنسي واستقباله وعائلته مروراً بتوفير السكن المؤقت والغذاء والدواء وبخاصة تكوين ملف طلب اللجوء وما تصاحبه من إشكالات اللغة في سرد اللاجئين لظروف هجرتهم القسرية وترجمة الوثائق الشخصية والرسمية.

تُجمع الدراسات [D'Halluin Estelle, 2012; Agier, 2011; 2018; Fassin [et al.], 2017] في حقل العلوم الاجتماعية في فرنسا على أن سياسة اللجوء فيها تتسم بالتناقض والضبابية لقيامها على ثنائية الأجهزة البيروقراطية والمجتمع المدني. يؤدي التسيج الجمعياتي دوراً محورياً في تفعيل سياسة حق اللجوء ومعالجة ملفات اللاجئين لكن في نفس الوقت يعكس ذلك المنطق المزدوج بين قيم الضيافة من جهة، والرغبة في التعامل مع ملفات اللاجئين من جهة أخرى، مع الرغبة في التحكم في هذه الظاهرة التي أصبحت متفاقمة خلال العشر سنوات الأخيرة. على اللاجئ إذاً أن يدخل في علاقة مع بيروقراطية الدولة للمطالبة بحق اللجوء وإثبات الحيشيات والأحداث التي تكوّن رواية متناسقة يجب أن تتطابق مع الحد الأدنى للعناصر الشكلية والقانونية التي يتكون منها تعريف صفة اللاجئ المنصوص عليه في اتفاقية جنيف⁽²⁾. على طالب اللجوء أن يبرهن في روايته وبالأدلة الممكنة على أن حياته في بلده الأصل مهددة هو وذويه القُصّر وأنه (هم) في خطر أكيد. قرار الديوان الفرنسي لحماية اللاجئين وعديمي الجنسية يستند أساساً إلى الإثباتات الواردة في ملف طالب اللجوء لمنح صفة اللاجئ وبالتالي منحه حق الحماية من عدمه إذا لم تتوافر الشروط والأدلة على روايته. لهذه الهيئة الصلاحيات اللازمة لأخذ القرار الذي تراه مناسباً لأن لها الغطاء القانوني والسياسي اللازمين حيث يتكون مجلس الإدارة من 17 عضواً ممثلين

(2) تنصّ الفقرة الثانية من الفصل الأول من اتفاقية جنيف على تعريف اللاجئ كالآتي: « كل شخص يوجد، بنتيجة أحداث وقعت قبل 1 كانون الثاني/يناير 1951، وبسبب خوف له ما يبرره من التعرض للاضطهاد بسبب عرقه أو دينه أو جنسيته أو انتمائه إلى فئة اجتماعية معينة أو آرائه السياسية، خارج بلد جنسيته، ولا يستطيع، أو لا يريد بسبب ذلك الخوف، أن يستظل بحمايه ذلك البلد، أو كل شخص لا يملك جنسية ويوجد خارج بلد إقامته المعتادة السابق بنتيجة مثل تلك الأحداث ولا يستطيع، أو لا يريد بسبب ذلك الخوف، أن يعود إلى ذلك البلد».

لهيئات دستورية ومؤسسات رسمية ولهم جميعاً حق التصويت⁽³⁾. فالديوان الفرنسي لا يبت فقط بصفة اللجوء طبقاً لاتفاقية جنيف، بل له أن يمنح الحماية لأنواع أخرى من اللاجئين. يوجد في فرنسا أربعة أنواع من طالبي اللجوء التي تقتضي الحماية وهي:

1- صفة اللاجئ حسب اتفاقية جنيف

وهي المشروطة بوجود خطر حقيقي على حياته للأسباب المتعلقة بانتماؤه العرقي أو الديني أو جنسيته أو في انتماؤه إلى مجموعة بشرية أو لمواقفه السياسية ولا يستطيع، أو لا يريد بسبب ذلك الخوف، أن يبقى في ذلك البلد. كما تخص كل شخص لا يملك جنسية ويوجد خارج بلد إقامته المعتادة لنفس تلك الأسباب ولا يستطيع، أو لا يريد بسبب ذلك الخوف، أن يعود إلى ذلك البلد.

2- صفة اللاجئ الدستوري

وهي تمنح للشخص المضطهد بسبب التزامه بالدفاع عن الحرية وذلك حسب مجلة دخول وإقامة الأجانب وحق اللجوء (*Code de l'entrée et du séjour des étrangers et du droit d'Asile - CESEDA*) المقتبس من الفقرة الرابعة من ديباجة الدستور الفرنسي لسنة 1946. تسند صفة اللاجئ حسب مقاييس أربعة وهي: 1- وجود اضطهاد حقيقي للشخص في بلده الأصل وليس الخوف من إمكانية الاضطهاد؛ 2- غياب الحماية من الاضطهاد في البلد الأصل أو في بلد الإقامة المعتادة؛ 3- الانخراط الفعلي في العمل من أجل الديمقراطية وقيم حرية التعبير والرأي والتنظيم والعمل النقابي؛ 4- الالتزام من أجل اعتبارات المصلحة العامة وليس المصلحة الشخصية.

3- صفة الحماية المؤقتة

تمنح لكل شخص لا تنطبق عليه صفة اللاجئ ولكن توجد دوافع جدية ومؤكدة أن هناك خطراً حقيقياً يهدد الشخص المعني باللجوء في بلده الأصل مثل الإعدام أو الاضطهاد أو التعذيب والمعاملة اللاإنسانية والمهينة. كما تشمل الحماية المؤقتة كل شخص حياته مهددة بسبب العنف الناتج من وضعية صراع مسلح داخلي أو دولي.

4- عديمو الجنسية

تعني هاته الصفة كل شخص ينطبق عليه الفصل الأول من اتفاقية نيويورك المبرمة في 28 أيلول/ سبتمبر 1954 وهو الآتي: «كلمة عديم الجنسية تنطبق على كل شخص لم

(3) يتكون مجلس إدارة الديوان الفرنسي لحماية اللاجئين وعديمي الجنسية من 17 عضواً موزعين عدداً وانتماءً على النحو التالي: نائبان، رجل وامرأة، مقترحان من مجلس النواب؛ نائبان، رجل وامرأة، مقترحان من مجلس الشيوخ؛ ممثلان، رجل وامرأة، لفرنسا في البرلمان الأوروبي يسميان بقرار: 10؛ ممثلين للدولة؛ ممثل لموظفي الديوان منتخب من زملائه لمدة ثلاث سنوات.

تعترف به أي دولة أنه من مواطنيها حسب قوانينها». يوفر عندئذ الديوان الفرنسي الحماية الإدارية والقانونية لعديمي الجنسية بمنحهم في البداية بطاقة إقامة مدة سنة قابلة للتجديد وتحمل صفة «حياة شخصية وعائلية» ثم في مرحلة ثانية وبعد ثلاث سنوات من الإقامة الفعلية يُمنح عديم الجنسية بطلب منه بطاقة إقامة صالحة لمدة 10 سنوات قابلة للتجديد.

في جميع هاته الحالات الأربع المذكورة آنفاً والتي يبت فيها الديوان الفرنسي لحماية اللاجئين وعديمي الجنسية، تتبع الدولة الفرنسية نفس الإجراءات الإدارية في التعامل مع كل طالب لجوء لأسباب مختلفة تبرر طلب الحماية. في وضعية اللاجئين السوريين هناك نوعان في علاقة بطريقة الوصول إلى فرنسا. يشمل الصنف الأول اللاجئين الذين أتوا من طريق الترحيل المنظم من أحد بلدان الجوار بعد خروجهم من سورية. النوع الثاني هم الذين دخلوا أوروبا بوسائلهم الخاصة وباستراتيجيات مختلفة هروباً من مناطق النضال خوفاً على حياتهم وحياة عائلاتهم بتقديم طلب هجرة للسفارة الفرنسية والحصول على تأشيرة صنف «D». بطبيعة الحال أغلب الموجودين في فرنسا من السوريين هم من الصنف الأول والذين يصل عددهم اليوم حسب إحصاءات الديوان الفرنسي ثلاثون ألفاً.

إن كلمة لاجئ ليست أصلاً صفة بقدر ما هي حالة متغيرة وغير مستقرة لا في الظروف الموضوعية ولا في مستوى الموقف منها. يتحدد ذلك بالسياق السياسي وبموازين القوى الفاعلة في الفضاء الذي أدى إلى حالة اللجوء تلك. بينما ترتبط صفة المهاجر بالأسباب الاقتصادية، ولذلك فالدول المضيفة تستطيع رفضه، يكون اللجوء وضعية إنسانية تحتم الاتفاقيات الدولية حماية طالبه. هناك في التاريخ حالات عديدة تبين أن صفة اللجوء لا تُسندُ ألياً إلى جماعات متشابهة في الظروف. فالهوغنو (Huguenots) من البروتستانت الفارين من الاضطهاد الديني الكاثوليكي خلال الحروب الدينية أُطلق عليهم لأول مرة اسم اللاجئين بينما لم يسموا كذلك المورسكيين ولا اليهود بعد سقوط غرناطة رغم أن الظروف كانت إلى حد بعيد متقاربة (Akoka, 2017: 47-68).

رابعاً: المجتمع المدني وسياسة اللجوء في فرنسا

سعت فرنسا منذ السبعينات من القرن الماضي إلى الاستعانة بالمجتمع المدني في تفعيل قانون حق اللجوء حتى أصبحت عديد الجمعيات المدنية ذات سلطة حقيقية ودور فاعل في مسار طالب اللجوء. إضافة إلى توفير شروط الاستقبال منذ وصول اللاجئ، يمثل ملف طلب اللجوء مرحلة مهمة اعتباراً للصعوبات اللغوية وتوفير وثائق إثبات الهوية، وهو ما يستدعي الاستعانة بمتخصصين من أصول عربية.

تتمتع تلك الجمعيات بمساعدات مالية من الحكومة والجماعات المحلية الفرنسية في القيام بمهامها: استقبال اللاجئين وإيوائهم في مراكز استقبال مخصصة أو مراكز إيواء

استعجالي إضافة إلى إحاطة صحية وطبية. لكن الملاحظ أن العلاقة بين اللاجئين والفاعلين الاجتماعيين في فرنسا لا تخلو من الوصم ولذلك تبعات على مسار ملف اللجوء. تتسم أحياناً العلاقة بالتعاطف وأحياناً أخرى بالنفور والعدوانية (Kobelinsky, 2012). وعموماً تسعى الدولة الفرنسية، كما هو في دول أوروبية أخرى، إلى تضييق سبل الهجرة إليها بوضع قوانين منظمة تشمل اللاجئين الذين يُعدّون أيضاً مهاجرين. سعى في هذا السباق الاتحاد الأوروبي أخيراً إلى وضع سياسات لتقليص دخول المهاجرين غير الشرعيين إلى المجال الأوروبي مما أثار سلباً في مصير اللاجئين من المناطق التي تشهد اقتتالاً يهدد حياتهم وعائلاتهم وبخاصة الأطفال.

رغم الدور الكبير الذي تؤديه الجمعيات تبقى الإدارة في فرنسا هي صاحبة القرار الأخير في منح حق اللجوء من عدمه عن طريق جهازها البيروقراطي من خلال المعطيات الإحصائية منذ سنة 1970 حين نُقارن عدد المطالب بنسبة القبول: من 2000 طلب لجوء سنة 1970 إلى أكثر من 120 ألفاً سنة 2018 في حين مرّت نسبة القبول من 85 بالمئة إلى 26 بالمئة.

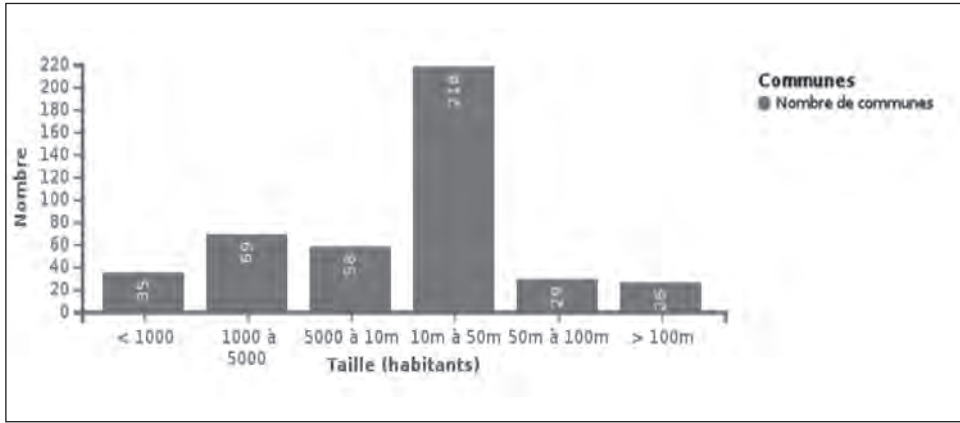
في بداية أزمة هجرة السوريين القسرية سنة 2015 وفتح ألمانيا حدودها أمام جحافل اللاجئين القادمين بكثافة غير معهودة مما خلق صراعاً سياسياً بين اليمين واليسار، ألزمت أنجيلا ماركل باقي الدول الأوروبية الأخرى بتحمل مسؤولياتها والعمل بمبدأ المحاصصة المتفق عليه سابقاً. التزمت عندئذ فرنسا باستقبال 30700 لاجئ ولكن ذلك لم يكن دفعة واحدة بل على مراحل كما يبين الجدول الرقم (1):

الجدول الرقم (1)

إحصاءات اللاجئين السوريين في فرنسا

السنة	عدد المطالب	عدد الحاصلين على اللجوء	النسبة المئوية
2018	4193	4100	97.7
2017	3346	3093	95.2
2016	5000	4000	80
2015	5122	4968	97
2014	2072	2000	96

المصدر: الديوان الفرنسي لحماية اللاجئين وعديمي الجنسية.



يبدو من خلال هذه المعطيات أن الحكومة الفرنسية لم تكن جادةً بالقدر الكافي في المساهمة في حلّ مشكلة اللاجئين من حيث العدد الذي استقبلته حتى الآن مقارنةً بألمانيا. يعكس ذلك في رأينا التوجه السياسي السائد في فرنسا والمعادي للحضور الأجنبي وبخاصة العرب المسلمين، وهذا توجه طاغٍ على ثقافة الدولة والمجتمع في فرنسا منذ خروجها من الجزائر سنة 1962. مع ذلك علينا الإقرار بأن نسبة منح صفة اللاجئ تعدّ مقبولة إذ تتجاوز في العموم 90 بالمئة من ملفات الطلب.

في ما يتعلق بتوطين العائلات السورية نرى حسب المثال التالي حجم المدن التي تم فيها توطين أغلب اللاجئين السوريين بفرنسا حيث نجدهم موزعين على 326 مدينة، ولكن ثلثي هاته المدن يتراوح سكانها بين 10 آلاف و50 ألف نسمة، وهذا يعني أن أغلب السوريين يوجدون في مدن صغيرة أو متوسطة الحجم. ويعني ذلك على المستوى الاجتماعي والسياسي محاولة تجنب التركيز المكثف للاجئين السوريين في المدن الكبرى حتى لا تكون ظاهرة حضرية وثقافية بارزة. هذا التعامل السياسي مع الظاهرة ليس بجديد في فرنسا مع تكثف ظاهرة الهجرة الاقتصادية منذ بداية النصف الثاني من القرن الماضي. فالحكومات الفرنسية المتعاقبة سعت إلى بناء مساكن جماعية للمهاجرين على أطراف المدن وأحياناً معزولة عنها تماماً أي الفصل الحضري بينها وبين الأحياء السكنية الفرنسية بغية تفادي الاختلاط والتناقص. وهو الحال كذلك بالنسبة إلى العائلات السورية اليوم في مدينة نانت مثلاً حيث أجرينا المقابلات، فقد مُنحت مساكن داخل تلك الأحياء التي بها حضور مكثف للمهاجرين العرب والأفارقة مما عمق لديهم الإحساس بالمسافة الاجتماعية والثقافية بينهم وبين الفرنسيين. عديدون هم من أبناء العائلات السورية الذين عبروا عن صعوبة تعلم اللغة بسبب غياب التواصل مع الفرنسيين فهم مُحاطون بالمغاربة والأفارقة من كل جانب داخل الأحياء التي يسكنونها.

خامساً: التّمدرس بين صعوبات اللغة والقهر الأيديولوجي

تأتي أولى عوائق التّعلم لدى السوريين في فرنسا بمختلف شرائحهم وأعمارهم من أن المجتمع السوري ليس فرنكوفونيًا، ثم إنه مجتمع على درجة من المحافظة اجتماعيًا وثقافيًا بما يطرح إشكالات جمة في الاندماج المدرسي. من بين تلك الإشكاليات تعلم اللغة بالنسبة إلى من هم في سن الدراسة. لا شك أن اللغة هي بلا منازع الوسيلة الأولى لتسهيل التواصل وتحقيق الاندماج الاجتماعي والمهني فمن دونها يصبح التواصل صعبًا والاحتكاك بمجتمع الاستقبال يكون محدودًا، وبالتالي يصبح التثاقف ضعيفًا وغير ذي معنى بسبب الهوة الثقافية الشاسعة بين اللاجئين السوريين والفرنسيين. لكن يصبح الأمر مختلفًا إذا تعلق بالأطفال وبأقل درجة الشباب نظرًا إلى قدرتهم على سرعة تعلم اللغة فسهل عملية تدمرهم في التحاقهم بالصف المناسب لسنهم في أجل معقول. لاحظنا بمدينة نانت أن الأطفال المنحدرين من أصول اجتماعية ذات رأس مال ثقافي متوسط أو فوق المتوسط، لديهم استعدادات نفسية واجتماعية أكثر من غيرهم للتشبث بالتمدرس وبالتالي بذل مجهود أكبر في سبيل التمكن من اللغة الفرنسية مقارنة بالأطفال المنحدرين من أصول اجتماعية ذات رأس مال ثقافي متدنٍ أو منعدم بالمعنى البوردويزي للمفهوم (Bourdieu, 1979: 3-6). لاحظنا أن الأولياء على الأقل ليسوا بالدرجة نفسها من الحماسة وبذل الجهد في اتجاه حث أبنائهم على التمدرس أو بالأحرى ليسوا بنفس درجة الوعي المعرفي بالرهانات الاجتماعية والثقافية للمدرسة في فرنسا كمصعد اجتماعي بامتياز.

كما يبدو من الملاحظات الميدانية أن جنس الشخص له دور في التمدرس وبخاصة إذا وصلت البنت سن المراهقة. حيث العائلات المتدينة والمحافظة اجتماعيًا لا تتعامل بذات الكيفية مع بناتها وأبنائها في علاقة بالمدرسة. استقيننا من المقابلات أنه في سورية وتحديدًا بالأوساط الاجتماعية المحافظة وهي الفئة الغالبة والواسعة ديمغرافيًا، تتحجب أغلب البنات في سن المراهقة تقريبًا تلقائيًا اعتبارًا لمرحلة تشكّل الجسد الأنثوي واكتمال نموه. فهي بذلك تبرهن على الاستعداد النفسي والاجتماعي للباس الحجاب من تلقاء نفسها وهو نوع من الاستكانة لنواميس وعادات المجتمع وميكانيزمات الرقابة فيه. لكن أيضًا هناك فئة لا بأس بها تجبر بناتها على ارتداء الحجاب حتى قبل سن البلوغ بكثير، وأغلب هذه العائلات مستواها المعرفي محدود جدًا. كما استنتجنا أيضًا أن «اللباس المحتشم» والتدين المبكر هي الصبغة الطاغية على المجتمع السوري السني في أغلب مدنه وأريافه.

باعتبار أن القانون الفرنسي يمنع ارتداء الحجاب في الأماكن العامة وبخاصة في

المؤسسات التربوية العمومية⁽⁴⁾ فإن الفتاة المسلمة - والمحجبة خصوصاً - تجد صعوبات اجتماعية أكثر من غيرها في التمدرس إضافة إلى الحواجز اللغوية والثقافية التي تعمق المشكل. فبمجرد ارتدائها الحجاب تصبح محط أنظار الجميع منذ خروجها من منزلها حتى وصولها المدرسة أو المعهد مروراً بوسائل النقل العمومي. إذ تبدو للكثير من الفرنسيات والفرنسيين غريبة وحاملة لنموذج مجتمعي يبعث على القلق والانزعاج نظراً إلى علاقة المجتمع الفرنسي بالدين أولاً ثم المناخ الإعلامي والسياسي الذي جعل من الإسلام والمسلمين العدو الرئيس لربطهما بالعنف المنظم للجماعات الإرهابية المستترة بغطاء الدين. وهكذا تصبح الفتاة أمام خيارين: إما أن لا تلبس الحجاب وهذا يتوقف على الوسط الاجتماعي الذي تنحدر منه أو هي تلجأ إلى الكيل بمكيالين أي الخروج من المنزل بالحجاب ثم تعرية شعرها في مدخل المدرسة أو المعهد ثم إعادة لبسه عندما تغادر باب المدرسة. «تحدثت مع ابنتي منذ كنا بالأردن أننا ذاهبون للاستقرار ببلد قوانينه تمنع الحجاب فهلاً تريت قليلاً حتى الاستقرار بفرنسا وسنرى بعد ذلك»، هكذا علّق أب على تسرع ابنته ورغبتها التحجب منذ سن الثانية عشرة وقد كانوا بعد بالأردن. ولكن أمام تأثير الأم التي تبدو متشبّثة بالحجاب وكل أشكال التدين في السلوك والحركة واللباس والكلام إضافة إلى الالتزام بتعاليم الإسلام وشعائره، وعلى الرغم من محاولة الأب اليائسة إنشاء ابنته على تأخير لبس الحجاب حتى إتمام الدراسة وخوفه بأنها إذا ارتدته لن تنزعه أبداً، فإنها انتهت منذ مدة قصيرة وفي سن السادسة عشرة من لبس الحجاب. بدا لي الأب إلى حد ما منزعج من خيار ابنته ولكنه لا يمكن الضغط أكثر خوفاً من أن «يؤوّل موقفه على أنه ضعف وازعه الديني وتراجع درجة محافظيته».

لا يمكن أن نخترل التمدرس في هذه الإشكالية، فهي أولاً خاصة بالفتيات اللاتي ينحدرن من أوساط اجتماعية معينة، لكن هناك نماذج أخرى تتعلق بالأوساط الاجتماعية الميسورة وذات رأس مال ثقافي مرتفع من الفئات المهنية الحرّة، وهنا لا يشكل اللباس إشكالاً ولا تطرح قضية التدين من جانب الالتزام بالحجاب على الرغم من وجود خطاب محافظ لدى الأولياء. الفتاة المراهقة التي تنحدر من هذا الوسط هي أميل إلى التحرر من القوالب الشكلية التقليدية التي تميز النموذج السابق. فهي تتمتع بمساحة من الحرية مهمة تمكنها من حياة مراهقة تُرجمت في أنماط لباس غير تقليدية وبالتالي أكثر قرباً من النمط الفرنسي، وعليه فهي انخرطت بأكثر سهولة واندمجت في المجتمع ما دامت أنها تمكنت من

LOI no. 2004-228 du 15 mars 2004 encadrant, en application du principe de laïcité, le port de (4) signes ou de tenues manifestant une appartenance religieuse dans les écoles, collèges et lycées publics

«Art. L. 141-5-1. Dans les écoles, les collèges et les lycées publics, le port de signes ou tenues par lesquels les élèves manifestent ostensiblement une appartenance religieuse est interdit. Le règlement intérieur rappelle que la mise en oeuvre d'une procédure disciplinaire est précédée d'un dialogue avec l'élève».

اللغة. لكن المشكل المطروح أعمق من قضية اللباس الديني في الفئة الأولى وأكثر تعقيداً. إذ تتجلى الصدمة الثقافية هنا في بعدها البيداغوجي المعرفي. فحال هاته الفتاة ذات الخمس عشرة سنة تمكنت بسرعة قياسية من إتقان اللغة الفرنسية إضافة إلى أنها جيدة في اللغتين العربية والإنكليزية. فهي تكتب الشعر باللغتين ولديها سعة اطلاع تتجاوز قريباتها بذات العمر والمستوى المدرسي. جرأتها وثقتها بنفسها جعلها تتقد المحتوى المعرفي لمادة التاريخ خلال امتحان كتابي حيث أجابت عن السؤال المطروح بشكل غير متعارف عليه في المجتمع المدرسي الفرنسي. تميزت إجابتها عن زملائها بوضع موضع تساؤل زاوية النظر التي من خلالها يرى الجميع الأحداث التاريخية. فهي لم تنشأ في النموذج المجتمعي نفسه ولم تنهل من المنظومة المعرفية نفسها، ولا من الرؤية المنهجية نفسها. في أكثر من امتحان تحصل الفتاة على نصف العلامة التي حصل عليه زملاؤها وزميلاتها بالرغم من وجود المادة المعرفية نفسها في الإجابة ولكنها لم تكن معروضة بالطريقة عينها حيث أولت الأحداث التاريخية بطريقة مخالفة للطريقة المتعارف عليها لاعتمادها مقاييس ثقافية تأويلية غير تلك التي يرى من خلالها المجتمع الفرنسي تاريخه وأحداثه. الصدمة الثقافية في هاته الحالة ارتداداتها في الجانبين. التلميذة لم تقتنع، أو لم تستغ، بالتقييم لورقتها من جانب الأستاذة التي بدورها لم تقتنع أو لم تجد تفسيراً للإجابة بذلك الشكل.

سادساً: النسيج الاجتماعي وإشكاليات التماسك الأسري

يتسم المجتمع السوري بنسيج اجتماعي متماسك إلى حد كبير، ويعود هذا التماسك إلى البعد الديني في تحديد طبيعة العلاقات الاجتماعية وإعطائها المعنى الذي يضمن استمراريتها وصمودها أمام امتحانات التحول الثقافي والتغير الاجتماعي. يجوز هذا القول في أغلب الدول العربية الإسلامية، كما يجوز قبل 2011، أي منذ الأزمة التي مر بها المجتمع السوري وأدت إلى تشريد أكثر من نصفه في دول الجوار ودول أوروبية. لا مرأى في أن انتقال وإعادة توطين مجموعة بشرية في فضاء اجتماعي وثقافي غير الذي تشكلت فيه بنيتها وعلاقاتها سوف يُحدث تغييراً اجتماعياً في العلاقات بين مكونات المجموعة. وقد يختلف عمق هذا التغيير واتساعه حسب المسافة بين القيم الثقافية لمجتمع الأصل وتلك في مجتمع الاستقبال.

لاحظنا في هذه الدراسة الميدانية بداية بروز إشكاليات اجتماعية في علاقة العائلات السورية بالمجتمع الفرنسي وما تُفرزه من إكراهات الاندماج من تكيفات اجتماعية قد لا يكون من السهل قبولها. لقد بدأت إرهاصات التغيير الاجتماعي تتجلى في الأسئلة المطروحة من ناحية وكيف بدأ الأفراد في صوغ الاستراتيجيات للتعامل مع الوضعيات المطروحة.

كنا قد أشرنا إلى إشكالية الحجاب في علاقة بالمدرسة وكيف أن الموقف من لباسه لم يكن موضع اتفاق من جميع أفراد العائلة، وفي الوقت نفسه نجد تكيفات أخرى مختلفة تفترض أقل صدامية مع القوانين المحلية. لكن يبقى الحجاب في العموم أهم مظاهر الصدمة الثقافية للاجئات السوريات في فرنسا. فعلى قدر رفضه من الفرنسيين وحسابه مؤشراً لاستعباد المرأة من قبل الرجل ودونيتها الاجتماعية، يكون التثبيت بالحجاب من قبل السوريات للاجئات أكبر كما حال كثير من النساء المسلمات من أصول عربية. هناك فتيات أو نساء أخريات وجدن في اللجوء في بلد أوروبي الفرصة المناسبة للتخلص من الحجاب والدوبان في النموذج المتحرر السائد. وأخريات عوضن الحجاب بطاقيّة أو قبعة نسوية. عموماً قليلات أولئك النسوة المسلمات المتزوجات الغير محجبات من السوريات بفرنسا. أغلبهن يلبسنه منذ سنوات وحتى قبل الزواج. يفرض ذلك في فرنسا على المرأة السورية نوعاً من الحدود في السلوك والحركة والتعامل مع المجتمع الفرنسي. التّطبّب مثلاً يطرح مشكلاً بالنسبة إلى النساء السوريات حيث لا يرغبن، أو لا يرغب أزواجهن، في أن يكشف عليهن طبيب رجل. هم جميعاً يفضلون أن تكون طبيبة وبخاصة إذا تعلق الأمر بطب الحمل والتوليد. هذا الاحتراز نجده أيضاً لدى شريحة من المهاجرين العرب المسلمين والأتراك. يرتبط ذلك بدرجة التدين والمحافظة وأغلب الأحيان بثقافة ذكورية تربط الشرف بالجسد الأنثوي.

من هنا تُطرح مسألة الزواج لدى العائلات اللاتي لها أبناء في سن الزواج بناتاً كانوا أم بنينا. لم نعرف حتى اليوم ومنذ ثلاث سنوات أن لاجئاً سورية تزوج فرنسية. أولاً عائق اللغة يحول دون توطد العلاقات بين الشباب السوري والفرنسيات، ثم بدرجة ثانية أغلب العائلات لا ترغب في أن يتزوج ابنها فرنسية بسبب مسألة الدين. الزواج بين المسلم والمسيحية غير محبذ اجتماعياً وقد يكون منبوذاً في المجتمعات الطائفية على الرغم من أن المجتمع السوري متعدد الطوائف والأديان والقوميات التي تتقاسم العيش المشترك منذ قرون. يبقى الزواج المختلط بين الطوائف غير مرغوب فيه لدى الشرائح الاجتماعية الفقيرة المسيحية منها أو المسلمة. هذا الزواج منبوذ ثقافياً وغير مرغوب فيه لأسباب تاريخية وبسبب تدخل المؤسسة الدينية التي لها أن تقبل أو أن ترفض ذلك الزواج. وإذا لم يمنع قانون الأحوال الشخصية صراحة، في بعض الدول الإسلامية، زواج المسيحية من المسلم فإن المجتمع السوري، بطوائفه المسيحية والمسلمة، يمنع زواج المسلمة من المسيحي. لا يمكن لهذه الثقافة الطائفية أن تمحي بسرعة، بل ما زالت حاضرة بقوة في نفوس وأذهان العائلات المسلمة السنوية منها في فرنسا. ومن ثمّ تسعى العائلات إلى البحث الجاد على فتاة في سن الزواج من أصل سوري إن وجدت، وذلك بالبحث والسؤال داخل شبكة العلاقات القريبة. حيث تتشكل العلاقات هنا في فرنسا بين العائلات السورية، في مدينة نانت تحديداً، على قاعدة الانتماء الجغرافي في البلد الأصل. بسرعة يتقارب «الحماسنة» (من مدينة حمص) وينسجون علاقات وطيدة سرعان ما تتطور إلى تبادل الزيارات العائلية وتنظيم أمسيات وولائم وتنزه جماعي في

الفضاءات الطبيعية بعيداً من مناطق العمران. كما يتقارب بسرعة أكبر «الدرعاوية» (أصلي محافظة درعا). تُعرّف العائلات السورية نفسها بانتمائها الجغرافي وبخاصة الطائفي. فمن اللكنة/اللهجة يُعرف المرء إن كان سنّياً أم علويّاً أو درزيّاً أو مسيحياً. يجتمع ويتبادل الأقارب والأصهار الزيارات والجيران وهنا تزول الهوية الجغرافية ويطفو على السطح القاسم المشترك: الغربة والبعد من الوطن.

أثيرت في مسامرات بعض النسوة مشروع زواج ابن إحداهنّ من فرنسية ولم يكن الرفض صريحاً بل واردة وكان السؤال المطروح لا القبول من عدمه بل ما هي الحلول الممكنة لعدم اشتراك الزوجة المقبلة في الملكية مع ابنها. تبدو أن هذه المسألة جوهرية أن تأتي زوجة وتقتسم بالقانون ما يملكه الابن. فهي مسيحية وغربية عنا ولذلك «علينا أن ن فكر بحل يحمينا من هذا المطبّ». حتّى صار التفكير بحلول كالاتسار والمساكنة بدون زواج.

في سياق الزواج والأسرة هناك أوجه أخرى للصدمة الثقافية من بينها العلاقات الزوجية ومدى تأثرها بالسياق الثقافي الفرنسي. فيقدر ما تتأسس الأسرة العربية السورية على قيم المحافظة وطاعة الزوجة لزوجها وتماسك الأسرة بفضل هذه التوازنات الاجتماعية حفاظاً على مؤسسة العائلة، وإن يكن في أغلب الأحيان على حساب حقوق المرأة، ترتكز النواة العائلية الفرنسية على قيم المساواة في الحقوق والواجبات المعلومة من الطرفين والمستبطنة في اللاوعي الجمعي. ما زالت المرأة الفرنسية تناضل داخل نسيج جموعي من أجل مزيد المساواة في الأجر ومناهضة العنف المسلط عليها⁽⁵⁾ رغم تمتّعها بترسانة قانونية ومؤسّساتية تحميها من استغلال زوج أو عنف قرين. إذًا، فالهوة شاسعة بين وضع المرأة العربية السورية ووعيها والمرأة الفرنسية لاختلاف السياقات الثقافية. فللمجتمع العربي نواميسه وتقاليده تختلف عن تلك السائدة في المجتمع الأوروبي عمومًا والفرنسي خصوصًا. وعلى هذا الأساس افترضنا حدوث ارتجاج وتصدّع في العلاقات الأسرية السورية اللاجئة في فرنسا. فبمجرد تواصل امرأة سورية لاجئة مع مساعدة اجتماعية فرنسية يتحول اللقاء إلى درس في حقوقها مثل حقها في منحة من صندوق المساعدات العائلية (CAF- Caisse des Allocations Familiales)، أو فتح حساب بنكي لتلقي تلك المساعدات. وإذا ما لاحظت المساعدة الاجتماعية أي آثار عنف على إحداهنّ، تلفت انتباهها إلى وجود مؤسّسات وقوانين تحميها وأطفالها من أي شكل من أشكال العنف وأن ذلك ممنوع في فرنسا ويمكنها طلب الحماية المالية والمعنوية وتسليط عقوبات تصل حد السجن على من عنّفها. كما لها حق البقاء في منزل الزوجية حتى تثبت المحكمة في القضية ويُجبر قرينها على تركه ولا يحق له رؤية

(5) تموت امرأة كل ثلاثة أيام في فرنسا من عنف قرينها الحالي أو السابق. تقول الجهات المختصة أن 225 ألف امرأة سنويّاً في فرنسا هن ضحايا العنف الزوجي بأنواعه: عنف مادي وعنّف نفسي أو حتى عنف جنسي. إذا كان 87 بالمئة من الضحايا هن نساء فهناك رجال ضحايا لمثل أنواع العنف المذكورة.

أولاده إلا بإذن من القاضي مع الالتزام بعدم التعرّض بتاتاً لقرينته. هاته المعطيات من شأنها أن تُربك المرأة السورية التي استبطنت لعقود أو لقرون علاقة هيمنة ذكورية أصبحت مع مرور الزمن «طبيعية» تساهم المرأة في إعادة إنتاجها بصورة لاواعية⁽⁶⁾.

الانتقال من مجتمع تداس فيه كرامة المرأة، كما كرامة الرجل، إلى مجتمع تُصان تلك الحقوق بالقانون هو انتقال من فضاء ثقافي إلى فضاء ثقافي آخر بينهما بون شاسع. من هنا يكون اللجوء بداية مسار تشكّل وعي الفرد والمجموعة بتلك الحقوق. في هذا المستوى بالذات تتجلّى مظاهر الصدمة الثقافية في العائلات السورية اللاجئة. مثل ذلك امرأة متزوجة من شخص مطلق يعيشان مع أبناء من الزوجتين اثنان منهما بحالة إعاقة. يبدو أن الزوج معتاد على تعنيف زوجته في سورية وتواصلت تلك الممارسة في فرنسا. لما عرفت الزوجة من طريق الجمعية التي تُعنى بشؤون اللاجئين بالضمانات القانونية في مثل حالتها، أعربت للمساعدة الاجتماعية عن رغبتها في الحماية من زوجها. أعلّمت الجمعية الشرطة التي جاءت إلى منزل العائلة وحُرّر محضر في الغرض وبدأت إجراءات فصل الزوج عن زوجته بدعوى العنف المسلط عليها. عاينت الزوجة الخطر المحدق بالعائلة التي كانت قاب قوسين أو أدنى من التفتّت، قالت إنها لا تنوي الانفصال عن زوجها بل أرادت تخوفه لا غير. بتدخل جمعية سورية محلية حاول الوُسطاء جلب الانتباه إلى الآثار النفسية للطلاق على الأولاد وأن الزوج يمكن أن يتغير ويكف عن تعنيف زوجته. أُغلق الملف ولم تغلق أعين المساعدة الاجتماعية على تلك العائلة.

سابعاً: أي عمل من أجل أي اندماج؟

لا مرء في أن أغلب اللاجئين السوريين يرغبون في العمل في أسرع وقت ممكن وبخاصة بعد حصولهم على حق اللجوء. وإن تمتع أغلبهم بمساعدات الدولة لكن الشباب منهم يطمح إلى الحصول على عمل مأجور في فرنسا. ليس الأمر بالسهل لأن إيجاد عمل في فرنسا يتطلب شرطين اثنين وهما إتقان اللغة وإتقان حرفة أو مهنة أو وجود مؤهلات وشهادات تمكنه من التقدم لوظيفة مرتبطة باختصاصه وخبرته. يبقى شرط اللغة رهاناً رئيساً بالنسبة لإشرايح عمرية واجتماعية فوق 40 سنة وغير متمدرسة بصورة كافية لأن سورية ليست بلداً فرنكوفونياً مثل بلدان المغرب العربي، ولذلك فقابليتهم للغة الفرنسية ضعيفة واستعدادهم لتعلّمها أضعف. وإن انتفع أغلبهم بدروس لغة ينظمها الديوان الفرنسي للهجرة وبعض الجمعيات المختصة للأجانب، فهي عددًا لا تكفي. على الرغم من ترفيع

«L'ordre établi, avec ses rapports de domination, ses droits et ses passe-droits, ses privilèges et ses injustices, se perpétue en définitive aussi facilement, mis à part quelques accidents historiques, et que les conditions d'existence les plus intolérables puissent si souvent apparaître comme acceptables et même naturelles?» (Bourdieu, 1998: 7).

عددها مؤخراً لم تبلغ النتيجة الحد المأمول نظراً إلى الأسباب المذكورة آنفاً: انعدام التحمس لتعلم اللغة الفرنسية لدى السوريين أنفسهم وبخاصة الرجال منهم لأن النساء يرغبن فعلاً في ذلك لاعتبار أن اللغة ستمكنهن من الخروج إلى المجتمع. كما للمرأة السورية المتزوجة وأم لأطفال بالمدرسة الحظ الأوفر في تعلم اللغة الفرنسية لأنها تصطحب أولادها إلى المدرسة يومياً فتحتك بالمدرسين أو أولياء فرنسيين كما تتعايش مع نطق واستعمال الفرنسية من جانب أطفالها في المنزل حين القيام بواجباتهم المدرسية. أما الأزواج السوريون فيعدّ الكثير منهم أن اللغة الفرنسية صعبة مقارنة باللغة الإنكليزية، ولذلك يفضلون اللجوء إلى ألمانيا أو السويد أو أمريكا الشمالية. إذاً لم يمكنهم ضعف إرادة التعلّم لديهم من دخول سوق العمل بسرعة وبخاصة في المهن التي يتقنونها.

لذلك لا بد من التساؤل حول أمر مهم وهو من هم هؤلاء اللاجئون السوريون؟ من أي أصول اجتماعية ينحدرون؟ ما هو مستواهم الثقافي وما درجة تدمرهم؟ الإجابة عن هاته الأسئلة بدقة أمر صعب لأن ذلك يتطلب مسحاً ميدانياً لجميع اللاجئين. لكن من خلال بعض المقابلات، وبخاصة مع بعض المثقفين والذين كانوا يمتحنون مهنة محام أو صحفي أو أستاذ وهم قلائل، يعتبر هؤلاء أن الأغلبية العظمى ممن خرج من سورية هم من الطبقات الشعبية من مدن مثل حلب وحمص ودرعا وأريافها؛ أي هم أناس بسطاء المستوى والمكانة الاجتماعية من حرفيين وفلاحين وتجار صغار وبعض الموظفين الصغار الذين فقدوا بسبب الحرب وسائل عيشهم وممتلكاتهم فلم يعد لهم ما يكفل حياة آمنة من الجوع. بحسبان مؤهلاتها المهنية المتواضعة تواجه هذه الشرائح الاجتماعية صعوبات جمة في سبيل الاندماج الثقافي والمهني في فرنسا خلافاً لوضعها في سياق عربي قد يكون للمرأة فيه دور اقتصادي⁽⁷⁾.

ولذلك يختلف الأمر في ألمانيا تماماً عما هو عليه في فرنسا من ناحية الاندماج المهني. فلقد راهنت أنجيلا ماركل على اللاجئين السوريين منذ 2015 عندما فتحت لهم الأبواب وجمّدت اتفاقية دبلن 2013 (Convention de Dublin 2013) واستقبلت أكثر من 800 ألف لاجئ سوري ووضعت دول أوروبية أخرى مثل فرنسا أمام الأمر الواقع. بعد خمس سنوات نجحت ألمانيا في هذا الرهان إذ يقول الخبير الألماني هربرت بروكر (Herbert Brücker) مدير معهد برلين لدراسات الهجرة والاندماج (Berliner Institut für empirische Integrations- und Migrationsforschung (BIM)) في حوار أجرته معه صحيفة تاغس شبيغل⁽⁸⁾ أن 25

(7) نذكر على سبيل المثال لا الحصر تجربة اللاجئين السوريين في تونس الذي كان موضوع دراسة لسمية عبد اللطيف التي بينت فيها كيف أنهم رغم حالة «اللامرئية» اللاتي يعشنها وأمام صعوبة حصول أزواجهن على عمل لأسباب قانونية واقتصادية دخلن اللاجئين السوريين سوق العمل غير المهيكلة باعتبار امتلاكهن لمهارات حرفية تحتاجها بعض القطاعات (عبد اللطيف، 2018: 51).

(8) «Die meisten Flüchtlinge bringen starke demokratische Grundeinstellungen mit». Wie viele Geflüchtete arbeiten? Welche Rolle spielt der Familiennachzug? Über Migration wird viel gestritten, Experte Brücker kennt die Details. Ein Interview, Der Tagesspiegel, 22/07/2019.

بالمئة من اللاجئين السوريين يحملون شهادات جامعية أو شهادات تأهيل مهني، وأن 74 بالمئة من الرجال و37 بالمئة من النساء لديهم خبرة مهنية تصل إلى عشر سنوات. المهم ليس فقط مقدار الخبرة بل نوعية الخبرة المهنية التي تتوافق جداً مع متطلبات سوق العمل الألمانية. ويضيف أنه في نهاية 2018 أكثر من ثلث اللاجئين (370 ألفاً) الذين قدموا سنة 2015 يعملون بأجر. وحسب وكالة العمل الاتحادية في ألمانيا سيحصل 60 إلى 70 ألف لاجئ على عمل خلال 2019. ويعود ذلك في تقديرنا إلى براغماتية الدولة الألمانية والوعي بمصلحة الاقتصاد الألماني في إدماج اللاجئين السوريين بعيداً من الحسابات الأيديولوجية التي تحرك الطبقة السياسية الفرنسية. لكل لاجئ سوري في ألمانيا حق 1000 ساعة دروس لغة كحد أدنى يُضاف إليها دروس أخرى حتى يتمكن من إتقانها. في حين لا يُخصّص ديوان الهجرة الفرنسي للاجئين سوى ثلاثمئة ساعة على أقصى تقدير رغم أنه لا يستطيع الحصول على عمل من دون تكلم اللغة الفرنسية. فأرباب العمل، سواء في القطاع العام أو في القطاع الخاص، يشترطون المستوى الثاني في اللغة (B2). بسبب عائق اللغة هذا لجأ بعض السوريين إلى البحث عن عمل في التجارة وبخاصة في «التجارة الإثنية» (Commerce Ethnique) أي تجارة المواد التي يحتاج العرب والمسلمون إليها أكثر من غيرهم، مثل اللحوم والدواجن المذبوحة على الطريقة الإسلامية وكذلك المواد الغذائية المصنّعة في بلدان المشرق العربي أو في تركيا⁽⁹⁾. هذا المجال المهني لا يتطلب إتقان اللغة الفرنسية، فهم يستطيعون الاكتفاء بكلمات قليلة منها لأن الحرفاء أغلبهم من أصول عربية والتواصل معهم يكون بالعربية وإن اختلفت اللهجات بين المغرب العربي والمشرق العربي. هذا النوع من النشاط هو منذ عقدين على الأقل ملاذ العديد من الجاليات الأجنبية في فرنسا مثل المغاربة والأتراك والأفارقة. في أغلب المدن الفرنسية توجد محال ومقاهٍ ومطاعم ينحدر أصحابها من هذه الأصول، ولذلك يسعى سوريون وعراقيون وبخاصة إلى النسج على المنوال نفسه.

هذا لا ينفي وجود حالات وإن كانت قليلة تتميز بنوع من الاندماج المهني والحصول على عمل يتوافق مع المؤهلات مع عدم التمكن من اللغة الفرنسية بصورة كافية ويعود ذلك إلى الكفاءة العالية والخبرة الكبيرة. على سبيل المثال سوري من حمص كان يعمل ميكانيكياً في مصنع للفوسفات ويتمتع بخبرة تفوق العشرين سنة وحصل على عمل هنا بمدينة نانت بورشة ميكانيكي قبل انتدابه من جانب شركة فرنسية للسيارات الألمانية نظراً إلى مهارته رغم

(9) تعدّ التجارة الإثنية سوسولوجيا مؤشر صعوبة الاندماج المهني والثقافي. فالذين يمتنونها إضافة إلى أنها تجارة مربحة فهي الوجه الآخر للفشل في إيجاد عمل آخر. هي أيضاً عنوان فشل الاندماج الثقافي لأن تهافت المسلمين من العرب والأتراك والأفارقة على استهلاك مواد مستجلبية من بلدانهم هو نوع من التعويض النفسي من أزمة انتماء ووجود في فضاء اجتماعي وثقافي ليسوا مندمجين فيه بالوجه الكامل الذي يجعلهم في تصالح ذاتي بين الموروث الثقافي والموجود الغربي. هي هوة بين الكائن والممكن. انظر الدراسات الكثيرة حول الموضوع ومنها هذا المقال (Ma Mung, 2015).

ضعف تمكنه اللغوي. تبين لنا من المقابلة معه أن كرم وطيبة رئيس الورشة أدى دوراً في ذلك، فقد أبدى تعاطفاً كبيراً مع العامل السوري ويبدو أنه أراد تشجيعه ومد يد المساعدة بمنحه الوقت اللازم لإبراز مهارته وكفاءته في هذا المجال. هذا التعاطف في البداية موجود لدى فرنسيين كثيرين نساءً ورجالاً ولكن سرعان ما يتلاشى بفعل الحواجز الثقافية واللغوية. مقارنةً مع المهاجرين المغاربة تميز السوريون بنشاطهم وتعدد مهاراتهم، وبخاصة في مجال الحرف اليدوية. هذا العامل يمكن أن يساعد على الاندماج مستقبلاً إذا ما تحسن تمكّنهم من اللغة.

ثامناً: الغربة النفسية والاجتماعية ومظاهرها

يوحي الحديث مع اللاجئين السوريين في البدء بأنهم راضين عمومًا عن وجودهم بفرنسا وبخاصة عندما يتحدثون عن توفر الحد الأدنى من شروط الاستقرار: المساعدات المادية والسكن وتعليم الأولاد. خلال عديد المقابلات يظهر تدريجياً الألم الداخلي والحزن العميق في الكلمات. لم يستطع أحد من الذين أجريت معهم مقابلات من اجتناب الحديث عن القتل والتدمير ومشاهد الدم والموت التي عايشوها في سورية في المدن والقرى والأرياف التي جاؤوا منها رغم أن موضوع المقابلة هو ظروف إعادة توطينهم بفرنسا ومدى اندماجهم مع الحياة الجديدة. وكأن صور ومشاهد الدمار والقتل تغزو ذاكرتهم غزواً فبقيت تطفو على السطح وتتدفق رغم أنفهم على ألسنتهم مرارةً وحزنًا على ما آلت إليه الأمور. صعوبة ظروف خروجهم من ديارهم ومرورهم بالأردن ولبنان وتركيا واليونان والمخاطر التي واجهها أغلبهم أعطاهم إحساساً بالتشرد. الانتقال السريع من مسكن بالوطن إلى لامسكن ولاوطن، هو قاسم مشترك. يؤكد أغلب من التقينا بهم أن لا أحد منهم فكر يوماً في الهجرة ولم يتصور أن يجد نفسه في بلد أوروبي مثل فرنسا. لذلك لاحظنا أن أغلبهم يعاني أمراضاً عضوية أو نفسية مزمنة: ارتفاع ضغط الدم؛ الغدة الدرقية؛ الانهيار العصبي؛ السكرى؛ القلب وغيرها. هي أمراض لم يعانوها قبل 2011 بل تكونت شيئاً فشيئاً بسبب تلك الظروف المزرية التي مرّوا بها داخل سورية أولاً ثم في بلدان الجوار.

لكن ما المشكل هنا، سألتهم؟ أنتم اليوم في أمن، ما الذي يزعجكم؟ «ها الديار، غير الديار» أجاب أحدهم. «لو تقعد عمرك هنا مايجي واحد يسأل ويسلم عليك من الفرنسيين»، قال آخر. «إحنا جينا من أجل أولادنا. لولاهم ماكنت خرجت من بلدي ولو مت»، أضاف ثالث. هنا مربط الفرس وهنا جوهر أزمة اللجوء السوري بفرنسا. يبدو أن قضية الاندماج في المجتمع الفرنسي تتجاوز كثيراً شرط اللغة. إنها المجتمع ذاته. التواصل فيه صعب وبناء العلاقات الاجتماعية في المجتمع الفرنسي ليست بالسهولة التي اعتادتتها الشعوب العربية. بناء الرابط الاجتماعي هنا ليس تلقائياً بل «مصنوع» و«مُعقّلن». لاحظنا أن أحياء اللاجئين

السوريين في أغلب الأحيان هي تلك المخصصة للأجانب مثل المغاربة والأفارقة والأتراك. يجد/ تجد السوري(ة) نفسه(ا) في فرنسا من الناحية الإدارية الصّرفة لكنه(ا) في فضاء اجتماعي وثقافي غير فرنسي لأنهم محاطون بأجانب حيث ولّوا وجوههم مما يمنحهم الإحساس بأنهم منبوذون وغير مرغوب في وجودهم اجتماعياً لولا إكراهات الاتفاقات السياسية. حيث إن الفرنسيين المقيمين بهاته الأحياء قلائل، أغلبهم حالات اجتماعية منزوية ومنتقوعة على نفسها مثل العجائز والمطلقات والأرامل الذين ليست لهم تجذّر عائلي ولا شبكة علاقات اجتماعية. بسبب ظروفهم الاجتماعية لا تكون هاته الشريحة اجتماعية ومن ثمّ يكون احتمال تكلم سوري أو سورية اللغة الفرنسية في اليوم ضعيف جداً ما عدا في المساحات التجارية الكبرى. الإحساس بالغربة يصاحب السوريين كما غيرهم من الأجانب أينما حلّوا وذهبوا. كثيرة هي الإشارات والنظرات والحركات والأسئلة التي توحى بأنك غريب وبأرض غير أرضك. «ما دام وين مابتروح بيسألوك من وين أنت فأنا مو مرتاح وحاسس دايماً أنني غريب»، هكذا قال أحد الشباب الباحثين عن عمل في مجال اختصاصه.

لسوريين معارف وأصدقاء في بلدان أوروبية كثيرة ويتواصلون معهم باستمرار ولهم دراية مُحَيّنة بظروف بعضهم بعضاً بهاته البلدان مما يدفعهم إلى مقارنة ظروف العيش بين فرنسا وألمانيا أو فرنسا وإسبانيا أو السويد. يقولون إن الحال هناك أفضل كثيراً مما هو عليه بفرنسا: «أختي بألمانيا مُحجبة وبتتكلم الألمانية وبتشغل ممرضة»، قال أحد المستجوبين. تحدث آخر عن إسبانيا قائلاً: «أنا بنت عمتي وزوجها وأولادها بإسبانيا. زارونا بنات وحكولنا كيف عايشين من ثلاثين سنة هنيك. أولادهم بيتكلموا عربي أحسن من العرب. بتقول أنه الإسبان في أخلاقهم قريبين من العرب. بشوشين ودايماً بيضحكوا وبيسهروا. المحلات دايماً مفتوحة بالليل». هاته المقارنات تزيد مشاعر الغربة لدى اللاجئين السوريين هنا وبخاصة أنهم لم يتقبلوا بعد كيف فقدوا جنسيتهم ووطنهم. قال أحد المستجوبين مجيباً عن سؤال مدى إمكان العودة إلى سورية: «إحنا بندبّر حالنا هنا لكن العودة لسورية شبه مستحيلة لأنه النظام حتّى إذا انشال لازم وقت حتّى يسمحونا بالعودة. نكون توكلنا (نموت). ممكن أولادنا يعودون يوماً ما».

سواء كانوا من الذين جاءوا في إطار برنامج إعادة التوطين أو اللاجئين الذين حصلوا على حق اللجوء في فرنسا ولم يحصلوا على الجنسية الفرنسية، فإن الجميع فاقد لجنسيته السورية ولا يعدّ سورياً. فهو ممنوع من السفر إلى سورية أو الاتصال بسفارتها بباريس أو المصالح التابعة لها. كما أنهم جميعاً ممنوعون من السفر إلى البلدان العربية بما فيها السعودية. فلا يستطيع أحدهم مثلاً أن يؤدي مناسك الحج بينما لهم الحق في الذهاب إلى أي بلد أوروبي أو أمريكي أو آسيوي آخر. إنه «العقاب المزدوج» كما يقول عالم الاجتماع الجزائري عبد المالك صياد (Sayad, 1999). يرى هذا الأخير حول معاناة المهاجرين، أن في فرنسا بنية ذهنية تتعامل بمكيالين مع ذوي الأصول العربية والمغربية حتى وإن وُكدوا بفرنسا. ويُحيل العقاب المزدوج أيضاً إلى انقطاع الصلات الاجتماعية بالبلد الأصل كما

صعوبة الاندماج ببلد الاستقبال. فالسوريون لم يعودوا محسوبين على انتماءهم الأصلي وليسوا أيضاً مرحب بهم هنا كما غيرهم من المهاجرين العرب المغاربة والأفارقة أيضاً من ذوي البشرة السمراء.

الاندماج، كما يراه الفرنسيون، ليس أن «تقبلني كما أنا» بل أن يصبح المهاجر مثل الفرنسي، أي أن يتبنى نموذج الحياة الفرنسية بدءاً من اللغة مروراً باللباس وصولاً إلى العادات الغذائية. على المهاجر التخلي عن خصوصياته الثقافية بما في ذلك الدين وكل ما يشير إليه في الفضاءات العامة. على المهاجر أو اللاجئ على حد سواء أن «يستوعب» (Assimilation) لنمط الفرنسي برمته وأن يُخفي كل خصوصياته فيطمسها، وربما حينها يسهل اندماجه لأنه في النهاية يحمل اسماً ولقباً يُميزانه كعنوان بارز لأجنبيته وخصوصيته. فعندما تمنح الإدارة الفرنسية الجنسية إلى مهاجر، وبخاصة إذا كان عربياً، تقترح عليه إمكانية أن يُضيف اسماً فرنسياً إلى اسمه الأصلي. يعكس هذا الإجراء وإن كان خياراً لا فرضاً الرغبة الدفينة في المجتمع الفرنسي في فسخ كل مظاهر الاختلاف والتميز والخصوصية لدى الأجنبي. يعني الاندماج حينها استيعاب عناصر الثقافة الفرنسية لا الانصهار فيها والحفاظ على عناصر الاختلاف.

تاسعاً: الصراع السياسي وأزمة اللاجئين في فرنسا

لم تنتظر الطبقة السياسية الفرنسية أزمة اللاجئين السوريين حتى تجعل من الهجرة موضوع صراع سياسي. فحزب أقصى اليمين «التجمع الوطني» (National Rassemblement)⁽¹⁰⁾، يركز برنامجه منذ تأسيسه سنة 1972 على فكرة محورية وهي: فرنسا للفرنسيين. ويعني ذلك أن الأجانب غير مرحب بهم في فرنسا وبخاصة العرب والمسلمون منهم. جدير بالإشارة هنا أن جزءاً كبيراً من الجيل الأول للجبهة الوطنية هم أولئك الذين كانوا مناصرين للجزائر الفرنسية، بمعنى أنهم كانوا ضد استقلالها في مرحلة الثورة الجزائرية بين 1954 و1962. وقد أدى هذا الحزب دوراً محورياً في رسم ملامح السياسة الفرنسية في ما يتعلق بموضوع الهجرة ويعبر في أغلب الأحيان عن توجهه فكري وسياسي لشرائح اجتماعية فرنسية ما فتئت تتزايد على الأقل منذ أحداث سبتمبر/أيلول 2001. فخلال الانتخابات الرئاسية الفرنسية سنة 2002 تمكن مرشح الجبهة الوطنية جون ماري لوبان من المرور إلى الدور الثاني في مواجهة جاك شيراك مرشح حزب اليمين «التجمع من أجل

(10) ولد جون ماري لوبان سنة 1928 وكان جندياً في الحرب الهندية الصينية وحرب الجزائر. دخل عالم السياسة سنة 1956 عندما أصبح نائباً في البرلمان الفرنسي. شارك في تأسيس حزب «الجبهة الوطنية» مع أعضاء الحركة الوطنية سنة 1972 وأصبح منذ ذلك الحين رئيساً له حتى سنة 2011 حين تسلمت ابنته مارين لوبان مشعل رئاسة الحزب الذي أصبح يحمل اسم «التجمع الوطني» منذ 2018.

الجمهورية» آنذاك. انتهت النتيجة لمصلحة هذا الأخير بعد تظاهرات مناهضة لبعود اليمين المتطرف التي دعا خلالها الحزب الاشتراكي مناصريه إلى الاصطفاف وراء جاك شيراك لسدّ الطريق أمام مُرشح حزب أقصى اليمين.

تُعدّ بذلك قضية المهاجرين عنصرًا مهيكلًا للساحة السياسية الفرنسية لأنها مركزية وقديمة وعليها تأسست توازنات وتحالفات عديدة، وقد كانت أحيانًا عامل نجاح سياسي لبعض المرشحين اليمينيين في المواعيد الانتخابية مثل نيكولا ساركوزي في 2007. عديدون هم رجال السياسة من حزب اليمين الذين يتبنون خطابًا أقرب إلى خطاب الجبهة الوطنية منه إلى خطاب اليمين التقليدي وذلك لأغراض انتخابية بحتة كما فعل ذلك مرشح حزب «الجمهوريين» (اتحاد الأغلبية الرئاسية سابقًا)، فرونسوا فيون في الانتخابات الرئاسية الأخيرة سنة 2017. حيث قال هذا الأخير في أحد لقاءاته أن «فرنسا لها جذور يهودية مسيحية». ولذلك نجد أن الحزب الاشتراكي يتموقع دائماً في الصف المقابل، أي أنه يتبنى في أغلب برامج موقفاً إيجابياً حيال المهاجرين، فمنذ أن وصل فرونسوا ميتيران إلى الحكم سنة 1981 منح أكثر من 200 ألف من العمال المغاربة حق الإقامة والعمل وكذلك حق تجميع العائلات وتحسين ظروف السكن. ولا يزال الحزب الاشتراكي رغم تراجع حظوظه السياسية منذ 2017 يتبنى هذا الخطاب المساند للمهاجرين.

نرى أن الأزمة السورية ومجيء اللاجئين السوريين إلى أوروبا عمومًا وإلى فرنسا تحديدًا قد جاء في سياق أزمة أوسع وأعمق هي أزمة الإسلاموفوبيا تبعًا لتكتف نشاطات التنظيمات الإرهابية باسم الإسلام. لقد بدأ تدفق السوريين على أوروبا بكثافة منذ منتصف سنة 2015 أي تزامنًا مع عمليتين إرهابيتين نوعيتين في فرنسا: شارلي هيبودو في 7 كانون الثاني/يناير وعملياته باتاكلون في 13 تشرين الثاني/نوفمبر من تلك السنة. كذلك يجب الأخذ بعين الاعتبار الأزمات الاقتصادية في العالم منذ 2008 في الولايات المتحدة أولاً ثم في أوروبا تحديدًا في اليونان وإيطاليا وإسبانيا.

سهلت هذه الأرضية الثقافية والسياسية والاقتصادية المناسبة لأن تكون أزمة اللاجئين السوريين عنصر إذكاء للخطاب اليميني المتطرف في أوروبا لا سببًا رئيسًا لهذا المنحى السياسي الجديد. تضافرت في ذلك العوامل الداخلية الخاصة بفرنسا مثلًا مع عوامل خارجية في سياق مهيبًا جدًا لأن تصبح أزمة اللاجئين القضية الأبرز على الساحة الإعلامية والسياسية وأن تصدر عناوينها الصحف المحلية والوطنية ونشرات الأخبار المرئية والمسموعة، وهو ما يوهم المواطن الفرنسي والأوروبي العادي بأن خطرًا محققًا يهدد أوروبا بسبب اللجوء. بالرغم من أنه في فرنسا بالتحديد لا يمثل عدد اللاجئين السوريين ثقلًا ديمغرافيًا يبرر أن يحتل صدارة الخطاب السياسي. لكن الثقافة الفرنسية والنسيج المجتمعي الفرنسي يحملان عناصر استعداد اجتماعي وسياسي لبناء مواقف مناهضة للوجود العربي وعمومًا ذوي الديانة الإسلامية.

إذا ما أخذنا بعين الاعتبار تجربة المهاجرين المغاربة في فرنسا وإشكالاتها فإن العائلات السورية قد تواجه صعوبات أكبر بسبب العائق اللغوي بالنسبة إلى الكهول والشباب ولكن أيضاً في علاقة بنمط التدين لديهم المتميز بالمحافظة والتشدد أحياناً. انطلاقاً من الملاحظات الميدانية يبدو أن الفرنسيين منزعمون من تزايد عدد النساء المحجبات بعد مجيء السوريين الذين لم يفقهوا بعد طبيعة المجتمع الفرنسي الذي عانى لعقود طويلة هيمنة الكنيسة على الدولة والمجتمع، ولذلك فهم يعدّون اللائكية منهاج خلاص من هيمنة الكنيسة الكاثوليكية ولا يمكن التراجع عنه البتة. ولذلك فإن أي شكل استعراضي للتدين في الفضاء العام يُحدث ارتجاجاً في المخيال الجماعي الفرنسي في سياق التخوف المرضي من الإسلام والمسلمين.

خاتمة

حاولنا في هذا البحث أن نقف على مختلف أوجه مسار اللاجئين السوريين بفرنسا معتمدين على بحث ميداني أجريناه مع عائلات سورية استقر بها الحال في هذا البلد الأوروبي. بحكم معرفتنا بالبحوث المتعلقة بالمهاجرين المغاربة في فرنسا والإشكاليات الاجتماعية والثقافية والاقتصادية التي يعيشونها منذ الجيل الأول حتى الجيل الخامس واستناداً إلى الفروق الأساسية بين المجتمع العربي الشرق أوسطي والمجتمع المغربي لأسباب تاريخية وثقافية فإننا قد افترضنا منذ البداية إمكان تعرّض اللاجئين السوريين بفرنسا إلى صدمة ثقافية بناءً على الهوية الثقافية والاجتماعية التي تفصلهم عن المجتمع الفرنسي.

تبقى المساعدات التي تقدمها إلى اللاجئين الجهات الرسمية وغير الرسمية في فرنسا مساعدات مادية دون مراعاة الحاجات الثقافية والخصوصيات الاجتماعية. كما قال عالم الاجتماع الفرنسي إيميل دوركايم إن التضامن المرتبط بالحدادة هو تضامن عضوي قائم على علاقات تعاقدية وتكامل وظيفي بين مختلف أجزاء المجتمع أما التضامن الآلي فهو سمة المجتمعات التقليدية إذ يستند إلى الاعتبارات العائلية والقروية والقبلية. إن العائلات السورية تشغل في علاقاتها ضمن هذا النوع الثاني من التضامن السائد في المجتمع السوري وغياب مؤسسات حديثة تحقق وظائف التضامن العضوي. وعلى الرغم من حصول أغلب العائلات على حق اللجوء فإنها لا تبدو على درجة من الاستقرار في غياب عمل يتوافق مع مؤهلات الشباب وطموحاته وفي غياب اندماج اجتماعي وثقافي قائم على الاعتراف بالخصوصيات الثقافية للاجئين السوريين في فرنسا. ولذلك فإن إشكاليات الاندماج المطروحة اليوم والتي تبدو من خلال المقابلات والملاحظات الميدانية تمس تقريباً كل جوانب الحياة الاجتماعية بدءاً بالتواصل اليومي فإن العائلات السورية تعيش نوعاً من العزلة في المجتمع الفرنسي ولذلك فهي تكثف الزيارات المتبادلة بينها لحاجتها إلى تقليص وقع الغربة الاجتماعية والثقافية. ثم تأتي إشكاليات التمدرس في مستوى الاندماج اللغوي للأبناء أولاً ثم في مستوى الاندماج الثقافي لدى الفتيات المراهقات ثانياً، ونعني بذلك أولئك اللاتي يرتدين الحجاب وهو أمر ممنوع قانوناً. وي طرح ذلك كثيراً من الأسئلة حول مدى تقبُّل

المجتمع الفرنسي للوجود السوري ولخصوصياته الثقافية ومنها الدينية. بدأ ينعكس ذلك على العلاقات الأسرية بظهور نقاشات بين أفراد العائلة وخصوصاً البنات وأولياتهن حول موضوع ارتداء الحجاب من عدمه وهو أمر لم يكن قط محل نقاش. فارتداء الحجاب من البديهيات والمسلّمات الاجتماعية في المجتمع السوري وبخاصة في الأوساط المحافظة. ولكن إلى أي حدّ يمكن أن يبقى الأفراد ملتزمين بالنواميس والضوابط الاجتماعية وبخاصة الشباب منهم؟ قد يؤدي هذا الجدل داخل العائلات المحافظة إلى نوع من التصدّع في العلاقات بين الأولياء والأبناء أو في حالة تواصل هذا الالتزام الثقافي إلى نوع من الانعزال الاجتماعي داخل المجتمع الفرنسي وهذا ما قد يمثل عائقاً أمام الاندماج على المدى القريب والمتوسط. على المدى البعيد قد تطرأ تغييرات اجتماعية وثقافية على الفئات السورية في اتجاه أكثر اندماجاً لكن المؤشرات الأولى اليوم لا تحمل إرهاباً في هذا الاتجاه.

من خلال المؤشرات التي حددناها في البداية وهي التمدرس والعمل والتماسك الأسري وتعلّم اللغة، تبين من المعطيات التي جمعناها أن هناك فعلاً مظاهر لهذه الأزمة وآثاراً للسياق الاجتماعي الفرنسي على العائلات السورية. لكن هناك عوامل أدت إلى هذه الصدمة النفسية والاجتماعية ليست متعلقة بحسب بالمجتمع الفرنسي بل بالثقافة العربية والإسلامية. من ناحية أخرى، فإن مراحل مسار اللجوء لم تزد تعقيداً في فرنسا بالنسبة إلى هاته العائلات بل اتجهت إلى الإيجابي مقارنة بالظروف الأولية في بلدان الجوار إذ كانت أكثر تعقيداً وتعاسة. فمن هناك بدأ تراكم ألياف الغربة والاعتراب كما قال الشاعر الجاهلي طرفة بن العبد: «وظلم ذوي القربى أشد مضاضةً على النفس من وقع الحسام المهند».

المراجع

- أوعسو، خالد (2017). «الهجرة المغربية إلى فرنسا (1912 - 1974): أي موقع للشباب؟». مجلة عمران للعلوم الاجتماعية: العدد 22، ص 93.
- التايب، عايشة (2017). «الفتاة العربية والهجرة إلى الجنات الموعودة: محاولة في الفهم». مجلة عمران للعلوم الاجتماعية: العدد 21، ص 7.
- الخشاني، محمد (2017). «هجرة الشباب العربي إلى دول الاتحاد الأوروبي: قراءة نقدية في السياسة الأوروبية للهجرة». مجلة عمران للعلوم الاجتماعية: العدد 21، ص 35.
- سعدي، محمد (2017). «شباب الجيل الثالث للهجرة في بلجيكا: هويات تائهة ومتصدعة: دراسة حالة حي «بورغراوت» بمدينة أنفريس». مجلة عمران للعلوم الاجتماعية: العدد 21، ص 141.
- سوكاح، زهير (2017). «صورة الشباب العربي اللاجئ في الصحافة الألمانية: مثال مجلة «دير شبيغل»». مجلة عمران للعلوم الاجتماعية: العدد 21، ص 81.

- عبد اللطيف، سمية (2018). «اللاجئات السوريات في تونس: تجربة الهجرة القسرية وصعوبة الاستقرار.» *مجلة عمران للعلوم الاجتماعية*: العدد 24، ص 51.
- فياض، هاشم نعمة (2012). *هجرة العمالة من المغرب العربي إلى أوروبا: هولندا نموذجاً (دراسة تحليلية مقارنة)*. بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات.
- كنودسن آري وساري حنفي (محرران) (2015). *اللاجئون الفلسطينيون في المشرق العربي: الهوية والفضاء والمكان*. ترجمة ديمة الشريف ومراجعة داير سليمان. بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات. (سلسلة ترجمان)
- كيم، صبيحة (2018). «الهجرة غير الشرعية للمرأة الجزائرية بوصفها نموذجاً للمقاومة النسوية: دراسة سوسيولوجية لظاهرة «الحراقات».» *مجلة عمران للعلوم الاجتماعية*: العدد 25، ص 101.
- Abidi, Abdelhamid (2008). «Les Référénts identitaires chez les jeunes maghrébins en France.» dans: Imed Melliti [et al.] (dirs.). *Jeunes, dynamiques identitaires et frontières culturelles*. Tunis: UNICEF.
- Agier, Michel (2011). «Je me suis réfugié là!»: *Bords de routes en exil*. Paris: Ed. Donner Lieu.
- Agier, Michel (2018). *L'étranger qui vient: Repenser l'hospitalité*. Paris: Ed. Seuil.
- Agier, Michel et Anne-Virginie Madeira (eds.) (2017). *Définir les réfugiés*. Paris: Editions PUF. (La Vie des idées)
- Akoka, Karen (2017). «Distinguer les réfugiés des migrants au XXe siècle: Enjeux et usages des politiques de classification.» dans: Michel Agier et Anne-Virginie Madeira (eds.). *Définir les réfugiés*. Paris: Editions PUF. (La Vie des idées), pp. 47-68.
- Anteby-Yemini, Lisa [et al.] (dirs.) (2014). *Borders, Mobilities and Migrations Perspectives from the Mediterranean, XIX-XXIst Century*. Brussels: Peter Lang.
- Arena, Francesca, Constance de Gourcy and Yvonne Knibiehler (dirs.) (2013). *Familles en mouvement. Migration et parentalité en Méditerranée*. Paris: Aix-en-Provence, PUAM, «Penser le genre»
- Barou, Jacques et Dietmar Loch (2012). «Les Migrants dans l'espace transnational: permanence et changement.» *Revue européenne des migrations internationales*: vol. 28.
- Boccagni, Paolo (2012). «Revisiting the «Transnational» in Migration Studies: A Sociological Understanding.» *Revue européenne des migrations internationales, Migrations, transnationalisme et diaspora: Théorie et études de cas*: vol. 28, no. 1, pp. 33-50.
- Boubakri, Hassan (2013). «Les Migrations en Tunisie après la revolution.» in dossier «Méditerranée: Mare nostrum pour les migrants?» *Confluences Méditerranée*: no. 83, pp. 31-46.

- Bourdieu, Pierre (1979). «Les Trois états du capital culturel.» dans: *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, no. 30.
- Bourdieu, Pierre (1998). *La Domination masculine*. Paris: Éditions du Seuil.
- Bredeloup, Sylvie (2014). *Migrations d'aventures: Terrains africains*. Paris: CTHS,
- Cossee, Claire [et al.] (dirs.) (2012). *Le Genre au cœur des migrations*. Paris: Petra.
- D'halluin-Mabillot, Estelle (2012). *Les Épreuves de l'asile. Associations et réfugiés face aux politiques du soupçon*. Paris: Éditions de l'EHESS.
- Fassin, Didier, Alain Morice et Catherine Quiminal (2017). *Les Lois de l'inhospitalité: Les Politiques de l'immigration à l'épreuve des sans-papiers*. Paris: Ed. La Découverte.
- Kobelinsky, Carolina (2012). *L'accord des demandeurs d'asile: une ethnographie de l'attente*. Paris: Editions du Cygne.
- Ma Mung, Guillaume (2015). «Le Commerce ethnique dans les espaces marchands de Château Rouge (Paris) et Brixton (Londres).» *e-Migrinter*: no. 13.
- Sayad, Abdelmalek (1999). *La Double absence*. Paris: Editions du Seuil.
- Tzoraki, Ourania (2019). «A Descriptive Study of the Schooling and Higher Education Reforms in Response to the Refugees' Influx into Greece.» *Social Sciences*: vol. 8, no. 3.
- Vasilakis, Chrysovalantis (2018). «Massive Migration and Elections: Evidence from the Refugee Crisis in Greece.» *International Migration*: vol. 56, no. 3, pp. 28-43.
- Xypolytas, Nikolaos (2018). «The Refugee Crisis as a Preparation Stage for Future Exclusion: The Effects of the Country of Origin Turmoil and Refugee Management on Work Orientations.» *International Journal of Sociology and Social Policy*: vol. 38, nos. 7-8, pp. 637-650.
- Yalouri, Eleana (2019). ««Difficult» Representations: Visual Art Engaging with the Refugee Crisis.» *Visual Studies*, DOI: 10.1080/1472586X.2019.1653788.
- Yildiz, Ayselin and Elif Uzgören (2016). «Limits to temporary protection: non-camp Syrian refugees in İzmir, Turkey.» *Southeast European and Black Sea Studies*: vol. 16, no. 2, pp. 195-211.

المؤانسة والتواصل الاجتماعي حول الكتب:

أندية المطالعة في لبنان

مود أسطفان_هاشم (*)

أستاذة متقاعدة من الجامعة اللبنانية،
اختصاص علم المعلومات والمكتبات.

مقدمة

يتناول البحث شكلاً من أشكال التجمّع والتواصل الاجتماعي، المبني على طقوس مناقشة الكتب، واللقاء الشخصي المباشر بين القراء. وقد يبدو من المفارقات في أوقات التباعد الاجتماعي التي نعيشها اليوم، الاهتمام بموضوع يرتبط بأشكال المؤانسة⁽¹⁾ واللقاءات الفكرية والاجتماعية بينما يجري التساؤل حالياً عن سبل اللقاء والتبادل الفكري في مجتمع مشرذم ومتناحر كالمجتمع اللبناني.

تستخدم مصطلحات نوادي الكتب، نوادي المطالعة أو مجموعات القراءة، حلقات القراءة، للإشارة إلى أشكال المؤانسة المتصلة بالكتاب. ومن الصعب التمييز بينها، فهي تشمل مختلف أساليب المشاركة والتجمع ودرجات متفاوتة من الالتزام بالحضور. قد تشير هذه المصطلحات إلى اجتماع حميمي غير رسمي في المنزل حول كتاب قرأه الجميع، أو إلى أمسيات لقراءات متنوعة، يرغب كل فرد من الحضور مشاركة أصدقائه فقرة أثرت به... وقد تشير هذه المصطلحات أيضاً إلى التجمّعات الأكبر أو المناقشات العامة أو الأحداث الثقافية التي تنقلها وسائل الإعلام.

maud.stephan@hotmail.com.

(*) البريد الإلكتروني:

(1) نستخدم في هذا البحث كلمة مؤانسة (Sociabilité)، على أنها اتصال اجتماعي مبني على المساواة والاحترام والود والجو الترحيبي، بالمعنى الذي أعطاها إياها جورج سيميل (كما ستشهد به Cardon and Smoreda, 2014)

أولاً: خلفية الدراسة

1- القراءة ممارسة اجتماعية

القراءة، المعتبرة ممارسة انفرادية وفردية، هي أيضاً فعل اجتماعي، بوصفها تواصلاً بين القارئ والمؤلف وبين القارئ والنص. وقد أخذ التشارك بالقراءات أشكالاً عدة عبر التاريخ، منذ كانت القراءة امتيازاً لعدد قليل من الملمين بها الذين كانوا يشاركونها مع جمهور محدود، مروراً بظاهرة الصالونات الأدبية للنخب الأوروبية، إلى الصالونات العربية التي حذت حذوها، وصولاً إلى نوادي الكتاب التي رافقت انتشار التعليم إلى طبقات أوسع⁽²⁾.

وقد أكدت إليزابيث لونغ (Long, 2003: 10) أن ممارسة القراءة يعززها التفاعل الاجتماعي:

عادة القراءة اجتماعية للغاية. لقد أظهرت الدراسات الإمبريقية الأمريكية لقراءة البالغين في منتصف القرن العشرين، أن العزلة الاجتماعية تثبط القراءة، أما المشاركة الاجتماعية فتشجع عليها.

هذا وتوصلت اسطفان - هاشم وشرارة - بيضون في دراستهما حول الممارسات الثقافية للشباب اللبناني إلى وجود علاقة بين كثافة القراءة وكثافة العلاقات الاجتماعية (اسطفان - هاشم وشرارة - بيضون، 2011: 66) فتتوثق العلاقة بين ممارسة القراءة وحاجتها إلى العلاقات الاجتماعية، من خلال ظاهرة انتشار نوادي الكتاب حول العالم. تتم اللقاءات حول الكتاب في تجمعات واقعية في وقت تطغى فيه التفاعلات الافتراضية! لوحظت هذه الظاهرة من جانب الباحثين في أمريكا الشمالية والدول الأنغلو سكسونية في نحو العقد الأول من القرن الحادي والعشرين؛ وهذا يعود إلى تأثير نجوم التلفزيون، رغم أن هذه الوسيلة الإعلامية متّهمة بقتل الكتاب.

هذه حال نادي الكتاب التابع لبرنامج أوبرا وينفري التلفزيوني، مثلاً، الذي أُطلق في الولايات المتحدة في عام 1996، ونادي ريتشارد وجودي في إنكلترا في عام 2001. فقد حققت هذه البرامج نجاحاً كبيراً إلى درجة أن عدد نوادي الكتب تضاعف، ووصل إلى ما يقارب خمسمئة ألف في أمريكا وحدها وأربعين ألفاً في كندا (Redberg Sedo, 2004: 11).

وعلى الرغم من قلة التجارب الإعلامية المماثلة في المنطقة العربية، يبدو أن ظاهرة مشاركة القراءات وصلت بعد عقد من الزمن إلى المنطقة العربية، ولا سيما إلى لبنان، دون أن تصبح عنصراً من عناصر الثقافة الجماهيرية، كما في البلدان الأنغلو سكسونية.

(2) مقال آخر لنا بعنوان: «المشاركة في القراءات والمؤانسة الأدبية: بين الماضي والحاضر»، <<https://atharportal.net/blog/97>>.

نشير في هذا الصدد، إلى تكاثر صور أغلفة الكتب على مواقع التواصل الاجتماعي اللبنانية والعربية، مصحوبة غالباً بصورة فنجان قهوة للدلالة على متعة القراءة. هذا وتتضاعف مراجعات الكتب من جانب بعض المؤثرين، كما نلاحظ في لبنان تحديداً إعلانات وصور لقاءات أندية المطالعة على وسائل التواصل الاجتماعي.

تفيد صور أنشطة هذه الأندية إلى وجود مجموعات مختلطة من النساء وقلة من الرجال، تتراوح أعمارهم بين 30 و50 عاماً. تشير أغلب الدراسات اللبنانية إلى أن القراءة هي تقليدياً نشاط نسائي وأن أكثر القراء حماساً تجاوزت أعمارهم الأربعين سنة. كما أفادت دراسة الممارسات الثقافية في فرنسا (Donnat, 2011) بنتائج مماثلة. وبيّنت الدراسات في الولايات المتحدة الأمريكية والمملكة المتحدة وأستراليا جميعها أن ثمة غلبة كبيرة للنساء فوق سن الأربعين أو الخمسين بين أعضائها (Clarke [et al.,] 2017; Howie, 2011; Peplow [et al.,] 2016; Redberg Sedo, 2004; Todd, 2008).

بخلاف ما تقوله الدراسات المذكورة أعلاه، يلاحظ أن فئة الشباب في لبنان أكثر اهتماماً بإنشاء نوادي القراءة، وهذا ما دفعنا إلى التساؤل عن أسباب الحماس الظاهر لنوادي الكتاب بينهم، وبين البالغين في مرحلة نشاطهم المهني، في حين يشتكي جميع الفاعلين في صناعة الكتاب وتوزيعها من تراجع عدد القراء في البلدان العربية. فما هي دوافع هذا الاندفاع؟

2- عن دوافع المشاركة في أندية المطالعة

حدّدت أبحاث علم النفس التربوي أبعاد الدوافع (Motivations) بوجه عام، والتي تشمل السعي وراء أهداف خارجية مثل الإنجاز واكتساب المعرفة والتقدير، وعوامل ذاتية حيث يجلب النشاط المعنى الرضا الشخصي والشعور بالكفاءة الذاتية، والقيم والقناعات المتعلقة بهذا النشاط، وأخيراً عوامل اجتماعية (Unrau and Quirk, 2014). في مقاربة خاصة بمجال القراءة، يسعى ويفيلد (Wigfield, 1997) إلى تطبيق الأبعاد المختلفة للدوافع المحددة على هذا النحو، لدراسة دوافع القراءة لدى الأطفال، منها على وجه الخصوص الأهداف المنشودة والقناعات بقيمة القراءة لتطوير المعارف، والعوامل الذاتية المرتبطة بالفضول للموضوع وبمتعة النص والدوافع الاجتماعية للقراءة. ومن خلال مقارنة دوافع الأطفال بدوافع الراشدين بيّن الباحثان شوت ومالوف (Schutte and Malouff, 2007) أن الدوافع الذاتية أكثر تأثيراً TD الراشدين مما هي في الأطفال.

وأشار أونرو وكيرك (Unrau and Quirk, 2014) إلى أن الدوافع مجتمعة تشجّع القارئ على الانخراط (Engagement) في القراءة عاطفياً ومعرفياً وسلوكياً. ويُفهم من الانخراط العاطفي أن النص يثير مشاعر القارئ، أما الانخراط المعرفي فيكون باعتماد القارئ استراتيجيات لاكتساب المعرفة، ويتجلّى الانخراط السلوكي في الجهد المبذول وتكثيف القراءة والتفاعل الاجتماعي (Taylor, 2007; Unrau and Quirk, 2014). تمثل عضوية

نادي المطالعة تعبيراً عن الانخراط السلوكي في فعل القراءة المنتظمة والخضوع لمعايير خارجية في اختيار القراءات.

وتوفّر عضوية النادي للمشاركين نوعاً من التمايز وفرصة لتأكيد الذات كقارئين وكمثقفين (Albenga, 2007: 164; Burgos [et al.], 1996: 58; Fuller and Redberg Sedo, 199-199: 198-2013: 255; Long, 1992: 198-199). وإضافة إلى ما يتعلّق بالهوية والاعتراف الاجتماعي، تعدّ الدوافع الاجتماعية أساسية للالتزام بنادي مطالعة، ولا سيما عند النساء.

3 - المرأة وأندية القراءة

أثار موضوع أندية المطالعة النسائية اهتمام الباحثين والباحثات الأنغلو ساكسون، سلطت جميعها الضوء على ما تقدّمه أندية الكتاب من فسحة للتعبير عن الذات في جو من الاحترام المتبادل والتضامن الأنثوي والمساواة بين المشاركات وعلى إسهامها في بناء هويتهم.

فالنساء تحديداً، يبحثن عن نوع من التضامن (Long, 1992: 116) والانتماء إلى جماعة (Burgos [et al.], 1996: 10; Fuller and Redberg Sedo, 2013: 243) أكثر ما يسعين إلى نسج الصداقات، فيبدو أن تعلّقهن العاطفي يتناول دفاً ودينامية المجموعة (Redberg Sedo, 2014: 163).

وتمثّل أندية الكتاب بالنسبة إلى النساء، بحسب هذه الدراسات، فضاءات آمنة لمؤانسة مهذّبة، حيث لا إقصاء ولا إذلال ولا أحكام قيمية. فهن يبحثن عن مجموعة تساندنهن في تطوير ثقافتهن وتدعم جهودهن لتحقيق ذواتهن. (Bachmann and Albenga, [n. d.]; Clarke [et al.], 2017; Howie, 2003; Redberg Sedo, 2004) الطقوس المعتمدة في تنظيم الاجتماعات وسيرها، كانتظام مواعيد اللقاءات، وتقاليده الضيافة، وجدول النشاطات، في تأمين جو آمن ملائم للتعبير عن الآراء واكتشاف الذات خلال تحليل الروايات (Howie, 2003). في ضوء تبادل الأفكار حول الروايات، يُسألن أنفسهن ويُسألن مكانتهن في العالم، ويتماهين مع شخصيات الرواية وانفعالاتها، وغالباً ما يطلقن على الشخصيات الأحكام القيمية كما لو أنها أفراد من مجتمعهن، وكما لو كانت القصة حقيقية (Peplow [et al.], 2016; Todd, 2008). يصف الباحثان تود وببلو هذا النوع من القراءة بالمحاكاةية (Lecture Mimétique)، التي لا تفصل بين الواقع والرواية. تتماهى فيها الشخصيات بالواقع ويتعاطى معها القارئ على هذا الأساس. أما القراءة الموضوعية (Thématique) والقراءة التوليفية (Synthétique) فتسعى إلى التحليل الموضوعي للأسئلة الأخلاقية والاجتماعية والسياسية والفلسفية التي يطرحها الكتاب. وتعترف القراءة التوليفية بالطبيعة المركّبة والمصطنعة للنصوص الأدبية وتقيّم النص بناءً على مقاييس أدبية بحثة (Peplow [et al.], 2016: 64).

ثانياً: أهداف الدراسة وأسئلتها

نتساءل في هذا البحث عن دوافع المشاركة في نوادي المطالعة، وعمّا يمثله النادي لأعضائه وما يقدمه لهم، ونلخص السؤال البحثي كالتالي: ما هي الوظيفة النفسية-الاجتماعية للمشاركة في أندية الكتاب في لبنان؟

سنحاول من خلال هذه الدراسة: (1) التعرف إلى بعض نوادي الكتاب: خصائصها وأنشطتها وطريقة عملها؛ (2) وصف خصائص المشاركين ودوافع نشاطهم؛ (3) اهتماماتهم وأساليب النقاش؛ (4) والدينامية بين المشاركين.

1 - طريقة البحث

تأليف العيّنة: تتناول العيّنة 33 نادياً تقع في مناطق لبنانية مختلفة، وتمثّل نحو 90 بالمئة من الأندية التي تم التعرف إليها. وقد توصلنا إليها باستخدام الطريقة المسماة «كرة الثلج».

وسائل البحث: بالاستناد إلى الدراسات السابقة التي وصفت أندية المطالعة في الدول الأنكلوسكسونية ولا سيما أطروحة ريدبرغ سيدو ودراسة لونج (Long, 2003; Redberg Sedo, 2004)، اعتمد البحث صوغ استبيانين أحدهما وجّه إلى منظّمي المجموعة ويهدف إلى وصف النادي وأنشطته، مكان وجوده، تواتر اجتماعاته، وطريقة اختيار الكتب ونوعية النصوص التي تُناقش. أما الآخر فُوّزّع على المشاركين بهدف معرفة خصائصهم الاجتماعية والديمغرافية، ودوافعهم وتأثير النادي في قراءاتهم، ووتيرة القراءة وكثافتها، وكذلك العلاقات الاجتماعية التي تمثّلت خلال اجتماعات النادي.

ارتكز الاستبيان الثاني على دراسات الدوافع وفئاتها وقياسها (Wigfield, 1997; Schutte and Malouff, 2007). استفدنا من نماذج الدراسات تلك لطرح الأسئلة حول دوافع القراءة لدى أعضاء أندية المطالعة. فطرحنا السؤال التالي: «لماذا تميل إلى المطالعة؟» في استبيان من نوع مقياس ليكرت (Likert) من 3 مستويات مع اقتراح ردود تعبر عن دوافع القراءة المختلفة والتي تدرج ضمن فئات الدوافع الرئيسية الثلاثة التي حددها الباحثون: الإنجاز والقيم والأهداف المنشودة، والعوامل الذاتية والجوانب الاجتماعية.

يندرج في فئة الإنجاز والقيم والأهداف المنشودة الفضول الفكري والرغبة في تطوير المعرفة، وكذلك السعي لتطوير الذات وتأكيد الهوية. وتظهر الجوانب الذاتية للقراءة بالعبارات التي تدل على متعة القراءة وتقدير جمالية النص وحاجة الفرد للخيال. أما الجوانب الاجتماعية، فعبّرت عنها بعض الجمل حول متعة المناقشة وتبادل الآراء والهروب من الوحدة.

ولتحليل دوافع الانخراط والمشاركة في مجموعة قرّاء، اعتمدنا أيضاً استبياناً من نوع ليكرت على ثلاثة مستويات، بحيث تعبّر الأجوبة المقترحة عن الفئات الثلاث التي حددها ويفيلد (Wigfield, 1997)، وهي الدافع الذاتي (متعة القراءة)، والقيم والأهداف المنشودة

(اكتساب المعرفة، تطوير الذات) والجوانب الاجتماعية للقراءة، وبحيث تعكس أيضاً الأنواع الثلاثة للانخراط في القراءة، الانخراط المعرفي والسلوكي والعاطفي، وفقاً لتعريفات أونرو وكويرك (Unrau and Quirk, 2014).

وبعد إخضاع هذا الاستبيان للتجربة، تم نشر كلا الاستبيانين على Google⁽³⁾ بين أيار/مايو وتشيرين الثاني/نوفمبر 2020. نشير إلى أن الاستبيانين هما باللغة العربية، مع إمكان الإجابة عن الأسئلة المفتوحة بإحدى اللغات الثلاث المتداولة في لبنان. وبعد إزالة التكرارات بلغ عدد الردود التي تم جمعها 224 إجابة.

كما أجرينا مقابلات غير موجّهة مع مؤسسي 12 نادياً للمطالعة بين أيار/مايو وتشيرين الثاني/نوفمبر 2020، غالباً عبر الإنترنت. وتمكّننا من مراقبة منهجية لثلاثة اجتماعات افتراضية واجتماعين حضوريين، أضفنا إليهما بعض الملاحظات حول ثلاثة اجتماعات كنا حضرناها قبل البدء بالدراسة الميدانية، أي قبل بدء تفشي الجائحة.

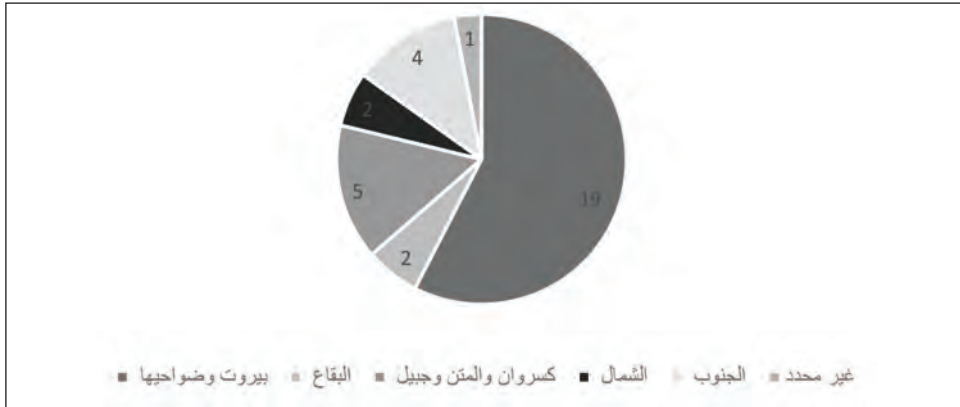
ثالثاً: نتائج الدراسة

1 - خصائص الأندية وصفات أعضاء الأندية ودوافعهم

أ - التوزع الجغرافي

توزّعت الأندية على محافظات لبنان الست (دُمجت محافظة النبطية مع محافظة الجنوب) كما في الرسم البياني الرقم (1).

الرسم البياني الرقم (1)
توزّع الأندية على محافظات لبنان الست

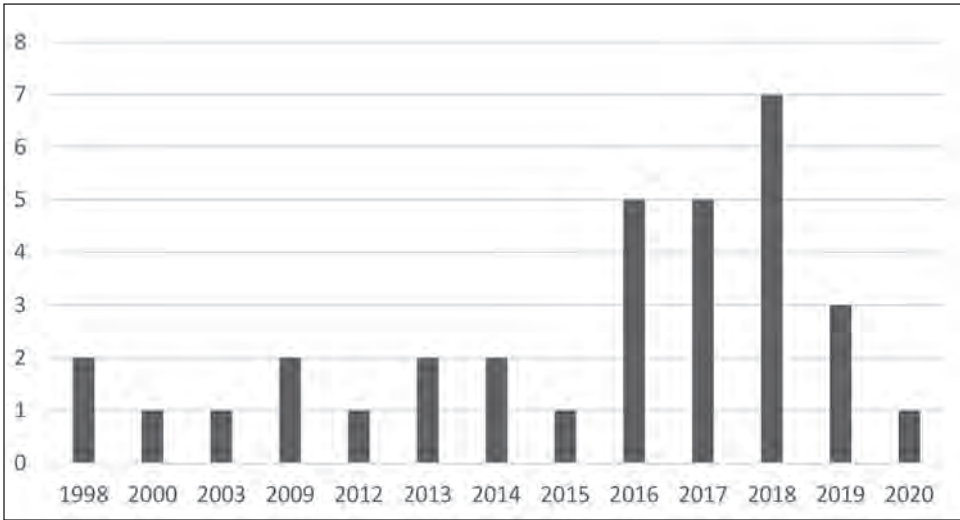


(3) يمكن الاطلاع على الاستبيانين من خلال الرابطين التاليين : <<https://forms.gle/TpJrMWTzLuen88629>> و. <<https://forms.gle/trhktZdbkAbqonwp7>>

تتمركز أغلبية أندية المطالعة التي تكوّن العيّنة في بيروت (58 بالمئة) حيث أغلبية سكّان لبنان (الرسم التوضيحي الرقم (1)). العيّنة، إذًا، مناسبة وغير ممثّلة. لا شك في أن هناك مجموعات قرّاء خاصة ومغلقة في جميع أنحاء البلاد لم نصل إليها لأنها، بحكم طبيعتها، تظل في نطاق الحميمية وغير المرئي.

ب- تاريخ التأسيس

الرسم البياني الرقم (2)
توزّع الأندية وفق تاريخ التأسيس



يعود تأسيس أقدم نادي في العيّنة إلى عام 1998، وهو امتداد لمجموعة أصدقاء كانوا يتناقشون بعض الكتب خلال سهرات الحرب الأهلية عام 1985. لكن الحرب بعثت الأصدقاء في أنحاء العالم. حين عاد البعض، أعادوا تشكيل النادي مع أعضاء جدد.

تتراوح تواريخ تأسيس أندية العيّنة بين 1998 و2020، قبل بدء الجائحة بأسابيع قليلة. كان النادي الأحدث افتراضياً بالأصل، فلم يتأثر بظروف الحجر.

ويمكن ملاحظة تكاثر عدد الأندية خلال السنوات الخمس الأخيرة (الرسم البياني الرقم (2)). وبحسب ثلاثة من مؤسسي الأندية، تعود هذه الطفرة إلى ترويج النشاطات المتصلة بالكتب عبر وسائل التواصل الاجتماعي.

واستناداً إلى روايات المؤسسين، يمكن ملاحظة بعض الدوافع التي حثتهم على إنشاء النادي، ومن بينها محاولة نقل تقليد اختبروه في الخارج، محاولين تأمين استمرارية علاقتهم بثقافتهم الأصلية (حالتين من الفرنسيين) أو بالثقافة التي انخرطوا بها في المهجر (ثلاث حالات)، ومن بينها أيضاً رغبة البعض في اكتشاف جذوره الثقافية أو العودة إليها

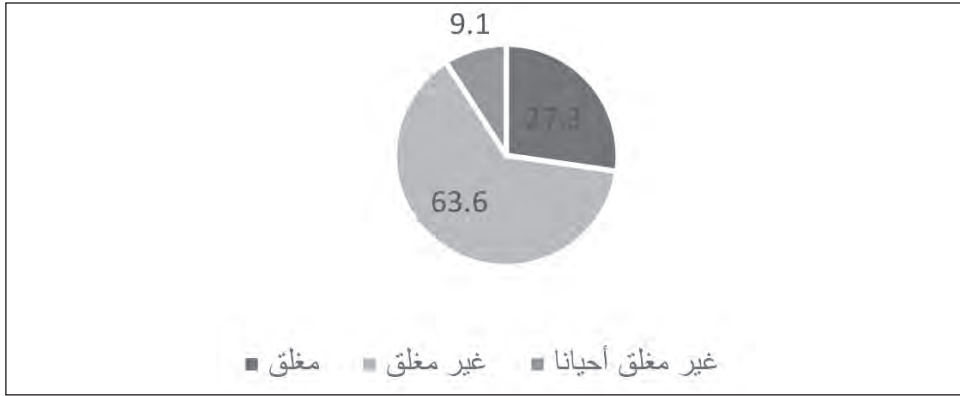
بعد أن أُبعد عنها (ثلاث حالات). وقد وصف أربعة مؤسسين شعورهم بالوحدة والانعزال في وسط لا يهتم بالكتب والمطالعة، الذي كان السبب الأساسي خلف تأسيس النادي.

ج- أنواع الأندية بحسب طريقة المشاركة

يمكن التمييز بين نوعين من الأندية، بحسب طريقة المشاركة في اجتماعاتها: فهناك المجموعات المغلقة التي تقتصر لقاءاتها على الأعضاء الدائمين فقط، وهناك المجموعات غير المغلقة، التي ترحّب بمشاركة الجمهور، عبر الإعلان عن موعد نشاطاتها على وسائل التواصل الاجتماعي.

الرسم البياني الرقم (3)

توزّع الأندية وفق طريقة المشاركة



مثّلت هذه الأندية الأكثرية في عيّنتنا، ربما بسبب سهولة التعرّف إليها والاتصال بها (الرسم البياني الرقم (3)). يتراوح عدد أعضاء الأندية المغلقة بين 6 و21 فرد، بينما يتراوح العدد بين 9 و220 في الأندية غير المغلقة، بحسب تعريف منظّم النادي لصفة العضو المنتسب. مهما كان، يشير الفارق الكبير بين عدد المؤسسين وعدد الأعضاء أو المشاركين الحاليين (من 5 إلى 83 مثلاً أو من 8 إلى 220) في الأندية غير المغلقة إلى رواج الأنشطة الثقافية ولا سيما في المناطق خارج بيروت.

وللملاحظة، فإن صيغة الأندية المفتوحة، التي تهدف إلى الترويج للمطالعة وإلى جذب الجمهور العام (وفق ما صرح به كمال وزباد)⁽⁴⁾، أحدثت من صيغة الأندية المغلقة، إذ يعود تأسيس أول ناد من هذا النوع إلى عام 2009. تكاثرت الأندية المشابهة ابتداءً من 2010، بينما شهدت السنوات بين 1998 و2008 تأسيس أندية مغلقة فقط.

(4) قمنا باستبدال جميع الأسماء بأسماء مستعارة، نرفقها بتاريخ اللقاء في الملحق الرقم (1).

د- تواتر اللقاءات وأماكنها

الرسم البياني الرقم (4)
توزع الأندية وفق مكان الاجتماع



تُعد اجتماعات الأندية شهرياً (82 بالمئة من الحالات) وتقام غالباً في المقاهي والأمكنة العامة (75.8 بالمئة) (الرسم البياني الرقم (4)). الجدير بالذكر أن اثنين من الأندية المغلقة، وهي أندية نسائية، تجتمع أيضاً في المقاهي، وذلك بسبب رغبة المشاركات في الابتعاد عن المنزل وعن أذان أعضاء الأسرة التي تفرض عليهن رقابة ذاتية (منال).

هـ- النشاطات والتنظيم

في عدد قليل من الأندية (24 بالمئة)، المغلقة إجمالاً، يتبع اللقاء غذاء أو عشاء يشكلان فرصة لتبادل المواضيع الخاصة وعقد علاقات أكثر حميمية. بينما تكتفي أغلبية الأندية بالقهوة والمرطبات التي تضيء على اللقاء طابع المؤانسة الاجتماعية.

تدور المناقشات عادة حول كتاب واحد قرأه الجميع (70 بالمئة)، وفي هذه الحالة، يمكن للجميع المشاركة في تبادل الآراء والتعليقات. في الأندية التي تهدف إلى الترويج للمطالعة يتم التداول حول عدة كتب في الجلسة الواحدة (21 بالمئة) للتعريف بالكتب الجديدة أو المثيرة للاهتمام وتحفيزاً على قراءتها. ويجمع عدد قليل من الأندية بين الأسلوبين معاً.

تخضع الاجتماعات لحد أدنى من التنظيم، كاتّباع جدول أعمال وإدارة الجلسة وضبط الكلام. وتتطلب اجتماعات الأندية غير المغلقة تنظيمًا أكثر صرامة من تلك الخاصة بالنوادي المغلقة.

أشارت هويي (Howie, 2003) إلى خضوع اجتماعات نوادي القراءة إلى قواعد صريحة وإلى تبنيها قواعد المؤانسة والآداب الاجتماعية، واحترام الآخرين والاستماع إليهم، بوصفها شرطاً ضرورياً لاستدامتها. اهتمت هويي بوجه خاص في تنظيم نوادي الكتاب

النسائية، حيث أظهرت كيف أن الطقوس المعتمدة، مثل انتظام الاجتماعات وتقاليد الضيافة والإجراءات الشكلية وقواعد السلوك، تعطي انطباعاً بالاستقرار وتشجّع على التعبير، فتخلق مناخاً يسمح للمشاركات بالتأمّل في مواقفهن ويعزّز لديهن معرفة ذاتهن.

تشير نتائج الاستبيان المخصص للأندية في هذه الدراسة أن مدير الجلسة غالباً ما يكون هو المسؤول أو المنظم للنادي (51.5 بالمئة من أندية العيّنة). وأثناء مراقبة الاجتماعات، لاحظنا شكلاً من أشكال التسلسل الهرمي في العلاقات بين الأعضاء: فمؤسس النادي أو منظمه يتولّى إدارة الاجتماعات ومسؤولية توجيه المناقشات ويحسم النقاش حول اختيار كتاب الشهر التالي. ويعتمد المشاركون عليه في اتخاذ أي قرار، متبئين ضمناً هذا التسلسل الهرمي فيما بينهم (ساندرا).

وقد يسبب هذا النوع من العلاقات خلافاً بين بعض الأعضاء والمنظم، يمكن أن يؤدي إلى الانفصال عن المجموعة. ذكر عدد من المؤسسين، خلال المقابلات، أن في أصل إنشاء ناديه صراعاً على السلطة ضمن مجموعة سابقة كانوا قد انتموا إليها (ساندرا، كمال، زباد، هلا، منال). فالممارسات السلطوية الرائجة في مجتمعنا لا بد من أن لها تداعيات داخل المجموعات رغم نفي هذه الأخيرة لذلك.

و- الاتجاهات حيال اللقاءات الافتراضية

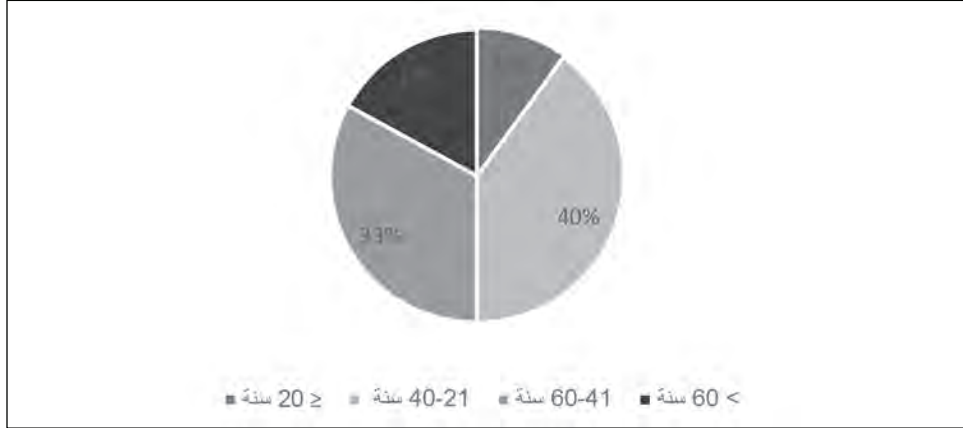
حين وُزِع الاستبيان، كان قد مضى شهران فقط على بدء الحجر بسبب جائحة كوفيد-19، وكان الأمل في العودة السريعة إلى الوضع الطبيعي ما زال قائماً، فلم يؤثر الحجر بعد على المواقف من الاجتماعات الافتراضية. وقد عقدت 17 مجموعة، أي نصف أندية العيّنة، اجتماعاً افتراضياً واحداً على الأقل. من بينها، نادٍ واحد فقط لا ينوي تكرار التجربة، وخمسة منهم لا يزالون مترددين، وأحد عشر نادياً يخططون لعقد هذا النوع من الاجتماعات. من المحتمل أن المواقف تبدّلت بعد مضي بضعة أشهر، وأدركت معظم المجموعات حاجتها إلى اللجوء إلى اللقاءات الافتراضية.

ومن بين الذين لم يجربوا اللقاءات الافتراضية، عارضها سبعة رفضاً مبدئياً، محتسبين أن «هدفنا الأول هو اللقاء وعقد أواصر الصداقة»، و«ما يهمنا هو أن نلتقي». وقد تبيّن لنا أن المجموعات المغلقة تميل إلى رفض اللقاءات الافتراضية، في حين تميل الأخرى نحو موقف إيجابي منها، لأنها «أكثر إنتاجية»، وتسمح بضبط الكلام والانتظام ومشاركة من اضطر إلى الهجرة.

من بين هذه الأندية، واحد يعرف عن نفسه على أنه افتراضي بالأساس، وكانت نقطة انطلاقه لقاء افتراضياً عبر الإنستغرام بين قارئتين يمارسان الكتابة أيضاً، كانا يشكون من الوحدة والانعزال. فسعياً إلى تشكيل مجموعة باتت تضمّ اليوم 150 عضواً، تتراوح أعمارهم بين 18 و22 سنة. هؤلاء جيل الشاشات والإنترنت، لا يشكون من برودة الافتراضي، ولا من غياب ذلك الجو الدافئ الخاص باللقاءات الحضرية، وبخاصة أنهم لم يختبروها بعد.

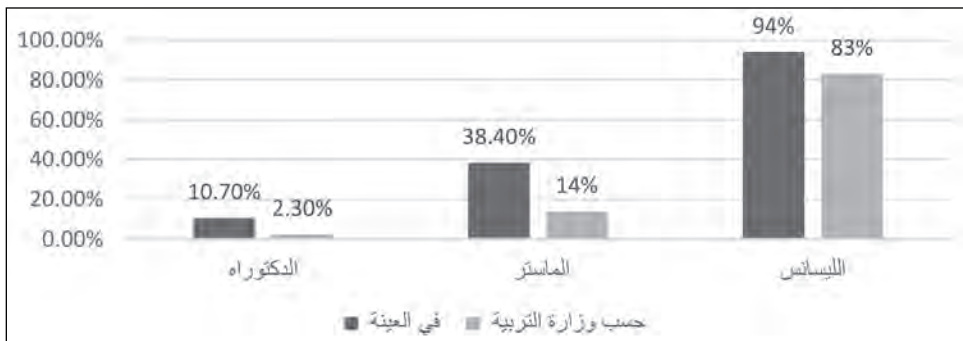
ز- الصفات الشخصية

الرسم البياني الرقم (5)
توزع أفراد العينة حسب الفئات العمرية



تمثّل فئتا الأعمار بين 21 و40 سنة وبين 41 سنة و60 سنة، 73 بالمئة من العينة، وهما تحديداً الفئتان الأكثر انشغالاً بالتعليم الجامعي والنشاط المهني والمسؤوليات العائلية. بينما الأفراد الذين تخطوا عمر الـ 60 سنة وهم غالباً الأقل انشغالاً، فلا يمثلون إلا 17 بالمئة من الرسم البياني الرقم (5).

الرسم البياني الرقم (6)
توزع أفراد العينة حسب شهاداتهم الجامعية
مقارنة بإحصاءات وزارة التربية
(2016-2017)



تابع 91 بالمئة من أفراد العينة دراسات جامعية، وتبيّن أن نسبة من هم من حملة الماستر والدكتوراه أعلى من نسبتهم في إحصاءات وزارة التربية. وتظهر هذه المقارنة مدى تأثير التعليم العالي على تعزيز الثقافة المكتوبة (الرسم البياني الرقم (6)).

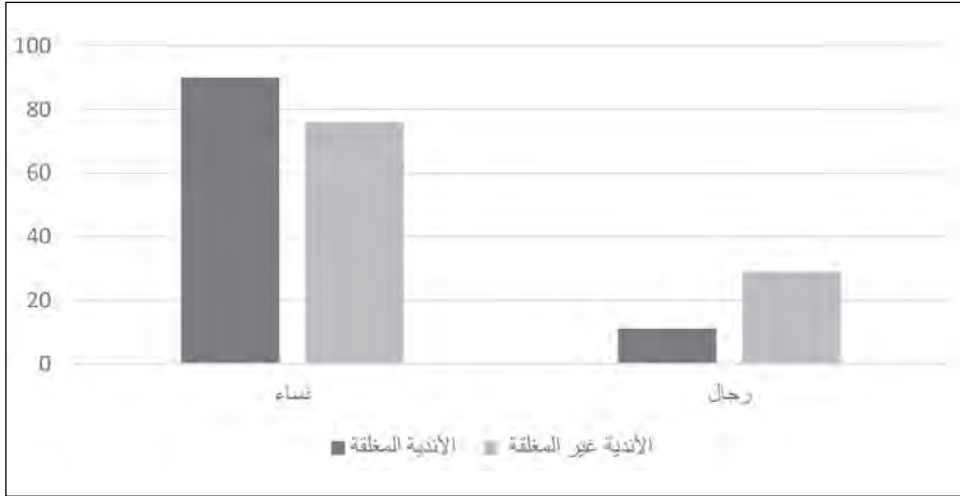
وقد تابع ثلث أفراد العيّنة تقريباً دراساتهم في مجالات العلوم الأدبية واللغات (18 بالمئة) أو العلوم الإنسانية (15 بالمئة)؛ وهي اختصاصات تتطلب الكثير من القراءات. وما يثير الاهتمام أن نسبة حملة شهادات في الاختصاصات الطبيّة وصلت إلى 14.3 بالمئة. وتمثّل العلوم البحتة والتطبيقية مع الطب والهندسة 23 بالمئة من اختصاصات أعضاء الأندية.

وتعكس المهن تنوّع ملامح أعضاء الأندية. فمن الطبيعي أن تكون مجالات العمل ذات الصلة بالكتب، كمهن أمناء المكتبات وبائعي الكتب والناشرين والمترجمين والمعلمين والباحثين، هي الأكثر شيوعاً بين أعضاء النوادي، وهي تمثّل ما يقرب من 27 بالمئة. تليها فئة المتقاعدين وربّات البيوت بنسبة 20.6 بالمئة. أما الباقيون ففي مهن مختلفة كالإدارة والاقتصاد والصحة... إلخ.

ح- المشاركة النسائية

الرسم البياني الرقم (7)

توزّع أفراد العيّنة وفق الانواع الاجتماعية وأنواع الأندية بين المغلقة وغير المغلقة



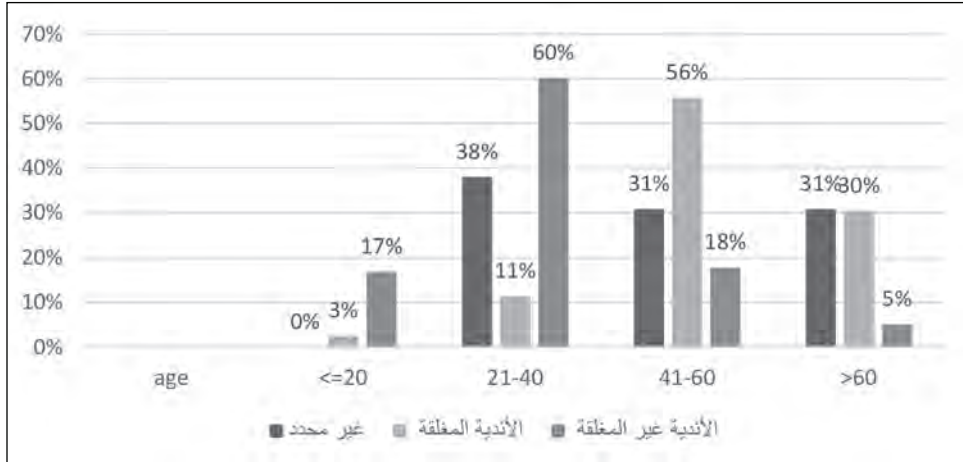
تمثل النساء الأغلبية العظمى من أفراد العيّنة (80 بالمئة). إنما لم يقر إلا 12 بالمئة من المنظمّين بغلبة الصفة النسائية على النادي. وقد عبّر بعض المؤسسين أن النادي يمثل مساحة آمنة للقاءات مختلفة:

«يرغب الشبان لقاء الفتيات، وتريد الفتيات التعرّف إلى شبان يمارسون المطالعة، فيمكن أن نجذبهم إلى القراءة من هذا الباب» (كمال).

وبالفعل، يمكن الملاحظة أن الأندية غير المغلقة وذات الدعوات العامة تميل إلى الاختلاط

أكثر من الأندية المغلقة التي تكون نسائية أو أغلبيتها نساء (الرسم البياني الرقم (7)).

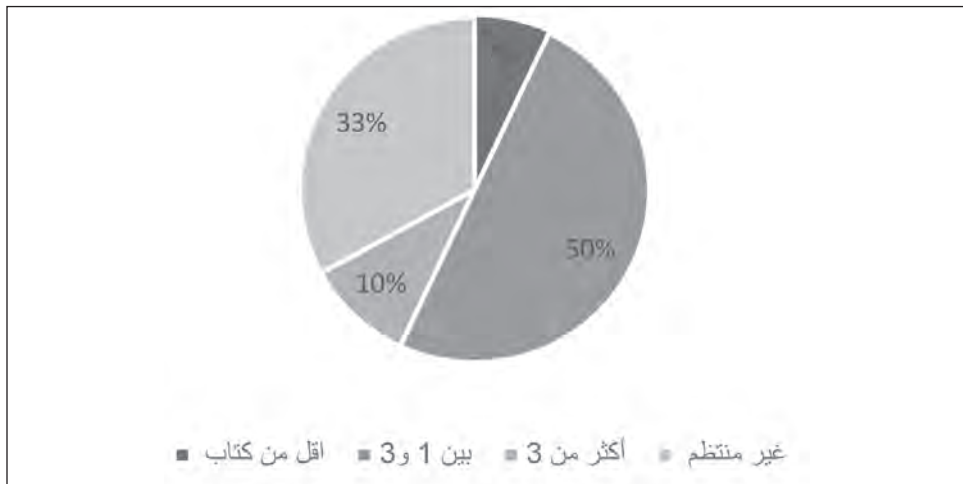
الرسم البياني الرقم (8)
توزع الفئات العمرية
وفق أنواع الأندية بين مغلق وغير المغلق



ويبدو أن فئة الشباب توجد في الأندية ذات الدعوات العامة، حيث الاختلاط أكثر انتشاراً، إذ تصل نسبة من هم أصغر من 41 عاماً في النوع من الأندية إلى 77 بالمئة، بينما لا تتعدى نسبتهم 14 بالمئة في الأندية المغلقة (الرسم البياني الرقم (8)).

ط- ممارسة المطالعة

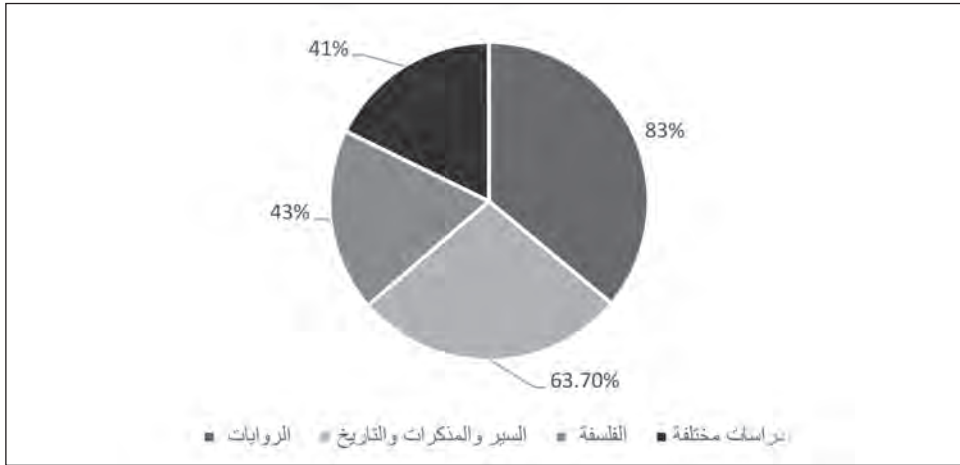
الرسم البياني الرقم (9)
توزع أفراد العينة وفق كثافة القراءة الشهرية



على الرغم من كونهم أعضاء في نادي مطالعة، فإن معدلات القراءة متدنية، ونسبة من صرّح عن عدم الانتظام في القراءة مرتفعة (الرسم البياني الرقم (9)). وقد تكون المشاركة في نادي مطالعة وسيلة للتعويض عن المطالعة المنتظمة أو الكثيفة، لمن يهتم بالتعرّف إلى الكتب، أو لمن لديه دوافع أخرى تهدف هذه الدراسة إلى إظهارها.

اكتسب 61 بالمئة عادة المطالعة منذ الصغر في الإطار العائلي، أو خلال المراهقة (22 بالمئة). أما الباقي فلم يحددوا فترة زمنية إنما ربطوا هذه العادة بكتاب أعجبهم أو بتأثير من نادي المطالعة تحديداً.

الرسم البياني الرقم (10)
توزّع أفراد العيّنة وفق أنواع القراءات



القراءات المفضّلة هي الروايات تليها السير والمذكرات وكتب التاريخ وفق ما صرح أفراد العيّنة عنه (الرسم البياني الرقم (10)). وليس ذلك بالمفاجئ، إذ تمثّل الروايات المادة الأساسية لأندية المطالعة في العالم وفق ما أشارت إليه عدة دراسات (Fuller and Redberg (2004); Sedo, 2013; Howie, 2011; Long, 1992; Redberg Sedo, 2004).

لغة القراءة الأكثر تكراراً لدى أفراد العيّنة هي اللغة العربية (80.3 بالمئة)، إنما القراءة بلغتين أو بثلاث منتشرة أيضاً. يقرأ باللغة الإنكليزية 56.3 بالمئة من أفراد العيّنة، ويقرأ باللغة الفرنسية 43.8 بالمئة منهم، أما 14.2 بالمئة فهم يقرأون باللغات الثلاث. والملاحظ أن من يقرأ باللغة الإنكليزية يميل أيضاً إلى القراءة باللغة العربية (78.4 بالمئة)، بينما يميل إليها بنسبة أقل من يقرأ باللغة الفرنسية (63.3 بالمئة).

في بعض النوادي، يتم اختيار كتاب موجود بلغتين على الأقل من اللغات الثلاث، بحيث يمكن للجميع القراءة باللغة التي يختارونها. هذا التعدد اللغوي يجعل من الممكن تنويع مصادر الثقافة.

ويتفاوت الموقف من الكتب الرقمية: 23.2 بالمئة من أفراد العيّنة لا يستخدمونها أبداً، 14 بالمئة يستخدمونها عادة، وأكثر من نصف العيّنة (55 بالمئة) يلجأون إليها عند الضرورة. وقد تزيد هذه النسبة مع ارتفاع أسعار الكتب نسبة إلى القدرة الشرائية لأغلبية اللبنانيين، ولجوء العديد من القراء إلى الكتب الرقمية المجانية التي غالباً ما تكون منشورة دون احترام حقوق التأليف والنشر. وكنا قد التمسنا هذا الميل خلال المداولات حول الكتب المقترحة في بعض الأندية.

2- دوافع المطالعة والمشاركة في النادي

أ- دوافع المطالعة الانفرادية

تبيّن أن أعضاء النوادي ينظرون إلى القراءة على أنها تخدم أهداف محددة. فكان البعد المعرفي هو السائد بين أفراد العيّنة، إذ نالت عبارة «القراءة توسّع ثقافتي وتعمّق معرفتي» شبه إجماع على أهميتها (الجدول الرقم (1)).

وفي عدد من التعبيرات التي استخدمها أفراد العيّنة أنفسهم، ما يدل على الرغبة في تطوير الذات وتحديد الهوية الشخصية: «تحديد موقعي في الحياة»، «بناء شخصيتي»، «اكتشاف ذاتي» ...

كما تم التشديد على الدوافع الذاتية للقراءة المتمثلة بمتعة القراءة وتذوّق اللغة من جهة (71 بالمئة)، ورغبة في الابتعاد عن الواقع من جهة أخرى على نطاق واسع (72.8 بالمئة). وقد عبّرت بعض الإجابات عن سؤال مفتوح عن هذه الرغبة: «الخروج من واقعي»، «الهروب من الوضع الرهيب الذي نحن فيه».

وردت بين الفئات العمرية بعض الفروق الطفيفة في ما يخص الأهمية النسبية لمختلف جوانب دوافع المطالعة. فعبارة أن القراءة «تساعدني على فهم الناس» مهمة جداً لفئة من هم دون العشرين سنة (77.3 بالمئة) وتتضاءل أهميتها النسبية مع الفئات العمرية الأكبر. أما أكثر ما يهتمّ الذين تخطّوا الستين سنة من أعضاء أندية العيّنة فهو مناقشة القراءات مع الأصدقاء (63 بالمئة). بينما لم تظهر أي فروق تذكر بين الفئات العمرية في ما يخص السعي لاكتشاف الذات.

وتبدو الجوانب الاجتماعية أقل أهمية نسبياً من الجوانب المعرفية أو الذاتية (بين 50 و60 بالمئة في الجدول الرقم (1)). وقد تتغير أهميتها النسبية في ما يخص الانخراط في القراءة عبر المشاركة في أندية المطالعة.

ب- دوافع المشاركة في النادي

أظهرت نتائج قياس ليكرت لدوافع المشاركة في نادي المطالعة (الجدول الرقم (2)) أن الدافع الأساسي معرفي، إذ رأى 83.9 بالمئة من المستجوبين أن السعي لفهم أعمق للقراءات

مهم جداً، ولم يستعبده سوى 1.3 بالمئة. ويأتي الدافع الاجتماعي بنسبة تقارب الدافع المعرفي، من خلال تأكيد أهمية المناقشة وتبادل الآراء واكتشاف وجهات نظر مختلفة. وقد تُظهر هذه الاستجابات، في المجتمع اللبناني المجزأ، فضولاً نحو الآخرين، أولئك الذين لا ينتمون إلى محيطهم المباشر و«الطبيعي». وفي إجاباتهم عن الأسئلة المفتوحة أبدى بعض المستجوبين رغبة في «التعرّف إلى مثقفين» والانتماء إلى مجموعة تُعدّ نخوية. كما أشار المنظمون إلى ذلك خلال المقابلات:

«يعتقدون أن نادي المطالعة هو أفضل وسيلة كي يحسبهم الناس أشخاصاً مثقفين، محترمين أو حكماً» (صونيا).

تلقتي هذه النتائج مع ما توصلت إليه مختلف الدراسات عن أهمية البُعد المتّصل بالهوية الاجتماعية والسعي لنوع من التمايز واكتساب اعتراف اجتماعي. وتبيّن أن العلاقات الاجتماعية تمثّل دافعاً أساسياً للالتزام بنادي مطالعة، على غرار ما بينته دراسات في بلدان أخرى.

3 - اللقاءات والمناقشات

إنّ المقابلات مع المنظمين وحضور اجتماعات بعض الأندية وملاحظة سير الجلسات تلقي الضوء على الديناميات التي تحكم العلاقات بين المشاركين في الأندية المدروسة.

أ- اختيار النصوص

في الأندية التي تبنت عرض العديد من الكتب في جلسة واحدة، يكون لكل فرد الحرية في تقديم كتاب أعجبه بصورة خاصة، على أمل تشجيع الآخرين على قراءته. تكون العملية أكثر تعقيداً عندما يتعلّق الأمر باختيار كتاب واحد يقرأه جميع أعضاء النادي. يذكر معظم مؤسسي النادي أن القرار يؤخذ بالتصويت. ومع ذلك، فيبدو أن الأولوية هي للمؤسس أو المنظم، الذي غالباً ما يقترح عدة عناوين كتب من اختياره للتصويت عليها.

«عندي مكتبة كبيرة، أجددها باستمرار، فأنا من يختار الكتب المعروضة للقراءة» (مريم).

«الاختيار، هو لي أنا، أكثر من الآخرين، لكنني أحثهم على المشاركة في الاقتراح» (ساندرا).

وقد يأتي ذلك انطلاقاً من فناعة أن مهمة النادي هي التوجيه والإرشاد:

«هدفنا هو إرشاد محبّي القراءة،... والتعريف بالمؤلفين الجدد وبآخِر إصدارات المؤلفين

اللبنانيين» (كمال).

«كانت هناك حاجة لمن ينصح الناس بالقراءات، وبخاصة الكتب المهمّة أو الكتب التي

تخاطبهم... شعرت بمسؤولية تقع على عاتقي كقارئة» (هلا).

يقوم المنظم بدور المرشد الأدبي ويحرص على ضمان جودة القراءات، مستبعداً الكتب الأكثر رواجاً:

«أراد الرئيس (رئيس النادي) أن نحافظ على مستوى عالٍ من القراءة، لا أن نذهب إلى أكثر الكتب مبيعاً وقراءات سهلة للغاية» (منال).
«أحاول قراءة العديد من الكتب لأعرضها عليهم، ... إنها مسؤولية، لا يمكنك جمع الناس حول كتاب لا يستحق ذلك» (هلا).

خلال أحد اجتماعات النادي التي حضرناها، كانت الأعمال المقترحة كلها من الأدب الكلاسيكي. وكان الشباب المشاركون يجهلون تماماً أكثر الأعمال شهرة التي تُعرض عليهم، ومع ذلك بدوا متحمسين لقراءتها حرصاً على الانخراط في ممارسة ثقافية «مشروعة» (وفق ما يعني بها بورديو (Bourdieu)) وذلك بالاتكال على الدعم المتبادل بين أعضاء النادي (الجلسة الثالثة)⁽⁵⁾.

ويؤكد أحد المنظمين أن لدى الجيل الشاب طلب على الأعمال الكلاسيكية، ويندرج ذلك ضمن الدوافع المعرفية لدى الأعضاء وتطلّعهم لتوسيع ثقافتهم.
«يريدون التعرف على شكسبير مثلاً، لكن بأسلوب غير أسلوب التعليم المدرسي أو الجامعي» (كمال).

بين نادٍ وآخر، تبدو الكتب المختارة متنوعة للغاية ويصعب تصنيفها. إنما هي، في جميع الحالات، باستثناء اثنين، روايات، (95 بالمئة). ويمكن ملاحظة أن الاختيار يتأرجح بين الأدب الكلاسيكي أو المكرس من جانب المرجعيات الأكاديمية والثقافية، وبين نماذج الاستهلاك الثقافي السائد، مرتكزاً على مقياس شهرة المؤلف والجوائز الأدبية ولوائح الكتب الأكثر رواجاً. وكانت ريتدبرغ سيدو (Redberg Sedo, 2004) قد لفتت أن أعضاء الأندية غالباً ما يتأرجحون بين ما يثير إعجابهم وفضولهم وبين ما يجب أن يُقرأ لتكوين الرأسمال الثقافي، محاولين مقاومة ما تروّج له الثقافة الشعبية. إنما تلاحظ أنهم لا يجرؤون على تحطّي هرمية الأذواق الأدبية التي تفرضها المرجعيات الأكاديمية أو الثقافية.

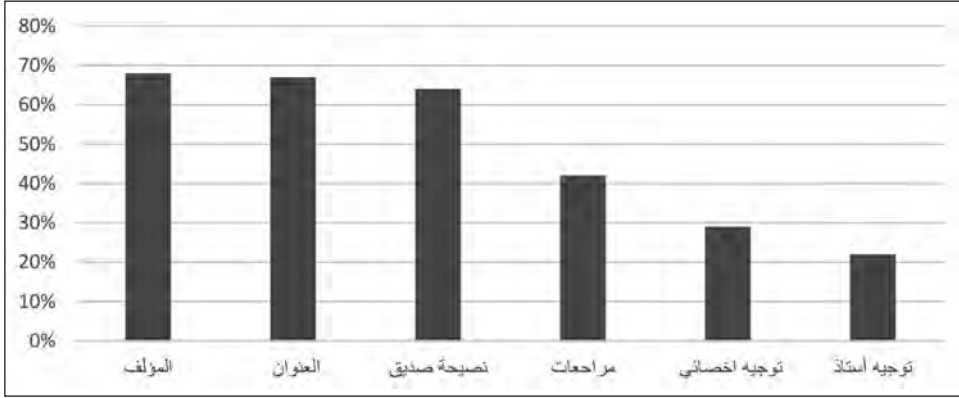
اعترف اثنان من المنظمين أنهم حاولوا إدخال بعض الدراسات بين الروايات لكن عبثاً (صونيا؛ ساندر). تفضّل معظم أندية العيّنة (62 بالمئة) تجنّب الكتب التي تتناول القضايا والتحليلات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية الحالية التي يمكن أن تؤدي إلى مناقشات حادة. تزعم هذه النقاشات الأجواء الهادئة، وتفسد متعة المحادثة التي تعد ركيزة للمؤانسة بحسب تعريف سيمل لها (Simmel كما استشهد به Mendras, 1983). ذلك باستثناء ناديين كان هدفهما رفع مستوى الوعي السياسي وزيادة الوعي بالقضايا الاجتماعية، فيناقشان المواضيع المرتبطة بالمشكلات البنوية لبلادنا.

«لدينا نوع من الالتزام السياسي الضمني، نستقطب الأشخاص غير المنخرطين سياسياً، لجذبهم إلى القضايا السياسية، ولكن ليس ضمن الإطار الحزبي.... هدفنا هو لفت اهتمام الناس بالقضايا الاجتماعية والسياسية» (كمال).
«دورنا تنويري» (زياد).

ب- أثر المشاركة بالنادي على ممارسة القراءة

من بين أسباب الانضمام إلى نادي المطالعة سعي القارئ إلى تحسين ممارسته القراءة، فالنادي يساعده في اختيار الكتب ويحثّه على الجهد الذهني ويشجّعه على تكثيف القراءة وينمّي قدرته على فهم النصوص. وبحسب ليونتسيني وليفيراتو (Leveratto and Leontsini, 2008: 34) فإن ممارسة الذوق الأدبي وتكوينه هما أهم ما في نوادي الكتاب. فكيف يرى المشاركون في أندية المطالعة من عيّنتنا تأثير اجتماعات النادي في ذوقهم الأدبي وحسّهم النقدي؟

الرسم البياني الرقم (11)
مقارنة مقاييس اختيار الكتب



قبل الانضمام إلى نادٍ للكتاب، غالباً ما كان قراء عيّنتنا يختارون الكتب بناءً على اسم المؤلف أو عنوانه أو بناءً على نصيحة صديق أكثر ممّا يتّكلون على آراء النقاد أو بائع الكتب أو أمين المكتبة أو المعلم.

أكد 70 بالمئة من قراء العيّنة أن النادي لم يؤثّر في طريقة اختيارهم الكتب، فبدوا غير متحمّسين على ما يُعرض عليهم. إذ صرح 48.7 بالمئة أنه راضون بدرجة معتدلة عن الكتب التي تُناقش في النادي، و4.5 بالمئة غير راضين تماماً. غالباً ما تظهر في التبريرات جمل سلبية مثل «لا تناسب هذه الكتب ذوقي»، «إنه اختيار سيئ» و «أضطر إلى قراءة كتب لا أحبها»، مع بعض الازدراء أحياناً عبّرت عنه جمل مثل «عليك أن تتكيّف مع أذواق الأغلبية».

أما بالنسبة إلى أولئك الذين اعتبروا أن ذوقهم الأدبي قد تغيرَ (44.2 بالمئة)، فإن تجربة نادي المطالعة أدت إلى تنوع قراءاتهم كما أنهم صاروا يختارون الكتب بدقة أكبر وبحس نقدي. ويقدرّون اكتشاف مواضيع جديدة ومؤلفين جدد وكتب «ما كان لي أن أقرأها لولا المشاركة في النادي».

ويعترف البعض بأهلية منظّمِي الأندية لتوجيه أذواقهم: «إنهم مثقفون جداً ويعرفون كيفية اختيار الروايات الجيدة»، «لديهم خبرة أكثر مني». لا يميّز هذا الموقف الفئة الأصغر سناً، بل تتشاركه الفئات العمرية المختلفة، وقد ينبع من تقليد احترام السلطات الثقافية عامة.

وتعليقاً على المناقشات، يولي العديد من المشاركين السلطة الثقافية للمتحدثين أو للمنظمين بعبارات مثل: «قراء خبراء» أو «متخصصون في الموضوع»، «هناك أشخاص يتمتعون بجودة فكرية رائعة».

من جهة أخرى، رأى 47 بالمئة من قراء العيّنة أن طريقتهم بالقراءة تغيرت بشكل وسطي، و32.5 بالمئة أنها تغيرت على نحو طفيف أو أنها لم تتغير أبداً، و19 بالمئة فقط أنها تغيرت كثيراً. 34 بالمئة من قراء العيّنة يقولون إن القراءة أصبحت الآن أسرع، أكثر تواتراً، روتينية، وأكثر تركيزاً. وذكر البعض أنها الآن أكثر عمقاً بجمل على غرار: «أنا أحل بشكل أفضل»، أو «لم أعد أقرأ لمجرد التسلية» أو «أصبحت أكثر تطلباً» أو «أقرأ بعمق أكثر».

يرى المشاركون أن قدرتهم على تقييم النصوص المقروءة قد تحسّنت كثيراً، ويرجع الفضل في ذلك على وجه الخصوص إلى اكتسابهم حسّاً نقدياً. يقولون إن تطوير مهاراتهم التحليلية يسمح لهم بإدراك جوانب الكتاب التي كانت تفوتهم وبالإهتمام بأسلوبه وبنيته، وذلك من خلال الاستماع إلى الآخرين واكتشاف وجهات نظر مختلفة.

ج- مقارنة التواصل الافتراضي والتواصل المباشر الحضوري

تركّز اللقاءات الافتراضية أكثر من الحضورية على الغرض الأساسي من الاجتماع، والتوزيع الصارم المحدّد زمنياً للكلام، فتخلو من دفء الاجتماعات التي تتخللها أحياناً أحاديث شخصية ونقاشات جانبية وطقوس الضيافة. خلال اجتماعين افتراضيين حضرناهما، لم يعرف أحدٌ بالمشاركين الجدد، وهؤلاء لم يقدموا أنفسهم، مما ساهم في برودة الاجتماع وحال دون تشجيعهم على التدخل في النقاش.

لدى مدير الجلسة الافتراضية الإمكانية التقنية للتحكّم وضبط الكلام خلال اللقاءات. وبناء على تجربتنا الشخصية يمكن القول إن المتحدث يشعر بنوع من الرهبة بسبب تركيز الأنظار والأذان عليه، وكأنه على منبر، فيجد صعوبة في التعبير العفوي عن رأيه ولا سيما أن المهلة المعطاة له محدودة.

وينقص الاجتماعات الافتراضية لغة الجسد وتعبيرات الوجه التي تضيحي الحيوية على

المناقشة. لذلك يبدو التفاعل ضعيفاً ونادراً. ويساهم هذا الجو الجامد والبارد في تكريس سلطة المنظم أو مدير الجلسة في توجيه النقاش وإيقافه ساعة يشاء (ملاحظتنا في الجلسات الأولى والثانية والثالثة).

د- اهتمامات القراء في النصوص موضوع المناقشات

في الجلسات التي تتداول بأكثر من كتاب، يتم تقديم أعمال لم يقرأها أغلبية الجمهور. تأخذ معظم المداخلات شكل الأسئلة والتوضيحات. من الصعب في هذه الحالة أن يكون النقاش متساوياً، إذ يستخدم المقدم معرفته بالكتاب لتأكيد رأيه واحتكار الحديث (الجلسة الثانية).

يختلف التواصل عندما يتعلّق النقاش بالكتاب نفسه الذي قرأه الجميع، وقد أوضح تود (Todd, 2008) كيف يشارك كل الأعضاء في تفسير النص، مساهمين جميعاً في بناء معنى النص. بحسب ملاحظتنا للنقاشات، تدور معظم التعليقات حول المحتوى والفكرة الرئيسية والعلاقات بين الشخصيات الرئيسية. يحتل البعد النفسي معظم النقاشات (نحو 75 بالمئة من الوقت في الجلسة الثالثة)، محاولين فهم السلوكيات والمواقف للوصول إلى فهم مشترك. فكل واحد يضيف تفصيلاً أو فكرة جديدة تكمل ما سبقها ولا تنقضه (الجلسات الثالثة والثامنة والرابعة).

صادفنا في الجلسات أنواع القراءة الثلاثة التي صنّفها الباحثون: القراءات المحاكاتية والموضوعية والتوليفية في حالات قليلة (Peplow [et al.], 2016: 64). وكانت أغلبية القراءات محاكاتية، فالقراء يقدرون الكتاب عندما تكون الشخصيات مقنعة، وسلوكهم واقعي (الجلسات الثامنة والسادسة). ويحكمون على الشخصيات وسلوكياتهم أيضاً وفقاً لنظام القيم الخاص بهم. على سبيل المثال، إحدى القصص تتناول امرأة ارتبطت بشاب بعمر ابنها، فصدمت بشدة القيم التقليدية للقراء (الجلسة السابعة). في مجموعة أخرى، عبر القراء عن مشاعر الأسف والغيظ من القرارات المؤذية التي اتخذتها شخصيات الرواية، كما لو كانت هذه الشخصيات حقيقية وكما لو كان بوسعها اتخاذ قرارات مختلفة تحوّل مجرى الأحداث (الجلسة الثالثة).

يهتم القارئ بالشخصيات كأشخاص حقيقيين يمكن أن يصادفهم في الحياة. تُفهم القصة، على الرغم من كونها خيالية، على أنها حقيقة، ويتناسب إعجاب القارئ بالكتاب مع واقعية الموضوع وإمكانية التماهي مع الشخصية الرئيسية. في مناقشة إحدى الروايات مثلاً، تقول إحدها إن الكتاب لم يعجبها لأن الشخصيات لا تشبهها (الجلسة السادسة).

هذا وقد أشارت العديد من الباحثات المهتمّات بالنوادي النسائية إلى ميل النساء إلى هذا النوع من القراءة المحاكاتية والمتعلّقة ببناء الهوية. لاحظت إليزابيث لونج (Long, 1986) أن التقارب العاطفي بين القارئات وشخصيات الرواية هو أكثر ما يهم المشاركات في أندية المطالعة. بالنسبة إلى ريدبرغ سيدو (Redberg Sedo, 2004: 3)، يتمثّل الاختلاف بين الجنسين

في أن الرجال أكثر مقاومة للانسجام مع أحداث القصة والتماهي مع الشخصيات، بينما تشارك النساء في النص.

أما القراءة الموضوعية التي تركز على الأسئلة الأخلاقية أو الثقافية أو الاجتماعية التي يطرحها الكتاب، فقد ظهرت خلال الجلسات حين تبادل المجتمعون التعليقات حول قضايا العنصرية والعبودية (الجلسة الخامسة) واستغلال المرأة ووضع المهاجرين (الجلسة السادسة) والدعارة (الجلسة الثانية) والصراع بين التقاليد والحداثة (الجلسة الثامنة).

وقد يميل الرجال إلى القراءة الموضوعية، إذ لاحظنا في ثلاثة لقاءات (حول عداء طائرة الورق لخالد حسيني، المرأة ذات الشعر الأحمر لأورهان باموق، غادي الأزرق لريما بالي)، أن الرجال استطردوا في السياق الاجتماعي والسياسي للرواية، بينما توسّعت النساء في التحليل النفسي لسلك الشخصيات بشيء من الحميمية. وفي جلسة رابعة خصّصت لقراءة بعض القصائد، ناقش الرجال النواحي الأسلوبية والجمالية للنصوص، بينما ركّزت النساء على العواطف التي تثيرها مواضيع الهوية والمنفى التي تعكس مشاعرهن الخاصة (الجلسة الأولى). هكذا، وعلى الرغم من التطوّرات المجتمعية، يبدو لنا أن الاختلاف الموروث من التقسيم التقليدي للعمل بين العام والخاص ما زال يطبع بصمته على اهتمامات القراء وأذواقهم. وفي اجتماعات الأندية التي شاركنا بها، بدا كأن اهتمام الرجال بالمواضيع العامة يُعدّ أكثر قيمة من التفسير الأنثوي للحميم، ويعطي المتكلّم بعض الهيبة في المجموعة. وقد تبين ذلك من خلال المدّة التي أعطيت لكلام المتحدث والانتباه الذي حظي به، مقارنة بالمدّة المعطاة للمتحدثات.

مهما كان الأمر، فالقراءة المحاكاتية كما رأينا تسمح للقارئات بفهم العالم الذي يعشن فيه ويفهم أنفسهن، من خلال تحليل الشخصيات الخيالية، وتقييم تصرفاتها. إن هذه المحاكاة تظهر جوانب من شخصياتهن، المجهولة لديهن (Howie, 2011; Long, 1992, 2003; Redberg Sedo, 2004).

في مجموعات العيّنة المتمرّسة في مناقشة القراءات، كانت القراءة توليفية. تتعامل هذه المجموعات مع الرواية بوصفها عملاً أدبياً وتحلّل بنية العمل وتقيّمه على هذا الأساس (الجلسات الثامنة والرابعة والخامسة والسادسة والسابعة). تثنى الأسلوب، لكنها لا تحلّه إلا نادراً لأن الأمر يتطلب معرفة أدبية أكاديمية. يكتفي القراء في الغالب بتعابير عامة، يقولون «إنه جميل جداً» أو «يا لها من لغة جميلة»، يقبلون على النص بصوت عالٍ للإشارة إلى مقاطع أثارت الإعجاب (الجلسات الثامنة والرابعة). يتبوأ المتخصّص في الأدب سلطة أدبية بلا منازع على المجموعة (الجلسة الرابعة). ويستذكرون أعمالاً أخرى للمؤلف نفسه أو أعمالاً أخرى في السياق عينه (الجلسات الثامنة والرابعة). أما حين تكون لدى المجموعة تجربة طويلة من القراءات المشتركة، تتكوّن لدى الأعضاء مراجع مشتركة وحتى لغة مشتركة (الجلسات الخامسة والسادسة والسابعة).

هذا، وعلى الرغم من خصوصية الخلفية الثقافية لأعضاء المجموعة، تمنحهم تجربة تحليل الروايات سويًا مهارات أداء مشتركة (Taylor, 2007: 163). وترى ريدبرغ سيدو (Long, 1986: 601; Redberg Sedo, 2004: 248) أن هذه التجربة المشتركة والشعور بالدعم المعنوي يكونان لدى القراء نوعًا من الاستقلالية تجاه السلطات الأدبية، فلا يخشون من انتقادها (Redberg Sedo, 2004: 51). وبالفعل، لم يتردد أعضاء أندية العيئة في انتقاد الكتب التي فازت بالجوائز، على الرغم من اعتمادهم الجوائز الأدبية كمقياس لاختيار قراءاتهم.

هـ- العلاقة بين الأعضاء

يخضع اختيار الكتاب للتفاوض بين أعضاء النادي، ولكن الكلمة الفصل تعود للمنظم. خلال إحدى الجلسات، أعرب المشاركون فيما بينهم عن رغبتهم في قراءة «خفيفة»، لكنهم لم يجرؤوا على الاعتراف بها علانية لمؤسسة النادي. كما استبعدوا أحد الاقتراحات لأنه لن يناسب ذوقها (الجلسة السادسة). يقبل أعضاء النادي بالسلطة الضمنية للمنظم/المؤسس لأنها تضمن تماسك المجموعة الحالية، لكنها قد تبعد قراء آخرين أكثر خبرة. وفي نادٍ آخر، يخاطب الأعضاء المنظم مستخدمين لقب «الرئيس» (الجلسة الثانية)،

ركّز بيبيلو وآخرون (Peplow [et al.], 2016: 88) على كيفية التفاوض بشأن النص وإثرائه في دينامية تتأثر بعوامل متعدّدة، أهمها السلطة التي تمنحها المجموعة ضمناً لأحد أعضائها، اعتماداً على خبرته ضمن النادي. وتبيّن لنا أن التمكّن في أحد المواضيع المحدّدة وكذلك فارق السن أو الأقدمية في عضوية النادي تؤثر في توازن العلاقات بين الأعضاء. على سبيل المثال، بدا لنا خلال إحدى الجلسات أن لأحد المشاركين المتخصّص في الأدب سلطة أدبية بلا منازع على المجموعة (الجلسة الرابعة) ترجمت في الوقت المعطى له للحديث. في بعض الحالات نجح أحد الأفراد في احتكار جزء مهم من الوقت المخصّص للنقاش (الجلسة الثانية) وفي حالات أخرى يتولّى المنظم بمهارة إدارة المناقشة، ممارساً سلطته لحسم المناقشة (الجلسة الأولى).

و- النادي كفضحة للمؤانسة

يؤمن النادي علاقات اجتماعية وتفاعل تتجلّى فيه المؤانسة التي هي أكثر عوامل الرضا عند المشاركين، حتى ولو انضموا إليه لدوافع معرفية.

38.9 بالمئة من المشاركين يرتادون النادي لأسباب اجتماعية، و32.1 بالمئة لأسباب معرفية. هذه الجوانب المعرفية لها أيضًا بعد اجتماعي. في الواقع، تُستخدم عبارات مثل «التبادل» و«تبادل الأفكار» و«المناقشات مع المثقفين». ويعد تنوع الآراء الذي تشريه هذه الاجتماعات أيضًا عاملاً من عوامل الرضا، ويتم التعبير عنه في مصطلحات «التعددية الثقافية، والعقليات المتنوعة».

بعد تصنيف الجمل التي وردت في الإجابات، وجدناها تعبر عن فئات الدوافع الثلاثة.

ضمتّ الدوافع المعرفية مفاهيم التنوّع والتبادل والتحفيز والانفتاح وتطوير القراءة. ووردت في فئة العلاقات الاجتماعية مفاهيم الصداقة، والانتماء إلى مجموعة، واللقاءات، والمؤانسة والالتزام، والمؤانسة هي الأكثر ذكراً بين هذه المفاهيم. فقد أكّد المشاركون «اللطيف» و«التعايش» و«الاستماع الجيد» و«الجو المريح» و«الاحترام» و«المساعدة المتبادلة» و«الأجواء الودية الدافئة».

وقد تطرّقت المقابلات مع منظّمي الأندية إلى مسألة العلاقات داخل المجموعة. فتكلّم هؤلاء بحماس كبير عن الصداقة والشعور بالانتماء والثقة والحرية في التعبير عن الذات. عندما تكون المجموعة من النوع غير المغلق، فإن الإعلانات العامة تجمع عدداً كبيراً من المشاركين، ويقتصر تبادل الكلام على الموضوع الأساسي، الكتاب. في هذه الحالة يمثل النادي بالنسبة إلى المشاركين فرصة للاستمتاع بنشاط ثقافي ولقاء أشخاص جدد دون أن ينسجوا روابط شخصية فيما بينهم.

وعلى خلاف المناسبات الثقافية التي تُعقد لمرة واحدة، فإن انتظام الاجتماعات هو عنصر من عناصر الرضا، لأنه يضيف على الزمن إيقاعاً منتظماً وينبئ بالمتعة المقبلة: «أريد أن أشعر أن لدي ما أفعله وأنتظره» (رانيا).

كما يجلب الانتظام الاستقرار والشعور بالأمان. يكتفي غالبية المشاركين باللقاءات الشهرية ويتجنّبون العلاقات الأكثر حميمية التي قد تؤثر سلباً في حياة المجموعة وتطمس هدفها الأساسي (ساندرا). على الرغم من نشوء صداقات بين بعض أعضاء النادي، إلا أنها غالباً ما تظل على المستوى الفردي ولا تشمل المجموعة بأكملها:

«تقتصر العلاقات على الكتب لأننا نرى بعضنا البعض مرة واحدة فقط في الشهر ونتحدث فقط عن الكتاب ... إنه مرتبط جداً بما هو مشترك بيننا» (صونيا).

ويعزّز النادي الشعور بالانتماء إلى مجموعة تتشارك في الغاية نفسها، رغم الاختلافات في التكوين أو في البيئة أو في القناعات السياسية:

«لدينا خلفيات مختلفة، لكننا نقبل الاختلاف. اتضح، دون أن ندرك ذلك، أننا من ديانات مختلفة.» (كمال).

«عندنا أناس مقرّبون من حزب الله وآخرون من الشيوعيين، نساء يرتدين ملابس خفيفة، وأخريات يرتدين الحجاب. لدينا جميع أنواع الأشخاص ولم يكن هناك أي نزاع حول أي كتاب، على الرغم من أننا قد قرأنا بعض الكتب الجريئة للغاية والنصوص المثيرة؛ قرأنا كتباً سياسية، ولم نواجه أي صراع قط، مثلاً كتاب عن النظام السوري، الجميع أحرار في إبداء الرأي، ولا أحد ينتقد رأي الآخر» (ثرينا).

وردت في أغلب المقابلات عبارات تدلّ على فكرة قبول الاختلاف في وجهات النظر، ورفض الحكم على آراء الآخرين وتبادل الثقة بين الأعضاء كشرط للتعبير الحر.

«لا توجد محرّمات عندنا، وربما تكون أندية الكتاب متنفساً لهم، حيث يمكنهم التعبير عن الأفكار التي يسكتون عنها في الأماكن العامة. الجو العام قمعي أما النادي فيوفّر مجالاً للحرية» (زياد).

في بيئة متوتّرة ومحافظة، حيث تتفاقم النزاعات بين الفئات الاجتماعية وبين الأحزاب السياسية، يعتبر نادي الكتاب ملجأ، وفضاءً ترحيبياً ومسالماً، ومكاناً للقاء بين مختلف مكوّنات المجتمع، إنه مجتمع جديد، يستجيب لأحلامهم:

«يقولون، والدموع في أعينهم، أن النادي غير حياتهم، وأنهم وجدوا هويتهم في هذا البلد، لأنهم كانوا يشعرون بالغربة في مجتمعنا... ليس لبنان الذي نريده» (هلا).

على الرغم من هذه الرغبة في الانتماء إلى مجتمع قائم على المساواة، تشير المقابلات وملاحظة الجلسات إلى أن العلاقات داخل الأندية ليست متناغمة أو متوازنة كما يجب المؤسسون الاعتقاد، إنما تشوبها علاقات السلطة ولا تزال تدرج في السياق الثقافي والاجتماعي العام.

ز- النادي كفسحة للنساء

تتعلّق الملاحظات التالية بحالتين من الأندية حيث تعيش النساء في بيئات محافظة وحيث يمثل نادي الكتاب متنفساً لهن.

صادفنا الحالة الأولى في نادي مطالعة مختلط جنديراً، يضم بين أعضائه بعض ربّات البيوت من خلفيات محافظة جداً. تمثّل اجتماعات النادي مناسبة ترفيهية «آمنة» ومقبولة اجتماعياً، نظراً إلى الغرض من الاجتماع ومكانه، تحديداً المكتبة العامة.

بالنسبة إلى هؤلاء النساء، اللواتي لا يخرجن عادة إلا في إطار المناسبات العائلية وبمرافقة الزوج أو الأهل، تعود أهمية النادي إلى كونه نشاطهن الخاص، الحصري حيث يمكنهن التعبير عن أنفسهن دون رقابة ذاتية وممارسة فرديتهن دون رقيب.

الحالة الثانية تتعلّق بنادي مطالعة يضم شبّات ومسنّات فقط، تم إنشاؤه في بلدة بعيدة عن العاصمة، كواحة حرية في مجتمع ضيق.

كما هو الحال في الأندية النسائية التي لوحظت في جميع أنحاء العالم (Howie, 2011: 143)، فإن غياب الأحكام القيميّة يوحي بثقة بعضهن البعض الآخر ويطلق الكلام. «آمنة»، «مريحة»، «متسامحة»، «محترمة» و«غير مهدّدة» كلها مصطلحات استخدمتها النساء بشكل متكرّر في المقابلات عندما يتحدثن عن مجموعة القراءة الخاصة بهن.

مع ذلك، ما زلن يحسبن آراء الرجال وأفكارهم بمثابة مراجع معرفية تساعدن في تسيير حياتهن:

«ندعو أحياناً المؤلفين للاستماع إلى وجهة نظر أخرى، لأنهم يتمتعون، كرجال، بحرية

أكبر، لقد تغلّبوا على أشياء معينة [العقبات والقيود]، وما زلنا نحن متورطين بها، ويساعدوننا بإخبارنا كيف يرون الأشياء. الرجال أحرار في مجتمعنا بينما لدينا الكثير من المشاكل ...» (منال).

توفّر قراءة الكتب فرصة للانتقال من العام إلى الخاص ولتناقشة القضايا الشخصية التي قد تطفى على الموضوع العام. هذا وقد عبّرت منال عن وظيفة النادي بالنسبة إليهن، حيث تجد الدعم أمام الصعوبات التي تواجهها، في مجتمع يعدّ قاسياً تجاه المرأة.

«المجموعة بمثابة ملجأ لأن مجتمعنا يصدر الكثير من الأحكام» (منال).

بفضل العلاقة القوية جداً، و«المودّة الكبيرة» بين هؤلاء النساء، تحرّرت الألسنة، وزال الخوف من أحكام الآخرين. إن وجود المشاركات الأكبر سنّاً يجلب لهن الراحة والحكمة. لم يعدن يخجلن من الحديث عن مشاعرهن ومن تحليل ردود أفعالهن، وهذا ما يسمح لهن بفهم ذواتهن وقبولها على حقيقتها. وبفضل اكتشاف أنهن يتشاركن في المشاعر نفسها وبفضل التضامن فيما بينهن، يمكن أن يواجهن صعوبات الحياة:

«شيئاً فشيئاً أصبحنا قادرات على التحدّث ومواجهة مشاكلنا، وقول «لا»، فشرعنا بقيمتنا» (منال).

تتّفق هذه المقتطفات مع ملاحظات إليزابيث لونج (Long, 1992) ودينيل ريديبيرج سيدو (Redberg Sedo, 2004) حول مجموعات القراءة الأولى الخاصة بالنساء في أمريكا الشمالية. فالبيئة الاجتماعية والثقافية لبعض الأوساط اللبنانية المحافظة تشبه من حيث مكانة المرأة، أوضاع النساء التي سبقت الحركات النسوية الكبرى في العالم في ستينيات القرن الماضي. وتستحضر أيضاً الوظيفة التي لعبتها «مجموعات رفع الوعي» التي انتشرت في المجتمع الغربي- الولايات المتحدة تحديداً - في موجة الحركة النسوية الثانية Hartland - كما استشهدت بها (Redberg Sedo, 2004: 24).

خاتمة

في الختام يمكن القول إن قراءة الكتب في أطر جماعية أسهمت في بناء روابط اجتماعية غير تلك التي يفرضها علينا محيطنا المباشر «الطبيعي» الذي ولدنا فيه (العائلة، العشيرة، الطائفة، المحلّة)، وأن لأندية المطالعة أثر في أعضائها يتخطى حثّهم على المطالعة وتكوين ذوقهم الأدبي، فتساهم في التغيير على المستوى الفردي وربما الجماعي.

تجذب أندية المطالعة مشاركين من مختلف الأعمار بما فيهم فئة الشباب، على الرغم من استهلاكهم المفرط للوسائط الرقمية. ومن المفارقات أن وسائل التواصل الاجتماعي، التي ساهمت بإضعاف سوق الكتاب، تروّج أحياناً للقراءة وتشجّع على المشاركة في نادي مطالعة. وفي وقت تشكل الروابط في العالم الافتراضي ويتم استعادة الصداقات من

خلال وسائل التواصل الاجتماعي، تساءلنا عن الوظيفة التي تؤدّيها اللقاءات (الحضورية إجمالاً)، وعن الحاجة التي تلبّيها هذه اللقاءات بين أشخاص من خلفيات مختلفة. إن هذه الأندية تستقطب من يرنو تخطي الحواجز الطائفية والحزبية والجهوية العاملة على تقسيمه عمودياً، وتصنيف ناسه تحت عناوين «طبيعية» - الطائفة والجنس وغيرها.

وبدا لنا أن المشاركة في اجتماعات النادي لها وظائف نفسية-اجتماعية إضافية، حاولنا تحديدها، من خلال قياس الدوافع وتحليل المقابلات والمصطلحات.

وقد اتضح أن دوافع القراءة ذات طبيعة معرفية في المقام الأول تليها المتعة التي غالباً ما تشجّع على الانخراط في المطالعة من خلال المشاركة في نادي كتاب.

إضافة إلى الدوافع الذاتية، تبيّن أن للدوافع الاجتماعية وتلك المرتبطة بالهوية أهمية خاصة في المشاركة في نادي مطالعة، تميّزها عن دوافع القراءة الانفرادية حيث كانت أقل وضوحاً.

تأتي المشاركة في نادي للكتاب لتكمّل ولتعرّز انخراط المرء في القراءة حيث يستطيع استذكار ما قرأه واستعادة المشاعر التي أثارها الكتاب من خلال الحديث عنه. كما يهتم للمناقشة وتبادل الأفكار والاستماع إلى وجهات النظر المختلفة. فالنادي هو المكان الذي يفتح فيه العقل على الأفكار والأشخاص من مختلف الآفاق، ويمكن أن يكون إطاراً للقاء والتبادل مع الآخر المختلف. زد على ذلك رغبة المؤسس والقارئ بإزالة التوقع الذاتي والمجتمعي فسخاً في المجال للاندماج بمجتمع يحاكيهم.

وتمثّل الروابط الاجتماعية التي تم نسجها الجانب الأكثر إرضاءً لأعضاء الأندية، وهي روابط ذات طبيعة معيّنة لكونها غالباً ما تقتصر على الاجتماع الشهري. يقدر المشاركون في النادي هذا النوع من الزمالة. فهم يتجسّبون الحميمية الزائدة التي من شأنها - برأي بعضهم - أن تشوّس على علاقات الزمالة التي نسجوها فيما بينهم. إنهم يثنون على أجواء التواصل الاجتماعي الطيب والدافئ، الذي يمنحهم إحساساً بالأمان، بعيداً من التوترات والعدوانية وأحكام الآخرين القيميّة.

يبدو لنا أن هذا النوع من المؤانسة المحترمة المبنية على العلاقات المساواتية يشجّعهم على إبراز ثقافتهم والتعبير بحرية عن آرائهم. فتساهم المناقشات في اكتشاف الأفراد لذاتهم، من خلال إدراك مواقفهم من القضايا الاجتماعية ومن خلال مقابلة أفكارهم بأفكار الآخرين وقيمتهم.

لكن قد يكون وصف أجواء اللقاءات بـ«المساواتية» بمثابة التمني أكثر من واقع الحال، بخاصة في المجموعات المختلطة. ولقد كشفت جلسات نادي الكتاب عن علاقات غير متكافئة،

الناجمة من تدرّج هرمي في الخبرات والأعمار والشهادات، أو أنها تعكس عدم المساواة في العلاقات بين الجنسين. من الصعوبة تجريد الأندية المختلطة من أثر الممارسات الرائجة في المحيط العام حيث يتم يومياً ممارسة عدم المساواة، وحيث يتكلم الرجال بسهولة أكبر، ولفترة أطول، ويُنظر إليهم على أنهم يطرحون قضايا أكثر جدية تتعلّق بالميادين السياسية أو المجتمعية، فيهمشّ كلام النساء.

إلى ذلك، تتطلب الوظائف النفس-اجتماعية التي يطمح إليها أعضاء نوادي الكتاب اجتماعات حضورية ولقاءات وجهاً لوجه. لقد نجحت الاجتماعات الافتراضية في جمع القراء بالرغم من الحجر المفروض عليهم، وجعلت من الممكن الحفاظ على انتظام الاجتماعات. كانت إدارة المناقشات فاعلة وجيدة، وركّزت على موضوع الاجتماع، أي مناقشة الكتاب، من دون الاستطراد إلى قضايا عامة أو إلى أحاديث خاصة التي تتخلّل اللقاءات الحضورية. لكن اللقاءات الافتراضية تفتقر إلى دفء الاتصال المباشر الذي يعزّز التفاعل، وتمنع الأحاديث الجانبية التي تضيء جواً من الحيوية على اللقاء؛ كما أن الوقت المخصّص للمداخلات قصير ومحدود، فلا مجال للتأمل في العالم واكتشاف الذات، ولا تؤدي هذه الاجتماعات أكثر من وظيفتها الأدبية. فلو صار التواصل الرقمي هو القاعدة في المستقبل، هل يمكن للنادي أن يساهم في نشوء هذا الشعور بالانتماء الذي يدفع القراء نحو الانخراط فيه؟

كلمة أخيرة نود قولها. يبدو لنا أن أندية المطالعة في لبنان تمثّل ظاهرة تدعو إلى نوع من التفاضل. ففي مجتمع مجزأ ومشردم بالانتماءات المذهبية، يمثّل نادي المطالعة ملجأً رحباً، ومكاناً للانتماء ولنسج علاقات اجتماعية حرّة، لم تُفرض على الفرد من محيطه. هذه المجموعات التي تؤمّن تلك اللقاءات، هي جزء من الفضاءات المختلطة حيث يعبرّ اللبنانيون، الشباب بخاصة، عن آرائهم ومواقفهم بحرية.

وعلى الرغم من عدم انخراطها في النشاط المدني، فإن أندية المطالعة تغني أعضائها بمعرفة العالم، وتدعمهم في آرائهم من خلال القراءات المشتركة وتدرّبهم على الدفاع عن مواقفهم. إن الوظيفة التي تؤديها هي على المستوى الفردي، بخلاف صالونات ودوائر القرن التاسع عشر التي شكّلت في حينه فضاءً عاماً وحيث تركّزت النقاشات على القضايا الاجتماعية والسياسية. وتدرج أندية المطالعة اللبنانية اليوم في توجه عام، ذي بعد سياسي، ينم عن رغبة في الانتماء إلى مجتمع متحرّر من الصراعات العامودية المفروضة، ونأمل أن تشكّل مع غيرها من المبادرات منطلقاً للتمرير على للتغيير الاجتماعي الفعلي.

الجدول الرقم (1)
قياس ليكرت لدوافع المطالعة

تصنيف الدوافع وفق Wigfield 1997	تصنيف الإجابات	لماذا تميل إلى المطالعة؟	مهم جداً (بالنسبة المئوية)	متوسط الأهمية (بالنسبة المئوية)	غير مهم (بالنسبة المئوية)
الإنجاز والقيم والأهداف	البعد المعرفي	أحب أن أتعرف إلى ما هو جديد	71.0	26.8	2.2
الدوافع الجوهرية	الخيال والابتعاد عن الواقع	أحب قصص الخيال	31.7	40.2	31.7
الدوافع الاجتماعية	التعرف إلى الآخرين	تساعدني على فهم الناس	62.9	29.9	7.1
الإنجاز والقيم والأهداف	البعد المعرفي	توسع ثقافتي ومعرفتي	93.3	5.8	0.9
الدوافع الجوهرية	الخيال الابتعاد عن الواقع	أشعر أنني في مكان أو بيئة جديدة	72.8	23.2	4.0
الدوافع الاجتماعية	التبادل	أحب أن أتكلم مع أصدقائي عما قرأته	56.3	35.7	8.0
الدوافع الجوهرية	الخيال والابتعاد عن الواقع	أشعر أنني أعيش حياة أخرى مختلفة	57.6	29.0	13.4
الدوافع الاجتماعية	الهروب من الوحدة	لا تشعرني بالوحدة	51.8	29.5	18.8
الإنجاز والقيم والأهداف	تطوير الذات	تساعدني على التصرف في بعض المواقف	41.5	37.9	20.5
الإنجاز والقيم والأهداف	تطوير الذات، التعبير عن الذات	تعبر عن نفسي (أفكار أو مشاعر أو قيم)	52.7	39.3	8.0
القناعات	قناعة الفرد بقدراته	أحب التحديات والقراءات الصعبة	39.7	39.7	20.5
الدوافع الجوهرية	متعة القراءة	أجد متعة في لغة الكتابة	71.0	23.7	5.4

الجدول الرقم (2)
قياس ليكرت لدوافع المشاركة في النادي

تصنيف الدوافع وفق Wigfield 1997	نوع الانخراط وفق Unrau and Quirk, 2014	دوافع المشاركة في نادي المطالعة	مهم جدًا (بالنسبة المئوية)	متوسط الأهمية (بالنسبة المئوية)	غير مهم (بالنسبة المئوية)
الدوافع الجوهرية	الانخراط السلوكي	اكتشاف كتب جديدة	81.7	15.6	2.7
الدوافع الجوهرية	الانخراط السلوكي	المساعدة على الاختيار	42.9	42.9	14.3
الإنجاز، القيم والأهداف	الانخراط السلوكي	الحث على القراءة	58.0	31.7	10.3
الإنجاز، القيم والأهداف	الانخراط المعرفي	تطوير القدرة على التعبير	60.7	31.3	8.0
الإنجاز، القيم والأهداف	الانخراط المعرفي	فهم أعمق للقراءات	83.9	14.7	1.3
الدوافع الاجتماعية	الانخراط العاطفي	تبادل النقاش	83.5	15.2	1.3
الدوافع الاجتماعية	الانخراط العاطفي	التعرف إلى ناس يشاركوني أذواقي	50.9	36.6	12.5
الدوافع الاجتماعية	الانخراط العاطفي	التعرف إلى ناس من بيئات متنوعة	60.7	25.9	13.4
الدوافع الجوهرية	الانخراط السلوكي	التغيير عن روتين الحياة اليومية	51.8	34.4	13.8
الدوافع الجوهرية	الانخراط السلوكي	ممارسة نشاط ثقافي	72.3	23.2	4.5
الإنجاز، القيم والأهداف	الانخراط المعرفي	الحث على الجهد الذهني	67.0	24.1	8.9
الدوافع الجوهرية	الانخراط السلوكي	التعرف إلى أعمال غير مألوفة أو خارجة عن التيار العام	67.0	27.7	5.4
الدوافع الاجتماعية	الانخراط المعرفي	اكتشاف آراء مختلفة	79.5	18.8	1.8
الدوافع الاجتماعية	الانخراط العاطفي	متعة لقاء الأصدقاء	61.6	29.9	8.5
الإنجاز، القيم والأهداف + الدوافع الاجتماعية	الهوية الاجتماعية + الانخراط السلوكي	الانتماء إلى مجموعة مثيرة للاهتمام	54.0	33.0	17.9

الملحق الرقم (1)

أسماء مؤسسي أو منظمي الأندية وتاريخ المقابلة

تاريخ المقابلة أو الحديث	الاسم المستعار
2020/9/12	آمال
2020/11/3	ثرثيا
2020/10/14	رانيا
2020/9/12	ريما
2020/11/16	زياد
2020/10/19	ساندرا
2020/10/30	صونيا
2020/10/17	فريال
2020/5/19	كلارا
2020/10/20	كمال
2020/5/6	ليليان
2020/7/10	مريم
2020/10/22	منال
2020/10/17	هلا

الملحق الرقم (2)

أسماء الأندية وتاريخ الجلسات

تاريخ الجلسة	الاسم المستعار للنادي	الجلسة
2020/11/20	نادي رانيا	الأولى
2020/11/20	نادي زياد	الثانية
2020/10/15	نادي صونيا	الثالثة
2019/10/3	نادي كمال	الرابعة
2019/11/23	نادي هلا 1	الخامسة
2020/2/22	نادي هلا 2	السادسة
2020/10/17	نادي هلا 3	السابعة
2020/10/28	نادي ساندرا	الثامنة

المراجع

- اسطفان-هاشم، مود وعزة شرارة-بيضون (2011). «بين اللهو والجد: الممارسات الثقافية للشباب اللبناني». إضافات: العدد 13، ص 47-80.
- Albenga, Viviane (2007). «Le Genre de «la distinction» : La construction réciproque du genre, de la classe et de la légitimité littéraire dans les pratiques collectives de lecture.» *Sociétés et Représentations*: vol. 24, no. 2, pp. 161-176. <<https://doi.org/10.3917/sr.024.0161>>.
- Bachmann, Laurence et Viviane Albenga [n. d.]. «Appropriations des idées féministes et transformation de soi par la lecture.» Retrieved 6 December 2018, from https://www.academia.edu/20387769/Appropriations_des_id%C3%A9es_f%C3%A9ministes_et_transformation_de_soi_par_la_lecture>.
- Burgos, Martine, Christophe Evans and Esteban Buch (1996). *Sociabilités du livre et communautés de lecteurs: Trois études sur la sociabilité du livre*. Paris: Éditions de la Bibliothèque publique d'information. <<https://doi.org/10.4000/books.bibpompidou.1802>>.
- Cardon, Dominique et Zbigniew Smoreda (2014). «Réseaux et les mutations de la sociabilité.» *Reseaux*: vol. 2, nos. 184-185, pp. 161-185.
- Clarke, Robert, Nicholas Hookway and Rebekah Burgess (2017). «Reading in Community, Reading for Community: A Survey of Book Clubs in Regional Australia.» *Journal of Australian Studies*: vol. 41, no. 2, pp. 171-183.
- Donnat, Olivier (2011). «Pratiques culturelles, 1973-2008 : Dynamiques générationnelles et pesanteurs sociales.» *Etudes: politiques publiques et régulations*: vol. 7, no. 36. <<http://www.pratiquesculturelles.culture.gouv.fr/doc/evolution73-08/CE-2011-7.pdf>>.
- Fuller, Danielle and DeNel Redberg Sedo (2013). *Reading beyond the Book: The Social Practice of Contemporary Literary Culture*. London: Routledge.
- Howie, Linsey (2003). «Ritualising in Book Clubs: Implications for Evolving Occupational Identities.» *Journal of Occupational Science*: vol. 10, no. 3, pp. 130-139, <<https://doi.org/10.1080/14427591.2003.9686520>>.
- Howie, Linsey (2011). «Speaking Subjects: Developing Identities in Women's Reading Communities.» in: Linsey Howie. *Reading Communities from Salons to Cyberspace*. Basingstoke: Palgrave Macmillan, pp. 140-158.
- Leveratto, Jean-Marc et Mary Leontsini (2008). *Internet et la sociabilité littéraire*. Paris: Bibliothèque Publique d'Information.
- Long, Elizabeth (1986). «Women, Reading, and Cultural Authority: Some Implications of the Audience Perspective in Cultural Studies.» *American Quarterly*: vol. 38, no. 4, pp. 591-612, <<https://doi.org/10.2307/2712696>>
- Long, Elizabeth (1992). «Textual Interpretation as Collective Action.» *Discourse*: vol. 14, no. 3, pp. 104-130.

- Long, Elizabeth (2003). *Book Clubs: Women and the Uses of Reading in Everyday Life*. Chicago, IL: University of Chicago Press.
- Mendras, Henri (1983). «Simmel Georg, Sociologie et épistémologie.» *Revue française de sociologie*: vol. 24, no. 1, pp. 137–140.
- Peplow, David [et al.] (2016). *The Discourse of Reading Groups: Integrating Cognitive and Sociocultural Perspectives*. London: Routledge.
- Redberg Sedo, DeNel (2004). *Badges of Wisdom, Spaces for Being: A Study of Contemporary Women's Book Clubs*. New York: Simon Fraser.
- Schutte, Nicola S. and John M. Malouff (2007). Dimensions of Reading Motivation: Development of an Adult Reading Motivation Scale.» *Reading Psychology*: vol. 28, no. 5, pp. 469–489.
- Taylor, Joan B. (2007). *When Adults Talk in Circles: Book Groups and Contemporary Reading Practice*. Urbana, IL: University of Illinois.
- Todd, Zazie (2008). «Talking about Books: A Reading Group Study.» *Psychology of Aesthetics, Creativity, and the Arts*: vol. 2, no. (4), pp. 256–263. <<https://doi.org/10.1037/a0012701>>.
- Unrau, Norman J. and Matthew Quirk (2014). «Reading Motivation and Reading Engagement: Clarifying Commingled Conceptions.» *Reading Psychology*: vol. 35, no. 3, pp. 260–284, <<https://doi.org/10.1080/02702711.2012.684426>>.
- Wigfield, Allan (1997). «Reading Motivation: A Domain-specific Approach to Motivation.» *Educational Psychologist*: vol. 32, no. 2, pp. 59–68. <https://doi.org/10.1207/s15326985ep3202_1>.

في سوسولوجيا الديمقراطية المسيحية من التعدد وراء الوحدة إلى الوحدة وراء التعدد

محمد فاضل(*)

أستاذ علم الاجتماع، جامعة سيدي محمد بن عبد الله فاس - المغرب.

ملخص

تتوخى هذه الدراسة معالجة إشكالية التعارض في تجربة أحزاب الديمقراطية المسيحية في أوروبا ما بين طابقي التعدد وراء الوحدة والوحدة وراء التعدد، وذلك في ضوء هدفين اثنين يتقاطعان بقدر ما يبدوان متعارضين. يتمثل الهدف الأول بالتعرض بصورة مندمجة إلى مظاهر تعدد تعبيرات ومتون هذا التيار وتجليات هذا التعدد على المستويات النظرية والمنهجية، وذلك عبر استدعاء السياقات المتعددة والمختلفة التي احتضنت ميلاد هذه الأحزاب وتطورها. أما الهدف الثاني فيتمثل بالبحث في ما إذا كان جمع هذا الكم الكبير من الأحزاب المختلفة تحت تسمية واحدة يستند في واقع الأمر إلى حد أدنى من التوافق على معايير نظرية أو تنظيمية تظل ثابتة بغض النظر عن اختلاف متون هذه الأحزاب وسياقاتها ومساراتها. تستند الدراسة في بناء وتحليل طروحاتها إلى مراجع مختلفة تغطي تاريخ وسوسولوجيا الدين والسياسة في أوروبا، والفصل الخاص بأحزاب الديمقراطية المسيحية على وجه التحديد، كما تحيل الدراسة، وفق الحاجة إلى ذلك، على وثائق تنتمي إلى متون بعض تنظيمات الديمقراطية المسيحية في أوروبا المعاصرة وتعبيرات/مقولات تعود إلى بعض القيادات السياسية والفكرية لهذا التيار.

كلمات مفاتيح: دين؛ سياسة؛ مسيحية؛ أحزاب الديمقراطية المسيحية؛ أوروبا.

Résumé

Cette étude traite de la problématique de la contradiction, au sein de l'expérience des partis démocrates-chrétiens en Europe, entre la caractéristique de la multiplicité

derrière l'unité et celle de l'unité derrière la multiplicité, et ce, suivant deux adjectifs qui se croisent autant qu'ils semblent se contredire. Le premier objectif consiste à exposer d'une manière intégrée les manifestations de la multiplicité des expressions et des composantes de ce courant ainsi que les retombées théoriques et méthodologiques de cette multiplicité, et ce, en faisant appel aux contextes multiples et différents qui ont, d'une manière ou d'une autre, entouré la naissance et l'évolution de ces partis. Quant au deuxième objectif, il consiste à vérifier si le fait rassembler ce nombre de partis différents sous une même et unique nomination reflète un niveau minimum de consensus sur des critères théoriques ou organisationnels lesquels demeurent constants en dépit de la diversité et de la multiplicité des structures, contextes et parcours de ces partis. Pour ce faire, l'étude s'appuie sur des références diverses traitant de l'histoire et la sociologie de la religion et de la politique en Europe, le chapitre des partis démocrates-chrétiens d'une manière plus spécifique. Par ailleurs, l'étude interpelle, selon le besoin, des documents qui relèvent du corpus de certaines organisations démocrate-chrétiens de l'Europe contemporaine ainsi que des expressions/citations provenant de certains leaders politiques et idéologues de ce courant.

Mots clés: Religion, Politique, Christianisme, Partis démocrates-chrétiens, Europe.

مقدمة

يتميز المشهد العام لما يطلق عليه «أحزاب الديمقراطية المسيحية» بتنوع شديد يدعو إلى التساؤل حول الجدوى من جمع تنظيمات سياسية تختلف سياقات ولادتها وتطورها وأشكال تفاعلها مع هاته السياقات والنتائج المتولدة من كل هذا تحت تسمية واحدة. وعطفاً على ذلك، حول ما إذا كان لعملية الجمع هذه ما يبررها بمعزل عن كل الاختلاف والتنوع الذي يميز المتون النظرية والخرائط التنظيمية لهذه الأحزاب. تتوخى هذه الدراسة تطوير التساؤل العام المذكور إلى إشكالية محددة يمكن صوغها كالتالي: ألا تعدّ الوحدة المفترضة التي تختزلها تسمية أحزاب الديمقراطية المسيحية، مجرد خيار نظري ومفاهيمي تعميمي قد يفقد مبرر وشرعية الوجود والاستمرار بمجرد مواجهته بكل أشكال التنوع والتعدد الذي يميز الواقع الفعلي لهذه الخارطة؟ وإلا، فهل ثمة جذع مشترك يعكس حدًا مقبولاً من التوافق حول معايير نظرية وأيديولوجية عامة، تصالح هذه الأحزاب فيما بينها كما تصالحها مع مختلف سياقاتها التاريخية من جهة وامتداداتها الدينية من جهة أخرى، ويبرر بالتالي مسألة جمعها، بغض النظر عن اختلاف تعبيراتها، ضمن تيار سياسي واحد يحمل تسمية واحدة؟

تروم الدراسة معالجة هذه الإشكالية في ضوء هدفين اثنين يتقاطعان بقدر ما يبدوان متعارضين. يتمثل الهدف الأول بمحاولة تبيان مسألة التعدد وراء الوحدة في المجال العام

لتيار الديمقراطية المسيحية من طريق التعرض بصورة مندمجة لمظاهر هذا التعدد وتجلياته النظرية والمنهجية، وذلك عبر استدعاء السياقات المتعددة والمختلفة التي احتضنت ميلاد هذه الأحزاب وتطورها. أما الهدف الثاني فيتمثل بمحاولة تبيان مسألة الوحدة وراء التعدد في المجال ذاته من طريق البحث فيما إذا كان جمع هذا الكم من الأحزاب المختلفة تحت تسمية واحدة يستند في واقع الأمر إلى حد أدنى من التوافق على معايير نظرية أو تنظيمية تظل ثابتة على الرغم من اختلاف متون هذه الأحزاب وسياقاتها ومساراتها.

تقترح الدراسة معالجة الإشكالية المذكورة عبر مستويين عامين من البناء والتحليل، ينقسم كل واحد منهما إلى مجموعة من المستويات الفرعية. يتوخى المستوى الأول محاولة الإجابة عن الشق الأول من الإشكالية والمتعلق بمسألة التعدد وراء الوحدة، وذلك عبر محاولة الكشف عن أصول ومظاهر وتجليات التنوع الشديد الذي يميز أحزاب الديمقراطية المسيحية. ويتشكل هذا المستوى العام الأول من ثلاثة مستويات فرعية تتوزع كما يلي: 1- الصعوبة الكبيرة التي يواجهها الباحثون المتخصصون في هذا التيار في صوغ تعريف صارم له؛ 2- تذبذب المقاربات المتبناة من جانب هؤلاء الباحثين في مقارنة هذه الأحزاب، التي يتم جمعها عن خطأ أو عن صواب تحت تسمية أحزاب الديمقراطية المسيحية، ما بين مسار التخصيص من جهة والتعميم من جهة أخرى؛ 3- صعوبة الحسم في طبيعة العلاقة التي تربط هذه الأحزاب بالمؤسسات الدينية بوجهل خاص وبالسرديات الكبرى المؤسسة للتاريخ الديني الغربي (المسيحية بكل مكوناتها) بوجه عام. أما المستوى العام الثاني من البناء والتحليل فيروم الإجابة عن الشق الثاني من الإشكالية والمتعلق بمسألة الوحدة وراء التعدد، وذلك عبر محاولة الكشف عن مدى وجود جذع مشترك يخترق كل اختلافات وتنوعات خارطة أحزاب الديمقراطية المسيحية بالغرب. ويتشكل هذا المستوى العام الثاني من مستويين فرعيين يتوقفان عند مسألتين تمثلان، وفق ما أفضت إليه الدراسة، العنصرين الأكثر ثباتاً في مختلف محاولات التعريف المقترحة لهذا التيار على امتداد تاريخه الطويل: الاستلham المسيحي من جهة وتبني الديمقراطية من جهة أخرى. وتستند الدراسة في بناء وتحليل طروحاتها إلى مراجع تغطي تاريخ وسوسولوجيا الدين والسياسة في أوروبا بعامة، وأحزاب الديمقراطية المسيحية على نحو أكثر تحديداً، كما تحيل متى ما دعت الضرورة إلى ذلك على وثائق تنتمي إلى متون بعض التعبيرات المعاصرة لتيار الديمقراطية المسيحية في أوروبا وتعبيرات/مقولات تعود إلى بعض القيادات السياسية والفكرية التي تدبر هذه التعبيرات.

تنتهي الدراسة بمقاربة استشرافية تثير، وفق مقارنة عامة تروم بناء الإشكال أكثر مما تتوخى الإجابة عنه، فرضية أن تشكل تجربة تيار الديمقراطية المسيحية، الذي يحمل معه تاريخاً طويلاً من التحولات النظرية والتنظيمية ما بين نسخته الأولى المتميزة بالصدام مع الحداثة ونسخه المعاصرة التي تتميز بدرجة متقدمة من التصالح معها تعززها اندماج هذه الأحزاب بصورة فاعلة في أنظمة سياسية حديثة ومعلمنة، أن تمثل هذه التجربة نموذجاً

لمسار الإسلام السياسي الذي يتميز بدوره بانتقال بعض مكوناته من مهاجمة الحداثة ومعاداتها إلى محاولة التصالح معها، بدرجات ومستويات مختلفة بطبيعة الحال، بما أفضى بالعديد من هذه المكونات إلى الاندماج السلمي في الأنظمة السياسية لبلدانها في صيغة أحزاب سياسية، بل والوصول إلى مراكز الحكم في بعضها (حالات تركيا، تونس، المغرب...).

أولاً: في التعدد وراء الوحدة

تحتل مسألة تعدد مكونات الديمقراطية المسيحية خلف طابع الوحدة المفترضة التي يعبر عنها إدراج كل هذه المكونات تحت تسمية واحدة لتيار واحد مكانة مركزية في العدد الأكبر من الدراسات التي أنجزت في هذا الإطار. ويتم التعبير عن هذه المسألة عموماً من خلال ثلاثة مستويات من المعالجة. يتعلق المستوى الأول بإقرار أغلب الدارسين بصعوبة صياغة تعريف جامع مانع، كما يقول المناطقة، لهذا التيار مكثفين بتقديم بعض الخصائص العامة لبعض مكوناته، من دون تقديم ما يكفي من الضمانات على صمود هذه الخصائص في كل الحالات والسياقات. يحيل المستوى الثاني على الحيرة العامة لأغلب هاته الدراسات حين يتعلق باختيار الطريقة الأمثل لمقاربة هذا التيار ومكوناته، ما بين مقاربة تعميمية تعترف بوحدة هذا التيار وتروم تبيان مؤشرات هاته الوحدة، ومقاربات تخصيصية تروم فصل تعبيرات الديمقراطية المسيحية بعضها عن بعض تبعاً لاختلاف سياقات إنتاجها وتطورها. أما المستوى الثالث فيعبر عنه تردد هاته الدراسات إزاء أهمية البعد الديني في تشكيل تعبيرات الديمقراطية المسيحية في الماضي كما في الحاضر ما بين وصفه محدداً أصيلاً ينبغي التعامل معه ومع دوره بجدية كبيرة في كل محاولة لتحديد هوية هذا التيار، أو النزول به إلى مجرد السمة الشديدة العمومية بعد أن ساهمت العلاقات المتشعبة بين الديني والسياسي في التاريخ الغربي الحديث في تحويله إلى مجرد شعار عام فضفاض لا أكثر.

1- في صعوبة التعريف

إذا كان المدخل العام للتعاطي الأولي مع أي مفهوم كيفما كان يتمثل بالبداية بصوغ وتقديم تعريف له، فإن حالة أحزاب الديمقراطية المسيحية تستعصي على هذه القاعدة إلى درجة أنه قد أضحى من الدارج أن يبدأ المتخصصون في هذا التيار الذي تجتمع أو تجمع تحته هذه الأحزاب مؤرخين كانوا أم علماء اجتماع، أو أديان أو سياسة بالتعبير عن الصعوبات التي تواجههم وهم يحاولون إنجاز هذا الأمر. ففي كتابه أوروبا الديمقراطية المسيحية، يسجل جون دومينيك ديران (Jean-Dominique DURANT) وهو مؤرخ مرموق للمسيحية السياسية في أوروبا أن «تاريخ الديمقراطية المسيحية يواجه في المكان الأول مشكل تعريف» (DURANT, 1995: 11). وحتى وإن كانت أعمال المتخصصين في هذا التيار إضافة إلى وثائق التنظيمات المحسوبة عليه تقدم محاولات وبناءات متعددة وجدية

على هذا المستوى، فإن هذه المحاولات والبناءات تظل قاصرة عن الإحاطة بطابعي التركيب والتعدد الذي يميزه. ويتأسس هذان الطابعان، بحسب المؤرخ الفرنسي، على مستويين اثنين، أولهما ذو طبيعة نظرية ويتعلق بتعدد البناءات الأيديولوجية الداخلية لمكونات الديمقراطية المسيحية. أما المستوى الثاني فهو ذو طبيعة سوسيو تاريخية ويتعلق بتعدد وتنوع السياقات الدينية، السياسية، الاجتماعية والثقافية التي أنتجت كل مكون من مكوناتها (Durant, 1995: 11-12).

على المستوى النظري، يجعل طابع السيولة الذي يميز المتون الأيديولوجية للديمقراطية المسيحية من الصعب استخلاص معالم نظرية قارة في هذه المتون. وتنتج هذه السيولة الأيديولوجية بحسب الكاتب عن الانتشار الكبير الذي يحظى به مفهوم الوسطية في وثائق وكتابات منظري هذا التيار على اختلافهم، إلى درجة أن التعبيرات المؤسساتية للديمقراطية المسيحية باختلاف سياقاتها أضحت تلتقي على عتبات مجموعة من الثنائيات الأيديولوجية المتعارضة من قبيل الفردانية في مقابل الجمعية والليبرالية في مقابل درجات متقدمة من المحافظة... هنا بالضبط يكمن الإشكال النظري الكبير الذي يميز هوية أحزاب الديمقراطية المسيحية والذي يجعلها تبدو موزعة بين طابع الاعتدال الاجتماعي الذي يجعل من بعض مكوناتها أحزاباً ذات طبيعة سوسيو-ديمقراطية، من جهة، وطابع الحذر تجاه تعوّل الدولة، الأمر الذي يجعل بعض مكوناتها الأخرى أقرب ما تكون إلى الليبرالية. بطبيعة الحال، فإن هذا التشتت الأيديولوجي ينعكس على التعاريف التي يتم تبنيها من جانب هذه التنظيمات التي حتى وإن كانت تختلف أكثر مما تتفق فإنها تجتمع عن طواعية تحت تسمية «أحزاب الديمقراطية المسيحية»، ويسوق ديران كمثال على هذا التشتت التعريف الذي كانت تتبناه الحركة الجمهورية الشعبية والتي تمثل أكثر تجارب الديمقراطية المسيحية تأثيراً في التاريخ الفرنسي الحديث (1944-1967)⁽¹⁾. هذا التعريف الذي ينسب إلى أحد الرموز التاريخية للحزب، هو جورج بيدو⁽²⁾، يتميز في تصور ديران بقصور كبير لأنه وكما يعبر عنه مضمونه: «أن تتموقع في الوسط وأن تحصل على ناخبين من اليمين باستخدام خطاب اليسار»

(1) حزب سياسي فرنسي يصنف ضمن تيار الديمقراطية المسيحية تأسس سنة 1944 على يد مجموعة من أكبر القيادات المسيحية الديمقراطية بفرنسا وأوروبا عموماً من قبيل جورج بيدو وموريس شومان وذلك على هامش معركة مقاومة النازية. إذ قام مؤسسه بتجميع مجموعة من التنظيمات التي أدت دوراً في هذا السياق سواء على المستوى الوطني كالحزب الديمقراطي الشعبي أو الجهوي كالاتحاد الشعبي الجمهوري بالألزاس والاتحاد الجمهوري باللورين في حزب سياسي واحد هو الحركة الجمهورية الشعبية الذي سيتم حله سنة 1967 نتيجة تناقضات وإشكالات كثيرة طغت على مساره.

(2) جورج بيدو (1893-1899) هو أحد أهم مؤسسي وزعماء الحركة الجمهورية الشعبية وقيادات المقاومة ضد النازية. ترأس الحكومة الفرنسية المؤقتة بين 24 حزيران/يونيو و16 أيلول/سبتمبر 1946.

(Durant, 1995: 11)، يختزل كل الديمقراطية المسيحية في حياتها البرلمانية فيسحب منها أصالتها النظرية والتاريخية ليعكس بنفس المناسبة سيولة بنائها الأيديولوجي حيث التموقع في الوسط يعبر عن طابع الحيرة ما بين توجهات سياسية مختلفة (اليمين في مقابل اليسار) والليبرالية في مقابل المحافظة) (Durant, 1995).

على المستوى السوسيو تاريخي فإن صعوبة تعريف الديمقراطية المسيحية تنبع من تعدد وتنوع السياقات التي ولدت وتطورت فيها تعبيراتها. بغض النظر عن مرجعياتها الأيديولوجية التي قد تتقاطع في الحد الأدنى على الأقل، فإن تاريخاً طويلاً من التفاعل مع سياقات مختلفة كان من شأنه بالمعنى السوسولوجي أن يؤدي إلى إنتاج تنظيمات ومسارات هي أقرب إلى الاختلاف والتنوع منها إلى التفرد والتشابه⁽³⁾. وتحيلنا المؤشرات التي تدعم هذه الفكرة إلى ثلاثة مظهرات أساسية تميز المشهد العام ما يسمى إجمالاً أحزاب الديمقراطية المسيحية: 1- تعدد وتنوع التسميات التي تحملها هاتها الأحزاب؛ 2- ضعف اندماج هذه الأحزاب في مبادرات تنحو نحو توحيدها في إطار واحد على المستويات الوطنية، الأوروبية أو الدولية؛ 3- الحساسية الشديدة التي تبديها هاته الأحزاب تجاه التعدد السوسيو ثقافي السائد داخل البلدان حيث تنشط بما قد يفضي إلى وجود أكثر من حزب ديمقراطي مسيحي داخل البلد إياه (Durant, 1995).

بخصوص التماظهر الأول والمتعلق بتعدد التسميات، يبدو جلياً أن أياً من التعابير المتعددة المستخدمة لم يفرض نفسه كمعبر وحيد عن أحزاب هذا التيار. فأثناء توجههم للتشديد على عنصر نظري ما يعدونه مميّزاً لحركتهم أكثر من غيره على المستوى الأيديولوجي (الليبرالية، الديمقراطية، المسيحية...) أو على شكل تنظيمي من بين أشكال أخرى متعددة (حزب، اتحاد، حركة...) سينتهي المطاف بمؤسسي هاته التنظيمات إلى تبني تسميات مختلفة ومتباينة (Durant, 1995: 13). بخصوص التماظهر الثاني المتعلق بضعف الاندماج في مقاربات توحيدية ولو حتى على المستوى الأوروبي، يشدد ديران على الوعي الشديد الذي تحقق على امتداد التاريخ الطويل لهذه الأحزاب بمحدودية مبادرات من هذا القبيل بالنظر إلى الخصوصيات الذاتية والموضوعية المحيطة بكل تجربة على حدة والتي من شأنها إعاقه كل تجسيد جدي لهذه المبادرات (Delwit, DIR., 2003). هذا الوعي هو ما دفع معظم هذه التنظيمات، يرى الكاتب، إلى عدم الحماس لأية مبادرة من هذا القبيل ومن ذلك مثال الحركة الجمهورية الشعبية التي دافعت بقوة عن أصالتها رافضة الانخراط كحزب في بعض المبادرات التي سعت بدعم من الفاتيكان إلى تجميع هذه الأحزاب في تنظيم واحد بعد الحرب العالمية الثانية (Durant, 1995: 12). في ما يتعلق بالتماظهر الثالث والذي يحيل على الحساسية الشديدة التي تبديها هاته التشكيلات الحزبية تجاه التنوع الجهوي والثقافي

(3) بخصوص التنوع الكبير الذي تعرفه تعبيرات الديمقراطية المسيحية بأوروبا وخارجها، يمكن مراجعة: (Caciagli, 1992; Papini, 1988).

الذي يطبع كل بلد على حدة، فيتجلى، بحسب الكاتب، في تأسيس تنظيمات محسوبة على هذا التيار تنحصر تمثيليتها في جهة أو ثقافة دون غيرها داخل البلد نفسه. ويقدم الكاتب أمثلة معبرة على هذا الأمر من قبيل كون انقسام بلجيكا بين الثقافتين الفرنكوفونية والفلامانية قد أدى إلى تأسيس حزبين مسيحيين ديمقراطيين أولها هو الحزب الاشتراكي المسيحي في المنطقة الفرنكوفونية والحزب الديمقراطي الفلاماني في المنطقة الفلامانية. أما في إسبانيا، فنجد الحزب الوطني الباسكي الذي ينشط في مواطن تجمع الباسك إضافة إلى الاتحاد الديمقراطي لكتالونيا الذي ينشط في مناطق الكتالان. ويتبنى كل واحد من الحزبين القضايا السياسية والثقافية للجهة التي يمثلها دون غيرها (Durant, 1995).

ارتباطاً بهذه التظاهرات، يرى ديران، أن قسمًا مهمًا من التعاريف المقدمة للديمقراطية المسيحية في أوروبا خصوصًا قد تم بناؤها انطلاقًا من رؤية تعميمية لا تنتبه بما فيه الكفاية لطابع التعدد والتنوع الكبير الذي يميز هذه التنظيمات. طبيعة هذه الرؤية التعميمية قد تجعل هذه التعاريف تُغفل بعض العناصر المهمة من خصائص هذه التنظيمات ومساراتها التاريخية لتبدو لامبالية بصورة غير مبررة تجاه جوانب مهمة من حركية النشاط السياسي والاجتماعي للتيارات المسيحية من جهة، ومن تطور التصور الاجتماعي والسياسي للإنسان داخل التعاليم الكنسية المسيحية من جهة أخرى. باختصار، يقول ديران، لا توجد مسيحية ديمقراطية بصيغة المفرد بقدر ما توجد ديمقراطيات مسيحية تغطي في الواقع عددًا كبيرًا من التنظيمات التي تتنوع وتختلف على المستويات كافة (Durant, 1995: 15). وصولًا إلى هذا المستوى من التحليل، فإن سؤالاً يطرح نفسه بحدة ويمكن التعبير عنه كالتالي: إذ كان الأمر يتعلق بتنظيمات تختلف أكثر مما تتفق وتتعدد أكثر مما تتشابه، فهل يكون من الأفضل تجاهل طابع الوحدة المتخيلة التي تميزها وتبني مقاربات أكثر تخصيصية تدرس كل مكون من مكوناتها بشكل متفرد؟

2- من المقاربة التعميمية إلى المقاربات التخصيفية

في كتابه الدين والسياسة في أوروبا، يرى عالم الاجتماع الفرنسي المتخصص في سوسيولوجيا الدين والسياسة في المجتمعات الأوروبية روني ريموند (René Rémond) أن النزعة التعميمية التي تطبع التعامل مع الديمقراطية المسيحية في أوروبا على وجه الخصوص لا تغطي فقط الأحزاب المشكلة، نظريًا على الأقل، لهذا التيار، بل تمتد لتغطي معظم الأسئلة المنضوية تحت إشكالية تاريخ العلاقة بين الدين والسياسة في القارة. هذا التوجه العام ينبني، بحسب الكاتب، على ما يشبه المسلمة التي ترى بأن تاريخ أوروبا تخترقه الكثير من العناصر، بل وحتى المشاكل التي تتميز بالتشابه والتداخل أكثر مما تتميز بالتفرد والاستقلال. هذه المسلمة تسندها فرضية عامة ترى أن التعاطي مع هذه العناصر والمشاكل على مستوى القارة بأكملها قد يمكن من تحقيق مستوى من التفسير والفهم أكثر غنى وفعالية مما قد يتحقق عبر دراسة السياقات الخاصة (Rémond, 1998: 28). غير أن هذا الأمر لا يبدو محسومًا

إذا ما تمت مواجهته بالقدر الكبير من الحالات والمؤشرات المضادة. هكذا، يرى ريموند، أن التاريخ السياسي الديني الأوروبي وإن كان يقدم ما يكفي من المؤشرات التي قد تعزز وتقوي المسلّمة المذكورة والفرضية التي تدعمها، فهو يقدم في المقابل ما يكفي من المؤشرات لإضعافهما معاً. فمن جهة، يبدو الطابع الخاص والمحلي للصراعات الدينية التي عرفتها بعض البلدان الأوروبية هامشياً بشكل يجعله قاصراً عن أن يحجب لا الطبيعة الأيديولوجية العامة لهاته الصراعات والتي تتقاطع بالضرورة مع ما يجري في أمكنة أخرى من أوروبا، ولا تداعياتها المادية العابرة لسياقاتها المحلية نحو سياقات تمتد على مستوى القارة. من جهة أخرى، يبدو أن تأثير المسارات التاريخية الخاصة والجيوبوليتيكا المحلية قد يكون مهماً للغاية من منطلق أن مختلف البلدان والسيارات لا تسير بذات السرعة ولا وفق المسار نفسه إلى درجة أن الفرق بين البلدان الأولى التي شملتها العلمنة والبلدان الأخيرة يتجاوز المئة سنة (Willaime, 2006). كما أن معالجة العلاقات ما بين الدين والمجتمع سواء كانت سلمية أو متوترة كثيراً ما كانت تتم، يشرح ريموند، في سياقها المحلي الذي أنتجها أكثر مما تمتد إلى خارج هذا السياق وهو ما تؤكد على سبيل المثال أزمة KULTURKAMPF⁽⁴⁾ (المعركة من أجل الحضارة) التي تواجته من خلالها بروسيا بسمارك مع الكنيسة الكاثوليكية وهي المعركة التي تم خوضها ثم تسوية ما ترتب عنها في إطار العلاقة المباشرة والمحددة بين بسمارك من جهة وبابا روما من جهة أخرى. (Rémond, 1998: 25-26)

برغم أهميتها فإن هاته الاعتبارات المنهجية المتعلقة بالطريقة الأمثل لمعالجة تاريخ وسوسولوجيا أحزاب الديمقراطية المسيحية ما بين محاولة صوغ تعريف جامع يهتم بما هو قار فيها أو الإكباب على دراسة تعبيراتها في خصوصياتها النظرية والعملية، هاته الاعتبارات لا تحل الإشكالية المطروحة في شيء إذ لا تعدو أن تكون توصيفاً عاماً لوضعية الحالة التي توجد عليها هاته الإشكالية. ولعل هذا ما دفع المهتمين الكبار بهذا الموضوع إلى اقتراح تدابير أكثر عملية بهذا الخصوص. في هذا السياق، يرى جون دومينيك ديران أن

(4) دامت هاته الأزمة بين سنتي 1871 و1878 وقد نتجت من توجه بسمارك إلى قطع الصلة بين الفاتيكان والكنيسة الألمانية ووضع هاته الأخيرة بالكامل تحت وصاية الدولة الألمانية. وقد تم تفعيل هذا الأمر من طريق إصدار مجموعة من التشريعات مثل قانون اليسوعيين (1872) الذي نص على مصادرة الكنائس، قانون أيار/مايو 1973 الذي ينص على أن تراقب الدولة المؤسسات التي تتولى مهمة التكوين الديني وأن تراقب سيرورة منح الألقاب الدينية، القانون الذي يشترع للزواج المدني (1874-1875). وقد خلفت هاته التشريعات مواجهات كبيرة بين الدولة الألمانية ورجال الدين الكاثوليك بالأساس والذين كانوا مدعومين من طرف البابا بيوس التاسع وهي المواجهة التي أدت إلى خلع ما يزيد على 600 منهم. غير أن وصول البابا ليون الثالث عشر إلى سلطة الفاتيكان ساعد على الوصول إلى حل للأزمة مع بسمارك إذ قام هذا الأخير بتبني قانون السلام (1880-1887) الذي خفف إلى درجة كبيرة التدابير التي كانت موجهة لتصفية الكنيسة الكاثوليكية بألمانيا. لمزيد من التفاصيل حول هاته الأزمة، يمكن مراجعة: (Toscer_Angot, 2020).

الحل يكمن في تبني مقاربة تدمج في الوقت نفسه بين المسارات التاريخية العامة والخاصة لتدبير العلاقة بين الدين والسياسة بالمجتمعات الأوروبية وذلك عبر تبني قراءات تأخذ بعين الاعتبار من جهة العلاقات التي تنسجها الديمقراطية المسيحية بغض النظر عن تعبيراتها المؤسساتية مع المؤسسات الدينية الكبرى، ومن جهة أخرى المسارات المحلية الخاصة بكل مكوّن من هاته المكونات (Durant, 1995: 15). إن كتابة تاريخ الديمقراطية المسيحية تتطلب بهذا المعنى أن يتساءل المؤرخ عن علاقاتها مع مختلف التشكيلات والتراتيبات الكنسية من جهة وعن المسارات الخاصة بكل تنظيم على حدة من جهة أخرى.

وفق مقاربة أخرى أكثر تدقيقاً، يرى مؤرخ آخر مرموق للمسيحية الأوروبية هو جون ماري مايور (Jean-Marie Mayeur) في كتابه من الأحزاب الكاثوليكية إلى الديمقراطية المسيحية أن أصل المشكل يكمن في كوننا نحاول اقتراح تعريف لأمر لم نتمكن بما فيه الكفاية من عزل موضوعه. هكذا إذن تمثل مسألة عزل موضوع الديمقراطية المسيحية في نظر الكاتب مدخلاً أساسياً وحتماً لتعريفها. من هذا المنطلق نجده يتبنى توجهاً أكثر إمبريقية يقوم على عبور الخارطة العامة لما يقدم بوجه عام على أنه أحزاب الديمقراطية المسيحية وفق مقاربة تتبنى في الآن ذاته منطقي الإدماج والاستثناء. ويتعلق الأمر باختبار أيديولوجي من جهة وتاريخي من جهة أخرى يُخضع له مايور هذه الأحزاب كلاً على حدة. وقد أدت هاته المقاربة المتميزة بهذا الباحث إلى التخلي عن استخدام تسمية «أحزاب الديمقراطية المسيحية» التي تعدّ الأكثر شيوعاً لفائدة تسمية أكثر تركيزاً وبساطة هي «الأحزاب الكاثوليكية». وتعد هاته التسمية في نظر الكاتب أكثر تعبيراً عن واقع الأمر نظراً إلى كون الأغلبية العظمى لهذه الأحزاب هي بالفعل أحزاب كاثوليكية، ولدت وتطورت ارتباطاً بالتطور الداخلي للكنيسة الكاثوليكية بروما (Mayeur, 1980: 9). ماذا إذاً عن الأحزاب المسيحية غير الكاثوليكية، البروتستانتية على وجه التحديد؟ جواباً عن هذا السؤال، يسجل مايور بأن الطبيعة الداخلية للكنيسة البروتستانتية لم تساعد في شيء أتباعها على التكتل في أحزاب سياسية من أجل الدفاع عن أفكارها وذلك بفعل هيمنة نظرية المملكتين⁽⁵⁾ على هذه الكنيسة إضافة إلى التوجس الكبير الذي طالما أبدته بعض تياراتها المؤثرة مثل اللوثرية تجاه ممارسة السياسة، وهو ما أدى في نهاية المطاف إلى ضعف عدد الأحزاب ذات المرجعية البروتستانتية بل وندرته إذا ما قورنت بالهيمنة والانتشار الكبيرين للأحزاب ذات المرجعية الكاثوليكية. بل وحتى وإن كانت الأحزاب البروتستانتية، في حال وجودها، تتبنى

(5) تفصل هاته النظرية التي طورها كالفن بين المملكة الروحانية (Regnum Christi) والمملكة الدنيوية أو الأرضية (Regnum Civile) وترى بأن المملكتين حتى وإن كانتا معاً مكونين من مكونات مملكة الرب فإن تدبيرهما ينبغي أن يتم من طرف سلطتين مختلفتين بحيث تخضع المملكة لروحانية لسلطة دينية (رجال الدين) فيما تخضع المملكة الأرضية لسلطة مدنية (رجال السياسة). لمزيد من التفاصيل بخصوص نظرية المملكتين يرجى مراجعة: (Vandrunen, 2007: 743-763).

هي الأخرى مرجعية مسيحية فإنها لا تقدم، في تصور مايور، ما يكفي من الحجج لتبرير إدراجها ضمن تيار الديمقراطية المسيحية (Mayeur, 1980).

بغض النظر عن فعالية نتائجها من عدمها، فإن هذه المقاربة المقترحة من قبل مايور ونتائجها تضعنا أمام إشكال آخر من المشاكل التي تعترض الإحاطة بموضوع الديمقراطية المسيحية ويتعلق الأمر بمدى الدور الذي مارسه ولا يزال يمارسه البعد الديني في تحديد هوية هذه الأحزاب، وهو الأمر الذي يتجاوز هذه الأحزاب ليمتد إلى إطار أكثر عمومية يتعلق بالدور الذي لا يزال يؤديه الدين (المسيحية على وجه التحديد) على مستوى المجتمعات الغربية بشكل عام (McCrea, 2014). وهو سؤال يتردد كثيراً في الكتابات الأكثر جدة في مجال تناول البعد الديني للمجتمعات الغربية من قبيل كتاب أوليفي روي (Olivier Roy) الأخير، أوروبا، هل هي مسيحية؟ (Roy, 2019). يبدو عنصر تعدد سياقات ميلاد أحزاب الديمقراطية المسيحية بالغرب مدخلاً مناسباً لمقاربة هذا الإشكال، فهذه المسألة لا تنتج فقط من تعدد المسارات التاريخية التي ترتبط بتعدد الجماعات البشرية ولكن أيضاً بتنوع المعتقدات الدينية تبعاً لتعدد الكنائس والطوائف داخل المسيحية ذاتها. إن كل معتقد ديني هو بالضرورة حامل لشكل أدنى أو أقصى من أشكال التنظيم الاجتماعي والسياسي وبالتالي لتصور خاص به لما ينبغي أن تكون عليه العلاقة بين الدين والسياسة (Rémond, 1998: 26). التوقف عند هذا الإشكال المرتبط بمدى أهمية البعد الديني في تحديد هوية أحزاب الديمقراطية المسيحية قد يمثل مفتاحاً آخر من مفاتيح فهم أصول وتعبيرات ومآلات الديمقراطية المسيحية في الغرب.

3- البعد الديني بين البروز والتواري

ثمة شبه إجماع في صفوف المهتمين بتاريخ وسوسولوجيا الديمقراطية المسيحية على أطروحة مفادها أن الأحزاب الأولى التي شكلت هذا التيار قد ولدت في إطار العلاقات المتوترة التي كانت تربط الأقليات بالأغليات في مختلف السياقات المسيحية الأوروبية. بشكل أكثر تدقيقاً، تمنح هاته الأطروحة للكاثوليك قصب السبق في إنشاء التعبيرات الأولى لانتظام المسيحيين في أحزاب سياسية، وقد كان ذلك يحدث بوجه خاص في السياقات التي كان فيها هؤلاء يشكلون أقليات دينية تعيش حروب وجود، قد تكون حقيقية أو متخيلة، في مواجهة هيمنة طوائف مسيحية غير كاثوليكية. وهو ما تعززه مجموعة من الأمثلة من قبيل تشكل الجمعية الكاثوليكية لأوكنيل بأيرلندا في وسط خاضع لهيمنة الكنيسة الأنغليكانية البريطانية وبداية نشوء التنظيمات الكاثوليكية في بروسيا تحت هيمنة البروتستانت ثم الحالة المتعسرة للكاثوليك البلجيك في مملكة هولندا (9-10: Mayeur, 1980). في الاتجاه نفسه يؤكد مؤرخ آخر لأحزاب المسيحية السياسية هو فرانسوا-جورج دريفوس (François-Georges Dreyfus) في كتابه تاريخ الديمقراطية المسيحية في فرنسا أنه قد كان على الكاثوليك من أجل الدفاع عن أنفسهم وعن كنيسهم أن يتوجهوا نحو الرأي العام عبر أحزاب سياسية تتبنى قضاياهم

(Dreyfus, 1988: 13-14). وقد ساهمت التحولات الكبيرة التي عرفتتها المجتمعات الغربية تحت تأثير الثورة الفرنسية في تغذية هذا المناخ الذي وتكريس عزلة الكاثوليك المتدينين في مجتمعاتهم⁽⁶⁾. إذ فتحت هاته الثورة طريق اللاعودة في اتجاه تعميم القيم المنحدرة من فكر الأنوار المعلية من شأن العقلانية والفردانية في هاته المجتمعات، لينتهي الأمر بتعويض ملكيات الحق الإلهي التي كانت تزعم قيادة رعاياها نحو الخلاص الزمني والأزلي بدولة علمانية تنبني على الإرادة الشعبية (6: 1980, Mayeur).

ومع ذلك، فينبغي تجنب السقوط في فخ التمرکز حول عنصر تفسيري واحد لما يحمله ذلك من تعميم لا تبرره سوى الرغبة في بناء، بأي ثمن، إطار تاريخي صارم لنشأة هذه الأحزاب وهو ما لا يتماشى ومناهج العلوم الاجتماعية. إذ ثمة أمثلة مضافة كثيرة تبين أن العلاقة بين الكاثوليك كأقليات وطوائف مسيحية أخرى مهيمنة ليست بالضرورة العنصر المفسر الوحيد لسياقات ميلاد عدد مهم من تنظيمات الأحزاب المسيحية الأولى. فعلى الرغم من كونه أحد أهم المدافعين عن هاته الأطروحة، نجد جون ماري مايور يقدم في كتابه من الأحزاب الكاثوليكية إلى الديمقراطية المسيحية حالات لأحزاب سياسية ذات مرجعية مسيحية كاثوليكية قد ولدت وترعرعت في سياقات ذات أغلبية كاثوليكية والتي كان فيها الكاثوليك يواجهون خصوصاً غير دينيين بل معادين للدين (ليبراليون في المجمل)، نجد من أهمها حالة الحزب الشعبي الإيطالي الذي تأسس من طرف لويجي ستروزو⁽⁷⁾ سنة 1919 من أجل أن يمنح الكاثوليك مكاناً في المنتظم السياسي الإيطالي الذي كان مكتسحاً من قبل اللاديين (10: 1995, Durant). على مستوى آخر من التحليل، فإن هدف الدفاع عن الحقوق هذا وإن كان يفسر إلى درجة كبيرة ميلاد الأحزاب الكاثوليكية الأولى فإنه لا يفسر استمرارها وانتشارها إلى اليوم مع تغير المعطيات المتعلقة بالعلاقات بين الأقليات والأغليات الدينية في معظم أوروبا وتغير التشريعات التي تنظم العلاقات بينهما، في زمن فجرت فيه العولمة، كما يقول أوليفي روا في كتابه الجهل المقدس: «العلاقة بين المحددات الثقافية والمحددات الدينية» (263: 2008, Roy). الجواب عن هذه المفارقة يكمن بحسب تحليل مايور في تطور قدرة وفعالية هاته الأحزاب على إنتاج برامج سياسية واجتماعية استطاعت من خلالها بناء شبكة من التنظيمات تستند إلى قاعدة أنصار شديدة الانتشار والتأثير منذ نهاية القرن التاسع عشر وحتى اليوم (6: 1980, Mayeur).

هل يدعو هذا التفسير ذو الطبيعة التاريخية والسياسية إلى إعادة النظر في مدى مساهمة البعد الديني في تطور الأحزاب الديمقراطية المسيحية، ما قد يسهم بالتالي في توضيق الهوية بين هاته الأحزاب إلى درجة قد يغيب معها الارتباط بمنبع طائفي واحد داخل

(6) لمزيد من التفاصيل، يمكن مراجعة: (1997, Cholvy).

(7) لويجي ستروزو (1871-1959)، رجل دين وسياسة إيطالي محسوب على تيار الديمقراطية المسيحية. أسس سنة 1919 الحزب الشعبي الإيطالي.

المسيحية لصالح المرجعية المسيحية العامة؟ نظرياً على الأقل، يمكننا الجواب عن هذا السؤال بالإيجاب. فليس من قبيل المصادفة أن أحزاب الديمقراطية المسيحية اليوم قد أصبحت تنتسب في عموميتها للمرجعية المسيحية العامة إلى درجة يصعب معها تحديد المنبع الطائفي الذي انطلقت منه. لقد أصبحت هاته الأحزاب، يسجل مايور، أبعد ما تكون عن مسألة الطائفية الدينية، إذ يختلط أنصارها في الانتماء لكل التعابير المسيحية بدون تمييز، بل إنها أضحت تفتح أبوابها حتى لغير المؤمنين ممن يحترمون الأخلاق المسيحية العامة مع الحفاظ على استقلالهم إزاء التنظيمات والتراتيبات الكنسية. أما برامجها ووثائقها فتكتفي بالإشارة إلى الرؤية المسيحية العامة للعالم (7: 1980, Mayeur).

وتعود أولى تعبيرات الأحزاب الديمقراطية غير الطائفية إلى بداية القرن العشرين من خلال نموذجي ألمانيا والنمسا اللتين تأسس بهما حزبان غير طائفيين. واليوم، يقدم لنا الاتحاد المسيحي الديمقراطي⁽⁸⁾ الذي يحكم ألمانيا منذ عام 2005 نموذجاً متميزاً لحزب ذي مرجعية دينية تتألف قاعدته النضالية والانتخابية من البروتستانت والكاثوليك على حد سواء. باختصار، يبدو ربط الأحزاب الديمقراطية المسيحية بالسياق الطائفي الذي ولدت فيه أمراً لا مفر منه من أجل فهم ظروف وأسباب ميلادها، غير أن هذا العنصر يصبح ثانوياً كلما تطورت هاته التجربة. فخلف الحالة التي يعكس تفاصيلها ومميزاتها اليوم تجارب أحزاب مثل الاتحاد المسيحي الديمقراطي بألمانيا يوجد تاريخ طويل من الصراعات والمبادرات والتفاعلات والتوافقات والتي تمت في سياقات جغرافية، وسياسية واجتماعية وثقافية بالغة التعدد والتنوع وعلى امتداد فترة زمنية ناهزت القرنين.

ثانياً: في الوحدة وراء التعدد

وصولاً إلى هذا المستوى من التحليل، نسترجع السؤال الذي طرحناه في بداية هذا النص والذي يتعلق بمدى شرعية الحديث عن تيار من الأحزاب السياسية في غياب ما يربط بينها سواء تعلق الأمر بالسياقات السوسيو تاريخية لتأسيس واشتغال كل منها أم بمتونها النظرية والأيدولوجية. يتمثل المدخل الأكثر فعالية لمعالجة هذا السؤال، وكما ذكرنا ذلك في مقدمة الدراسة في افتراض وجود جذع مشترك أيديولوجي يخترق كل الاختلافات المذكورة ليشكل عنصراً قارراً في كل التجارب المحسوبة على هذا التيار. ولعل هذا الافتراض هو ما

(8) أكثر الأحزاب السياسية تأثيراً في تاريخ ألمانيا الحديث وأحد أشهر أحزاب الديمقراطية المسيحية بأوروبا. يعود تأسيسه إلى سنة 1944 ومن أشهر قياداته كونراد أديناور الذي كان أول مستشار ألماني للجمهورية الاتحادية، هيلموت كول وأنجيلا ميركل التي احتلت منصب الاستشارية الألمانية باسم حزبها منذ 2005.

تحكم لحدود اليوم في أغلب المحاولات التي قام بها مختصو هذا التيار لاقتراح تعاريف تروم الإحاطة به وتبيان ما يميزه من غيره.

في كتابه المذكور أعلاه، يرى جون دومينيك ديران وهو الذي طالما شدد على صعوبة إدراج كل هاته التنظيمات التي نطلق عليها اليوم تسمية الأحزاب الديمقراطية المسيحية في خانة واحدة تحتل تعريفاً واحداً، يرى أن هاته التنظيمات حتى وإن لم تكن تمثل كتلة واحدة فقد تمثل عائلة من الأحزاب، مع كل ما قد يعنيه لفظ «العائلة» من مرجعيات مشتركة وعلاقات قوية أو حتى تمزقات واختلافات طاحنة (Durant, 1995: 12). ويبدو استخدام لفظ العائلة بهذا الشكل موفقاً إلى درجة كبيرة لأنه يقدم مثلاً على إمكان وجود الوحدة حتى وإن كانت لا تكاد تبدو خلف لائحة الاختلافات الأكثر بروزاً. فيمّ إذاً تكمن معالم هاته الوحدة المفترضة التي تجمع كل التنظيمات التي درجنا على تسميتها بأحزاب الديمقراطية المسيحية؟

ثمة مسألتان من الصعب تفاديهما في مختلف التعاريف التي تروم بناء تعريف لهذا التيار يتأسس على الفرضية المذكورة والمتعلقة بوجود جذع مشترك ما يجمع كل هاته التنظيمات، هما مسألة الاستلهام المسيحي (Inspiration Chrétienne) ومسألة الديمقراطية. في هذا السياق، يسجل ديران أنه حين يتعلق الأمر بتقديم تعريف للديمقراطية المسيحية، فمن الطبيعي التوقف أمام مسألة قارة تتعلق بكون الديمقراطيين المسيحيين قد أرادوا دوماً مصالحة الهوية المسيحية مع الأفكار الديمقراطية وهو الأمر الذي سهّل إلى درجة كبيرة نزوعهم نحو الاعتدال واندماجهم السياسي (Durant, 1995: 14). هذا الجذع المشترك المفترض انطلاقاً من فكرة تقوم على مصالحة الاستلهام المسيحي مع الديمقراطية نجده حاضراً في الكتابات الأولى حول هذا التيار والتي تعود لسنوات الخمسينيات. نذكر في هذا الإطار مايكل باتريك فوكارتي (Michaël Patrick Forgarty) وكتابه الديمقراطية المسيحية في أوروبا الغربية حيث يعتقد بأن الأمر يتعلق بـ «حركة لائكية تتوخى تقديم حلول لمشاكل سياسية واقتصادية واجتماعية على أسس مسيحية انطلاقاً من فكرة مفادها أن الديمقراطية تشكل أفضل أشكال الحكم» (Forgarty, 1954: 461). ولا يقتصر التوافق على المسألتين على كتابات المختصين القديمة منها والحديثة بقدر يجد له صدى في وثائق أكثر وظيفية وارتباطاً بالواقع المعاصر للديمقراطية المسيحية، ومن ذلك مثلاً وثيقة أصدرها سنة 2011 المركز الدائم من أجل المواطنة والمشاركة في بلجيكا والذي اعتبر الديمقراطية المسيحية بمثابة «مصالحة بين المسيحية والديمقراطية بحثاً عن مساهمة للمسيحية في حياة المجتمع الديمقراطي» (Ottaviani, 2011).

1- الاستلهام المسيحي

خلف التنوع الكبير الذي يميز مكوناتها، تبدو مسألة الاستلهام المسيحي بمثابة العنصر الأكثر صموداً واستقراراً في تاريخ الديمقراطية المسيحية. وهو أمر تؤكده كل الظروف

التي أحاطت بميلاد هذا التيار وتطوره انطلاقاً من تشكُّل لبناته الأولى في خضم صراع المسيحيين الكاثوليك من أجل الدفاع عن هويتهم في وجه أغلبية دينية أخرى مهيمنة كما في وجه المد الجارف لليبرالية أفكار الأنوار والثورة الفرنسية، ووصولاً إلى تفاعله المستمر مع تحولات المؤسسات الكنسية الرسمية، الفاتيكان على وجه التحديد (نموذج البابا ليون الثالث عشر) (Grabow, 2010). ويدعم هذا التصور شبه استحالة خلو أي من التعاريف المقدمة لهذا التيار من الإشارة إلى هاته المسألة. ففي كتابها من الديمقراطية المسيحية إلى القوة الديمقراطية: صدى تحول سياسي، ترى الباحثة الفرنسية في الديمقراطية المسيحية المعاصرة ماري نيلي دونون-بيرو أن فكرة هذا التيار تقوم على «إعادة تمسيح السلطة الزمنية وهو ما يتطلب الارتباط بنصوص الإنجيل وبالأفكار الاجتماعية للكنيسة التي تطورت مع ليون الثالث عشر» (Denon-Birot, 2000: 24)⁽⁹⁾، بينما يرى جورج دريفوس أن الأمر يتعلق بنظام سياسي حيث «تعود السلطة إلى الشعب لكن تديرها يتم من طريق المبادئ المستوحاة من تعاليم المسيح ومن الأنجيل» (Dreyfus, 1988: 46). في هذا الاتجاه، يرى جون كلود دولبري (Jean Claude Delbreil) في كتابه الوسطية والديمقراطية المسيحية في فرنسا بأن الفكرة الأساسية للديمقراطية تقوم على أساس الاعتقاد بـ«دور أساسي للمسيحيين في الحياة السياسية» (Delbreil, 1990: 12). تبعاً لهذا، يسجل مايور، لا ينبغي أن تدرج في خانة الديمقراطية المسيحية إلا التنظيمات السياسية التي تتبنى بصورة واضحة هذا الاستلهام المسيحي وتروم التأثير في المجتمع من خلاله، بما يعنيه ذلك يؤكد الكاتب، من ضرورة توخي عدم خلط أحزاب الديمقراطية المسيحية بالأحزاب المحافظة في بعدها العام (Mayeur, 2020).

وجب التأكيد ارتباطاً بهذا الأمر أن مرجعية هذه الأحزاب المسيحية المعلنة لا تعني بأي حال من الأحوال ارتباطاً تنظيمياً مباشراً أو حتى غير مباشر مع المؤسسات الدينية الرسمية المسيحية بشكل تصبح معه بمثابة واجهة علمانية للكنيسة. ذلك أن الطابع اللاكنسي لهذه الأحزاب هو أمر محسوم اليوم. من هذا المنطلق يعرف ديران الديمقراطية المسيحية بأنها «تيار سياسي ديمقراطي ذو استلهام مسيحي ومستقل عن المؤسسات الكنسية» (Durant, 1995: 17). بوجه عام، تفاعلت هاته الأحزاب طويلاً مع أشكال المقاومة التي أنتجتها المؤسسات الكنسية في فترات تعرضها للضغط الشديد كما تفاعلت مع المنشورات الكنسية التي وفرت لها في لحظات تطورها الأكثر تأثيراً أرضية نظرية مهمة (في زمن البابا ليون الثالث عشر (1878-1903) على وجه التحديد، غير أنها نجحت مع ذلك في الحفاظ على استقلاليتها إزاء هذه المؤسسات. وعطفاً على ذلك ماذا عن الديمقراطية؟

(9) بابا الكنيسة الكاثوليكية في الفترة ما بين 1878 و1903. تميزت بابويته بانفتاح كبير على أفكار الحداثة التي أتت بها الثورة الفرنسية فشكلت بذلك إطاراً نظرياً غنياً لتجارب أحزاب الديمقراطية المسيحية التي انتشرت أكثر فأكثر منذ نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين.

2 - الديمقراطية

كما هو الشأن بالنسبة إلى مسألة الاستلهام المسيحي فإن مسألة الديمقراطية تفرض نفسها بقوة في تكوّن هذا التيار وفي تحديد معالمه العامة. في هذا السياق تكاد لا تخلو أيضاً التعاريف المقترحة لهذا التيار من الإشارة إلى مسألة الديمقراطية بوصفها صفة مميزة له مثلها في ذلك مثل الاستلهام المسيحي. ولا يتعلق الفرق بين المسألتين سوى بوصف الأولى قارة وثابتة منذ انطلاق أولى المحاولات لتجميع المسيحيين الكاثوليك في تنظيمات رداً على تداعيات الثورة الفرنسية وفكر الأنوار عليهم واعتبار الثانية مرحلة متقدمة تطلب تحقيقها حدوث تطورات نظرية مهمة ساهمت فيها هاته التنظيمات من جهة والتنظيمات الكنسية المركزية من جهة أخرى. ومع ذلك، فلم يكن الأمر، كما يعبر عن ذلك المحسوبون على هذا التيار أنفسهم، بالصعوبة التي قد نتخيلها والتي قد ترقى إلى مصاف مراجعة فكرية تقوم على إعادة التفاوض مع تأويلات النصوص الدينية. ذلك أن الأمر لم يتعدّ وفق هؤلاء مسألة دفع الاستلهام المسيحي إلى درجة متقدمة وذلك عبر الاعتقاد بشمولية الفكرة المسيحية وبقدرتها على احتواء كل الأفكار الإيجابية السابقة واللاحقة عليها. وقد وصل الأمر مداه مع فكرة الديمقراطية التي أصبح منظرو تيار الديمقراطية المسيحية يروّجون بأنها تترجم في الواقع روح المسيحية نفسها. ويستند هؤلاء في هذا الطرح على مرجعيات فلسفية مهمة لعل أهمها كتاب هنري برغسون الشهير المصدران الاثنان للأخلاق والدين الذي أضحى من أدبيات ومرجعيات الديمقراطية المسيحية، وهو الكتاب حيث يقول الفيلسوف الفرنسي:

إن الإنسانية لم تصل إلى الديمقراطية إلا في زمن متأخر... إن الديمقراطية هي أبعد المفاهيم السياسية عن الطبيعة، وهي وحدها تسمى، في المقصد على الأقل، على شروط المجتمع المغلق. إنها تنسب للإنسان حقوقاً لا يجوز اغتصابها. ولكي تبقى هذه الحقوق مصنونة، توجب على الجميع أن يخلصوا لواجبهم إخلاصاً لا يحول، فموضوعها إذ إنسان مثالي يحترم الآخرين كم يحترم نفسه، ويخضع لواجبات يعدها مطلقة، ويلتزم هذا الحق المطلق حتى ما ندري هل الواجب يمنح الحق أم الحق يفرض الواجب ومثل هذا المواطن يكون مشرعاً ومشرعاً له على حد قول كانط. السيادة إذًا لمجموع المواطنين، أعني الشعب، وتلك هي الديمقراطية النظرية، إنها تنادي بالحرية وتدعو إلى المساواة وتوفق بين هاتين الأختين إذ تذكرهما بأنهما أختان فتضع الأخوة فوق كل شيء. وإذا نظرنا إلى الشعار الجمهوري بهذا المنظار، رأينا أن الحد الثالث يزيد التناقض الذي طالما لوحظ بين الحدين الأولين، وأن الأخوة هي الشيء الأساسي، وهذا يبين لنا أن الديمقراطية من أصل إنجيلي، وأن محركها هو الحب» (Bergson, 1932: 300).

هذا التصور الذي يجعل الديمقراطية ذات أصل إنجيلي سيصبح متداولاً بكثرة في الأوساط الفكرية والثقافية لتنظيمات المسيحية الديمقراطية إلى درجة أن روبرت شومان

(Robert Shuman) أحد أكثر الوجوه المؤثرة داخل الديمقراطية المسيحية في القرن العشرين⁽¹⁰⁾ سيصرح في كتابه من أجل أوروبا الذي ألهم الأجيال اللاحقة من الديمقراطيين المسيحيين بأن «الديمقراطية تدين بوجودها إلى المسيحية» (Schuman, 1963: 77)، بل وبأنها ولدت في اليوم الذي «دعي فيه الإنسان لتحقيق كرامة الإنسان في الحياة الزمنية من طريق حفظ الحرية الفردية واحترام حقوق كل فرد وممارسة الحب الأخوي تجاه الجميع». اليوم لا أحد يناقش في أن هاته الأحزاب التي وصلت إلى الحكم في أكثر من بلد غربي (ألمانيا مثلاً) قد نجحت فعلاً في رهانها المبدئي المتمثل مع مصالحة الاستلهام المسيحي مع الديمقراطية. في نهاية هذه الدراسة، نسجل أنه قد يكون من المستبعد أن لا يفكر الباحثون المهتمون بتنظيمات الإسلام السياسي، ممن أتاحت لهم فرصة الاطلاع على مسار تنظيمات الديمقراطية المسيحية بدءاً من مواجهة الحداثة ووصولاً إلى التصالح معها، في إمكان إسقاط هذا المسار المتقدم على مسار التنظيمات الإسلامية التي انخرط جزء مهم من مكوناتها في العقود الأخيرة في سيرورة تفاوضية مع الحداثة بعد أن كانت معاداة هذه الأخيرة هي ما يشكل السمة الجامعة لمتن هذه التنظيمات بل ومبرر وجودها.

ثالثاً: هل يمثل نموذج الديمقراطية المسيحية مستقبل الإسلام السياسي؟

ظهرت هذه الفرضية بصورة ضمنية ومستترة في معظم الأعمال التي توخت التعرض لسؤال مستقبل الإسلام السياسي، ارتباطاً بالتحويلات الكبيرة التي عرفتها تنظيماته على امتداد تاريخها، وهي الأعمال التي انتهت إلى صوغ أطر نظرية مهمة من قبيل أطروحة فشل الإسلام السياسي (Roy, 1992) أو أفوله (Kepel, 2000) إضافة إلى أطروحة ما بعد الإسلاموية (Roy, 1999; Bayat, 1996; 2006; 2013). على مستوى أكثر بنينة وتركيزاً، فقد تم تبني الفرضية كمنطلق رئيسي في أعمال بحثية تصب حول الإسلاموية عامة (Ferjani, 2007)، أو على مكوّن بعينه من مكوناتها. ويجد كل هؤلاء المتخصصين في السياق والمسار العامين لكلا التيارين مجموعة من المعالم التي تتقاطع وتشابه أكثر كثيراً مما تختلف على الرغم من اختلاف المرجعيتين الدينيتين (الإسلام في مقابل المسيحية بتنوعاتها الداخلية) وسياقي الولادة والتطور لكلا التيارين (سياق ما بعد الثورة الفرنسية إلى حدود الحرب العالمية الثانية بالنسبة إلى الديمقراطية المسيحية في مقابل سياق يعود إلى عشرينيات القرن

(10) أحد أهم قيادات تيار الديمقراطية المسيحية الأوروبية ممن وصلوا باسم أحزابهم إلى تقلد مهام سياسية على درجة كبيرة من الأهمية في القرن العشرين. باسم حزبه الحركة الجمهورية الشعبية ترأس شومان مجلس الوزراء الفرنسي في مناسبتين في المرحلة اللاحقة على الحرب العالمية الثانية كما كان وزيراً للخارجية ورئيساً للبرلمان الأوروبي.

العشرين ويمتد إلى اليوم بالنسبة إلى الإسلام السياسي). نقدم فيما يلي وصفاً عاماً لنقاط التقاطع المفترضة بين التيارين.

لقد توقفت هذه الدراسة أثناء تعرضها إلى طبيعة العلاقة التي طالما ربطت، وبدرجات ومستويات مختلفة، هذه التنظيمات بالمؤسسات الدينية بوجه خاص وبالسرديات الدينية الكبرى بوجه عام عند التأثير الكبير الذي أحدثته الثورة الفرنسية في وضعية المسيحيين المتدينين، الكاثوليك منهم على وجه الخصوص، بفرنسا وبالقارة الأوروبية بعامه، إذ بينت في هذا الإطار كيف أن ميلاد أولى أشكال التنظيم السياسي لهؤلاء والتي ستمثل لاحقاً أحزاب الديمقراطية المسيحية، قد كانت في واقع الأمر تعبيراً منظمًا عن هوس مواجهة وتصفية الحداثة والزمن والنظام الجديدين اللذين ولدا في سياقات ما بعد الثورة الفرنسية وإعادة بناء الزمن والنظام القديمين. وبصورة أكثر تحديداً، كان ميلاد هذه التنظيمات تعبيراً عن معاداة الدولة العلمانية الحديثة، المبنية على الشرعية الشعبية والمواطنة وحيث يتوارى نفوذ وتأثير المؤسسات الكنسية إلى الحد الأدنى الذي لا يتجاوز مستوى تدبير الأفراد، والرغبة المعلنة في تفكيكها لصالح عودة ملكيات الحق الإلهي التي تزعم قيادة رعاياها نحو الخلاص العام بمعنييه الزمني والماورائي. من جهة أخرى، فقد بينت الدراسة كيف أن التحولات الكبيرة التي تعرضت لها التنظيمات المحسوبة على هذا التيار قد أدت بمعظمها إلى السعي إلى التصالح مع الحداثة والأزمة والأنساق الحديثة التي أنتجتها، لينتهي بها المطاف إلى إعادة الانتظام في أحزاب سياسية حديثة تشارك بفعالية كبيرة في الحياة السياسية للمجتمعات المجتمعات حيث توجد، بل وتخوض مغامرة تدبير السلطة (حالة ألمانيا مثلاً). ماذا عن المسار والسياق العامين للإسلام السياسي؟

كما هو الشأن بالنسبة إلى التعبيرات الأولى للتنظيمات السياسية المسيحية، الكاثوليكية تحديداً، فقد ولدت أولى تنظيمات الإسلام السياسي في سياق رفض الحداثة والسعي نحو تصفيتها وإعادة بناء الدولة الإسلامية. لقد كانت الحداثة بمعانها السياسية، الاجتماعية والأخلاقية مستهدفة في متن الجيل الأول من منظري الإسلاموية. هكذا يقول حسن البنا في رسالة المؤتمر الخامس لجماعة الإخوان المسلمين (1938): «نحن نعتقد أن أحكام الإسلام وتعاليمه شاملة تنتظم شؤون الناس في الدنيا وفي الآخرة، وأن الذين يظنون أن هذه التعاليم إنما تتناول الناحية العبادية أو الروحية دون غيرها من النواحي مخطئون في هذا الظن، فالإسلام عقيدة وعبادة، ووطن وجنسية، ودين ودولة، وروحانية وعمل، ومصحف وسيف» (البنا، 2020: 96). ويستند البنا في هذا إلى كون «القرآن الكريم ينطق بذلك كله ويعتبره من لب الإسلام ومن صميمه ويوصي بالإحسان فيه جميعه» (البنا، 2020). وذلك دون أي هامش للانتقاء بين ما جاء به من أحكام شمولية تغطي كل أركان الحياة الإنسانية. في مرحلة لاحقة، سيسقط سيد قطب مفهوم الجاهلية الذي كان مستخدماً في أدبيات الإسلام للإشارة إلى العصر ما قبل الإسلامي على المجتمعات الإسلامية التي كانت بصدد التحول تحت تأثير الحداثة الغربية. إذ يقول في معالم في الطريق (1965): «إن العالم يعيش اليوم كله

في جاهلية من ناحية الأصل الذي تثبت منه مقومات الحياة وأنظمتها. جاهلية لا تخفف منها شيئاً هذه التيسيرات المادية الهائلة، وهذا الإبداع المادي الفائق» (قطب، 1979: 8). وتقوم هذه الجاهلية في تصور قطب، «على أساس الاعتداء على سلطان الله في الأرض، وعلى أخص خصائص الألوهية وهي الحاكمية». وذلك لأنها «تسند الحاكمية إلى البشر فتجعل بعضهم لبعض أرباباً، لا في الصورة البدائية الساذجة التي عرفتها الجاهلية الأولى، ولكن في صورة ادعاء حق وضع التصورات والقيم والشرائع والقوانين والأنظمة والأوضاع، بمعزل عن منهج الله للحياة، وفيما لم يأذن به الله» (قطب، 1979).

وقد مثلت فكرة الحاكمية هذه نقطة اللاعودة بين الإسلاموية والحدثة، وذلك عندما أعاد صوغها المودودي وتبنتها معظم فصائل الحركة الإسلاموية عبر العالم (بلقرز، 2008: 160). ذلك أن هذا المفهوم يعطل إمكان التفاوض مع أي فكرة أو تيمة لا تنطلق من مبدأ حاكمية الله بالمعنى الخاص والعام. إذ يقول مؤسس الجماعة الإسلامية بباكستان في كتابه تدوين الدستور الإسلامي (1981)، بأن «الحاكمية بكل معنى من معانيها لله تعالى وحده، فإنه هو الحاكم الحقيقي في واقع الأمر، ولا يستحق أن يكون الحاكم الأصلي إلا هو وحده» (المودودي، 1981: 18). تبعاً لهذا، سيتبنى المودودي، ومن خلاله جماعته والجزء الأعظم من مكونات الإسلاموية نسق تفكير شمولي يؤمن بإسلامية الدولة والمجتمع والأفراد ليس على مستوى البلدان الإسلامية حيث الأغلبية تدين بالإسلام بل على مستوى العالم أجمع (المودودي، 1970: 13). تعطل المتون النظرية المنتجة من قبل المنظرين الثلاثة الكبار للحركة الإسلاموية إذ أية إمكانية للمفاوضة مع معايير الحدثة بألوانها، السياسة والاجتماعية والثقافية لأن هوسها بإعادة بناء العصر الإسلامي الأول كما تجسده الرؤية الطوباوية لدولة المدينة جعلها مكتفية بذاتها نظرياً بل ومعادية لكل ما ينتمي لغيرها من التجارب.

وقد كان يجب انتظار بضعة عقود قبل أن تحدث اختراقات مهمة في علاقة الإسلاموية المشنجة مع الحدثة وذلك بظهور جيل جديد من المنظرين الإسلامويين (الترابي في السودان، الغنوشي في تونس، الريسوني والعثماني في المغرب...) يتميز عكس سابقه بإبداء ليونة معتبرة إزاء فكرة رفض الحدثة إذ يروم التفاوض معها بما يجعلها أكثر قبولاً من قبل المجتمعات والمؤسسات الحديثة (Tozi, 1998: 172). وقد أسفر هذا التفاوض في حده الأقصى على تحول عدد من تنظيمات الإسلام السياسي إلى أحزاب سياسية وعن قبول مشروط من جانب الإسلامويين لبعض المعايير السياسية الحديثة من جانب الديمقراطية والدولة المدنية...

تلتقي الأفكار الواردة في هذا العرض العام للمسار العام لكلا التيارين على مستوى فكرة مفادها بأن المسارين معاً قد ولدا في سياق رفض الحدثة ومعاداتها وقد انتهى بهما المطاف، أو ببعض مكوناتهما (في حالة الإسلاموية على وجه الخصوص)، إلى التصالح مع الحدثة واستدماجها. هذا على المستوى العام، فماذا عن التفاصيل؟

على مستوى التفاصيل، تطرح الإسلاموية إشكالات نظرية شبيهة بتلك التي ناقشناها في هذه الدراسة والمتعلقة بصعوبة التوقع النظري والمنهجي إزاء مكوناتها على مستويين اثنين. يغطي المستوى الأول مسألة التعدد وراء الوحدة والتي تعبر عنها، كما هو الأمر في حالة أحزاب الديمقراطية المسيحية، تعدد مكوناتها وتنوع خصائص كل واحدة من هذه المكونات ارتباطاً بتعدد السياقات التي أنتجتها... بل واختلاف الباحثين على كثرتهم في تحديد ما تعنيه وما تغطيه بالفعل وحيرتهم ما بين تسميات مختلفة لعل أشهرها الإسلاموية (Islamisme) والإسلام السياسي (Islam Politique) (Fadel, 2015: 19)، وحيرتهم ما بين تبني مقاربات تعميمية تدرسها كتيار واحد وتخصيصة تتولى دراسة كل مكون من مكوناتها على حدة، هذا إضافة إلى صعوبة تحديد مستويات قرب أو بعد كل مكون من مكونات الإسلام السياسي من المتن الديني الإسلامي العام ونظريته السياسية المفترضة، وخصوصاً أن متون هذه التنظيمات تشتتت جواباً عن هذا الإشكال بين مستويات متعددة تبدأ من الإعلان الصريح بضرورة العمل من أجل بناء الدولة الإسلامية وتنتهي بشعارات فضفاضة وعائمة تلتقي على مستوى تعبير «المرجعية الإسلامية». أما المستوى الثاني فيحيل على مسألة الوحدة وراء التعدد والتي تعبر عنها في حالة التنظيمات الإسلاموية أيضاً نزوع الباحثين لتبرير تعميمهم لمسميات من قبيل «الإسلاموية» أو «الإسلام السياسي» على مجموعة شديدة التنوع من التنظيمات من طريق التركيز على بعض العناصر التي قد تبدو قارة لدى مختلف هذه التنظيمات، والتي من أكثرها رواجاً: الاعتقاد بكون الإسلام يقترح نظرية عامة في التدبير الاجتماعي والسياسي والعمل على إقامتها على أرض الواقع من طريق انتظام من يقتنعون بها في هيئات على درجات مختلفة من التنظيم. على أن هذا الأمر بالضبط هو ما قد يمثل، ومن وجهة نظرنا، مدخلاً لنقد هذا التوجه الشديد التفاؤل بخصوص التشابه المفترض بين مساري الديمقراطية المسيحية والإسلاموية وإمكان أن تمثل الأولى وتجربتها التاريخية والسوسيولوجية نموذجاً للثانية.

إذا كانت المسيحية الديمقراطية باختلافاتها التاريخية قد استقرت منذ فترة ما بعد الحرب العالمية الثانية حول هذا الجذع المشترك المكون من الاستلهام المسيحي وتبني الديمقراطية، فإن المشهد العام لتنظيمات الإسلام السياسي يشي بأن لحظة الاستقرار هذه ما زالت بعيدة المنال. ولعل أول ما ينبغي الانتباه إليه في هذا الإطار، هو كون تطور بعض مكونات الإسلام السياسي نحو صيغ توصف بـ «المعتدلة» لا يشكل، برغم تأثيره الكبير، حالة عامة في الحقل العام للإسلاموية. إذ بموازاة الطريق المفتوح لمفاوضة الحداثة والتصالح معها، فثمة طرائق ومسارات أخرى مفتوحة في اتجاه معاداتها إلى الحد الأقصى، تعبر عنها التنظيمات الجهادية من قبيل داعش والقاعدة ومن يدور في فلكهما... ملاحظة من هذا القبيل من شأنها أن تعيد النظر في الإطار والموضوع العامين للتشابه المفترض ما بين مساري الديمقراطية المسيحية في العالم المسيحي، الغربي بالأساس، والإسلاموية في العالم الإسلامي. إذ على افتراض وجود عناصر متشابهة بين التيارين فإن هذه العناصر لا تعني

تنظيمات الإسلام السياسي في جملتها بل فقط مكوناً بعينه من مكوناتها، هو ذلك الذي يغطي تجارب تياراتها الأكثر جرأة في مغازلة الحداثة والتفاوض معها، والتي ندعوها عن خطأ أو عن صواب بالإسلاموية المعتدلة، وتعتبر عنها مجموعة من الأحزاب السياسية التي تحتل مواقع متقدمة في المجالات السياسية حيث تنشط.

بل وحتى في حالة إذا ما قمنا بإسقاط مسألتنا الاستلهام المسيحي والديمقراطية على مرجعيات وآليات اشتغال الأحزاب الإسلامية المعنية من منطلق أن مسألة الاستلهام المسيحي قد تمثل مرادفاً لمسألة المرجعية الإسلامية التي تشدد عليها متون هذه الأحزاب، وأن مسألة تبني الديمقراطية يبدو أمراً مؤثراً في كلتا التجريبتين، فإن هذا الأمر قد لا يكون مجدداً إلا على المستوى النظري. فبينما يظهر مفهوم الاستلهام المسيحي والديمقراطية أقرب إلى الاستقرار والثبات ما بين الخطاب والممارسة في تجربة أحزاب الديمقراطية المسيحية، لا يزال استخدام مفهومي المرجعية الإسلامية والديمقراطية ما بين خطاب وممارسة الأحزاب الإسلامية عائماً ومشتتاً على مستويات مختلف ومشروطة من التأويل تختلف وتتعدد باختلاف وتعدد السياقات والإشكالات المطروحة. باختصار، يبدو مسار تحول هذا الجزء من تنظيمات الإسلام السياسي اليوم على وقع التفاوض مع الحداثة بمثابة ورش غير مكتمل إذا ما قورن بحالة أحزاب الديمقراطية المسيحية التي توجد في نقطة شديدة التقدم والاستقرار على المستويين النظري والتنظيمي.

خاتمة

نستعيد في نهاية هذه الدراسة الإشكالية التي تولينا معالجتها اعتماداً على معطيات نظرية تتوزع بين الديني والتاريخي والاجتماعي والثقافي والسياسي في المجتمعات المسيحية الغربية... والتي تتساءل عما إذا كانت الوحدة المفترضة التي تختزلها تسمية أحزاب الديمقراطية المسيحية، مجرد خيار نظري ومفاهيمي تعميمي قد يفقد مبرر وشرعية الوجود والاستمرار بمجرد مواجهته بكل أشكال التنوع والتعدد الذي يميز الواقع الفعلي لهذه الخارطة، وعمّا إذا كان هناك ثمة جذع مشترك يعكس حداً مقبولاً من التوافق حول معايير نظرية وأيديولوجية عامة وثابتة، تصالح هذه الأحزاب فيما بينها كما تصالحها مع مختلف سياقاتها التاريخية من جهة وامتداداتها الدينية من جهة أخرى، ويبرر بالتالي مسألة جمعها، بغض النظر عن اختلاف تعبيراتها، ضمن تيار سياسي واحد يحمل تسمية واحدة.

لقد مكنتنا المعالجة المتبناة بالفعل من تبيان أن طابع التشتت النظري الكبير الذي لطالما ظل عائقاً أمام التوافق حول تعريف جامع مانع لهذا التيار ومؤشراً على هشاشة نظرية كبيرة تعترى استخدام تسمية الأحزاب الديمقراطية المسيحية وتعميمها على تنظيمات تبدو مختلفة ومتنافرة أكثر مما تبدو متشابهة. غير أن هذا الطابع لم يمنع هذه العائلة

من الأحزاب، من التوافق على جذع مشترك، رغم كونه شديد العمومية، فهو يعكس توافقاً معتبراً على معايير أيديولوجية عامة تصالح أحزاب الديمقراطية المسيحية فيما بينها كما تصالحها مع سياقاتها التاريخية من جهة وامتداداتها الدينية من جهة أخرى، تتمثل أكثرها تأثيراً في الاستلهام المسيحي والديمقراطية. هذا المسار التفاوضي والتصالحي هو ما يفسر اليوم استمرار وجود هاته الأحزاب ونشاطها الفاعل بمجتمعات تعد العلمنة سمتها الأساسية.

في نهاية هذا الدراسة طرحنا للنقاش، عند مستوى لا يتجاوز المقاربة الاستشراافية، فرضية وجود تقاطع نظري بين مساري الديمقراطية المسيحية من جهة والإسلامية من جهة أخرى انطلاقاً من مجموعة من نقاط التشابه بين مجموعة من المعالم المحددة لانتقال التيارين من معاداة الحداثة والعمل على تفكيكها إلى التصالح معها عبر تبني أجزاء مؤثرة من مكوناتها. وقد نبهنا بوجه خاص إلى أنه على الرغم من أهمية الفرضية والجاذبية التي تحظى بها في أوساط المهتمين بمقارنة تطور الشأن الديني ما بين ضفتي المسيحية والإسلام، فإن النزول بها من مستواها العام الذي تدعّمه مسألتي تحول علاقة التيارين معاً من مصادمة الحداثة إلى التصالح معها وتحول بعض مكوناتها إلى أحزاب سياسية حديثة، إلى مستويات أكثر تفصيلاً وأكثر ارتباطاً بالواقع العملي يعرض هذه الفرضية في جملتها لمنزقات لا حصر لها، بما يعنيه ذلك من ضرورة أن يكون هذا النزول حذراً وواعياً بمحدودية هذه المقاربة بوجه عام.

المراجع

بلقزيز. عبد الإله (2008). الإسلام والسياسة: دور الحركات الإسلامية في تكوين المجال السياسي. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية.

البناء. حسن رسائل الإمام الشهيد حسن البنا. متوافر على الرابط التالي: <<https://bit.ly/3HlaqmK>> (تم الاطلاع عليه بتاريخ 21 تشرين الثاني/نوفمبر 2020).

قطب. سيد (1979). معالم في الطريق. القاهرة: دار الشروق.

المودودي. سيد أبو الأعلى (1981). تدوين الدستور الإسلامي. بيروت: مؤسسة الرسالة.

المودودي. سيد أبو الأعلى. الجهاد في سبيل الله، متوافر على الرابط التالي: <<https://bit.ly/3JommGb>> (تم الاطلاع عليه بتاريخ 15 كانون الأول/ديسمبر 2020)

Bayat, Asef (1996). «The Coming of a Post-Islamist Society.» *Middle East Critique*: vol. 5, no. 9.

Bayat, Asef (2007). *Making Islam Democratic: Social Movements and the Post-Islamist Turn*. Palo Alto: Stanford University Press.

Bayat, Bayat (ed.) (2013). *Post-islamism: The Changing Faces of Political Islam*. New York: Oxford University Press.

- Bergson, Henry (1932). *Les Deux sources de la morale et de la religion*. Paris: Presses Universitaire de France.
- Caciagli, Mario (1992). *Christian Democracy in Europe*. Barcelone : ICPS..
- Cholvy, Gérard (1997). *Christianisme et société en France au XIXe siècle*. Paris: Seuil.
- Delbreil, Jean Claude (1990). *Centrisme et démocratie chrétienne en France*. Paris: Publication de la Sorbonne.
- Delwit, Pascal (dir.) (2003). *Démocraties chrétiennes et conservatisme en Europe : Une nouvelle convergence*. Bruxelles: Éditions de l'Université de Bruxelles.
- Denon-Birot, Marie-Nelly (2000). *De la Démocratie chrétienne à force démocrate, Écho d'une mutation politique*. Paris: Le Harmattan.
- Dreyfus, François-Georges (1988). *Histoire de la démocratie chrétienne en France : De chateaubriand à Raymond Barre*. Paris: Albin Michel.
- Durant, Jean-Dominique (1995). *L'Europe de la Démocratie chrétienne*. Paris: Éditions complexe.
- Fadil, Mohamed (2015). «De l'islamisme au post-islamisme.» in: Samia Amor, Mohamed Fadil, Patrice Brodeur (eds.). *L'Islam: Regards en coin*. Laval: Presses de l'Université Laval.
- Ferjani, Mohamed-Chérif (2007). «Islam politique et démocratie: Une évolution comparable à celle qui a donné la «démocratie chrétienne» est-elle possible?.» *Oriente moderno*: vol. 87 no. 2, pp. 383-405.
- Forgarty, Michaël Patrick (1954). *Christian Democracy in Western Europe 1820-1953*. London: Routledge.
- Grabow, Karsten (2010). «Historical Developments of Christian Democracy in Europe.» in: Karsten Grabow (dir.). *Christian Democracy: Principles and Policy-Making*. Konrad-Adenauer-Stiftung.
- Hale William (2005). «Christian Democracy and the AKP: Parallels and Contrasts.» *Turkish Studies*: vol. 6, no. 2, pp. 293-310.
- Kepel, Gilles (2000). *Jihad: Expansion et déclin de l'islamisme*. Paris: Gallimard.
- Mayeur, Jean-Marie (1980) *Des Partis catholiques à la démocratie chrétienne, XIXe et XXe siècles*. Paris: Armand Colin.
- Mayeur, Jean-Marie (2020). «Les partis d'inspiration chrétienne en Europe et dans le monde.» chronique rédigée pour le site internet du Mouvement Républicain Démocrate (MRD) en France, <<http://www.amicalemrp.org/html/fondements/pic.php>>. (Consulté le 20 janvier 2021).
- Mccrea, Ronan (2014). «La Religion, la loi et l'État dans l'Europe contemporaine: perspective comparative des principaux dilemmes.» *Politique américaine*: no. 23, pp. 73-90. DOI: 10.3917/polam.023.0073. <<https://www.cairn.info/revue-politique-americaine-2014-1-page-73.htm>> (consulté le 10 juin 2021).

- Ottaviani, Élise (2011). *La Démocratie chrétienne en pleine mutation*. Bruxelles: Centre Permanent pour la Citoyenneté et la Participation.
- Papini, Robert (1988). *L'Internationale démocratie chrétienne: La Coopération internationale entre les partis démocrates-chrétiens de 1925 à 1986*. Paris: Cerf.
- Remond, René (1998). *Religion et société en Europe*. Paris: Seuil.
- Roy, Olivier (1992). *L'Échec de l'Islam politique*. Paris: Seuil.
- Roy, Olivier (1999). «Le Post-islamisme.» *Revue du monde musulman et de la Méditerranée*: nos. 85-86.
- Roy, Olivier (1999). «Pourquoi le post-islamisme?.» *Revue du monde musulman et de la Méditerranée*: nos. 85-86.
- Roy, Olivier (2008). *La Sainte ignorance: Le Temps de la religion sans culture*. Paris: Seuil.
- Roy, Olivier (2019). *L'Europe est-elle chrétienne?*. Paris: Seuil.
- Schuman, Robert (1963). *Pour l'Europe*. Paris: Éditions Nagel.
- Toscer-Angot, Sylvie (2020). «Le Kulturkampf: Le Choix de la laïcité?.» dans: Sylvie Le Grand (dir.). *Religion, État et société en France et en Allemagne du 18e siècle à nos jours*. Villeneuve: Presses Universitaires du Septentrion.
- Tozy, Mohamed (1998). *Monarchie et islam politique au Maroc*. Paris: Seuil.
- Willaime, Jean-Paul (2006). «La Sécularisation: une exception européenne? Retour sur un concept et sa discussion en sociologie des religions.» *Revue française de sociologie*: vol. 47, no. 4.

كيف يدفعوننا إلى الاستهلاك؟ ما بين السعادة والمتعة الفائضة

علياء العمري(*)

باحثة من السعودية، مهتمة بتحليل الخطاب
وعلم اجتماع الحياة اليومية،
وعلم الاجتماع النقدي.

ملخص

يمثل كل من الاستهلاك والإعلان والعلامات التجارية المحملة بوعود السعادة الملامح الأساسية للحياة الاجتماعية والثقافية والاقتصادية في العصر الحديث؛ لذلك تسعى الدراسة الحالية إلى تقديم تحليل نظري ونقدي للميكانيزمات التي تدفعنا إلى الرغبة في الاستهلاك المستمر للحصول على وعد السعادة؛ مما يتيح فرصة لفهم الطريقة التي ينتج بها خطاب السعادة والاستهلاك في إطار التصور اللاكاني من خلال مفهومَي التلذذ (Jouissance) والمتعة الفائضة (Surplus Enjoyment)، كإطار تصوري ومفاهيمي قد يمنحنا فهماً مغايراً عن الوعي الجمعي الذي يتم تشييده من طريق إدارة الرغبات الاستهلاكية المقترنة بالبحث عن السعادة، والتي نحصل عليها من خلال الخيالات الزائفة المنتجة للنقص والحاجة الدائمة للاستهلاك؛ وذلك لكشف الكيفية التي يتم تحفيز الرغبة الرمزية المشروطة بالاستهلاك، من خلال الخيالات الإعلانية المدعمة بالمتعة الجزئية التي تدفعنا نحو استهلاك المزيد من المنتجات، وكذلك استهلاك الإعلانات الترويجية أيضاً. في حين تحاول الورقة إثارة تساؤلين رئيسيين: لماذا نرغب فيما يرغب به الآخرون؟ ولماذا تعدّ السعادة فريضة وأساسية في المجتمعات المعاصرة؟ وأخيراً تلقي هذه الورقة الضوء على استهلاك الخبرات السعيدة كتوجه ما بعد حدثي مضاد لقيم النزعة الاستهلاكية.

كلمات مفتاحية: السعادة؛ الاستهلاك؛ الثقافة الاستهلاكية؛ التلذذ؛ المتعة الفائضة؛ الخيالات الزائفة؛ سبب الرغبة.

Abstract

The current study seeks to provide a theoretical and critical analysis of the mechanisms that drive to desire continuous consumption, in order to obtain the promise of happiness. This study aims to provide an opportunity to understand the way in which the discourse of happiness and consumption is produced within the framework of the Lacanian approach through the concepts of jouissance and Surplus Enjoyment. As a conceptual framework that may introduce a different understanding of the collective consciousness, that is constructed by managing consumption desires associated with the pursuit of happiness, which is obtained through false fantasies that produce a lack and a perpetual need for consumption; This is to reveal how the conditioned symbolic desire for consumption is stimulated through advertising fantasies. that is supported by the partial pleasure that pushes us towards consuming more products, as well as consuming promotional ads as well. While the paper attempts to raise two main questions: Why do we desire what others desire? Why is happiness considered an obligation and an essential in contemporary societies? Finally, this paper sheds light on the consumption of happy experiences as a postmodern approach against the values of consumerism.

Keywords: happiness, consumption, consumerism culture, jouissance, surplus enjoyment, false fantasies, cause of desire

مقدمة

ليس هناك ما يستدعي الغرابة والمفاجأة إذا ما جادلت بأن النزعة الاستهلاكية اليوم تمثل ملامح الحياة الاجتماعية، وتعمل على إنتاج خطابات متنوعة قادرة على تمثيل مسار الاقتصاد والسياسة والحياة اليومية، فعالم الدعاية والإعلان بمؤسساته عابرة القارات والحدود يمتلك خطاباً يقضي بالهيمنة على هويتنا كمستهلكين، ويمكن استرجاع مقولة غاري كروس (Gary Cross) مؤلف كتاب قرن من الاستهلاك: «بالرغم من كل المعارضة إلا أن الاستهلاك يعد المذهب الفائز، فلقد نجح حين فشلت الأيديولوجيات والخطابات الأخرى» (Cross, 2000: 2). في هذه الورقة سوف أجادل من منطلق أن هيمنة النزعة الاستهلاكية لا يمكن تفسيرها وفهمها دون الأخذ في الاعتبار أبعاد الخبرات السعيدة والرغبة والمتعة بشكل جاد؛ لذلك وجدت أن المنظور اللاكاني للتحليل النفسي قد يساعد على إنجاز هذه المهمة بوجه مغاير ونموذجي، حيث يمكن له العمل بانسجام مع مداخل التحليل السوسولوجي التي سوف تساعد في مهمة تفسير موضوع الورقة الراهنة.

إذاً، سوف تتجه هذه الورقة في البداية إلى مناقشة مشروعية اللجوء إلى مفاهيم

التحليل النفسي عند جاك لاكان⁽¹⁾ (Jacques Lacan)، ثم تنتقل إلى عرض تصور مفاهيمي للسعادة والاستهلاك والمتعة الفائضة. ومن ثم تناقش خطابات استحقاق وتسليح السعادة، ودورها في تحفيز الرغبات الاستهلاكية، وتأسيس هوية استهلاكية للعقل الجمعي في المجتمعات الحديثة.

أولاً: مشروعية اللجوء إلى نظرية التحليل النفسي عند لاكان

هناك مفارقتان تستحقان أن أقدمهما للمناقشة في هذه الزاوية، الأولى تتعلق بولادة اتجاه السيطرة العاطفية وعقلنة العواطف لتوجيه الجماهير نحو الاستهلاك من خلال أبحاث السوق، والثانية تدور حول مقارنة لاكان نفسه للنزعة الاستهلاكية من خلال مفهوم التلذذ. تستدعي المفارقة الأولى أن نعود إلى التاريخ قليلاً، حيث كان لازدهار الصناعة والانتاج في القرن التاسع عشر دوراً كبيراً في التأسيس لبداية الإعلانات التجارية في أمريكا على وجه الخصوص، ومن المألوف أن تكون البدايات بسيطة ومباشرة وبعيدة من التعقيد، وهذا ما يتضح في بدايات الإعلانات التجارية التي كانت تنشر في الصحف، إلا أنه في بدايات القرن العشرين ازدهرت الوكالات الإعلانية التي تركز حول الرسائل الدعائية المقنعة لشراء المنتج، ويمكن القول إن هذه الإعلانات كانت تتمتع بدرجة من العقلانية والغائية المباشرة (ديفز، 2018)، فالإعلان عن الموسوعة البريطانية في عام 1913م كان تحت شعار «عندما تشك، ابحث»، والإعلان عن مسحوق الغسيل كان يحمل قدرًا من العقلانية والأدائية المباشرة، فهو ينظف بشكل فعّال وسريع؛ لذلك هو الأفضل مقارنةً بما هو مطروح في السوق.

طور علم التسويق أبحاثه من خلال توظيف علم النفس السلوكي ونظريات التحليل النفسي في دراسات السوق واتجاهات المستهلكين، وتعدّ إضافة كل من والتر سكوت (Scott, 1908) وجون واطسون (Watson, 1925) في هذا المجال أساسية، بالرغم من اختلاف الاتجاهات المستخدمة لكل منهما، إذ كان اتجاه سكوت يعتمد على توجيه المستهلك باستخدام أسلوب الأوامر الإعلانية بهدف الحصول على أفضل المنتجات، في حين وطّد واطسون قواعد علم النفس السلوكي متجهًا بالمستهلك إلى التركيز على العواطف الأساسية كالحب

(1) محلل نفسي فرنسي من أشهر المحللين النفسيين بعد فرويد، وتعد أهم إسهاماته المحاضرات (Seminars) التي كان يقدمها في جامعة باريس منذ عام 1953 على مدى ثلاثين عاماً دون توقف وأكسبته هذه المحاضرات شهرة كبيرة في أوساط التحليل النفسي، ما بين النقد اللاذع والتأييد، وتعدّ النظرية اللغوية للاكان من أهم النظريات في علم النفس وفي التحليل النفسي، هذا بالإضافة إلى مفاهيم كالتلذذ ونظرية النظم، والحاجة والطلب والرغبة، ونظرية المرأة.

والكراهية والخوف، ويمكن القول إن هذا الاتجاه قدم فوائد كبيرة لأبحاث السوق وتغيير مستقبل علم الإعلانات وأبحاث التسويق (ديفز، 2018).

لقد حفزت أبحاث ورؤى سكوت وواطسون، الطبيب النفسي إرنست ديختر (Ernest Dichter) في الخمسينيات الميلادية على تطوير أبحاث السوق متجهًا بها نحو الدوافع اللاواعية لسلوك المستهلك معتمداً على أساليب التحليل النفسي كالتداعي الحر والمقابلة المتعمقة، تمكن ديختر من تقديم إضافة مميزة لعلم أبحاث السوق بتطوير فكرة صورة العلامة التجارية مع تقديم رسائل تحفيزية تخاطب الدوافع اللاواعية لدى المستهلك، الأمر الذي مهد الطريق لشركات الدعاية والعلاقات العامة نحو إنتاج خطابات دعائية تعتمد تزييف وعي المستهلك العقلاني (Andersen, 1995: 79) ذاهبة به إلى رحلة جديدة من العقلانية المزيفة.

يعدّ إيفي لي (Ivy Lee) أحد أكثر اللامعين في مجال العلاقات العامة في عام 1923، إذ تبنى فكرة جوهرية، وعمد إلى تأسيسها في خطابات الدعاية والإعلان، وهي درجة تأثير الإعلانات التجارية، فالخطاب الإعلاني المؤثر لا بد أن يتجه إلى التقليل من الاعتماد على مناقشة الحقائق ومخاطبة العقل، ويتجه إلى مخاطبة العواطف كهدف للتحفيز على الاستهلاك (Ewen, 1982: 131-32).

من الصعب التغاضي عن تورط علم النفس في مساهمته إرساء أهم ركائز الرأسمالية المعاصرة بتقديمه الأبحاث والاستشارات لوكالات الدعاية وأبحاث السوق، والاجتهاد في تقديم نظريات متجددة لخلق خطابات دعائية محفزة على الشراء والاستهلاك؛ لمواكبة التطورات التنافسية في عالم الإنتاج والتصنيع؛ وهو ما استدعى أن تتمحور الورقة الحالية حول مناقشة البنية الدعائية للاستهلاك من منظور التحليل النفسي؛ في محاولة لفهم الخلل ومناقشته من خلال البنية التي أنتجته.

ألقي جاك لاكان محاضرة في بلتي مور في عام 1966 متحدثاً فيها عن مفهوم التلذذ (التمتع)، وعلاقته بالنزعة الاستهلاكية المعاصرة (Lacan, 1992)، مشيراً إلى إعلان كوكا كولا «تمتع بكوكا كولا»، فالتمتع التي طرحها لاكان في محاضراته كانت بهدف الكشف عن المزوجة التي تمت بين عالم الدعاية وأبحاث السوق والتحليل النفسي، من خلال التمرکز حول العواطف مثل: التمتع، والسعادة، والتلذذ؛ لدعم الاقتصاد الرأسمالي، فالإعلانات المحملة بوعد السعادة تعمل على استثارة وتحفيز رغبات المستهلكين وتشكيل ركائز الثقافة الاستهلاكية.

من منظور لاكان، يحفز الوعد بالسعادة سبب الرغبة لدينا، أي سبب سعينا نحو اقتناء واستهلاك منتج ما في كل مرة، الأمر الذي يقودنا نحو الاستنتاج المفصلي كما طرحه لاكان وهو أن سبب الرغبة يتمحور حول الخيالات الاجتماعية، فالتمتع الفائضة هي الدافع لانسيابية الاستهلاك. فالإعلان عن سيارة محددة يعدنا بتمتع متطورة ضد السيارات غير الممتعة، المملة، التي لا تتمتع بالحيوية، فالمفارقات التي يحملها الخطاب الإعلاني المحمل

بوعد السعادة سوف تكون محور الدراسة الراهنة كمحاولة لتفكيكه وفهم الميكانيزمات المؤسسة له.

أخيراً، حاولت أن أستعرض السعادة الاستهلاكية من منظور التحليل النفسي اللاكاني كقاعدة أولية للفهم والتحليل المبني على اختيار بحثي وقصدي متعمد من جانبي كباحثة تؤمن بتقاطع المعارف والعلوم الإنسانية وتداخلها بعضها مع بعض، وذلك لإضفاء المزيد من الحيوية البحثية التي لا تراهن على احتمالات الصواب والخطأ، أو ما ينبغي أن يكون، أو الالتزام بأطر يمكن عدّها تقليدية ومتداولة، فالهدف الأساس هو الجدل والفهم والتعلم.

ثانياً: التصور المفاهيمي للسعادة والاستهلاك والمتعة الفائضة

يتقاطع مفهوم السعادة مع عدد من المفاهيم الأخرى كمفهوم الحياة الجيدة الذي غالباً ما يرتبط بالرفاهية، والرضا عن الحياة، وقد ترتبط الحياة الجيدة من حيث المبدأ بحالة السعادة الواسعة، في حين أن السعادة تمثل حالة معرفية وذهنية تتميز بذاتيتها ووقتها المحدود، إلا أن ارتباط الحياة الجيدة بالسعادة - كما يرى ياكوبي (Yacobi, 2015) في بحثه «الحياة والبحث عن السعادة» - يعد أمراً مشكوكاً فيه لأن الحياة الجيدة ينبغي أن تكون ذات مغزى، وجديرة بالاهتمام، وتحتوي على قيم وفضائل إيجابية، ولكن الحياة الجيدة بما تحمل من قيم وفضائل ليست ضماناً لتحقيق السعادة والمتعة.

ثمة توافق لغوي في كل محاولات تفسير السعادة وما يتعلق بها من مفاهيم، فالكلمات قد لا تكون وافية الدلالة بما يكفي لتوضيح تفاصيل وتعقيدات التجارب الإنسانية، إلا أن ما يمكن الاتفاق عليه هو أن السعادة عابرة ووقتيّة، في حين أن الخير والحياة الجيدة لهما امتداد في الزمن، ويرتبطان بالماضي والمستقبل. فالسعادة والحياة الجيدة والرفاه والمتعة معانٍ متعددة، وغالباً ما يتم استخدامها بالتبادل؛ وهو ما قد يؤدي إلى احتمال ضبابية المفهوم بوجه عام، خصوصاً أن مفهوماً كالسعادة يحمل بداخله العديد من المشاعر والحالات الذهنية والرغبات.

أما على مستوى الدراسات السوسولوجية فقد اتجهت إلى دراسة السعادة منذ عام 1970، ووظفت الدراسات الاجتماعية السعادة في أبحاث المؤشرات الاجتماعية، ومن خلال المراجعة التي قدمها كل من لاند ومايكولوس (Land and Michalos, 2016) عن أبحاث المؤشرات الاجتماعية خلال الخمسين سنة الماضية وُجد أن أكثر الموضوعات التي تم التطرق إليها تمثل «الفقر»، و«عدم المساواة»، و«الأمان»، و«التماسك الاجتماعي» كمؤشرات اجتماعية؛ لتغطية نواحي الحياة من زاوية اجتماعية بعيداً من المؤشرات الاقتصادية التي كانت مهيمنة على البحث والسياسة في الستينيات الميلادية.

طرح جاك لاكان في الفترة ما بين عام 1959-1960 في حلقاته النقاشية في باريس عن أخلاق التحليل النفسي مفهوم *Jouissance*، وهو يعني التلذذ أو الاستمتاع، وهذا المفهوم الإشكالي كما طرحه لاكان ليس له ما يعادله بصورة مباشرة في اللغة الإنكليزية، وخصوصاً أن *Enjoyment* المتعة بالإنكليزية لا تعبر عن دلالة الكلمة الجنسية كما هو الحال بلغتها الأصلية بالفرنسية، وإن كان المفهوم ينطوي على أبعاد ثقافية وسياسية أيضاً (Wright, 2014)، وحتى نكون أكثر تحديداً هنا؛ نستعين بشروحات جييك (Žižek, 2006) في كتابه كيف نقرأ لاكان، حيث يعبر مفهوم التلذذ عن الشدة المؤلمة والمتعة في آن، والتي ترتبط بالقلق، فالرغبة عند لاكان تعبر عن السعي القلق الذي لا يفضي إلى نتيجة. بمعنى أكثر دقة، نحن لا نريد ما نرغب، على الرغم من سعيها وراءه، فالرغبات المعلقة في المنتصف لعدم إشباعها تدفعنا للبحث عن الفائض من المتعة (*Plus de Jouer*) كما عبر عنها لاكان، فالدافع يتغذى من الرغبات المعلقة التي لا تتحقق ولا يتم إشباعها، فالفائض هنا (*Surplus*) لا يعني القيمة من المنفعة كما هي عند ماركس، بل هي أبعد من ذلك، إذ تمثل سلسلة مرجعية لا يمكن إنجازها أو استكمالها، تعبر عن سبب الرغبة التي نسعى للمزيد منها ولا نكتفي. فالمتعة الفائضة أمر حتمي، ولكنه أمرٌ لا يحقق الرضا الكامل. فالأنماط الاستهلاكية الحديثة تقدم لنا متعة فائضة تجعلنا في حالة عدم اكتفاء، ولنيسط ذلك بمثال عن أجهزة الاتصال الذكية، فهي تطرح سنوياً إصدارات جديدة قد لا تقدم اختلافات جوهرية عن المنتج الأساس سوى هوية المنتج المطروحة برقم وحروف وشكل خارجي. ونحن لا نكتفي ولا نرضى ونبقى في حالة من الاستعداد والتأهب لمواكبة آخر الإصدارات، إن المتعة الفائضة تتجلى في الوقت الذي نستهلكه في انتظار وصول السلعة إلى السوق، ومن ثم حصولنا عليها غير المشروط بتحقيق السعادة، فقيمة المتعة واللذة قد حصلنا عليها أثناء الانتظار والترقب، وهذه تعد أحد ميكانيزمات التسويق ووكالات الدعاية. في المقابل هذا ما يتم إسقاطه على مستوى العلاقات الاجتماعية، فالمتعة الفائضة تجعل من هذه العلاقات غير كافية ولا تحقق الرضا.

تكوّن مفهوم الاستهلاك في العصور المبكرة للإنسانية بصورة بسيطة وطبيعية، وأخذ في التطور والتعقيد مع تعقّد المجتمعات الإنسانية، وخرج من مفهوم إشباع الاحتياجات الضرورية، مكتسباً بناءً يجعل منه وسيلة لتحديد المكانة الاجتماعية، واتجه إلى أن يكون عنصراً مهماً للرخاء الاجتماعي والمنافسة، فالاستهلاك محرك عجلة الاقتصاد والتنمية، ومن الصعوبة فصل الاستهلاك والمجتمع الاستهلاكي عن عملية المنافسة وثقافة المنافسة، حيث يرتبط مبدأ نمو الاستهلاك من وجهة نظر علماء الاقتصاد بثقافة المنافسة التي تعتمد في وجودها على المستهلك العقلاني، مستبعدة الاستهلاك المظهري، والسعادة، والاستهلاك الزائف للسلع والعلاقات.

يعدّ الاستهلاك في صورته العامة تلبية للاحتياجات، وحين يتم إشباع هذه الحاجات تتحقق السعادة والمتعة، وفي حال لم تتحقق تسبب الألم؛ لذلك فالاستهلاك حاجة ملحة للوجود الإنساني، في حين يشير وليامز إلى مفهوم الاستهلاك على أنه التدمير والإنفاق

والهدر (Featherstone, 1991) معبراً عن عدم اكتفاء الفرد وحاجته الدائمة لإشباع احتياجاته النفسية والاجتماعية والثقافية.

من المهم هنا أن نناقش حقيقة تاريخية واجتماعية مهمة، وهي انتقال المجتمعات الإنسانية من مرحلة الندرة والقلّة والكفاح من أجل البقاء إلى مرحلة الأمان والرخاء الاقتصادي، فلم يعد الجوع مؤرقاً للإنسانية في ظل هذا الانتقال، وفي نفس الوقت أصبح البقاء من المسلمات، فهذا الانتقال يفرض تفسيراً حيويّاً في فهم السعادة، فالتحول على المستوى المجتمعي صاحبه تحولات في قيم الأفراد، فالخروج من دائرة الندرة إلى الأمن الاقتصادي والرخاء أحدث تغييراً جوهريّاً في الأولويات لدى الأفراد في المجتمعات الحديثة، فأصبحت قيم التعبير عن الذات، والتشديد على المشاركة، وحرية الرأي، والاختيار الحر، والتحكم في الحياة، والاهتمام بالتفاصيل في أساليب اللبس والغذاء، والمحافظة على الصحة، والرياضة والترفيه؛ من أكثر الطرائق المباشرة لتحقيق قدر من السعادة والرضا عن الحياة، حيث تؤكد دراسة (Johnson and Krueger, 2005) أن تطور النمو البشري في المجتمعات الإنسانية انتقل من محددات السعادة التي ترتبط بالعوامل الاقتصادية وقوت اليوم إلى البحث عن السعادة، ومحاولة الحصول عليها من خلال إعطاء أهمية كبيرة لحرية الاختيار والإرادة الحرة في معظم نواحي الحياة، وهو ما يؤكد فكرة أن احتياجات الإنسان في المجتمعات البدائية والتقليدية البسيطة كالحصول على الغذاء والأمن لتحقيق السعادة المرتبطة بالبقاء لم يعد من أولويات الفرد في المجتمعات الحديثة.

ومن منظور آخر يتم تقديم الاستهلاك على أنه عملية تتكون من مجموعة من السلوكيات التي تدفع إلى استخدام أو اقتناء سلعة بعينها، بمعنى أن الاستهلاك يتمحور حول قرار الشراء من قبل المستهلك، في الوقت الذي قدم ماركس الاستهلاك على أنه مؤشر للتصنيف بين الكفاف والرفاهية. ويتبع ريتزر (Ritzer, 2003: 12-19) تصنيف ماركس، ويؤكد أن أدوات الاستهلاك تمكن الأفراد من الحصول على السلع، وفي نفس الوقت تفسدهم من خلال السيطرة عليهم، فالسلعة ليست وسيلة للحياة بل تصبح غاية في حد ذاتها، مشيراً إلى دورة حياة السلعة أو الخدمة، بدءاً من امتلاكها واستخدامها والبحث عن أفضل منها. قد تتماشى مقارنة ريتزر مع الأسس التي طرحها لكان لفهم سبب الرغبة في الاستهلاك وجدلية المتعة والسعادة، فالبحث عن وعد السعادة هو الهدف من الاستهلاك والاقتناء، وهذا ما سوف نناقشه لاحقاً.

من الصعب أن أتناول مفهوم الاستهلاك في هذه الزاوية دون أن أعرج على بودريار (Baudrillard) الذي يجادل بشراسة أن الاستهلاك يعبر عن رغبة تجاه السلع من خلال إزالة سبب النفع أو الفائدة المرجوة منها، حيث تشكل هذه المقاربة عنصراً مهماً في عملية تحليل الخطاب الدعائي الذي يعمد إلى عقلنة العواطف والرغبات في هذه الورقة، فالاستهلاك عند بودريار نظام من العلامات التي تحمل في ذاتها الدال والمدلول من دون أي مرجعية

واقعية، فهو نشاط ينطوي على تلاعب بنيوي بالعلامات (Baudrillard, 1998: 95)، فالأفراد لا يستهلكون الأشياء بل يستهلكون مدلولاتها، وفي هذا الإطار يشكل الاستهلاك مجموعة عمليات من الاتصالات والتفسيرات قائمة على رموز لتسجيل وتوثيق الأنشطة الاستهلاكية وإضفاء معنى عليها، وبصورة متوافقة مع بناءة دوركايم، يؤكد بودريار أن الاستهلاك منظومة من عمليات التصنيف والتمايز الاجتماعي التي يتم تحديد الأشياء فيها ليس بما تضيفه من معانٍ فقط، بل بما تمنحه من قيمة لمكانة الفرد داخل البناء الاجتماعي.

ثالثاً: آليات الاستهلاك السوسولوجية

يعدّ الاستثمار في الإنفاق أحد أكثر العوامل التي تدفعنا إلى إنفاق مبالغ كبيرة من الدخل؛ للحصول على التمايز الطبقي، واصطياد الفرص التي يعتقد أنها تحقق السعادة مثل: تعليم اللغات للأبناء، حضور دورات متخصصة، فحين يحرص الآباء على انضمام أبنائهم إلى مدارس مرموقة مرتفعة الأسعار فإن هذا يعد نوعاً من الاستثمار الذي يحقق نوعاً من التمايز في الحصول على الفرص المستقبلية؛ وهو ما يحقق قدرًا كبيراً من السعادة للآباء على مستوى الغرض والوظيفة (التعليم والاستعراض). فالاستهلاك هنا محدد للدخل ومحدد للمنفعة منه بالحصول على متعة فائضة بالأجل.

كذلك تؤدي النواحي النفسية دوراً كبيراً من حيث طبيعة المنفعة من سلعة ما، فالسلعة ذاتها تجعل المنفعة مشتقة منها كمحدد اجتماعي طبقي، فقيمة استهلاك إطلالة معينة، أو امتلاك لوحة باهظة الثمن، أو السفر في طائرة خاصة، أو إلى وجهات مرتفعة التكاليف، كل هذا يتم تحديده بما يمتلك الآخر، ودرجة التمايز التي سيحصل عليها الفرد ضد الآخر، وهو ما عبّر عنه ثوريسنتاين فيبلن (1899) في نظريته عن الطبقة المترفة «بالاستهلاك المظهري» (Conspicuous Consumption)، فهو مجرد إنفاق لا هدف منه سوى الاستهلاك من أجل تعزيز المكانة الاجتماعية وبنائها، فالإنفاق على السلع يعد محددًا طبقيًا، ودلالة على تراكم الثروة، وهذا لا يقتصر على الطبقة المترفة، ولكن ينتقل إلى الطبقة المتوسطة (Veblen, 1912)، ويميل الاستهلاك المظهري إلى النزعات الاستهلاكية غير المعتادة؛ بمعنى آخر يكون متمثلاً باقتناء العلامات التجارية الشهيرة التي تنتج سلعتها لطبقة معينة، فأجهزة الهواتف الذكية تكاد تؤدي الغرض نفسه، ولكن ما يجعل بعض إصداراتها أكثر تميزاً هو شكلها الخارجي، سواء كان مرصعاً بالألماس أو بالذهب، فهذه السلعة أنتجت تحديداً مستهلك يبحث عن التميز، ولديه المال للحصول عليه.

حذرت دراسة مثيرة للانتباه عن نمط الاستهلاك التفاخري والمظهري في دول الخليج (الزعبى والعنزي، 2016)، من أن القروض من أجل السفر والترفيه والكماليات يستحوذ على نسبة كبيرة من حجم مديونية الأفراد في دول مجلس التعاون منذرة بتآكل الفائض

المادي والاجتماعي، في حال استمرار شره الاستهلاك الذي يقابله غياب الصناعة والإنتاج، فلقد بلغ حجم القروض الاستهلاكية في دول مجلس التعاون 394 مليار دولار في السنوات الأخيرة، وتصدرت السعودية حجم القروض، بواقع 86 مليار دولار، تلتها الكويت بـ43 مليار دولار، و34 مليار دولار للإمارات التي حلت في المرتبة الثالثة خليجياً، بينما كانت البحرين والسلطنة الأقل طلباً على هذه القروض، علماً بأنها سجلت ارتفاعاً ملحوظاً قدر بـ88 مليار دولار خلال 2013 - 2014.

استطاعت ثقافة الاستهلاك أن تقوم بتجنيد عملاء أوفياء بالمجان للترويج للمنتجات، من دون أن يكون لهم صلة بعالم الدعاية وعجلة التسويق سوى أنهم مستهلكون، لديهم ثقافة استهلاكية واسعة، تم تعزيزها وتنميتها من خلال ما يتم استبطانه من أفكار ومعتقدات استهلاكية راجعة، سواء من وسائل التواصل الاجتماعي أو وسائل الدعاية التقليدية، إضافة إلى تمتعهم بكاريزما شخصية تساعدهم على القيام بدور النصح الاستهلاكي، فهم يعملون كآل جونز (وحدة تسويق بالتجربة)، لديهم القدرة على استعراض المعلومات الواسعة والمكثفة عن السلع، وتقديم النصح للأصدقاء والمعارف. ويجادل هنا دوسينبري (Duesenberry 1949: 26-27) بأنه في حال تقديم النصح الاستهلاكي من جانب ممثلي الجماعات المرجعية، قد يتجه بعض الأفراد إلى تغيير عاداتهم الاستهلاكية التي ترتبط بمنتجات أقل سعراً، وقد لا تختلف عن جودة المنتج الموصى به، الأمر الذي قد يدفع المستهلك النمطي إلى المزيد من الإنفاق على السلع التي يعتقد أنها متفوقة من حيث الجودة. على سبيل المثال غالباً ما يتم استهلاك المنتجات العضوية من أشخاص يُعتقد أنهم متميزون علمياً وثقافياً، ويتمتعون بصحة جيدة، ونشاط بدني، وسعادة كبيرة؛ الأمر الذي يجعلهم قدوة دعائية مجانية للمستهلك النمطي.

كذلك يعدّ إضفاء المعنى على رتبة حياتنا اليومية أحد أهم مبررات استهلاك ما يستهلكه الآخرون، فقد نحرص على شراء كتب غير مهتمين بها، أو موسيقى لا نفضلها، أو ننضم إلى نادٍ رياضي بالرغم من ضيق وقتنا، أو شراء أدوات المطبخ العصرية بالرغم من عدم إجادتنا لمهارات المطبخ؛ لنجد ما يمكن أن نتحدث عنه مع الجماعة المرجعية وشبكة علاقاتنا الاجتماعية. هذا إضافة إلى حرصنا على مواكبة التطورات التي تفرض علينا الاتصال المباشر بعملائنا وأصدقائنا وأسرتنا كأجهزة الهاتف، أو الرد الآلي، أو الكاميرات المنزلية لمراقبة الأطفال وكبار السن، فالسعادة هنا ترتبط بقدرتنا ورغبتنا في الاتصال بمن حولنا.

ناقش آدم سميث (1776) منذ أكثر من قرنين مفارقة محورية عن معايير الاستهلاك، مقدماً تساؤلاً حول الكيفية التي يتم بها تأسيس الحاجة إلى سلعة في ثقافة ما، بمعنى ما الذي يجعل من سلعة محددة ضرورة اجتماعية واقتصادية وثقافية؟ إذ لا يستطيع أن يتخلى عنها الفرد؛ لأنها تصبح معياراً ثقافياً في ذات المجتمع، بغض النظر عن المستوى الاقتصادي

والاجتماعي له. ولقد أورد سميث مثلاً في كتابه حول ارتداء أفقر الناس في إنكلترا الأحذية في القرن الثامن عشر، إذ على الرغم من فقرهم وألوية الحصول على الطعام في مقابل حصولهم على حذاء، إلا أن خروجهم من دون حذاء يشعرهم بالخجل والعار، فالحاجة إلى سلعة ما يتم تأسيسها كضرورة ثقافية، فمعيار الاستهلاك مهم جداً وفقاً لما يراه الآخرون، وتقديم صورتنا الشخصية وهويتنا في مجريات الحياة اليومية.

تخضع معايير الاستهلاك في المجتمعات الإنسانية لمحددات ثقافية واقتصادية، ويؤدي النظام الرمزي المشكّل للهوية دوراً كبيراً في عملية بناء المعايير الاستهلاكية. هنا ينبغي أن أوضح أن دور الهوية لا ينطلق من دور الفاعل بل من دور المفعول به على خلاف ما يقدمه التصور اللاكاني الذي يشدد على دور الفاعل الذي تتشكل هويته حين يصبح جزءاً من النظام الرمزي، الذي لا يوفر له السعادة أو الإشباع، وهو ما يجعله باحثاً عن السعادة في رغبات الآخرين المتمثلة بالصور الاعلانية أو اللغوية. فالهوية الاجتماعية قُدمت في أدبيات علم الاجتماع على أنها مكانة الفرد التي تحدد منذ ولادته داخل الجماعة التي ينتمي إليها (Baumeister, 1987; Geertz, 1973) في حين أن الهوية في المجتمع المعاصر تمثل «مشروعاً» يتم التأسيس له بواسطة النظام الذاتي الانعكاسي (Giddens, 1991). يتفق كلٌّ من (Bauman, 1991; Beck, 1992; Featherstone, 2007; Giddens, 1991) على أن المجتمع النيوليبرالي⁽²⁾ بمؤسساته يتجه إلى تشكيل الهوية الذاتية للأفراد من طريق التسليع والاستهلاك لوسائل الرفاهية، الأمر الذي قلص دور الأسرة التقليدي والدين والاتحادات العمالية. فالقطيعة التي طرأت بين الفرد ومحددات الهوية التقليدية (الأسرة، الدين، النقابات) جعلته الهدف الأسمى لعملية التسليع والاستهلاك، فقضاء وقت ممتع مع الأسرة أصبح يحدّد بما يتم من إنفاقه على الوقت الممتع.

رابعاً: خطاب استحقاق السعادة: تعددت الخيارات والهدف واحد

يعدّ البحث عن السعادة أحد أكثر مظاهر الحياة الحديثة تضخماً، فالعالم يشهد انتشاراً كبيراً لثقافة السعادة، وذلك من خلال وسائط متعددة تقدم وعوداً بالسعادة بوصفها حقاً ومطلباً لكل فرد في الحياة، وأضحت شروط السعادة المتضخمة الإنتاج والتداول تلقي بظلالها على النصاب الإيبيستمولوجي للثقافة المعاصرة مكرسة نمطاً حضارياً جديداً

(2) المجتمع القائم على أيديولوجيا الليبرالية الاقتصادية، أي حرية السوق والخصخصة والرأسمالية المطلقة.

يتسق مع منطلقات حقبة ما بعد الحداثة ، متمثلة بخطابات الدعاية والتسويق وأبحاث السوق، وبرامج التنمية الذاتية وعلم النفس الإيجابي، والخطاب التحفيزي المثالي الذي يجعل من السعادة استحقاقاً ومطلباً، وفي الغالب يقدم خطاب صناعة السعادة الوصفات السحرية التي تزعم أن السعادة هي قوة العقل، فالتفكير الإيجابي والأفكار السعيدة التي يشدد عليها خطاب السعادة تزعم أنها تقود إلى النجاح في العمل والعلاقات الإنسانية والحياة الزوجية.

لقد تمكنت كتب السعادة من اجتياح سوق النشر والمكتبات وتحقيق إقبال جماهيري كبير، حتى أصبحت أهم سمة لتسويق خطاب السعادة أن تكون هذه الكتب (Best Selling) رائجة في قائمة المبيعات، مثل كتاب حب الواقع لبايرون كيتي (Katie, 2002)، وكتاب كيف تحصل على السعادة وتبتعد عن الكآبة: 27 عادة لمواجهة الحزن والكآبة من تأليف ريوهو أكوا (Okaea, 2019). ما أورده هنا هو على سبيل المثال لا الحصر، ولا يعدّ وحدة لقراءة الخطاب أو تحليله في الدراسة الحالية، ولكن نشير إليه هنا كمؤشر مهم لرواج ثقافة البحث عن السعادة.

يقودنا خطاب استحقاق السعادة إلى إثارة عدد من التساؤلات، فهل الهدف من الحياة فعلياً هو تحقيق السعادة؟ وهل البحث عن السعادة ضرورة إنسانية؟ فلنفترض جدلاً أننا تقاعسنا عن البحث عن السعادة، فما مصيرنا؟ يقول الفيلسوف السلوفيني المعاصر سلافوي جيچك «السعادة بالنسبة إلي مفهوم متزمت وغريب، لا يتفق مع النسق السائد من منظور التحليل النفسي، الناس لا يرغبون حقاً في السعادة، لا أثر للسعادة عندما يملك الإنسان رغبة ملحة في الإبداع والابتكار، نحن جاهزون للمعاناة، السعادة منهج لأخلاقي، نحن لا نرغب في ما نعتقد أننا نرغبه» (Duncan, 2007: 2-3).

إذاً، يمكن القول إن الخطاب المؤسس للسعادة استطاع أن يشكل الخارطة الذهنية للفرد في العصر الحديث، فالنموذج الأخلاقي ما بعد الحداثي يقر بفرض السعادة، متجاوزاً الخطاب الروحاني والديني الذي لم يعد كافياً لسد ثغرات متطلبات ورغبات الفرد في المجتمعات الحديثة. من الضروري أن نشير هنا إلى أن رواج خطابات استحقاق السعادة ليست حكراً على الغرب بل امتد أثرها إلى المجتمعات العربية، والمفارقة التي تدعو إلى التأمل والدراسة تتركز حول كون ازدهار خطاب استحقاق السعادة في الغالب يتم الترويج له لدى المجتمعات الثرية أكثر من المجتمعات الأقل حظاً اقتصادياً، فالسعادة الرأسمالية لم يتم تأسيسها من أجل الفقراء، خصوصاً ما إذا كان الحصول عليها يتطلب وفرة مادية. فالسعادة حق للفرد في المجتمعات المعاصرة التي تعدّها مؤشراً على درجة الرفاهية والحياة الجيدة، إذ لم تعد قيمة معنوية مؤقتة وعابرة، بل تم توظيفها كمسابقة عالمية رمزية من قبل الأمم المتحدة، من المجتمع الأكثر سعادة؟ أو الفرد الأكثر سعادة؟ فالخارطة الذهنية التي تم

تشكيلها داخل البنية الاجتماعية للواقع تمكنت من بناء الظروف والفرص المواتمة لاستقبال النظام الرمزي⁽³⁾ للإثارة الدعائية الاستهلاكية.

إن معادلة تحقيق السعادة لا تقتصر على الوفرة المادية والخيالات الدعائية فقط، بل تخضع لعملية معقدة نتكبد فيها عناء اختيار السلع والخدمات. لم تعد الأولوية للمستهلك كمستخدم نهائي للخدمات والسلع، فالأولوية في عالم الاستهلاك تتجه إلى الإغراق الذي يروم في ظاهره إلى تحقيق السعادة بتلبية احتياجات الفرد، وإن كان الهدف المضرر هو إشباع خيالات الرغبة الدعائية من طريق إغراق السوق بالسلع والخدمات التي تتصف بالفراة والتنوع، في حين أنها غالباً ما تؤدي ذات الوظيفة، بأن تقحم عليها بعض التفاصيل السطحية كتغيير اللون مثلاً، والتي تعدّ في عالم الإعلان والتسويق ابتكاراً.

ناقش باري شوارتز في كتابه *مفارقة الاختيار* (Schwartz, 2004) موضوع إغراق السوق بسلع لها ذات الخاصية مع فارق اختلاف العلامة التجارية، أو كونها تملك تفاصيل مختلفة بدرجة أو درجتين. على سبيل المثال (بيض عضوي، بيض من دجاجة منطلقة في الحقل، بيض للنباتيين، بيض مدعم بأوميغا 3، بيض بني كبير، بيض أبيض، بيض خالٍ من الهرمون، بيض خالٍ من المضادات الحيوية)، وأمام كل هذا الإغراق يتكبد المستهلك عناء الاختيار لأنه سيتحمل مسؤولية اختيار الأفضل والأنسب من بين الاختيارات المطروحة. فالإغراق بالاختيارات المتعددة والمتجددة هدفه ضمان استمرارية الاستهلاك. لكن شوارتز يجادل هنا أن هذه الخيارات تصيب المستهلك بحالة من الشلل، والإحساس بالعجز، والخوف من الإخفاق وال فشل في تحديد الاختيار الأفضل. وأجادل هنا بمساعدة التصور اللاكاني، أن تعدد الخيارات يمنح المستهلكين فرصاً متنوعة ومتمايزة في الغالب لمواجهة الخيالات المحفزة لسبب الرغبة، بمعنى أن يمضي المستهلك وقتاً طويلاً حتى يحدد السلعة أو الخدمة الأنسب والأفضل. هذا الوقت المستقطع في العادة يكون ما بين قراءة مراجعات تسويقية عن المنتج أو العلامة التجارية، ومتابعة آراء المشاهير في وسائل التواصل الاجتماعي، ومن ثم اتخاذ قرار الاقتناء، هذه الرحلة السعيدة لا تتم بهذه البساطة، بل هي أكثر تعقيداً مما نعتقد، فلا يكمن سبب وجود الرغبة في تحقيق الهدف وتحقيق الرضا والإشباع بل في إعادة إنتاج نفسها كرغبة (Žižek, 1991)، إذ يستمر الواقع المتمثل بحاجاتنا البيولوجية والخيالي المتمثل

(3) يرى لاكان أن النظام الرمزي هو النظام البين- ذاتي المفتوح، فانفصال الانسان عن جسد الأم يفرض عليه أن يدفن هذه اللذة من أجل أن يحتل مكانه في بنية الأدوار والعلاقات، فالنظام الرمزي هو الأنا الأعلى الذي يمثل النظام والقانون والخطاب الأبوي، وفي محاولة لتبسيط النظام الرمزي عند لاكان، عبر عن سلافوي جيجك «أنا أتكلم إذا أنا موجود» فالكلام واللغة وسط إشاري ودلالي يمر من خلاله الوعي والاحساس بالعالم الخارجي، فالإنسان يصبح ذاتاً حين يكون جزءاً من النظام الرمزي المتمثل باللغة والقانون.

بالطلب في ممارسة دور كبير في تطور الرغبة البشرية داخل النظام الرمزي (اللفوي، البصري)، حيث تفشل خيالاتنا أمام الواقع (الحاجة) كضمان لاستمرار رغبتنا.

إن تعددية الخيارات لمنتج ما، أو علامة تجارية بعينها، تمهد الطريق أمام استثارة التضرد والاختلاف في التجربة الاستهلاكية، معززة بذلك نرجسيتنا، حيث يتحقق فائض المتعة في الوقت الذي يتم فيه التدقيق والبحث عن التفاصيل الدقيقة جداً التي تجعل من بنطلون الجينز أزرق اللون غالباً من قماش الدينيم تجربة مغايرة ومتميزة، لمجرد أن هناك أكثر من ألف علامة تجارية لبنطلون الجينز، إلا أن الأنسب والأفضل هو ما أحيط بعدد من الخيالات الدعائية التي تحقق المتعة الفائضة، كالرشاقة والجرأة بالنسبة إلى السيدات، والرجولة والقوة بالنسبة للذكور.

خامساً: لماذا نرغب في ما يرغبه الآخرون؟

عائلة جونز (The Joneses) نموذج للعائلة الأمريكية السعيدة، تتكون من أم وأب وابن وابنة في سن المراهقة. هم ودودون، ودائمو الابتسامة، وفي منتهى الأناقة، غير متباهين بمقتنياتهم، هم أسرة عصرية جداً، ينظر إليهم الجيران بإعجاب شديد وحسد أحياناً، فهذه الأسرة تمتلك منزلاً عصرياً وسيارة فاخرة وابتسامة لا تفارق وجوههم، صنعت هذه الأسرة لنفسها علامة فارقة بنمط حياتها المغربي البراق بمجرد انتقالها لأحد أحياء الطبقة البرجوازية، أو ما يمكن أن يطلق عليهم الطبقة فوق المتوسطة، يمتلك آل جونز أحدث الإصدارات من العلامات التجارية الفاخرة: ملابس رياضية، أثاث منزلي، طعام، مستحضرات تجميل، عضوية غولف، أجهزة إلكترونية وشاشات عرض منزلي... إلخ.

قد يكون آل جونز أقرب إلى الحقيقة التي صورتها هوليوود في فيلم The Joneses الذي أنتج عام 2009، وما يجعلهم أقرب إلى الحقيقة - وليسوا حقيقة مؤكدة - أن آل جونز كما قدمتهم هوليوود في الفيلم المصنف كدراما كوميدية، لم يكونوا عائلة حقيقية، بل عائلة مصنعة أو مزيفة تمثل وحدة تسويق للمنتجات والعلامات التجارية التي تقع ضمن اهتمام الطبقة فوق المتوسطة.

إننا غالباً نخضع في حياتنا اليومية إلى تأثير آل جونز، فهم لم يجبروا جيرانهم على اقتناء ما يقتنون من علامات تجارية، ولكن تمكنوا من توجيه عواطفهم تجاه السعادة والجمال والكمال والراحة، وتكمن المفارقة هنا في أن الرغبات تصبح احتياجات أساسية لمجرد أن الآخر (آل جونز) حصل عليها، فالعلامة التجارية أصبحت ترتبط عاطفياً بالسعادة التي سنحصل عليها، السعادة المتخيلة، سعادة آل جونز.

في الغالب نحن لا نرغب في ما يرغبه الآخرون، بل نرغب في رغبة الآخر، تصبح رغبة الآخر محورية ومؤثرة بمجرد أن تدخل إلى عالم الرموز ويعبر عنها بالصورة أو اللغة (Lacan،

(1992)، فمقتنيات عائلة جونز لا تشكل سبب الرغبة في الاستهلاك، بل إن ما يشكل سبب الرغبة هو ما تنطوي عليه صورة حياتهم المفعمة بالكمال، أبناء مراهقين رائعين يمتلكون هوايات، زوجة جميلة أنيقة ومحدثة لبقة وتمتلك حس الفكاهة، وزوج رياضي لديه درجة من الغموض الجذاب، هنا يتمحور سبب الرغبة في النقص والعوز الدائم لصورة السعادة المتخيلة التي تدفعنا نحو الانقياد إلى ما روجه آل جونز من علامات تجارية، ووصولنا على هذه المقتنيات لا يشبع حاجتنا بل يجعلنا في حالة لهفة متجددة للشراء والاستهلاك؛ لأن المتعة المتحققة هي لذة الخيالات التي نستمتع بها ونحن في مرحلة التخطيط لشراء العالم الرمزي الذي لا يعبر عن الواقع (الحاجة البيولوجية).

سادساً: غياب السلعة في ظل حضور التجربة والخبرة

قد يغيب المنتج عن الإعلان، وتبقى أمام أعيننا مادة إعلانية مستغنية عن حضور المنتج في عصر الإغراق بالعلامات التجارية المتنوعة، فالسلعة المنتجة حتى تضمن هامش الربح الاقتصادي أو النضال أمام السلع التي تؤدي وظيفتها إياها، ولمواجهة حملات النقد الدائمة تجاه النزعة الاستهلاكية من جانب علماء الاجتماع والاقتصاد أو الشخصيات المؤثرة، ابتكرت الإعلان الرمزي والثقافي الذي يتمتع بنواح جمالية وتجريدية أحياناً. فالصناعة الإعلانية تبحر في عالم من الخيالات التي تزرع واقعاً مغايراً وتؤسس نمطاً من الحقيقة والوعي معبرة عنه بأهمية الإنسان وإنسانية الإنسان من خلال الخطابات التي تعتمد إلى تحفيز الشعور بالنقص، وضغط العمل، وإهمال الذات. ويشير بودريار (Baudrillard, 1998) إلى أن ما نفتني ونستهلك ليست أشياء تعرف بطبيعتها خواصها الفيزيائية المتجسدة أمام أعيننا بل هي الخيالات المحيطة بها والتي تظهر بوضوح في الخطاب الإعلاني.

فالخبرات الحياتية التي افتقرت بالسعادة والطمأنينة والحس الفردي العالي، كالسلام مع النفس، والمحافظة على مستوى عالٍ من الطاقة الإيجابية لتحقيق السلام الداخلي، لم تعد تلك الخبرات الحياتية العفوية، بل مخطط لها وترتبط بعجلة الاقتصاد، كأن استهلاك الخبرات السعيدة أصبح مناورة للتمويه الاستهلاكي، متجهاً نحو التسامي بالرغبات والنزعات الاستهلاكية وتبرئتها من الجشع والأنانية وحب الاقتناء، كمحاولة لتطهير الروح والتخلص من الشعور بالذنب أمام هذه الانتقادات، في حين أن بوابتها للولوج إلينا تحمل سبب الرغبة نفسه، سعادة التميز والفرديّة، التي دفعت إلى تسليع الخبرات الجمالية والثقافية، وإحاطتها بهالة من الخيالات الدعائية الرمزية التي تعمل جاهدة على تطوير قدراتنا الاستهلاكية بما يتناسب مع نمط الثقافة الاستهلاكية الرأسمالية.

وفي إطار تعزيز مبدأ التفرد الاستهلاكي المرتبط بتحقيق السعادة، يتم توجيه المستهلكين الراغبين في خبرة استهلاكية أكثر تميزاً وتجربة خالية من مشاعر الإحساس بالذنب تجاه

الاستهلاك الجائر أحياناً (Haynes, and Podobsky, 2016). خصوصاً بين أبناء الطبقة المتوسطة وما دونها، وذلك بأن تقترن التجربة الاستهلاكية بالسعادة الروحانية والإحساس بالإشباع والامتلاء، من طريق التسوق الذي يخصص جزءاً من ربحه للعمل الخيري في المجتمع، وإذا ما نظرنا بصورة أعمق لاقتران الاستهلاك بالعمل الخيري نجد أنه يخدم الاستهلاك أكثر من العمل الخيري، فما يخصص للعمل الخيري في الأغلب هامش ربح بسيط جداً ربما لا يحل مشاكل الفقر أو عمالة الأطفال... إلخ، ولكن يقدم حالة من التطهير الوجداني للمستهلك، ويجعل الشراة الاستهلاكية مبررة وتجربة متفردة وسعيدة، لا تحقق الإشباع ولكنها قد تضمن الاستمرارية.

ومن هذا المنطلق، استطاعت هوليوود من خلال إنتاجها السينمائي أن تقدم تسويقاً وتأسيساً لخطاب استهلاك الخبرة التي تقترن بالتمكين؛ للتغلب على الأزمات النفسية والضغوط الحياتية وتقدير محبة الذات في أقصى صورها. يمكن الإشارة هنا إلى فيلم «تحت سماء توسكان» وفيلم «طعام، صلاة، حب»، فالقستان في كلا الفيلمين متقاربتان في السير الدرامي للأحداث، سيدتان في العقد الرابع تقريباً، كلتاهما تحملان تجارب عاطفية فاشلة وتمتهنان العمل الكتابي، فرانسيس في «تحت سماء توسكان» تشتري فيلا في بلدة توسكانية صغيرة، وتعيش مغامرة عاطفية لا يكتب لها النجاح، ولكن ترى الحب فيمن حولها، وحددت أهداف سعادتها بالمنزل، وفي الناحية الأخرى هناك إليزابيث التي سافرت إلى ثلاث دول من أجل السلام الداخلي ومعرفة الذات، فاطعام في إيطاليا والصلاة في الهند، والحب في إندونيسيا. مما لا شك فيه أن الفيلمين يتمتعان بجاذبية عالية في المشاهدة؛ بما يتحقق في كليهما من متع بصرية، وتجارب مختلفة تدور حول مناظر طبيعية ومقاهٍ ومطاعم وطعام ولحظات فرح وامتعة. تتقاطع القستان في الرغبة الحثيثة في معرفة الذات، والبحث عن السكنية والطمأنينة التي حصلت كلتا السيدتين عليهما بالبيع والشراء، فخبرة معرفة الذات تحتاج رأس مال، وبنظرة خاطفة على خطاب صناعة السياحة من خلال البرامج التلفزيونية والإعلانات التجارية نجده يتبنى خطابات الأصالة والروحانية، وهما أهم الخطابات التي روجتَهما كلا القستين، وإن كانت قصة إليزابيث غيلبرت «طعام، صلاة، حب» تحولت إلى علامة تجارية في عالم السياحة وتجارب التأمل الروحانية (Williams, 2011)، فالعمل الحقيقي للشركات الكبرى، ليس التصنيع، بقدر ما هو تسويق العلامات التجارية، نحن نشترى رسائل دعائية تعدنا بالسعادة والتسوية والشهرة والحب (Baudrillard, 1998).

أجادل هنا على طرف النقيض، فقد ارتبطت الخبرات السعيدة ومعرفة الذات وإعلاء الحس الفردي المطلق بشكل شبه مؤكد بعالم المادة والاقتصاد، وفي حال حصلنا على نفس خبرات السيدتين، فهل نحصل على درجة السعادة المؤسس لها في خطابات السينما السياحية وشركات الترويج السياحي؟ وهل زيارة أحدنا لمعبد في الهند قادرة على تحقيق كمية الصفاء الذهني والنشوة التي حصلت عليها إليزابيث؟ إن الخبرات السعيدة التي نرغب فيها هي نواحي القلق والنقص التي عبر عنها دولوز (Deleuze and Guattari,

(1988) بألة الرغبة التي تقابل سبب الرغبة عند لاكان. سبب الرغبة في استهلاك الخبرات السعيدة هو النقص والعجز لدى الآخر، فرحلة البحث عن الذات وإضفاء معنى على الحياة لدى كل من فرانسيس وإليزابيث هي ما نرغب فيه، فالنقص لا يمنعنا من الرغبة فيه، وهي الفتازيا التي يعدّها لاكان Fetishism أي تصنيف وتأليه الرغبة بوساطة اللغة والعلاقات الرمزية، التي وصفها بأنها عملية تنقل بها الذات قلقها إلى النظام الرمزي، بمعنى أن انتقال معاناة فرانسيس وإليزابيث إلينا من خلال الدراما السينمائية نقلت لنا سبب الرغبة المتمثل بالنقص، والذي يدفعنا بوساطة الصور والخيالات واللغة إلى الرغبة في استهلاك الخبرات السعيدة.

سابعاً: فريضة الاستمتاع: علامة مسجلة

قدمت أوبرا وينفري في حلقاتها الشهيرة مثلاً صارخاً ونمطاً مبتكراً للرأسمالية بصورتها الفاضلة واستهلاكها العقلاني الحكيم، إذ تقدم لنا وصفات التأمل وتنمية الذات من خلال استضافة عدد من المشاهير والمؤثرين لتقديم خلاصة تجاربهم في الحياة، سواء في الطب والعلوم الإنسانية، والفلسفة والأديان، وفي نفس الوقت تقدم الهدايا الثمينة وغير المتوقعة لكل ضيوفها من المشاهدين في مسرح أوبرا، تباغتهم بالبهجة والسعادة المفاجئة، جمهور تكسو النشوة والبهجة تعبيرات وجوههم أو إيماءاتهم وهم يستمعون إلى صوت أوبرا الحماسي وهي تعلن عن الهدايا التي سيتم توزيعها على كل الحضور. بنظرة فاحصة وعميقة لمشهد الحصول على الهدايا وثورة الجمهور من الجنسين والشعور بالفرح والابتهاج حين تعلن: خمس سنوات عضوية في قناة Netflix، 4 أزواج أحذية رياضية Nike، سترة من الكشمير وغطاء من الكشمير من Ralph Lauren، عبرت أوبرا عن روح الحلم الأمريكي ودافعت عنه بكل شراسة، خلقت ثقافة هجين من التجارب المحفزة والتأمل والروحانية العالية في مقابل التسويق للعلامات التجارية.

أصبحت تفضيلات أوبرا الاستهلاكية والروحانية هي العلامة المسجلة لروح النزعة الرأسمالية المعاصرة، قائمة أوبرا المفضلة، كانت المحرك الرئيس لبرنامج أوبرا وعلاماتها التجارية، المذيلة بحق الفرد في التمتع والسعادة، فالتجارب الإنسانية الفاشلة والمؤلمة كالأخفاق في العلاقات العاطفية أو الطفولة المعطوبة، تصبح دافعاً للحصول على المزيد من السعادة. تستضيف أوبرا في برنامجها عدداً من الشخصيات المؤثرة، قد تكون شخصيات مغمورة، تعمل على إبرازها من خلال عرض القصة الاستثنائية لها أو له: عنصرية؛ اغتصاب؛ مرض نفسي؛ مرض عضوي؛ خيانة زوجية، ثم تقديم طرق الاستشفاء والعلاج والإلهام؛ جرعة عالية من الروحانية والسلام الداخلي، ضيوف أوبرا في الغالب يتطهرون نفسياً وروحانياً بتقديم مستويات عالية من البوح لتجارب إنسانية مؤثرة، ثم يكافأون على هذا البوح بسلع من قائمة أوبرا المفضلة. أصبح برنامج

أوبرا تجربة إعلامية نموذجية يحتذى بها عالمياً، ويسوّق لمبادئها القائمة على البوح، والخلاص، وسعادة المكافأة المنوحة.

لم يكن فرض المتعة والسعادة على الأفراد مصاحباً للرأسمالية بوجه عام، ولكنها أصبحت سمة من سماتها في مرحلة متأخرة، حيث ركزت الرأسمالية في بدايتها على أخلاقيات العمل وقيمه وتأخير وتأجيل المتعة (Sennett, 2006) متجهة إلى إحباط المتع للحصول على مستوى عالٍ من جدية الإنتاج، مثلها مثل المجتمعات التقليدية القائمة على التضحية من أجل الواجب الاجتماعي المتمثل بالعمل والإنتاج وتقديس الواجبات الاجتماعية والتضامن الاجتماعي، أو تصرف البرجوازية التقليدي القائم على تأجيل واكتناز السعادة، ويصبح الإنتاج من أجل الإنتاج (Goux, 1990: 203)، يصف بودريار (Baudrillard, 1996) في كتاب نظام الأشياء هذا التحول من نموذج الزهد المحكوم بالتضحية والواجب إلى نموذج أخلاقي جديد يدعو إلى التمتع والسعادة. فمن الملاحظ أن الخطاب الترويجي اتجه إلى تسليط الضوء على الأوامر الأخلاقية التي من شأنها أن تجعل المستهلك في حالة من التحدي الدائم مع نفسه وغيره، سواء تحدي مقدرة الحصول على السلعة، أو تحديّه مع الجماعة المرجعية في أسبقية الحصول عليها، فعلى سبيل المثال نجد شعارات ترويجية كالتالي: «استمتع أكثر»؛ «كن الأول»؛ «افعلها فقط»؛ «لمحبي التميز»؛ «لعشاق الرفاهية». ربما كان لاكان أول من أدرك أهمية هذه المفارقة التي تتكون من هجين مؤلف من الأنا الأعلى والقوة والسلطة. عندما ربطها بفعل الأمر «استمتع»، وهذا ما يعنيه لاكان بمفارقة الاستهلاك (Consuming Paradox) حين اتجهت النزعة الاستهلاكية إلى توسيع خياراتنا وخبراتنا كأفراد وتوجيهنا نحو قنوات محددة من السلوك، بقدر ما يقيدنا يفتح مصراعيه على تعددية الخيارات.

فالرغبة تستثار وتفرض بواسطة الخطاب الإعلاني، وهو ما يعنيه بودريار (Baudrillard, 1998) بالدينامية الأخلاقية التي تلزم الأفراد بالبراء، بالرغم من الانتقادات التي وجهت للخطاب الدعائي المبني على أوامر أخلاقية في الغرب، على اعتبار أن التطور التاريخي لهذه المجتمعات قائم على رفض سلطة الوصاية الأخلاقية (ديفز، 2018: 165)، في حين لا يعد الخطاب نفسه إشكالية في المجتمعات العربية التي تخضع في بنيتها للوصاية الأخلاقية المعبر عنها في بنية الأسرة وشبكة علاقات القرابة والجيرة.

تؤدي العواطف دوراً كبيراً في المحتوى الدعائي، ويحاول المسوّقون أكثر فأكثر جذب اهتمام المستهلكين بتقديم وعود السعادة في الإعلانات (Holbrook and Batra, 1987)، كما تجادل روث (Ruth, 2001) بأنه من الشائع رؤية إعلانات تربط علامات تجارية محددة بالقيمة العاطفية، التي تولد نوعاً من الارتباط العاطفي الإيجابي لدى المستهلكين، في حال فكّرنا في أهم حملة إعلانية تقدم السعادة باستمرار نجد كوكا كولا في المقدمة، فمنذ عام 2009 إلى عام 2015 كان شعارها «افتح تفرح»، هذا إضافة إلى استخدامها تكتيكاً مبتكراً، وهو التخصيص بكتابة الأسماء على عبواتها.

في دراسة أجرتها ليزا بينالوزا (Peñalosa, 1998) عن Nike Town في شيكاغو، جادلت فيها بأن المستهلك الذي يزور هذه المدينة سيحصل على إحساس بالطبيعة الاحتفالية وروح الأعياد والمواكب، خلال تجوله في هذه المدينة، حيث لا يستطيع أن يغمض عينه، فهو محاصر بالسلع التي تعيد إنتاج نفسها بأشكال مختلفة، وأساليب عرض ودعاية متنوعة، إذ إن الجهاز البصري والإدراكي في حالة يقظة تجعله غير قادر على الخروج من نطاق الرؤية، فالمستهلك يعيش في أثناء تجوله الطبيعة الاستكشافية والسياحية في البحث عن الملابس والهدايا التذكارية وهو ما يسميه ديورد مشهداً استعراضياً والمشهد ليس مجموعة من الصور بل هو علاقة اجتماعية بين الأفراد تقوم الصور بدور الوساطة فيها، (Debord, 1994)، وهو ما تشير إليه المدرسة اللاكانية إلى العملية التي تنتقل الحاجة والرغبة بها من المفهوم الطبيعي البيولوجي إلى المفهوم الثقافي.

هناك نقطة محورية ينبغي ألا نتجاهلها في هذا الطرح، وهي السعادة المصطنعة، كيف يمكن للفرد أن يكون منبؤاً من خلال شبكة العلاقات الاجتماعية التي ينتمي لها بسبب تعاسته أو كآبته؟ فالسعادة الرائجة والاستمتاع بالوقت أصبح أمراً ضرورياً كمتطلب للقبول الاجتماعي، في مقابل صفاء الذهن أو جودة الوقت، فالحالة المزاجية المحايدة ليست مقبولة في الإطار الاجتماعي في أغلب الأحيان، الأمر الذي عزز خطاب الشخصية «النكدية، التعيسة، ثقيلة الدم، الكئيبة»، فقيمة الوقت في الاجتماعات الإنسانية ترتبط بمدى تحقيق المتعة، علماً بأن هذا مطلب مشروع. فالمتعة والسعادة من الأمور الذاتية جداً، وتحقيقها يرتبط بالاهتمامات الشخصية أكثر من الأهداف الجماعية، ولكن ما نحاول أن نطرحه هنا قيام علاقة وطيدة بين خطاب السعادة الجماعية المصنعة وخطاب الاستهلاك، فأحدهم يخدم الآخر بصورة غير مباشرة، فالإعلانات الترويجية تؤسس لخطاب السعادة المصنعة من خلال الصورة العائلية الكاملة، أو بهجة الصداقة الدائمة، وغيرها من الصور التي يتم تأسيسها في الوعي الإدراكي للمستهلك، فالمستهلك يكون علاقة وثيقة مع الإعلانات، تجعله في حالة من عدم الاستقرار والمتابعة لما هو جديد، فهو عمل دؤوب للحصول على الحق الحصري والأسبقية في سباق الإعلانات والاستهلاك، سباق الخوف من فوات الأسبقية، فالخوف من فوات شيء ما متلازمة مرضية تعول عليها أبحاث السوق السباق المحموم لأن يكون المستهلك في قلب الحدث.

لقد قدمت الأبحاث المناهضة للقيم الاستهلاكية الرأسمالية تصوراً أساسياً في ما يختص بأن الكآبة تؤثر سلباً في عالم التسويق والقوة الشرائية، فالإكتئاب لا مكان له في «اقتصاد يرتكز على الحماس داخل مقر العمل والرغبة داخل مركز التسوق» (Lacko and Knapp, 2014).

استطاع الكاتب بيتر ورسكي (Peter Whoriskey) أن يقدم تقريراً مميزاً (Whoriskey, 2012) عن دور شركات الدواء والجمعية الأمريكية للطب النفسي في تصوير ألم الفقد المتعلق

بالموت أو الإخفاق في علاقة عاطفية على أنه مرض يستدعي العلاج بمضادات الكآبة إذا ما استمرت آثاره مدة تزيد على الأسبوعين؛ الأمر الذي أثار الكثير من الجدل بين عدد من الأطباء النفسيين والجمعية وشركات الأدوية، حيث يرى عدد من الأطباء النفسيين مثل (Wakefield, [et al.], 2012) أن ألم فقد من العوارض الطبيعية وسنن الحياة الإنسانية العامة، ولا يمكن حسابه مرضاً عضوياً في غياب المزيد من الأبحاث السريرية المتعلقة بهذا النمط من الاكتئاب، إلا أن شركة الأدوية تمكنت من الحصول على ثقة جمعية الطب النفسي الأمريكية، وتم استخدام علاج Wellbutrin؛ للتخلص من الأعراض الاكتئابية المتعلقة بخسارة حبيب بالموت أو الفقد، وكانت مخاوف الانتحار حجة عدد من الأطباء النفسيين المرموقين في الجمعية، وبمقتضى ذلك تم إدراج الاكتئاب المتعلق بألم الفقد في الدليل الإرشادي للتشخيص في الطب النفسي.

يبدو أنه لا مكان للمشاعر الإنسانية المتعلقة بالحزن والفقد في عالم الاستهلاك، فالسوق يحتاج المبتهجين، القادرين على متابعة التطورات للعلامات التجارية، والحديث عن أفضلية المنتجات والاقتراء بنموذج حياة أسرة آل جونز، أو على الأقل محاولة مجاراتهم (Keeping up with the Joneses)⁽⁴⁾.

خاتمة

لم تكن السعادة مطروحة كخيار مقترن بما نملك، ولم تكن هدفاً للإنسانية في حد ذاتها، فالسعي وراء السعادة فكرة ترتبط بالمجتمعات الحديثة، ويمكن أن نقدم مثلاً على تأريخها من خلال إعلان الاستقلال الأمريكي 1776 في الفقرة الأولى/الجزء الثاني «الحياة، الحرية، السعي وراء السعادة»، فقيمة السعادة في الثقافة الرأسمالية ترتبط بالعمل والإنتاج وفائض المتعة التي تحدثنا عنها سابقاً، ويمكن القول هنا: إن إعلان الاستقلال الأمريكي كان بمثابة الخطاب المؤسس لفكرة السعي وراء السعادة، والتي تم التسويق لها من طريق خطابات التنمية البشرية وعلم النفس الإيجابي والبرامج التلفزيونية الصباحية التي تمكنت من خلال العولمة أن تسود في أكثر المجتمعات انغلاقاً أو محافظة.

من الواضح أن ما يتم تجسيده في الخطاب الدعائي من وعد بالسعادة الخيالية، هو ما نشتره ونتوق لاقتنائه، معبراً عن أزمنا الوجودية، أزمة يسيطر عليها قلق اللاخود، وقلق اللاديمومة وانعدام الاستمرارية، فالتغير والحركة المستمرة لحياتنا الفانية منذ الولادة،

(4) «مجاراة آل جونز» تعبير لغوي يشير إلى درجة التمايز المادي بما يمتلكه الأفراد من مقتنيات خاصة في مجتمع الجيرة والأقارب، فالفشل في مجاراة آل جونز يدل على الدونية الاجتماعية والاقتصادية والثقافية، بما أن آل جونز هم المعيار الفعلي في عالم الاقتناء والتسليح، علماً أن هذا التعبير يعود أصله إلى رسومات كوميدية تحت المسمى نفسه تعرض في صحيفة نيويورك غلوب في عام 1913.

يجعلنا نقف عاجزين أمام حتمية فناء أجسادنا أو ممتلكاتنا، فالوعد الحقيقي أمام الوعود المتخيلة المصطنعة هو وعد الفناء والنهاية، لذلك ما نقوم بشرائه هو ما نتخيل أنه يتقصدنا، بحسب لاكان أن جزءاً من الذات يتم التضحية به في حال الولوج إلى النظام الرمزي للغة والعلاقات الاجتماعية. فالفقد، وتحريم المتعة هو ما يسمح بظهور الرغبة التي تتمحور حول البحث اللامتناهي عن السعادة المفقودة أو المستحيلة.

فالسعادة غير أصيلة في النظام الاجتماعي الرمزي، إذ إن ما ينقص ذواتنا ونلجأ حينها للبحث عنه لدى الآخر كمحاولة لتحقيق الكمال والسعادة والنقص المتمثل بالذات، يقدم لنا إشباعاً مؤقتاً وقائماً على خيالات، تشعل سبب الرغبة بدافع تغطية النقص الناشئ عن فقدان السعادة، المتعة، هذا النقص هو عجزنا تجاه حتمية الفناء، الحتمية التي صرعت الذات الإنسانية منذ مرحلة الطفولة المبكرة، حين يدرك الطفل أنه منفصل عن أمه، وأن ما يحيط به من أشياء لا تمثل الكل وليست جزءاً منه ومن ثم تنشأ فكرة الآخر، وكذلك فكرة طلب الامتلاء من الآخر، الذي يعبر عن سبب الرغبة التي ما إن تتحقق حتى نشعر بالنقص من جديد.

في النهاية تبقى التجارب السعيدة تجارب شخصية جداً، ترتبط بالشغف والرغبة في الحياة بصورة أفضل، كل منا يحمل تجاربه مثل بوابة أمل على الحياة، سواء كانت هذه التجارب سعيدة أو غير سعيدة أو محايدة، فهي بالنهاية ضرورة لاستمراريتنا ووعينا بطبيعة الوجود، وقدرتنا على فهم وتحليل ما نرغب وما نريد، وهل بالفعل نرغب فيما نريد ونريد ما نرغب؟

المراجع

أوكاوا، ريوهو (2019) كيف نحصل على السعادة ونبتعد عن الكآبة: 27 عادة لمواجهة الحزن والكآبة. ترجمة زينة إدريس. بيروت: الدار العربية للعلوم - ناشرون.

ديفز، وليام (2018) صناعة السعادة: كيف باعت لنا الحكومات والشركات الكبرى الرفاهية. ترجمة مجدي عبد المجيد خاطر. الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب. (عالم المعرفة: العدد 464)

ديورانت، ويل (2004) قصة الفلسفة: من أفلاطون إلى جون ديوي. ترجمة فتح الله المشعشع. القاهرة: مكتبة المعارف.

الزعبى، علي وفواز العنزي (2016). «الاستهلاك الترفي: مجتمعات الخليج العربي نموذجاً». مجلة كلية الآداب (جامعة الإسكندرية): العدد 80.

Andersen, Robin (1995). *Consumer Culture and TV Programming*. Boulder, CO: Westview Press.

- Baudrillard, Jean (1996). *The System of Objects*. Translated by James Benedict. London: Verso.
- Baudrillard, Jean (1998). *The Consumer Society: Myths and Structures*. Translated by Chris Turner. Thousand Oaks CA; London Sage Publications.
- Bauman, Zygmunt (2007). *Consuming Life*. Cambridge UK: Polity Press.
- Ben G. Yacobi. (2015). «Pursuit of Happiness.» *Journal of Philosophy of Life*: vol. 5, no. 2, pp. 82-90.
- Debord, Guy (1994). *The Society of the Spectacle*. Translated by Donald Nicholson-Smith. Brooklyn, NY: Zone.
- Deleuze, Gilles and Félix Guattari (1988). *A Thousand Plateaus*. Translated by Brian Massumi. Minneapolis, MN: University of Minnesota.
- Duesenberry, James S. (1949). *Income, Saving and the Theory of Consumption Behavior*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Duncan, Grant (2007). «After Happiness.» *Journal of Political Ideologies*: vol. 12, no. 1, pp. 85–108
- Evans-Lacko, Sara and Martin Knapp (2014). «Importance of Social and Cultural Factors for Attitudes, Disclosure and Time off Work for Depression: Findings from a Seven Country European Study on Depression in the Workplace.» *PLoS ONE*: vol. 9, no. 3, <doi:10.1371/journal.pone.0091053>.
- Ewen, Stuart and Elizabeth Ewen (1982). *Channels of Desire*. New York: McGraw-Hill.
- Featherstone, Mike (2007). *Consumer Culture and Postmodernism*. 2nd ed. London: Sage.
- Cross, Gary (2000). *An All-Consuming Century: Why Commercialism Won in Modern America*. New York: Columbia University Press.
- Geertz, Clifford (1973). *The Interpretation of Cultures*. New York: Basic Books.
- Giddens, Anthony (1991). *Modernity and Self-identity: Self and Society in the Late Modern Age*. Stanford CA: Stanford University Press.
- Goux, Jean-Joseph. (1990) *Symbolic Economies*. Ithaca, CA: Cornell University Press.
- Haynes, Paul and Stepan Podobsky (2016). «Guilt-free Food Consumption: One of your Five Ideologies a Day.» *Journal of Consumer Marketing*: vol. 33 no. 3, pp. 202-212, <<https://doi.org/10.1108/JCM-05-2014-0967>>.
- Holbrook, Morris B. and Rajeev Batra (1987), «Assessing the Role of Emotions as Mediators of Consumer Responses to Advertising,» *Journal of Consumer Research*, 14 (December), 404-420.
- Johnson, Wendy and Robert F. Krueger (2005). «Higher Perceived Life Control Decreases Genetic Variance in Physical Health: Evidence from a National Twin Study.» *Journal of Personality and Social Psychology*: vol. 88, no. 1, January, pp. 165–173.

- Land, Kenneth C. and Alex C. Michalos (2016). «Fifty Years after the Social Indicator Movement: Has its Promise Been Fulfilled?.» *Social Indicators Research*: vol. 135, no. 3.
- Lacan, Jacques (1992) *Book VII: The Ethics of Psychoanalysis, 1959-1960*. Edited by Jacques-Alain Miller; Translated by Dennis Porter. London: Routledge.
- Peñaloza, Lisa (1998). «Just Doing It: A Visual Ethnographic Study of Spectacular Consumption Behaviour at Nike Town.» *Consumption, Markets and Culture*: vol. 2, no. 4, pp. 337–465.
- Ritzer, George (2003). *The Blackwell Companion to Major Classical Theorists*. London: John Wiley and Sons.
- Ruth, Julie A. (2001) «Promoting a Brand's Emotion Benefits: The Influence of Emotion Categorization Processes on Consumer Evaluations.» *Journal of Consumer Psychology*: vol. 11, no. 2, pp. 99-113.
- Schwartz, Barry (2004). *The Paradox of Choice: Why More is Less*. New York: Ecco.
- Sennett, Richard. (2006). *The Culture of the New Capitalism*. New Haven, CT: Yale University Press.
- Smith, Adam (1776). *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*. <https://www.researchgate.net/publication/31729988_An_Inquiry_into_the_Nature_and_Causes_of_the_Wealth_of_Nations_Volume_II>.
- Veblen, Thorstein (1912). *The Theory of the Leisure Class: An Economic Study of Institutions*. New York: The Macmillan Company.
- Wakefield, Jerome C. and Michael B. First (2012). «Validity of the Bereavement Exclusion to Major Depression: Does the Empirical Evidence Support the Proposal to Eliminate the Exclusion in DSM-5?.» *World Psychiatry: Official Journal of the World Psychiatric Association (WPA)*: vol. 11, no. 1, pp. 3–10, <<https://doi.org/10.1016/j.wpsyc.2012.01.002>>
- Whoriskey, Peter (2012). «Antidepressants to Treat Grief? Psychiatry Panelists with Ties to Drug Industry Say Yes.» *Washington Post*: 26 December.
- Williams, Ruth. (2011) «Eat, Pray, Love: Producing The Female Neoliberal Spiritual Subject.» *The Journal of Popular Culture*: vol. 47, no. 3. pp. 613-633, <doi:10.1111/j.1540-5931.2011.00870.x>.
- Wright, Colin (2014), «Happiness Studies and Wellbeing.» *Culture Unbound*, vol. 6, pp. 791–813. Hosted by Linköping University Electronic Press, <<http://www.cultureunbound.ep.liu.se>>.
- Žižek , Slavoj (1991) *For They Know Not What They Do: Enjoyment as a Political Factor*. London: Verso.
- Žižek , Slavoj (2006) *How to Read Lacan*. London: Granta Books.

مفهوم الزمن عند ابن خلدون

ابتسام براج(*)

باحثة من المغرب.

يتبنى أكثر قراء ابن خلدون الفكرة القاضية بأن الزمن، عنده، يسير في خطٍ دائريٍّ يتعارضُ كلياً مع فكرة التقدم. ليست الفكرة هذه، على وجاهة مبرراتها، القراءة الوحيدة الممكنة لمفهوم الزمن عند العلامة. سنسلط الضوء، في هذا المقال، على قراءةٍ أخرى تفيد أن الزمن عنده لا يسير في شكلٍ دائريٍّ، بل في شكلٍ حلزونيٍّ نحو أفقٍ تقدميٍّ، مع بيان القرائن التي تمنح التأويل هذا مشروعيته.

غنيٌّ عن البيان أن مقدمة ابن خلدون عبّرت عن لحظةٍ فكريةٍ ندر أن كان لها نظائر في الثقافة العربية الإسلامية، بمختلف ألوانها وأشكالها؛ قبل ابن خلدون، اهتمّ الفلاسفة بالتوفيق بين الفلسفة والشريعة، وانشغل علماء الكلام بالدفاع عن صحة العقيدة الإسلامية، واختصّ المؤرخون في جمع الأخبار التي تبين عظمة الإسلام ورفعته مرحلته عن غيرها من المراحل التاريخية، وغاب المتصوّفة في عوالم التأملات الروحية. وفي ما يُشبه تأسيس براديجمٍ جديدٍ، أتى ابن خلدون فغيّر مسار الفكر نحو الواقعية، إذ حدّد له موضوعاً جديداً: الإنسان العيني، بما هو كائنٌ خاضعٌ للتطور الاجتماعي التاريخي (Nassar, 1967: 220-221). فكان له، بذلك، أن انتهى إلى فنٍّ ما سبقه إليه أحدٌ من الخليفة؛ «مستحدثُ الصنعة، غريبُ النزعة، عزيزُ الفائدة، أعر عليه البحثُ، وأدّى إليه الغوص...» (ابن خلدون، 2004: ج 2: 128) أفلا يستحقُّ، بعد ذلك، أن يوضع جنباً إلى جنبٍ مع كبار فلاسفة التاريخ؟ من يقرأ المقدمة يدرك أن صاحبها لم يُرد، أصلاً، أن يكون فيلسوفاً. وما خصّه نبوغٌ أو عبقريةً، بل نجم عزوفه عن الفلسفة من موقفٍ قويٍّ، بين أسبابه في الفصل المُسمّى: «في إبطال الفلسفة وفساد منتحلها» (ابن خلدون، 2004: 320). مع ذلك تجد عدداً من قرائه يجزمون أنه فيلسوفٌ رغماً عنه؛ هذا جوستون بوتول يجزم أن المقدمة، بكل تأكيدٍ، مؤلّفٌ فلسفيٌّ «لا مثيل له منذ عهد أساطين الفلسفة الإغريقيين» (بوتول، 1964: 4). وهذا زكي نجيب

محمود يذهب إلى أن أسباب رفض العلامة للفلسفة، نفسها، تؤكد تفلسفه؛ فالرجل ما ناهض الفلسفة رفضاً للعقل وانتصاراً للشرع، كما فعل غيره، بل رامَ ترسيم حدود العقل مُشدداً على أنه ميزانٌ سليمٌ إن التزم صاحبه بحدود الإدراك الحسي؛ فما لا يُقدَّر على إدراكه حسيّاً لا يُقدَّر على تجريد ماهيات منه؛ إلى ذلك يضيف زكي محمود متسائلاً: أليس قول صاحب المقدمة «النافذ هذا، هو قطب الرّحى من فلسفة كانت، وهو أساس الفلسفة الوضعية كلها»؟ (محمود، 1962: 150). إن كان زكي نجيب محمود يعتبر ابن خلدون فيلسوفاً لأنه رسم حدود العقل قبل كنت، فإن جوستون بوتول يعتبر العلامة فيلسوفاً لأنه أدرك «الفكرة التي تُعتبر المثل الأعلى للمجتمعات الديمقراطية» (بوتول، 1964: 105). قبل ظهور الديمقراطية في العصر الحديث؛ وذلك عند مناقشته الفرق بين الأحكام السلطانية والأحكام الشرعية، حيث فضّل الشرعية، لأن الوازع فيها ذاتي غير أجنبي كما هي الحال في الأحكام السلطانية؛ فالوازع الذاتي، يجعل الفرد ينصاع تلقائياً للقانون، إذ يُصير القانون جزءاً منه، وليس مجرد أمرٍ ونهي خارجيٍّ، مفروض عليه قسراً (بوتول، 1964: 104-105). لا نعتقد أننا سنحيد عن الصواب إن قلنا إن إعجاب بوتول، المُبرّر، بالعلامة جعله يحمل نصوصه ما لا قدرة لها عليه؛ إذ لا علاقة لفكرة الانصياع للأحكام الشرعية عند ابن خلدون بفكرة الانصياع التلقائي للقانون، كما ظهرت عند فلاسفة الحداثة، ونضجت عند هيغل، خصوصاً في كتابه أسس فلسفة الحق. نرى، في هذا السياق، أن عبد الإله بلقزيز أصاب إذ نبّه قراء ابن خلدون إلى أن «المعرفة الخلدونية، على يقظتها ونباهتها ورسالتها، مشروطةٌ بزمنها المعرفي: زمن ما قبل الثورة العلمية والحداثة وقيام المجتمع المدني الحديث، وما تولد منه من نظريات ومفاهيم جديدة» (بلقزيز، محرر، 2014: 170).

إن كان التنبيه السابق يمنعنا من اعتبار ابن خلدون مؤسس الفلسفة الوضعية، لما في ذلك من إسقاطٍ تاريخيٍّ، فهو لا يمنع من القول إنه كان، بحق، رائداً من رواد الفكر الواقعي. لكن الواقعية لا تلبس شكلاً واحداً، كما هو معروف، بل شكلين اثنين مُتباينين إلى حدّ التناقض؛ أولهما ثوريٌّ، يدرس الواقع الاجتماعي من أجل تغييره، كما هي الحال عند كارل ماركس. وثانيهما، تقليديٌّ محافظٌ، يدرس الواقع من أجل معرفته، فقط، من دون السعي إلى تغيير أو إصلاح كما هي الحال عند ابن خلدون (Nassar, 1967: 226-228). من يقرأ ما كتب العلامة في ضوء ظروفه التاريخية يفهم أن أسباب تشاؤمه وعدم تطلّعه إلى التغيير كثيرة، يمكن تقسيمها إلى قسمين اثنين؛ أولهما سياسي اجتماعي وثانيهما فكري؛ على المستوى السياسي الاجتماعي، كانت الدولة المرينية في شمال أفريقيا تمرّ بأمر مراحل انحطاطها، حيث كثرت الحروب والصراعات السياسية، وانتشرت الأمراض والأوبئة. ويُذكر، في هذا السياق، أن والدَي ابن خلدون قضيا معاً بسبب الطاعون الذي أهلك البلاد والعباد في زمنه، - وهذه أمورٌ تحدث عنها العلامة بالتفصيل في كتاب التعريف (ابن خلدون،

(1979)⁽¹⁾.. أما على المستوى الفكري، فقد كانت فكرة الحتمية مُترسّخة في مختلف الميادين، غير أن التعبير الأظهر عن الفكرة، تمثل بمحاولات الفلكيين الربط بين حركات الأفلاك والنجوم، من جهة، وعمر الدولة وأحوالها، من جهةٍ أخرى. صحيح أن ابن خلدون خصّص فصلاً كاملاً للتعبير عن بطلان صناعة النجوم وهشاشة بنائها المنطقي (ابن خلدون، 2004: ج 2، 326). لكن رفضه لم يكن حاسماً ونهائياً؛ فكما تتضمن المقدمة نقداً للصناعة تلك، تتضمن أيضاً، نصوصاً كثيرةً عن السحر والأسرار؛ من بين ما ذكر العلامة في أسراره، أن اقتران المشتري بزحل، يؤدي إلى حدوث انقلاباتٍ كبيرةٍ في التاريخ (العظمة، 1981: 45.44؛ ابن خلدون، 2004: 551 - 556)، ولاقتران الكوكبين ذلك أشكالٌ ثلاثة، أولها كبير وثانيها وسط وثالثها صغير، لكلٍ منها دلالةٌ تتمظهر في التاريخ؛ «القران الكبير يدلّ على عظام الأمور، مثل تغيير الملك والدولة، وانتقال الملك من قومٍ إلى قومٍ. والوسط على ظهور المتغلبين والطالبيين للملك. والصغير على ظهور الخوارج والدعاة وخراب المدن أو عمرانها. ويقع أثناء هذه القرانات قران النحسين في برج السرطان... فتعظم دلالة هذا القران في الفتن والحروب وسفك الدماء وظهور الخوارج وحركة العساكر وعصيان الجند والوباء والقحط...» (ابن خلدون، 2004: ج 1، 552). لا يستغرب عبد الرحمن بدوي ورود نصوص كهذه في المقدمة، فالأستاذ الأبلي الذي درّس ابن خلدون المنطق، درّسه كذلك العلوم المستترة، التي تلقّاها، بدوره، على يد اليهودي خولف الميغلي⁽²⁾. للسبب عينه، لا يُستغرب،

(1) خَلّف ما رواه ابن خلدون عن حياته في هذا الكتاب، لدى قرائه، مواقف تتباينُ تبايناً كاملاً؛ فمنهم من جرّمه وأدّاه بوصفه خائناً عديم الأمانة والوفاء، كطه حسين الذي كتب: «إني أعتقد أن ابن خلدون كان قبل كل شيءٍ سياسياً وافر الحكمة والبراعة، على أنه لم يستخدم براعته لتأييد دولة أو أسرةٍ كما استخدمها لمنفعتة الشخصية» لقد «جاشت نفس المؤرخ بأطماع لا حد لها كانت جميع الوسائل لتحقيقها مشروعة في نظره، سواء أقرّتها الأخلاق أم لا... لذلك أقبّل بلا وازع ما على خيانة سادته غير مرة» (حسين، 1925: 234-23). في حين التمس قسمٌ آخر من القراء لمواقفه الأعداد الكثيرة. - والمقنعة طبعاً - في هذا الإطار يمكن اعتبار كتاب جوستون بوتول مرافعةً حقيقيةً عن ابن خلدون، فهو يعترضُ على تفسير عدم وفاء ابن خلدون لسادته، على نحو معاصر، ويرى أن الأمر يجب أن يُقرأ في ضوء زمنه؛ الولاء حينها لم يكن ولاً للوطن والدولة ببعانيهما الحديثة، فالدولة كانت تُختزل في السيد الحاكم والأسرة الحاكمة، التي لا يهمها غير سلطانها (بوتول، 1964: 110 - 111).

(2) يشير عبد الرحمن بدوي في مساهمته في مهرجان القاهرة، إلى أن ابن خلدون أطلع على كتابٍ منحول لأرسطو، متداول بين الناس، يسمّى سرّ الأسرار، زعم يوحنا ابن البطريق أنه عثر عليه في هيكل الشمس، أثناء بعثته إلى بلاد الروم، من أجل الحصول على المخطوطات اليونانية. تُرجم الكتاب إلى لغات عدّة، ولقي رواجاً بين الناس. وهو يبحث في تدبير السياسة، وفيه فصولٌ طويلةٌ في علوم الأسرار، وهي علوم الطلسمات والنجوم والسحر، ووضع الكتاب قواعد عديدة يمكن بواسطتها استخراج الغالب والمغلوب في الحروب، «فصولٌ نظن أنها هي التي ألهمت ابن خلدون لكتابة فصوله المشهورة في السحر والطلسمات الزايرجة وما إليها» (عبد الرحمن بدوي، في: أعمال مهرجان ابن خلدون: 152 - 153).

أيضاً، ما تتضمنه المقدمة من شرح مفصّل للخريطة السريّة المُسمّاة بالزايِرْجَة، والتي يمكن استناداً إليها التنبؤ بمصير السّلاّلات الحاكمة (العظمة، 1981: 45)⁽³⁾.

كل شيءٍ عند العلامة يسير وفقاً لقضاء الله وقدره، قضاءً ليس تبدّله بيد عالمٍ أو حكيمٍ حتى لو حصل ما ظهر من العلوم وما استترّ؛ لذلك لم يسعَ ابن خلدون، كغيره، إلى أيّ هدفٍ، من خلال ما كتب؛ كتب أفلاطون من أجل العدالة، والفارابي من أجل السعادة، وأرسطو من أجل تنظيمٍ سياسيٍّ أفضل، أما ابن خلدون، فقد كتب، فقط، من أجل الفهم؛ فهم مسار التاريخ من دون اهتجاسٍ بالتغيير (Nassar, 1967: 152-153).

لا يعثر قارئُ المقدمة على جملة واضحةٍ يقول فيها ابن خلدون، بالحرف، إن مسار التاريخ دائري، وإنما استنتج أكثر قُرّائه ذلك - وهو استنتاج منطقي، طبعاً - من وصف ابن خلدون لحركة الدول؛ فالدولة، عنده، تنشأ لتكبر ثم تنهار فتنشأ مكانها دولٌ أخرى؛ تعيد الدورة، عينها. الدورات التاريخية، كلها، تتشابه في البداية والمآل؛ الخليفة دائماً دولةٌ جديدةٌ تعيد الدور نفسه، وتلقى المصير عينه (بوتول، 1964: 55)⁽⁴⁾. قدر الدول، عنده، كقدر الشمع؛ فالشمعة حتى ولو بلغت النور أشده، لا تتوهج وتقوى إلا نحو الفناء (عبد العزيز عزت، في: أعمال مهرجان ابن خلدون: ص 42-43). يرى نقّاد هذا التصوّر الدائريّ للزمن أن خطورته تتمثل بإخضاع المُستقبل للماضي (نصار، 2011: 103)، وما ينتج من ذلك من نفي للتقدّم، وخلع الحرية عن الإنسان، وتبرير العجز والفسل بذريعة القدر. لكن المقدمة، ضمت نصوصاً أخرى فتحت أفقاً آخر أمام محمد الطالب، للتفكير في قضية التقدم عند ابن خلدون، على نحوٍ مختلفٍ، في كتابه المتميّز ابن خلدون والتاريخ (Talbi, 2016).

لا يتفق الطالب مع الفكرة القاضية أن التاريخ عند ابن خلدون يسير في حركة دائرية، ويرى أن من يتبنى الفكرة تلك، يُسيء فهمَ فكر ابن خلدون بأكمله (Talbi, 2016: 89). التاريخ، عند العلامة، حسب صاحب الكتاب، لا يسير في حلقةٍ مفرغةٍ تتنافى مع فكرة التقدم، بل في شكلٍ حلزونيٍّ؛ كل شيءٍ في المقدمة يدل على الحركة والتغير والتقدم من جيلٍ إلى آخر (Talbi, 2016: 90). صحيحٌ أن فكرة التقدم حديثةٌ لا تنتمي إلى الإطار الإشكاليّ الخلدونيّ، لكن العلامة تنبّه مبكراً إلى التبدّل الدائم والتغير في الأحوال، ورأى أن زهول المؤرخين عن التبدّل والتغير أهمّ أسباب الخطأ في الرواية التاريخية، وقال في ذلك: «من الغلط الخفيّ في التاريخ الزهول عن تبدّل الأحوال في الأمم والأجيال... أحوال العالم والأمم وعوائدهم ونحلهم لا تدور على وتيرة واحدة ومنهجا مستقر، إنما هو اختلافٌ على الأيام والأزمنة، وانتقالٌ من حالٍ إلى حالٍ» (ابن خلدون، 2004: ج 1، 116)؛ بناءً عليه، يبدو أن من يقول بدوران التاريخ، عند ابن خلدون، في شكلٍ دائريٍّ رتيبٍ، كمن يقول إن

(3) تحدّث ابن خلدون عن خريطة الزايِرْجَة في مواضع مختلفة من المقدمة، تجدُ الشرح المفصّل للخريطة، وقرائن درايته الواسعة بشؤونها (ابن خلدون، 2004: ج 2، ص 293 - 309).

(4) انظر الفصول المتعلقة بعمر الدولة وأطوارها في (ابن خلدون، 2004: ج 1، ص 332-344).

أحوال العالم تدور على وتيرةٍ واحدةٍ ومنهاجٍ مستقرٍّ، وهذا أمرٌ نفاه العلامة. لا يدور الزمن عند ابن خلدون في حلقةٍ مفرغةٍ، بل يسير في تراكمٍ تقدّميٍّ، ولتأكيد ذلك، يطرح الطالبية سؤالاً نبيهاً: حين تنهار حضارةٌ وتخلفها أخرى على السلطة، هل تبدأ الحضارة الجديدة من الصفر أم تستثمر ما خلفته سابقتها؟ يبدو أن ابن خلدون ينتصر للاختيار الثاني؛ الحضارة التي تنشأ على أرضٍ سبقت إلى عمرانها حضاراتٌ كبيرةٌ، عنده، تكون أعظم من غيرها، إذ لا تتبخّر الحضارات السابقة في الهواء، بل تخلف إرثاً وورثةً، ينقلون التركة إلى الحضارة الناشئة، فتصير أغنى وأقوى. بناءً عليه يستنتج الطالبية أن أحوال العمران عند ابن خلدون ليست ثابتةً، المجتمعات الإنسانية تسير في تطورٍ مستمرٍّ؛ حتى حين تنهار حضارةٌ ما، تأتي أخرى، فتستثمر ما توصلت إليه سابقتها، لتتّم المسيرة عبر التاريخ؛ مسيرة التطور الكوني، وما السقوط المتكرر للحضارات إلا تعديلٌ متكرّرٌ لمسار التطور ذاك (Talbi, 2016: 78, 81-82 and 100). من يبحث في المقدمة يجد نصوصاً كثيرةً، تؤكّد وجهة أطروحة الطالبية هذه، نسوق ثلاثة منها، لوضوح دلالتها؛ في أولها يؤكد ابن خلدون استمرار مكتسبات الحضارة السابقة في الحضارة التي تليها، فيقول: «وأهل الدول أبداً يُقلدون في طور الحضارة وأحوالها الدولة السابقة قبلهم، فأحوالهم يشاهدون، ومنهم في الغالب يأخذون، ومثل هذا وقع للعرب لما كان الفتح وملكو فارس والروم...» (ابن خلدون، 2004: ج 1، ص 338). وفي النص الثاني، يذكر أمثلةً لبعض الحضارات التي استأنفت مسار سابقتها، فيقول: «تنقل الحضارة من الدول السالفة إلى الدول الخالفة... انتقلت حضارة الفرس للعرب... وانتقلت حضارة بني أمية بالأندلس إلى ملوك المغرب من الموحدين... وانتقلت حضارة بني العباس إلى الديلم ثم إلى الترك ثم إلى السلجوقية ثم إلى الترك المماليك بمصر... وعلى قدر عظمة الدولة يكون شأنها في الحضارة» (ابن خلدون، 2004: ج 1، ص 340). أما في النص الثالث، فيتحدث العلامة عن أكثر الشعوب تحضراً، ويردّ ذلك إلى تعاقب حضارات عظيمة على الأرض عينها، يقول في ذلك: «واعتبر في ذلك اليهود لما طال ملكهم بالشام نحواً من ألف وأربعمائة سنين رسخت حضارتهم... رسخت الحضارة وعوائدها في الشام منهم ومن دولة الروم بعدهم ستمائة سنة، فكانوا غايةً في الحضارة... وكذلك القبط دام ملكهم في الخليفة ثلاثة آلاف من السنين، فرسخت عوائد الحضارة في بلدهم مصر وأعقبهم بها ملك اليونان والروم ثم ملك الإسلام... فلم تزل عوائد الحضارة متصلة بها... وكذلك الحضارة بالعراق لاتصال دولة النبط والفرس بها من لدت الكلدانيين والكيانية والكسروية والعرب بعدهم آلاف من السنين. فلم يكن على وجه الأرض لهذا العهد أحضر من أهل الشام والعراق ومصر» (ابن خلدون، 2004: ج 2، ص 43-44).

ألا تبثُّ هذه النصوص، فعلاً، الشك في الفكرة القاضية أن التاريخ عند ابن خلدون يسير في شكلٍ دائريٍّ رتيبٍ يُخضع المستقبل للماضي؟ ألا تُنبّه إلى أن أحوال العالم عند صاحب المقدمة، فعلاً، لا تسير على وتيرةٍ واحدةٍ ومنهاجٍ مستقرٍّ، بل تتقدم في شكلٍ حلزونيٍّ؟ إن جعلنا هذه الشواهد، وغيرها نستبدل اليقين بالشك في صحة التصور القاضية بأن

الزمن عند ابن خلدون دائري المسير، فهي لا تمكّننا من الجزم القاطع بأن تأويل الطالب هو الأصح والأصوب، بقدر ما تؤكّد أن القضية بحاجة إلى إعادة تفكيرٍ حقيقيٍّ، يتجاوز القراءات الكلاسيكية. لا بد أخيراً من الاعتراف أننا وإن لم نقطع بيقينيّة التأويل الذي طرحه الطالب، لا نملك إخفاء إعجابنا الشديد بذكاء قراءته، وبجرأته وقدرته على تجاوز المألوف والتفكير بشكلٍ مختلفٍ.

المراجع

- ابن خلدون، أبو زيد عبد الرحمن بن محمد (1979). التعريف بابن خلدون: ورحلته شرقاً وغرباً. بيروت: دار الكتاب اللبناني للطباعة والنشر.
- ابن خلدون، أبو زيد عبد الرحمن بن محمد (2004). مقدمة ابن خلدون. تحقيق عبد الله محمد الدرويش دمشق: دار يعرب، (2004).
- أعمال مهرجان ابن خلدون: المنعقد في القاهرة من 2 إلى 6 يناير 1962. القاهرة: المركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية، 1962.
- بلقزيز، عبد الإله (محرر). ناصيف نصار من الاستقلال الفلسفي إلى فلسفة الحضور. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية.
- بوتول، جوستون (1964). ابن خلدون: فلسفته الاجتماعية. ترجمة غنيم عبدون. القاهرة: المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر.
- حسين، طه (1925). فلسفة ابن خلدون الاجتماعية: تحليل ونقد. نقله محمد عبد الله عناد. القاهرة: مطبعة الاعتماد.
- العظمة، عزيز، ابن خلدون وتاريخيته، ترجمة عبد الكريم ناصيف. (بيروت: دار الطليعة، 1981).
- نصار، ناصيف (2011). الإشارات والمسالك: من إيوان ابن رشد إلى رحاب العلمانية. بيروت: دار الطليعة.
- Nassar, Nassif (1967). *La Pensée réaliste d'Ibn khaldun*. Paris: Presses universitaire de France.
- Talbi, Mohamed (2016). *Ibn Khaldun et l'histoire*. Carthage: Cartaginoiseries.

عبثية الحداثة وسؤال البدائل التنموية:

مجال للتفكير في زمن الأوبئة

عبد الصبور لكرمات*

أستاذ باحث في علم الاجتماع، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، الفنيطرة - المغرب.

ملخص

من الجلي أن التقدم الذي كنا ننشده كبشرية قد تحول إلى خيبة أمل. ففي زمن الوباء تغيرت قناعات الناس بخصوص التعاضد الممكن بين إرادة المعرفة والحقيقة والمتعة، وبدأنا نتحدث عن نهاية الإنسان. إن العالم الذي ننتمي إليه اليوم يسوده إبهام كبير يعكس لوثوقية العقلانية الحداثية، وما أنتجته من تشيؤ واغتراب وعنف، ونزوع إلى الكليانية والشمولية، والتي جعلتنا نواجه الفراغ وغياب المعنى. إن السعي وراء تشكيل تصورات معقولة حول وقائع في طور التشكل، يقتضي التركيز على الجزئيات التي تختفي وراء الكليات، لنكشف عن الموقف الإنساني في زمن الأوبئة، في ضوء استبدادية وعبثية الحداثة النيوليبيرالية، وانعكاس ذلك على مجتمعات الهامش، المطالبة اليوم بتوجيه إمكاناتها وإعادة صياغة الإنسان والتحضير للعودة لساحة الفعل الحضاري عبر سؤال البدائل التنموية.

الكلمات المفتاح: الجائحة، الحداثة، الإنسانية، اللامعنى، مجتمعات الهامش، التنمية.

Abstract

It is Obvious that the progress we used to seek as human being has turned out to be a total disappointment. In epidemic time, people convictions about the possible synergy between the will of knowledge, truth and pleasure have changed, and we started talking about the end of human act. The world to which we belong today is dominated by a great deal of ambiguity that reflects the reliability of modernist rationality, and how

it resulted in objectivation, alienation, and violence, and a tendency to totalitarianism and authoritarianism, which made us face emptiness and the absence of meaning. The pursuit of forming reasonable perceptions about facts in the formation phase requires focusing on the particles that hide behind totalities, to reveal in the human attitude in the epidemics time, in light of the tyranny and absurdity of neoliberal modernity, and its reflection on margin societies which are required to redirect their capacities and reshape the human being and then get ready to return back to the sphere of civilized act through the quest of development alternatives.

Keywords: pandemic, modernity, humanity, meaninglessness, margin societies, development.

تقديم

التفكير في زمن الأوبئة، فعملٌ يتولد عنه قلق دافعه الأساس الإحساس بما آل إليه الوجود الإنساني، كوجود انتقالي، قلق يكمن في إحساسنا تحت وطأة فعاليات سلطة العودة إلى الذات، قلق يرتبط بأوهام التحرر والتعالى التي ننسجها والمرتبطة بضروب من المعارك والانتصارات والهيمنة والاستبعاد (العيادي، 1994: 9). وهي أوهام تنعكس على قدرة الذات على الفعل، هذه القدرة التي باتت تواجه ملفوظة القمع وصورة التبشير التي حملها الفكر النيوليبرالي كوكيل شرعي للكلية وصاحب الحق في إنتاج المعرفة وصوغ الحقيقة. هذا الفكر الذي يقدم نفسه كحق يمتلك الحقيقة، ليجعل الذات تتحرك في فضاء لا يمكنها الانسحاب منه. فهو يستحب الظلم ويبشر بنظام إنساني حيث التعاضد الممكن بين إرادة المعرفة والحقيقة والمتعة، تعاضد لا يهدف بالأساس لبطس سيادة الإنسان على الطبيعة بقدر ما يعمل على رفع منسوب المخاطر المحيطة بالإنسان. فالعالم اليوم الذي ننتمي إليه هو نفسه العالم الذي يسوده تعقيد شديد وإبهام كبير. ويصاحب هذا الوضع حالة لا تطاق من الفوضى والاختلال في واقع الحياة، تبدو معالمها واضحة في الأزمات التي بتنا نعيشها اليوم. لذلك فالتفكير في ما نحن عليه يقتضي التفكير في التكون والنهوض والنمو، كقيم تجعلنا نقارن بين ما كان وما سيكون عليه المجتمع الذي ننتمي إليه. وهو ما يجعل هذه القيم تحمل في طياتها الدعوة للتخلي عمّا يجب التخلي عنه واكتساب ما يجب اكتسابه. ما آل إليه المجتمع الإنساني في زمن الأوبئة يكشف الحاجة الملحة للتفكير في عالم الإنسان كعالم واحد، بعيداً من القراءة الشوفينية التي تقسم العالم والتاريخ بين من يملك تاريخاً ومن يعيش خارجه. إننا عالقون في أزمة متعددة الأبعاد يحضرها السياسي والاقتصادي والاجتماعي والصحي. أزمة ستضرب بشدة تجربة عيش مشترك منظمة بالعقل. لذلك فالأمل الكبير في التقدم غير المحدود والذي كنا نسعى إليه قد يتحول إلى وهم. كما أن الاستبشار الذي ميّز أجيالاً بإمكان تحقيق قدر أقصى من السعادة لأكثر عدد ممكن من الناس، قد يتحول إلى صدمة تعكس فشل هذه البشرية في إطار مجتمع ما زال يخضع لتوجيه

القوى النيوليبرالية، تقف كعائق أمام الهدف الغائي المرتبط بتحرر الإنسان. إن امتلاء اللحظة الإنسانية بتعدد الخطابات وكثرة التأول حول حضارة إنسانية صارت بلا روح، تدفعنا إلى تسليط الضوء على إشكالية تختفي وراء الكليات وترتبط تحديداً بالموقف الإنساني في زمن الأوبئة، عبثية الحداثة وسؤال البدائل التنموية. ينبغي إذًا أن نعيد طرح الأسئلة المرتبطة باستبدادية الحداثة النيوليبرالية، نهاية الإنساني وتأثير ذلك في مجتمعات الهامش في زمن الأوبئة وإلى أي حد يمكن للهامشية تجاوز الحاضر المسكون بالتخلف ومقاومته واستشراف مستقبل عنوانه التقدم والتحرر؟

ونشير إلى أن عملية الإدراك الموضوعي لهذا الواقع، منهجياً لا ينبغي أن تكون على أساس سكوني، فالتعامل مع الجزئيات التي تختفي وراء كلية الحداثة والتنمية وعلاقة ذلك بالمجتمع الذي ننتمي إليه، عملية تستدعي منهجياً أعمال موقف تركيبية، يبتعد عن تفكيك المفكك وعزل المقاربات في جزر معرفية تكرر حوار الطرشان (شفيق، 2020: 76)، ويتبنى رؤية تحليلية تستحضر دينامية العلاقة القائمة بين الحداثة والموقف الإنساني، بين ماهو، كوني، قاري، وطني، جهوي، اقليمي، محلي، عائلي، مهني، مذهبي وسياسي. مستعملين في ذلك مفاهيم التفكيك وإعادة البناء التي تأخذ بعين الاعتبار حركية النسق.

أولاً: عبثية الحداثة ونهاية الإنساني في زمن الوباء

إن منطلق الماهيات حدد مسبقاً طبائع الأشياء بربطها بالزمانية، التي جعلت الوقائع محكومة بنوع من التكرار، انطلاقاً من أن الوقائع تتناسخ منذ ماهيتها الأصلية، الأمر الذي يجعل من تصورنا للوقائع تكراراً لما وقع من قبل. وهي تصورات معقولة لارتباطها بإعادة تداول وقائع في طور التشكل. لهذا فالأساس العلمي لتصورنا لواقع أزمة الوباء، يعبر عن لحظة انتقالية بالضرورة. هذه اللحظة هي بالأساس تجسيد لممارسة جماعية لفئات إنسانية كانت تبغى التحرر بالعلم والقوة معاً. ستقود الفعالية هذه الممارسة الإنسانية إلى تنمية نوع من الجدلية الموضوعية المتعلقة بقطب الممارسة العقلية الجماعية وبقطب الظروف القائمة في المجتمع. وهي ثنائية جدلية قادت إلى مجموعة من التحولات المصيرية عبر المنعطفات المتتابعة التي حفل بها التاريخ، والتي يمكن اختزالها في الانتقال الموضوعي من الوثوقية الميتافيزيقية إلى الوثوقية العقلانية للحداثة ولما بعد الحداثة. نقطة الوصول هذه رأت في نفسها صورة كاملة ونهائية. وليس من شك أن سيرورة هذا الوعي الجدلي قد أسهمت في صناعة تحول تاريخي يتوجه لإقامة تنظيم سياسي واجتماعي واقتصادي على أساس تقني علمي. هذا التحول وتبعاً لسياق النمو التاريخي سيصبح هو ذاته تاريخاً كلياً، يجسد عبر إمكاناته الحضارية، ذاك التطور المتشعب لذلك اللقاء بين المعقول واللامعقول، بين الثابت والمتغير، بين العقل والتاريخ، بين الحضارة والمادة، بين المجتمع والطبيعة، بين الحتمية والحرية. والسؤال هنا هو كيف تحولت الذات الإنسانية، وفقاً لسيرورة التشكل هذه، إلى موضوع تعبت به وثوقية عقل ما بعد الحداثة؟

هل ثمة مهرب حقيقي من مواجهة هذا السؤال، لا شك في أن الجواب هو لا. لقد تحول الكائن البشري إلى موضوع للاستهلاك يكشف نفسه انطلاقاً من اعترافه بسيادة التقنية على ذاته والعالم من حوله. إنه اعتراف أصبح يفزو كل مناحي الحياة، الاعتراف بالأفكار والرغبات، الاعتراف بالماضي بالطفولة والأحلام (العيادي، 1994: 22)، فعل اعتراف تلقائي يجسد لتطويع الإنسان. ففي زمن تكنولوجيا تواصل الاعتراف، تم إغلاق العوالم السرية، لقد أقنعت ثقافة العولمة الناس وخلقت لديهم رغبة في معرفة حقيقة من هم، حقيقة الواقع الذي ينتمون إليه. الرغبة هذه حررت الذات من كل صمت وجعلتها تتجاوز قمعية السلطة التي تهاب إعلان صوت الحق. مقابل خضوع الذات عينها لشكل آخر من السيطرة والتحكم والتدجين. فاقول بهذا المعتقد يعني التورط في أشكال العبادات والطقوس التي يمارسها المشروع الحداثوي في تأليه ذاته وفرض صنميتها. فالعالم الذي ننتمي إليه بقدر ما نكنيه بعالم الكشف، فقد تحول إلى عالم لتعجب الكثير من الحقائق والتي ما عاد بالإمكان اليوم معرفتها تحت تأثير سلطة صناع الرأي. تجليات هذا المنع قد تكون بمثابة الشفرة التي قد تمكننا من تفسير جوانب الغموض، التي تواجها اليوم في قراءتنا لمجتمع المخاطر (شفيق، 2020: 78) ولما حدث ويحدث في زمن الوباء.

جدير بالذكر هنا أنه لا يمكن بأي حال من الأحوال أن تتحول هذه التركيبات إلى مفاتيح لفك شفرة أزمة الحاضر، الذي تواجه فيه الإنسانية واقعة الأوبئة، إلا إذا أسقطنا الحاضر على الماضي، من أجل التمكن من تحليل دقيق للحاضر. تحليل حيوي يحكمه مبدأ الاستمرارية، والذي لا يتوقف عند حدود المعنى الظاهر، ولكن يتعداه إلى مستوى التعلق بقصدية الوعي الذي يتم تداوله اليوم. وعلاقة ذلك بإمكان إنشاء خطاب جديد يتأسس على التأويل الممكن للعلاقة التي تجمع ما بين البنى الاقتصادية والروابط والعلامات المتصلة بالظواهر الإنسانية والحياة الاجتماعية. عملية الربط تبين الحدود الضيقة للمسلّمات الاقتصادية، التي تبنتها الليبرالية الجديدة والتي أصبحت عاجزة عن تأطير الإنساني في هذا العالم. ضيق أفق هذه التوجهات جعلنا نسقط في نوع من خيبة الأمل، ونحن نواجه فرادى أزمة الأزمة، والتي ضربت وستضرب بشدة أيًا كانت نتائج هذا الوباء. اللحظة التي نقف عندها اليوم تثبت أن رسالة التقدم الاجتماعي، التي منحت الحضارة الإنسانية قوة الدفع التاريخية منذ عصر التنوير قد تم إبطالها. ليتم استبدالها ببيوتوبيا تحريفية جديدة تجسدت في منظومة قيم الرخاء، والتي تسوق لنموذج المجتمع الاستهلاكي الراهن، وتغذي آلياته اليومية بوهم التمتع وملأ فراغ الحياة الإنسانية، الشيء الذي سيسقطنا في سيطرة البدائل الشكلانية على الواقع اليومي المعيش. هذه البدائل تبقى محكومة بحركة دورية تتركز على أسس نفعية، جعلتنا نخضع ومن حيث لا ندري، الحياة الاجتماعية لمقولات الاختيارات العقلانية والسلوكيات الإحلالية للأفراد (Substituables). وهو الأمر الذي سيجعلنا نهوي ومن حيث لا ندري في فخ تغليب وتنصيب فرض صيغة الاستهلاك على حساب منطوق الممارسات والروابط الإنسانية. مسار الاستهلاك هذا الذي صارت إليه التجربة الإنسانية في مآلها الواقعي، لم يكن عملاً عارضاً أو طارئاً، بل كان هو

المعادل الواقعي لذلك الفصل المبدئي بين الإنسان والكينونة. فصل جعل الأول بديلاً عملياً من الثاني، فكرة الاستبدال هذه أحد تجلياتها، مظاهر الاستعمار الجديدة، حيث التشيؤ والاعتراب والعنف، والنزوع إلى الكليانية والشمولية والبربرية الجديدة التي أقامت لحظات متأزمة. إن الاختيارات الاجتماعية المرتبطة بالعقل الأداتي وامتداداتها في مجال الممارسة، لا تعبر في واقع الحال عن حاجات شخصية ومؤهلات فردية استبدالية أو إحلالية مستقلة بذاتها، فهذه المعتقدات التي تبنتها الليبرالية الجديدة تبقى واهية واهمة (Bourdieu, 2000: 289). فهي لا تمثل ما يمكن تسميته بالعقلانية الفطرية، بقدر ما تعكس واقع تركيب اجتماعي معقد يربطه بيير بورديو بالإشرابات الاجتماعية (بورديو، 1999: 199)، أي مجموع المحددات التاريخية والتي يفترض أن تتجاوز بطبيعتها منطوق الحساب الاقتصادي المجرد، والتي يمكن أن تتحول إلى أداة لتفسير واقع البربرية الجديد. في هذا الباب، لاحظ جون فرانسوا ماتيني أن البربرية أبدية، بمعنى أنها كانت وما تزال. وإذا اختار الأقدمون إبعاد البربرية إلى تخوم الحضارة، فإن المحدثين اختاروا استراتيجية دمج البربرية في ذات العقل. وظهرت آثار البربرية بانحلال الإنسان وانهايار التربية وتدمير الثقافة وبطلان السياسي. هذه البربرية الداخلية هي علامة سقوط الكلي في العدميات، حيث العمل بمقولة موت الفكر والأيدولوجيا ونهاية التاريخ (حنين، 2020: 91). مواجهة حقيقة كهذه مسألة تستدعي استحضار رؤى مختلف الفاعلين لنتمكن نهاية من التعامل الذكي مع العولمة وما تقوم عليه من عمليات متناقضة ومصالح وأفكار متباينة (رشيق، 2020: 44).

1 - الموقف الإنساني يواجه الفراغ واللامعنى

إن التحليل العميق لما يحدث اليوم تحليل يستدعي الانتقال البطيء والمعقد، الانتقال من قوانين الجماعة إلى قوانين المفرد (Boudon, 1979: 80)، وهو انتقال يثبت كيف أن العالم الذي صاغته الحداثة الليبرالية عالم محكوم بثالوث الاستهلاك اللامحدود والحرية والسعادة، وأن السعي وراء هذا الثالوث أسقطنا في نوع من الخيبة ونحن نواجه فرادى واقع الأوبئة. لقد تحولت كل هذه الأشياء من حولنا إلى أشياء تثقل كاهلنا وفقدنا كل ما هو أصيل في ثقافتنا، فسعي الإنسان وراء الإشباع اللامحدود أخضع ما هو إنساني لمنطق التشييء، لنسقط ومن حيث لا ندري في فخ تنقيد العلاقات الاجتماعية وتحولها إلى أرقام. لا يمكن الحديث ههنا عن حياد الاقتصادي في ما يحدث فهذا نوع من الوهم. لا يمكن تخليص الاقتصادي من المحدد السياسي وعده سلوكاً مجرداً، بغاية الانزياح بالتحليل العلمي للواقع الحادث، خارج معترك الحياة السياسية والاقتصادية والاجتماعية (بوبريك، 2010: 58-62). فالأزمة التي نعيشها اليوم عرّت قناع ذلك الوجه الخفي لرأسمالية الكوارث وما تقوم عليه من عقيدة الصدمة (كلاين، 2011: 32). ما حدث جعل الكثير من الأشياء تتبدل والروابط نفسها تبدلت ستسقط صورة المعنى لتحل محلها صورة اللامعنى. تجربة حالة اللامعنى تعكس نظاماً من القيم المحكوم بالانشطار والتناقض، ويعكس التناقض بين الخطاب والممارسة. لأنه على مستوى الخطاب نجد

صبيب القيم عالياً، غير أنه وبالانتقال إلى واقع الممارسة نجد انحصار هذا المجال، الأمر الذي أثر كثيراً في المجتمع، الذي كنا دائماً ننظر إليه على أساس أنه كل متجانس. إن فكرة العودة إلى المفرد والخضوع لاختياراته العقلانية (Renaut, 1989: 27-68)؛ هذا الترتيب الفكري يعاب عليه أنه نحى بالمجتمع باتجاه المغالاة في الإنية، الأمر الذي سيؤدي إلى تفكيك بنى الرقابة وأشكال التضامن التقليدية واستبدالها بمفاهيم الكونية والدمج الحضاري والتقدم التكنولوجي لنسقط في ثقافة أحادية لا تؤمن بالذاكرة ولا الجسد ولا المقدس. ولا غرابة أن هذا التمازج أصبحنا معه لا نقوى على استيعاب المغايرة وهوامش الحياة، وذلك تبعاً لسيطرة العقل البروميتي وما يليه من استبداد مستنير. لذلك، فما وقع في زمن هذه الجائحة الإنسانية غير الكثير من هذه الأفكار وهدد أكثر فأكثر قناعات الناس وجعلنا ننتقل من التوقوع في حيز ضيق، وهو حيز الأنا المفرد إلى التفكير في الكل وقيمة المشترك. إننا عالقون - كما يقول البعض - في أزمة ثلاثية: أزمة طيبة جراء الأوبئة نفسها، واقتصادية تلك التي ستضرب كيفما كانت نتيجة الأوبئة، ثم أزمة الصحة العقلية التي لا ينبغي الاستهانة بها. أزمة الأزمة هذه التي بتنا نعيشها قد يكون الحل هو الخروج من هذا الحيز الضيق الذي أصبحنا نقيم فيه وإعادة المعنى إلى قيمة المشترك (حنين، 2020: 89)، أي الخروج مما أسماه يوماً ماركوز بإنسان البعد الواحد، ومحاولة بناء المعنى من جديد وذلك هو المضمون العيني لكل حرية (ماركوز، 1988: 15).

واليوم من فرط توسع هشاشة الموقف الإنساني في سياق عولمي مركب يزداد الشك في الحداثة وفي قيمها (شفيق، 2020: 80). هناك جو من اللايقين أصبح ينتاب الحداثة وما تقوم عليه من عقلانية ليبرالية، بحيث بدأت تفقد مركزيتها المطلقة وبدأت تفقد الأسباب التي أعطتها بالأمس، أسباب تفوقها التكنولوجي وسيادتها الأيديولوجية. فالحداثة بتجلياتها وتبعاً للحقب التاريخية تحتاج إلى التجدد. يقال إن كل عصر تنوير يحتاج إلى ما ينير تنويره. لهذا فالحداثة نفسها، هي في أمس الحاجة إلى تجديد ذاتها حتى تصير قابلة للتعايش مع متغيرات العصر. وإذا لم يحدث هذا التحول ستكون النتيجة، هي سحب الثقة من ماهية الحداثة ذاتها. العالم لم يعد كما كان يقول آلان تورين، فالآلة البيولوجية جعلتنا اليوم نواجه الفراغ وغياب المعنى والأفكار. إنه صمت لغة الحداثة التي باتت تفتقد القيادة والوجهة، لنسقط في حالة من اللامعنى، والتي جعلتنا نواجه المجهول، والخوف من المجهول جعلنا ننطوي على ذواتنا. هذه العودة للمفرد جعلتنا نتوقف كثيراً عند عالم الضرورة، الذي طالما اعتقدنا أننا نتحكم فيه، بشكل مطلق. ما نعيشه اليوم هو مواجهة بين ما هو إنساني وما هو لاإنساني. نحن في فراغ، ونُختزل إلى لا شيء، في عالم كم خلق إنسانه ضعيفاً. لهذا فالرغبة في تشكيل معرفة ذات دلالة، عملية لا تجدي إلا بربط النتائج الإنسانية للوباء وموقعها في سياق مقترحات فكرية تسعى لمعالجة الأوضاع السياسية والاقتصادية والاجتماعية، بإخضاع هذا الواقع لمنطق العقلنة. إن التقدم الذي كنا نشده كبشرية قد تحول إلى خيبة أمل. فبنية التفكير النيوليبرالي وما تفرضه من رقابة خارجية وداخلية، حرماننا كذوات إنسانية من الوسائل التي يمكن أن تقينا إمكانات السقوط في الحتمية المعيارية، المجسدة لثقافة ثنائية البعد، حيث التوثر والتناقض والسيرورة.

ثقافة تقوم على التمييز بين الواقع وما يمكن أن يكونه هذا الواقع (ماركوز، 1988:15). والحق أن الإنسانية وهي تواجه هذه اللحظة الانتقالية مطالبة بعبور المسافة بين الواقعيين، وهو الأمر الذي يستلزم وعي المجتمع الإنساني بالحاجة إلى إحداث تغيير على مستوى نمط الحياة ونفي الإيجابي؛ أي الارتباط بالمجهود العقلاني الذي يمكننا من الإدراك الموضوعي لواقع اجتماعي، يتغذى بالخوف الافتراضي من كل ما هو آخر، مختلف وغير مجرب. فالحداثة الليبرالية نظام غير قادر على إعادة إنتاج نفسه لوجود تغيرات متسارعة أفضت بنا إلى الطريق المسدود وإلى حالة اللامعنى. لم يعد بإمكاننا تحديد ما هو حديث أو لا، بين أمس واليوم تختفي فكرة واقع مستقر (تورين، 2019:118). نحن نتحدث اليوم عن ميلاد مجتمع جديد، ميلاد صورة جديدة للذات في مجتمع استعمر فيه الإنسان واستعمرت الديمقراطية وأفرغت من معناها وتراجعت الحقوق المدنية والاجتماعية والثقافية، أمام الحراك الإلزامي لعوامل الإنتاج وانتصار الأسواق.

2 - كلياينة الحداثة ومجتمعات الهامش في زمن الجائحة

عندما يصبح المجتمع خاضعاً لوصاية الآخر المتقدم، الذي أخذ على عاتقه تنمية المتخلف ليصبح هو فاعل التغيير فيه، ومن ثم فهو يقدم نفسه على اعتبار أنه النموذج الأوحد لتصريف وتحقيق كلياينة التنمية. فكرة الوصاية منحتنا وجود هامش. والهامشية هي في العمق واقع فرضته الليبرالية بوجهيها الكلاسيكي والنيوليبرالي، التي ظهرت على أنقاض الفكر الميركانتيلي الذي قام بدوره على أنقاض نمط الإنتاج الإقطاعي. ما يوحد هذه الأنماط على مستوى التركيبة الذهنية هو ثالث الثروة والمجد والقوة، وهي تركيبة تقر بمبدأ التراتبية الكونية وبوجود فارق بين المحلي والكوني، وبوجود تقييم معياري جعلنا نقيم المسافة بين المتقدم والآخر المتخلف. ليصبح هذا الأخير دال على الهامشية التي جعلتنا نتخصص كمصدر للمادة الأولية للسلة المصنعة ذات القيمة الإضافية العالية، وهي في الآن ذاته سوق لتصريف السلعة. هناك حداثة واحدة لكن هناك أنماط متعددة للتحديث، فمن الافتراء تمثل مجموع بلدان العالم على شاكلة قافلة تتقدمها البلدان الأكثر تقدماً بينما تضع البلدان المتخلفة أقدامها أو عجلاتها فوق آثار من سبقوها (تورين، 2019:118). لقد كان وسيكون لهذه السياسات تداعيات كارثية بكل المقاييس وتحديداً على المستويين الاقتصادي والاجتماعي. لقد تم ابتكار مفاهيم عديدة كالتخلف والنمو والتنمية، وهي كلها مفاهيم تحيل على الهامشية الجديدة وعلى الاقتصاد الهامشي الذي يدعم بشكل أو بآخر شمولية النمط النيوليبرالي وسيادته التاريخية. هذا المستوى من التصنيف المعياري جعلنا غير قادرين على حرق الفوارق بين النمط والمتشبه به، ضف إلى ذلك أن منوال التنمية المرتبط بالتصاميم المفروضة من جانب العولة وفر إطاراً ملائماً لهشاشة العمل (حنين، 2020:41). لهذا نقول بأن واقع الحال وأزمة الوباء التي نعيشها اليوم، حيث انكفاء كل مجتمع على ذاته هي مسألة تدفعنا ملياً إلى فك الارتباط. وأن تكون هناك جراً على مستوى إبداع نموذج في ساحة المعرفة والمضاهاة. وأن نبتعد عن التهافت وراء تقليد الآخر، والعودة للمحلي بكل تجلياته. هذه العودة تقتضي تنمية مجموعة من القوى

الدفاعية القادرة على منحنا التميز على مستوى ساحة الفعل، وذلك بطرح بدائل تعكس إيقاعات التغيير الذاتي المرتكز على الخصوصية. أن يكون موضوع التغيير والتطوير يقوم على القطيعة مع مجموع الاعتقادات شبه الميتافيزيقية، التي أسستها الأيديولوجيا النيوليبرالية والتي حولت مبادئها إلى أصنام. ينبغي الكف عن السير والهرولة وراء المتقدم، فاللاحق به يضيع علينا فرصة تجريب ساحات أخرى للفعل وسياقات ومعايير مختلفة قابلة لأن تقودنا إلى التحسن.

ثانياً: النحن وسؤال البدائل التنموية

إن التفكير في المستقبل ليس بالأمر الجديد والبعد المستقبلي رافق مذاهب الفلسفة وأصحاب الرؤى مند فجر الحضارة البشرية، إلى جانب البعدين الآخرين للزمن الماضي والحاضر (فخري، 1979: 10-25). لهذا نقول بأن التفكير في زمن الكورونا ومراجعة الماضي، عملية تثبت أن التاريخ قد أعاد ذاته وأن هناك نمطاً متكرراً لانهار الحضارات في زمن الأوبئة. والحكمة التي يمكن أن نستقيها من تجارب الحضارات الإنسانية السابقة، هي أن نمارس نوعاً من التعقل لاستشراف المستقبل. نحن كائنات بشرية نتاح لنا حرية الخيار وتحمل مسؤولية أعمالنا ولا نستطيع التخلص منها بإلقاء تبعاتها على القدر أو الطبيعة، فالواجب يقتضي أن نتحملها بأنفسنا (Toynbee, 1965: 43). وهو ما أسماه يوماً توينبي صاحب نظرية التحدي والاستجابة، بالاستجابة الخلاقة للتحديات الهائلة. إن ميلاد المشاريع الحضارية الكبرى في التاريخ، تبدأ باعتبار مشقة الطريق الصعبة والطويلة بين الهدف الذي نتطلع إليه والنقطة التي نقف فيها اليوم. ففي «عالم النحن» هناك سؤال يطرح نفسه بموضوعية. سؤال يحيل على شكل الحضارة الإنسانية المقبلة، إلى أين تسير وما هو مصيرها؟ وهي أسئلة أثارت المتلقي بدءاً من كتابات ماركس ونشئه إلى اليوم وأبقت على تساؤل مشروع يرتبط بالنقطة التي نسير إليها أو لنقل النهاية، والتي ستتحول بدورها إلى بداية تتميز بتنظيم وظيفي جديد، يستبعد القوة واستبدادية كلياوية المتقدم، لتتحول إلى حضارة إنسانية واحدة، تسقط عبرها ومن خلالها كل أشكال التراتبية الكونية التي فرضها القوي على الضعيف. هذه الأشكال التي أعادت القهقري إلى الوراء وجعلت الفاقة والجوع والعبودية والمرض أشباح طويلة للموت، بالتالي فقانون الإبدال يدفعنا إلى خلق مجتمع جديد لا مجرد مجتمع قد تغير. وما يتم الآن ليس مجرد أزمة في النظام الرأسمالي، بل إنها أزمة عميقة في المجتمع الإنساني ذاته، بغض النظر عن شكله السياسي (توفلر، 1990: 36). لذلك هناك ضغط قوي يرتبط بتمثل التغيير والسيطرة عليه. فما نراه اليوم ليس مجرد عاصفة صحية أو اقتصادية ولكن الأمر أعمق من ذلك كثيراً. فنحن نتحدث هنا عن ميلاد حضارة أعلى وظهور ما أسماه ألفن توفلر في كتابه الموجة الثالثة بيوادر نظام اجتماعي جديد تمام الجدة. نظام يجسد لحضارة أعلى من الحضارة الصناعية، تقوم على تمثّل جديد لنظام القيم والإحساس بالزمان والمكان، مع إقامة مذاهب جديدة في المعرفة وفي الاقتصاد.

وإذا كان هذا هو حال الواقع فالأجدى بنا كمجتمع عربي أن ننخرط في ذلك وأن نعدّ له. فالتعامل مع الواقع واستشراف المستقبل، أمر يفرض علينا تجاوز بعض المفاهيم أو لنقل التركيبات ذات التكرارات المتنوعة، كالتقليد واختزال الاختلاف والتي يجب أن توضع موضع سؤال ونقد، حتى نتمكن من إزاحة الصور النمطية العالقة بالخطاب الذي يتم تداوله، والتي تخثر ذلك الجهد الذي تمارسه الذات باتجاه تحقيق النمو. ومن ثم إعادة التفكير في الصناعات التي ننتجها والتي تقسم الخطاب إلى أشكال وأنواع متعارضة، يمكن تجميعها في ثنائية المتقدم والمتخلف (العيادي، 1994: 79). عمل من هذا القبيل يستدعي لا محالة إعمال حركة الجدل الداخلي لنصل إلى اقتناص تركيبات علمية عملية، تكون بمثابة العملة الإجرائية والتي يتم عبرها إدراك تخوم المختلف. لهذا نقول بأن سيرورة المجتمع العربي الذي ننتمي إليه باتجاه النهوض والتكون، عملية تقتضي التفتح من الداخل لمجتمع كائن له كيان ما. أي الانتشار والنمو في حيز الهوية نفسها لتصبح هذه الأخيرة حاضرة بجلاء في سيرورة النمو. وهو أمر سيمكننا لا محالة من تجاوز التحريف الأيديولوجي الممكن لمفهوم التنمية والنتاج من التوظيف النيوليبرالي للمفهوم، بحيث تم تحميله شحنات سياسية أكثر منها اجتماعية واقتصادية، لتصبح دال تلقائي على الآخر المتخلف. لتبقى التنمية ترسيمة صورية للمأمول وليس المتحقق فعلياً. فهي قناع لما يجب أن يظل خافياً، قناع للتخلف والذي يبرر الغاية من وجودها (صفدي، 1988: 8).

ينبغي التفكير ملياً في حصيلة «التنمية الشبح» التي أعادت تجديد تبعية كينونة مجتمع مستقل لحضارة مجتمع الحداثة بإنجازاته وخصوصياته العقلانية، التي اعتز بها ذات يوم ماكس فيبر، وكان يرى فيها خصوصية السبب والممارسة والمأل. فانهيار حصيلة التنمية الخادعة التي تكشفت اليوم ونحن نواجه هذا الوباء، يسقط جدلية العلاقة بين النموذج والشبه، فما عادت هناك حاجة إلى المشاكلة والمثاقفة. فتحت ركام الهزائم الثقافية والاجتماعية والاقتصادية والعسكرية والبيئية، يجب استعادة لحظة البداية. والبدء بكسر الحلقة المفرغة وتجاوز تلك الثنائية العقيمة التي فرضها القوي على الضعيف، وذلك تبعاً لأغراضه الاستراتيجية الحضارية (فوكو، 1990: 104)، والتي زادت من اتساع الفجوة بين الأمم الغنية والفقيرة وخبّبت ثورة الآمال لدى الشعوب الأخيرة. ينبغي التخلص من ذلك المركب الرهيب المشكل من انبعاث عقيدة الإرهاب، الحروب الإقليمية واستنزاف القوى الاقتصادية. يلزمنا التفكير في بناء مفهوم جديد للمواطنة، يتجاوز ما هو قطري باتجاه ما هو كوني (شراك، 2020: 44) وأن نراهن بموازاة ذلك، على المتغير التنموي بإعمال بدائل، بعيداً من استبدادية الاستقطاب الكلياني لننتفح على ساحات المحلي والإقليمي والجهوي. بتبني نموذج تنموي يقوم على التحرر بواسطة المعرفة والعلم من أولئك الذين يقدمون أنفسهم كمرشدين أو أوصياء، واحترام الرأي المتعقل للغير. لنتمكن معية من ممارسة فعل الاختيار الخاص وتحقيق الرهان المنشود (Friedberg and Crozier, 1990: 25). خارج كل تأثير أيديولوجي أو الثقافة السائدة المتجلية في الرأي العام «ككائن مفتعل». هذا الأخير يفترض أن ننظر إليه كنتيجة لا كمنطلق، كغاية لا كمبدأ، كمفعول لا كفاعل (عاكف، 2004: 114). والواقع أن المجتمع المغربي اليوم في أمس الحاجة إلى إنسان

جديد يستغل كل طاقاته وإمكاناته، باتجاه العودة لساحة الفعل الحضاري. فعصرنا الحالي والذي أصبح يسيطر فيه على وجوه النشاط الإنساني، المنهج التaylorي القائم على سرعة الإنتاج وتنظيم الأعمال، عصر يستدعي إعادة صوغ هذا الإنسان وتوجيهه عبر توجيه الثقافة ثنائية البعد (ماركوز، 1988: 40). ينبغي إذاً إعادة التفكير في ما نمتلكه من قدرات وكيف يمكن توجيهها باتجاه إيجابي، وأن نؤسس لـ«إمكان» مساءلة العقل السياسي والاقتصادي والاجتماعي والقيمي بنوع من الموضوعية العلمية، ليتحقق نوع من التشخيص الموضوعي للمشاكل والحلول المرتبطة بمشكلة التعليم والصحة والشغل. مطالبون بالتفكير ملياً ومن داخل المؤسسات في الحلول العملية بعيداً من كل أشكال الوعي، التي تبقى حبيسة «الرهانات» التي تجعل الذات تقييم الأشياء بمنظور ذاتي لا موضوعي. وأن نعمل كذلك على تجاوز الخوف والقلق والعدمية والتعايش مع اللامبالاة (حنين، 2020: 26)، حتى نتمكن من تأهيل المجتمعات المحلية ووضع آليات قادرة ودائمة للتنمية.

تركيب

كتب يوماً ألفن توفلر في كتابه صدمة المستقبل، نحن نخلق مجتمعاً جديداً لا مجرد مجتمع قد تغير وهذا المجتمع الجديد ليس امتداداً كبيراً قائماً على أنقاض المجتمع الذي نعيش فيه، بل مجتمع جديد كل الجدة. وما لم نفهم هذه الحقيقة فسنهدم أنفسنا ونحن نحاول ألا نتعايش مع الغد. مسألة التعايش تقتضي الانطلاق من الفهم العلمي للبنى السوسيو-ثقافية المتحكمة في صيرورة المجتمع الذي ننتهي إليه. وهو فعل يتأسس في جوهره على نوع من التوليف الذكي بين الخصوصية والكونية، بين المحلي والعالمي. وأن نستفيد من واقع الصراع كمبدأ ثابت في كل المجتمعات. على أن رهان هذا الصراع ليس السيطرة على وسائل الإنتاج كما تذهب إلى ذلك الماركسية، بل السيطرة على التاريخانية وتطويعها لتصبح خادمة للمصالح الخاصة. وهذا يستلزم فتح أفق جديد للتفكير يقوم على تجاوز سنوات التعاسة مع الدعوة إلى استئناف التفكير، لتعيد تعريف صورة الذات اليوم بوصفها الإطار الحاضن لهذه المعارك الجديدة. وتجاوز السقوط في فخ الإسقاطات التي تترتب عن الاستعمالات السياسية النفعية حينها يمكن لمبادئ المصلحة والمنفعة والصالح العام والرابطة الاجتماعية أن تجد مجالاً للعمل والحركة في إطار المجتمع كتحالف يتحقق فيه وبواسطته رباط الحياة الاجتماعية (Mairet, 1984, tome 2).

المراجع

بوبريك، رحال (2010). «بيير بورديو، أو السوسيولوجي الذي يزعج». وجهة نظر: العدد 46، صيف.

بورديو، بيير (1999). أسئلة علم الاجتماع: حول الثقافة والسلطة والعنف الرمزي. ترجمة إبراهيم فتحي. القاهرة: دار العالم الثالث.

- تورين، ألان (2019). التفكير على نحو مغاير. ترجمة وتقديم عبد المالك ورد. الرباط: مطبعة شمس برينت.
- توفلر، ألفن (1990). صدمة المستقبل: المتغيرات في عالم الغد. ترجمة محمد علي ناصف. الإسكندرية: مكتبة الإسكندرية.
- حمودي، عبد الله (2005). «مصير المجتمع المغربي: رؤية أنثروبولوجية لقضايا الثقافة والسياسة والدين والعنف». دفاثر وجهة نظر: العدد 5.
- حنين، ماهر (2020). سوسيولوجيا الهامش في زمن الكورونا، تونس: المنتدى التونسي للحقوق الاقتصادية والاجتماعية.
- رشيق، حسن (2020). «ما بين العولة والحياة اليومية: تأملات جديدة». في: مؤلف جماعي. أزمة كورونا وانعكاساتها على علم الاجتماع والعلوم السياسية والعلاقات الدولية. الدوحة: مركز ابن خلدون للعلوم الإنسانية والاجتماعية.
- شراك، أحمد (2020). كورونا والخطاب مقدمات ويوميات. المغرب: مؤسسة مقاربات للصناعات الثقافية واستراتيجيات التواصل والنشر.
- شفيق، عبد الغني (2020). «الروابط الاجتماعية وتديير الأوبئة في مجتمع المخاطر: نحو مقارنة متعددة التخصصات». في: مؤلف جماعي، الحياة في زمن الفيروس التاجي. مطابع الرباط نت.
- صفدي، مطاع (1988). «المشروع النهضوي المختلف». الفكر العربي المعاصر: العددان 56-57.
- عاكف، العربي (2004). «في نقد أسطورة الرأي العام عند كارل بوبر». مجلة الكلمة: العدد 42.
- العيادي، عبد العزيز (1994). ميشيل فوكو: المعرفة والسلطة. بيروت: المؤسسة الجامعية للنشر والتوزيع.
- فخري، ماجد (1979). «تطور فكر المستقبل في العصور القديمة والحديثة». الفكر العربي: عدد خاص: المستقبلية علم العلوم، عدد آذار/مارس - نيسان/أبريل.
- فوكو، ميشيل (1990). إرادة المعرفة. ترجمة ومراجعة وتقديم مطاع الصفدي. بيروت: مركز الإنماء القومي.
- كلاين، نعومي (2011). عقيدة الصدمة وصعود رأسمالية الكوارث. ترجمة نادين خوري. بيروت: شركة المطبوعات للتوزيع والنشر.
- ماركوز، هربارت (1933). الإنسان ذو البعد الواحد. ترجمة جورج طرابشي. ط 3. بيروت: منشورات دار الآداب.

- Boudon, Raymond (1979). *La Logique du social: Introduction à l'analyse sociologique*. 3ème éd. Paris: Hachette/Pluriel.
- Bourdieu, Pierre (2000). *Les structures sociales de l'économie*. Paris: Seuil.
- Friedberg, Erhard et Michel Crozier (1977). *L'acteur et le système: Les Contraintes de l'action collective*. Paris: Seuil.
- Mairet, Gérard (1984). «La Personnalité morale: individu et communauté.» dans: François Châtelet (ed.). *Histoire des idéologies*. Paris: Hachette. Tome 2.
- Renaut, Alain (1989). *L'ère de l'individu*. Paris: Gallimard.
- Toynbee, Arnold (1965). *Civilisation on Trial and the World and the West*. Cleveland; New York: World Publishing.

تطبيقات العدالة غير الرسمية لحل النزاعات المحلية:

الإصلاح العشائري في قطاع غزة نموذجاً

(*) غسان الكحلوت

رئيس برنامج ماجستير إدارة النزاع والعمل الإنساني،
معهد الدوحة للدراسات العليا.

(**) سلطان بركات

أستاذ، برنامج ماجستير إدارة النزاع والعمل الإنساني،
معهد الدوحة للدراسات العليا.

(***) وديع العرابيد

مساعد باحث، مركز دراسات النزاع والعمل الإنساني.

ملخص

تسعى الورقة لدراسة الإصلاح العشائري كأحد تطبيقات العدالة غير الرسمية في حل الصراعات المحلية. تناقش الورقة مدى قبول هذا الأسلوب كوسيلة بديلة من القضاء الرسمي لحل النزاعات داخل المجتمع الفلسطيني في قطاع غزة، مع التطرق إلى القيمة القانونية لصكوك الصلح والممارسة القضائية بهذا الشأن. وتخلص الورقة إلى أن الإصلاح العشائري هو أحد أشكال العدالة غير الرسمية المقبولة مجتمعياً في القطاع، ولكنه لا يعد بديلاً من القضاء الرسمي، حيث ما زال، يلجأ إليه المجتمع الغزي لعوامل مختلفة، بالرغم من تساؤل دور العشيرة في الشأن العام. تدعو الورقة إلى تبني منظور إيجابي تجاه مشاركة القوى المجتمعية في حل النزاعات المحلية.

الكلمات المفتاحية: قطاع غزة؛ العدالة غير الرسمية؛ الإصلاح العشائري؛ الضبط

الاجتماعي.

ghassan.elkahlout@dohainstitute.edu.qa.

sbarakat@dohainstitute.edu.qa.

walarabeed@dohainstitute.edu.qa.

(*) البريد الإلكتروني:

(**) البريد الإلكتروني:

(***) البريد الإلكتروني:

مقدمة

على الرغم من نشأة المؤسسات القضائية والمحاكم وأجهزة الشرطة والأمن ووجود الدستور ومجموعة القوانين الناظمة لعلاقة الأفراد بالدولة، لم تختفِ الوسائل البديلة التي يحل بها الأفراد نزاعاتهم، بل استمرت المجتمعات في اختيار وسائل مختلفة غير رسمية لحل خلافاتها. يوفر العمق التاريخي والنزخم الثقافي للمجتمعات العربية فرصة فريدة لفهم مجموعة متنوعة من الوسائل للتعامل مع النزاعات المجتمعية، حيث تطورت طرائق بديلة في كل بلد عربي، مع الأخذ بالحسبان خصوصية كل مجتمع من هذه المجتمعات (Albrecht [et al.], eds., 2006).

بعد السياق الفلسطيني فريد إلى حد كبير نتيجة لعوامل تتعلق بالاحتلال الصهيوني وغياب العناصر الأساسية للدولة، وضعف البيئة السياسية والاقتصادية والاجتماعية. بعد توقيع تفاهات أوسلو ما بين منظمة التحرير الفلسطينية والاحتلال الإسرائيلي، وتأسيس السلطة الوطنية الفلسطينية وما تبعها من إنشاء مؤسسات رسمية للحكم منذ عام 1994، وحتى لحظة حدوث الانقسام الفلسطيني في عام 2007، وسيطرة حكومة حماس على قطاع غزة، واستمرار الحصار المفروض على القطاع (كرباج ونوفل، 2020)، ما زال المجتمع الفلسطيني متمسكاً بمنظومة الأعراف والتقاليد في حل النزاعات المحلية وبقي الإصلاح العشائري وسيلة بارزة للعدالة غير الرسمية في فلسطين.

تناقش هذه الورقة منظومة العدالة غير الرسمية مع التركيز على الإصلاح العشائري بوصفه إحدى وسائل تسوية النزاعات المحلية في قطاع غزة بعيداً من القضاء الرسمي، وتنظر في جذور الإصلاح العشائري في ضوء الأدبيات والتجارب المختلفة لمثل هذه الوسائل غير الرسمية في حل النزاعات وإدارتها. كما تبحث في العوامل التي تساهم في تمسك المواطنين بهذه الوسيلة، إضافة إلى مناقشة التحديات التي تواجه هذه المنظومة المجتمعية، ووجهات النظر المختلفة حولها.

تعتمد الورقة في التحليل على الدراسات الأكاديمية الموثوقة المتعلقة بالعدالة غير الرسمية، والضبط الاجتماعي وحل النزاعات، وكذلك عبر المقابلات شبه المنظمة مع بعض وجهاء العائلات المعروفين على المستوى المحلي في قطاع غزة، ونشطاء في حل النزاعات المجتمعية، ومستشارين وباحثين قانونيين. تم اختيار العيّنة في المقابلات من خلال استخدام أسلوب كرة الثلج. تم إجراء المقابلات وجهاً لوجه من جانب المؤلف، جنباً إلى جنب مع سكايب والمقابلات الهاتفية. تعتمد الورقة أيضاً على الخبرة والملاحظات المتراكمة للمؤلفين نظراً إلى انخراطهم بصورة احترافية في المنطقة.

أولاً: العدالة غير الرسمية والضبط الاجتماعي

يعرف نظام العدالة غير الرسمية بأنه «الممارسات التي تتخذ في حل النزاعات وتقع خارج نطاق نظام العدالة الرسمي، بحيث تشمل سلسلة من الآليات الخارجة عن السيطرة المباشرة للدولة - وإن لم تكن خارج نفوذها بالضرورة - والتي يتم استخدامها لحل

النزاعات والصراعات بطريقة تعتبرها المجتمعات المحلية مشروعة» (Coburn, 2013). تعود جذور وملامح أنظمة العدالة غير الرسمية إلى ما قبل بروز الدولة الحديثة، حيث طورت المجتمعات وسائل وآليات مجتمعية متنوعة تعتمد على الأعراف والتقاليد لحل الخلافات أو النزاعات، وهذا أمر متجذر منذ القدم في البنية الاجتماعية للمجتمعات مثل القبيلة والعشيرة والمؤسسات الدينية والعائلة وغيرها (Abel, 1981: 245-267).

يمكن تتبع أنظمة العدالة غير الرسمية، بالعودة لمفهوم الضبط الاجتماعي الذي تعود جذوره إلى أعمال ألبين وويدبري سمول (Hollingshead, 1941: 217) وإميل دوركايم (Janowitz, 1975: 82-108) وتوماس هوبز وآخرين (Thompson, 2020). لمدة طويلة بقي مفهوم الضبط الاجتماعي يدل على قدرة مجموعة اجتماعية على تنظيم نفسها (Chriss, 2007: 689-712)، ولكن تم تطوير المفهوم ليكون أكثر شمولية حيث تم تطوير نظريات بنية استخدامها في تسوية وإدارة الصراعات. أثار عالم الاجتماع الأمريكي دونالد بلاك سجلاً حول استخدامات المفهوم، إذ رأى أن مفهوم الضبط الاجتماعي يحمل استخدامين: الأول وهو العام، ويشير إلى جميع الممارسات والترتيبات البشرية التي تساهم في النظام الاجتماعي، والتي تدفع الناس بوجه خاص إلى الامتثال. بينما في الاستخدام الثاني، يشير الضبط الاجتماعي بشكل أكثر تحديداً إلى كيفية تعريف الأشخاص للسلوك المنحرف والاستجابة له. وبالتالي، فإنه يشمل العقاب من كل نوع وكذلك المطالبة بالتعويض من قبل الضحية عن سوء السلوك (Black, 1984: 4-5)، ويشمل ذلك المعايير والقيم التي بالامتثال لها تتم تسوية الصراعات في المجتمع من طريق تدخل الطرف الثالث مثل الوساطة والتحكيم والحكم القضائي (عبد الحسين، 2009: 285). وفي إطار المساهمة في فهم الآلية التي يتحقق بها الضبط الاجتماعي، يبيّن بلاك أن هناك خمسة أنواع لحل النزاعات من خلال نظرية تدخل الطرف الثالث وهي تتمثل بـ: (1) التهدئة الودية؛ (2) الوساطة؛ (3) التحكيم؛ (4) الأحكام القضائية؛ (5) التهدئة القمعية (Black, 1984: 21-23). يضيف بلاك أن درجة الخصوصية والقرابة تؤثر في نوع الوسيلة التي يختارها أطراف النزاع لتسويته، بدءاً من الحل الودي الذي يتم حينما تكون درجة القرابة بين الأطراف المتنازعة والطرف الثالث أكبر، وهكذا حتى نصل إلى الحل القمعي حينما تكون درجة القرابة والمسافة الاجتماعية بعيدة جداً. قد يكون ما يذهب إليه بلاك صحيحاً بصورة جزئية، إلا أنه قد يتناقض مع التجربة الإنسانية في لجوء أفراد المجتمع لحل صراعاتهم عن طريق الوسائل البديلة، خصوصاً تلك التي تعتمد على العرف والعادات والتقاليد في حل صراعاتها بسبب البنية الثقافية والاجتماعية الخاصة بالمجتمع أو بسبب غياب سلطة الدولة (الهيئة المستقلة لحقوق الإنسان، 2009). يشير بول لاندز، وهو من أشهر رواد نظرية الضبط الاجتماعي الوظيفي، إلى أن الأسرة وحدها لا يمكنها القيام بمهام الضبط الاجتماعي، إنما يعترف بدور مكونات أخرى في ممارسة هذه الوظيفة مثل المدرسة وغيرها من المكونات في المجتمع، مع تأكيده بأن درجة الضبط التي يمكن أن تصل إليها الأسرة مختلفة من مجتمع إلى آخر ومن عائلة

إلى أخرى (الهيئة المستقلة لحقوق الإنسان، 2009). ينعكس الضبط الاجتماعي الخارجي في الحفاظ على القواعد والمعايير والقيم المجتمعية المتعارف عليها من خلال فرض الآخرين الرقابة على سلوكيات الأفراد في المجتمع ومنعهم من انتهاكها وهو يكون إما رسمي أو غير رسمي (الهيئة المستقلة لحقوق الإنسان، 2009). يتبلور الضبط الاجتماعي الرسمي في مجموعة الوسائل التي تحكم سلوك الأفراد في المجتمع والتي تقوم بتنظيمها الدولة. بينما الضبط الاجتماعي غير الرسمي وهو موضوع هذه الورقة فيتمثل بمجموعة الوسائل النازمة لسلوك الأفراد في المجتمع والتي تقوم بتنظيمها وحدات ومؤسسات اجتماعية يتم من خلالها الضبط الاجتماعي في مختلف المجتمعات في العالم (الهيئة المستقلة لحقوق الإنسان، 2009: 248-256). في النوع الأول تتمثل الأداة الرئيسية للضبط الاجتماعي في القانون، أما في النوع الثاني فهي تتمثل بالأنماط الاجتماعية كالعرف والعادات والتقاليد (فياض، 2018: 1).

ويعتقد إيمرسون بأن الدراسات لم تول اهتماماً كبيراً بالسمات والعمليات المميزة لوسائل الضبط الاجتماعي غير الرسمية في تحقيق الضبط الاجتماعي وبالتالي في حل النزاعات؛ بسبب الميل المستمر إلى تصور هذا الضبط بمصطلحات تشبه القانون، فهو يرى أن التأكيد على العقوبات في الرقابة غير الرسمية أمر مبالغ فيه، لأن العديد من حالات هذا النوع من الضبط لا تنطوي على جهود لمعاينة أو إيذاء أو حرمان الآخر، وتحديدًا في العلاقات الدائمة. حيث غالبًا ما يتم توجيه هذا الضبط إلى تصحيح، أو معالجة المواقف أو السلوك المستفز أو المزعج، بغرض استعادة نوع من النظام، وهو ما يدعو إلى استخدام وسائل الضبط الاجتماعي غير الرسمي كوسائل معالجة (Emerson, 2006: 71-76).

ثانيًا: العدالة غير الرسمية تطبيق عملي للضبط الاجتماعي

هناك انتشار ملحوظ لأنظمة العدالة غير الرسمية حول العالم، وهناك الكثير من الأشخاص الذين يلجأون إليها للبحث عن حقوقهم (Wojkowska, 2007: 9). تشير التقديرات بأن ما معدله 70-80 بالمئة من النزاعات المحلية على المستوى العالمي يتم حلها بالطرائق غير الرسمية ومن دون الذهاب إلى القضاء الرسمي للدولة. تعدّ النساء والفقراء والأقليات والمجتمعات المهمشة الأغلبية العظمى من طالبي العدالة غير الرسمية (International Development Law Organization (IDLO), 2009: 5). على سبيل المثال، تشتهر بنغلادش في تسوية ما معدله 80-90 بالمئة من مجموع النزاعات عبر وسائل غير رسمية. وفي سيراليون، يخضع ما يقرب من 85 بالمئة من السكان للولاية القضائية للقانون العرفي، المحدد بموجب الدستور على أنه «قواعد القانون»، والتي حسب الأعراف الموجودة هناك، تعدّ قواعد قابلة

للتطبيق على مجتمعات معينة في البلد. وفي موزمبيق وغانا، يتم تطبيق آليات الحيابة العرفية على 75 بالمئة من الأراضي؛ كما تشير التقديرات أن ما معدله 80 بالمئة من البورونديين يرفعون قضاياهم إلى المؤسسة التقليدية لفض النزاعات كمحاكمة أولى أو أمامها فقط (Wojkowska, 2007: 9).

قد يدل وصف «غير رسمي» بوصفه نظاماً بسيطاً أو متدنياً في حين أنه في الواقع قد يطبق نظاماً متطوراً للغاية من القواعد ويكون رسمياً تماماً في الإجراء (Röder, 2012: 58-61). أقدمت بعض الدول على تنظيم هذه الأساليب ضمن قوانينها الداخلية، بل في حالات أصبحت منظومة العدالة غير الرسمية ممثلة بهيئات رسمية تابعة للدولة وذلك حين يتم دمجهم رسمياً في نظام محاكم الدولة، مثل المحاكم الاجتماعية في إثيوبيا (Wojkowska, 2007). ومع تراجع الدور المركزي للدولة، أصبح لمناصري العدالة غير الرسمية مطالب بدور أكبر، مع إضفاء اللامركزية وإعطاء المجتمعات المحلية المساحة لإدارة شؤونهم الخاصة. هذه الأنواع من العدالة وفقاً لهم تسعى لتصميم وتنفيذ آليات تتسم بالمرونة لحل النزاعات، وبالتالي يمكن تكييفها مع الطبيعة المحددة للنزاع وسياقه المتولد منه. كما لا تستمد هذه الأشكال شرعيتها من خلال العقوبات أو الجزاءات التي تفرضها المؤسسات التابعة للدولة، بل تقوم في جوهرها على مشاركة وموافقة الأشخاص المذكورين سابقاً، والذين يعد اقتناعهم بأن العملية ستفرز نتائج عادلة أمراً في غاية الأهمية (Woolford and Ratner, 2010: 5-17). تدار المنظومة عادة من جانب السلطات التقليدية، أو الدينية، أو وجهاء القبائل، أو العشائر، أو العائلات أو غيرهم من أفراد المجتمع ممن يتمتعون بالتقدير والاحترام والنفوذ في مجتمعاتهم.

يرى أنصار العدالة غير الرسمية أن النجاح المحدود لمؤسسات الدولة يدفع الناس للسعي وراء مصادر العدالة غير الرسمية. فهذه الأخيرة تحظى بشعبية في نظر المجتمعات البسيطة، حيث توفر سبيلاً إلى عدالة يمكن الوثوق بها. تؤدي العديد من العوامل دوراً رئيساً في التأثير في تفضيل الأشخاص لأنظمة العدالة غير الرسمية في تسوية المنازعات المجتمعية، إذ إنه غالباً ما يختارها الأشخاص نظراً إلى سهولة الوصول إليها وبتكلفة ومجهود أقل، وقد تكون في بعض الحالات مجانية⁽¹⁾. كما تشير الأدبيات بأن مثل هذه الأشكال غير الرسمية من العدالة في حل الصراعات المحلية تزداد فعاليتها عند فقدان الثقة بالنظام الرسمي، وما ينتج منه من زعزعة للثقة بالقانون، فضلاً عن عدم الإلمام أحياناً بالإجراءات القانونية وطريقة عمل المحاكم وهو ما يجعل من أنظمة العدالة غير الرسمية أسهل وأكثر ثقة في تسوية المنازعات بالنسبة إلى المواطنين (Röder, 2012). على النقيض، يذهب بعض النقاد إلى رفض أنظمة العدالة غير الرسمية لشبهه خضوعها لسيطرة النخبة على حساب الفئات

(1) رائد العطل، مقابلة عبر الهاتف 2020/5/4.

الضعيفة والمهمشة في المجتمع. لذلك، قد لا تتوافق هذه الأنظمة مع معايير حقوق الإنسان. حيث تصل بعض القواعد والممارسات إلى حد الإذلال العلني والإجبار لأحد الاطراف أو كليهما، فضلاً عن تعارضها مع المبادئ الأساسية للمحاكمة العادلة وعدم التمييز والمساواة. (French, 2016).

ثالثاً: الإصلاح العشائري في قطاع غزة إحدى وسائل العدالة غير الرسمية

سادت في الوطن العربي مجموعة من العادات والتقاليد القبلية والعشائرية لعقود طويلة. ومع الوقت أصبحت هذه الممارسات العرفية جزء أصيل من النظام القضائي في بعض البلدان العربية مثل اليمن والأردن والعراق. في اليمن على سبيل المثال، يشارك زعماء القبائل والوجهاء كوسطاء في النزاعات التجارية، حيث يتم ذلك من خلال غرفة التجارة. يُعرف في الأردن أيضاً ما يُسمى قضاة الصلح العشائري، وهم عدد من قضاة المحاكم تدربهم الدولة، وهي وظيفة معترف بها كجزء من نظام العدالة (Safa, 2007). عُرفت أيضاً هذه الوسائل وغيرها في الكثير من المجتمعات، وهي غالباً يبرز دورها في حل النزاعات المحلية بين أفراد المجتمع الواحد.

يواجه قطاع غزة منذ سنوات حصاراً خانقاً من جانب الاحتلال الإسرائيلي، أدى تدريجياً إلى انهيار كلي للاقتصاد المحلي، إضافة إلى تأثيره السلبي على الحياة الاجتماعية بما فيه تدمير البنية التحتية للقطاع بوجه كامل (UNRWA, 2019). كما شكلت الظروف السياسية المعقدة، إلى جانب الحصار المفروض، حجر عثرة أمام وجود أجهزة رسمية قوية. بمعنى آخر، تتكون الأجهزة الرسمية للدولة القابعة تحت الاحتلال من بنية مؤسساتية تتصف بالتصدع والركود والاختلال الوظيفي (UNRWA, 2019). العوامل آنفة الذكر قد تمثل حوافز لزيادة النزاعات المحلية والتي بدورها كانت ثقلاً على المؤسسة الرسمية للتعامل معها ومقاربة حلها.

تُمارس العشائر والعائلات دوراً اجتماعياً مؤثراً في الساحة الفلسطينية، كما أنها تؤدي دوراً مهماً في الشأن العام فهي تعد «قوة اجتماعية مقررة»، ليس بوصفها «كياناً اجتماعياً» فحسب، بل يمكن أن يكبر دورها لتصبح مؤثرة في المجال السياسي والاقتصادي، من خلال التحالف مع الأحزاب السياسية ورؤوس الأموال، والنخب الثقافية (البطران، 2021). لكن، يمكننا القول إن نفوذ العشيرة يكون قوياً في مناطق معينة، ويعود ذلك لأسباب منها قوة العائلات في هذه المناطق وامتدادها (البطران، 2021). والبعض يرى أن هناك تراجعاً في دور العشيرة في فلسطين، وبأن مناقشة مفاهيم مثل الإصلاح العشائري ينبغي أن يكون في

إطار العائلة حتى درجة القرابة الخامسة وليس العشيرة⁽²⁾. يجادل البعض الآخر بأن العشائر تمارس دوراً مقوّضاً للتقدم الاجتماعي، رافضين احتكار العشائر لأدوات حل النزاعات التي من المفروض أن تكون وظيفة حصرية لمؤسسات الدولة المعنية مثل القضاء النظامي والشرعي، وعلى الرغم من تأثير العشائر في بعض المناطق بقيم الحدائثة من حيث الشكل، إلا أنها احتفظت بصفات ما قبل الحدائثة في المضمون (البطران، 2021).

رابعاً: مظاهر النزاعات المجتمعية في قطاع غزة واللجوء إلى الإصلاح العشائري

تتمثل العدالة غير الرسمية في غزة بمجموعة القواعد المطبقة في عملية المصالحة العشائرية والتي تطبق نظاماً يقوم على المنطق العشائري أو العائلي الذي يستند إلى ما يمكن تسميته القانون العرفي والعادات والتقاليد السائدة في المجتمع (Khalil, 2009: 169-184)، ويُشبه هذا الشكل من الممارسات في حل النزاعات الوساطة المدنية إلى حد ما. يشير البعض إلى أن مفهوم «القانون العرفي» الذي يتضمن، على سبيل المثال لا الحصر، التقاليد القبلية، يبدو أكثر ملاءمة في السياق الفلسطيني سواء في الضفة الغربية أو قطاع غزة، ومع ذلك يُلاحظ آخرون إلى أنه لا يمكن اعتبار المجتمع الفلسطيني المعاصر «قبلياً» (Khalil, 2009)، ذلك أن دور القبيلة وحتى العشيرة - البوتقة الأصغر - قد تراجع في فلسطين (الهيئة المستقلة لحقوق الإنسان، 2009). هذا لا يعني بالطلاق عدم وجود وسائل تعتمد على العرف والتقاليد والصلوات الاجتماعية في حل النزاعات. ففي السنوات الأخيرة تألفت الكثير من لجان الإصلاح، التي نشأت في بعض الأحيان على نحو غير منظم، ولكن في معظم الأحيان، من خلال التدخل المباشر للسلطة الفلسطينية، وتحديدًا السلطة التنفيذية، أو حتى من قبل الفصائل السياسية، أو من خلال تحالف بعض مختير العائلات (Khalil, 2009).

تكمن أهمية الإصلاح العشائري في منع حصول الفوضى المجتمعية حين نشوب نزاع بين أفراد المجتمع، إذ يترتب على تدخل لجان الإصلاح العشائري ردع أي أعمال انتقامية قد يرتكبها أفراد عائلات المجني عليه (الهيئة المستقلة لحقوق الإنسان، 2009). ويقوم به أشخاص يطلق عليهم تسمية «رجال الإصلاح» وذلك من طريق التدخل والاتصال بالنزاع القائم لتهدئة الأوضاع وتخفيف حدة النزاع، معتمدين في ذلك على مصادر عدة منها العرف والعادات والتقاليد والشريعة الإسلامية والقانون، وذلك بغرض الوصول إلى حلول توفيقية بين الأطراف المتنازعة (الهيئة المستقلة لحقوق الإنسان، 2009). من حيث

(2) استشهدت الهيئة المستقلة لحقوق الإنسان في تقريرها ببحث حول تضاؤل دور العشيرة في فلسطين، واعتبرت العائلة حتى الدرجة الخامسة وليست العشيرة هي المؤثر في اختيار وسيلة الإصلاح العشائري.

التغطية الجغرافية، يعمل رجال الإصلاح العشائري في كل من المدن والقرى والمخيمات، مع الإشارة بأن القائمين عليه متطوعين ولا يتقاضون أية أموال (الهيئة المستقلة لحقوق الإنسان، 2009).

في تقريرها، أشارت الهيئة المستقلة لحقوق الإنسان في عام 2019، بأن ما معدله (49 بالمئة) من أبناء المجتمع الفلسطيني في القطاع يتقون بدور هذه المنظومة في تعزيز وسيادة القانون، كما يجري الاعتماد على قراراتهم والأخذ بها من قبل الجهات القضائية الرسمية بصورة كبيرة. ويُعزى ذلك إلى عدة عوامل تتمثل بالحضور القوي للعائلات والفصائل السياسية، وضعف الأجهزة الرسمية للدولة وعلى رأسها السلطة القضائية بسبب الاحتلال الإسرائيلي، وطول أمد التقاضي أمام الجهات الرسمية والتكلفة العالية للمحاكم، والسلطة الأبوية للمجتمع والطبيعة الاجتماعية والثقافية التي تؤمن بالعائلة، والوضع الاقتصادي المتردي والانقسام السياسي (الهيئة المستقلة لحقوق الإنسان، 2009).

انعكس الانقسام على منظومة الإصلاح العشائري وأثر فيها كما أثر في كل مناحي حياة الغزيين، إذ تتبين ملامح الانقسام في لجان العشائر والإصلاح في قطاع غزة في نموذجين منفصلين هما دائرة الإصلاح التابعة لرابطة علماء فلسطين التي يرأسها أعضاء تابعين لحركة حماس، ولجان الإصلاح الوطنية التابعة لمفوضية التعبئة والتنظيم في حركة فتح. تتكون دائرة الإصلاح التابعة لرابطة علماء فلسطين من 45 لجنة تتوزع على محافظات قطاع غزة، منها دائرة تختص بشؤون المرأة. أما في ما يتعلق بلجان الإصلاح التابعة لحركة فتح فهي مقسمة حسب الأقاليم غرب وشرق وشمال وجنوب قطاع غزة. إضافة إلى هذه اللجان والدوائر هناك الكثير من رجال الإصلاح المعروفين غير التابعين لهذه اللجان، وفي العادة يكون هؤلاء من رجال العائلات المعروفة في قطاع غزة (دائرة الإعلام والثقافة، 2013). ومع ذلك ما يزال السكان يلجأون لهذه المنظومة. يقول أحد المشاركين في الدراسة موضعاً أسباب اللجوء إلى الإصلاح العشائري في قطاع غزة، أنه مع تعقّد الحياة وسرعتها والكمّ الهائل من القضايا المرفوعة للمحاكم وبطيء إجراءات التقاضي وتكاليفه الباهظة من رسوم محامين ودعاوى، وُجدت حاجة إلى وسائل فعالة وسريعة لحل النزاعات بين الأطراف. ويضيف يقوم «رجال العشائر والإصلاح» بجهود الإصلاح لتهدئة الأوضاع وتخفيف حدة النزاع، معتمدين في ذلك على مرجعية العرف والعادات والتقاليد والشريعة الإسلامية والقانون أيضاً، وذلك بغرض الوصول إلى حلول توافقية بين الأطراف المتنازعة⁽³⁾.

(3) رائد العطل، مقابلة عبر الهاتف 2020/5/4.

خامساً: القواعد والأصول المتبعة في الإصلاح العشائري

يشرح أحد الوجهاء للباحثين أن رجال العشائر والإصلاح في النزاع أو لجانها لا يتدخلون بطريقة عشوائية، إنما يعتمدون في عملهم على مجموعة من الأصول والسلوكيات استمدت شرعيتها من احترام الناس والتزامهم بها على مر الزمن، وهي تمثل ما يعرف بقانون العرف والعادة⁽⁴⁾. وسنعرض فيما يلي بإيجاز بعض هذه القواعد والأصول المتبعة في طريقة اتصال رجال الإصلاح بالنزاع مستعنيين بالمقابلات التي تمت مع بعض مختير العائلات الممارسين لعمل الإصلاح العشائري في غزة، إلى جانب الأدبيات المتصلة بالموضوع نفسه. وتتمثل الخطوات والإجراءات التي يقوم بها رجال الإصلاح بمعظم القضايا في العطفة والجاهة والصلح غالباً، ولكن تستدعي القضايا الخطيرة مثل حالات القتل وانتهاك الحرمات مجموعة من الخطوات الدقيقة والتي تتمثل بالنقاط التالية:

1 - التواصل مع أطراف النزاع وتهدئة النفوس

تعد هذه الخطوة الابتدائية التي يتخذها رجال الإصلاح في حالة نشوب النزاع، إذ يمكنهم هذا الإجراء من فحص النزاع القائم ومعرفة التفاصيل والمعلومات حوله بدقة وحرص بالغين. ويجري رجال الإصلاح اتصالاتهم لفرض ما يسمى عرفاً وجه منع الشر وذلك يكون بعد اختيار أعضاء الجاهة، حيث يقوم كبيرهم بالتواصل مع ممثل عائلة المعتدى - أو المجني - عليه للاجتماع وفرض فترة تهدئة لتحديد مطالب الأطراف بعد ذلك. وفي حالة عدم استجابة أي من أطراف النزاع لنداء وجه منع الشر يقوم رجال الإصلاح وبخاصة ممن يحظون بمكانة اجتماعية مرموقة بفرض «وجه منع الشر» على صورة ما يعرف بنشر الوجه (وجه عدم)، وهو في هذه الحالة يشبه هدنة مفروضة فرضاً على أطراف النزاع، تبدأ عادة بثلاثة أيام قابلة للتمديد حسب الظروف ووفقاً لما يحرزه لجان العشائر من تقدم في حل النزاع. تشبه هذه المرحلة إلى حد كبير أسلوب التفاوض، إذ إنه من خلال الاتصالات التي تتم على مستوى كبار رجال العائلة والإصلاح فإنهم يستشعرون النية لدى أطراف النزاع في مدى إمكان التوصل إلى نقاط مشتركة لحل النزاع (شلهوب وعبد الباقي، 2003: 15).

2 - تفعيل العطفة

تشكل العطفة المرحلة الثانية بعد انتهاء مدة وجه منع الشر، وتعني استمرار مدة الهدنة حتى تهدأ النفوس بين أطراف النزاع. وتعطي العطفة المساحة الوقتية التي يحتاج إليها

الوجهاء الذين يتدخلون كطرف ثالث في النزاع. خلال هذه الفترة يقوم كبار العائلات والمخاتير ببذل أقصى جهد ممكن لتحديد نقاط الخلاف مع أطراف النزاع وحصرها قدر الإمكان، إلى جانب التعرف إلى مطالب المجني عليه، وذلك من أجل التوصل إلى صيغة توافقية فيما بين الأطراف المتنازعة⁽⁵⁾. وتتوثق هذه المطالب بعد ذلك في ما يُطلق عليه صك العطوة، وهي غالباً ما تحصل في الحالات التي يكون فيها النزاع صعباً ومعقداً بدرجة كبيرة مثل قضايا القتل أو الشرف وغيرها من القضايا الخطيرة (شلهوب وعبد الباقي، 2003).

3 - التنسيق الزمني والمكاني والاجتماع بين الوجهاء

يعمل رجال الإصلاح بطريقة تنسيقية فيما بينهم، فمتى توصل رجال الإصلاح أو العشائر إلى نقاط مشتركة فيما بين أطراف النزاع، يشرع هؤلاء الوجهاء بالعمل على تشكيل الجاهة، التي بدورها تعمل على تحديد وتعيين المكان والتوقيت المناسب لإتمام مراسيم الإصلاح ومن ثم إشعار أطراف النزاع بذلك. في هذه المرحلة يقوم أطراف النزاع باستشارة أعيان العائلة - وهؤلاء في العادة يكونون ممن يتمتعون بمكانة اجتماعية مرموقة ومن أصحاب الكلمة المسموعة - ويستعدون للذهاب إلى البيت المخصص لاستقبالهم. أشارت دراسة لشلهوب وعبد الباقي إلى أنه في القضايا الخطيرة مثل جرائم القتل، يدرك الوجهاء صعوبة الموقف وأيضاً صعوبة التوصل إلى حل، ولكن في حالات عديدة نجح الوجهاء ورجال العشائر في فرض مدة تهدئة عادة ما تكون ثلاثة أيام قابلة للتمديد حسب الأحوال، وذلك من خلال الوجه الذي يعينه المختار أو الجاهة المعيّنة كوسيط في النزاع بكفالتهم أو بكفالة شخص آخر أو عشيرة أخرى تضمن للجاهة المتدخلة عدم القيام بأي رد فعل خلال هذه الفترة بنية التوصل إلى حل نهائي للنزاع، إضافة إلى الالتزام بما تفضي إليه الجلسات أمام رجال أو لجان الإصلاح والعشائر (شلهوب وعبد الباقي، 2003).

4 - اختيار الكُفلاء

في الحالات التي ينجح فيها رجال العشائر أو الإصلاح في التوصل إلى حلول بين أطراف النزاع، يتم الطلب من كل طرف القيام بتحديد كفيل يضمن التزامهم بما تم التوصل إليه أمام الوسطاء ويسمى كفيل المعتدي «كفيل الوفا» وهو الشخص الذي يضمن للطرف الآخر من النزاع تنفيذ الحكم الصادر على المعتدي، والتزامه بأداء ما تم فرضه عليه من واجبات. بينما يسمى كفيل المعتدى عليه «كفيل الدفا»، إذ يضمن هذا الشخص التزام أهل المجني عليهم بعدم التآر أو الاعتداء على الطرف الآخر بعد تشريع الحق والتزام المعتدي بالوفاء به (جرادات، 2014: 39-42)⁽⁶⁾.

(5) علاء الدين العلكوك، مقابلة، غزة، 2020/6/4.

(6) علاء الدين العلكوك، مقابلة.

5 - طقوس الإصلاح النهائي بين أطراف النزاع

بعد قيام الجاهة بإجراء المداولات والمفاوضات فيما بين أطراف النزاع، وبعدما يتم تحديد الكفلاء، والتوصل إلى حل نهائي يقبله جميع الأطراف، يجري الحل بحضور جميع الأطراف في مكان يتم تحديده مسبقاً بواسطة الجاهة لإتمام طقوس الاتفاق. وفي هذا اليوم، يجتمع كل من الجاهة وأطراف النزاع مع الكفلاء والشهود، إذ تبدأ الجاهة بكتابة اتفاق يسمى صك أو عقد الصلح، ويوقع عليه الجاهة وأطراف النزاع والشهود الحاضرين. وصك الصلح هو بمثابة عقد مكتوب يتم إبرامه فيما بين أطراف النزاع، ويتضمن الحقوق والواجبات المطلوبة من وعلى كل طرف، وعادة ما يتضمن الصلح انتهاء الخصومة وعودة الود فيما بين الأطراف، فضلاً عن التنازل عن المطالبة بأية حقوق شخصية أو مدنية أمام المحاكم، واقتصار المطالب على التي وردت في الصك، وفي حالات معينة يكون الاتفاق معلقاً على شرط والتزام معينين. وفي هذه الحالة يتحلل المشتراط عليه من التزامه بأدائه المنصوص عليه، وإلا فإن العواقب من عدم تنفيذ هذه الالتزامات أو الشروط ستكون وخيمة مثل التعرض لأعمال انتقامية أو غيرها من الجزاءات التي يتم فرضها وفقاً للأعراف السائدة عند العائلات أو حسب ما يتضمنه عقد الصلح (شلهوب وعبد الباقي، 2003)⁽⁷⁾.

خامساً: الدور العشائري ما بين مؤيد ومعارض

تقوم لجان الصلح العشائري بدور بارز في عملية تسوية النزاعات المحلية في غزة، ولكن يبقى المتحكم الرئيسي في هذه العملية القضاء والسلطات العامة وهي المحرك الرئيسي لكل ما يجري على الساحة الفلسطينية وبخاصة على المستويين السياسي والاقتصادي، إلى درجة يمكن فيها القول إن العشيرة لم تعد تمتلك مساحة كبيرة مثلما كان الحال عليه في فترة الانتداب البريطاني أو الاحتلال الإسرائيلي (البطران، 2021). يعود ذلك لأسباب عديدة منها بروز الأحزاب السياسية كفاعل مؤثر وأساسي في الساحة الفلسطينية ونشوء السلطة الوطنية الفلسطينية والتي امتلكت زمام المبادرة وشرعت في تأسيس مؤسسات تحاكي مؤسسات الدولة. وفي كثير من الحالات تجاوزت هذه الأجهزة العشائر والعائلات وقوضت دورها، وبخاصة حينما يتعلق الأمر بالأمن ورسم السياسات والقرارات الحكومية سواء على المستوى الداخلي أو الخارجي.

على المستوى الشعبي، يساهم وجهاء العشائر والمخاتير بدور إيجابي لتحقيق الصلح والسلم المجتمعي ودعم سيادة القانون، ولكن ردود السكان في ما يتعلق بمدى الثقة في دورهم تبدو متناقضة بعض الشيء، كما الحال في ما يتعلق بالثقة في نظام القضاء الرسمي.

(7) علاء الدين العلكوك، مقابلة.

ويرفض أحد الوجهاء الذين تم لقاءهم في إعداد الورقة تهميش دورهم، لأن دورهم يحقق نتائج إيجابية كثيرة لاستقرار المجتمع سواء تعلق الأمر في النزاعات المجتمعية بين العائلة الواحدة أو في ما يتعلق بدعم الحوار الوطني في الساحة الفلسطينية⁽⁸⁾. لكن، لا يمكن الادعاء بأن المجتمع في قطاع غزة هو مجتمع عشائري، كما لا تحكمه العقلية العشائرية بالكامل، كما لا يمكن القول بأنه مجتمع العشيرة أو القبيلة التي يدور في فلكها كل شيء، فلا يوجد إجماع كامل من جانب المواطنين على هذه الوسيلة، مع الإشارة هنا إلى أن ردود المستجيبين حسب المسوحات واستطلاعات الرأي تبدو متناقضة أيضاً. مثلاً، تشير استطلاعات الرأي لمسح أجراه برنامج الأمم المتحدة الإنمائي أن السكان - وهم يشكلون نحو 59 بالمئة ممن شملهم الاستطلاع - يلجأون في البداية للقضاء النظامي ويعدونه الوسيلة الرئيسية للفصل في نزاعاتهم، إضافة إلى وجود ثقة بوجه عام في الأجهزة الرسمية (برنامج الأمم المتحدة الإنمائي، 2015). في حين أن 52 بالمئة ممن استجابوا لمسح أجرته مؤسسة الائتلاف من أجل النزاهة والمساءلة «أمان»، رأوا أن هناك فساداً داخل المحاكم والنيابة العامة (بركات، 2021).

هناك حيّز للجان الإصلاح العشائري للتدخل في النزاع وحله، ولكن دور لجان الإصلاح لا يمثل قضاءً موازياً للقضاء الرسمي⁽⁹⁾، مع الأخذ في الحسبان أن أهم الأسباب التي تجعل السكان يختارون الصلح العشائري تتمثل بالسرعة في فصل القضايا والتكلفة بخلاف المحاكم النظامية. هناك مجموعة من النزاعات المحلية التي يتدخل فيها رجال الإصلاح بصورة رئيسية تتنوع ما بين قضايا جنائية ومدنية وقضايا الأسرة. كما تؤكد بيانات وزارة الداخلية الفلسطينية أن دائرة العشائر والإصلاح التابعة للوزارة في قطاع غزة ساهمت في حل ما عدده 1649 قضية مجتمعية متنوعة تقدم بها المواطنون عبر مكاتبهم خلال الربع الأول من عام 2020 (وزارة الداخلية والأمن الوطني، 2020). وتتنوع تلك النزاعات بين مشاجرات، وقضايا مالية، وخلافات على الأراضي والميراث، وحوادث طرق ومشاكل عائلية، وقضايا قتل، وسرقات، من بين عدة نزاعات أخرى (وزارة الداخلية والأمن الوطني، 2020).

عبر بعض المشاركين في الدراسة عن رضاهم للنتائج المحققة من جانب منظومة الإصلاح العشائري في القضايا الجنائية. يقول أحد المشاركين في الدراسة «هناك حالات نجاح عديدة في ما يتعلق بحالات مثل الثأر والقتل، حيث يتم حل النزاع في هذه القضايا عبر رجال الإصلاح بطريقة فعالة جداً»⁽¹⁰⁾. كذلك هناك العديد من القضايا المدنية التي كان لرجال الإصلاح دور كبير في حلها، سواء قبل الوصول إلى القضاء الرسمي، أو حتى

(8) علاء الدين العلكوك، مقابلة.

(9) طلال أبو ركة، مقابلة أونلاين، غزة، 2020/6/22.

(10) أحمد البرعي، مقابلة أونلاين، قطاع غزة، 2021/6/6.

بعد الوصول إلى القضاء. تمثلت تلك القضايا بقضايا الإرث بين أفراد العائلة الواحدة والتي ربما تتعلق بالمطالبات المالية أو الأراضي وغيرها من القضايا التي تكون بين أفراد الأسرة الواحدة أو حتى بين العائلات المختلفة⁽¹¹⁾. تشير ناشطة فلسطينية إلى حالة نجح رجال الإصلاح فيها من حل قضية كانت منظورة أمام المحاكم الرسمية باسم «قسمة أموال مشتركة»، حيث تم تسوية النزاع بواسطة رجال الإصلاح والعشائر بصورة نهائية وليس أمام المحكمة لطول أمد التقاضي أمام هذه الأخيرة، والتكلفة الباهظة التي يتكبدها أطراف النزاع للوصول إلى حكم⁽¹²⁾.

في قضايا الأحوال الشخصية، هناك أحكام في القضاء الشرعي مثل المشاهدة أو أحكام الحضانة يتم تنفيذها من خلال الاتصال مع رجال الإصلاح لخبرتهم في مثل هذه القضايا، ولا سيما دورهم في السماع للأطراف سرًا وبصورة تحفظ كرامة الأطراف المتنازعة. وفي الحالات التي يتم الرفض فيها تنفيذ الأحكام الشرعية المتعلقة باستضافة الطفل أو المشاهدة، فيتم تقديم طلب المشاهدة أو الاستضافة الجبرية، كون هذه القضايا حساسة، ولا ترغب الشرطة في أخذ الطفل عنوة؛ لأن هذه الطريقة مؤذية نفسيًا للطفل، فيتم اللجوء إلى لجان رجال الإصلاح للتدخل والسماح بتنفيذ الحكم بطريقة ودية⁽¹³⁾. في مثل هذه القضايا يؤدي رجال الإصلاح دورًا مهمًا، وفي كثير من القضايا يطلب أطراف النزاع أو يطلب القاضي من أطراف النزاع محاولة حل الخلاف عند رجال الإصلاح نظرًا إلى خصوصية المسألة، وبخاصة، عندما يكون الخلاف بين أفراد العائلة الواحدة.

بالرغم من المميزات التي قد يجلبها الصلح العشائري إلا أن البعض يرفضها تمامًا، مبررين ذلك بأن الممارسة ككل تصطدم مع مفهوم الدولة الحديثة، وتخالف سيادة وسلطة القانون⁽¹⁴⁾، فضلًا عن عدم الامتثال في تبني هذه الوسيلة لحل النزاعات المحلية للمعايير الضامنة لحقوق الإنسان وخصوصًا في ما يتعلق بحقوق المرأة في المجتمع. ويجادل هذا الرأي بأنه وإن كان الإصلاح العشائري سريعًا في حل بعض المنازعات المدنية مثل القضايا المالية وقضايا الطلاق، إلا أنه في كثير من الأحيان يكون مكلفًا في المنازعات الجزائية التي في العادة لا يتم حلها إلا بطلب مبالغ مالية كبيرة⁽¹⁵⁾. يضيف أحد المشاركين في الدراسة قد ينتج من اللجوء إلى القضاء العشائري ضياع الحقوق، حيث «يتم تجاوز حقوق الأفراد عن طريق إحراج عائلة المجني عليه أو الضغوط التي تمارس من قبل لجان الإصلاح. وبالتالي يتنازل أصحاب الحقوق عن حقوقهم كبادرة حسن نية

(11) يوسف سالم، مقابلة أونلاين، قطاع غزة، 2020/5/1.

(12) هنادي أبو شوايش، مقابلة أونلاين، قطاع غزة، 2020/5/29.

(13) يوسف سالم، مقابلة.

(14) رائد العطل، مقابلة.

(15) طلال أبو ركة، مقابلة.

أو نتيجة للضغط الاجتماعي الذي يمارس على المجني عليه تحت بند الأعراف والتقاليد المجتمعية و«سطوة العائلة»⁽¹⁶⁾.

كذلك، تعترض ناشطة حقوقية على الإصلاح العشائري كونه يتجاوز دوره في الواقع العملي ويفرض نفسه في كثير من الأحوال كبديل من القضاء النظامي وسلطة الدولة، وفي ما يتعلق بالنساء خصوصاً فهذه المنظومة غالباً ما تنتهك حقوق المرأة بسبب الطابع الأبوي في حل النزاعات (أبو الفول، 2020). حيث ترفض الناشطة تدخل رجال الإصلاح والعشائر في قضايا المرأة التي غالباً ما يتم حلها «بفنجان قهوة» حسب وصفها. وبالتالي تتحول هذه الوسيلة إلى أداة لهدر الحقوق ومزيد من التشجيع على انتهاك حقوق المرأة بدلاً من حمايتها بموجب القانون. تعتقد وفاء أبو قمر، إحدى المشاركات، «بأن تدخل الإصلاح العشائري يعتبر أكثر الطقوس ظلماً للمرأة، حيث يزيد تدخل رجال الإصلاح من معاناة النساء ويلغي بشكل أو بآخر دور القانون والسلطة التنفيذية في حل قضايا المرأة بشكل يتناسب مع حقوق الإنسان والقانون». تستكمل المشاركة بالقول «إنه من الواجب تفعيل دور القوانين المحلية مثل قانون حماية الأسرة بشكل يتناسب مع معايير حقوق الإنسان وحقوق المرأة لكفالة الحياة الكريمة للنساء المعنفات أو اللاتي تعرضن للقتل، كما أن قبول تدخل العشائر في قضايا تمس حياة المرأة هو أمر مجحف ويشكل عنفاً آخرًا يُضاف لسلسلة المعاناة التي تعيشها النساء في مجتمعاتنا العربية، وبشكل خاص في مجتمع مثل قطاع غزة والذي يُلاحظ فيه ارتفاع نسب قضايا العنف والتمييز ضد النساء في الآونة الأخيرة»⁽¹⁷⁾.

تضيف إحدى المشاركات في الدراسة أن لجان الإصلاح العشائري قد تواجه مشاكل متعلقة بنقص الخبرة الفنية، فبحسب رأيها كثير من رجال الإصلاح يفتقرون إلى التدريب والخبرة العملية التي تمكنهم من حل القضايا التي تحتاج إلى خبراء ومختصين⁽¹⁸⁾. على سبيل المثال تشير المشاركة إلى إحدى قضايا النزاعات الناتجة من حوادث الطرق، وهي أحد أكثر أنواع القضايا التي تحتاج إلى متخصصين لقياس حجم الضرر وحساب التعويض، لم يتمكن رجال الإصلاح من حلها بصورة جيدة وفعالة، ونتيجة لذلك لجأ أحد المتخاصمين للقضاء الرسمي لفسخ صك الصلح الصادر عن رجال الإصلاح، وخلصت المحكمة في قرارها إلى أن ما ورد في صك الصلح من تعويض لم يكن مناسباً، حيث أخطأ رجال الإصلاح في تقدير وحساب حجم الضرر الواقع على المجني عليه.

(16) رائد العطل، مقابلة.

(17) وفاء أبو قمر، مقابلة عبر الواتس آب، غزة، 2021/5/22.

(18) المقابلة نفسها.

سادساً: القيمة القانونية لصك الصلح

كانت السلطة الوطنية الفلسطينية منذ تأسيسها قد حاولت تقنين عمل لجان الإصلاح والعشائر، كما عملت على تأسيس الإدارة العامة لشؤون الإصلاح والعشائر، وهي عبارة عن دائرة تتبع لوزارة الداخلية والأمن الوطني تستند مهامها على قرار الرئيس الفلسطيني تحويل عدد من المؤسسات لمجلس الوزراء الذي بدوره ألحق الإدارة بوزارة الداخلية (وزارة الداخلية والأمن الوطني، 2020). إلا أن منظومة القوانين التي صدرت منذ تأسيس المجلس التشريعي ومن ضمنها القانون الأساسي الفلسطيني، قد نصت على أن الجهات المخولة بفض المنازعات بين الناس وحلها هي المحاكم على جميع أنواعها ودرجاتها، إلا ما استثنى بنص خاص، ولم تذكر الإصلاح العشائري مطلقاً (القانون الأساسي الفلسطيني المعدل لعام 2003). مع ذلك، يعدّ صك الصلح وفقاً لما تجري عليه الأعراف المتبعة في هذه المنظومة اتفاقاً يرتب حقوقاً والتزامات على أطرافه، وكما يقع على عاتق أطراف النزاع تنفيذ الالتزامات التي تترتب عليه. فهذا الأخير ليس مجرد ورقة يتم توقيعها، بل تحمل صفة الإلزام، وحتى لو حاول أحد أطراف الصك التنصل من التزاماته أو واجباته المنصوص عليها في الصك أو الاتفاق المبرم، فوفقاً للمنطق العشائري قد ينجم عن الإخلال بهذه الالتزامات حد تنفيذ العقوبات أحياناً تجاه الطرف المخل وفقاً لما أشار له أحد المشاركين، وقد يترتب على ذلك عواقب جسيمة في حالات معينة تصل إلى التآثر من عائلة المجني عليه في حالات القتل أو الضرب وغيرها⁽¹⁹⁾. يعترض البعض على ذلك، حيث إن تنفيذ العقوبات وتحديدها هي وظيفة حصرية للسلطات الرسمية المختصة، وبالتالي فإن دورهم في هذا الإطار يعد مخالفاً للقانون وسيادته، كما يصف البعض الالتزامات التي يفرضها رجال الإصلاح مثل الترحيل وغيرها مثل دفع مبالغ مالية كبيرة بالعقوبات الجماعية، وهو منطوق مرفوض تماماً.

من الناحية القانونية، فالتشريعات الموجودة حالياً في فلسطين والتي تنظم عمل الإصلاح العشائري لم تكن كافية ولم يُشر فيها بصراحة إلى القيمة القانونية لما يصدر عن رجال الإصلاح والعشائر من صكوك صلح وكيفية تعامل القضاء الرسمي معها. ومعظم ما يظهر في هذا الصدد يتم استقاؤه من الممارسة والسوابق القضائية التي تطرقت إلى موضوع صك الصلح الهيئة المستقلة لحقوق الإنسان (2009: 20)، وبوجه عام، وضع القضاء بعض المحددات والضوابط لعمل الإصلاح العشائري وذلك من خلال جعله تحت رقابته، حيث رأى فيه سنداً عرفياً يجوز الطعن فيه أمام المحاكم الرسمية إلا في الحالات التي يكون فيها مشاركة تحكيم ويطبق فيها إجراءات التحكيم، فهنا يكون القرار الصادر بوصفه «قرار تحكيم» وينطبق عليه قانون التحكيم الرقم (3) لسنة 2000⁽²⁰⁾.

(19) رائد العطل، مقابلة.

(20) بهاء الحملاوي، مقابلة أونلاين، قطاع غزة، 2021/2/6.

التعامل مع «صك الصلح» بهذه الطريقة يفتح الباب أمام تدارك الأخطاء التي قد يقع فيها رجال الإصلاح والعشائر في الحالات والقضايا الفنية التي تحتاج إلى تخصص دقيق مثل قضايا التأمين والمحاسبة المالية وتعويض الضرر التي تحتاج إلى أشخاص فنيين ومتخصصين في هذه المجالات. كما أن بسط يد القضاء على هذا النوع من الاتفاقات - وخاصة أن هناك حالات قد يقع فيها بعض أطراف النزاع ضحية الغش أو الغبن أو خلافه مما يخل بالإرادة والرضا، واحتساب ذلك من أسباب الطعن في السندات العرفية أو حتى سندات التحكيم - يعطي الفرصة للخصوم لتفادي الأخطاء التي قد يقع فيها الفاعلين في هذه المنظومة سواء أكانت أخطاء متعمدة أم بدون قصد. كذلك، في حالة القضايا الجزائية والتي تنظرها المحاكم بصفتها الجنائية، دأبت الممارسة القضائية في المحاكم حسبان صك الصلح العشائري سبباً من أسباب تخفيف العقوبة، حتى إنه في بعض الحالات، وخلال مرحلة التحقيق، لا توافق المحكمة على طلبات الكفالة التي يُقدمها الجاني أو موكله إلا إذا توافر صك صلح موقع من وجهاء عائلة المجني عليه⁽²¹⁾، وفي كثير من الحالات تقوم النيابة العامة أو الشرطة بحفظ أوراق الدعوى إذا تم حل النزاع وتوفر صك الصلح في الساعات الأولى، بالرغم من عدم نص المشرع الفلسطيني صراحة على ذلك⁽²²⁾. وينتقد رأي هذه الممارسات ويعدها غير عادلة ومجحفة كونها تتجاوز الحق العام للمجتمع في معاقبة الجاني، وإذا ما أضفنا سلبات الصلح العشائري من إجبار للأطراف على التراضي وفرض الجزاءات الذي يعد سلطة بيد الدولة فقط والخجل الذي قد تمر به عائلة المجني عليه، يكون الغرض من العدل والإنصاف قد تم تجاوزه في هذه الحالة بسبب أعراف وتقاليدها في مجملها تتجاوز سيادة القانون لتنشئ بديلاً منه⁽²³⁾.

خاتمة

سلطت الورقة الضوء على منظومة الإصلاح العشائري كوسيلة من وسائل تسوية النزاعات المحلية في غزة، وأوضحت أنها تعدّ إحدى وسائل العدالة غير الرسمية الأقدم والأكثر شيوعاً ومأسسة. وبيّنت أن قادة الإصلاح العشائري يطبقون نظاماً يعتمد على الأعراف والتقاليد الموروثة. ثقة الأفراد في الإصلاح العشائري تعود إلى عدة عوامل أهمها الرفض للاحتلال الإسرائيلي ومحاكمه سابقاً، وضعف المؤسسات الرسمية في غزة، والوضع الاقتصادي المتدهور، وسرعة هذا النظام وفعاليته، والنظام الاجتماعي الأبوي العائلي السائد في قطاع غزة. لكن، أظهرت الورقة انقساماً واضحاً في آراء المشاركين ما بين مؤيد ومعارض لدور الإصلاح العشائري بصفة عامة. كما أن هناك ارتباكاً في التجربة الفلسطينية

(21) بهاء الحملوي، مقابلة.

(22) المقابلة نفسه.

(23) طلال أبو ركة، مقابلة.

على الصعيد الرسمي في ما يتعلق بالموافقة أو الرفض لدور العشائر، ذلك أنه مع تطور الحياة السياسية والاجتماعية والمؤسسات الرسمية، ظل التعامل مع مثل هذه الجهات الفاعلة في حل النزاعات غير واضح وغامض وحذر، تحديداً من جانب المؤسسات التابعة للسلطة التنفيذية، فتارة تجد الحكومة تسمح لها بالعمل والقيام بدورها وتنظيمه وتارة تتدخل في دورها وتعيقه. ومع ذلك يتمتع رجال الإصلاح بمكانة محترمة في الحياة الفلسطينية، ولا مانع من التفكير بخطط لتطوير عملهم ليتناسب مع الأساليب الحديثة لوسائل وحل النزاعات بطرائق بديلة أو غير رسمية خارج إطار المحاكم والقضاء الرسمي والسلطات الرسمية وليس بالضرورة خارج نفوذها، الأمر الذي يمكن تحقيقه من خلال تدريبهم وتطوير مهاراتهم وخبراتهم، ويشمل ذلك تدريب النساء، في مجال حل وإدارة النزاعات والوساطة المجتمعية بما يسجّم مع معايير حقوق الإنسان وسيادة القانون.

الأمر لا ينطبق فقط على قطاع غزة، بل يتعداه إلى البلدان العربية التي تعاني حروباً وصراعات، حيث تكون الانقسامات المجتمعية بارزة، وأجهزة الدولة ضعيفة، واللجوء إلى القضاء الرسمي لم يعد ممكناً. في دول مثل العراق وليبيا واليمن وسورية، ما تزال القوى المجتمعية المتمثلة بالقبائل والعشائر والعائلات تتمتع بدور كبير على الصعيد الاجتماعي، وحتى السياسي والاقتصادي، الأمر الذي يتطلب معه تبني منظور إيجابي لتشجيع مشاركة هذه القوى المجتمعية في مسارات حل النزاع بالوسائل السلمية وبناء السلام وتعزيز سيادة القانون والأمن المجتمعي والمصالحة المجتمعية والتنمية.

المراجع

جرادات، إدريس محمد (2014). الصلح العشائري وحل النزاعات. نابلس: جامعة النجاح الوطنية.

حرب، جهاد (2020). «أثر رد القضايا المتنازع عليها بين الأطراف المتنازعة من قبل سلطة إنفاذ القانون إلى سلطة العشيرة على سيادة القانون». <<https://bit.ly/3gEWhDI>> (شوهدي في 10 تموز/يوليو)

درعاوي، جمال (2018) «دور العرف العشائري في الحد من جريمة القتل في جنوب الضفة الغربية وسبل تطويره من وجهة نظر ذوي الاختصاص». (رسالة ماجستير، كلية الآداب، جامعة القدس).

شلهوب، نادرة ومصطفى عبد الباقي (2003). «القضاء والصلح العشائري وأثرهما على القضاء النظامي في فلسطين». (سلسلة العدالة الجنائية، معهد الحقوق، جامعة بيزيت).

عبد الحسين، نصير (2009). «الضبط الاجتماعي في المجتمع الريفي: دراسة ميدانية في السنن العشائرية في ناحية المهناوية». مجلة كلية التربية الأساسية

- عريقات، إياد وعبد الله الطراونة (2019). «المعيقات التي تحدّ من دور وجهاء العشائر في الضبط الاجتماعي في قرى جنوب الضفة الغربية». مجلة الجامعة الإسلامية للبحوث الإنسانية: السنة 27، العدد 3.
- فياض، حسام (2018). الضبط الاجتماعي: دراسة سوسيولوجية - تحليلية. مكتبة نحو علم اجتماع تنويري.
- كرباج، يوسف و حلا نوفل (2020). الفلسطينيين في العالم: دراسة ديمغرافية. الدوحة: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات.
- مشهور البطران (2021). «السلطة والعشائر: من يحكم اجتماعياً». مجلة الدراسات الفلسطينية: تقارير 191، <<https://bit.ly/3gOghp0>>.
- الهيئة المستقلة لحقوق الإنسان (2019). ديوان المظالم: الإصلاح العشائري من منظور حقوقي وقيمي دستوري. رام الله: الهيئة. (سلسلة التقارير الخاصة؛ 102)

المقابلات

- أبو شاويش، هنادي، مقابلة، غزة، 2020/5/29.
- العكوك، علاء الدين، مقابلة، غزة، 2020/6/4.
- سالم، يوسف، محامي، مقابلة، غزة، 2020/5/1.
- العطل، رائد، مقابلة، غزة، 4/5/2020.
- عبد العاطي، صلاح، مقابلة، غزة، 2020/5/5.
- أبو ركة، طلال، مقابلة، غزة، 2020/5/6.
- البرعي، أحمد، مقابلة أونلاين، غزة، 2021/5/22.
- الحملاوي، بهاء، مقابلة، قطاع غزة، 2021/2/6.
- أبو قمر، وفاء، محامية وباحثة قانونية، قطاع غزة، مقابلة، 2021/7/22.
- Abel, Richard L. (1981). «Conservative Conflict and the Reproduction of Capitalism: The Role of informal Justice.» *International Journal of the Sociology of Law*: vol. 9, no. 3, pp. 245-267.
- Albrecht, Hans-Jörg [et al.] (2006). *Conflicts and Conflict Resolution in Middle Eastern Societies: between Tradition and Modernity*. Berlin: Duncker and Humblot.
- Black, Donald (1984), «Social Control as a Dependent Variable.» in: Donald Black (ed.). *Toward a General Theory of Social Control*. New York: Academic Press, pp. 1-36, <<https://bit.ly/2BU59XA>>.

- Coburn, Noah (2013). *Informal Justice and the International Community in Afghanistan*. Washington, DC: United States Institute.
- Costello, Barbara (2010). «Hirschi, Travis: Social Control Theory.» *Encyclopedia of Criminological Theory*: vol. 1, pp. 451-457.
- Chriss, James J. (2007). «The Functions of the Social Bond.» *The Sociological Quarterly*: vol. 48, no. 4, pp. 689-712.
- Emerson, Robert M. (2006). «Reflections on the Study of Informal Social Control.» *Sociologisk Forskning*: vol. 43, no. 1, pp. 71-76.
- French, Lorelei (2016). «Benefits of Linking Formal and Informal Justice Systems.» *Knowledge Platform Security and Rule of Law*: <<https://doi.org/https://bit.ly/3sE12XJ>>.
- Khalil, Asem (2009). «Formal and Informal Justice in Palestine: Dealing with the Legacy of Tribal Law.» *Études rurales*: no. 184, pp. 169-184.
- Röder, Tilmann J. (2012). «Informal Justice Systems: Challenges and Perspectives.» *Innovations in Rule of Law*: vol. 58, <<https://bit.ly/3nTG1ls>>.
- Safa, Oussama (2007). «Conflict Resolution and Reconciliation in the Arab World: The Work of Civil Society Organizations in Lebanon and Morocco.» Bergh of Research Center for Constructive Conflict Management, <<https://doi.org/https://bit.ly/2Bz4jyO>>.
- Wojkowska, Ewa (2007). «Doing Justice: How Informal Justice Systems Can Contribute.» <<https://www.un.org/ruleoflaw/files/UNDP%20DoingJusticeEwaWojkowska130307.pdf>>.
- Woolford, Andrew and R. S. Ratner (2010). «Disrupting the Informal–Formal Justice Complex: On the Transformative Potential of Civil Mediation, Restorative Justice and Reparations Politics.» *Contemporary Justice Review*: vol. 13, no. 1, pp. 5-17.

حوارات - ندوات -
بروفيلات

إِطْلالة على السّوسولوجيا في الجزائر وفي العالم

العربي: محاوره مع علي الكنز

حاوره: استيفان بو

أستاذ العلوم السياسية، جامعة ليل في فرنسا.

نقل النصّ إلى العربية: البشير التليلي(*)

كاتب وأنثروبولوجي تونسي.

توطئة

تكريماً لروح مبصر كبير غادرنا فجأة في ظلّ هذا الوباء، وباء الكورونا؛ وإحياءً لذكرى مثقّف عنيد كان بمثابة قطرة ماء تحيي ما تصحّر فينا؛ وحتى لا ننسى كل مفكّر عربيّ طرح أسئلة وترك بعد رحيله في أراضينا القاحلة نبتة أو زهرة أو بذرة أو قطرة ماء تنزل علينا من السماء أو حلماً جميلاً لا يمحي؛ ولأنّ حكايته هي حكايتنا، حكاية جيل - بل أجيال - حاولت أن تفهم وأن تتساءل وأن تُحرّض وأن تستفزّ وأن تصيح من أعالي الجبال لتستنطق ما كان محظوراً أو مسكوتاً عنه؛ لكلّ هذه الأسباب، ولغيرها، ارتأينا أن نعرّب هذه المحاوره للسّوسولوجي الجزائري الراحل علي الكنز (1946 - 2021) وهي محاوره أجراها معه السّوسولوجي الفرنسي استيفان بو (Stéphane Beaud) في سنة 1998 حيث كان علي الكنز حينها أستاذاً في جامعة نانت في فرنسا (L'université de Nantes).

لعلّ من المفيد في مستهلّ هذا الحديث أن نبادر بتعريف خاطفٍ بعلي الكنز، وكذلك بمحاوره استيفان بو.

علي الكنز (1946-2020) هو سوسولوجي جزائري بدأ مشواره العلمي سنة 1983 إثر نيّله شهادة الدكتوراه من جامعة باريس VIII عن بحث قدّمه حول تجربة صناعة الفولاذ في منطقة الحجّار بولاية عنابة في الجزائر.

وكان هذا البحث تحت إشراف الأنثروبولوجي بيار فيليب راي (Pierre Philippe Rey).

ومنذ ذلك الحين بدأ علي الكنز اهتمامه بسوسيوولوجيا وبأنثروبولوجيا العمل الصّناعي وقضايا التّسمية. وهو ما أهله لأن يكون على رأس مركز البحوث في الاقتصاد المطبّق على التّسمية في الجزائر في سنوات الثّمانين من القرن الماضي. ولقد قام ببحوث ميدانيّة في هذا المجال وألّف مقالات وكتبًا عديدة يجد القارئ إشارة إلى بعضها في ثنايا هذا الحديث. كان علي الكنز متابعًا للشأن العام سواء عندما كان مقيمًا في الجزائر أو حين هاجر وكانت مواقفه واضحة وجليّة من القوى الفاعلة أي من البيروقراطية والعسكر والتّيّار الإسلامي والحراك. وكان يكتب في الجرائد اليوميّة الجزائريّة والفرنسيّة على حدّ السّواء ليعبر عن آرائه. ولعلّ من المفيد أن نشير إلى أن أعمال علي الكنز لم تُنقل حتى يومنا هذا إلى العربيّة ولا نعثر إلا على جزء قليل منها على النّت (Internet) باللغة الفرنسيّة والإنكليزية وهذا الجزء القليل يمكن تحميله مجانًا.

أمّا استيفان بو فلقد اهتمّ، هو الآخر، بمسألة الطبقة العاملة في المقام الأوّل مثله مثل علي الكنز، وقدّم سنة 1995 عملاً ميدانيًا حول مسارات العمال وأبنائهم في الحيّ والمصنع والمدرسة بمنطقة سوشو منبوليار (Sochaux – Montbéliard) العماليّة في فرنسا لينال شهادة الدكتوراه من معهد الدّراسات العليا للعلوم الاجتماعيّة (EHESS) في باريس. ولقد أعدّ هذه الأطروحة تحت إشراف السّوسيوولوجي المعروف جون كلود شنبوريديون (Jean Claude Chamboredon). ومنذ ذلك الحين بدأ استيفان بو يشتغل على العمّال والمهاجرين وبدأ يعبر اهتمامه لمسيرة أبناء الفقراء والمستضعفين في المدارس والمعاهد والكلّيّات. كما اهتمّ كذلك بالمنهاج الإثنوغرافيّة (Les Méthodes ethnographiques) وألّف حولها كتبًا ومقالات رائدة. كما كتب حول الدّراسات الجندريّة ورأى أنّها في تشديدها على مسألة الهويّة والثّقافة الجندريّة تعمل بوعي، أو بغير وعي، بطريقة مباشرة أو غير مباشرة، على تهميش الدّراسات الاقتصاديّة والاجتماعيّة المتعلّقة بعلاقات الإنتاج وبنمط الإنتاج وبالطبقات الاجتماعيّة. لقد أثارت وجهة نظره هذه جدلاً واسعاً في الأوساط العلميّة في فرنسا وخارجها، ويعدّ استيفان بو من المتابعين للشأن العام ولقضايا السّاعة وهو يكتب من حين إلى آخر في المجالات والجرائد اليوميّة كجريدة لوموند (Le Monde) ولوموند الدبلوماسيّة (Le Monde diplomatique) وغيرها.

ولعلّ من المفيد أيضًا أن نشير إلى أنّ أغلب أعمال استيفان بو منشورة بالفرنسيّة على النّت، منها ما يمكن تحميله بمقابل ومنها ما يمكن تحميله مجانًا. ولكن أغلبها ما زال إلى حدّ هذه السّاعة لم يُنقل إلى الإنكليزية ولا إلى اللغة العربيّة. وربما يكون ذلك غير مستغرب نظرًا إلى ما نحن عليه من هون وضعف. نذكر أيضًا أن استيفان بو لا يزال إلى يومنا هذا أستاذًا للعلوم السّياسيّة في جامعة ليل (Lille) في فرنسا.

في ما يلي نورد المقابلة أو المحاورّة كما جاءت في النّص الأصليّ بتصرّف بسيط يفرضه أحيانًا منطق اللغة كما تفرضه أحيانًا أخرى السّياقات الاجتماعيّة والحضاريّة لتدقيق المعنى.

وإن كنا نعي ملياً أهمية الشّكل وطريقة القول وجمالية النّص، أي إجمالاً الأدبيّة، وأثرها في عمليّة إعطاء المعنى. نحن هنا لا نلتزم التزاماً كلياً بنقل الكلمات والجمل والتراكيب بقدر ما نركّز على الأمانة في نقل المعنى واضحاً ودقيقاً حيث إنّ تأمين المعنى لو نجحنا فيه يستدعي بالضرورة أن نبتكر شكلاً لا يبتعد كثيراً عن الشّكل وعن الأسلوب وعن النبذة وعن الموسيقى، أو قل بكلمة واحدة، عن الأدبيّة التي طبعت النّص الأصلي للمقابلة.

تقديم استيفان بو للمحاورة

إذا ما وقع التركيز على الأضرار التي لحقت بالمختصّين في العمل الفكريّ والثّقافيّ من صحافيين وفنّانين جرّاء ما تعيشه الجزائر اليوم من عنف وخوف وذعر، فإنّنا لم نوّكد بما فيه الكفاية عن الضّرر الكبير الذي لحق بالجامعيّين والأكاديميّين والذي دفع هؤلاء باطراد نحن الهجرة الجماعيّة بنسب تتضاعف يوماً بعد يوم. وقد اتّجه الأكاديميون والجامعيّون في البداية، نظراً إلى تكوينهم الفرنسي، نحو البلدان الفرنكفونيّة كفرنسا وسويسرا وكندا ثمّ توسّعت هجرتهم بعد ذلك لتشمل بلداناً أخرى غير ناطقة بالفرنسية كإنكلترا والولايات المتحدة الأمريكيّة وغيرها.

في ما يتعلّق في فرنسا، كلّنا يعرف الدّور الذي قامت به اللجان الدّولية لمعاوضة المثقّفين الجزائريين مادياً ومعنوياً بمساندتهم بكل الوسائل. وكلّنا يتذكّر ما قامت به بعض الكليّات والجامعات ومراكز البحوث من جهد في هذا الإطار، وإن لم يرتق هذا الجهد حقيقة إلى ما كنّا نصبو إليه من مؤازرة لزملائنا الجزائريين، بإدماجهم وضمّهم وإلحاقهم بمؤسسات البحث والتّعليم العالي.

في هذا الإطار، تلتقي بعلي الكنز أستاذ السّوسولوجيا في الجزائر حيث درّس هناك من بداية السّبعينيات إلى حدود سنة 1993. ثم اشغلت لمدة سنتين بكلية العلوم الاجتماعيّة في تونس قبل أن يحلّ بعد ذلك في فرنسا ليدرّس منذ سنة 1995 بجامعة نانت. ألّف علي الكنز مقالات وكتباً نجد أهمّها في الملحق آخر الدراسة.

على الرغم من عيشه بالمهجر بعيداً من الجزائر ومن جامعته، فقد بقي على اتّصال دائم بطلابه وزملائه القدامى وجامعته وفي الجزائر وبالبلدان العربيّة والأفريقيّة بخاصّة من خلال الجمعية العربيّة لعلم الاجتماع ومن خلال برنامج البحوث حول التحوّلات للطبقة العاملة بأفريقيا، وهو برنامج يشرف عليه مركز كدوستريا (Codestria) بداركار عاصمة السنغال، وكذلك من خلال تعاونه الوثيق مع مركز بحوث المغرب وأوروبا في جامعة باريس VII الذي يديره رينو كاليسو (René Galissot).

وفي خاتمة هذه التّوطئة، يجب الإشارة إلى أنّ ما نشره اليوم في هذه الصّفحات ليس سوى جزء من محاورة أجريناها معه بمكتبه بجامعة نانت، وهي محاورة دامت لمدّة ساعتين كاملتين.

نصّ المحاورَة

استيفان بو: هل كانت هناك علاقات قائمة بين علماء الاجتماع في الجزائر وعلماء الاجتماع في العالم العربي قبل المؤتمر الذي انعقد في تونس سنة 1985 وأسفر عن إنشاء الجمعية العربية لعلم الاجتماع؟

علي الكنز: لنبدأ إن شئت بالجزائر وبالجيل الأوّل من السّوسيوولوجيّين الجزائريّين. حيث كان السّوسيوولوجيون الموجودون في الجزائر إلى حدّ سنوات السّبعينيات إمّا من أصول فرنسيّة، بمعنى أنّهم لا يحسنون اللغة العربيّة، أو من أصول جزائرية ولكنّ تكوينهم الأكاديمي كان، كما هو معلوم، فرنكفونيّاً محضاً لا يسمح لهم بالتّفكير أو الكتابة أو التدريس بلغة أخرى غير الفرنسيّة. وإن نحن تحدّثنا عن الجيل الأوّل فلا مناص من التّوقف عند أهمّ هامات هذا الجيل، ونقصد بذلك السّوسيوولوجي الفرنسي الكبير بيار بوردييه (Pierre Bourdieu) والذي اشتغل في الجزائر وقام فيها ببحوث ميدانية خلال الستينيات كما كان خلف تأسيس الجمعية الجزائريّة للبحوث في الديمغرافيا، والاقتصاد والسّوسيوولوجيا (L'Association algérienne de recherches en démographie, économie et sociologie (AARDES)) التي اشتغلت بما أُتيح لها من إمكانات في الستينيات عندما كان بوردييه في الجزائر إلى حدود الثّمانينيات. وقد كان لهذه الجمعية أثر كبير في تكويننا كجيل أوّل في الجانب الذي كنّا نفتقده، وهو الجانب الميداني كما كان الفضل لهذه الهامة في تكوين ثلّة من خيرة السّوسيوولوجيّين الجزائريّين نذكر من بينهم خاصّة السّوسيوولوجي المتميّز الرّاحل عبد الملك صياد. هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى كانت هناك في جامعة الجزائر العاصمة وبقسم الفلسفة تحديداً مواد تُدرّس في علم الاجتماع. وكانت هذه المواد لا تستقطب إلا قلة قليلة من الطّلبة أغلبهم من الفرنسيّين وكان يُشرف على هذه المواد أستاذ يدعى ايميل سيكار (Emile Sicard) وكان يؤمّنها بطريقة تقليديّة لا تتلوهها منهجياً أنشطة بحثيّة ميدانيّة إلا نادراً. فقد كان الرّبط النّظري بالميداني فيها غائباً أو يكاد. أمام غياب الجانب الميداني هذا كنّا كجيل أوّل نلوذ بالجمعيّة الجزائريّة للبحوث التي أشرنا إليها آنفاً، فقد كانت لنا خيمة ومضلة نأوي إليها طلباً لما تقدّمه لنا ممّا نحتاج إليه من معرفة تطبيقية وميدانيّة وبالرغم من أنّها لم تكن تعتبر من المؤسسات الرّسمية للبحث.

كل هذه الوضعيّة تجعلنا غير واعين تمام الوعي بالانتماء للحقل السّوسيوولوجي. وربما يعود عدم الوعي هذا إلى انتماء الأغلبية من طلبة علم الاجتماع إلى المجال الفلسفي. فلهذه الأسباب ولغيرها تدرّ علينا نحن الجيل الأوّل من السّوسيوولوجيّين الجزائريّين الوعي بالانتماء إلى حقل علم الاجتماع، إذ لم ينشأ ويتبلور هذا الوعي تدريجاً إلا مع انطلاقة إصلاح التعليم العالي. وما ورد فيه من مراجعة للبرامج وللمواد ابتداءً من سنّتي 74 - 75، إذ تتأسس إبّان ذلك أقسام جديدة لعلم الاجتماع في جامعتي وهران وقسنطينة. وقد هيمنت القضايا البيداغوجيّة مثل إثارة احتياجات هذه الاقسام الجديدة أو الأسس التي تتنظم

على أساسها موادّ التدريس أو عمليات التقييم. فقد بقيت هذه المشاكل البيداغوجية مركز انشغالنا حينها ولم تطل اهتماماتنا قضايا البحث إلا في بداية الثمانينيات حيث بدأت الأمور تتّضح شيئاً فشيئاً.

ففي سنة 1984، انعقد أول اجتماع يتعلّق بالبحث العلمي بين السوسيولوجيين الجزائريين. وكان هذا الحوار مهماً لما كشفه لنا من هيمنة التيار اليساري على المشتغلين في هذا الاختصاص. رغم تفرّع هذا التيار نفسه إلى عدّة فصائل منهم ماركسيون كلاسيكيون (Les Marxistes classiques) وأرثوذكسيون (Les Marxistes orthodoxes) والماويون (Les Marxistes maoistes) واستالينيون (Les Staliniens) والفوضويون (Les Anarchistes) وبعض من البرديوزيين (Les Bourdieusiens). ولم يمنعنا هذا التنوع الكبير في رحاب التيار اليساري من التوافق على تسمين الإضافات الداخلية أي التي هي من صلب ثقافتنا حيث كنّا مجمعين على أهمية ابن خلدون كمؤسس لعلم الاجتماع وعلى إضافات أخرى كتلك التي قدّمها مصطفى لشرف خاصة في كتابه الجزائر أمةً ومجتمعاً (L'Algérie: Nation et Société) أو تلك التي وجدناها في كتابات فانون (Fanon) بطبيعة الحال، أو في أعمال سمير أمين خصوصاً، وعند من كانوا بصدد صوغ نظرية التبعية بأمريكا اللاتينية. ولم تكن الانقسامات محصورة بين شقوق التيار اليساري وإنما هي تتعدى ذلك لتشمل العلاقة بين التيار العروبي والتيار الفرنكفوني، إذ لم يكن الشقّ العروبي نتاجاً مباشراً للجامعة الجزائرية في مرحلة تأسّسها إبان الاستقلال وإنما هو شقّ واعد من الشرق العربي وتحديداً من سورية أو الأردن أو العراق أو مصر أو من البلدان الأنكلوسكسونية. وقد طمح هذا التيار بحكم تكوينه لا فحسب إلى تعريب برامج التدريس وإنما أيضاً إلى تعريب الإشكاليات والمناهج. وهو ما كنّا نخشاه ونتوجّس منه. فقد كنّا متينين الأواصر بالحقل السوسيولوجي الفرنسي. لذلك كانت العلاقة بين هذين التيارين أو هاتين المجموعتين صعبة وعسيرة منذ البداية وبقيت على حالها لم تتغيّر إلى اليوم.

وخلال كلّ ذلك بدأنا نسعى إلى إرساء علاقة مع السوسيولوجيين التونسيين والمغاربة. ثمّ وبنسب أقلّ مع السوسيولوجيين المشاركة إذ كان اطلاعنا على السوسيولوجيا بالشرق يسيراً ومحصوراً في أغلب الأحيان بمعرفة الوجوه الأشهر من مثقّفين ومناضلين أكثر منهم سوسيولوجيين مختصّين على غرار مهدي عامل أو حسين مروّة في لبنان، أو كذلك محمود أمين العالم في مصر، أو صادق جلال العظم في سورية، أو عبد الله العروي في المغرب.

استيفان بو: هل ثمة في الشرق العربي سوسيولوجيا بالمعنى المؤسّساتي للكلمة؟

علي الكنز: نعم في مصر ولبنان بخاصة. فقد تمّ تدريس السوسيولوجيا في مصر منذ الحرب العالمية الثانية. إذ بادرت ثلّة من تلامذة دركهايم في جامعة القاهرة بوضع أسس لهذا الاختصاص، كما أنشئ قسم آخر له في القاهرة وتحديداً في جامعة عين شمس أسّسه جماعة من اليساريين الماركسيين. وقد خاض هذان القسمان رغم تباينهما صراعاً

مستمرًا مع جامعة الأزهر التي تأسست منذ القرن الحادي عشر مسيحي دون أن تدرّس السوسولوجيا إذ كانت مختصة في تدريس العلوم الدينية والتاريخ أحيانًا. أمّا في لبنان، فقد تخرّج عدد لا يستهان به من السوسولوجيين من الجامعة العربية في بيروت أي من جامعة سان جوزاف تمامًا كما تخرّج من الجامعة الأمريكية ثلّة من السوسولوجيين الناطقين بالإنكليزية. فلقد كانت مصر ولبنان مهديًا لما سمّي النهضة العربية التي دعت إلى ميلاد فكر عربيّ حديث. وعلينا أن نعترف نحن السوسولوجيين الجزائريين ذوي التوجّه الفرنكفوني بأننا لم نعرّز علاقة متينة مع المثقفين المشاركة بما فيهم من شقوق أهرية أو مسيحية أو من حسابات يسارية أو يمينية وعذرنا في ذلك أن جميعهم تقريبًا يكتبون بالعربية التي نحن لا نحسنها فجر الاستقلال. فصحيح أننا كنّا نتخاطب بعربية دارجة ولكننا لم نكن قادرين على القراءة أو الكتابة بالفصحى، إذ لم تكن معرفتنا كمغاربة عمومًا وجزائريين خصوصًا في الحقل السوسولوجي العربي ذات بال بسبب افتراق المغرب والمشرق ردحًا زمنيًا يشمل مرحلة الاستعمار وربما يسبقها.

استيفان بو: ولكن كيف جاء هؤلاء العروبيون إلى الجزائر وكيف استطاعوا الاندماج في الجامعة؟

علي الكنز: كنا أشرنا إلى كونهم درسوا في مصر والعراق وسورية حيث يتخرّج مثل هؤلاء السوسولوجيين في أواخر الخمسينيات قبل الاستقلال. فهم يتوجّهون إلى هذه البلدان غالبًا بفضل منح تسندها لهم جبهة التحرير الوطني فيدرسون هناك وبعد تخرّجهم يعودون إلى البلاد حاملين شهادات علمية جديدة لا نظير لها عندنا مثل البي أتش دي (Ph.D) وبتخصّصات جديدة نابعة من مباحث الثقافة الأنكلوسكسونية مثل الأنثروبولوجيا أو ما يتفرّع عنها من تخصصات تحوم حول الثقافة والهوية. وتختلف هذه التخصصات جوهريًا عن مفهوم السوسولوجيا بالمعنى الفرنسي للكلمة. كما كان الخلط بين ما يسمّى الخدمة الاجتماعية (Le Travail social) والسوسولوجيا عندهم يزعجنا. فهم يقدمون السوسولوجي بوصفه حلّال مشاكل على خلاف ما رسخ لدينا كسوسولوجيين مغاربة نستلهم مفاهيمنا من التعريف الفرنسي الكلاسيكي للسوسولوجيا بوصفها مجالًا لدراسة قضايا العمل وقضايا التنمية والعائلة إلى آخره من مسائل فحسب، بل كذلك لاكتساب الأدوات النقدية الموروثة عن عصر الأنوار. كما أن مراكز الاهتمام عندنا تختلف عن مراكز اهتمامهم. ففي حين نركّز نحن في مباحثنا على مجال العمل الأجرى الصنّاعي وعلى العلاقات الاجتماعية والاقتصادية، يركّزون هم في مباحثهم على إشكاليات الهوية وسوسولوجيا الثقافة.

استيفان بو: فلنعد إلى الجزائر: كيف تأسست السوسولوجيا كاختصاص مستقل بذاته؟ أفلم تقل لي أنك متخرّج شخصيًا من قسم الفلسفة بكلية الجزائر العاصمة؟

علي الكنز: كانت إجازة الفلسفة في ذلك الوقت في الجزائر تتكوّن من عدّة وحدات منها الإجبارية ومنها الاختيارية. فمن بين هذه الوحدات الأساسية، نجد وحدة الأخلاق

وعلم الاجتماع (Morale et sociologie) وهو ما جعلنا كطلبة فلسفة نشغل ولو جزئياً على علم الاجتماع ليظل هذا العلم مكوّناً صميمياً من مكوّنات ثقافتنا التي أهلتنا لتدريس الفلسفة في المعاهد الثّانويّة وفي الجامعات. وهو ما كان حاليّ أنا شخصياً إذ درّست الفلسفة بالجامعة إلى حدود سنة 1971. وقد شرّع في الأثناء في إعداد برنامج وطنيّ لتعريب الجامعة بحيث يفرض على من يرغب مواصلة التّدريس بها أن يكسب المهارات اللغوية الضرورية للتدريس باللغة العربيّة إذ شمل هذا البرنامج تعريب تدريس الإنسانيات باعتبار العلاقة المباشرة لهذه العلوم بالهويّة الجزائرية والهويّة العربيّة الإسلاميّة. فقد تمّ تعريب التاريخ والحقوق والفلسفة، وبدرجة أقلّ علم الاجتماع وعلم النّفس، لكونها أقلّ خطورة على المستوى الاستراتيجي. وكنت سنة 1971 أدرّس بقسم الفلسفة كمساعد حين وصلنا بلاغ سنة 1972 يعلمنا بقرار تعريب كل المواد بالقسم. وتوجّست إمكان إعفائي من شغلي بسبب العائق اللغوي فاتخذت قرار مغادرة البلد مدّة محدودة قصد التكوّن في العربيّة؛ إذ من المفارقات أن تشرع الدولة في عمليّة تعريب واسعة من دون أن تبعث في الجزائر ولو مؤسسة واحدة تعنى بتأهيلنا لغويّاً لمواكبة مشروع التعريب هذا. فتوجّهت نحو مصر حيث أقمت مدّة سنة كاملة أتلقّى دروساً مكثّفة في العربيّة الفصحى بجامعة الأزهر وبمدرسة خاصّة في الآن ذاته. وهكذا وجدت مستواي اللغوي يتحسّن بشكل ملحوظ أهلني عند العودة إلى تأمين حصص اشغال موجهة للطلبة باللغة العربيّة. ولسوء حظي وجدت بعد العودة أنّ مدرّساً آخر تولّى خطّة عملي فخرست مكاني بالقسم. ولتجاوز هذا الوضع وقع إلحاقني بعلم الاجتماع الذي ما تزال بعض موادّه تدرّس بالفرنسيّة ولربّ ضارّة نافعة. فقد كان للظروف الموضوعية دور مهمّ في تحويل مسيرتي من مجال الفلسفة إلى مجال علم الاجتماع. إذ خفت بريق الفلسفة في السّتينيات وما عاد أحد يهتمّ بفيلسوف مثل فكتور كوزان (Victor Cousin) ومن شاكلته من الذين يقصرون اهتمامهم على مشاغل نظرية لا علاقة لها بالشأن العام. فبعد أن اكتشفنا باشولار (Bachelard) وماركس، كما اكتشفنا كيف نقرأ هذا الأخير من خلال كتابات التوسير (Althusser) وبلبار (Balibar) الذي درّسني شخصياً في الجامعة وكذلك جورج لبيكا (Georges Labica) وهنري لوفافر (Henri Lefebvre) وغيرهم من كبار الفلاسفة الذين مرّوا بدورهم عبر جامعة الجزائر العاصمة. فقد كانت هذه الجامعة منارة يؤمّها المثقّفون بعد الاستقلال ويعتبرونها رمزاً للثورة. فقد أسهمت هذه النقاشات على أرض الواقع «إن فيفو» (In vivo) كما يقال باللاتينيّة في إنضاجنا نحن الذين تلقينا تكويناً أكاديمياً في المخابر والكليات «إن فيترو» (In vitro) كما يقال باللاتينيّة أيضاً. فقد أصنع هذا الرّخم الفكري خلال السّنوات السّتين وهذا المد الثّوري على الفلسفة طابعاً إنسانياً واجتماعياً الأمر الذي سهّل عليّ شخصياً كطالب فلسفة الاندماج في سياقات مجال علم الاجتماع، إذ كانت دروسي الأولى التي قدّمها فيه متعلّقة ببنية الأراضي الفلاحية، وقد كانت متناغمة ومتأتية من قراءاتي للجزء الأوّل من كتاب رأس المال (Le Capital) ومن الاجزاء الأولى من أعمال لينين وخاصة كتابه حول تطوّر الرأسمالية بروسيا وهو من الكتب التي ما زلت اعتبر

ها من أهمّ المراجع ا في علم الاجتماع تماما مثل أعمال كوتسكي (Kautsky) ومستعينا في كل ذلك بمتابعتي لما كان يجري في الجزائر وأمريكا اللاتينية والصين ومصر من حراك اجتماعي ومن تحولات.

استيفان بو: هل عمد بومدين بعد وصوله إلى السّلطة سنة 1965 إلى استقطاب علماء الاجتماع بقصد دعم الثورة؟

علي الكنز: لم يحصل ذلك سنة 1965 بصفة مباشرة وإنما ظهرت بوادره ابتداء من سنة 1970 إبّان تأميم المحروقات وفي زخم الثورة الزراعيّة. ولكن رغم محاولة توظيف علم الاجتماع فقد أظهر هذا الحقل البحثي مناعة ملحوظة في تلك الحقبة إذا ما قورن بالفلسفة، حيث مثلت هذه الأخيرة بؤرة الصّراع السياسي ولا سيما في مجالات الديمقراطيّة والحريات العامّة وإطلاق سراح المساجين السياسيين، وكانت محور التصادم بين منحى إسلاموي يتخذ أنصاره الإسلام والتراث عامّة مرجعا فلسفيا له وبين تيار حداثي يشدّد القائلون به والقائمون عليه على أن الفلسفة الغربيّة هي الأصل وهي المنبع وهي الركيزة وهي البداية مستشهدين عند كل سجال بإعلام غربية مثل هيغل واسبينوزا وديكارت. ولكن اليوم، ومع ما يتيحّه الزمن من مسافة يساعد على الموضوعية، يمكن أن نقرّ بوجود غلو يصل حدّ التّطرف أحيانا في موقف الحداثيين عموما وذوي الأصول الفرنسيّة بخاصّة وهو ما عكّر الوضع في اعتقادي، وذلك بالرغم من وجود استثناءات لا يمكن نسيانها نذكر من بينها تلك التي قام بها لبيكا (Labica) التي نشأت على ملاءة الواقع الجديد مع التراث إذ طالما حننا على الاشتغال على أعمال ابن طفيل وعلى اقتفاء أثر ابن خلدون الذي أعطاه الأهميّة التي يستحقّها بإبرازه إياه في بحوثه الفلسفيّة. لقد فهم لبيكا أنه ما عاد بالإمكان تدريس الفلسفة في جزائر ما بعد الاستقلال كما تدرّس في باريس.

من ناحية أخرى، وُجد تيار آخر يدعو إلى تدريس الفلسفة متقاطعة مع الواقع الجزائري حسب قولهم وقد مثل هذا التيار أغلبية من الانتهازيين التابعين للفكر السائد الرسمي، هذا الفكر الذي يروم إلغاء تدريس الفلسفة الغربيّة الحديثة وتصفيتها بتعلّة أنّها دخيلة على مجتمعنا وعلى تراثنا تحسبا لما يمكن أن تفعله الفلسفة من تفتيح أعين الشّباب على الماركسيّة وما يمكن أن ينتج من ذلك من طرح أسئلة حول شرعيّة السائد ومن تمردّ وخروج على هيمنته. وقد انتصر هذا التيار كما كان متوقعا لما يحظى به من دعم وسند من النّظام القائم بحيث حوّل تدريس الفلسفة في الجزائر إلى ضرب من التبيولوجيا. وهذا أمر كاد يفضي إلى تصفية الفلسفة فعلا كحقل معرفي وكفكر إنسانيّ لولا ثلّة من طلبتنا المتخرجين من بلدان عربيّة لم يتمّ القضاء فيها - رغم الاستبداد والقمع - على الفكر الفلسفي مثل العراق وسورية. فقد أسهم تجذر هؤلاء الشّباب في الحداثة إلى جانب انتمائهم إلى تقاليد داخلية في إنقاذ العقلانيّة المهذّدة وفي بثّ دماء جديدة في المبحث الفلسفي الذي كاد أن يتحوّل إلى جثّة هامدة تحت وطأة الحصار الذي يضربه عليه الأصوليون من جانب

والانتهازيون من جانب آخر. وقد حصل كل ذلك في بداية الثمانينيات من القرن الماضي.

في ما يخصّ الإقبال على توظيف علم الاجتماع، فقد تضايف بداية من السبعينيات مع إطلالة الثورة الزراعية وإنشاء قطاع صناعي مؤمّم. إذ تمّ توظيف علماء الاجتماع لا بوصفهم علماء اجتماع بل كخبراء يؤمّنون هذه التجارب ويصبغون عليها مشروعية وقبولاً. ولم يقتصر «العرض للقيام بخدمة» في هذا المجال على علماء الاجتماع وإنما توجه إلى جميع المختصّين في العلوم الإنسانية والاجتماعية الأخرى تقريباً وعلى رأسها العلوم الاقتصادية. فقد جلب كثير من علماء الاقتصاد بمن فيهم المناضلون المنخرطون في الحزب الشيوعي الجزائري القديم وقبلوا أن يتحوّلوا ضمن هذه الخطط إلى منشطين ومنظرين للمشاريع الزراعية والصناعية التي تنشأ وتديرها السلطة القائمة، من دون أن يعني ذلك توجيه تهم الخيانة والتواطؤ مع النظام لهؤلاء ما دام أداء المهام التي قبلوها متناسقاً مع تحاليلهم التي تقول بضرورة نقل الواقع الجزائري من واقع التشكيلات الاجتماعية التقليدية إلى بنى حديثة بما يفرضه إنجاز ذلك من خيارات واستراتيجيات سياسية لهم الانخراط فيها أو تبنيها والمساهمة في تفعيلها في حال قبولهم هذا «العرض للقيام بخدمة».

غير أننا نحن كسوسيولوجيين قد اتخذنا مسافة من هذا المشروع وتجنّبنا الانخراط فيه على خلاف المشتغلين في حقل الفلسفة، إذ كانت مسألة علاقة علم الاجتماع بالسياسة والسوسيولوجي بصاحب السلطة من أهمّ المسائل التي تثار في نقاشاتنا، وكثراً نُجمع على حسابان هذه العلاقة خطراً يهدّد موضوعية البحث وحرية الباحث. هذا الأمر حدث أيضاً في ما يتعلق بإيماننا بالديمقراطية. إجمالاً أستطيع أن أقول إن السوسيولوجيا الناطقة بالفرنسية بقيت بمنأى عن الصّراع الذي لحق بقيّة الاختصاصات مثل الفلسفة. إذ لم تشمل حركة التعريب هذا الاختصاص إلا خلال السبعينيات، وهكذا استطاع من لم يشأ أن يعرّب نفسه أن يواصل أبحاثه في الجمعية الجزائرية للبحوث في الديمغرافيا والاقتصاد والسوسيولوجيا، وهم بذلك يجسّرون العلاقة بين هذه الجمعية والجامعة الجزائرية إذ كانت بحوثهم تزوّدنا بالمعطيات الإحصائية وبتائج ما ينجز ميدانياً كما تزوّدنا بمخرجات النقاشات الإيبستيمولوجية.

استيفان بو: هل حاولت أنت وزملاؤك في هذه المرحلة إصدار مجلة سوسيولوجية جزائرية؟

علي الكنز: لقد كان ذلك ضمن مشاغلنا وقمنا بمحاولات عديدة ولكنّ المجلّات التي كنّا نصدرها لا تعمّر أكثر من سنة أو سنتين، وكانت غالباً ما تتوقّف بعد عددها الثاني أو الثالث فلم نكن في الحقيقة مهيين للنجاح في ذلك. بالرغم من ذلك وقّفنا في إصدار مجلة رائعة تمكّنت من الصّمود ألا وهي المجلة الجزائرية للبحوث القانونية والاقتصادية إذ أسّسها بعض الإخصائيين في القانون ولكنها كانت مفتوحة على سائر الاختصاصات مثل الإحصاء وعلم الاجتماع. وحتى مغادرتي البلاد سنة 1993 كانت تلك المجلة تواصل الصدور.

استيفان بو: هل كنتم خلال هذه المرحلة تنشرون بحوثكم في المجلات الفرنسية؟

علي الكنز: لنقل إننا كنّا في هذه المرحلة نفتقر إلى استراتيجية واضحة للنشر. إذ لم يكن الخطّ الغالب من أعمالنا أكاديمياً بقدر ما كان نضالياً موجّهاً إلى الدّاخل. ومع ذلك ظلّ بنا شغف لامتناهٍ للاطلاع على ما يصدر من بحوث في المجلات الفرنسية التي كانت تصلنا بانتظام، ونذكر منها خصوصاً سوسيولوجية العمل (*Sociologie de Travail*) والحواليات (*Les Annales*) والمجلة الفرنسية لعلم الاجتماع (*Revue Française de Sociologie*). فقد كنّا نتسابق لتصفّحها ونتنافس للظفر بها ولقراءتها. كنا منخرطين فعلاً، وإنّ مع أخذ بعض المسافة، في عوالم السّوسولوجيا الفرنسيّة.

استيفان بو: هل كنتم واعين نظرياً بتفرّعات وانقسامات الحساسيات الفكرية في مجال الحقل السّوسولوجي الفرنسي أم أنّكم كنتم تليقيين تحاولون القفز على تلك الانشاقات والجمع بينها؟

علي الكنز: سؤالك بمنتهى الأهميّة، وأنا شاكر لك على طرحه وقد أثرت شخصياً هذه المسألة أكثر من مرّة إذ لفت نظري حال وصولي إلى فرنسا كأكاديميٍّ وجود خلط وسوء فهم بين السّوسولوجيين الجزائريين وبين نظرائهم الفرنسيين. أقول «خلط» واعتذر على قساوة التعبير، فالطالب أو الباحث الجزائري الشاب الذي ينجز بحثاً مثلاً يعود غالباً إلى كلّ من لديه ما يفيد بحثه، وإلى كلّ من ينير السّبيل أمامه. فقد يعود إلى توران (*Touraine*) أو بوردييه أو كروزيه أو بودون (*Boudon*) من دون تمييز ولا اعتبار لما بين هؤلاء من تباينات نظرية ومن اختلافات في المدارس الفكرية التي ينتمون إليها بخلاف ممارسات البحث في المجال السّوسولوجي هنا في فرنسا التي تعير كلّ الأهميّة للتباينات بين المدارس والنّظريات. فلا مجال هنا مثلاً أن نستأنس بتوران ونعتمده في بحث يقوم على خلفيّة فكرية تختلف أو تتناقض معه. لذلك ينظر زملاؤنا الفرنسيون بامتعاض إلى كل هذه البحوث الجزائرية وغير الجزائرية التي تأخذ ما تريد من هنا وهناك، ويعدّ زملاؤنا الفرنسيون ذلك من قبيل التلفيق.. وهو ما لا يستقيم في نظري، إذ لا مجال للحديث عن تليفيق في إطار مجال حقل معرفيٍّ غير مكتمل البناء كمجال السّوسولوجيا في الجزائر، فالصّرامة المرجعية غير ذات أهميّة كلّما كان الحقل المعرفيٍّ غير مكتمل البناء كلّما كانت الحدود بين المدارس والرؤى غير محدّدة وغير مرسّمة وواضحة المعالم مما يسمح للباحث أن يجمع مراجعه وإحالاته من هنا وهناك من دون حساسيّة مفرطة للتباين النّظري بين المدارس وبين أعمالها. ففي حقل سوسيولوجيٍّ غير مكتمل مثلما هو الحال في الجزائر لا يجد الباحث حرجاً في أن يأخذ حاجته من هنا وهناك. وتبعاً لذلك تقلّ الطّقوس وتهفت النّزاعات في عملية العودة إلى المراجع التي يلتجئ إليها الباحث الشابّ عند إعدادة لنيل شهادة الدكتوراه مثلاً. فلا يمكن أن نفهم هذه الحساسيّة المفرطة لدى السّوسولوجيين الفرنسيين لما يطلقون عليه بالتلفيق، ولا يمكن أن نرى كما يرى هؤلاء السّوسولوجيون أنفسهم، ولا يمكن أن نفكّ

شفرة هذا الحقل ما لم ننظر إلى هذا الأخير من الداخل وأن نقوم بما يسمّى بإثنوغرافيا أو قل إن شئت بإثنولوجيا هذا العلم أو هذا الحقل.

أما السوسيولوجيون الجزائريون فهم عموماً منتمون إلى اليسار. إذا استثنينا قلة قليلة اشتغلت مع بودون أو مع ديروش (Desroches)، فإن الأغلبية يمكن إرجاعها إلى بوردييه أو توران أو ألتيسار (Althusser) أو بولنzas (Poulantzas) أو إلى غرامشي (Gramsci). حيث لم نكن بعيدين كثيراً مما هو قائم في فرنسا مع اهتمام متزايد ببلدان العالم الثالث.

أما إذا اعتمدنا المؤسسات الرسمية مقياساً، فبوسعنا أن نعدّ السوسيولوجيا في الجزائر منقسمة إلى قطبين رئيسيين هما أولاً، قطب وهران الذي يختصّ إجمالاً بالأنثروبولوجيا الثقافية والحياة اليومية وما سمي الترفيه وله ارتباطات قوية مع جامعات الجنوب الفرنسي أعني بخاصة جامعة أكس أون بروفنس (Aix-en-Provence). وثانياً، قطب الجزائر العاصمة الذي يهتم أكثر بالعمل الصناعي الأجرى وعلاقات الإنتاج والحراك الاجتماعي والتحضر. ويرتبط هذا القطب بخاصة بالجامعات الباريسية. وقد عملنا على إنشاء قطب ثالث بعناية وقسنطينة أي في أهم كبريات المدن الجزائرية ففشلنا في ذلك بعناية أما بقسنطينة فلم تكن البدايات سيئة حيث بدأ الاشتغال على قضايا الريف والمدينة بمؤازرة من جامعة غرونوبل (Grenoble) الفرنسية ولكن سرعان ما انتكست التجربة في سبعينيات القرن الفائت.

استيفان بو: كيف تمّ انتدابك مع بعض السوسيولوجيين الجزائريين للاشتغال على الصناعات الفولاذية؟

علي الكنز: لقد كان ذلك محض مصادفة. كان من العسير التّفاذ إلى عالم الصناعات الكبرى، أعني صناعة الفولاذ والمحروقات بخاصة، لكونهما مجالاً استراتيجياً يحظى بأعلى درجات الرقابة والحراسة خوفاً من احتمال التحركات العمالية كالإضرابات وتحسباً لما يُحتمل من عمليات تخريب للتقنيات أو لوسائل الإنتاج. لذلك كان التحاقى بمعمل الفولاذ وليد المصادفة حيث استدعاني زميل لي في الدّراسة كان من الكوادر الكبرى للشركة الوطنية للفولاذ وهي شركة تضمّ ما يقارب 40 ألف عامل. وكان على ذمّة هذه الإطارات العليا قرابة مئة سيارة شخصية.

وقد كانت دعوتي لحلّ إشكال غريب نوعاً ما ويتمثّل بالتهديد بإضراب سوّاق تلك السيّارات لعدم رضاهم على تصميم بدلات العمل التي خصّصتها لهم الشركة. وهي عبارة عن بدلات واسعة يستطيع أن يتحرك فيها الشّخص بأريحية وسهولة، زد على أنّها من قماش لا يقلّ قيمة عن ذلك الذي فضّلت منه الملابس الرسميّة لكوادر الشركة. ولكنها رغم ذلك لم تعجبهم وأنهموا مصمّم الأزياء بالشركة بنبّة الحط من شأنهم رغم ما عُرف به الرّجل من دماثة أخلاق وتعاطف مع العمّال، ومن تميز في مهنته حيث إنه اشتغل كأحد مصمّمي الأزياء في خمسينيات القرن الماضي بمسرح ليون (Lyon) قبل أن يأتي للعمل هنا في هذه الشركة. استغرب المصمّم ردّة الفعل هذه، ولكي يفهم تفكير هؤلاء السوّاق وردّات أفعالهم،

طلب من أحد الإطارات العليا للشركة (الذي كان كما أشرت سابقاً زميلاً لي في الدراسة) أن يستشير في ذلك مختصاً في علم الاجتماع، فجئت في البداية لحل هذا الإشكال. فكان هذا هو السبب لمجيئي لمصنع الفولاذ.

كما كانت الصدفة أيضاً هي التي قادتني للتعرف على بيار فيليب راي (Pierre Philippe Rey)، عندما كان في سنة 1972 - 1973 أحد المشرفين على برامج التكوين التقني والتخطيط في الجزائر، وقد دارت بيني وبينه نقاشات وأحاديث طويلة. وحين اشتغلت على صناعة الفولاذ فكرت في إنجاز بحث لنيل شهادة الدكتوراه فقصده. فنحن جيل استثمر جيداً في علاقاته، إذ كانت دفعتنا في علم الاجتماع تعدّ 6 طلبة عملنا كلنا في التدريس بالتعليم العالي. أمّا الجيل الذي عقبنا فهو يتألف من عشرين طالباً تخرجوا كلهم وانضموا إلى هيئة التدريس. ورغم ذلك بقي عدد المدرسين لا يكفي لتأطير الطلبة. فاضطررنا إلى انتداب آخرين لنسند إليهم مهام خطيرة كالتدريس والإشراف على البحوث. وهكذا ومع التزايد المتطرد لأعداد الطلبة أخذ مستوى التعليم يتدنّى شيئاً فشيئاً ممّا أفضى إلى نشوء وازدهار تيار جديد من السوسولوجيين الإسلامويين، وعموماً من السوسولوجيين غير القابلين للانضباط وللصرامة العلمية الأكاديمية التي كنّا جميعاً من اليمين أو من اليسار نتحلّى بها وننضوي تحت رايتها. وقد اعتبر هذا التيار النزعة الأكاديمية اغتراباً، أي ضرباً من الخضوع والاستسلام لنواميس الغرب.

استيفان بو: ولكن كيف يمكن تفسير ظهور هؤلاء السوسولوجيين الإسلامويين؟ أولم يتكّنوا على أيديكم؟

علي الكنز: لا، لم يتكّنوا على أيدينا. كان الأمر قد انتهى سنة 1980 بعد تعريب الجامعة فلم يكن بوسع الطلاب التخاطب بالفرنسية. فنحن أمام جيل جديد تلقى تكويناً مختلفاً من خلال برامج جديدة. وقد اضطررنا إلى انتداب مجموعة كبيرة من الشباب المساعدين، وكان بعضهم بصدد إتمام المرحلة الثالثة وإذ بهم يسجلون في شهادة حلت محل شهادة البحوث المعمقة (DEA) تسمى الماجستير (Master)؛ هكذا تسمى في السعودية ومصر وفي بلدان كثيرة أخرى. وكانت تُدرّس ضمنها برامج مختلفة كلّ الاختلاف عن البرامج التي ندرّسها. إنها البرامج الأنغلو سوسونية المعتمدة أساساً ليس على تلقين كل هذه «الماكينة» الإحصائية من عدّ وجرّد وإحصاء وتدريب على التقنيات إلى آخره فحسب، وإنما أيضاً - وهو الأهم - على تغيير الإشكاليات وخلق عدم توازن بين الوحدات التعليمية يصبّ في مصلحة البحوث المتعلقة بالثقافوي وبالهوي، ثم شيئاً فشيئاً بالديني لا كموضوع بحث بل كأمر مؤسس لعلم اجتماعية جديدة! عندها بدأت الأمور تخرج عن نطاقنا. وقد انكشف ذلك خلال ملتقى سوسولوجي كبير انعقد سنة 1985 في الجزائر حيث بان واضحاً أن إشكاليات واهتمامات جديدة اكتسحت مجال السوسولوجيا في الجزائر مدارها الهوي والثقافوي والعقدي على حساب ما كنّا نعتقد أنه الأهم وهي قضايا التنمية وعلاقات العمل الأجرّي الصناعي والاقتصاد والقانون.

استيفان بو: نلاحظ ظواهر مماثلة في فرنسا.

علي الكنز: من دون شك إنَّها ظاهرة تكتسح كل مكان اليوم، غير أنَّ الأمر في الجزائر قد تفاقم إذ اخترقت هذه النَّزعة كلَّ حدود الصُّوابط العلميَّة والأكاديميَّة وبخاصَّة مع ظهور ما يسمَّى «الإسلاماويَّة» فقد ساد هذا المدُّ الثقافي بالجامعة الجزائرية اليوم إلى أن طغى على سائر القضايا المعرفية الأخرى.

ولا بدُّ من التأكيد أنَّ لهؤلاء السوسولوجيين ارتباطات وثيقة بما يجري في المشرق العربي ولا سيما بهذا الفكر المحافظ الذي تحتضنه وتعمل على إنتاجه ونشره مؤسَّسات مثل جامعة الأزهر في مصر وتيارات رسميَّة أو غير رسميَّة مثل الوهابيَّة في السَّعودية. علينا أن ندرك أنَّ هؤلاء السوسولوجيين هم ليسوا بمختصِّين عاديين يدعون إلى العربية كما يدعو إليها كلُّ من يفار على لغته ويتحدَّثون بها كما يتحدث كل عربي فخور بلسانه بل هم مناظرون بمعنى الكلمة. فهم أوَّلًا - ومنذ البداية - «متأسلمون» قليلًا أو كثيرًا، وهذا المدُّ الذي نشهده اليوم للحركات الإسلاميَّة في الجزائر وخارج الجزائر زاد الطين بلَّة فازداد تشدُّدهم على ما كان عليه. وهذا ما جعل البعض من زملائي الفرنكفونيين وبخاصَّة ممَّن لم يتسنَّ لهم معرفة الشَّرق العربي معرفة ضافية يختزل الفكر في هذه المجتمعات ويحصِّره في التقليد والحفاظة.

ولكي لا نسقُط في مثل هذا التَّبسيط ونعمِّمه عمدت مع ثلَّة من زملائي إلى إحداث سلسلة «أنيس» للنَّشر، وكان من بين أهدافها إعطاء الكلمة لكُتَّاب ومفكرين من المشرق العربي ممن يجدون أنفسهم معنا في الخندق نفسه الذي نحن فيه في الجزائر ويحملون مثلنا لواء العلوم الاجتماعية التي تقطع مع العواطف والأحاسيس لتخاطب البشريَّة قاطبة بلغة واحدة ألا وهي لغة العقل.

لقد ارتأينا أن نُوصل أصوات هؤلاء الكُتَّاب والمفكرين المشرقيين المختصِّين بالعلوم الاجتماعية ليستمع لهم طلبتنا وهم يتحدثون عن العلوم الاجتماعية كما نتحدَّث نحن عنها تمامًا، ولكن هذه المرَّة لا بلغة الآخر بل بلغة الأمِّ ألا وهي اللغة العربيَّة ليتبدد ما كان يراود بعضهم من اعتبار هذه العلوم بدعًا غربية أو أنَّ مستعمليها والنَّاطقين بها في مجتمعاتنا هم أعوان الغرب وعملاؤه وكلاب حراسته.

لقد أردنا من خلال إعطائنا الكلمة لهؤلاء المختصِّين من الشَّرق العربي من سوسولوجيين وألسنيين وعلماء اقتصاد وعلماء تحليل نفسيٍّ أن نبين ونُظهر للجميع، لطلبتنا ولعموم شعبنا، أنه يوجد في المجتمع العربي علماء حقيقيون ينطقون لغة قومهم - أعني العربية - ولكنهم مختلفون كل الاختلاف عن الشيخ الذي يمثل التَّيار الإسلاميِّ والذي نصَّب نفسه الناطق الرسميِّ الوحيد الأوحَّد للدين والإثولوجيا. فالمسألة عندي هي مسألة حياة أو موت: إما أن يتجذَّر المثقفون الفرنكفونيون مثلي في مجتمعهم العربي وينصهرون فيه كليًّا أو سيتحوَّلون في نظر مجتمعهم لدخلاء مثلهم كمثَّل هؤلاء المعمرين الفرنسيين في الجزائر وما ينتج من ذلك من تهميش ووصم ونكران.

علينا إذاً تغيير ليس هذه الصورة التي علقنا بنا في عيون الآخرين فحسب، وإنما أيضاً واقعنا برمته. لقد حان الوقت لنبين للمتبحرين بمجرد نطقهم بالعربية بأنهم ليسوا أكثر مناً عروبة، ولا هم أكثر منا جزائرية ووطنية، كما أن تعريب العلوم الاجتماعية لا يضمن لهذه العلوم المصداقية العلمية ولا القدرة أو النجاعة على خدمة المجتمع العربي أو الجزائري.

من هذا المنطلق الجديد جاء حرصي على تجسير العلاقة مع السوسولوجيين المشاركة دون التخلي عن علاقاتنا بالسوسولوجيا الغربية. فهذا لا يتعارض مع ذلك. كان هذا هو هدفي الرئيسي من بعث سلسلة «أنيس للنشر»، التي وفقت من خلالها في إعادة نشر ما يناهز المئة من البحوث والكتب لمتقنين مشاركة وغربيين في ذات الحين. وتنتمي هذه البحوث أو هذه المؤلفات، إذا ما أردنا تصنيفها، إلى التيار النقدي الحديث مقارنة بهذا التيار التقليدي المحافظ الذي انتشر كما أشرنا في الجامعة وخارجها.

استيفان بو: كيف تمكنت من ربط هذه العلاقات مع السوسولوجيين من الشرق العربي؟

علي الكنز: عندما أقمت في مصر سنة 1972، تعرفت إلى كثير من المثقفين المصريين في وقت كانوا فيه محاصرين من السادات. كانت هذه مفاتيح تمكنت بفضلها من خلق علاقات بعدد غير قليل من السوسولوجيين ومن المؤرخين المصريين. هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى، حالفني الحظ عندما كنت طالباً بالمعهد الثانوي في الجزائر أن يدرّسني سنة 1962 أستاذ سيصبح فيما بعد فيلسوفاً وهامة من هامات اليسار اللبناني والعربي ألا وهو مهدي عامل الذي بقيت معه على اتصال دائم والذي مكّني قبل اغتياله أن أظل على اطلاع بما يجري من بحوث بالشرق العربي. وفي مرحلة لاحقة أطلقت بالجامعة مع زميل لي من أصول سورية عملية تتمثل بأن نقدم ذات الدرس للطلبة على أن يؤديه هذا الزميل بالعربية وأوديه أنا بالفرنسية من دون أن نمرّ بعملية النقل أو الترجمة من لغة إلى أخرى. لقد أردنا القيام بهذه التجربة بغية أن يتمكن الطلاب من السيطرة على اللغتين ومن المرور بسهولة ويسر من لغة إلى أخرى ومن التعبير عن ذواتهم باللغة التي يجدون فيه راحة وفسحة ومثمة. لقد أقمتنا هذه التجربة سنة 1977 في الجزائر العاصمة في مرحلة كان فيها الصراع على أشده بين العروبيين والفرنكفونيين. كنّا نودّ من وراء هذه التجربة أن نظهر للبيان أنه بالإمكان الخروج من هذا الصراع - أو قل إن شئت - من عنق الزجاج الخانق لكل المثقفين الجزائريين. وشيئاً فشيئاً بدأ الطلاب يتحدثون ويكتبون باللغتين. وكانت التجربة ناجحة غير أنه وقع إجهاضها ونسفها بالكامل من جانب المسؤولين بالجامعة لأنهم لا يريدون حلاً لصراع دائم هم يمثلون فيه طرفاً لا يستهان به. وفي لحظة تكوين الجمعية العربية لعلم الاجتماع، بادر بعض أصدقائي بالشرق العربي باقتراح اسمي على المؤسسين لهذا المشروع الذي بدأ يتبلور في مصر.

استيفان بو: في ما يتمثل بهذا المشروع ما هي الرؤية التي كان يحملها؟

علي الكنز: لا بدّ من الإشارة في البداية إلى وجود جمعية عربية لعلم الاجتماع كانت

تُصدر مجلة قبل انعقاد المؤتمر الأوّل للجمعية في تونس سنة 1985، بل لقد صدرت قبل نشأة هذه الجمعية مجلات عديدة لعلم الاجتماع وللعلوم الاجتماعية في الوطن العربي كانت جميعها مرتبطة بأحزاب أو بدول وكانت مخصصة غالباً للدعاية الذكّية لا للعمل الأكاديمي. أمّا في ما يتعلّق بالجمعية العربية لعلم الاجتماع، فقد كان المصريون هم أصحاب المبادرة في تكوين هذه الجمعية بوصفهم الأغلبية عددياً والأكثر غزارة في الإنتاج والنشر. فالجمعيات عندنا في البلدان العربية مختلفة عمّا هو عليه هنا بالغرب. فنحن كعرب توحدنا اللغة كما يوحدنا الليتوس (Ethos) أعني هذا الجانب الموضوعي الذي يُحوّل إلى تاريخ وذات وحركة. وهذا ما يتيح لأيّ واحد منّا مهما كانت الدولة العربية التي يوجد فيها أن يتطلّع على إنتاج الآخر من أيّ دولة عربية أخرى بما يسمح للأفكار بالانتقال بسرعة ويسر. فنحن في العالم العربي خلاف الغرب لا تقف اللغة حاجزاً لتداول الأفكار بيننا. إذ بإمكاننا كجزائريّ أن أقرأ لسوسولوجيّ سوريّ أو مصريّ أو عراقيّ على سبيل المثال وأفهم ما يقول. هذه السيولة للمعاني المشتركة تسهلّ التخاطب من دون أدنى شكّ كما يقول هابرماس (أرايت كيف أنني لكوني جزائري انتقل من بوردييه إلى هابرماس من دون أن أنتبه إلى هذه الحواجز والحدود بين المدارس التي لا يمكن لفرنسيّ أن يتخطاها أو يتجاهلها!). أعود إلى الموضوع لأقول إننا نحن العرب نتبادل التّصوص من دون أن نعرف بعضنا بعضاً. فنحن نكتب ونجيب بعضنا بعضاً من دون أن نعرف بعضنا معرفة شخصية. فحين التقينا في تونس لم يكن علينا غير أن نضع الأسماء التي كنّا نعرفها ونسمع بها من خلال إنتاجها على الوجوه التي لم نكن نعرفها غالباً قبل ذلك اليوم. لقد كان يومنا الأوّل في تونس يوماً رائئاً. لقد كنّا كزملاء من أبناء هذا الوطن العربي الذي ننتمي إليه مندون معرفة شخصية ربّما لكوننا جميعاً منتمين إلى دول قمعية تعيش على وقع تحركات اجتماعية مفاجئة يعقبها قمع شديد فهذنة ثمّ ثورات عارمة يأتي بعدها قمع شديد وهكذا. وربما تجمعنا إلى جانب هذه الأوضاع القمعية المشتركة قضية توحد العرب جميعاً هي القضية الفلسطينية.

استيفان بو: حول هذا الموضوع، تثار دائماً مسألة الإنتليجنسيا الفلسطينية، في ما يخصّ علم الاجتماع، أيّ دور أدّه الفلسطينيون في تأسيس هذه الجمعية؟

علي الكنز: للأسف لم يكن لهم أيّ دور في ذلك لأن جزءاً من هؤلاء السوسولوجيين الفلسطينيين المتميّزين كانوا يعيشون في «إسرائيل» فهم ينتمون إلى ما يسمّى «عرب إسرائيل». لقد كانوا متميّزين لكنهم لم يتمكنوا من الالتحاق بنا وتقديم مساهمات نوعية إلا بداية من سنة 1988-1989. والجزء الآخر منهم كان يعيش في الولايات المتحدة الأمريكية وفي أماكن أخرى من العالم، وكان هؤلاء بعيدين كل البعد من هذا الحقل الصغير الذي كنّا نشغل حوله. لقد أدّت الجمعية العربية لعلم الاجتماع دوراً محورياً في عملية التجميع والاستقطاب والجذب.

استيفان بو: لماذا اختيرت تونس كمقرّ للجمعية؟ فقد توقّعنا انطلاقاً ممّا ذكرت أن يكون مقرّها في القاهرة.

علي الكنز: لقد حرمت الحرب الأهلية في لبنان أن تكون بيروت مقراً للجمعية تماماً كما فعلت الحرب العراقية-الإيرانية ببغداد، أما الجزائر فلقد كان العرب ينظرون إليها كبلد العجائب، فرغم تقديرهم الكبير لها فإنهم يتوجسون من طابعها الغربي فلا يرون أنفسهم عند زيارتها في ديارهم. أما المغرب فقد كان بعيداً ليبقى الخيار محصوراً بين مصر وتونس. توصلنا آخر الأمر إلى تسوية، وإن شئت فقل إلى توافق، على أن تكون الكتابة العامة للجمعية في تونس ورئاستها في القاهرة. وإني أتذكر أن ما ساعد على ذلك هو القانون التونسي الذي يسمح بتأسيس جمعية غير تونسية على التراب التونسي. ومع ذلك أعود وأكد أن فكرة إنشاء الجمعية قد جاءت من المصريين وأن الإعداد لتأسيس الجمعية كان في تونس ويحرص من التونسيين. فقد كانت تونس في هذه المرحلة حريصة على تسويق نفسها بوصفها بلد الأمن والتفتح والحداثة. وقد سهلت لنا السلطات التونسية عملية تسجيل الجمعية، وإني أعتقد أنه لو تم اختيار مصر مقراً للجمعية لتعالت أصوات تندد بالهيمنة المصرية وهو ما جعل تونس أصغر قاسم مشترك نتوافق حوله فيما بيننا.

استيفان بو: لقد أشرت في مداخلتك⁽¹⁾ في الملتقى الدولي لعلماء الاجتماع إلى صراع تواجه فيه عند تأسيس الجمعية دعاة الأكاديمية مع القائلين بالالتزام فهل لك أن توضح ذلك؟

علي الكنز: تصدر في العالم العربي مجلات كثيرة تسمى نفسها بالعلمية والسوسيولوجية، غير أنها في الواقع ليست غير خطابات ملتزمة ديدنها مقاومة الإمبريالية ومواجهة الصهيونية وتتمتع بعض هذه المجلات باعتمادات مالية ولوجستية مهمة وهذا ما يتيح لها إخراجاً تقنياً جيداً، ولكن كل هذا لا يحميها من التوقف عن الصدور والاندثار بعد حين لكونها تظل تُوَزَع في فضاء ضيق ومحدود. لكل ذلك كان أحد أهدافنا من تأسيس الجمعية هو رسم حدود بين مقولات الالتزام والنضال والمقاومة من ناحية ومهام البحث العلمي السوسيولوجي وضوابط الأكاديمية من ناحية أخرى. لقد كان رهاننا موجهاً لنصرة الأكاديمية وكنت شخصياً مدافعاً شرساً عن هذا الخيار رغم يقيني بأن جانبا مهماً من المدافعين عن خيارى هذا ينتسبون إلى اليمين ومنهم من يردد مقولة «كفانا التزاماً ولا شأن لنا بالنضال» متوددين بذلك إلى الأنظمة السياسية القائمة التي تعادي بطبعها الالتزام والملتزمين وفي سبيل ذلك تظهر تعاطفاً مع الأكاديميين ورغم وعينا بهذا التداخل وهذا المطب فقد تمسكنا بالخيار الأكاديمي من دون أن نفرط في استقلالية الممارسة العلمية التي يستحيل بدونها إنجاز أي عمل سوسيولوجي علمي دقيق. لقد وجدنا أنفسنا في البداية محاصرين من جانب بالالتزام عروبي يرى إحياء اللغة هدفاً رئيساً للبحث السوسيولوجي ومن جانب آخر بتيار إسلاموي يوظف البحث السوسيولوجي في إحياء العقيدة واستحضار الماضي لا في فهم

Ali El Kenz, «Une expérience collective,» Communication au X Congrès mondial de sociologie, (1) L'Association arabe de sociologie, Montréal, juillet 1998).

الواقع ومعالجة قضاياها في حين تمسّكنا نحن في الجمعية بالتمييز بين مفاهيم المقاومة السياسية ومفاهيم المقاومة في علم الاجتماع. وبأنّ التخلّص من الهيمنة الغربية يقتضي أولاً وقبل كلّ شيء أن ننجز بحثاً علمية تستوفي كلّ شروط الدقّة الأكاديمية وهذا يُحتمّ علينا قبل إنجاز ذلك الاطلاع الشّامل على ما ينشر من أعمال جادّة في هذا الاختصاص. لنعرف ما الذي علينا فعله كي نقوم بمهنة السّوسولوجي بأنّهم معنى الكلمة.

استيفان بو: هل هناك مراجع كلاسيكية في علم الاجتماع تعود إلى العالم العربي؟

علي الكنز: يثير سؤالك مسألة رسم الحدود التاريخية بين أهمّ الحقب والمراحل وهو أمر تختلف مقاييسه عندنا كعرب عن المقاييس المعتمدة هنا في الغرب. ففي حين تعيد السّوسولوجيا الغربية أصولها المؤسسة إلى دوركهايم وفيير مروراً بمونتسكيو وتوكفيل وصولاً إلى بوردييه، تُنسب السّوسولوجيا العربية عندنا في العالم العربي كلاسيكيتها إلى تلامذة أعلام السّوسولوجيا الغربية ومن العرب فنسمّهم بالدوركهايميّين والفييريّين وغيرهم، ونذكر من بين هؤلاء مثلاً لا حصراً علي الوردي من العراق، وقسطنطين زريق من لبنان، ومصطفى لشرف من الجزائر، وغيرهم ممن نسّمّهم كلاسيكيّ العصر الحديث عندنا. أمّا كلاسيكيّو العصور السّالفة فإنّهم غير معروفين تماماً عند الغرب، فنحن نعدّ مثلاً ابن خلدون أكبر كلاسيكيّينا في علم الاجتماع، ولذلك نشعر بالفغن حين نلاحظ تجاهله من جانب سوسولوجيّ الغرب.

استيفان بو: ولكن هل هناك اتفاق حاصل بالإجماع فعلاً بين السّوسولوجيين العرب على اعتبار من ذكرتهم كلاسيكيّين؟

علي الكنز: بطبيعة الحال؛ خذ مثلاً مفهوم العصبية عند ابن خلدون، وهو مفهوم إجرائي يساعدنا على معرفة ما يسمّى «روح الجماعة» عند تونيس (Tônies). فلو اطّلع بوردييه في اعتقادي على ما كتبه ابن خلدون لاستفاد كثيراً من مفهوم العصبية عنده خلال اشتغاله حول الجزائر. فمفهوم العصبية عند ابن خلدون ليس تماماً هو مفهوم الهابيتوس (L'habitus) عند بوردييه ولا هو متطابق مع مفهوم الليتوس عند فيير إنّما هو وسط بين هذا وذاك. فقد نحت ابن خلدون هذا المفهوم في إطار رؤية شاملة لتأسيس سوسولوجيا السياسة والتاريخ، وخلق ابن خلدون مفهوم العصبية لتوصيف نشأة عروش الحكم وتطوّرها ثمّ انهيارها. أي ليكشف من خلال هذه العصبية أو هذا الليتوس أو هذه الروح، روح الجماعة التي تستقوي بها مجموعة إثنية على مجموعة أخرى لتؤسس نفوذها ثمّ تنشر سلطتها من خلال هذه القوّة الضاربة المستلهمة لا من رأس مال اقتصادي بل من قوّة رمزيّة واستراتيجية تتيح لها نشر نفوذها في فضاء معين وتفرّض هيمنتها على المجموعات والجماعات الأخرى. لقد درس ابن خلدون من خلال العصبية القوانين العامّة المتحكّمة في علاقة المدينة بالسلطة في إطار مفهوم سوسولوجي عام سمّاه العمران البشري الذي يتفرّع بدوره إلى ما سمّاه العمران البدويّ والعمران الحضري. لقد قسّم ابن خلدون من

خلال هذا القانون العام فاعليّة العصبية في بناء المدينة إلى مجموعة من المراحل ابتداءً من توهّجها الأوّل الذي يمكن من التّوسع والسّيطرة، مروراً بمرحلة الازدهار والاستكانة إلى البذخ والرفاهية وسهولة العيش، وصولاً إلى مرحلة ضعف العصبية التي تأتي حتماً من ضعف السّلطة وانهارها ليذهب ريح القبيلة أو العشيرة ولتتولّى محلّها قبيلة أخرى بسّلطة أخرى مندلعة من عصبية أخرى أي من روح جديدة لإثنية أو جماعة جديدة.

ويمكن المطابقة الإجرائية بين الهندسة الدائرية في تطوّر العمران البشري عند ابن خلدون وبين مراحل التّطور في المجتمع العربي فيما بين القرن الثامن والقرن الرابع عشر ميلادي. هذا التّطابق الذي يؤكّد مشروعية كلاسيكية السّوسولوجيا الخلدونية عندنا.

ولكن ما يضل عتبة كأداء أمامنا في دراسة تاريخنا الفكري هو هذا الاختلاف في مقاييس احتساب الحركة التاريخية بيننا والغرب. وفي دلالات التّتابع الزّمني الدّياكرونيا (La Diachronie). فقياس العالم لحركة التاريخ اليوم معدّل على المفاهيم الغربية وهذا ما يضطرنا قسراً أحياناً إلى التنازل عن اختلافاتنا المشروعة مع الغرب. ولكلّ ذلك رسمت الجمعية هدفين رئيسيين: يتمثل الأوّل بتبوء مكانة ضمن الحقل السّوسولوجي العالمي من خلال ربط علاقات مع مراكز البحوث السّوسولوجية العالمية سواء أكانت أوروبية أم أمريكية أم آسيوية؛ أما الهدف الثاني فيخصّ تعديل مقاييس بحوثنا وضوابطها على ضوابط ونواميس السّوسولوجيا العالميّة مستفيدين في ذلك من مشاركتهم المراجع والكلاسيكيات العالميّة نفسها المطبّقة في جميع أنحاء العالم حتى وإن لم يكن لنا المخزون الثقافي عينه. فالذي يجمع بيننا نحن السّوسولوجيين العرب ليس فحسب رغبتنا، من جانب، في تطبيق ذات المقاييس أو ذات المراجع التي تستند إليها السّوسولوجيا العالميّة والسّوسولوجيا الغربية بوجه خاص، وإنّما كذلك نعمل على الاستناد في ممارساتنا العلميّة على ما ورثناه وعلى ما هو بحوزتنا.

استيفان بو: هل توفّقتم خلال مؤتمر 1985 أو في أي ملتقى آخر إلى رسم مخطّط أو تصوّر شامل لمشروع بحث طويل الأمد يقع اتّباعه وإنجازه من جانب الجمعية؟

علي الكنز: لا لم نفكّر في ذلك. إذ كان علينا قبل ذلك أن نتّفق حول اختيار حقل البحث وهو أمر مشروط في اعتقادي بمزيد توطيد العلاقة بيننا وضمنان ديمومتها. فالبعد الشخصي مهمّ في هذا المجال ولكنّ نقص التّمويل واشتراطات القانون الداخلي للجمعية الذي يمنع تلقّي المساعدات من الدّول والحكومات جعلنا نتوجّه في عملنا نحو الاستجابة لعروض تأتينا من مؤسسات تختار هي محاور معيّنة تموّل الاشتغال عليها، ومثال ذلك أذكر ملتقى «المجتمع المدنيّ في العالم العربي»، حيث موّل مركز الدّراسات الوحدة العربيّة في لبنان هذا الملتقى وفرض محاور البحث، فنحن اليوم قانعون بتواصل فرص الاشتغال على مباحث سوسولوجية تضمن بدورها استمرارية وجود الجمعية. ونحن لا ننكر هذه التّبعيّة التّسببية للممولّين في أجندة المواضيع والمحاور التي نتناولها، ولكنّنا نظلّ باستمرار حذرين مفتّحي الأعين مخافة الانحراف بطرق البحث ومناهجه.

فالجمعية تقيم سنويًا ملتقى يجمع بين باحثين شبّان وأساتذة متمرسين في البحث. وهو أهمّ مشاريعنا وأنبهنا في اعتقادي على الإطلاق. وقد واضبنا على ذلك سنويًا عدا سنتي 1992 و1993 بسبب الحرب على العراق. قد خوّل لنا كل ذلك ربط وشائج وعلاقات بين باحثين شبّان من مصر ولبنان وسورية وتونس وغيرها من البلدان العربية، وهي روابط تتواصل في شكل زيارات ولقاءات ومراسلات. وهذا في حدّ ذاته مجهود رائع من أجل تشبيك الجهودات السّوسولوجية العربية. حتى إنّنا كأساتذة متمرسين لم نعد نلقى اهتمامًا كبيرًا لموضوع البحث الذي يختاره السّوسولوجي الشاب للاشتغال عليه بقدر ما نهتمّ بانضباطه من عدمه بالمنهج وإلمامه بالمراجع، وهو ما ينمّي عند طلبتنا قدرات الحجاج والبرهنة وما ينتج من ذلك من تحكّم في تناسق النصّ أو الخطاب. وهو ما يضمن في اعتقادي استمرارية البحث وتطوّر الاختصاص واثراء المجال بأكاديميين أكثر حنكة وكفاءة. فقد كان حرصنا على الاحتكاك الدائم بيننا والباحثين الشّبّان يهدف إلى التّوفيق في تحقيق هذا التّعاقب وهذا التّسلسل بين الأجيال. أمّا ما يخصّ افتتاح الجمعية على العالم الخارجي فقد تواصلنا مع جمعية السّوسولوجيين الناطقين بالفرنسية فنظمنا بالاشتراك معها سنة 1995 ندوة حول المجتمع المدني في مجتمعات أوروبا الشّرقيّة وفي المجتمع العربي. كما أقمنا بالاشتراك مع سوسولوجيين من أوروبا وآسيا ندوة رائعة حول صورة الآخر سنشتر أشغالها قريبًا، وتمكّننا من إنجاز بحوث بالاشتراك مع مركز الدراسات في القاهرة ومع مركز الدراسات التاريخية في إسبانيا.

استيفان بو: لقد أثرتم في الملتقى العالمي لعلم الاجتماع العلاقة بين ما بعد الحداثة والإسلاموية فأيّ رابط يمكن أن يجمع ما بعد الحداثة بالتيارات الإسلامويّة؟

علي الكنز: بتعلّة نقد النتائج الحاليّة للتطبيقات التقنية للعلوم (نقد ظاهرة التناسخ مثلًا) نصل بسرعة وبتبسيط شديد إلى فكرة أنّ الغرب الملحد أو الغرب المسيحيّ أو الغرب المسيحيّ اليهوديّ قد استوفى كل إمكانياته الحضارية ووصل إلى طريق مسدود. بالتّالي لم يبق غير الإسلام لنجاة الإنسانية... هذا الكلام هو الخطاب الموجه إلى الشعب. أي إلى عامّة النّاس. أمّا التّرجمة لهذا الكلام بلغة أكاديميّة فإنّها تكون كالتّالي: «ألم نقل لكم بأنّ هذا العلم الغربيّ هو علم بدون غاية؟ ألم نقل لكم بأنّ هذا العلم الغربيّ قد استنفد كلّ غاياته الأنطولوجية والاجتماعية؟ أوليست هذه النّصوص الغربية التي تنتقد هذا العلم هي شهادة من أهلها عن إفلاس هذا العلم وإقرارها بعدم جدواه؟ أليس هذا دليلًا كافيًا لا يدعو إلى الشكّ للعودة إلى الإسلام وتعاليمه كحل للإنسانيّة قاطبة؟».

ولتأكيد ذلك عمد هذا التيار الإسلاموي إلى نصوص، أو بالأحرى إلى مقتطفات من نصوص مجتثّة من سياقاتها الأوروبيّة أو الأمريكيّة غالبًا لترجمتها وتسويقها في الأوساط الشّعبيّة وحتى العلميّة بوصفها إقرارًا بإفلاس العلوم الغربية وعجزها عن تقديم أجوبة عن أسئلة العصر ليظلّ الخلاص، خلاص الإنسانية مرهونًا حسب ترويجاتهم بالعودة إلى

الإسلام. إنهم ينقلون كل هذه النصوص النقدية إلى العربية وينشرونها ليقوا على آرائهم لا يغيرون منها شيئاً.. من الصعب الرد عليهم ولكن علينا مناقشتهم مستنديين إلى حجج أيما يكون النقاش معهم ممكناً. علينا أن ندرك أنهم ليسوا من أصحاب البلاغة الساذجة. إنهم من المنظرين المحتالين الفطنين العارفين بالمنطق وبفلسفة العلوم مع عدم التراجع ولو قيد أنملة عن هذه العقيدة الثابتة كالصخرة من أن الإسلام هو الطريق الوحيد لخلاص البشرية بأسرها.

استيفان بو: لنختم بالحديث عن الجزائر، فما حال أوضاع السوسولوجيا فيها اليوم؟
علي الكنز: إن الوضع في الجزائر اليوم مأساويّ ومأزوم، فلا مجال فيها لإلقاء محاضرة ولا لتنظيم ملتقيات ولا حتى لمداولة ونقاش أطروحة دكتوراه. فلا كتب جديدة ترد علينا ولا اشتراكات لنا في مجلات علمية، بل لم يعد في جامعتنا عدد كاف من الأساتذة لتأطير الطلاب في سنواتهم الأولى والثانية من مرحلتهم الأولى من دون أن نتحدث عن البحوث الميدانية، فذلك مخاطرة قد تأتي على حياة الباحث الذي يتجرأ عليها، بل حتى مغادرة البلاد ما عادت متاحة لصعوبة الحصول على تأشيرة إلى فرنسا أو إلى أوروبا بصفة عامة. ناهيك بأن عدد السوسولوجيين في جامعة الجزائر اليوم لا يتجاوز ثلاثة أنفار، أما جامعة وهران فقد أفقرت ولم يبقَ فيها أحد من السوسولوجيين. فبعد أن كنا سبعة عند مغادرتي البلاد سنة 1993 توفي اثنان منهم واغتيل ثالث واضطرت رابعة إلى لهجرة نحو جنيف كحالي أنا هنا وأحيل الباقي على التقاعد. هكذا تلاشت جهود ثلاثين عامًا من البناء ليظلّ المشهد ضبابيًا قاتمًا لا يعطي أيّ فرصة لاستشراف قادم أو أفق.

أهم كتب علي الكنز ومقالاته

- Sous le pseudonyme de Tahar Bonhouria (1981). *L'économie de l'Algérie*. Paris: Maspero.
- El Kenz, Ali (1987). *Une expérience industrielle en Algérie*. Paris: CNRS.
- El Kenz, Ali (1989). *Au fil de la crise*. Alger: Bouchène.
- El Kenz, Ali (1989). *L'Algérie et la modernité*. Sénégal: Codestria.
- El Kenz, Ali (1991). *Le Hasard et l'histoire*. Alger: Reghaia
- El Kenz, Ali (1992). Les Enjeux d'une crise.» *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée*: vol. 65, pp. 21 – 28.
- El Kenz, Ali (1993) «Algérie: Les Deux paradigmes.» *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée*: vols. 68-69, pp. 79 – 86.
- El Kenz, Ali (1995) «Les Ingénieurs et le pouvoir.» *Revue «Tiers Monde»*: vol. 143, pp. 565 – 579.
- El Kenz, Ali et Samir Amin (2005). *Europe and the Arab World*. London; New York: Zed books.
- El Kenz, Ali (2008). *Les Maîtres penseurs*. Alger: Enag

«إنتاج الفراغ: التقاليد البحثية العربية»

مناقشة كتاب دكتور عدنان الأمين^(*)

تقديم: ماريز يونس^(**)

أستاذة علم الاجتماع في الجامعة اللبنانية
والمنسقة العامة للشبكة الدولية لدراسة المجتمعات العربية.

يسعدنا في الشبكة الدولية لدراسة المجتمعات العربية وعبر منبرها الفكري «حوارات إيناس» استضافة نخبة من الأكاديميين العرب المتخصصين في العلوم الاجتماعية لمناقشة كتاب إنتاج الفراغ⁽¹⁾ لمؤلفه عدنان الأمين.

نرحب بضيوفنا في هذه الندوة العلمية الدولية عن بُعد، منير سعيداني من تونس، وجيلالي المستاري من الجزائر، ومن لبنان كل من علي الموسوي وصوما أبو جودة ومؤلف الكتاب.

هذا الكتاب الذي يمثل إنتاجاً معرفياً حول التقاليد البحثية العربية وصانعيها رهاناتها وتحدياتها، يعدّ مؤلفه عدنان الأمين من المفكرين العرب الذين درسوا مسائل ذات أهمية قصوى، وهو صاحب سيرة علمية متميزة. فبحسب سيرته المنشورة فإن الأمين طرح في دراساته مسائل علاقة المدرسة بالمجتمع، أحياناً من زاوية الأيديولوجيا وأحياناً أخرى من زاوية إعادة الإنتاج والحراك الاجتماعي. كما طرح قضايا الإصلاح التربوي في التعليم وفي المناهج وفي الجامعة اللبنانية وتناول في السنوات الأخيرة قضايا الجودة والحوكمة في التعليم العالي. وبعد أكثر من ثمانين مقالاً وكتاباً ومئات الأعمال المنفرقة من تقارير ومحاضرات ومقالات في الصحف نجدها جميعاً على موقعه الإلكتروني يتحفنا الأمين اليوم بهذا الكتاب الذي صدر منذ شهرين بعنوان إنتاج الفراغ: التقاليد البحثية العربية، الذي يمثل نقلة نوعية جديدة في إنتاجه المعرفي ويكرس سيادته في المواضيع التي يتناولها.

(*) نظّمت الشبكة الدولية لدراسة المجتمعات العربية ندوة علمية عن بعد عبر منبر «حوارات إيناس» لمناقشة كتاب الدكتور عدنان الأمين بتاريخ 11 شباط/ فبراير 2021.

maryz.younes@gmail.com

(**) البريد الإلكتروني:

(1) عدنان الأمين، إنتاج الفراغ: التقاليد البحثية العربية (بيروت: الدار العربية للعلوم ناشرون، 2021)، ص. 318.

أرحب بكم مجدداً زملائي وأعضاء الشبكة الدولية لدراسة المجتمعات العربية والمتابعين على الصفحات الإلكترونية. سأطرح على كل من المحاورين سؤالاً خاصاً يتعلق بنقطة معينة في الكتاب ثم سؤالاً عاماً موجهاً إلى الجميع، وضمن الوقت المتاح لهذه الندوة سوف نخصص عشر دقائق لكل مداخلة جواباً عن السؤال الأول ونعطي خمس دقائق جواباً عن السؤال الثاني.

نبدأ المداخلة الأولى، مع منير السعيداني وهو أستاذ منذ عام 2015 بجامعة تونس-المنار المعهد العالي وباحث يسدي منذ سنة 2000 دروساً في الأنثروبولوجيا الثقافية وعلم اجتماع الثقافة وأنثروبولوجيا الممارسات الثقافية وعلم اجتماع الاتصال ما بين الثقافي وعلم اجتماع الأدب والفن في جامعة تونس الثقافية. وهو عضو في هيئة تحرير نشرة الجمعية الدولية لعلم الاجتماع. صدر له العديد من الكتب وعشرات المقالات بالعربية والفرنسية والإنكليزية، وأصدرت ترجمات في اختصاصه كتباً ومقالات. وهو المشرف العام ورئيس تحرير تقرير الحالة الدينية بتونس بين عامي 2011 و2015... والحديث يطول عنه.

السؤال الذي أطرحه على منير هو التالي: ما رأيكم بالنقد الذي يوجهه عدنان الأمين إلى المدرستين الشائعتين في تفسير مشكلات الأبحاث الاجتماعية، يعني حديث الفصل بين المجتمع والبحث وحديث المعوقات وما رأيكم أيضاً بالتفسير البديل الذي يقدمه المؤلف تحت عنوان التقاليد الاجتماعية في البحث؟

منير السعيداني: شكراً لك يونس، وشكراً للشبكة الدولية لدراسة المجتمعات العربية على هذه الفرصة. والحقيقة أن من محاسن الجائحة أنها سمحت لنا بأن نلتقي من دون أن نكون على مقربة جسدية، والحقيقة أن أشكال التواصل الجديدة هذه، وفي اعتقادي، قد كثفت من اللقاءات وهو انتصار أول نسجله على الجائحة.

هناك انتصارات أخرى من بينها أننا نستغل هذه الفرصة حتى نحور طرفنا في التفكير في ما اعتدنا التفكير فيه. وفي اعتقادي أن أحد وجوه أهمية كتاب الصديق عدنان الأمين إنتاج الفراغ. التقاليد البحثية العربية هو أنه ينخرط في هذا الاتجاه، أي في محاولة إدخال تغيير ضروري في طرق التفكير في إشكالاتنا.

طبعاً، ليست هذه هي المرة الأولى التي يتم فيها الحديث عن إشكالات البحث العلمي، أي عن معوقاته وعن ضعف نتائجه وضعف أثره الاجتماعي... إلخ. ولكن في اعتقادي أن الأمين تمكن من أن ينقل المناقشة إلى حيث يجب أن تكون الآن بالضبط. فالعيب الذي لاحظته الأمين، ولاحظته غيره بطبيعة الحال، وإن بطرائق متفاوتة، في عدم نقد المدرستين اللتين أشار إليهما هو أنه يكشف أن عدم تناول مقاربتيهما (الأمبيريقية الفارغة، والمياريية الاجتماعية) بالتمحيص، يدفع بالنقاش إلى خارج ما يمكن أن يتم إصلاحه من جانب الباحثين أنفسهم.

وهذا النقد الذي طرحه الأمين لم يأت من فراغ. نلاحظ، في صفحات الكتاب الأولى

على الأقل، أن هناك مراجعة دقيقة للكثير من الكتابات البارزة التي عوّلت على مناقشة قضايا البحث العلمي من خارجه إن أردنا التعبير بهذا الشكل. من خارجه، أي بالبحث في أسباب مجتمعية، سياسية، سياقية... إلخ. وعيب هذه المقاربات هو أنها تضع الإشكال خارج ما يمكن أن يُسيطر عليه الباحث بحدّ ذاته.

طبعاً، هناك أهمية كبرى للمقارنات التي أجراها الأمين في كتابه حيث أثبت، مثلاً بمقارنات مع بعض السياقات الأخرى، سياقات أفريقية، سياقات آسيوية، أنّه يمكن، ومن خلال هذه السياقات أن ننتج إنتاجاً علمياً مغايراً للإنتاج الذي يتمّ. هذا لا يعني، بطبيعة الحال، أننا نفصل بين البحث العلمي والسياقات الاجتماعية. هناك صفحات في الكتاب، أنا انتهت إليها جيداً وإلى أنها جيدة جداً، تبين أن المنتج البحثي هو في نهاية الأمر منتج اجتماعي. الباحث العلمي الاجتماعي، وبصفة عامة، الباحث في العلوم الاجتماعية، يخضع ليس على معنى ابن بيته كما يدلّ المعنى القديم الذي نعرفه، ولكنه يخضع لسياقات، في معنى أنه يخضع لضغوط، وأنّه إذاً ابن التوازنات الموجودة، ومن بينها توازنات السياسات التعليمية، كما من بينها الظروف التي تتوافر له، ومن بينها الإمكانيات الموضوعية. ولكن أهمية هذه الصفحات تتمثل بكونها تشير إلى ضرورة تحويل المناقشة، مرّة أخرى، إلى ما يمكن أن يسيطر عليه الباحث، أي بالاشتغال على ما يمكن أن ينتج معرفة حقيقية بالمجتمع. ولذلك، في اعتقادي، استعمال كلمة الفراغ أو لفظة الفراغ في العنوان كانت موفّقة جداً. كأنّ الرحي تدور على نفسها من دون أن تنتج شيئاً، هذه ملاحظة أولى، إن أردتم، مطوّلة بعض الشيء.

هناك ملاحظة أخرى تتعلق أيضاً باستخدامات العلم الاجتماعي في المجتمع، بما يعني ربطه بقضايا التنمية، أو بقضايا أخرى، بقضايا مجتمعية أخرى... ويمكن حتى أن نطيل المناقشة حول قضايا وضع أسسٍ لحوكمة أفضل للقضايا المجتمعية مثلاً، أو حول استثمار أفضل للقضايا الاجتماعية في تطوير الجامعات بحدّ ذاتها وإنتاجها... وكلّ هذا، مذکور في الكتاب. ولكن، ومرّة أخرى، هذه النقاط الموضوعية للمناقشة لا تجعلنا نقرب من وضع الإصع على ما يمثّل عائقاً فعلياً في تطوير العلوم الاجتماعية في الحيز الذي يذكره الأمين.

أريد أن أشير أيضاً إلى أن المناقشات التي لخصها الكتاب فيها عودة إلى ما صدر مؤخراً، أقصد ما صدر خلال العقد الأخير حول العلوم الاجتماعية في الأقطار العربية، في البلدان العربية، كيفما أردنا التعبير، ومن منظور نقديّ. أنا أذكر مثلاً أنني كنت في الجزائر لمرتين متتاليتين، سنة 2012 وسنة 2014. ثمّ ذهبت إلى المغرب، ثمّ، وفي ضيافة كريمة لدى الأمين، ذهبت إلى بيروت، وذهبت إلى أماكن أخرى، منها البحرين... إلخ. وكلّ المناقشات التي حضرتها في هذه الأماكن كانت تدور حول هذه القضايا التي تلمّسها كتاب الأمين. طبعاً هو لم يأتِ على كل هذه المناسبات، ولكني هنا أذكر المناسبات التي حضرت فيها أنا، وقد ذكر هو بعضها. وهو هنا عاد إلى إصدارات المجلس العربي للعلوم الاجتماعية في هذه

القضايا. إذًا، من هذه الزاوية، أنا في اعتقادي أن كتاب الأمين يمثل تواصلًا لما صدر في هذا الباب، أي في ضرورة التفكير في التقاليد البحثية العربية من حيث هي تقاليد يخلقها أو يضعها أو يؤسسها الباحثون بحد ذاتهم، طبعًا في السياق الذي يعيشون، وبظروفهم وبشروطهم التي يضعونها هم أنفسهم. هذا الأمر في اعتقادي مهمٌ.

ربما أشير إلى أن الربط مع السياق الذي نوجد فيه نحن الآن منذ عقدٍ عليه، يعني، إشارات في الكتاب، هي في اعتقادي، منقوصة إلى حدٍّ ما. هذا الوعي الجديد بضرورة البحث في التقاليد البحثية العربية، جعلنا نقرب أكثر من العملية البحثية بحد ذاتها ونخرج من ذلك التعويم الذي كنا فيه. وهذا الأمر مرتبط بفكرة موجودة في خلفيات التفكير ولكن لا يصرح بها بشكل دائم أو صريح، وهي أننا نقرب، أكثر فأكثر، من نوع من الوعي بأن علينا أن نغيّر بذواتنا ما نقوم به، وفي ذلك، ربمًا، نوع من الإشارة إلى أن علينا أن نربط بين ذلك وبين ثورتنا الاجتماعية، نحن بوصفنا باحثين عن التأثير في واقعنا.

أنا أعتقد أن الأمين، في كتابه، يخرط في هذا الأمر وهو أمر مهمٌ. بمعنى أن على كلِّ أن يقوم بثورته في المكان الذي يوجد فيه، في السياق الذي يوجد فيه. كيف يكون ذلك؟ بنوع من الوعي الانعكاسي على الذات... وتجريح الذات حتى - لم لا؟ - من أجل تجاوز ما هو موجود. وفي ذلك، بطبيعة الحال، كانت الفصول الوسطى من الكتاب ونهاياته مهمة حيث إنها اعتمدت أمثلة محدّدة في هذا الاتجاه.

أنا أرى إذًا، أن علينا أن ننتبه إلى خلاصتين. أولاً، هناك ضرورة لتجاوز المقاربات القديمة التي تعزو ضعف البحث إلى ما هو خارج البحث بذاته؛ خارج العملية البحثية بحد ذاتها. ثانيًا، علينا أن نعي أن هناك انعطافًا تاريخية ضرورية يجب أن تقوم الآن وهنا، وهي ملقاة على عاتق الباحثين بأنفسهم.

ولذلك، فإن الكلمة الثانية الموجودة في العنوان الفرعي للكتاب بالغة الأهمية: التقاليد. التقاليد في معنى ما يمكن أن يُرسي من أسس للممارسة البحثية، ومن منطلق يسري في الممارسة ومن فلسفة تستند إليها الممارسة، بحيث تتحول إلى نوع من التقليد. كلنا نعلم، وكما هو معروف في قواميس العلوم الاجتماعية، أن التقليد هو الذي يخلق الذوات، يخلق الهويات ويخلق إمكانات العمل، إذًا هو يحدد بناء استراتيجية ما.

ولذلك، أعتقد أنه يمكن ببسر، أن أثني على ما تفضلت به يونس، في المقدمة، من أن هذا الكتاب نوعٌ من صيحة الفرع، ومن التنبيه المثير جدًا والملاح لضرورة تغيير هذه التقاليد.

وذلك يبدأ بمحاولة الخروج من إنتاج الفراغ إلى إنتاج الشيء الذي يظل مذكورًا، الذي يبقى بوصفه منتجًا علميًا.

ماريز يونس: شكرًا جزيلاً على هذه المداخلة. من خلال قراءتنا للكتاب لا أعتقد أن

الأمين يدعو إلى الثورة، ولكن أنت كقارئ استنتجت من خلال كتابه أنه حان الوقت لأن نثور على ذاتنا، على طرق العمل، وعلى الآليات التي نشغل فيها في العلوم الاجتماعية. هناك أيضاً إشارة في كلامك تدفعني إلى طرح السؤال التالي على الأمين: هل كان هناك بالفعل نقص في الإشارات إلى أن هذا عملاً متواصلًا لمدة يعني خلال العقد الماضي على الأقل؟ ما رأيك؟

ننتقل الآن إلى علي الموسوي. وهو أستاذ في المعهد العالي للدكتوراه في الآداب والعلوم الإنسانية والاجتماعية في الجامعة اللبنانية. بدأ التعليم الجامعي في المعهد منذ عام 1988 للمواد المنهجية والتنموية. شغل رئاسة الجمعية اللبنانية لعلم الاجتماع بين عامي 2013 و2016 وهو الآن نائب رئيس الجمعية. أنجز عددًا من الأبحاث ووضع ثماني خطط للتنمية المحلية لاتحادات بلديات في البقاع والشمال والجنوب بالتعاون مع الوزارات بتمويل من الاتحاد الأوروبي. أقام دورات تدريبية تمكينية لرؤساء وأعضاء مجالس بلدية في المناطق اللبنانية كافة حول منهجية التخطيط التنموي حول مفهوم المشاركة في التنمية المحلية. وهو اليوم أستاذ متقاعد ورئيس النجدة الشعبية اللبنانية.

علي ما رأيك بما كتبه الأمين عن الجامعات الحكومية وبأنها تتسم بأربع صفات أساسية هي الحوكمة السياسية؛ تهميش العلوم الاجتماعية؛ تلقين المعرفة اليقينية؛ والانغلاق الفكري، وبأن هذه السمات فضلاً عن طريقة عمل مراكز الأبحاث فيها تجعل الباحثين الاجتماعيين أسرى لما سماه شروط الإنتاج المعرفي؟

علي الموسوي: شكراً يونس على جهودك في التحضير لإنجاح الندوة وإدارتها، والشكر موصول عبرك للشبكة الدولية لدراسة المجتمعات العربية، التي تنظم هذه الندوة من أجل التداول بهذا الإنتاج المعرفي بين الجماعة العلمية.

كما أشكر صديقي عدنان الأمين على إنتاج هذا الكتاب الذي شرفني بالاطلاع على مسودته، وتقديم مساهمة بسيطة وجزئية سواء تجلت في الاستفسار أو بإبداء رأي ببعض الأفكار، وخصوصاً «أن القضايا التي يثيرها الكتاب هي قضايا مشتركة لطالما تحدثنا فيها» كما عبر الأمين في إهدائه.

والشكر الأخير للزملاء المشاركين في الندوة ولكل من يتابعها من زملاء وزميلات وطلاب وطلبات.

الحقيقة أنني قرأت الكتاب بشغف وأجد نفسي في موقع الموافق على المقاربة والتحليل الذي تضمنه. وحاولت في قراءتي أن أتناوله من زاوية منهجية تحت عنوان «دروس منهجية مستفادة». قدّم الأمين عبر هذا الكتاب مساهمة إبيستيمولوجية نفتقد لمثلها في الكتابات السوسيولوجية في الأبحاث النوعية؛ فقد بنى موضوعه وتحليله بالارتكاز على نموذج تحليلي (Modèle d'analyse)، لم يشر إليه بصراحة ووضوح، بل مارسه خيراً ممارسة. قدّم الأمين درساً منهجياً ثميناً في زمن أكثر ما نحتاج فيه إلى كتابة علمية رصينة للأبحاث.

بماذا يتميز هذا البحث عن الأبحاث النمطية السائدة في الجامعات الحكومية في البلدان العربية والتي ينتقدها الأمين؟ من السمات الأساسية أنه بحث نوعي (Recherche Qualitative)، بعكس النمط الكمي السائد في الأبحاث العربية. وهو بحث غير أمبيرقي، لا يعتمد على التقنيات الميدانية النوعية، وتحديدًا المقابلات على أنواعها، بل يعتمد على تحليل الخطاب، أي التحليل الوثائقي، وهي تقنية مهمّشة عمومًا في التعليم الجامعي في معظم الجامعات العربية. وهو بحث إبيستيمولوجي بامتياز، حيث يقدم مراجعة نقدية للأبحاث العلمية في العلوم الاجتماعية في الوطن العربي؛ وهو أخيرًا بحث غير نمطي لأنه ينتقد الأبحاث النمطية السائدة، وخصوصًا تلك التي تقدر الشكليات على حساب المضمون، ويقدم نموذجًا في أسلوب الكتابة ومضمونها.

كيف تبلورت فكرة هذا الكتاب؟ بدأت الفكرة في عام 1987 وصدرت كتابًا في عام 2021، أي أن الكتاب هو نتاج لـ 33 سنة من المتابعة. يقدم الأمين نموذجًا عن الباحث المتابع والضليع في اختصاصه. قرأ آلاف الملخصات لوثائق تربوية، حيث أحسّ «بالضجر» ورأى «نصوصًا سقيمة» فبانت أمامه «واقعة بحثية» تحتاج إلى تحليل وتفسير؛ همّ بحثي رافق الأمين حتى في أوقات انشغاله في أمور أكاديمية أخرى (تعليم، إعداد أطروحة ثانية... إلخ)، وقد اكتشفت ذلك من خلال تعاملي معه كباحث ضمن فريق شغل الأمين فيه دور المنسق الرئيسي حيث قرأت رسالة منه لي بعد أن قدّمت له في عام 2010 مسودة بحث عن «حكمة التوازنات السياسية في الجامعة اللبنانية»، حيث لفتتني ملاحظة يقول فيها «الملاحظات بالأخضر لي والأصفر لك». تبين أن الملاحظات بالأخضر هي مؤشرات لأبعاد لها علاقة بموضوع الكتاب الذي ناقش. قراءة الملخصات للأبحاث التربوية اللبنانية لم تتح للأمين التعميم على المستوى العربي، وهو قام بذلك بعد أن أنشئت داتا «شمعة» حول الأبحاث التربوية العربية في عام 2010.

بعد القراءات توصل الأمين إلى استنتاج يقول «تحوّلت الأبحاث إلى وقائع تحتاج هي نفسها إلى تفسير». وهذا درس منهجي آخر في الكتابة العلمية حيث إن إعادة طرح الموضوع من جديد، تقتضي مراجعة نقدية للدراسات السابقة، وبالتالي قدّم وجهة نظر جديدة (إشكالية) في قراءة الموضوع هي «أن البحث العلم اجتماعي عامّةً والتربوي تحديدًا، يجري في بلداننا طبقًا لطقوس اجتماعية، على حساب التقاليد المعرفية، الأمر الذي يُفضي إلى مُنتج فارغ معرفيًا، تتركز وظيفته في خدمة مُنتجِه في مكانته الاجتماعية أو في إدراكه لهذه المكانة» (ص 14). درس آخر يُستفاد منه أيضًا أن إشكاليات المواضيع في العلوم الاجتماعية ليست ثابتة بل هي تتبدل بتبدل السياقات التي تنتجها.

وهنا نجد الإشارة جديرة إلى ملاحظة حول عنوان الكتاب «إنتاج الفراغ»، فالفراغ برأيي لا يُنتج بل يملأ، ولأن التصويب كان على نوعية الأبحاث فيمكن استنتاج وضاعة الإنتاج أو سقامته كما وُصفت الملخصات التي قرأها الأمين. كما أن إضافة صفة المعرفي إلى إنتاج

الفرغ لا تكفي، من جهة لأن المعرفة تضم المعرفة العلمية وغير العلمية، ومن جهة أخرى حتى ولو كان المقصود المعرفة العلمية، فالتقص بالتنظير لا يبرر النعت بالفرغ لأن هذه الأبحاث تضم كمًّا كبيراً من المعطيات الواقعية، التي يمكن البناء عليها.

كيف بُني النموذج التحليلي للموضوع؟ لقد انصرف اهتمامي للتعرف إلى نموذج التحليل المضمر، غير المصرّح عنه، الذي يكمن خلف الوضوح المنهجي والتماسك في المعالجة، وهو درس يُضاف إلى الدروس الأخرى عن كيفية ممارسة هذا النموذج في بحث نوعي، لا كميّ، وهو جديد بالنسبة إلى من اعتمدوا نموذج تحليل في أبحاثهم الكمية.

يتطلب نموذج التحليل بناء مفاهيم البحث المفتاحية، التي ترتبط بإطار نظري مرجعي، ويقيم علاقات ترابط ذات دلالة بين المفاهيم، بين متغيرات مستقلة ومتغيرات تابعة (الفرضيات). وتقتضي عملية البناء أيضاً تحويل المفاهيم المجردة إلى أبعاد (أي متغيرات) والأبعاد إلى مؤشرات، والأخيرة إلى مبيّنات. كلما كان هذا البناء واضحاً و متماسكاً يُساعد ذلك على فهم الظاهرة التي يدرسها الباحث.

في الكتاب الذي ناقش يمثل «إنتاج الفراغ» المعرفي في الأبحاث التربوية (والاجتماعية عموماً) المتغير التابع (La Variable dépendante) وربطه الأمين، ومن أجل تفسيره وفهمه، بالسياق المؤسسي الذي ينطوي على عدد من المتغيرات المستقلة (Les Variables indépendantes)، أي إنتاج البحث من جهة وتداوله من جهة ثانية في الجامعات الحكومية في البلدان العربية، التي تدرج ضمن النموذج السياسي الذي أضافه الأمين إلى النماذج الأربعة للجامعات المتعارف عليها عالمياً.

إذاً يتفرّع من السياق المؤسسي بُعدان (Deux dimensions) إنتاج الأبحاث وتداولها.

1 - بُعد الإنتاج

يتفرع من بُعد إنتاج الأبحاث بُعدان فرعيان (Deux sous- dimensions) هما الجامعات ومراكز الأبحاث؛ ومن بُعد التداول بعدان فرعيان (Deux sous- dimensions) هما المؤتمرات العلمية والنشر.

سأتناول كل بُعد على حدة للتعرف إلى عملية تحويل المفاهيم من مجردة إلى إجرائية.

أ- الجامعات (البعد الفرعي الأول)

يتفرع هذا البعد الفرعي إلى أربعة مؤشرات (Les Indices) هي: الحكامة السياسة، تهميش العلوم الاجتماعية، تلقين المعرفة اليقينية، الانغلاق المعرفي. ولكل مؤشر من المؤشرات الأربعة مبيّناته (Les Indicateurs).

سأتناول كل مؤشر على حدة ونتعرف إلى المبيّنات التي وضعها الأمين لكل منها. تجدر الإشارة إلى أن الأمين بنى تحليله على فرضيات نتيجة عملية الربط بين المتغيرات المستقلة والتابعة على الرغم من أنه لم يستخدم مصطلح فرضية.

حول مؤشر الحكامة السياسية طرح الأمين حول ذلك الفرضية الآتية: «تفضي الضغوط السياسية إلى نوع من الامتثالية لجهة تجنب القضايا القائمة في السياق الاجتماعي والسياسي، الظاهرة والمستترة علماً أن هذه القضايا هي تحديداً مواضيع البحث في العلوم الاجتماعية» (ص 63)... «وعلى المقاربات التي يمكن أن يعالج من خلالها المواضيع المتاحة أو المسموحة، فيحل التجنب محل المواجهة، والأساليب الكمية محل الأساليب النوعية وغير الأمبيريقية» (ص 93). ويتم تفحص هذا المؤشر من خلال المبيّنات الآتية: التغيّبات السياسية للقيادات، تأمين الولاء السياسي، ضبط الحريات الأكاديمية، الرقابة الذاتية.

ولأن مجال البحث هو الجامعات الحكومية، من دون أي انتقاص من دلالة التعميم الذي توصل إليه صديقي الأمين، حيث الأمثلة في الحالة اللبنانية حدث ولا حرج؛ إلا أن بعض الأسئلة لا بد من استيضاحها ومنها إلى أي مدى يمكن تعميم النتائج على الأبحاث في الجامعات الحكومية العربية كلها على الرغم من اختلاف السياقات التاريخية والراهنة في كل منها؟ وخشية ألا يقع القارئ في وهم أن هذا الفراغ المعرفي لا يُنتج إلا في هذه الجامعات الحكومية، ألم يكن يجدر تناول بعض الحالات في الجامعات الخاصة سواء العريقة منها أو التجارية، للتأكيد أن الفراغ المعرفي لا يقتصر على الجامعات الحكومية بل يشمل الجامعات الخاصة أيضاً؟ وكذلك ألم يكن مفيداً في الإطار نفسه، الإشارة إلى تميز بين أبحاث أساتذة الجامعات الحكومية، لإظهار أن في هذه الجامعات أبحاثاً جديّة أيضاً، كالكتاب الذي ناقش؟ ولمزيد من تعميق النقاش في أسباب «إنتاج الفراغ» ألم تكن تجدر الإشارة إلى التمايز في المسار التكويني للأستاذة الجامعية، في مسيرته التعليمية منذ بداياتها؟ فحيث تسود الحكامة السياسية في الجامعة، لا تعني أن كل من وصلوا إلى التعليم الجامعي هم الأكفأ والأكثر استحقاقاً، إن لم يكن على النقيض من ذلك في حالات معينة، وحيث يؤدي الرأسمال الاجتماعي دوراً أساسياً على حساب الرأسمال الأكاديمي، وبالتالي يمثل الجهل المنهجي عاملاً أساسياً في عملية تكوين الجماعة العلمية؟

وحول مؤشر تهميش العلوم الاجتماعية ينطلق الأمين من الفرضية الآتية: «يؤثر تهميش العلوم الاجتماعية في الجامعات على نوعية المعرفة المنتجة ونوعية التعليم فيها، بل على «وظيفة» البحث أو الفائدة منه»... و«في موقع يشعر فيه الأستاذ الجامعي أنه موظف يحتاج إلى الترفي أكاديمياً ومهنياً، أكثر مما يشعر بأنه مطالب بأن يكون أكاديمياً أو متقفاً يقدم مساهمة معرفية في فهم مجتمعه، يتكون لديه استعداد لأن يجري أبحاثه بأسهل الطرق وأقلها كلفة اجتماعياً ومهنياً، بحيث يحل الاعتبار الاجتماعي محل الاعتبار المعرفي بدل أن يتصاحبا، ويحل الوسواس الاجتماعي للباحث محل الخيال العلمي» (ص 94). لقد تم تفحص هذا المؤشر من خلال المبيّنات الآتية: نظام القبول في الجامعة (مباراة الدخول في الاختصاصات العلمية الطبيعية واختيار نخبة الطلاب، مقابل الانتساب الحر في الآداب والعلوم الإنسانية والاجتماعية وقبول الطلاب مهما كانت معدلاتهم)؛ عدد الطلاب في الصف (عدد محدود جداً في الاختصاصات العلمية، وأعداد كبيرة جداً في كليات الانتساب

(الحر): نوعية التعليم (محاضرات نظرية مع تطبيق في المختبرات، في المقابل معلومات عامة والاعتماد على المحاضرات المطبوعة والمختصرة)؛ نوعية الحضور (إلزامي في الاختصاصات العلمية، اختياري بنسبة كبيرة في اختصاصات الانتساب الحر)؛ لغة البحث (اللغة الأجنبية في الاختصاصات العلمية والنشر في الخارج والتقويم كذلك؛ في المقابل نشر الأبحاث باللغة العربية غالباً، والنشر محلياً)؛ الخريجون (تمايز واضح بين خريجي العلوم الطبيعية وخريجي العلوم الاجتماعية في سوق العمل وفي المواقع والمهن التي يشغلونها. والبطالة تكون بنسب أعلى في العلوم الإنسانية والاجتماعية بسبب تدني نوعية الشهادات وبسبب الأعداد الكبيرة من الخريجين).

إن تهميش العلوم الاجتماعية ليست مسألة لبنانية أو عربية وحسب، بل هي مسألة عالمية وترتبط بطبيعة الاختصاصات وبصلاية أو رخاوة النتائج المتحققة، والتي أجاد الأمين في إبرازها من خلال نظرية كون (Kuhn) حول الباراديفم وكول (Cole) حول النواة والحدود؛ ولكن تهميش العلوم الاجتماعية في بلادنا يُعزّز ويُغذّى بدعم سياسي من خلال التعامل باستخفاف مع هذه الاختصاصات، وكونها لم تثبت نجاعتها.

وحول مؤشر تلقين المعرفة اليقينية، ينطلق الأمين من الفرضية الآتية: «يُتوقع أن يترافق غياب النقصي المعرفي في التعليم ما قبل الماجستير، والاستعاضة عنه بالتلقين، مع الصفات البحثية الجاهزة على مستوى الماجستير والدكتوراه» (ص 66). تم تفحص المؤشر من خلال المبيّنات الآتية: اعتماد التلقين في التعليم، اعتماد المحاضرات المطبوعة أو الملخصات، ضعف النقاش والمناظرة في الصف وغياب النقد، وصعوبة الوصول إلى المصادر الأساسية. في الجامعة اللبنانية نهجان يعتمدهما الأساتذة؛ قسم مهم يعتمد قراءة المحاضرة في الصف ويستخدم الوسائل التقليدية في الشرح والإيضاح، وقلة تُدرّس بطرائق حديثة وتفاعلية وتستخدم الوسائل التكنولوجية في الشرح. ولكن الأخطر من المعرفة اليقينية وأكثر تأثيراً وسلبية هي «المعرفة» المشوهة، أي غير الصحيحة، التي يطرح فيها بعض الأساتذة مقولات ومفاهيم وآراء يسجلها الطلاب بوصفها صادرة عن «رجل علم» لا يناقش فيها ولا يتساءل ولا يشنكي، أو تتم طباعة محاضرات غير واضحة وغير مترابطة غالباً هي نتيجة الملاحظات التي يدونها الطلاب، والتي غالباً أيضاً لا يراجعها الأستاذ. المعرفة المشوهة يبيتها الأستاذ غالباً مقابل وعود بالتساهل في الامتحانات أسئلة وتصحيحاً. وفي هكذا سياق يصل بعض الطلبة بدعم من رأسمال اجتماعي إلى مرحلة التعليم الجامعي!

وفي مؤشر الانغلاق المعرفي ينطلق الأمين من الفرضية الآتية: «في سياق الانغلاق الفكري يجد الباحث نفسه بعيداً عن المحيط العلمي العالمي، فيقتصر على المحيط العلمي المحلي... فالبلدان الأكثر إنتاجاً للدكتوراه هي بلدان «مكتفية» معرفياً منذ زمن بعيد خاصة في العلوم الاجتماعية، والى حد كبير يقوم التعليم العالي فيها على التغذية الذاتية» (ص 70). يتم تفحص المؤشر عبر المبيّنات الآتية: الموفدون إلى الخارج (نسبتهم إلى الطلاب

الجامعيين في كل اختصاص)؛ التغذية الذاتية (توافر تحضير دكتوراه في البلاد أو غير متوافر)؛ ممارسات الإشراف، التقييم الجامعي لأطروحات الطلاب ولأبحاث الأساتذة. وفي مجال ممارسات الإشراف والتقييم سيضيف بحثي، الذي سيصدر في حزيران/ يونيو القادم، بعنوان «تقييم التقييم»، ويتناول بالنقد التقارير التي يعدها الأساتذة - القراء لتقييم أطروحات الدكتوراه في العلوم الاجتماعية، أمثلة ليست بقليلة حول مشكلات عديدة تجابه الجماعة العلمية تؤكد صحة التعميم على الحالة اللبنانية حول تدني نوعية الأبحاث ليس في العلوم التربوية وحسب بل في العلوم الاجتماعية أيضاً. فيحثي يصنف ممارسات الإشراف وأنماط المشرفين، ويتناول «حمى التقييم» للحصول على رتبة أعلى، خصوصاً من أجل الإشراف على الدكتوراه، بينما الخبرة لا تزال طرية لا تخولهم معرفياً القيام بذلك.

ولكن لكل تجربة بحثية في لبنان والبلدان العربية خصوصية ضمن سياقات متنوعة كانت تقتضي إشارة لتبيان التمايز بينها حتى في «إنتاج الفراغ» المعرفي. فلكليات الجامعة اللبنانية مثلاً قبل الحرب الأهلية كانت موحدة، وأساتذتها كانوا من خريجي الجامعات الأجنبية، وخصوصاً الفرنسية، والطلاب في الكليات كانوا يخضعون لمناهج موحدة ولتعليم متجانس، والمتفوقون منهم كانوا يرسلون بمنحة إلى الخارج من أجل التخصص. أثناء الحرب اللبنانية (1975) تم إنشاء فروع للجامعة في المناطق شكّلت مدخلاً للتدخل السياسي في الجامعة وللتأثير فيها، لجهة تدني مستوى التكوين والإنتاج والتوظيف السياسي على المستويات كافة، وخصوصاً أن تلبية حاجات الفروع من أساتذة أدخلت كمّاً منهم لم يكونوا حائزين الدكتوراه، وهو شرط للتعليم في الجامعة، وراحوا يحضرون الدكتوراه على عجل. تكرر الانغلاق الفكري مع إنشاء الدكتوراه اللبنانية وبداية الإنتاج المحلي، وهو إنتاج يخضع للكثير من المساومات والتراخي والمجاملات، أدت فيه الزبائنية السياسية، دوراً أساسياً في الحماية لهذا التراجع في المستوى التكويني والإنتاجي لأنها تُبعد المحاسبة عن التنصير والإهمال.

إلى الجامعات فإن إنتاج الأبحاث يتم أيضاً في مراكز الأبحاث.

ب- مراكز الأبحاث (البُعد الفرعي الثاني)

ميّز الأمين بين مراكز أبحاث جامعية وغير جامعية؛ وبقاء الأخيرة، أي مراكز الأبحاث الخاصة غير الجامعية، ونشاطها يرتبطان بالتمويل من جهة، وبرضا السلطات السياسية عنها من جهة ثانية. تتوزّع مراكز الأبحاث في العلوم الاجتماعية في الجامعات الحكومية على ثلاثة نماذج: أميركي (الخليج والأردن)، وفرنسي (المغرب العربي)، والنموذج الثالث (المشرق العربي). قياس مؤشّر واقع مراكز الأبحاث يتم من خلال المبيّنات الآتية: نوعية حضور المراكز (هامشية الحضور من خلال عدم تعريف الباحثين بانتمائهم إلى مراكز بحثية، وعدم إدراج أسماء مراكز البحث في قوائم المراجع، وهامشية الحضور بالمقارنة مع مراكز البحث العلمية الطبيعية)؛ مدى استقلاليتها (غير مستقلة، تتبع تسلسلاً بيروقراطياً

يخضع لمنطق السلطة الذي يحكم الجامعات؛ نسبة الباحثين المتفرغين فيها (قلة الباحثين المتفرغين)؛ مدى فعاليتها (بنى لهياكل إدارية غير فاعلة)؛ تمويل المراكز (في غياب التمويل تتحول إلى دواوين، وبتوافره تتحول إلى وظيفة)؛ وظيفة المراكز (ساحة لتوزيع مناطق النفوذ، مكان للتوظيف والإعفاء من التعليم، مراكز وجاهة اجتماعية، مراكز للندوات)؛ نوعية أبحاث المراكز (وضاعة الإنتاج).

يتوصل الأمين في الخلاصة إلى أن «شروط إنتاج المعرفة الاجتماعية بالجامعات الحكومية العربية ومراكز الأبحاث لا تظهر «معوقات» البحث بقدر ما تبرز «الحدود» التي يستبطنها الأساتذة الجامعيون منذ اللحظات الأولى لعملهم في الجامعة ولشروعهم في إجراء الأبحاث. ومع الزمن يصبحون قادرين على السير وحدهم من دون تحذير ولا مساعدة ولا رقابة خارجية. وتتحول الأمور إلى تقاليد راسخة لا تسبب مخالفتها الاستنكار ليس فقط في محيطهم الجامعي، إنما أيضاً من قبل الزملاء خارج الجامعة، أولئك الذين ينتمون إلى الجماعة العلمية» (ص 85).

2 - بُعد التداول

حدّد الأمين في بناء نموذج التحليل لموضوعه بعداً أساسياً ثانياً هو تداول الأبحاث. فإنتاج الأبحاث من جانب الجامعات ومراكز الأبحاث من دون تداول لا قيمة فعلية له؛ ف«كل تقدّم علمي هو تقدم تراكمي؛ وهذا التراكم ليس نتاج شخص، لكنه نتاج عدد من الأشخاص (الجماعة العلمية) الذين يراجعون وينتقدون ويزيدون ويحذفون ... يجب على الباحث أن يضيف عمله إلى ما سبق القيام به أو ما يقام به راهناً. يجب القيام بذلك من أجل الحوار والموضوعية» كما يقول رايت ميلز (الخيال السوسولوجي). والمؤشران لقياس مدى تداول الأبحاث هما نشر الأبحاث وإقامة المؤتمرات العلمية.

يطرح الأمين الفرضية الآتية: «شروط إنتاج المعرفة الاجتماعية في البلدان العربية في الجامعات العامة ومراكز الأبحاث، والموقع الذي يحتله الباحث الاجتماعي في المنظومة وما ينشأ عنه من استعداد، وأضافنا إليها الضغوط الاجتماعية التي تتعرض لها العلوم الاجتماعية عامة، بالتمايز عن الجماعة العلمية العالمية في هذا الحقل» (ص 93)، فإنه يمكن تخيل بعض السمات العامة للجماعة العلمية العربية في العلوم الاجتماعية (أولوية العائد الاجتماعي أي المصلحة، الحرص على المقبولية الاجتماعية أي الامتثال، وتوهم مخاطبة الجمهور الواسع والسلطة السياسية أي الوسواس، واتخاذ أيديولوجيا معينة أو قيماً معينة مرجعية في فحص الواقعة المدروسة أي الانخراط الاجتماعي). وبالمقارنة بين الجماعتين العلمية بالعلوم الطبيعية والعلمية بالعلوم الاجتماعية يكشف أن نواة الجماعة الأولى صلبة، بينما نواة الجماعة الثانية رخوة.

التداول تمارسه الجماعة العلمية في المؤتمرات العلمية والنشر.

أ- مؤشر المؤتمرات العلمية

المؤتمرات العلمية هي مساحة أساسية للحوار والتبادل والمعرفي والمناقشة، ومن خلال الملاحظة يتبين أن معظم المؤتمرات هي أقرب إلى الاحتفالات الرسمية منها إلى المؤتمرات التفاعلية المنتجة؛ وغالبًا ما يُدعى المشاركون من دون توزيع أي أوراق بمضامين ما سيُطرح في المؤتمر، فتكون المشاركة كما النتيجة شكلية.

بعض المؤتمرات أصبحت أقرب إلى السياحة الثقافية وإلى المجاملات في تبادل الدعوات بين الزملاء. يصدر بعض المؤتمرات أعماله بين دفعتي كتاب من دون أي لجنة تحكيم أو لجنة تحرير، وهكذا تصدر أعمال بعض المؤتمرات بخفة ملحوظة، وعلى الرغم من ذلك يتم تقييم بعض الأبحاث التي تعرض فيها إيجابياً، لا لقيمتها العلمية، وإنما للرأسمال الاجتماعي الذي يتمتع به كاتب البحث والسلطات المسؤولة عن تشكيل لجان التحكيم المضمونة النتائج!

ب- مؤشر النشر

بعد التمييز الذي يجريه الأمين بين أشكال النشر (الكتب، التقارير، المقالات في المجلات) أولى أهمية خاصة للمجلات العلمية باعتبارها الأكثر تعبيراً عن التقاليد البحثية، والأكثر توفيراً لفرص التواصل والتشبيك بين المؤلفين.

يتم قياس مؤشر النشر من خلال المبيّنات الآتية: لغة النشر (العربية، بينما العلوم الطبيعية لا تنشر إلا بلغة أجنبية وفي مجلات أجنبية)؛ إنشاء المجلة (العلاقة بالسلطة الجامعية)؛ وظيفة المجلة (نشر أبحاث أساتذة الكلية وترقيتهم)؛ تخصص المجلة (معظم المجلات غير متخصصة)؛ تحكيم المقالات (المعايير شكلية، والتقييم للشكل لا للمضمون، إنتاج فراغ معرفي لا مضمون معرفي).

لا يستدرج النشر في العلوم الاجتماعية في بلادنا الكثير من التفاعل النقدي، فثقافة النقد ليست منتشرة والتهام ينصب مباشرة على شخصنة النقد، حيث يندرج ضمن ثقافة العيب والتجريح الشعبية السائدة. إلا أن مسألة عدم تمكن الباحث منهجياً ليست مسألة شكلية، فعدا تأكيدها على الضعف في عملية التكوين، وخصوصاً المحلية، فإنها ترافق بندوبها وتشوهات الطالب الذي يصبح أستاذاً عبر استخدام الرأسمال الاجتماعي، فهزلة التقييم لا تقتصر على الأبحاث بل يتجرأ البعض في موقع في الجامعة أن يعرض للتقييم محاضرة ألقى في بلدة لبنانية!

حتى الكتب التي لم يتناولها الأمين بالمراجعة، واكتفى بالمقالات في المجلات العلمية، يتبين أن بعض دور النشر تقوم بنشرها من دون أي مراجعة أو تحكيم، مما يؤدي إلى تقييم سلبي لتلك الكتب.

يعود السبب الأساسي في هذا التراجع، على الأقل لبنانياً، إلى فترة الحرب الأهلية، والتي أنشئت خلالها الدكتوراه اللبنانية، حيث الترقى المهني وممارسات الإشراف، وتقييم الأبحاث

كلها إجراءات بدأ يتم فيها تغليب الرأسمال الاجتماعي على الرأسمال الثقافي، وجرى تثقيف ذلك بتراجع الرأسمال الأخلاقي، مما أتاح من خلال الدكتوراه اللبنانية عمومًا ولادة تراجع نوعي للتعليم والبحث في الجامعة اللبنانية من خلال سهولة الحصول على رتبة الأستاذية التي تتيح له الإشراف على الأبحاث ومن هنا تتنازل الوضاعة تعليمًا وبحثًا. ولذلك نشهد منافسة واستعجالاً للحصول على رتبة الأستاذية والتي تتحول إلى حالة مرضية أشبه بالعدوى لدى أفراد الهيئة التعليمية في العلوم الاجتماعية لا من أجل البحث بل في سبيل الوجاهة، حيث تتحول المناادة بالبروفسور نغمة محببة لدى صاحبها، ومدعاة سخرية بين الزملاء.

وفي ضوء خصوصية السياق اللبناني في «إنتاج الفراغ» في العلوم التربوية يُطرح السؤال هل يكفي السياق العام، أي «النموذج السياسي» للجامعات، لتعميم «إنتاج الفراغ» في الأبحاث التربوية على كل الدول العربية المتنوعة البنى والسياقات؟ وحتى في حالة التعميم ألا يشكّل تجاهل نوعية الأبحاث المتميزة، ولو كانت قليلة، تعتيمًا على العوامل التي أفضت إلى هذا التمايز والتي يمكن أن توفر دروسًا مفيدة للبحث العلمي «المليء معرفيًا»؟

سؤال آخر ألم يكن يتطلب هذا المسار النمطي البحثي السائد في الوطن العربي في الجامعات الحكومية إضاءة على كيفية تكوين الجماعة العلمية، والذي لا يقتصر على التعليم الجامعي وحسب، بل يشمل أيضًا المدارس الحكومية ما قبل الجامعية، من المرحلة الابتدائية إلى المرحلة الثانوية، وقسمًا كبيرًا من المدارس - الدكاكين أيضًا في القطاع الخاص، حيث يتم التكوين الأساسي لقسم من التلامذة والذي يؤثر لاحقًا، سلبًا أو إيجابًا، على التكوين الجامعي خصوصًا في العلوم الاجتماعية.

وأخيرًا يُطرح السؤال إذا كانت الجماعة العلمية في هذا النمط من الجامعات ذات الحكامة السياسية هي «المتهمة» فمن أين يبدأ التغيير؟ أمن «الجماعة العلمية» التي تتسم بكل السمات التي وصفها بها الصديق الأمين، أم من السياق العام السياسي الذي أنتج هكذا جماعة علمية وارتاحت إليه؟ هذه العلاقة العضوية بين حكمة الجامعات السياسية والسلطة السياسية، والعلاقة العضوية بين الأخيرة ونمط اقتصاد الريع والخدمات في البلدان العربية يجعل الأمر بحاجة إلى تغيير لا يقتصر على الجامعة والجماعة العلمية بل إلى تغيير شامل لإنتاج أنظمة وطنية تهدف إلى تنمية حقيقية.

الكتابة العلمية الرصينة ليست جديدة على الصديق الأمين، وهذا الكتاب بالذات يملأ فراغًا ويقدم دروسًا معرفية ومنهجية قيّمة ومفيدة للباحثين، وهو يؤكد أن البحث النوعي ليس رصقًا للكلام المنمق والتلفيق ولا لاقتباسات من هنا وهناك، بل هو تسلسل ووضوح منهجي بالدرجة الأولى، يركز فيه الباحث الرصين إلى نموذج تحليلي واضح وجلي يمثل الترجمة العملائية لإشكالية البحث، والتي كلما كانت واضحة وقادرة على الإحاطة بالموضوع تنعكس إيجابًا على فهم الظاهرة، وفي الوقت نفسه تبرز قدرة الباحث الفعلية وتمييزه وتمييزه، وهو ما فعله الصديق عدنان الأمين. جدير بالأكاديميين أن يدرّسوا هذا الكتاب في

الجامعات كي يحظى بنقاشات تعزّز التداول بين الجماعة العلمية وتدريب الطلاب على كيفية إنتاج الجديد في البحث العلمي.

أشكركم جميعاً، أشكر صديقي د. الأمين على هذا الإنتاج الغني في زمن القحط المعرفي، وأشكر الزملاء المشاركين في التداول الذين استفدت منهم، وشكراً لماريز على جهدها في تنظيم الندوة وإدارتها.

ماريز يونس: شكراً الموسوي، يعني صحيح أنك أطلت قليلاً، ولكن نحن نشكرك على هذه القراءة العميقة لكتاب عدنان الأمين. وقد لفتنا كشفك لمنهجية بحثه أو، حسب سؤالك، كيف اشتغل الأمين ببحثه، وكيف اعتمد نموذجاً تحليلياً وفسر النتيجة التي هي إنتاج الفراغ من خلال ثلاثة أبعاد. ولكن أنت أيضاً تطرح سؤالاً على الأمين وأنا سأتبني هذا السؤال وأطرحه عليه، وهو يتعلق بإمكان التعميم على كل الوطن العربي وكيف يمكن عزل حكمة الجامعات عن السياقات المتميزة بين دولة وأخرى؟

ننتقل الآن إلى المداخلة الثالثة للجيلالي، وأود في هذه المناسبة أن أشكر جيلالي ومن خلاله إدارة مركز كراسك (CRASC) وجميع العاملين فيه الذين يواكبونا اليوم بالثبات المباشر على صفحتنا، شكراً لكم ولإدارتكم ولكل العاملين.

جيلالي المستاري هو أستاذ بحث حاصل على شهادة التأهيل وشهادة الدكتوراه في الفلسفة الدينية من جامعة مهران في الجزائر، يشرف منذ نهاية 2017 على إدارة المركز الوطني للبحث في الأنثروبولوجيا الاجتماعية والثقافية بوهران. شغل منصب المدير العام للمعهد الوطني للبحث في التربية، وشارك في عدد من المشاريع الدولية والوطنية وآخرها قيد الإنجاز حول إنتاج المعرفة الدينية في الجامعات الجزائرية. كما نشر أيضاً عدداً من المقالات والأوراق البحثية في الموضوعات ذات العلاقة بالخطاب الديني والتربوي في الجزائر، وأهم أبحاثه المتصلة بموضوع البحث في العلوم الاجتماعية وهو ضمن كتاب جماعي حول مستقبل العلوم الاجتماعية في الوطن العربي (تحرير ساري حنفي وآخرون).

السؤال الذي أوجهه لك جلالتي هو التالي: إن أحد أهم مساهمات كتاب الأمين هو كشفه عن نمطين رئيسيين يجسدان التقاليد البحثية العربية وهما الأمبيريقية الفارغة والمعيارية الاجتماعية، إلى أي حد اقتنعتم بوجود هذين النمطين في الأبحاث الاجتماعية وبقوتها من جهة وإلى أي حد تجدون الأدلة عليهما كافية في موضوع المعلمين مثلاً أو أي موضوع آخر؟

جيلالي المستاري: الشكر موصول لماريز يونس ومن خلالها للشبكة الدولية لدراسة المجتمعات العربية «إيناس» على هذه البادرة العلمية المميّزة المسماة «حوارات إيناس»، والشكر الخاص لعدنان الأمين على اقتراحه لشخصي من أجل مشاركة بعض زملائي الباحثين من المشرق والمغرب في مناقشة كتابه الجديد إنتاج الفراغ: التقاليد البحثية العربية في العلوم الاجتماعية. وقبل أن أبدأ مناقشتي للقسم الثالث من الكتاب، أودّ أن أعبر عن شعوري بالمتعة وأنا أقرأ محتواه كاملاً، فقد وجدت فيه تجاوزاً بين مقارنة كمية إحصائية

للدراستات والأطروحات والمقالات، وأخرى كيفية تحيل إلى المعنى في محاولة لاستنطاق النصوص والخطابات وفهم ممارسات منتجها، وكل ذلك في لغة سلسلة تجمع بين البعد الإبيستمولوجي والمنحى السوسولوجي.

وفي تبريره للفراغ الذي آل إليه المنتج البحثي العربي اليوم، أشار الأمين في القسم الثالث من الكتاب إلى الأنماط أو التقاليد البحثية في الدراسات التربوية العربية بوجه خاص وهي: نمط الأمبيريقية الفارغة ونمط المعيارية الاجتماعية. يعتمد النمط الأول على الشكل من خلال عرض المقدمات وتقنيات المناهج والمجال الزمني والمجال المكاني والدراسات السابقة، وصولاً إلى خلاصة للنتائج والتوصيات، دونما غوص في التفسير ومناقشة المعنى. في حين يتسم النمط الثاني على ما سمّاه الأمين بوهم أو وسواس الفاعل الاجتماعي، أي ذلك التوفيق عند مُنتج الدراسة بين كونه باحثاً وفاعلاً اجتماعياً. وهنا يتحدث عن نماذج في الدراسات التربوية وهي الخبير والمقيم التربوي والشيخ والسياسي والنقابي، وكان التركيز في نموذج «النقابي» على الحالة التونسية.

سأناقش هذا التصنيف الذي انتهى إليه الأمين انطلاقاً من السياق المحلي الجزائري، حيث سأعود إلى مناقشات السوسولوجيين الجزائريين لأنماط إنتاج المعرفة في العلوم الاجتماعية والإنسانية بما في ذلك العلوم التربوية، وهو ما قد يجعل من «التعميم» الذي يحيل إليه الكتاب، تلميحاً لا تصريحاً، مسألة نسبية. كان عدنان الأمين فنياً لمنهجه في التنقيب والتوثيق والتحليل حيث كان تركيزه على المنتج البحثي من مقالات وأطروحات ودراسات، وهو ما سمّاه علي الموسوي في مداخلته بالمنهج المبطن. وأريد من خلال هذه المناقشة أن أقول ما لم يقله الأمين في منته، أي أحاول تقديم تفسير مختلف لنمطي الأمبيريقية الفارغة ووهم الفاعل الاجتماعي بالتركيز على الأطر الاجتماعية التي أنتجت هذه النماذج انطلاقاً من السياق الجزائري.

سأعود إلى بعض مناقشات مؤتمر وهران سنة 2012⁽²⁾ الذي تحدّث عنه منير السعيداني، في معرض حديثه عن بعض المؤتمرات التي ناقشت الموضوع، إضافة إلى مؤتمر «الجزائر بعد 50 سنة: حوصلة المعارف في العلوم الاجتماعية والإنسانية» (بنغبريط - رمعون وحدا، 2008). كما سأقف عند مجموعة من الدراسات والمناقشات التي بدأت في الثمانينيات من القرن الماضي انطلاقاً من بعض النماذج من الباحثين في علم الاجتماع والتاريخ الاجتماعي في الجزائر وأعني بذلك كلاً من علي الكنز (El Kenz, 2005)، ناصر جابي (الناصر، 2008)، والمؤرخ حسان رمعون (Remaoun, 2006: 231-246).

(2) مؤتمر مستقبل العلوم الاجتماعية في العالم العربي، نظّمه بوهان (الجزائر) كل من مركز البحث في الأنثروبولوجيا الاجتماعية والثقافية، مركز دراسات الوحدة العربية والجمعية العربية لعلم الاجتماع، وذلك أيام 20 و21 و22 آذار/ مارس 2012، وتمّ نشر أعماله في كتاب صدر عن مركز دراسات الوحدة العربية سنة 2014.

اهتمّ باحثون في المنطقة المغاربية مثل عبد الله العروي⁽³⁾ من المغرب وعلي الكنز من الجزائر بالتصنيف والنمذجة في الممارسات البحثية في الوطن العربي. تحدّث علي الكنز، في خلاصة دراسته الميدانية عن العلوم الاجتماعية في خمس دول عربية في منطقة المتوسّط (لبنان، سورية، مصر، المغرب والجزائر) عن ثلاثة أصناف أفرزتها ممارسة العلوم الاجتماعية:

أمّا الصنف الأول فهو «الأكاديمي»، وهو الصنف الذي أنتجته الجامعات العريقة في المنطقة العربية إبّان الحقبة الكولونيالية مثل جامعة القاهرة، جامعة بيروت، وجامعة الجزائر وغيرها. ويعود الأكاديمي إلى أصول اجتماعية معيّنة هي البرجوازية المحليّة، ويتوافق منتجه مع القيم السائدة في تلك الحقبة أي قيم الاعتراف من الأجيال الأولى التي سبقته، وأمثله في ذلك: قسطنطين زريق، علي الوردي، عبد الرحمن بدوي، محمد طالبي، ومصطفى لشرف وغيرهم.

وأمّا الصنف الثاني فهو «الملتزم»، وهو الجامعي الذي انخرط في النضال الوطني من أجل التحرير، فقد فرضت عليه حالة الاستعمار أن يتحوّل من الممارسة الأكاديمية إلى الدور السياسي الوطني، وأمثله في ذلك: إدوارد سعيد، ليلي الفواز، سمير أمين، محمد حربي، حسن حمدان، وغيرهم. وكثير من هؤلاء اعتبروا أنّه على الالتزام أن يرافق البحث في العلوم الاجتماعية. وقد أشار الكنز إلى إمكان تحوّل «الملتزم» إلى «أيدولوجي»، وهي الصورة القريبة من نمطي «الشيخ المتدين» و«الشيخ الحديث» في كتاب الأمين.

وأمّا الصنف الثالث فهو الخبير أو المستشار، وهو صنف حديث الظهور، فقد برز مع بداية التسعينيات من القرن الماضي، أنتجته التحوّلات الاقتصادية وافتتاح الجامعات العربية على المؤسسات المالية الدولية والمنظمات غير الحكومية المموّلة للبحوث الاجتماعية، وقد وضع لنفسه أشكالاً من الموضوعات ومنهجيات البحث وفق أجندة معرفية رسمتها تلك المؤسسات بشكل قبلي حسب متطلّباتها مثل مسألة الفقر والجندر والحوكمة والتنمية المستدامة وغيرها. وكان لهذه الأنماط المنهجية الجديدة تأثير في الكتابة في العلوم الاجتماعية من حيث الموضوعات والإشكاليات، بل وأعدت وضع هرمية جديدة لتلك العلوم فأصبحت نجد تخصصات من مثل الاقتصاد التطبيقي والأنثروبولوجيا الثقافية وعلم النفس والجغرافيا الحضرية «أكثر أهميّة» في دراسات الخبرة والاستشارة من الفلسفة والاقتصاد العام والتاريخ.

وإذا اعتمد الأمين في نمذجته، منهجياً، على محتويات الوثائق ونصوص الباحثين، فقد اتجه المسار المنهجي لعلي الكنز نحو السياق التاريخي والأطر الاجتماعية التي أنتجت هذه

(3) يتحدّث عبد الله العروي عن ثلاثة نماذج زيّفت، في نظره، الوعي العربي المعاصر: الشيخ، السياسي الليبرالي، والتكنوقراطي أو داعية التقنية (العروي، 1995).

التقاليد والممارسات والنماذج من الباحثين معتمداً في ذلك على سيرهم الذاتية. ويمكن أن نجد في مسار الباحث الواحد نموذجين أو ثلاثة حسب السياقات الجديدة أو المستجدة، فيمكن أن يتحوّل الأكاديمي إلى ملتزم أو إلى خبير، أي يمكن أن يتوافق زمن البحث وزمن الفعل الاجتماعي.

وفي تفسيره للسياقات والأطر الاجتماعية التي أنتجت أنماط جديدة من الباحثين والمنتج البحثي في الجزائر، يعود بنا حسان رمعون إلى ما أسماه بمتطلبات بناء الدولة الوطنية بعد الاستقلال، حيث يرى أننا ورثنا في الجزائر أربعة أنواع من الممارسات في المعارف والعلوم الاجتماعية، التقليدية منها والحديثة: فهناك نموذج الزوايا، وكانت لها، في الحقبة الكولونيالية، مؤسسات للتعليم والتنشئة وصحف ومجلات مختلفة. وهناك مدارس الإصلاحيين مثل جمعية العلماء المسلمين وما كانت تنشره مؤسساتها ومدارسها ونوادبها وصحفها من خطابات، وإن اختلفت عن العلوم الاجتماعية، إلا أنها خطابات دينية حول المجتمع ومرتبطة به. وهناك نموذج الدراسات الإثنوغرافية من خلال ما يسمى بمركز البحث في الأنثروبولوجيا وعصور ما قبل التاريخ CRAP، إضافة إلى الجمعية التاريخية الجزائرية. وبعد الاستقلال، عرف النظام التعليمي الجامعي الجزائري اتجاهين: اتجاه تقنوي يشجع تعليم وإنتاج معارف في تخصصات ذات علاقة بالنموذج التنموي السائد والمخططات الرباعية المختلفة، واتجاه هويّاتي استهدف تعريب العلوم الاجتماعية والإنسانية بداية بالفلسفة سنة 1968. فكانت نتيجة هذين المسارين في السياسات الرسمية للتعليم الجامعي بروز حقلين في ممارسة تخصصات العلوم الاجتماعية، بما في ذلك العلوم التربوية: حقل تنموي، تطبيقي، حرفي، تمثله تخصصات تطمح أن تضاهي العلوم الطبيعية والدقيقة ونموذجها العلوم الاقتصادية، وحقل هويّاتي، تمثله تخصصات أخرى ذات وظيفة أيديولوجية هي الدفاع عن الهوية الوطنية والدينية ونموذجها علم التاريخ. أنتج هذان الحقلان من التخصصات نموذجين من الممارسين في العلوم الاجتماعية والإنسانية: نموذج «التكنوقراطي»، وهو الذي يتغذى من خطاب التنمية والتحديث ويتحدث باللغة الفرنسية ونموذج العلوم الاقتصادية والتطبيقية، ونموذج «الأيديولوجي الشعبي»، وهو الذي قد يدافع عن التحديث ولكن في سياق خطاب الهوية وتمجيد الماضي البعيد والقريب ونموذجه «المؤرخ» ونجده شائناً في تخصصات أخرى كالفلسفة والعلوم التربوية.

وفي السياق نفسه، تناول السوسيولوجي عبد الناصر جابي في كتابه الجزائر: الدولة والنخب موضوع قطاعية الدولة وانقسامية النخب في الجزائر بعد الاستقلال، حيث احتضنت قطاعات التنمية الصناعية والتكنولوجية تلك النخب التكنوقراطية والفرنكوفونية في أغلبها، في حين اتجهت النخب الدينية والعروبية نحو قطاعات أخرى ذات وظيفة أيديولوجية مثل قطاع التربية، ونشأت بناء على ذلك ممارسات مختلفة في إنتاج المعرفة. وبعد الأزمة البترولية في الجزائر سنة 1986 ونهاية النموذج التنموي وبداية الاحتجاج عليه، ظهر نموذج «الشيخ» مجاوراً لنموذج «الأيديولوجي الشعبي»، وهنا حاول هذا الأخير أن

يضع توازناً في الخطاب بين نموذجي «التكنوقراطي» و«الشيخ»، وكان لكل ذلك الأثر السلبي على أنماط التكوين وإنتاج المعرفة في النظام التعليمي الجامعي، وهو ما يمكن أن نطلق عليه بسياق إنتاج الأميريكية الفارغة كما حددها كتاب عدنان الأمين.

ويبدو لي أن أهم ما نقف عنده في هذه المقارنة المختصرة مع الحالة الجزائرية هو أن تفسير نمطية الممارسات في العلوم الاجتماعية لا يقف عند الباحث نفسه بل يتجاوزه إلى الأطر والسياقات التي أنتجته. صحيح نحن أمام أميريكية فارغة، صحيح أننا أمام أشكال من التقاليد لا تمت بصلة إلى الممارسة العلمية الرصينة في العلوم التربوية والاجتماعية بصورة أعم، لكن هذه النماذج وتلك الأميريكية الفارغة صنعتها أطر اجتماعية وسياقات تاريخية وضرورات مؤسسية، ولم تكن مرتبطة بممارسات تعود إلى الباحث وممارساته فقط. فالفاعلون لم يكونوا في الحقيقة فاعلين بل كانوا مجرد مستجيبين لضرورات مؤسسية.

وأختم مداخلتني هذه بملاحظتين اثنتين: فأما الأولى فهي أن علوم التربية، في الجزائر على الأقل، لم تخرج عن السياق العام لمسار تعليم وإنتاج المعرفة في العلوم الاجتماعية، وكانت دوماً حاضنة للنموذج الشعبي الأيديولوجي من جهة، والخطاب التقنوي التطبيقي من جهة ثانية. وعندما تتصفح بعض الرسائل الجامعية والمقالات والبحوث في كتب لمخابر بحث حول التربية أو مجلات تصدرها مراكز بحث تحت وصاية وزارة التربية مثل مجلة المربي أو مجلة بحث وتربية، تبدو أطروحة الأمين حول الأميريكية الفارغة جلية وقابلة للتعميم على الحالة الجزائرية، إذ نجد تركيزاً متزايداً على «خطاب تقنوي» يحكمه «منطق هويّاتي» من دون جرأة كافية في طرح المسائل المعرفية والإبيستيمولوجية. أما الملاحظة الثانية فهي أهمية البحث في مسارات تكوين الباحثين في علوم التربية، إذ نجد في الجامعات الجزائرية مثلاً نموذجين بمسارين مختلفين: نموذج «العربيين»، وهم منتج سياسات التعريب في تخصص علم النفس وعلوم التربية في نهاية الستينيات، واصلوا تكوينهم العالي في ما بعد التدرج بإنكلترا، وعندما رجعوا إلى الجزائر كان جلهم أهمّ حاملين للخطاب التقنوي الممزوج بنزعة هويّاتية دينية في الدراسات التربوية. وهناك نموذج ثان «فركونفوني»، وهم الذين بقوا على هامش سياسة التعريب وواصلوا دراساتهم في فرنسا وبلجيكا، ولا يبدو هذا الصنف أقلّ تقنوية من الأول لكنه أقلّ تركيزاً على الخطاب الهويّاتي. وقد عرفت مختلف أقسام علم النفس وعلوم التربية في الجامعات الجزائرية الكبرى بالخصوص نزاعاً متواصلاً بين النموذجين ما زالت آثاره السلبية قائمة إلى اليوم على أشكال التكوين وأنماط إنتاج المعرفة والعلاقات بين الباحثين.

ولا يمكن أن ننهي الحديث عن سياقات إنتاج الفراغ في العلوم الاجتماعية ومنها العلوم التربوية دونما الوقوف على ظاهرة الجمهرة في الجامعات العمومية الجزائرية والعربية، والتي مسّت بوجه خاص تخصصات العلوم الاجتماعية والإنسانية مما أثر سلباً

في نوعية التكوين وجودة المنتج المعرفي، وكانت وراء ترسيخ ممارسات وتقاليد سلبية كثيرة أبرزها ما أشار إليه الأمين في كتابه من أمبيريقية فارغة ووهم الفاعل الاجتماعي.

وإذا كان مردّ تفسير هذا الفراغ عند الأمين ممارسات الباحثين أنفسهم، فقد افترضت أن ندفع بهذا التفسير إلى مستوى آخر خارج الفاعلين ونضعه في السياق التاريخي والاجتماعي والسياسي الذي أنتج هؤلاء الفاعلين. فالتقاليد البحثية العربية التي نلمس نتائجها في البحوث والدراسات السائدة اليوم ما هي نتيجة لضرورات مؤسسية وسياسات تعليمية وضعتها الدول العربية بعد الاستقلال حسب رهاناتها ومتطلّباتها التي لا تمت إلى رهانات المعرفة بصلة.

والتحية ثانية للأمين وشبكة «إيناس» على هذه الفسحة المعرفية والتبادل المثمر.

ماريز يونس: شكرًا لك جلالتي. نرى أنك في قسم وافقت عدنان الأمين على الأمبيريقية الفارغة والمعيارية الاجتماعية وأنهما توجدان في الجزائر لجهة الخبير والمقيم والشخص والسياسي لكنك تضيف أن الذي أنتج هذه النماذج هي السياقات والأطر، وبالتالي كأن الباحثين محكومون بهذه السياقات أكثر مما هم مسؤولين عن أنفسهم وقادريين على الاختراق. يمكن أن نوجه هذا السؤال إلى عدنان الأمين، هل هناك إمكانية لخرق هذه السياقات وهل توافق أصلًا على مبدأ أن السياقات هي التي تصنع الأمبيريقية الفارغة والمعيارية الاجتماعية؟

الآن ننتقل إلى مداخلة صوما أبو جودة. فهو دكتور في التربية اختصاص طرائق تعليم العلوم من جامعة سينسيناتي في ولاية أوهايو في الولايات المتحدة الأميركية منذ عام 1988. في سنة 1993 التحق بالجامعة الأميركية في بيروت وهو الآن أستاذ في هذه الجامعة. عمل كمدير للمركز التربوي للعلوم والرياضيات بين عام 1994 و2003 وقد ترأس دائرة التربية بين عامي 2003 و2009. وهو منذ 2009 مدير مركز التعليم والتعلم في الجامعة الأميركية في بيروت وعميد مشارك في كلية الآداب والعلوم منذ 2016. نشر أبو جودة الكثير من الأبحاث والدراسات التربوية في مجلات علمية ومحلية وجولية ومحكمة، وكذلك لديه عدد من الكتب باللغتين العربية والإنكليزية. قدّم بو جودة محاضرات في عدد كبير من المؤتمرات العلمية والإقليمية والدولية وهو عضو هيئات التحرير لعدد من المجلات والمخابر.

سؤال: يقول الأمين إن البحث التربوي في لبنان يتسم بثلاث سمات أساسية: الأولى أنه مشتت بين منابر كثيرة والأكاديميون لا يقرأون بعضهم لبعض، والثانية أن هناك انخراطًا قويًا اجتماعيًا وسياسيًا ونقائياً، والثالثة أن الأمبيريقية الفارغة كانت ضعيفة سابقًا في لبنان وهي اليوم تتجه إلى التزايد، ما رأيك بهذه الطروحات؟

صوما أبو جودة: عندما قرأت كتاب الأمين لأول مرة، صُدمت لأنني لم أكن أعرف أن وضع الأبحاث التربوية في العلوم الاجتماعية في البلدان العربية على هذا المستوى المؤسف. شعرت أيضًا بالحرج لأنني أتيت من جامعة يُتوقع مني أن أكتب فيها باللغة الإنكليزية

على الرغم من أن مجال تخصصي هو التعليم ومن المفترض أن أساهم في قاعدة المعرفة التربوية في المنطقة. كما أنه من المخيب للآمال أن واقع البحث في العلوم الاجتماعية في لبنان، وبخاصة في مجال التربية، ليس أفضل من وضع البلدان العربية.

أولاً، إن هذا الكتاب يجب أن يكون قراءة إجبارية لكل الذين يعملون بالتربية في لبنان لأنني أعتقد أن لدينا فكرة خاطئة جداً عن وضعنا في لبنان لأن هناك جامعات عريقة مثل الجامعة اللبنانية وجامعة بيروت العربية واليسوعية واللبنانية الأميركية والأميركية، ولكن الذي يبدو من عمل عدنان الأمين أن الأميركيّة الفارغة تتسلل أكثر فأكثر إلى الأبحاث المنشورة في لبنان.

في البداية أريد أن أخص النتائج في كتاب الأمين التي لم أكن أعرف عنها وأعلق عليها. ثم سأقدم فهمي الخاص للنتائج العامة للقسم حول البحث في لبنان وأعلق عليها أيضاً.

بناء على كتاب الأمين، أولاً، يتم إجراء معظم الأبحاث من جانب مؤلفين فرديين ومعدل النشر هو 1.37 أي أن أكثر الباحثين في لبنان ينشرون مخطوطة واحدة، على الأرجح رسالة الدكتوراه الخاصة بهم؛ ثانياً، تمثل المرأة منخفض جداً في الأبحاث مع أنها تمثل الأكثرية في مجال التربية والتعليم؛ ثالثاً، نسبة المؤلفين غير اللبنانيين مرتفعة؛ رابعاً، لا يعمل الباحثون اللبنانيون في فرق بحثية. على الرغم من أن العمل في فرق بحثية أو ما يسمى «مختبرات البحث» هو نموذج أوروبي، إلا أن هناك عدداً من الجامعات في لبنان يعمل فيها الباحثون في فرق، حتى في العلوم الاجتماعية؛ خامساً، وكما قالت يونس، الدراسات اللبنانية أكثر انخراطاً بالمجتمع وبالمشاكل الاجتماعية من الدراسات في الوطن العربي ولكن اعتقد أن هذا الموضوع يتغير؛ سادساً، ينشر الباحثون في لبنان أعمالهم باللغات العربية والإنكليزية والفرنسية، ولكن يبدو أن الباحثين بإحدى هذه اللغات لا يقرأون البحوث المنشورة بلغات أخرى.

قد تشير هذه النتائج إلى عدم وجود محاولات لتحديد مجالات البحث المطلوبة في العلوم الاجتماعية وبخاصة في التعليم وأنه لا توجد مبادئ توجيهية واضحة لجودة البحث. قبل أن أعود إلى لبنان منذ نحو 25 عاماً، لم أكن أعلم أن هناك دراسات بحثية منشورة باللغتين الفرنسية والعربية في لبنان، ربما بسبب عدم وجود قواعد بيانات بحثية بهاتين اللغتين. ومع ذلك، بمجرد عودتي تعرفت إلى البحوث التربوية باللغتين العربية والفرنسية، وبالتالي نشرت ثلاث مقالات مع زملائي لمراجعة الأبحاث في تعليم العلوم المنشورة باللغات الثلاث. أتاحت لي هذه التجربة الفرصة لتقييم جودة الأبحاث التربوية في لبنان وساعدتني على البدء في تحديد نقاط القوة والضعف في هذا البحث إضافة إلى إمكان تجويده.

لقد شجعتني الكتاب على التفكير بعمق في وضع البحث التربوي في لبنان والإلحاح الذي يجب أن تعالج فيه المشاكل الرئيسية التي حددها الأمين، وقد قادتني التأمّلات إلى

تصنيف الأبحاث التربوية في لبنان إلى ثلاث فئات: التنوع المضطرب، الأهداف المشوشة، والنواتج الغامضة.

1 - التنوع المضطرب

من المعروف أن الجودة تأتي مع التنوع في أكثر الأحيان. الافتراض هو أنه بسبب التنوع في اللغات وفي خلفية الباحثين التربويين، نتوقع أن نجد دراسات بحثية جيدة. ومع ذلك، فإن تنوع ناشري الأبحاث والأفراد في لبنان لم يؤدِّ إلى دراسات بحثية جيدة تتناول المشكلات التربوية الأساسية. إن هذا التنوع في تقاليد البحث وفي الناشرين وأنواع البحوث يمكن أن يكون مثمراً، إلا أن هذا التنوع في لبنان، نتج منه مجموعة من الأبحاث لا يمكن استخلاص العبر منها لتحسين جودة التعليم. إذًا هناك تنوع، ولكنه تنوع مضطرب جداً.

2 - الأهداف المشوشة

لا يتضح من مجموعة الأبحاث التربوية التي أجريت في لبنان الهدف من هذه الأبحاث. قد يقدم انخفاض متوسط عدد الدراسات لكل باحث دليلاً على أن الدراسات أجريت لمتطلبات للحصول على شهادة الدكتوراة، علاوة على ذلك، يمكن أن يكون عدم تركيز البحث ونقص المتخصصين في التعليم دليلاً على أن أهداف البحث التربوي في لبنان غير واضحة. يبدو أن الكثير من الأفراد والمؤسسات ينشرون أبحاثاً تربوية. ومع ذلك، فإن أهداف الدراسات المنشورة غير واضحة، وبالتالي لا يمكن الشعور بأثرها في الأوساط التعليمية. يتضح من البيانات الواردة في كتاب الأمين، وبخاصة حقيقة أن متوسط عدد المقالات المنشورة لكل شخص هو 1.37، أن الهدف من إجراء ونشر الدراسات البحثية في مجال التربية هو أن يحصل الأفراد على درجات علمية عليا تجعلهم مؤهلين لشغل مناصب في الحكومة أو القطاع الخاص، وبخاصة في الجامعات.

3 - النواتج الغامضة

ما هي نتائج الأبحاث التربوية التي جرت في لبنان في الخمسين سنة الماضية؟ ما هو تأثير هذا الأبحاث التربوية في جودة التعليم والتعلم في لبنان وفي تحصيل الطلاب؟ لا يبدو أن مجموعة الأبحاث الصادرة في السنوات الماضية قد أسفرت عن معرفة متراكمة مع نتائج إيجابية واضحة في نوعية التعليم والتعلم. أنا أوافق الاستخلاصات التي قدمها الأمين وهي بالنسبة إلي - وبصياغة أخرى - التالية: التنوع المضطرب؛ الأهداف المشوشة؛ النواتج الغامضة.

في هذه المرحلة من النقاش أ طرح السؤال التالي: هل هناك دراسات تربوية جيدة تجرى في لبنان؟ هل تتغير الاستنتاجات إذا فحصنا الدراسات البحثية المكتوبة باللغتين الإنكليزية والفرنسية وبخاصة أن العلوم والرياضيات يتم تدريسها باللغة الإنكليزية أو

الفرنسية، وعادة ما يتم نشر البحوث حول تعليم هذين الموضوعين في المجلات الموجودة في الدول غير العربية، وبخاصة في أوروبا والولايات المتحدة الأمريكية.

كما أشرت في ما تقدم، أُجريتُ مراجعة نقدية للدراسات البحثية التربوية التي أُجريت في لبنان حول تعليم العلوم والمنشورة باللغات العربية والإنكليزية والفرنسية. بينما وجدت أن العديد منها ذات جودة عالية، كان هناك عدد كبير من الدراسات التي اعتمدت نموذج الدراسات المنشورة في البلدان العربية. هذا أمر مؤسف لأنه يظهر أن هناك اتجاهًا نحو التبسيط «والقولبة» في إجراء ونشر الأبحاث. وقد دفع هذا التبسيط لعملية البحث إلى اعتماد «ال قالب» المستخدم عادةً في المجلات العربية. يتطلب هذا النموذج اتباع عدد محدد من الخطوات في إجراء البحث وكتابته. ينتج من هذا مقالات تستخدم الهياكل نفسها وأحياناً كلمات وجمالاً متشابهة. أرى هذا الوضع عندما أراجع مقالات في المجلات العربية. المقالات سهلة المراجعة لأنها كُتبت بالطريقة نفسها. علاوة على ذلك، يجد المراجعون أنه من السهل اتخاذ قرارات بشأن جودة هذه المقالات وقبولها للنشر. ربما أدى هذا التركيز المفرط على البنية وإهمال المحتوى إلى الفراغ الأميريقي. كذلك يبدو أن هذا النوع من الأبحاث، على غرار البلدان العربية، يجري في فقاعة تُبعده وتغربه عن الوضع الحالي لقطاع التربية والتعليم في لبنان.

ما الخطوات التي يمكن للباحثين اللبنانيين في مجال التربية اتخاذها لإجراء أبحاث تربوية أكثر ملاءمة لاحتياجات لبنان، وفي الوقت نفسه تلبية احتياجات الطلاب والمعلمين وأولياء الأمور، أصحاب المصلحة الرئيسيين في تحسين جودة عملية التعليم والتعلم؟ السؤال الأساسي هو «من هو المستفيد من أبحاثنا؟» يمكن أن يؤدي إلى تعامل بحثي جديد وفرص لمعالجة المشاكل التعليمية المؤثرة في لبنان. مع وضع هذا الهدف بالحسبان، أقترح أنه عند إجراء الأبحاث التربوية، نحتاج إلى التركيز أكثر فأكثر على مدى فائدة بحثنا للطلاب والمعلمين. سيتطلب هذا التركيز على المستفيدين من البحث التربوي تغييراً في منهجيات البحث ومقارباته. تشمل الأنواع المحددة لمنهجيات البحث ومقارباته التي لديها القدرة على إنتاج أبحاث لها روابط قوية بالممارسة الأبحاث التي تجري داخل الصفوف والتي تلتقط ما يحصل في الصف بدقة، وبخاصة في الصفوف متعددة اللغات مثل الصفوف اللبنانية. الصفوف الدراسية متعددة اللغات عبارة عن كيانات معقدة حيث تتفاعل اللغة المحكية مع اللغة الأجنبية التي تستخدم في تعليم العلوم والرياضيات ومع محتوى المادة. تتطلب هذه الحالة الدراسات التي تبحث في هذه التعقيدات وتقدم حلولاً عملية للمشكلات التي تواجهها مثل هذه الظروف. إضافة إلى ما سبق يجب الاهتمام بكيفية توصيل نتائج الأبحاث إلى الممارسين التربويين.

حاليًا، لا يتمتع الممارسون وأصحاب المصلحة الآخرون بإمكان الوصول إلى الأبحاث في معظم المواقف. ومع ذلك، فإن منحهم هذه الفرصة قد يضغط على الباحثين التربويين

لإجراء الدراسات التي تبحث في مشاكل تعليمية حقيقية وبالتالي نشر أبحاث ذات جودة عالية. وهذا يحتمل أن يقلل من الأبحاث الأمبيريقية الفارغة. يستلزم ما تقدم مشاركة صانعي السياسات ومؤسسات تعليم المعلمين والمعلمين، من بين أصحاب المصلحة الآخرين، في تقرير القضايا التي يجب البحث فيها. كما يتطلب تشجيع المعلمين على إجراء البحوث المتعلقة مباشرة بالممارسة مثل البحث الإجرائي والبحث القائم على التصميم. يمكن أن يكون التركيز البحثي المهم هو تطوير واستقصاء فعالية الأساليب التعليمية الفعالة في التدريس في بيئات متعددة اللغات، وهو مجال بحث بدأ يترسخ في المجتمع التربوي.

ماريز يونس: شكراً صوما أبو جودة على مداخلك القيمة وبخاصة أنك وصفت البحث التربوي وتساءلت كيف يُنتج الفراغ مجيئاً بالوصف الذي قدمته لأنواع البحث التربوي وهي المضطرب والمشوش والغامض. وقد تكون هذه إجابة للموسوي أنه يمكن هكذا أن يُملاً الفراغ، بالتشويش والاضطراب والغموض، وبالتالي هو فراغ.

الآن سننتقل إلى تعليقات الأمين على ما تفضل به الزملاء من آراء.

عدنان الأمين: أشكر الزملاء على هذه الجلسة النموذجية التي كنت بالحقيقة أطمح لها ونقرأ لبعضنا البعض وأرى في هذه القراءات زوايا مختلفة. نحن لا نناقش من النقطة نفسها، بل نناقش في القضية نفسها وإنما تختلف زوايا النظر طبقاً لخلفية كل واحد منّا، خلفيته بالمعنى العلمي والمعنى الأكاديمي والمعنى الجغرافي. كيف يرى الواحد منا قضية البحث في العلوم الاجتماعية في بلده أو كيف يراها من زاوية المدرسة الفكرية التي ينتمي إليها واستناداً إلى قراءاته. إن أي عمل علمي أو غير علمي عندما يوضع على المشرحة أو على الطاولة يتعرض لهذا النوع من المناقشات المفيدة. في الحقيقة أنا استعدت منها، ولعلي، إذا طبعت الكتاب طبعة ثانية أو إذا أضفت إلى الكتاب فصولاً، أعمل على تغطية أوجه أخرى من الموضوع تمت إثارتها هنا.

يوجد خلف العنوان الذي ترونه عنوان ثان أكبر، ألا وهو الإنتاج المعرفي. عندما نقول الإنتاج المعرفي نسبح في مجال واسع. والتعبير تعبير عالمي ويمكن مقارنته من خلال زوايا متعددة. أنا اخترت أن أتكلم عن المنتج المعرفي وليس عن التاريخ. طبعاً نستطيع أن نفسر ما توصلنا إليه من خلال التاريخ ومن خلال أمور أخرى. ولكن الإنتاج المعرفي هو تعبير عالمي وليس تعبيراً محلياً، وبالتالي أنا أخذت هذا الموضوع على عاتقي في سياق اشتغلنا عليه في لبنان. أخذت من هذا الإنتاج المعرفي المنتج المعرفي الذي هو المقال أو الكتاب أو الأطروحة. هذا كان الشيء الذي سلطت عليه المجهري. بدأت منذ زمن وتطورت الأمور مع ملاحظاتي في كل مرة لأمور جديدة، وأضفت أبعاداً تسمح بالتوسع بالتفسير وهي تتركز في السياق المؤسسي لعمل الباحثين الذي تكلم عنه جيلالي، أي الجامعات ومراكز الأبحاث. لكنني لم أقارب الموضوع تاريخياً. في الواقع كان سيصبح موضوعاً ثانياً. ومن هذه الناحية ربما أتفق أو لا أتفق مع الذي قاله علي الكنز. من تحليل المنتج المعرفي توصلت إلى هذه النماذج وهي

نماذج سلوك بحثي. ومن تحليل شروط الإنتاج المعرفي في الجامعات الحكومية العربية ومراكز الأبحاث فيها، وشروط النشر في الجماعة العلمية، توصلت إلى تفسير إضافي للسلوك البحثي السائد. وفيه أن الهيئة التعليمية المنتجة الأساسية للبحوث خاضعة لشروط إنتاج متشابهة. وكل ذلك سمح بالتوسع بالنتائج التي توصلت إليها وتعميمها بين الدول العربية وخارجها.

من هنا يطرح سؤال، أثاره الزملاء الموسوي والمستاري وأيضاً السعيداني، يتعلق بجوانب لم أتطرق إليها. بالتأكيد أعتزف أنه توجد أمور ناقصة وأني لم أعالج كل الأمور، وأنا اعترفت من أول صفحة في الكتاب بأن الكتاب بحاجة إلى إضافات. أنا عندي لائحة بمجموعة قضايا تستحق المزيد من البحث أشرت في الكتاب إلى واحدة منها واشتيتن، لكن لائحتي تتضمن أكثر من خمس قضايا. ولعله تتوافر فرص لاحقاً لنقاشها أو لنشر ما يتعلق بها إما إضافة فصول إلى الكتاب أو بإصدار جزء ثان منه. وكما تعلمون من تجاربكم أن كل كتاب يجب أن ينتهي عند نقطة معينة ويتحمل المؤلف مسؤولية ما قاله وأنا أتحمّل مسؤولية ما قلته في الكتاب.

بالنسبة إلى السياق المؤسسي خصصت له قسماً كاملاً في الكتاب. وهذا القسم عنوانه شروط إنتاج المعرفة وتداولها. أما بالنسبة إلى المنتج المعرفي فقد كنت أفتش عن التقاليد البحثية المتجسدة فيه. وقد توصلت إلى التمييز بين تقاليد سميّتها معرفية، أي إبيستيمولوجية، وتقاليد سميّتها اجتماعية. وقد اضطررت إلى استعمال هذا التمييز لكي يبقى تعبير «التقاليد البحثية» أو «التقاليد العلمية في البحث» تعبيراً عاماً يشمل الاثنين. من هنا فإن العنوان الفرعي للكتاب «التقاليد البحثية العربية» يعني أنني أفتش فيه عن ماهية التقاليد البحثية التي تفسر الفراغ المعرفي. ما وجدته في نهاية الأمر أن التقاليد البحثية السائدة العربية هي تقاليد اجتماعية، مقابل هامشية التقاليد الإبيستيمولوجية في هذه البلدان.

المنتج المعرفي الذي سلطت عليه المجهر كان يفترض أن يتضمن معرفة أو مادة معرفية. التقاليد البحثية هي التي تسمح أو لا تسمح بالوصول إلى المعرفة. تعبير التقاليد هذا ليس مني بل هو تعبير عالمي أيضاً. هو مصطلح استعمله كُون (Kuhn). وهي تُضمّر أنه لا توجد حقيقة معرفية مطلقة، بل توجد جماعة علمية (Scientific Community)، هي التي تقرر قبول واعتماد فكرة أو منهجية أو أداة أو رفضها، بتاريخ معين، وترفض أو تقبل غيرها بتاريخ آخر. وهذه النظرة المتفق عليها من جانب الجماعة العلمية سماها كُون «باراداييم»، والتغير الذي حصل عبر الزمن هو تغيرٌ في الباراداييم، و«الثورة العلمية عنده» هي عنده ثورة داخل الجماعة العلمية مثلها مثل الثورة الاجتماعية.

في التقاليد المعرفية في البحث توجد ثلاثة أركان. الركن الأول أن البحث ينطلق من أدبيات ونظريات ولا يبتدئ من الصفر. الذي يبتدئ بحثه من الصفر هو الذي يجري استطلاع رأي، بطريقة مضبوطة ودقيقة. في التأطير النظري ثمة قضية لها محل ولها موقع

في التراث الفكري، في المدرسة الفكرية التي ينتمي إليها أو يعتمد عليها الباحث. لا أستطيع أن ابتدئ من الصفر وإلا يصبح تقريرى تقرير خبير. الخبير أيضاً ليس مضطراً إلى أن يقرأ المراجع، الخبير يستخدم ويعود إلى المصادر ولا يعود إلى المراجع. في العودة إلى المصادر نقول هذه المعلومة أخذتها من المكان الفلاني وهذه المعلومة من المكان الفلاني. لكن العودة إلى المراجع تعني تأطير البحث ضمن سياق مدرسة فكرية أو نظرية معينة وربطاً بدراسات سابقة. الخبير، مثله مثل الذي يقوم بدراسة استطلاع رأي، ليس معنياً بالمرجعية النظرية.

الركن الثاني يتعلق بالمنهجية. المنهجية يفترض أن تكون مضبوطة أي تتمتع بالدقة والصرامة. وهذا يشمل الدراسات الأمبيريقية وغير الأمبيريقية، ولا يستطيع باحث أن يقول أي كلام بحجة أن دراسته غير أمبيريقية، وكأن الدقة محصورة فقط بالإحصاءات. الجماعة العلمية (استناداً إلى تقاليدنا) هي التي تقرر مدى الدقة في الحالتين. وفي المنهجية أيضاً هناك جانب الأخلاق المهنية. وفيها أنه لا أستطيع أن أغش في المعلومات التي أتيت بها ولا في الأفكار التي أنسبها إلى نفسي أو إلى غيري. النقاش الشهير الذي جرى بين جورج طرابيشي وبين محمد عبد الجابري هي مثال على وجهي الدقة والأخلاق المهنية في البحث. يقول طرابيشي للجابري يا أخي أنت لم تر كل رسائل ابن سينا، بل انتقيت النصوص التي تناسبك وبنيت عليها نظريتك. صوّب طرابيشي على منهجية الجابري الانتقائية، ثم ما لبث أن صوّب على أخلاقه لجهة أنه تقصّد التعمية على نصوص أخرى من أجل تسويق ادعاءاته.

الركن الثالث هو القيمة المضافة. أنا أدعي مثلاً أنني قدمت إضافة معرفية في حقلى أو في موضوعي. من يحسم أن هناك إضافة؟ الجماعة العلمية. ليس أولاد عمي ولا الجيران ولا طلابي في المدرسة والجامعة. إن ما أقوله للطلاب هو في معظم الأحيان إضافة لهم وجديد عليهم وقد يعجبهم وقد يصفقون لي، فهل أقول إنني قدمت إضافة معرفية؟ أبداً. من ينتظر من طلابه شهادة هو كمن ينتظر من عصبته شهادة، شهادات لا قيمة لها على المستوى المعرفي ولو أنها ذات قيمة على المستوى الاجتماعي. وهنا يظهر الخط الفاصل بين التقاليد المعرفية والتقاليد الاجتماعية في البحث.

التفاعل المطلوب يجب أن يحصل على مستوى الجماعة العلمية. لذلك نحن بحاجة إلى ثورة. نعم يحتاج الأمر إلى ثورة كما قال السعيداني، وقالها الزملاء أيضاً. أود أن أضيف هنا تعليقاً على ما قاله المستاري، أن وجود سياقات حاكمة لا يسوغ للباحثين - أساتذة الجامعات الاستسلام لهذه الشروط. أنا أرى أن المسؤولية تقع علينا، مع أن المؤسسات الجامعية هي التي تحدد شروط عملنا، والنظام السياسي يحدد شروط عملنا. ولكن نحن الأساتذة الجامعيين نحن الفئة الوحيدة في المجتمع التي هي مسؤولة عما تنتجه وما تنشره من تلقاء نفسها. نحن نعتبر أنفسنا نخبة ونعتبر أنفسنا نفكر، نحن ننتج المعرفة ونحن ننشر المعرفة ولا يوجد أحد غيرنا يؤدي هذا الدور. بعضنا منخرط في خضوعه للشروط المؤسسية والتاريخية لإنتاج المعرفة وبعضنا يسعى جهده أن يمارس استقلاليته المعرفية.

هؤلاء تنطبق عليهم صفة الشواذ (Anomalies) التي استعملها كُون، بمعنى الاعتراض على ما هو سائد. ومن هؤلاء تنطلق الثورة المعرفية. أنا سأستعمل الآن تعبير الأقلية. ليس كتابي مخصصاً لمقارنة بين الأبحاث «الجيدة» والأبحاث «السيئة» كما يطالب الموسوي، كتابي يركز على النزعة السائدة (Mainstream) في الجماعة العلمية ومنتجاتها المعرفية (الأكثرية)، في تقاليدھا الاجتماعية والشروط التي تخضع لها، على كشف هذه التقاليد وعلى إظهار ما توصل إليه (إنتاج الفراغ). وهو موجه إلى الزملاء وليس إلى السلطات، ومن أجل التفاعل معهم فكرياً. وإذا كان الزملاء قد استنتجوا بضرورة الثورة على تلك التقاليد، تكون رسالة الكتاب وأفكاره قد وصلت.

المشكلة تكمن في الجماعة العلمية. لقد حاولت أن أقولها أكثر من مرة. الجماعة العلمية هي التي تكرر نفسها وترسخ التقاليد الاجتماعية في البحث. بمعنى أن الأساتذة يفتشون في أبحاثهم عن مصلحتهم، الأساتذة يتجنبون نقد المجتمع، الأساتذة عندهم وسواس مخاطبة السياسيين، الأساتذة منخرطون في الأيديولوجيا... الباحثين... إلخ. هذه كلها تقاليد اجتماعية في البحث وليست تقاليد معرفية. لدينا مشكلة كبيرة في علاقتنا كباحثين بموضوعنا. نحوله فوراً إلى قضية شخصية وكأن البحث هو من أجل الباحث بالدرجة الأولى، بدلاً من أن يكون من أجل المعرفة. بهذا المعنى يكون موضوع التعميم (تعليقاً على ما قاله الموسوي) أمراً مهماً في كل بحث علمي (معرفي). التعميم (Generalization) برأيي ضروري ويجب أن نناقش التعميم. ربما يكون غير صحيح وقد يكون صحيحاً. لكن يجب أن نقدر أن نعمم، أن يسعى البحث إلى التعميم. يجب أن تتمكن من الوصول إلى أفكار عامة (Universals). كيف تمكن الفكر الغربي أن يصل إلينا؟ قبلناه أو رفضناه، لأنه يقوم على التعميم، أي يصل إلى أفكار عامة قد تنطبق على مجتمعاتنا.

ربما تقول لي إن حقول العلوم الاجتماعية غير متشابهة، والتربية غير علم الاجتماع، أقول لك نعم وإنها غير متماثلة، ولكن الشروط هي نفسها، أهل العلوم الاجتماعية يشتغلون في مؤسسة جامعية حكومية، الجامعات الخاصة ليست لها قيمة في البحث باستثناء أربع جامعات في الوطن العربي. الجامعات الحكومية هي الأساس في الإنتاج المعرفي ونشره على جمهور واسع من الطلاب. وبالتالي في ما يتعلق بالتعميم، نعم أنا أتجرأ وأعمم. واستندت بالتعميم في كتابي إلى عمل قام به زميل في مصر هو خالد عبد الله عبد الفتاح، الذي حلل كمّاً كبيراً من المقالات في مجلات العلوم الاجتماعية، وتوصل إلى نتائج مشابهة لنتائجي.

أكثر من ذلك، ادخلوا الآن إلى عشرة مواقع لمجموعات في العلوم الاجتماع وتأملوا فيها أنواع الكتابات والقراءات والتعليقات والقضايا والأسئلة المطروحة والأجوبة المتوافرة، ستقولون نعم صحيح الظاهرة نفسها. والسبب بسيط، المنطق هو نفسه، والسياق هو نفسه، والتقاليد الاجتماعية هي نفسها والنتائج هي نفسها. طبعاً هناك أقلية، وهناك فروق بين حقول العلوم الاجتماعية، بين الاقتصاد والتربية والأنثروبولوجيا وغيرها. وفي كل منها

استثناءات أو شواذ يحب الاعتراف بها. ولكن ما يعنيني وما أتكلم عنه هو النزعة العامة (Mainstream) في البحث، الذي تسيطر عليه التقاليد الاجتماعية. وهذا الأمر هو الذي يستحق الثورة. أما الذين يقومون بعمل معرفي، أي إبيستيمولوجي، فالنقاش بينهم نقاش إبيستيمولوجي في النهاية وليس نقاشاً أيديولوجياً ولا يتعلق بالترقيات.

أشكر يونس وأشكركم جميعاً كثيراً على هذه المداخلات. وهذه مناسبة لأعود وأعبر فعلاً عن هواجسي التي هي هواجس إبيستيمولوجية. إذا كانت هناك قضية فهي قضية تخصنا نحن من جهة، ووجهها الآخر أن الذين يمارسون هذه الممارسات يمارسون تقاليد اجتماعية وهي تقاليد راسخة، وبالتالي الثورة على الممارسات ثورة ليست سهلة، وأنت بالتالي تحارب مصالح وتحارب أيديولوجيات إلى آخره. هي حرب طويلة، إما عليك إما عليهم. لنرى إلى أين. شكراً.

ماريز يونس: شكراً د. الأمين. نحن معنيون في الحقيقة بما تفضلت به. يعني أن المسؤولية الكبرى تقع على عاتقنا كباحثين، وما تقوله اليوم هو دعوة إلى أن ننتقد ذاتنا ونحاول أن نفكر. أنت تقول إن كل ما يكتب اليوم في جميع المجالات بالعلوم الاجتماعية يتعرض لخطر إنتاج الفراغ، وهذا الأمر يتطلب منا العودة إلى ذواتنا، وتفحص ما نقوم به وما يقوم به الآخرون.

صوما بو جودة: اعتقد أن ما يناقشه الأمين مشكلة خطيرة للغاية في الأوساط التربوية في الوطن العربي. أعتقد أننا نحتاج إلى ثورة حقيقية لأن المناصب التعليمية في الجامعات يشغلها حالياً أعضاء هيئة التدريس الذين ينشرون ويدعمون أنواع الدراسات البحثية التي ينتقدها الأمين. القضية هي كيف سنغير هذا الوضع ومن سيكون قادراً على القيام بذلك. صرنا في حاجة إلى أكثر من ثورة. وهذا يعتمد على قدرتك على تنحية بعض الناس في الجامعات.

منير السعيداني: أنا أجد نفسي الآن أكثر فهماً لمقاصد الكتاب، لأنني أجد نفسي في تقاطع وجهات النظر، وبخاصة بعد التوضيحات التي تفضل بها الأمين. سأحاول التفاعل مع بعض الأسئلة ومع بعض الملاحظات التي وردت.

أنا لاحظت أن هناك مناقشة تتعلق بقضية الأمبيريقية الشكلية، وأعتقد أن في الكتاب تحديداً دقيقاً جداً لهذه الأمبيريقية. هو يقول إن الأمبيريقية الفارغة أو الشكلية هي التي لا تعتمد على فكرة تقود البحث. يعني أنت لك جملة تقول فيها إنه كانت لك ممارسات بحثية خاصة، وجملة من الخطوات طَبَّقْتَهَا (ولكنك) في نهاية الأمر لا تكتشف شيئاً لأنك تعيد تأكيد ما ذكرته في المقدمة، تعيد تأكيد «معرفة» موجودة. ما يعقد المسألة أكثر، هو أن هناك وهماً، وهو وهم مصنوع ويُستفاد منه، وهو أن بإمكان كل الناس أن يتحدثوا في العلوم الاجتماعية. يعني عندما تقول مثلاً «أنا استنتجت أن الضوابط المؤسسية الجامعية تخلق منتجاً بحثياً محدداً»، يقال لك «ليس هذا اكتشافاً. هذه مسألة بسيطة»، ولذلك يتدخل

الصحافي والمفكر والسياسي والشيخ، كل هؤلاء يتدخلون في ما قلت، ويقولون للآخرين، أي لما يسمى «الرأي العام»، إن ما يقوله هؤلاء الباحثون الاجتماعيون ليس في حقيقة الأمر جديرًا بالاهتمام، لأنهم لا يقولون إلا خطابًا عن المجتمع، خطاب تملّه كمثل أي خطاب آخر عن المجتمع، وأنهم لا يبتجون معرفة مُحدّدة ومُختصة عن المجتمع.

هذه النقطة مهمة جدًا وهي، في اعتقادي، يعني، واحدة من النقاط الرئيسية، إن لم تكن الأساسية، التي أراد أن يركز عليها الأمين: كيف لنا أن نُبرز أن «الخطاب» الذي ننتجه نحن بوصفنا باحثين في العلوم الاجتماعية خطاب علمي، وبأتم مواصفات الخطاب العلمي؟ وربما يكون أحد الدلائل على أن هذا الخطاب خطاب علمي، هو أن تكون ردة فعل الحاضرين، وبعد أن يتحدث عالم اجتماع، فلنقل، في مناقشة تجمع سياسيًا وأيديولوجيًا وصحافيًا و«مفكرًا» ورجل دولة مثلاً، هي نفس ردة فعلهم عندما، أو، كما لو كانوا، يستمعون إلى عالم جيولوجيا بصدد تفسير ما يحدث لطبقات الأرض عند حدوث الزلزال. هذا العالم بالجيولوجيا لا يقال له من أين أتيت بهذا الذي تقول، لأن ثمة اعتقاداً أن ما يقوله هو العلم، ولهذا لا يناقش، يعني لا يناقشه في قضايا علمية معقدة. بالطبع نحن المشتغلين بالعلوم الاجتماعية لم نصل بعدُ إلى هذا المستوى.

النقطة التي أتى بها الأمين في هذا الكتاب هي أننا نحن المسؤولون عن هذا الذي يقال عن خطابنا، في معنى أننا لسنا بصدد إنتاج معرفي مُفنع بمعرفيته، قادر على بناء مرجعيته بوصفه خطاباً يتعالى عن الصراعات التي يثيرها أصحاب الخطابات الاجتماعية الأخرى، وبحيث يثبت أنه خطاب تُمكن العودة إليه عودة مرجعية. فلنأخذ أحد الأسئلة التي طُرحت في النقاش، مسألة المثقف. هنا، في ندوتنا هذه، نحن نتحدث عن إنتاج المعرفة العلمية الاجتماعية، والسؤال يدور حول المثقف. نحن نتحدث عن الباحث في العلوم الاجتماعية، ذلك الذي يشغل بوظيفة أكاديمية ولنا بصدد «المثقف» أيًا كان. بطبيعة الحال يمكن أن يكون الباحث الأكاديمي مثقفًا في معنى محدّد للكلمة. يمكن أن يكون الباحث مثقفًا من نوع خاص، ولكن ما هو مطلوب منه ليس إنتاج خطاب مثقف بل إنتاج خطاب علمي في معنى أن ما يضعه في بحثه، وما أضعه أنا في بحثي، أو ما يكون في بحث الأمين، أو في بحث الموسوي، أو في بحث المستاري يكون قاعدة لمناقشة لاحقة. قوام المناقشة هو أن يقول الباحثون لبعضهم البعض أنت توصلت إلى هذا الاستنتاج المحدّد، وكانت هذه هي طريقك إليه، وكان هذا هو سؤالك، ثم أنت مررت من هنا ثم مررت من هناك... إلخ. في المناقشة أقول لك مثلاً، أنا لدي إشكال في مرورك من هنا إلى هناك، أو في طريقة تطبيقك للمنهج المعروف بكذا... إلى آخره. عندها، تكون المناقشة بين عارضين بكمييات إنتاج المعرفة، فتتحول إلى مناقشة مختصة، لا مناقشة مثل التي تحدث في غير مكان، فيه يمكن لأيّ كان أن يتحدث في الموضوع.

كان ثمة سؤال آخر، وهو أيضًا مثير للاهتمام. نحن نتحدث عن السياسات البحثية

بوصفها سياسات مُنتجة لخريجي جامعات يتحول بعضهم إلى باحثين، وهؤلاء الباحثون يكرسون تقاليد بحثية مثل التي تحدث عنها الأمين. هذه نقطة مهمة: التقاليد المعرفية التي تحولت إلى تقاليد اجتماعية في معنى أنها لا تخدم المعرفة بل تخدم أشياء أخرى من بينها أنها تخدم (الصيت) البرستيج الاجتماعي. وأنا يمكنني أن أعطيك شهادة في هذا من تونس مثلاً. هنا، عدد كبير من زملاء، الأساتذة الجامعيين، أصبح لهم تقليد جديد: يُنشئون صفحةً مجموعة على فايسبوك، يسمونها «صفحة طلبة فلان»، وفيها، طبعاً، يبارك له طلبته ومُحبُّوه (أحياناً، تُوجد هذه اللفظة في تسمية الصفحة) له صُذور الكتاب الجديد، ويقولون له، يعني، أنت لا يشق لك غبار... إلى آخره. كلنا يعلم أن هذا الذي قال له أنت لا يُشق لك غبار، سوف يناقش رسالة ماجستير تحت إشرافه، من الغد أو بعد يومين. طبعاً، ماذا تريدون أن يقول؟ هل يقول له، مثلاً، أنت أخطأت في كذا، وأنا لم أفهم منك كذا... إلخ.

هذا الأمر، لاحظوا جيداً، أن الأمين لم يأتِ عليه، ولكنه يقول إنَّ حتى طرائق التواصل الجديدة وشبكات الاتصال الجديدة، تُطوِّعُ من أجل إعادة إنتاج التقاليد الاجتماعية، وهذا أمر مثير للانتباه. وعلى ذلك يمكن الحديث عن السياسات البحثية، وهو الأمر الذي كنا لاحظنا أن الأمين بدأ به، حيث تحدّث، مثلاً، عن المعوقات التي تقف في وجه البحث العلمي. نعم ثمة معوقات، وهي معوقات سياسية في هذا المعنى الحصري للسياسات البحثية.

ملاحظة أخيرة تتعلق بما سمي في بعض مداخلات الأصدقاء بالتعميمات. يعني، وبصرف النظر عن أن هذه قضية منهجية مثيرة للنقاش، أنا في اعتقادي، وإذا كنت فهمتُ الأمين، هو يريد أن يسهم في المناقشة التي أشرت إليها في ملاحظة سابقة، بمعنى أنه يريد من كتابه أن يدفع كل واحد منا إلى أن يركز على مناقشة كيفية صنع المعرفة العلمية. فيقول هنا إشكال، ويعالج هذا الإشكال بالذات، بحيث نخرج من إنتاج الخطابات الاجتماعية العامة ذات اللبوس الأكاديمي الزائف إلى إنتاج الخطاب المعرفي. الآن، إذا أردنا أن نخوض نقاشاً بين خبراء عارفين بالمسألة نفسها، يكون علينا أن نتفق أن ثمة توجهات عامة، لأن التوجهات العامة هي التي سوف تجعلنا نضع ما تمكن تسميته خريطة أو رسم ما تمكن تسميته لوحة بحيث نقول هنا الخلل. وهذا ما فعله الأمين.

طيب؛ أنت لا يمكنك أن تصل إلى هنا، أي لا يمكنك أن ترسم لوحة التوجهات العامة للبحوث العلمية الإنسانية والاجتماعية، وقد اتخذ الأمين البحوث التربوية مثلاً لها، من دون المرور بالتفاصيل. توجد توجهات عامة في البحوث التربوية العربية طبعاً، ولكن تحت الأمور العامة هناك تفاصيل وهناك صور وهناك مشاهد جزئية، وهذا أمر مفروغ منه. ما فعله الأمين، وبالاعتماد على خبرته الطويلة بالبحوث التربوية العربية، هو رسم اللوحة العامة. وكل المناقشة التي تفضل بها المستاري، أنا في اعتقادي، أنه لا يمكن وضعها تحت عنوان الاتجاهات العامة، وعلى أساسها، يمكنني أن أقول حينها، أي في مستوى المقارنات مثلاً، هذا الاتجاه العام الذي رسمه الأمين، وهذا هو الاتجاه الذي أراه أنا، وهذا هو الاتجاه

الذي يراه آخر... في هذا السياق يمكن أن نناقش عنوان كتاب الأمين طبعاً، كما يمكن أن نناقش مدى سمك هذا الاتجاه العام ومدى انطباقه على البحوث التربوية العربية بعامّة، ويمكن طبعاً، في نهاية الأمر، أن نقول إن هذا الاتجاه العام في خصوصيته اللبنانية له هذه السمات، وفي خصوصيته الجزائرية له السمات كذا وكذا، وفي خصوصيته التونسية له الخصائص كذا وكذا... ولكن لاحظوا جيداً أن هذا النقاش يمس العلاقة بين الاتجاه العام وبين الخصوصية. الآن، هذا المستوى، ربما يتكفل به الجزائريون مثلاً، ولكن ومثلما هي العادة، يمكن أن نتطفل بعض الشيء على ما يتكفل به آخرون، أو ضيوف آخرون في مناقشات أخرى ذات صلة، أو شيئاً من هذا القبيل، وبذلك نتقل من هذه الخصوصية إلى تلك، ولكن، وأيضاً، بما يعيدنا إلى اللوحة العامة.

مرة أخرى، أنا في اعتقادي أن هذا الكتاب مهم ومثير للمناقشة، وأنا متيقن جداً من أن ما كان يطلبه الأمين هو مناقشة من هذا النوع، بهذا العمق.

شكراً لكم مرة أخرى على تمكيني من المشاركة في هذه الندوة مع هذه الوجوه النيرة.

ماريز يونس: شكراً السعيداني. هناك أمر لافت في هذه الإضافة تتعلق بالإشارة إلى الطلاب، بمعنى أن الطلاب يسرون المسار نفسه الذي يسيره الأكاديميون لجهة الترقية والمصلحة والتجنب والانخراط الأيديولوجي. هذه أيضاً تتطلب بحثاً كاملاً على مستوى الطلاب.

علي الموسوي: أهم استفادة من كتاب إنتاج الفراغ هو انه ملأ الفراغ المعرفي في موضوع البحث في العلوم الاجتماعية. وأنا أقول يجب أن يدرّس هذا الكتاب في الجامعات وفي النقاشات لأنه غني جداً، وهو يقدم نموذجاً رائعاً على هذا النوع من البحث في الوطن العربي. أنا سوف أزودك بشهادات إضافية على التعميم. ما تقوله عن الإنتاج في الوطن العربي على الحالة اللبنانية مليون بالمتة. وهذا نجده في أنماط الإشراف على الأطروحات وتقييم الأبحاث. أنا أتكلم فقط على مدى الانطباق على بلدان أخرى مثل الجزائر ومصر وغيرها حيث توجد أبحاث قيّمة. وأؤيد تماماً ما قاله السعيداني من أن هذا النوع من الأبحاث يمثل ركيزة لمجموعة من الباحثين في الوطن العربي يتمكنون من خلالها من التداول الذي نحكي عنه. أنت لديك خمس قضايا إضافية وأنا أيضاً لدي مجموعة إضافية من القضايا.

أقول أخيراً يجب أن ينخرط الباحث الملتزم ليس بالمعنى الأيديولوجي وليس بالمعنى السياسي، بل بالمعنى الذي تهمة قيادة البحث العلمي في الوطن العربي، وبما يمثل نواة وبحيث تحدث ثورة. لا أريد أن أزيد. أريد أن أشرككم على هذا الحوار المفيد، وشكراً ليونس على إدارة الندوة.

جيلالي المستاري: أشكر عدنان الأمين على كل ما تقدّم به من توضيحات وإضافات، وسوف أكون مختصراً بالإشارة إلى ثلاث ملاحظات: الملاحظة الأولى، أنه يمكن الإضافة

إلى ما ذكره الأمين من صور نمطية صورة «الباحث الموظف» في الجزائر، ذلك أن منطق الوظيفة للأساتذة الباحثين في الجامعات والباحثين الدائمين في مراكز البحث، والذي تحكمه نظم ومراسيم الوظيفة العمومية، يمثل عائقاً آخر أمام الممارسة البحثية الفعّالة. فقانون الوظيفة العمومية لا يتضمّن الآليات الكافية لتقييم النجاعة البحثية، ولا يمكن أن نتصوّر وجود باحث فاشل خارج أسوار الجامعة إلا ما ندر، بحكم الحماية المبدئية التي يضمنها القانون للباحث الموظف، وهو ما يجعلنا اليوم أمام ظاهرة «جمهرة» (Massification) الممارسات البحثية الرديئة، وإذا ما عدنا إلى ما أشار إليه السعيداني والأمين من ضرورة «الثورة» على هذه الممارسات، فلن تكون الثورة غير ثورة للأقلية أو ثورة للضعفاء أمام «جمهرة الفراغ».

الملاحظة الثانية، أنه قد تكون من بين عوامل بروز تلك النماذج من الفاعلين في العلوم الاجتماعية بوجه عام، والعلوم التربوية بوجه خاص، مسألة علاقة «الغربة» بين الباحث وأدوات البحث التي يستخدمها لدراسة مجتمعات منطقتنا، وهو ما يدفع بعضهم إلى الاعتماد على خطاب «تقنوي» يبرّر الأدوات والمناهج و«أشكال» الدراسة ولا يعير أهمية لمضامينها. وقد ناقش السوسيولوجيون الجزائريون في مطلع الثمانينيات موضوع العلاقة بين المحلي والعالمي في ممارسة العلوم الاجتماعية، وأشار بعضهم إلى أنّ أدوات ومفاهيم العلوم الاجتماعية المتداولة في منطقتنا تمثل عملية «زرع» في جسم قد لا يتقبلها في أول وهلة على الأقل، وقد لا تمثل نظائر كافية لرصد التحوّلات في المجتمع، وهو ما يوجب ضرورة «تبيئتها». والموقف نفسه نجده في نقاشات بعض علماء الاجتماع في الجمعية العربية لعلم الاجتماع بحديثهم عن «علم اجتماع عربي»، وبعض الباحثين في مجلس تنمية بحوث العلوم الاجتماعية في أفريقيا «كوديسريا».

والملاحظة الثالثة والأخيرة، فهي علاقة البحث في العلوم الاجتماعية والتربوية باللغة، فهناك خطاب اتهام لغة العربية بأنها لغة شعر ودين وأنها عاجزة عن التعبير عن المفاهيم العلمية وتوصيلها. في هذا السياق، نجد من الباحثين من يحرص، أثناء بناء المادة البحثية، على «تطويع» اللغة وفق متطلبات الموضوع في العلوم الاجتماعية باستخدام «خطاب تقنوي» تعويضاً لما يفتقره من نقصاً في التوصيل وإثباتاً لقدرة اللغة العربية على إنتاج «خطاب علمي»، وهذا ما قد يكون مدعاة للاهتمام بالشكل وإنتاج «الفراغ» بدل إنتاج المعرفة.

شكراً لكم مرة ثانية، استمتعت حقاً بقراءة كتاب الأمين والمتعة تتواصل بالاستماع إلى مناقشة محتواه.

صوما بوجوده: أريد أن أقول إن الكتاب هو دعوة إلى العمل الجاد لتحسين جودة البحث التربوي وفائدته. إنه ليس تنظيراً حول ما يجب القيام به. لا أعتقد أنه يمكننا أن نبدأ العمل على مستوى البلدان العربية أو حتى على مستوى دولة واحدة. نحتاج إلى بدء العمل مع طلابنا في جامعاتنا لمساعدتهم على إجراء دراسات ذات تأثير ولكن في الوقت

نفسه تساهم في قاعدة المعرفة في البحث التربوي. يحتاج الوضع الحالي إلى عناية فائقة لأن العديد من المجالات التربوية تنشر نوع الأبحاث الذي ينتقده الأمين. من واقع خبرتي، فإن المجالات لا تحب أن يتم انتقادها لنشر هذا النوع من الأبحاث. في الواقع، توقفت العديد من المجالات عن مطالبي بمراجعة المخطوطات لأنني رفضت دائماً التوصية بقبول المقالات. مشكلة رئيسية أخرى في الأوساط التربوية العربية هي الافتراض بأن الدراسات الكمية هي الوحيدة التي يمكن أن تُعدّ «علمية». حالياً يتم استخدام العديد من التقاليد والأساليب البحثية الجديدة للبحث في المشكلات العلمية أو التعليمية لأن ما يحدد المنهجية يجب أن يكون أسئلة البحث التي نطرحها. نحن لا نحدد طريقة البحث التي نستخدمها قبل أن نعرف ما هو السؤال.

عدنان الأمين: كل واحد منا باحث وهو خبير، وربما هو يخاطب الناس المطلعين، يكتب في مواقع عامة، حسب تقسيم بودون (Boudon) للجمهور الذي يتابع أعمال الباحثين. كل واحد منا عنده عدة أدوار ومواقع. وما يهمني هو موقع الباحث. أنا شخصياً كنت خبيراً وكنت أعلم وكتبت في الصحف... إلخ.

حقل الصراع الأول هو داخل مؤسساتنا لأنه علينا أن نقاوم ممارساتنا وأن نقف ضد ممارسات زملاء لنا. والحقل الثاني يشمل أكثر من جامعة ومؤسسة، وفي سائر العلوم الاجتماعية، أي على نطاق الجماعة العلمية. هناك تجارب مؤسسة. هناك هيئات ومؤسسات مثل الجمعية اللبنانية لعلم الاجتماع أو الجمعية العربية لعلم الاجتماع وغيرها يمكن أن تمثل منصة للنقاش والتداول وتساعدنا داخل جامعاتنا.

المهم لدينا موقعان أو منصتان للعمل العلمي والتفاعل، المؤسسة والجماعة العلمية، يمكن العمل فيها على تقوية النزعة المعرفية في البحث، حيث للبحث العلمي أصوله. يحدث مثلاً أن يزور باحث منتج المعرفة ويكشفه زملاؤه، ثم بعد مدة يعين هذا الشخص المزور عميداً، رئيساً لك في قضايا البحث العلمي والدكتوراه. مخاطبة الرئيس أحياناً مؤذية بخاصة إذا كان معيماً في منصبه استناداً إلى اعتبارات سياسية. خلاصة القول إنه في مواجهة الضغوط والقيود يجب توسيع نطاق التواصل بين الباحثين الحرساء على التقاليد المعرفية. المطلوب مخاطبة الزملاء. هذه كلمة مفتاحية في الكتاب: مخاطبة الزملاء. والزملاء موجودون في أمريكا وروسيا وفي بيروت والجزائر وتونس... إلخ. هؤلاء الزملاء نتحدث معهم وخصوصاً الزملاء الأقرب في المؤسسة واللغة والجغرافيا.

أنا سعيد جداً بهذه الجلسة، وأشكركم على أنكم تابعتم وقرأتم. وفي كل الأحوال ما قمتم به هو بالنسبة إلي جائزة أو هدية، وهي بمثابة جواب مفيد (Feedback) سواءً بالنسبة إلى الأمور التي أوافق عليها أو إلى تلك لا أوافق عليها. وأنا لا أستطيع أن أطور أفكارني إذا لم أستمع لزملائي.

شكراً للزملاء وشكراً ليونس على الإدارة الجميلة والمنظمة للجلسة وربما أخذنا منكم وقتاً

كبيراً. تمنياتي لكم بالتوفيق وإن شاء لله نبنى على الشيء مقتضاه نشاطاً آخر بهذا الهدف، الذي لن أتخلى عنه.

ماريز يونس: إذا كان عدنان الأمين دق الجرس للجماعة العلمية ومن خلال إنتاجه ومن خلال إنتاج المعرفة العلمية وما قدمه الكتاب ومن خلال دعوته للزملاء إلى التفكير وإعادة التفكير بما نبخته فنحن اليوم نلتقي بالشبكة الدولية لدراسات المجتمعات العربية، وهي تضم سبعين مؤسسة بحثية من البلدان العربية كافة. اعتقد أنه اليوم نحن نضم صوتنا إلى صوتك وهي سوف تكون منصة للنقاش وتبادل الآراء علناً نبدأ مساراً جديداً من خلال كتابك ومن خلال الشبكة.

أشكركم جميعاً زملائي على كل هذه المعلومات القيمة وعلى هذا النقاش الغني، وأشكر أعضاء الشبكة الدولية لدراسات العربية والمتابعين على صفحتنا، وإلى اللقاء مع حوارات INASS.

المراجع

- بنغبريط-رمعون نورية، وحدّاب مصطفى (2008)، الجزائر بعد 50 سنة: حوصلة المعارف في العلوم الاجتماعية والإنسانية، أعمال الملتقى، وهران، منشورات الكراسك.
- عدنان الأمين، إنتاج الفراغ: التقاليد البحثية العربية (بيروت: الدار العربية للعلوم ناشرون، 2021). 318 ص.
- العروي عبد الله (1995)، الأيديولوجيا العربية المعاصرة، المركز الثقافي العربي، بيروت- الدار البيضاء، الطبعة الأولى.
- الناصر، جابي (2008). الجزائر: الدولة والنخب. الجزائر: منشورات الشهاب.
- El Kenz, Ali (2005). «Les sciences humaines et sociales dans les pays arabes de la Méditerranée.» *Insaniyat*: vol. 27.
- Remaoun, Hassan (2006). «Sciences sociales, pratiques historiographiques et politique dans le Monde arabe contemporain: le cas de l'Algérie.» *Insaniyat*: vols. 32-33, pp. 231-246.

سليم تماري ككاتب للسير

سونيا ميثار الأتاسي(*)

أستاذة الأدب الإنكليزي، الجامعة الأمريكية في بيروت.

- 1 -

تتعدّد حقول البحث التي عمل ضمنها سليم تماري، فهو مؤرخ، عالم اجتماع، محلل سياسي، خبير اقتصادي، باحث، معلمٌ ومربّ، مثقف إنسانوي (Humanist)، كاتب للسير، وعن دورِ سليم تماري تحديداً ككاتب للسير. وسأحاول أن أتناول دوره ككاتب للسير وكاتب لقصص واقعية، استطاع من خلالها كباحث أن يحقق قطيعة معرفية مع منهج التأريخ التقليدي، ويرسم صوراً أكثر شخصية وحميمية للتاريخ الحديث للعالم العربي، ولشرق المتوسط، وبلاد الشام، وفلسطين على وجه الخصوص.

- 2 -

في كتابه القدس 1948: الأحياء العربية ومصيرها في حرب 1948، يقول تماري إن «النقاشات الحالية حول القدس كانت محيرة جداً بسبب طبيعة الادّعاءات الأيديولوجية التي طرحها الإسرائيليون والفلسطينيون وغيرهم، إلى درجة أننا ننسى أنه قبل الحرب كانت هناك مدينة «عادية» تسمى القدس». ويمضي تماري في وصف هذه «المدينة العادية» بأنها «مدينة ذات حراك اجتماعي كبير، وتنوّع إثني، وتباينات طائفية [...] خفف منها بشكل لا بأس به الاعتماد المتبادل والتضامن المحلي»، مدينة ذات «طابع عالمي (كوزموبوليتي)، «مدينة متطورة ونابضة بالحياة، ولكن تم وضع حد لحياتها» (تماري، محرر، 2002: 2-4).

كيف يمكننا الحصول على نظرة ثاقبة تجاه هذه المدينة التي انتزعت حياتها؟

إنّ عدم إمكان الوصول المادي إلى أرشيف الدوّل ما بعد الاستعمارية بسبب تأثير الأنظمة الاستبدادية، إضافة الى حالة الحرب السائدة، كانا في دائرة الاهتمام في التأريخ الشرق أوسطي (El Shakry, 2015: 920-934)، لكن ذلك يأتي مع مجموعة من الأسئلة الفرعية الأخرى التي تخصّ التأريخ الفلسطيني، كما أوضحت ليلي أبو نغد في مقالتها المعنونة «فلسطين: عمل أشياء باستخدام الأرشيف»:

وتقول أبو لغد:

«ما هي المحفوظات أو ماذا يجب أن تكون المحفوظات في هذه الحالة لشعب مشتت بدون أرشيف دولة، أو شبه دولة، يعيش معظمه في المنفى أو تحت الاحتلال، وقد تمّ تدمير أرشيفهم «الخاص به» أو تمّ الاستيلاء عليه أو تمّ حفظه في أماكن موصدة يتعذر الوصول إليها ضمن الأرشيف الكولونيالي الذي يعود لأولئك الذين سلبوه وما زالوا يحكمونه بالقوة، إنها بلا شك أسئلة صعبة» (Abu-Lughod, 2018: 3). تمثل هذه «الأسئلة الصعبة» تحديات ولكنها تقدّم أيضاً إمكانيات سياسية، كما تقترح آن لورا ستولر. فبعد أن أدّت دوراً رئيسياً في توسيع نطاق النظر في الأرشيف ليشمل ليس فقط محتواه ولكن أيضاً شكله «كمصنوعات ثقافية لصناعة الوقائع (أو الحقائق)»، شرعت ستولر في تخيل أرشيف «يفكك تخيلات وسرديات سياسات الهيمنة، أرشيف ينقر على عروق من المدركات والحساسيات غير المفصح عنها. هذه المدركات هي في جوهر كيفية تشكّل الميول الفلسطينية، حيث أحبطت الظروف المعاصرة ما كان ذات مرة تحالفات وتجمعات منفتحة، مختلطة وغير انفصالية» (Stoler, 2018: 48).

- 3 -

كذلك الحال مع تماري الذي يفتح في كتاباته، طريقاً للمضيّ قدماً في هذا الاتجاه، حيث يعرض السير الاجتماعية، وحياة الأفراد ودوائر أصدقائهم على هامش السلطة السياسية، والتي غالباً ما يتمّ حذفها من صفحات التاريخ. بدءاً من واصف جواهرية (1897-1972)، الموسيقي وعازف العود والملحن والمؤرخ لحدائث القدس. ومروا ب توفيق كنعان (1882-1964)، الذي نذكره كطبيب معروف من القدس وكعالم إثنوغرافي للفلاحين الفلسطينيين. ومن ثم المربي التقدّمي خليل السكاكيني (1873-1953) وزوجته سلطنة عبده مدرسة اللغة العربية وأدائها، والتي عبر لها عن حبه من خلال «مصطلحات رومانسية حديثة» لم يسمع بها من قبل في فلسطين، قبل أن يجد رفقة جديدة في مقهى الصعاليك في القدس بعد عودته من أمريكا إلى بلده. إلى عمر الصالح البرغوثي (1894-1964)، الذي وثّق في مذكراته التحوّل من الامتيازات الإقطاعية إلى الانتماءات القومية الحضرية، كعضو في حزب الاستقلال ومعارض شرس للحركة الصهيونية. إلى إسحاق الشامي (1888-1949)، الذي يسلط الضوء على «واحدة من أكثر الهويات الشرقية إثارة للجدل - هوية اليهودي العربي - من خلال مسار حياته كيهودي متعاطف مع حركة القومية العربية الصاعدة.

إلى نجاتي صدقي (1905-1979)، عضو الحزب الشيوعي الفلسطيني الذي انضم باكراً إلى النضال ضد الفاشية في إسبانيا. إلى الجنديين الشابين في الجيش العثماني النظامي، محمد الفرصيح من مرسين وإحسان الترجمان من القدس، اللذين تركا يومياتهما عن الحرب العالمية الأولى، وقدّما لنا من خلالها، لمحة عن التحوّل الكبير الذي أحدثته الحرب وإعادة صوغ الهويات المتعددة والمركبة، في اتجاه التركية الأتاتوركية عند الفرصيح،

والانحياز للقومية العربية عند الترجمان. إلى أديل شامات عازر (1886-1968)، التي أدت دوراً مهماً في الحركة النسائية العربية والفلسطينية في يافا.

لقد ترك كل هؤلاء الأفراد سجّلات مكتوبة عن حياتهم في صورة مدونات شخصية ومراسلات؛ ربما لم يكونوا أدباء، لكن كان لديهم ارتباط قوي بالكتابة، وبالتالي بمجال الثقافة.

أما تماري فإنّه يعيد الحياة لهم في صفحات *Jerusalem Quarterly* ومجلة الدراسات الفلسطينية والعديد من المنشورات الأخرى، ولا سيما في كتابه *الجبل ضد البحر: إشكالية الحداثة الفلسطينية* (تماري، 2005؛ نصار وتماري، محرران، 2007؛ Tamari, 2017; Tamari and Turjman, 2011)، حيث أفسح المجال لقصصهم لتجد مكانها في صفحات التأريخ الفلسطيني ولتعطي وجهاً إنسانياً للتاريخ الحديث للعالم العربي بوجه عام، وبوجه أكثر تحديداً لتاريخ فلسطين تحت الانتداب البريطاني، ولتاريخ الصراع الإسرائيلي- الفلسطيني.

- 4 -

بالتأكيد لا تخلو الكتابة التاريخية من الخيال بقولها ومطالبتها بالتمثلات (Claim to Representation)، كما قيل منذ الانقطاع أو التحول اللغوي أو الثقافي (The Linguistic or Cultural Turn). في حين أنّ نوع السيرة (The Genre of Biography) قد يكون قديماً قدم دراسة التاريخ، إلا أنه لم يكتسب شعبية إلا منذ السبعينيات فصاعداً، بل ظهر أيضاً كحقل من حقول التاريخ الثقافي والاجتماعي. وقد دار الكثير من الجدل حول كيفية ربط السيرة بالعالم والكلمة (World and Word) أي الواقع التاريخي وتمثله في التاريخ المتخيل أو القصصي.

لقد انبثقت من صميم هذا النقاش في السنوات الأخيرة، رؤية السيرة كنوع من «الطريق الثالث» بين الحقيقة والخيال» (Saunders, 2017: 5)، أو بعبارة أخرى السيرة بوصفها «متأصلة وموثقة في قاعدة البيانات التاريخية التي يمكننا الوثوق بها»، كما يقول مايكل بينتون (Benton, 2015: 140). هذا التأسيس في البيانات التاريخية، مع ذلك، هو مهمة معقدة في حدّ ذاتها، ولا سيما عندما يتعلق الأمر بتاريخ فلسطين.

تصف فيرجينيا وولف السيرة بأنها «شيء بين بين» (Between and Betwixt)، مما يؤدي إلى عدم وضوح الحدود، كما الحال بين الحرف اليدوية والأعمال الفنية (Woolf, 2017: 129). كما كتبت وولف في سيرتها المتخيلة عن أورلاندو قائلة، «كان لديها مجموعة كبيرة ومتنوعة من الذوات لتستعين بها، أكثر كثيراً مما نستطيع أن نجد مكاناً له، حيث تعتبر السيرة مكتملة إذا كانت تمثل فقط ست أو سبع ذوات، في حين أنّ الشخص قد يكون لديه عدة آلاف من الذوات» (Woolfe, 2015: 179).

- 5 -

كيف لنا أن نفسر هذا «التنوّع الكبير للذوات» في صفحات التاريخ، وبصورة أكثر تحديداً عندما نقارب تاريخ الصراع الإسرائيلي- الفلسطيني؟ من خلال اتّباع منهج متعدد التخصصات، ومن خلال الاعتماد على تزاوج الدراسات الأدبية والعلوم الاجتماعية، وبصورة أكثر تحديداً على السيرة كتأريخ وكنوع أدبي في الآن ذاته، قد نتمكن من رسم صورة أكثر تركيباً وشمولية وتشابكاً وفي الوقت نفسه أكثر شخصية وفردية. وقد لا تخلو هذه الصورة المركبة من المكونات الخيالية، كوننا أعدنا من جديد تصوّر وتخيّل الحياة اليومية، واستكشاف الفجوات والصمت في الأرشيف، وتلمّس الحدود المتأرجحة بين التأريخ والخيال، وبين الموضوعية والذاتية.

في الختام يمكننا القول إنّ تمّاري كمؤرخ وككاتب للسير، كان ولا يزال يستوحى في كتاباته الخيال ويستحضر الكتابة الأدبية، لكننا لا نزال نتطلع بشغف ونتنظر ذلك اليوم الذي نستطيع فيه قراءة رواية تمّاري عن قصته الشخصية مع مدينته الأم يافا التي ولد فيها قبل أن تنتزع هذه المدينة من محيطها العربي، ومن ثمّ قصته مع بقية المدن الفلسطينية تحت الاحتلال أو مع مدن المنفى التي عاش فيها، لتضاف إلى أبحاثه وإلى جميع القصص الأخرى التي قدمها لنا في كتاباته وذلك من أجل إعطاء الصوت - والوجه أو الوجوه الإنسانية - للسرديات الفلسطينية.

المراجع

- تمّاري، سليم (2005). *الجبل ضد البحر: إشكالية الحداثة الفلسطينية*. رام الله: المؤسسة الفلسطينية لدراسات الديمقراطية - مواطن.
- تمّاري، سليم (محرر) (2002). *القدس 1948: الأحياء العربية ومصيرها في حرب 1948*. بيروت: مؤسسة الدراسات الفلسطينية.
- نصار، عصام وسليم تمّاري (محرران) (2007). *دراسات في التاريخ الاجتماعي لبلاد الشام: قراءات في السير والسيار الذاتية*. بيروت: مؤسسة الدراسات الفلسطينية.
- Abu-Lughod, Lila (2018). «Palestine: Doing Things with Archives.» *Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East*: vol. 38 no. 1, May.
- Benton, Michael (2015). *Towards a Poetics of Literary Biography*. New York: Palgrave Macmillan.
- Salim Tamari and Ihsan S. Turjman (2011). *Year of the Locust: A Soldier's Diary and the Erasure of Palestine's Ottoman Past*. Berkeley: University of California Press.

- Saunders, Edward (2017). «Introduction: Theory of Biography or Biography of Theory?.» in: Wilhelm Hemecker and Edward Saunders (eds.). *Biography in Theory: Key Texts with Commentaries*. Berlin; Boston, MA: Walter de Gruyter.
- El Shakry, Omnia (2015). ««History without Documents»: The Vexed Archives of Decolonization in the Middle East.» *American Historical Review*: vol. 120, no. 3, June, pp. 920–934.
- Stoler, Ann Laura (2018). «On Archiving as Dissensus.» *Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East*: vol. 38 no. 1, May.
- Tamari, Salim (2017). *The Great War and the Remaking of Palestine*. Oakland: University of California Press.
- Woolf, Virginia (2015). *Orlando: A Biography*. Oxford: Oxford University Press.
- Woolf, Virginia (2017). «The Art of Biography (1939)» in: Wilhelm Hemecker and Edward Saunders (eds.). *Biography in Theory: Key Texts with Commentaries*. Berlin; Boston, MA: Walter de Gruyter.

مراجعات كتب

صعود العلم العربي الإسلامي وتراجعته: مراجعة

إيليا زريق (*)

أستاذ علم الاجتماع المتميز في جامعة كوين، أنتاريو - كندا.

ترجمة: منير السعيداني

مقدمة

وتراجعته خلال الأزمنة الوسيطة. تُراجع هذه المقالة أربع دراسات حالات تجيب عن الأسئلة التي تتعلق بالتراجع الذي أعقب العصر الذهبي العربي الإسلامي الذي شهد النهضة العلمية ممتداً من القرن الثامن حتى القرن الرابع عشر.

في بداية سنة 2020، أقام متحف لندن للعلوم معرضاً ناجحاً حمل عنوان «الميراث المسلم في عالمنا» اشتمل على أكثر من ألف اختراع علمي كان مسرحه العالم العربي الإسلامي بداية من القرن السابع. لقد اتضح بجلاء أكبر ممّا كان أن الاهتمام الأكاديمي والشعبي بالعلم العربي المنحصر في التنافس ما بين الشرق والغرب قد ولى وانقضى، ذلك أن الحقل لم يعد تحت هيمنة الاستشراقيين الغربيين.

أولاً: إسهام علم الاجتماع

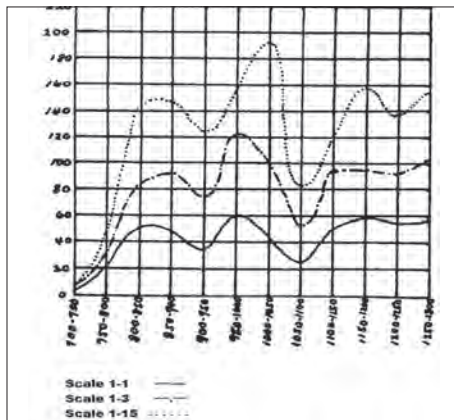
منذ أكثر من ثمانين عاماً، نشرت مجلة *ISIS*، مجلة تاريخ العلم المرموقة،

تاريخياً، كان النقاش حول الإسهام العلمي العربي الإسلامي على الدوام جزءاً متضمناً في مجادلة حضارية أعمّ ما بين الشرق والغرب، وإلى حد كبير، تمّ النظرُ إلى العلم العربي الإسلامي في رأي الكتّاب الغربيين على أنه مُشتقٌّ إن لم يكن مقلداً، ولا يعدو أن يكون ترجمة للنصوص الإغريقية إلى العلم العربي. ولم يُكتب إلا القليل حول تطور العلم العربي الإسلامي من علماء اجتماع العلم. كان الاستثناء هو المقال الأساس الذي نُشر منذ ما يزيد على الثمانين عاماً من قبل عالمي الاجتماع روبرت مورتن (Robert Merton) وبيتريم سوروكين (Pitirim Sorokin). ومُذّك، لم يغامر أحد العالمين بتناول العلم العربي الإسلامي. وظلّ الحقل واقعاً تحت هيمنة مؤرخي العلم من ذوي الاهتمام بالشرق الأوسط وبالحضارة الإسلامية. على أن إسهامات مؤرخي العلم أساسية في إلقاء الضوء على الجدل القائم حول أسباب صعود العلم العربي الإسلامي

لواحد (1)، وهي أقل درجات السّلم قيمة، لمجرد احتساب عدد الكتّاب الذين عاشوا خلال فترة تاريخية مخصوصة. وعبرّت القيمة الممتدة من واحد إلى ثلاثة (1-3) عن الأفراد الذين قدّموا إسهاماً مهمّاً في المعرفة، في حين أسندت القيمة الممتدة ما بين واحد وخمسة عشر (1-15) إلى الأفراد الذين احتسبوا، على امتداد العصر الذهبي الإسلامي، في عداد أكبر مفكري الإسلام.

يلخّص الرسم البياني الرقم (1) الإنجازات الفكرية العربية الإسلامية التي شهدتها عصر الإسلام الذهبي (ما بين منتصف القرن الثامن ومنتصف القرن الثالث عشر). وهو يبيّن التوافق الزمّني ما بين ذرّوات الدّرجات الثلاث 1-1 و 3-1 و 15-1 ومنخفضاتها. وعليه، خلال الفترة الممتدة ما بين الأعوام 700 و1300 بعد الميلاد، وباعتماد الدرجة (1)، تمّ احتساب 510 إسهامات، في حين سجّل 950 إسهاماً باعتماد قاعدة احتساب الدّرجة 1-3، و1470 إسهاماً باعتماد قاعدة احتساب الدرجة 1-15.

الرسم البياني الرقم (1)



المصدر: Sorokin and Merton, 1935: 521.

مقالاً أمضاه عالماً الاجتماع البارزان بيتريم سوروكين وروبرت مورتن تحت عنوان «مسار التطورات الفكرية العربية 700-1300 بعد الميلاد: دراسة في المنهج» (Sorokin and Merton, 1935: 516-524). وكانت الميزة الأكبر للمقال استخدامه المنهجية الكميّة في رسم تطور العلم العربي الإسلامي وما أسماه كاتباه إنسانيات (الفلسفة والتاريخ والقانون (الفقه) والدراسات اللغوية (الفيلولوجيا)) ما بين الأعوام 700 و1300 بعد الميلاد. لقد كان استقصاؤهما تمييزاً في ما يُسمّى الآن علم اجتماع المعرفة، ذلك الحقل الفرعي من علم الاجتماع الذي استمر مورتن، وعلى امتداد القرن العشرين، في الاضطلاع بدور رئيس في نحته. وقد اختار الكاتبان مصدراً لبحثهما مجلديّ تاريخ العلم (*The History of Science*) اللذين صنّفهما جورج سارتون (George Sarton).

استناداً إلى الإطار النظري الذي كان بلوره في دراسته ذات المجلدات الأربع والتي حملت عنوان ديناميات اجتماعية وثقافية (Sorokin, 1937: vol. 2, pp. 7-9)، افترض سوروكين وجود علاقة ما بين المخرجات العلمية والإنسانية في مجتمع ما وأنماط توجهاته الثقافية السائدة. سمّى الإطار الذي وضعه سوروكين ثلاثة توجّهات ثقافية: الثقافة الحسيّة حيث يكون التركيز على الخبريّة والأحاسيس، الثقافة الفكرية حيث تسود الروحانية والدين، والثقافة المثالية المختلطة التي تجسّد مزيجاً من نوعي الثقافة الأوليين. وفي استعمالهما سُلماً يعكس كثافة الإنتاج المعرفي على فترات تمتد الواحدة منها على خمسين سنة، أسند سوروكين ومورتن قيمةً مساوية

مركزية في المجادلة التي درات ما بين مؤرّخي العلم. يُسند ساندوك دوراً مُهمّاً «للدين» وليس للإسلام بحد ذاته في تفسير تراجع العلم العربي الإسلامي. وليست تهدف مراجعتي للإسهام في هذه المجادلة في ما عدّا التفاتةً سريعةً إلى جورج صليبا، مؤرّخ العلم في جامعة كولومبيا، ضمن دراسة الحالة الثالثة: التوسع الاستعماري الغربي وتراجعهِ، في التمييز ما بين آثار الدين والثقافة والاستعمار الأوروبي في تراجع العلم العربي الإسلامي. كما سنناقش في دراسة حالة موالية دور الدين المنظم بوصفه مؤسسة والذي كان في تناقض مع الدولة في إضعاف قبضتها على النشاط العلمي العقلاني.

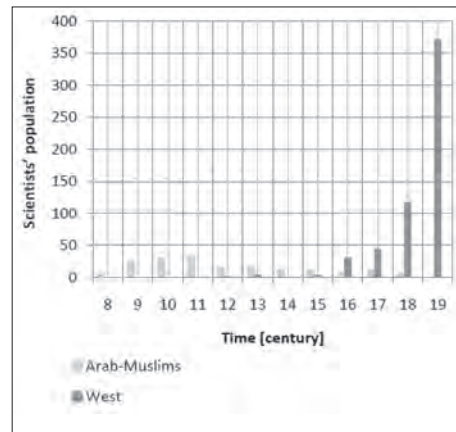
ثالثاً: التوسع الاستعماري الغربي وتراجعهِ

في كتاب جورج صليبا الذي اهتم بالعلم الإسلامي وصنع النهضة الأوروبية (Saliba, 2007) حجة قوية حول الأسباب التي حامت حول تراجع العلم الإسلامي. هو يرفض الفكرة الشائعة القائلة بأن الدين والثقافة، ما بعد القرن الرابع عشر، كانا العاملين الأكثر إسهاماً في ذلك الانحدار. وبدلاً من ذلك، هو يحتاج بأن تراجع العلم العربي الإسلامي في ارتباط مع تراجع ثروة الدولة العربية التي دأبت على دعم الأنشطة العلمية ويسّرت الاختراعات، وفي ارتباط كذلك مع أفول الدور التجاري للشرق العربي الإسلامي، ومع التفوق الأساس للاستعمار

ثانياً: معالم التراجع

قارن أم إي ساندوك (M. I. Sanduk) الذي يمتهن الهندسة في الأصل، ملامح «علماء المصنّف الأوّل» العرب المسلمين والغربيين خلال الفترة الممتدة ما بين 700 و1900. وركّز على الرياضيات والهندسة والطب وعلم الفلك والكيمياء والبيولوجيا والفيزياء، وجرّد قائمةً في 179 عالماً عربياً إسلامياً و572 عالماً غربياً.

الرسم البياني الرقم (2)
توزيع علماء المصنّف الأوّل



المصدر: (Sanduk, 2009).

يبين الرسم البياني الرقم (2) أنه، وبينما احتل علماء المصنّف الأوّل العرب المسلمون مواقع منقطعة النظر في سجلات العلم حتى حدود القرن الخامس عشر، أكد الغرب، مُدّاك فصاعداً وحتى القرن التاسع عشر، هيمنته ورسخ موقعه وصولاً إلى الزمن الحاضر. وقد ظلت أسباب تراجع العلم العربي الإسلامي نقطة

يكون تراجعاً مؤقتاً في الإنتاج العلمي والتكنولوجي في العالم الإسلامي شهد تفاقماً مع تنام سريع للعلم الأوروبي، علماً غَدَّتْهُ رأسمالية صاعدة ودور قوي متعاضم للتكنولوجيا (Dallal, 2010: 156). ولا يتردد دلال في الإشارة إلى «حالة الإنتاج العلمي والتكنولوجي المزرية في العالم الإسلامي» حيث، وفي بعض المناطق، «يكاد، لا يصل معدل مُخْرَجَاتِ (المنشورات العلمية) على كل مليون ساكن 2 بالمئة من معدل مُخْرَجَاتِ بلد مصنَّع (Dallal, 2010: 158-159). يَأْسَفُ دَلَالٌ لتأخر الإنتاج المعرفي في الوطن العربي من خلال الاستشهاد بتقرير للأمم المتحدة حول التنمية البشرية يشير إلى أن الإنفاق على البحث التنموي في الوطن العربي لم يساوِ إلا قدرًا هزيبًا يساوي 0.4 بالمئة من الناتج الداخلي الخام في حين يساوي المعدل الكوني 2.6 بالمئة. وبالاستناد إلى معطيات أكثر حداثة، يمكننا أن نلاحظ أن الجامعات العربية تغيب عن قائمة المتتي جامعة الأكثر تقدمًا في العالم⁽¹⁾.

تبرز نقطتان في جواب دلال على التناول الناقد للعلم الإسلامي. أولاًهما، هو خطأ التفكير في العلم الإسلامي على أنه، رئيسياً، سجل فيه أُودِعَ العِلْمُ الإغريقي القديم. أدخل المسلمون إسهامات أساسية في العلم في مجالات الفلك والطلب والرياضيات والعلوم التطبيقية مثل العلوم الزراعية. مفاد ثانياً الملاحظتين

الغربي (Saliba, 2011). وقد بين صليبا أن الإسهام العربي الإسلامي المبكر في العلم تجاوز نقل المخطوطات العلمية الإغريقية الكلاسيكية وترجمتها على ما يدعي مؤرخو علم مرموقون. لقد أضاف العرب إلى تلك التّرجمات تجديدات مخصصة في أنشطة علمية من قبيل الفلك والطب والرياضيات، ذكراً لا حصراً. وبداية من القرن الخامس عشر فما بعد، كان للاستعمار الأوروبي أثر ممتد في تراجع العالم الثقافي العربي الإسلامي، وقد صار ذلك واضحاً خلال القرنين التاسع عشر والعشرين، إن لم يكن قبل.

يمنحنا المؤرخ أحمد دلال (Dallal, 2010) تفسيرات متميزة الفروق لتطور العلم الإسلامي حيث يقدم العديد من الملاحظات الوجيهة وذات الصلة بتقدم ذلك العلم وتراجع. على العموم، يوافق دلال على الاستنتاجات التي توصل إليها صليبا. ومنذ البدء، هو يرفض ما يسميه التفسيرات الجوهريّة التي تستند إلى الثقافة والدين. بالنسبة إليه، اضطلعت العديد من العوامل التاريخية ذات العلاقة بالتوسع الأوروبي في الشرق الأوسط بدور رئيس في تركيز الهيمنة العلمية على المنطقة. على أن ما هو واضح هو أن تراجع العلم والتكنولوجيا كان شديد الارتباط بالتبعية السياسية والاقتصادية والثقافية التي صنّعت وتدعمت في خضمّ اللقاء مع الاستعمار الأوروبي. ما كان يُمكن أن

9 «Top 200 Universities in the World» 2020 rankings, <<https://www.4icu.org/top-universities-world/>>. (1)

جامعة هارفارد. باستخدامه مصادر من المجموعات التي تحتويها مكتبة هارفارد وسجّل كُتِب من إسطنبول يعود إلى القرن السابع عشر، تمكّن الكاتب من أن يُظهر أن تراجع الإنتاج العلمي في بلاد الإسلام كان مصحوباً بتنامي إنتاج النصوص الدينية. هو يرفض الفكرة القائلة إن الاستعمار كان عاملاً مساعداً على تراجع المعرفة العلمية خلال القرون الوسطى، وبدلاً من «فرضية الإحياء السني» التي تُظهر أن الإنتاج العلمي تراجع، هو يتبنى القول إنَّ ما جدَّ هو تحوّل إيجابي لفائدة سلطة القادة الدينيين. وعليه، بدأ أن المُعطيات تدعم الادّعاء القائل إن أفعال هؤلاء القادة أسهمت في تراجع الإنتاج العلمي. وأنا أقيم دليلاً كيفياً يُثبت أن هذه النخب حديثة التمكين عملت على التضييق على إنتاج المعرفة العلمية ضمن مؤسسات ما بعد الإحياء التي سيطروا عليها لاعتقادهم أن بحثاً علمياً غير مقيّد يدفع المسلمين إلى أن يتجَاهلوا تعاليمهم. فضلاً عن ذلك، أُقدّم قرائن كمية تتسق مع هذا الدافع ولها وزن يُضادُّ إمكان القول بأنَّ هذه النتائج هي انعكاسُ طَفَرَةٍ تديّن ما بعد إحيائي. وعليه، تتسق القرائن المتوافرة مع إطار مفهومي يُظهر أن القادة الدينيين يَسْتَخْلِصُونَ رِيعاً من سيطرتهم على المُعتقدات (Chaney, 2016).

بل، هو «يفترض أنّه، وباعتبار تحول بنية العائد (المادي) بعيداً من فائدة إنتاج المعرفة العلمية، تزايد ابتعاد الموهوبين عن دراسة المواضيع العلمية ممّا قاد إلى تراجع الأعمال العلمية المنتجة، في كِلَا الكَيْفِ

هو أن العلماء المسلمين شكّلوا جماعة لها معاييرها الخاصة. بكلماته هو «كان أحد مظاهر مركزية الثقافة العلمية وجود جماعات علمية حقيقية، كان لها، على ما رأينا، إحساسٌ بهويّة جماعيّة مهنيّة. ولكن الأهم من وجود هذا الإحساس بالهوية، كان تقاسم معايير مُمارَسةٍ وطرائق دراسة مُفَنّنة، وأجندات ومشاريع بحثٍ» (Dallal, 2010: 50).

وفي هذا الصدد، قدّم مؤرّخ العلم رشدي راشد تعليقاً وطيّد الصلّة. فمن خلال إفزاد التّحضّر ودور اللسان العربي في إنتاج المعرفة العلمية بالذكر، أشار إلى أن البحث في القرن التاسع عشر أكّد ظاهرة ظلّت غير مُفسّرة حتى الآن وهي أن العلماء العرب كانوا يسافرون ويتبادلون الأفكار مع علماء آخرين، بانتظام وعلى امتداد الكرة الأرضية إلى الحدّ الذي صار معه اللسان العربية «لغة العلم المشتركة» التي اضطرت العلماء الآخرين، من غير العرب على تعلّم العربية (Rashid, 2012: 128-141).

رابعاً: تراجع العلم العربي الإسلامي بوصفه ظاهرة مرتبطة بضعف الدولة العربية

أتى إسهاماً أقرب ظهوراً في المجادلة حول العلم الإسلامي على أيدي عالم الاقتصاد إيريك شاني (Eric Chaney) في رسالة الدكتوراه التي أنجزها في

تنامي عدد المدارس الدينية فيما بعد سنة 1100. وفي هذه الواجهة، يكون من الأنسب تفسير تراجع العلم العربي الإسلامي من منظور الاقتصاد السياسي.

يقتضي علم اجتماع العلم العربي الإسلامي أن نقارب بأسلوب متعدد الاختصاصات أسس النشاط العلمي الاجتماعية. وأنا أعني بالوصف اجتماعي التنظيم الاقتصادي والسياسي والمجتمعي. لقد أبرزت دراسة أكملها الباحث حول تطور التعليم العالي في الوطن العربي عاملين اثنين ذوي صلة⁽²⁾. أولهما أن غياب الثقافة الديمقراطية في البلدان العربية المعاصرة غير قادر على تغذية قيم البحث، وبسبب ذلك هي تقع وراء بلدان أخرى في ما يهم تيسير نمو الثقافة العلمية. ثانيهما أن البلدان العربية لا تعالج موقع النساء من منظور موقعهن من البحث العلمي. وعلى الرغم من أن عدد النساء العاملات في البحث العلمي في المستوى الجامعي أساسي فإنهن غير ممثلات في مستوى القيادة وصنع القرار في ميدان العلم. ومثلما لاحظنا أعلى هذا، يتمثل الاتجاه ضمن البلدان العربية ذات رأس المال وموارد اقتصادية أخرى في الاعتماد على الخبرة الأجنبية في السعي نحو تلبية احتياجاتها.

المراجع

Chaney, Eric (2016). *Religion and the Rise and Fall of Islamic Science*, Manuscript, Harvard University.

والكمّ (3: Chaney, 2016). لقد عمل القادة الدينيون على إحباط التجديدات العلمية بغية الحفاظ على مواقع السلطة في المجتمع، وقد كانت هيمنة المؤسسات الدينية بمثابة العلامة الدالة على هيمنة اقتصادية أيضاً. ومخافة الوقوف على الاستنتاج القائل إن الركود العلمي كان بسبب المحتوى العقائدي الذي في الإسلام، يصرّح شاني بالتحذير التالي: «تمثل النتائج تحدياً للدعاء القائل بأن الإسلام بوصفه ديناً معادياً بالضرورة وبطبيعته للعلم أو للتكنولوجيا وتزعم أن بإمكان البحث المستقبلي الذي سوف يستقصى الكيفية التي بها قيّد التوازن السياسي في الغرب القادة الدينين أن يدلي بإضاءات حول التطور العلمي والتكنولوجي في الغرب خلال مسيرته نحو الثورة الصناعية» (Chaney, 2016: 5).

ملاحظات ختامية

اختصاراً للقول، تظهر دراسات صليبا ودلال وشاني أن تطور العلم الإسلامي هو بالأساس نتاج لرخاء الدولة العربية حينها. ويبدو أن الضعف الذي اعترى وضع الدولة الاقتصادي ذو ارتباط بعدم قدرتها على دعم أنشطة علمائها مالياً. وفي المقابل، حدث ذلك في لحظة شهدت فيها الدولة الإسلامية تصاعداً في موقع نخبها الدينية بوصفها شريحة ذات سلطة في المجتمع، وهو ما كان ذلك في ارتباط مع

(2) «The Development of Social Science in the Arab World», <<http://www.theacss.org/pages/arab-social-science-monitor>>.

- <<http://www.1001inventions.com/media/video/saliba>>.
- Sanduk, M. I. (2009). *Growth of Science under the Social Influence in Arabic-Islamic and Western Civilizations, 700-1900 (Statistical Models)*, <philsci-archive.pitt.edu/4766/1/Growth_of_science_2009.doc>.
- Sorokin, Pitirim A. (1937). *Social and Cultural Dynamics*. New York: The Book Company.
- Sorokin, Pitirim A. and Robert K. Merton (1935). «The Course of Arabian Intellectual Development, 700-1300 A.D.: A Study in Method.» *ISIS*: vol. 20.
- Dallal, Ahmad (2010). *Islam, Science and the Challenge of History*. New Haven, CT; London: Yale University Press.
- Rashid, Roshdi (2012). «Arabic Science and Renewing the Historiography of Science.» *Contemporary Arab Affairs*: vol. 5, no. 1, pp. 128-141.
- Saliba, George (2007). *Islamic Science and the Making of European Renaissance*. Cambridge, MA: MIT Press.
- Saliba, George (2011). «A Lecture on the Decline of Islamic science delivered in Doha, Qatar at the Eighteenth Conference of the Islamic World Academy of Science, 22-24 October,

Pascal Ménoret

Graveyard of Clerics: Everyday Activism in Saudi Arabia

(Stanford, CA: Stanford University Press, 2020). 246 p.

مقبرة العلماء: النشاط اليومي في السعودية

هاشم الرفاعي (*)

جامعة بيتسبيرغ - الولايات المتحدة.

الرياض، النفط والتمدن وثورة الشارع» الذي ناقش فيها ظاهرة التخطيط وتهميش الأحياء التي تقع على حدود مدينة الرياض. وكيف أن التفحيط هو شكل من أشكال التمرد والتعبير على سياسيات التهميش المعيشي للأطراف التي انزاحت إلى مدينة الرياض خلال العقود الماضية. في مقبرة العلماء يعرض مينوريه جوانب من مناقشته وحواراته مع الإسلاميين وأنشطتهم من خلال سرد قصص ومناقشات مع بعض الناشطين الإسلاميين.

أولاً: الصحوة الإسلامية

خلال الفصل الأول يشير إلى مأساة العلماء في السعودية من خلال عنونته

كتب أستاذ الأنثروبولوجيا باسكال مينوريه مؤلفه حول النشاط اليومي في 24 فصلاً مقسماً على أربعة أجزاء عامة. الجزء الأول المعنون «الصحوة الإسلامية» وجاءت في أربعة فصول، الجزء الثاني «الضواحي السعودية» واحتوى على ستة فصول، الجزء الثالث المعنون جماعات التوعية والمراكز الصيفية والذي احتوى على 9 فصول، الجزء الرابع المعنون «مغادرة النشاط الإسلامي الحركي» والذي احتوى خمسة فصول. يأتي الكتاب في قالب سرديات أنثروبولوجيا للثقافة المجتمع السعودي بالتركيز على الإسلاميين ونشاطهم اليومي. تأتي هذه الفصول منفصلة بعضها عن بعض وهي نتيجة أبحاث ميدانية سابقة أعدها الباحث خلال أعمال السابقة «التفحيط في

أن نموذج بناء مدينة الرياض على شكل مربعات سكنية تحت إدارة المعماري اليوناني كونستانتينوس دوكسياديس (Constantinos Doxiadis)، وكان الهدف من بناء هذا النموذج هو سياسي بالمقام الأول، حيث إن هذه التقاطعات تساهم في سهولة السيطرة على المدينة وإيقاف الحشود. يشير مينوريه إلى تاريخ أرامكو العنصري عبر سرده لمعاناة الجيل العمالي الأول من السعوديين والعرب كيف كانت سياسات العنصرية والتميز بناء سكن فخم للأمريكان في أعلى تلة في الظهران تشمل على نظام تشجير وفل ومسابح ودور سينما ومراكز تجارية، في المقابل يعيش العمال السعوديون والعرب في أسفل التل في مخيمات وصهاريج تحت ظروف بائسة تقتقر إلى وجود الماء ونظام الصرف الصحي. يشير مينوريه أن نظام جيم كروا العنصري كان هو الأساس في التعامل مع السعوديين والعرب، حتى إنهم منعوا من السباحة في الشاطئ المحاذي لسكن الأمريكان. هذه الظروف قادت إلى عدد من الإضرابات العمالية التي حدثت للمطالبة بتحسين ظروف حياة العمال السعوديين والعرب. يذكر مينوريه أن الحكومة السعودية بعد عدد من التظاهرات التي حدثت في مدينة الرياض في أواخر الستينيات، وبسبب الخوف «من الاضطرابات، كلفت الأسرة الحاكمة مخططين يونانيين وبريطانيين لإدارة النمو الحضري ومحاولة الحد من الهجرة الريفية إلى المدن الكبرى، بما في ذلك الرياض وجدة» (ص 52).

الفصل إلى مقولة الشيخ المقدسي أن السعودية مقبرة العلماء. ينطلق في الجزء الأول من الكتاب إلى عرض قصته الشخصية مع الإسلاميين في مساعده على الإقلاع عن التدخين، ويدين لهم بالفضل في هذا. من خلال هذه القصة يشير مينوريه إلى حال الإسلاميين خلال العقود الماضية وكيف أن دراستهم ليس بالأمر السهل نتيجة والقمع الذي يتعرضون له خلال الفترات الأخيرة أبان حكم سلمان بن عبد العزيز وابنه. في حين أن الإسلاميين كانوا بارزين في المشهد خلال سبعينيات القرن العشرين إلى حفلة الربيع العربي، لكن تلاشى الإسلاميون من المشهد الحالي نتيجة القمع. يقول مينوريه «أن وصف العربية السعودية مقبرة لرجال الدين فهذا يعني أن رجال الدين يتعرضون باستمرار لخطر الموت الفعلي أو المجازي، لقد جمدت الدولة السعودية نشاط الإسلاميين وجعلتهم في منزلة هي ما بين الحياة والموت» (ص 12).

ثانياً: الضواحي السعودية

في الجزء الثاني المعنون «الضواحي السعودية»، سرد مينوريه تاريخ تخطيط مدينة الرياض، كيف تم بناؤها وتخطيطها بعد عام 1973. وكيف تحولت أطراف الرياض ووسطها إلى أحياء للفقراء والمهمشين. في حين أن الطبقات الوسطى زحفت نحو المناطق المطورة حديثاً في الشمال والشرق والجنوب، وتم بناء القصور الملكية والحي الدبلوماسي في الجانب الغربي من المدينة. يشير مينوريه

هذه المعضلة، لكن الأثر الحقيقي الذي ترتب عليها هو، كما يقول مينوريه، أن هذه الحادثة دقت ناقوس الخطر لدى الأسرة الحاكمة أن المدن هي مركز حضري خطر عليهم، لهذا كانت الرؤية ليس التخطيط الحضري للمدن، بل تفرغ وتشتيت السكان من المدن الكبرى.

في الفصل السابع المعنون بجنون التقسيم، يسرد مينوريه تفاصيل الخطط الحضرية عبر تعاقد وزارة الشؤون البلدية والقروية مع إحدى المؤسسات الفرنسية (Caisse des dépôts et consignations) التي كُلفت لإكمال خطة دوكسيادس اليوناني، حيث قدم الشبان الفرنسيون المتحمسون للعمل في الخارج مع توقعات بالحصول على رواتب مجزية، لكن يشير مينوريه إلى أن أمير الرياض سلمان بن عبد العزيز في ذلك الوقت ورئيس هيئة التخطيط «كان يبذل قصارة جهده لتجنب دفع رواتب المخططين الفرنسيين» (ص 62). كانت أحد أهم الإشكاليات التي واجهها هؤلاء المطورون هي توافر الأراضي، حيث فهم الفرنسيون مع الوقت نظام توزيع الأراضي كعطايا ومنح من الملك إلى الأمراء والمقربين التي تتحول أراضيهم مع الوقت إلى مخططات يتم بيعها للشعب. يشير إلى أن الضواحي التي بناها في أطراف مدينة الرياض كان الهدف منها هو إيقاف زحف البدو والمهاجرين إلى العاصمة. في آخر هذا الفصل ينتقل مينوريه إلى مشاهد التدمير المهنح الذي تقوم به الحكومة السعودية للمراكز الحضرية في المدن التاريخية

في الفصل السادس من الجزء الثاني، تحت عنوان طوبى للغرباء، عرض مينوريه تاريخ وجذور حركة جهيمان عبر نشأتها في أحد أحياء المدينة المنورة وكيف استوطنوا «الحارة الشرقية» أحد الأحياء القريبة من المسجد النبوي. يشرح مينوريه تفاصيل بناء منزل الجماعة الإسلامية بأنفسهم، حيث كانت هذا المنازل الطلابية تسع أكثر من 50 شخصاً عبر 16 غرفة. إضافة إلى علاقة هذه المجموعة الدعوية الناشئة بالشيخ ابن باز وصلاتها معه حيث أصبح مرشدهم الروحي على حد تعبير مينوريه. كان للحركة الإسلامية منازل مشابهة في الأحياء العشوائية والفقيرة في مكة والرياض وجدة والطائف والهفوف وحائل. نمت هذه المجموعة الحركية المتعصبة عبر استقطابها للسعوديين الذين انقلوا لهذه المدن الكبرى من الهجر والقرى الصغيرة وكذلك العمالة العربية التي قدمت إلى الجزيرة العربية بحثاً عن العمل، وفرت هذه الحركة مناحاً شرعياً عبر اتباع دروس الشيخ ناصر الدين الألباني المهتم بالحديث النبوي. حيث تطور الجدل من خلال هذه المجموعات عبر المعرفة الجديدة التي تلقوها من جانب الألباني حول صحة بعض الأحاديث وهو ما أزعج الكثير من العلماء في الجامعة الإسلامية، أن هؤلاء الطلبة لديهم سلوك غير صحيح في فهم تعاليم الإسلام والجدل المستمر حول بعض البديهيات الفقهية لبعض العلماء. يعرض مينوريه في آخر هذا الفصل تفاصيل سيطرة جهيمان ومجموعته على الحرم المكي في يوم 20 تشرين الثاني/نوفمبر 1979، وكيف تم حل

والعمل السلمي هو إضاعة للوقت. يقول الشيخ عبد الإله إنه بالعودة إلى الوراثة يشعرون أن ابن لادن على ما كان على حق، فالسجن والتعذيب والاعتقالات العشوائية عززت فكرة العمل المسلح لدى شرائح واسعة من أفراد المجتمع، حيث تعرض العديد من الناشطين وطلاب العلم والشيوخ والمثقفين والأساتذة والمحامين لاعتقالات غير قانونية واحتجاز وتعذيب في التسعينيات.

في الفصل التاسع، يعرض مينوريه تجربة الانتخابات البلدية السعودية عبر مرافقته لشخص أسماء عادل. ينتقل مينوريه من مدينته إلى أخرى ومن مركز انتخابي إلى آخر عبر سرد المواقف اليومية لتجربة الانتخابات البلدية الأولى بعد توقفها على يد فيصل في ستينيات القرن الماضي. ينقل مينوريه صورة أنثروبولوجي حول المكان الانتخابي، الناخبين، العاملين وسرد عن تفاعل بين الزمان والمكان والإنسان. يشير مينوريه في نهاية الفصل على لسان رجل الأعمال عادل رأيه في العملية الانتخابية والقوائم التي تم إعدادها «لم يكن المجتمع هو المتخلف بسبب محاولته التصويت كمجموعة. كانت الدولة هي المتخلفة عبر حرمان الناخبين من الأدوات الأساسية وهي القوائم الانتخابية والأحزاب السياسية» (ص 83). من خلال الفصل العاشر، يعرض مينوريه الأجواء الداخلية لمخيمات الناخبين في مدينة الرياض وجدة. في الرياض يتم استضافته الدكتور ناصر العمل لبحث الحضور على التصويت والمشاركة الانتخابية، وأن هذه الانتخابات فرصة لتصحيح المسار في البلد، حيث

التي أشار إلى جزيرة تاروت في المنطقة الشرقية، وأيضاً المدن الحجازية مكة والمدينة التي دُمرت أوديتها وأثارها الطبيعية المثيرة ومركز المدينة لأجل مشاريع لتوسعة الحرمين، في حين أنه تم إفراغ المناطق المحيطة بها من السكان الفقراء لأجل بناء الأبراج والفنادق السكنية.

في الجزء الثامن يسرد مينوريه مسيرة الصحوة الإسلامية في السعودية في جانبها السياسي من خلال رؤية شخص سماه المؤلف الشيخ عبد الإله، الذي وصف نشاط الإسلاميين لما بعد حادثة جهمان، كيف تطورت المكتبات وما هو المناخ الفكري الذي كان سائداً، ثم يعرض مسيرة المطالبات والاحتجاجات التي بادر بها عدد من الدعاة والشائخ وكيف تعاملت الدولة معها عبر قمعها وسجن الفاعلين والرموز الصحوية. يقول الشيخ عبد الإله أن أحداث التسعينيات كانت فرصة للتعبئة والاحتجاج المستمر ضد قمع الدولة حتى إن عدداً من المحتجين كانوا يذهبون إلى مكتب أمير الرياض وبعض القصور الملكية لإيصال رسائل الاحتجاج على التعسف الذي يواجهه الدعاة والمشايخ. في هذا الفصل يسرد الشيخ عبد الإله تفاصيل العمل المدني السلمي لكتابة المذكرات المشهورة «النصيحة» و«خطاب المطالب» وكيف أنه التقى بالعديد من الرموز الإسلامية الوطنية لحثهم على التوقيع ومن هذه الشخصيات أسامة بن لادن، حيث يقول إنه اجتمع مرتين معه، في المرة الأولى كان داعماً لهذا العمل المدني السلمي، لكن في المرة الثانية كان أقل تفاعلاً ودعماً وأنه يؤمن بالعمل المسلم

الزحف العمراني الذي حولها مع الوقت إلى حي للطبقة المتوسطة وأيضاً إلى مكان لبناء الاستراحات لبعض سكان الرياض. يقول مینوریه إن هذه البيئة هي مصدر لبعض أشكال العنف، حيث إن هذا النوع من الأحياء السكنية هم ضحايا العنف الاجتماعي والرمزي، ويتم معالجة هذا العنف من قبل السكان الجدد في هذا الحي من أصحاب النشاط الإسلام في المدارس من خلال جماعات التوعية الإسلامية في تفعيل النشاط المحلي عبر القراءة والصحة وملء الفراغ لهؤلاء الشباب.

في الفصل الثالث عشر، يقيم مینوریه مقارنة بين قطبي الحركات الإسلامية في السعودية الإخوان المسلمين والسرورية، عبر حوار مع ثامر الذي انجذب للإخوان في مرحلة مبكرة بسبب سياسات الاستقطاب الأكثر انفتاحاً على المرح والرياضة، في حين أن السرورية أكثر جدية وصرامة في دراسة العلوم الشرعية. يصف ثامر أن حرب الخليج وخطاب السرورين مع الحكومة في ذلك الوقت أخرج الإخوان وجعلهم أقل تفاعلاً مع المشهد المحلي مقارنة بالسرورية وهو ما جذب العديد من الشباب ذوي الخلفية الإخوانية إليهم لأنهم أكثر تعبيراً عن قضايا الإصلاح السياسي والسجال مع الحكومة. يصف ثامر صراع الحركات الإسلامية فيما بينها وكيف أنه في مطلع تسعينيات القرن العشرين انجذب العديد من الشباب إلى التيار السروري، لكن في بعد أحداث سبتمبر تحول المشهد لمصلحة الإخوان لأنهم الأبعد من السياسة والأكثر تنوعاً في أساليبهم في الاستقطاب

انتشار الفساد والمقاهي وأفكار العلمانيين. يشير مینوریه إلى أجواء المجلس البلدي ولقاء الأعضاء المعينين البيروقراطيين مع الأعضاء المنتخبين ورؤية كل طرف لاتجاهات المجلس وخارطة المشاريع، حيث كان الإسلاميون يطالبون بإصلاح المجال العام وتنظيم عمل المقاهي وإنشاء مراكز مغلقة وسن تشريعات ضد الاختلاط بين الجنسين في الأماكن العامة.

ثالثاً: جماعات التوعية والمراكز الصيفية

ينقل مینوریه، في بداية هذا الجزء الثالث المناخ الفكري لبعض طلاب التوعية الإسلامية، الحوارات والنقاشات بين أفراد هذه المجموعة وكيف ينظرون إلى الروايات والسير الذاتية ولماذا يفضل بعضهم قراءة نمط معين من الكتب على آخر. يستفسر مینوریه عن شغف بعض هؤلاء الطلبة بقراءة كتب الطغاة أمثال هتلر وستالين وصادق حسين رغم القمع والدموية، «على الرغم من أنهم مؤمنون بالديمقراطية، لا أعرف ما هو سر الإعجاب الغريب بالديكتاتوريين» (ص 103). في الفصل الثاني عشر، يصف مینوریه إحدى ضواحي مدينة الرياض، التي يقطنها الفئات الفقيرة من السعوديين والبدون، كما يصف الحالة المادية والاجتماعية لحياة الشباب في هذا الحي عبر حوار مع شباب الحي. يصور مینوریه حالة القمع البنيوي التي يصف مشاهداً أبناء الضاحية الفقيرة، التي بدأت في التحول إلى جزء من المدنية عبر

تولي السياسة، في حين أن الجامية يقولون خذوا السياسة، نحن نريد الدين فقط» (ص 128). يشير مينوريه أن الإسلاميين لديهم قدرة على تطوير برامجهم على الرغم من الفوضى الإدارية وقمع الجامية لهم عبر المتنفذين في المدارس وغيرها من اتباع تعليمات وزارة التربية والتعليم في محاربة الأنشطة الإسلامية. في الفصل السادس عشر تحت عنوان دولة داخل دولة، يدرس مينوريه المراكز الصيفية في إحدى المناطق المهمشة في طرف مدينة الرياض، كيف تعمل هذه الأنشطة الصيفية مع قلة الموارد المالية، وكيف تحاول الحركات الإسلامية أن توازن بين رؤية وزارة التربية والتعليم الوطنية وبين موجات الاتهامات التي شملت هذا النوع من الأنشطة خلال العقود الماضية. يصف مينوريه محاولات وزارة الداخلية وزارة التربية والتعليم في تكوين لجان من المفتشين لمتابعة برامج هذه المراكز للتأكد من خلوها من الأفكار الصحوية.

يكمل مينوريه في الفصل السابع إلى الفصل التاسع عشر دراسته الميدانية حول عمل المراكز الصيفية من خلال زيارته الميدانية للمدارس التي تتحول في الصيف إلى مراكز صيفية التي تغير اسمها في بعض المناطق إلى النوادي الصيفية تخفيفاً لحدة رمزية النضال الإسلامي. من خلال المقابلات الميدانية يحاول مينوريه أن يعرض ممارسات وأعمال الفاعلين في تنفيذ هذه البرامج الصيفية والمعاني الرمزية لاتجاهات هذه البرامج. يستفسر مينوريه محاوريه من مفتشي وزارة التعليم

العام. يقول إن الظروف السياسية مهمة في تحديد وجه الشباب «في النهاية، بينما تحول الإخوان إلى جماعة سلفية، فإن السلفيين أيضاً قد تم إخوانهم. كانت الخطوط الأيديولوجية ضبابية» (ص 118). في الفصل الرابع عشر، يكمل مينوريه حوارته مع الشبان ذوي الخلفية الإسلامية من الإخوان والسروريين، يحاول الباحث عرض مراحل التكوين والتنشئة ما بين هذين النموذجين، ماذا يعني أن تكون عضواً في حلقة تحفيظ القرآن الكريم، أو التوعية؟ ما الميزات التي يكتسبها أفراد هذه المجموعات من خلال انضمامهم لهذا المجموعات. يشير أحد الأفراد الذين قابلهم مينوريه إلى أن الصحوه الإسلامية تفتح الباب للاطلاع المعرفي وفتح فرصة للقراءة وربما تصبح مثقفاً. ينتقل الحوار عن المناخ المحلي حسب وصف ثامر وبعض الأفراد إلى الطريقة التي يتم تنشئتهم بها والاهتمام بالعالم الإسلامي ومشكلات المجتمع المسلم.

في الفصل الخامس عشر، يسرد مينوريه تفاعل أفراد الصحوه الإسلامية من الإخوان والسرورية مع الحركة الجامية الموالية للحكومة، وكيف يستطيعون التفاوض مع المتمكنين من الجامية لمصلحة برامج التوعية الإسلامية أو حلقات تحفيظ القرآن الكريم. يقول سلمان لمينوريه إن الجامية «بالنسبة لهم كل ما تقوله الحكومة صحيح؛ الدولة ببساطة لا تخطئ أبداً» (ص 128). في حين أن عادل يقول إن الجامية هي «الوجه الآخر للعلمانية-العلمانيون يطالبون بفصل الدين عن الدولة ويريدون

معارض الكتب من المثقفين، وكيف كانت تحدث المواجهات. يذكر مینوریه أن الشیخ سلمان العودة كان الصوت المختلف داخل الإسلامیین كان يدعو الإسلامیین وجمهوره أكثر من غیرهم إلى «المساهمة بنشاط في التغير، لئلا يتعرضوا لتغير یفرض علیهم بعنف (وذلك) أن ينتقدوا أنفسهم وأن یقرؤوا على نطاق واسع» (ص 174). یشیر مینوریه أن للقمع دوراً فاصلاً في تغير اتجاهات الإسلامیین وليس قمع الدولة فقط، بل قمع الإسلامیین بعضهم لبعض حين یطرح أحدهم تساؤلات غیر مرغوبه فیها من جانب الأكثرية العامة كما حدث مع سلمان العودة الذي یتبنى منهجاً أكثر عقلانية وتماشياً مع التغير. في الفصل الحادي والعشرين، یصف مینوریه المناخ الداخلي لجماعة الإخوان من خلال حوار مع عدد من المنتمين للجماعة. في أحد الحوارات یصف أحد المتمردين على الإخوان، أن الجماعة تحاشت الدخول في الصراعات المحلية في المجال العام لكن كان هناك قمع داخلي عبر التراتبية الهرمية في الجماعة فتولدت حالة عنف رمزي على من یخالف مفاهيم الطاعة والاتباع لتعليمات الجماعة. في الفصل الثاني والعشرين، یكمل مینوریه وصف المناخ داخل جماعة الإخوان والمسلمین والسلفية عبر حوار مع شخصین أحدهما یوجه نقداً لسیاسة وبرامج الإخوان والآخر یرى أنه ممتن للجماعة لأنها هي من علمته واحتضنته. تطور النقاش بین الطرفين في حضور مینوریه الذي خرجت أمور إدارة المقابلة من یدیه وأصبح مستمعاً إلى شخص

عن برامج وقيم التنشئة الاجتماعية للمراكز الصيفية، كيف كانت هي المحتضن الأساسي في الصيف للحركات الإسلامية، وكيف تبدلت قيم هذه المراكز مع الوقت وأضحت مؤسسات اجتماعية عامة لا تستهدف شرائح معينة بحد ذاتها، بل تشمل استهداف المجتمع بصورة أوسع لتفريغ طاقات الشباب المكبوتة حسب تعبير أحد أفراد المقابلة. یصیف مینوریه أن سیاقات القمع على الإسلامیین جففت منابعهم في المراكز الصيفية خلال العقد الحالي، ولم یتبق سوء أنشطة عامه تحاول الحكومة عبر مؤسساتها ترويض هذه الأنشطة وهذا ما یعنی ترويض الشباب الذين ابتعدوا عن المجال والحراك الإسلامي حتى أضحت هذه المراكز حسب تعبير مینوریه «أقرب إلى حدائق الملاهي النيوليبرالية، مما جعل الكثير من الشباب أكثر صراحة وربما أكثر تطرفاً للبعض والرحيل عن هذه الأنشطة» (ص 167).

رابعاً: بمغادرة النشاط الإسلامي الحركي

من خلال الجزء الأخير من هذا الكتاب، یكتب مینوریه عن أحوال الإسلامیین في العقدين الماضیین وما أضحى علیه الحال الآن من اختفاء الإسلامیین من المجال العام. یشیر مینوریه في بداية الفصل العشرين من هذا الكتاب تحت عنوان هؤلاء الليبراليون ملعين إلى قصة من قصص مواجهة بین بعض الإسلامیین مع بعض المتحدثین في

واتجاهات إصلاحية سياسية في السعودية كحسم بقيادة المرحوم عبد الله الحامد وبعض الإسلاميين المستقلين الذين يحملون خطاباً إصلاحياً لكن تم اعتقالهم. يذكر مينوريه في نهاية بحثه، أن هناك علاقة بين الضواحي والمدن التي انتشرت فيها أفكار الصحوة عبر اللامركزية كتكتيك يتفادى قمع الدولة وذلك من خلال تحويل الضواحي إلى مورد سياسي ونقطة انطلاق للتدخل في المجال العام ولإنشاء شبكات نشطة قوية.

يشير مينوريه إلى مفهوم اللامبالاة، حيث يقول «أرادت نخبة آل سعود حث السعوديين العاديين على نسيان أنفسهم في أوقات الفراغ والرياضة. لكن هذه النخب قللت عواقب هذه السياسية خصوصاً على الضواحي، وحيث هذه الاستراتيجية فعّالة في تاريخ الدولة الحديث وذات قوة إبداعية ومصدر للطاقة من خلال التسلية ألعاب كرة القدم والمهرجانات الثقافية، أرادت نخبة آل سعود حث السعوديين العاديين على نسيان أنفسهم»، في حين يرى مينوريه أن الصحوة الإسلامية «أعطت نفسها مهمة إيقاظ السعوديين من السبات الذي أغرقهم فيه آل سعود. من خلال تنظيمها في فترات المؤسسات الدينية والتعليمية، تمكنت الصحوة الإسلامية من النمو مع الدولة التي تنتقدها وتعارضها» (ص 207). يقول مينوريه حولت نخبة الدولة السعودية المدن المترامية الأطراف إلى مقبرة لرجال الدين في الثمانينيات والتسعينيات. قمعوا النشاط الإسلامي وأي شكل من أشكال النقد أو المعارضة. كانت

يرى أن الجماعة مستبدة مع أعضائها، في حين أن الطرف الآخر موالٍ للجماعة ويراهم تساهم في إصلاح سلوك وأخلاق أفراد المجتمع.

في الفصل الثالث والعشرين، يكمل مينوريه دراسته للحركات الإسلامية السعودية عبر لقاءاته مع الخارجيين عن الحركة، مينوريه المناخ الثقافي الذي أعده عدد من الإسلاميين السابقين من الشباب، كيف أن هذا الصالون الثقافي كان بيئة جديدة لهؤلاء الشباب في دراسة العديد من القضايا التاريخية والاجتماعية والسياسية: مثل تاريخ الدولة السعودية، والعلاقة بين الدين والسياسة، ومسائل الإصلاح القانوني. يشير مينوريه إلى أنه من خلال هذا النادي كان بداية نقد منهجي للصحوة وفرصة للتعرف أكثر إلى أسباب عزوف هؤلاء الشباب عن الحركات الإسلامية، لكن هذا النشاط توقف مع الوقت. يشير مينوريه إلى تباين الآراء حول ميزات البقاء داخل الحركة والخروج منها. حيث الاستقلال الفكري أحد أهم الأسباب، في حين أن البقاء فيها يعني إمكان إحداث تغيير حقيقي عبر مؤسسات الحركة، ويشير إلى أن الحركة تفتقر إلى وجود مفكرين مصلحين. في الفصل الأخير من الكتاب، يسرد مينوريه قصة اعتقاله في السعودية نتيجة تصويره لأحد الأفراد وقت الدراسة الميدانية. من هذا الموقف، ينقل مينوريه أنه مع صعود سلمان إلى السلطة وابنه محمد أصبح إجراء البحوث الميدانية في السعودية أكثر صعوبة من ذي قبل، ويؤكد أنه بسبب تفكك الصحوة ظهرت حركات

محددة لاستئصال يدعي الحق في القسوة والتعذيب والاعتقال غير المحدود» (ص 208). أخيراً، يرى مينوريه أنه من المفيد التركيز في دراسة الحركات الإسلامية على الممارسة اليومية في الهوامش والأطراف والقواعد إلى المركز، بدلاً من التركيز على دراسة الأيديولوجيات وموقف الجماعات من السياسة والحكومة.

هذه المقبرة هي المشهد الذي أجريت فيه بحثي الميداني في العقد الأول من القرن الحادي والعشرين. وأن لدى الدولة السعودية قدرة على تغيير تفكير الناس وجعل من طبيعة ونمط تفكيرهم في الحياة أن يفكروا في العيش على حافة الحياة، وأن نمط الدولة يجعلها تعيش حالة الاستثناء في القمع المستمر ضد خصومها باسم الإرهاب. يقول مينوريه «أنها حرب مطلقة وغير

النساء والإسلام والهوية العباسية

نقله إلى العربية هاني رمضان؛ حرّره وراجعه بلال الأرفه لي بيروت: دار المشرق، 2020. 192 ص (سلسلة نصوص ودروس أبحاث إسلامية)

حلا عكاوي(*)

الجامعة الأمريكية في بيروت.

- 1 -

الأخلاقي والسياسي فتركز على مجموعات ثلاث هم الجاهليون والهرطقة القرامطة والبيزنطيون. ولهذه المجموعات هويّات تعتمد بعضها على بعض. تنظر الشيخ إلى الهويّات بجراً فترى أنّها تتشكّل من خلال الأضاد والثنائيات فتدرس دور التضاد بين الثقافات في خلق الأنظمة أو تهديمها أو تكفيرها والدعوة لإصلاحها وتنويرها. وتتمحور السرديات والخطابات والتحليل هذه حول المرأة وصورتها وجنسيانيتها وتحركاتها في المجتمع فلها دور محوري في رسم الحدود بين «أنا» المسلم و«الآخر» الجاهلي أو الشيعي أو البيزنطي.

- 2 -

لا وجود للأبيض إن لم يكن الأسود موجوداً وكذلك لا وجود للرجل دون المرأة (لسلطة الرجل دون خضوع المرأة). لا وجود للإسلام دون الجاهلية. ولا وجود للسنة الأرثوذكسية دون القرامطة الشيعية.

لطالما راودتني أسئلة مشحونة بالاستغراب والغضب عندما يستوقفني فعل أو مشهد يقلل من شأن المرأة. لماذا هذا الخوف والقلق كلّ من تحركات النساء ومن تعبيرهنّ عن أنفسهنّ؟ ما علاقة الجنوسة التي من المفترض أن تكون أمراً شخصياً وفردياً بالنظام الاجتماعي والخطاب السياسي؟ وإلى أي حدّ تسهم المرأة وصورتها في تكوين هوية العائلة والمجتمع وفي الحفاظ عليها؟ تأخذنا المؤرّخة الدكتورة ناديا الشيخ في رحلة تاريخية للبحث عن أجوبة لهذه الأسئلة (وغيرها) في العالم الإسلامي. ولا تتطرق الشيخ إلى المجتمع الإسلامي كمجتمع متجانس بل تبيّن الاختلافات الفكرية والعقائدية والسياسية داخل الدولة الإسلامية. ومن أجل رصد هذه الاختلافات، تدرس الشيخ المجموعات التي تحدّث «أسلمة» المجتمع وتجديد نظامه

المسلم على البيزنطي التي تخالف الشريعة الإسلامية. لدعوة الناس إلى التصديق به كونه قادراً على وضع ضوابط اجتماعية أخلاقية تحمي المجتمع من خطر الجاهلية وكونه متحضراً يحارب «البدائية».

عُرفت هند بنت عتبة برثاء موتى قبيلتها واندفاعها وتشجيعها للثأر. وتخصّص الشيخ الفصل الثاني من الكتاب لتناقش طقوس الموت والنياحة من نظرة أنثروبولوجية تبين المعاني الاجتماعية والسياسية لهذه الطقوس. كما أنها تبرّر اختيارها لهذه الطقوس نظراً إلى اعتبارها أكثر الطقوس تعلّقاً بالمرأة. فالمرأة من النظرة الإسلامية تعدّ الأكثر ضعفاً وعاطفيةً والأقرب للوقوع في العادات الجاهلية لكون هند بنت عتبة، نموذج الجاهلية، امرأة. وتعطي الشيخ أمثلة عن دور المرأة الريادي والمشهور حتى الآن في النياحة عند الخنساء وفاطمة بنت الحسين وزينب بنت الرسول. وتلفت الشيخ نظرنا إلى اختلاف تعامل الجنسين مع الموت. فبينما تقوم النساء بالنياحة يلتجئ الرجال إلى الله ممّا يسهم في خلق خطاب جنسنة الموت. وتستند الشيخ إلى دراسات أكاديميين أنثروبولوجيين عن الموت مثل ليلي أبو لغد وكليفورد غيرتز (Clifford Geertz) لتدعم رأيها أنّ طقوس الموت من الأهمية بمكان لتشكيل الذات كون الموت «اللحظة المشتركة للجميع وفرصة للتعبير عن معتقدات المجتمع ولتشكيل سلوك والتحكم به» (ص 60). فترى الشيخ أنّ النياحة مبنية على أيديولوجيا للموت متضاربة مع تركيز الدين الجديد (الإسلام) على النجاة في حياة الآخرة، فقد

يحفل تاريخ الإسلام بالتضاد والثنائيات والغيرية مع الآخر القريب (الجاهليون والقرامطة والمرأة بوجه أساسي) والآخر البعيد (البيزنطيون المسيحيون). تشرح الشيخ أنّ الإسلام ارتكز في إعطاء نفسه معنى على مقارنة نفسه مع الجاهلية فاعتمد صوتاً «مستيراً» ينظر في الماضي الجاهليّ مع تلميح لأخطائه والإشارة إلى وجود مسافة أيديولوجية بينهما يجب العمل على حلّها. ولتحقق هدفه الإمبريالي يسلب الإسلام الضوء على نساء العصر الجاهلي اللواتي تمسكن بعبادات الجاهلية - أهمّها طقوس الموت والنياحة - وعاطفيّتها المتوحّشة. وأهم تلك النساء هند بنت عتبة التي استحقها المسلمون وتمنّوا موتها قبل إسلامها. تسخر الشيخ فصلاً بكامله لتشرح أنّ هند تمثّل النموذج الأوّل والأوضح والأنجح في إعطاء الإسلام معنى وشرعيةً «للتجديد الأخلاقي» وتنظيم السلوك الذي جاء به مستندةً إلى الأدب الشعري الموروث وسيرة الرسول وقصص الأنبياء وكتابات الطبريّ وسيّد قطب والأكاديميين. وتشرح أنّ المسلمين اختاروا هند كونها امرأة، تعبّر عن نفسها بقوة وشراسة. فهي متوحّشة أكلة كبد حمزة، عمّ الرسول قد اتهمت بالزنا من قبل ولها سلطة كونها من طبقة قريش الحاكمة. وترى الشيخ أنّ الخطاب الوثني- الإسلامي المتعلّق بها هو «تركيب متعمّد» (ص 31) للقضاء على نظام الجاهلية وإعطاء شرعيةً للإسلام. تشير الشيخ إلى أنّ المسلمين يصفون الآخر الجاهلي بالفساد والفجور والإباحية الجنسية - التي تستخدم أيضاً لرفع مكانة

أنّ نوع العلاقة الإسلاميّة-البيزنطية ليست مثل العلاقة الإسلامية-الجاهليّة لأنّ بيزنطة كانت إمبراطوريّة ذات حضارة مرموقة وتراث ثقافي غني لها نظام سياسي واقتصادي واجتماعي قريب لذلك الإسلامي؛ لا بل كانت هناك علاقة تجارية بين الإمبراطوريتين. ويعني هذا الكلام أنّ الإسلام كان يجب أن يجد اختلافاً جوهرياً يرسم حدوداً واضحة بين «نحن» و«هم». وتركز الشيخ كثيراً على فكرة رسم الحدود الواضحة وتبيين الخوف الموجود من زعزعة النظام (كما في خوف أبي بكر من حروب الردة). فنقول الشيخ أن الإسلام خلق الغيرة البيزنطية من خلال زعمه بوجود اختلاف جذري في نظام الجنس والجنوسة والذي بالطبع يركز على المرأة كأداة في التعريف القومي للذات. وتستشهد الشيخ بقصص من السيرة وكتابات الطبريّ وابن النديم وغيرهم تصف فتنة وإغراء نساء بيزنطة وعدم ارتدائهن الحجاب وظهورهنّ في الأماكن العامّة وتحدثهنّ مع رجال ليسوا لهنّ بمحارم على أنّها سلوكيات لأخلاقيّة وغير إسلاميّة.

ويجب الإشارة بأنّ كينونة المرأة تؤثر في صورة الرجل أيضاً وفي هويته وعلاقته بنفسه. وهنا أشير إلى عمق تحليل الشيخ في وصف علاقات التبادل والتبعية والقوة بين الهويّات والمجموعات. فتشير الشيخ إلى انزعاج الرجال المسلمين من عدم غيرة الرجال البيزنطيين على نسائهم والسماح لهنّ بالتحدث مع رجال سواهم. وهنا نرى الاختلاف في معاني الذكوريّة والخوف من المرأة (مرّة أخرى). ولعلّ أوضح الأمثلة

حارب المسلمون هذه العادة وحرّمها النبيّ، لا وأمر بقتل بعض النائحات. وتشرح الشيخ صراع المعاني داخل المجتمع الإسلامي؛ فلمّا كانت النياحة والندب حاجات إنسانيّة طبيعيّة صعب التحكم بها في رثاء الموتى أمر الإسلام بتغيير هذه المعاني ومحوها بكون الإسلام دين التحضّر والانضباط الأخلاقي. ولمّا كانت العواطف المتأجّجة من سمات الجاهليّة «البدائيّة» والنواح تدمر على حكمة الله وضع الإسلام حدوداً للحزن فقام باحتواء الحداد فسمح بالبكاء الصامت وحرّم خدش الوجوه وحلق الشعر وغيرها من العادات التي وصفها بالوثنيّة. ويجب الإشارة هنا إلى أن الشيخ لا تنظر إلى الجاهليّة على أنّها مرحلة تاريخيّة فائتة بل تصفها «كحالة ذهنيّة» وجوديّة و«قوة ديناميكيّة» تهدد الهوية الإسلاميّة والنظام الإسلامي باستمرار.

- 3 -

وتعتقد الشيخ أنّ ادعاءات الإسلام بأنّه الأفضل ترتكز على خلق سرديات تتمحور حول المرأة وجسدها وأخلاقها وسلوكها ووضعها الاجتماعي وجنوستها وجنسانيتها. وتكشف الشيخ هذه المنهجية عندما تعرض لنا أنّه كما ينتقد الإسلام وحشية المرأة الجاهليّة من خلال مفهوم البدائيّة فهو يبالغ في وصف «إباحية» المرأة البيزنطية من خلال مفهوم الفتنة. ففي الفصل الرابع تعرض الشيخ قصصاً وأشعاراً من الأدب التاريخي الإسلامي للأصفهاني والجاحظ وغيرهم فتبين الأهداف السياسية وراء تلك الكتابات. ولعلّ أهمّ الأفكار التي تلفت نظرنا الشيخ إليها هي

وثابت بن سنان والغزالي - إلى جعلها سمة القرامطة الثقافية ساعين مرة أخرى لوضع حدود بين «أنا» والآخر. كما وتسهم عادة النياحة على موت الحسين فارقاً آخر يستغله السنّة في رفع مكاتهم كون النياحة عادة وثنيّة دونيّة. ترى الشيخ أنّ المسلمين يستعملون ويخلقون هذه الروايات لترويج اتّباع الشريعة الإسلاميّة السنّيّة ولحماية الإمبراطوريّة وقيم الإسلام ولا سيّما ضبط النفس والطهارة والإخلاص. وتتبع الشيخ تحوّل مصطلح/مفهوم القرامطة من تسمية مجموعة في البحرين إلى تسمية مجموعات «متمردّة» على شريعة الإسلام.

ولكن يجب علينا الإشارة أنّ الشيخ تنظر إلى صورة المرأة في المجتمع على أنّها رهينة الأهداف السياسيّة التي سعى الإسلام إلى تحقيقها وكأنّه ليس للأفراد دور في اختيار أدوارهم الاجتماعية وسلوكياتهم. ومن الممكن أن يشهد المجتمع تغييرات سلوكيّة في الأدوار الجنديّة وإن كان النظام السياسيّ غير متغيّر مثلاً. فنحن الآن نشهد تحسّناً في وضع المرأة على الأصعدة الاجتماعية والاقتصاديّة في الخليج وإن كان النظام السياسيّ لا يتغيّر. ونشهد تردّياً في وضع المرأة في لبنان مع أنّ الوضع السياسيّ لا يزال فاسداً.

- 5 -

تدلّ الشيخ خلال دراستها على وجود مشكلة في المرجعيّة الكتابيّة. فترى أنّ المسلمين استخدموا وبالغوا في وصفهم المرأة الجاهليّة والشيعيّة (قرامطة) والبيزنطية بالفجور الجنسي والزنا من

التي تذكرها الشيخ عن تجسيد معنى الذكورية والأنثويّة عند المسلمين هو في الخطاب السياسي المتجسد في شعر أبي تمام عن فتح المعتصم. ففيه يستخدم الشاعر نعتاً بصيغة الذكر لوصف انتصار المسلمين وأخرى بصيغة المؤنث لوصف هزيمة البيزنطيين. فالحدود بين الذكوريّة والأنثويّة تبدو أكثر وضوحاً عند المسلمين من الآخر البيزنطي الضعيف.

- 4 -

أمّا «الآخر» الأكثر خطورة والذي وصف بأنّ ضرره «على فرق المسلمين أعظم من ضرر اليهود والنصارى والمجوس... بل أعظم من ضرر الدجال» (ص 98) هم القرامطة الشيعة. فعندما كانت الأغلبية في الدولة العباسية من أهل السنّة ولدت فرق إسلامية جديدة تحدّت الشرائع الإسلامية والنظام الاجتماعي الجديد. وتشير لنا الشيخ مرّة أخرى إلى خلق مفهوم الهرطقة (كما الفتنة عند البيزنطيين). فترجم الشيخ أنّ الفئة السنّيّة تدعم نفسها من خلال الإجماع الديني وبناء أرثوذكسية دينيّة سلطويّة تحدّد الصواب وتخطئ «الآخر» لتحمي نفسها. فبيّتهم المسلمون ومنهم الشافعي القرامطة بالسعي لتدمير الدولة الإسلاميّة. وهنا أيضاً تدرس الشيخ السرديات المتعلقة بالمرأة والجنوسة والجنسانيّة التي تهدف إلى التقليل من شأن القرامطة وإبعادهم عن المجال السياسي. فقد نسبت إليهم الإباحية المطلقة وممارسة سفاح القربى وإنكار القوانين الشرعية للجنس وتبادل الزوجات وغيرها من عادات سعى المسلمون - وأهمهم القاضي عبد الجبار

الإسلام النساء المسلمات على التحلي بقيم الصبر والرحمة والحياء والجمال والتوبة وغيرها من قيم لتلطيف و«أسلمة» الأنوثة التي اختلط مفهومها بالبشاعة نسبة إلى هند. وتشير الشيخ إلى اختلاف تعامل المسلمين والرسول مع هند الجاهلية سابقاً بعد أن أسلمت وروّضت أخلاقها فأصبحت مركز الخطابين المناهض للأموية والموالي له. وبينما استهلت الشيخ كتابها بعرض وجهات النظر المتعلقة بدور الإسلام القوي (أو الضعيف) الإيجابي والسلبى في تحسين وضع المرأة أو تقليله فهي في نهاية الكتاب تنتقد بعض قيم الإسلام المتعلقة بالمرأة لأنها تلمس شخصيتها. فمن الناحية السياسية تبيّن الشيخ أنه رغم مشاركة عائشة زوجة الرسول في النزاع السياسي إلا أن مكانتها الأخلاقية كامرأة حدّدت في كونها زوجة الرسول- أيّ التابعة لا الفاعلة. ومن الناحية الاجتماعية تسلط الضوء على أن المسلمين قارنوا بينها وبين المرأة البيزنطية الشديدة الإغراء والأجمل وطالبوا المرأة المسلمة بالبقاء في منزلها وحفظ فرجها لتحفظ قيم الأسرة. وبهذا فإن الإسلام غير نوع الروابط الاجتماعية ومدى مشاركة المرأة في الحياة الاجتماعية وقدرتها على التغيير. ولعل أهمّ القيم والتي تحبّد على دونية المرأة هي الطهارة والعفة والعذرية التي تتمثّل بنموذج مريم. ويعطي هذا النموذج تبريراً لضبط النساء (كما في حالة هند وعائشة اللواتي اتّهمن بالزنا) فهذه القضية ذات أهمية «كونية» لأنّ الفتنة - المتصلة بالنساء - أحد معالم الساعة.

خلال تصوير نمطي لها، بل تشير إلى عدم اعتراف المسلمين بوجود سلوكيات لأخلاقية وغير مسلمة عند الطبقة العليا المسلمة. تركّز الشيخ على هذه المشكلة في كلّ الفصول، فالدراسة نقدية بامتياز. في البداية تخبرنا أنّ «الدراسات التاريخية عن الهوية الإسلامية «الحقيقية»... تبيّن نظام الجنوسة المعياري الذي وجد في أذهان النخبة الذكور المدنيّين المتعلّمين» (ص 23). وتستنتج أنّ الكتابات عن النساء وصفتهم من خلال عيون الرجال. وتتبع استمرارية هذه المشكلة في تاريخ الدولة الأموية التي أرّخ مرحلتها العباسيون ما يجعل التاريخ هذا مورباً. كما تشير إلى وجود هذه المشكلة في الكتابات عن القرامطة في نصوص متأخرة ترى الشيخ أنّها نصوص «كيدية» تعكس الانحيازات السنيّة خصوصاً بسبب تهديد القرامطة الخلافة في بغداد. كما وتشير إليها في الكتابات عن بيزنطة الشقيقة وذلك لأهداف عسكرية وسياسية. ولكن رغم حدة التحليل وعمقه ووضوح الأمثلة التي تستخدمها الشيخ لإيصال المفاهيم ضمن تسلسلها الزمني ونطاقها السياسي والاجتماعي إلا أنّها لا تزودنا بوجهة نظر القرامطة وأهل بيزنطة لأنفسهم (على أسنتهم) وإن كانت تنهي وجود مشاهدة موضوعية وعلمية لهذه المجموعات تاركة القراء لخيالهم/ن أو لمعلومات سابقة.

- 6 -

وفي الفصل الأخير تعرض لنا الشيخ تحوّل وضع المرأة الاجتماعي والسياسي في الإسلام بناءً على نماذج تقليدية تمثّلها زوجات الرسول وبناته وغيرهن. فقد حثّ

الإسلامية ومخاوفها وتربطهم بطموحات الدولة السياسية. لا تقدّم الشيخ دراسة عن مجتمع إسلامي متجانس بل تسعى لتكشف الاختلافات والنزاعات والتشابكات والأيديولوجيات المتضاربة والتناقضات التي يحاول الإسلام إمّا احتواءها أو القضاء عليها. وهي تنظر إلى الواقع من خلال الثنائيات؛ فكلّ مفهوم ضدّ له يعتمد عليه ويعطيه الشرعيّة ويهدّده باستمرار. تعرض لنا الشيخ التخيّلات التي خلقها الإسلام عن الآخر فجعل الجاهليّ بدائيّاً والشيعيّ بعيداً من الدين الصحيح والبيزنطيّ مستقراً في بؤرة الشهوة الجنسيّة. أمّا المرأة وهي محور الحديث في هذا الكتاب الرائع، يبقى السؤال في الماضي وفي الحاضر: متى تسترجع المرأة سلطتها في تعريف نفسها؟

كما تبيّن الشيخ بعض التناقضات الموجودة عند المسلمين فبينما يدعو المسلمون المرأة للعفة والإخلاص وممارسة الختّان كي لا يتمتّع بالجنس كان بعض الرجال يشترّون أمة أو بغاءً ليمارسوا الجنس معها ويشعروا باللذّة. وبينما يزعم المسلمون بتحسين وضع المرأة إلا أنّنا نجدهم يدفعونها للمكوث في المنزل وللابتعاد عن المجال السياسي وللصمت والتخلّي عن الشهوات.

- 7 -

في كتابها النساء والإسلام والهويّة العباسيّة (2020) تطرح المؤرّخة الدكتورة ناديا الشيخ تحليلاً نقديّاً وعميقاً عن مركزيّة مفاهيم الجنوسة والجنسانيّة عند المرأة في تشكيل وتحديد الهويّة

البوابة الإلكترونية حول الأثر الاجتماعي للبحث العلمي

التي تستهدف البحث حول/من العالم العربي (بسيسر)

تم إطلاق البوابة الإلكترونية حول الأثر الاجتماعي للبحث العلمي التي تستهدف البحث حول/من العالم العربي (بسيسر). يهدف «بسيسر» إلى إنشاء أرشيف مفتوح لمسار البحث العلمي بكامله، بما في ذلك نقل المعرفة والأنشطة البحثية المتعلقة بالسياسات العامة ونشر المعرفة للعموم. وهو يستهدف البحث الذي يجري في العالم العربي أو يتناوله موضوعاً.

تعتمد هذه البوابة على المعلومات التي يقوم الباحثون بإدخالها، وتشمل وصفاً لمشاريعهم البحثية ومخرجات تأثيرها الاجتماعي. إن المراد بـ «الاجتماعي» هنا هو معناه الأشمل ويتضمن الجوانب الاقتصادية والسياسية والثقافية والمفاهيمية. يمكن استخدام محرك البحث من جانب كل الفئات المعنية (الباحثون، المؤسسات المستهدفة من البحث العلمي، صانعو السياسات، الجمهور، الجهات التمويلية... إلخ).

أتمنى عليكم إدخال مشروع واحد على الأقل من مشاريعكم البحثية إن كان منتهياً أو بدأ يظهر له مخرجات.

الرابط هو (<http://psisr.net>). وسوف يستغرق الإدخال نحو 15 دقيقة (اختر اللغة التي تحب: العربية، الإنكليزية أو الفرنسية).

ساري حنفي

مؤسس البوابة

الجمعية العربية لعلم الاجتماع

Arab Association of Sociology



أهداف الجمعية

- تنمية أدوار علم الاجتماع في الوطن العربي ليسهم بفاعلية في المهمات المطروحة، ويرفع مستوى الوعي العام للمواطنين العرب.
- توظيف المعرفة الاجتماعية النظرية والتطبيقية من أجل فهم أشمل وأعمق لشؤون المجتمع العربي على المستويين القطري والقومي.
- الإسهام في مواجهة المشكلات والتحديات الحاضرة والمستقبلية للمجتمع.

سعر النسخة

في البلدان العربية \$ 5 أو ما يعادلها
خارج البلدان العربية \$ 10 أو ما يعادلها



info@caus.org.lb



www.caus.org.lb



@CausCenter



CausCenter



@CausCenter