

المستقبل العربي

ISSN 1024 - 9834

مجلة فكرية شهرية محكمة تعنى بقضايا الوحدة العربية ومشكلات المجتمع العربي

يصدرها

مركز دراسات الوحدة العربية

منظمة دولية غير حكومية مقرها في لبنان

(مرسوم رقم 4174 لعام 2000)

مركز بحثي علمي يُعنى بشؤون الوطن العربي ووحدته، وما يتعلق به ويؤثر فيه إقليميًا ودوليًا، على مختلف الصعد السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية والأمنية والبيئية. وهو مؤسسة غير حكومية مستقلة لا تبغى الربح، يهتم بنشر الأبحاث المحكمة.

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>>

للحصول على إصدارات المركز

1 - الاشتراك في مجلة «المستقبل العربي»:

■ الاشتراك السنوي (بما فيه أجور البريد):

للمؤسسات

للأفراد

\$ 150 للنسخة الورقية.

\$ 120 للنسخة الورقية.

\$ 40 للنسخة الإلكترونية.

\$ 10 للنسخة الإلكترونية.

\$ 180 للنسختين الورقية والإلكترونية.

\$ 130 للنسختين الورقية والإلكترونية.

2 - الاشتراك السنوي الشامل في إصدارات المركز من الكتب والمجلات:

■ تبلغ قيمة الاشتراك السنوي الشامل 1000 دولار أمريكي (يتم الحصول بموجبه على إصدارات المركز كافة خلال السنة، بما فيها الكتب والمجلات مع أجور البريد).

3 - الاشتراك لمدة 3 سنوات أو أكثر يستفيد من حسم بنسبة 20% على أسعار الاشتراكات السنوية المدرجة أعلاه.

4 - شراء مجموعة كاملة من كتب المركز الصادرة حتى الآن، التي تزيد على 1000 كتاب، مقابل مبلغ مقطوع مقداره سبعة آلاف دولار أمريكي تشمل أجور الشحن.

المحتويات

■ افتتاحية العدد

- الثورة باقية أحمد يوسف أحمد 7

■ دراسات

- العالم وصحته: استنشاء من خلال فلسفة

ناصر نصار: جدييات الاجتماع الإنساني

- 12 عبد الواحد آيت الزين منطلقاً للإبداع الفلسفي

في ظل ما يواجهه العالم اليوم من أزمات حضارية ومن تحديات وجودية، سواء على مستوى الأفراد أم على مستوى الجماعات، يعاد طرح الكثير من الأسئلة الفلسفية حول الإنسان وهمومه، والحياة ومعناها، فضلاً عن سؤال العيش المشترك في عالم «الخلاص الفردي». وقد قادت التقلبات السياسية والاجتماعية والاقتصادية إلى استعادة النقد الفلسفي لنمط الوجود المعاصر، وخصوصاً لجهة ما فعله الاقتصاد الرأسمالي بالعالم وشروط الحياة فيه. وفي محاولة للإجابة عن كل تلك المسائل تسترجع هذه الدراسة فلسفة ناصر نصار فتقدم قراءة تحليلية تركيبية لأهم أطروحاته التي قدمها في مجمل أعماله على مدى عقود، وللدرد من خلالها على ما يشهده العالم اليوم من مأزق حضاري وجودي.



□ نصيحة فوكوياما للأمة العربية: حاكمية الأمة،

25 واستقلالية الإداريين، ومقاصدية التشريع أحمد زهاء الدين عبيدات

تهدف هذه المقالة إلى استخلاص العبر المنهجية التي يمارسها المُفكر الأمريكي فرانسيس فوكوياما في كتابه الجديد النظام السياسي والانحطاط السياسي، الذي يقدم فوكوياما فيه مقترحاً للتنمية السياسية بوصفها توازناً أمثل بين مؤسسات ثلاث في الدولة هي الديمقراطية والبيروقراطية وسيادة القانون العادل، بحيث يتحقق هذا التوازن من خلال التشديد على حاكمية الأمة، واحترام استقلالية الإداريين في أجهزة الدولة، واعتبار مقاصدية القانون بعيداً من التفصيل الجامد المُقيّد لمعاش الناس وعمل الإداريين. تجتهد المقالة أيضاً في إجراء بعض التطبيقات المُتفرّعة من مقترحات فوكوياما على السياق العربي الحالي. وتُختَم المقالة بالتنبيه إلى شرطية الفعل الجهادي لإنتاج الحداثة.

□ البحوث المتداخلة التخصصات:

46 نحو حوار بين العلوم الإنسانية لمياء مرتاض - نفوسي

نظراً إلى تعقد الظواهر الاجتماعية وتشعب زوايا البحث فيها، تتزايد الحاجة إلى اعتماد مناهج جديدة للدراسات يعاد فيها الاعتبار للمناهج المتداخلة الحقول المعرفية، بحيث تنهل التخصصات المختلفة في العلوم الإنسانية من بعضها البعض المناهج والتقنيات والمفاهيم والتصورات والمقاربات بغية الوصول إلى إدراك أعمق وأكثر إحاطة بالظواهر والمشكلات المدروسة. وتستدعي هذه البحوث التعاون بين التخصصات المختلفة عبر مجموعة من التبادلات والتفاعلات، من خلال ما توصلت إليه الساحة العلمية من تقنيات وطرائق تفكير وأنساق مفاهيمية. تلقى هذه الدراسة الضوء على واقع

الدراسات في الوطن وأهم العراقيل التنظيمية والإبستمولوجية والنفسية -
الاجتماعية والثقافية، أمام تطور الدراسات وفق المقاربة المطروحة أعلاه.

□ الكفاح المسلّح الفلسطيني في سياق

73 «الحرب ضد الإرهاب» محمد الوادراسي

استطاعت حركات التحرر الوطني (حتى المسلّحة) في عصر الثنائية القطبية انتزاع شرعية دورها التحرري المناهض للاستعمار وفق القانون الدولي. غير أن سقوط المنظومة الاشتراكية وهيمنة الولايات المتحدة على النظام الدولي منذ بداية تسعينيات القرن الماضي، ثم حربها «ضد الإرهاب» عقب الحادي عشر من أيلول / سبتمبر 2001، حاصر حركات التحرر الوطني وقطع المسار التطوري للقانون الدولي العام الذي كان يوفر غطاءً شرعياً دولياً لها. تحاول هذه الدراسة تفنيد اندراج الكفاح الفلسطيني ضمن «الأعمال الإرهابية»، من خلال التطرق إلى موقف الأمم المتحدة من الكفاح الفلسطيني، واستخدام الكيان الإسرائيلي مفهوم «الإرهاب» كآلية لنزع شرعية حركة التحرر الوطني الفلسطيني.

■ المدينة العربية بين الحداثة والعدالة الاجتماعية (ملف)

□ جدلية الإنسان والمدينة: هل نحن متساوون أمام

87 حق العيش في المدن؟ ياسمينه بغريش

تعد المدينة من أجمل وأرقى ما شيّد الإنسان في سيرورته الحضارية، فسجلت مدينته أمجادَه وعكست حضاراته. لكن بقدر ما انطبعت المدينة بثقافة الإنسان وحضارته وفلسفته انطبع هو بمدينته، فالمدينة التي شيدها الإنسان بعقله وفكره ويده، باتت تمارس تأثيراً واضحاً فيه وترسم ملامحها في تفكيره وأحاسيسه وثقافته وعاداته وتقاليده. تسعى هذه الورقة إلى البحث في ماهية العلاقة بين الإنسان والمدينة وإشكالية من يبني من؟ ومن يؤثر في الآخر؟ فهل نقول إنسان المدينة، أم مدينة الإنسان؟ ولمن تُبنى المدينة؟ وماذا يريد الإنسان من المدينة؟ وكيف فقد الإنسان نفسه في مدينته؟ وهل نحن متساوون أمام الحق في العيش في المدن؟

□ المدينة العربية بين إفرازات التحديث وعوائق الحداثة

109 وتحديات الانبعاث الحضري المديني المهدي مستقيم

أدت سيرورة التحديث إلى تغيّر المدينة العربية، إلى حد جعل أبنائها يجدون صعوبة في التعرف إليها، حيث اختفت أهم معالمها وأُفِلَّت عاداتها وتغيّرت وتيرة إيقاع معيشتها وتضاعفت أعداد سكانها، فباتت تعيش ما يشبه «التأر والانتقام»، فأولئك الذين صاروا أغلبية سكان المدينة، رغم تفرق أصولهم وتنافرهم، يوحدتهم الفقر والثقافة، والشعور بأنهم غرباء في مدينة كانت لا تقبلهم، فتمردوا عليها وعلى حداثتها التي جذبتهم وسحرتهم في البداية. فهؤلاء السكان، ولكن الغرباء، يعبثون بالمدينة وينتقمون من حداثتها التي هي عنوان عصريتها وغناها. والسبب في ذلك هشاشة الحداثة، وانعدام التخطيط العمراني، وفقر الوافدين إلى المدينة وغربتهم عنها.

□ السياسات العمرانية والاستبعاد الاجتماعي في

122 المدينة المعاصرة من منظور دايفيد هارفي عبد الحليم مهورباشة

تهدف هذه المقالة إلى دراسة العلاقة بين التطوير الرأسمالي والسياسات العمرانية التي عرفتتها المدينة المعاصرة من منظور دايفيد هارفي، وتبيّن كيف أدت السياسات العمرانية دورًا في امتصاص فوائض رأس المال، وتحويل الأراضي والعقارات في المدن إلى سلع للتداول الرأسمالي، فظلت هذه السياسات إحدى الآليات التي تستخدمها النظم الرأسمالية الليبرالية في حل الأزمات التي تقع فيها على نحو دوري. كما توضح المقالة طبيعة العلاقة بين السياسات العمرانية وتنامي ظاهرة الاستبعاد الاجتماعي للفئات الهشة في المدن، وتبيّن كيف يساهم هذا الاستبعاد في تزايد الحركات الاحتجاجية في المدينة المعاصرة، حيث تسعى الفئات الاجتماعية إلى استعادة حقوقها المادية والمعنوية عن طريق ممارسة الفعل الاحتجاجي.

■ مقالات وآراء

137 الأسواق الدينية وعولمة السلوك الديني الفرار العياشي

□ المجتمع البدوي الفلسطيني: بين التهميش الثقافي

146 والاهتمام المتأخر أحمد حنيطي

■ كتب وقراءات

□ الهوية والمواطنة: البدائل الملتبسة والحداثة المتعثرة

157 (ط 2) (عبد الحسين شعبان) شيرزاد أحمد أمين النجار

□ كتب عربية وأجنبية وتقارير بحثية كابي الخوري 166

الكتب العربية: في جينالوجيا الآخر: المسلم وتمثلاته في الاستشراق والأنثروبولوجيا والسوسيولوجيا؛ دينامية التنمية المستدامة: تجليات التكوين وتحديات التمكين؛ السياسة المصرية تجاه منطقة القرن الأفريقي منذ عام 2011: دراسة حالة سياسة مصر تجاه كل من إثيوبيا وإريتريا.

الكتب الأجنبية: Has China Won?: The Chinese Challenge to American Primacy; Propaganda, Lies and False Flags: How the U.S. Justifies Its Wars; Organizing Against Democracy: The Local Organizational Development of Far Right Parties in Greece and Europe; Russia and the Media: The Makings of a New Cold War.

التقارير البحثية: Netanyahu Sees a Historic Moment in Annexation: But He Might Not Be Seeing the Risks; Nile Dam Talks: A Short Window to Embrace Compromise.

آراء الكتّاب لا تعبر بالضرورة عن اتجاهات يتبنّاها
«مركز دراسات الوحدة العربية» أو «المستقبل العربي»

المدير المسؤول: فارس أبي صعب

صورة الغلاف: مشهد تصوير فوقي من مدينة البترون - لبنان.

تصوير رامي رزق rami-rizk.com

الثورة باقية

أحمد يوسف أحمد(*)

أستاذ العلوم السياسية في جامعة القاهرة،
ورئيس اللجنة التنفيذية في مركز دراسات الوحدة العربية.

تمر بنا ذكرى ثورة تموز/يوليو في كل عام لتذكرنا بثوابت أساسية في التاريخ النضالي لأمتنا العربية ودروس مهمة مستمدة من الخبرة التي تراكمت في ذاكرة الأمة نتيجة هذا النضال. بدأت الثورة مصرية، ومع أن البداية جاءت بعمل تنطبق عليه شروط الانقلاب العسكري إلا أن مبادئها كشفت عن ثورة حقيقية حمل رايتها أبناء الطبقة المتوسطة المصرية التي كانت حياتها تجسيداً أميناً للآلام التي عاناها الشعب المصري في ظل استعمار أجنبي ونظام حكم قليلاً ما عبّر عن طموحات هذا الشعب. لهذا تحوّل انقلاب تموز/يوليو إلى ثورة حقيقية التفتّ حولها الشعب وأحاطها بسياج حماها طويلاً من التآمر الخارجي. ولأن الثورة كانت تعبيراً حقيقياً عن نضال الشعب المصري من أجل حقوقه الوطنية والسياسية والاجتماعية فقد كان طبعياً أن يكون لها بعدها العربي. غير أن الانتماء العربي للثورة لم يكن وحده السبب في عمق انتماؤها العربي، وإنما يعود الفضل في ترسيخ هذا العمق إلى قائد الثورة جمال عبد الناصر الذي كانت العروبة فكرة وممارسة بعداً أصيلاً في تكوينه، أضيفت إليه خبرته الذاتية في حرب فلسطين التي كشفت الموقف العربي أمام ناظره بكل جلاء، وترجم هذا كله في تصور عبد الناصر لدور تقوده مصر في تخليص الوطن العربي من الاستعمار كما ظهر واضحاً جلياً في كتيب **فلسفة الثورة** الذي كتّب بين عامي 1953 و1954. وهكذا فإن قيادة الثورة ما كادت تفرغ من مواجهة تحدياتها الداخلية والخارجية بحلول نهاية عام 1954 حتى بدأت تضع أفكارها العربية موضع التطبيق.

هكذا دعمت الثورة حركات التحرر العربي، بدءاً بثورة الشعب الجزائري العظيمة، التي التفتّ الأمة حولها ودعمتها بكل أنواع الدعم حتى فرضت استقلال الجزائر فرضاً على فرنسا في عام 1962. ولم تكن الثورة الجزائرية سوى الحلقة الأولى في سلسلة حركات التحرر العربي فامتدت

موجة التحرر إلى أرجاء الوطن العربي كافة التي لم تكن قد حصلت على استقلالها بعد. وتنوعت أساليب النضال في هذه الموجة، لكن ثورة تموز/ يوليو كانت على الدوام الدعم والسند دبلوماسياً وإعلامياً وعسكرياً حتى تمت تصفية الاستعمار بامتداد الوطن العربي كله باستثناء فلسطين الحبيبة الجريحة التي وقعت في براثن الحركة الصهيونية وداعميها في معسكر الإمبريالية الغربية بقيادة الولايات المتحدة الأمريكية. وبالرغم من ذلك، فإن الميلاد الحقيقي لحركة التحرر الوطني الفلسطينية تم في هذه المرحلة وإن كان لعدوان حزيران/ يونيو 1967 آثار فادحة في قضية فلسطين تمثلت ببدء الحديث عن «تسوية تاريخية» يقبل العرب بموجبها الكيان الصهيوني العنصري في فلسطين في مقابل انسحاب إسرائيل من الأراضي التي احتلتها في العدوان. غير أن هذا العدوان لم يتمكن من وقف مسيرة التحرر الوطني في الأقطار العربية، فاستقل جنوب اليمن في تشرين الثاني/ نوفمبر 1967 بعد واحدة من أعظم معارك التحرر العربية اضطرت فيها قوات الاحتلال البريطاني إلى الهروب من دون حتى أن تدخل في مفاوضات لتسليم السلطة للجبهة القومية التي انعقدت لها في النهاية راية قيادة النضال ضد الاحتلال البريطاني.

غير أن البُعد التحرري لم يمثل وحده المشروع العربي لثورة تموز/ يوليو، وإنما تميز هذا المشروع بالشمول. فلم تكن الثورة تفرغ من مهمة إخراج قوات الاحتلال البريطاني من مصر بتوقيع اتفاقية الجلاء مع بريطانيا في تشرين الأول/ أكتوبر 1954 حتى بدأت التصدي لمحاولات الولايات المتحدة ربط الوطن العربي بسلسلة الأحلاف الغربية التي قُصد بها تطويق الاتحاد السوفياتي الذي لم يكن يمثل آنذاك تهديداً للأمن العربي في وقت تمثل التهديد الأكبر فيه بالكيان الصهيوني على أرض فلسطين. وكانت هذه رسالة شديدة الوضوح رد بها جمال عبد الناصر على كل من حاول إقناعه عبثاً بقبول الانضمام إلى منظومة الأحلاف الغربية. وقد مثل هذا الموقف أقوى رد على الذين رأوا في اتفاقية الجلاء المصرية - البريطانية آلية للحاق بمنظومة الأحلاف الغربية. ولم تجد الدوائر الإمبريالية الغربية سوى الحكومة التابعة للغرب في العراق بديلاً لاختراق الوطن العربي؛ فكان توقيع ميثاق بغداد بين العراق وتركيا الأطلسية في شباط/ فبراير 1955، بمنزلة الشرارة التي أشعلت المعركة التي قادها جمال عبد الناصر ومن خلفه الجماهير العربية ضد «حلف بغداد» كرمز لرفض تسخير الأمن العربي لخدمة المصالح الغربية. وبلغ التحالف بين عبد الناصر والجماهير العربية من القوة ما حسم المعركة بامتياز لمصلحة منطق استقلال الإرادة العربية عن التحالف الإمبريالي الغربي. فلم يجرؤ نظام عربي واحد في تلك الدول التي كانت مرشحة ومتحمسة للحاق بالحلف على الانضمام إليه تحت وطأة الضغط الهائل من الجماهير العربية. وبقيت الحكومة العراقية الموالية للغرب في العراق وحيدة في الحلف حتى أطاحتها ثورة الشعب العراقي في تموز/ يوليو 1958 لتخرج بغداد ذاتها من الحلف وينتهي بذلك آخر ادعاء بأن لهذا الحلف أي صفة عربية. وتكررت المعركة ذاتها مع «مبدأ أيزنهاور»، أو مشروع أيزنهاور، وهو الاسم الذي اشتهر به في الوطن العربي بعد أن أطلقه الرئيس الأمريكي دوايت أيزنهاور عام 1957 تعبيراً عن رؤية استراتيجية أمريكية مفادها أن هزيمة أقطاب العدوان الثلاثي على مصر عام 1956 قد أوصلت الشرق الأوسط إلى حالة من الفراغ يُخشى معها أن تتسلل الشيوعية إلى المنطقة، وبالتالي فإن الولايات المتحدة حاضرة بالدعم الاقتصادي والعسكري لسد هذا الفراغ. ولم يتردد عبد الناصر في أن يواصل المعركة ضد منطق الأحلاف الغربية، وبخاصة أنه أدرك أن الموقف الصارم الذي اتخذته الرئيس الأمريكي تأييداً لانسحاب قوى العدوان من

الأراضي المصرية لم يكن سوى جزء من عملية إحلال النفوذ الأمريكي محل النفوذ الأوروبي في هذه المنطقة الحساسة من العالم بعد أن انعقد لواء قيادة المعسكر الغربي للولايات المتحدة عقب الحرب العالمية الثانية. ولقي «مبدأ أيزنهاور» مصير سلفه «ميثاق بغداد» ليؤكد انتصار النضال العربي في معركة الأحلاف.

لكن النضال العربي لم يتوقف عند حد استخلاص الاستقلال بالقوة من براثن المستعمر الأوروبي وصد محاولات الاختراق من جانب وريثه الأمريكي، وإنما بدأ هذا النضال سلسلة من الأفعال الإيجابية التي غيرت وجه المنطقة بالكامل. فعقب رفض عبد الناصر للحاق بحلف بغداد قرر الغرب أن يطلق عليه إسرائيل كي تلقنه درسًا، فكانت الغارة الإسرائيلية الشهيرة على غزة في أواخر شباط/فبراير 1955 التي سقط فيها عشرات الشهداء الفلسطينيين والمصريين ليمتزج الدم الفلسطيني بالمصري إلى الأبد، ويدرك عبد الناصر أنه قد آن الأوان لتوجيه البوصلة نحو الخطر الإسرائيلي والاهتمام ببناء قوة عسكرية قادرة على مواجهته. ولما تأكد من أن القوى الغربية لن تسمح له بامتلاك القوة العسكرية التي تُمكن مصر من أن تكون نداءً لإسرائيل جاء قراره التاريخي بكسر احتكار السلاح بالصفقة الشهيرة في أيلول/سبتمبر 1955 مع المعسكر الاشتراكي بزعماء الاتحاد السوفياتي لتتغير الخريطة الاستراتيجية في المنطقة بالكامل.

وتكرر الثورة فعلها الاستقلالي في وجه محاولات الغرب بقيادة أمريكية تقوض حلم التنمية المستقلة في مصر والوطن العربي؛ خشية أن يسود نموذج كهذا في المنطق. وهكذا رفضت الولايات المتحدة وتابعتها بريطانيا كالعادة، ومعهما البنك الدولي، تمويل مشروع السد العالي ليجيء الرد بقرار عبد الناصر التاريخي بتأميم شركة قناة السويس؛ وهو القرار الذي كانت له أصدائه المدوية لدى كل الشعوب المناضلة من أجل حريتها في أفريقيا وآسيا وأمريكا اللاتينية. وقد تأمرت عقب القرار بريطانيا التي لا تريد أن تصدق أن مصر قد خرجت عن سيطرتها، وفرنسا التي كانت تتلوى ألمًا من نضال الشعب الجزائري بدعم مصري مطلق، وإسرائيل التي كانت ترى الخطر القادم من مصر وتُستنزف بفعل العمليات الفدائية في صحراء النقب بدعم مصري؛ وتكون ثمرة هذا التأمر تلك الخطة الركيكة لغزو مصر التي سرعان ما افتضح أمرها بعد أن تصدى لها الشعب المصري وقواته المسلحة بدعم عربي تجاوز أقصى كوابيس المعتدين ودعم دولي شمل الجميع عدا المعتدين. بل إن معارضة العدوان قد امتدت إلى داخل الدول المعتدية نفسها، وخرجت مصر وظهيرها المتمثل بال جماهير العربية كأقوى ما تكون بعد هذا العدوان.

واستمر الفعل العربي القوي عقب العدوان. فعندما تحرشت تركيا الأطلسية بسورية الحبيبة عام 1957، في محاولة غربية لعقابها على سيرها في طريق النضال القومي العربي، جاء أوان وضع نظرية الأمن القومي العربي موضع التطبيق، فأرسل جمال عبد الناصر قوات مصرية لتشارك شقيقتها في سورية مسؤولية الدفاع عن أمنها، ومن ثم الأمن العربي. ويعلم كل من عايش هذا الحدث، أو قرأ عنه، كيف مثل علامة فارقة في التاريخ العربي، بقدر ما أثبت حقيقة فكرة الأمن القومي العربي، وأشعل حماسة الجماهير وعمق إيمانها بالعروبة، وبخاصة أن تركيا فهمت الرسالة، ومفادها أنها إن تجرأت على سورية فسوف يكون الرد عربيًا. وكان طبيعيًا بعد الموقف التاريخي الذي وقفته سورية شعبًا وحكومة من العدوان الثلاثي على مصر والدعم المصري العسكري لها في مواجهة عدوان تركي محتمل، وتوافق النهجين المصري والسوري في مواجهة التحديات التي تُحْدِق بالأمّة، أن يأتي حديث الوحدة؛ فتحققت الوحدة المصرية -

السورية في شباط/فبراير 1958 بأسلوب سلمي، وبما يشبه الإجماع الشعبي لتكون الحدث الأول في نوعه بعيد مرحلة الاستقلال، وتربك حسابات قوى عربية وإقليمية وعالمية معادية لأهداف النضال العربي بقدر ما تقف حجر عثرة في سبيل تحقيق أطماع هذه القوى التي تأمرت على الوحدة منذ يومها الأول، ونجحت للأسف بعد أقل من أربع سنوات في فصم عراها، وإن كان الحرص على سلامة مسار النضال العربي يقتضي الاعتراف بعوامل الضعف الداخلية التي أضعفت بنية الوحدة. ومع أن هذه العوامل لم تنل من إيمان الجماهير بالوحدة إلا أنها سهلت بلا شك مهمة المتآمرين عليها. ورغم أن انقلاب الانفصال في أيلول/سبتمبر 1961 قد وضع نهاية حزينة لهذه الخطوة التاريخية إلا أننا يجب ألا ننسى الإنجازات الواضحة التي حققتها هذه الوحدة على صعيد الأمن القومي العربي كما يشهد بذلك تغير الوضع الاستراتيجي بين العرب وإسرائيل في إثر الوحدة كما ظهر في معركة «التوافيق» الشهيرة عام 1960، وكذلك على صعيد التنمية الاقتصادية والعدالة الاجتماعية. ولا تقل عن ذلك أهمية الدروس المستفادة من التجربة، سواء في ما يتعلق بصيغة الوحدة أو أسلوب إدارتها أو ضرورة الحفاظ على وحدة الفصائل القومية فيها.

لقد تصور أعداء النضال العربي أن يكون انقلاب الانفصال هو الصخرة التي تتحطم عليها مرحلة المد القومي العربي، غير أن هذا النضال احتفظ بزمام المبادرة؛ فلم يتردد عبد الناصر في الاستجابة لطلب ثوار اليمن في أيلول/سبتمبر 1962 بدعم مصر العسكري لثورته في ضوء خبرة النضال الثوري اليمني الذي اصطدم دائماً بالقوى الخارجية التي لا تريد له النجاح، والتي نجحت للأسف في إجهاد هذه المحاولات كافة. وهكذا وقفت القوات المسلحة المصرية إلى جانب الشعب اليمني وقواته المسلحة منذ الأيام الأولى لثورته، وطوال خمس سنوات، حتى استقرت الثورة. بل إن عبد الناصر، وقد رأى استماتة الاحتلال البريطاني في القضاء على الثورة اليمنية ورغد خصومها بالأسلحة والمرتزقة، قرر أن ينقل المعركة اعتباراً من عام 1963 إلى صفوف الاحتلال برعاية مشروع شامل لتحرير جنوب اليمن يدعمه بالسلاح والتدريب، ونجح الثوار في جنوب اليمن في هزيمة قوات الاحتلال البريطاني في زمن قياسي لم يتجاوز الأربع سنوات إلا قليلاً، ناهيك بأن بريطانيا كانت قد سلمت مبكراً بهزيمتها عندما أعلنت في ورقتها البيضاء الصادرة عن وزارة الدفاع في شباط/فبراير 1966 أنها ستغادر منطقة الخليج بحلول عام 1968 وأنها لن تحتفظ بقواعد عسكرية في المنطقة، وبعدها أعلن عبد الناصر أن قواته لن تغادر اليمن إلا بعد انسحاب القوات البريطانية من المنطقة، وساعتئذ بات في حكم المؤكد لدى الدوائر الإمبريالية الغربية أن المد القومي العربي سوف يكتسح هذه المنطقة عقب الانسحاب البريطاني. ولم يكن ممكناً لهذه الدوائر أن تقبل بهذا السيناريو. وهكذا نفذت مؤامرة عدوان حزيران/يونيو 1967 لتحول دون تجسيد هذا السيناريو، ومع أن العدوان قد نجح في وقف المد القومي العربي وتحويل بؤرة النضال إلى ما سُمي إزالة آثار العدوان والقبول لاحقاً بما أطلق عليه التسوية التاريخية مع إسرائيل، إلا أن عبد الناصر قاد في سنوات ثلاث مجيدة عملية إعادة البناء العسكري ومحاولة معالجة أوجه الخلل البنيوي في تجربته التي كشفت عنها الهزيمة، وخاض حرباً رابعة ناجحة مع إسرائيل هي حرب الاستنزاف المجيدة، بحيث وصلت القوات المسلحة إلى المستوى الذي يؤهلها لخوض معركة التحرير قبل أن ينتقل إلى رحاب ربه في أيلول/سبتمبر 1970 بعد أن خاض آخر معاركه دفاعاً عن المقاومة الفلسطينية.

وبعد رحيل جمال عبد الناصر حصلت محاولات مستميتة لتصفية النموذج الذي بناه ودافع عنه مدى حياته، وإسقاط الراية التي حملها باقتدار وأبى أن يتخلى عنها في أحلك الظروف؛ وللأسف نجحت هذه المحاولات إلى حد بعيد، ولم تك ضراوة تلك المحاولات عالمياً وإقليمياً وعربياً، بل ومصرياً، هي السبب الوحيد في هذا النجاح لأن عوامل الضعف البنيوي في تجربة تموز/يوليو أدت دوراً مهماً في هذا الشأن. وهكذا بدأ التخلي عن سياسات عبد الناصر داخلياً وعربياً وخارجياً، واعتمدت بدلاً منها سياسات لتنمية تابعة، وتراخ في النضال من أجل استعادة الحقوق العربية والفلسطينية، وتخل عن السياسات المستقلة تجاه القوى الكبرى. ولم تفلح الإنجازات غير المسبوقة لحرب تشرين الأول/أكتوبر 1973 في إثراء قوى العودة إلى الخلف عن التراجع عن سياساتها رغم ما أثبتته الحرب من جدوى معادلة الأمن القومي العربي، ونجم عن هذا كله ما يشبه عودة الوطن العربي إلى ما كان عليه قبل قيام ثورة تموز/يوليو، ويكشف المشهد العربي الراهن عن أمن مستباح من قوى إقليمية على رأسها إسرائيل تعربد في أرجاء الوطن العربي كافة، وكذلك قوى عالمية وصلت بها الجرأة إلى غزو العراق عام 2003 والعمل على تمزيق بنيته الاجتماعية وتفكيك مؤسسات دولته. ومع أن المقاومة العراقية قد تكفلت بإلحاق خسائر فادحة بقوات الغزو أجبرتها لاحقاً على الانسحاب إلا أن الضرر الذي لحق بالعراق كان جسيماً إلى الحد الذي جعله فريسة للنفوذ الخارجي ومزق بنيته الاجتماعية بتوظيف شرير للمتغير الطائفي؛ وهو توظيف انتشر للأسف خارج العراق لكي ينال من فكرة الأمة العربية في الصميم. تُضاف إلى كل هذا آثار ما بدأ «ربيعاً عربياً» عام 2011 وعُلق على آمال كبار في انتشار الأمة من حال السوء الذي وصلت إليه. غير أن تشرذم قوى التغيير وصل بالوطن العربي إلى أوضاع أسوأ، فتهددت كيانات الدول الوطنية العربية على نحو غير مسبوق، وتفاقت ظاهرة الإرهاب الذي تمكّن أول مرة في التاريخ المعاصر من إنشاء دولة دامت لأكثر من ثلاث سنوات على أجزاء من الأراضي العراقية والسورية. وعاثت القوى الإقليمية والعالمية فساداً في وطننا العربي على نحو ما نراه الآن في الصراعات الراهنة على الأرض العربية، وتجرات الولايات المتحدة على الوصول بدعماً لإسرائيل إلى حد الاعتراف بالقدس عاصمة لها، وبضمها للجولان، وإسقاط قضية اللاجئين، والموافقة على ضم مستوطنات الضفة إلى إسرائيل بما ينزع عن فكرة الدولة الفلسطينية أي معنى فيما عُرف بصفقة القرن.

في هذه الظروف العسيرة البالغة القتامة يبرز نهج تموز/يوليو وإشعاعاته بوصفه المخرج الوحيد من المأزق العربي الراهن الذي يهدد الوجود العربي نفسه بالمعنى السياسي، ولا يعني هذا أي حديث عن تكرار حرفي أو شبه حرفي لتجربة عبد الناصر، ولكن الانطلاق من أساسياتها المتمثلة بترسيخ الاستقلال الوطني والأخذ في العروبة كإطار إنساني جامع لكل من يعيش على الأرض العربية يكفل المساواة في الحقوق والواجبات للجميع، وتبني نهج التنمية المستقلة في إطار من التكامل العربي والعدالة الاجتماعية للجميع، والدفاع عن الأمن العربي الذي يجب أن يكون الإطار الآمن لجميع العرب بعيداً من أي اختراق خارجي. هذه رسالة إلى من يعنيه الأمر من النخب العربية التي يُفترض أن تقود النضال العربي في هذه المرحلة، وأول شروط هذه القيادة أن تنسى خلافاتها التي هي بالتأكيد ثانوية في مواجهة ما يحيط بالأمة من مخاطر. وكفى هذه النخب ما ضاع من فرص في الماضي على مذبح خلافات لا معنى لها في خضم المعركة التي يجب أن نخوضها جميعاً كي نسترد لهذه الأمة مكانتها ونقيها عبث العابثين □

العالم وصحته: استنشاء من خلال فلسفة ناصيف نصار: جدليات الاجتماع الإنساني منطلقاً للإبداع الفلسفي (*)

عبد الواحد آيت الزين (**)

باحث في الفلسفة والفكر المعاصر، كلية الآداب والعلوم الإنسانية،
جامعة الحسن الثاني، ابن مسيك الدار البيضاء - المغرب.

فاتحة

يشهد العالم اليوم زحزحات ظاهرة؛ لربما يمثل «حدث كورونا» أظهر أشكال تجليها. لقد هزّت «كورونا» الكثير من ثوابت العيش الإنساني في الزمن المعاصر، سواء تعلّقت الثوابت تلك بالأفراد أو الجماعات أو بالعلاقات القائمة بينهما. أعادت «كورونا» أسئلة مطمورة إلى بساط الفكر، من أهمها: سؤال الإنسان وهمومه، وسؤال الحياة ومعناها، وسؤال «العيش المشترك» في عالم «الخلاص الفردي». ليس هذا فحسب، بل قادت التقلّبات السياسية والاجتماعية والاقتصادية إلى استعادة النّقد الفلسفيّ لنمط الوجود المعاصر، وتذكير «ضمير العالم» بما سبق للفلسفة أن وقفت عنده استشكالاً واستدلالاً، وخصوصاً من جهة ما فعله «الاقتصاد الرأسمالي» بسياسة العالم، وشروط الحياة فيه.

إن العديد من الأسئلة التي ذكرتنا بها «كورونا» اليوم، نجد اقتراباً فلسفياً منها في فكر ناصيف نصار. لنعد مثلاً إلى أفكاره بخصوص مفاهيم: الإنسان، والحياة، والدولة، والقيم، والمواطنة، والفرد، والجماعة، والمعنى، والأمل... إلخ. كلّها مفاهيم جوهرية في فلسفة نصار، وكلّها مفاهيم لا غنى عنها اليوم لقراءة «زمن كورونا» من مداخل فلسفية واجتماعية. فما الصورة التي أخذتها هذه المفاهيم لدى ناصيف نصار؟ وكيف عمل على إعادة بنائها من جديد، والتفكير فيما بينها من ارتباطات وتعالقات؟ وبأي معنى فتحت جدليات الاجتماع الإنساني مدخلاً إلى الإبداع الفلسفيّ لدى ناصيف نصار؟

(*) تمثّل هذه الدراسة الخلاصة التنفيذية لكتاب صدر حديثاً عن مركز دراسات الوحدة العربية بعنوان:
الإنتاج الفلسفي في الفكر العربي المعاصر في أطروحات ناصيف نصار (319 ص).
(**) البريد الإلكتروني: ph_kh88@hotmail.fr.

حاولنا الاقتراب ممّا ذكرناه آنفًا، من خلال إنجاز قراءة تحليليّة تركيبيّة لأجلى أطروحات نصّار، التي تخلّلت مجمل تأليفه، لكنّنا، ونحن نفعل ذلك لم نحترم ترتيبها وتواريخ صدورها، بل كنّا نقرأها وعيوننا مسدّدة تجاه ما يحياه العالم «اليوم» من تحولات، وما قادت إليه التحولات تلك من أسئلة حسبنا أنّ في فلسفة نصّار عناصر وأدوات مفيدة في ملامستها ومعالجتها، ولربّما ذلك ما تفصح عنه المحاور التي اخترناها لتكون نافذة لهذه «الاستضاءة»، التي اختصرناها في «الإضاءات الآتية»: - نهضة وعلمٌ ومنهج: استشكال؛ إنسان مغاير: فلسفة الحضور وأطروحتها؛ الاستقلال الفلسفيّ: معناه ومبناه؛ الكونيّ والخصوصيّ: فلسفة بلا حدود فلسفة حدود...؛ أملٌ في مقام «خاتمة».

الاستقلال الفلسفيّ، ليس مجرد «شعار» حمله نصّار، وألقى به جانبًا، بل سعى في مجمل تأليفه إلى بيان أنّه مشروع ممكن شريطة التوسّل بمقوماته ومقتضياته، ولعل النقد، والاستقلالية، واستيعاب الفكر والواقع وما بينهما من صلات، من أبرز هذه المقتضيات.

لقد سعينا من خلال هذه الإضاءات إلى تتبّع فلسفة نصّار في أهمّ لحظاتها المعرفيّة والمنهجية، لتبيّن أهميّتها في اكتشاف مسارب مفتوحة إلى الإبداع الفلسفيّ، بما هو انخراط في الكونيّ والمفهوميّ أساسًا، إضافة إلى استحضار ما تنطوي عليه «فلسفة الحضور» من إفادات دقيقة للعديد من الأسئلة التي تثيرها وضعيّتنا الحضاريّة (في ظلّ «حدث كورونا») من قبيل «النهضة والعلم»، و«الإنسان والمنهج»، و«الكوني والخصوصي» وغيرها.

أولاً: نهضة وعلمٌ ومنهج: استشكال

ونحن نتأمّل حدوث ما لم يتوقّع حدوثه من انهيارات متتالية في «السّستام السّائد» مسّت جميع مستوياته: الاقتصاديّة، والسياسيّة، والاجتماعيّة، والدينيّة، والثقافيّة، والفكريّة، وجدنا أنفسنا نستعيد بعض أطروحات ناصيف نصّار في «فلسفة الحضور»، التي نخالها نافذة أساسيّة، تُمكننا من إطلاقات واضحة على عالم ينهار، وتنهار معه وعود كثيرة حملتها فتوحات العصر الحديث للإنسان. لم تستقبل «الفلسفة» وعود العلم الحديث بانبهار تغفل فيه عن وظيفتها النقديّة والاستشكاليّة، بل لطالما نهّبت إلى أنّ الاستعمالات المتوحّشة للعلم، ستحوّله إلى مصدر تهديد للكائن وعامل تأثير في مصائره. هل يعني ذلك الاستغناء عن العلم، والرّمي به جانبًا؟ ليس الأمر كذلك، فقد وجب التمييز بين «العلم» و«استعمالاته (التقنيّة)». العلم مفتاح أيّ تقدّم ونهضة حضاريّة، وهو ليس مجرد أدوات وتقنيّات وتكنولوجيا لتسهيل حياة الإنسان (وتعقيدها أيضًا)، إنّّه نمط وجود، تحوّل بموجبه العالم من «سرّ كبير» إلى «كتاب مفتوح» للقراءة. يحيل العلم على عقليّة جديدة، لم ترَ في العالم مجرد «آية» على مصمّم بارع للكون، وإنّما أعلت منطقها وأدواتها لتكتشف قوانين هذا العالم ومجاهيله. منذئذٍ، أفصح «السرّ الكبير» عن أسرار غزيرة لم يتمّ حلّها بعد. كلّ اكتشاف عظيم، لا بدّ أن يكشف ما كان يحجبه «سرّ» ما من مجاهيل لم يكن بالإمكان

استكشافها لو ظلَّ السرُّ سرًّا. إنَّ تحيُّنَ الفرص لإدانة العلم، يخفي أنَّه وإنَّ حسبناه الدَّاء، فلا دواء إلاَّ به وفيه.

لقد حضر الموضوع في كتابات نصَّار. وهو، إنَّ ألخَّ على ارتباط النهضة - من ضمن ارتباطاتها العديدة - بالعلم، فإنَّه ظلَّ أميئاً لاعتبار الفلسفة حقلاً نظرياً ونقدياً أساسياً في قراءة العلم وغيره، فهي لديه، من تشكُّل الأرض الصلبة للنهضة، لأهميَّتها في بناء معرفة متوازنة تدمج بين «المصلحة» و«القيم»، وبالتالي انتصابها «إماماً عادلاً» أمام أيَّ استعمال علمويٍّ للعلم، يختصر الخلاص في منتجاته⁽¹⁾. لذا، عمل نصَّار، على نقد العلمويين العرب، الذين رأوا في العلم خلاصاً نهائياً لما نرتع فيه من تخلف، فحسبوا أنَّ «شروقاً من الغرب» يضمن شمساً دافئة، تقي قيظ «الميتافيزيقا»⁽²⁾. على المسار النقدي نفسه، وبالرغم من نقده الفلسفيِّ لنداء «السيطرة على الطبيعة»، وتقويمه لامتداداته السياسية، والاقتصادية، والاجتماعية، والنفسية، فإنَّه شدَّد على أهميَّة فلسفة صاحبه في ابتكار ذات جديدة، تعي ذاتها، وحرَّيتها، وقدراتها؛ بيد أنَّها وفي الوقت نفسه، تقف عند مسؤوليَّاتها سواءً تجاه نفسها، أو آخرها، أو تجاه الحياة بصفة عامَّة. إنَّ هذه الدَّات، وكما يقول نصَّار نفسه «صانعة حياة، وصنيعة حياة»⁽³⁾ كذلك. ليس نقد «الكوجيتو»، دعوةً كلاميَّة صامتةً للهروب إلى ما قبله - كما فعل طه عبد الرحمن مثلاً -، حيث تستولي «الملة» على الوجود وما فيه، بل يقوم نقده على التَّفكير معه وضدَّه في الآن نفسه. إنَّه، وإنَّ أفضى استعمله في الطَّبيعة إلى انتهاك حقوق جيراننا في مساكنهم (حيوانات، نباتات، حشرات، أنماط متعددة من الحياة)، بل والمسَّ بحقوق «الجيل القادم» فيما نحن مستأمنون عليه (الأرض المسكن)، فإنَّه (الكوجيتو) وحده من مكَّن الإنسان من امتلاك شيمة ذاته بنفسه، وتحريره ممَّا كان يقبع فيه من «دونيَّة» فزعاً من غضب السَّماء وجلاذيتها في الأرض (الكنيسة، والإقطاع، والنبلاء). لقد كانت تلك «الأنا أفكر» إيذاناً بميلاد إنسان جديد، احتاز لنفسه، ما صادره منه غيره زمناً طويلاً؛ وعيه بذاتيَّته أوَّلاً، وحرِّيَّة إرادته ثانياً، زيادةً على اكتشافه لنفسه بوصفه عالمًا مفتوحًا لا سبيل إلى سدِّ منافذه وإغلاق حدوده ثالثاً.

(1) الأمر نفسه، بالنسبة إلى صلة الفلسفة بالدين والسياسة وغيرهما. تبقى الفلسفة من خلال حقولها النظرية وعَتادها المنهجيِّ السَّبيل العقلائيِّ الوحيد لمساءلة العلم والسياسة والدين مساءلة عادلة، تقوم على مهمَّة النقد بحسبانه نظراً متماسكاً في قيمة الشيء وحدوده مثلما أوضح ذلك إيمانويل كانط. يؤكِّد ناصيف نصَّار في هذا السياق، أنَّ «الفلسفة لا تترد إلى تاريخها، ولا تترد إلى أي شكل من أشكال الفكر الأدبي أو الديني أو الأيديولوجي أو العلمي، وإن كان تداخلها مع هذه الأشكال يتيح لها مرونة في الظهور والحضور والتأثير واتساعاً في النفاذ والانتشار». انظر: ناصيف نصَّار، التفكير والهجرة: من التراث إلى النهضة العربية الثانية، ط 2 (بيروت: دار الطليعة، 2004)، ص 327.

(2) تحليل إيماءاتنا أعلاه على بعض أعمال زكي نجيب محمود، التي خصَّها ناصيف نصَّار بنقد شديد في: طريق الاستقلال الفلسفي: سبيل الفكر العربي إلى الحرية والإبداع (بيروت: دار الطليعة، 1975). وفقاً للمنطلقات عينها، وجَّه نصَّار نقداً فلسفياً إلى شبلي الشميل أيضاً - رغم المنزلة الرِّقيَّة التي يستنزلها نصَّار للشميل في أطروحته بخصوص النهضة - . انظر: ناصيف نصَّار، نحو مجتمع جديد: مقدمات أساسية في نقد المجتمع الطائفي، ط 3 (بيروت: دار الطليعة، 1977).

(3) انظر: ناصيف نصَّار، النور والمعنى: تأملات على ضفاف الأمل (بيروت: دار الطليعة، 2018).

منذ أطروحته المنشورة تحت عنوان: **الفكر الواقعيّ عند ابن خلدون**، ونصّار يفكّر في الإنسان وإشكالاته، ويحلّل بعض قواعد العيش وآدابه، مستبنيًا المداخل الممكنة لـ «إنسان» جدير بالحياة، في «مجتمع جديد» يحتاز فيه الإنسان حقوقه كاملة غير منقوصة. وما كان لهذه المداخل أن تجد لنفسها طريقها الآمن إلى الفكر الفلسفيّ، لولا وعي صاحبها بأهميّة «الجدل» و«النقد» في قراءة الفكر والواقع، ومن ثمّ ارتباط أطاريحه في الفكر الفلسفي العربيّ المعاصر بـ «الواقعيّة الجدليّة»، و«العقلانيّة النقديّة»، بوصفهما اختيارًا منهجيًا، أسعفاه في إعادة بناء رؤاه الفلسفيّة، وخوض غمار «الاستقلال الفلسفيّ» المنشود. لا تخلو مجمل كتاباته من تركيبٍ جدليّ لإشكالاتها، وقد سمح هذا التّركيب الجدليّ لنصّار بأن تأتي فلسفته على شكل «احتفاظٍ وتجاوزٍ» لغيرها؛ إذ يظهر فيها الاستيعاب الواسع لتاريخ الفكر، والتطلّع الكبير إلى تخطّيه عبره. ثمّة «هيجليّة صامتة» أحيانًا، ومعلنة حينًا في التّأليف النصّاري. لكنّها ليست هيجليّة هيغل فحسب. هي في نظرنا، هيجليّة جديدة، تستدمج ثنائيات الفكر والواقع ومجمل قضاياهما، في جدليّات لا محلّ للقول فيها برّد أحد أطرافها إلى الآخر؛ ففي ذلك زهولٌ عمّا أمدّتنا به لحظة «ما بعد هيغل» (ماركس خصوصًا) من استدراقات معرفيّة ومنهجية مفيدة من ناحية، وإغفال لما يمكن أن يتيح «ما قبل هيغل» من طرائق مغايرة في التحليل والنّظر (ابن خلدون وكانط أساسًا). يمكن أن نحيل في هذا الصّد إلى تعرّض ناصيف نصّار لجدليّات: الطّبيعة والتّاريخ، والواقع والفكر، والجماعة والفرد، والكونيّ والمحليّ وغيرها ممّا يمكن أن يتناسل منها من «تقابلات متوهّمة»، وكيف أمكن لها أن تنحلّ في أطروحة جديدة بوصفها جزءًا من كلّ، وليست كلًّا مزدوجًا يقابل طرفٌ فيها طرفًا آخر.

اعتنى نصّار عناية شديدة بالتّفكير الفلسفيّ والتّحليل الاجتماعيّ لما كان يصطدم به من إشكالات نظريّة ومعضل عمليّة في مسيرته الفكرية والحياتية. قاده الواقع السّيّاسيّ في لبنان إلى تفكيك الطائفيّة وأركانها، لإبراز الحاجة إلى «فلسفةٍ للوطن» تبني أسس «مجتمع جديد»، ينتصر فيه «الانتماء الواسع» (الوطن) على «الانتماء الضيّق» (الطائفة)، ولا قيام لهذه الفلسفة إلّا بمرتكزات أساسيّة، أجملها في «العلمانيّة»، و«السّيادة الشعبيّة» و«الوطنية»⁽⁴⁾. هذا ما قاده إليه التأمّل في «المجتمع الطائفيّ» الذي عاش مأساه، وخبر محنه، ومثلما حصل له ذلك مع «الطائفيّة»، فإن الأمر نفسه، يمكن أن نستنتجه بخصوص غيرها من الإشكالات التي تعرّض لها نصّار، وكفي أن نذكر منها: الفلسفة وتاريخ الفلسفة، والفلسفة والأيدولوجيا، والدولة والمجتمع، والحرية والسلطة... إلخ.

نحسب أنّ نصّار كان صاحب أسلوب فريد ليس في طرائق مقارنة هذه الإشكالات فحسب، وإنّما في ابتكارها وإعادة بناء مفارقاتها واستعصاءاتها أيضًا. مكّنّه الواقعيّة الجدليّة، والعقلانيّة النقديّة، من تركيب مبدع بين الفكر والفعل، مثلما مكّنّاه من اختبار الأطروحات الفلسفية في تاريخيتها، ثمّ إعادة بنائها من جديد، في ضوء رؤيته لـ «الاستقلال الفلسفي». لقد كانت الفلسفة وعلوم الاجتماع (السّيّاسيّ بالخصوص) مدخله الرّئيس للتّفكير في إشكالات هذه الجدليّات، وما يتفرّع عنها من ثنائيات موهومة كثنائيّة الذات والآخر، والشرق والغرب، والعقل واللاعقل... إلخ.

(4) انظر: ناصيف نصّار، الديمقراطية والصراع العقائديّ (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر،

إن الاستقلال الفلسفي، ليس مجرد «شعار» حملته نصّار، وألقى به جانباً، بل سعى في مجمل تأليفه إلى بيان أنه مشروع ممكن شريطة التوسّل بمقوماته ومقتضياته، ولعل النقد، والاستقلالية، واستيعاب الفكر والواقع وما بينهما من صلات، من أبرز هذه المقتضيات. لم يكتف نصّار بالدعوة إلى «الاستقلال الفلسفي»، بل اجتهد كثيراً إلى ممارسته في مجمل كتاباته، ومن ثم جاءت طروحه تعبيراً عن ممارسة فلسفية حرة. فلا استقلالية للفلسفة، إلّا بعقل حرّ يتجرأ على ابتكار السؤال، ولا يخاف إعمال الفكر في ما يواجهه الذات من هموم وأسئلة.

ثانياً: إنسان مغاير: فلسفة الحضور وأطروحتها

يلج نصّار على اعتبار الوجود الإنساني وجوداً تاريخياً، إننا «كائنات تاريخية، هذه هي الحقيقة التي ينبغي أن نتمكّن في فهمها إلى أبعد الحدود الممكنة. كل شيء في وجودنا متعلّق بها، وكل حركة من حركاتنا تعبير عنها. التاريخ هو الوسيط الأكبر بين وجودنا الشخصي ووجودنا الطبيعي»⁽⁵⁾، تفترض طبيعتنا إذًا، أننا كائنات تاريخية، ولكنا كائنات متطلّعة دوماً إلى «آفاقية» ممتدّة لا تاريخ يحكمها. إن وجودنا التاريخي طبيعتنا الإنسانية. يرفض نصّار أن يختزل الإنسان في مجرد التاريخ، لذا، وبعد أن أعمل نصّار فكره في محدّدات هذا الوجود التاريخي ومستلزمات القول به، انفتح في كتابه النور والمعنى إلى السّفر في معارج آفاق الرّوح، في اشترابها إلى المتعالي والمطلق. لقد عرفت فلسفة نصّار بـ «فلسفة الوجود التاريخي» أو «فلسفة الحضور»، وخلافاً لما يمكن أن يعتقد من استبعاد لهذه الفلسفة لكلّ ما هو غير تاريخي، فإن نصّار يستوعب داخلها «اللاتاريخي» أيضاً،

إنّ كورونا هي أمارّة على «يأس بشري»، لكنها، في الآن نفسه، جرس إنذار دقّته الانسدادات الكبرى في العالم، من أجل «إنسانية موسّعة»؛ لا تخلو الكتابات الأخيرة لناصر نصّار من التفكير فيها استشكالاً واستدلالاً.

إدراكاً منه لمسيب حاجة «المعنى» إلى التّعالّي، واقتناعاً منه بشديد حاجة الإنسان إلى الأمل ولو كان مجرد «عود نجا» في عالم متقلّب ومؤلم بتجاربه ومحنه كما هي حال الإنسان المعاصر مع «كورونا». إنّ التاريخ يعلمنا أنّ الأمل يسكن كلّ ألم، وأنّ الإنسان من دون أمل مشروع رفات قبور، لكن ألا يقود الأمل الإنسان إلى تهوّات حاملة، تفقده الشّعور بحرارة الواقع وتعقيده؟ وألا تلقى بنا هذه «الآفاقية» في غياهب «الأخرويات» لتفترس التاريخ وصفحاته؟

ليست فلسفة الحضور قفراً على الواقع وأحكامه، ولا هي تقبل بإخلاء المكان للأخرويات لتلتهم الوجود التاريخي فتختصره في سردياتها. فلسفة الحضور في مقام ناصيف نصّار، فلسفة للإنسان الفاعل في التاريخ، وهو الإنسان الذي حمل لديه اسم «الكائن الذاتي». الإنسان في فلسفته «طاقة متدفّقة»، تحت معناها ومعنى العالم والأشياء من حولها، تبعاً لعلاقتها بـ «الطاقة الكونية»

(5) نصّار، نحو مجتمع جديد: مقدمات أساسية في نقد المجتمع الطائفي، ص 9.

(الحياة)، ومثلما يمكن لهذه الطّاقة أن تبلغ بالإنسان والحياة إلى برّ الأمان، فإنّها يمكن أن ترتدّ إلى متفجّرات موت وحطام. تحتاج هذه الطّاقة المطلقة في الإنسان إلى عقل يؤطّرها ويوجّهها، لتكون خلاقة ومتوازنة؛ من هنا ربطه فعل الإنسان في التّاريخ بـ «يوتوبيات أخلاقيّة» - قد تبدو مزعجة أحياناً - تعقل جموحه وطاقاته المنفلتة. ليس الإنسان مجرد كائن، ولكنّه ذات فاعلة في التّاريخ والطّبيعة، إنّهُ كائن حاضر في حاضره، فـ «الحاضر هو الحقيقة الأولى في الوجود التاريخي»⁽⁶⁾، وخارج تأكيد الحضور للإنسان، يستعسر القول بفعله في الوجود والواقع، الذي لا سبيل إليه إلّا بالوعي؛ إذ ليس مجرد الوجود حضوراً لدى نصّار. الحضور مختلف عن الوجود، فقد يوجد الإنسان من دون أن يحضر، لأنّ الحضور حركة واعية خاصّة بالكائن الذاتي، تعبّر به إلى ذاته وإلى الأشياء خارجه، هذه الحركة يسمّيها نصّار «الانوجاد»، ويعدّها أصل الحضور وشرطاً من شروط قيامه، يقول ناصيف نصّار⁽⁷⁾: «الانوجاد، في منظور فلسفة الحضور، هو الحركة التي يخرج بها الكائن الذاتي من مجرد الوجود في ذاته إلى الحضور إلى ذاته، وإلى العالم من حوله. إنّه، إذًا، حركة داخل الكائن الذاتي، تنطلق من الدفق الباطني الذي يخترنه، ويحدد نوع علاقته بالوجود، بتوسط الحضور».

بيّن نصّار في كتابه الذات والحضور منزلة الحاضر في فكره زمنياً وأونطولوجياً، وما يترتّب عن ذلك بالنسبة إلى الذات، والزّمن، والقيم، حيث توقّف عند دلالات مختلف صور الحضور، التي يمكن اختصارها في: الحضور الكيانيّ، والحضور المعرفيّ، والحضور التّاريخيّ، والحضور الأكسيولوجيّ، مثنياً أنّ مركزيّة الحضور والحاضر، لا تلغي غيرهما مثل الغياب، والموت، والنّسيان، والماضي، والمستقبل، غير أنّها ترفض هيمنة كلّ هذا على الذات والعالم، لأنّه لا معنى لذلك إلّا قياساً على الحاضر والحضور عينهما. إنّ القول بالحضور ومركزيّته، نقدٌ فلسفيّ لنزعتين مقلقتين في العالم المعاصر: الماضويّات، والمستقبلويّات. تختصر الأولى الزّمن والعالم في ماضٍ ساحر، وتخوض حروباً ضروساً لردّ الأفراد والجماعات والمؤسّسات إلى صحاريه. أمّا الثانية، فإنّها تسرع الخطى إلى ملاقة الآتي، فتعيش فيه، انتظاراً، وتخيلاً، وتوقاً، وتوقّعاً، وتمنيّاً، وأملاً. إنّ نقد الحضارة الحديثة، والاستعمالات المفرطة لقوّتها وما أمّدت به الإنسانية من أدوات علميّة هائلة، ليس معناه لدى نصّار الاستقالة من هذا العالم، واستبداله بطقوس العالم القديم. أن تفرز الحضارة الحديثة، بعض أسباب الخطر على الإنسان والطّبيعة، لا يعني امتداح أخلاق الزّهاد، والرّفص الباثولوجيّ لمكتسبات العصر الحديث، ولكنّه قد يعني الحاجة إلى تدخّل الفكر الفلسفيّ لأداء ما يناط به من وظائف: النّقد، والإزعاج، والتفكيك، والتقويم، لإعادة بناء «أخلاقيّات إنسانيّة» تؤطّر الطّموح البشريّ، وتلجم نزوعه التّدميريّ.

إنّنا، ونحن اليوم، نعيش أهوال كورونا، ونلمس بعض إدانة (مشروعة ولا شك) في حقّ الاستعمالات الاقتصادية المرعبة للعلم الحديث، ينبغي أن نتذكّر أن العقل الفلسفيّ، سبق له أن توقّف عند ذلك وابتكر مبادئ أكسيولوجيّة لتدبير علاقة العلم بالعالم، مثلما بيّن نصّار في خواتم

(6) ناصيف نصّار، الذات والحضور: بحث في مبادئ الوجود التاريخي (بيروت: دار الطليعة، 2008)،

ص 9.

(7) المصدر نفسه، ص 99.

الذات والحضور. ليس نقد العلم واستعمالاته، ارتقاءً مريحاً في نزوعات ماضوية، تترصد المآسي، لتقوي صحتها. لقد دعا نصّار إلى ما سمّاه «التأنسن الحضاري» لإقامة علاقات صحية بين الطموح الإنساني إلى التقدّم، وما قد يفضي إليه من أخطار ومزالق. لا أحد يستطيع إنكار التسلّط الذي صار يرتبط بـ «إرادات قوى» استعملت العلم لأغراض تدميريّة، «إلا أننا، مع ذلك، لا نرى أنفسنا مضطرين إلى اليأس؛ فالتاريخ المليء بالفظائع هو نفسه الحافل بالروائع، في حقول الفن والعلم والعمارة والقيادة والفلسفة والتشريع والمؤسسات الإحسانية الشريفة. وهي تشهد على عمق النزوع البشري إلى تحقيق إنسانية الإنسان بتوسط القيم الكونية العليا»⁽⁸⁾. إنّ كورونا هي أمانة على «يأس بشري»، لكنّها، في الآن نفسه، جرس إنذار دقّته الانسدادات الكبرى في العالم، من أجل «إنسانية موسّعة»؛ لا تخلو الكتابات الأخيرة لناصيف نصّار من التفكير فيها استشكالاً واستدلالاً.

فلسفة الحضور، والحال هذه، مدخل لناصيف نصّار إلى بناء معرفة متكاملة في شأن الإنسان المعاصر، وما يرتبط به من أسئلة. إنّها فلسفة في الإنسان وللإنسان، لذا نجدها لا تطمئن كثيراً لقصص «موت الإنسان»، وخبر نهايته باسم العلم، أو اللغة، أو قهر البنية واللاشعور وغير ذلك. فلسفة نصّار فلسفة حضور، تأخذ فيها الذات مكانها، وكأنّها ولدت للتوّ مع ديكرت، ومن ثمّ اتكاؤها الظاهر على المصادر الحداثيّة للفكر الفلسفيّ وأنسابه من ناحية أولى، وتحوّطها المنهجيّ من فلسفات ما بعد ديكرت (شوبنهاور، نيتشه أساساً) من ناحية ثانية، ونزوعاتها التأسيسية للاجتماع الإنسانيّ على قواعد سياسية وأخلاقيّة حديثة من ناحية ثالثة، ومركزيّة القيم، في تصوّراتها وأطاريحها من ناحية رابعة. في الوقت الذي أمسى فيه القول بـ «الحضور» فلسفةً - بعد نيتشه - ضرباً من التقليد، نلحظ أنّ نصّار في ترجمته «الاستقلال الفلسفي» إلى إبداع فكريّ حي، يتوسّل بمقوّمات الحضور ومشرطاته، فأوليس في الأمر مفارقة؟ وبأيّ معنى يكون التقليد (تقليد الحضور) إبداعاً فلسفياً، والفكر المعاصر ما لبث يؤكّد برمه منه، وتمرّده على عاداته؟

على الرّغم من هذا الاستناد المعرفي والمنهجيّ على الحداثة ومكتسباتها، فإنّه من المستعسر ردّ فلسفة الحضور النصّارية إلى فلسفة سابقة بعينها، كما هي حال الكثير من مجاليه الذين كانت فلسفاتهم صدى لمدارس واتجاهات فلسفيّة معيّنة، حتّى صرنا نتحدّث مثلاً عن: وجوديّة عبد الرحمن بدوي، وشخصانيّة محمد عزيز الحبابي وحبشي، ووضعانيّة زكي نجيب محمود، وغيرها. لكنّ فلسفة الحضور عند نصّار ليست على المنوال نفسه، فهي وإن استعادت مقولات «الحضور» ومبادئه من مركزيّة مفاهيم الذات، والوعي، والحقيقة، والزمن الحاضر، والدولة، والسلطة، والحرية، والعدل، فإنّها أنجزت فيها «عمليات جراحة» بديعة من منطلقين أساسيين: يتعلّق الأوّل بالوضعيّة الحضاريّة العربيّة، حيث أفادت نصّار في إعادة بناء هذه المفاهيم من المحليّ للرّمي بها في مصبّ الكونيّ، ويتعلّق الثاني، باستيعابها للمراجعات الفلسفيّة التي أصابتها في الفكر الفلسفيّ المعاصر، وبالتالي لبست المفاهيم تلك دلالات موسّعة، شاءتها لها جدليّة «الفكر والواقع» الدائمة الحركة والحيويّة.

ثالثاً: الاستقلال الفلسفيّ: معناه ومبناه

انشغل ناصيف نصّار بمسألة «الاستقلال الفلسفيّ»، وأطّر لها معرفياً ومنهجياً في كتاب **طريق الاستقلال الفلسفيّ: سبيل الفكر العربيّ إلى الحرية والإبداع** (1975)، لتشكّل فلسفة الحضور - أو فلسفة الوجود التاريخي - علامة على هذا الاستقلال المنشود. يمكن في هذا السياق عدّ: **منطق السلطة: مدخل إلى فلسفة الأمر** (1994)، و**باب الحرية: انبثاق الوجود بالفعل** (2003)، و**الذات والحضور: بحث في مبادئ الوجود التاريخي** (2008)، و**النور والمعنى: تأملات على ضفاف الأمل، والتنبيهات والحقيقة: مقالات إضافية حول الفلسفة والديموقراطية** (2019)، إضافة إلى كتابيه في مفهوم الأمة، تجلياً لهذه الفلسفة في مختلف أبعادها ودلالاتها. حين يتحدّث نصّار عن «الاستقلال الفلسفيّ»، فهو لا يعني به «الانعزال» و«الانكفاء» على الذات، وعدّها مرجعاً وحيداً لتقويم وتقييم غيرها كما هي حال طه عبد الرحمن، غير أنه، وفي الآن ذاته، يرفض أن يختزل تاريخ الفلسفة في «تهيّوات قممية» تختصر ثراء الفلسفة في «قمة بعينها» (أرسطو، أو ديكارت، أو كانط، أو نيتشه، أو هايدغر وغيرهم) كما تصوّر شارل مالك. يفترض الاستقلال الفلسفيّ عند نصّار الحذر من نزعتين متقابلتين لكنهما تحتكمان إلى المنطق نفسه: الانعزاليّة أولى النزعتين، وهي لا ترى في غيرها سوى دخیل وجب الحذر منه، فهو عدوّ متربّص بـ «نا»؛ لذا كلّما تقوّى هذا «الغريب» إلّا وصار عقدة أمام هذه الـ «نا»، التي تلجأ إلى ماضيها وبعض لحظاته احتماءً منه، ونكايةً في منجزه، والثانية: انبهارية قممية، لا ترى في العالم إلّا قممه، فتتنصب هذه «القمم الشامخة» جدّاً سميكاً بينها ورؤية العالم في تعدّديته وغناه، ويلغي انبهارها بقمم غيرها وعيها بذاتها؛ حيث يمكن أن يصل الأمر إلى نفي طوعيّ لأنّها التاريخيّة، فتحسب معها هذه النزعة أن التاريخ ليس إلّا قممه. مقابل ذلك، يفتح نصّار الفكر العربيّ على مسار آخر، يكون فيه تاريخ الفلسفة فتحاً لممكنات، وليس انسجاً في الماكأن، وتقوم العلاقة معه ومع الآخر، على النقد والحرية. مثلاً يفترض «الاستقلال الفلسفيّ» ذلك، يفترض أيضاً إعادة بناء العلاقة بين «الفلسفة» و«الأيدولوجيا»، التي حظيت باهتمام خاص في كتابات ناصيف نصّار، نظراً إلى أهميتها في الفكر العربيّ ومركزيّة «الأيدولوجيا»⁽⁹⁾ في أطروحات الكثير من مشاريعه؛ إذ، على الرغم ممّا بدا له من ارتباط بين فكرة «الاستقلال الفلسفيّ»

(9) خصّ نصّار «الأيدولوجيا» بدراسات أوقفها عليها حصراً، من قبيل الفلسفة في معترك الأيدولوجية (1980)، و**الأيدولوجية على المحك** (1994)، في حين شكل حضورها رافعة أساسية لمؤلفاته الآخر، وإن لم تحضر على مستوى «المنطوق البدئي» (العنوان) فيها، كما هي حال كتاب **طريق الاستقلال الفلسفي** (1975) و**كتاب مطارحات للعقل الملتمزم** (1986)، وكذلك **منطق السلطة** (1994). وأخيراً كتاب **الديموقراطية والصراع العقائدي** (2017)، و**كتاب التنبيهات والحقيقة** (2019)، الذي عاد فيهما نصّار إلى التفكير في «ماهية الأيدولوجيا» في ضوء «ماهية الديموقراطية»، والارتباطات القائمة بينهما من حيث حسن تدبير «الصراع الأيدولوجي» في المجتمعات الراشدة ديمقراطياً. للإفاضة في موضوع الأيدولوجي والمعرفي في الفكر العربي المعاصر، يمكن الرجوع إلى أعمال الندوة الموسومة بالعنوان ذاته، تحرير عبد الإله بلقزيز (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2010)، التي ساهم فيها نصّار بتعقيب فلسفي على ورقة تطرق صاحبها (عبد العزيز ليبب) إلى التلقي العربي للفكر التنويري من خلال نموذج فرح أنطون، ختمه (التعقيب) بتشيده على تشابك وتعقيد علاقة المعرفة والأيدولوجيا، مشكّكاً في تخلص «الدراسات العربية للفكر الغربي»، من =

وتحرير الفلسفة من الأيديولوجيا، فإنه رأى أن «الأيديولوجيا العربية» (القومية) بالأساس، كانت تعبيراً عن تطوُّع فريد إلى الاستقلال والإبداع الفلسفيين، ولا سيَّما «مدرحيَّة أنطون سعادة»، التي يحتفظ لها نصَّار بتقدير ظاهر، مقارنة برحمانية زكي الأرسوزي، وانقلابيَّة نديم البيطار، وقد ناقشهما معاً في الكتاب عينه، مبرزاً أهميتهما وحدودهما في شيد بنيان «الإبداع الفلسفي».

رفض نصَّار فكر الاتباع، وبيَّن حدوده في الدِّراسة النقديَّة ليوسف كرم، وزكي نجيب محمود، مستنتجاً أنَّ «الشراكة والتواصل» في الفكر ليس تلويحاً بأنَّ لا فلسفة إلَّا ما تمَّ التوصل إليه في «فلسفات» بعينها مثلما حصل ليوسف كرم في علاقته بالفلسفة الوسيطة، وزكي نجيب محمود في تبشيره بـ «الوضعيَّة المنطقية»، مثلما أنَّها ليست مجرد «قمميات» كما رأى ذلك شارل مالك في فلسفته الكيانية. إنَّ الاتباعيين أهل دعوة، وليسوا أهل إبداع، فإنَّما أن تسعى دعوتهم إلى إيقاف حركة التَّاريخ وطلب «الهجرة» إلى ماضٍ لا يكفُّ عن المضيِّ فيهم، وإنَّما أن تسعى إلى القفز على التَّاريخ وقوانينه لتبشِّر بخلاصيات جاهزة مستقدمة من المستقبل. تذهل هذه الدَّعوات عن تعقيدات إشكاليَّة الإبداع في صلتها بجدليَّة الفلسفيِّ والتاريخيِّ من ناحية، كما تذهل عن استيعاب التحاماتها بجدلية الخصوصيِّ والكونيِّ من ناحية ثانية، وهذا، ما مثَّل عماد الأطروحة الأساسيَّة لنصَّار في طريق الاستقلال الفلسفي.

لا فلسفة خارج تاريخها، ولا فلسفة من دون تاريخ الفلسفة. إنَّ تاريخ الفلسفة شرط لازم لأي تفكير فلسفيٍّ إبداعيٍّ، لكنَّ ذلك لا يعني الانسحار به، والعيش فيه، وإنَّما يعني ضرورة «التعامل الخلاق» معه. وحده استيعاب نقديٍّ للفكر والفلسفة وتاريخهما، ما يمكن أن يمثِّل سبيلاً إلى الإبداع الفلسفيِّ. إنَّ أيَّ إقامة في «تاريخ الفلسفة» غير متزوِّدة بنفس نقديٍّ إبداعيٍّ، قد تجعل من لسان المفكر مجرد «ناقل فلسفة»، وليس فيلسوفاً، ولعلَّ استلذاذ هذه الإقامة، علاوةً على المنزع اللاهوتيِّ ليوسف كرم، والنزوع العلميِّ لزكي نجيب محمود، هو ما دفع نصَّار إلى عدِّهما أظهر نموذجين على «الاتباعية الفلسفية» لتاريخ الفلسفة الوسيطة والمعاصرة. يقول نصَّار: «فالفيلاسوف المبدع لا ينقطع عن تاريخ الفلسفة، وإن كان يعيش مغامرته الفلسفية وكأنَّها بداية مستأنفة. إلَّا أن عدم الانقطاع عن تاريخ الفلسفة لا يعني أن الفعل الفلسفي الحقيقي يرادف الشرح والجمع والتأويل والإبانة أو غير ذلك من الأعمال التي هي في الواقع ضرورية في نمو الفكر الفلسفي. الفعل الفلسفي الحقيقي يستوعب ماضي الفلسفة، كله أو بعضه، ويتجاوزه في عملية تشكيل نفسه التي هي جزء من عملية تشكيل الحياة المجتمعية العامة»⁽¹⁰⁾. يختصر هذا المقتطف التركيب الذي أنجزه نصَّار بين «الفلسفة» وتاريخها في رؤيته للإبداع الفلسفيِّ، ولعلَّها الرؤية نفسها التي دعت إلى اعتبار «الفكر الأيديولوجيِّ» حاملاً لفكر مستقلٍّ، ما دام أصحابه، ولا سيَّما أنطوان سعادة، ينطلقون من تاريخ الفكر الإنسانيِّ، في قراءة الوضعيَّة الحضاريَّة لهم، وهو ما مكَّنه - ومكَّن نصَّار كذلك - من اكتشاف مسارب إلى فهم الإنسان كحركة، وطاقه، وفعل دائم. وعلى الرِّغم من مقاربتة النقديَّة لهم، فإنَّ تركيزه عليهم، بحسبانهم بذرة من بذور «الاستقلال

= النوازع الأيديولوجية لأصحابها، فنادراً ما يتقدم عندهم مبدأ الحقيقة على المصلحة والعقيدة. يراجع التعقيب كاملاً، ص 420 - 426.

(10) نصَّار، طريق الاستقلال الفلسفي: سبيل الفكر العربي إلى الحرية والإبداع، ص 141.

الفلسفيّ» - وفي سياق تاريخيّ معروف (السبعينيّات) - انتهى إلى اعتبار طريق الاستقلال الفلسفيّ كتاباً في القومية وللقوميّة (العربيّة)، في زهول عمّا فيه من تخطّ نقديّ لجدل «القوميّ والكونيّ»، كما بثّه نصّار في الفصل الأخير من الكتاب. إنّ الفلسفة عصاره عصرها في الفكر كما حسب هيغل في مبادئ فلسفة الحق، لذا، فإنّ الانطلاق من الوضعيّة الحضارية، والهموم الاجتماعية في «فلسفة الفعل»، لا يحول دون «كونيّة الفكر والمعرفة»، لأنّها بمنزلة محرّكات نظر وتفكير، وليست كوابح أمامهما إلّا لمن ينزوي بهما وفيهما عن العالم وأسلته⁽¹¹⁾.

إنّ «نظرية أفلاطون في العدالة، ونظرية الفارابي في المدينة الفاضلة، ونظرية روسو في العقد الاجتماعي، ونظرية هيغل في المثالية الجدلية التاريخية، ونظرية ديلتاي أو نظرية ماكس فيبر في نقد العقل التاريخي، تمثل، على سبيل المثال، وأياً كانت في النهاية القيمة النظرية التي تتمتع بها، محاولات لتفسير جوانب أو أبعاد في الوجود الإنساني الاجتماعي التاريخي غير مقيدة تقييداً عضوياً وبنوياً بوجود ومصير جماعة تاريخية محددة بعينها، وإن كانت من حيث الظهور والتكوين متأثرة بشروطها وظروفها الاجتماعية التاريخية الخاصة». لم تكن الخصوصية التي يحددها انتماء تاريخيّ أو جغرافيّ أو روحيّ ما، مانعاً من موانع «الانخراط في الكونيّ»، بل إنّ هذه الكونيّة، هي جماع خصوصيّات متفرّدة، ومن ثمّ غناها وتعدديتها. ليست الكونيّة استعداباً فلسفيّاً لهيمنة شموليّة، بقدر ما هي وعيٌّ بالرؤايف العديدة لهذا الذي يكون «كونيّاً» فينا وفي الفكر. واضحٌ أنه كما يمكن أن تمثّل الوضعيّة الحضاريّة والثقافية فحاً للانكماش والانطواء على الذات، يمكن أن تمثّل أيضاً دافعاً للنظر الذي يكسر أوهام هذه الوضعيّة حول نفسها، وبالتالي الإسهام في «الكونيّ» انطلاقاً منها.

رابعاً: الكوني والخصوصيّ: فلسفة بلا حدود فلسفة حدود...

لم تقتصر معالجة نصّار لجدليّة الكوني والخصوصيّ، على مستواها الفلسفيّ والفكريّ فحسب. لكنّه، وتبعاً للقواعد المنهجية نفسها، عمد إلى مقاربتها في مستوياتها السياسية والاجتماعية، والثقافية في ضوء مستجدّات العالم المعاصر، ولا سيّما ما تعلق منها بزحف العولمة وردّها العالم «قرية صغيرة»: رهاؤها رهينٌ برخاء كلّ دور القرية وأكواخها، والأمر نفسه بالنسبة إلى خرابها بخراب ما فيها. توقّفنا «كورونا» اليوم عند هذا المصير المشترك للإنسان والعالم، بعد أن كشفت «الجائحة» هشاشة «الحدود» وقابليّة ما يظهر بأقصى منطقة من العالم لأن يصير

(11) في حوار له، تطرّق ناصيف نصّار إلى الاستقبال المتسرّع لكتابه، الذي قد يؤدي إلى عدّه «بياناً قومياً»، تأثراً بما خصّ به نصّار بعض القوميّين العرب من اهتمام فلسفي، مبيناً أن «جدليّة الاستقلال الفلسفي» دفعته إلى إنجاز قراءات نقدية في المحتوى الفلسفي للأيديولوجيا القومية، ولا سيّما سعادة والأرسوزي، بعد أن قرأ نقدياً نظيرتها الفلسفية المتأثرة باللاهوت (يوسف كرم)، وبالعلم (زكي نجيب محمود). وفي سياق وعيه الجدلي بالقومي والفلسفي، يؤكّد ناصيف نصّار متسائلاً: «كيف أمكن لهيغل أن يكون فيلسوفاً وألمانياً في آن معاً؟». انظر: نصّار، التفكير والهجرة: من التراث إلى النهضة العربية الثانية، ص 386، مبرزاً ما سبق لنا ذكره من ترابطات قائمة بين الفكر الفلسفي وروح عصره، وهي الترابطات التي لا يمكن أن ترتّب عنها آلياً ما دعاه نصّار «قومنة الفلسفة». يقول في هذا الصّد: «لا يعني الربط بين الفلسفة والبنية الثقافية المتميزة الأخذ بالضرورة بمبدأ قومنة الفلسفة» (ص 387).

«حدثًا كونيًا»: لا أحد بمنأى عن الخطر، ولا أحد بإمكانه الهرب منفردًا، إمّا «النجاة للجميع، وإمّا لا أحد». زحزحت «العولمة» والارتباطات القائمة بين العالم و«قباثل» كل اعتقاد مغلق في إمكانية اعتزال ما يعتزل فيه من أحداث وتحولات. بيد أن نصّار، وهو يعي فعال العولمة في العالم المعاصر ومنطقها السياسي والاقتصادي، لا يقول بأيّ تذويب للأوطان وتفكيكها بحجة الـ «وطن الواحد»، لن يكون في النهاية سوى وطن «الأقوياء». إنّه، وهو يعي كونيّة الإنسان، ويدعو إلى وطن واسع للإنسانية، وفق تعاقدات جديدة تكون أمينة لقيم الإنسان والأرض، يؤكد أهمية «الدولة الوطنية» وجدواها في أيّ تمثّل فلسفيّ أو سياسيّ للدولة والوطن في زمن العولمة. لقد أثبت «زمن كورونا» أنّ الخطر وإن كان جماعياً وعالمياً، فيبقى الحلّ، بعض الحلّ فرديّ ووطنيّ. هنا، أهمية النّظر الجدليّ لنصّار، الذي ما اقتنع برّد الكونيّ إلى المحليّ واختصاره في كوّته، وما اقتنع برّد المحليّ في الكونيّ وإذايته في كيانه، وإنّما وعى العلاقة الجدليّة بينهما، وفي حرصه على تحديد المسافات بينهما، حدّد أيضًا تقاطعاتهما ومساحاتهما المشتركة⁽¹²⁾.

بالرجوع إلى التفكير في «مسألة الحدود» وهشاشتها، نلفي ناصيف نصّار شديد العناية بتقليب النظر فيها، وبخاصة من جهة تعالّقها بالعولمة نفسها. في باب اعتراضه على رؤية ريتشارد رورتي للتضامن الليبرالي، ينبّه إلى خلخلة الشّكل التقليديّ للحدود من طرف العولمة، ويرى في إعادة صوغ إشكاليّة الـ «نحن» ضرورةً ملحةً، للحوالة دون «وحشيّة الليبرالية»، موجّهاً نظره إلى ما شهدته أوروبا من «إعادة بناء» لإقليمها الكبير، مشكّلةً «نحنًا أوروبية» بغاية فتح آفاق جديدة للتضامن فيما بين أعضائها، على الرغم من المخاطر التي تهدد ذلك، والتي أفصحت عنها بعض الأزمات (اليونان، البريكست... إلخ)، لكنّ «امتحان كورونا» سيكون أصعب امتحان سياسيّ واقتصاديّ وقيميّ لهذه الـ «نحن» ومواثيقها.

يضع نصّار مفارقة عصية، لإشكاليّة الـ «نحن»، تتعلّق بتركيب المتّحدات الإقليمية في متّحد مفهوم أساسيّ في فلسفة أنطوان سعادة) أشمل منها، لكنّ بين المتّحدات نفسها فواصل متعدّدة، ومصالح متضاربة قد تجعل هذا المتّحد مصطدماً بـ «كيانات فرديّة» تسعى إلى تعزيز استقلاليتها، وإثبات وجودها التاريخيّ المستقلّ. حينما عاد نصّار في كتابه: الديمقراطية والصراع العقائدي، لمسألة هذه المفارقة (التي وضعها في باب الحرية)؛ توقّف عند الصّعوبات التي تواجهها أوروبا في توحيد الأيديولوجيات القومية، من جرّاء اصطدام هذه الرّغبة في توسيع رحبة «الذات» بـ «السيادة الوطنية» من جهة، إضافةً إلى تضارب مصالح دول الاتحاد الأوروبيّ وأولوياتها، التي قد تفجّر الصراع بينها في أيّ وقت من جهة ثانية⁽¹³⁾. لقد ساءل نصّار، في

(12) يفهم نصّار هذه الوضعيّة الحضاريّة المعقّدة من خلال محاولة مماثلتها مع وضعيّة الأنا في صلاتها بغيرها من «الأنوات»؛ إذ يقول: «كما أن الأنا الفردية تتعهد خصوصيتها في تفاعل مع نحن مجتمعية تنتمي إليها، وتكتشف بالمقارنة بين خصوصيات الأنوات في مختلف المجتمعات أن ثمة أنا مشتركة في أعماق تلك الخصوصيات، كذلك يتعهد كل مجتمع النّحن التي تخصه ويكتشف، بالتفاعل والمقارنة بين خصوصيات المجتمعات حوله، أن ثمة مشكلات متشابهة أو مشتركة يتحدّد مكانها الصحيح في إطار نحن شاملة هي بالضبط تمامًا، «نحن البشر»». انظر: نصّار، النور والمعنى: تأملات على ضفاف الأمل، ص 200.

(13) «فكيف يمكن أن تقوم في دولة وطنية ديمقراطية عقيدة تدعو وتعمل من أجل تجاوزها». انظر: نصّار، الديمقراطية والصراع العقائدي، ص 55.

الكتاب نفسه، إشكال هوية الوطن والمواطن، في ضوء اكتساح «الفردانية» والعولمة لعصرنا، وتهديدها لـ «الشعور الوطني»، الذي يمثل في الحاضر النصّاري شرطاً من شروط الديمقراطية، وعلامة من علاماتها. فلا وطن من دون مواطنين، ولا مواطنين من دون وطن، وإن وجد طرف وغاب آخر، فإنّنا سنكون بصدد أيّ شيء، إلّا أن نكون بصدد «دولة وطنية» (وطن روحيّ وسياسيّ) بمعاييرها وقيمها الحديثة، التي على رأسها الديمقراطية، والسيادة الشعبية، والعدل.

يشدّد ناصيف نصّار جدوى التفكير في «نحن جماعية» قادرة على استيعاب هذا التوزّع بين «تسوية الثقافات» واعتزاز «انتماء» ما بثقافته المحلية، مؤكّداً أهميّة دفع الجهود النظرية والعملية

إن الانطلاق من الوضعية الحضارية، والهموم الاجتماعية في «فلسفة الفعل»، لا يحول دون «كونيّة الفكر والمعرفة»، لأنّها بمنزلة محرّكات نظر وتفكير، وليست كوابح أمامهما إلّا لمن ينزوي بهما وفيهما عن العالم وأسئلته.

إلى التّعاطي الإيجابي مع «تعولم العالم»، من دون «ابتلاع» الخصوصيّات المحليّة في صورة واحدة تختزل تعدّديته⁽¹⁴⁾. بيّن محكومة هذا التصور بـ «أفق أخلاقي»، يهمل «علاقات القوى» القائمة في العالم، التي ينطبق عليها القول المأثور «البقاء للأقوى» سياسياً واقتصادياً وثقافياً، ولنشر أنّ هذا لم يغب عن نصّار، فقد أفرد الفصل الثالث من باب الحرية لتفصيل القول فيه، وانتهى إلى اقتراح «التعامل الخلّاق مع «العولمة»، مخرجاً لإشكالية الرغبة العربية في النهوض، واصطدام ذلك بالضغوط العولميّة بوصفها تجلياً لهيمنة الأقوياء.

يتأسّس هذا «التعامل الخلّاق» على استثمار ما تسمح به من إمكانيات لتأثير «الضعفاء» في العالم الجديد، وبخاصّة أن حلقة الترابطات فيه، قد زادت حدّتها، فـ «الكلّ ضروريّ للكلّ، والكلّ يمضي في مصير يجمع الكلّ ويؤثر في الكلّ»⁽¹⁵⁾.

تقود ملاحظات نصّار وتأمّلاته في «الحدود» إلى الإقرار بحدود أيّ نظرة اختزاليّة لها. يصعب القول اليوم بـ «استقلالية الدول والجماعات» (سيادة وطنية كاملة)، ولنضرب لذلك مثلاً بالأوبئة (سارس، أنفلونزا الطيور والخنازير، زيكا، إيبولا، كورونا)، التي تظهر في أدغال أفريقيا أو عمق آسيا أو أمريكا، فيصير العالم أجمع معنيّاً بها، لقابليّة «حدوده» إلى الاختراق، بالنظر إلى هشاشتها أمام السفر والترحال إن من جهة الإنسانّي أو الحيواني. ليس لنا في هذا الإطار إلّا التذكير بـ «أمل فلسفيّ»، عبّر عنه إريك فروم، لمّا قال - في سياق بعينه - إن «الشروط متوافرة لكي يصبح الهدف من جديد هو تطوير ما هو ناضج، خلّاق، حي وعقلي في الإنسان، وألا يبقى هذا الهدف ثانوياً»⁽¹⁶⁾. ومثلاً يصعب هذا القول بـ «استقلالية الجماعات والدول»، فإنه لصعب أيضاً القول إنّ العالم صار مفتوحاً وكأنّه «وطن واحد» للجميع، أو أنّ «كيان ما» قد اجتاحت

(14) انظر: نصّار، باب الحرية، الفصل السابع عشر.

(15) المصدر نفسه، ص 38.

(16) إريك فروم، الإنسان المستلب وأفاق تحرره، ترجمة وتعليق حميد الأشهب (الرباط: فيديبرانت، [د.

ت.]]، ص 56.

العالم بقوّته وانتصب سلطاناً عليه، مع وجوب التمييز في هذا السياق بين المستويات الثقافية، والسياسية، والاقتصادية، والمعرفيّة، حين التعرّض للعلائق بين «الوطني» و«العالمي» في ظلّ العولمة وحركاتها.

في إطار إعادة بناء حقل الحرية في تعالقاته بالليبرالية، تحدّث نصّار في كتابه: **باب الحرية** عن «الليبرالية التكافلية» بوصفها ابتكاره المفهوميّ، الذي يسعف على إعادة بناء جدليّة «الفرد والجماعة»، و«الدّولة والمجتمع»، و«الحرية والمسؤولية»، و«السلطة والعدل»، بما يتيح للنهضة العربيّة (الثانية) أن تخرج من ضغط «العولمة» وسياساتها أوّلاً، والذي يستلزم التّأصيل للحرية، والتمكين لها في مشاتل التنشئة الاجتماعيّة (المجتمع، والأسرة، والمدرسة) ثانياً، للخروج من وضع «الخوف من الحرية» إلى وضع «الخوف على الحرّية» ثالثاً، وبالتالي بناء وطنية مواطنين أكفاء وأحرار، بقدر انخراطهم في العالم وثقافته، ينخرطون في بناء وطنهم وأسباب تقدّمه ونهضته. إنّ «الليبرالية التكافلية» مرجع نظريّ لناصر، بقيّ وفيّاً فيه لمنهجه في التّأليف الجدليّ بين أطراف الإشكالات والمفاهيم المدروسة، حيث اقتضى التشريع لأطره الفلسفيّة والمنهجية نقدًا عقلانيّاً لعدد من النزعات الإيمية (إمّا وإمّا)، وهكذا توجّه إلى نقد «الفردانيّات» تأسيساً لمفهوم الفرد من دون «فردانية» من ناحية، وبيّن حدود «الجماعويّات» تأسيساً لمفهوم الجماعة من دون «جماعويّة» من ناحية ثانية. الأمر نفسه، كان نصيب التّعارض الذي قام بين «الاشتراكية» و«الليبرالية» حول أولوية مبدأي «الحرية» أم المساواة، وقد ردّهما معاً نصّار إلى مبدأ أعلى منهما، وهو «العدل». هكذا كان دأبه وغاية سعيه في مجمل الأسئلة المشكلة التي تعرّض لها في نصوصه من أطروحته حول ابن خلدون (1967)، إلى مقالاته الإضافية في: **الديموقراطية والفلسفة** (2019).

• أمل في مقام «خاتمة»...

لقد أثبتت الأحداث الجارية اليوم، أنّها وحدها الدول التي تملك «شخصيّة وطنية» قويّة وديمقراطيّة، من استطاعت لحدود اليوم، احتواء ما يجري من دون وقوع خسائر فجائيّة. هي الأحداث نفسها التي تثبت أنّ «الوطن» الذي يخترق الأوطان لا محلّ له إلّا حين تكون «المصلحة المتبادلة» محرّكة ومنعشه. ألخّ ناصيف نصّار كثيرًا على الديمقراطية، والتربية المواطنة، والعلمانية، والسيادة الشعبيّة، مثلما ألخّ على ربط السّلطة بقيم العقل، والعدل، والحرية، والتعددية (الدينية، والأيدولوجية، والثقافية)، ولعلّ المتأمل لتسارع الأحداث في لحظتنا هذه (2020)، سيقف ولا شكّ عند أهميّة هذا الوعي الفلسفيّ الجدليّ في بناء «مناعة مواطنة» تقوّي إرادة الحياة لدى الفرد، والمجتمع، والدّولة، وما تعلّق بها من سياسات تدبير كلّ كيان منها لنفسه ولغيره. إنّ «فلسفة الأمل» في وطن واسع لـ «نحن بشريّة»، يصير فيها العالم «وطنًا واسعًا» يحتضن الجميع، لا ينبغي أن ينسينا «الوطن الصّغير» والعناية بصحّته المعرفيّة، والسياسية، والاقتصاديّة، ولا سيّما في ظلّ احتدام الصّراع بين «إرادات التسلّط» التي تحكم العالم اليوم، وتتحجّن فرص الانقضاء على أيّ «أمل صغير» يبني نفسه بعيداً من حساباتها □

نصيحة فوكوياما للأمة العربية: حاكمية الأمة، واستقلالية الإداريين، ومقاصدية التشريع(*)

أحمد زهاء الدين عبيدات(**)

أستاذ اللغة العربية والحضارة الإسلامية،
جامعة ويك فوريسست - أمريكا.

يندرُ أن تجدَ مُفكراً شاباً اشتهر في الآفاق الفكرية والأكاديمية المعاصرة في أواخر الثلاثينيات من عمره قدّر شهرة المُفكر الأمريكي من أصول يابانية، فرانسيس فوكوياما. كان ذلك الاشتهار عندما نشر كتابه **نهاية التاريخ والإنسان الأخير**⁽¹⁾ سنة 1992، عقب سقوط الاتحاد السوفياتي، زاعماً فيه أن الديمقراطية الليبرالية هي آخر ما توصل إليه تطور التاريخ البشري، ومُتشفياً بعقم الحكومات الشيوعية والفاشية، بل والإسلامية! وعلى الرغم من أن الرجل لطّخ سمعته بهذا التهور الفلسفي جازماً بعقم التاريخ عن ولادة مذاهب جديدة ومسارات مبتكرة، إلا أنه زاد في الغي، حيث كان من المُوقَّعين على بيان المحافظين الجدد للقرن الأمريكي الجديد سنة 1997. لكنْ بعد أحداث برجي مدينة نيويورك سنة 2001، أخذ فوكوياما ينأى بنفسه عن دائرة المحافظين الجدد، فسحب دعمه للرئيس جورج بوش الابن ووزير دفاعه رامسفيلد⁽²⁾، مُعارضاً غزو العراق سنة 2003⁽³⁾. أمّا

(*) أتوجه بالعرفان والشكر الجزيل للدكتور أحمد نظير الأتاسي، الأستاذ في جامعة لويزيانا التقنية بالولايات المتحدة، لما أفاضه عليّ من تصويبٍ ونقدٍ جَنَّبني الكثير من الأخطاء الشكلية والمضمونية. وأنبّه أنه لا يصادقُ على كثير من الصيغ والاجتهادات الواردة هنا، فله عظيم الامتنان على نقده.

obiedaaz@wfu.edu.

(**) البريد الإلكتروني:

(1) فوكوياما فرانسيس، **نهاية التاريخ والإنسان الأخير**، ترجمة فؤاد شاهين، جميل قاسم ورضا الشابيبي (بيروت: مركز الإنماء القومي، 1993).

Foreign News Services, Istanbul, «Fukuyama Withdraws Bush Support», *Zaman Online*, (2) 14/7/2004, <<https://web.archive.org/web/20060613212459/http://www.zaman.com/?bl=international&alt=&trh=20040714&hn=10372>>.

Francis Fukuyama, «The History at the End of History», *The Guardian*, 3/4/2007, <<https://www.theguardian.com/commentisfree/2007/apr/03/thehistoryattheendofhist>>.

وقد جاوز فوكوياما الستين من العمر فإني أشهد له ببدء التوبة والكفارة عن الذنب، على الأقل من جهة رفع تهمة العماء الفلسفي الذي وقع فيه. آية ذلك أن فوكوياما تحوّل في كهولته عن غطرسة التشفي بسقوط الشيوعية إلى التواضع وتدقيق الاستدلالات، مُركّزاً على التدهور السياسي الحاصل في الغرب الليبرالي بزعامة أمريكا. وهذا التدهور يتجلى في صعود الشعبويين، وتغوّل قوى الضغط على المُشرّعين في أمريكا، وتدهور الترقية حسب

إن مشكلة أفريقيا جنوب الصحراء ليست في نقص الديمقراطية، بل إن دول تلك المنطقة أكثر ديمقراطية نسبياً من دول شرق آسيا خلال سنوات 1960 - 2000. لكن الدول الآسيوية تلك حققت بالاستبداد تنمية اقتصادية كبرى لم تصل لمثلها دول جنوب الصحراء.

الكفاءة في أجهزة الحكومة، فضلاً عن تراجع أنظمة الرفاه الاجتماعي جملةً. لا بل إن فوكوياما تبرأ من عمائه الفلسفي ذاك، إذ اعترف بأنه ما من منظومة اجتماعية ابتدعها الإنسان قط إلا وهي عرضة للتدهور والانحطاط⁽⁴⁾، بما فيها الليبرالية الغربية، وأن تجربة رأسمالية الدولة في الصين تمثل خياراً مُغرياً⁽⁵⁾. كل هذه التحولات يُودّعها فوكوياما في عمل أكاديمي موسوعي باهر، يتناول تواشج الظواهر السياسية بالإدارية بالاقتصادية بالجغرافية منذ العصر الحجري حتى القرن الحادي والعشرين

في مجلدين ضخمين بالإنكليزية، وثاني المجلدات ظهر على الصيغة الآتية⁽⁶⁾، ومع أنّ الكتاب مُصارحة ومكاشفة مترعة بالأمثلة والوقائع التاريخية في ما يخص تدهور الديمقراطية في العالم الغربي، غير أنّ فوكوياما يفتتح كتابه بالحديث عن «الربيع العربي»، بل ويخصص له مساحة واسعة من الفصل التاسع والعشرين مُشبّها فشل الربيع العربي بفشل ربيع ثورات 1848 في أوروبا التي أنجبت تغييرات سياسية أنجح من بعد⁽⁷⁾. على الرغم من ذلك لا يتوجّه الكتاب إلى القارئ العربي وحسب، بل يستجذب سامع الأفريقي والآسيوي واللاتيني على العموم فضلاً عن الغربي. والسر في ذلك أن الحديث عن التدهور السياسي يقتضي بناء نظرية للإصلاح السياسي، وليس أحوج من العرب إلى هذا الإصلاح! ولحسن حظ القارئ العربي ترجم الأستاذان معين الإمام ومُجّاب الإمام الكتاب بعد عامين من صدور الأصل⁽⁸⁾. أما الإحالات في هذه المقالة فهي على النص الإنكليزي حيث لم أقف على الترجمة العربية إلا لِمَامًا.

(4) Francis Fukuyama, *Political Order and Political Decay: From the Industrial Revolution to the Globalization of Democracy* (New York, NY: Farrar, Straus and Giroux, 2014), 462 pages.

(5) George Eaton, «Francis Fukuyama Interview: «Socialism Ought to Come Back»,» *Newstatesman* (October 2018), <<https://bit.ly/36F7jVs>>.

(6) Francis Fukuyama, *Political Order and Political Decay: From the Industrial Revolution to the Globalization of Democracy* (New York: Farrar, Straus and Giroux, 2014), 672 pages.

(7) Fukuyama, *Political Order and Political Decay: From the Industrial Revolution to the Globalization of Democracy*, p. 431.

(8) فرانسيس فوكوياما، النظام السياسي والانحطاط السياسي: من الثورة الصناعية إلى عولمة الديمقراطية، ترجمة مجّاب الإمام ومعين الإمام (الدوحة: منتدى العلاقات العربية والدولية، 2016)، <<https://bit.ly/32cafPH>>.

معارف فوكوياما تكاد تكون خلدونية الاتساع ونصائحه دفاقة. وحتى يقيم حجته أمام الأكاديميين المتربصين بهفواته، كان لزاماً عليه أن يتتبع التاريخ الغريزي للسياسة لما قبل ظهور الإنسان، أي ما يوجد في الكائنات الحية من أسلاف الإنسان، ومن ثم قام بتتبع بزوغ أنظمة الحكم في المجتمعات البدائية، مروراً بأنظمة الإدارة السياسية في الحضارات الزراعية الكبرى: الصينية والهندية والإسلامية والمسيحية والأمريكية الأصلية⁽⁹⁾. فلما أتم هذه المقارنات، دخل في المجلد الثاني ليقارن أنظمة الحكم الأوروبية الغربية، ثم أخذ يقارن من كل إقليم آسيوي وأفريقي وعربي ولاتيني معاصر دولتين متقاربتين أو متضادتين ليفصل في شؤونهما التاريخية والسياسية وهو ما سنثبت بعضاً منه كما سيأتي. والغاية من هذه «الأماد التاريخية الطويلة» ومن هذه المقارنات التفصيلية أن الكتاب يريد إقامة الحجة الاستقرائية على أكبر قدر من الأدلة، حتى لكأنه يقول: هذا ما خطته البشرية على صفحات التاريخ السياسي، وما هو بتشه أو تحيز من عند فوكوياما.

وما كان للمؤلف أن يحرز كل هذا التوسع لولا تجاوزه جملة من الأسوار الوهمية للاختصاصيين الذين يشيدون جدراناً حول حقولهم ظناً منهم أن الأدلة والمنهجيات منحصرة في اختصاصاتهم لا غير. لكن الظاهرة العلمية في الحقيقة لا تأخذ إذن هيئة العماء في جامعة معنية، ولا إذن دوريات النشر لتتخصص في الدائرة التي رسموها. ظواهر العلوم متقاطعة، وغزلان الأدلة تتقافز على أكثر من اختصاص، وهذا يتطلب مطاردتها أئى وجدت. في هذا السياق يتجاوز فوكوياما أولاً ضيق الأفق الشائع في العلوم السياسة الغافلة عن كون الصراعات السياسية في مجملها منحلة لصراعات على الثروة المتمثلة بالاقتصاد السياسي. ثم يتجاوز ثانياً عجز حقل الاقتصاد السياسي عن استيعاب الثقافة، ذلك أن الاقتصاد السياسي إنما يتحرك في لحظة تاريخية من الصراع الثقافي للأيديولوجيات والأديان والأفكار والمشاعر الفردية التي من دونها تتغير حركية الصراع، وهو ما يستوعبه علم الاجتماع الثقافي بنحو أجود. ثم يتجاوز فوكوياما المجال الأخير ثالثاً ليدرك أنه ما من سياسة ولا اقتصاد ولا ثقافة إلا في سياق تاريخي طويل يصعد ويهبط ويتغير من قارة إلى أخرى ومن دولة إلى ثانية، بل من إقليم إلى آخر، ما يجعل علم الاجتماع الثقافي مجرد فصل من فصول الأماد الطويلة لعلم التاريخ الكبير⁽¹⁰⁾. وفي هذا التجاوز الرابع يدرك فوكوياما أن العلوم الاجتماعية فرع أصيل من العلوم الطبيعية⁽¹¹⁾، ذلك أن الأنظمة السياسية هي صنائع بشرية بيئية بحتة. وبما أن الإنسان حيوانٌ تطوري يتصارع مع ظروف بيئته وفرة أو جدياً، فإن مؤسسات الاجتماع الثقافي للاقتصاد السياسي هي بالمثل تقنياتٌ تطورية كمثل ناب الأسد وقرن الثور تحاول التأقلم مع الظروف المحلية والدولية للثروة والسلطة والثقافة. من هنا فإن استخدام فوكوياما لعبارة «التنمية السياسية» يتقاطع مع دلالات «التطور السياسي»، بالمعنى التطوري الدارويني الصرف، أي الاستجابة الجيدة أو السيئة لتحديات الجغرافيا والمناخ

Francis Fukuyama, *The Origins of Political Order: From Prehuman Times to the French Revolution* (New York: Farrar, Straus and Giroux, 2012).

(10) لحسن حظ القارئ العربي، ظهر كتاب رصين يشرح هذا التجديد لعلم التاريخ وهو كتاب فريد سباري، التاريخ الكبير ومستقبل البشرية، ترجمة عزت عامر (بيروت: دار التنوير للطباعة والنشر، 2015).

(11) تكرم أستاذ قدير بتعريب موسوعة شاملة ومستجدة تشرح هذا التوجه في هذا الكتاب: ديفيد باس، علم النفس التطوري: العلم الجديد للعقل، ترجمة مصطفى حجازي (بيروت: المركز الثقافي العربي، 2009).

والغذاء والصحة. يتجلى هذا في كون الاجتماع البشري محكومًا لدى فوكوياما بعنصرين حيويين هما: «اصطفاء الأقارب والتبادل الإيثاري»⁽¹²⁾. وعليه، يبني المجتمع البدائي مؤسساته بالاستناد إلى العائلة، فالعُصبة، فالقبيلة بنحو طبيعي. ذلك أن أسلوب التوالد البشري يفضي إلى العناية بالأقربين، فالذين يلونهم، فالذين يلونهم فطرةً. من هنا تشدد العائلة على حماية أعضائها أولاً. أما الأغيار في حالة المُسالمة فتمارس العائلة المبادلة معهم للحصول على منافع لا تملكها. فإذا زاد عدد السكان على القرية القبليّة، إلى المدينة متعددة الجماعات، إلى الدولة متعددة القبائل والأعراق، تولدت ظواهر سياسة حديثة متفرعة عن الظواهر الحيوية (البيولوجية) تلك كما يأتي:

1 - في المرحلة الأولى يفضي تزايد السكان للخروج عن النظام الأبوي في توزيع المنافع على أبناء العائلة والقبيلة في الحالة القروية إلى النظام الزبوني للأشياء والمحاسيب.

2 - ثم يفضي التزايد السكاني والتعقّد الحضاري مرة أخرى إلى الخروج على النظام الزبوني في توزيع السلطات على الأشياء والمحسوبين على الارستقراطية في حالة الدولة ما قبل الحديثة إلى الدولة الحديثة.

3 - في المرحلة الثالثة للدولة الحديثة يفضي التزايد السكاني والتعقّد الحضاري عند حصول التحديث إلى نظام مبادلة إيثاري غير مشخص يستوي فيه المواطنون على اختلاف أعراقهم ومنابتهم ويقوم على تبادل المنافع الثابتة والخضوع للقانون الشرعي دون قرابة أو صلة شخصية.

الكتاب سهل اللغة، وممتع للقراءة لأي طالب جامعي مبتدئ وصبور، فضلاً عن أنه مليء بالرسوم البيانية والمعطيات الكمية والأمثلة التاريخية والإحالة على أمهات المفكرين في الاقتصاد والسياسة وعلم الاجتماع، وهو شأن يهم طلبة الدراسات العليا والمثقفين العرب بقوة. وعليه فلا يمكن اعتصار هذا البحر المعرفي في هذه العجالة، إذ يستحق المجلد الثاني في صفحاته الستمئة دراسةً مستفيضة، وأكثر أناةً من استخلاصاتي هنا. غايتي ليست تلخيص الكتاب إذًا، بل اعتصار الفلسفة المنهجية للمؤلف والوقوف المتأمل عند توصياته، لذا فكل ما لم أنسبه إلى فوكوياما هو تفرّيع مني على كتابه، أو إضافة مني عليه. يمارس فوكوياما ذكاءً ساطعاً في استخدام المنهجية المنطقية المعروفة لدينا في أصول الفقه باسم «السبر والتقسيم». فيقوم باختبار جملة فرضيات متداولة وأفكار ذائعة الصيت لدى المؤرخين وعلماء السياسة والتنمية الاقتصادية وأرباب الأيديولوجيات. وطريقة الاختبار هي امتحان حالة ساطعة لا ينطبق عليها التعميم ليتم هدم التعميم أو التضييق من نطاقه. فمثلاً قولنا إن «كل اللوز صالح للأكل البشري» تعميم لا يصدق، لأن أنواعاً من اللوز البري غير صالحة للأكل، لا بل سامة⁽¹³⁾. وهذه الحالة تستدعي تضييق التعميم ليصير: «كل اللوز المُهَجَّن (أي غير البري) صالح للأكل البشري». وعلى

Fukuyama, *Political Order and Political Decay: From the Industrial Revolution to the* (12) *Globalization of Democracy*, p. 8.

Jared M. Diamond, *Guns, Germs, and Steel: The Fates of Human Societies* (New York: W. W. Norton and Company, 1999), p. 115. (13)

هذا المنوال يقوم فوكوياما بالاختبار النقدي لكثير من علل التقدم فيدقق في الدعاوى الخمس الآتية:

1 - زُعم أن الكاثوليكية عامل تخلف اقتصادي في أوروبا على مذهب ماكس فيبر كما في إيطاليا الحالية ومشكلاتها التنموية العويصة، لكن إسبانيا نجت من كساد 2007 بقوة مع أنها كاثوليكية مثلها⁽¹⁴⁾، وعلى الضد شاع أن البروتستانتية عامل نجاح اقتصادي كما في ألمانيا وشمال أوروبا عمومًا، لكن بريطانيا البروتستانية غرقت في كساد 2007، ولم ينفعها مذهبها البروتستاني. في كلتا الحالتين لم يكن التمهذ الديني للكاثوليكية أو البروتستانية هو العنصر المُفسر للنجاح أو الفشل الاقتصادي حاليًا.

2 - يقال إن المناخ المعتدل الخصيب سبب في الرخاء الاقتصادي للمستعمرات الأوروبية المُستجدة كما في شمال أمريكا. لكن الأرجنتين مُشابهةً مناخًا، ومُساوئةً في البداية التاريخية للولايات المتحدة، فتفوّقت معدلات دخل الفرد في ألمانيا وهولندا في الحقبة بين 1870 حتى 1913 على إيطاليا وإسبانيا والسويد للحقبة نفسها⁽¹⁵⁾. لكن بسوء الإدارة دخلت الأرجنتين في مسار العالم الثالث من التدهور الاقتصادي في القرن العشرين. وعلى الضد يذهب مفكرون آخرون إلى أن المناخ الاستوائي ذا الأمراض والأوبئة والحشرات والطفيليات طوال العام هو علة التخلف الاقتصادي لسكان تلك الدول. لكن بعضًا من جزر الكاريبي كبربادوس الإنكليزية أو كوبا الإسبانية كانتا أغنى من ولاية ماساشوستس الأمريكية من ناحية متوسط دخل الفرد في القرنين السابع عشر والثامن عشر بتجارة قصب السكر، مع أن ماساشوستس الأمريكية أكثر اعتدالًا، وأهلها أكثر تعليمًا من سكان تلك الجزر الاستوائية⁽¹⁶⁾.

لا بل يورد فوكوياما حالة دول استوائية تعرّضت لاستغلال نُخبٍ أجنبية ومحلية مثل الرباعي غواتيمالا وهندوراس ونيكاراغوا وكوستاريكا، في أمريكا الوسطى. لكن مع كل التشابهات بين هذه الدول المُشتركة بذات الحدود والمناخ والظروف التاريخية ونوعية السكان، تتفرد كوستاريكا من بينها بأمان وقرابة ثلاثة أضعاف متوسط الدخل القومي للفرد⁽¹⁷⁾. الحاصل أن التقدم يكون في البلد الاستوائي والمعتدل، بل والبارد والصحراوي، ذلك أن التقدم ليس فرعًا حتميًا عن الجغرافيا جدبًا أو وفرةً، مع أنها عامل شديد الفعالية من دون شك.

Fukuyama, *Political Order and Political Decay: From the Industrial Revolution to the* (14)
Globalization of Democracy, p. 96.

Ibid., p. 275.

Ibid., p. 235.

Ibid., pp. 270–271.

(15)

(16)

(17)

3 - ومن بعد إبطال هذه التعميمات الدينية والجغرافية يلفتُ فوكوياما الانتباهَ إلى أن الديمقراطية ليست هي الطريق السريع للخلاص من التخلف! فلا تكفي الديمقراطية للتنمية ومكافحة الفساد، بل إن الديمقراطية قد تكون دربًا لتعميق الفساد وإعاقة التنمية، كحال اليونان منذ استقلالها سنة 1821، حيث كان دعم الدول الأوروبية لنخب يونانية معيّنة مُفضيًّا إلى تحالف هذه النخب مع قواعد شعبية تُبادلها المحسوبية

الانتخابية مقابل استمرارها في المناصب، ما أفضى إلى تعزيز بنيوي لهياكل الفساد والزبونية⁽¹⁸⁾. هذه الممارسة الديمقراطية الصريحة للفساد منعت من سيادة القانون وقيام تنمية راسخة في اليونان إلى يومها هذا. ويمكن إضافة حكومتي العراق ولبنان الحاليتين على أمثلة فوكوياما. لا بل إن الأغرب من اليونان هو أن مشكلة أفريقيا جنوب الصحراء ليست في نقص الديمقراطية، بل إن دول تلك المنطقة أكثر ديمقراطية نسبيًّا من دول شرق آسيا خلال سنوات 1960 - 2000. لكن الدول الآسيوية

إذا كانت التعميمات حول الدين والمناخ والديمقراطية لا تصحُّ في ضبط علة التقدم ضبطًا جامِعًا ومانِعًا، فالأكثر غرابة هو أنَّ طلب الحرب لا السلام، مع ما في ذلك من دموية ونهب وتحقير للأدَميين، هو علة قوية في نشوء الدولة الحديثة.

تلك حققت بالاستبداد تنميةً اقتصاديةً كبرى لم تصل لمثلها دول جنوب الصحراء⁽¹⁹⁾. العلة في تخلف الدول الأفريقية جنوب الصحراء هو غياب سلطان الحكومة أصلًا، فلا تنفع الديمقراطية في نطاق خالٍ من أجهزة الحكومة القوية وفعاليتها على قبائل لا يذعن ولا ينسجم بعضها مع بعض. جلي إذا أنَّ تعزيز الديمقراطية قد يُفضي إلى التقدم أو التخلف، كلٌّ في سياقه.

4 - وإذا كانت التعميمات حول الدين والمناخ والديمقراطية لا تصحُّ في ضبط علة التقدم ضبطًا جامِعًا ومانِعًا، فالأكثر غرابة هو أنَّ طلب الحرب لا السلام، مع ما في ذلك من دموية ونهب وتحقير للأدَميين، هو علة قوية في نشوء الدولة الحديثة. هذا ملحوظ في حالات التحديث الناتج من الغزو التوسعي البريطاني والفرنسي⁽²⁰⁾، والبزوغ اللاحق للإمبراطوريات الروسية والألمانية واليابانية الحديثة، فضلًا عن الصعود الصيني. وعلة التحديث الناتج من الانخراط في الحرب تجلت، في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، في كون توظيف ضباط المدفعية والاستراتيجية حسب الكفاءة، لا النسب والمحسوبية، كان شرطًا ضروريًّا للظفر بالحرب الحديثة. هكذا يصير هذا النمط من التوظيف في الجهاز العسكري أحد أسباب الخروج عن العصور الوسطى وما فيها من التأبيد الطبقي الوراثي، إذ يكون كبار الضباط من الأرستقراطيين والمحاربين من الفلاحين.

Ibid., p. 101.

(18)

Ibid., p. 291.

(19)

Charles Tilly, «War Making and State Making as Organized Crime,» in: Peter Evans, Dietrich Rueschemeyer, and Theda Skocpol, eds., *Bringing the State Back In* (Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1985), p. 174.

وبالعربية: تشارلز تيلي، «صناعة الحرب وبناء الدولة بوصفها جريمة منظمة» ترجمة أحمد العوفي؛ مراجعة لجين اليماني، <<https://nthar.net/warmaking/>>.

وعليه يكون ترفيع الضباط بحسب الكفاءة العلمية والأدائية، لا غير، مُستوجباً لإنصافٍ ومساواتية في قبول الضباط أيّاً كانت أصولهم ومنابتهم. وهذا تثبتت للعدالة في الترقية، على الأقل في نطاق الأمة المحاربة. هذه العدالة مصحوبة بتصنيع تقني معقّد للسلاح، وعقلنة إدارية لضبط خطوط الإمداد للجبهة، واستيعاب علمي لمستجدات الجغرافيا والمناخ والممارسات الطبية. وجميع هذه المسالك سيرورات علمية تدفع بالجيش الحداثي لتحديث الجهاز الأكبر للحكومة بأسرها، بكل فروع الإدارة والتعليم والصحة والاستخراج والمواصلات والاتصالات⁽²¹⁾. كان ذلك في انتصار فرنسا النابليونية على بروسيا الألمانية سنة 1806، وما لبثت ألمانيا بعد إصلاحات «شتاين - هاردينبيرغ» للنظام الإداري أن قاومتُه فعملت بالمبدأ الفرنسي الحداثي، «المنصب مفتوح للموهوبين»⁽²²⁾. بهذا التحول انتصر الجيش الألماني المحدث على فرنسا من بعد قرابة سبعين عاماً سنة 1870. هذا يقضي إلى مفارقة عجيبة، فبناء النظام السياسي يهدف إلى تنظيم المجتمع وفرض السلم ومنع التوحش. لكن سيرورة التطور السياسي في أوروبا تبرهن لنا على أن التحديث متولدٌ أحياناً من التوحش وأن السلم الأهلي هو نتاج للدموية المرعبة⁽²³⁾. فهل كان على تلك الدول ألا تلجّ تحديث جهاز الحكومة بأسرها إلا مُضطرّة من باب الحرب؟ نعم، فالراجح أن اقتراح تلك الدول من الفناء بعد دفعها النفيس من الدم والمال كان هو المُحفز لنخبها على التواضع والتحول من الترقّيات الوظيفية بحسب القرابة والطبقة لتفسح للحراك الاجتماعي بطلب أصحاب الكفاءة من طبقات شعبية أدنى. الكفاءة فكرة ذاتية الوضوح، لكن هياها لكثير من المجتمعات أن تطلبها إلا في اضطرام الحرب⁽²⁴⁾. في مقابل هذا التحليل المُركّز على فاعلية التحديث العسكري الحربي، يجوز الإضافة على فوكوياما بضرب مثال الجيش السوفيياتي الشديد العقلنة والتفوق التقني والمساواتية (على الأقل بين الشعوب السلافية) لكن لم ينفع هذا في منع انهيار السوفييات، ومن قبلهم حادثة الجيش النازي والياباني لم تعصهما من الانهيار، فحققت دول أخرى مزيداً من التنمية مع أنها أقل تعقيداً عسكرياً وتجيشاً للمجتمع. يتجلى إذاً أن طلب الحرب يُفضي إلى التقدم والتخلف معاً، كل في سياقات معينة.

5 - وماذا عن الطبقة الوسطى؟ فهل هي حقاً العلة الحاسمة للتنمية السياسية؟ هذه الملاحظة دقيقة في حالات انتشار التقدم السياسي في أوروبا الغربية بعد الحرب العالمية الثانية وفي بعض دول أمريكا اللاتينية في الموجة اللاحقة. السرُّ في حصول الاقتران بين الظاهرتين هو أن ازدياد مداخل الأمة المتوسّعة المُحاربة والمُصنّعة يقضي إلى توسع الطبقة الوسطى. وهذه الطبقة تختص بخصائص منها الدخل الجيد والتعليم وهو ما يؤهلّ للوعي بموقعها في «الهرم

Fukuyama, *Political Order and Political Decay: From the Industrial Revolution to the* (21)
Globalization of Democracy, p. 70.

Ibid., p. 71. (22)

Ibid., p. 538. (23)

(24) وهذا يُذكر برفض قبيلة عنتره بن شداد لمساواته بأبناء القبيلة مع أنه من أشدهم بأساً وفروسية إلا في وقت الحرب! وقد قال عنتره شراً لمظلمته: «سيدُكُرنِي قُومي إذا الخيلُ أقبلت. وفي الليلة الظلماء يفتقدُ البدر، وإنْ كانَ لوني أسوداً فخصائلي. بياضُ ومن كَفَيَّ يُستنزل القطر». ويقول في موضع آخر لما حَظِيَتْ كفاءُته بالاعتبار: «وَلَقَدْ شَفَى نَفْسِي وَأَذْهَبَ سَقْمَهُ. قِيلَ الْفُؤَارِسَ وَيَكْ عَنَتَرُ أَقْدَمَ».

الاجتماعي»⁽²⁵⁾، وهو ما يحفز بدوره على التجمع والتنسيق للمطالبة بحصص من السلطة وحفظ الأملاك الخاصة وتقييد الاستبداد. كل هذه السيرورات للطبقة الوسطى تُفضي إلى التنمية. لكن يَرِدُ اعتراضٌ مُهمٌ، وهو أنه في حال عدم وصول الطبقة الوسطى إلى نسبة نصف السكان فأكثر، فإنه يجوز أن تتحالف مع الطغمة الحاكمة لتخوِّفها من الطبقات الدنيا فتكون ركيزة للاستبداد، لا التنمية السياسية. وهذا ما حدث في تايلاند في العقد الأخير حيث اصطفّت الطبقة الوسطى مع النظام الملكي تخوُّفاً من تبعات الضرائب التي ستتحمل ثقلها لدعم الطبقات الفقيرة⁽²⁶⁾. يحصل الأمر نفسه حالياً في الصين في تخوف الطبقة الوسطى، التي تقارب ربع السكان، من حرية ديمقراطية تُفضي إلى الفوضى وانهيار مكاسبها⁽²⁷⁾. وأضيف إلى أمثلة فوكوياما حالة مصر حين صوّتت القاهرة بنسبة كبيرة لسليط النظام العسكري الفاسد، اللواء أحمد شفيق، ضد المتعلم والمُطالب بالديمقراطية محمد مرسي. الطبقة الوسطى ضرورية للتقدم، لكنها تكون دعامة للاستبداد إذا كانت تقل عن نصف السكان بنسبة كبيرة!

هذه المُقارعة للتعميمات بالاختبار الدقيق للوقائع التاريخية تُعزِّزُ عِبْرَةً منهجية للباحثين العرب في العلوم الاجتماعية والإنسانية تتمثل بالسبر والتقسيم. وهذا درس أصولي وأرسطي، بل علمي بحت. كل تعميم لا يصدق على كل أفرادهِ وجب تعديله حتى يصدّق، أو ليصمّت صاحبه عن الدعوة إليه⁽²⁸⁾. لكن الاختبارات التاريخية المُفصّلة والهدامة لدى فوكوياما مصحوبة بفعل بناءً، في ممارسة منهجية أَصْطَلَحَ على تسميتها «الانزياح المزدوج». وشرح هذا المبدأ يرى أن كلّ تعميم له مناطق لا يصدق فيها مع أنّ بعضاً من التعميم فاعل وصادق في نطاقات ضيقة لا غير. وهذا كقولنا إنّ «قَدْرًا معينًا من الرياضة اليومية مناسب للأصحاء». والانزياح المزدوج لهذا التعميم أن ترك الرياضة ممرض للجميع وهذا صحيح، اللهم لطريح الفراش الذي يتعافى من جرح أو كسر أو آفة. كما أن العكوف على الرياضة طوال اليوم مُنْهَكٌ ويزيد من تسارع الشيخوخة فضلًا عن كونه يسلب الوقت من صاحبه لأداء فروض معاشية أخرى كالدراسة والعمل ومعاشرة الناس فضلًا عن الاسترخاء. العبرة من مثال الرياضة هذا، أن الانزياح المزدوج تعميم، لكنه بالإفراط بكثرة الرياضة أو بالتفريط كسلًا وخمولًا يخسر مدلوله الصادق على مصدوقه. التعميم بصيغته أعلاه ذكي وحذر إذ يترك التطبيق للحالات المخصوصة، فرياضة الشاب أشد منها للكهل، وتلك أشد منها للعجوز، وكلّ يختلف عن منع الرياضة للمريض الذي يحتاج إلى الاستراحة وعدم الإجهاد. وكل هذه التنويعات تصحّ لأن القيد المنطقي «قَدْرًا معينًا» وردّ في ذات التعميم أعلاه ودالٌّ على أفرادهِ.

(25) أحمد زهاء الدين عبيدات، «ما تحليل هامشية الاشتغال بالإنسانيات والاجتماعيات والفنون في الوطن العربي»، تبين للدراسات الفكرية والثقافية، السنة 6، العدد 24 (ربيع 2018)، ص 23 - 25 <<https://goo.gl/kvdSqB>>

(26) Fukuyama, Ibid., p. 442.

(27) Ibid., p. 442.

(28) هذا صوغي للمبدأ السابع والأخير الذي نص عليه الفيلسوف الألماني فتغنشتاين في كتابه رسالة

فلسفية - منطقية، حين قال: «What we cannot speak about we must pass over in silence»

انظر: Ludwig Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, translated by D. F. Pears (London: Routledge, 2001), p. 89.

هذه الحالة من الانزياح المزدوج ظاهرة علمية متكررة على المنحنى البياني حيث نجد كفاءة بعض الآلات لا تتم إلا على درجة حرارة مُثلى معينة ولنقل 25 مئوية. فإذا زادت الحرارة إلى أقدار عالية في الصيف مثل حرارة 50 مئوية تدهورت كفاءة الآلة. أما إذا تدنّت الحرارة إلى درجة 40 تحت الصفر في الشتاء تدهورت كفاءة الآلة بالمثل. الحاصل أن الدرجة المُثلى هي نقطة واحدة يتمُّ على المنحنى البياني كأعلى نقطة في جبل، وكل نقطة على صفحَي الجبل

من اليمين واليسار هي نقاط على مسار التدهور في الكفاءة ونقصان المثالية. بعبارة أخرى، إن المجتمع البشري يتأثر بجملة معقدة من السببيات ذات الانزياح المزدوج إفراطاً أو تفريطاً. ووظيفة العالم الاجتماعي هنا هي البحث عن النقطة المُثلى للسياسات القانونية والاقتصادية والثقافية والبيئية، وهي عملية شاقة وتحظى بالفشل على جل الخط البياني. لا عجب أن الشيوعيين يُصيبون في جُل استشهاداتهم واستدلالاتهم عن مظالم قوى

في حال عدم وصول الطبقة الوسطى إلى نسبة نصف السكان فأكثر، فإنه يجوز أن تتحالف مع الطغمة الحاكمة لتخوِّفها من الطبقات الدنيا فتكون ركيزة للاستبداد، لا التنمية السياسية.

السوق مع أن الليبراليين يصيبون في تكذيب الاستشهادات نفسها مشددين على فضائل السوق! كشفُ هذه المفارقة يظهر في أن أصحاب المذهبين المتعارضين إنما يستشهدون بأدلة على طرفي المنحنى، كلاهما صادق في أمثله وأدلته، غير أن كليهما فاشل في التوصل إلى نقطة التوازن المثلى التي تجمع بين حجج الطرفين. الانزياح المزدوج عن النقطة المثلى للتوازن درسٌ منهجي عميق يجوز سحبه على صراعات منهجية أخرى لا تتوقف، كما هي الحال بين العقلانيين والتجريبيين أو ما بين المثاليين والوضعيين أو ما بين الحداثيين والاستداليين من المذاهب التفسيرية المتعارضة⁽²⁹⁾.

لا يكتفي فوكوياما بنقد حالات الانزياح المزدوج لتلك الفرضيات الخاطئة إفراطاً أو تفريطاً، بل يقدم إلينا نقطة التوازن الأمثل⁽³⁰⁾، أي سر التحضر، أو التنمية السياسية بلفظه. وهي عنده: تناغمٌ أمثلٌ لثلاثة عناصر هي الديمقراطية والبيروقراطية وسيادة القانون، وهي ألفاظٌ ثلاث من أصول أعجمية. أو قلّ تعريباً، إن الإصلاح السياسي هو تناغمٌ أمثلٌ بين الحاكمية الشعبية الخاضعة للتداول الانتخابي، وأجهزة الحكومة العقلانية المختصة، وسيادة القانون العادل⁽³¹⁾. وشرح ذلك على النحو الآتي:

1 - أما قوة أجهزة الحكومة من عدمها فتحددُ بنقطة مثلى للتحكُّم الإداري في موارد جغرافية الدولة الاقتصادية والسلطوية والبشرية. فالحكومة الضعيفة لا تتحكم في السلاح والتعليم

Nicholas Rescher, *Philosophical Reasoning: A Study in the Methodology of Philosophizing* (29) (Malden [MA]; Oxford: Blackwell, 2001), p. 51.

Fukuyama, *Political Order and Political Decay: From the Industrial Revolution to the* (30) *Globalization of Democracy*, p. 514.

Ibid., pp. 23, 40, and 532.

(31)

والأخبار، فضلاً عن فوضى ضبط إنتاج الغذاء والدواء وجهل مطبق بتعداد السكان وتثبيت المواليد والوفيات، وهذا في غاية التسيّب الإداري. لكن على الضد فإن الحكومة الشديدة القوة قد تتحكم في نتائج البحث العلمي والفنون والإعلام وشكل اللباس ومعاش الناس ومذاهبهم الدينية بطريقة تعسفية خانقة⁽³²⁾. وفي الحالين، ضعف الحكومة أو تغولها هو حالة للانزياح المزدوج عن النقطة المثلى، وهو ضار بحسن إدارة الدولة. المطلوب هو التوازن الأمثل لدولة شاملة لكنها منفتحة على التغير والتقييد حسب السياقات والتحديات.

2 - أما سيادة القانون من عدمه فيظهر في وضوح السيرورة الإدارية للدولة ومدى استمراريته وصدق تطبيقها على أرض الواقع مع إمكان تعديلها. فإن كانت القوانين تتقلب بتغير الحكومات أو يبطل تنفيذها بتغير قادة الوزارات والإدارات فَقَد القانون قيمته الفكرية الثابتة عبر تغير القيادات والشخصيات. الأصل في القانون أنه مؤسسة معنوية موضوعية خارجة عن تغير الشخصيات. وإن كان القانون يوضع ليُخرم على يد الرئيس أو الوزير أو عمدة البلدية أو الشرطي فلا حاجة إلى تسطيره ابتداءً. وإن كان القانون يطبّق على بعض دون بعض فلن يلتزم به البعض المظلوم إلا بوجود شرطي أو عقوبة، ذلك أن القانون المُحابي يصير أداة للاستعباد لا الضبط الإداري للمعاش. وإن كان القانون على الضد، شديد التفصيل والتعقيد والثقل صار مُعيّقاً للإبداع الصناعي والفني والإداري والمعاشي، وهو ما يفضي إلى الفوات في السباق الاقتصادي والإبداعي مع الأمم الأخرى. سيادة القانون لا تعني أنه سيّد على المواطنين وحسب، بل إنه سيّد على أكبر رأس في الحكومة وحاكم على أعظم أجهزتها العسكرية أو المالية. فإذا لم يكن القانون سيّداً على تلك الأجهزة صار الأقوياء هم المرسمين لتلك القوانين لتُخضع غيرهم لا أنفسهم. إن الاختبار الأول لسيادة القانون هو أن يمتلك القدرة على الضرب على يد الحكومة، ذلك بأنه قانون شرعاً مجموع أفراد الأمة، بتوصية من مجموع الخبراء في الأجهزة الاختصاصية. وعليه يكون هذا القانون مُكتسباً قوة قادرة على لجم الحكومة إذا تعسّفت أو تنشطها إذا ضُعفت. الحالة المثلى للقانون السيد والمرن هي المطلوبة للتنمية السياسية وهي أمر اجتاهدي لا وصفة مسبقة له إلا بالحدود المذكورة⁽³³⁾.

3 - أما السيادة الديمقراطية، أو الحاكمية الشعبية، فهي الكيان الثالث الرابط لعموم الشعب بجهاز الحكومة التنفيذي من الكيان الأول، بالجهاز القانوني من شرطة وقضاء من الكيان الثاني. وهكذا فالحكومة تنفذ القوانين على الشعب، الذي هو من يعطي بدوره الشرعية لتلك الحكومة فيسهم في رسم قوانينها في الاستفتاءات والمجالس البلدية والتشريعية. وهذه حلقة كاملة. فإذا طغت الحكومة على الشعب، ساهمت في تفسخ الشرعية والاضطراب وتسهيل التدخل الخارجي. وإذا كان الشعب كثير التدخل في الجهاز الديواني (البيروقراطي) وتغيير الحكومات ساء نوع من الاضطراب الإداري وضعف في استمرارية المشاريع التنموية على ما تشهد إيطاليا في

Ibid., pp. 512-513.

(32)

Ibid., p. 548.

(33)

الحقبة المعاصرة. قلما يدرك المستبدون ومحلو العلاقات الدولية والاستراتيجيات العسكرية، أن التحالفات الدولية الكبرى للدول، قد تتحلل في لحظات معينة لمجموع مشاعر الأفراد من النخب والأغبيات المتحالفة معها. وعندما تتحوّل المشاعر الفردية من الرضى إلى التملل إلى السخط العارم، فإن دولاً عظمت على هذا الأساس. من هنا مثلاً فإنّ سخط المواطن الروسي على حروب القياصرة المستمرة ونظامهم الإقطاعي مكّن من استمالة الشيوعيين لعموم الشعب. لكنّ المواطن الروسي نفسه العاجز عن منافسة الغربيين في السيارات واللباس والترفيه بعد سبعين سنة من حكم الشيوعيين لم تُرضه كل مشاريع الفضاء والتسليح والفلسفات العظمى. إن صواريخ الفضاء بكل تفوقها التقني قد تتوقف عن الصعود عندما يطفح الشباب السوفيياتي بالتبرم عجزاً عن لبس الملابس المفضلة لديهم! ومحاولة شاه إيران إجبار النساء على خلع الحجاب، مثلاً مشابه على خطورة التحرش بالمشاعر الفردية للأغلبية وهدم الشرعية. القانون أساسه ثقة الشعب بمضمونه وعدالته وهذا معنى الشرعية.

هنا يُطلُّ السؤال المركزي عن الأسباب التاريخية التي أنتجت هذه الظواهر المستجدة على التاريخ البشري، أي حاكمية الشعب الديمقراطي على الملك (كما في الحالة الإنكليزية)، والحكومة البيروقراطية ذات الإدارات المختصة المستقلة (كما في بروسيا الألمانية)، وترسيخ سيادة القانون (كما في الحالة الأمريكية بُعيد الحرب العالمية الثانية)؟ لعل الجواب يظهر في حصول اقتران بين حالات النمو الاقتصادي الواسع والديمقراطية، إذ إن النمو أنتج جراكاً طبقياً⁽³⁴⁾، قام بتحويل جموع من الفلاحين والعساكر الأوروبيين إلى تجار ومستثمرين وأساتذة وموظفي دولة بين القرنين السادس عشر والعشرين. هذا النمو في الثروة واقتسامها، المصحوب بالحراك الطبقي، دفع الطبقات البازغة إلى مطالبة الملوك والأمراء وملّك الأراضي باقتسام تدريجي لحصة من السلطة سلماً أو حرباً، ومن ذلك تولدت الديمقراطية في الحالات الإنكليزية والفرنسية وأمثالهما. الحراك ذو نتائج إيجابية أحياناً لكن ثمنه باهظٌ على فئات مجتمعية أخرى. فاختراع القطارات وصل بين المدن والبلدان وضاعف من حجوم التجارة ونقل البضائع والأفراد والمطبوعات بصوة لا سابق لها، لكنه قضى على طبقة مُربي الأحصنة، وعلى حرف كثيرة متصلة بها كسائسي الخيل، وسُرجها، وحذائياها، فضلاً عن المشتغلين بعلفها وبيطرتها وما يتصل بها من زينة وقيم وآداب ورتب اجتماعية ترسخت عبر الألفيات من السنين احتراماً للفرسان. كل هذه الاقتصادات والثقافات الاجتماعية الراسخة تبخرت مع هيمنة القطارات! وبالمثل فصناعة خطوط الحديد واستخراج الفحم الحجري وبناء محطات القطار ومن فيها من عمال وموظفين ومستثمرين يصيرون في موضع تهديد بتكاثر السيارات والطرق السريعة ومحطات الوقود. الحراك الاجتماعي عمليةً بنائية وتدميرية في آن، أو قلّ الحراك الاجتماعي سيرورة خفض لمنتجات وتجار وفنانين وتقنيين يقتاتون على تقنيات لا تلبث أن تُستبدل بتقنية مناسبة أكثر منها فترفع فئات جديدة معها⁽³⁵⁾. في

Ibid., p. 203.

(34)

Ibid., p. 47.

(35)

هذا السياق يُنبه فوكوياما إلى أن توسع التمدن البريطاني والفرنسي بواكير القرن التاسع عشر حدث نتيجة طلب اليد العاملة الفلاحية للمصانع، وهو ما خلق سوقاً وثقافةً مُغايرتين ونظاماً اجتماعياً مستجداً مرتبطاً بالتصنيع ومهاراته وتحسين مستويات المعيشة والتعليم. وهذه الحالة مثلت انتقالاً من «الغيمائين شافت» (Gemeinschaft) (الروابط العائلية أو الشخصية للمجتمع القديم) إلى «الغزل شافت» (Gesellschaft) (روابط المجتمع الحديث القائمة على السوق والمبادلة المؤسسية غير الشخصية)⁽³⁶⁾. وعلى الضد فإن هناك حالة من حالات الحراك الاجتماعي لا تُفضي إلى الثمار الحداثية المأمولة. فتوسع التمدن اليوناني والبلقاني والعربي بحسب أمثلة فوكوياما⁽³⁷⁾، حدث نتيجة اختلاق عاصمة كبرى حديثة التقنيات، تتمركز فيها المواصلات والأموال والسلطات منذ أواسط القرن العشرين، فقامت هذه السيورة بنقل قرى كاملة بفلاحيتها إلى المدينة بنظامهم الاجتماعي والثقافي الفلاحي فعملوا على تريف المدينة. فلم يتمدّنوا لا هم ولا أريافهم التي جاؤوا منها.

فإذا كان النمو الاقتصادي المصحوب بالصعود الاجتماعي، مُسبباً للديمقراطية في حالة التاريخ الأوروبي، فقد صارت الأنظمة الديمقراطية تلك تحت سلطان الطبقات التي أوصلتها للحكم، ومن ثم تحرص الحكومات المُشتقة منها على إرضاء طبقاتها والحصول على شرعية الحكم منها. الحاصل أن ثلاثي 1 - الشعب 2 - وجهاز الحكومة 3 - وما بينهما من سيادة القانون، متواشج مع ظواهر تحتية هي أ - توسع التنمية الاقتصادية، ب - حصول حراك اجتماعي يقتسم السلطات، ج - ويعزز سيادة القانون المبني على الشرعية والولاء من جانب المواطنين. هذه الحلقة الدائرية تتطلب أن يصل كل طرف منها إلى توازن مثالي للنطاق الذي يؤثر فيه، وأن تصل الأطراف الثلاثة إلى توازن مثالي ثانٍ فيما بينها للحصول على استمرارية في التنمية السياسية. لكن لحصول التوازن الحرج بين الشعب الحاكم، والقانون السيّد، والحكومة ذات الخبرة شروطٌ ضروريةٌ كالاتي:

1 - فالحكومة بوصفها جهازاً ديوانياً شاملاً لتسيير شؤون المعاش تشترط حصول فُسحة من عدم التدخل العالمي أو الإمبريالي في شؤون الدولة الداخلية، وإلا لن تتمكن الدولة من صيانة مصالحها المحلية. فمثلاً لم تقدر ليتوانيا الصغيرة على مقاومة احتلال الاتحاد السوفياتي وقوانينه المفروضة عليها. يشترط جهاز الحكومة الاستقلالية الاختصاصية، وهو ما برعت في أدائه أجهزة الحكومة البروسية في ألمانيا ثم اليابان في نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين. إن هيئات المواصفات والإشراف على الطرق والأبنية والسدود والطاقة ونظافة الهواء والماء والأغذية والأدوية مثلاً، لا ينبغي أن تكون خاضعة للسيوررات الانتخابية أبداً، وإلا قد يترفع الجاهل أو المُحتال لِبَتَّ شؤونها. كما لا يجوز أن تكون تلك الاختصاصات خاضعةً للتقلبات

(36) يقترح أحمد نظير الأناسي ترجمة الاصطلاحين الألمانيين: الانتقال من «الرابطة العصبية» إلى «المجتمع الطوعي الأهلي المنظم».

Ibid., p. 99.

(37)

الانتخابية، فيكون تدخين التبغ للمرأة الحامل مباحًا في حالة حكم أحزاب معينة أو مُفضيًا إلى السرطان في حال حكم أحزاب معارضة أخرى. يجبُ الحكم في شأن التدخين بصورة علمية موضوعية لا انتخابية. هذا يوجب أن يحصل موظفو أجهزة الحكومة على مناصبهم على شرط الكفاءة الاختصاصية لا غير، فتتم حماية مناصبهم وسلطاتهم وأعطياتهم وتقاعدهم من سخط الشعب تارةً أو من غضب أصحاب المصالح عليهم

إذا كان النمو الاقتصادي المصحوب بالصعود الاجتماعي، مُسببًا للديمقراطية في حالة التاريخ الأوروبي، فقد صارت الأنظمة الديمقراطية تلك تحت سلطان الطبقات التي أوصلتها للحكم، ومن ثم تحرصُ الحكومات المُشتقة منها على إرضاء طبقاتها والحصول على شرعية الحكم منها.

تارة أخرى. في هذا السياق يعترض الشعبويون المؤيدون للرئيس ترامب وأضرابه على أن استقلال الخبراء يفضي إلى هيئات غير منتخبة تسهم في تكوين «دولة عميقة» تسنُّ تعليمات إدارية لم يشرعها الشعب. وبحسب مُشهر تعبير «الدولة العميقة» مايك لوف غرين⁽³⁸⁾، فلا مجال لقبول الهجمة الشعبوية لتسمية كل حكم الخبراء على أنه من الدولة العميقة. وعليه، فلا يُطلب من الموظف المختص في أجهزة الحكومة الحداثية إلا قول الحق وفعله في موضوع اختصاصه.

2 - يشترط القانون ثقافة قارئة ذات تراكم

وتعليم معقد تمكن من استخدام اللغة بدقة، فتُدوّن

الأحكام، وتضع المراتب للأعلى والأدنى، وتقسم الفئات للأشباه والأضداد، فتعرف كيف ترسم القوانين للحوادث المتكاثرة والمستجدات فتتنسخ الأحكام الفائتة والعوائد البائدة. وبغيا ب ثقافة قارئة فإنه لا مجال لسيادة القانون لأن التعرف إلى مستجدات القوانين وتمثلها سيكون محدودًا لدى مواطنين أميين⁽³⁹⁾. وفي حال ضعف الثقافة المتعلمة لدى الفئة الحاكمة بالمثل سيعسر على المُقننين استيعابُ المستجدات التجارية والتقنية والطبية، وهو ما سيجعل قدرة أجهزة الحكومة على التنمية وعلى الاندماج بالفضاء العالمي اندماجًا خشنًا أو قاصرًا.

3 - أما الديمقراطية أو الحاكمة الشعبية، فتتطلب أمةً بتألف عرقي وقومي لتأسيس أصرة

مجتمعية. فإذا كانت المجاميع السكانية لا ترى الأخوة أو التآلف فيما بينها، كما هي الحال في شمال وجنوب نيجيريا المعاصرة، فإنه يصعب الحديث عن أمة⁽⁴⁰⁾. ومن عجائب الأمة أنها لا تقوم على الدين أو العرق أو اللغة وحسب، لكنها في أحيان كثيرة تقوم على أصرة أخص، هي الثقافة المشتركة للأطعمة اليومية المُستساغة، وأساليب التحية والتخاطب، والأغنيات التي يُطرب لها، والآداب التي تهتز المشاعر لها، والأزياء التي يستحسنها رجالها ونساؤها. الثقافة تقوم على

Greg Myre, «The Man Who Popularized the «Deep State» Doesn't Like The Way It's Used,» (38) NPR, 6 November 2019, <<https://n.pr/2qq69wu>>.

Fukuyama, Ibid., p. 320.

(39)

Ibid., p. 323.

(40)

الفولكلور، أو قُلْ يصنع الشعراء الثقافة⁽⁴¹⁾. وكل هذه الأمور الثقافية خفيفة وشفافة وتقع في مشاعر مَنْ يتذوقها، لكنها مع ذلك تشكل الأصرة المادية للأمة التي سيُدافع عنها المواطنون، فيفكرون ببناء دولة وبذل الأرواح والضرائب من أجلها. من ناحية أخرى تقوم الحاكمية الشعبية على تعريف المواطنة ومَنْ هو صاحب الحق في المشاركة في بناء أجهزة الحكومة وترسيم القوانين. هذا التعريف يدفع مع مرور الزمن إلى توسيع المساواة بإدخال الأسود والأبيض، والفقير والغني، والرجل والمرأة، والقوي والمعوق في سيرورة طرح القوانين وتعديلها وهو عين ممارسة الحاكمية الشعبية. إنَّ عدم دخول المهمشين من الفقير والمرأة وصاحب العرق المُغاير والدين المخالف يفضي إلى الحرمان من الحق في

الديمقراطية أو الحاكمية الشعبية
[...] **تتطلب أمةً بتألف عرقي وقومي لتأسيس أصرة مجتمعية. فإذا كانت المجاميع السكانية لا ترى الأخوة أو التألف فيما بينها، كما هي الحال في شمال وجنوب نيجيريا المعاصرة، فإنه يصعب الحديث عن أمة**

التصويت وتولي المناصب، فضلاً عن عدم الحصول على كلمة ذات شأن في تسيير السلطات. الحاكمية الشعبية الرشيدة تقتضي المساواة التامة لفئات السكان لتحقيق توسيع لدائرة الولاء⁽⁴²⁾، وتكثير المنخرطين في جهاز الحكومة والطاعة للقانون الذي شرعوه لأنفسهم. ولأ تظلُّ الحكومة لمتسلطين عليهم، والقوانين لظلم عليهم، وفي الأمرين عبودية لا حاكمية شعبية.

خلاصة القول: 1 - بغير بُعْدٍ من التدخل الخارجي واستقلالية للاختصاصات فلا بناء للدولة ولا فعالية لأجهزة الحكومة؛ **2 -** وبغير اقتدار السكان على القراءة وتعلُّم متجدد للنخبة وعدالة تشريعية وقوة للتنفيذ ومؤسسية تستمر بتغيُّر الأشخاص فلا سيادة للقانون؛ **3 -** وبغير تألف شعبي داخلي قائم على ثقافة ولغة مشتركتين، وتوسُّع في مساواة أفراد السكان، ومشاركة دؤوبة في الانتخاب فلا حاكمية شعبية. من هنا فإننا نفهم أن نصيحة فوكوياما للأمة العربية، بل ولكل الأمم المتدهورة سياسياً. هي التشديد على الجهاد لتكامل حلقة التنمية السياسية المكونة من ثلاثي الشعب وحكومته وما بينهما من قوانين بالاجتهاد لدفع الإفراط والتفريط المتكالب عليها. لا يكفي أن توجد هذه الحلقة صورياً بل ينبغي أن يكون لها حوامل مادية هي الديوان والسيادة والثقافة. فالديوان هو الجهاز الحكومي (البيروقراطي) المتخصص، والسيادة تمارس تنفيذ ما توافق على الأمة ودواوينها، والثقافة الجامعة تنتج الولاء للأمة خضوعاً لها واهتماماً بمصالحها وقيمها. كلما كانت الحكومة والقانون والأمة مسنجمين مع بعضهم بعضاً زادت التنمية والصد بالصد. ويمكن إجمال هذه التوصيات بقولنا الإصلاح السياسي هو توازنٌ حوكمة دواوين رشيدة، مُستمدَّة من حاكمية شعبية فاعلة، تطبق أحكاماً عادلة ذات شرعية، وهو ما اجتهد في تصنيفه في الجدول الآتي:

Ibid., p. 185.

(41)

Ibid., p. 415.

(42)

المؤسسة	الحكومة	الأمة	الشرعية
المُسبَّب التاريخي:	الحراك الاجتماعي ونمو الاقتصاد	القتال والولاء للأخوة المشتركة	مناهضة لا شرعية الحكم ومظالم القانون وتطبيقاته
الغاية:	الإدارة ذات الاختصاص	إحياء ثقافة الأمة	ضبط الأحكام وتجدد طلب العدل
التفريط المؤسسي:	الضعف في إدارة الدولة	التشرذم القبلي والطائفي والطبقي	العجز عن إلزام القيادة أو المواطنين
الإفراط المؤسسي:	الاستبداد الشمولي	الاستعلاء العرقي والطائفي والطبقي	التقديس الجامد للأحكام الشرعية
طريق التنمية:	الكفاءة العلمية والعملية	تعزيز مُساءلة المجتمع المدني	التقلل من التشريع في حال صلاح الحكومة والمجتمع
التوازن الأمثل:	إدارة أصحاب الكفاءات	التساوي في المواطنة الفاعلة	القابلية لتكييف الأحكام وطلب الأعدل
المفهوم الفلسفي:	الحكومة الإدارية	الحاكمية الشعبية	الحكمة التشريعية
النموذج المضاد:	الفوضوية الأناركية	المستوطن والعولمي غير المقيد	النسبوي والفردى الرافض لسلطة المجتمع

في هذا السياق، من الضروري التنبيه إلى أن فوكوياما يطابق بين التنمية السياسية بحسب البناء التحليلي أعلاه وبين الحداثة نفسها. التنمية هي التحديث⁽⁴³⁾. ولهذا التصور تطبيقات صريحة على واقع الأمة العربية أجملها في ثلاثة أمثلة أجتهد في تكييفها بحسب نص فوكوياما. الأول اعتراض أصوات من أعلام النخبة الحاكمة في مصر أيام حكم الرئيس محمد مرسي على كون نصف «بنات الإخوان غفر»⁽⁴⁴⁾. أي أن نساء حركة الإخوان أشبه برجال الحراسة الأجلاف، ذلك أنهنَّ محجباتٌ بجلابيب متقشفة تُبعدهن عن التجمل والتأنق واللياقة التي تشيع بين النساء اليوم في جُل أطراف العالم. وهذا اعتراض وجيه على لباس المرأة المتدينة والفلاحة والتقليدية، لكن إذا كانت نساء الأمة المصرية في معظمها على هذه الحال لأسباب اقتصادية وثقافية معيّنة فلا مجال للأمة المصرية أن تمارس حاكميتها إلا على النحو الذي ألفت فيه لباسها. وإن كان لباسها مُستقبلاً ومتقارباً وغير معاصر بالنسبة إلى النخبة المتغربة وأهالي الطبقة الغنية أو المتمدنة، فهذه مشكلتهم لا مشكلة الحاكمية الشعبية. ما يناسب أغلبية المصريين تقرر المصريين أنفسهم

Ibid., p. 201.

(43)

September 2013, <https://bit. 7, «لميس الحديدي: نص بنات الاخوان #غفر !!»>, (44) Twitter Post, ly/30XmfTD>.

لا دور الأزياء البارسية. الديمقراطية تُنتج إرادة الأغلبية أياً كانت، ولا إصلاح سياسي من دون قبول هذا الشرط.

يتعلق المثال الثاني بكون الحاكمية الشعبية تضع الغايات أو الخطوط العريضة للتنمية لأجهزة الحكومة المختصة طلباً للصحة من الأطباء وأمن الطرق من المهندسين، على سبيل المثال. وعليه يقوم الأطباء والمهندسون بتحقيق هذه الغايات التي طالبت بها الحاكمية الشعبية. وهكذا ففي حال عدم حصول التعسف، فليس من حق الشعب أن يتدخل في ماهية الأمراض والأدوية وعمليات الجراحة لأنه شأن اختصاصي صرف لعلماء الطب. وبالمثل فليس من حق الحاكمية الشعبية تحديد قوة تحمل الحديد والإسمنت المسلح في الطرقات والأبنية، لأن هذا شأن هندسي اختصاصي بحت. وبالمثل فإن تدخل النخب من المتدينين أو المحافظين في منع تدريس «نظرية التطور» في المناهج المدرسية تغوّل على استقلالية أهل الاختصاص من خبراء التعليم والعلوم. في هذا المثال الثاني فإن الرضوخ للحاكمة الشعبية لا يأذن بالتغول على دور الاختصاصيين في علوم الأحياء وإن كانت الذائفة المتدنية تستهجن كذا وكذا من النظريات العلمية المستجدة. ولو سمحنا بهذا التغول على استقلالية الاختصاصات، فسنسمح أيضاً بمنع «النظرية النسبية» في الفيزياء لاينتشتاين لأنها تقول بتمدد الأجسام في السرعات الكبيرة وهذا يعارض مسلمة كثيرة لدى علماء العقيدة السنة ذوي الكلام الأشعري ومن الشيعة من ذوي الكلام الاعتزالي. لكن العلم الطبيعي لا يأخذ إذن متكلم أو فقيه عندما يبني نظرياته.

وفي المثال الثالث قد ينص القانون المُشرّع من خلال الحاكمية الشعبية على جواز إقامة الحفلات الموسيقية والأفراح، فيشترط المختصون ألا تزيد مكبرات الصوت على قدر معين لا يفجر طبقات الأذن، وفي أماكن لا تضر بالسكان والممرور، وفي ساعات لا تتجاوز منتصف الليل أيام العطل حتى لا تعطل على الناس نومهم. هذا عموم تشريعي مقبول تتناغم فيه الحاكمية الشعبية وأهل الاختصاص. لكن ماذا لو حصلت حفلات موسيقية في ضمن الحدود القانونية المذكورة لا تعزف الموسيقى التقليدية المعروفة وتُصِرُّ على النشاز ولبس الملابس القبيحة والتزين بالوجوه المخيفة! لا شك في أن هذه الحالة تمثل صدمة للمزاج العام وخروجاً عن الذوق السليم ومعايير أرباب السمفونيات والعزف الجميل. ومع ذلك فمقاصدية القانون لا تملك الحجة لمنع هذا النوع من الحفلات على ما فيها من قبح وانحطاط فني. العلة في إباحتها أنها لا تدخل في حدود الضرر التي سطرها الخبراء في تطبيق الحاكمية الشعبية من سلامة المكان والزمان وعدم الإضرار بوقت نوم عموم السكان. أما منع تلك الحفلات فيصير تغوّلًا وتضييقًا لانفتاح القانون وضرباً لذاتيات ومشاعر الآخرين التي لا ندري ما الذي يُبهجها وما الذي يُملّها. الحاصل من الأمثلة الثلاثة أن للأمة الحق في ممارسة ثقافتها وانتخاب أبنائها وبناتها وتعيينهم في المناصب العليا على الهيئة واللون واللهجة التي يتحلون بها أي كانت، وللاختصاصيين الحق بالمثل في إدارة أجهزة الحكومة بعلومهم وتقنياتهم مهما كانت بعيدة من الإدراك العامي، وللمواطنين الحق في تتبع مواطن المباحات التي تسكت عنها القوانين إذا ما وجدوا في أفعالهم حاجة أو سعادة لهم. يلزم عن هذا أن الليبرالي العربي لا يملك منع حجاب الإخوانية ولا منع الدعوة إلى الحجاب عملاً بالديمقراطية، والمتدين العربي لا يملك منع تدريس نظرية التطور في المناهج ولا الدعوة إلى تعليمها نزولاً عند استقلالية أهل الاختصاص، وأصحاب الذوق الرفيع من الفنانين وأهل التقاليد

لا يملكون منع حفلات الموسيقى القبيحة ولا نشرها ما دامت في حدود السلامة والانضباط عملاً بترك الإباحة على عمومها⁽⁴⁵⁾.

الحكمة من وراء هذا التصميم الهندسي لإدارة الخلاف المجتمعي، في تقديري، هي ترك مساحة من الخصوصية أو قُلْ منطقة من الحمى للقوى الاجتماعية (من الأغلبية الشعبية الحاكمة أولاً، واختصاصي الحكومة ثانياً، ونوادير الحالات والأفراد أو الأقليات الخارجين ثالثاً عن تلكما الفئتين لكن الخاضعين في نهاية الأمر للقانون الفضفاض)، أو قل هي فلسفة لإدارة الفصل بين السلطات⁽⁴⁶⁾. هذه المساحة تفسح مجالاً لتداول السلطات بحيث إذا أخطأ طرفٌ من الأطراف الثلاثة فإنه يمكن للطرف الآخر تسلم دفة الحكم وإنقاذ الجميع. وإلا إذا تم حكمٌ طرفٍ غالب على كل الأطراف مُطلقاً، فلن يبقى هناك هيئةٌ يمكنها التصويب في حالة انقلاب الشروط الاقتصادية والسياسية والثقافية الدولية. وبما أن دوام الحال من المحال، فوجب دوماً أن تكون هناك قيادات وكوادر معارضة وشاذة تظل ذخيرة لتقديم مشورتها للأوضاع المخالفة الشاذة. وعدم الاحتياط الإداري للتقلب التاريخي ملاحظٌ بعد انهيار حكم القذافي في ليبيا من حيث غياب القوى الاجتماعية التي يمكنها تسيير البلاد. وعلى الضد، فمع أنَّ عموم النخبة الجامعية في أمريكا كانت معارضةً للحرب ضد فيتنام وسَعَتْ بكل ما أُتيح لها لإيقاف الحرب بين عامي 1963 و1973، إلا أن النخبة الحاكمة لم تكن تملك سجن الجامعيين أو إسكاتهم أو إيقاف تمويلهم من أموال الدولة. لا عجب أن وضع هذه المساحة المحترمة للاختلاف والتداول تربّي في المواطن الفرد نضجاً نفسانياً، وقدرة على ضبط المشاعر، وعدم الاستفزاز السريع والحنق من معارضات الخصوم. إن تطبيع أنفُس المواطنين على المعارضة وتربيضها على المخالفة جزء من الإصلاح السياسي نفسه. والحكمة من تنظيم الخلاف المجتمعي على تلك الشاكلة من الفصل بين السلطات هي أن السياسات المرحلية عَرَضُ بقاء الأمة جوهر. فلما رجعت رئاسة الحكومة الأمريكية إلى صوابها وأجبرت على الجلاء لشدة المقاومة الفيتنامية، استمر المجتمع الأمريكي مُنتَفِعاً من متعلميه ومن خبرائه في أجهزة الدولة، دون أن يحبسهم أو يعدمهم. وأياً كانت السُلطة الحاكمة (ولو كانت معصومة بالنبوة) فإن مآلها للوفاة. والمأمول من الإصلاح السياسي هو السيرة المؤسسية لآمد طويلة لما بعد الشخصيات العظيمة. إذا كان العرب من الليبراليين والإخوانيين والمحافظين رافضين التنازل لبعضهم بعضاً في الحالات المذكورة بفسح مجال للخصومة المثمرة، فهم عملياً منتهكون لحاكمية الأغلبية، واستقلالية الخبراء، ومقاصدية التشريعات. لا عجب أنه لا يمكن للحاكمية والاستقلالية

(45) في هذا السياق يمكن الاستدلال بهذا الأثر المُشدّد على الخصوصية: «عن عبد الرّحمن بن عوفٍ أنّه حرس مع عمرَ ليلةً بالمدينة، فبينما هم يمشون شبّ لهم سراجٌ في بيتٍ، فانطلقوا يؤمّونه حتّى إذا دنوا، إذا بابٌ مُجابٍ على قوم لهم فيه أصواتٌ مرتفعةٌ ولَغَطٌ، فقال عمرٌ - وأخذ بيدَ عبدِ الرّحمن -: أتدري بيتٌ من هذا؟ قلتُ: لا. قال: هذا بيتُ ربيعةَ بنِ أميّةَ بنِ خلفٍ وهم الآن شَرِبَ [أي في سكر]، فما ترى؟ قال عبدُ الرّحمن: أرى قد أتينا ما نهى الله عنه. فقال: ولا تجسّسوا، فقد تجسّسنا. فانصرف عنهم عمرٌ وتركهم». المَهْدَبُ للذهبي، ج 7، ص 3482، إسناده صحيح، <<https://bit.ly/2pE2bQA>>.

(46) من العجيب أن فلسفة الكتاب قائمة على التأمل والتفصيل والتمثيل لفكرة «الفصل بين السلطات»، لكن التعبير «Separation of Powers» لا يردُّ في الكتاب إلا في الصفحتين 134 و500.

والمقاصدية أن تتم بغير تمام حرية تعبير الأطراف الثلاثة عن آرائها والتبشير بها. ومن رفض العلاج على مرارته، فليُبشِّر بما سيحيق به من مرض وعذاب.

إن كانت تلك أمراضاً محلية تمنع من الإصلاح السياسي فهناك مثال رابع على أمراض دولية. فماذا لو قررت البلدان العربية القيام باتحاد يفتح تنقل الأموال والبضائع والأفراد والمهارات والأفكار بين حدودها، فهذا ولا شك سيزيد من الحراك الاجتماعي، والتنمية الاقتصادية، والشرعية الشعبية. في هذه الحالة قد تتعطل بعض المصالح الاحتكارية لشركات الاستعمارين البريطانيين والفرنسي، وسيتخوف القطبان الروسي والأمريكي من إمكانات قيام مارد عربي مستقل سياسياً وعسكرياً وسط القارات الخمس. لكن الأمة العربية ليست مسؤولة عن حفظ سرقات المستعمرين، ولا مكلفة بتهدئة مخاوف الإمبرياليين، بل الأمة مطالبة بتحصيل مصالحها العادلة والضرورية ولو بالقوة. وإن وقوف أي من القوى الدولية ضد مصالح الأمة العربية الوحودية إعاقة دولية للإصلاح السياسي العربي لا ينبغي له أن يكون. والظاهر أن الإمبريالية تتلاعب بتعصب العلمانيين العرب كما في حالة زين العابدين بن علي وتعصب المتدينين كما في حالة السعودية الوهابية لمنع حصول تصالح على وسط مجتمعي جامع⁽⁴⁷⁾.

وإذا كانت قدُرت التنمية السياسية لا تُطَبِّحُ إلا على أحجار ثلاثة، فماذا لو غاب حَجَرَان؟ أي ماذا عن حالات دول كثيرة من العالم الثالث تفتقر إلى ثقافة أمة جامعة (تمتلى بتخاضم القبائل والطوائف والأديان والأعراق)، فضلاً عن افتقارها إلى القانون العادل والمؤسسية وأساليب التقنين والضرب بيد على أرباب السلطة؟ في هذه الحالات لعل الحد الأدنى لتنمية الدولة لا يكون بقسر السكان على ثقافة أمة يعرفونها، ولا إخضاع القيادة الحاكمة والقبائل لقانون لا يخضعون له، بل الحد الأدنى هو الاختصاص الحكومي للدواوين. إن حكومة ذات أجهزة مختصة في تسيير الشأن العام من إسكان ومواصلات واتصالات وتعليم وصحة وتغذية وأمن ربما لا تمثل أكثر من 1 بالمئة من السكان، لكنه يمكن بالعزم ونشر التعليم ورفع مستويات الدخل أن تغطي هذه الأجهزة لسيادة القانون ونشر ثقافة الولاء مع مرور السنوات. لكن هذه حالة نادرة جداً يُعْتَمَدُ فيها على عدالة النخبة المُختصة. ومع أن الحكومة المختصة العادلة نادرة، غير أن انسجام ثلوث الحكومة مع الأمة مع سيادة القانون حالة أكثر ندرة، فلا أقل إذاً من قيام أقل القليل. أي لا أقل من حكم الخبراء، أو التكنوقراط، وهذا من نصح فوكاياما.

أما في ما يخصُّ الدُول التي بلغت رتبة عالية من الإصلاح السياسي فلا يلزم أنها معصومة عن التراجع إلى حالة من الفساد السياسي، إذ لا بد من الإقرار بقَدْرِيَّةِ تفسُّخِ المؤسسات البشرية، أو قُلْ قَدْرِيَّةِ الانحطاط السياسي وأيلولته إلى الفساد. إن التوازن المثالي المطلوب بين السلطات أي بين الحكومة والشعب والتشريع قد يُفْضَى إلى تصليب وتكليس لتقاسمات السلطة. في هذه الحالة قد تخترع أطراف من السلطة أدوات عنادية لإبطال سلطات الأطراف الأخرى أو العكس. هذه البدعة تفضي إلى ظاهرة يسميها فوكوياما الفيتوقراطية، أي قدرة أجهزة الدولة على إصدار حق النقض

(47) للتوسع في مناقشة هذه القضية، انظر: أحمد زهاء الدين عبيدات، «فقه الفواحش: ماذا خسرتنا بانحسار التيار العربي الوسطي؟»، مدونات الجزيرة، 10 كانون الأول/ديسمبر 2018. <<https://bit.ly/2MVEex2>>.

«الفيثو» ضد بعضها بعضاً⁽⁴⁸⁾. ولعل تعريب الفيتوقراطية يكون في صيغة «حاكمة أرباب النقض»، وهي حالة تختلق عقابيل بنيوية تمنع القرارات والإصلاحات من المرور إلا بالقبول التام من الأطراف المخالفة. وفي حال تعذر التصالح على حلول وسط تتجمد سيرورة التنمية السياسية كما في حالة الصراع الأمريكي على تشريع التأمين الصحي الشامل بدعم من الديمقراطيين ومنعه من جانب الجمهوريين في أخذ وردٍّ لم ينته إلى اليوم⁽⁴⁹⁾. وفي تقدير فوكوياما تكون الحكومة الفدرالية في أمريكا وحكومة الاتحاد الأوروبي حاليًا أمثلةً على الفيتوقراطية العاجزة عن إصلاح نفسها بنفسها. هذه الطريقة في الحكم لا تمارسها الدول الأكثر نجاحًا في التنمية السياسية من مثل السويد وألمانيا. ميزة هذه الدول أن أجهزة الحكومة الاختصاصية ظلت بعيدة من إغواءات جماعات الضغط وتقلبات الانتخابات وحظيت بسلطة ديوانية نافذة، فظفرت بصدقية عالية لدى الناخبين وصارت ملجأً موثوقًا به في حال التنازع. ولا مصادفة أن تصل نسبة ثقة الناخب الأمريكي بالأجهزة الحكومية الاختصاصية من مثل وكالة الفضاء الأمريكية «ناسا»، وهيئة الوقاية والمكافحة من الأمراض لقرابة 80 بالمئة من مجموع المُستقَرَّئين، بينما تنخفض نسبة الثقة بمجلس النواب الأمريكي إلى قرابة 22 بالمئة، ذلك أن أعضاء المجلس التشريعي في أمريكا مَظَنَّةٌ تنفَع وزيف ونفاق، وليسوا بصدقية علماء الفضاء والأطباء في المؤسستين المذكورتين⁽⁵⁰⁾. المفارقة هنا أن الأمريكيين من المحافظين المعارضين لسلطان الحكومة صوّتًا للحاكمية الشعبية في الغالب يعظمون أشدَّ التعظيم أجهزة الحكومة الاختصاصية التي لا تخضع لهذه الحاكمية! وهذا يدل على جهل هؤلاء المحافظين بأن الإصلاح السياسي يتطلب كَفَّ يد الديمقراطية عن منطقة استقلالية الخبراء.

الحل لمأزق السياسة في حالة حكومة أرباب النقض عند فوكوياما هو إعادة التفكير في النظام الإداري للحكم، إذ إن كل مؤسسة إدارية من ورشة العمل الصغيرة، للمصنع الكبير، للوزارة الشاملة، إلى الدولة الكبيرة، تقع بين مطلبين متعارضين. هذان المطلبان هما الخضوع لمقاصد المؤسسة وفي ذات الوقت الاستقلال في تنفيذ هذه المقاصد. المشكلة الإدارية العظمى أن صفة الخضوع متعارضة مع حُلة الاستقلالية، لكنهما خلقتا لجنسين من الكائنات لا الجنس نفسه. إن توافر موظفين أو مواطنين خاضعين على التمام لقيادتهم الإدارية سيُضعف الحاكمية الشعبية المفضية إلى المحاسبة ما سيؤول إلى الاستبداد، أما حصول موظفين أو مواطنين يتمتعون بالاستقلال والتمرد التام سيُفشل عمل أجهزة الحكومة في فرض حقائق العلوم ومعايير الصحة وسلامة الأبنية وأمن المواطنين والتنظيم المروري على مجموع السكان. هذا التعارض البنيوي لا ينحل إلا بحالة توازن حرج لا تكاد مؤسسة إلا وتنزلق إلى أحد طرفيه خضوعًا أو تمردًا. هنا امتاز النظام الإداري للبيريوقراطية الصينية في التقاليد الكونفوشية العتيقة بالقول بأنه «لا

Fukuyama, *Political Order and Political Decay: From the Industrial Revolution to the* (48)
Globalization of Democracy, p. 493.

Ibid., p. 496.

(49)

Ibid., p. 499.

(50)

يمكن لجملة من الأحكام الشرعية أن تُنتج نتائج جيدة في كل الحالات»⁽⁵¹⁾، لا بل شددت التقاليد الكونفوشية على كون «الحياة البشرية لا ينبغي لها أن تُنظم بأحكام شرعية مُرسمة ومكتوبة، بل بالأخلاق»⁽⁵²⁾، أي بالتوجيهات العامة. ملاحظات الكونفوشية هذه هي ذاتها الصراع الحاصل في الفكر الإسلامي بين الأصوليين المُشددين على ترسيم الأحكام الجزئية في المعاش التي لا تلبث أن تنتج المظالم، وبين الأصوليين الداعين إلى المقاصد الشرعية العامة وترك الإنسان المجتهد يُنزل الأحكام الجزئية لمعاشه الخصوصي بحسب اجتهاده وسياسته⁽⁵³⁾. في هذا السياق يذهب فوكوياما مذهب الكونفوشية، الذي هو مذهب المقاصديين في التقاليد الإسلامية، فيرى ضرورة ترك أهل الاختصاص في أجهزة الحكومة على أعلى درجات الاستقلال، هذا بشرط حصول أعلى درجات المُساءلة الشعبية في حالة حدوث التعسف والمظالم. هكذا فبين الاستقلال الحكومي وخضوعه للحاكمة الشعبية ينبغي تضيق نطاق التشريعات القانونية لأضيق حد لمنع ضرب استقلالية المختصين في الحكومة. وهذا التضيق يحل أزمة حكومة أرباب النقض حيث ينبغي التوقف عن تقنين قوانين تفصيلية لكيفية اتخاذ القرارات، بل يترك للديوانيين والمُشرعين وهيئات المجتمع المدني التفاوض والتصالح على حلول مناسبة للزمان والمكان.

وبما أن التنمية السياسية بهذا الفهم هي خلاصة تقاطع علوم اقتصادية وثقافية وتاريخية وطبيعية فهذا يشدد على عبء ساطعة لا ينبغي أن يغفل عنها دارس العلوم الاجتماعية. هذا العبء تؤكد أن الإصلاح السياسي ليس مذهباً أيديولوجياً كما يُخيلُ إلى الليبراليين ولا عقيدة دينية كما هي عند الشيوعيين أو كهنة الأديان، لكنه مشكلة علمية وتقانية بحتة. الإصلاح السياسي معضلة مؤسساتية لإدارة الثروة والسلطة والثقافة ضمن تحديات الزمان والمكان. هذه المعضلة يجوز أن تصل إلى حالة الكفاءة العالية ونقطة التوازن الأمثل إذا ما توافرت الموارد الطبيعية، وطُبقت المبادئ الاجتهادية العلمية، مع حصول فُسحة من القوى الكبرى، والتآلف الشعبي. وعليه يجوز أن تحصل التنمية السياسية لدى المسيحي والكنفوشي سواء، ولدى الجغرافيا الباردة أو الحارة بالمثل، ولدى الحكومات المنتخبة سلمياً أو التي جاءت حرباً، كما لدى البيض أو السود. التطور السياسي مفتوح للجميع، والبقاء للتناغم الأمثل للحكومات ذات الخبرة، والأمم ذات الحاكمة، والشرائع ذات المقاصدية، في ظروف دولية ومحلية مواتية من التوسع في الثروة والحراك الاجتماعي وتعزيز الشرعية.

ما لا يشدد عليه فوكوياما، هو ماذا لو حققت دولة ما هذه الشروط جميعاً، ثم رأت فيها دولة عظمى تهديداً أو تمرداً فحاصرتها أو سحقته، فكيف بها تحقق الإصلاح السياسي؟ يظهر

Ibid., p. 522.

(51)

Ibid., p. 358.

(52)

(53) هذا مذهب الإمام الجويني كما يدلُّ عليه عبد المجيد الصغير في كتابه. انظر: عبد المجيد الصغير، الفكر الأصولي وإشكالية السلطة العلمية في الإسلام: قراءة في نشأة علم الأصول ومقاصد الشرعية (بيروت: دار المنتخب العربي، 1994)، ص 413.

أنَّ العمل الجهادي العسكري من أجل الحداثة شرط من شروط بزوغ الحداثة نفسها⁽⁵⁴⁾. أو قل: لا حداثة بغير جهاد. والسرف في ذلك أنه إن كانت القوى الديمقراطية لا تملك تفعيل الحاكمية الشعبية لتمكين الكفاءات وفرض سيادة القانون على الملوك والعسكر إلا بالعصيان المدني أو الثورة المسلحة، فإن سيرورة التحديث نفسها لن تملك أن تفرض حاكمية الأمة في السياق الدولي إلا بمثل ذلك. أي بصد المتربصين بهذه الحاكمية من دول الجوار أو الدول الإمبريالية. وعليه إن ما يجوز في حق الحاكمية الشعبية من ضرورة الفعل الجهادي في السياق المحلي يجوز لها في السياق الدولي أيضًا. والجهاد هنا لا يُحمَلُ على معناه الحربي الضيق أو معناه اللاهوتي المتعصب، بل معناه المقاصدي، أي شرعية ممارسة القوة كحل أخير لتحصيل الحقوق العادلة. هذه الخاتمة تذكر بالمفكر السوري مطاع صفدي حين وضع مقدمته على كتاب فوكوياما الأقدم بعد سنتين من سقوط المعسكر الشيوعي قائلاً: «لماذا ترجمنا هذا الكتاب؛ لأنه آخر تجليات الخطاب النخبوي لـ «بقية العالم» التي نحن العرب منها. ليس هذا فقط بل كنا نحن ضحيتها الأولى، لأننا كنا المنعطف دائماً، في كل لحظة تغيير حاسمة عبر ما يسمى المصير العالمي»⁽⁵⁵⁾ □

(54) في سياق الظفر بجواب عن هذه المسألة الكبرى، لا بد من التنبيه إلى أهمية عمليين مؤسُوعَيْن صدرتا بالإنكليزية، الأول رباعيُّ المجلدات بعنوان «منظومة العالم الحديث» في تاريخ علم الاجتماع الاقتصادي للحداثة والثاني رباعي المجلدات أيضًا في علم الاجتماع السياسي بعنوان «مصادر السلطة المجتمعية». فيما أعلم لا تزال الرُّباعيتان غير مترجمتين للعربية. هذا النقص يعيق البحث في العلوم الاجتماعية في الوطن العربي أشدَّ الإعاقة، ولا تزال الأولوية في الترجمة تُعطى لكتب أخفَّ وزنًا وأقلَّ أهمية. هذان العملان على الترتيب هما: Immanuel Wallerstein, *The Modern World-System, vol. I: Capitalist Agriculture and the Origins of the European World-Economy in the Sixteenth Century* New York: Academic Press, 1974); Immanuel Wallerstein, *The Modern World-System, vol. II: Mercantilism and the Consolidation of the European World-Economy, 1600-1750* (New York: Academic Press, 1980); Immanuel Wallerstein, *The Modern World-System, vol. III: The Second Great Expansion of the Capitalist World-Economy, 1730-1840s* (San Diego: Academic Press, 1989), and Immanuel Wallerstein, *The Modern World-System, vol. IV: Centrist Liberalism Triumphant, 1789-1914* (Berkeley, CA: University of California Press, 2011).

انظر: Michael Mann, *The Sources of Social Power: A History of Power from the Beginning to AD 1760*, 2nd ed. 4 vols. (New York: Cambridge University Press, 2012), vol. 1; Michael Mann, *The Sources of Social Power: The Rise of Classes and Nation-States, 1760-1914*, 2nd ed., 4 vols. (New York: Cambridge University Press, 2012) vol. 2; Michael Mann, *The Sources of Social Power: Global Empires and Revolutions, 1890-1945*, 4 vols. (New York: Cambridge University Press, 2012), vol. 3; Michael Mann, *The Sources of Social Power: Globalizations, 1945-2011*, 4 vols. (New York: Cambridge University Press, 2012), vol. 4.

البحوث المتداخلة التخصصات.. نحو حوار بين العلوم الإنسانية

لمياء مرتاض - نفوسي(*)

جامعة عبد الحميد بن باديس، مستغانم - الجزائر.

تمهيد

نشأت الممارسة العلمية في حقل العلوم الإنسانية متأخرة مقارنة بالاكشافات العلمية الكبرى في مجال الرياضيات والفيزياء وعلوم الفلك والميكانيكا وغيرها من العلوم الدقيقة. وقد ارتبطت بميلاد المجتمع الصناعي وتمثل نمط الإنتاج الرأسمالي، وما انجر عنه من تغيرات اجتماعية أبرزت الحاجة إلى دراستها.

تطلبت الظواهر في العلوم الإنسانية تعاون علوم الإنسان المختلفة [...] نظراً إلى طبيعتها المركبة. وبذلك، للحصول على معرفة شاملة عن الظواهر المركبة، على الباحث معالجتها بإجراءات متداخلة التخصصات

عرفت علوم الطبيعة تطوراً ملحوظاً، فحاولت العلوم الإنسانية أن تحذو حذوها، مستعيرة منها مناهجها وتقنياتها وحتى مفاهيمها. وحتى تصل إلى مكانة الأولى، كان عليها أن تتميز بالموضوعية بحيث يتعين على الباحث الابتعاد عن الموضوع المعالج، بتجاوز الحس المشترك بكل ما يسيره من تصورات

وأفكار مسبقة وأحكام قيمة ومسلمات لم يتأكد من صحتها. ومع تطور البحث العلمي في العلوم الإنسانية، وإدراك مدى تعقد الظواهر الاجتماعية، تبينت للباحثين أهمية القيام ببحوث متداخلة التخصصات.

بيد أن هذه البحوث في الوطن العربي لا تزال محتشمة، إما لجهل من المفكرين فيها بالضرورة المنهجية للقيام بها وإما لوجود معرقات تنظيمية أو إبستمولوجية أو نفسية - سوسيولوجية أو ثقافية، أو كل هذه المعرقات مجتمعة.

أولاً: ظهور وتطور التخصصات في العلوم الإنسانية

شهدت المعرفة العلمية تطوراً ملحوظاً إلى يومنا هذا، سواء في علوم الطبيعة أو في العلوم الإنسانية.

بيد أن العلوم الإنسانية تختلف عن علوم الطبيعة اختلافاً نظرياً وإبستمولوجياً. يبرر باسرون (Passeron) هذا الاختلاف بكون العلوم الإنسانية «علومًا تاريخية: تتقاسم نفس النظام الإبستمولوجي، وبالتالي تتميز إبستمولوجيا عن علوم الطبيعة»⁽¹⁾.

بالتأكيد، إن لكل من حقل علوم الطبيعة والعلوم الإنسانية أسسه الإبستمولوجية الخاصة التي يركز عليها. وفي سعيها لتحديد وحتى فرض مكانتها العلمية، تسعى العلوم الإنسانية منذ انفصالها عن علوم الطبيعة إلى تقليد مناهج وتقنيات البحث في الأخيرة، عادةً إياها نماذج يُقتدى بها.

يكمن الفرق الأساسي بين حقلي علوم الطبيعة والعلوم الإنسانية في أن الأولى تبحث في الفضاء الفيزيقي بمعناه الواسع، بكل ما يتضمنه من ظواهر طبيعية تكون محل دراسة تخصصات معينة، كعلم الفلك والبيولوجيا والكيمياء أو الفيزياء، التي يُوظف فيها المنهج التجريبي على نحو يكاد يكون شاملاً، ما عدا بعض العلوم التي تستخدم الاستنباط كالرياضيات.

أما الثانية، أي العلوم الإنسانية، فلطالما بحثت عن مكانتها العلمية، ولم تنشأ كتخصصات قائمة بحد ذاتها بأوروبا إلا في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، عبر خاصيتين اثنتين: «تعريف عقلائي للإنسان يعدّ جديداً وإرادة أن تحدد كعلوم بمعناه الغربي الحديث الذي أضحى متداولاً ابتداءً من القرن السابع عشر، أي أنه يركز على الملاحظة والتجريب»⁽²⁾.

اقتترنت التخصصات في العلوم الإنسانية، التي تولدت من كل واحد منها تخصصات فرعية بالتطورات التي عرفتتها المجتمعات الغربية. فانفصلت عن بعضها كما هو حال علم الاجتماع عن الفلسفة، والديمقراطية عن علم الاجتماع. وتميز كل تخصص بمواضيع معينة، الأمر الذي أدى إلى ظهور تخصصات فرعية داخل كل واحد منها، كما هي حال علم الاجتماع الذي تفرع إلى تخصصات فرعية كعلم الاجتماع الديني والثقافي والتربوي والسياسي... إلخ.

(1) Claire Saillour, «Passeron et le pluralisme irréductible des théories en sciences sociales», Implications Philosophiques, 22 janvier 2010, <<http://www.implications-philosophiques.org/implications-epistemologiques/passeron-et-le-pluralisme-irreductible-des-theories-en-sciences-sociales/>> (Consulted on 28 August 2018).

(2) Hervé Inglebert, «Quel type d'unité pour les sciences humaines et sociales», dans: Hervé Inglebert and Yan Brailowsky, eds., 1970-2010: Les Sciences de l'Homme en débat (Paris: Presses Universitaires de Paris Ouest, 2013), pp. 439-460.

وابتداءً من القرن التاسع عشر كان هنالك تنظيم تخصصي، وخصوصاً مع «تكوين الجامعات الحديثة التي تطورت في القرن العشرين»⁽³⁾. فكان لكل تخصص تاريخ يحدد تدريجياً، يبين كيفية نشأة هذا التخصص وكيفية تطوره والمنظرين الذين أسهموا في تطوره. والمعرفة العلمية، وخصوصاً في العلوم الإنسانية، لا تصل أبداً إلى ذروتها، إذ هنالك «أسئلة جديدة تُطرح كلما تطور التاريخ وعلم الاجتماع [...] وبذلك لا يمكن وضع تاريخ أو علم اجتماع كامل»⁽⁴⁾.

هذه خاصية البحث في العلوم الإنسانية التي تطورت من خلال الأزمات التي واجهتها المجتمعات في مراحل مختلفة، كالثورة الفرنسية والثورة الصناعية، وحالياً اكتشاف وسائل الإعلام والاتصال الجديدة حياة الأفراد والاستخدامات المختلفة للإنترنت، وما انجرّ عن ذلك من تغيرات في الحياة اليومية.

في هذا السياق، يرى فيبر (Weber) أن «العلوم الإنسانية موجّهة بالأسئلة التي يطرحها العلماء عن الواقع، وأهمية الأجوبة مرتبطة إلى حد كبير بأهمية الأسئلة»⁽⁵⁾. فالبحث العلمي والتّفسير موجّهان حسب طبيعة الأسئلة التي يطرحها المفكرون في مرحلة تاريخية معينة. وقد شهد القرن العشرون تزاوجاً بين تخصصات مختلفة، بداية في حقل علوم الطبيعة حيث تطلب الأمر تضافر مقاربات متعددة لدراسة الظاهرة نفسها، كالكهروميكانيك التي تتمثل بالربط بين تقنيات الكهرباء والميكانيكا، والكهرومائية التي تهدف إلى توليد طاقة كهربائية عن طريق طاقة الماء.

على المنوال نفسه، تطلبت الظواهر في العلوم الإنسانية تعاون علوم الإنسان المختلفة لإدراكها، كالفلسفة وعلم الاجتماع وعلوم الإعلام والاتصال وعلم النفس، نظراً إلى طبيعتها المركبة. وبذلك، للحصول على معرفة شاملة عن الظواهر المركبة، على الباحث معالجتها بإجراءات متداخلة التخصصات نظراً إلى كونها توجد في مفترق الطرق. يتطلب الأمر إلماماً بالقطب الإبيستيمولوجي لمعرفة حدود كل تخصص، من أين يبدأ وإلى أين يمكن أن يصل، حتى «لا تتحول هذه الحدود إلى معرقلات إبيستيمولوجية»⁽⁶⁾ شأنها شأن الأفكار المسبقة وأحكام القيمة.

عرفت العلوم الإنسانية تطوراً ملحوظاً ابتداءً من القرن العشرين. وقد انفصلت بعضها عن بعض من خلال تخصصات لها مناهج ومشاكل ومواضيع خاصة بكل واحد منها. بيد أن هذا الانفصال قد قضى على الرباط الذي كان يجمعها لعدة قرون؛ فقد تميزت، وفي ذات الوقت، انفصلت بعضها عن بعض، من دون أن تكون على دراية بما يحدث داخل كل تخصص منها.

(3) Edgar Morin, «Sur l'interdisciplinarité», *Bulletin interactif du Centre international de recherches et études transdisciplinaires*, no. 2 (juin 1994).

(4) Raymond Aron, *Les Etapes de la pensée sociologique* (Paris: Gallimard, 1967), p. 503.

(5) Ibid., p. 509.

(6) Odina Benoist, «L'interdisciplinarité comme pratique et comme discours», dans: Odina Benoist, Chérot Jean-Yves et Isar Hervé, eds., *Concepts en dialogue, Une voie pour l'interdisciplinarité*, droits, pouvoirs et sociétés (Paris: Université d'Aix-Marseille, 2018), p. 20.

على الرغم من الضرورة الإستمولوجية لهذا الانفصال، إلا أنه انجر عنه تباعد وحتى تنافر بينها، وخصوصًا مع الفلسفة. كان لذلك تأثير في مجرى البحث في علم الاجتماع الذي انزاح إلى البحوث الميدانية وانبهر بنتائجها من دون الارتكاز على تساؤلات نظرية توجهه، وهو ما أضعف عملية التحليل والتأويل التي لم تعد تستند عند الكثيرين إلى مرجعيات نظرية تحدد إطارها وحدودها.

الموضوعات في العلوم الإنسانية هي من طبيعة مركبة. وهي في الوقت نفسه متنوعة وموحدة، وهذا يستدعي في الكثير من الحالات مقارنة متداخلة التخصصات لمعالجتها. والتفكير في دراسات من هذا الطابع يؤدي إلى تجزئة بعض التخصصات وخلق تخصصات أخرى.

كما بدا الخوف من الدراسات الاستكشافية التي يكون فيها الميدان خصبًا ولا يجد إطارًا نظريًا ملائمًا، بفعل التغيرات التي تعيشها المجتمعات الحديثة والتي تفرز في كل مرة ظواهر جديدة جديدة بالتقصي في الميدان. أضف إلى ذلك، أن تعدد وحتى تشتت البحوث في علم الاجتماع (باسم المهنية في علم الاجتماع) التي لا تستند إلى التحليل الفلسفي، تضعف بدورها ذلك البعد الشمولي للبحث. كما أن الكثير منها بالرغم من

طابعها الخصوصي والجزئي قد تجد «موارد سياقية ومنظورات في الخرائطية (Carthography) الشاملة»⁽⁷⁾، كسند نظري مهم يمد الباحث بمرجعية نظرية معينة.

من جهة أخرى، نجد بعض الباحثين في علم الاجتماع يتوقعون في الجامعة وفي عملهم الأكاديمي، مبتعدين في ذات الوقت بدون أن يعوا من الواقع الاجتماعي بكل الإشكاليات الجديدة التي يطرحها ومما وصلت إليه المعرفة العلمية في تخصصات أخرى. ونحن نعلم أن علم الاجتماع برز في أوروبا ثم تطور في الولايات المتحدة الأمريكية. كما أننا نعلم جيدًا أن البحوث في الأخيرة لم تكن لتتطور لولا وجود جامعات ومراكز بحث ومؤسسات تمويلها. كما أننا نعلم من الناحية الإستمولوجية أن البحث العلمي يتطور من خلال الأسئلة المطروحة، أسئلة جيدة تفيد تقدمه. وبالتالي، يجب ربط تطور العلوم بشقيها: النظري والإمبيريقي في سياقها التاريخي الذي ظهرت فيه، بتحديد العوامل العلمية و«غير العلمية» (الأيديولوجية) التي أدت إلى هذا التطور.

وقد لاقى علم الاجتماع العديد من المعرقات من طرف الوضعيين أنفسهم، إذ يصعب القيام بدراسات موضوعية وقيينية حيث يكون عالم الاجتماع هو الدارس وهو في الوقت نفسه من نفس طبيعة موضوع الدراسة. ويبين نوربرت إلياس (Norbert Elias) أن هناك تناقضًا جليًا بين العلوم «الصلبة» والعلوم «الناعمة» حيث يصنف الأولى ضمن «فئة التجاوز»، بمعنى في فئة التحليل الموضوعي التي هي بعيدة من المشاعر حيث ينعتها بأنها «علمية»، بينما يضع الصنف الثاني في مسافة وسط بين «التجاوز» وفئة «الالتزام»، ممثلة طريقة ذاتية ومحملة عاطفيًا⁽⁸⁾.

Philippe Corcuff, *Les Nouvelles sociologies* (Paris: Armand Colin, 2007), p. 118.

(7)

Céline Bryon-Portet, «Sciences humaines, sciences exactes: Antinomie ou complémentarité», (8) *Communication* (Canada), vol. 28, no. 1 (2010).

ولما نرجع إلى تاريخ علم الاجتماع، فإننا ندرك بأنه ظهر وتطور في إثر الأحداث الكبرى من تاريخ البشرية في القرنين التاسع عشر والعشرين، كالثورة الصناعية وزيادة تقسيم العمل والحربين العالميتين الاثنتين، وبالتالي فقد أثر ذلك في مواضيعه وتساولاته وإشكالياته. ولم يكن ليصل علم الاجتماع إلى هذا التطور لولا استفادته من تخصصات أخرى كعلم النفس والفلسفة والدراسات اللغوية، من خلال تيارات فكرية متعددة، تمكنت من رسم معالم علم الاجتماع الحديث الذي نهل أفكاره وتصوراته من علم الاجتماع الكلاسيكي. وابتداءً من ستينيات القرن الماضي، تحول الاهتمام في علم الاجتماع إلى دراسة الحياة اليومية وتعلدها.

وبعدما ركزت الدراسات السوسيولوجية ولزمن طويل على البناء الاجتماعي (البنائية) وعلى النظام (الوظيفية)، انتقل مركز اهتمامها إلى الفرد والتفاعل الاجتماعي بين الأفراد من خلال الحياة اليومية، وما ينجر عنها من ظواهر حيث ظهرت تيارات فكرية جديدة كالإنثوميتودولوجيا.

أما عن البحث في علوم الإعلام والاتصال فهو بدوره قد تطور، حيث كان في بدايته عبارة عن بحوث مبعثرة وغير مبنية، يقوم بها باحثون في السياسة وعلم الاجتماع وعلم النفس واللغة والإدارة والمعلوماتية وغيرها من التخصصات، لتتوحد وتتكثف في تخصص له إرهاباته ومناهجه والنظريات التي تقعد للبحث فيه. ونجد في التراث

المعرفي نموذجًا اتصاليًا قديمًا استلهم العديد من المفكرين في الاتصال الذي يرجع إلى الفلسفة اليونانية، وتحديدًا إلى أرسطو (384 - 322 ق.م).

كان أرسطو يعتبر الاتصال «نشاطًا لفظيًا يحاول المتكلم (الشخص الذي يتحدث) عن طريقه إقناع المستمع، وبالتالي الوصول إلى هدف محدد، وهذا عن طريق استخدام بناء تكتيكي للحجة وعرض الخطاب»⁽⁹⁾. ولا تتحقق وظيفة الإقناع اعتباطيًا، بل تتم عندما «يهيأ المستمعون ويستميلهم القول الخطابي»⁽¹⁰⁾. وحتى يكون للخطاب الأثر المنتظر، يجب أن يضم نسقًا تبريريًا إقناعيًا، عبر مجموعة من الأدلة، وهذه الأدلة تتفرع إلى ثلاثة أنواع: «أولها يقوم على طباع الخطيب ومزاجه، ويقوم ثانيها على الاستعدادات التي يوضع عليها المستمع، ويتعلق ثالثها بالخطاب ذاته، لأن الخطاب إما أن يبرهن وإما يبدو عليه أن يبرهن»⁽¹¹⁾.

إن التخصص مسألة مهمة لتحديد المكانة العلمية للحقل العلمي المعني، عبر لغة خاصة به ومجموعة من التقنيات والمناهج والنظريات ونسق مفاهيمي معين. ولكن، بفعل الإفراط في التخصص والانغلاق داخله، سينعزل هذا التخصص ولن يتحاور مع التخصصات الأخرى.

Petra Zia Sluková, «Communication of Information,» Charles University in Prague, Institute of (9) Information Studies and Librarianship, p. 5, <<https://bit.ly/3cx4szv>>.

(10) أرسطو، الخطابة، ترجمة عبد القادر قنيني (الدار البيضاء: أفريقيا الشرق، 2008)، ص 16.

(11) المصدر نفسه، ص 15.

وينسج القائم بالاتصال (بمعنى الخطيب) بناءً متوازنًا منسقًا باختيار عناصر دالة تفي بالغرض، «باختيار أشكال أساسية تجعل من الرأي مقبولًا لجمهور معين»⁽¹²⁾، بحيث «يكون تحويل الرأي إلى حجة تحديدًا هو موضوع الإقناع»⁽¹³⁾. وقد تطرق أرسطو إلى المسائل المتعلقة بالاتصال من خلال فن الخطابة، حيث كان يرى أن للأخيرة هدفًا نفعيًا، إذ إنها تمكن من الاتصال عبر عملية تشمل ثلاثة أقطاب. يتمثل القطب الأول باللوغوس (Logos) الذي يتمثل بالرسالة في حد ذاتها أي محتوى الخطاب بما يحتويه من معلومات ومعطيات وتبريرات. أما القطب الثاني، فيتمثل بالإيتوس (Ethos) بمعنى المرسل، مرسل الرسالة عبر السلطة والصدقية التي يمثلها. أما القطب الثالث والأخير، فيتمثل بالباتوس (Pathos) أي الجمهور الذي ترسل إليه الرسالة. ويتمثل نموذج أرسطو بما يلي:



لم يتم التشكيك في أن هذه العملية أعقد مما يعتقد. وقد تطور هذا النموذج ليُدْرَج فيليب بروتون متغيرًا آخر يحدد طبيعة الاتصال، ألا وهو سياق الاستقبال (Reception Context). وبالرغم من قدم هذا النموذج، فهو استلهم الكثير من المنظرين في علوم الإعلام والاتصال. مرّت بحوث علوم الإعلام والاتصال بمراحل منذ نشأتها إلى يومنا هذا. وقد عانت نفس المعرقلات الإبيستيمولوجية والمشاكل المنهجية التي عانتها العلوم الإنسانية الأخرى. غير أنها نظرًا إلى حداثة ولتعدد المصادر النظرية والمنهجية التي تبنتها، عانت وما زالت تعاني الكثير من الصعوبات والمعرقلات.

وقد تمت «مأسسة» (Institutionalization) البحث في الاتصال، هذا الأخير الذي يشمل عدة مجالات ويتجلى عبر أشكال مختلفة. وتحدد موضوع علوم الإعلام والاتصال تدريجيًا، كما تحدت طرائق القيام بالدراسات في هذا الحقل العلمي وتخصيص فاعلين فيه، بمعنى مفكرين مهتمين بهذا المجال الذين أنوا من أوساط معرفية متباينة.

ونحن نعلم أن الدراسات الأولى التي تخص الاتصال بدأت بعد الحرب العالمية الأولى (التي تطورت إبان الحرب العالمية الثانية) في إثر إدراك الأثر الذي تحدثه الدعاية (Propaganda) على المتلقي^(*)، حيث حذر جون ديوي من استمرار البرامج الدعائية حتى بعد انتهاء الحرب. وبذلك، ارتبط تطور البحث في مجال الاتصال بالدعاية والحرب العالمية الثانية، كما أنه ارتبط بمفهوم الإقناع (Persuasion).

يجب ألا نتغافل عن الخطابات المتداولة بين الحربين العالميتين الاثنتين لاستثارة الناس ضمن أعمال دعائية. ثم يجب ألا يقاس تأثير وسائل الإعلام والاتصال في الجمهور والاكتفاء

Philippe Breton, *L'argumentation dans la communication* (Alger: Edition Casbah, 1998), p. 20. (12)

Ibid., p. 20. (13)

(*) آنذاك على متلقي البرامج الإذاعية، لأن التلفزيون لم يكن قد اكتشف بعد.

بالتركيز على هذه الزاوية فحسب، فهذا تبسيط لرهانات خفية، إذ يجب أن نضع نصب أعيننا إشكالية ظاهرة وسائل الإعلام الجماهيرية «كرهان للمراقبة الاجتماعية الذي يكون بين أيدي النخب التي تستحوذ عليها»⁽¹⁴⁾.

تحول البحث من مجرد تدخلات محتشمة، إلى برامج بحثية تقام في مكاتب ومراكز بحث متخصصة كان لها الفضل في تعقيد البحث في الاتصال. ولم يكن ليتطور البحث في علوم الإعلام والاتصال لولا تضافر جهود مختصين في حقول معرفية متباينة.

قامت مؤسسة روكفلر (Rockefeller) ببرمجة سلسلة من الملتقيات التي ضمت أجمع الباحثين في الاتصال، حيث برز بوجه خاص لاسويل (Lasswell) في الملتقى الذي كان موسومًا بـ: Needed Research in Communication الذي انعقد عام 1940 والذي قام فيه آنذاك بعرض نموذج الاتصال الذي أنشأه، والمتمثل بالأسئلة الخمسة المشهورة: من؟ ماذا؟ لمن؟ بأي وسيلة؟ وبأي تأثير؟ فتحول هذا النموذج إلى إطار منهجي يوجه الباحثين في دراسة تأثير الاتصال الجماهيري بالولايات المتحدة الأمريكية، ليمتد إلى تحليل العملية الاتصالية في كل التخصصات العلمية. فقد قعد لاسويل لمنهجية تطبيق تقنية تحليل المحتوى على الرسائل الدعائية، بتطبيق خطاطته ذات الأسئلة الخمسة.

وبعد انتهاء الحرب العالمية الثانية، سيواصل هوفلاند (Hovland) دراساته في علم النفس التجريبي في جامعة يال. أما واينر (Wiener) المختص في الرياضيات، فقد أدت أعماله إلى «ولادة السيبرنطيقا»⁽¹⁵⁾ بجامعة كمبريدج، الذي كان يماثل بين الآلة والكائن الحي، قائلًا إن الآلات لها قدرة على رجع الصدى، بمعنى القدرة على إعادة التوازن بعد مرورها بحالة اضطراب خارجي.

ثم يأتي دور عالم الرياضيات شانون (Shannon) الذي قام بأبحاث تهدف إلى «التحكم في تقنيات التشفير وفك تشفير الرسائل»⁽¹⁶⁾. كان شانون مهندسًا في الشركة الأمريكية بل (Bell) للهاتف. وما كان يهمه من خلال أعماله هو كمية المعلومات التي تنتقل والتي قال بأنه يمكن قياسها. والهدف الذي كان يبتغيه من ذلك هو التقليل من ثمن الاتصالات باستخدام لقنوات نقل فعالة.

أما شرام (Schramm) فقد قام «بكتابة خطب الرئيس روزفلت التي بثت عبر الإذاعة»⁽¹⁷⁾ في وكالة بحث Facts and Figure التي تحولت فيما بعد إلى وكالة: The Office of War Information. ولولا وجود مؤسسات ومراكز بحث ممولة من طرف جهات حكومية تقوم بمشاريع بحث منظمة ضمن سياسة توجيهية (حتى وإن كان بعدها أيديولوجيًا) وتضافر جهود مختصين في ميادين بحث متباينة، لما تطور البحث في مجال الاتصال.

(14) Serge Proulx, «Naissance des sciences de la communication dans le contexte militaire des années 1940 aux USA», *Hermès*, vol. 2, no. 48 (2007), pp. 61-67.

Ibid., pp. 61-67

(15)

Ibid., pp. 61-67.

(16)

Ibid., p. 61-67.

(17)

في الواقع، كانت لمؤسسة روكفلر أهداف واستراتيجية خفية، إذ لم تكن تتوخى من البحث العلمي أهدافاً علمية خالصة، بل كانت لديها أيديولوجيا ومصالح تود تحقيقها من وراء ذلك، حيث كانت تأمل وحتى تؤمن بأن البحث في الاتصال سيمكنها من تحقيق مطامحها ليس في الولايات المتحدة الأمريكية فحسب، بل وحتى خارجها، جسدتها اهتمامات تمثلت بالحصول على توجهات الرأي العام وكيفية التنبؤ بالتغيرات التي تطرأ عليه ليس بالولايات المتحدة الأمريكية فحسب، بل حتى خارجها، وتحديداً «بأمريكا الجنوبية بغرض إنشاء بنوك ومن أجل مصالح بترولية لخدمة مصالح ممثلي مؤسسة روكفلر، حيث أضحى مهماً فهم والتنبؤ بتوجهات الرأي العام»⁽¹⁸⁾.

فقدت الجامعات الحديثة ذلك الطابع الشمولي للحصول على المعرفة العلمية، حتى إن البعض يربط التطورات التي عرفت «بأيديولوجيا متداخلة التخصصات»، إذ يزعم كل تخصص بأنه يملك الحقيقة المطلقة عما يحدث في العالم الاجتماعي.

تم تطوير الدراسات في هذا السياق عن طريق توظيف مجموعة من المفكرين المختلفي التخصصات كعالم النفس هوفلاند (Hovland)،

حيث منحته مؤسسة روكفلر «200000 دولار بغرض تمويل دراساته حول الإقناع وتحول الآراء. غير أنه مع الحرب الباردة، تم تمويل هذا النوع من الدراسات من طرف الجيش الأمريكي الذي قام بتوظيف مختصين في العلوم الاجتماعية الذين تكونوا تحت رعاية روكفلر»⁽¹⁹⁾.

وهكذا، يتبين الدور الذي أداه الجيش الأمريكي لدعم البحث في الإقناع، دور تبين جلياً مع الحرب الباردة.

وحتى ستينيات القرن الماضي، كانت تقام الدراسات المتصلة بالمحتويات الإعلامية والاتصالية من طرف علماء النفس وعلماء الاجتماع وعلماء السياسة. بيد أن الوضع بدأ يتغير مع بروز معاهد ومراكز بحث ومجلات متخصصة تهتم حصرياً بكل ما هو إعلامي واتصالي، الأمر الذي جعل علوم الإعلام والاتصال تتخصص وتنفصل عن التخصصات الأخرى. بل وحتى سبعينيات القرن الماضي لم تحرز علوم الإعلام والاتصال اعتراف المفكرين وإجماعهم في حقلها على مكانتها العلمية كتخصص قائم بذاته. ما يجب التذكير به هو الطابع المتعدد التخصصات الذي برز فيه حقل البحث في علوم الإعلام والاتصال. ونحن نعلم جيداً أن ما من حقل علمي وهو في البحث عن مكانته وتحديد موضوعه، إلا ويصطدم بمعققات ويتداخله مع تخصصات أخرى، حتى في علوم الطبيعة. وحتى عندما وُجد مهتمون بحقليّ: الإعلام والاتصال، فإنهم كانوا من تخصصات مختلفة (علم النفس الاجتماعي، مسرح، أدب، علم الاجتماع...) وكانت محاولاتهم

James F. Tracy, «La Fondation Rockefeller et les débuts de la recherche sur la guerre (18) psychologique», <<http://triangle.eklablog.com/la-fondation-rockefeller-et-les-debuts-de-la-recherche-sur-la-guerre-p-a118464676>> (consulted on 12 septembre 2018).

Ibid.

(19)

محتشمة، كما كانوا يفتقرون إلى لغة مشتركة، وهو ما وقف عائقاً ليكون هذا التخصص قائماً بذاته. ونحن نعرف كم هي مهمة المفاهيم لتحديد لغة خاصة بكل حقل علمي، حيث كان يرى أرسطو أن التعريف والبرهنة هما ركيزتا أي علم كان.

المعقل الذي واجهه البحث في علوم الإعلام والاتصال أنه لم تكن لدى الأخيرة لغة مشتركة في بداية تشكيلها^(*). بالرغم من ذلك، كان هنالك اهتمام مشترك بين مؤسسي هذا الحقل العلمي، علماً بأنهم كانوا من تخصصات متباينة، ويؤدون وظائف مختلفة، من خلال عرضهم «آراء ناقدة ومستقلة التي تود تغيير المجتمع والرجال، واهتمام كبير بالتقنيات»⁽²⁰⁾ التي غيرت نمط العيش وسلوكيات الأفراد وعلاقة الإنسان بالآخر. فظهور وسائل الإعلام والاتصال الجماهيرية كان له الأثر الكبير في تغيير نمط عيش الأفراد وتغيير علاقاتهم ببعضهم البعض، كما أفرز ظواهر جديدة للاتصال، وهو ما مثل فضاء جديداً للبحث في علوم الإعلام والاتصال وتميز مواضيعها.

تهتم دراسات الاتصال في الوقت الراهن «بذاتية الأفراد وبسياقات الحياة اليومية»⁽²¹⁾، وما ينجر عنها من ظواهر تخص التفاعل في الحياة اليومية. كما أنها أضحت تولي أهمية «لإنتاج المعنى»⁽²²⁾ لأن بحوث علوم الإعلام والاتصال أضحت، أكثر من أي وقت مضى، تعنى بالمعنى الذي يوليه الأفراد وهم يتفاعلون عند تلقي المواد الاتصالية والثقافية.

بانفصال علوم الإعلام والاتصال عن الحقول الأخرى، هنالك مسائل إبستمولوجية تدور حولها وجب طرحها ثم حلها: إعادة صوغ المسائل المتعلقة بالاتصال (التي كانت تتساءل عنها السيميولوجيا وعلم النفس التحليلي وعلم النفس الاجتماعي وغيرها من الحقول)، وإعادة وضعها ضمن تطلعات خاصة بها وإدراجها ضمن مواضيعها.

ويرى بعضهم أن الطابع المتداخل التخصصات الذي يميز البحث في الاتصال يمثل نقطة قوة في هذا الحقل العلمي، حيث استفادت علوم الإعلام والاتصال من التخصصات الأخرى في العلوم الإنسانية لتحديد أطرها النظرية والمنهجية، وبالتالي ليحدد الباحثون في الاتصال وضعيتهم الإبستمولوجية تجاه هذا التخصص بدقة. في حين يرى آخرون أن الطابع المتداخل التخصصات في هذا الحقل العلمي هو بالأحرى نقمة على الباحثين فيه، إذ ليس لديه مرجعية نظرية ومنهجية خاصة به، وهو ما يزعج مكانته العلمية.

البحث العلمي مسيرة مستمرة بين القطيعة (مع أحكام القيمة والحس المشترك) والبناء، عبر تحديد مواضيعه بدقة، من خلال «صوغ وتحويل موضوع المعرفة في حد ذاته، والبناء المنظم

(*) هذه المسألة لم تكن خاصة بعلوم الإعلام والاتصال، ولكنها خاصة بتشكيل كل العلوم، إذ يود كل تخصص إيجاد لغة مشتركة يتفاهم عليها الباحثون فيه ويجمعون على تحديد معانيها.

Dominique Wolton, «De l'information aux sciences de la communication,» Hermès, no. 48 (20) (2007), pp. 189-202.

Miguel de Aguilera, «Les Modèles de la communication et leur objet d'étude,» (21) *Communication and Organisation*, vol. 30 (décembre 2006), <<https://journals.openedition.org/communicationorganisation/3457>> (consulted on 13 septembre 2018).

Ibid.

(22)

وإثبات صحة الظواهر الملاحظة⁽²³⁾، عبر تحديد صورة الموضوع الذي لا يتعلق بمحتواه بل باللغة المستعملة فيه. فتُضفى على الموضوع تلك الصبغة العلمية التي تميز حقلاً علمياً معيناً. على هذا المستوى، يتم تحديد «بناء الموضوع العلمي بتحديد التصورات الخاصة بواقع هذا الموضوع»⁽²⁴⁾.

كان وما زال الهدف من أي معرفة علمية هو إدراك الواقع بتركيبه، حيث لا يمكن إدراكه إلا عبر تضافر عدة تخصصات نظراً إلى طبيعته المركبة. وقد حازت علوم الطبيعة أو العلوم المسماة «الصلبة» على مكانتها، منذ أن قامت بتحديد مواضيعها ومناهجها والمشاكل التي تسعى إلى حلها. بيد أن المسألة أعقد لما يتعلق الأمر بالعلوم الإنسانية؛ فهي ما زالت تعاني الأمرين في تحديد مكانتها.

ثانياً: نماذج عن بحوث متداخلة التخصصات

سأعرض دراسات التلقي (Reception Studies) كنموذج في الدراسات المتداخلة التخصصات التي تستقي مفاهيمها ومنهجيتها من تخصصات مختلفة، لتكون مقاربتها للظواهر المدروسة متداخلة التخصصات، بمعنى أن تخصصات علمية مختلفة تسهم في نفس الموضوع المعالج بصورة مشتركة، بحيث هي في مفترق الطرق بين «الدراسات حول التفاعلية من جهة [...] والبراغماتية من جهة أخرى [...]»، وفي الأخير مع السيميائية⁽²⁵⁾.

وقد استفادت من كل تخصص حسب حاجات التحليل. فمن جهة، استفادت من الدراسات حول التفاعلية من حيث إن أساس كل تجمع بين الأفراد هو من أجل الاتصال وإدراك ماهية تصرفاتهم وهم في حالة تبادل اتصالي؛ فجميع عمليات التواصل تتم عبر تبادل الرموز. وقد استفادت دراسات التلقي أيضاً من البراغماتية من حيث البحث عن معنى المنطوقات. كما أنها استفادت من السيميولوجيا من حيث البحث عن دلالة الرسائل الإعلامية المختلفة كأنساق دالة، بالبحث عن معناها العميق والخفي.

منذ ظهور نص جوس (Jauss) حول جمالية التلقي وتحليل كيفية تلقي الأعمال الفنية، وتحديداً أفق الانتظار عند تلقيها، تحول هذا النص لدى المختصين في تاريخ الأدب إلى نص تأسيسي لا غنى عنه. ثم تحول هذا الاهتمام من مجال الدراسات الأدبية والفنية إلى حقول علمية أخرى كعلم الاجتماع والاتصال. فمع التطور والاستخدام المكثف للميديا وما أفرزته من ظواهر جديدة، ظهرت ضرورة التقصي في مجال تلقي الأعمال الإعلامية والاتصالية والثقافية.

Paul de Bruyne, Jacques Herman, et Marc de Schoutheete, *Dynamique de la recherche en (23) sciences sociales* (Paris: Presses universitaires de France, 1974), p. 47.

Michelle Lessard-Hébert, Gabriel Goyette et Gérald Boutin, *La Recherche qualitative* (24) (Montréal: Editions Nouvelles AMS, 1997), p. 14.

Mohamed Bendahan, «Les Enjeux de la réception de la télévision arabophone par satellite en (25) France,» (Thèse de doctorat en Communication, Université Lum re Lyon 2, 2004).

وقد استفادت نظرية التنفيس (التطهير) من مفهوم التطهير لتسقطه على ما يحدث خصيصاً مع متلقي العروض التلفزيونية، وقد فات ممثليها أن «أرسطو كتب عن وظيفة التطهير من خلال الدراما [...] في المسرح اليوناني القديم. كما أن العنف نفسه لم يكن يعرض على المسرح أبداً كما يحدث اليوم في التلفزيون»⁽²⁶⁾. وقد وظف الدارسون في مجالَي علم الجمال وعلم النفس مفهوم التطهير «فربطوه بالمتعة، واعتبروا أن انفعال المتفرِّج عندما يشاهد انفعالات الآخر تعرض أمامه هو متعة نفسية تنجم عن التمثل والإنكار، وتحقق أيضاً عندما يدرك المتلقي أن العمل الفني وهمٌ واصطناعٌ وليس حقيقة»⁽²⁷⁾.

هذا من جهة. ومن جهة أخرى، ظهرت دراسات التلقي في سياق ثقافي واقتصادي خاص، لتتجاوز بعض المعرقات المنهجية التي عرفتھا الدراسات الأدبية. فقد أسهمت التيارات النقدية كالبنوية والظاهرانية والشكلانية في بلورة دراسات التلقي، وانتقل الاهتمام بالنص إلى قارئه أو متلقيه، لينتقل الاهتمام بحقل تلقي الأعمال الأدبية إلى مجالات بحث جديدة، والتركيز على

يجب ألا نتغافل عن نقطة في غاية الأهمية، ألا وهي أن المعرفة العلمية هي في تطور وفي تجديد مستمرين؛ هي في حركية دائمة ولا يمكن أن تبقى على حالها.

السؤال الموالي: ما الذي يفعله الجمهور بالأعمال الفنية والثقافية؟

حالياً، تركز دراسات التلقي في حقل علوم الإعلام والاتصال على عمل وسائل الإعلام والاتصال وسلوكات مستخدميها حيث سيروية الاتصال مركبة. كما أنها تبرز العلاقة بين مصدر الرسالة ولحظة تلقيها من طرف المتلقي في فضاء تفاعلي مع محيطه الاجتماعي والثقافي. فلم تعد تهتم بثنائية: علاقة الجمهور بالرسالة وكيفية تفاعله معها فحسب، وإنما ما يهمها أيضاً هو السياق الاجتماعي للمتلقي. يُعد الجمهور فاعلاً نشيطاً وليس سلبياً، إذ إنه يعيد بناء وتشكيل النص في علاقة مشاركة معه. أما الرسالة فهي المحتوى الذي تبثه أو تنشره وسائل الإعلام والاتصال المختلفة والذي يقتضي حل الشيفرات الموجودة فيها. أما السياق الاجتماعي فهو ذلك الإطار المحيط بالمتلقي والمتمثل بظروف التعرض والتجارب القبلية وهويته وثقافته والمنظومة القيمية التي يتبناها والتي ستؤثر حتماً في كيفية التلقي. هذا من جهة. ومن جهة أخرى، فهو يخص السياق الاجتماعي للمرسل مع كل الخلفية الأيديولوجية التي يتبناها والتي يسيّرُها من طريق الرسائل التي يقوم بإنتاجها؛ فهو فضاء رمزي يسيّرُ النسق القيمي لكلا الطرفين الاثنين: المرسل والمتلقي بكل ما يحمله من تمثلات وقيم وأيديولوجيا وأفكار.

وهكذا، يتبين لنا أن التلقي ظاهرة مركبة، يمكن تناولها من زوايا متعددة حسب المفاهيم المستخدمة وحسب المنهجية الخاصة بكل اتجاه. فالدراسات الأولى ربطت بين تلقي الرسائل

(26) محمد أبو العلا، فن الاتصال بالجماهير بين النظرية والتطبيق (القاهرة: دار العلم والإيمان للنشر والتوزيع، 2013)، ص 88.

(27) مخلوف بوكروح، التلقي في الثقافة والإعلام (الجزائر: مقامات للنشر والتوزيع، 2011)، ص 32 - 33.

الإعلامية المختلفة وقوة هذه الرسائل للتأثير في الجمهور المتلقي الذي كان يُعد سلبياً ومتقبلاً لكل ما يتعرض له من برامج إعلامية.

كانت العلاقة بين الرسالة والمتلقي تدرس من حيث التأثير الناجم عنها ودرجته. أما الدراسات الحالية حول التلقي فتعني أيضاً بالسياق الاجتماعي. كما أنها تركز على فكرة مفادها أن التلقي علاقة، علاقة يقيمها المتلقي (القارئ أو المستمع أو المشاهد) مع النص (المقروء أو المسموع أو المشاهد) بحيث يعيد بناء وتشكيل معنى لما يتعرض له من رسائل. وهو بذلك، يقيم علاقة تصارعية مع الرسالة التي يتعرض لها من طريق فك تشفيرها وإعادة بناء المعنى. من خلال ذلك فقط يمكن تحديد رهانات التلقي وإدراك السلوكات المتعددة للمتلقي، في ضوء التنوع الهائل للبرامج التي يتعرض لها والكيفية التي تستقبل فيها الرسائل المشفرة، وخصوصاً بعد الثورة التقنية التي عرفها مجالاً الإعلام والاتصال.

وبذلك، التلقي علاقة يقيمها المتلقي مع الرسالة الإعلامية والاتصالية والثقافية بحيث يعيد بناء وتشكيل معنى لما يتعرض له من رسائل. وهو بذلك، يقيم علاقة تصارعية مع الرسائل التي يتلقاها عن طريق فك تشفيرها وإعادة بناء المعنى. فهو لا يقوم بمشاهدتها والإعجاب بها فحسب، بل لديه نظرة نقدية إزاءها من حيث تقييم مضامينها وشكلها وإدلاء تصوراتهِ حول هذه المسائل، لذلك تلقيه لهذه الرسائل يكون مركباً.

كان ذلك عن دراسات التلقي.

ونجد على الساحة الفكرية تياراً يعرف بالدراسات الثقافية الذي مثّل خلفية معرفية للكثير من الدراسات، وجدت الأرضية المناسبة للقيام بهذا النوع من الدراسات في أوروبا بعامّة (تحديداً فرنسا) وفي بريطانيا بخاصة، ممثلة الأخيرة في مفكري مركز برمنغهام، لتتصب على دراسة «الأشكال والممارسات والمؤسسات الثقافية وعلاقتها بالتغير الاجتماعي»⁽²⁸⁾، متسائلة عن «مدى هيمنة الأنماط التي تنشرها وسائل الإعلام على المتلقي، وهل لها القدرة على تعديل وجهة الفعل المهيمن إلى وجهات أخرى؟»⁽²⁹⁾.

تعدّ المدرسة النقدية مصدر هذا التيار الذي ينطلق من منطلقات ماركسية من حيث فكرة وجود هيمنة، ولكنها ذات طابع ثقافي يقوم بها من يملكون السلطة، لتمرير رسائل معينة (تخدم مصالحهم) إلى من يعارض هذه السلطة. وتبعاً لذلك، فإن الثقافة قد تحولت إلى حقل للصراع للحصول على الهيمنة. كما بين هذا التيار إمكان وجود اتصال متعدد «يسمح بتجاوز التعارضات الجذرية بين الثقافة النبيلة المسيطرة والثقافة الشعبية المسيطر عليها»⁽³⁰⁾. وقد استعان هذا التيار الفكري لمقاربة الظواهر المدروسة بعدة تيارات فكرية.

(28) أرمان ماتيلار وميشال ماتيلار، تاريخ نظريات الاتصال، ترجمة نصر الدين لعياضي والصادق رابح (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2005)، ص 118.

(29) بوكروخ، المصدر نفسه، ص 125.

(30) Eric Maigret, *Sociologie de la communication et des médias* (Paris: Armand Colin, 2010), (30)

147), dans p: بوكروخ، المصدر نفسه، 126.

أكدت هذه الدراسات الدور النشط للمتلقي وكذلك سياق تلقي المضامين الإعلامية، من خلال التركيز على مجالات بحث دقيقة متمثلة بالأنثروبولوجيا ودراسة وسائل الإعلام ونظريات اللغة. كما اهتمت بمسائل تخص الحركات الاجتماعية وتحديداً الحركة النسوية.

انتشر هذا التيار الفكري خلال ستينيات القرن الماضي ومن أبرز ممثليه: هوغارت (Hoggart) وويليامز (Williams) وتومسون (Thompson) وهال (Hall). قام هوغارت «بتطوير مفهوم مقاومة الجمهور»⁽³¹⁾ الذي يعني به مقاومته للثقافة التجارية. وقد كان كتابه الذي نشره سنة 1957: «ثقافة الفقير»^(*) نقداً لاذعاً لما آلت إليه الثقافة التي تأثرت بمجموعة من «التبدلات العميقة التي غيرت جوانب حياة الطبقة العاملة»⁽³²⁾، وذلك على عدة مستويات: «العمل والحياة الجنسية والعائلة ووقت الفراغ»⁽³³⁾.

ويأتي دور وليامز الذي صدر كتابه: «الثورة الطويلة» عام 1965 مدافعاً فيه عن أطروحة العلاقة الكامنة وغير المنفصلة بين الثقافة والمجتمع، ناقلاً من خلال هذه الفكرة الثقافة إلى الفئات الواسعة من المجتمع، حيث وجد الأدب والفن جزءاً لا يتجزأ من الاتصال الاجتماعي من خلال تفاعل الأفراد بعضهم مع بعض. أما تومسون فقد بيّن العلاقة القائمة بين وسائل الإعلام والاتصال ونمو المجتمعات الحديثة، مؤكداً فكرة مفادها أن المتلقين قادرين على إدراك المعاني الخفية وراء الرسائل الإعلامية وبقدرتهم تفسيرها والتعقيب عليها بشتى أشكال التعبير الممكنة.

ومهدت هذه الدراسات بروز زاوية جديدة للتحليل والمتمثلة بتحليل المضامين الثقافية لوسائل الاتصال الجماهيرية وبوجه خاص التلفزيون، يمثلها هال من خلال دراسته الشهيرة: «Coding and Decoding» الذي يعد أول من أجرى دراسة إمبيريقية داخل تيار فكري نقدي. فما يوده القائم بالاتصال عبر عملية التشفير (Coding) لا يتناسب دائماً مع عملية فك التشفير (Decoding). تتدخل في العملية قوى سوسيواقتصادية وسياسية مرتبطة بهوية وتاريخ المتلقي التي تحدد في آخر المطاف تأويلاته.

وبعد عرض هذين النموذجين، تتبين لنا جلياً أهمية تداخل تخصصات متباينة للإسهام في تطور المعرفة العلمية.

ثالثاً: أهمية البحوث المتداخلة التخصصات

البحوث المتخصصة بما تضمه من تخصصات فرعية كافية للحصول على المعرفة العلمية ومساهمة في التطور العلمي. غير أن هذه الحدود قد تمثل معقلاً إبستمولوجياً، وهو ما يدفع إلى القيام ببحوث متداخلة التخصصات، حيث يجب أن تكون الأخيرة اختياراً منهجياً له مبرراته

(31) Laure Bolka-Tabary, «La Circulation des contenus télévisuels au cœur des pratiques médiatiques, perspective sémio-pragmatique et héritage culturaliste», *MEI*, nos. 24-25 (2006).

The Uses of Literacy

(*) هذه الترجمة للكتاب بالإنكليزية:

(32) ماتيلار وماتيلار، تاريخ نظريات الاتصال، ص 112.

(33) المصدر نفسه، ص 112.

الإبستمولوجية، وليس كغاية لتطور المعرفة العلمية في حد ذاتها. إلا أنه نظرًا إلى تعقد الظواهر وتشعب زوايا البحث فيها، ظهرت الحاجة الملحة إلى دراسات متداخلة التخصصات وحتى عابرة التخصصات، ليتبين الدور الذي يؤديه الحوار بين التخصصات المتعددة في دفع وتيرة التطور العلمي، حيث ستنهل التخصصات المختلفة في العلوم الإنسانية بعضها من بعض المناهج والتقنيات والمفاهيم والتصورات بغية الوصول إلى إدراك العالم الاجتماعي.

معرفة الفضاء الاجتماعي من طرف عالم الاجتماع أو أي باحث في العلوم الإنسانية ومعايشة الظواهر نفسها أو أخرى شبيهة بها، يجب أن يجعله أكثر حذرًا أمام التفسيرات الأولى والبدييات.

قبل الخوض في أهمية البحوث المتداخلة التخصصات، يجب أن أقوم بتحديد بعض المفاهيم ذات العلاقة الوطيدة بها والتي يمكن أن تمثل إبهامًا لدى البعض. ماذا تعني البحوث المتداخلة التخصصات؟ ماذا يعني هذا الطابع الذي يضاف عليها؟ وما الفرق بينها وبين البحوث التخصصية ومتعددة وعابرة التخصصات؟

يعني البحث التخصصي (Specialized Research) أن يجرى هذا النوع من البحوث في تخصص واحد فحسب، كظاهرة القلق المدرسي

التي يسلط الضوء عليها علم النفس وظاهرة تأثير العولمة في المنظومة القيمية للمجتمعات المحلية التي يسلط الضوء عليها علم الاجتماع. يؤكد هذا الطابع من البحوث على «مأسسة تقسيم وتخصص العمل ويجيب عن تنوع مجالات العلم. ويميل كل تخصص بوجه طبيعي إلى تحديد حدوده، اللغة التي تتكون عن طريقه، التقنيات التي يقوم ببلورتها أو استخدامها، والنظريات الخاصة به عند الاقتضاء»⁽³⁴⁾؛ بمعنى، أن البحث التخصصي يجب أن يعين حدوده النظرية والمنهجية والإبستمولوجية كشرط أساسي لبناء مشروعياته من بين التخصصات القائمة، عبر تحديد موضوعه بصورة صارم والمشاكل التي يود معالجتها.

أما البحث المتعدد التخصصات (Pluridisciplinarity Research) فهو حالة البحوث التي تقوم بها تخصصات مختلفة حول موضوع واحد، حيث سينتهج الباحثون طريقة خاصة بكل واحد منهم و«سيصلون إلى خلاصات مختلفة ومتوازية يمكن بواسطتها الكشف لاحقًا عن تقاربات مهمة»⁽³⁵⁾، كظاهرة العنف في الملاعب التي يمكن أن يقوم بها المختص في علم الاجتماع لإدراك طبيعة الصراعات التي تؤدي إلى هذه الظاهرة، والمختص في علم النفس ليعلم الضوء على الأسباب النفسية المؤدية إلى هذه الظاهرة، وكذلك المختص في علوم الدين ليؤكد الآثار السلبية للسلوكيات العدوانية على الفرد والمجتمع، ليتبين أن هذا العنف ما هو إلا انعكاس لصراعات داخل المجتمع.

Morin, «Sur l'interdisciplinarité».

(34)

(35) موريس أنجرس، منهجية البحث العلمي في العلوم الإنسانية: تدريبات علمية، ترجمة بوزيد صحراوي [وآخرون] (الجزائر: دار القصة، 2004)، ص 77.

في حين، يظهر مفهوم البحث المتداخل التخصصات (Interdisciplinarity Research) كمفهوم متعدد المعاني (Polysemous)، إذ يمكن أن يعني «بكل بساطة أن تخصصات مختلفة توجد على نفس الطاولة، وكل ما يمكنها فعله هو أن يجتمع كل واحد منها كما تفعل الأمم المختلفة في هيئة الأمم المتحدة، بدون أن تفعل شيئاً سوى تأكيد كل واحدة منها على حقوقها الوطنية وسيادة كل واحدة منها»⁽³⁶⁾.

تستدعي هذه البحوث «نوعاً من التعاون الذي يكون بالضرورة متغيراً، بين مجالات علمية وفي وضعيات مختلفة للبحث»⁽³⁷⁾، عبر جملة من التبادلات والتفاعلات التي تمكنها من الاستفادة مما توصلت إليه الساحة العلمية من تقنيات وطرق تفكير ونسق مفاهيمي، في تخصصين فأكثر، سعياً منها إلى «التعاون بين مختصين من تخصصات مختلفة ومتكاملة، وحتى إلى إدماج هذه التخصصات»⁽³⁸⁾.

تبقى المجتمعات العربية - كما تفعل بالسلع الاستهلاكية من أكل وطرائق لباس وتعبير وصناعة ثقافية - مجرد مستهلكة للنماذج النظرية والمناهج العلمية بدون بصيرة أو تصور استشرافي لخصوصياتها ومحليتها.

وهي بذلك ليست مجرد تجاور بين تخصصات متعددة؛ تتطلب هذه العملية التعاون والتكامل والمشاركة في المناهج والأهداف والتصورات والمفاهيم التي تتجلى عبر لغة خاصة متفاهم عليها. ويسعى هذا النوع من البحوث إلى «الوصول إلى حل للمشكلة بواسطة شروحات متقاطعة، روابط بين مظاهر سيكولوجية وسوسولوجية وسياسية وغيرها»⁽³⁹⁾.

يتطلب ذلك إذا الإدماج والتركيب بين منهجيات مختلفة: عبر مناهج وتقنيات ومفاهيم وحتى نظريات تنتمي إلى حقول علمية متباينة لتسليط الضوء على موضوع مشترك، من خلال منهجية مشتركة. هنا يكمن الفرق بين البحوث المتداخلة التخصصات والبحوث المتعددة التخصصات، حيث تكتفي الأخيرة بمعالجة الموضوع نفسه ولكن بطرق علمية منفصلة، حيث يكون التعاون بين المختصين المختلفي الانتماءات العلمية متجاوزاً وليس مشتركاً.

الموضوعات في العلوم الإنسانية هي من طبيعة مركبة. وهي في الوقت نفسه متنوعة وموحدة، وهذا يستدعي في الكثير من الحالات مقارنة متداخلة التخصصات لمعالجتها. والتفكير في دراسات من هذا الطابع يؤدي إلى تجزئة بعض التخصصات وخلق تخصصات أخرى.

أما عن البحث العابر التخصصات (Transdisciplinarity Research) فهو ذلك البحث الذي ينشغل المنظرون فيه «بمسائل إستيمولوجية [...] ويميلون إلى استعمال وسائل العمل الملموسة

(36) Morin, «Sur l'interdisciplinarité».

(37) Benoist, «L'interdisciplinarité comme pratique et comme discours», p. 17.

(38) Frédéric Darbellay, «Vers une théorie de l'interdisciplinarité? Entre unité et diversité», (38) *Nouvelles perspectives en sciences sociales*, vol. 7, no. 1 (2011), pp. 65-87.

(39) أنجرس، منهجية البحث العلمي في العلوم الإنسانية: تدريبات علمية، ص 77.

في العلوم الإنسانية، من خلال استبصارهم بالتشابهات بين مناهج وتقنيات مختلف الفروع وأيضاً الاستعارات بينها»⁽⁴⁰⁾، بالتفكير في منهجية عامة (General Methodology) يمكن تطبيقها على كل العلوم.

تمكن «التشاركية» في المنهجية في البحوث المتداخلة التخصصات من خلق تخصصات جديدة. على هذا الأساس، تعدّ التخصصية مغلفة على نفسها ولا تعرف شيئاً أو على الأقل لا تعرف الكثير عما يحدث في التخصصات الأخرى، وهذا «يجزئ» المعرفة العلمية بتركيبها ويجعلها حبيسة حدود التخصص. ولكن ما يجب ألا نتغافل عنه هو أن اختيار طابع تخصصي أو متعدد التخصصات أو متداخل التخصصات وحتى عابر التخصصات مرتبط بخيارات موضوعية لها علاقة بطبيعة «موضوع الدراسة وبطبيعة المعرفة المراد الحصول عليها عن طريقه، والتي ستحدد إن كان سيفرض التعاون أو لا بين التخصصات وأي نوع من التعاون هو ضروري»⁽⁴¹⁾.

فاللجوء إلى بحوث متداخلة التخصصات يجب ألا يتحول إلى ضرورة علمية، كملاذ واحد ووحيد للحصول على المعرفة العلمية. يعتبر اللجوء إلى بحوث متداخلة التخصصات اختياراً منهجياً له مبرراته الإستمولوجية، وليس كغاية للحصول على المعرفة العلمية، إذ يجب التيقن إن كان ذلك الاختيار المنهجي سيزيد في تطور البحث العلمي أم لا، وكيف ستسهم بعض التخصصات المعنية في ذلك. لذلك، تكتفي بعض البحوث بأن تكون متخصصة وذلك يكفي للحصول على المعرفة العلمية. في حين، تتطلب بحوث أخرى اللجوء إلى الطابع المتداخل التخصصات. هنا، يحذر إدغار مورين من أن المؤسسة التخصصية تؤدي في ذات الوقت إلى «خطر تخصص مفرط للباحث ومن تشيئة الموضوع المدروس حيث سننسى بأنه مستقى أو مبني»⁽⁴²⁾، فينجّر عن ذلك القضاء على العلاقة التي يمكن أن تربط الأخير بمواضيع أخرى وداخل تخصصات أخرى.

بالتأكيد، إن التخصص مسألة مهمة لتحديد المكانة العلمية للحقل العلمي المعني، عبر لغة خاصة به ومجموعة من التقنيات والمناهج والنظريات ونسق مفاهيمي معين. ولكن، بفعل الإفراط في التخصص والانغلاق داخله، سينعزل هذا التخصص ولن يتحاور مع التخصصات الأخرى ويبقى التفتح على تخصصات أخرى ضرورة منهجية. ظهر اهتمام ببحوث متداخلة التخصصات «ابتداءً من القرن العشرين عبر مجموعة من المؤرخين، الذين كانوا يهتمون بالتجديد المنهجي، وذلك خارج أي مبادرة من مراكز بحث»⁽⁴³⁾، كتمارسة بمبادرة من أولئك بدون أي تشجيع أو تمويل من سياسات وزارية. فقبل التفكير في هذا النوع من البحوث، كان على العلوم الإنسانية المختلفة أن تقوم بتحديد موضوعها وطبيعة المشاكل التي تود معالجتها. ولن يتأتى ذلك إلا بالضبط الدقيق لموضوع كل واحدة منها وبتحديد لغة خاصة به، تتجسد عبر منظومة منظمة ومنسقة من المفاهيم.

(40) المصدر نفسه، ص 77.

Benoist, «L'interdisciplinarité comme pratique et comme discours». (41)

Morin, «Sur l'interdisciplinarité». (42)

Benoist, Ibid., p. 14. (43)

يرتبط شكل الموضوع الذي يُبنى علمياً باللغة العلمية (أكثر من محتواه)، إذ في الأساس «تعلم العلم هو تعلمنا للغته»⁽⁴⁴⁾ وهو ما يمنح صرامة للبحث. ولكن ليست أي لغة مستخدمة بأي طريقة كانت؛ ففعالية العلم «ترتبط بدقة هذه العملية»⁽⁴⁵⁾ التي تحددها بصورة أساسية الإشكالية، بمعنى «ما يمكن أن يُخضع للتساؤل المنظم جوانب الواقع التي لها علاقة بنسق من الأسئلة»⁽⁴⁶⁾ والتي ستتجسد عبر منظومة من المفاهيم.

تستعير العلوم المختلفة مفاهيمها من تخصصات أخرى. فهي البيولوجيا الجزيئية تستفيد من تخصصات أخرى لإرساء منظومتها المفاهيمية، عبر مفاهيم أساسية كالإرث والشفرة والمعلومة التي استقتها من تخصصات مختلفة كالقانون والنظرية الرياضية. ويقول مورين عن هذه المفاهيم التي استقيت من تخصصات ووظفت في تخصصات أخرى إنها «تنتشر وتقطع خفية الحدود بدون أن تكتشف من طرف «رجال الدرك»»⁽⁴⁷⁾.

وها هم المنظرون في علوم الإعلام والاتصال يستفيدون من اللغويين ومن المختصين في علوم السياسة وعلم الاجتماع وعلم النفس، حيث نهلوا من هذه التخصصات المفاهيم والنظريات والمناهج وتقنيات البحث.

والموضوعات التي يتناولها حقل علمي ما لا تُبنى من البداية؛ هي بناء يخضع لمعايير القطيعة مع الأحكام المسبقة والمسلمات غير المبرهن عليها، بناء صارم يمر بمراحل وعبر الملاحظة (Observation): الموضوع الواقعي والموضوع المتصور والموضوع المبني. ولا يتأتى التمييز بين هذه الأزمنة الثلاثة إلا من طريق القطيعة الإبيستيمولوجية التي تتم عبر المسافة التي تُؤخذ باستمرار مع الموضوع العلمي، في «صراع دائم. في كل لحظة يجب الحذر من الأفكار المسبقة، مما لا نشك فيه»⁽⁴⁸⁾.

على العلوم الإنسانية أن تفتح آفاق بحثها وأن تطلع على ما توصلت إليه المعرفة العلمية في الحقول المعرفية الأخرى. تترسخ هذه المعرفة من طريق إصدارات تتحول إلى مرجعية علمية بلا منازع، سواء عبر كتب أو مجلات. وهنا، يبرز الدور الريادي لبعض المجلات في العلوم الإنسانية التي لا تزال لأكثر من قرن تصدر بانتظام، حتى وإن تغير عنوانها.

ترسخت فكرة البحوث المتداخلة التخصصات مثلاً في فرنسا في الأبحاث التي كانت تجرى في المركز الوطني للبحث العلمي (CNRS) ابتداء من عام 1970 الذي قام بتطوير هذه الفكرة. فقد أسهم في «التحديد التدريجي لسياسة علمية تهتم بتشجيع البحوث التي تمكن من التكامل بين التخصصات التي هي نوعاً ما قريبة من بعضها والتي تبحث في التبادلات بين التخصصات»⁽⁴⁹⁾. وقد كانت على عاتقه مهمة مرافقة فرق البحث التي تقوم «بخلق مفاهيم ومنهجية وحلول

(44) أنجرس، منهجية البحث العلمي في العلوم الإنسانية: تدريبات علمية، ص 52.

(45) De Bruyne, Herman, et de Schoutheete, *Dynamique de la recherche en sciences sociales*, p. 49.

(46) Ibid., 49.

(47) Morin, «Sur l'interdisciplinarité».

(48) Madeleine Grawitz, *Méthodes des sciences sociales* (Paris: Dalloz, 2005), p. 381.

(49) Benoist, «L'interdisciplinarité comme pratique et comme discours», p. 15.

مجدة والتي لم تكن لتظهر لولا التضافر بين مختلف التخصصات التابعة للمركز الوطني للبحث العلمي⁽⁵⁰⁾. الهدف من ذلك هو تشجيع التفاعل بين التخصصات المختلفة.

بالرغم من ذلك الاهتمام، فإن البحوث المتداخلة التخصصات لا تزال تعاني بعض المعرقات التي تقف حاجزا أمام التقعيد لها.

رابعاً: معرقات البحوث المتداخلة التخصصات

بالرغم من القيمة الإستيمولوجية والمنهجية للبحوث المتداخلة التخصصات، بيد أنها تعاني الكثير من المعرقات التي تقف عقبة أمام تطورها وانتشارها في العلوم الإنسانية. من أبرز هذه العوائق:

1 - «البنى التقليدية للمؤسسات الأكاديمية.

2 - شعور الحقول المعرفية الراسخة بالتهديد.

3 - عدم جدية بعض الدراسات البينية.

4 - الإشكاليات اللغوية⁽⁵¹⁾.

لا يزال النظام الأكاديمي بتنظيماته المختلفة يعتمد على تخصصات وأنظمة محددة. ومأسسة التخصصات في الجامعات من خلال كليات تحتوي على أقسام وشعب - بالرغم من أنها تؤدي إلى تدقيق مهم في التخصصات - تسهم في الوقت نفسه في وجود معرقات تنظيمية تقف أمام التعاون بين التخصصات، وبكلمة أدق أمام الحوار بينها.

وقد لاحظ جورج غيسدورف (Georges Gusdorf) «تفتت المعرفة في التنظيم الجامعي، الذي مرده التخصص المتزايد للتخصصات العلمية»⁽⁵²⁾، وهو ما يقف معرقلًا أمام تحقيق مشروع بحوث متداخلة التخصصات.

فقد فقدت الجامعات الحديثة ذلك الطابع الشمولي للحصول على المعرفة العلمية، حتى إن البعض يربط التطورات التي عرفت «بأيدولوجيا متداخلة التخصصات»⁽⁵³⁾، إذ يزعم كل تخصص بأنه يملك الحقيقة المطلقة عمّا يحدث في العالم الاجتماعي، نافيًا كل حوار وتواصل بين الحقول العلمية المختلفة. ويتجسد ذلك من خلال التنظيم الجامعي للتخصصات ومن خلال معظم مشاريع البحث فيها، ومن خلال إصدار دوريات متخصصة تعنى بمجال معين يحدد طبيعة مواضيع النشر فيها، مما يخلق نزاعات بين التخصصات المختلفة.

Ibid., p. 15.

(50)

(51) محمود مصطفى محمد إبراهيم، «الدراسات البينية لدى أعضاء هيئة التدريس في العلوم الاجتماعية ودورها في تحقيق التنمية المستدامة»، مجلة البحث العلمي في التربية، العدد 17 (2016)، ص 577 - 597.

(52) Darbellay, «Vers une théorie de l'interdisciplinarité? Entre unité et diversité», pp. 65-87.

(53) Guy Palmade, *Interdisciplinarité et idéologies* (Paris: Éditions Anthropos, 1977), dans: Darbellay, Ibid., pp. 65-87.

ويتمشى هذا الواقع الخاص بالمعرقلات التنظيمية مع ما يحدده غيسدورف من «معرقلات إبستمولوجية» المرتبطة بتاريخ نشأة وتطور الحقل المعرفي و«بالبناء التبايني لمواضيع المعرفة التخصصية والسير النهائي لتجمعات الباحثين [...] كما توجد معرقلات نفسية - سوسولوجية [...] و» معرقلات ثقافية⁽⁵⁴⁾.

ترتبط المعرقلات النفسية - السوسولوجية بالتكوين الخاص للباحثين الذين أتوا من تخصصات مختلفة.

في حين ترتبط المعرقلات الثقافية من حيث الفصل بين وجهات النظر المختلفة، حيث تعززها طرائق التفكير المتعاهد عليها وذاتية الباحث، بكل ما تحمله من أفكار مسبقة وتصورات وأحكام قيمة وحتى اللغة المستخدمة في البحث، وهذا يقف كمعرقل آخر أمام مشروع بحوث متداخلة التخصصات.

والباحث ليس شخصاً منعزلاً عن المجتمع؛ فهو يحمل أفكاراً وتصورات ونسقاً رمزياً يعبر عن شخصيته وانتمائه لمجتمع ما، لجماعة ما. وبالتالي، فهو يتأثر بمحيطة الذي ينهل منه قيمه ومعتقداته. هنا، يتساءل فيبر عن إمكان «وجود علم موضوعي، بمعنى غير مشوّه بأحكام القيمة، أعمال محملة بالقيم. فالعلم يهدف إلى تحقيق صلاحية شمولية كهدف خاص»⁽⁵⁵⁾.

توجّه أحكام القيمة مسار البحث وحتى اختيار المواضيع كعملية انتقاء. وهناك أمر آخر يتحكم في موضوعية الطريقة المنتهجة، ألا وهو «نية الباحث»⁽⁵⁶⁾. فإذا «كان هدفه معرفياً محضاً، فهو لا يخضع لنفس التأثيرات التي يخضع لها باحث آخر يوجهه هدف تطبيقي»⁽⁵⁷⁾. وبالفعل، ليست فقط التخصصات هي التي تقف أمام تطور البحوث المتداخلة التخصصات حيث تشعر الحقول المعرفية الراسخة بالتهديد؛ فتصورات الباحث عن الموضوع وتجربته الذاتية وكل التصورات والنسق القيمي المتبنى يقف عقبة أمام هذه المسألة.

كل هذه المعرقلات تقف حاجزاً أمام بحوث متداخلة التخصصات، وهو ما يعزز مواقف الباحثين تجاه التخصصات الأخرى التي ستنتفي كل تواصل وحوار بينها، حيث سيشدد كل باحث رأيه اتجاه ما توصلت إليه المعرفة في تخصصه وحدود التخصصات الأخرى، وحيث ستبدو أي مبادرة من أحدهم لاستعارة بعض الأدوات المنهجية والترسانة المفاهيمية الخاصة بتخصص آخر كمجرد عبث وقلة خبرة وتجاوز للمعايير والأعراف الخاصة بالأخير.

يجب ألا نتغافل عن نقطة في غاية الأهمية، ألا وهي أن المعرفة العلمية هي في تطور وفي تجدد مستمرين؛ هي في حركية دائمة ولا يمكن أن تبقى على حالها. وهذا إن دل على شيء فإنما يدل على أنها في تجدد وفي حركية مستمرة ولا يمكنها أن تبقى كما هي عليه. ولن تتمكن من

Darbellay, Ibid.

(54)

Aron, *Les Etapes de la pensée sociologique*, p. 507.

(55)

Jean de Bonville, *L'analyse de contenu des médias* (Bruxelles: Editions de Boeck, 2006), p. 11.

(56)

Ibid., p. 11.

(57)

الوصول إلى هذه المرحلة إلا عبر احتكاكها بالتخصصات العلمية الأخرى، بمعرفة حدودها وحدود التخصصات الأخرى وكيفية استفادتها من الأخيرة.

يتطلب الأمر أن يحشد كل تخصص أدواته وإمكاناته، وفي الوقت نفسه أن يفتح كل واحد منها على الآخر، عبر مجموعة من التبادلات التي يتم من خلالها استعارة ونقل أدوات كل واحد منها إلى الآخر.

خامساً: واقع البحوث المتداخلة التخصصات في الوطن العربي

إضافة إلى المعرقلات التي تعانيها البحوث المتداخلة التخصصات في العلوم الإنسانية والتي قمت بتحديددها سابقاً، هل هناك معرقلات أخرى خاصة بالوطن العربي؟ وهل نحن بحاجة إلى دراسات متداخلة التخصصات في الوطن العربي؟ قبل الإجابة عن هذين السؤالين، يجب أن نتساءل إذا كنا قد توصلنا إلى التقعيد لعلوم إنسانية تعنى بمشاكلنا وبالتغيرات الاجتماعية التي تمر بها مجتمعاتنا، وهل نحن على دراية كافية بالأسس الإبيستمولوجية الخاصة بكل تخصص حتى نصل إلى القيام بهذا النوع من الدراسات؟

في الواقع، ما يميّز البحث في المنطقة العربية هو غياب **التنظير** (Theorization)؛ فالباحثون ومراكز البحث في الوطن العربي لا يزالون «يستهلكون» النظريات التي ظهرت في الغرب في مجال العلوم الإنسانية، متغافلة عن السياق الذي ظهرت وتطورت فيه، والذي لديه خصوصيته ومجال تطبيقه.

هناك بعض النماذج التفسيرية التي فرضت نفسها على الساحة العلمية (التي بالتأكيد قام بتبنيها الباحثون العرب) كعلاقات قوة مهيمنة، وعلى وجه التحديد النماذج التي صاغها الناطقون بالإنكليزية، نظراً إلى قوة الولايات المتحدة الأمريكية التي فرضت نفسها على كل الصعد بما فيها البحث العلمي، حيث أضحت الإنكليزية اللغة المهيمنة على حقل البحث في العلوم الإنسانية من جهة، ومن جهة أخرى، نظراً إلى الطابع المتعدد الجنسيات للمجتمع الأمريكي، حيث انصبت بعض التيارات الفكرية هناك على العمل انطلاقاً من إشكاليات جديدة تخص التنوع الثقافي والظواهر المرتبطة بالهجرة والأقليات وغيرها من الظواهر الجديدة الخاصة بالمجتمع الأمريكي، ولذلك ظواهر مرتبطة بإفرازات وسائل الإعلام والاتصال وعلى رأسها التلفزيون والتغيرات التي تتمخض عنها. ثم يجب ألا ننسى الدور المؤسسي الذي أدته بعض المؤسسات الحكومية في تطور البحث في العلوم الإنسانية، من خلال مشاريع تمويلية لها، تبدو للعيان أن بعدها علمي محض ولا يخدم أي أيديولوجيا.

وبفعل هذا الواقع المهيمن على التفكير الإنساني الذي يدّعي بأنه هو القادر على فهم أكبر للإنسان، فإنه ستهيمن نماذج تفسيرية والتي ستقوم بتسيير أنماط معينة من المفاهيم التي لا تتناسب دائماً مع ما يحدث في الوطن العربي، حيث نجد قطيعة بين الفضاء الأكاديمي والرهانات السوسيوسياسية. وبدون أن يعي الباحث العربي، يجد نفسه في وضعية ضعيفة، حيث

ليست لديه دراية كافية بالأسس الإبيستمولوجية للعلوم الإنسانية التي ظهرت وتطورت في سياق خاص، حتى يتمكن من إدراك مدى اتساع وحدود النماذج النظرية والمنهجية الغربية المهيمنة.

كما تتصف بعض البحوث المتداخلة التخصصات (على ندرتها) في الوطن العربي بعدم الجدية نظراً إلى أسباب متعددة، من بينها عدم الإدراك الإبيستمولوجي للأهمية المنهجية لهذا النوع من الدراسات، والاكتفاء بالقيام بها لمجرد التباهي وللقول بأن الباحث أو مجموعة الباحثين على دراية بما استجدت به الساحة العلمية في الغرب من إرهاسات نظرية ومنهجية، كمجرد ممارسة بدون إدراك ضرورتها المنهجية.

أضف إلى ذلك، الإشكاليات اللغوية وصعوبة استخدام موحد للمفاهيم التي تستخدم في تخصصات مختلفة، بدون توضيحها. ونظراً إلى تعدد معاني المفهوم الواحد هنالك خلط في المفاهيم وتوظيف خاطئ لها. كما أن هنالك افتقاراً للرؤية الدقيقة والمناسبة لكيفية بناء الدراسات البينية(*) في الجامعات نتيجة لضعف العلاقة بين الجامعات وسوق العمل. كما تتدنى اهتمامات الأكاديميين في الجامعات بالخيارات التطبيقية، نتيجة ابتعادهم من سوق العمل، فكيف سيستطيع الطلاب الوصول إلى الحاجات الفعلية والمهارات التطبيقية المطلوبة بسوق العمل، إذا كان الأساتذة أنفسهم يفتقدونها. (أضف إلى ذلك) معوقات تمويلية، وذلك لأن العمل بالبحوث البينية يتطلب دعماً مادياً في الغالب كبير لا يمكن توفيره كي يكون حافزاً للباحثين للاشتراك معاً من أجل تحقيق أهداف يسعون إليها⁽⁵⁸⁾.

تجرى بحوث في الوطن العربي في حقل العلوم الإنسانية، بيد أنها عبارة عن دراسات «مبعثرة»، وقلما تقام ضمن فرق ومخابر ومجموعات بحث ممؤسسة (Institutionalized)، التي من المفروض أن تجرى باستمرار من طرف مختصين في الميدان. كما أنه مما يعاب على هذه البحوث هو إهمالها للجانب الإبيستمولوجي، علماً بأن مسألة علمية (Scientificity) العلوم الإنسانية برمتها لم تحسم بعد.

فقد لاحظنا إهمالاً للقطب الإبيستمولوجي (Epistemological Pole) من طرف الباحثين، ليس فقط لدى المبتدئين. تقوم الإبيستمولوجيا على نقد أسس إنتاج المعرفة العلمية، في حوار دائم أساسه فلسفي ومنهجي. ويجب أن يعرض التفكير المنهجي عدة زوايا، عبر عدة إجراءات نظرية ومورفولوجية وتقنية وإبيستمولوجية. للقطب الإبيستمولوجي أهمية كبرى في المسار العلمي؛ فهو يحرك البحث من خلال القطيعة مع أحكام القيمة والأفكار المسبقة، والنقد المستمر لمسار البحث والنتائج المتوصل إليها.

(*) عادة ما يترجم إلى العربية مصطلح البحوث المتداخلة التخصصات (Interdisciplinary Research) بالدراسات البينية.

(58) الدراسات البينية (الرياض: مركز الأبحاث الواعدة في البحوث الاجتماعية ودراسات المرأة، جامعة الأميرة نورة بنت عبد الرحمن، وزارة التعليم، 2017).

يتم على مستوى هذا القطب تحديد موضوع الدراسة بدقة والإشكالية، حيث تبرز ضرورة القيام بقطيعة إبستمولوجية (Epistemological Rupture) للتمييز بين الموضوع «الحقيقي» والموضوع «المتصور» والموضوع «المبني».

يضمن القطب الإبستمولوجي ذلك التفكير النقدي لكل ما تنتجه المعرفة العلمية عبر تحديد صارم للموضوع العلمي وتحديد الإشكالية، بالقيام بنقد مستمر للمعارف التي تنتمي إلى الحس المشترك. فيجب أن تكون هناك قطيعة بين ما هو متعارف عليه (الذي ينتمي إلى اللغة العادية) واللغة العلمية، بكل محدوداتها وضوابطها الإبستمولوجية. فتطور المعرفة العلمية مرهون «بتحليل نقدي للغة العلمية»⁽⁵⁹⁾، وليس بالتراكبات العلمية.

يجب أن يوجد تحديد صارم للمواضيع داخل التخصص الواحد، هذا الذي يميز في الأساس الحقول العلمية المختلفة^(*). وبناء الموضوع يجب أن يتم عبر القطيعة الإبستمولوجية التي ترى في الملاحظات والتصورات الأولى حاجزاً أمام التطور العلمي. هنا، يرى فيبر أن الذي يحدد المجالات العلمية المختلفة هو «العلاقات المفاهيمية بين المشاكل»⁽⁶⁰⁾. وتُفرض الصرامة العلمية خصوصاً في العلوم الإنسانية حيث «الفصل بين الرأي المشترك والخطاب العلمي هو أكثر التباساً [...] بحيث يمثل] التعايش مع الفضاء الاجتماعي لعالم الاجتماع المعرقل الإبستمولوجي بامتياز»⁽⁶¹⁾.

معرفة الفضاء الاجتماعي من طرف عالم الاجتماع أو أي باحث في العلوم الإنسانية ومعايشة الظواهر نفسها أو أخرى شبيهة بها، يجب أن يجعله أكثر حذراً أمام التفسيرات الأولى والبديهيات. ولعل الباحث في علوم الطبيعة تواجهه المشاكل نفسها. غير أنه قادر على الفصل بوضوح بين الحياة اليومية والمخبر الذي يجري فيه تجاربه. أما القيام بهذه القطيعة في العلوم الإنسانية فهو أكثر تعقيداً.

وقد لاحظنا أن إشكاليات البحث في الاتصال في الوطن العربي لا تهتم بدراسات الجمهور إلا في بعدها الكمي، متغافلة وحتى جاهلة للبعد الكيفي لها، حيث لا يتم إدراك الدلالات والمعاني التي يوليها الجمهور في إثر تلقيه للمواد الثقافية والاتصالية، وماهية الدوافع والتحفيزات التي تجعله يتفاعل معها.

هناك دراسات نادرة في كيفية تلقي المواد الاتصالية والثقافية في الوطن العربي، ونحن نتساءل لماذا هذا التأخر في الاعتماد على هذا النوع من الدراسات في ظل اكتساح التلفزيون حياة الأفراد وتغيير سلوكياتهم اليومية، التي ترتبط إلى درجة كبيرة بتتبع البرامج المفضلة؟

Raymond Boudon et Paul Lazarsfeld, dans: *Dictionnaire de Sociologie* (Paris: Librairie (59) Larousse, 1978), p. 115.

(*) حتى وإن كانت المناهج هي بدورها التي تميز تخصصاً علمياً عن الآخر، بيد أن الكثير منها تشاركها الكثير من التخصصات كالمناهج التجريبي الذي تستخدمه علوم الطبيعة والذي يستخدمه أيضاً علم النفس.

De Bruyne, Herman, et de Schoutheete, *Dynamique de la recherche en sciences sociales*. (60)

Pierre Bourdieu, Jean-Claude Chamboredon, et Jean-Claude Passeron, *Le Métier du sociologue* (61) (Paris: Editions Mouton et Bordas, 1968), p. 35.

كما أدى تعدد الركائز المربوطة بالإنترنت والمتمثلة بالحاسوب والهاتف المحمول(*) واللوحة الإلكترونية والساعة الذكية في العالم الرقمي إلى تنوع في الاستخدامات وأنماط التفكير والتصورات؛ كلها ظواهر جديدة جديرة بتسليط الضوء عليها. فدراسات التلقي أسهمت في معرفة كيفية فعل المشاهدة التلفزيونية وكيفية تأثيرها في الممارسات اليومية، ظواهر يمكن إسقاطها أيضاً على متابعة الإنترنت واستخدام الركائز الإلكترونية المتعددة.

يتطلب تسليط الضوء على هذا النوع من الدراسات أولاً وجود مختصين مختلفي الانتماءات العلمية أسهموا، أولاً، في تطوير المعرفة العلمية في تخصصاتهم، ثم أن يكون لديهم، ثانياً، وعي بالضرورة المنهجية للقيام ببحوث متداخلة التخصصات، بتبادل خبراتهم ومنطلقاتهم الفكرية والنظرية وأسهم المنهجية؛ وهذان شرطان أساسيان لتطور البحث المتداخل التخصصات في الوطن العربي، ناهيك بعدم إلمام الكثير من الباحثين في الوطن العربي - حتى ممن يدعون التخصص - بالتوجهات الجديدة في حقلهم المعرفي: فأنى لهم أن يدركوا إسهامات وحدود الحقول المعرفية الأخرى؟

يشير البازعي إلى أن البحوث المتداخلة التخصصات أو الدراسات البينية التي يحاول بعض المفكرين العرب تطبيقها «ليست نتيجة حاجة علمية معرفية لدينا بقدر ما هي محض استنساخ لما يحدث لديهم، أي في الغرب تحديداً. صحيح أن كثيراً من تلك الدراسات البينية كعلم النفس اللغوي وعلم الاقتصاد السياسي قد انتقلت إلينا، ولكن ما لم ينتقل هو الدافع الأساس وراء امتزاج العلوم، ومن ثم فهو يؤكد أن ما تحتاج إليه الدراسات البينية هي الروح النازعة للتفكير المختلف»⁽⁶²⁾.

بمعنى أن اللجوء إلى هذا النوع من البحوث يجب ألا يكون بدافع التقليد والتباهي بأننا على دراية بما استجدت به الساحة العلمية بالغرب، ولا بدافع أنه ممارسة علمية جديدة أو أنها تبدو متباينة، بل يجب أن يكون بدافع علمي، وتحديدًا بدافع منهجي، نقرر عن طريقه ضرورة وملاءمة القيام بدراسة بينية، ونبرر ذلك الاختيار المنهجي بما يمكن أن تسهم به هذه الدراسة في تقدم المعرفة العلمية في المجال المدروس، وبربطها بالأسس المنهجية والنظرية والإبستمولوجية لكل تخصص وإدراك حدود كل واحد منها، حتى تكون الدراسة في نهاية المطاف متكاملة وشاملة، ويكون الباحثون العرب على وعي بالمرجعيات النظرية والمنهجية وخصوصاً الإبستمولوجية لكل تخصص، وبشروط إنتاج المعرفة العلمية في كل واحد منها.

وتبقى المجتمعات العربية - كما تفعل بالسلع الاستهلاكية من أكل وطرائق لباس وتعبير وصناعة ثقافية - مجرد مستهلكة للنماذج النظرية والمناهج العلمية بدون بصيرة أو تصور استشرافي لخصوصياتها ومحليتها.

ثم قد يلجأ إلى هذا النوع من البحوث هرباً وتمويهاً، إذ هنالك من يدعون أنهم متخصصون ثم ينتقلون من تخصصهم إلى تخصصات أخرى، ليس من باب التعلم والتخصص بقدر ما يكون هرباً من تخصصهم الأول الذي ينفرون منه. فالانتقال إلى تخصص آخر ثم آخر هو في الواقع

(*) الهاتف المحمول أو النقال أو الخليوي أو الجوال أو المتحرك.

(62) عبد الوهاب أبو زيد، «هموم العقل في عصر انفلات اللاعقلانيات»، الشرق الأوسط، 11/1/2018.

بحث عن هوية مفقودة وعن آمال ضائعة، أو من أجل تحقيق بعض الرهانات الأيديولوجية التي لا علاقة لها بالبحث العلمي، بل بالمصالح التي لا تمتّ بصلة بالعلم. ثم بعد ذلك كله، يدعي هذا «المختص» بأن لديه تصورًا متداخل التخصصات، وأنه ملم بكل ما يحدث في التخصصات الأخرى، وأنه هو القادر على إدراك الواقع الاجتماعي بتركيبه.

يجب أن نعي وأن نكون على بيئة مما يحدث في العالم الغربي وما توصلت إليه المعرفة العلمية فيه، ولكن بحس نقدي وبمنظرة استدلالية تدرك وتشكك وتعيد التركيب بين هذا وذاك.

ولكن، في غياب أفق التنظير في العلوم الإنسانية في الوطن العربي ونظرًا إلى عدم إلمام الباحثين بالسياق الذي ظهرت فيه النماذج التفسيرية الغربية وبشروط إنتاج المعرفة العلمية في كل حقل علمي، فإن أفق وجود دراسات متداخلة التخصصات سيصطدم بترسانة من المعرقلات.

والحوار بين العلوم الإنسانية هو الكفيل بطرح تساؤلات جديدة تتمشى والواقع الفكري في الوطن العربي وطبيعة المشاكل والإشكاليات التي يمكن أن تطرح، في سياق تبينت محدودية النماذج التفسيرية الكلية حتى في العالم الغربي.

فالمعرفة العلمية في العلوم الإنسانية مرهونة بأسئلة جديدة متجددة، تعددت وتكثفت بفعل تركيب الظواهر الإنسانية، من طريق ظواهر شمولية كان يعيشها الغرب وأضحينا نعيشها في مجتمعاتنا، بفعل التغيرات الاجتماعية التي تحدث باستمرار والتي تؤثر في منظومة القيم المحلية الخاصة بنا، والتي تأثرت بفعل العولمة وما أفرزته من ظواهر. وفي كل مرة، ولتفسير كل هذه الظواهر، نحاول إسقاط النماذج التفسيرية الخاصة بالعلوم الإنسانية الغربية التي لم تعد في الواقع قادرة على إدراك هذه المتغيرات، محاولة منا تطبيقها وإيجاد حلول للمعضلات التي نمر بها.

إذا كان القرن التاسع عشر قد عرف ميلاد العديد من العلوم الإنسانية ولم تتبلور البحوث فيه إلا في القرن العشرين، فإن مسيرة البحث في العلوم الإنسانية في الوطن العربي لم تنشأ إلا منذ نصف قرن. وبالرغم من بعض الدراسات المحتشمة في إطار البحوث المتداخلة التخصصات، إلا أن المسيرة ما زالت طويلة، مليئة بالثغرات والمعرقلات الإبيستيمولوجية.

سادسًا: آليات الحوار بين التخصصات المختلفة

للوصول إلى أرضية مصالحة وتجاوز بين توجهات فكرية مختلفة وحتى متصارعة، يجب إيجاد أدوات للتواصل و«الإجماع العلمي» حول القضايا المطروحة. يجب على الباحث أن يكون يقظًا، متفتحًا على التخصصات الأخرى، وأن يؤمن بفكرة إمكان استعارة الأدوات المنهجية والمفاهيم وطرائق تفكير التخصصات المتباينة، وذلك بغية معرفة أعمق وأدق عن الظاهرة المدروسة. يتطلب هذا الأمر الحوار بين العلوم المختلفة والقدرة على «التسامح» وقبول الرأي الآخر الذي يكون مخالفًا، وحتى متناقضًا مع التمثلات التي يحملها الباحث عن الواقع الاجتماعي المدروس، من خلال ازدواجية للآراء والتمثلات التي يمكنها أن تدرك هذا الواقع بتركيبه.

هناك مبدأ أساسي للحوار وضعه كل من مورين ولومواني (Le Moigne) حيث «يوجد المبدأ التحواري بين المبدئين أو المفهومين المتناقضين، اللذين من المفروض أن يتباعدوا، ولكنهما لا ينفصلان عن بعضهما وهما ضروريان لفهم نفس الواقع»⁽⁶³⁾.

يعني مبدأ الحوار أنه يجب التفكير في الوحدة وفي التنوع في ذات الوقت، بربط وجهتي النظر هاتين اللتين تبدوان متناقضتين للوهلة الأولى. بيد أنهما متكاملتان بدون أن تنفي إحداهما الأخرى، والتي تنتقل من واحدة إلى أخرى بدون القضاء على الفرق بينهما.

لإدراك طبيعة هذا التركيب (Complexity) يتطلب الأمر أن يتخذ الباحث توجهًا متداخل التخصصات، والذي بمقتضاه يتم التفكير في التنوع وفي الحوار بين الحقول العلمية المختلفة التي سيسهم كل واحد فيها في تطوير المعرفة العلمية الخاصة بالموضوع المعالج، من خلال التبادل والمشاركة والتفاعل بينهما.

بفضل التطور التقني الذي أسهم في التطور العلمي، فإننا اليوم «نعرف القياس، الوزن، تحليل الشمس، تقييم عدد الجزيئات التي تكوّن الكون، فك تشفير اللغة الوراثية»⁽⁶⁴⁾. ولقد مكنتنا المعرفة العلمية بهذه المسائل من معرفة تنظيم العالم الذي نعيش فيه. غير أن الأمور تتعقد في العلوم الإنسانية لأنه يصعب قياسها وتحليلها. وتبرز الحاجة إلى فهم العالم (سواء في علوم الطبيعة أو العلوم الإنسانية) من خلال «مبدأ التركيب»⁽⁶⁵⁾. فبواسطة مبدأ التركيب تتحدد خصوصية كل حقل علمي. ولا يعني التركيب أن الأمر ليس بسيطًا. هو الحوار الذي يكون بين «النظام/ الفوضى/ التنظيم»⁽⁶⁶⁾.

فالعالم من حولنا يبدو منظمًا ومستقرًا. غير أنه وراء هذا التنظيم كانت هناك فوضى، التي سبقها النظام. إذا تأملنا الفضاء، فإننا نعرف بأنه مكون من كواكب ونجوم وأقمار ومجرات وغيرها مما يحتويه من أجسام وطاقة. ونحن نعرف اليوم أنها في تحول مستمر، إذ هناك مثلًا نجوم (كانت في حالة نظام) تنفجر (في حالة فوضى)، ثم بعد أن تتبعثر بعض أجزائها، البعض الآخر يتجمع ليكون أجسامًا أخرى (حالة التنظيم).

و«الحوار» بين العلوم الإنسانية الذي نتحدث عنه يجب التقعيد له وإعادة بناء أسسه. وقد بات من المؤكد اليوم أن تتجاوز العلوم الإنسانية مع بعضها وألا ينفي أحدها الآخر، وأن تعيد الرباط الذي كان يربطها بوجه خاص بالفلسفة، لأن الأخيرة شأنها شأن العلوم الإنسانية «تتساءل عن ماهية الإنسان في أي مجتمع كان، والتفكير في الطريقة التي يعيش فيها الناس، ولكن أيضًا في الوعي الذي يمثلونه حول وجودهم»⁽⁶⁷⁾.

Darbellay, «Vers une théorie de l'interdisciplinarité? Entre unité et diversité». (63)

Edgar Morin, *Science avec conscience* (Paris: Fayard, 1982), p. 29. (64)

Ibid., p. 43. (65)

Edgar Morin, *Introduction à la pensée complexe* (Paris: ESF Editeur, 1990), p. 137. (66)

Sylvie Mesure, «Poursuivre le dialogue entre philosophie et sociologie,» *Sociologie*, vol. 3, (67) no. 2 (2012), pp. 211-214.

يجب أن يكون الحوار مثلاً بين علم الاجتماع والفلسفة في شكل متبادل، حيث تكون الأخيرة «على دراية بالنتائج المكتسبة في علم الاجتماع، لتكون قادرة على تغذية طريقة تفكيرها الخاصة وحيث يحس علم الاجتماع، على العكس بأنه مشرّع له لاقتراض تصورات ومفاهيم الفلسفة لإنتاج تصويره الخاص للعالم الاجتماعي»⁽⁶⁸⁾.

تنطبق هذه المسألة على العلاقة التي يجب أن تكون بين العلوم الإنسانية الأخرى، بتجاوز الحدود بين التخصصات والانفتاح بعضها على بعض، في سبيل القيام بدراسة متداخلة التخصصات التي ستعتمد على تفسيرات متقاطعة بين تخصصات متباينة، بغية القيام بدراسة شاملة، تأخذ في الحسبان الزوايا المختلفة للظاهرة.

هنا نتوقف. فلما يخرج عالم الاجتماع أو الأنثروبولوجي أو الباحث في الاتصال أو في السياسة... من الميدان، فهو يدخل غمار التأويل والتبريرات، وهو ما يتطلب منه قدرة على التحليل والتركيب والنقد وطرح تساؤلات جديدة، هم مشترك مع الفلسفة، متسائلاً عن طبيعة ومعنى الفعل الذي يقوم به الأفراد، متجاوزاً بذلك كل معرفة إمبيريقية، مستعيراً مفاهيم وتصورات الفلسفة ليكون لكل باحث في العلوم الإنسانية تصورات حول العالم الاجتماعي. فهذا لن يمس بالصرامة العلمية للعلوم الإنسانية، لأن الباحث - شئنا أم أبينا - تحركه تساؤلات فلسفية، مرتبطة بالمعنى الذي يوليه لما يدرسه.

فمفهوم الإنسان يوجد في مفترق الطرق بين تخصصات مختلفة ليس في العلوم الإنسانية فحسب، بل في تخصصات بيولوجية مختلفة أيضاً، عبر دراسة جسم الإنسان، حالته النفسية والحياة الاجتماعية والثقافة... إلخ. فموضوعها (مهما كان تخصصها) هو الإنسان بوجه عام. والتفكير في ما ستؤول إليه البشرية في مراحل لاحقة (كما فعل الرواد الأوائل في علم الاجتماع)، يربطنا بتفكير فلسفي عام حول الإنسان والمجتمعات البشرية. فكل تخصص في العلوم الإنسانية يدعي بأنه هو الوحيد القادر على إدراك ما يوجد في العالم الاجتماعي، ولديه الأدوات والمنهج والتقنيات الضرورية الوحيدة لفهمه وتفسيره.

غير أن ذلك الانفصال بالرغم من أنه أدى إلى بروز تخصصات علمية وحتى تخصصات فرعية في التخصص الواحد في العلوم الإنسانية، إلا أنه قد أدى في ذات الوقت إلى فقدان ذلك الحبل السري الذي كان يربط العلوم الإنسانية المختلفة بالفلسفة.

كانت العلوم على اختلاف حقول البحث فيها، مرتبطة بالفلسفة. فقد كان طاليس (Thalès) على سبيل المثال عالماً بالفلك والجغرافيا وفيلسوفاً. واستمر تأثير الفلسفة واندماجها مع المعرفة العلمية حتى القرون الوسطى. أما الآن، فلم تعد العلوم الإنسانية منفتحة على بعضها، ولم تعد تقيم ذلك الرباط مع الفلسفة، وهو ما أفقدها القدرة على النقد والاستدلال والتمحيص.

إبستمولوجياً، كان من الضروري انفصال العلوم الإنسانية لمختلفة (بما فيها علم الاجتماع) عن الفلسفة لتحديد معالم وحدود كل تخصص. بيد أنه يجب ألا نتغافل أو ننسى ما تمدّه الفلسفة للباحث من أدوات للتحليل والتركيب والقدرة على النقد. وتفتقد العلوم الإنسانية التواصل بينها،

ولن يتأتى الحوار بينها إلا عبر القيام ببحوث جادة متداخلة التخصصات، يتعين على الباحثين فيها إدراك ضرورتها المنهجية.

خاتمة

أسالت مسألة البحوث المتداخلة التخصصات الكثير من الحبر. تبدو هذه البحوث كمشروع مشترك بين تخصصات تصبو إلى تطوير المعرفة العلمية برمتها وليس إلى تجزئتها.

وحتى نصل في الوطن العربي إلى القيام ببحوث متداخلة التخصصات، يتعين علينا بداية أن نصل إلى التخصصية في شتى مجالات العلوم الإنسانية بكل ما تحمله هذه الكلمة من معنى؛ إذ يجب أن ندرج فيها البعد المحلي بخصوصيته وثوابته ومتغيراته من ظواهر ما فتئت تظهر بين الحين والآخر، ولا تجد سنداً نظرياً متيناً يفسرها ويدرك الآليات المتحركة فيها، وذلك في غياب مراكز ومخابر بحث تعنى بالمحلي. حين يتحقق ذلك، يمكننا فقط لحظتها التفكير في التععيد لبحوث متداخلة التخصصات، من خلال تراكم معرفي في بعض المسائل الراهنة، عبر دراسة اليومي بكل ما يخفيه من خبايا.

ونظراً إلى تأخرنا التاريخي في مجال العلوم الإنسانية، فإننا ما زلنا نستلهم بحوثنا وأفكارنا وحتى تمثلاتنا مما وصلت إليه المعرفة العلمية في العالم الغربي، معيدين إنتاجها. يجب أن نعي وأن نكون على بينة مما يحدث في العالم الغربي وما توصلت إليه المعرفة العلمية فيه، ولكن بحس نقدي وبمنظرة استدلالية تدرك وتشكك وتعيد التركيب بين هذا وذاك، إدراكاً لطبيعة الظواهر المركبة التي تتطلب صوغ إشكاليات ترنو إلى الإلمام بالطبيعة المركبة لهذه الظواهر، إذ لم يعد مفيداً معالجتها من زاوية وتوجه واحد، متطلبة ليس فقط التكامل بين تخصصات مختلفة، بل أيضاً التعاون والتشاركية للوصول إلى صوغ إشكاليات موحدة، ومعالجة مشتركة وشمولية وأكثر غنى للموضوع المعالج. يتطلب الأمر الانخراط في فرق بحث وأن تكون لدى الباحثين خبرة كافية، مما يتطلب إرادة ووقتاً وجهداً كبيراً لا يتوافر لدى الجميع.

وكانت تتفنن بعض الأطروحات في الفصل بين ما يسمى العلوم الاجتماعية والعلوم الإنسانية بعرض قائمة للعلوم الممكن إدراجها في كليهما. بيد أنني أرى أن هذا الفصل تعسفي أكثر منه إبستمولوجياً، لأن الحدود بين العلوم الإنسانية لا تكاد تدرك في بعض الحالات. كما أنه بالرغم من وجود حدود نظرية ومنهجية وإبستمولوجية بينها، إلا أنه يجب ألا تكون تعسفية إلى درجة إنكار مساميتها (Porosity) ثم نفاذيتها (Permeability).

هنا فقط يمكن المرور من التخصصية إلى البحوث المتداخلة التخصصات، بإدراك الحدود الإبستمولوجية وإمكانات كل تخصص، ليكون هذا النوع من البحوث اختياراً منهجياً مبرراً، وليس مجرد تقليد أو تباه بما توصل به البحث العلمي في العالم الغربي □

الكفاح المسلّح الفلسطيني في سياق «الحرب ضد الإرهاب»

محمد الوادراسي(*)

أستاذ زائر بكلية الحقوق عين الشق - الدار البيضاء،
وباحث في العلاقات الدولية والقانون الدولي العام.

إن الخوض في مدى شرعية الكفاح المسلّح الفلسطيني رهان متجاوز ومحسوم، حسمته نضالات الشعب الفلسطيني وتوصيات وقرارات الأمم المتحدة، وذلك منذ أن قررت الجمعية العامة دعوة منظمة التحرير الفلسطينية إلى المشاركة في مداولتها حول القضية الفلسطينية عام 1974⁽¹⁾، قبل أن تخوّل لها وضع مراقب في السنة نفسها⁽²⁾. كما نالت هذه القرارات اعترافاً رسمياً من الأمم المتحدة بكفاح الشعب الفلسطيني من أجل التحرر⁽³⁾. وقد أكد غولد ستون (Gold Stone) هذا الحق، في تقرير بعثة الأمم المتحدة التي ترأسها في معرض تحقيقه عقب العدوان على غزة عام 2008، والذي تضمن العديد من التوصيات من بينها أن للشعب الفلسطيني الحق في أن يقرر بحرية نظامه السياسي والاقتصادي الخاص، بما في ذلك الحق في مقاومة حرمانه القسري لحقه في تقرير المصير، والحق في العيش بسلام وحرية في دولة خاصة به⁽⁴⁾.

m.elouadrassi@hotmail.com.

(*) البريد الإلكتروني:

- (1) توصية الجمعية العامة للأمم المتحدة رقم 3210 (XXIX) بتاريخ 14 تشرين الأول/أكتوبر 1974.
- (2) توصية الجمعية العامة للأمم المتحدة رقم 3237 (XXIX) بتاريخ 22 تشرين الثاني/نوفمبر 1974.
- (3) Claude Lazarus, «Le Statut des mouvements de libération nationale à l'Organisation des Nations Unies», *Annuaire français de droit international*, vol. 20 (1974), p. 173.

«People of Palestine have the right to freely determine their own political and economic system; (4) including the right to resist forcible de privation of their to self determination and the right to live; in peace and freedom; in their own State».

انظر: Report of the United Nations Fact Finding Mission on the Gaza Conflict, Human Rights Council, A/HRC/12/48, 15 September 2009, p. 520.

اليوم ومع خطاب محاربة «الإرهاب»، تحاول القوى الدولية الاستعمارية التشكيك في محورية مبدأ تقرير المصير في العلاقات الدولية عبر وصم بعض حركات التحرر الوطني بـ «الإرهاب»⁽⁵⁾. وليست محاولات الزجّ بحركة التحرر الوطني الفلسطيني في دائرة «الإرهاب» وليدة حقبة ما بعد 11 أيلول/سبتمبر 2001، بل هي ممارسة دأب عليها الاحتلال الإسرائيلي منذ زمن بعيد، محاولاً الانتقاص من شرعية هذه الحركة⁽⁶⁾. في المقابل، اهتم القانون الدولي العام بمختلف فروعه بمصير حركات التحرر الوطنية المناضلة من أجل استقلالها، حيث حرصت الأمم المتحدة على استثناء حركات التحرر الوطني من إجراءات «مكافحة الإرهاب» في مواطن ومناسبات مختلفة. كما شملها القانون الدولي الإنساني بحمايته⁽⁷⁾.

تطرح هذه الدراسة إشكالية أساسية تتعلق بتأثير سياق «الحرب ضد الإرهاب»⁽⁸⁾ في حركة التحرر الفلسطيني وحدود انعكاس هذه «الحرب» على الوضعية السياسية والقانونية لفصائل المقاومة الفلسطينية. كما تتأسس على فرضية أساسية قوامها اندراج الكفاح المسلح الفلسطيني ضمن العمليات العدائية المشروعة التي تناضل بها الشعوب ضد التسلط الاستعماري والاحتلال الأجنبي وضد الأنظمة العنصرية، وذلك في ممارستها حق الشعوب في تقرير المصير.

تبعاً لذلك، سيتم تفكيك هذه الإشكالية وفق مقاربة قانونية - سياسية، في ثلاثة محاور، نتعرف فيها إلى موقف الأمم المتحدة من الكفاح الفلسطيني في سياق «الحرب ضد الإرهاب»

(5) طبقاً للجريدة الرسمية للاتحاد الأوروبي المنشورة بتاريخ 5 آب/أغسطس 2017 على موقع مجلس الاتحاد الأوروبي، فإن قائمة الإرهاب المحدثّة تضم خمس حركات تحريرية فلسطينية، بعضها توقف عن استخدام السلاح (منظمة أبو نضال المعروفة بالمجلس الثوري لفتح - كتائب شهداء الأقصى - الجبهة الشعبية لتحرير فلسطين - حركة «حماس» وجناحها العسكري كتائب عز الدين القسام وحركة الجهاد الإسلامي) إضافة إلى الجناح العسكري لحزب الله اللبناني. انظر قائمة الاتحاد الأوروبي للمنظمات «الإرهابية» على موقع المجلس الأوروبي: <<http://www.consilium.europa.eu/fr/policies/fight-against-terrorism/terrorist-list>> (accessed on 15 April 2018).

(6) عبّر مندوب إسرائيل بمناسبة التصويت على المادة 44 من البروتوكول الإضافي الأول المتعلقة بالمقاتلين وأسرى الحرب على تحفظه عن النص النهائي للمادة، مبدئياً تخوفه من اندلاع موجة جديدة من «الإرهاب»، «بفعل منح «الإرهابيين» معاملة متميزة لن يتوانوا عن استغلالها»، وقد علّق في إثرها مندوب العراق بالقول «بأن التصويت هو تواجّه بين المؤيدين للكفاح من أجل التحرر الوطني والمعتدين». انظر: Stanisław E. Nahalik, «L'Extension du statut de combattant à la lumière du protocole I de Genève de 1977», R.C.A.D.I., tome 164, no. 3 (1979), pp. 226-227.

(7) انظر المادة الأولى الفقرة الرابعة من البروتوكول الإضافي الأول لعام 1977 المكمل لاتفاقيات جنيف لعام 1949.

(8) يرى طه عبد الرحمن أن استخدام مفهوم «الحرب ضد الإرهاب» الأصح لغوياً، وليس «الحرب على الإرهاب»، معتبراً أن تعبير «محاربة الإرهاب» الذي يقابله في اللغة الإنكليزية «War on Terror» قد نقله الإعلاميون العرب «إلى لغتهم على صورته الأصلية فقالوا: الحرب على الإرهاب، وهو تعبير لا يستقيم، نظراً إلى أن فعل «حَرَبَ» لا تقع تعديته في العربية بحرف «على» إلا أن يكون هذا التعبير مستعملاً بتقدير الفعل «شَنَ» كما لو كانت بنيته الأصلية هي: شَنَ الحرب على الإرهاب». للمزيد من التوضيح، انظر: طه عبد الرحمن، «المانوية الجديدة وقتل الآخر»، المنعطف، العددان 21 - 22 (2003)، ص 19.

(أولاً)، وإلى كيفية استخدام الكيان الإسرائيلي لمفهوم «الإرهاب» كآلية لنزع شرعية حركة التحرر الفلسطيني (ثانياً)، قبل أن نستعرض المكانة التي خصّها القانون الدولي الإنساني لحركة التحرر الفلسطيني (ثالثاً).

أولاً: استثناء الأمم المتحدة الكفاح الفلسطيني من «الأعمال الإرهابية»

أكدت الجمعية العامة للأمم المتحدة، في مناسبات مختلفة، حق الشعوب في معارضة السيطرة الأجنبية الاستعمارية، وضرورة امتناع كل الدول عن اللجوء إلى أي إجراء قسري قد يحرّم الشعوب الخاضعة للقهر، للسيطرة والاستعمار الأجنبي، حقّها في تقرير مصيرها، أو حريتها أو استقلالها. وعند معارضتها ومقاومتها لمثل هذه الأعمال القسرية، في إطار حق الشعوب في تقرير المصير، يكون لهذه الشعوب كامل الحق في تلقي الدعم وفقاً لأهداف ومقاصد الميثاق⁽⁹⁾.

**ليست محاولات الزجّ بحركة
التحرر الوطني الفلسطيني في
دائرة «الإرهاب» وليدة حقبة ما
بعد 11 أيلول/سبتمبر 2001، بل
هي ممارسة دأب عليها الاحتلال
الإسرائيلي منذ زمن بعيد، محاولاً
الانتقاص من شرعية هذه
الحركة.**

تعزز حق تقرير المصير من خلال التوصيات التي صدرت عن الجمعية العامة للأمم المتحدة المؤكدة حق هذه الشعوب في الكفاح للتخلص من الهيمنة الاستعمارية، وهو ما ترجمه القرار 1514 الصادر بتاريخ 14 كانون الأول/ديسمبر 1960 الذي تجسد في صورة إعلان حول منح الاستقلال للدول والشعوب المستعمرة. ووفق هذا الإعلان فإن «إخضاع الشعوب للاستعباد الأجنبي وسيطرته واستغلاله يشكل إنكاراً للحقوق الأساسية للإنسان، ويناقض ميثاق الأمم المتحدة، ويعيق قضية السلم والتعاون العالميين». وكانت الجمعية العامة قد

أكدت «الحق الثابت في تقرير المصير والاستقلال لجميع الشعوب الواقعة تحت الاستعمار وأنظمة التمييز العنصري وأنواع السيطرة الأجنبية الأخرى، وتدعم شرعية نضال الحركات التحررية، وذلك وفقاً لأغراض ومبادئ ميثاق الأمم المتحدة وسواه من قرارات أجهزتها ذات الصلة بالموضوع»⁽¹⁰⁾. كما تمت الإشارة بشكل صريح ومباشر إلى شرعية استخدام القوة المسلحة من جانب الشعوب التي تناضل «في سبيل التحرر من السيطرة الاستعمارية والأجنبية والاستعباد الأجنبي بكل ما في متناول يدها من وسائل، بما في ذلك الكفاح المسلح»⁽¹¹⁾.

(9) انظر التوصية الرقم 2625 بتاريخ 24 تشرين الأول/أكتوبر 1970 المتعلقة بـ «مبادئ القانون الدولي التي تهم العلاقات الودية والتعاون بين الدول وفقاً لمقتضيات الميثاق».

(10) انظر الفقرة الثالثة من التوصية الرقم 3034، الصادرة بتاريخ 18 كانون الأول/ديسمبر 1972.

(11) الفقرة الثانية من التوصية الرقم 3070 لعام 1973.

وأكدت الجمعية العامة للأمم المتحدة من جانبها في الفقرة الرابعة من التوصية 3166 الدورة (28)، بتاريخ 12 كانون الأول/ديسمبر 1973، المتعلقة باتفاقية منع وقمع الجرائم المرتكبة ضد الأشخاص المتمتعين بالحماية دولية، بمن فيهم الموظفون الدبلوماسيون، أن «أحكام هذه الاتفاقية لا يمكن بأي حال من الأحوال أن تمس بممارسة الحق المشروع في تقرير المصير والاستقلال [...] من جانب الشعوب المكافحة ضد الاستعمار، السيطرة الأجنبية والاحتلال الأجنبي والتمييز العنصري والفصل العنصري». ولئن كانت هذه التوصية لا تمثل بنداً من بنود هذه الاتفاقية، فقد تم التشديد على متانة العلاقة بينهما إلى درجة إلزامية إرفاق نشر الاتفاقية بهذه التوصية. ورغم أنّ إشكالية القوة القانونية لتوصيات الجمعية العامة لا تزال موضوع جدال، فإن الدول الموقعة اتفاقية نيويورك تفسر الاتفاقية في ضوء هذه التوصية.

في السياق نفسه، فقد تمت تبرئة حركات التحرر الوطنية من تهمة «الإرهاب» بموجب اتفاقية نيويورك بتاريخ 17 كانون الأول/ديسمبر 1979 المتعلقة باحتجاز الرهائن، حيث ميزت المادة 12 من هذه الاتفاقية بين اختطاف الرهائن وقت السلم وبين احتجاز الرهائن زمن النزاعات المسلحة. وقد أحيات اتفاقية نيويورك على اتفاقيات

جنيف لعام 1949 والبروتوكولين الإضافيين لسنة 1977 كلما تعلق الأمر بنزاع مسلح. كما جاءت التوصية الرقم (A/RES/42/159)، محملة بمجموعة من التدابير الرامية إلى منع «الإرهاب الدولي»، وقد نصت في ديباجتها على «الحق، غير القابل للتصرف، في تقرير المصير والاستقلال لجميع الشعوب الواقعة تحت النظم الاستعمارية والعنصرية وغير ذلك من أوجه السيطرة الأجنبية»، كما أقرت «شرعية كفاحها، وبصفة خاصة كفاح حركات التحرر الوطني، وفقاً لمقاصد ومبادئ الميثاق ولإعلان مبادئ القانون الدولي المتصلة بالعلاقات الودية والتعاون بين الدول وفقاً لميثاق

القوانين التي صاغها مهندسو «الحرب ضد الإرهاب»، عقب أحداث 11 أيلول/سبتمبر 2001، قطعت مع المسار التطوري للقانون الدولي العام، الأمر الذي كان من نتائجه تخويل القوى المسيطرة نفسها حق منح وسحب شرعية الخصوم لأسباب وحجج غير قانونية.

الأمم المتحدة»، وقد عُدَّت هذه التوصية تمييزاً فعلياً بين «الإرهاب» من جهة، وبين النضال من أجل التحرر الوطني والحرية واستقلال الشعوب الخاضعة للأنظمة العنصرية وللاحتلال الأجنبي أو لأشكال أخرى من السيطرة الاستعمارية، وحق الشعوب المعنية في البحث وفي تلقي المساعدة من جهة ثانية⁽¹²⁾.

تزكية لهذا التطور التاريخي المساند لحركات التحرر الوطني، أصدرت الجمعية العامة للأمم المتحدة التوصية الرقم (17/39) لعام 1984 التي تطالب من خلالها الدول القوية بالامتناع عن التدخل في شؤون الدول الأخرى، واحترام الاختيار الحر للشعوب، وحققهم في اختيار نظامهم

(12) صدرت هذه التوصية بتاريخ 7 كانون الأول/ديسمبر 1987، الدورة 42، تحت عنوان: «التدابير الرامية إلى منع الإرهاب الدولي الذي يعرض للخطر أرواحاً بشرية بريئة».

السياسي وطريقهم في التنمية، مع تأكيدها «شرعية كفاح الشعوب في سبيل الاستقلال والسلامة الإقليمية والوحدة الوطنية والتحرر من السيطرة الاستعمارية والفصل العنصري والاحتلال الأجنبي، بجميع الوسائل المتاحة لها بما فيها الكفاح المسلح»⁽¹³⁾. وفي آذار/مارس 2005 حذرت الأمم المتحدة من أن «الحرب ضد الإرهاب» يجب ألا تُعرّض الحقوق الإنسانية ولا مبدأ المساواة للانتهاك⁽¹⁴⁾.

هذا الترسّخ لحق حركات المقاومة في الكفاح المسلح لم يتوقف عند هذه التوصيات، بل شهد تطورات مهمة بتزكية البروتوكول الإضافي الأول لعام 1977 لهذا الحق، عندما أشار في المادة الأولى، الفقرة الرابعة، بتضمّن «الأوضاع المشار إليها [...]، المنازعات المسلحة التي تناضل بها الشعوب ضد التسلط الاستعماري والاحتلال الأجنبي وضد الأنظمة العنصرية، وذلك في ممارستها لحق الشعوب في تقرير المصير، كما كرّسه ميثاق الأمم المتحدة والإعلان المتعلق بمبادئ القانون الدولي الخاصة بالعلاقات الودية والتعاون بين الدول طبقاً لميثاق الأمم المتحدة»⁽¹⁵⁾.

تعدّ هذه المساندة القانونية لحركات التحرر الوطني حقيقة تاريخية تعكس واقع القانون الدولي العام في حقبة ما بعد الحرب العالمية الثانية، كما تجسد المكانة التي باتت تحتلها حركات التحرر الوطني المسلحة المناهضة للاستعمار، غير أن القوانين التي صاغها مهندسو «الحرب ضد الإرهاب»، عقب أحداث 11 أيلول/سبتمبر 2001، قطعت مع هذا المسار التطوري للقانون الدولي العام⁽¹⁶⁾، الأمر الذي كان من نتائجه تخويل القوى المسيطرة نفسها حق منح وسحب شرعية الخصوم لأسباب وحجج غير قانونية⁽¹⁷⁾.

ثانياً: «الحرب ضد الإرهاب» كآلية لنزع شرعية حركة التحرر الفلسطيني

يُمكن استخدام بعض المفاهيم من قلب مصائر أشخاص وأمم، وإحلال نظام قانوني مكان آخر. يمثل مفهوم «الحرب» أحد هذه المفاهيم التي تمتلك سلطة لغوية كبيرة في الخطاب السياسي

(13) الفقرة الثانية من توصية الجمعية العامة 17/39 لعام 1984، الدورة التاسعة والثلاثون، المتعلقة بـ «الإعلان العالمي لحق الشعوب في تقرير المصير وللإسراع في منح الاستقلال للبلدان والشعوب المستعمرة من أهمية لضمان حقوق الإنسان ومراعاتها على الوجه الفعّال».

F. Caraballo, «Quelques défis actuels du droit international humanitaire,» dans: Daniel Lagot, (14) dir., *Droit international humanitaire: Etats puissants et mouvements de résistance* (Paris: L'Harmattan, 2010), p. 119.

J. Fermon, «Lois et logiques anti-terroristes: Une arme contre le droit international et le Droit (15) international humanitaire,» dans: Lagot, dir., Ibid., p. 82.

Ibid., p. 83.

(16)

(17) محمد الوادراسي، «وضعية «المقاتلين غير الشرعيين» في القانون الدولي الإنساني،» (أطروحة لنيل شهادة الدكتوراه في القانون الدولي العام والعلوم السياسية، جامعة محمد الخامس، الرباط، 2018 - 2019)، ص 210.

السائد في العلاقات الدولية، والتي يمثل استخدامها تغيراً لحقائق وأوضاع⁽¹⁸⁾. وقد عبر تشارلز روسو (Charles Rousseau) عن هذا الواقع بالقول إن «تغيب الحقيقة يستدعي عدم استخدام المفاهيم الدالة عليها»⁽¹⁹⁾.

وقد خلق تكييف «العمل الإرهابي» كعمل حربي حالة من الارتباك القانوني على مستوى العلاقات الدولية، أولى مظاهره تحوُّل مفهوم عدم اللجوء إلى القوة إلى مجرد حبر على ميثاق، لا تتورَّع أي دولة (قوية) عن انتهاكه، مخولة لنفسها سلطة تقدير توقيت وظروف اللجوء إلى القوة «للدفاع عن نفسها»⁽²⁰⁾، غير أن هذا الالتباس القانوني قد أدى إلى تشويه مفهوم «الحرب»، وقلب قانون النزاعات المسلحة رأساً على عقب، لينتج في نهاية المطاف قانون حرب مزور (Un Faux Droit de Guerre)، حسب تعبير فيليب ويكل⁽²¹⁾.

في السياق نفسه، انعكس خرق «الحرب ضد الإرهاب» لقواعد القانون الدولي بصورة مباشرة على مصير حركات التحرر الوطني، فتنحية مبدأ عدم استخدام القوة في العلاقات الدولية مثلاً عاد بالسلب على أولئك الذين وجدوا أنفسهم يحاربون بالوسائل المتاحة لهم في مواجهة عدوان دولة قوية، فكان الالتزام بالشروط المفروضة على الميليشيات والفرق المتطوعة أشبه بالانتحار الجماعي⁽²²⁾.

لذلك، إن تكييف أعمال حركة التحرر الوطني الفلسطيني كـ «أعمال إرهابية» يتنافى مع مقتضيات القانون الدولي الذي أعلى من مكانة حركات التحرر الوطني ومقاصد الأمم المتحدة، كما يصطدم بمجموعة من السوابق القضائية التي تناولت وضع حركة التحرر الوطني الفلسطيني، التي من بينها سابقة اختطاف طائرة مصرية من قبل كوموندو فلسطيني في 7 تشرين الأول/أكتوبر 1985 قبل أن تعترضهم طائرتان حربيّتان أمريكيتان وتجبراهم على الهبوط في إيطاليا.

لقد تساءل قضاة المحاكم الإيطالية الثلاث التي بتت القضية حول حدود سلطتهم، هل تقتصر على جريمة اختطاف الرهائن وقتل مواطن أمريكي، أم سيصيب نظرها جريمة تكوين «عصابة مسلحة»، أي منظمة سياسية إجرامية؟ بعبارة أخرى هل مجرد الانتماء إلى حركة التحرر الوطني الفلسطيني يعدّ عملاً مداناً في حد ذاته، بصرف النظر عن الأعمال التي ارتكبتها الكوموندو الفلسطيني؟

(18) Michel Voelckel, «Faut-il déclarer la guerre?», *Annuaire français de droit international* vol. 37 (1991), p. 7.

(19) Ibid. ورد في:

(20) Hélène Tigroudja, «Quel(s) droit(s) applicable(s) à la guerre au terrorisme», *Annuaire français de droit international*, vol. 48 (2002), p. 87.

(21) Philippe Weckel, «Le Statut incertain des détenus sur la base américaine de Guantanamo», *Revue générale de droit international public (RGDIP)*, vol. 2 (2002), p. 366.

(22) الوادراسي، «وضعية «المقاتلين غير الشرعيين» في القانون الدولي الإنساني»، ص 6.

هذه التساؤلات تحيل على إشكالية أشمل، وهي: هل تُعد منظمة التحرير الفلسطينية منظمة إجرامية أم مجموعة سياسية شرعية؟ إذا كان الجواب بالإيجاب، آنذاك يمكن محاكمة الكوموندو الفلسطيني لمجرد وجوده على الأراضي الإيطالية، حتى ولو لم يرتكب أي عمل إجرامي.

انعكس خرق «الحرب ضد الإرهاب» لقواعد القانون الدولي بصورة مباشرة على مصير حركات التحرر الوطني، فتنحية مبدأ عدم استخدام القوة في العلاقات الدولية مثلاً عاد بالسلب على أولئك الذين وجدوا أنفسهم يحاربون بالوسائل المتاحة لهم في مواجهة عدوان دولة قوية.

لقد جاء جواب محكمة الجنايات ومحكمة قضايا الأحداث⁽²³⁾ بالنفي، بينما أجابت محكمة الاستئناف المختصة بقضايا الأحداث بالإيجاب لأسباب غير معروفة⁽²⁴⁾. بالنسبة إلى المنطق الذي أخذت فيه المحكمتان فيفترض في «العصابة المسلحة» وجود مجموعة أفراد منظمين في هيئة عسكرية مسلحة هدفها الأساسي اقتراف أعمال تخريبية داخل دولة ديمقراطية كما حال إيطاليا، في حين أن هدف حركة التحرر الوطني الفلسطيني هو النضال بالوسائل السياسية والعسكرية من أجل تحرير

فلسطين. ومن ثم فقد انصبّ نظر المحكمة على العمل المرتكب وهو اختطاف الطائرة وقتل المواطن الأمريكي، وليس محاكمة جميع أعضاء الحركة⁽²⁵⁾.

ما يمكن أن نستشفه من موقف القضاء الإيطالي هو الاحتياط الكبير في تكييف العمل العدائي المرتكب، حيث تم الاستناد إلى القانون الجنائي الوطني في التعامل مع القضية، كما لم يعمد إلى تجريم حركة التحرر الفلسطيني، بل اعتبرها منظمة سياسية تناضل من أجل استقلال فلسطين، في حين نلاحظ اليوم، في ظل المبالغة في تسييس القانون الدولي وسطوة خطاب محاربة الإرهاب، المسارعة إلى وصم العمل العدائي ومن اقترفه بـ «الإرهاب» من دون التحقق من الأهداف المبتغاة منه، وحتى من دون معرفة الجهة المسؤولة عنه⁽²⁶⁾.

وترجع طبيعة ونوعية العمليات التي تقوم بها المقاومة المسلحة إلى بروز ما سُمّي «الجيل الرابع من الحروب» و«الحروب المتقطعة»، حيث تتواجه أطراف متفاوتة التماثل العسكري. كما يمثل انعدام التكافؤ العسكري في المنازعات المسلحة تهديداً حقيقياً للأمن الإنساني، يصعب معه توقع رد فعل دولة تحتضر عسكرياً. والأكثر هولاً من ذلك، هو توقع رد فعل حركة مسلحة قد يدفعها عجزها وبطش العدو إلى القيام بأعمال انتقامية تنتهك القانون الدولي الإنساني. ويصاحب

(23) على اعتبار أن أحد المتورطين كان قاصراً (17 عاماً).

António Cassese, «Terrorisme et Droit international: Le Légitime et le condamnable», *Le Monde diplomatique* (septembre 1987).

Ibid.

(25)

(26) الوادراسي، المصدر نفسه، ص 224.

انعدام التوازن في المجال العسكري، عدم التكافؤ في الوضع القانوني، حيث لا يكاد يتمتع الطرف الضعيف بأي وضع قانوني، وإن وجد فهو ضعيف جداً⁽²⁷⁾.

تبدو هذه المعادلة واضحة في الصراع المسلح الذي يجمع بين الكيان الإسرائيلي وحركة التحرر الوطني الفلسطيني. فإذا كان إطلاق القذائف من جانب المجموعات الفلسطينية وحزب الله اللبناني تجاه الكيان الإسرائيلي دون تحديد دقيق للأهداف، يندرج سياسياً في إطار «الأعمال الإرهابية»، وقانونياً ضمن محظورات النزاع المسلح حسب البروتوكول الإضافي الأول⁽²⁸⁾، فإن مسؤولية هذه الأعمال تقع بالدرجة الأولى على الاحتلال الإسرائيلي الذي يمنع حركة التحرر الفلسطيني من حيابة الوسائل العسكرية التي تسمح، عند القيام بالأعمال العدائية، بالتمييز بين المناطق المدنية والمناطق العسكرية. وإذا كان الاحتكام إلى ذريعة استهداف المدنيين يعدّ مبرراً لتثبيت تهمة «الإرهاب» فإن أغلب القوى العسكرية التي تستهدف المدنيين في نزاعاتها المسلحة تمثل «تنظيمات إرهابية»⁽²⁹⁾.

وحتى إذا كان هذا التحجج ليس قوياً بما يكفي لتغيير البناء القانوني الذي جرّم إطلاق القذائف من دون تمييز بين ما هو عسكري وما هو مدني، فيمكن الدفع بأن إطلاق هذه القذائف لا يستهدف المدنيين بصفتهم تلك، بل يتم إطلاقها عشوائياً، كما أن الخسائر بين المدنيين لا تكون مفرطة ومن ثم فلا وجود لجريمة حرب⁽³⁰⁾.

إن استخدام حجة عدم «استهداف المدنيين بصفتهم تلك» لنفي المسؤولية عن حركة التحرر الفلسطيني هي نفسها الذريعة التي تستخدمها الديمقراطيات الغربية عند قصف الكيان الإسرائيلي للمناطق السكنية لتبرير كل الخسائر في أرواح المدنيين نتيجة لقصف أو تفجير، في حين تعتبر هذه الديمقراطيات نفسها أي عمل عدائي من جانب حركة التحرر الفلسطيني ينتج منه خسائر في أرواح المدنيين جريمة حرب أو عملاً «إرهابياً»⁽³¹⁾.

يرى دانيال لاغوت (Daniel Lagot) أن إطلاق القذائف تجاه إسرائيل انطلاقاً من قطاع غزة أو من جانب حزب الله في جنوب لبنان لا يتم الإقدام عليه إلا بصورة اضطرارية (حصار غزة، هجمات عنيفة من جانب إسرائيل...) ومتقطع، ولا يخلف خسائر تذكر بين المدنيين. كما أن حركة التحرر الفلسطيني لا تلجأ إلى أعمال كهذه إلا محاولة منها لوقف الاعتداءات الوحشية الإسرائيلية التي تخلف في كل عدوان مئات الضحايا من المدنيين⁽³²⁾. ويمكن أن نستحضر في هذا السياق جواب العربي بن مهيدي أحد قادة التحرر الجزائري للضباط الفرنسيين بعد اعتقاله، حيث كان

(27) روبن غايس، «هياكل النزاعات غير المتكافئة»، المجلة الدولية للصليب الأحمر، السنة 88، العدد 864 (آذار/مارس 2006)، ص 232.

(28) انظر المادة 35 من البروتوكول الإضافي الأول.

(29) الوادراسي، المصدر نفسه، ص 212.

(30) Daniel Lagot, ««Mouvement de résistance où «organisation terroriste»? Les Actions des mouvements de résistance au regard du droit international humanitaire,» dans: Lagot, dir., *Droit international humanitaire: Etats puissants et mouvements de résistance*, p. 52.

Ibid, p. 53.

(31)

Ibid, p. 54.

(32)

السؤال عن مدى شعوره بالعار لاستعمال النساء لإخراج السلاح من القصة في قففهن (جمع قفّة)، فأجاب: «أعطوني طائراتكم وأعطيك قففي». وهو ما يثير إشكالية النزاعات المسلحة غير المتكافئة⁽³³⁾. الرد نفسه صرح به الراحل رمضان عبد الله شلح، قائد حركة الجهاد الإسلامي في قطاع غزة، لجريدة ABC في 21 آب/أغسطس 2001، لشرح الأسباب التي تدفعهم إلى اختيار التفجيرات الانتحارية كأسلوب في المقاومة: «لا نملك إلا هذه الآلية، فلا نملك القنابل، ولا المدافع، ولا الصواريخ ولا الطائرات»⁽³⁴⁾.

يتعزز هذا الطرح بشهادة السيدة نوريت بيلد، والدة إحدى الضحايا المدنيين الإسرائيليين في مقال لها في جريدة لوموند دبلوماتيك الفرنسية، حيث قالت بأن ابنتها ذهبت ضحية سياسة ننتياهو التدميرية التي أفقدت الفلسطينيين الأمل، «بالنسبة إلي [تقول السيدة نوريت بيلد] لا فرق بين الإرهابي الذي قتل ابنتي وبين الجندي الإسرائيلي المحض الذي منع فلسطينية حاملاً من العبور إلى المستشفى حتى تضع مولودها، الذي فقدته في نهاية المطاف [...]». كيف يتوجب على الفلسطيني الذي نسفت القوات الإسرائيلية بيته بالديناميت أن يتصرف وهو يشاهد أخته تبيت في العراق... الحكومة الإسرائيلية هي المسؤولة عن حالة فقدان الأمل التي وصل إليها الفلسطينيون من جراء الحصار»⁽³⁵⁾.

تبعاً لذلك، فإن الهدف في نهاية المطاف هو ردع الإسرائيليين والتقليل من بطش الآلة العسكرية لدولة الاحتلال وليس ارتكاب «أعمال إرهابية». غير أن الإشكال الحقيقي، بل والحرَج الحقيقي هو إدانة الأعمال غير القانونية التي تضطر حركات التحرر الوطني إلى القيام بها ومطالبتها باحترام القانون الدولي الإنساني، في حين يستمر تبرير انتهاك الدول القوية للقانون الدولي الإنساني وقرارات الأمم المتحدة⁽³⁶⁾.

ثالثاً: احتضان القانون الدولي الإنساني لحركة التحرر الفلسطيني

دأبت بعض القوى على إنكار وضع الخصم في نزاعاتها المسلحة كآلية لتجريده من الشرعية، لغرض التملص من الالتزامات التي يفرضها قانون النزاعات المسلحة. لم تنل هذه الذريعة الباطلة بموجب القانون الدولي الإنساني اعتراف القانون الدولي العام. ويستند الكيان

(33) Nils Andersson, «Droit international humanitaire et terrorisme: Distinguer les combattants des assassins,» dans: Lagot, dir., Ibid., p. 71.

(34) ورد في: Pierre Conesa, «Sri Lanka, Irak, Tchétchénie, Israël... Aux origines des attentats-suicides,» *Le Monde diplomatique* (juin 2004).

(35) Nourit Peled-Elhanan, «Israël face au terrorisme: «Bibi, qu'as-tu fait?»,» *Le Monde diplomatique* (octobre 1997).

(36) Lagot, ««Mouvement de résistance où «organisation terroriste»? : Les Actions des mouvements de résistance au regard du droit international humanitaire,» p. 54.

الإسرائيلي إلى إنكار الاعتراف بالوضع القانوني لحركة التحرير الفلسطيني لتجربتها من الشرعية كمقدمة للإجهاد عليها من دون أن يعدّ ذلك جرماً في نظر الرأي العام الدولي.

هذه الممارسة تخالف قواعد القانون الدولي الإنساني الذي نص في اتفاقية جنيف الثالثة على أن «أسرى الحرب بالمعنى المقصود في هذه الاتفاقية هم الأشخاص الذين ينتمون إلى أفراد القوات المسلحة النظامية الذين يعلنون ولاءهم لحكومة أو لسلطة لا تعترف بها الدولة الحازجة» ويقعون في قبضة العدو⁽³⁷⁾. وقد وسع البروتوكول الإضافي الأول من مدلول هذا البند، عندما رأى أن تطبيق أحكام هذا البروتوكول لا يشمل فقط النزاعات التي تجمع بين الأطراف السامية المتعاقدة»، بل «المنازعات

التي تناضل بها الشعوب ضد التسلط الاستعماري والاحتلال الأجنبي وضد الأنظمة العنصرية، وذلك في ممارستها لحق الشعوب في تقرير المصير، كما كرسه ميثاق الأمم المتحدة والإعلان المتعلق بمبادئ القانون الدولي الخاصة بالعلاقات الودية بين الدول طبقاً لميثاق الأمم المتحدة⁽³⁸⁾. لذلك فإن عبارة «أطراف النزاع» التي لم تكن تشمل في السابق إلا الدول، أضحت تستوعب الحركات المناضلة من أجل تقرير المصير.

الحصول على الاستقلال من أهم دوافع اللجوء إلى العمل المسلح، فقد اهتم القانون الدولي الإنساني بمصير حركات التحرر الوطني، وعمل في المادة 96 من البروتوكول الإضافي الأول على توسيع إجراءات الحماية المطبقة على النزاعات المسلحة الدولية لتشمل حروب التحرير الوطنية.

وقد اشترطت بعض الوفود في مؤتمر جنيف لعام 1974 أن يتم الاعتراف بحركة التحرير من قبل بعض المنظمات الجهوية⁽³⁹⁾ حتى يتأتى لها الاستفادة من البروتوكول الإضافي الأول، كـ «طرف في النزاع»⁽⁴⁰⁾، والحال أن شرط الانتماء إلى أحد أطراف النزاع يستوفى في حال الانتماء إلى دولة أو إلى حركة «تناضل ضد التسلط الاستعماري والاحتلال الأجنبي وضد الأنظمة العنصرية»، أو في سياق حق تقرير المصير من خلال نزاع مسلح بلغ درجة معينة من الحدة. ومعلوم أن حركة التحرير الفلسطيني تمثل في واقعها حركة

(37) نظراً إلى أهمية هذا البند فقد تم التنصيص عليه في اتفاقيات جنيف الأولى والثانية (المادة 13/ الفقرة 3)، والثالثة (المادة 4/ الفقرة 3)، والبروتوكول الإضافي الأول (المادة 43/ الفقرة 1).

(38) المادة 1 الفقرة 4 من البروتوكول الإضافي الأول لعام 1977.

(39) «تعتبر القمة العربية التي عقدت في الرباط عام 1974 منعطفاً تاريخياً مهماً لمنظمة التحرير ولل قضية الفلسطينية عموماً، فقد صدر قرار من القمة باعتبار «منظمة التحرير الفلسطينية الممثل الشرعي الوحيد للشعب الفلسطيني»، وهو ما أهلها لأخذ مقعد «مراقب» في الأمم المتحدة والتحدث باسم الشعب الفلسطيني في المحافل الدولية». انظر: «منظمة التحرير الفلسطينية»، قناة الجزيرة، 3 تشرين الأول/أكتوبر 2004، <<https://bit.ly/2AJUWfq>> (تم تصفح الموقع بتاريخ 4 أيار/مايو 2018).

Ruth Lapidoth, «Qui a droit au statut du prisonnier de guerre?», *Revue générale de droit international public (RGDIP)*, vol. 78 (1978), pp. 191-192.

تناضل ضدّ التسلط الاستعماري والاحتلال الأجنبي، ما يعني انضواءها تحت بند المادة الأولى من البروتوكول الإضافي الأول.

ومن المستجدات التي جاء بها البروتوكول الإضافي الأول لعام 1977 شمول تطبيق أحكامه على جميع القوات المسلحة بالمعنى الواسع للمفهوم⁽⁴¹⁾، وليس كما الحال في اتفاقية جنيف الثالثة التي منحت وضع أسرى الحرب للقوات المسلحة النظامية المنشأة من جانب حكومة أو سلطة غير معترف بها من جانب القوة الحاجز⁽⁴²⁾.

لقد مثّلت أحكام البروتوكولين الإضافيين، حسب بول دي لابراديل، «انقلاباً» على نظام اتفاقيات جنيف، من حيث إنها خولت وضع أسرى الحرب، تلقائياً، لأفراد حركات التحرر الوطني التي تناضل ضد السيطرة الاستعمارية والاحتلال الأجنبي، وضد الأنظمة العنصرية⁽⁴³⁾، حيث عدّل البروتوكول الإضافي الأول من شرط الانتماء لأحد أطراف النزاع؛ فبينما نصت اتفاقيات جنيف لعام 1949 على ضرورة وجود رابط فعلي بين هذه الحركات وبين أحد أطراف النزاع، سواء بصورة ضمنية، أو من خلال طابع العمليات الذي تبيّن الجهة التي تقاتل من أجلها حركة المقاومة، أو من خلال تصريح رسمي⁽⁴⁴⁾، فقد أقصى البروتوكول الأول هذا الشرط عندما تجاوز فكرة اقتصار أحكام هذا البروتوكول على النزاعات التي تجمع بين «الأطراف السامية المتعاقدة»⁽⁴⁵⁾.

تبعاً لذلك فإن الطرف في الحرب غير المعترف بها ليس بالضرورة الدولة، ولا حتى السلطة الممثّلة لها⁽⁴⁶⁾. وهو ما تؤكده المادة الثانية المشتركة بإقرارها إمكان تطبيق الاتفاقية أمام قوى غير مرتبطة بالاتفاقية، إذا قبلت تطبيق أحكامها. ويرى جان دي بريو أن مفهوم «قوى» لا يعني بالضرورة الدولة، فقد يحيل على مجموعات غير دولتية. ويمكن أن نزعّم في هذا الصدد بأن ترجمة المادة إلى النص العربي يدركها النقصان ولا تعكس حقيقة المعنى المقصود⁽⁴⁷⁾. فبالرجوع إلى النصين الفرنسي والإنكليزي نجدهما ينصان في الفقرة الثالثة من المادة الثانية على مفهومي «Powers»، «Puissances» أي «القوى»، بينما يورد النص العربي عبارة «دول النزاع الأطراف»، والفرق بين المفهومين شاسع، كما أن الآثار المترتبة على اعتماد كل مفهوم مختلفة جداً. ولا يعدّ

(41) نصت الفقرة الأولى من المادة 43 من البروتوكول الإضافي الأول على أنه تشكّل «القوات المسلحة لطرف النزاع من كافة القوات المسلحة والمجموعات والوحدات النظامية التي تكون تحت قيادة مسؤولة عن سلوك مؤوسيتها قبل ذلك الطرف حتى ولو كان ذلك الطرف ممثلاً بحكومة أو بسلطة لا يعترف الخصم بها».

(42) تنطبق اتفاقية جنيف الثالثة حسب المادة الرابعة منها على... «أفراد القوات المسلحة النظامية الذين يعلنون ولاءهم لحكومة أو لسلطة لا تعترف بها الدولة الحاجزة».

(43) Paul de la Pradelle, «Le Droit Humanitaire des Conflits Armés», *Revue générale de droit international public (RGDIP)*, vol. 82 (1978), p. 23.

Lapidoth, *Ibid.*, p. 176.

(44)

Ibid., p. 191.

(45)

Jean de Preux, «Commentaire de l'article 43», dans: *Commentaire des protocoles additionnels du 8 juin 1977 aux conventions de Genève du 12 août 1949* (Genève: Comité international de la Croix-Rouge, 1986), p. 512.

(47) الوادراسي، «وضعية «المقاتلين غير الشرعيين» في القانون الدولي الإنساني»، ص 152.

مفهوم «القوى» أو «Puissances» في معاجم اللغة العربية والفرنسية مفهوماً مرادفاً لمفهوم الدولة، فقد يعني أحياناً الأفراد ذوي التأثير القوي، وقد يشير إلى الشركات الكبرى المؤثرة وقد يعني الدولة⁽⁴⁸⁾. ويؤكد هذا الطرح جان دي بريو باعتقاده بأن صفة «طرف في النزاع»، تشمل، إضافة إلى حركات المقاومة والحكومات الموجودة في المنفى، المتنازعين في إطار نزاعات «تقرير المصير» والمتعلقة بالتححر الوطني⁽⁴⁹⁾.

ولأن الحصول على الاستقلال من أهم دوافع اللجوء إلى العمل المسلح، فقد اهتم القانون الدولي الإنساني بمصير حركات التحرر الوطني، وعمل في المادة 96 من البروتوكول الإضافي الأول على توسيع إجراءات الحماية المطبقة على النزاعات المسلحة الدولية لتشمل حروب التحرير الوطنية⁽⁵⁰⁾. ومن بين المستجدات المهمة التي جاءت بها المادة 96 الفقرة 3 من البروتوكول الإضافي الأول ما يجيز «للسلطة الممثلة للشعب مشتبك مع طرف سام متعاقد في نزاع مسلح من الطابع المشار إليه في الفقرة الرابعة من المادة الأولى أن تتعهد بتطبيق الاتفاقيات وهذا الملحق (البروتوكول) في ما يتعلق بذلك النزاع، وذلك من طريق توجيه إعلان انفرادي إلى أمانة إيداع الاتفاقيات. ويكون لمثل هذا الإعلان، إثر تسلم أمانة الإيداع له، دخول الاتفاقيات وهذا الملحق (البروتوكول) حيّز التطبيق بالنسبة إلى السلطة المذكورة بوصفها طرفاً في النزاع، وذلك بأثر فوري.

وبعد إدراج هذا الحكم في البروتوكول الإضافي الأول نتيجة طبيعية لتوسيع مفهوم النزاع المسلح الدولي ليشمل الحروب التي تشن باسم حق تقرير المصير. كما يعدّ تمكيناً للسلطة الممثلة للشعب من إجراءات تضمن لها وضعاً قانونياً خاصاً، وذلك من طريق إعلان أحادي الجانب يضع بموجبه التزامات قانونية على الجانبين كيفما كان موقف الخصم، مع الإشارة إلى أن تطبيق الآثار القانونية على الطرف الآخر يفترض انخراط هذا الأخير في البروتوكول الأول⁽⁵¹⁾.

من جهة أخرى ذهبت الاتفاقية المتعلقة ببعض الأسلحة التقليدية لعام 1980 إلى أبعد من ذلك، حين رأى أن قبول السلطة الممثلة للشعب باتفاقيات جنيف وتطبيقها في مواجهة دولة طرف في هذه الاتفاقيات ولم تصادق على البروتوكول الأول، يفترض تطبيق جميع الآليات القانونية المنصوص عليها في اتفاقيات جنيف والبروتوكول الإضافي الأول⁽⁵²⁾. ويمكن للكيان المشارك في النزاع المسلح اكتساب الشرعية عن طريق الإعلان عن - الترويج ل- احترام القانون الدولي الإنساني. وقد دأبت على هذا السلوك مجموعة من الأطراف غير الحكومية المعنية بالنزاعات

(48) انظر قاموس الوسيط (النسخة الإلكترونية)، والمعجم الفرنسي لاروس (Larousse).

(49) Preux, «Commentaire de l'article 43», p. 513.

(50) Andersson, «Droit international humanitaire et terrorisme: Distinguer les combattants des assassins», p. 65.

(51) Philippe Bretton, «Les Protocoles de 1977 additionnels aux conventions de Genève de 1949 sur la protection des victimes des conflits armés internationaux et non internationaux: Dix ans après leur adoption», *Annuaire français de droit international* (1987), p. 555.

(52) انظر المادة 7 الفقرة 4 من الاتفاقية المتعلقة بالأسلحة التقليدية، بتاريخ 10 تشرين الأول/أكتوبر

الداخلية مثل المؤتمر الوطني الأفريقي (ANC) في جنوب أفريقيا وحزب العمال الكردستاني في تركيا (PKK) والاتحاد الوطني للاستقلال التام لأنغولا (يونيتا) والمجاهدين في أفغانستان، حيث تم الإعلان من طرف واحد عن الالتزام بالقانون الإنساني، كما تعهدت بمثل هذا الالتزام الأطراف المشتركة في النزاعات المسلحة التي دارت على أراضي يوغسلافيا السابقة في إطار اتفاقيات متعددة الأطراف⁽⁵³⁾.

من هذا المنطلق يمكن فصائل المقاومة الفلسطينية التصريح بالالتزام بالقانون الدولي الإنساني والاستفادة من أحكام المادة 96، ولا سيّما بعد أن تمت ترقية فلسطين إلى «دولة مراقب غير عضو»، وإعلان المجلس الفدرالي السويسري، الجهة الوديعة لاتفاقيات جنيف الأربع وبروتوكولاتها، في 11 نيسان/أبريل 2014، عن قبول فلسطين طرفاً سامياً في اتفاقيات جنيف الأربع وبروتوكولاتها الإضافية الأولى، وذلك بناء على الطلب الذي تقدمت به فلسطين بعد توقيع الرئيس محمود عباس طلبات بالانضمام إلى 15 اتفاقية دولية، كرد فعل على عدم إفراج إسرائيل عن الدفعة الرابعة المتفق عليها من السجناء الفلسطينيين⁽⁵⁴⁾.

خاتمة

يتبين من خلال هذه الدراسة أن حركة التحرر الوطني الفلسطيني بريئة من تهمة «الإرهاب» براءة القانون الدولي من التفسير المتعسف لمفهوم «الإرهاب». هذا المفهوم «اللقيط» (إن جاز الوصف) الذي لا نعرف له تعريفاً في القانون الدولي، يجسّد محاولة حقيقية لتليين النظام القانوني الدولي، وهو محاولة أيضاً لإقصاء المناضلين بالكلمة وبالسلح من المجال السياسي الذي يمدّهم بالشرعية. الهدف في نهاية المطاف هو القضية لا الحركة، ومن القضية تستمد حركة التحرر الوطني الفلسطينية شرعيتها، لكن نفي الشرعية يمر بالضرورة عبر التنكيل بحاملها.

ولعلّ من المفارقات الغريبة التي تبين بجلاء تناقضات السياسة الدولية ومطاطية مفهوم «الإرهاب» الاعتراف بشرعية حركات سياسية، كانت تنعت في السابق بـ «الجماعات الإرهابية»، كحركة «فارك» الكولومبية التي وصفها الرئيس الكولومبي بـ «الشريك في السلام»، بعد اتفاق المصالحة في 26 أيلول/سبتمبر 2016⁽⁵⁵⁾. فبعدما أصبحت «الأعمال المسلحة» لحركة «فارك» في عداد التاريخ بموجب هذا الاتفاق، تحولت هذه الحركة، بقدرة قادر، من «تنظيم إرهابي» إلى شريك في السلام. هذا التحول يؤكد فرضية أن مفهوم «الإرهاب» ينتمي إلى الحقل السياسي وليس في خانة الجريمة بمعناها القانوني. وقد رأى المفكر محمد عابد الجابري أنه لو كانت المقاومة

Mireille Mendez France, «Droit de résister, Droit de se défendre», dans: Lagot, dir., *Droit (53) international humanitaire: Etats puissants et mouvements de résistance*, p 56.

(54) إحسان عادل، «نتائج وأبعاد قبول انضمام فلسطين لاتفاقيات جنيف»، المرصد الأورومتوسطي لحقوق الإنسان <<http://www.euromid.org/ar/article/513>> (consultée le 3 décembre 2016).

(55) «توقيع اتفاق سلام جديد بين الحكومة الكولومبية وحركة «فارك»»، فرانس 24، 23 تشرين الثاني / نوفمبر 2016، <<https://bit.ly/370IwvC>>.

الفلسطينية قد حققت أهدافها ونالت استقلالها، فسنكون آنذاك أمام «حقيقة تاريخية» لا يستطيع أحد إنكارها. فـ «الحقيقة التاريخية حقيقة محرّجة تفرض نفسها فرضاً»⁽⁵⁶⁾.

هذه المحاولات الحديثة لتغيير مفهوم «الشرعية» تدفعنا دفعاً إلى تقاسم المخاوف التي عبّر عنها منديز - فرانس بالقول «إننا أمام لحظة تاريخية عصيبة وخطيرة جداً يعاد في ضوئها النظر في كل القيم والمبادئ التي على أساسها تم تأسيس قانون دولي يؤطر العلاقات الدولية. تبدو الصورة أوضح إذا تحدثنا عن الشعوب الرازحة تحت سيطرة الاستعمار وحققها في نيل الاستقلال [...] فما يبعث على الإدانة في القانون الدولي العام هو شرعنة العنف، الاحتلال، السيطرة وإخضاع الشعوب [...] من خلال نظام قانوني دولي، تم إعداده بديارية، وتفعيله على أرض الواقع كعقيدة [...] باختصار هو قانون دولي يخفي بين فقراته متناقضات ووقائع تتعلق بسيطرة الأكثر قوة على الأكثر ضعفاً»⁽⁵⁷⁾ □

صدر حديثاً

دينامية التنمية المستدامة: تجليات التكوين وتحديات التمكين

باسل البستاني



319 صفحة

الـثمن: 16 دولاراً

يؤنّق هذا الكتاب تفاصيل قصّة تطور نهج التنمية البشرية المستدامة منذ انطلاقتها الدولية في عام 1990 وحتى الآن. أهم سمات المسار تضمنت تتابع عدة مراحل، كل منها اكتسبت خصوصية في مضمونها. يتجاذب محور هذه المراحل عنصران متلاحمان: التكوين والتمكين. كان مسار التكوين حتى نضجه هو الأطول، إذ استغرق من عام 1990 إلى عام 2016. في المقابل، بدأت عملية «التمكين» منذ مطلع عام 2017، حيث جاءت مرتبطة عضوياً بأجندة أهداف التنمية المستدامة. حالياً، يستمر اللقاء الدينامي الشامل لمحتوى النهج ومساره، بإصلاح منظمات الأمم المتحدة، إضافة إلى الدعم الحقيقي للدول لتطبيق الأهداف. يعيش النهج حالياً مخاض ثورة شاملة لتحقيق العدالة والمساواة الإنسانية بصحبة الحفاظ على استدامة ينابيع العطاء في كوكبنا لإدامة الحياة والإغناء، تعزيزاً لدوره المستهدف كبديل للنظام النيوليبرالي الاقتصادي القائم حالياً.

(56) المصدر نفسه، ص 13.

Mendez France, «Droit de résister, Droit de se défendre», p. 55.

(57)

جدلية الإنسان والمدينة: هل نحن متساوون أمام حق العيش في المدن؟

ياسمينة بغريش (*)

أستاذة محاضرة في قسم علم الاجتماع، جامعة قسنطينة 2 - الجزائر.

«ماذا تكون المدينة سوى البشر»

ويليام شكسبير

مقدمة

تميّزت العلاقة إنسان - مدينة منذ البداية بالسعي لتحقيق هدف محدد يتمحور حول الوصول بطموح الإنسان إلى أقصى درجات الرفاهية والراحة والاستقرار. وخلال سعيه الدائم لتحقيق هدفه المنشود تعرض الإنسان لهزات عنيفة ضربت استقراره، وعثرات عطلت عجلة تقدمه، وصدمات جعلته يفكر في الهروب من المدينة والعودة إلى الريف والطبيعة والهدوء والهواء النقي، لكنه بالرغم من ذلك لم يتراجع عن السعي لتحقيق حلمه والاستمرار في بناء مدينته التي طالما حلم بها، وعمل على تجسيدها وتشبيدها. فمن المدن المتخصصة تاريخياً، اقتصادياً، سياسياً، سياحياً، وصل الإنسان في ظل العولمة إلى شيد المدن العالمية، العلمية، المستقبلية والذكية التي كانت بالأمس القريب حلمًا وخيالًا مفترطًا نسجته سيناريوهات الأفلام وأخرجته استوديوهات هوليوود، لكن الواقع أثبت أن الحلم بات حقيقة والخيال أضحى واقعًا والإنسان اليوم يتقدم بخطى ثابتة نحو تحقيق حلمه بإنجاز مدينته التي يعيش فيها بنقرة زر. ولكن هذا الوجه المشرق للمدينة هو الحلم لنخبة من أفراد المجتمع فقط، القادرين على مواكبة تكاليف العيش في بيئة رقمية باهظة التكاليف، نخبة تمتلك سلطة المال والقرار وتدير الأعمال وتسعى للتميز والتفاخر ببيئتها وتجمعاتها السكنية الفاخرة المسيجة، فتتعالى وتتميز وتتفوق على حساب السواد الأعظم من سكان المدينة الذين يعانون تمييزًا عنصريًا حضريًا وفقيرًا مدقعًا. الأغلبية الساحقة تعيش على فترات وتفتقر الشوارع وتلتحف السماء، تستنشق هواءً ملوثًا، وتحلم بإثبات وجودها والعيش

بكرامة في بيئة حضرية ساد فيها الظلم والجشع والقهر الاجتماعي والتمييز والتهميش والإقصاء والنظرة الدونية بوصفها مصدرًا للإزعاج والفوضى والتهديد؛ وحتى إنها تمثل خطر ثورة الحضر على اعتبار أن كل الثورات الحضرية في العالم من ثورة باريس إلى كاراكاس، إلى وول ستريت، ومن الجزائر إلى البحرين إلى لبنان فتونس، وسورية، ومصر وغيرها الكثير، كان مصدرها جميعاً الفئات الهشة والفقيرة التي تعيش على هامش الحياة في المدن وتعاني تمييزاً حضرياً بامتياز نهش حقها في المدينة وسلبها حقها في الحياة.

إن المدن انبثقت تعبيراً عن ظروف روحية ومادية واجتماعية وسياسية، كما تأثرت بمختلف التقاليد والقيم والأفكار المنظّمة للعلاقات الاجتماعية، وكذلك بوسائل الإنتاج وأنساق الاتصال، وتطورت المدن ومعها العمارة.

وعليه، نسعى من وراء هذا الطرح إلى البحث في شكل العلاقة بين الإنسان والمدينة من حيث مبدأ البناء، فمن يبني من؟ هل الإنسان هو الذي يبني المدينة أم أن المدينة هي التي تبني الإنسان؟ من يؤثر في الآخر؟ هل نقول إنسان المدينة؟ أم مدينة الإنسان؟ لمن تُبنى المدينة؟ ماذا يريد الإنسان من المدينة؟ هل هزمت المدينة طموح الإنسان؟ وهل نحن متساوون أمام الحق في العيش في المدن؟ كل هذه الأسئلة وغيرها التي تمثل في مجملها محور جدلية علاقة الإنسان بالمدينة سنحاول الإجابة عنها من خلال المواقف النظرية والقراءات الميدانية لتاريخ وحاضر ومستقبل هذه العلاقة، وبناء نظرة استشرافية ارتكازاً على واقع يحمل في طياته كل التناقضات، صراع مبهم الملامح بين الإنسان والمدينة بلا بداية ولا نهاية ولا غالب أو مغلوب.

أولاً: المدينة بوصفها انعكاساً لفلسفة الوجود الإنساني

إذا ما أردنا أن نبحث في شكل العلاقة بين الإنسان والمدينة، من أين انطلقت، وكيف بدأت، وما الذي أراده الإنسان فيها ومنها، ينبغي أن نعرف كيف ظهرت المدينة، لأن الإنسان كان السباق عليها في الوجود وبذرتها الأولى كانت على يده. فمع التطور الإنساني والحضارة التي هي أيضاً المدنية ولِدَتِ المدينة وتطورت. فنشوء المدينة لم يكن مصطنعاً قطعاً، إنما جاء نتيجة تطور طبيعي، أو كفعل من أفعال الطبيعة، على حدّ قول أرسطو. ويرى أفلاطون أن المدينة تنشأ أصلاً من عَجْز الفرد عن الاكتفاء بنفسه في سدّ حاجاته المتنامية، فيجتمع في مكان واحد عدد من الشركاء المتعاونين يمثلون مجتمعاً يُطلق عليه اسم «مدينة»، يتم فيه الأخذ والعطاء، بحيث يعتقد كل منهم أن التبادل يعود عليه بالمنفعة، وبذلك يعزو أفلاطون نشأة المدينة في الأساس إلى ضرورة تلبية حاجات الإنسان المادية والمعنوية، مع كل ما يتفرع منها. وهكذا، إذا سلّمنا بصحة كلام أفلاطون، كانت المدينة بُنِيتْ الحاجة إليها⁽¹⁾. ويصبح الإنسان في قلب المدينة هو

(1) ديمتري أفيريونس، «في الإنسان والمدينة 2: محاولة تشخيص للأزمة النفسانية للإنسان المَدَنِي»، مقال

منشور على موقع «معايير».

<http://maaber.50megs.com/issue_february05/editorial.htm>.

ذلك «المواطن الذي يتمتع بالحقوق ويؤدي ما عليه من واجبات تحدّد قواعدها ومناقبها»، تلك القوانين التي تختلف في رقيّها وتقدّمها الاقتصادي والاجتماعي والسياسي والأخلاقي من مكان إلى آخر، ومن عصر إلى عصر، بحسب تقدم البشر⁽²⁾.

ظهرت أول تجمّعات حضرية تقريباً بعد عام 3000 قبل الميلاد في بلاد الرافدين ومصر ووادي السند، وقد تمتعت تلك المجتمعات الزراعية بالفعل منذ مرحلة مبكرة بتنظيمات دينية وسياسية وعسكرية، حيث قدّمت الدولة مهمات التنظيم والحساب المطلوبة في الزراعة، في حين كان المواطنون هم الفلاحون، وكانت الجيوش تقدم الحماية لهذه الأراضي الزراعية من الغزو الخارجي. من ناحية أخرى، كانت المدن اليونانية القديمة، التي اعتمدت على التجارة أكثر من الزراعة، أكثر فوضوية، حيث غاب عنها وجود نسق موحد، لتنشأ المدينة تدريجياً من مجموعة قرى صغيرة، وتتخذ شكلها حسب الظروف الجغرافية المحيطة بها. وقد ورث الرومان كل ذلك العمران اليوناني، وأضافوا إليه بضعة جوانب تنظيمية مثل المساحات العامة والمعابد التي أصبحت فيما بعد الكنائس في أوروبا، لتكون تلك المدن نواة لمدن موجودة حتى اليوم، مثل باريس ولندن، اللتين بدأتا كمدن رومانية صغير، ومع مطلع القرن العشرين، أصبحت المدينة بالأساس مركزاً تجارياً ومالياً يجذب الجميع نتيجة تراكم رأس المال فيه، الذي تجلّى في البنوك والفنادق والمصانع والمباني الإدارية ومحالّ الملابس وغيرها، وبدأت بوادر المدينة الرأسمالية المعاصرة التي تتحكّم فيها السوق أكثر من الدولة⁽³⁾.

ما لا شك فيه أن المدن انبثقت تعبيراً عن ظروف روحية ومادية واجتماعية وسياسية، كما تأثرت بمختلف التقاليد والقيم والأفكار المنظّمة للعلاقات الاجتماعية، وكذلك بوسائل الإنتاج وأنساق الاتصال، وتطورت المدن ومعها العمارة، وانعكست صور هذا التغير الاجتماعي على تغير المدن ونموها. يؤكد بارنيس هذا المعنى بقوله «إن العمارة هي سجل لعقائد المجتمع»؛ ويذكر ألبيل سارينين «أن مشاهدة مدينتك تجعلني أدرك الأهداف الثقافية لسكانها، فالمدينة كتاب تقرأ فيه أهداف أهلها وطموحاتهم، حيث يقوم التخطيط الفيزيقي للمدينة على أهداف اجتماعية واقتصادية، فكل انقلاب سياسي أو تطور اقتصادي بدأ أثره في مسكن الإنسان الأول»⁽⁴⁾. إذاً، فكما يتميز كل إنسان بمدينته كذلك كل مدينة تتميز بساكنيها من حيث تداخل عناصر الهوية والطابع المعماري والشخصية المعمارية للمدينة في علاقتها بمشاعر الإنسان وطموحاته وتخلفه أو تطوره وظروفه الحياتية بما ينعكس سلباً أو إيجاباً على هندسة مدينته وبنائها وتصميمها.

(2) أكرم أنطاكي، «في الإنسان والمدينة 1: محاولة للتفكير في واجب اسميناه عدالة»، مقال منشور على موقع «معايير»، <http://maaber.50megs.com/issue_january05/editorial.htm>.

(3) فريق تحرير نون بوست، «تاريخ الإنسان والمدينة»، مقال منشور على موقع «نون بوست»، 1 نيسان / أبريل 2015، <<http://www.noonpost.org/content/6077>>.

(4) حسين عبد الحميد رشوان، مشكلات المدينة (دراسة في علم الاجتماع الحضري) (الإسكندرية: مؤسسة شباب الجامعة، 2005)، ص 14.

ثانياً: جدلية العلاقة بين الإنسان والمدينة

إن البحث في شكل العلاقة بين الإنسان والمدينة يجزئنا إلى الخوض في علاقة الإنسان بالمكان وبالتالي معرفة من يؤثر في الآخر. حتى نتمكن من تحديد صورة العلاقة، فإن كان الإنسان هو من شيد المدينة بفكره وثقافته، فماذا عن قول «الإنسان ابن بيئته»؟ وكيف تؤثر فيه بيئته من حيث الخشونة والصلابة والأنانية والمصلحية والعلاقات الأولية والثنائية، والتفاعلات وغيرها؟ إذ تشير الدلائل إلى الإسهام ذي التأثير الواضح للمكان في تكوين وعي الإنسان بوجوده ويطبع فكره وهويته وحتى فيزيولوجيته، وفي المقابل يسهم الإنسان في إضفاء خصائص إنسانيته على المكان بتغيير بنيته وأنسنة فضاءه، وبالتعود تتحول هذه العلاقة التأثيرية المتبادلة إلى علاقة حميمة قد ينتج من إهمالها أو هدمها آثار وخيمة في الطرفين، فشخصية المكان يرسمها الإنسان، وخصائص الإنسان يطبعها المكان. فللمكان حضوره المؤسس والبناء لعلاقات المجتمع بفعل تفاعل الإنسان بمحيطه الجغرافي وأشياءه. وللإنسان في المقابل دوره في بلورة القيم الخاصة بهذا المكان عبر مجموعة من العلاقات والسلوكيات الإنسانية التي تصبح فيما بعد رموزاً ودلالات تمثل في مجموعها صفات مكان ما⁽⁵⁾. فالإنسان بوصفه

المدينة هي قوالب، وأساليب وأوضاع للتفكير والعمل الإنساني، كما أنها نتاج لصنع المجتمع ككل وليس للفرد، حيث إنها تنشأ بوحي من العقل الجمعي الذي ينشأ من اجتماع الأفراد ومن تبادل آرائهم وتفاعل وجهات نظرهم.

«الكائن الأكثر وعياً بالمكان يمتلك حساسية مكانية تتيح له القدرة على انتظام المكان بالإقامة فيه»؛ والتاريخ البشري يثبت أن الإنسان هجر مكانه حين لم يجد فيه مقومات استقراره وأمنه، لقد أوجدت دعائم الاستقرار والأمن في المكان أو الوطن عبر مراحل التاريخ تنامياً مضطرباً في سلوك الانتماء للمكان نفسه توارثته الأجيال وحافظت عليه إلى يومنا هذا. ليجأ الإنسان في كل المجتمعات البشرية بعد استقراره إلى تسخير معطيات المكان في تحقيق متطلبات العيش له مستخدماً إمكاناته العقلية والمادية، ولا تقتصر علاقات التفاعل بين الإنسان والمكان على تأثير الإنسان في المكان فحسب، بل إن المكان يحفر في الإنسان خصائصه وملامحه. فالعلاقة إذاً بين الإنسان والمكان هي علاقة تفاعلية قائمة على أساس قانون الفعل ورد الفعل. فالإنسان أثناء عمليات تفاعله مع المكان يخضع لعلاقات الإنسانية ونظمها لإحداثيات المكان وتشابكاتها الدلالية على نحو ما أشار إليه سابقاً فيضيفي على «الأفكار صفات المكان» مستخدماً العديد من «منظوماته الثقافية والاجتماعية والسياسية والدينية» تتلاقح مع بعضها مكونة ملامح مهمة لهوية الإنسان الثقافية الوطنية⁽⁶⁾. فالبيئة بالنسبة إلى الإنسان كالقوقعة بالنسبة إلى الحلزون،

(5) مضر خليل عمر، «جدلية الإنسان - المكان - الزمان»، مجلة ديالي (العراق)، العدد 40 (2009)،

ص 16.

(6) علي حسن العيدروس، «المكان الهوية وهوية المكان»، المدينة، 2011/4/6، <<https://www.al-madina.com/article/78238>>.

فهي تكوّن جسمه في داخلها حسب صورتها، وهي هذا الشكل الذي يفرزه الحيوان نفسه، بمعنى أن البيئة المادية يمكن أن تؤثر في الإنسان وتسهم في تغييره كما يشكلها هو وفقاً لحاجاته وسلوكه⁽⁷⁾.

وفي هذا الشأن يرى المختصون في دراسة السلوك البشري في إطاره البيئي، أن الإنسان يستجيب للمكان الذي يعيش فيه ومختلف التنبيهات التي تصدر منه، ويكون اختلاف الاستجابات تبعاً للمكان الذي يحيط به، ما بين ريف ومدينة، ساحلية أو صحراوية مكتظة أو معزولة. والقاسم المشترك بين كل هذا أن البشر والمكان المتمثل بالطبيعة أقاما بينهما علاقة تفاعلية تبادلية، وهو الأمر الذي ينفي فحوى النظرية القائمة على أساس أن «الطبيعة هيئت سلبياً كمسرح لانجازات البشر»⁽⁸⁾. وهذا ما يدفع إلى التساؤل في كنف هذه العلاقة إن كان الإنسان اختار المكان أم أن المكان يرسم صورة الإنسان؟ وهي معادلة صعبة، جوابها في البحث والإجراءات الميدانية التي سبقنا إليها الكثير من المختصين والمنظرين، فمن الفلسفة الحتمية للألماني فريدريك راتزل التي ألغت إرادة الإنسان وجعلته صنيع المكان، إذ تقوم على مبدأ أن الإنسان كائن سلبي أما بيئة فهي ذات تأثير كبير في الإنسان الذي يضطر إلى الإذعان إليها وما تمليه عليه طبيعة المكان والزمان، فالبيئة وفق الحتميين هي التي تحدد نوع تفكير الإنسان؛ وقد اعتمدوا في ذلك على النموذج والمقولات الحتمية: «أعطني خريطة دولة ما ومعلومات وافية عن موقعها، مائها ومناخها وبإمكاني أن أحدد لك أي نوع من الإنسان يمكن أن يعيش في هذه الدولة»⁽⁹⁾. وعلى النقيض من ذلك تتجه فلسفة الإمكانية وفقاً لرؤية لوسيان فيفر إلى تأكيد قدرة الإنسان وحرية على اختيار ما تقدمه له البيئة من خيارات وبدائل، إذ إن العلاقة بين الإنسان والمكان تحكمها مصالح الإنسان، وهو الذي يحدد طبيعة العلاقة وطرق الاستغلال، ليؤكد بعدها غريفت تايلور من خلال فلسفة الحتمية أن الإنسان لا يستطيع تغيير المكان تغييراً جوهرياً بل لا يعدو أن يكون تدخله مجرد تعديل لما يخدم مصلحته، وهي نظرة توفيقية لكل من الحتمية والإمكانية. أما الفلسفة الندية أو المواجهة فتقر بأن الإنسان في مواجهة وصراع دائم لإقرار صيغة التعايش، بما أن لكل طرف وسائله الخاصة والضاغطة، فكما للإنسان أسلوبه في تطويع المكان، كذلك المكان له القدرة على الحد من تدخلات الإنسان وتحدياته وبالتالي فهناك موازنة تفرض منطق التعايش في ظل المواجهة⁽¹⁰⁾. إذاً فالبيئة الأثر الكبير في أقلية الإنسان وزيادة معرفته بالمكان، إذ إن المكان في المدينة هو غير المكان في القرية من عمران وأسواق وشوارع وقيم وعلاقات⁽¹¹⁾.

(7) رانيا محمد علي طه، «التأثير المتبادل بين الواقع العمراني للمساكن والهوية الثقافية الاجتماعية للسكان: دراسة حالة البلدة القديمة بنابلس»، (رسالة ماجستير في الهندسة المعمارية، جامعة النجاح الوطنية بنابلس - فلسطين، 2010).

(8) سامي مهدي العزاوي، «الإنسان والمكان: تفاعلات متبادلة»، مجلة ديالي (العراق)، العدد 40 (2009)،

ص 1.

(9) ليث كريم حمد، «الإنسان والمكان»، مجلة ديالي (العراق)، العدد 40 (2009)، ص 7.

(10) نسيم برهم، كايد أبو صبحه وعبد الفتاح لطفي عبد الله، مدخل إلى الجغرافيا البشرية (عمّان: دار صفاء للطباعة والنشر والتوزيع، 1998)، ص 15 - 18.

(11) فيصل جاسم العايش، «تأثير المكان في الإنسان»، الزمان، 2017/4/2، <<https://bit.ly/2IXtMtZ>>.

لكن الأكيد أن القوة التي تفرضها طبيعة المكان وقوة الإنسان وفطنته والقدرة التي حباه بها الله الذي منحه العقل وسخر له الطبيعة وأتاح له الخيارات كل ذلك من شأنه أن يفرض منطق التعايش والبحث عما هو ممكن ومتاح وفق منطق استغلال ما يمكن استغلاله من دون إغفال القدرات العلمية والتكنولوجية الهائلة التي بلغها الإنسان، التي بالرغم منها يبقى عاجزاً أمام الظواهر والكوارث الطبيعية التي قد تدمر ما أنجزه في لحظات، وبالتالي فالعلاقة بين الإنسان والمكان هي علاقة تأثير وتأثر؛ أي علاقة تبادلية تحكم الطرفين في إطار ما هو متاح. لكن قبل ذلك، ينبغي أن نسلم أولاً بأن هناك جانبين لهذا التأثير أحدهما إيجابي والثاني سلبي، مثلما تطرق إليه العلماء، سواء في ما تعلق بمختصي علم النفس البيئي أو علم النفس الاجتماعي أو علم النفس العمراني، كل تلك التخصصات وغيرها التي سعت سعيًا حثيثاً إلى البحث في دور البيئة الفيزيائية في سلوك الإنسان، ودور المدن وتأثيرها في رسم شخصية الإنسان وعلاقاته وتفاعلاته، وذلك من خلال تحليل عناصر ومكونات البيئة المحيطة، كالأثار التي تخلفها المظاهر الطبيعية مثل المناخ والموقع والكوارث الطبيعية وكذا مخلفات ونواتج الإنسان كالتلوث السمعي والبصري وتلوث الهواء والازدحام وشكل البناء أو العمارة وموقعها والمكان والمكانة التي يحتلها الإنسان في المجال وغيرها.

ولكن من ميزة الإنسان أن يتأقلم مع المكان الذي يعيش فيه، ويظهر ذلك في السلوك كما يظهر في اللغة ويظهر في القيم الاجتماعية الجديدة لم يكن يعرفها أو يألفها من قبل، وسوف يحتاج إلى قليل من الوقت أو كثير منه لكي يتأقلم تماماً ويعتاد على ما هو جديد.

ثالثاً: الإنسان والمدينة وإشكالية من يبني من؟

بعد أن تعرضنا للتأثيرات المتبادلة بين كل من الإنسان والمكان أو المدينة بصفة عامة نصل إلى البحث في الطريقة أو الأسلوب الذي يمكن للمدينة من خلاله أن تكون عنصراً فاعلاً في بناء الإنسان، شخصيته، ثقافته، تاريخه، حاضره ومستقبله. وفي هذا الشأن يقول وينستون تشرشل، سياسي بريطاني: إننا نهندس شوارعنا لتعود هي وتهندس حياتنا ونمط تفكيرنا وتقودنا وتعيد بناءنا من جديد⁽¹²⁾، وقد بلغ الأمر حد الاتفاق على الشبّه والربط المثالي والعميق بين الكيانين الإنسان والمدينة. وحتى على الصعيد الاجتماعي، يقول ديميتري أفيريونس على غرار الكثيرين، كان المجتمع بكل فئاته يتكامل في المدينة: المقدّس، الذي يضمن نقل القيم والثقافة، السلطة بفرعها المدني والعسكري؛ والسوق باستطالته الحرفية. لأن المدينة كانت تُبنى قديماً بحيث يعكس مخططها البنية الباطنية الثلاثية للإنسان: القلب (أو الروح) والنفس والجسم. القلب يقع في المركز من الكائن الإنساني، ويرمز إليه الهيكل؛ ومنه تتفرع الشرايين (الشوارع) التي تغذي بالدم الأعضاء النبيلة (المدارس) وما تبقى من المدينة: الهيئة الحاكمة التي ترمز إلى النفس، والأسواق، بحوانيتها وحماماتها ومختلف أنشطتها الاقتصادية، التي ترمز إلى سائر أطراف البدن ووظائفه، أما أبواب المدينة التي غالباً ما كانت سبعة، فهي ترمز إلى حواس الإنسان الخمس

(12) الحارث عبد الحميد حسن، اللغة السيكلوجية في العمارة: المدخل إلى علم النفس المعماري (دمشق: صفحات للدراسات والنشر، 2007).

إضافة إلى حاسني (الحدس والفكر)، أو كوسمولوجيًا، إلى الكواكب الخمسة والنَّيرين (الشمس والقمر). فوجود المدينة، في حد ذاته، مفارقة، من حيث هي تؤدي إلى انقطاع الإنسان جزئيًا عن محيطه الطبيعي وعشيرته، لكنها تعوِّض هذا النقص باللقاء مع الآخر المختلف. فالمدينة في مرحلة أولى مكان يؤمُّه الإنسان قَبْلَ أن يفقد شيئًا من هويته العشائرية الجماعية ليتفرد، وفي مرحلة ثانية مكانُ تفاعل الأفراد لإبداع «حضارة»

الإنسان لم يضيّع مدينته هكذا فجأة، وإنما تعاقب على ذلك مراحل متعددة على شاكلة قضية [...] حيث صارت المدينة محاطة من جميع الجهات بالمجمعات السكنية الفارحة المسيجة، وهو نوع من العمران يخلق نمطًا من حياة الاستهلاك، يمتص كل فائض النظام الرأسمالي ويعيد توجيهه للأغنياء

تتخطاهم وتعكس «كليتهم» (وليس مجموعهم الحسابي)، وفي مرحلة ثالثة، إذ تتطور، تصبح المكان المنفتح على العالم ككل، المكان الشبيه بالميناء الذي تتحرك فيه البضائع والثقافات بحرية تامة - مكان التفاعل العالمي الشامل⁽¹³⁾. ويقول عبد الهادي التازي «إننا عندما بنى المدينة بوصفها مجالًا حياتيًا للاجتماع الإنساني فإننا بنى الطبائع، بنى الشخصية بنى الأخلاق»، لذلك فإن بناء المدينة ليس بالأمر الهين الذي بمقدورنا أن نقوم به بسهولة، إن تخطيط المدينة لا يعني عملاً عشوائيًا مرتجلًا، وإنما هو عمل يحتاج إلى دراسة مستقبل الأيام؛ فالهوية العمرانية تتطور

لتخترق الزمن ولتشكل الوجود النوعي للمدينة الذي ليس سوى مرآة للوجود النوعي للإنسان.

كما يقول جورج ليكنسون «إن كل مدينة في حد ذاتها فريدة، فالثقافات والوظائف والتاريخ مجتمعة مع بعضها هي من يمنحها فردانيتها وهويتها»⁽¹⁴⁾. فالمدينة كظاهرة اجتماعية على حد تعبير رشوان، هي أكثر من مجرد جزء من أجزاء المجتمع، فهي حقيقة اجتماعية، تعبر عن ممارسات جمعية لساكنيها، فهي بذلك ذات طبيعة إنسانية حيوية، نفسية واجتماعية، فالمدينة هي قوالب، وأساليب وأوضاع للتفكير والعمل الإنساني، كما أنها نتاج لصنع المجتمع ككل وليس للفرد، حيث إنها تنشأ بوحي من العقل الجمعي الذي ينشأ من اجتماع الأفراد ومن تبادل آرائهم وتفاعل وجهات نظرهم حول شؤون الحياة الاجتماعية وانصهار رغباتهم وإرادتهم الخاصة⁽¹⁵⁾. يرى جورج زيمل أن المدينة بهويتها الجديدة أثرت إلى حد كبير في العلاقات الاجتماعية، وفي نظرنا إلى الظواهر وتعبيرنا عنها، وجعلت من الفرد أكثر وعيًا بذاته «الأنا» وأكثر امتلاكًا لحريته بفعل عاملَي المسافة والاستقلالية، لكنها جعلته في الوقت ذاته أضعف من ناحية العلاقة بالآخر معلنة «الفقر الإنساني» و«التصحّر اللساني» كأحد أعراض مرض التمدن⁽¹⁶⁾.

(13) أفيريونس، «في الإنسان والمدينة 2: محاولة تشخيص للأزمة النفسية للإنسان المدني».

(14) إدريس مقبول، «المدينة العربية الحديثة: قراءة سوسيولسانية في أعراض مرض التمدن»، عمران

للعلوم الإنسانية والاجتماعية، السنة 4، العدد 16 (ربيع 2016)، ص 52.

(15) رشوان، مشكلات المدينة (دراسة في علم الاجتماع الحضري)، ص 60.

(16) مقبول، المصدر نفسه، ص 54.

تؤكد الشواهد التاريخية أنه لم يكن لأي حضارة أن تقوم دون مراعاة الجانب الإنساني، وتتفاعل معه من خلال تشكيل كتلتها المعمارية وهيكلتها الحضارية وعناصرها المعمارية وانفتاحها على الفضاءات والمساحات الخضراء. فالمدينة هي خلاصة تاريخ الحياة الحضرية؛ إنها الكائن الحي كما عرفها لوكوربزيه، هي الناس والمواصلات، هي التجارة والاقتصاد، هي الفن والعمارة، هي الصلات والعواطف والحكومة والسياسة، والثقافة والذوق، هي أصدق تعبير لانعكاس ثقافة الشعوب وتطور الأمم، وهي صورة لكفاح الإنسان وانتصاراته وهزائمه، وهي صورة القوة والفقر والحرمان والضعف⁽¹⁷⁾. وفي ذات السياق، وفي عام 1400، كان أبرز منظري الهندسة المعمارية في عصر النهضة ليون باتيستا ألبيرتي يقول: «إن توازن الأشكال الكلاسيكية يمكن أن يحول الغزاة البربريين إلى مواطنين متحضرين»، وبعده كان فرانك لويد رايت أشهر المعماريين الأمريكيين في القرن العشرين يقول:

إن «العمارة الجميلة يمكن أن تُنقذ الولايات المتحدة من الفساد»، حيث إننا نحقق من خلال التصميمات المعمارية حاجتنا المادية والجمالية في السكن الذي نأوي إليه، مثلما يأوي الإنسان إلى اللغة ليضمن حاجاته التواصلية والرمزية⁽¹⁸⁾.

وقد أشارت دراسات الحياة الاجتماعية في المدينة المعاصرة إلى مدى قدرة المدن على الارتقاء بساكنيها ضمن جدلية العلاقة بين الإنسانية والمكان وإن إهمال دراسة الجوانب الاجتماعية في المدينة تساهم في إيضاح أبعاد المشكلة الحقيقية للمدن المعاصرة، وإن إيجاد الحلول الشاملة لمشكلات الحياة في المدينة

المدينة التي طالما حلم بها الإنسان ذهبت أدراج الرياح بمجرد استيقاظه على واقع معاش تطبعه مختلف صور الأناية والظلم والقهر الاجتماعي في أبشع صورها، والتي تجسدت في مظاهر الميز العنصري الحضري وتنامي إنشاء المدن الإقصائية وتفشي الأعراض المدمرة لأمراض التمدن.

ينبغي أن تكون على أساس المعالجات التخطيطية التي تتضمن المتغيرات العمرانية والاقتصادية والدينية والاجتماعية والنفسية والجمالية من دون إغفال فهم خصوصية كل مدينة⁽¹⁹⁾، حيث يقتضي التخطيط السليم للمدن إلزامية التقيد بتوجيه وتهذيب وتنمية سلوك الإنسان وشخصيته، وفي المقابل تحديد مدى قابلية المدن وقدرتها على الارتقاء بالإنسان الذي يسكنها من خلال معرفة كيف يفكر الإنسان؟ كيف يقيم علاقاته مع بيئته ومحيطه؟ وكيف يستثمر وقته ومدى مشاركته في الأنشطة الاجتماعية؟ والذي يعدّ مؤشرًا لقياس المشكلات الحضرية والاجتماعية التي يمكن أن تحدث في وسط معين بناء على الظروف القائمة.

(17) طه، «التأثير المتبادل بين الواقع العمراني للمساكن والهوية الثقافية الاجتماعية للسكان: دراسة حالة البلدة القديمة بنابلس»، ص 25.

(18) إيثار جمال، «كيف تؤثر عمارة المدن على صحتنا النفسية وقدرتنا على الإبداع؟»، مقال منشور موقع «ساسة بوست»، 3 حزيران/يونيو 2018، <<https://www.sasapost.com/how-urban-architecture-affects-our-mental-health>>.

(19) طه، المصدر نفسه، ص 26.

فبالقدر التي كانت فيه الاتجاهات التقليدية تتجه نحو تعزيز فكرة أن نوعية التفاعل بين أفراد المجتمع هي التي تؤثر في المكان، فإن الاتجاهات الحديثة أكدت دور المكان في تحريك التفاعل وفي إضفاء صبغة ودينامية معينة للعلاقات الاجتماعية، بما يسهم في إثراء الدراسات التي تتناول أثر النمو الحضري في المجتمعات الإنسانية ولفت النظر إلى تأثير البيئة المادية على السلوك الاجتماعي.

إذا، نمت المدينة وتطورت وتشكلت في قوالب متعددة وتباينت وانقسمت وعدلت وظلمت وتجلت فيها مظاهر الظلم والقهر والانشقاق، وكدورة الحياة وتعاقب الليل والنهار سطع النور على جانب منها ليشمل الأغنياء وأصحاب النفوذ والسلطة والجاه، بينما خيم الظلام على السواد الأعظم من سكانها الذين يعيشون على أمل أن يشرق عليهم يوماً ما نور مدينتهم.

رابعاً: كيف فقد الإنسان مدينته أو حلمه في المدينة؟

في وصف جامع للمدينة مجسدة في مدينة إسطنبول الممتدة على ربوع قارتين تنهل من حضارتين وتنشر عبقتها عبر ثنايا التاريخ، يقول النعيمي: «المدن أجساد لها روائح واختمارات شمائل وثآليل، أعراق وثمانلات ندخلها متحسسين أركانها وكأننا في قبة الكون نبحت عن المدينة التي أضعناها ذات يوم»⁽²⁰⁾. نعم هي حلم يأسرنا بواقعه كلنا يسعى راکضاً لاهتاً حالماً وراء هذا السراب، والكثير من القرويين الذين باعوا ممتلكاتهم فارقوا أهاليهم فقط لأجل العيش في المدينة ولو على حوافها وهوامشها... المهم أن ينعم ببريق ولمعان أضوائها ويثبه في شوارعها الفسيحة ويستمتع بمنظر عماراتها الشاهقة ويسحق فراغه القاتل بين ثنايا ضجيجها وازدحامها.

ولطالما ارتكزت الإيكولوجيا الاجتماعية في مدرسة شيكاغو، وبخاصة روبرت بارك وارنست بيرجس، على علاقة البشر ببيئتهم وأنشطتهم الاجتماعية. وعلى الرغم من أن البيئة مهمة في تحويل السلوك الإنساني إلا أن هذا الأخير ينتهي دائماً إلى إعادة تشكيل بيئته، فالبنيات الثقافية والاجتماعية الفوقية التي صنعها الإنسان على أساس حاجاته هي في العادة من نتاج بيئته⁽²¹⁾. فالمدينة الآخذة في التوسع يوماً بعد يوم، التي تكتظ بالوافدين الجدد إليها من الأرياف، وما يحدث ذلك من تحولات سريعة في كل النواحي، حيث تتآكل الطبيعة والخضرة وتنبت الأكواخ المتلاصقة الممتدة للعمال إلى جانب فيلات البرجوازيين وعماراتهم الشاهقة التي وحدث أفق النظر، وتتعكر زرق السماء بدخان المصانع، وتحت وطأة علاقات اجتماعية واقتصادية جديدة اضمحل الحب العاطفي، وأصبحت المدينة مادية وفردية وقذرة، بلا قلب، ولا ضمير لامبالية وقاسية. وفي هذا السياق تقول صفات سلامة: لقد فرض النمو الحضري المتزايد، العديد من التحديات الصحية والاجتماعية والنفسية الكبيرة، التي أثرت بالفعل في جودة حياة سكان المدن.

(20) علي عبد الرؤوف، «العمارة والمدينة والرواية: بناء النص ونص البناء (تحليل العمران المصري والعربي في الإبداع الروائي المعاصر)» (2013)، ص 12، <<https://bit.ly/2lBmn38>>.

(21) لوجلي صالح الزوي، علم الاجتماع الحضري (بنغازي - ليبيا: منشورات جامعة قار يونس، 2002)، ص 123.

ومن بين هذه التحديات ارتفاع معدلات العنف والجرائم والإدمان والضغط والأمراض النفسية، وخطر التعرض للإصابات والكوارث والأمراض المعدية والوبائية، والأمراض المزمنة، مثل أمراض القلب والسرطان والسكري، والحمول البدني، وتوافر الأنظمة الغذائية غير الصحية، كما أن تلوث البيئة والهواء ووسائل المواصلات الميسرة تؤثر أيضاً في أسلوب الحياة الذي يؤثر مباشرة في الصحة.

فبسبب عدم ملاءمة الحياة الحضرية شهدت المدن هزات ارتدادية مجالية بين الإنسان والمدينة رافقتها رغبة ملحة لمغادرة المدن والاستقرار في الضواحي التي تتوافر على امتيازات مجالية اجتماعية واقتصادية كثيرة افتقدتها المدينة في ظل تنامي مظاهر التلوث البيئي والتفكك الاجتماعي والانحلال الأخلاقي والظلم والقهر الاجتماعي والاستغلال الواضح للطبقات الدنيا وانتشار الجريمة على مستوى كل السياقات المجتمعية. وفي هذا الإطار يقول خبير التخطيط قسطنطين دوكستيداس «إن المدينة الدينامية التي خلقناها اليوم لا تعمل بطريقة سليمة»، وفي دراسة أجراها مركز الأبحاث الأمريكي غالوب عن الرغبة في الاستمرار في العيش في المدينة أو مغادرتها إذا ما أتيحت الفرصة، أكد أكثر من 80 بالمئة، من المبحوثين أنهم يرفضون البقاء في المدن بهذه الظروف وهم على استعداد لمغادرتها إذا سنحت لهم الفرصة⁽²²⁾. ويعد لويس مفورد واحداً، من الذين تساءلوا عما إذا كانت المدن التي نعيش فيها صالحة للعيش أم لا؟ هل هي مستوطنات بشرية مستدامة؟ وإن كان الأمر كذلك لما سعى الجميع جاهداً وبكل الطرق الممكنة وغير الممكنة للابتعاد عنها؟ فالكل وبلا استثناء يبحث عن بيت في الشاطئ الفسيح أو في الغابة أو كوخ في الريف أو الجبل، المهم أن يهرب قدر المستطاع من جو المدينة وضجيجها وازدحامها وهوائها الملوث، والأعمق من ذلك ظلمها واستنزافها لمشاعره وأحاسيسه وإنسانيته طوال الوقت.

ومن دواعي فقدان الإنسان لمدينته نجد أيضاً ظاهرة الصراع الطبقي وثورات الحضر، حيث إن تاريخ الصراع الطبقي في مناطق الحضر لا ينفك عن الظهور، فالحركات الثورية المتتالية في باريس من عام 1789 إلى 1830، ومن 1848 إلى 1871، تشكل أفضل مثال في القرن التاسع عشر، ثم انتقلت إلى سوفيات بيتروغراد، وشنغهاي في 1938 و1967، وسياتل عام 1919، ودور برشلونة في الحرب الأهلية في إسبانيا، وانتفاضة قرطبة عام 1967، والانتفاضة الحضرية الأكثر شمولية في الولايات المتحدة الأمريكية في الستينيات، والحركات المستندة إلى الحضر عام 1968 (باريس، شيكاغو، مكسيكو سيتي، بانكوك، وإسبانيا، حركات أخرى أطلق عليها ربيع براغ، وتظاهرات سياتل وكيبك المناهضة للعولمة)⁽²³⁾، وأخيراً ما عرف بثورات الربيع العربي.

فالإنسان لم يضئ مدينته هكذا فجأة، وإنما تعاقب على ذلك مراحل متعددة على شاكلة قضية الثورة والصراع على المكان حيث صارت المدينة محاطة من جميع الجهات بالمجمعات السكنية الفارهة المسيجة، وهو نوع من العمران يخلق نمطاً من حياة الاستهلاك، يمتص كل فائض النظام الرأسمالي ويعيد توجيهه للأغنياء، فيضيق المكان على غير القادرين على سكن هذه

(22) المصدر نفسه، ص 171.

(23) ديفيد هارفي، مدن متمدنة.. من الحق في المدينة إلى ثورة الحضر، ترجمة لبنى صبري (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والترجمة، 2007)، ص 169.

المنتجات، فينزعون إما إلى وسط المدينة المتهالك لمن ما زالوا قادرين على تحمل تكلفته، أو إلى أطراف أبعد تقام فيها عشوائيات أضخم⁽²⁴⁾. كما نتج أيضًا من التجمعات الضخمة في المدن مشكلات متعددة كانتشار الأمراض ومشكلات موارد الغذاء والماء، وصعوبات تصريف المخلفات وغيرها، بالرغم من استفادة السكان من سكن المدينة واقتصادها وثقافتها وحضارتها، إلا أن قيمة الحياة الحضرية تبدأ في التدهور بسبب التلوث وتزايد الكثافة السكانية والضوضاء، وتعاني المدن الكثير من المشكلات الحياتية المرتبطة بالإسكان والتلاؤم الاجتماعي والصحة والأمن والغذاء والتعليم والترفيه وعجز البنى التحتية وغيرها، التي تزداد مع تزايد نمو المدن وحجمها⁽²⁵⁾.

إن التحولات الاقتصادية والسياسية التي تسير وفق أهواء أصحاب سلطة المال والقرار وأصحاب النفوذ انعكست سلباً على الوضع الاجتماعي للسواد الأعظم من سكان المدن، حيث أنتجت على أرض الواقع فئة يائسة ومرتبكة عاجزة عن مواكبة التحولات المتسارعة في غير مصلحتها.

وبحسب وجهة نظرنا الخاصة، تبقى علاقة الإنسان تتجسد في أقوى صورها في الأحياء الفقيرة بمجتمعاتها المنزوية على نفسها تتمسك بمجالها وتنسج خيوط ماضيها وحاضرها ومستقبلها وتثبت علاقاتها والسبل المعقدة جداً في تواصلها وتفاعلاتها، وتتشبث بالمكان بطريقة غير عادية إلى درجة أن الكثير منهم يقفون حجرة عثرة أمام عمليات التجديد وإعادة التأهيل الحضري التي تسعى السلطات إليها لاستعادة الوعاءات العقارية - كواجهة لمصلحة طبقة النفوذ والمستثمرين في كثير من الأحيان - وهو ما يمثل مشكلة في غاية التعقيد على مجتمع المدينة، وعلى النقيض من ذلك، نجد أحياء الأغنياء لا تنفك عن البحث عن إقامة تجمعات جديدة في مناطق متغيرة

يتوافدون إليها للتجمع والتميز. ففي السياق الذي أكد فيه استانلي ميلغرام أن الناس يستجيبون بالتكيف مع أنماط الحياة في المدينة، فقد أشارت جين جاكوبز إلى أن الأحياء الفقيرة لها طريقة حياة منظمة وأن أي محاولة لاختراقها ستواجه بالفشل⁽²⁶⁾، لأن أي فعل مماثل يعدّ تهديداً للتماسك الاجتماعي ولانهيار الإحساس بالمجتمع الذي يفصل سكان الحي الفقير عن الثقافة العامة لسكان المدينة. وعلى الرغم من تدني مستوى الحياة وتدهورها وكآبتها في هذا الجزء المظلم من المدينة إلا أنه يعدّ ذا مغزى وأهمية للمقيمين فيه ويسعون للاستمرار فيه ولطالما يقاومون برامج إعادة التوطين والتجديد الحضري لمنطقتهم التي تدمر نسيج العلاقات الاجتماعية والقيم والضوابط التي تحكمهم، وعموماً أسلوب الحياة الذي اعتادوه. وعلى حد تعبير محمد طنطاوي فإن الارتباك

(24) إبراهيم هلال، «كيف عكس عمران المدن آليات السلطة والقهر في مصر؟»، مقال منشور على موقع

<<https://bit.ly/2krGn8k>>.

«ميدان»، 26 نيسان/أبريل 2017،

(25) فتحي محمد أبوعيانة، جغرافية العمران: دراسة تحليلية للقرية والمدينة (الإسكندرية: دار المعرفة

الجامعية للطبع والنشر والتوزيع، 2004)، ص 308.

(26) الزوي، علم الاجتماع الحضري، ص 192.

الذي أحدثته الدولة الحديثة في علاقة الإنسان بالأرض كان كافياً لانقلاب بنية العمارة من كونها وظيفة وفن يعبر عن الفرد داخل المدينة إلى كونها أداة سيطرة رمزية جديدة⁽²⁷⁾؛ فقد تلاشت الحقوق - كما يقول دايفيد هارفي - في خضم التنوع الهائل من الفضاءات والمواقع الاجتماعية المتشركة ووسط ما لا يحصى من تقسيمات العمل، في سياسات حضرية أصبحت ترى في الإنسان عقبة في طريق تقدمها وليس موضوعها وهدفها. فالقديم عاجز عن الصمود والجديد بشع بلا روح وخالٍ من أي معنى⁽²⁸⁾.

إن المدينة التي طالما حلم بها الإنسان ذهبت أدراج الرياح بمجرد استيقاظه على واقع معاش تطبعه مختلف صور الأنانية والظلم والقهر الاجتماعي في أبشع صورها، والتي تجسدت في مظاهر الميز العنصري الحضري وتنامي إنشاء المدن الإقصائية وتفشي الأعراض المدمرة لأمراض التمدن وغيرها.

إن ما تتسم به المدينة من انعكاسات للتشوهات الشائعة، من الانشطار والفوضوية وعدم الانسجام والعنصرية، من خلال رصد أهم أسباب عدم الملاءمة والتناسب والتكيف للقادمين الجدد والمقبلين على خيرات المدينة وثمارها مع امتلاءاتها وفراغاتها حيث يعاني أغلبهم أعراضاً نفسية وعصبية وتصرفات تتسم بالشدوذ والتطرف والعنف، يضعها في مصادمة مباشرة مع يقتضيه السلوك المدني الذي تتطلبه الحياة المدنية، وهو ما يجعلها تتجاوز كونها مكاناً للوجود البسيط، لتصبح مكاناً لتكون الأفعال وبناء الذهنيات

المتطرفة انطلاقاً من الإرغامات والإكراهات العمرانية التي يأتي على رأسها ضيق الفراغات التي تضم الفقراء والفئات الهشة في غياب الشروط الصحية، فيدفع بهم الضيق إلى تقمص السلوك العنيف⁽²⁹⁾. وهو أحد أعراض مرض التمدن، تعبيراً عن الرفض ونحو مزيد من التعبيرات العدوانية تجاه المحيط. كما يتعرض الإنسان لمزيد من الإجهاد السيكلوجي بسبب الازدحام الذي يعدّ من أهم المشكلات التي تواجهها المدن. وقد أشارت

الحيوانات تزداد عدوانيتها كلما زاد تكدسها وقلت مساحتها، وهو الأمر الذي ينطبق على المدينة التي باتت تعاني تكدساً بشرياً في مساحات ضئيلة، لذلك تجددهم يفتقدون الإحساس بالحرية والتمتع بالخصوصية.

دراسات متعددة على غرار تلك التي أجراها كل من هودسون هوغلاند وجون كالهون بشأن الكثافة السكانية وتأثيرها في السلوك في الفضاءات الحضرية أنه عندما تزداد أعداد السكان ويضطر الناس إلى العيش بعضهم قرب بعض متزاحمين فإنهم يشعرون في ما يسميه مارك جاكسون زمن التوتر فيمثل الموقف نوعاً من التهديد كما يذكر إدوارد كريبات، وبالتالي فإنهم يشعرون بالإرهاق والتوتر المتنامي داخل المدينة التي أصبحت أشبه ما يكون بالتجمعات المرصية كما وصفها

(27) محمد طنطاوي، «العمارة والفن: كيف ارتبطت المدينة بروح الإنسان وجسده؟»، مقال منشور على موقع «ميدان»، 17 تموز/يوليو 2017، <<https://bit.ly/2jW3kAc>>.

(28) هارفي، مدن متمرده.. من الحق في المدينة إلى ثورة الحضر، ص 197.

(29) مقبول، «المدينة العربية الحديثة: قراءة سوسيولسانية في أعراض مرض التمدن»، ص 68.

كالهون، إلى جانب مظاهر الفوضى والانحرافات السلوكية المصاحبة لها، ما دفع بكالهون إلى صوغ عبارة «الانحطاط السلوكي» لوصف حالة الاندفاع أكثر في اتجاه العنف الذي يصبح سلوكاً يومياً⁽³⁰⁾. فبالقدر الذي تنامت به وتيرة التقدم التكنولوجي ووسائل الاتصال ودورها في تطور المدن، وبالقدر التي حسنت به حياة الإنسان، فهي سلخت العلاقات الإنسانية التي لا غنى عنها، وجعلت منه آلة تفتقد أدنى مشاعر الإنسانية والألفة والقربة واقتلعت من جذوره لتقذف به في علاقات سطحية ذاتية أنانية يبحث فيها عن مكاسب مادية بحتة على حساب الإنسان والعلاقات والاجتماع، والمشاعر التي تعدّ آخر اهتماماته.

كما أن اقتران الثورة السياسية والتشريعية بالثورة الصناعية نتج منه أن التفريق بين الطبقات ارتكز أساساً على الاقتصاد، ويرى بيير لاروك أن التجمعات والأحزاب ليست سوى انعكاس للتمايزات الاجتماعية، كما أن التعارض بين الميول والأفكار هو تمثيل مباشر للظواهر المباشرة للمنازعات الاقتصادية⁽³¹⁾.

إن التحولات الاقتصادية والسياسية التي تسير وفق أهواء أصحاب سلطة المال والقرار وأصحاب النفوذ انعكست سلبيًا على الوضع الاجتماعي للسواد الأعظم من سكان المدن، حيث أنتجت على أرض الواقع فئة يائسة ومرتبكة عاجزة عن مواكبة التحولات المتسارعة في غير مصلحتها، وهذا أصابها بحالة من اليأس والقنوط والرؤية المتشائمة لمستقبلها⁽³²⁾. والأكيد أن هذا الكبت سيتحول مع تزايد الضغوط والتراكمات إلى إحباطات تنتزع من الفرد الإحساس بالانتماء الاجتماعي، وبالتالي تدفعه إلى التمرد على الأوضاع القائمة، ومحاولات للهروب والهجرة والانتحار أو الانتقام من المجتمع الظالم والواقع المرير الذي ترجمته مظاهر الهجرات السرية والثورات الحضرية للفئات الهامشية والمقصية عبر التاريخ.

هنا نشاطر كثيرًا علي عبد الرؤوف في تساؤلاته التي طرحها، وهو يسعى لإيجاد إجابات شافية عنها وهي في صلب قصة ضياع الإنسان في المدينة أو ضياع المدينة من الإنسان؟ حيث يقول هل يكون من العدالة أن نترك لأحفادنا مدناً إسمنتية حديدية باردة ومشوهة؟ وهل مدينة ناطحات السحاب هي الإجابة النموذجية لمستقبل العمران العربي والخليجي؟ وهل تتحول مثل مدينة القاهرة بسيطرة ثقافة الزحام إلى مدينة قاسية تتنافس فيها الجماعة القاطنة بها من دون رحمة وبلا إنسانية؟⁽³³⁾.

(30) المصدر نفسه، ص 69.

(31) محمد سيد أحمد غريب، علم الاجتماع الحضري (الإسكندرية: دار المعرفة الجامعية، 2006)، ص 359.

(32) دلال ملحق استيتية وعمر موسى سرحان، المشكلات الاجتماعية (عمّان: دار وائل للنشر الطبعة الأولى، 2012)، ص 37.

(33) علي عبد الرؤوف، «الرواية والمكان والإنسان.. سرديّة العمران وبنائية المدينة»، مدونات الجزيرة، 8 أيار/مايو 2017، <<https://bit.ly/2kh5WJn>>.

خامساً: أمراض التمدن نقطة سوداء في علاقة الإنسان بالمدينة

تعني أمراض التمدن كما يصورها ديزموند موريس في مؤلفه *حديقة الحيوان البشرية* أنها «الأمراض الطارئة على الإنسان في المدينة الحديثة التي جعلته أشبه ما يكون بكائن مفترس في حديقة تضم الناس داخل أقفاص حديد ضيقة» حيث تنبع أمراض المدينة من السلوك العدواني والجنسي والأنانية والأبوية المتسلطة، كل ذلك تحت ضغوط الحياة الحضرية التي تقضم الإنسان، فالحيوانات تزداد عدوانيتها كلما زاد تكديسها وقلت مساحتها، وهو الأمر الذي ينطبق على المدينة التي باتت تعاني تكديساً بشرياً في مساحات ضئيلة، لذلك تجدهم يفتقدون الإحساس بالحرية والتمتع بالخصوصية. وهذا من العوامل المهمة لظهور العدوانية والأنانية، فيتحول الإنسان من هويته المسالمة إلى هوية متوحشة وعمياء، ويكون الحديث بعامة عن أمراض التمدن في سياق الدينامية التي يشهدها البروز المتسارع للمدن الحديثة في العالم، وما تحمله معها من اضطرابات وتغيرات على مستوى السلوك الإنساني فردياً وجماعياً، وفي سياق أدق هو التساؤل عن الإمكانيات والكيفيات التي من شأنها جعل المدن الحديثة

العمل الآلي والخدمات الآلية من طريق الحاسوب تحت المسافة الفاصلة عادة بين مجال العمل ومجال السكن، وسمحت بإعادة النظر في أهم توصيات ميثاق «أتينا» المبنية على الفصل بين السكن والعمل.

فضاءات قابلة للعيش في ظل أمراض المدينة التي يفرزها تلقائياً تأزم الأوضاع داخلها بما تراكمه من تناقضات صارخة تؤدي إلى الاغتراب⁽³⁴⁾. وأمراض التمدن حسب توماس ديلورينزو، هي أمراض الإنسان المقهور في المدينة الحديثة، الإنسان الذي تحولت حياته إلى مجال واسع يستغله ويستثمره رأس المال المتوحش الذي يبيع ويشترى في كل شيء؛ فأمراضه هي بالتحديد أمراض التلوث الاجتماعي بكل أنواعه السمعي والبصري، وأمراض

السياسة والاقتصاد التي تباشر القضاء على مصالحه، ذلك أن دينامية السياسة الرأسمالية داخل شرايين الميدان العقاري للمدينة الحديثة ترتبط بكون المجال الحضري أصبح بضاعة خاضعة لقانون السوق الذي بتنا من خلاله، كما يقول إغناسيو راموني، «نموذجاً يصنع مادة التفكير ويشكل الحياة»، كما يربط بيتر جيمس تايلور أعراض مرض التمدن بالمناخ النفسي والاجتماعي لإنسان المدينة الحديثة⁽³⁵⁾، لأن المشكلات التي أضحت سمة بارزة للمدينة هي في النهاية حسيلة فوضى عارمة ومدينة معتقلة داخل الاسمنت، ومواطنون يعانون المدينة حيث أصبح المواطن في بناها فاعلاً وضحية في آن واحد، حيث تمتد أعراض التمدن من التناقضات العمرانية الصارخة إلى نقص المياه والشروط الصحية إلى استغلال الأطفال والنساء إلى برامج التهميش والإقصاء والتضييق على الحريات إلى تراجيديا التلوث البيئي وجميع سوءات المدينة.

(34) جمال، «كيف تؤثر عمارة المدن على صحتنا النفسية وقدرتنا على الإبداع؟».

(35) مقبول، «المدينة العربية الحديثة: قراءة سوسيولوجية في أعراض مرض التمدن»، ص 51.

سادساً: المدن الإقصائية صورة عنيفة للتمييز العنصري الحضري

من المظاهر السلبية التي زادت من تعقُّد الوضع ورفع وطأة الإقصاء الحضري للسواد الأعظم لساكني المدن هو المدن أو التجمعات الحضرية المتخصصة في قلب المدن ذاتها لفئة محددة من الناس دون غيرهم من ذوي النفوذ وسلطة المال والقرار، بحيث يعجز الكثير عن مضاهاة تكلفة العيش فيها، أو التجمعات الخاصة المحاطة بالحراسة الأمنية العالية، أو حتى نموذج المدينة العلمية في الولايات المتحدة الأمريكية وتأثيرها في الأقاليم.

الحق في المدينة يتعدى حدود فرد أو مجموعة في بلوغ موارد المدينة إلى الحق في تغييرها وإعادة اختراعها لتلائم أهواء قلوبنا، وهذا هو جوهر الحق في المدينة.

فمن أكثر المظاهر التي أفسدت علاقة الإنسان بمدينته ظاهرة الميز العنصري الحضري كما صورته جانيت أبو لغد وهو واحد من أعراض مرض التمدن، حيث تهتم السياسة الحضرية فقط بالمجال الخاص بالطبقة التي تمثل مركز القوة، في حين تبقى الفضاءات الصفيحية بمنزلة بؤر البؤس الاجتماعي، حيث لا يوجد تخطيط يهيئ الإنسان لمهام الخبرة، ولا تربية تنشئه على مبادئ المشاركة ولا تنظيم اقتصادي يضعه على

عتبة المسؤولية الإنتاجية والكرامة الاجتماعية⁽³⁶⁾. ومع تطور التكنولوجيا تطورت المجتمعات من حيث أساليب العيش وطرائق التفكير وترتيب الوقت، حيث ظهرت في العديد من الدول المتقدمة، وعلى رأسها الولايات المتحدة الأمريكية، مدن من نوع خاص على غرار مدينة «سيليكون فالي» و«ميتروبوليكس» وغيرهما. هذه التجمعات أو المؤسسات البشرية الجديدة غيّرت شكل المدينة تغييراً جذرياً، وفككت الأقاليم من حيث العلاقات التي تربطها عادة، فهُمِشَ المجتمع غير العلمي في العملية التصميمية، ونتج من هذا تمييع المقاربات القديمة المبنية على التحاليل الاجتماعية من حيث العلاقات الجوارية وقرب المسافات والإدماج والتهميش. فحتى مفهوم المجتمع تغير مع تمركز نسب عالية جداً من العقول المبدعة تصل إلى أكثر من 90 بالمئة، من سكان هذه المدن من جهة، ومن جهة أخرى اعتماد ثلاثة مبادئ تدور حول إبداع الآلهة وحكم الملوك وعمل العبيد. هذا التغيير فرض علاقات جديدة أساسها المعاملة الإلكترونية، فانقلبت الموازين وسمح بالطلاق بين عنصرين متلازمين أصلاً هما الوقت والمجال. فالعمل الآلي والخدمات الآلية من طريق الحاسوب محت المسافة الفاصلة عادة بين مجال العمل ومجال السكن، وسمحت بإعادة النظر في أهم توصيات ميثاق «أثينا» المبنية على الفصل بين السكن والعمل، وإعادة النظر أيضاً في كل المخططات العمرانية المبنية على تقسيم المجالات المدينية إلى مناطق كالمنطقة السكنية، المنطقة الصناعية، المنطقة التجهيزية، منطقة الحظائر وغيرها، التي أصبحت غير مجدية بحكم زوال المسافة والعمل من بعد. هذا يطرح عدة تساؤلات في ما يخص مستقبل مثل هذه التجمعات

السكانية الشاهدة على هذه الثورة الزاحفة التي جعلت من المدن الحديثة أماكن لسكان أصبحوا رَحلاً في عالم خال من الأوراق والأسلاك وبلا حدود يكون فيه البيت هو المكتب والسيارة هي المكتب وحتى الطائرة بفضل تطور التكنولوجيا الخفيفة وغير المرئية⁽³⁷⁾. كما ظهرت مشروعات عمرانية مذهلة، بازخة وفي بعض الأحيان سخيفة إلى درجة الإجرام في الشرق الأوسط، في أماكن مثل دبي وأبو ظبي، بأشكال مغالية في الإسراف والظلم الاجتماعي والهدر البيئي، كبناء ساحة للتزلج في بيئة صحراوية، وهو مشابه لما فعله أوسمان في باريس، فنحن نعيش في مدن مقسمة ومشزمة ومعرضة للصراعات على نحو متزايد على حد تعبير دافيد هارفي. ومع ذلك فإن عمليات التحول الحضري كثيراً ما قام على أنقاض التدمير الخلاق، حيث تضمن دائماً بعداً طبقياً بما أن الفقراء والمهمشين هم عادة من يعانون هذه العمليات غير المنصفة⁽³⁸⁾.

سابعاً: هل نحن متساوون أمام حق العيش في المدن؟

قبل أن نستعرض في البحث حول إمكان المساواة من عدمها فإنه من الضروري أن نعرف شكل الحق في المدينة عبر التاريخ، ماهية هذا الحق المنشود؟ وما هي المبادئ التي يقوم عليها؟ وما هي الأساليب والوسائل التي يمكن بواسطتها تطبيق هذه المبادئ؟ والأكثر من ذلك من هي الجهة المخولة بتطبيق هذا المفهوم ولمصلحة من؟

يقول عالم الاجتماع الحضري الأمريكي روبرت بارك إن المدينة هي «أكثر محاولات الإنسان اتساقاً، وبشكل عام أكثرها نجاحاً في إعادة تشكيل العالم الذي يعيش فيه بما يتفق بدرجة أكبر مع رغبات قلبه، لكن إذا كانت المدينة هي العالم الذي يتعين عليه العيش فيه، فالإنسان بشكل غير مباشر، ودون إدراك واضح بطبيعة مهمته، قد أعاد أثناء خلقه للمدينة تشكيل نفسه»⁽³⁹⁾. وتعد شريعة حمورابي أول مثال لمفهوم مدينة القانون، الذي شرع مجموعة قوانين لتنظيم الحياة، وتمكين الإنسان من حقوقه والحرية والعدل والمساواة بما من شأنه أن يحفظ له إنسانيته وكرامته. وقد تضمنت المدونة حلولاً تتفق مع تطور الحياة المدنية الاجتماعية والاقتصادية حينها، مع ضمان مبدأ تكافؤ الفرص بين الأفراد انطلاقاً من مفهوم توافر الحياة الكريمة، والمشاركة في السلطة السياسية، وفرص التربية واكتساب المعرفة، وفرص العمل واكتساب الثروة، واعتبرت الدولة في حالة تقصيرها مسؤولة عن حماية الأشخاص والممتلكات⁽⁴⁰⁾.

كما ارتكز كونفوشيوس في بناء مدينته على جعل الأفراد أساساً في تكوين المدينة من خلال وضع أربع ركائز رئيسية تتم عنها قيم أخلاقية تحفظ مبادئ الحق في المدينة المتمثلة بالإنسانية، الاستقامة، الطاعة، الطقوس والشعائر، مستهدفاً بذلك تحقيق التماسك الاجتماعي

(37) فرحي عبد الله، «ال عمران المستقبلي والبعد الإنساني»، بريد المعرفة العلمية والتقنية (جامعة محمد خيضر بسكرة)، العدد 2 (حزيران/ يونيو 2001)، ص 99.

(38) هارفي، مدن متمرده.. من الحق في المدينة إلى ثورة الحضر، ص 41.

(39) المصدر نفسه، ص 29.

(40) رشوان، مشكلات المدينة (دراسة في علم الاجتماع الحضري)، ص 15.

في المدينة، ورفض مبدأ القوة في إصلاح الأمور⁽⁴¹⁾. ويقول أكرم أنطاكي إن جوهر العدالة في قلب المدينة قد يكون من حيث المبدأ وكما عرّف به سقراط، «فضيلة احترام حقوق الآخرين» تلك التي لا يمكن تحقيقها إلا بالطرق المدنية، والتي تبدأ بحسب روسو، «بتنازل البشر عن حقوقهم الطبيعية الغريزية لصالح تشريع سياسي مدني حقيقي». وحول هذه الحقوق تتمحور جميع الشرائع المدنية والدينية، التي تتفاوت عمقاً ورُقياً بحسب تطور البشر ومجتمعاتهم⁽⁴²⁾. ولكن الانطلاقة الحقيقية للتجسيد الفعلي لهذا الحق المنشود في صورته الحالية كانت من خلال العمل الذي أنجزه هنري لوفيفر عام 1960، خلال حقبة الاضطرابات والحراك المدني في سبيل البحث عن العدالة.

حين يتحول أغلب سكان المدينة إلى رحالة مهمشين، غير مسموح لهم بإرساء أي جذور في المدينة، حيث تصبح المدينة غريبة وموحشة حتى على من سكنها طوال حياته.

لقد هز عام 1968 العالم وغَيّر قيمه كلياً، فتفجرت تظاهرات واحتجاجات عمّت أغلب بقاع الأرض، فكانت الحصيلة بأن توجت هذه السنة باحتجاجات عارمة على الوضع القائم أرعبت مراكز القوى التقليدية وأدت إلى إصلاحات متعددة في محاولة لامتصاص هذا المد الاحتجاجي، وكأنما كان المنتفضون يعلنون احتجاجهم على «تسليع» وخصخصة المدينة وتهميش أغلب سكانها، والمطالبة بأن يكون الإنسان العنصر الأساس والفاعل في تأسيس حياته ومحيطه، هو يطالب بإعادة تركيب الوضع الحالي المبني على تحكم رؤوس الأموال والمتنفذين في جل ما يشكل ويدير المدينة، وهو أيضاً يطالب بأن يكون مواطنو هذه المدن هم أساس من يتخذ القرار⁽⁴³⁾.

- مفهوم الحق في المدينة

تضع المرجعية العالمية وفقاً لما عرضه معهد بوليس تعريفاً لمفهوم الحق في المدينة على أنه الاستخدام العادل للمدن بما يتوافق مع مبادئ الاستدامة والديمقراطية والمساواة والعدالة الاجتماعية؛ فهو حق جماعي لجميع سكان المدن، مع إعطاء الأولوية للفئات المستضعفة والمحرومة، حيث تكتسب تحركاتهم وتنظيماتهم المشروعية من خلال سعيهم المعتاد للهدف كي يتحقق؛ وهو عملياً الحق في حرية تقرير المصير ومستوى معيشي لائق، مع ضمان الحق في العمل اللائق، والأمن الاجتماعي والتمتع بأعلى مستويات الصحة، والحق في المياه الصالحة للشرب والخدمات الاجتماعية الأخرى فضلاً عن الحق في الغذاء والسكن والملبس اللائق وجودة التعليم والمشاركة في الثقافة والحق في المعلومة والمشاركة السياسية والعدالة والسلام، وحماية حقوق الأقليات والتعددية الإثنية والعرقية والثقافية والمساواة بين الجنسين والمهاجرين.

(41) يسار عابدين وببير نانو، «مفهوم الفضيلة في مصطلح المدينة»، مجلة جامعة دمشق للعلوم الهندسية، السنة 28، العدد 1 (2012)، ص 12.

(42) أنطاكي، «في الإنسان والمدينة 1: محاولة للتفكير في واجب اسميناه عدالة».

(43) عمر الشهابي، «الحق في المدينة»، مركز الخليج لسياسات التنمية (2012)، <<https://bit.ly/2jU0BqW>>.

كما عمل الميثاق على تجسيد مبادئ حقوق الإنسان المنبثقة من الأرض والطاقة والمواصلات العامة كونها من حق الإنسان في حرية التنقل وغيرها من الحقوق المعيشية الأخرى، وكذلك التخطيط الحضري وإدارة السلع والخدمات العامة لإتاحتها بصورة عادية لكي يتمتع بها الجميع دون استثناء. وتمثل المدن والمناطق المحيطة

بها، التي تسمى ضواحي المدينة النطاق الإقليمي الذي يتم فيه ممارسة وإعمال الحقوق الشخصية والجماعية من خلال ضمان التوزيع والاستخدام العادل للموارد والثروة والخدمات والسلع والفرص المتاحة في المدن بأسلوب علمي عادل وديمقراطي وتشاركي ومستدام، لذا يجسد الحق في المدينة أيضًا الحق في التنمية والحق في بيئة نظيفة وفي التمتع والحفاظ على الموارد الطبيعية والمشاركة في بناء وصيانة الوقف التاريخي والثقافي للمدينة والتمتع به. ويؤكد مبدأ الحق في المدينة ويدافع عن الهدف من بناء أخلاق حضرية قائمة على العدل الاجتماعي والمواطنة الديمقراطية، كما أنه

لطالما كانت المدينة وخيرها وامتيازاتها حكرًا على الأغنياء والمتقنين وذوي الامتيازات، فهي الطبقة الأولى التي عمرت المدن واستقرت فيها بامتياز، وحتى الخدم والحشم الذين يرفعون شؤون الأغنياء ويخدمون القصور والمنشآت كانوا يعودون أدرجهم في النهاية إلى الضواحي.

يعمل على إشباع السياسات الحضرية بالتضامن والمواطنة الكاملة نحو تشييد مدينة شاملة، مشتركة، كريمة، منصفة، عادلة ومسالمة، ويؤكد الحقوق بالمناطق الحضرية ويتطلب مفاهيم وأدوات وإجراءات حتى تمكن تلك التحولات المفاهيمية والمؤسسية اللازمة للمدينة من أن تمارس وظيفتها الاجتماعية.

ولكي تتم حماية الحق في المدينة وجعله فعالاً، يجب ألا يقوم الحكم المحلي والسكان بعمليات اضطهاد أو استبعاد، بل تعمل على تنفيذ مبادئ وقواعد وأدوات المدينة، للاعتراف وإضفاء الطابع المؤسسي على حقوق جميع الناس الذين يعيشون في إقليم أو نطاق المدينة⁽⁴⁴⁾. ولكن هل هناك مجال للحديث عن مبادئ الحق في المدينة في ظل بنية الفضاء الحضري في المدن الذي أصبح معقدًا يصعب السيطرة عليه، حيث فقدت مدن الحداثة محتوياتها الاجتماعية وأصبح الفضاء الحضري تعبيرًا عن الهيكل الفيزيائي والخدمي فقط، والسبب هو التوجهات الفكرية التي تتعامل مع البنية الحضرية بوجه عام والبنية الفضائية بوجه خاص⁽⁴⁵⁾.

(44) معهد بوليس، «المفهوم والتطبيق لميثاق الحق في المدينة: لبناء مدن عادلة، ديمقراطية، مستدامة»، التحالف الدولي للموئل، أمريكا اللاتينية والتحالف الدولي للموئل، شبكة حقوق الأرض والسكن، برنامج الشرق الأوسط وشمال أفريقيا (2014)، ص 1 - 4، <http://www.hlm.org/img/documents/guiderighttothecity_Ar.pdf>.

(45) إبراهيم جواد آل يوسف ومحمد مهدي حسين، «المدن الذكية المستدامة: آفاق وتطلعات على خطى مدن القرن الحادي والعشرين»، ص 4، <<https://bit.ly/2lwBuek>>.

هنا يطرح دافيد هارفي السؤال عن نوع المدينة التي نريدها؟ وأي نوع من الناس نريد أن نكون؟ وصوره العلاقات الاجتماعية التي تربطنا؟ وأي أسلوب حياة نريد؟ وبالتالي فالحق في المدينة يتعدى حدود فرد أو مجموعة في بلوغ موارد المدينة إلى الحق في تغييرها وإعادة اختراعها لتلائم أهواء قلوبنا، وهذا هو جوهر الحق في المدينة.

وهو أمر يستوجب إعادة النظر في كيفية صنع الإنسان على مدار التاريخ عبر منظور التحضر ومعرفة كيف أسهم هذا التحضر في تحقيق الرفاهية للإنسان، هل جعله أفضل أم أنه ألقى به في غياهب الاغتراب والغضب والإحباط؟ وهي وغيرها من التساؤلات التي طرحها روبرت بارك وفريدريك أنجلز وجورج زيمل، في ظل تنامي التساؤل حول ما الذي يمكن أن نفعله إزاء تراكم الثروات والامتيازات والنزعة الاستهلاكية في جميع مدن العالم تقريباً وسط ما تصفه حتى الأمم المتحدة بكوكب العشوائيات القابل للانفجار في أي حين⁽⁴⁶⁾. فالعنف مطلوب لتحقيق العالم الحضري الجديد على أنقاض القديم، فقد مزق أوسمان أحياء باريس القديمة معتمداً صلاحيات نزع الملكية للمنفعة العامة المفترضة لتحقيق التحسين المدني والإحياء البيئي والتجديد الحضري، حيث برمجت عمليات ترحيل العديد من أبناء الطبقة العاملة والعناصر الجامحة، وتهديم الصناعات غير الملائمة صحياً من مركز مدينة باريس، بدعوى أنها تمثل خطراً على النظام العام والصحة العامة. والأكد أنها تهدد السلطة السياسية، لكن، كما أشار أنجلز في عام 1872، استغرق الأمر مئة عام للسيطرة على وسط باريس على أنقاض الانتفاضات والفوضى في الضواحي المعزولة التي يُحشَر فيها المهاجرون والبطالون والشباب الجامح، والنتيجة تدمير ممنهج ليس للنسيج الحضري فقط، ولكن تدمير لمجتمعات بأكملها أيضاً، من السكان وشبكات الاندماج الاجتماعي التي تمتد جذورها في التاريخ⁽⁴⁷⁾. فعمدة نيويورك مايكل بلومبرغ أعاد تشكيل المدينة بما يلائم المطورين العقاريين وحي المال والأعمال «وول ستريت» الشهير منبع الثورات الشعبية وعناصر طبقة رأسمالية عابرة للحدود، حيث تم التسويق للمدينة بوصفها الموقع الأمثل للاستثمار والسياحة، محولاً بذلك مناهات إلى مجتمع مغلق على الأغنياء، والغريب تبنيه لشعار «ابني مثل موزيس وخذ بأفكار جين جاكوبز». فالحق في المدينة من هذا المنظور في يد نخبة سياسية واقتصادية صغيرة في وضع يؤهلها لتكوين المدينة وفقاً لحاجاتها الخاصة وبحسب هوى قلوبها⁽⁴⁸⁾.

ثامناً: هل يمكن لمدينة الأضداد أن تكون عادلة

بناء على كل ما كان وما سيكون، هل يمكننا الحديث الآن عن مدنٍ يمكن أن تكون عادلة، حاضراً أو مستقبلاً، فالمدينة التي طالما امتازت بكبرها وتنوعها وبانتشار المحال الفارهة والمساحات الشاسعة والحداثق والفنادق وال النوادي والمقاهي على حافة الشوارع، والأضواء ولوحات الإعلانات والألوان والازدحام والشوارع الواسعة والطرقات التي تشق العمارات الشاهقة،

(46) هارفي، مدن متمردة.. من الحق في المدينة إلى ثورة الحضر، ص 31.

(47) المصدر نفسه، ص 46.

(48) المصدر نفسه، ص 55.

والأكثر من ذلك تلك التناقضات التي تميز المدينة حيث تجد الكوخ بجوار القصر والسيارة الفارهة تصطف مع عربة يجرها حيوان والدراجة، وحتى البنايات الزجاجية الشاهقة إلى جانب مبنى قديم مهترئ، كل هذا مضافاً إلى اختلاط الأجناس والطبقات واللغات والألوان، عدا عن أنها تجمع تباين القيم والطبائع⁽⁴⁹⁾. وبالتالي هل يمكن في ظل كل هاته التناقضات الحديث عن عدالة وحقوق في المساواة والاستفادة من الموارد الطبيعية والثروات بحيث يجعل جميع سكان المدينة على اختلافهم سواسية أمام الحق في العيش في المدينة التي لا تهدأ ولا تنام ولا تتوقف عن الحركة، وبالتالي لا تتوقف عن النمو.

لطالما كانت المدينة وخيرها وامتيازاتها حكراً على الأغنياء والمتقنين وذوي الامتيازات، فهي الطبقة الأولى التي عمرت المدن واستقرت فيها بامتياز، وحتى الخدم والحشم الذين يرفعون شؤون الأغنياء ويخدمون القصور والمنشآت كانوا يعودون أدراجهم في النهاية إلى الضواحي حيث يستقرون، لكن بعد ظهور الثورة الصناعية وتطورها انقلبت الموازين وأصبحت المدن تعج بالفقراء والمعوزين والمعدومين والعمال الفقراء الذين شكلوا مجتمعاً بدائياً بمحاذاة المصانع ومقار العمل.

فحتى بدء الثورة الصناعة عام 1775 كان 90 بالمئة من السكان يعيشون في القرى ومجمعات سكنية بالمزارع⁽⁵⁰⁾، وتحت ضغط التصنيع بدأ التغيير في مفهوم الحياة الحضرية يطفو إلى الوجود، وكانت المدن الصناعية مسرعاً لهذا التغيير على غرار مانشستر وبرمنغهام في بريطانيا وبيتسبورغ وويليمغتون بالولايات المتحدة الأمريكية، وبدأت الفروق الحضرية تتعاضد، والهوة تتسع بين طبقات المجتمع وبخاصة في العقد الأخير من القرن الثامن عشر، إلى درجة تحول الأغنياء وحتى الطبقة المتوسطة الحديثة العهد بالغننى، للاستقرار بالضواحي⁽⁵¹⁾ أكد بحثاً عن الهدوء والتميز بالاستحواذ على أراضٍ جديدة شاسعة وإنشاء مستقرات فخمة وضخمة فيها، والتملص من الفوضى التي خلقتها السيول الجارفة للمهاجرين نحو المراكز الحضرية والمدن، والهروب من التلوث الذي غطى سماء المدينة بغيوم سوداء قاتمة عتمت صفاءها وخنقت ساكنيها وخلفت أمراض مميتة.

ومن سمات الفروق واللامساواة التي تفرضها المدينة على سكانها كما نوه به لويس ممفورد، حيث نفشت سمة الفجوة الثقافية نتيجة سيطرة الاتجاه المادي الساعي للربح، وظهور المناطق المتدهورة نتيجة ارتفاع قيمة الأرض، وهي من الأبعاد التي يراها ممفورد أنها ستؤدي حتماً إلى انهيار المدينة⁽⁵²⁾، وتنامي العجز عن مواجهة حاجات الطبقات العمالية الكادحة، وتفشي التلوث والتشوهات المورفولوجية التي أفقدت في كثير من الأحيان المدينة هيبتها ووقارها وتميزها، وهذا

(49) حسين عبد الحميد رشوان، المدينة: دراسة في علم الاجتماع الحضري، ط 5 (الإسكندرية: المكتب الجامعي الحديث، 1989)، ص 66.

(50) محمد أحمد غنيم، المدينة: دراسة في الأنثروبولوجيا الحضرية (الإسكندرية: دار المعرفة الجامعية، 1987)، ص 190.

(51) المصدر نفسه، ص 188.

(52) المصدر نفسه، ص 202.

ما دفع بالإنسان إلى إعادة النظر في كل مرة في العلاقة التي تحكمه بالمدينة، إما بإصلاح الأضرار التي كان هو بذاته سبباً فيها، وإما التوجه إلى البحث عن البدائل المتاحة والممكنة، وهي للأسف الحلول التي تكون دائماً في خدمة الطبقة ذات النفوذ والتي تُعد دائماً وأبداً محور الأفق والبحث عن الأفضل.

الإنسان الذي يبني المدينة هو السبب الرئيسي في تدميرها وتخريبها، والمدينة التي تبني الإنسان قادرة على تكسير أوصاله والزجّ به في غياهب ومتهاتات بلا بداية ولا نهاية.

هنا نخلص إلى ما توصل إليه الكثير من الباحثين، المستقى من واقع مؤسف ثبت صدقه على مر العصور على غرار الباحث محمد الخشت في مقاله عن المدينة الفاضلة: «إن المدينة الفاضلة هي حلم الإنسانية، ومع ذلك لم تتمكن الإنسانية من تحقيقه حتى الآن، فقد باءت كل المحاولات بالفشل على أرض الواقع». في ذات المنحى وفي القرن السادس عشر كتب الإنكليزي توماس

مور كتاب **يوتوبيا** وتصور فيه مدينة خيالية تسودها العدالة والمساواة لكل المواطنين، وانتقد فيه الحياة الاجتماعية في إنكلترا في بداية القرن السادس عشر، حيث شيوع الفساد، والبطالة، والجريمة، ثم قدم تصوره لمجتمع مثالي في مكان خيالي يخلو من الاستبداد والملكية الخاصة، ويستند إلى العمل اليدوي كأعظم قيمة في الدولة، وتلاه الفيلسوف الإنكليزي فرنسيس بيكون في **أطلانطس الجديدة**. ثم الفيلسوف الإيطالي كامبانيا في كتابه **مدينة الشمس**.

هذه كلها أحلام فلاسفة غير ممكنة التحقيق إلا في الجنة السماوية(؟)، ليس لأن الفلاسفة واهمون، وإنما لفساد الطبيعة الإنسانية⁽⁵³⁾، فالأمر إذا لا يقتصر على أطاريح الفلاسفة عبر التاريخ أو العصر الآني وما أكثرهم جزافاً، أنهم مدعوون قبل غيرهم وقبل التحدث أو البحث عن المدينة الفاضلة كما يقول الخشت، أن يحلوا أولاً إشكاليات الخطايا السبع المميتة في الإنسان، كالرغبة، والشراسة، والجشع، والكسل، الغضب، الحسد، والغرور، وثانياً يطرحوا حلولاً عملية لجذور الصراع في المجتمع، وتضارب المصالح، وصراع الطبقات، وازدواج المعايير، من دون الخطابات السامية التي تدعو إلى المدينة الإنسانية التي تتبنى عدداً من القيم والمبادئ ومنها الاستدامة والألفة والتعاطف والرفاهية والعيش المشترك والجماليات والتضامن والاحترام والترفيه، وتتغنى بأنسنة المدن التي تجعل المدينة صديقة للإنسان، وألا تكون عبارة عن علب إسمنتية، بل ينبغي أن يسعى جميع المختصين لتعزيز البعد الإنساني في جميع مشروعاتهم لتطوير المدينة، وجعلها أكثر جاذبية لحياة الإنسان⁽⁵⁴⁾.

وهي في مجملها شعارات زائفة، لا تنوء عما نعاناه اليوم حيث يخرج علينا فلاسفة عصرهم في خطابات وشعارات مقبلة يدعون فيها السعي إلى تشييد المدينة الفاضلة تحت مسميات شتى،

(53) محمد عثمان الخشت، «المدينة الفاضلة»، (2013)، <<http://www.ahram.org.eg/News/1027/59/24>>، 6737>.

(54) أحمد المهندس، «أنسنة المدن: التحدي والمستقبل»، الرياض، 2018/5/4، <<http://www.alriyadh.com/1679253>>.

لكن الواقع يثبت يوماً بعد يوم أنه حلم صعب المنال، تحقيقه مستحيل في ظل شيوع مظاهر الرغبات الإنسانية المميّنة التي صنفها الفلاسفة منذ العصور الخالدة، والتي لا تنفك عن التفرع والتفريخ لتنتج لنا إنساناً متسلطاً، أنانياً، لا ينوء يقضي مصالحه الشخصية ولو على حساب ملايين البشر. وهذا يؤكد يوماً بعد يوم استحالة تحقيق معادلة المساواة في الحق في العيش في المدن وأنها كانت ولا تزال وستبقى حُكراً لثلة من النافذين وعصابة من أصحاب السلطة وكبار المستثمرين الذين لا يتوانون لحظة عن تحقيق حلمهم في بناء مدن خيالية، خارقة، فضائية، ذكية، عالمية حتماً على أنقاض الضعفاء والمقهورين والمهمشين أو كما يرونهم حثالة المدينة والذين وجدوا لخدمتهم والعودة من حيث أتوا.

خاتمة

وتبقى سلطة الأخذ والرد في تداولٍ مستمر بين طرفي المعادلة الصعبة، فالإنسان الذي يبني المدينة هو السبب الرئيسي في تدميرها وتخريبها، والمدينة التي تبني الإنسان قادرة على تكسير أوصاله والزجّ به في غياهب ومataها بلا بداية ولا نهاية، وهي نفسها التي قد ترقى به إلى آفاق بعيدة وتسمو به إلى منتهى الرقي والتميز والإبداع. فالإنسان هو الذي يشيد المدينة التي تصبح في ما بعد المجال الذي يصيغ أو يطبع سلوكه وتصرفاته وشخصيته، فكما البيت الذي نختار مكانه ونضع له تصميمًا وألوانًا على هوانا، ونبنيه ونؤثته كما نحب ونرغب، ثم نسكنه، وبعدها يأتي دور هذا البيت الذي يثبت تأثيره فينا، فإضافة إلى كونه يمنحنا الاستقرار والأمان والدفاء والحنان ويغرس فينا حس الانتماء، فإنه مع الوقت يثبت فينا أحاسيس تحرك أفعالنا وتوجه سلوكياتنا وفقاً للبيئة التي يوجد فيها المسكن وحجمه وشكله وجيرانه وغيرها من المؤثرات، فما بالك بالبيت أو العمارة أو الحي الذي يفرض على الإنسان في بيئة مزدحمة، عشوائية، فقيرة، ملوثة منتجة للإجرام، وهو ما يؤثر سلباً في صحته وعافيته الجسمية والنفسية وأسلوب تفكيره.

فالأمر يستدعي التألف، التآخي والتعاون واحتواء الجميع من دون إقصاء أو استثناء من أجل العيش في مدينة آمنة. الوضع لا يتطلب أكثر من الامتثال للقوانين والمواثيق والمعاهدات الدولية التي خطها الإنسان بيده بعد تشخيصه لواقع مديني ظالم ومتهك للحقوق، وسعى إلى الدعوة إلى ضرورة تصحيح الوضع القائم منادياً بإلزامية انتهاج سياسة حضرية وفق مبادئ الديمقراطية التشاركية القائمة على مبدأ العدالة الاجتماعية والمساواة بين البشر بما من شأنه أن يكفل إرساء نموذج عالمي لمجتمع حضري متوافق متكامل شامل وحاضن للتنوع والاختلاف الذي يفرضه الواقع الاجتماعي وبما تنص عليه المواثيق الدولية لحقوق الإنسان في إطار الاستدامة كحق منشود □

المدينة العربية بين إفرات التحديث وعوائق الحداثة وتحديات الانبعاث الحضري المدني

المهدي مستقيم(*)

أستاذ باحث من المغرب.

لم يعر علم الاجتماع في بداياته الأولى أدنى اهتمام بموضوعة المدينة، حيث ركز بؤرة اهتمامه على تناول مفهوم الدولة والطبقة والفرد والمجتمع والسلطة وتقسيم العمل والدين... فإذا تفحصنا أعمال دوركايم وماركس، لن نجد لها قد تهجست بالمدينة بما هي موضوع سوسيولوجي، أما دراسة ماكس فيبر الموسومة بـ «المدينة» فاتجهت صوب التركيز على سؤال السلطة في المدينة ونشوء البرجوازية والرأسمالية في أوروبا⁽¹⁾.

من نافل القول إن دراسة ماكس فيبر حول المدينة، تعدّ مرجعاً ومدخلًا رئيساً للمهتمين بالدراسات الحضرية، رغم أنها لم تحقق الشهرة نفسها التي حققتها دراسته حول: الأخلاق البروتستانتية والروح الرأسمالية، إذ يستحضر فيبر في دراسته حول المدينة مجموعة من المدن من حضارات مختلفة: مصر الفرعونية والصين والهند وروما والإسلام، بالاعتماد على المصادر التاريخية التي كانت متوافرة في زمنه، يقول فيبر: «علينا أن نولي نقائص تطور المدن بعض الاهتمام، فالمدينة في المعنيين الاقتصادي والسياسي لم تشكل دائماً «جماعة مدنية». والمدينة بهذا المعنى لم تقم بكثرة إلا في الغرب، في وقت يمكن القول إن ظاهرة كهذه عرفت نواحي بلاد ما بين النهرين. بيد أن ذلك كان لزمان قصير، لم تتجاوز الظاهرة أحياناً البدايات الأولى. فلكي تكون الحاضرة «جماعة مدنية» لا بد من توافر عدة شروط: 1 - التحصين؛ 2 - السوق؛ 3 - محكمة خاصة، بل وقانون خاص إلى حد ما؛ 4 - طبيعة تعاقدية اتحادية؛ 5 - استقلال داخلي للمدينة وإن كان جزئياً، أي توافر إدارة يقوم عليها موظفون أسهم في تعيينهم سكان المدينة بشكل ما⁽²⁾.

humain-trop-humain@hotmail.fr.

(*) البريد الإلكتروني:

(1) خالد زيادة، المدينة العربية والحداثة (بيروت: رياض الريس للكتب والنشر، 2019)، ص 194.

(2) نقلًا عن: المصدر نفسه، ص 180.

لا ينكر فيبر أن أشباه هذه المدينة كان قائماً في حضارات سابقة ضمن حقب محددة من تاريخها، غير أن فيبر يشدد على فكرة رئيسة مفادها أن ما يميز هذه المدينة ويضمن لها خصوصيتها واستقلالها، هو اتفاق السكان على إنشاء إدارة من الخاصة تمنح المدينة استقلالها، الأمر الذي كان قائماً في المدن الإيطالية في عصر النهضة، ولم يكن قائماً في مجموعة من مدن الغرب الأخرى. يقول فيبر: «الشروط المذكورة لم تكن متوافرة كلها كاملة في مدن الغرب القديمة والوسيط، بل إن مدن الغرب في القرن الثامن عشر افتقدتها إلى حد كبير»⁽³⁾.

لم يسبق للمدن التي وُجدت خارج الحضارة الغربية حسب فيبر، أن عرفت الوتيرة السريعة نفسها التي انتشرت بها الرأسمالية في الغرب وباقي الظواهر السياسية والاقتصادية المرتبطة بها: «وبما أنه أو بالأحرى لأنه، لا يوجد خارج الغرب أي أثر لتنظيم عقلاني للعمل، فمن باب أولى ألا توجد اشتراكية عقلانية. وما تبقى من العالم خارج أوروبا عرف، ولا شك، الاقتصاد المدني، وسياسات التمويل المدني، ونظريات الأمراء المتعلقة بالمركزية والتقدم، والتقنين، وضبط

أدى التطور الرأسمالي المتزايد إلى طمس معالم المدينة القديمة، نتيجة حاجته إلى التخلص من رؤوس الأموال المتراكمة، الأمر الذي أدى إلى نمو حضري لامتناه، من دون الالتفات إلى عواقبه الاجتماعية والبيئية والسياسية.

الاقتصاد، والحماية ونظريات التلقائية (في الصين). كما عرف أيضاً أنماطاً متعددة من الاقتصاد الشيوعي والاشتراكي: الشيوعية العائلية، الدينية والعسكرية، اشتراكية الدولة (في مصر)، الشركات الاحتكارية وهيئات المستهلكين. ومع وجود امتيازات، في كل مكان، لأسواق المدن على حساب أسواق الريف، ووجود تجمعات حرفية، ورابطات نقابية، وكل صنوف الاختلافات المشروعة بين المدينة والريف، فإن مفهوم «البرجوازي»، ومفهوم البرجوازية ظلّا مع ذلك، مجهولين في كل مكان خارج الغرب»⁽⁴⁾.

أما الدراسات ذات الطابع الاقتصادي المتعلقة بالعوامل الخارجية عن أوروبا فقد ركزت على مسائل التنمية، ومجموع العوائق التي تعيق طور النمو في دول «العالم الثالث» كما سماها عالم الاقتصاد والسكان ألفريد سوفي: «انصرفت السوسيولوجيا العالمية إلى مشكلات الدول التي تتجلى فيها مشكلات ارتفاع نسب الخصوبة، والهجرة، من الأرياف إلى المدن، وتعتثر النمو الصناعي، وارتفاع المديونية الخارجية، والتبعية.. وقد استهوت هذه الدراسات الباحثين في علم الاجتماع ذوي الميول اليسارية، وكذلك المؤسسات الحكومية التي كانت تعمل على استيعاب التغيرات الطارئة نتيجة الهجرة من الريف إلى المدينة، فضلاً عن تنمية المناطق الريفية. أما ما عُرف باسم علم الاجتماع الحضري أو المدني، فيُعزى إلى مجموعة من الأساتذة الجامعيين في شيكاغو أمثال روبيرت بارك ولويس ويرث وإرنست بورغيس، الذين عملوا على دراسة آثار النمو المتسارع والمشكلات الناجمة عنه، وخصوصاً في شيكاغو التي لم تكن في عام 1860 سوى

(3) نقلًا عن: المصدر نفسه، ص 180.

(4) نقلًا عن: المصدر نفسه، ص 181.

تجمع سكاني لا يزيد على عشرة آلاف نسمة، ثم تحوّلت إلى مدينة كبرى تضم مليوني قاطن خلال نصف قرن. وأصبحت أعمال باحثي مدرسة شيكاغو مراجع لدراسة المدينة والمشكلات الناجمة عن ازدياد سكانها»⁽⁵⁾.

أفرز النمو الحضري المضطرب كما يبرز دافيد هارفي⁽⁶⁾ تحولات كبرى على مستوى المدن، نتيجة ضغط التطور الرأسمالي العالمي: أين هي ملامح هذه المدينة حتى نطالب بالحق في المشاركة في تهيئتها وتصميمها على هوانا؟

أدى التطور الرأسمالي المتزايد إلى طمس معالم المدينة القديمة، نتيجة حاجته إلى التخلص من رؤوس الأموال المتراكمة، الأمر الذي أدى إلى نمو حضري لامتناهٍ، من دون الالتفات إلى عواقبه الاجتماعية والبيئية والسياسية. ومن ثم فإن المهمة المنوطة بالمهتمين بالمدينة اليوم، هي أن يتصوروا ويعيدوا تشكيل المدينة بعيداً من رهانات الرأسمالية المدوية.

أصبحت اللامساواة والحيث والتهميش من مميزات المدينة الحديثة، الأمر الذي جعل الفيلسوف وعالم الاجتماع الفرنسي، هنري لوفيفر يطلق صرخته المدوية عن الحق في المدينة؛ إنها صرخة غضب ونداء في الآن ذاته، تعبر عن رد فعل مباشر ضد الألم الوجودي الذي أفرزته أزمة مدمرة تجتاح الحياة اليومية للمدينة، الحق في المدينة إذاً هو مطلب أو صرخة تطلقها الشوارع والأحياء، والفاعلين داخلها من مقموعين في أزمنة اليأس.

لقد أدى هذا الوضع الخطير الذي باتت تشهده المدن إلى طمس وتقويض أهم مظاهرها وتجلياتها، ليس نتيجة موجة التحديث التي انهالت عليها فقط، وإنما نتيجة انبجاس براديغم جديد يأذن بنهاية المجتمع الذي عاش فيه الغرب على امتداد قرون متعددة، إن «البراديغم» أو «النموذج الإرشادي» هو مجموع النظريات المعتمدة عند مجموعة من العلماء والباحثين في حقبة زمنية معينة أو في عصر معين، كذلك الاكتشافات العلمية التي يجمع عليها العلماء، والمناهج وطرائق البحث والحلول المقترحة للمشاكل العلمية الخاصة بحقبة معينة. بمعنى آخر، إنه العلم الذي يمارسه العلماء في حقبة ما. ويتميز البراديغم بطابعه الجمعي لأن العمل الفردي لا قيمة له في مجال العلم. وهذا المفهوم مرتبط بمفهوم آخر هو: العلم السوي الذي يتطلب براديغم بمعنى أنه يتطلب إجماع العلماء على معايير معينة من أجل إعطاء الشرعية العلمية لتوجه معين في مجال العلم.

عرف تاريخ مختلف العلوم نماذج مختلفة ومتعددة، كما أن تصور أي علم من العلوم متوقف على الانتقال من نموذج إرشادي إلى آخر، وهذا هو ما يميّز الثورات أو الانقلابات العلمية. إن الثورة العلمية معناها بداية جديدة وتشكيل صورة مختلفة للعالم، فما كان بديها في المرحلة السابقة لم يعد كذلك، حيث تتغير القواعد والمصطلحات والمفاهيم وتتمثل البنى الفكرية للمجتمعات العلمية⁽⁷⁾.

(5) المصدر نفسه، ص 194 - 195.

(6) دافيد هارفي، مدن متمرّدة: من الحق في المدينة إلى ثورة الحضر، ترجمة لبنى صبري (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2017).

(7) وظف مفهوم البراديغم لأول مرة من قبل الفيزيائي الأمريكي توماس كون في كتابه الشهير بنية =

هذا هو جوهر مفهوم البراديغم الذي استعاره آلان توران⁽⁸⁾ ووظفه بنجاح في المجال السوسيولوجي. ويبدو أن نتائج هذا التوظيف ستكون مهمة جدًا على مستوى تحليل الوضع العالمي الراهن في بداية الألفية الثالثة، حيث يبرز أن الباحثين تخلوا عن المصطلحات السياسية في وصف وتحليل الواقع الاجتماعي مثل الفوضى، والنظام، والسلام والحرب، والسلطة، والدولة، والملك والأمة والجمهورية والشعب والثورة، وقدموا عوض ذلك تلك المصطلحات والمفاهيم بعد أن تحررت الثورة الصناعية والرأسمالية من قبضة السلطة السياسية بأخرى اقتصادية واجتماعية؛ مثل الطبقات الاجتماعية والثروة والبرجوازية والبروليتاريا والنقابات والإضرابات والحراك الاجتماعي وإعادة التوزيع، وهي المقولات التي أسست لبراديغم اقتصادي - اجتماعي.

أما اليوم، وبعد انتصار الاقتصاد على السياسة، فأصبحت المقولات الاجتماعية غامضة، لأنها تهمش قسمًا كبيرًا من تجربتنا المعاشة، الأمر الذي أدى إلى البحث عن براديغم جديد، وبخاصة أن القضايا الثقافية بلغت حدًا يفرض على الفكر الاجتماعي الانتظام حولها. إن البراديغم الثقافي هو الكفيل اليوم بنقلنا إلى مرحلة جديدة من خلالها يمكن وضع تصورات جديدة حول المشهد العالمي المعاصر. بعبارة أخرى، علينا أن نخرج من العصر الذي كان يتم فيه تفسير كل شيء والتعبير عنه بمصطلحات اجتماعية، وأن نحدد المصطلحات الملائمة لصوغ هذا البراديغم الجديد الذي نلمس جذته في كل جوانب الحياة الجماعية والشخصية.

يتعمق آلان توران في تحليل المفهومين اللذين عدهما بمثابة العمود الفقري للبراديغم الجديد وهما: مفهوم الذات الفاعلة، ومفهوم الحقوق الثقافية.

أولاً: الذات الفاعلة

هي تلك الذات التي تنفلت من كل سلطة تمنعها من أن تكون ذاتها. إن القوى والأنظمة والسلطات تعمل دومًا على تحويل الإنسان إلى آلية من آلياتها القمعية، والنتيجة هي سلب الذات معنى وجودها. من هذا المنطلق فإن الذات الفاعلة هي ذات ثائرة رغم تأرجحها بين الغضب والأمل. وعلى مستوى آخر تتميز الذات الفاعلة بمقاومتها عالم الاستهلاك اللاشخصي أو عالم العنف والحرب. إن هذا التصور يقود بحسب آلان توران إلى فكرة النضال الاجتماعي والوعي الطبقي والشعور القومي، لكن بمضمون مختلف عن التصورات السابقة، ومع ذلك فإن الذات الفاعلة هي ذات مقاومة ومقاتلة من أجل الحرية. ومن خصائص الذات الفاعلة أنها لا تطابق ذاتها بالكامل لأنها تمثل نقيضًا للهوية. فهي تبقى مقيمة في عالم الحقوق والواجبات، أي عالم الأخلاقية وليس في عالم الاختبار والتجربة. إذا فالدفاع عن المواطن ضد الدولة هو دفاع عن الذات الفاعلة بالرغم من وجود المؤسسات التي تسعى لإدماج الفرد لخدمة مصالح الدولة ومرافقتها. والنتيجة أن حرية

= الثورات العلمية أثناء قراءته لتاريخ العلوم في الغرب بصفة خاصة، وهو مفهوم له نفس القيمة المعرفية والإجرائية لمفهوم القطيعة كما بلوره غاستون باشلار ومفهوم الإبتيمي كما استعمله ميشال فوكو.
(8) آلان توران، براديغم جديد لفهم عالم اليوم، ترجمة جورج سليمان (بيروت: المنظمة العربية للنشر، 2011).

الذات لها ثمن باهض جداً، لأنه لا وجود اليوم ولا في أي ثقافة سالفة لصورة ذات فاعلة من دون تضحية ولا بهجة.

إن سيرورة التحديث تأذن بنهاية الثقافة، وخصوصاً عندما أصبحت التنمية حتمية تقتضي أقول الثقافة، حيث أصبحنا نتداول نسبة الدخل اليومي لكل فرد مكان الهوية الثقافية، فتحوّلت الثقافة إلى مؤشر يدل على التأخر والتخلف.

عموماً، إن الذات الفاعلة مبنوثة في كل فصول التاريخ وغير منفصلة عن المحاولات التي تسعى إلى نفيها، وأبرز مثال على ذلك هو ما تتعرض له يومياً من عملية تشويه من طريق وسائل الإعلام الحديثة، حيث يتم فصل الصورة عن الحياة المعاشة، والوجه عن الجسم، من أجل إخفاء الهيمنة الاقتصادية وجعل الحياة اليومية في خدمة مصالح الطبقات الحاكمة ومؤسساتها الحامية لها، وبخاصة أن انتصار النموذج النيوليبرالي أدى إلى ازدهار الأيديولوجيا التي تريد أن تكون السوق هي سيد كل شيء.

ثانياً: الحقوق الثقافية

ترتبط الذات الفاعلة صلة وثيقة بمفهوم الحقوق، لأن تاريخ هذه الذات ليس إلا تاريخاً لمطالبة بحقوق أكثر عينية تحمي خصوصيات ثقافية لم تعد تتجدد بالعمل الجماعي الطوعي والمؤسسات المولدة لانتماء إلى الواجب. إن البراديغم الجديد يقتضي الانتقال من الحقوق الأكثر تجزئاً إلى الحقوق الأكثر عينية، والنتيجة هي أن هذا الانتقال سيقودنا حتماً إلى واقع الذات الفاعلة. من هذا المنطلق يدعو توران الفاعلين السياسيين، وخصوصاً المنتمين إلى الأحزاب السياسية، إلى عدم الفصل بين الحقوق الثقافية من جهة، والحقوق السياسية والاجتماعية من جهة أخرى. فالذات الفاعلة لا يمكن أن تؤكد ذاتها خارج ماهو اجتماعي وثقافي.

يمكن أن نركز أهم خصائص هذا المفهوم في ما يلي:

1 - أن الحركات الاجتماعية هي فئة خاصة جداً من ضمن مجموعة واسعة من أعمال المطالبة.

2 - أن هذه الحركات تتحدد بإرادة الحصول على حقوق جديدة.

3 - أن «الحركات الاجتماعية الجديدة»، التي هي شديدة التنوع، بالتأكيد، تفرض كلها الاعتراف بنمط جديد من الحقوق هو الحقوق الثقافية.

4 - أن هذه المطالب جديدة ولا وجود لها في المجتمع الصناعي، ولا في المجتمعات ما قبل الصناعية.

5 - أن الحقوق الثقافية، كالحقوق الاجتماعية من قبلها، قد تصبح أدوات مناهضة للديمقراطية، بل توتاليتارية، إن لم ترتبط أوثق ارتباط بالحقوق السياسية التي هي شمولية، ولم تجد لها حيزاً داخل التنظيم الاجتماعي، ولا سيمّا ضمن نظام توزيع الموارد الاجتماعية.

إن المدخل الرئيسي لهذه الدراسة القيّمة التي أنجزها آلان توران هي العولمة التي غدت وجهًا متطرفًا من أوجه الرأسمالية يقوم أساسًا على الفصل التام بين الاقتصاد وكل المؤسسات، وخصوصًا الاجتماعية والسياسية، حيث أصبح الإنسان خاضعًا لتقنيات الإنتاج والاستهلاك، الأمر الذي يجعله يسعى لإنقاذ وجوده الفردي المميز من أجل تكوين ذات فاعلة عبر النضال الحر من أجل نيل الحقوق. لكن المعركة، كما يقول، ليست خاسرة لأن الذات الفاعلة تجتهد من أجل إيجاد مؤسسات وقواعد قانونية تدعم حريتها وقدراتها الإبداعية. ومحط الرهان في هذه المعارك هو المدرسة والعائلة.

ثالثًا: في الحاجة إلى أنثروبولوجيا للمدينة

ارتبطت الأنثروبولوجيا في الماضي بدراسة كل ما هو غرائبي وتقليدي من جهة، وكل ما يقابل الغرب والحداثة ككل من جهة أخرى، الأمر الذي قد يوهم البعض أنه من المستحيل الجمع بين الأنثروبولوجيا، بما هي دراسة تهم القدامة والتقدم، وبين المدينة بما هي أيقونة الحياة الحديثة بامتياز.

كثير هم من يعتقدون أن الأسئلة التي يطرحها الأنثروبولوجيون المهتمون بدراسة المدينة لا تعنيهم، على أن هذه الأسئلة لا يمكن أن تستمد قيمتها إلا مما يوجد خارجها، وما يشمل الآخر والآخرين، وهذا يرجع إلى اعتقادهم الخاطئ، المتمثل بأن أبحاث هؤلاء الأنثروبولوجيين وتحقيقاتهم يجب أن تتوقف أمام أبواب المدينة، لأن ما هو حضري (L'urbain) بطبيعته يتعارض مع التقاليد، ومع الجماعة، ومع التنظيمات الاجتماعية البدائية.

وضع كهذا يعدّ اليوم متجاوزًا، بعد انتشار المدن الكبرى (Les mégapoles) أكثر فأكثر عبر أرجاء العالم، وكذا الاهتمام المتزايد الذي أصبح يوليه الكثير من الأنثروبولوجيين للمدينة عن رغبة (قلق معرفي)، أو عن ضرورة ملحة (طلب سياسي). إن استمرار مثل هذه الأحكام المسبقة (المدينة لا يمكن أن تكون موضوعًا أنثروبولوجيًا) التي تشتغل لدى البعض كحقائق يقينية هو السبب الرئيسي وراء الصراعات القائمة داخل العلوم الاجتماعية.

لا توجد أنثروبولوجيا المدينة (L'anthropologie de la vie) لكي تحل محل الأنثروبولوجيا الحضرية (L'anthropologie urbaine)، وإنما لكي تكشف وتفهم ما يجعل من المدينة مدينة «Le Faire Ville»، على مستوى العلاقات الاجتماعية، ورمزية المجالات وتجلياتها المادية.

من أجل بلورة الإشكالية، التي تؤسس لإمكانات وإواليات الحديث عن أنثروبولوجيا للمدينة، يرفض الأنثروبولوجي الفرنسي ميشال أجيري، في كتابه **أنثروبولوجيا المدينة**⁽⁹⁾ الانطلاق من المعتقدات المبنية سلفًا حول مبحث الأنثروبولوجيا، وفي مقابل ذلك يدعو إلى ضرورة الانفتاح على التجارب العلائقية والفكرية التي ينسجها الإثنولوجيون داخل المدينة. على أن المنظور الإثنوغرافي الذي يضيفه كل إثنولوجي على تطبيقاته الميدانية، وعلى الوضعيات التي يكون

شاهدًا عليها، تطرح عليه دائماً السؤال حول التحديات والشروط المؤسسة لموضوع البحث، بل تدفعه إلى استنطاق كل ما ينتجه الحاضر الراهن. ومن ثم فإن المنظور الإثنوغرافي يقود الباحث منطقياً إلى السؤال عن السيوررات التي تتشكل عبرها المدينة كمجال معاش، جماعي، مشترك، رغم أن هذا التشارك قائم على التنوع وعدم الانسجام.

إذا أتيح لنا أن نسمي كل تقصُّ ميداني أنثروبولوجي يهتم المدينة، بالبحث الإثنوغرافي الحضري، فإن هذا لا يعني أن الأمر يتعلق بأنثروبولوجيا حضرية مؤسسة نظرياً، اللهم إلا إذا دفعت هذه التجربة الباحث إلى إعادة النظر في مفاهيمه ومناهجه.

ومن أجل تحقيق ذلك يدعونا ميشال أجيي إلى التوقف عن مطالبة المدينة بإنتاج المجتمع، كما يفعل بعض السوسيولوجيين والمهندسين الحضريين والسياسيين، منذ خمسة عشر عاماً، لأن الواقع يؤكد الضد. وعوض ذلك علينا أن نستنطق المجال الفعلي لسياسات التهيئة، والأمن، والتقسيمات المجالية، التي تعرفها حياة المدينيين، ووظائف المجالات الحضرية، بيد أن التساؤل عن الكيفية التي ينظر بها الناس، والجماعات، والمجتمع، إلى المدينة، تدفعنا مباشرة إلى استنطاق طبيعة الكائن الذي يقطن داخل المدينة.

النظريات الاجتماعية الكبرى التي ظهرت في نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين، وجعلت موضوعها المجتمع الصناعي وصراع الطبقات وتقسيم العمل الاجتماعي والفرد والمدينة، لم تعد قادرة على تفسير ما آلت إليه المدن المتضخمة والمحاطة بالمناطق الفقيرة والعشوائية.

تتمدد القضايا التي تعالجها الأنثروبولوجيا بصورة طبيعية داخل النطاق الحضري، من دون أن تتخذ لنفسها صفة: قضايا الأنثروبولوجيا الحضرية. فالتغيُّر اليومي هو ما يدفع الأنثروبولوجي ويفرض عليه قول شيء ما بخصوص الحياة الحضرية داخل المدينة - لا يمكن إلا لجاحد أن ينكر اليوم أن معظم سكان العالم يعيشون داخل المدن - قول شيء ما عن المخلفات التي تنجرُّ عن المجالات الجديدة التي تنتجها المدينة (المسافات، التقسيمات، الفردانية)، عن العلاقات الاجتماعية والعائلية على وجه الخصوص، أو عن التحولات التي شملت هذه العلاقات نتيجة أزمنة المدينة الجديدة، أو التوجه

الجماهيري المكثف نحو تكنولوجيا الاتصال، قول شيء ما عن المخلفات الديمغرافية، عن مادية المدينة وابتعادها من دوائر الحياة الطبيعية، عن أوجه الاستهلاك، والشغل، والسكن، والحراك العام اليومي، والمجهولية، وتنمية التنظيمات المنعزلة... هذا الواقع المتغير، المنفلت، السائل، هو الذي سيدفع ميشال أجيي لا محالة إلى الإيمان بأطروحة جوهرية: الأنثروبولوجيا الحضرية المعاصرة هي التي تستحق اسم الأنثروبولوجيا.

لكي يحق لنا الحديث عن أنثروبولوجيا المدينة كتخصص معرفي قائم بذاته، لا بد من أن يتخذ من سيرورات المدينة (Processus de la Ville) موضوعاً للبحث والتفكير. بيد أن المقاربة التي أسس ميشال أجيي في إثرها تصوره لأنثروبولوجيا المدينة، ليس بمقدورها أن تشمل واقع المدينة

ككل، فالمدينة كحقل للتقصي والبحث أوسع من أن تتيح للمتقصي/الباحث أن يباشرها بصورة فردية. ومن ثم يؤكد ميشال أجبي ضرورة إنشاء براديغم معرفي جديد للبحث في هذا الميدان، يتأسس على أطروحة أساسية مفادها أن الجواب عن السؤال: هل بإمكاننا الحديث عن أنثروبولوجيا للمدينة؟ يوجد في قلب نمط المعرفة الأنثروبولوجية، التي تبني موضوعات بحثها انطلاقاً من طرائقها الخاصة: إمبيريقية، شخصية، علائقية. لتشكيل فهم مقبول حول قضاياها المدروسة.

يعتمد الأنثروبولوجي المهتم بقضايا المدينة على إعادة بناء تمثلاته، اعتماداً على نمط استقرائي قائم على الملاحظة ثم التأويل، التقصي ثم التحليل. منهج كهذا يتيح للأنثروبولوجي إمكانيات الانفلات من كل تعريف معياري ثم صوغه مسبقاً حول المدينة. فالمدينة لا توجد كواقع معطى على نحو مسبق ومتفرد، وإنما ككل يفك ويعاد بناؤه من طرف كل باحث. هولوغرام يوجد كل شخص بحسب تمثلاته وسلوكاته واستعمالاته ورغباته وعلاقاته.

يعرّف كل موضوع انطلاقاً من رسم حدوده، التي تميزه عما يوجد خارجها، ومن ثم يتحقق وجوده، إذ لا وجود للمعنى الذي يسم العلاقة هوية - غيرية إلا على الحدود، هناك حيث يشرع الآخر في الوجود بالنسبة إلـ «أنا» وإلى الـ «نحن»، الأمر الذي حدا بميشال أجبي إلى عدّ اعتبار إثنوغرافيا الهوامش بمنزلة المنهج المثالي لأنثروبولوجيا المدينة. يحق لكل باحث استنطاق ومراجعة إواليات العلاقة القائمة بين ميدان الدراسة (الإثنوغرافيا داخل المدينة) وبين موضوع الدراسة (أنثروبولوجيا المدينة) ومراجعتها أثناء عملية البحث بواسطة المقاربة الإبستمولوجية التي يتبناها الملاحظ، إذ يفرض المنهج الاستقرائي للبحث الأنثروبولوجي (من الميدان إلى النظرية) على الباحث مباشرة المدينة من الهوامش أو الحدود. على أن الانطلاق من إثنوغرافيا الهوامش إلى أنثروبولوجيا المدينة، لا يحيلنا إلى تسلق السلم التقليدي لفكر الواقع الاجتماعي (من الجزء إلى الكل) إنه تقدم متدرج، يعتمد الاستقراء، للانطلاق من حدود الحياة إلى الحياة بما هي كل ممتلئ، بيد أن هذه العلاقة بين الفراغ والامتلاء، تعين مادية الحياة داخل المدينة: البيئة، السكن، الاجتماع، الاقتصاد، الإنتاج الثقافي... كل ما يمكن ملاحظته اعتماداً على هذه السيرورات يقودنا حتماً إلى التدقيق في بناء موضوع المدينة، ويبعدنا من التمييز الشائع بين «الأنثروبولوجيا داخل المدينة» و«أنثروبولوجيا المدينة»، الذي كان مثار نقاش الأنثروبولوجيين ولا يزال، لأن الواقع العلمي يفرض علينا تجديد منطق المدينة داخل كل وضع، وإعادة كتابة البحث الأنثروبولوجي الخاص بكل مدينة. فالسؤال: ما الذي يجعل من المدينة مدينة؟ يماثل السؤال كيف تتشكل الجماعة؟ كيف يتشكل النحن؟ كيف تتشكل الحياة؟

رابعاً: ما هو واقع حدثتنا المدنية والحضرية؟

يتأسس شيد المدينة الحديثة على إواليات لا تعير اعتباراً للموقع والبيئة والثقافة، وهي إواليات منبجسة من العقل الإنساني الكوني، وتستند في ذلك إلى حقول علمية كالرياضيات والهندسة والعلوم التطبيقية كالبيولوجيا والكيمياء، كما انتهت مؤخراً إلى أهمية حقول معرفية أخرى كعلم الاجتماع والأنثروبولوجيا، ومن ثم لا يمكننا إذا أردنا أن نلتحق بركب المدن الحديثة أن نتجاوز هذه الأحكام والقواعد التي تصبح مبادئ قانونية ترتفع فوق المصالح الجزئية والفردية،

ولا تقبل انحرافاً أو تغاضياً أو خطأ، فلا يشيّد بناء إلا بإذن مسبق، وكل بناء يخضع لتخطيط المدينة العام»⁽¹⁰⁾.

ومن ثم فإن سيرورة التحديث تأذن بنهاية الثقافة، وخصوصاً عندما أصبحت التنمية حتمية تقتضي أفول الثقافة، حيث أصبحنا نداول نسبة الدخل اليومي لكل فرد مكان الهوية الثقافية، فتحوّلت الثقافة إلى مؤشر يدل على التأخر والتخلف:

«إن عدوى التحديث تنتقل من أمة إلى أخرى، كما في روسيا زمن بطرس الأكبر، حين سعى ذلك الحاكم إلى إلغاء جميع مظاهر الاختلاف بالقوة. وهذا ما حدث مع الدولة العثمانية، إذ شرع السلاطين المصلحون منذ القرن الثامن عشر في تحديث تركيا وصولاً إلى مصطفى كمال أتاتورك، ليواصل بالحماسة نفسها بطرس الأكبر عملية التغريب السريعة والمتسعة. وكان برنامج الاقتلاع الثقافي جذرياً، وقد طبق على كل شيء، على الحروف والكتابة، على الموسيقى واللحن، على اللباس والأزياء. وكانت المعادلة هي: ينبغي التحديث من أجل البقاء في قيد الحياة. لكن ينبغي تدمير الذات من أجل التحديث، وهذا ما يؤدي إلى خصام حقيقي، وهو ما نشهده في بلدان العالم الثالث، وخصوصاً في البلدان التي ناضلت ضد السلطة الاستعمارية من أجل الدفاع عن حقها في الوجود، والتي استخدمت البنى العسكرية، التي كانت أسست للنضال من أجل الحفاظ على هويتها، في القضاء على هذه الهوية نفسها باسم المعركة من أجل التنمية»⁽¹¹⁾.

يحصّر خالد زيادة سيرورة التحديث التي عرفتها المدينة العربية في ثلاث مراحل رئيسة:

• **المرحلة الأولى:** عرفت بمرحلة التنظيمات، حيث اتجهت القوى التقليدية في النصف الأول من القرن التاسع عشر صوب مشاريع التحديث، التي كانت تنغياً تقوية ودعم سلطة الحاكم عن طريق تحديث المؤسسات القمعية والأيدولوجية كالإدارة والمدرسة والجيش وفق النمط الأوروبي، وهو أمر لم يقتصر على هذه المؤسسات فقط بل شمل حتى العادات والأذواق والآداب، وقد كانت المدن مسرحاً لهذه العمليات، «إذ شهدت شق الطرق والتوسع العمراني خارج أسوار المدن، ونشوء أحياء وفق طرز العمران الأوروبي، وكذلك تشييد صرح مثل الثكنات العسكرية والسرايا والمدارس والمقاهي والمصارف. وفي منتصف القرن التاسع عشر، اتخذت مدن عديدة ملامح عصرية، وأدى التحديث إلى زيادة أعداد السكان، وخصوصاً في المدن صاحبة المرافئ، مثل بيروت والإسكندرية والزيادة تلك تعزى إلى أسباب عديدة، منها أن النشاط التجاري بات يجتذب جاليات أوروبية، وكذلك أبناء المدن الداخلية التي لم يطلها التحديث، وكانت الحروب والصراعات سبباً آخر للنزوح إلى المدن وتزايد سكانها، مثل الحروب التي خاضتها الدولة العثمانية أو خيضة ضدها، كحرب اليونان أو حرب القرم. وهناك الصراعات الطائفية، كالتي شهدتها جبل لبنان، وما أدت إليه من هجرات خارجية أو إلى المدن. ومع ذلك تغيرت أوضاع المسيحيين عامة في مدن مثل بيروت ودمشق وحلب بفضل انخراط عائلات مسيحية في أعمال التجارة واكتساب بعض الأفراد والطوائف حماية القناصل الأوروبيين، والتنظيمات التي منحت المسيحيين حقوقاً في العمل

(10) زيادة، المدينة العربية والحداثة، ص 186

(11) المصدر نفسه، ص 218.

والتعليم أشعرت المسلمين بالغبن، وخصوصاً الفئات المتضررة من منافسة البضائع الأجنبية، وأدى ذلك إلى التوترات الطائفية، لكن الطابع التعددي للمدن العربية لم يتبدل، بل تضاعف مع هجرات الأرمن والشركس وذوي الأصول اليونانية وغيرهم إليها⁽¹²⁾.

• **المرحلة الثانية:** تشمل عمليات التحديث التي قام بها الاستعمار في الثلاثينيات من القرن التاسع عشر في الجزائر وجنوب اليمن، وثمانينياته في مصر وتونس، وفي العقد الثاني من القرن العشرين في ليبيا والمغرب وبعد نهاية الحرب العالمية الأولى في بلدان المشرق العربي: «كانت آثار الاستعمار الأوروبي متفاوتة تبعاً لمراحل احتلال البلدان وتبعاً لأغراضه بين استعمار الجزائر وإحاقها بفرنسا، أو الاقتصاد على المرفأ كما في عدن، وبين المؤثرات اللغوية والثقافية في المغرب العربي، والتأثير في النظام الساسي في بلدان المشرق، كانت أهداف الاستعمار واحدة، تشمل مصالحه الاقتصادية وكذلك كان فرض قوانين الدولة المستعمرة ومعاييرها واحداً في ما يتعلق بالأنظمة البلدية والمدنية، وكان الفرنسيون أكثر إمعاناً في فرض ثقافتهم، إذ أقاموا أول جمهوريتين في المنطقة العربية، في لبنان وفي سورية، بينما كان الإنكليز أكثر ميلاً إلى التعامل مع الوقائع القائمة»⁽¹³⁾.

• **المرحلة الثالثة:** هي مرحلة الاستقلال، حيث شيدت الأحزاب الوطنية برامجها صوب تكريس العداء للاستعمار، كما في تطايرها لتظاهرات سكان المدن التي كانت تخرج من المدينة القديمة ومن المساجد، لتتجه صوب المدينة الحديثة، حيث توجد مباني الحكومة والشرطة. في هذه المرحلة انبجست الأنظمة العربية الحاكمة التي تستمد أصولها من العسكر أو القبيلة، حيث «كانت خطط التنمية جزءاً من أحكام السيطرة، بما في ذلك الإصلاح الزراعي والتأميم وجعل الموارد الرئيسية كالنفط في العراق وقناة السويس في مصر والفوسفات في الجزائر، مصالح تخص الدولة، كانت فكرة التخطيط، وخاصة التخطيط المدني، واحدة من مهمات برامج الحكومة القائمة، ونابعة من متطلبات ثلاثة: الفكر التنموي، وهو تفكير تفاؤلي وإرادي يرى إمكان السيطرة الدولية على اتجاهات النمو الاقتصادي والسكاني، مجابهة ظاهرة الهجرة من الريف إلى المدينة، توسع المدن توسعاً غير نظامي، ثم السيطرة الأمنية ومراقبة المدى المدني وكل المدى الوطني»⁽¹⁴⁾.

يوضح سابا شبر⁽¹⁵⁾ أن وضع استراتيجيات تخطيط المدن، جاء نتيجة الضرورة التي فرضتها المشكلات المعقدة التي عرفها المجتمع الصناعي، من ثم فإن المدن العربية التي لم تصل بعد إلى مرتبة التطور الذي شهدته المدن الصناعية العالمية الكبرى، مطالبة بأن تتخذ هذه الأخيرة كنموذج للتطور العمراني المترتب عن التخطيط. هناك حسب سابا شبر مجموعة من الخصوصيات تجعل المدن العربية تنهل من شخصية مشتركة ترجع إلى انتسابها إلى دين الإسلام، «وعندما طرح العرب هذه العوامل جانباً، وخاصة العوامل التشكيلية، كالمناخ واختيار مواد البناء والقيم الروحية والإنسانية، لم تصبح المدن العربية عديمة الشخصية فحسب، بل صارت قبiche

(12) المصدر نفسه، ص 201 - 202.

(13) المصدر نفسه، ص 203 - 204.

(14) المصدر نفسه، ص 205.

(15) نقلاً عن: المصدر نفسه، ص 206.

المنظر أيضاً... وتحت وطأة التكنولوجيا والمواصلات وقوى التوسع، وقع العرب فريسة للتراهات والأخطاء والخرافات التي تقترن بالفهم والتطبيق السطحي للنظريات التي يستند إليها ما يسمى بالمعمار وتخطيط المدن»⁽¹⁶⁾.

هناك عدة عوامل خارجة عن عمليات التخطيط السليم، أدت إلى الفورات العمرانية ونمو المدن العربية في مطلع ستينيات القرن العشرين، يجملها سابا شبر في: «عوامل سياسية كاستقلال ونمو العواصم، واكتشاف البترول، وتدفق العائدات النفطية إلى البلدان المجاورة، والنزوح الفلسطيني وانتقال حركة النقل التجاري إلى البلدان المجاورة لفلسطين، ونمو حضري ناجم عن متطلبات سياسية أكثر من قيامه على أساس من النماذج الإقليمية، وسوء تنظيم الريف والسياسات الزراعية ما أدى إلى نزوح كثيف إلى المدن... إضافة إلى العوامل السياسية التي عوّقت عملية تخطيط المدن، ثمة أسباب أخرى، مثل الاتجار بالأراضي والتعلق الفردي بالملكية، إضافة إلى أن البلدان العربية كلها تعاني من نقص في المهندسين ومخططي المدن المدربين، وعدم وجود جامعة واحدة تمنح درجات علمية في تخطيط المدن، هذا إضافة إلى عدم اعتراف المجالس البلدية برأي الفروع الفنية، وباستعراض أوضاع مدن عربية عشر، نجد أن بيروت تفتقد إلى التخطيط، ودمشق تفتقر إلى التخطيط المتوازن، والكويت تفرط في التخطيط»⁽¹⁷⁾.

ترى جانيت أبو لغد⁽¹⁸⁾ أن علماء الاجتماع الذين انهموا بمشكلة إدماج المهاجرين الريفيين في الحياة المدنية سقطوا في فخ وضعوه لأنفسهم، إذ نجدهم يشددون على أن هناك انفصلاً تاماً بين النظام الريفي والنظام الاجتماعي الثقافي الحضري، لكنهم سرعان ما يتخلون عن هذا التمييز حين يشددون في الآن ذاته على اتحاد النظامين السابقين: «تميز أبو لغد بين نوعين من المهاجرين الريفيين إلى المدينة: الأول أولئك الذين يهاجرون للدراسة أو لإيجاد فرص عمل، والثاني أولئك المعدمين الذين يتركون الريف لأسباب اقتصادية مثل ندرة الأرض وقلة الفرص. وتميز كذلك بين أولئك النازحين من شمال القاهرة ويندمجون تدريجياً في حياة المدينة، والذين يأتون من الجنوب الأقل نمواً، والذين هم أفراد في غالبيتهم، ويضطرون إلى العمل في المناطق الحديثة من المدينة. ومن لمحاتها الحديثة والمبكرة أيضاً قولها «من الغباء القول من الناحية الاجتماعية إن التكيف يحدث من جانب واحد، وإن الثقافة الحضرية الثابتة الأركان هي التي تفرض نفسها على المهاجرين، في حين أن هؤلاء الناس يجلبون معهم احتياجات وعادات ريفية أصلاً». وتضيف: «يجب أن تسترعي هذه النسبة الكبيرة من المهاجرين انتباهها إلى احتمال تأثيرهم على ثقافة المدن في نفس الوقت الذي يقومون فيه بالتكيف مع الحياة فيها»⁽¹⁹⁾.

تستند أبو لغد في دراستها أوضاع المهاجرين في مدينة القاهرة إلى دراسة لويس ويرث أحد أبرز أقطاب مدرسة شيكاغو، غير أن وضع مدينة شيكاغو يختلف عن وضع مدينة القاهرة: «تقوم فرضية ويرث على أن سكان المدن تقوم في ما بينهم علاقات ثانوية تتصف بـ«اللاذاتية» وغير

(16) نقلًا عن: المصدر نفسه، ص 206.

(17) المصدر نفسه، ص 207.

(18) المصدر نفسه، ص 210.

(19) المصدر نفسه، ص 210.

الشخصية، ما يجعلهم يتقبلون الحياة الاجتماعية في المدينة. وترى الباحثة أن هذا الأمر لا ينطبق على مدينة القاهرة (موضوع دراستها) لأن ثقافة القاهرة في أكثر أحيائها حضرية لا تتميز بالعلاقات اللادائية، وأن المهاجرين إليها لا يقبلون على ثقافة المدينة بطريقة محايدة أو سلبية، بل يدخلون عليها أشكلاً من تنظيمهم الاجتماعي ليتفادوا العزلة الاجتماعية»⁽²⁰⁾.

لا يخفي ديفيز تخوفه من مستقبل نمو المدن والعشوائيات غير المتوقع، كما لا يخفي هلعه من الأفكار التي تعتنقها المؤسسات الدولية، كالأمم المتحدة، التي تروج مشاريع مثل التي عرفت باسم أهداف الألفية الثالثة، الساعية إلى تقليص نسبة الفقر المدقع إلى النصف، ذلك أن القائمين على شؤون هذه المؤسسات والمروجين لأفكارها لا يكتثرون إلى تلك التقارير مثل التي كشفت أن أفريقيا جنوب الصحراء لا يمكنها أن تحقق أهدافها التنموية إلا في القرن الثاني والعشرين: «إن الفقر على أطراف الحضر ذلك العالم الإنساني الكئيب المنقطع بدرجة كبيرة عن التضامن المعيشي الذي يمتاز به الريف، يعد الوجه الراديكالي الجديد للتفاوت وانعدام المساواة. والحافة الحضرية ما هي إلا منطقة للنفي، أي «بابل جديدة». وورد على سبيل المثال، أن بعضاً من الإرهابيين الجدد ولدوا وتربوا في عشوائيات الدار البيضاء الطرفية، وهاجموا فنادق فخمة، ومطاعم أجنبية، في أيار/ مايو 2003، ولم يسبق لهم النزول إلى المدينة قط من قبل، وأنهم دهشوا وتعجبوا من فخامة وسحر المدينة»⁽²¹⁾.

كان رهان شباب الربيع العربي المنتفضين بحسب بيات هو الاستحواذ على الشارع، حيث أصبحت الميادين العامة رموزاً للاحتجاج الجماعي، مثل ميدان بورقيبة في تونس، وميدان التحرير في مصر، وميدان التغيير في صنعاء، والميدان الأخضر في ليبيا، وميدان سفير في تعز، وميدان العاصي في حماه. بيد أن سبب المشادات والنزاعات التي قامت بين الشرطة والمتظاهرين هو الاستيلاء على هذه الميادين، التي تم شيدها في إثر أفكار البارون الفرنسي هوسمان، أي أن هذه الميادين قد نشأت في الأصل لمنع التظاهرات والثورات في المجتمع المدني التقليدي السابق: «فالساحات العامة والشوارع العريضة التي خططت في نهاية القرن التاسع عشر وانتشر نموذجها في المدن العربية تحت التأثير الغربي وفي مرحلة الاستعمار، أصبحت ميداناً رمزياً ومادياً لاستحواذ المنتفضين. والنظريات الاجتماعية الكبرى التي ظهرت في نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين، وجعلت موضوعها المجتمع الصناعي وصراع الطبقات وتقسيم العمل الاجتماعي والفرد والمدينة، لم تعد قادرة على تفسير ما آلت إليه المدن المتضخمة

(20) المصدر نفسه، ص 211.

(21) نقلاً عن: المصدر نفسه، ص 216 - 217.

والمحاطة بالمناطق الفقيرة والعشوائية التي تستعصي على المراقبة والضبط، وتستدعي تحليلاً جديداً وجهداً أكبر لفهم الديناميات التي تحكمها»⁽²²⁾.

لم ينتبه بيّات بحسب خالد زيادة إلى خطورة التواطؤ الذي ينشأ بين «فقراء المدينة» والسلطات المحلية والدولة، حيث تشيخ هذه الأخيرة النظر عن ما يقوم به الفقراء داخل الفضاء العام، من سرقة للكهرباء العمومية، وبناء منشآت تجارية صغيرة على الأرصفة المقابلة للمحال التجارية التي تدفع الضرائب وتكلفة الكهرباء، نتيجة إدراكها للجور الذي تمارسه على هؤلاء الفقراء حيث لا توفر لهم حقوقهم الأساسية من عمل ومسكن وتغطية صحية وتعليم، ومن ثم فهي تشتري صمتهم وتواطؤهم معها، وبالتالي يصبح القانون غير ذي قيمة، وغالباً ما يتم اللجوء إليه من أجل الترويض أو العقاب أو تغطية مخالفات أكبر: «هذا «الزحف الهادئ» ليس مجرد سعي أفراد لا تجمعهم رابطة أو نقابة، بل هو عملية معقدة ومحكومة بقواعد غير معلنة، خصوصاً أن لا شيء ولا مخالفة يمكن أن تخفى عن أعين السلطات المحلية وأجهزتها الأمنية، فهي تعرف من بنى سقفاً مخالفاً ويوسع نطاقه على حساب غيره في أقصى أطراف المدينة، كما تعلم بأمر من يحتل جزءاً من الرصيف ويقيم عليه بضاعته الرخيصة. ولا يمكن لوافد جديد أن يحتل جزءاً من الرصيف إذا لم يمر بعملية معقدة، فينبغي أن يحظى بحماية أحد النافذين الذين يوزعون مساحات الأمكنة العامة. وهؤلاء النافذون يحظون بتغطية الجهات الأمنية أو البلدية أو الحزبية، بحيث تنشأ شبكات الفساد، وما يهم السلطات وأجهزتها ليس احتلال الأرصفة والساحات العامة وإنما استتباب الأمن الذي تضبطه هذه الشبكات غير المرئية. لذا، يصدر عدم مشاركة السكان الأشد فقراً في الانتفاضات وفي الثورات، وحتى في الاحتجاجات، عن إدراكهم أن الحفاظ على مكتسباتهم وحال اللامشرعية التي يعيشون في ظلها يتطلب منهم عدم الاعتراض على السلطة التي يشاركونها ويتواطؤون معها في انتهاك الحقوق والقانون والحيز العام»⁽²³⁾.

أدت سيرورة التحديث إلى تغيير المدينة العربية، إلى حد جعل أبنائها يجدون صعوبة في التعرف إليها، حيث اختفت أهم معالمها، وأفلت عاداتها، وتغيرت وتيرة إيقاع معيشها وتضاعف عدد سكانها، فباتت تعيش «ما يشبه الثأر والانتقام، فأولئك الذين صاروا أغلبية سكان المدينة، رغم تفرق أصولهم وتنافرها، يوحدتهم الفقر أو فقر الحال والثقافة، والشعور بأنهم غرباء في مدينة كانت لا تقبلهم، فتمردوا عليها وعلى حداثتها التي جذبتهم وسحرتهم في البداية، فيما هي تعجز عن استيعاب موجات الهجرة المتتالية. هؤلاء السكان، ولكن الغرباء، يعبثون بالمدينة وينتقمون من حداثتها التي هي عنوان عصريتها وغناها. والسبب في ذلك هشاشة الحداثة، وانعدام التخطيط العمراني، وفقر الوافدين إلى المدينة وغربتهم عنها. وثمة استهتار بهذه الحداثة وقوانينها وأنظمتها التي لم يكن منها الفقراء سوى البؤس والقلة، ويرى آخرون أنها السبب في ضياع التراث والهوية والعقيدة»⁽²⁴⁾ □

(22) المصدر نفسه، ص 222.

(23) المصدر نفسه، ص 223.

(24) المصدر نفسه، ص 224.

السياسات العمرانية والاستبعاد الاجتماعي في المدينة المعاصرة من منظور دايفيد هارفي

عبد الحليم مهورباشة(*)

أستاذ محاضر، مخبر المجتمع الجزائري المعاصر، جامعة سطيف 2.

مقدمة

تطالعنا الإحصاءات الرسمية التي تصدرها المؤسسات الحكومية والمؤسسات الدولية عن التزايد الديمغرافي لسكان المدن، في مقابل التضاؤل المستمر لسكان الريف - القرية، فباتت المجتمعات الإنسانية في زمننا الراهن مجتمعات حضرية، يقطن أغلبية أفرادها المدن والمناطق العمرانية. فبعد أن كانت المدن في أغلب الدول لا تتجاوز أصابع اليد، أصبحت اليوم تعد بالمئات إن لم نقل بالآلاف. وانجرّ عن هذا النمو العمراني السريع الكثير من المشكلات الحضرية كالبطالة الحضرية، والتهميش الاجتماعي، وأزمة الإسكان، والفقر الحضري، والأحياء العشوائية، التلوث البيئي... وتحولت المدن في البلدان المتقدمة أو في البلدان النامية إلى فضاء لتفريخ المشكلات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية.

واجه الفاعلون السياسيون والاقتصاديون النمو العمراني للمدن بحزمة من التدابير والسياسات، فسنت التشريعات القانونية والعقارية النازمة للمجال الحضري، واستخدمت أدوات عمرانية وهندسية متعددة لضبط هذا النمو العمراني، واستحدثت هيئات ومؤسسات ومنظمات تعنى بتدبير المجال المديني، فظلت تبدو هذه السياسات العمرانية على أنها تدابير إجرائية ذات طبيعة تقنية، تحركها رغبة النخب المدينية التحكم في النمو العمراني وتوجيهه، وخلق فضاءات عمرانية منسجمة، قابلة للعيش الإنساني المشترك، لتكشف الدراسات النقدية في السوسيولوجيا الحضرية أن هذه السياسات تحركها النوازع الأيديولوجية الليبرالية، والمصالح الاقتصادية للطبقات الاجتماعية المهيمنة في المدينة، وأنها لم تكن يوماً في خدمة السواد الأعظم من ساكنتها،

بل عبارة عن سياسات في خدمة مصالح الفئات الاجتماعية المهيمنة، في مقابل، الاستبعاد الاجتماعي للفئات الاجتماعية الهشة.

تخفى مدبرو السياسات العمرانية وراء الخطابات الأيديولوجية الشعبوية، حيث تم اختزالها في جملة من الإجراءات التقنية لمعالجة النمو العمراني للمدينة الحداثيّة، بينما يكشف التحليل السوسيولوجي أن هذه السياسات لم تكن - من منظور هنري لوفيفر، ومانويل كاستلز، وشمبارت وغيرهم - إلا تعبيرًا صارخًا عن الصراع الطبقي في المجتمعات الحضرية، وتتجلى فيها أوجه الصراع بين القوى الاجتماعية، حيث تتحرك كل قوة لتحقيق مصالحها الاقتصادية والاجتماعية. وتحولت المدينة إلى فضاء اجتماعي تنفجر فيه الصراعات الاجتماعية بين مختلف الفاعلين الاجتماعيين، رغم التشرذم الواضح في انتماءات الأفراد الطبقيّة، إلا أن الشواهد الواقعية، تؤكد أن هناك فئات اجتماعية مهيمنة توجه السياسات العمرانية لخدمة مصالحها الذاتية، في حين، تتعرض الكثير من الفئات الاجتماعية لعملية الاستبعاد الاجتماعي، كالفئات العمالية، والمعتلين من العمل، وسكان الأحياء العشوائية، والفقراء، واليد العاملة الجوّالة، وغيرها.

في هذا السياق، تندرج محاولة دايفيد هارفي في تحليله السوسيولوجي للتحوّلات الاجتماعية والاقتصادية التي عرفتھا المدن المعاصرة، منطلقًا من فرضيتين مركبتين، الأولى: ترى أن السياسات العمرانية ما هي إلا إحدى الآليات التي وظفتها الرأسمالية لاستيعاب الفوائض المالية، وبالتالي، لم تكن هذه السياسات يومًا في خدمة ساكنة المدينة. والفرضية الثانية، أن هذه السياسات العمرانية الليبرالية تحمل في طياتها آليات استبعاد وإقصاء اجتماعي لعدد من الفئات الاجتماعية، التي تحتل مواقع دنيا في البيئة الاجتماعية الحضرية. يرى هارفي أن الخيار الوحيد الذي بقي أمام هذه الفئات هو قيام حركات اجتماعية حضرية، لاستعادة حقوقها في المدينة. من هذا المنطلق، تحاول هذه المقالة العلمية أن تجيب عن التساؤلات الآتية: 1 - ما مفهوم السياسات العمرانية عند هارفي؟ 2 - كيف ساهمت السياسات العمرانية في استيعاب الفوائض المالية الرأسمالية في المدينة المعاصرة؟ 3 - ما هي الآليات التي استخدمتها السياسات العمرانية الرأسمالية في عملية الاستبعاد الاجتماعي في المدينة المعاصرة؟ 4 - كيف تساهم ظاهرة الاستبعاد الاجتماعي في تنامي الحركات الاجتماعية الحضرية في المدينة المعاصرة؟

أولاً: التطور الرأسمالي والسياسات العمرانية في المدن المعاصرة

ظل الباحثون يعتقدون ردًا من الزمن أن السياسات العمرانية عبارة عن مجموعة إجراءات قانونية وتدابير هندسية لتنظيم المجالات الحضرية في المدن المعاصرة، وغابت عنهم أن هذه السياسات العمرانية تحركها الصراعات الأيديولوجية، فكل سياسة عمرانية تنبني على فلسفة معينة، تكون بمنزلة الموجه لها، فتحدد الغايات النهائية من وراء هذه السياسات، والفئات الاجتماعية المستهدفة منها، فيبرز إلى السطح السؤال التالي: من يمول السياسات العمرانية؟ وما علاقات هذه السياسات بالتعديل الهيكلي للمدينة؟

يرى هارفي بحسب نقدي ومن دون موارد، أن التطوير العمراني أو السياسات العمرانية ظاهرة اجتماعية ترتبط بالتطور الرأسمالي، «لذلك كان التطوير العمراني دائماً ظاهرة طبقية نوعاً ما، فهذه الفوائض تستخرج من مكان ما ومن أشخاص ما، لكن تظل السيطرة على استخدامها عادة في أيدي القلة، وبالطبع هذا الوضع العام تكرر في ظل الرأسمالية»⁽¹⁾. ينخرط هارفي وفق هذا المنظور مع التيار السوسيولوجي الماركسي في الستينيات والسبعينيات (لوجكين، لوفيفر، كاستلز). يرى أصحاب هذا التيار أن كل ما يحدث في المدينة يدخل ضمن المنطق الاجتماعي والاقتصادي الكلي، «فتعبر التحديات الحضرية عن تحديات أوسع: البحث عن الربح، الهشاشة، الإسكان، الإنتاج وإعادة إنتاج القوى العاملة [...] الترجمة الرئيسية للمجال تتمثل في الإقصاء المكاني المعارض لمجموعة الخيارات (الفئات الاجتماعية المهنية، والفئات الاجتماعية المهنية عليها)»⁽²⁾.

تحولت المدينة إلى فضاء اجتماعي تنفجر فيه الصراعات الاجتماعية بين مختلف الفاعلين الاجتماعيين، رغم التشرذم الواضح في انتماءات الأفراد الطبقية، إلا أن الشواهد الواقعية، تؤكد أن هناك فئات اجتماعية مهيمنة توجه السياسات العمرانية لخدمة مصالحها الذاتية.

لذلك، تكشف قراءة نقدية تاريخية للعمليات الأولى لسياسات التطوير العمراني في المجتمعات الحضرية الغربية عن العلاقة الخفية التي تربطها بالتطور الرأسمالي، «فالرأسمالية تحتاج إلى الحضرنة لامتصاص فوائض الإنتاج التي تحققها على الدوام. وبهذه الطريقة تظهر رابطة داخلية بين التطور الرأسمالي والتطوير العمراني»⁽³⁾، فكما نعلم، الإنتاج الرأسمالي ليس مجرد إنتاج للسلع، ولكنه شيء أكثر من هذا، فهو في أساسه «إنتاج لفائض القيمة، والعامل لا ينتج لنفسه، وإنما ينتج رأس المال، وعلى ذلك لا يكفي اقتصره على الإنتاج، بل لا بد له من إنتاج فائض القيمة»⁽⁴⁾، فتحوّلت المدينة إلى المكان الأنسب لاستثمار فائض القيمة، كما يستثمر فائض القيمة في العمليات الاقتصادية الإنتاجية.

وفق هذه الرؤية الكلية للسياسات العمرانية، يتبين لنا كيف ساهمت مختلف خطط التطوير العمراني في استيعاب الفوائض المالية الرأسمالية. وعليه، يعد التطور الرأسمالي العامل المركزي للتطور العمراني الذي عرفته المدن الغربية المعاصرة، «فالقوانين الهيكلية التي تحكم نظاماً يسيطر عليه نمط الإنتاج الرأسمالي، يعيد إنتاج ذاته، يمر ذلك عبر دراسة السياسات الحضرية،

(1) ديفيد هارفي، مدن متمرّدة: من الحق في المدينة إلى ثورة الحضر، ترجمة لبنى صبري (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2017)، ص 31.

(2) Jean Etienne [et al.], *Dictionnaire de sociologie: Les Notions, les mécanismes, les auteurs* (Paris: Hatuer, 2004), p. 369.

(3) هارفي، المصدر نفسه، ص 31.

(4) كارل ماركس، رأس المال، ترجمة راشد البراوي (القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، 1947)، ج 2،

وهذا يعني تقريباً، النظام الاجتماعي في حالة فعل، تشارك فيه صراع الطبقات يأتي طبيعي نتيجة لذلك»⁽⁵⁾.

وفق هذا المنظور، خلص هارفي إلى فكرة مفادها أنه: كلما حدثت أزمة في تراكم رأس المال، تلجأ القوى الرأسمالية إلى التطوير العمراني للمدن لحلها، وبالتالي، لم تكن يوماً السياسات العمرانية استجابة لحاجات السكان الاجتماعية والاقتصادية، بقدر ما كانت استجابة للأزمات التي تعرفها الرأسمالية، فأول عملية من هذا النوع حدثت عندما استدعي أوسمان لتخطيط مدينة باريس، «فأدرك أوسمان بوضوح أن مهمته هي مساعدة في حل مشكلة فوائض رأس المال والبطالة من طريق الحضرة. واستوعبت عملية إعادة بناء باريس أعداد ضخمة من العمال وكميات ضخمة من رأس المال، حسب معايير ذلك الزمان»⁽⁶⁾. تكررت هذه التجربة العمرانية في الولايات المتحدة الأمريكية، فقد غير موزيس التفكير بشأن عملية الحضرة، «من خلال نظام شبكة الطرق السريعة وتغيير البنية التحتية الممول بالدين، عن طريق تشييد الضواحي وإعادة الهندسة الكاملة، ليس فقط للمدينة، بل للمنطقة الحضرية [...] ومن ثم حل مشكلة التخلص من الفوائض المالية»⁽⁷⁾.

وهكذا، تحولت المدينة إلى فضاء للاستثمارات الرأسمالية المتنامية، بعد أن ظلت قروناً مكاناً للحياة الاجتماعية الأرستقراطية، لذلك، لا يمكننا أن نفهم التحضر الذي عرفته المدن، وأساليب الحياة الاجتماعية المرتبطة بها إلا من خلال النظر إلى الكيفية التي تم بها إضفاء الطابع السلعي على الحيز المكاني في المجتمعات الرأسمالية، فعلى الرغم من أنه كان هناك قدر كبير من التنوع في المجتمعات قبل الرأسمالية، إلا أن الأرض في الريف والمدينة على حد سواء «لم تكن سلعة قابلة لتداول [...] إلا أنه مع بروز الرأسمالية، أصبحت الأرض والمباني موضوعات للتداول الحر كسلع يمكن أن تباع وتشتري في السوق»⁽⁸⁾.

على هذا الأساس، تعاظمت الاستثمارات الرأسمالية في المدن والمراكز الحضرية، إلى أن أطلت الستينيات من القرن المنصرم، حيث دخلت الرأسمالية في أزمة جذرية، مردّها الأزمة التي أصابت أسواق الرهن العقاري، والتي امتدت بدورها إلى بقية القطاعات الاقتصادية، «فلقد تراكمت القوى المحركة للأزمة مع نهاية الستينيات، حتى هوى النظام الرأسمالي برمته في خضم أزمة عالمية كبرى. قادها انفجار فقاعة الأسواق العقارية عام 1973، والإفلاس المالي الذي أعقبها لمدينة نيويورك في عام 1975»⁽⁹⁾. منذ تلك المرحلة التاريخية، أصبح النظام الرأسمالي يشهد بصورة دورية أزمات، تكون بداياتها في الغالب الأعم من الأسواق العقارية، ثم تمتد إلى باقي القطاعات الاقتصادية، ولعل آخرها انهيار بورصة وول ستريت في سنة 2008.

Reynaud Emmanuèle, compte-rendu, «Castells Manuel, La Question urbaine,» *Revue française de sociologie* (1974), p. 618

(6) هارفي، مدن متمردة: من الحق في المدينة إلى ثورة الحضر، ص 34.

(7) المصدر نفسه، ص 37.

(8) أنتوني جدينز، مقدمة نقدية في علم الاجتماع، ترجمة أحمد زايد [وآخرون]، ط 2 (القاهرة: مطبوعات مركز البحوث والدراسات الاجتماعية، 2006)، ص 130.

(9) هارفي، المصدر نفسه، ص 38.

ظلت في تصور هارفي عمليات التطوير العمراني الأداة المثلى لتجاوز الأزمات التي تقع فيها الرأسمالية، وكذلك، الأداة الأولى المنتجة للأزمات الرأسمالية المعاصرة، فأصبحت المدن تشهد بصورة دورية تغييرات لانهاية. جلبت هذه التغيرات العمرانية والتحول الاقتصادي أنماطاً جديدة من أساليب الحياة الحضرية، «فأصبحت جودة حياة الحضر سلعةً تباع للقادرين، وكذلك المدن نفسها، في عالم أصبحت فيه السلع والسياحة والثقافي والصناعات القائمة على المعرفة [...] هي الجوانب الرئيسية للاقتصاد السياسي الحضري»⁽¹⁰⁾.

يرى هارفي أن السياسات العمرانية كأداة لامتصاص الفوائض المالية، تقوم على فكرة جوهرية تتمثل بالتدمير الهيكلي للمدينة في كل مرحلة تاريخية، وهكذا، دخل التطوير العمراني في صلب التطور الرأسمالي، وتحولت قطاعات البناء والإسكان إلى أهم القطاعات الاقتصادية الحضرية، فراهنت عليها القوى الرأسمالية لتجديد مواردها المالية، لكن امتصاص الفوائض من طريق التحول الحضري يمتلك بعداً أكثر قتامة، «فقد استلزم نوبات متكررة من إعادة الهيكلة الحضرية عبر التدمير الخلاق، وكان لذلك دائماً تقريباً بعداً طبقياً، بما أن الفقراء والمحتاجين والمهشمين من السلطة السياسية هم عادة من يعانون أولاً وبدرجة أكبر هذه العمليات»⁽¹¹⁾.

تقوم عملية التطوير العمراني على الانتزاع القسري للأراضي والعقارات من الفئات الهامشية والفقيرة، بغرض إعادة إدماجها في الأسواق العقارية للمدن، فيعلق هارفي قائلاً: «إن عملية الإزاحة المكانية ونزع الملكية تمثل صلب عمليات التطوير العمراني في ظل الرأسمالية، وهو ما يعد انعكاساً لصورة استيعاب رأس المال عبر إعادة التطوير الحضري»⁽¹²⁾. تقوم هذه السياسات على إزالة الأحياء العشوائية والترحيل الإجباري لسكانتها إلى مواقع سكنية تقع على أطراف المدن، فكان الفقراء والمهمشون بالنسبة إلى مخططي المدينة يمثلون نفايات بشرية، «لا بد من عزل مناطق تركزمهم التي قد تثير الشغب في الشوارع والجادات، وإزاحة قاطني الأحياء الشعبية المكتظة التي استبدلوها بمواقع غير محددة»⁽¹³⁾.

في الأخير، نخلص إلى أن السياسات العمرانية أدت دوراً حاسماً في امتصاص فوائض رأس المال، وتحولت الأراضي والعقارات في المدن إلى سلع للتداول الرأسمالي، وكانت في كل مرة تقوم هذه السياسات بالتدمير الهيكلي للمدينة لتعيد بناءها في كل مرحلة تاريخية، فأدت هذه السياسات العمرانية غالباً إلى تمايزات طبقية داخل المدينة، استفادت من مشروعاتها الفئات الاجتماعية المهيمنة على المدينة، بينما دفع ثمنها الاجتماعي الفئات الاجتماعية الهشة، التي كانت في كل مرة تتعرض لعملية الاستبعاد الجغرافي والاجتماعي.

(10) المصدر نفسه، ص 43.

(11) المصدر نفسه، ص 45.

(12) المصدر نفسه، ص 48.

(13) إريك هوبزباوم، عصر رأس المال (1848 - 1875)، ترجمة فايز الصياغ؛ تقديم محمد المصري، سلسلة علوم إنسانية واجتماعية (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2008)، ص 375.

ثانيًا: السياسات العمرانية والاستبعاد الاجتماعي للفئات الاجتماعية الهشة في المدينة المعاصرة

يعتقد هارفي أن السياسات العمرانية أو عمليات الحضرة لم يكن لها دور إلا امتصاص الفوائض المالية، لذلك لا تستفيد من المشروعات العمرانية إلا الفئات الاجتماعية المهيمنة في المدينة، بينما يتم استبعاد الفئات الاجتماعية العمالية والفئات الاجتماعية الفقيرة التي تقطن الضواحي والمناطق السكنية الهشة، فيرى منظرو هذه السياسات أن «إعادة توزيع الثروة على الأحياء والمدن والمناطق الأقل حظًا غير مجدية، وأنه يتعين من ذلك توجيه الموارد إلى أقطاب نمو دينامية في قطاع الأعمال الحرة»⁽¹⁴⁾.

لا يمكننا أن نفهم التحضر الذي عرفته المدن، وأساليب الحياة الاجتماعية المرتبطة بها إلا من خلال النظر إلى الكيفية التي تم بها إضفاء الطابع السلعي على الحيز المكاني في المجتمعات الرأسمالية.

في تصور هارفي أن الليبرالية الجديدة هي الإطار الفكري المرجعي لهذه السياسات العمرانية. فالليبرالية نظرية في الممارسات السياسية والاقتصادية، تقول بأن الطريقة المثلى: «لتحسين الوضع الإنساني تكمن في إطلاق الحريات والمهارات التجارية الإبداعية للفرد، ضمن إطار مؤسساتي عام يتصف بحمايته الشديدة لحقوق الملكية الخاصة، وحرية التجارة، وحرية الأسواق الاقتصادية، ويقتصر دور الدولة في هذه النظرة على إيجاد وصون ذلك الإطار المؤسساتي الملائم

لتلك الممارسات»⁽¹⁵⁾، فتحت هذه الحريات الوهمية للتجارة والأسواق الحرة، تستفيد الفئات الاجتماعية البرجوازية من المزايا والموارد المالية، حيث تتمشى هذه الحريات مع معتقداتها الاقتصادية، التي تبحث عن استثمار مواردها المالية، بينما بقية الفئات الاجتماعية، التي ليس لها قدرة على المنافسة الاقتصادية تجد نفسها في وضعيات اجتماعية بائسة، وتزيد هذه السياسات الليبرالية من يؤسها الاجتماعي والاقتصادي.

من هذا المنطلق، تؤدي السياسات العمرانية إلى تقسيم المدينة إلى مناطق سكنية راقية تتوافر على كل مستلزمات الحياة الحضرية، تسكنها الطبقات الاجتماعية المهيمنة على الموارد المالية، بينما تتعرض الفئات الاجتماعية الهشة والفقيرة لعملية الاستبعاد الاجتماعي، فتقطن المناطق السكنية المتردية في المدينة المعاصرة، التي تفتقر إلى أدنى شروط الحياة الاجتماعية اللائقة، «حيث تنشأ تكتلات سكنية للمهمشين بالتوازي مع مناطق حضرية حديثة وذات نزعة استهلاكية عالية ومغلقة على أقلية تزداد غنى باستمرار»⁽¹⁶⁾، فتتدفق رؤوس الأموال إلى المناطق

(14) هارفي، المصدر نفسه، ص 61.

(15) دافيد هارفي، الليبرالية الجديدة (موجز تاريخي)، ترجمة مجاب الإمام (الرياض: دار العبيكان،

2008)، ص 13.

(16) هارفي، مدن متمردة: من الحق في المدينة إلى ثورة الحضر، ص 106.

العمرانية الراقية، في حين، تزداد المناطق الحضرية التي تسكنها الفئات الاجتماعية الهامشية تدهورًا وانحطاطًا، «لأنه لم يكن ثمة ما يغير مسار رأس المال المتدفق [...] ولا ما يخوله إلى خدمة الفقراء الحضر، الذين لم يكونوا، كما هو واضح ينتمون إلى هذا العالم على الإطلاق»⁽¹⁷⁾.

من أهم الآليات التي تستخدم في حضرنة رأس المال سيطرة الفئات الاجتماعية المهيمنة على الأجهزة التخطيطية للمدينة، وتوجيهها بما يخدم مصالحها الاقتصادية والاجتماعية، فتمر إعادة إنتاج رأس المال عبر السياسات العمرانية بدروب لا تحصي، لكن حضرنة رأس المال بلغة هارفي: «تفترض قدرة قوى الطبقة الرأسمالية على ممارسة الهيمنة على عملية التطوير العمراني، ويتضمن ذلك هيمنة الطبقة الرأسمالية ليس فقط على أجهزة الدولة، بل على السكان وأساليب حياتهم وقوة عملهم وثقافتهم، وقيمهم السياسة، إضافة إلى مفاهيمهم الذهنية عن العمل»⁽¹⁸⁾.

تخدم السياسات العمرانية المترتبة عن الفوائض المالية الرأسمالية الفئات والشرائح المهيمنة، في حين، يتم استبعاد الفئات الاجتماعية الفقيرة والعاملة والمُعطلة من العمل، وذوي الدخل المحدود، وسكان الأحياء العشوائية... وهكذا، تساهم السياسات العمرانية في ترسيخ اللامساواة الاجتماعية بتعزيزها المواقع الطبقيّة للفئات الاجتماعية المهيمنة، ففي الولايات المتحدة الأمريكية، «تم اكتشاف الفقر الذي ساد في المدن الكبرى في أوائل الستينات، من قبل الحركات الاجتماعية في هذه الحقبة، وسيكون رد فعل

السياسات العمرانية أدّت دوراً حاسماً في امتصاص فوائض رأس المال، وتحولت الأراضي والعقارات في المدن إلى سلع للتداول الرأسمالي، وكانت في كل مرة تقوم هذه السياسات بالتدمير الهيكلي للمدينة لتعيد بناءها في كل مرحلة تاريخية.

سياسي وعلمي كاشفاً عن الرابط بين اللامساواة الاجتماعية المدنية والمدرسية»⁽¹⁹⁾، فتتجلى هذه اللامساواة بصورة صارخة في مجال الاستفادة من الخدمات الحضرية داخل المدينة. على سبيل المثال، تساهم المدينة في تحطيم مبدأ تكافؤ الفرص بين المتدربين، حيث تحظى المؤسسات التربوية التي تقع في المناطق السكنية الراقية بالعناية والدعم المالي، وتستقطب أفضل المدرسين، بينما تتعرض المؤسسات التربوية في الضواحي والأحياء العشوائية للإهمال، وتكون عرضة للعنف المدرسي، ولكل ألوان الانحراف الاجتماعي، وهو ما يسهم في لفظ المتدربين من المؤسسات التربوية.

يرى هارفي أن السبيل إلى نقد هذه السياسات العمرانية التي تخدم المصالح الطبقيّة للفئات المهيمنة، يمر عبر إعادة تعريف ماهية المدينة، «فالمدينة هي المكان الذي يختلط فيه الناس من

(17) هوبزباوم، عصر رأس المال (1848 - 1875)، ص 377.

(18) هارفي، مدن متمرّدة: من الحق في المدينة إلى ثورة الحضر، ص 109.

(19) Henriot-Van Zanten Agnès, «La Sociologie de l'éducation en milieu urbain: Discours politique, pratiques de terrain et production scientifique, 1960-1990,» *Revue française de pédagogie*, no. 95 (avril-juin 1991), p. 122.

مختلف الأجناس والطبقات مهما كان ذلك على مضض أو ذا طابع صراعي لخلق حياة تشاركية حتى وإن كانت دائمة التغير ومؤقتة»⁽²⁰⁾، لكن الغالب على الممارسات الاجتماعية في المدينة المعاصرة ظاهرة إخضاع الفضاءات الحضرية للتسييج، والسيطرة الاجتماعية، والتخصيص، لمصلحة فئات اجتماعية محددة على حساب باقي الفئات الاجتماعية المدنية، حيث تساهم السياسات العمرانية بخفية في زيادة معدلات الاستبعاد الاجتماعي في المدينة المعاصرة.

تشبه المدينة من منظور هارفي الكومونة، فالمدينة نتاج اجتماعي جماعي، وليست منتجاً فردياً أو طبقياً، لذلك يحق لكل من ساهم في إنتاج هذه الكومونة الحضرية، أن يستفيد من مواردها المالية، دون إقصاء أو استبعاد، «المدينة هي الآن التي تضم كومونة واسعة أنتجها العمل الجماعي الممتد الذي بذل فيها، بذلك يعني أن يمنح الحق في استخدامها لكل من شارك في إنتاجها، وهذا بالتأكيد هو أساس المطالبة بالحق في المدينة من جنب قوة العمل الجماعي التي صنعتها»⁽²¹⁾.

المدينة ككومونة حضرية أفسدتها السياسات العمرانية الرأسمالية، التي عملت على التدمير الخلاق لكل ما يؤسس لوحدة اجتماعية متوازنة، حيث تنمي هذه السياسات الفوارق الاجتماعية بين المجالات الحضرية، فهناك الكثير من الأبحاث، «التي تعمق النظر في العلاقة بين الديناميات الاجتماعية والديناميات المجالية، وما بين التهميش الاجتماعي والتهميش المجالي، وهذا يؤدي إلى العديد من العمليات السوسيو مجالية التي تمثل ما يسمى بالإقصاء أو الاستبعاد الاجتماعي»⁽²²⁾.

من زاوية أخرى، هناك علاقة تفاعلية بين النمو الحضري للمدن وبين النمو الاقتصادي لها، فينبغي ألا تفوتنا مجالات التلاقي والتفاعل والتأثير المتبادل بين مستويات التحضر من ناحية، ودرجة النمو المركب لمنظمة واسعة من القوى الاقتصادية والاجتماعية والسياسية. «فالمدن هي الميدان الطبيعي الذي تترعرع فيه وتتنامى أغلب المنظمات والمؤسسات والحركات الاجتماعية وجماعات الضغط والتأثير»⁽²³⁾.

يجب أن ننزع الغطاء عن الحق الذي تتوارى وراءه السياسات العمرانية الليبرالية، التي ترى أن من حقها إعادة تكوين المدينة وفق رؤى وتصورات معينة، «لأن غالبية الفساد المرتبط بسياسات التطوير العمراني الحضري يتعلق بكيفية تخصيص الاستثمارات العامة لإنتاج شيء يشبه الكومونة، لكنه يعزز المكاسب في قيم الأرض الخاصة للملاك من أصحاب الامتيازات [...] فكم من مرة تدعم الدولة مشروعات التطوير العقاري باسم المصلحة العامة في حين يكون المستفيدون الحقيقيون هم العدد المحدود من الملاك الممولين والمطورين»⁽²⁴⁾. يتخفى مدبرو هذه السياسات العمرانية وراء فكرة تحقيق المصلحة الجماعية لسكان المدينة... فيخضعون المشاريع الحكومية لمصالحهم الذاتية. يرى جون لوكين في التحليل الواقعي، «أن السياسات

(20) هارفي، مدن متمرده: من الحق في المدينة إلى ثورة الحضر، ص 111.

(21) المصدر نفسه، ص 126.

Nicole Mathieu, «Pour une nouvelle approche spatiale de l'exclusion sociale,» *Cybergeog*: (22) *European Journal of Geography* (1997), p. 9.

(23) جدينز، مقدمة نقدية في علم الاجتماع، ص 613.

(24) هارفي، مدن متمرده: من الحق في المدينة إلى ثورة الحضر، ص 126.

الحضرية يتم تنظيمها في ظل النظام الاقتصادي المهيمن، ومن هنا جاءت علاقات الإنتاج الجديدة (الاحتكار - البروليتاريا) في المرحلة الرأسمالية الحالية، وهو ما يجعل الدولة تتحالف مع البرجوازية المهيمنة، لضمان باقي هيمنتها على الطبقات الاجتماعية»⁽²⁵⁾.

لذلك، يرى هارفي أن السياسات العمرانية الرأسمالية عملت طوال ممارستها على تدمير المدينة ككمونة اجتماعية، «فالحضرنة الرأسمالية تميل دائماً إلى تدمير المدينة ككمونة اجتماعية وسياسية وصالحة للعيش فيها [...] فتراكم رأس المال المتروك بلا تنظيم وبيد الأفراد يهدد دائماً بتدمير الموردّين الأساسيين للملكية المشتركة اللذين تقوم عليهما جميع أشكال الإنتاج: العامل والأرض»⁽²⁶⁾. يمتد هذا التدمير إلى الاستغلال غير الأخلاقي للرموز الثقافية الجمعية، فلاحظ هارفي أن «رأس المال الرمزي الجمعي المرتبط بأسماء وأماكن مثل باريس، وأثينا، وريوديغينيرو، وبرلين وروما، أهمية كبيرة، تعطي هذه الأماكن ميزة اقتصادية عظيمة»⁽²⁷⁾.

ثالثاً: الحق في المدينة والحركات الاجتماعية الحضرية

1 - الحركات الاجتماعية الحضرية

تساهم السياسات العمرانية الليبرالية في الاستبعاد الاجتماعي لشرائح وفئات اجتماعية متعددة داخل المدن المعاصرة، وهو ما يؤدي إلى زيادة سخط وتذمر هذه الفئات من الأوضاع الاجتماعية التي تعيشها، الأمر الذي يدفعها إلى القيام بحركات احتجاجية ثورية في كل مرحلة تاريخية للمطالبة بحقوقها الاجتماعية والاقتصادية، وكما يقول هارفي: «تاريخ الصراع الطبقي في مناطق الحضرية مذهل، فالحركات الثورية المتتالية في باريس من عام 1789 إلى 1830 إلى الكومونة في 1871 تشكل المثال الأوضح في القرن التاسع عشر»⁽²⁸⁾.

يعتقد هارفي أن الاستبعاد الاجتماعي يؤجج مشاعر التمرد لدى فئات اجتماعية متعددة في المدينة، ويكشف تاريخ المدن أن المشاركة في الحركات الثورية لم تقتصر على مراكز حضرية متفرقة، «فقد امتدت روح الاحتجاج والتمرد في العديد من الحالات بشكل مذهل عبر شبكات الحضر، فربما تكون الحركة الثورية في عام 1848 قد بدأت في باريس، إلا أن روح التمرد قد امتدت إلى فينيا، وبرلين، وميلانو، ومبودباست [...] والعديد من المدن الأوروبية الأخرى»⁽²⁹⁾، وهو ما لاحظناه في ما عرف بأحداث الربيع العربي، عندما انتقلت الحركات الاحتجاجية من مدينة سيدي بوزيد التونسية إلى بقية المدن العربية الأخرى: صنعاء والقاهرة ودمشق والدار البيضاء.

Jean Lojkin, *Le Marxisme, l'État et la question urbaine* (Paris: Presses universitaires de France, 1977), p. 310.

(26) هارفي، المصدر نفسه، ص 128.

(27) المصدر نفسه، ص 156.

(28) المصدر نفسه، ص 169.

(29) المصدر نفسه، ص 170.

ليست المدينة مجرد فضاء عمراني غير فعال اجتماعيًا، بل تعدّ من منظور هارفي مكانًا عميقًا تتجلى فيه كل أنواع الصراع الاجتماعي، لذلك تساعد سمات بعض البيئات الحضرية في احتجاجات

المتمردين، مثل وسطية أماكن بعض الميادين في المدن: كالحرير وتيانانمن، وسينتاغما... وعلى هذا الأساس، يرى هارفي أن الفئات الاجتماعية المهيمنة تقوم بتصميم شوارع المدن وساحاتها بما يضمن مراقبتها والسيطرة عليها، وبخاصة في حال اندلاع الحركات الاحتجاجية الحضرية، «فتسعى القوى السياسية عادة إلى تنظيم البنية الأساسية في الحضر وحياة الحضر آخذة في الاعتبار القدرة على السيطرة على الجماهير المتمردة»⁽³⁰⁾. وتتمثل فاعلية الحراك الاحتجاجي بقدرته على تعطيل الاقتصاديات الحضرية، لذلك، «كانت التصميمات العمرانية تشن حملة ضارية على الأحياء التي عُدتّ بؤرًا للانفجار الاجتماعي العنيف. فوضع برنامج

لهدم عدد كبير من المنازل لضمان التقليل من الكثافة الديمغرافية، وإفساح النسيج الحضري الشديد الازدحام. وكانت الكثافة الديمغرافية وإمكان الرؤية في الفضاء الحضري من المعايير التي برزت مخطط تدخل الدولة في الأحياء التي وقعت فيها أحداث التمرد»⁽³¹⁾.

2 - واجبات اليسار الجديد في النضال ضد الرأسمالية

يُهوّن اليسار التقليدي من الحركات الاجتماعية الحضرية، ويعتقد أنها من دون فاعلية، وعادة ما ينظر إلى الحركات الحضرية بوصفها، بحكم التعريف، «منفصلة عن، أو ملحقة بالصراعات الطبقة أو المناهضة للرأسمالية، التي ترجع جذورها إلى استغلال واغتراب العامل الحي في العملية الإنتاجية»⁽³²⁾. فظلت الماركسية التقليدية تميل إلى اعتبار الحركات الاجتماعية الحضرية خالية من العناصر الثورية، لأن المفهوم الماركسي للنضال ضد الرأسمالية يقصد به إلغاء العلاقة الطبقة بين رأس المال والعمل في العملية الإنتاجية. في حين، يرى هارفي أن الحركات الاجتماعية الحضرية تنطوي على عناصر ثورية بارزة. لذلك، «يتعين ألا يقتصر النضال ضد الرأسمالية فقط على التنظيم داخل العمل، على الرغم من أهميته، بل يجب أن يرتكز كذلك على إيجاد بديل سياسي واجتماعي لعمل قانون القيمة الرأسمالي في الأسواق العالمية»⁽³³⁾.

(30) هارفي، مدن متمردة: من الحق في المدينة إلى ثورة الحضر، ص 171.

(31) عبد الرحيم الرشيق، «السياسة العمرانية والعلاقات الاجتماعية في المغرب»، عمران للعلوم الاجتماعية والإنسانية، السنة 5، العدد 18 (خريف 2016)، ص 18 - 19.

(32) هارفي، المصدر نفسه، ص 175.

(33) المصدر نفسه، ص 179.

يعد مانويل كاستلز من بين الباحثين الأوائل في سوسيولوجيا المدينة، الذي أشار في مختلف دراساته الاجتماعية إلى دور الحركات الاجتماعية الحضرية في التغيير الاجتماعي والسياسي، «فالحركات الاجتماعية الحضرية بمنزلة نسق من الممارسات الاجتماعية المعارضة التي تتحدى النظام القائم انطلاقاً من التناقضات المتولدة عن المشكلات الحضرية، نسق يعد بمنزلة المحرك الرئيسي للتغيير والابتكار في المدينة»⁽³⁴⁾، كذلك، يساهم الحراك الاحتجاجي في تصور آلان توران في تنمية ثقافة الاحتجاج ورفض أشكال التسلط والهيمنة، «فالحركات الاجتماعية تحمل على منكبيها الذات الفاعلة كي تتمكن من رؤية ما هو أبعد من الجمهور، فإنها لا ترى أبداً بصورتها المجردة، بل تكون أشبه بجندي في خندق أو غلام يغني في خندق»⁽³⁵⁾.

دايفيد هارفي هو من الباحثين القلائل الذين يمزجون بين المعرفة والبراكسيس، فالرجل لا يغرق في الحقل التنظيري، وإنما يهتم ببلورة رؤى معرفية بديلة للواقع الاجتماعي الحضري، كما يرى آلان توران أنه يجب على عالم الاجتماع أن ينخرط في الحركة الاجتماعية، «لأنها تمزيق للنظام ولمظهره الوضعي. فعلم الاجتماع لا يمكنه أن يقوم إن لم يكن هناك حركات اجتماعية [...] فمن لا تحمله موجة الحركات الاجتماعية معها، يظل سجين مواضع النظام الاجتماعي»⁽³⁶⁾.

من هذا المنطلق، صاغ هارفي بديلاً للماركسية التقليدية في النضال ضد الرأسمالية في عصر العولمة، ورتب هذا البديل في ثلاث خطوات مركزية، في الخطوة الأولى، يرى هارفي أنه يتعين علينا أن نقد ثلاثة أجوبة عن ثلاثة مسائل مركزية، وهي:

1 - تتعلق المسألة الأولى «بالإفقار المادي المدقع الذي يعانيه أغلب سكان العالم، إلى جانب خيبة الأمل المصاحبة له المتعلقة بإمكان تحقيق تطوير كامل للقدرات البشرية والطاقات الإبداعية»⁽³⁷⁾، فتشير معظم الإحصاءات إلى تزايد معدلات الفقر في العالم. ومن المتوقع أن يتضاعف عدد سكان الذين يقعون تحت خط الفقر في العالم إلى أربعة مليارات نسمة خلال السنوات الخمسين القادمة. ومن المتوقع أيضاً أن «يؤدي تزايد عددهم وكبر وزنهم النوعي، في ظل استمرار البنية الحالية للعلاقات الاقتصادية العالمية إلى انفجارات اجتماعية هائلة تكافئ في آثارها انفجارات نووية»⁽³⁸⁾.

2 - تنبع المسألة الثانية من المخاطر الواضحة أو الوشيكة للتدهور البيئي والتغيرات المناخية الخارجية عن نطاق السيطرة، وهذه أيضاً ليست مجرد مسألة مادية، بل «روحانية

(34) Manuel Castells, dans: *Espaces et sociétés*, nos. 6-7 (1972), p. 3.

(35) آلان توران، *براديغما جديدة: لفهم عالم اليوم*، ترجمة جورج سليمان؛ مراجعة سميرة ريشا، سلسلة علوم إنسانية واجتماعية (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2011)، ص 209.

(36) آلان توران، *من أجل علم الاجتماع*، ترجمة تيسير الشيخ الأرض؛ مراجعة وجيه أسعد (دمشق: منشورات وزارة الثقافة، 1979)، ص 53.

(37) هارفي، *مدن متمرده: من الحق في المدينة إلى ثورة الحضر*، ص 184.

(38) إسماعيل قبيرة، *أي مستقبل للقراء في البلدان العربية؟* (قسنطينة: مخبر الإنسان والمدينة، 2004)،

وأخلاقية، تتعلق بتغيّر إحساس البشر بالطبيعة وعلاقاتهم المادية بها»⁽³⁹⁾، فلم يعد خافياً على الباحثين التلوث البيئي الذي يسود مدن العالم، بسبب العوادم والنفايات التي تفرزها المؤسسات الصناعية الرأسمالية. فأصل هذه الأزمة البيئية يرجع إلى طريقة نمو الصناعة، «التي أجريت من دون إجراء أي معيار حكومي آخر سوى الحصول على أكبر إيراد لرأس المال المرهون، رأس المال الذي يؤمن شرعيته من خلال الأيديولوجيا التي تبعاً لها كانت تعبر الإنتاج والاستهلاك مرادفان لتحسين الرفاهية، التي سيستفيد منها جميع سكان الكرة الأرضية لفترة طويلة تقريباً»⁽⁴⁰⁾.

3 - تنبثق المسألة الثالثة، التي تدعم المسألتين السابقتين، من الفهم التاريخي والنظري للمسار الحتمي للنمو الرأسمالي، فالنمو المركب يعدّ لأسباب مختلفة شرطاً مطلقاً لاستمرار تراكم رأس المال وإعادة إنتاجه، فهذا هو القانون الذي يتشكل اجتماعياً وتحدد تاريخياً للتراكم اللانهائي لرأس المال»⁽⁴¹⁾.

تتحول هذه التحديات من منظور هارفي إلى برنامج عمل للحركات الاجتماعية الحضرية، فالحركات الاجتماعية في الحضر تقوم عادة بالحشد حول هذه القضايا، «وهي تنطلق من الطريقة التي تنظم بها باستمرار النفوذ الطبقي على أسلوب الحياة كما في العمل، لذلك فإن الحركات الاجتماعية الحضرية تحتوي دائماً على مكونٍ طبقي، حتى عندما تكون متمحورة في الأساس حول الحقوق، والمواطنة، والكبح من أجل الإنتاج الاجتماعي»⁽⁴²⁾، فلا يمكننا أن ندرك هذه التحديات إلا في ضوء الصراع الطبقي في المدينة، أو تحضر الصراع الطبقي، «الذي كان في قلب كل انشغال، وعند كل الحركات الاجتماعية، واللجان المحلية والجماعية، السكان الذين يقطنون الأحياء النائية في التجمعات الكبرى»⁽⁴³⁾.

ترتبط مشروعية الحركات الاحتجاجية في تصور هارفي بكون المدينة منتجاً اجتماعياً جماعياً، «فالحضنة في حد ذاتها منتجة يشارك آلاف من العمال في إنتاجها، وعملهم منتج للقيمة ولفائض القيمة، فلماذا لا نركز، من ثم على المدينة بدلاً من المصنع باعتبارها الموقع الرسمي لإنتاج فائض القيمة»⁽⁴⁴⁾، بناء على هذا، تولد الحضنة لفائض القيمة، وبالتالي لا بد من الوعي بها، ومن حق كل الشرائح الاجتماعية الاستفادة من هذه الفوائض المالية.

إذا قمنا بعملية استقراء للتاريخ المعاصر، فإننا نجد أن كومونة باريس، تلك الحركة الثورية التي قامت بها الطبقة العمالية ذات يوم من سنة 1871، تعد بمنزلة أول حركة اجتماعية منظمة

(39) هارفي، المصدر نفسه، ص 184.

(40) جان - ماري هاربي، «الماركسية البيئية أو علم البيئة السياسية الماركسية»، في: جاك بيديه وأوستاش كوفيلاكيس، محرران، معجم ماركس المعاصر: دراسات في الفكر الماركسي، ترجمة سمية الجراح؛ مراجعة هيثم غالب الناهي (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2015)، ص 211 - 212.

(41) هارفي، المصدر نفسه، ص 185.

(42) المصدر نفسه، ص 186.

(43) Grégory Busquet, «Question urbaine et droit à la ville,» *Mouvements*, vol. 2, no. 74 (2013), (43) p. 118.

(44) هارفي، المصدر نفسه، ص 187.

ضد الرأسمالية في مدينة باريس، انخرطت فيها الكثير من الفئات الاجتماعية لاسترداد حقوقها السياسية والاقتصادية، لذلك، يرى هارفي ضرورة توسيع مفهوم البروليتاريا، ليضم كل الشرائح المهمشة والمستبعدة من العملية الإنتاجية والسياسية، «فيختلف هذا النوع من البروليتاريا تمامًا عن تلك التي يعدها اليساريون صاحبة الدور الطليعي، فهي تتسم بكونها تفتقر للأمان، وعرضية ومؤقتة، ومنتشرة مكانياً، ومن الصعب للغاية تنظيمها على أساس مكان العمل»⁽⁴⁵⁾.

على هذا الأساس، يخطئ الماركسيون عندنا يصفون الفئات الاجتماعية الهامشية بالبروليتاريا الرثة، التي عرفها ماركس بقوله: «البروليتاريا الرثة، هذه العفونة المستسلمة لمصيرها المنحدرة من أكثر طبقات المجتمع القديم وضاعة، فهي قد تنجر إلى الحركة وراء ثورية البروليتاريا، إلا أن ظروف حياتها تجعلها أكثر استعداداً لبيع نفسها خدمة للمناورات الرجعية»⁽⁴⁶⁾، ينبغي أن نتجاوز هذا المفهوم، لأن البروليتاريا في حد ذاتها كطبقة لم تعد بذلك التواجد والتنظيم الذي عرفته في بدايات القرن العشرين، وبالتالي، «إما أن يعني ضياع إمكانية حدوث ثورة لأن البروليتاريا قد اختفت، وأن نغير مفهومنا عن البروليتاريا ليشمل جحافل منتجي الحضر غير المنظمين واستكشاف قدراتهم وطاقاتهم الثورية المميزة»⁽⁴⁷⁾.

لم تعد البروليتاريا تضم العمال في المؤسسات الاقتصادية، بل تضم كل العمال الذين ينتجون المدينة: البناؤون، والحرفيون، العمالة الجائلة، وغيرهم كثر. وينبغي أن تنخرط في النضال ضد الرأسمالية كل جمعيات الأحياء والمنظمات والاتحادات العمالية. فإذا اختفت أماكن العمل التقليدية، فقد ظهرت مناطق العيش المشترك الجماعي في المدينة، «وإذا كانت الرأسمالية غالباً ما تتعافى من أزماتها كما رأينا من قبل عن طريق بناء المساكن وملئها بالأشياء، فإن كل شخص انخرط في هذا النشاط العمراني له دور محوري يؤديه في ديناميات الاقتصاد الكلي لتراكم رأس المال»⁽⁴⁸⁾، وكما رأى ماركس أن القيود المفروضة على العامل طول يوم العمل يُعد الخطوة الأولى الثورية، «يمكن اعتبار استعادة حق الجميع في العيش في منزل لائق وبيئة معيشية ملائمة هو الخطوة الأولى باتجاه حركة ثورية أكثر شمولية»⁽⁴⁹⁾.

تساهم السياسات العمرانية الليبرالية في الاستبعاد الاجتماعي لشرائح وفئات اجتماعية متعددة داخل المدن المعاصرة، وهو ما يؤدي إلى زيادة سخط وتذمر هذه الفئات من الأوضاع الاجتماعية التي تعيشها.

(45) المصدر نفسه، ص 187.

(46) كارل ماركس وفردريك إنجلز، البيان الشيوعي (في أول ترجمة غير مزورة)، ترجمة العفيف الأخضر (بيروت: منشورات الجمل، 2015)، ص 91.

(47) هارفي، المصدر نفسه، ص 187.

(48) المصدر نفسه، ص 188.

(49) المصدر نفسه، ص 197.

3 - الحق في المدينة

أول من أسس لمفهوم الحق في المدينة عالم الاجتماع الفرنسي هنري لوفيفر في كتابه الشهير **الحق في المدينة** في ستينيات القرن المنصرم، ليعرفه بقوله: «الحق في المدينة لا يمكن أن ينظر إليه على أنه حق بسيط في زيارة أو العودة إلى المدن التقليدية، بل لا يمكن إلا أن تصاغ على النحو الصحيح الحياة الحضرية [...] نظرية متكاملة للمدينة والمجتمع باستخدام موارد العلم والفن، الطبقة العاملة؛ يمكن أن تصبح الداعم الاجتماعي لهذا الإنجاز»⁽⁵⁰⁾. سعى هارفي إلى توسيع مفهوم الحق في المدينة بنقله من الحق الفردي إلى الحق الجماعي، وتحريره من الأيديولوجيا الليبرالية، وإضفاء الطابع الاشتراكي عليه، وتحويله إلى أداة نقدية في يد الحركات الاجتماعية الحضرية المناهضة للسياسات العمرانية الليبرالية، التي عملت على استبعاد الكثير من الفئات الاجتماعية الفقيرة والهامشية.

يرى هارفي ضرورة تطوير مفهوم الحق في المدينة، ليتحول إلى مفهوم تناضل من أجله كل الفئات الاجتماعية الهشة في المدينة، فإذا شارك الناس في كومونة باريس لاستعادة مدينتهم، فلماذا لا يصبح الحق في المدينة مطلباً رئيسياً للنضال ضد الرأسمالية، فكل الذين ساهموا في الإنتاج الجماعي للمدينة، يحق لهم مراقبة سياسات التطوير العمراني، عبر تأسيس قنوات ديمقراطية تكون عبارة عن مجالس شعبية خارج العلاقات الطبقية المهيمنة، «الحق في المدينة ليس حقاً فردياً حضرياً، بل هو حق جماعي مركز، وهو حق شامل وجماعي، وليس فقط لعمال البناء، بل لكل أولئك الذي يسهمون في إعادة إنتاج الحياة اليومية: مقدمي الرعاية، والمدرسين، وعمال الصرف الصحي... والعلمي في إدارة المدينة»⁽⁵¹⁾.

مهمة الباحثين تحرير مفهوم الحق في المدينة من لبوسه السياسي، «يجب أن لا يفسر الحق في المدينة باعتباره حقاً فيما هو قائم بالفعل، بل كحق في إعادة بناء وإعادة خلق المدينة ككيان سياسي اشتراكي بصورة مختلفة تمام [...] ولكي يحدث ذلك، يتعين وقف إنتاج أنماط الحضنة المدمرة التي تسهل التراكم الأبدي لرأس المال»⁽⁵²⁾، وعلى هذا الأساس، تتحرك كل القوى الاجتماعية الهامشية لاستعادة زمام المبادرة النضالية ضد كل أوجه سيطرة وهيمنة القوى الرأسمالية في المدن المعاصرة.

خاتمة

نخلص في هذه المقالة إلى جملة النتائج الآتية:

- تتحدد طبيعة مفهوم الاستبعاد الاجتماعي انطلاقاً من السؤال عن الخلفية الأيديولوجية للحقل التنظيري الذي ينتمي إليه المفهوم، فنجد على الأقل رؤيتين: الأولى، ترى أن الاستبعاد الاجتماعي مسألة تتعلق بالأفراد كفاعلين، وأنهم لا يندمجون في المجتمع الذي ينتمون إليه،

(50) Henri Lefebvre, «Le Droit à la ville», *L'Homme et la société*, no. 6 (1967), p. 35.

(51) هارفي، المصدر نفسه، ص 197.

(52) المصدر نفسه، ص 198.

وهذا نظرًا إلى مجموعة قيم ثقافية واجتماعية يحملونها. بينما ترى الرؤية الثانية أن الاستبعاد الاجتماعي يتعلق بمجموعة من الممارسات، التي يتعرض لها الأفراد والجماعات في المجتمع، تؤدي إلى إقصائهم واستبعادهم من الحياة الاجتماعية والاقتصادية. وترى هذه الرؤية أن الأفراد ضحايا للامساواة الاجتماعية التي تنطوي عليها الأبنية الاجتماعية، ووفق هذه الرؤية؛ يرى هارفي أن السياسات العمرانية تعمل عبر ممارستها على إقصاء الكثير من الفئات الاجتماعية داخل المدينة.

- التطوير العمراني الذي شهدته المدن المعاصرة، وما رافقه من تغيير جذري لأشكال العمران وأنماط الحياة الاجتماعية الحضرية، مرده التطوير الرأسمالي، حيث لم تكن هذه السياسات إلا آلية من الآليات التي وظفتها الرأسمالية في امتصاص الفوائض المالية، ولم تكن يومًا في خدمة ساكنة المدينة، فساهمت هذه السياسات في خلق مدينة متميزة اجتماعيًا وثقافيًا واقتصاديًا، تتجاوز فيها الأحياء السكنية ذات الأبراج العالية بجانب الأحياء العشوائية التي تفتقر إلى أدنى متطلبات الحياة الحضرية.

- ساهمت السياسات العمرانية في الاستبعاد الاجتماعي لكثير من الفئات الاجتماعية داخل البنية الطبقيّة للمدينة المعاصرة، فكانت المشروعات العمرانية في خدمة الفئات الاجتماعية المهيمنة، في مقابل الإقصاء الاجتماعي والعزل المجالي للفئات الاجتماعية الهامشية في حواف المدن وأطرافها، وهذا يدل على أن التطوير العمراني للمدن عمل على ترسيخ الفوارق الاجتماعية بين المجالات الحضرية، وزاد من صعوبة الاندماج الاجتماعي لكثير من الفئات الاجتماعية.

- بما أن المدينة عبارة عن إنتاج اجتماعي جماعي، فيحق لكل الفئات الاجتماعية التي أنتجتها أن تستفيد من مواردها الاقتصادية، ومواردها الرمزية والثقافية، وعلى هذا الأساس، يمتلك الحق في المدينة أكثر من مشروعية، فيحق لسكانتها فرض الرقابة على مشروعات التطوير العمراني، من خلال تنظيم أنفسهم في مجموعة من المنظمات والجمعيات المدنية، وتوجيهها نحو خدمة المصالح العمومية، والحد من سيطرة الفئات الاجتماعية المهيمنة على الأجهزة التخطيطية.

- يساهم الاستبعاد الاجتماعي لكثير من الشرائح والفئات الاجتماعية في المدينة في تعرضها لكل أوجه الاستغلال والمحاصرة، بما يؤدي إلى تنامي روح التمرد والثورة لديها، فينجّر عنها انفجار دوري للحركات الاحتجاجية، تطالب فيها تلك الفئات بحقوقها الاجتماعية والاقتصادية، لذلك، يعدّ الاستبعاد الاجتماعي الديناميت الذي يفجر الحركات الاجتماعية الحضرية، وإذا لم يتم إعادة النظر في السياسات العمرانية في المدن، وتوجيهها بما يخدم الفئات الاجتماعية الهشة، فإنها تتحول إلى أمكنة غير آمنة، وتصبح فضاءات لكل ممارسات الإجرام والعنف الحضري □

لم تعد البروليتاريا تضم العمال في المؤسسات الاقتصادية، بل تضم كل العمال الذين ينتجون المدينة: البناؤون، والحرفيون، العمالة الجائلة، وغيرهم كثر. وينبغي أن تنخرط في النضال ضد الرأسمالية كل جمعيات الأحياء والمنظمات والاتحادات العمالية.

الأسواق الدينية وعولمة السلوك الديني

الفرار العياشي(*)

باحث في علم الاجتماع السياسي - المغرب.

يبدو أن العولمة أدخلت المجال الديني إلى مرحلة التسويق والتسليع، حيث أصبح - الدين - سلعة بالمفهوم الكانطي للكلمة، أي أداة لها سعر داخل منظومة السوق.

ينحاز أغلب علماء الأديان إلى أن نشأة التدين مرتبطة بسلوك فردي لدى الإنسان من خلال البحث عن الحماية والتحرر من تجربة الخوف، تأسيساً على قاعدة الخوف يولد التقديس، وبالتالي فهو سلوك حمائي يلجأ إليه المتدينون لحماية عجزهم أمام عالم مخيف أو في عالم مخيف. نصادف هذا المعنى في القرآن الكريم من حيث اللجوء إلى التدين كفعل غائي ووظيفي محكوم بمنطق الحماية والبحث عن الراحة النفسية، والمتضمن في سورة الأنعام الآيتان 77 - 78: **فَلَمَّا رَأَى الْقَمَرَ بَازِغًا قَالَ هَذَا رَبِّي فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لَئِنْ لَمْ يَهْدِنِي رَبِّي لَأَكُونَنَّ مِنَ الْقَوْمِ الضَّالِّينَ. فَلَمَّا رَأَى الشَّمْسُ بَازِغَةً قَالَ هَذَا رَبِّي هَذَا أَكْبَرُ فَلَمَّا أَفَلَتْ قَالَ يَا قَوْمِ إِنِّي بَرِيءٌ مِّمَّا تُشْرِكُونَ. إِنِّي وَجَّهْتُ وَجْهِيَ لِلَّذِي فَطَرَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ حَنِيفًا وَمَا أَنَا مِنَ الْمُشْرِكِينَ** ﴿٧٧﴾. لذا يعد الدين بمنزلة عامل توحيد وتجميع، لأنه طريقة لبناء القوة التي تجد أساسها في الاتحاد والتضامن وتوحيد الكلمة. فالخوف يوحد الناس، وهو ما يجعله أداة سياسية لبناء الأمم وتوحيدها. ربما هذا هو السبب والسر في التوظيف السياسي للدين، البحث عن الوحدة، وهو ما يفسر أن أغلب الإمبراطوريات وتجارب الحكم الكليانية أسست على عامل ديني وتوحيدي، فالدين عنصر توحيد ولا سيما داخل الأنظمة التي تتمتع بعرقية عرقية.

غير أن انتصار العولمة واكتساحها خريطة العالم أدخلت تغيرات جذرية على المجال الديني من حيث وظائفه ورمثاته، وحولته إلى سوق دينية مؤسسة على قيم الربح والمنافسة لا على

قيم الفداء والرحمة والإيثار، ومكارم الأخلاق وفق ما ورد في الحديث «إنما بعثت لأتمم مكارم الأخلاق».

الإسلام المعولم، هو تحديث جذري في قراءة النص الديني من أجل تسويق النص الديني، بمراعاة مقتضيات السوق وإرضاء كل الزبائن. ويمكن رصد خصوصية السلوك التديني المعولم من خلال الاستنتاجات الآتية:

أولاً: دمقرطة الخطاب الديني

من أهم مفاعيل العولمة في المجال الديني أنها كسرت شروط الولوج إلى عالم الفقه والخطابة وإنتاج الفتاوى، تاريخ الفكر الإسلامي يكشف حدة وصرامة إصدار الفتوى وصرامة الولوج إلى عالم الفقه والحديث إلى الناس، والخطاب فيهم، وهي شروط معقودة على نخبة القوم وأعلمهم، ومنها:

- 1 - المعرفة الجيدة باللغة العربية وقواعدها.
 - 2 - ضبط أحكام الشريعة والإحاطة بنسخها ومنسوخها، وعامها وخاصها، ومجملها وتفصيلها.
 - 3 - معرفة السنن؛ فهي القاعدة الكبرى والأساسية للعالم الرباني؛ لأن مهمة الإفتاء والخطبة في الدين مستمدة من السنّة النبوية، أي كل ما صدر عن الرسول من قول وفعل وتقرير، وهي أمور يجب على العالم الإحاطة بها وتملكها، مع معرفة سبل علم التجريح لمعرفة الأحاديث الصحيحة والأحاديث الموضوعة والتمييز بينها.
 - 4 - معرفة المذاهب الفقهية الأربعة وإدراك التمايز بينها؛ حتى لا تتعارض فتواه مع ما تقدم من إجماع من قبل هؤلاء الفقهاء.
 - 5 - الإحاطة بطرق القياس، ومراتب الأدلة.
 - 6 - الورع والتقوى؛ لأن الفاسق لا يوثق بأقواله، وهو الشرط الأخلاقي للفقهاء والعالم، وفق القاعدة المعروفة حدثوا عن الإسلام بأخلاقكم.
- غير أن العولمة وأدوات اشتغالها، ولا سيما في مجال الاتصال والتواصل، وعبر الشبكات الاجتماعية في ما بات يعرف بالقارة الزرقاء، فقد جعلت الفتوى في متناول الجميع. الجميع يفتي ويناقش ويسجل خطباً دعوية في صورة فيديوهات تجد مساحة كبيرة للنشر على قنوات اليوتيوب.
- منحت دمقرطة الخطاب الديني فرصة للجميع لكي يتكلم، بمن فيهم أولئك الذين يعيشون أوضاعاً معيشية صعبة ونوعاً من الانحسار في المجال العمومي، بحيث يصبح الفعل التديني فعلاً تعويضياً من خلاله يبحثون عما ينقصهم. وغالباً ما يكون سلوكهم منحازاً إلى البعد العدمي والاحتجاجي، وتتميز خطاباتهم بمعاداة كل القيم الدنيوية، واعتبار الدولة ومن يدور في فلكها من مؤسسات أنها أدوات للفساد.

دمقرطة الخطاب الديني بالخطاب الشفوي والمصور كآليات لإنتاج المعنى وتبليغه للآخرين والتعبير عن القناعات الخاصة، وهو ما يعني أقول الخطابات المكتوبة التي تحتاج إلى مؤهلات معقدة ورصيد معرفي رصين. أما الخطابات الشفاهية فهي إنتاجات سهلة يبدو أن العولمة منحت فرصة للحشود كي تتكلم، وهي لم تكن لا تجيد إلا السماع والإنصات إلى الإمام، وهو يخطب بناء على فتاوى تجعل من التفكير والكلام في حضرة الشيخ عملاً غير جائز، ومن لغى والإمام يخطب يوم الجمعة فلا جمعة له.

هذه الحشود التي فُرض عليها الصمت والسماع، دون نقاش أو حجاج أو تساؤل حول خطب الفقهاء، والذين يملكون أحقية التفسير للنص الديني، منحتها العولمة فرصة الانفلات من هذه الهيمنة، وبالتالي فرصة التعبير عن ثقافتهم وتصوراتهم الدينية بعيداً من الرقابة. فالعولمة منحت هامشاً كبيراً من الحرية للجمهور والحشود والذين حرم عليهم التداول في أمور الدين.

هذا التحول الجديد جعل المؤسسات الدينية الرسمية منها في حالة إحراج نتيجة فقدان السيطرة على الجمهور الذي كان يبحث عن الحرية وفضاءات للتعبير وجدها في وسائط العولمة.

كما أن ديمقراطية السلوك الديني يجد أساسه في ملاءمة حاجات الخطاب الديني المعولم، التي تلائم الحاجات الجديدة للجموع المؤمنة، لأنها أصبحت تتحدث في كل شيء وفي كل ما حُرمت التحدث فيه أثناء الهيمنة الرسمية للمؤسسات التقليدية، ولا سيما الموضوعات المرتبطة بقضايا الشأن العام، وشروط الدولة الراشدة وغيرها من الموضوعات التي كانت محرمة في السابق.

ثانياً: تسليع الخطاب الديني من أجل تسويقه

نحجت العولمة في إنشاء أسواق للتدين تلبي حاجات الزُّبُن، فإذا كانت العولمة في بعدها الاقتصادي مؤسسة على منطق السوق وقيم الربح والمنافسة، وبالتالي الاحتكام إلى منطق التدبير من أجل الربح وتفادي الخسارة، فهي استطاعت نقل منطق السوق إلى المجال الديني وترسيخ سلوك تديني مبني على الربح والمنافسة.

ولج الخطاب الديني المعولم مرحلة جديدة، وتجاوز الخطاب التقليدي المؤسس على قيم روحية تعادي الجسد وتتحكم فيه إلى قيم تحتفي بالجسد، وبقيم الحياة حتى أولئك الذين يبحثون عن الجنة عبر نفس أجسادهم فهم يهدفون إلى استدامة خلود الجسد، أما التضحية به وتفخيخه فهو مجرد طريق من أجل الخلود للاستمتاع بملذات الجنة، وما حرم منه هنا/العالم السفلي، إنها آليات لتأجيل الأحلام وتلبية الرغبات، من هنا/الأرض إلى هناك/العالم العلوي. هنا يفهم سر لماذا وضع أحد الانتحاريين إطار حديد على جهازه التناسلي حتى يبقى سليماً أثناء نفس الجسد، على أمل استعادة وظيفته الحيوية مع حور العين هناك، إنهم يتغذون على أحلام مؤجلة إلى ما ليس الآن وما ليس هنا.

أن يصبح للخطاب الديني سوق خاصة بها، فهذا يعني وجود تعدد في الأسواق، وتعدد في المنتجات واختلاف في العقائد وفي الربح، في الواقع نصادف تعدد الأسواق التي تختلف باختلاف موقعها، ونوع منتجاتها، وطبيعة زبنها، ورقم معاملاتها، حيث نجد: الأسواق الشعبية

والجوطيات وأسواق الأحياء إلى الأسواق الأسبوعية انتهاءً بالأسواق الممتازة مثل مرجان وكارفور وموروكو مول ومينارا مول وغيرها من الماركات العالمية، التي تخصص لطبقات بعينها، ولا سيما أفراد الطبقات الميسورة والمرفهة، من دون أن تمنع الفئات الأخرى من الدخول ولو من باب الفرجة (لي ما شرا يتنزه).

لكل سوق منتجاته وزينه، فالجوطيات وأسواق الأحياء لها زبائنها، ومنتجاتها، ورقم معاملاتهما ونوع الخطاب الرائج فيها، ويسيطر عليها اقتصاد المسحوقين من يعيشون وضع الهشاشة الاقتصادية، الذين يعيشون على ما يتخلى عنهم الآخرون (الجوطية)، في حين الأسواق الممتازة هي مخصصة لمن يتسوقون من أجل المتعة، ويدفعون عبر بطاقات ائتمان حتى من دون معرفة قيمة مقتنياتهم.

لكل سوق منطقها الخاص وأشكال تعاملها، لكنها - الأسواق - تشترك في الربح بغض النظر عن الطريقة وأشكال التسوق، لأن منطق السوق لا يؤمن إلا بالربح ولا يستمر إلا بالربح.

السوق الدينية محكومة بمنطق ما يطلبه الزين، أي بقانون العرض والطلب، فالطلب هو من يتحكم في العرض، وارتفاع الطلب يحدد قيمة وسعر المعروض الديني، حيث تصل بعض الحلقات الدينية إلى مبالغ خيالية لفائدة الفقيه. بفضل التجارة الدينية تحول الفقهاء إلى نجوم الشاشة يتنافسون مع الفنانين والراقصات ولاعبي كرة القدم.

تتأسس السوق الدينية على قيم الربح وعلى قانون العرض والطلب؛ تعتمد طرق التسويق وآلياته لرفع نسبة المشاهدة والمتابعة، وبالتالي تحقيق أكبر قدر من الربح، وليست مؤسسة على قيم الإسلام وعقائده وأحكامه. فلكل سوق بناؤها، ويمكن التدليل على ذلك بحكاية داعية إسلامي (عمرو خالد) الذي كان يلتقط «صور سيلفي» مع الكعبة ويدعو لمتابعيه فقط بالرحمة والمغفرة حصراً دون الدعاء إلى كل المسلمين كما جرت العادة.

فالسوق الدينية محكومة برغبات وطلبات زبناها، والفقيه العارض للمنتوج مطالب بتلبية طلب الزبون والعمل على جعله زبوناً وفياً (Fidéliser les Clients)، عبر سلسلة من الإغراءات وسلة من التحفيزات التي تصل إلى شكل مسابقات بسيطة مقابل هدايا كبيرة.

يمكن أن نذكر بسهولة الكثير من الأسواق: سوق محمد حسان؛ سوق عمرو خالد؛ سوق الجويني؛ سوق عائض القرني؛ سوق عمر عبد الكافي؛ سوق زغلول النجار؛ سوق محمد يعقوب؛ سوق محمد النهاري؛ سوق محمد العلوي؛ سوق محمد الفايد؛ سوق السديس؛ سوق الغامدي؛ سوق السويديان وغيرهم، إلى درجة أنهم جعلوا للقران الكريم سوقاً حيث تجد عشرات القنوات المتنافسة لقراءة القرآن.

لعل أخطر الأسواق الدينية هي سوق الحركات التكفيرية والجهادية. تعدد الأسواق واختلافها منح فرصة للتسوق للأمة المؤمنة التي تبحث عن إيمان يناسبها ويلئم حاجاتها الجديدة.

فكل سوق تنتج ما يلئم زبناها، فهناك أسواق متخصصة في بيع أدوات العنف والقتل وأشكال الأسلحة كافة. لعل السوق الأكثر خطورة في العالم، وعلى العالم، هي سوق الأسلحة وأدوات القتل والدمار؛ وهي السوق التي تستحوذ على أكثر من ربع مبيعات العالم من حيث القيمة المالية، إنها سوق من أجل الدمار وقتل الآخرين.

بموازاة هاته السوق توجد سوق دينية متخصصة في بيع كل أشكال الدمار والقتل والتفجير، من خلال تهئية انتحاريين يريدون تغيير العالم عبر تفخيخ أجسادهم، إنها سوق متخصصة في بيع وصناعة هويات مفخخة، مشروعاتها الحقيقي هو تفجير الذات لقتل الآخر.

سوق الدولة الإسلامية نموذج لهذه السوق السوداء، ولعل أحد أشهر الفيديوها المنتشرة أن أحد أمراء التنظيم يسجل فيديو لشخص مفخخ ذاهب إلى تفجير نفسه ويتلقى منه التوصيات الأخيرة إلى أهله:

الشاب المفخخ: أبلغ سلامي إلى زوجتي.

الأمير: زوجتك ستكون فخورة بك.

الشاب: وإلى كل عائلتي.

الأمير: الكل سيكون سعيداً لأنك مجاهد تدافع عن عقيدتك.

وأخبره الأمير أن زوجته ستلتقي به في الجنة، وذهب هو يلتقي بزوجه ليزف له انتقال روح زوجها إلى الجنة ربما من أجل الاستفراد بجسدها.

سوق بيع المنتجات القاتلة، التي كانت ثمرة أيديولوجيا الوهابية المتحالفة مع صناع القرار الأمريكي، حيث سبق لرئيس وكالة الاستخبارات الأمريكية أن صرح أنهم نجحوا في بناء إسلام يلائمهم؟!

نتيجة هذه السوق السوداء هو ما نعيشه اليوم، وما نتعايش معه من مشاهد لقتل جماعي، ولمشاهد الموت التي أصبحت طقساً يومياً وحدثاً عادياً، جثث الموتى لم تعد لها حرمة على الأقل في الوطن العربي، حيث تنتشر في كل مكان، ورائحة الموت ومنظر الموت؟ والأكثر غرابة أن القاتل يصرخ الله أكبر والمقتول يعلن بأعلى صوته الله أكبر.

سوق الموت جعلت الله مع القاتل ومع المقتول في تناقض لا يمكن فهمه إلا في سوق مؤسسة على إنتاج التناقضات من أجل الربح.

سوق الموت لدى داعش هي نتيجة الفوضى الخلاقة وفق توجهات سياسة المحافظين الجدد بالولايات المتحدة الأمريكية. النظرية السياسية للمنظر ليو ستراوس، حيث الفوضى الخلاقة كروية أمريكية للعالم من أجل تمزيق الشرق الأوسط والتحكم فيه عبر إغراقه بالفوضى ضمناً للتحكم في الموارد والثروات وعبر صناعة إسلام يناسب المصالح الأمريكية والنيوليبرالية.

هكذا أصبح الموت حدثاً طبيعياً نتعايش معه بكل تلقائية من دون أن يفقدنا شهية الحياة، لأن الناس اكتسبت مناعة مع مشاهد الدمار والخراب والموت نتيجة صناعة وبيع هوية مفخخة.

وقد يصبح العنف المنتج في سوق الموت إجراءً عادياً وسلوكاً معاشاً لا يحرك الضمير الإنساني لصناع العنف. وقد تصل مستويات العنف إلى أشكال غريبة من القتل الهمجي من إحراق المخالفين كما وقع في حالة الطيار الأردني المقتول حرقاً، وحيث تم تصوير مشهد الحرق بأحدث وسائل تكنولوجيا التصوير من أجل التسويق والرفع من نسبة المشاهدة والتأثير أكثر فأكثر في فئة الحاقدين الذين يعيشون على الهامش.

إذا كانت سوق إنتاج الموت ترى في الحدث انتصاراً لقيم الجهاد والتضحية بالنفس، فإن سوق الإسلام الشعبي ترى في الفعل جريمة في غاية السوء، والإساءة إلى الإنسان قبل الإساءة إلى الإسلام، حيث يعتقدون بأن الإسلام لم يكن يوماً ديناً للتعذيب وصناعة العنف، وإنما هو دين السلام والسلم وحماية الإنسان/الإنسان بنیان الله ملعون من هدمه وفق العقيدة الإسلامية والرسول الكريم؛ من قال يوماً لَزوال الكعبة أهون من قتل رجل مسلم.

كما يعتقدون بأن الإعدام حرقاً هو سلوك مسيء للدين الإسلامي ويسيء إلى حضارة الإسلام وتراث الإسلام وحقيقة الإسلام، هو إساءة إلى دين جعل لل سيف أخلاقاً، من خلال الاستشهاد بقصة خادمتي ابن المقوقس حين دخل عمرو بن العاص فاتحاً مصر، طلبت خادمة من صاحببتها الفرار خوفاً من سيوف المسلمين، أجابتها الأخرى مطمئنة لا تخافي فليوسفهم أخلاق، وهو ما يحيلنا إلى أدب الحرب والقتال في الإسلام، ومنه ما نصت عليه الآية الكريمة في سورة الإنسان مصداقاً لقول الله تعالى: ﴿وَيُطْعِمُونَ الطَّعَامَ عَلَى حُبِّهِ مِسْكِينًا وَيَتِيمًا وَأَسِيرًا﴾ (الإنسان: الآية 8).

أما سوق الإسلام الليبرالي فتعدّ الأمر اعتداءً على قيم الإنسانية وتنصّب نفسها محامية على هذه القيم، لكنها تمارس صمتاً حين يحرق الأطفال في غزة.

فالدين الليبرالي مرتبط بسوق مرحلة وبسيطة تتحدث لغة الحياة والإمتاع (نموذج عمرو خالد ومحمد الجندي والشيخ مبروك عطية)؛ فهي أسواق ترسم سهولة الطريق إلى الجنة حيث تقام الخطب ودروس الوعظ وسط فنادق ووسط أجواء مرفهة تليق بالزبن خمسة نجوم.

مؤخراً عرفت الساحة العربية والإسلامية نقاشاً كبيراً حول تصريحات الداعية السعودية عائض القرني، الذي اعتذر عما سبق أن دعا إليه في إطار خطاب الصحوة الإسلامية معتبراً أنه قرر التراجع عن منطق التشدد إلى منطق التسامح. الكثير من التعليقات تعاملت بنوع من الغضب والانفعال واعتبرت أن مفعول الخوف من محمد بن سلمان كان سبباً في التحول. ربما يكون هذا صحيحاً ولكنه ليس كافياً لفهم تحول عميق في سلوك الرجل وتفكيره. عائض القرني داعية ناجح، وبالتالي فهو يعرف كيف ينجح وكيف يحافظ على نجاحه، ربما أدرك أن حجم التحولات في السعودية وفي الوطن العربي المرتبطة بنسق العولمة، والقيم المعولمة قد أفقدته الكثير من زبنه، وأن الاستمرار في نهجه سيؤدي به إلى الإفلاس وإغلاق متجره الديني، لذا فكر في تغيير استراتيجيته من أجل ضمان الربح واستمراريته. الأكيد أنه منشغل بضمان عدد الزبن والمستهلكين لخطابه أكثر من اهتمامه بمرجعيات وثوابت الدين الإسلامي.

عائض القرني وأمثاله كثرة هم تجار في السوق الدينية إحدى نتائج العولمة التي حولت الدين إلى مجرد سلعة للربح وليس طريقاً إلى الله.

ثالثاً: أسواق دينية والجهل المقدس

مهمة العولمة هي تفتيت الثقافات المحلية من أجل بناء ثقافة معولمة ونمطية مؤسسة على قيم السوق والاستهلاك. وتحويل للإنسان من كائن متعدد إلى كائن بعيد وحيد، بحسب تصور فيسلوف مدرسة فرانكفورت هربرت ماركيز.

لم يسلم الفعل الديني من هذه النمطية، حيث عملت العولمة على نزع الأساس الثقافي عن السلوك والتصرف الديني، لأن الفعل الديني هو فعل ثقافي، أي أن تجربة دينية مرتبطة بسياقها التاريخي والاجتماعي وخصوصية مجالها العام، كما أنها منسجمة مع الأهداف الكبرى المرسومة لها والغايات المرجوة منها، مثلاً الدين الإسلامي مرتبط بقيمة الحق في حين أن الدين المسيحي مرتبط بقيمة المحبة.

غير أن العولمة قد اكتسحت الفضاءات الدينية وعملت على تسطيحها، وجعلها ديانات بلا سند ثقافي وبالتالي بلا عمق، وهو ما سماه المفكر الفرنسي أوليفيه روا (Olivier Roy) الجهل المقدس حين اعتقد أنه: سيكون للجهل المقدس متسع من وقت ليبقى الديني ويزدهر. أي أن موجة التدين الشعبي، والساذج هو سلوك مريح للجماهير المؤمنة التي ترفض استعمال العقل وتجريب مشاق التفكير، فالجماهير المؤمنة مرتاحة في مخابئها المريحة ومتلذذة بالكسل الديني.

وفرت العولمة الدينية كل شيء للمؤمن، وجعلته مدلاً؛ يكفي أن يحمل بين يديه هاتفاً نقالاً حتى تكون بين يديه كل المنتجات الدينية: من خطب ومواظ وأناشيد وحكايات وفتاوى ومسلسلات تاريخية عن أمجاد الماضي وتاريخ الإسلام وفتوحاته وقصص الأنبياء ومئات القراء ومئات الوعظ، وآلاف التدوينات وعدد لا نهائي من المواعظ، ومسابقات دينية لربح تذاكر عمرة أو الحج كوسيلة تحفيز وأداة تسويق فعالة.

جعلت العولمة المؤمن زبوناً، وتصر على أن تقدم إليه أحسن الخدمات وأسرعها، والهدف أن يكون راضياً مرتاحاً في كسله العقائدي، حتى لا يستطيع الفعل الإيجابي من أجل تغيير الواقع وليس الهروب منه.

السوق الدينية أنهت احتكار الشأن الديني وأدخلته إلى منطقة السوق الحرة، وكل واحد يختار المنتج الديني الذي يلائمه، ويرتاح له. وهو ما أنتج هذا الكم الهائل من الشتات والتنوع والاختلاف والتناقض والصراع والتنافس.

لا شك أن العولمة أنعشت سلوك التدين الشعبي المؤسس على الجهل والاستمتاع والحرية، وبالتالي قلصت من تجربة التدين المؤسس على قيم العقلانية والتفكير. وهو الأمر الذي يفسر انتعاش موجات التكفير والدعوة إلى الانغلاق، ومعاداة الآخر الكافر نتيجة غياب الحس العقلاني لأن التكفير هو نتيجة انسداد التفكير.

فانتعاش موجة التدين التي يمكن إثباتها بسهولة بمجرد نقرة على صفحات التواصل الاجتماعي أو على محركات البحث، والتي أصبحت مزدحمة بالإنتاجات الدينية، هذا الانتعاش يعني إحراج العلمانية ودخولها إلى حالة اختناق، والسبب أن العولمة ساهمت في بناء نموذج ديني مؤسس على الكسل والجهل، الذي يصبح مقدساً حين يرتبط بفكرة امتلاك الصوابية المطلقة وأنه دائماً على حق وأن الآخرين «غير المؤمنين» على خطأ.

«الجهل المقدس» كما صرح به ودافع عنه الكاتب الفرنسي، أوليفيه روا، مرتبط بتجربة غسل للأدمغة، عبر تمرير الخطاب الديني مباشرة من طريق عزله عن سياقاته المعرفية والثقافية ودون تعمق وإعمال للعقل والوقوف على حقيقة الأشياء.

فالانتشار الكثير لأشكال التدين يعكس انحسار الخطاب الحداثي المؤسس على قيم العقلانية والنقد والشك. والحادثة هي بنت العقل وفق الكوجيطو الديكارتى، أما أشكال التدين فمرتبطة بتجربة الجهل المقدس، أي الجهل الذي يعتقد بأنه يحوز الحقيقة المنزلة من السماء.

رابعاً: الحرية أهم من الحق

انتعاش روح التدين ربما يجد تفسيره في حاجة جمهور المتدينين إلى الحرية أكثر من حاجتهم إلى الحق والحقيقة. وما يفسر هذه الفرضية هو أن الإسلام واحد لكن طرائق تفسير وإنتاج المعنى الخاص به أصبح مجال صراع وتنافس وتعدد واختلاف حيث يصعب إحصاء عدد الاختلافات بين المفسرين والمنتجين للفتاوى.

كان الجمهور المؤمن جمهوراً بسيطاً يعيش التجربة الدينية كفعل موروث، يرث تعاليمه وقيمه كما ورث لغته ونمط عيشه وأشكال تواصله وعاداته، بمعنى أن التدين الشعبي لم يكن يوماً موضوع تفكير أو منتج تفكير وفحص ومساءلة. فقد تربى الجمهور على ثقافة الإنصات فقط، وترديد عبارة «آمين» في نهاية كل درس أو دعاء.

إن التدين الشعبي وهو ثمرة ومنتج الصمت والقبول الساذج من دون أي نقاش أو تحليل، مع تسجيل ملاحظة مهمة سبق أن أشار إليها السوسيولوجي جاك بيرك أن الإسلام الشعبي ورغم التصورات التجزيئية حوله بأنه قطعة من الماضي، وأنه غير قادر على مواكبة المستجدات وأنه شيء غير قابل للبقاء بوصفه شيئاً متأكلاً، وإنما اعتبره بيرك ديناً وظيفياً ساهم في الحفاظ على الهوية العربية الإسلامية وأدى دور الحافظ لها.

فالجمهور المؤمن والمتشبع بقيم التدين الشعبي الذي ظل يمارس شعائره وعاداته ويعيش قيمه كفعل صامت على اعتبار أن الإسلام هو وحي من السماء يجب الخضوع له دون أي شروط، هذا الجمهور المؤمن، وجد نفسه، وبفعل ارتفاع منسوب التعلم والتعليم وانفتاح الفضاء العام سواء الواقعي أو الافتراضي، أنه وجد مساحة كبيرة من الحرية سواء على المستوى الافتراضي فأخذ يتفاعل مع هاته المساحات الجديدة من الحرية وربما يغوص فيها، مع الانحياز إلى فرضية أن الغوص يؤدي إلى الغرق، كل هذا حتى يستطيع تعويض ما فاتته من صمت وقهر اجتماعي بسبب تحكم المؤسسات الدينية لأنها كانت تطالبه بممارسة فعل التدين والعبادة كفعل صامت وسلبي؛ لأن قبول عمله مرتبط بالقدر على التسليم وفق مقتضيات الأحاديث التي تتلى في بداية كل صلاة جمعة وكأنها خط إرشادي لا ينبغي تجاوزه، حيث، حسب أبي هريرة، يجب على من حضر الجمعة أن ينصت للإمام وهو يخطب، ولا يجوز له الكلام مع غيره، حتى لو كان الكلام لإسكاته، ومن فعل فقد لغا، ومن لغا فلا جمعة له.

سر جاذبية الخطاب الديني وسلوك التدين المعولم أنها أنماط سلوك تتغذى على قيم الحرية أكثر من انشغالها بقيم الحق المرتبطة باحترام الأصول المؤسسة للدين الإسلامي والمحددة في المقاصد الخمسة: النفس والعرض والمال والدين والدم.

كشفت العولمة أن المؤسسات الدينية التقليدية فقدت سلطة التأثير والتوجيه، وأصبح المتدين حرًا في اختيار ما يلائمه، وهو الأمر الذي أكده الباحث جان فرانسوا ماير في مؤلفه **الإنترنت والدين** حيث يرى أن أغلب المتدينين الافتراضيين وزوار الشبكة الإلكترونية «يمارسون الطقوس الدينية» بحسب ظروفهم وسياقاتهم والأوضاع الحياتية التي هم فيها حيث يتم اختيار الإمام الذي يريد، والقارئ المفضل والشيخ المفضل، ويستمتع إلى الخطيب الذي يريد ومتى يريد، إنه سلوك أخرج المتدين من الزمان والمكان.

سألت يومًا أحد شباب الدوار الذي أنتمي إليه: لماذا لا تصلي صلاة الجمعة بمسجد الدوار؟ فأجابني بهدوء أن فقيه الدوار مستواه ضعيف.

الجواب كان حافزًا لي للبحث في صفحة الشاب حيث فوجئت بعمق تدنيّه وامتلاء صفحته بالشيوخ الكبار والقراء الكبار في العالم الإسلامي.

فالتدني الشعبي يخفي واقعًا متناقضًا، أن المتدين يفعل في المجال الافتراضي ما لا يستطيع فعله في الواقع، ففي الواقع يبدو شخصًا منضبطًا للقيم والعادات، وفي المواقع الافتراضية يمارس ما لا يستطيع فعله في الواقع، وهو ما نعثر عليه كما المواقع الدينية والخاصة بالدرشة أنها تتيح للمتدينين الافتراضيين مناقشة قضايا خاصة من دون أي حرج ما دام التواصل الواقعي والحميمي غير موجود، وهو ما يرفع درجة الإحراج. ويمكن الاستدلال على هذا المعطى بالكثير من البرامج منها برنامج مع الشيخ عطية مثلاً.

فالدعوة الرقمية، أو التدني الافتراضي، أصبحت واقعًا لأنها تقدم فضاء للحرية وليس فضاء

للحق □

المجتمع البدوي الفلسطيني: بين التهميش الثقافي والاهتمام المتأخر

أحمد حنيطي (*)

ماجستير في علم الاجتماع، جامعة بيرزيت.

مقدمة

البرهان على تهميش المجتمع البدوي الفلسطيني في الدراسات الاجتماعية لا يحتاج إلى الكثير لإثباته، فالمطلع على الأدبيات الفلسطينية يعتقد بأن فلسطين خالية من المجتمع البدوي. وقد تحدثت الأدبيات الفلسطينية عن ثلاثة أنواع من التجمعات الفلسطينية: المدينة والقرية والمخيم. وركزت الأدبيات التي تناولت الاقتلاع الفلسطيني في إثر النكبة على المجتمع الفلاحي، وبدرجة أقل على المجتمع المدني، ولاحقاً المخيم. وقد تبنى هذا التقسيم وعززه الجهاز المركزي للإحصاء الفلسطيني⁽¹⁾. وبذلك أقصت هذه الأدبيات عشرات الألوف من البدو الذين تم اقتلاعهم من مضاربهم ومراعيهم في أماكن مختلفة من فلسطين. لم ينحصر التهميش في الأدبيات الاجتماعية، وإنما تجاوز ذلك إلى مختلف أوجه العمل الثقافي الفلسطيني. في الوقت نفسه، حظي البدو خلال العقد الأخير ببعض الاهتمام لأسباب متنوعة. لكن هذا الاهتمام لم يرتق بعد إلى مستوى يساهم في سد فجوة التهميش الاجتماعي - الثقافي البدوي. في هذه المقالة سأحاول تحليل وتفسير تهميش المجتمع البدوي في الثقافة والمجتمع الفلسطينيين، بما جعلهم يعيشون على هامشه الثقافي والاجتماعي، وكذلك تناول أسباب الاهتمام المتأخر بالمجتمع البدوي الفلسطيني.

أقصد بعملية تهميش البدو في المجتمع الفلسطيني هو غياب تمثيل البدو في الدراسات المعرفية الأكاديمية والعلمية والأدبية التي تتناول المجتمع الفلسطيني باللغة العربية ومن جانب

heneiti6@yahoo.com.

(*) البريد الإلكتروني:

(1) يصنف الجهاز المركزي للإحصاء الفلسطيني التجمعات الفلسطينية إلى: حضر، ريف، مخيم.

باحثين فلسطينيين، وعدم استحضار الرموز الثقافية البدوية، سواء كانت رموزاً مادية كالأشغال البدوية والزي البدوي، أو رموزاً غير مادية كالفنون التعبيرية والبصرية المختلفة وغير ذلك.

في ما يتعلق بالتمهيش المعرفي الأكاديمي والعلمي، اقتصرت معرفة المجتمع البدوي الفلسطيني على ما أنتجه عارف العارف⁽²⁾ في الثلاثينيات، وكذلك أبحاث غازي فلاح⁽³⁾ في الثمانينيات، بينما حظي المجتمع البدوي، الذي بقي في أرضه بعد النكبة، بعدد من الدراسات الإسرائيلية التي هدفت إلى السيطرة عليه وشرعنة الممارسات الإسرائيلية التي تستهدف بقاءه وصموده⁽⁴⁾، وبالتالي عدا عن تلك المصادر لم يحظَ المجتمع البدوي قبل النكبة وأثناءها وبعدها - وحتى الوقت الحاضر - بالدراسات بحيث يمكننا فهم هذا المجتمع ونمط حياته أسوة ببقاى الفئات الأخرى من المجتمع الفلسطيني.

بالنظر إلى رسائل الماجستير التي تناولت المجتمع الفلسطيني قبل النكبة وأثناءها وبعدها، أو التي أرّخت لبعض القرى، فإنها تكاد تكون اقتصرت على القرى الفلاحية⁽⁵⁾، وقد حصرت في تناولها علاقة الفلاحين بالأرض بأثر رجعي من خلال دراسة اللجوء الفلسطيني، كما اقتصر مشروع التاريخ الشفوي للمؤسسات والأفراد، ولا سيما مشروع توثيق القرى الذي تبناه مركز الأبحاث والتوثيق في جامعة بيرزيت، على توثيق القرى الفلاحية الفلسطينية⁽⁶⁾. كما أقصت الفرق الفولكلورية الفلسطينية البدو بما تقوم به من استحضار للرموز الثقافية على مستوى الفن التشكيلي والأزياء والأغاني والرقصات والدبكات⁽⁷⁾، كذلك غُيبَ حضور البدو في العمل الدرامي التلفزيوني.

حظيت الأشغال اليدوية البدوية بقليل من الاهتمام، ولكنها بقيت على هامش الأشغال اليدوية الفلاحية، فمثلاً تم تهيمش التطريز البدوي، وربما يكون ثوب بئر السبع هو الأكثر حظاً في الاهتمام من بين الأثواب البدوية الأخرى، لكنه بقي على هامش الأثواب الفلاحية والمدنية الأخرى. بينما فرضت بعض الأشغال اليدوية الأخرى اهتماماً أكثر كالبُسط البدوية، وربما يعكس ذلك وجود بعض المؤسسات البدوية النسوية واهتمامها بمساعدة المرأة البدوية اقتصادياً عبر

(2) نشر عارف العارف ما يتعلق بهذا الموضوع: القضاء عند البدو (القدس: مطبعة بيت المقدس، 1933)؛ تاريخ بئر السبع وقبائلها (القدس: مطبعة بيت المقدس، 1934)، وأوراق عارف العارف، المجموعة الرابعة: أحداث رفح ومأساة البدو من أهلها: مأساة البدو في النقب وقطاع بئر السبع (بيروت: الدار العربية للموسوعات، 1970 - 1973).

(3) غازي فلاح، العرب المنسيون: عرب النقب، 1906 - 1986 (الطبية: مركز إحياء التراث العربي 1989).

(4) المصدر نفسه، ص 16.

(5) انظر على سبيل المثال لا الحصر رسائل الماجستير المنجزة من جانب: ربيعة علان، منى أحمد عزام، لورا عدوان، لينا ميعاري، رفعة أبو الريش، تيسير عمرو، نائل المساعيد، أحمد عدارية.

(6) انظر: دراسات عادل اليحيى ودراسات عبد الفتاح القليلي، وسلسلة القرى التي وثقها مركز الأبحاث في جامعة بيرزيت.

(7) تأسست «فرقة البادية الفلسطينية» عام 1987 في قرية الزبيدات في الأغوار الفلسطينية بهدف إحياء التراث البدوي، لكنها لم تحظَ بالاهتمام والشهرة، وتم إعادة إحيائها في تشرين الثاني/نوفمبر 2018.

تشجيعها على العمل وتسويق إنتاجاتها، ولكن هذه المؤسسات اقتصرت على التجمعات البدوية التي استقرت في مراحل تاريخية مبكرة.

أدت عدة عوامل إلى تهميش البدو ثقافياً، ومجمل هذه العوامل نتيجة لوجود إشكالية في النظر إلى البدو وفهم حياتهم الاقتصادية والاجتماعية، وكذلك سيورة تهجيرهم خلال النكبة وبعدها. فقد انتشرت القبائل البدوية في النقب وشمال فلسطين وكذلك في وادي الأردن، وقُدِّر عددهم في عام 1929 بنحو 150 ألف نسمة⁽⁸⁾، وقد وصل عددهم في النقب لوحده قبيل النكبة نحو 90 ألف نسمة⁽⁹⁾ موزعين على أكثر من 71 قبيلة⁽¹⁰⁾، وهذا الحجم السكاني لم يؤد إلى تمثيله في الدراسات الفلسطينية، وكذلك لم يتم استحضار رموز البدو الثقافية المختلفة.

إن غياب الدراسات عن المجتمع البدوي، وفي الحد الأدنى هامشيتها، أدى إلى عدم تمثيل المجتمع البدوي الفلسطيني في الدراسات التي تناولت المجتمع العربي ككل، وهذا يعني أن التهميش ولد تهميشاً على مستوى أكبر وأوسع⁽¹¹⁾.

أولاً: إحاطة نظرية

يقدم مفهوم الاستعمار الاستيطاني إلينا مدخلاً جيداً لفهم ما نصبو إليه في هذه الورقة، وتحديداً في الجانب المتعلق بالأرض من هذا المفهوم، فيقول منظر الاستعمار الاستيطاني باتريك وولف أن مشروع الاستعمار الاستيطاني هو «مشروع حصري يتمحور حول الأرض»⁽¹²⁾، وذلك بامتلاك الأرض وفرض السيطرة عليها، فالمستعمرون أتوا ليبقوا⁽¹³⁾، فالصراع على الأرض يمثل الصراع على الحياة، لأن «الأرض هي الحياة - أو على الأقل الأرض ضرورية للحياة. الصراع على الأرض يمكن أن يكون وعادة هو - صراع على الحياة»⁽¹⁴⁾. ولا يرتبط منطق الإلغاء/المحو كما يقول وولف على دافع العرق أو ما شابه وإنما بتأمين الحصول على مزيد من الأرض والحفاظ عليها⁽¹⁵⁾.

(8) ناحوم ليشننسكي، «العلاقات الزراعية في بنيان الاقتصاد الفلسطيني قبل الحرب العالمية وحتى أواخر العشرينات»، صامد الاقتصادي، العدد 17 (1980).

(9) إيلان بابه، التطهير العرقي في فلسطين (بيروت: مؤسسة الدراسات الفلسطينية 2007)، ص 201.

(10) ماكس فرايهير فون أوبنهايم [وآخرون] البدو (لندن: شركة دار الوراق للنشر المحدودة، 2004)،

ج 2.

(11) انظر غياب التمثيل البدوي في كتابات: حليم بركات، المجتمع العربي في القرن العشرين: بحث في تغير الأحوال والعلاقات (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية 2000). وكذلك في: محمد حسن عبد الله، الريف في الرواية العربية، عالم المعرفة: 143 (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 1989)، وأيضاً العمل الدرامي التلفزيوني «التغريبة الفلسطينية».

(12) باتريك وولف، «الكولونيالية الاستيطانية واستئصال محو السكان الأصليين»، دراسات الكولونيالية الاستيطانية، 28 شباط/فبراير 2013، ص 233.

(13) المصدر نفسه، ص 227.

(14) المصدر نفسه، ص 226.

(15) المصدر نفسه، ص 227.

وفقاً لهذا المبدأ في الاستعمار الاستيطاني، تمثل الأرض أساساً مركزياً في المشروع الاستعماري الاستيطاني الصهيوني، فالأرض هي العنصر المركزي في الصراع الفلسطيني - الصهيوني⁽¹⁶⁾، فالمنطق التأسيسي للمشروع الصهيوني بُني على مقولة «أرض بلا شعب لشعب بلا أرض»، وقد عبّر عن ذلك في أكثر من موضع ومناسبة الصهاينة المؤسسون لـ «دولة إسرائيل»، فيقول بن غوريون: «نحن نتعامل مع المشكلة العربية من منطلق إيماننا بالصهيونية الكبرى وتحقيقاً للواجب التاريخي بأن تقوم الجماهير اليهودية بالتجذر عميقاً في هذه الأرض، وبأن تصبح المسيطرة على نفسها»⁽¹⁷⁾. ويؤكد خبير الأراضي الصهيوني أغرونفسكي أهمية الأرض بقوله: «إن مسألة الأراضي هي في الواقع مسألة حياة أو موت للصهيونية وللوطن القومي، فإذا بقيت الأراضي بعيدة من المنال فإنه لا يمكن تحقيق الصهيونية»⁽¹⁸⁾. واستمرت الصهيونية في مشروعها التطهيري المبني على مقولة «أرض أكثر وعرب أقل»⁽¹⁹⁾.

تتفق معظم المداخل النظرية في دراسة المجتمع الفلسطيني كمجتمع يخضع لاستعمار استيطاني صهيوني على محورية الأرض في الصراع، وبغض النظر عن اختلاف مداخل التحليل، فإن الأدوات التي تستخدمها الصهيونية تجاه الفلسطينيين متوافقة بين كل تلك المداخل، وتهدف إلى فرض السيادة على الأرض بعد «تنظيف» غير اليهودي منها. ولعل مفهوم «التطهير المكاني» الذي طوره حنفي أقرب لمركزية الأرض في الاستعمار الصهيوني.

طوّر حنفي مفهوم «التطهير المكاني» الذي حاول من خلاله تحليل وفهم السياسة الإسرائيلية في فلسطين، ويقصد بهذا المفهوم «سياسة التطهير المكاني بوصفها بنية دائمة للإزالة والتهجير السياسيين والقانونيين، وترمي إلى طرد الفلسطينيين داخلياً أو خارج الحدود المتغيرة للدولة الإسرائيلية»⁽²⁰⁾. ذلك لأنه يستهدف الأرض لتسهيل الترانسفير الطوعي للفلسطينيين وجعله حتمياً عبر استهداف الفضاء الذي يعيش فيه الفلسطينيون⁽²¹⁾. وكما يقول حنفي، فإن الصراع العربي - الإسرائيلي ذو «شدة منخفضة» إذا صُنّف وفقاً لعدد الاصابات، وهذا لا يعني بالضرورة ضعف الصراع، ولكن شدة الصراع تأخذ بُعداً آخر يتعلق باستهداف المكان الفلسطيني، إذ تمثلت السياسة الإسرائيلية بالاستيلاء على الأرض الفلسطينية وتجاهل سكانها⁽²²⁾. ويضيف أن مفهوم النكبة «ارتكز على خسارة الأرض وتحويل سكانها إلى لاجئين أكثر من ارتكازه على الخسائر

(16) غانم حبيب الله، مصادرة الأراضي الفلسطينية في الفكر والممارسة الصهيونية (كنعان: مركز إحياء التراث العربي، 1991)، ص 59.

(17) المصدر نفسه، ص 60.

(18) المصدر نفسه، ص 59.

(19) نور الدين مصالحة، أرض أكثر وعرب أقل: سياسة الترانسفير الإسرائيلية في التطبيق 1949 - 1996، ط 2 (بيروت: مؤسسة الدراسات الفلسطينية، 1997).

(20) ساري حنفي، «التطهير المكاني: محاولة جديدة لفهم استراتيجيات المشروع الكولونيالي الإسرائيلي»، المستقبل العربي، السنة 31، العدد 360 (شباط/فبراير 2009)، ص 69.

(21) المصدر نفسه.

(22) المصدر نفسه، ص 68.

البشرية»⁽²³⁾. لهذا لم تعد الأرض في الثقافة الفلسطينية قضية سياسية فقط وإنما أخلاقية أيضاً، فالفلسطينيون يربطون الأرض بقضية الشرف، والدفاع عن الأرض دفاعاً عن الشرف «فالأرض مثل العرض». ولكن كيف تمثلت علاقة الأرض بالسيرورة الفلسطينية؟ وما علاقة ذلك في تهميش البدو في الثقافة والمجتمع الفلسطينيين؟

ثانياً: القضية الفلسطينية قضية فلاحية

ارتبطت الأرض في الثقافة الفلسطينية بالمجتمع الفلاحي، واعتُبرت القضية الفلسطينية قضية فلاحية. يمكن استنتاج ذلك من خلال الكمّ الكثيف للتمثيل الفلاحي في الأدبيات الفلسطينية المختلفة، فالأرض ارتبطت بحياة الفلاح الفلسطيني الذي يعيش عليها ويعتاش منها⁽²⁴⁾، وقد مثل طرد الفلاحين الفلسطينيين من أراضيهم نتيجة النكبة، وما تلاها من عمليات مصادرة، قضية مركزية في الأدبيات الفلسطينية.

مثلّ الفلاح الفلسطيني عنصراً أساسياً في المقاومة على طول صيرورة النضال الفلسطيني، ونتيجة لارتباطه في الأرض وعلاقته الوثيقة بها، ذهبت بعض الأدبيات إلى أن الفلاحين كانوا أول من استشعر بالخطر الصهيوني، وأنهم خاضوا أول مواجهة كبرى مع المستوطنين في 29 آذار/مارس 1886، حيث هاجم 50 - 60 فلاحاً مستوطنة بيتاح تكفا وقاموا بإتلاف المحاصيل الزراعية وساقوا الأبقار والبغال إلى محكمة يافا بدعوى أنها اعتدت على أراضيهم وطالبوا بتعويضات مقابل ذلك⁽²⁵⁾. كما مثل الفلاحون زهاء 90 بالمئة من المشاركين في الثورة الكبرى، يدفعهم إلى ذلك درجة إحساسهم بخطورة المشروع الصهيوني الذي يستهدف الأرض، التي تمثل حياة الفلاح ومستقبله وهويته ووطنه⁽²⁶⁾. وما يعزز الهيمنة الفلاحية في المقاومة الفلسطينية هو تعميم وتبني لبس الكوفية الفلاحية خلال ثورة 36 لتمويه وتأمين تحركات الفلاحين التي ارتبطت بالمقاومة⁽²⁷⁾.

ارتبطت مركزية الفلاح الفلسطيني بالقضية الفلسطينية من مركزية الاقتصاد الزراعي في فلسطين، فالاقتصاد الفلسطيني هو بالأساس اقتصاد زراعي، وبصورة أكثر تحديداً هو اقتصاد زراعي نباتي، ولهذا فإن الكثير من الأدبيات التي تناولت التحولات الاقتصادية في فلسطين، ركزت في معظمها على فقدان الأرض، والتحول من اقتصاد زراعي إلى اقتصاد مفتت يقع على هامش

(23) المصدر نفسه، ص 70.

(24) فيصل دراج، «الفلاحون الفلسطينيون وولادة الوطنية الفلسطينية»، أوراق فلسطينية، العدد 4 (2013).

(25) المصدر نفسه، ص 23.

(26) المصدر نفسه، ص 24.

(27) غسان كنفاني، ثورة 36 - 39 في فلسطين: خلفيات وتفاصيل وتحليل ([د. م.]: دار التقوى، 2014)، ص 71. كما يغيب كنفاني في دراسته مشاركة البدو في الثورة الكبرى.

اقتصاد الدول المضيفة للأجبيين الفلسطينيين. وفي ما يلي سوف يتم التعمق أكثر في قضية غياب البدو من الثقافة الفلسطينية ومحاولة تفسير أسبابها ارتباطاً بما سبق.

ثالثاً: أسباب التهميش الثقافي للمجتمع البدوي

توجد عدة أسباب أدت إلى تهميش المجتمع البدوي معرفياً - ثقافياً، وقد تتفاوت مساهمة هذه الأسباب في هذا التهميش، لكنها مجتمعة توضح وتفسر التهميش الذي تعرض له المجتمع البدوي الفلسطيني، والأسباب هي:

1 - غياب البدو عن المركزية السياسية

سيطر على المشهد السياسي الفلسطيني النخب المدنية، وقد أدت هذه النخب دوراً رئيسياً في الوساطة بين السكان المحليين والسلطات المختلفة⁽²⁸⁾، حتى يمكننا القول إن العلاقة مع السلطة السياسية ارتبطت بالسكن في المدينة في فلسطين، ولهذا نجد أن بعض العائلات الإقطاعية الفلسطينية حافظت على تمثيل نفسها مديناً لتعزيز النفوذ والزعامة السياسية والاقتصادية، وهذا الأمر كان أحد الأسباب لتأسيس مدينة بئر السبع عام 1900، حيث سكن المدينة وجهاء القبائل البدوية في سبيل ممارسة النفوذ والسيطرة على الزعامة المرتبطة بالوساطة مع السلطات السياسية العثمانية⁽²⁹⁾، ولكن بقيت مدينة بئر السبع حديثة النشأة ولم تحظ بمكانة مركزية في ممارسة العمل السياسي في فلسطين. يتحدث أوبنهايم عن أن المجتمع البدوي لم يكن مجتمعاً مسيطراً سياسياً في المجتمع الفلسطيني⁽³⁰⁾، ولكن هذا التوصيف ليس دقيقاً إلى حد ما، فقد بسط ظاهر العمر الزيداني سلطته السياسية على مساحات كبيرة من فلسطين، ولكن العمر لم يتمكن من إدارة الزعامة السياسية من المضارب البدوية، بل أدارها من القلاع التي بناها في القرى والمدن الفلسطينية في الجليل، وذلك قبل نحو 200 سنة من النكبة. ولعل سرايا ظاهر العمر في مدينة الناصرة تمثل برهاناً جيداً على ذلك.

يعكس هذا التوصيف هامشية البدو السياسية في فلسطين، وقد تحدثت بعض الأدبيات عن التحصين (الأسوار) الذي حظيت به بعض المدن، ولا سيما مدينة القدس، بهدف حمايتها من الغزو البدوي، حيث مثل البدو قبل منتصف القرن التاسع عشر، ولا سيما في أوقات تدني توفير الأمن من جانب السلطات العثمانية، تهديداً لأمن واقتصاد سكان القدس وغيرها من المدن والقرى، وهو ما أدى إلى تجنب سكان القدس في تلك الحقبة البناء خارج سور المدينة، وفي أحيان أخرى الاستعانة بالقبائل البدوية لتوفير الحماية للأديرة في القدس وبيت لحم⁽³¹⁾.

(28) دراج، المصدر نفسه، ص 25.

(29) فلّاح، العرب المنسيون: عرب النقب، 1906 - 1986، ص 81.

(30) أوبنهايم [وآخرون] البدو، ص 43.

(31) انظر التاريخ الاجتماعي للمدينة الذي وفرته مؤسسة الدراسات الفلسطينية، كما أن رواية قناديل ملك الجليل تعكس الصراعات والتوترات القبائلية خلال فترة ظاهر العمر.

2 - إدعاء عدم اهتمام البدو بالأرض

ارتبطت الأرض الفلسطينية بالفلاحة، وبالتالي ارتبطت المسألة الفلسطينية بالفلاحة أيضاً، التي هيمنت على الاقتصاد الفلسطيني. ولعل الصراع الفلسطيني مع الاستيطان الصهيوني تمركز في المناطق الفلاحية الرئيسية في فلسطين، ونجد أن أولى المستوطنات الصهيونية أنشئت في المناطق الفلاحية الفلسطينية، كما تركز الاستثمار الاستعماري الصهيوني في الزراعة بفرعها النباتي، فالأدبيات التي تناولت الاقتصاد الفلسطيني همشت إلى حد كبير مساهمة البدو في الاقتصاد الفلسطيني.

يوجد اعتقاد عام، أن انتماء البدوي هو تجاه الزمان وليس المكان، أي أن البدوي يعتز برابطة الدم من جهة الأب، ويتغنى بعراقة النسب⁽³²⁾، وهذا ما نجده في الانتماء القبلي والعصبية القبلية. والدراسات التي تتناول المجتمع البدوي بوجه عام تتحدث عن القيم البدوية المرتبطة بالعصبية والفروسية والكرم والحرية، في حين تخلو هذه القيم من قيمة الارتباط في الأرض والحفاظ عليها⁽³³⁾.

التوصيف السابق للبدو غير دقيق، فالحياة البدوية بما تتميز به من تنقل وترحال بحثاً عن الكلاً والماء ليست عفوية، بل ترتبط بأماكن محددة تعد المجال الجغرافي للقبيلة. وعادة ما يُعرف المجال الجغرافي للقبيلة بين القبائل الأخرى، بحيث لا يمكنها التنقل خارج جغرافيتها. وكثيراً ما حدث بين القبائل البدوية صراعات حول اعتداء وغزو إحدى القبائل لأراضي قبيلة أخرى. هذا النمط نجده لدى جميع القبائل البدوية الفلسطينية. فمثلاً يتحدث أوبنهايم في تناوله للقبائل البدوية الفلسطينية، عن مواقع كل قبيلة والمجال الجغرافي الذي تنتقل فيه⁽³⁴⁾. ويتحدث إيلان بابه عن أن البدو في النقب قبيل النكبة «كانوا في غمار عملية لإنشاء نظام لملكية الأراضي وحقوق الرعي والوصول إلى المياه»⁽³⁵⁾. كما أن البدو في فلسطين مارسوا العمل الزراعي إلى جانب الثروة الحيوانية، وتشير الإحصاءات التي يوردها فلاح أن الأراضي التي زرعها البدو في النقب تصل إلى 3.5 مليون دونم من مجموع 12 مليون دونم⁽³⁶⁾.

تحدث البدو اللاجئون في الضفة الغربية عن ممارستهم العمل الزراعي، وتحدثوا بحميمية عالية عن أراضيهم التي هُجروا منها في مناطق تل عراد وعين جدي وغيرها، وهم يطالبون بالعودة إليها، وذلك بذات الحنين والرومانسية اللتين يتحدث بها الفلاح عن الأرض⁽³⁷⁾.

(32) ليلى أبو لغد، مشاعر محجبة (القاهرة: نور - دار المرأة العربية للنشر 1995)، ص 33 - 34.

(33) انظر: بركات، المجتمع العربي في القرن العشرين: بحث في تغير الأحوال والعلاقات، ص 201 - 208.

(34) أوبنهايم [وآخرون] البدو.

(35) بابه، التطهير العرقي في فلسطين، ص 201.

(36) فلاح، العرب المنسيون: عرب النقب، 1906 - 1986، ص 79.

(37) أحمد حنيطي، التجمعات البدوية في الضفة الغربية كحالة دراسية (بيروت: مؤسسة الدراسات الفلسطينية 2018)، ص 22.

3 - البدو والمخيمات

اختلفت ظروف تهجير البدو من مضاربهم وقراهم في النكبة عن ظروف المدن والقرى الأخرى، ففي الوقت الذي فَقَدَ سكان القرى والمدن مصدر رزقهم وأصبحوا معتمدين اقتصاديًا، ويعيشون في المخيمات أو في بعض المدن والقرى التي لم تُحتل، تمكن البدو من الاحتفاظ بما تبقى من ثروتهم الحيوانية التي تعرضت هي الأخرى للمصادرة والقتل. وبهذا انتقل البدو بفعل التهجير وانتشروا في المناطق الشبيهة بالأراضي التي هُجروا منها، وذلك على طول الشريط الشرقي للضفة الغربية، وكذلك إلى الأردن، وقد تمكنوا بذلك من الاستمرار بممارسة الحياة البدوية.

أدت الصراعات على المراعي والمياه بين أصحاب الثروة الحيوانية في القرى وبين المضارب البدوية، نتيجة لحدث النكبة والسياسة الإسرائيلية تجاه البدو بعد عام 1967، إلى انتشار التجمعات البدوية بمجموعات عائلية صغيرة على طول الشريط الشرقي للضفة الغربية، حيث انتشروا في المناطق الرعوية التي عُدَّت تاريخيًا هامشية في الاقتصاد الفلسطيني. وبهذا، فإن الانتشار السكاني في مجموعات عائلية صغيرة في مناطق جغرافية شاسعة تصنف كأراضي دولة أو أراضي أوقاف أو أراضي مشاعية للقرى الفلسطينية، أدى إلى عدم الاعتراف بهم كتجمعات مستقلة، وإنما ضُموا إحصائيًا إلى القرى القريبة منها.

يوجد بعض البدو الذين سكنوا في مخيمات قطاع غزة، كما في الأردن، ولا سيما مخيم الطالبية وقرية أم النصر في غزة. لكن الدراسات التي تناولت اللجوء ركزت على مخيمات الضفة الغربية ولبنان⁽³⁸⁾، إضافة إلى أن أغلب الدراسات تضع غزة بذات السلة التي توضع بها الضفة الغربية، أي حالة من التبعية⁽³⁹⁾، كل هذا ساهم في غياب تمثيل البدو الذين يسكنون مخيمات الضفة الغربية والأردن.

أدى غياب التمثيل السكاني للبدو في المخيمات التي حظيت بالدراسات إلى عدم تمثيلهم في الأدبيات التي تناولت اللجوء الفلسطيني، حيث عُدَّت المخيمات مركز استقطاب للباحثين الذين يرغبون في إجراء الدراسات والتوثيق لأحداث النكبة والحياة الفلسطينية قبل النكبة، فالمخيم أصبح رمزًا للنكبة وللوهية الفلسطينية.

4 - توطن بعض البدو

استقر البدو في الضفة الغربية قبيل النكبة وبعدها، وأنشأوا العديد من القرى على طول الشريط الشرقي للضفة الغربية، وتخلَّوْا تدريجيًا، نتيجة لغزو الثقافة الحداثية والعولمية، عن الكثير من نمط حياتهم، وبوجه خاص حياة التنقل وتربية الثروة الحيوانية، وكذلك العيش في بيوت حجرية، وتبني العديد من الأنماط الاستهلاكية، ولا سيما أن جزءًا مهمًا من هذه التحولات

(38) آن ليتش، «غزة: الزاوية المنسية من فلسطين»، صامد الاقتصادي، العدد 65 (كانون الثاني/يناير - شباط/فبراير 1987).

(39) ليلي فرسخ، «ماهية التنمية الاقتصادية الفلسطينية: نقلات نوعية في فهم الاقتصاد الفلسطيني»، مجلة الدراسات الفلسطينية، العدد 101 (شتاء 2015).

كانت قسرية نتيجة للسياسة الإسرائيلية التي تستهدفهم، ولم تكن بشكل طبيعي أو لأهداف تنموية كما حصل مع البدو في البلدان العربية.

أدت عملية التحول تلك، إلى وصفهم في الأدبيات الفلسطينية كمجتمعات قروية، كما ساهم بذلك وجود العديد من العائلات المنتشرة في القرى الفلسطينية التي تعتمد على الثروة الحيوانية كمصدر رئيسي في الدخل، وهي تعيش حياة شبيهة بالحياة البدوية.

كما أدت التحولات في خصائص الحياة البدوية إلى تضارب واختلافات في تعريف البدوي، فهل البدو هم فقط الذين يعيشون في الخيم ويعتمدون على الثروة الحيوانية؟ أم يشمل التعريف السكان ذوي الأصول البدوية الذين يسكنون في القرى والمدن الفلسطينية؟ ساهم في تعميق وتعزيز هذا الاختلاف اعتماد الدراسات الاجتماعية والأنثروبولوجية على التعريف الخلدوني للبدو، حيث لم تتمكن هذه الدراسات من تجاوز جوهر هذا التعريف رغم مرور 800 سنة عليه، فالإجابة عن تلك الأسئلة ليس هنا موضعها، ولكن في المشهد العام، يتحدث بعض البدو عن أنهم لا يزالون يتمسكون بثقافتهم البدوية رغم التغيرات، ويعرّفون أنفسهم كبدو، ويرتبط في هذا التعريف سلوكيات وممارسات تجعلهم يتبنون هوية بدوية متجددة.

ثالثاً: الاهتمام المتأخر بالمجتمع البدوي

الاهتمام بالمجتمع البدوي ثقافياً وسياسياً في العقد الأخير جاء نتيجة لعدة أسباب، لعل أهمها كثافة الاستهداف الاستعماري تجاه البدو، فيمكننا القول إن التجمعات البدوية المنتشرة في النقب وفي الضفة الغربية تتعرض لانتهاكات إسرائيلية مكثفة تستهدف تهجيرهم و«تنظيف» الأراضي المنتشرين فيها من الفلسطينيين، فوجودهم في هذه الأماكن يشكل عقبة أساسية أمام المشاريع الاستيطانية الإسرائيلية وتهويد الأراضي⁽⁴⁰⁾. بكلمات أخرى، تعدّ التجمعات البدوية المنتشرة في فلسطين الجبهة الأمامية الفلسطينية في مقاومة المشاريع الاستيطانية الصهيونية وضم الأراضي نظراً إلى انتشارهم في مناطق الاستيطان والضم الحيوية.

صدرت بعض الدراسات عن المجتمع البدوي الفلسطيني خلال العقد الماضي، وفي هذا الصدد أصدرت مؤسسة مدى الكرمل في عام 2013 بضع دراسات تناولت المجتمع البدوي في النقب⁽⁴¹⁾. جاء هذا الاهتمام نتيجة لكثافة الممارسات التطهيرية تجاه المجتمع البدوي في النقب، ولا سيما قرار برفار وما رافقه من أحداث واهتمام إعلامي لفت انتباه القائمين على المركز بضرورة توفير معرفة عن ذلك المجتمع البدوي. وتبع ذلك بعض الأدبيات التي كتبت بأقلام أبناء البدو في

(40) «إسرائيل تهدم قرية العراقيب في النقب 138»، سما الإخبارية، 11 كانون الثاني/يناير 2019،

<<https://bit.ly/377Iimu>>

كما تتعرض التجمعات البدوية في الضفة الغربية للهدم والتضييق على سبل العيش بشكل كثيف جداً، وصدرت أوامر بتدمير تجمع «أبو الحلو» في خان الأحمر. للمزيد عن البدو في الضفة الغربية، انظر: أحمد حنيطي، التجمعات البدوية... مصدر سبق ذكره.

<<http://www.mada-research.org/?p=4716>>.

(41) الاطلاع على هذا الملف، انظر:

النقب بهدف إظهار أصالة المجتمع البدوي ومقاومة المحو الذي يمارسه الاستعمار الصهيوني تجاههم⁽⁴²⁾. وللأسباب السياسية نفسها أصبح هناك اهتمام بالبدو في الضفة الغربية، ولكن أغلبها اقتصر على اهتمام إعلامي وتقارير للمؤسسات الحقوقية لتوثيق ما يتعرض له البدو في الضفة الغربية من انتهاكات إسرائيلية تهدف إلى تطهير البدو من الأماكن التي يقيمون فيها⁽⁴³⁾.

صدرت مؤخراً بعض الأعمال الأدبية تتناول البدو في فلسطين، العمل الأول هو للكاتب محمود شقير فرس العائلة⁽⁴⁴⁾، الذي حاول فيه تناول سيرة قبيلته في النصف الأول من القرن العشرين، فتحدث عن حياة القبيلة والتحولات الاجتماعية والاقتصادية التي ساهمت في استقرار القبيلة في القرب من القدس؛ والعمل الثاني هو تفصيل ثانوي⁽⁴⁵⁾ لعندية شبلي تناولت فيه الاعتداء الجنسي على فتاتين بدويتين من النقب من جانب جنود الاحتلال؛ والعمل الثالث هو قناديل ملك الجليل⁽⁴⁶⁾ لإبراهيم نصر الله الذي حاول فيه تناول سيرة ظاهر العمر الزيداني. كما أصدرت مؤسسة تامر للتعليم المجتمعي قصتين للأطفال: الأولى، حنتوش للطفلة صالحة حمادين⁽⁴⁷⁾؛ والثانية، الغولة، العنيزية، الحصيني⁽⁴⁸⁾. تتناول الأولى أحلام طفلة بدوية، وتحتوي الثانية على قصص شعبية بدوية، وجاءت هاتان القصتان كنتائج لمشروع نفذته مؤسسة تامر في التجمعات البدوية.

نتيجة للاهتمام الإعلامي والصحافي تجاه التجمعات البدوية في العقد الأخير، إضافة إلى التقارير الإعلامية المختلفة التي تناولت التجمعات البدوية، أصدرت مؤسسة شاشات سينما المرأة فيلمين قصيرين عن التجمعات البدوية، الأول «صالحة»⁽⁴⁹⁾، حيث يتناول قصة «حنتوش» وذلك نتيجة لحصول القصة على جائزة هانز كريستيان الدولية للقصة الخيالية، والثاني «خيوط من حرير»⁽⁵⁰⁾ يتحدث عن قصة التطريز البدوي لأسرة لاجئة في قطاع غزة.

(42) انظر: صالح زيادنة، المرأة العربية في النقب (القدس: دار الجندي للنشر والتوزيع 2014). انظر أيضاً: إبراهيم أبو جابر، العراقيب: التاريخ، الأرض، الإنسان (القدس: مطبعة أم الفحم، 2018). انظر أيضاً: دواود سليمان القرنة، بيت الشَّعر الأخير في فلسطين: عشائر عرب التعمارة نموذجاً (عمان، دار دجلة، 2017). (43) يستثنى من ذلك، دراسة: هديل حنيطي، «التغيرات التي طرأت على البنى الاجتماعية والاقتصادية لقبيلة الجهابين جراء الاحتلال وسياساته منذ النكبة حتى يومنا الحاضر»، في: شريف كناعنة، محرر، العائلة الفلسطينية: دورها ومستقبلها (البيرة: مركز دراسات التراث والمجتمع الفلسطيني 2010).

(44) محمود شقير، فرس العائلة (بيروت: دار نوفل 2010).

(45) عدنية شبلي، تفصيل ثانوي (بيروت: دار الآداب 2017).

(46) إبراهيم نصر الله، قناديل ملك الجليل، سلسلة ملحمة الملهاة الفلسطينية (بيروت: الدار العربية للعلوم - ناشرون 2011).

(47) صالحة حمادين، حنتوش، رسومات أحمد الخالدي (رام الله: مؤسسة تامر للتعليم المجتمعي، 2014).

(48) مجموعة أطفال بدو، الغولة، العنيزية، الحصيني (رام الله: مؤسسة تامر للتعليم المجتمعي، 2013).

(49) «صالحة»، إخراج لنا حجازي ويوسف عطوة، إنتاج شاشات سينما المرأة، رام الله، 2016.

(50) «خيوط من حرير»، إخراج ولاء سعادة، إنتاج مؤسسة شاشات سينما المرأة، رام الله، 2019.

توجد أسباب أخرى أدت إلى اهتمام إعلامي وسياسي بالتجمعات البدوية؛ فقد طغت التقارير التي تتناول الانتهاكات الإسرائيلية تجاه البدو. وجزء من هذه التقارير صدرت من المؤسسات الأهلية، وذلك نتيجة لطبيعة عمل هذه المؤسسات واعتماد تمويلها على المناطق المصنفة «ج» التي ينتشر فيها البدو، وبخاصة غير المستقرين منهم. وقد تم استخدام هذه التقارير من أجل نشر هذه الانتهاكات للرأي العام المحلي والدولي، وكذلك إبراز أهمية عمل هذه المؤسسات وديمومة الحصول على تمويل، وكان هذا سبباً أساسياً في بداية الاهتمام المعرفي - الثقافي في المجتمع البدوي الفلسطيني.

خاتمة

اقتصرت هذه المقالة على تناول التهميش البدوي في الثقافة الفلسطينية، والاهتمام المتأخر بهذا المجتمع نتيجة كثافة السياسات والممارسات الاستعمارية التي يواجهها. لكن الاهتمام لم يقتصر على المجتمع البدوي، وإنما شمل المجتمع الرعوي الفلسطيني بوجه عام، حيث ينتشر في فلسطين المزارعون الرعاة، الذين لا يعتبرون أنفسهم بدوًا، وغالبًا ما يميزون أنفسهم من المجتمع البدوي. ورغم التداخل في بعض أسباب التهميش بين هاتين الفئتين، إلا أن المجتمع الزراعي في الدراسات اقتصر على المجتمع الزراعي النباتي، فهمشت الدراسات المجتمع الزراعي الحيواني، وهذه المسألة تحتاج إلى دراسة منفصلة □

عبد الحسين شعبان

الهوية والمواطنة: البدائل الملتبسة والحادثة المتعثرة (ط 2)

(بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2020). 208 ص.

شيرزاد أحمد أمين النجار (*)

أستاذ علم السياسة والقانون الدستوري، جامعة صلاح الدين - أربيل - العراق.

المتمثلة بالهوية الثقافية، والهوية والعولمة،
والهوية والأيدولوجيا.

الفصل الثاني (في المواطنة) بحث فيه
الأطر المرجعية للمواطنة وهي: المواطنة
تأريخياً، المواطنة في الإسلام، المواطنة
والدولة، المواطنة والتربية.

الفصل الثالث (الهوية والمواطنة
والمنفى) حاول فيه المؤلف إيجاد رابطة
عضوية ما بين عناوين الفصلين الأول والثاني
(أي ما بين الهوية والمواطنة) والمنفى
وتمثلت المحاولة بالمسائل الآتية: المنفى:
اختيار أم اضطرار؟، الأدب ورحلة المنفى،
الهوية والذاكرة.

القسم الثاني: دراسات وحوارات في
الهوية والمواطنة، وتوزع على الفصول
التالية:

تمهيد

يمتد المسار المعرفي والفكري
والإنتاجي للمفكر عبد الحسين شعبان إلى
سنوات عديدة عابرة حيث غزارة الإنتاج
والعمق المعرفي، ووصل هذا المسار إلى
2020 حيث صدرت الطبعة الثانية لكتابه
الموسوم: **الهوية والمواطنة: البدائل**
الملتبسة والحادثة المتعثرة (تعدّ مقدمة
الطبعة الثانية بذاتها إضافة نظرية مهمة
للمفاهيم التي عمقها الباحث في الطبعة
الأولى التي صدرت عام 2017) وقد توزعت
محتويات الكتاب على الأقسام والفصول
الآتية:

القسم الأول: الهوية والمواطنة والمنفى
 واحتوى على الفصول الآتية:

الفصل الأول (في الهوية) استهله
المؤلف بوضع الأطر المرجعية للهوية،

ويختتم الكتاب بخاتمة بعنوان: **الهوية والمواطنة بضدّهما!**

إذًا، هذه هي الموضوعات التي طرحها عبد الحسين شعبان للنقاش ولمزيد من الحوارات، مقتفيًا آثار العديد من المفكرين الكبار الذين تناولوا مسألة الهوية بالتحليل (فقط نذكر كلاً من: صموئيل هنتغتون في كتابه الشهير: **من نحن؟ النقاش الأمريكي الأوسع** (2004)، ويناقد فيه التحديات التي تواجه الهوية الأمريكية؛ تشارلز تايلر في كتابه الضخم: **منابع الذات. تكون الهوية الحديثة** (1989)، ويناقد فيه مسألة الهوية كنقطة بداية لفهم الحداثة بشكل جديد وبالتالي فهم التحولات والتغيرات في الثقافة والمجتمع (يقصد المجتمع الغربي).

هنا سنناقش ونتحاور مع أهم الموضوعات التي طرحها شعبان متميزاً فيها عن المفكرين الآخرين في التشديد على مجتمعاتنا في العالم العربي والإسلامي، ولكن ابتداءً نؤكد ميزة مهمة للكتاب هي أن موضوعاته تراوحت ما بين الإطار النظري للهوية والمواطنة والإطار التجريبي التطبيقي وتمثلت بالحوارات والنقاشات، وهذه من إيجابيات وأطروحات الكتاب.

إن مناقشة مسألة الهوية تستلزم أساساً الالتزام بالإطار العلمي للبحث حيث إن تلك المسألة مرتبطة ومحاطة وبشدة بـ «أفكار ثقافية مُسبقة» كما يقول الباحث الفرنسي رينيه غنتيق في كتابه حول **الهوية والديمقراطية** التي من الممكن أن تؤدي إلى صراعات الهوية. ومع ذلك فإن النقاش العلمي بصدد الهوية ينوء تحت افتراضات أكثر من أن يكون النقاش في إطار الحقائق. هذه المسألة أخذها شعبان في الحسبان وحاول أن يخرج من إطار الافتراضات ويناقد موضوع الهوية

الفصل الرابع: العروبة: الهوية، المواطنة، الدولة، ودخل فيه شعبان في الحقل التجريبي حيث الحوارات والنقاشات ركزت على العروبة: القومية، الهوية، المواطنة، الدولة.

الفصل الخامس: الهوية والحضارة وطرح فيه تساؤلاً جوهرياً: لماذا العراق؟

الفصل السادس: الثقافة والمواطنة والهوية في الوطن العربي، وركز فيه على ثقافة المواطنة في مجتمعاتنا العربية؛ هل تتطابق العولمة والرأسمالية؟؛ كيف نفهم الحداثة؛ كيف ننظر إلى تأريخنا العربي والإسلامي؛ ما أسباب تعثر ثورات الربيع العربي؟

الفصل السابع: الهوية والمواطنة والعدالة.

الفصل الثامن: الهوية والمعرفة.

القسم الثالث: مقالات وآراء، تناول فيه ما يأتي:

الفصل التاسع: مقالات وآراء في معنى الهوية، أوضح شعبان من خلالها مسائل متعددة منها: معنى الهوية، ازدواجية الهوية، تدمير الهوية الثقافية العربية، العلاقة بين مفهوم الأقليات وحق تقرير المصير، ثم تناول موضوعاً مهماً وهو: إشكالية الهوية والمواطنة في العراق، ثم تطرق إلى: نعيم الهوية وجحيمها في العراق؟ مدخلات الهوية ومخرجات العولمة، ما بعد التعددية الثقافية وتضاريس التنوع الثقافي.

الفصل العاشر: مقالات وآراء في معنى المواطنة حيث بحث فيه عن ثقافة المواطنة، الطائفة والطائفية وتشكيلات ما قبل الدولة، المواطنة الإلكترونية، المواطنة الافتراضية، وتساءل: هل تستقيم المواطنة مع الفقر؟

إلى الطبعة الأولى من الكتاب الذي نحن بصده (2017 - مركز دراسات الوحدة العربية) وذلك في إطار جامع ومتربط بين الهوية والمواطنة. إضافة إلى الجوانب الفكرية والنظرية، فقد عالج الموضوعين بطائفة متنوعة من المقالات، تعدّ إضافة مهمة وعملية لا غنى عنها لتحليل الظاهرة من جميع جوانبها. وقد كان انفجار موضوع الهويات قد أدى إلى تغيير في كثير من المسلمات والفرضيات المتعلقة بالنظرة السابقة، الأمر الذي تطلّب إعادة النظر فيها فردياً وجماعياً وعلى الصعيدين الخاص والعام.

رافقت هذه الظاهرة مسائل خطيرة تتعلق بالتعصّب والانحياز الطائفي والتطرف الأيديولوجي، بحيث وصل الأمر إلى حد العنف وتبرير استخدام القوة في فرض هوية معينة على هويات أخرى، وصولاً إلى الإرهاب، سواء على المستوى المحلي أو على المستوى الدولي، وهو ما سيؤثر في الانتماء الوطني وفي علاقة الفرد بالدولة. وهنا ممكن الخطورة التي تستوجب الحذر والحيلة. وتجربة القاعدة وداعش، ناهيك بتوجهات وممارسات عنصرية متنوعة وفي العديد من البلدان خير دليل على ذلك.

لذلك كان موضوع الهوية الوطنية ولا يزال يمثل إحدى المسائل التي أثارت - ولا تزال تثير - الكثير من الجدل والمناقشات الحادة والعميقة، لكونه يؤدي إلى جملة من الإشكاليات الفكرية والسياسية والاجتماعية والاقتصادية في معظم الدول والمجتمعات الانتقالية المضطربة، وخصوصاً تلك التي تعيش أوضاعاً غير مستقرة بسبب التنوع القومي والمذهبي والديني والعشائري، وعدم التوصل إلى تفاهات لإدارته بصورة سليمة.

في حقل الميدان العلمي أو ميدان الحقائق. لذلك ينطلق من مسألة التعددية الثقافية ويؤكد أن التجانس ليس شرطاً مسبقاً في هذا المجال، ويؤكد عدم وجود أمة أحادية الثقافة. وفي هذا التوجه، ينطلق شعبان من سؤال مهم طرحه: هل يمكن الحديث عن هوية ثابتة أو متكاملة أو من دون تغيير؟

أولاً: في الهوية وأزماتها

بدأ الاهتمام بموضوع الهوية والمواطنة في علم السياسة وعلم الاجتماع والفلسفة بصورة مركزة بعد انهيار الأنظمة الشمولية (هنتنغتون يؤكد في كتابه من نحن؟ أن نهاية الحرب الباردة والشيوعية السوفياتية كنظام اقتصادي سياسي قابل للنمو كان من الأسباب المهمة لبروز مسألة الاهتمام بالهوية وأزماتها)، حيث انفجرت الهويات الفرعية المهددة للهوية العامة المشتركة ولمفهوم المواطنة، وبالتالي شكّلت خطراً جدياً لكيان الدولة، لأنها عبّرت عن نفسها في المطالبة بالاعتراف السياسي، كما يؤكد هنتنغتون.

ومنذ وقت مبكر تصدّى عبد الحسين شعبان لدراسة هذه الظاهرة الجديدة بما لها من إشكالات وامتدادات وتعقيدات على جميع مناحي التطور السياسي والاجتماعي والاقتصادي والجيوسراتيجي. ففي مقدمته للطبعة الجديدة لكتابه هذا (الهوية والمواطنة) يوضح بأنه انشغل بموضوع الهوية والمواطنة منذ نحو 3 عقود من الزمان، ولا سيّما حين تناول موضوع «الجنسية واللاجسية في القانونين العراقي والدولي» في كتابه من هو العراقي (2002) وجدل الهويات في العراق - المواطنة والدولة الذي صدر في عام 2009، إضافة

وعندما نربط بين رأيي تايلر وهنتنغتون نلاحظ أن شعبان قد انطلق منهما في تبيان أسباب أزمة الهوية حيث كتب: «ومنذ انهيار الكتلة الاشتراكية وانتهاء الحرب الباردة في أواخر الثمانينيات بدأت قضايا الحق في الاختلاف والهوية والتسامح والمواطنة تظهر على خارطة السياسة الدولية ارتباطاً بحقوق الإنسان، وارتفع رصيد فكرة المساواة في الحقوق، وبين الهويات صغيرها وكبيرها، على أساس احترام الخصوصية، وهكذا بدأت ملامح جديدة داخل المجتمعات الأوروبية والغربية تبرز بحكم وجود مشكلات قائمة...»

فإذاً كان شعبان دقيقاً جداً في تحديد أسباب أزمة الهوية التي بدأت تعصف بالمجتمعات وبدأت بفعل التحديت، كما يقول هنتنغتون، الهويات الفرعية، الثقافية، المحلية تتقدم على الهويات الوطنية الأكثر اتساعاً، وينتبه شعبان إلى مسألة التضاد ما بين الهويات الكبرى الواسعة والهويات الصغرى الثانوية حيث يؤكد أن الأزمات تولد الانتماءات الضيقة وتقدمها على الانتماءات الواسعة، والهويات الجزئية على الهويات العامة أو الكلية.

وعليه فإن الهوية بحد ذاتها مشكلة تدور حولها صراعات، حيث «تقع الهوية في قلب الصراع الهادف إلى صوغ تعريف نهائي للإنسان» حسب عبد الغني عماد، فقد كان سؤال الهوية وبالتالي الثقافة والمعرفة فلسفياً بالأساس، محط انشغال لعدد من المفكرين والباحثين منذ بدء التفكير بالذات والجوهر والماهية والكينونة... ونشأت حولها مدارس واتجاهات ومناهج للنظر والتحليل، ومع ذلك بقينا على هامش تلك المناظرات، نكتفي بالقليل الذي يصل إلينا... لم ننتبه إلى أن المكتبة العربية تكاد تكون خاوية إلا من

ينطلق شعبان في معالجة موضوع الهوية والمواطنة من الإنسان ولمصلحته، حيث إن الإنسان هو المقياس لكل الأشياء: الكائنة والتي تكون، وغير الكائنة والتي لا تكون (بروتاغورس، 485 ق.م. - 410 ق.م.)، ولذلك يدعو إلى البحث عن المشتركات الإنسانية التي تربط بين ثقافة المجال العام المشترك (بالمفهوم الهابرماسي) وبين ثقافة المجال الخاص.

والسؤال كيف يحصل هذا، وكيف يمكن للفرد أن يحافظ على هويته الخاصة ويتفاعل مع الهوية العامة المشتركة، وكيف يمكن للمواطن أن يشعر بمواطنيته على الرغم من أنه يحتفظ بالانتماء إلى مجال فرعي ضيق؟ ذلك يعتمد على إدارة التنوع والحلول التي يمكن التوصل بقنوات جميع الأطراف.

إن ذلك هو الهدف الجوهرى الذي يطرحه شعبان في مقاربة مع تشارلز تايلر الذي يرى أن الناس يعرفون هويتهم جزئياً بالتزام أخلاقي أو روحي، وتلك «أزمة هوية» ولا سيما العجز عن معرفة الهوية الذاتية، حيث على المرء أن يكون مخلصاً لها، ولكن يمكن أن يفشل في دعمها أو التعبير عنها، وعند الوجوب يمكن أن يتنازل عنها، وهنا تؤدي العوامل السياسية وطبيعة النظام السياسي دورها في بلورة وتعزيز الهوية الوطنية أو إضعافها أو تغييبها لمصلحة هويات فرعية، سواء كانت قومية أو دينية أو مذهبية أو مناطقية.

في رأي هنتنغتون، إن الأسباب العامة لأزمة الهوية تتجلى في النقاط الآتية: ظهور اقتصاد عالمي، تحسينات هائلة في الاتصالات والنقل، ارتفاع مستويات الهجرة، التوسع العالمي للديمقراطية، انتهاء الحرب الباردة وانحلال النظام الشيوعي السوفياتي.

عوامل متعددة قومية ودينية ولغوية وسلالية واجتماعية وثقافية وتاريخية وغيرها.

ويجب أن تكون الهوية «مفتوحة تتطور مع تطور الزمن» وتحتاج إلى عملية بناء مشتركات من بين الهويات الفرعية التي قد تسيطر عليها «ردود فعل دفاعية» ضد التسيّد أو الهيمنة أو رفض الاستتباع وقد تندفع مرغمة على الانعزال، سواء على المستوى الفردي أم على «المستوى الجماعي»، ولكنها في الوقت نفسه قد تكون مدفوعة نحو التفاعل مع الهويات المحلية الأخرى للبحث «عن تكافؤ الفرص لمواطنة متساوية ومتكافئة».

ولكن ليس بمقدور الهويات الفرعية في مثل هذه المجتمعات بناء هوية وطنية، لأن مجال عملها واهتمامها يدور ويتفاعل فقط في الميدان الاجتماعي الضيق وليس في الميدان الواسع: الميدان السياسي أي الدولة في الأساس، التي جوهرها هو الوطنية الشاملة متجاوزة الجزئيات الفرعية. وحسب تعبيره: الهوية أرخبيل مفتوح وليس بركة مغلقة، أي أنها قابلة للإضافة والحذف والتطوير والتغيير، وليست جامدة أو سرمدية.

إن الثقافة الفرعية أو الولاءات الجزئية لا تستطيع بناء المواطنة لكونها ضيقة ومحصورة ضمن ميدان فئتها الاجتماعية التي تمثلها وتقيد خيارات الفرد وتؤسس أحزاباً تعكس تلك الثقافة أو الولاء الضيق.

هنا يحاول شعبان الجمع ما بين الهوية والمواطنة حيث يكتب: «وقد حاولت معالجة موضوع «الهوية والمواطنة» من زوايا مختلفة، سواءً هوية الجماعة الثقافية أم هوية الفرد الثقافية آخذاً بنظر الاعتبار التحولات والتغييرات التي شهدتها هوية الجماعة أو

بعض المؤلفات... التي اكتفت في الغالب، بالعرض دون التحليل والنقد... ودون أي ربط أو تشبيك معرفي أو تكييف فكري لها مع البيئة الثقافية العربية التي كانت ولا تزال بأمر الحاجة إلى البحث النظري والأكاديمي الهادئ والعقلاني في مسائل وإشكاليات الهوية وأبعادها المختلفة.

يحدد عالم السياسة الأمريكي الشهير لوشيان باي الأزمات السياسية المواجهة للنظام السياسي بكونها تتكوّن من عدة أزمات، أهمها أزمة الهوية. وعليه، فإن الهوية كمفهوم وكواقع تُناقش وتُحلل ليس فقط على الصعيد الفلسفي فحسب، بل كذلك على الصعيد الواقعي كظاهرة تبرز خلال التطورات السياسية في بلد ما وتُطرح (وعلى الأخص في البلدان الأقل نمواً) بكونها تُشكل أزمة تحيط بالنظام السياسي (أي الدولة عموماً) ويجب معالجتها.

أخذ عبد الحسين شعبان هذه المهمة الصعبة والمعقدة على عاتقه عندما طرح رؤية جديدة ومهمة تتمثل بقوله إن «المفاهيم الحديثة التي جرى الاعتقاد أنها العلاج الشافي لمسألة انبعاث هوية عصرية جديدة، أساسها الديمقراطية، فإن هذه القيم لوحدها غير جديرة ببناء هوية موحدة»، إذن لبناء «هوية موحدة» فإننا بحاجة إلى استنهاض القيم التاريخية والثقافية المشتركة والذاكرة الجماعية العابرة للأيديولوجيات والطوائف والقوميات والإثنيات واللغات، سواء على المستوى الجمعي أو على المستوى الفردي، فللفرد مثلاً للمجموعة أكثر من هوية...»، يحددها بكونها «هوية مركبة»، تلك التي ترتبط بالوطن ولكنها في الوقت نفسه مرتبطة باعتبارات فردية محلية تتفاعل فيها

كيف تُوَطر، ثم مشاركته في اتخاذ القرار، أي وفق أي صيغة دستورية، وأخيراً مسؤوليته كعضو فاعل في المجتمع ودوره في المشاركة الحيوية، باعتبار أن كل ما يدور في الدولة والمجتمع أمور تعنيه. وتتكوّن هوية المواطنين من السمات المشتركة...»

عند ربطه ما بين الهوية والمواطنة يحاول شعبان أن يؤسس أفكاره في إطار دولة المواطنة، ولذلك يقول: «المواطنة التي تقوم على مرتكزات أساسية قوامها: الحرية والمساواة والعدالة، ولا سيّما الاجتماعية والشراكة والمشاركة في الوطن، لا يمكن أن تعتمد على التلقين أو تمرّ من قنوات أيديولوجية أو تخضع لتقسيمات دينية أو طائفية، بل تحتاج إلى ممارسة حقوقية وحوار مستمر قطاعي ومجتمعي وقواعد قانونية تحمي المواطن الفرد مثلما تحمي حقوق المجموعات الثقافية وهويّاتها الفرعية ذات الخصوصية التي ينبغي احترامها».

هذه الأسس (الحرية والمساواة والعدالة) لا تتوافر إلا في دولة تحترم الحقوق والحريات وهي دولة المواطنة، أي دولة القانون أو دولة الحق، أو حسب التعبير الألماني: Rechtsstaat.

إن هذه الدولة هي تلك الدولة التي فيها تتطابق وتتداخل فكرتا الحق والواجب، وهذه الفكرة طرحها الفيلسوف الألماني هيجل في كتابه فلسفة الحق وكتب: «كيف ما كانت الطريقة التي يحقق بها الفرد واجبه فإنه لا بد في الوقت نفسه أن يجد فيها منفعة وأن يبلغ بواسطتها إشباعه ومصالحته الشخصية، فلا بد أن ينشأ حق - من خلال وضع الفرد في الدولة - تتحول بواسطته الشؤون العامة لتصبح شؤونها الخاصة. وبمقدار ما يحقق (الفرد) واجباته تحقيقاً كاملاً بإنجازها للمهام

الفرد كجزء من صيرورة تاريخية دينامية متعدّدة ومتنوّعة ومفتوحة وقابلة للإضافة والحذف بما يتناسب مع درجة التطور في كل مجتمع وكل مجموعة بشرية وكل فرد، بلحاظ القواعد القانونية العامة في الدولة العصرية، تلك التي تتيح الإمكانات لمواطنة سليمة ومتكافئة».

ثانياً: المواطنة

حين يبحث شعبان في مفهوم المواطنة، فلأنه شاع استعماله في علم السياسة وعلم القانون وغيرها للدلالة على ضرورة ضمان حقوق الأفراد والجماعات وتحديد واجباتهم، ولكن لم يُعطَ لها توضيح أو تفسير واضح. فإنه يعالج ذلك بتقديم ضروري في محاولة لسد النقص بتحديد مفهوم المواطنة بكونه يتعلق بـ «مسألة سلوكية تعني كل فرد من أفراد المجتمع وهي تتألف من اتحاد مواطنين، وكل مواطن له حقوق وعليه واجبات، وهذا الفهم يختلف عن «الرعايا» أو «التابعين»، أي أن الأخيرين ملحقان في حين أن الأول يعد مصدر السلطة إذا ما جمعنا المواطنين إلى بعضهم وهو ما يتم التعبير عنه بالصياغات الدستورية «الشعب مصدر السلطات».

إن هذا يعني أن المواطنة تعتمد على وجود قناعة فكرية وقبول نفسي والتزام سياسي بها وبالتالي تصبح المواطنة بمنزلة قيمة اجتماعية، وقد ذهب عامر حسن فياض إلى ذلك حين قال: لا يمكن الحديث عن المواطنة من دون شروطها الموضوعية وهي: الدولة، المجتمع المدني، المؤسسات، الفردية، وهذا يصبح وهماً، بما يتطابق مع ما طرحه شعبان عندما أكد أن «المواطن أي مواطن مَعْنِي بثلاث قضايا: علاقته بالدولة

في غياب الدولة وضعف مؤسساتها وقدرتها على فرض النظام العام وحكم القانون. ويحدث الأمر في ظل الأزمات وتراجع مرجعية الدولة وانكفاءها.

أمام مشاكل من هذا النوع، طرح هنتنغتون الفكرة التالية: «ومع هذا، فإن بعض المجتمعات، التي تواجه تحديات خطيرة لوجودها، قادرة على تأجيل فنائها وإيقاف تفسخها، بتجديد إحساسها بالهوية الوطنية وهدفها الوطني، وقيمها الثقافية المشتركة».

فهل حقق العراق مثل هذا التجديد في الإحساس بالهوية الوطنية والهدف الوطني والقيم الثقافية المشتركة؟

طرح شعبان هذه المسألة في كتابه: **من هو العراقي؟** (2002) وجدد الرأي في الكتاب الذي نستعرضه، حيث تساءل: ما هي هوية العراقي وما هو المشترك الإنساني الذي يجمع المواطنين العراقيين بمختلف انتماءاتهم؟ يجيب شعبان أن ثمة هوية عراقية لها ملامحها تمثل قاسماً مشتركاً للفسيفساء العراقية وللموزايك العراقي، الذي يمكن أن يتعزز ويتعمق بالمواطنة الكاملة والمساواة التامة واحترام حقوق الإنسان، وجعل الولاء الأول والأخير للوطن والشعب، عبوراً على الطوائف والأديان والإثنيات، مع تأكيد احترامها وخصوصياتها، كهويات فرعية، في إطار الهوية الوطنية.

هذه الرؤية العميقة لمسألة الهوية الوطنية في العراق التي طرحها المفكر شعبان تستوجب الانتباه لها في الخطوات الإجرائية للسلطات العراقية لبناء الإحساس بتلك الهوية وترسيخ القيم الثقافية المشتركة

والخدمات التي تتطلبها الدولة، فإن وجوده يتدعم ويبقى، أما إذا ما أخذ الواجب على نحو مجرد فإن المصلحة العامة سوف تعتمد على إتمام المهام والخدمات التي تنتزعها بوصفها واجبات فحسب».

حينما ينقل شعبان هذه الفكرة إلى التطبيق العراقي، يجد أن هناك ظاهرة ضعف ثقافة المواطنة وخصوصاً في الناحية القانونية، وأنه وحسب تقسيمات الاحتلال لا توجد أغلبية في العراق، بل الجميع موجودون في خانة الأقليات، وهذا الوضع أدى إلى حالة الصراع في النصوص الدستورية في دستور جمهورية العراق 2005. وعليه، لمعالجة الموضوع يرى شعبان أن المواطنة ليست مجرد إجراء الانتخابات أو فسخ المجال لحرية الرأي والتعبير... بل إن الشرط الجوهري هو تثبيت أركان الدولة وهيبتها، ويعدّ هذا مقدمة ضرورية لهوية مشتركة أساسها الوطنية والمواطنة والبعد الإنساني، ولا سيما في احترام حقوق الإنسان وحياته الأساسية واحترام الخيار الديمقراطي.

ثالثاً: مسألة الهوية والمواطنة في العراق

أبدع شعبان في تحليله لمسألة الهوية والمواطنة في العراق عندما أوضح أن الانتماء في وطننا العربي له أبعاده السياسية والاجتماعية والثقافية وهو يبقى مسألة معقدة وشائكة أحياناً، وأنه إذا أخضعنا الوضع العراقي للمقاييس الخاصة بتلك الأبعاد لوجدنا أن الانتماء يتراوح بين الانتماء إلى الوطن والأرض وبين الانتماء إلى العشيرة والنسب (إضافة إلى الانتماء إلى القومية والطائفة)، بحيث تتقدم الأخيرة على الأولى،

للعراقيين وقبل أن تصبح مسألة الهوية جديماً، حسب تعبير شعبان.

رابعاً: الهوية والتعددية الثقافية والعولمة

كانت السنوات الأخيرة من القرن العشرين حاسمة حيث شهدت تحولات بنوية في السياسة الدولية وتغيير طبيعة النظام العالمي. فقد شهد العالم أفول نظام الثنائية القطبية وبروز قوى عظمى وحيدة، حسب تحليل هنتنغتون، وهي الولايات المتحدة الأمريكية التي بدأت بدعم وتشجيع ظاهرة العولمة للتوغل في داخل بيئة الدول والمجتمعات لأجل فرض الهيمنة الأمريكية. وهكذا بدأت ظاهرة الهوية الوطنية تبرز كرد فعل لها كدليل على اختلافات في الثقافة الإنسانية وبالتالي نشوء الهوية الثقافية الخاصة بمجموعة معينة. وقد وصف الأنثروبولوجي شتراوس توجه العالم نحو ثقافة واحدة بأنه «شيء مزعج». إذاً، في ظل العولمة تبرز ظاهرة «مثقافة قسرية» تراعي مصلحة مجموعة واحدة وتخلق لدى المجموعات الأخرى شعوراً قلقاً بأن هويتها أصبحت مهددة بالتلاشي. وهكذا فإن ترسيخ «ثقافة واحدة» يعني اختراق مكونات الثقافة الأساسية لشعب ما ومحاولة اجتثاث تلك الثقافة. هذا الوضع أدى إلى مزيد من التشبث بالهوية والخوف من ضياعها وذوبانها.

في مواجهة هذه الأخطار، يدافع شعبان عن الهويات الخاصة ويكتب: «لا يمكن الحديث عن هوية كبرى وهوية صغرى، ... هوية أغلبية وهوية أقلية، ... لأن ذلك سيعني هوية خارج إطارها الإنساني، وستكون محاولة أي هوية للتسيّد من ثقافة

لإنسانية، وهذه ستؤدي بالضرورة إلى التصادم مع الآخر، وفرض الهيمنة عليه، يقابلها رد فعل ورفض، وقد يؤدي ذلك أيضاً إلى الانكماش والانكفاء». ولذلك يدعو شعبان إلى الهوية المفتوحة لأنها ترفض الصهر والتبعية وترفض الهيمنة والتسيّد، وبالتالي رفض العولمة التي تسعى لفرض ثقافة الأقوى، التي يصفها عالم الاجتماع غيدنز بأنها «الإمبريالية الثقافية».

هنا يتم الحديث عن التعددية الثقافية كمخرج من هذه الإشكالية، ولكن هذه التعددية ليست بمسألة لا نقاش عليها، حسب رؤية غنيق، ولا تحظى بالإجماع. ومن خلال النقاشات حولها يبرز اتجاهان هما:

(1) اتجاه يتبنى الإدماج والاستيعاب واعتبار التعددية الثقافية بمثابة «بوتقة» تذوب فيها كل الهويات الأصلية، (2) الاتجاه المدافع عن هوية تذوب فيها كل الهويات الأصلية، أي الاتجاه المدافع عن إلغاء الحواجز المتعلقة بالهوية لمصلحة حرية الفرد في اختيار هوية رمزية خاصة به. في خضم هذا النقاش يؤكد شعبان أن الثقافة هي متعددة المشارب والتوجهات بفعل تعدد الهويات، وهذا يقودنا إلى مفهوم التعددية الثقافية حيث يتساءل شعبان هل أن ظاهرة التعددية الثقافية جديدة على المجتمعات أم أنها قديمة؟ وهل لا تزال هذه التعددية محتفظة برصيدها السابق في الغرب أم طرأت عليها تغيرات بنوية؟

تاريخياً، يؤكد شعبان أن التعددية الثقافية كفكرة تمتد إلى حقبة قديمة وتطورت بعد الحربين العالميتين الأولى والثانية لكي تأخذ بُعداً أيديولوجياً وسياسياً إضافة إلى البعد القانوني وصدرت العديد من المواثيق والإعلانات ومن ضمنها الشريعة

أشياء كثيرة مشتركة وفي الوقت نفسه على الجميع نسيان أشياء كثيرة.

أمام هذه الإشكاليات الجدية والحساسية يدعو شعبان إلى معالجة هذا الواقع من طريق «تسيير التعدد وإدارة الاختلاف والتنوع للجماعات الإثنية والثقافية وتقنين الأسس والقواعد النازمة للعلاقات، بإقرار حق كل جماعة في التعبير الحر وواجب الدولة حماية وتنمية وتطوير هذا الختلاف والتنوع...» ويضيف: «ولعل عدم الاعتراف بحقوق المجموعات الثقافية سيكون فادحاً، بارتفاع منسوب اللجوء والهجرة... وهذا سيضع مسألة التعددية الثقافية في الميزان على نحو جديد».

في الختام، يُعد هذا الكتاب مدخلاً أساسياً لفهم إشكاليات الهوية والمواطنة ويثير في الوقت نفسه مجموعة من التساؤلات حول تلك الإشكاليات وكيفية وضع حلول واقعية تؤدي إلى خلق شروط موضوعية لتأسيس هوية وطنية مشتركة شاملة تمثل الهدف المركزي للكتاب.

جدير بالقول إن هذا الكتاب أصبح منذ صدوره مصدراً مهماً وأساسياً لكل من يريد البحث عن الهوية والمواطنة وإشكاليتهما، وهذا يستدعي الرجوع إليه كمرشد أساسي في موضوع شائك ومعقد، وخصوصاً أن الباحث يتناوله من زواياه المختلفة، وامتناز أسلوبه بالسلاسة وجمال اللغة. إنه كتاب يحتاج إليه الباحث المتخصص والناشط المدني والقارئ بوجه عام، لأنه إضافة مهمة إلى المكتبة والثقافة العربية □

الدولية لحقوق الإنسان. ولكن كل هذا لم يرتق، كما يقول شعبان، إلى مفهوم التعددية الثقافية التي تستند إليها الدول العصرية والمبادئ الدستورية والمواطنة المتساوية. هذه التعددية كانت إلى وقت قريب ظاهرة مقبولة من حيث إقرار التنوع في الأديان والأعراق والثقافات، الذي أدى في النهاية إلى هجرة واسعة من المستعمرات القديمة ومن المجتمعات المتخلفة الاستبدادية. وعملت تلك الدول العصرية إلى اتباع سياسة الإدماج وتكونت، كما يرى شعبان، تعددية ثقافية جديدة، ولكن في الوقت نفسه اتبعت بعض الدول (منها فرنسا) سياسة صهر المهاجرين. لذلك يستنتج شعبان أن الديمقراطية الغربية هي الآن أمام مفترق الطرق، إما احترام الخصوصيات والهويات الفرعية، وإما العمل على الصهر والدمج. الباحثة السوسيولوجية الفرنسية دومينيك شنابر (وهي ابنة المفكر الفرنسي ريمون أرون) في كتابها **مجتمع المواطنين: حول فكرة الأمة الحديثة** (1994) ترفض فكرة التعددية باسم أهلية وكفاءة ومقدرة دولة القانون الديمقراطية الجمهورية لأنها تسمح بالتعبير عن وتنظيم الخصوصيات في الحياة الخاصة في المجتمع، ولكن بشرط أن لا تتحول تلك الخصوصيات إلى «هوية سياسية خاصة مُعترف بها على هذا الأساس في الحياة العامة. وفي رأي الباحثة الفرنسية لوريير أن سياسة الاندماج هي «تركيبة مستحيلة»، كون الانتماء إلى الأمة يتطلب «تدمير الأنظمة الأنثروبولوجية» للهويات الخاصة. وفي هذا التوجه يجب الرجوع إلى رأي المفكر الفرنسي رينان المختص بمسائل القومية الذي يتكلم على «النسيان التاريخي كعامل أساسي في بناء الأمة»، وأن جوهر الأمة يكمن في وجود

كتب عربية وأجنبية وتقارير بحثية

كابي الخوري

مركز دراسات الوحدة العربية.

أولاً: كتب عربية

- 1 -

ويصبح التنميط - كما يوضح المؤلف - أكثر دينامية عندما يقع التنافس ويبدأ الصراع، فيصبح الآخر «عدوًا»، تلصق به كل الشرور، مقابل الخير الذي تحمله «الأنا». وغالبًا ما يتم تصنيف الآخرين وتنميطهم، في سياق تقديم أحكام ومرجعيات ذهنية جاهزة للتعامل معهم والتنبؤ بسلوكهم وردود أفعالهم، بغض النظر عن صحتها أو دقتها. وضمن هذا السياق و«تمثلات الذات والآخر» التي لا تخلو منها ثقافة، وكذلك صناعة المغايرة، تتكون صورة «الآخر المسلم» في الثقافة الغربية بوصفها صورة نمطية عادة ما تكون سلبية، وتلصق بها عيوبًا ونواقص بنيوية.

ولكن، هل فعلاً ثمة بنية عميقة، بلغة تشومسكي، تساهم في تكوين صورة «الآخر» في الفكر الغربي، وهل يمكن كشف ملامحها

عبد الغني عماد. في جينالوجيا الآخر: المسلم وتمثلاته في الاستشراق والأنثروبولوجيا والسوسيولوجيا. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2020. 270 ص.

شكل وجود «الآخر» المختلف بالعقيدة أو العرق أو اللون مشكلة في كل الحضارات، ذلك أن الاختلافات بين بني البشر - كما يأتي في مقدمة هذا الكتاب - ظاهرة كونية، وهذا ما يفسر لجوء الناس إلى تصنيف سلوك أعدائهم وأصدقائهم على السواء؛ فينظر إليهم إما بعين الشك والريبة والعداء، وإما بالإعجاب والمهابة، وفي كلتا الحالتين، يقوم بتصنيف سلوك «الآخر» ويعمم عليه أحكامًا ومواصفات تختزل هذا «الآخر» وتنمطه في ما يشبه قوالب جاهزة.

- 2 -

باسل البستاني. **دينامية التنمية المستدامة: تجليات التكوين وتحديات التمكين**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2020. 319 ص.

يهدف هذا الكتاب - كما يأتي في مقدمته - إلى تقديم محاولة تحليلية للتعرف إلى نهج التنمية البشرية المستدامة منذ انطلاقتها عام 1990 حتى الآن، متناولاً جوهر فلسفة هذا النهج، وأعمدة بنائه ومنابعه، بما فيها التراثية بخاصة، وتحدياته وآفاقه. وفي كل هذا يسعى لبورة موقف يؤشر إلى فرصة أن يكون النهج بديلاً رصيناً لفلسفة النيوليبرالية الاقتصادية السائدة، وبالتالي إمكان تحقيق ذلك على صعيد الممارسة.

يعرض المؤلف لأهم المراحل المتتابعة لمسيرة النهج، فيوضح أن المرحلة الأولى (1990 - 2008) تضمنت أساساً التعريف بالنهج من حيث فلسفته ومفاهيمه وملامحه بصورة عامة، واستمر الاهتمام بالأولويات في الحقبة (2009 - 2016). وتعدّ المرحلة الممتدة من 1990 حتى 2016 «مرحلة التكوين».

أما المرحلة الانتقالية (2016 - 2021)، فشهدت بدء تنفيذ أجندة التنمية البشرية المستدامة (2016 - 2030)، وصدر آخر تقرير للتنمية البشرية الدولي، إضافة إلى إعداد الترتيبات المهيئة لإصلاح منظومة الأمم المتحدة (2017 - 2018)، واعتماد «الخطة الاستراتيجية» الخاصة بإصلاح منظومة الأمم المتحدة (2018 - 2021)، وبدء تطبيق عملية الإصلاح الشاملة بصورة منتظمة

وآليات اشتغالها الواعية واللاواعية في إنتاج وإعادة إنتاج خطابه عن «الآخر» المسلم، وبالتالي كيف تمارس الأيديولوجيا مكرهاً في الأنثروبولوجيا والسوسيولوجيا بعدما سقط الاستشراق، قديمه وجديده، في صناعة المغامرة وأدلجتها؟

تتطلب الإجابة عن هذا التساؤل البحث في التحولات التي طرأت على «النظام المعرفي» الذي يمثل «الآخر» في ثقافة الغرب منذ أن بدأ الاستشراق، كمعرفة وسلطة، بالأقول، أو منذ أن اكتسحت الأنثروبولوجيا ومعها العلوم الاجتماعية وتقنياتها الحديثة ومناهجها التحليلية الحقول التي كان الاستشراق يحتكر فيها معرفة «الآخر» ويختزلها ويعيد إنتاجها وتشكيلها. وهكذا، يسعى الكتاب للكشف عن جذور التمثيلات الغربية التي استهدفت «الآخر» المسلم والقيام بحفريات معرفية للوقوف على تطور تلك التمثيلات ومساراتها وتحولاتها، بدءاً بالاستشراق، مروراً بالأنثروبولوجيا ومقاربتها للشرق والإسلام، وصولاً إلى السوسيولوجيا ومنهجياتها التحليلية للمجتمعات، وهو مسعى يمكن القول إنه بحث في «جينالوجيا المغامرة». تنطلق فرضية الكتاب من فكرة أن تلك التمثيلات التي بنتها الثقافة الغربية تجاه «الآخر» لا تزال مستمرة بصور مختلفة بما تحمله من رواسب وتشوهات وانحيازات، بقيت مادة غنية تساهم في بناء صورة الآخر المسلم، وتمثله فكراً ومجتمعاً وأفراداً، وفق سمات جوهرية ثابتة تخالف حقيقته الموضوعية.

- 3 -

أحمد عبد الفتاح عسكر. السياسة المصرية تجاه منطقة القرن الأفريقي منذ عام 2011: دراسة حالة سياسة مصر تجاه كل من إثيوبيا وإريتريا. القاهرة: المكتب العربي للمعارف، 2020. 330 ص.

يسعى هذا الكتاب لتحديد العوامل التي تتحكم في السياسة المصرية تجاه القرن الأفريقي وتحديداً تجاه إثيوبيا وإريتريا، خلال العقد الأخير، وتوضيح مدى ارتباط هذه السياسة بمتغيرات وتوازنات القوة في المنطقة وتأثيرها في التحركات والمصالح المصرية فيها. ويتناول في أربعة فصول على التوالي، محددات السياسة المصرية تجاه منطقة القرن الأفريقي؛ أهداف وأدوات السياسة المصرية في هذه المنطقة؛ السياسة المصرية تجاه إثيوبيا؛ السياسة المصرية تجاه إريتريا منذ عام 2011.

يؤكد مؤلف الكتاب أن الموقع الجيو - استراتيجي للقرن الأفريقي وضع مصر على الدوام أمام تحديات خطيرة تتعلق بأمنها القومي. وعليه، استمرت السياسة الخارجية المصرية بمتابعة الأحداث في دول القرن الأفريقي باهتمام متزايد منذ عام 2013، وترجمت اهتمامها بالشؤون الأفريقية عند تسلمها رئاسة الاتحاد الأفريقي عام 2019، وذلك من خلال ما بذلته من جهود لإطلاق المشاريع الاقتصادية والتنموية، إضافة إلى اهتمامها بالجوانب الأمنية والاستقرار في القارة السمراء. على سبيل المثال، أسهمت مصر بفاعلية في إطلاق المرحلة التشغيلية

(2019). وقد بدأت عملية التمكين منذ مطلع عام 2017.

ويرى المؤلف أن ولادة النهج في عام 1990 مثلت ثلاثية تؤشر إلى فشل استراتيجية التنمية الدولية، وفي الوقت نفسه إلى وجود أمل في إيجاد بديل للنظام الاقتصادي والاجتماعي القائم، وبرنامج عمل. ويوضح المؤلف أن فشل استراتيجية التنمية الدولية يعود إلى إخفاقها في تجاوز الاختلال في توزيع الثروة والدخل دولياً، وفي تحقيق العدالة والمساواة بين الأمم. أما الأمل، فارتبط بالتمني بأن تكون ولادة النهج بديلاً منعشاً للنظام الاقتصادي والاجتماعي الدولي، بينما كان التطلع إلى برنامج العمل يعكس ما يمكن أن يحتويه النهج في طياته من توجهات تطبيقية تستهدف إصلاحاً لوضع متردٍ قائم. لكن هذه الثلاثية ما كتب لها أن تدوم إلا مختلة، فبقي سجل التنمية الدولية امتداداً لما كان عليه، وانحسر الأمل بانعاش النظام الاقتصادي والاجتماعي الدولي وتعثّر برنامج العمل.

يعرض المؤلف لمسيرة نهج التنمية المستدامة والمراحل التي مرت بها، فيؤكد أن اعتماد أجندة وأهداف التنمية البشرية المستدامة في أيلول/سبتمبر 2015 من جانب الأغلبية الساحقة من بلدان العالم، ثم البدء بتنفيذها عام 2016، شكل العمود الفقري في تطور وتحول مسيرة النهج. ويوضح أن الأجندة 2016 - 2030 فرضت «القضية الكبرى» وكذلك «الحدود الزمنية» معاً لقرار «التمكين» المستهدف الذي يحتوي كل المفاصل الحيوية للتنمية البشرية وأبعادها الوطنية والدولية.

الأحمر، وصولاً إلى قناة السويس، الأمر الذي يتطلب من القاهرة بذل المزيد من الجهود والاتصالات الإقليمية والدولية لتأمين مرور السفن عبر القناة، وإبعاد تداعيات الحرب الدائرة في اليمن، وأزمة الصومال على حركة الملاحة.

من هنا يرى المؤلف أنه على مصر أن تواصل جهودها لتعزيز علاقاتها الأفريقية واستعادة دورها الريادي في القارة السمراء، وبخاصة في القرن القرن الأفريقي. وقد يتطلب ذلك إعادة صوغ السياسة الخارجية المصرية، بحيث تأخذ في الحسبان السلبات المتراكمة التي شابت علاقات مصر الأفريقية، والمتغيرات الناجمة عن التدخلات الدولية والإقليمية في منطقة القرن الأفريقي، ولا سيما التنافس الأمريكي الصيني في القارة، وانتشار القواعد العسكرية الدولية فيها. وفي هذا الصدد يمكن الإشارة إلى القواعد الفرنسية والأوروبية والأمريكية والصينية واليابانية في جيبوتي، وكذلك الأمريكية في كينيا وإثيوبيا، والوجود التركي في الصومال، والمحاولات الإيرانية لإيجاد موطئ قدم على ساحل البحر الأحمر، ناهيك بالتغلغل الإسرائيلي في المنطقة.

والواقع أن مصر سعت إلى تحسين علاقاتها مع إثيوبيا في مختلف المجالات الاقتصادية والتجارية وتشجيع المشروعات الاستثمارية المشتركة وتسوية قضية سد النهضة الذي تخشى القاهرة أن يؤثر سلباً في حصتها المائية من النيل. ويشترك السودان في المحادثات الهادفة إلى ضمان الحقوق المائية للدول الثلاث، لكن المحادثات لم تصل إلى تسوية تذكر حتى الآن نتيجة الخلاف

لمنطقة التجارة الحرة الأفريقية في تموز/ يوليو 2019، واستضافت فعاليات منتدى أفريقيا 2019 في تشرين الثاني/نوفمبر 2019، ونظمت الدورة الأولى لمنتدى أسوان للسلام والتنمية المستدامين، في كانون الأول/ديسمبر 2019، وضاعفت اهتمامها بالمشاريع الزراعية والصناعية الهادفة إلى تحقيق التنمية الشاملة والمستدامة في القارة. كما عملت على دعم جهود الدول الأفريقية لتوليد الطاقة النظيفة من المصادر المتجددة، في ظل المبادرة الأفريقية للطاقة المتجددة، منذ تدشينها عام 2015، وكان لها دور ناشط في دعم مساعي القادة الأفارقة لصوغ أجندة التنمية 2063 في القارة.

وعلى المستويين السياسي والأمني كثفت مصر اتصالاتها بدول القارة، وتقدمت بمبادرة «إسكات البنادق 2020» خلال القمة الأفريقية الـ 32 التي ترأستها في أديس أبابا في شباط/فبراير 2019، لإنهاء النزاعات والحروب في القارة السمراء بحلول عام 2020. وتولي القاهرة أهمية جيوسياسية خاصة لدول القرن الأفريقي المطلة على البحر الأحمر وجوارها (الصومال، جيبوتي، إريتريا، كينيا، إثيوبيا، إضافة إلى السودان وسائر دول حوض النيل)، وذلك في ظل ما تشهده بعض هذه الدول من عدم استقرار داخلي من وقت إلى آخر نتيجة نزاعات عرقية وانتشار القواعد العسكرية الأجنبية على أراضيها، وتنامي الإرهاب فيها، إضافة إلى النزاعات الحدودية. ولا يخفى أن منطقة القرن الأفريقي تقع على ممر مائي مهم لمصر، ألا وهو مضيق باب المندب الذي يربط المحيط الهندي، ولا سيما خليج عدن، بالبحر

بالتعاون، إذ كان لمصر الدور الأكبر في دعم وتأييد الثورة الإريتيرية حتى إنجاز مشروع الاستقلال الوطني الإريتيري. كما أدت القاهرة دوراً بارزاً في جهود السلام بين إريتريا وإثيوبيا عندما نشب النزاع بينهما خلال الحقبة بين عامي 1998 و2000.

وإذ تواصل مصر سبل تعزيز العلاقات الثنائية مع كل من إريتريا وإثيوبيا ومنطقة القرن الأفريقي في مختلف المجالات، يؤكد المؤلف أهمية وضع استراتيجية مصرية واضحة تؤكد أولوية المصالح المصرية، وتعيد الكثير مما فقدته القوة الناعمة المصرية في أفريقيا.

حول اتفاقية مياه النيل لعام 1929 وكذلك اتفاقية عام 1959 التي وقعت مصر مع دول حوض النيل والتي تضمنت بند الأمن المائي، الذي يقضي بعدم السماح بإقامة مشروعات على حوض النيل إلا بعد الرجوع إلى دولتي المصبّ (مصر والسودان). وتتمسك مصر ومعها السودان باتفاقية 1959، بينما ترى إثيوبيا ومعها عدد من دول حوض النيل (أوغندا، رواندا، تنزانيا، كينيا، وبوروندي) أن هذه الاتفاقية لا تضمن حقوقها وحقوق دول المنبع الأخرى من مياه النيل.

في ما يتعلق بالعلاقات المصرية مع إريتريا، فقد تميزت العلاقات بين البلدين

ثانياً: كتب أجنبية

- 1 -

Kishore Mahbubani

Has China Won?: The Chinese Challenge to American Primacy

New York: PublicAffairs, 2020. 320 p.

يرى كيشور محبوباني الدبلوماسي السينغافوري السابق، والباحث المتابع للشؤون الدولية، في هذا الكتاب، أن الولايات المتحدة والصين قوتان عالميتان ومتنافستان، يتعامل كل منهما مع الآخر بحذر عبر المحيط الهادئ، ويبدو أن التنافس الجيوسياسي في القرن الحادي والعشرين هو بينهما، متوقعاً أن تستمر المنافسة الجيوسياسية التي تصاعدت بينهما منذ عام 2018 لعقد أو عقدين المقبلين.

بدأ الرئيس الأمريكي دونالد ترامب تصعيد المنافسة، معلناً الحرب التجارية

والتكنولوجية ضد الصين، وذلك بدعم من الحزبين الجمهوري والديمقراطي، وسط حملة إعلامية أمريكية ترى أن الصين تمثل أكبر تهديد محتمل للأمن الأمريكي في السنوات القليلة المقبلة. وكما يرد في استراتيجية الدفاع الوطني الأمريكية لعام 2018، ترى الولايات المتحدة أن الصين وروسيا قوتان تسعيان إلى قيام «عالم يتماشى مع نموذجهما الاستبدادي».

يثير المؤلف مسائل متعددة حول العوامل المؤثرة في مسار التنافس بين بكين وواشنطن، من بينها أن الولايات المتحدة تخشى أن يصبح الناتج المحلي الإجمالي لأمريكا أصغر من الصين في العقود الثلاثة المقبلة. كما تواجه الولايات المتحدة إرباكاً في كيفية التوفيق بين العمل على تحسين

واليابان وأصدقاء العالم الثالث مثل الهند. وبذلك يدفع الأصدقاء والحلفاء إلى النفور من الولايات المتحدة، في حين يرى مراقبون أكثر أن الولايات المتحدة بحاجة إلى تحالفات عالمية قوية لمواجهة تحالفات الصين وأبرزها انخراط بكين في شراكات اقتصادية جديدة مع جيرانها من خلال مبادرة «حزام واحد طريق واحد».

كذلك يتناول المؤلف موضوع استخدام الولايات المتحدة سلاح الدولار في تنافسها مع الصين من خلال فرض عقوبات اقتصادية على الدول التي لا تتماشى وسياساتها، وذلك بعد أن أصبح الدولار مهيمنًا بالكامل تقريبًا على التجارة العالمية والمعاملات المالية. ويقر بأنه لا توجد بدائل عملية للدولار الأمريكي في الوقت الراهن، لكن هذه الحال ربما لا تدوم.

من هنا يعتقد المؤلف أنه ينبغي على الأمريكيين التخلص من الأوهام حول تفوق الولايات المتحدة الأبدية. وبدلاً من ذلك، يتعين على واشنطن اعتماد استراتيجية دولية طويلة الأمد تركز على التوازن والتعاون، وكسب الأصدقاء في الخارج بدلاً من إبعاد الحلفاء، إضافة إلى التمسك بالتواضع الأخلاقي. وفي المحصلة يمكن الاستنتاج أن الولايات المتحدة ما زالت في المقدمة، لكن الصين سجلت نقاطاً متعددة لصالحها، لأنها ترتكب أخطاء أقل. كما يشير المؤلف إلى أن هناك مجموعة واسعة من المصالح المشتركة بين المتنافسين التي يمكن البناء عليها. وعلى الطرفين الأخذ في الحسبان أنه إما أن يفوز الجميع - وليس فقط الصين والولايات المتحدة - وتفوز بذلك الإنسانية، وإما لن يفوز أحد.

معيشة مواطنيها والحفاظ على مكانتها القيادية في النظام الدولي.

وفي الوقت الذي ترى الولايات المتحدة أن زيادة النفقات العسكرية خلال الحرب الباردة، أثبتت جدواها في دفع الاتحاد السوفياتي السابق إلى منافسة أدت إلى افلاسه، نظراً إلى حجم اقتصاده الأصغر، يرى المؤلف أن الصين تعلمت درساً من انهيار الاتحاد السوفياتي، ووضعت قيوداً على نفقاتها الدفاعية مع التركيز على التنمية الاقتصادية. ويوضح أن الصين لا تجد فائدة من رفع ميزانية الإنفاق العسكري، لكون التنافس لا يحل إلا بالطرق الدبلوماسية، وليس بالتدمير المتبادل للبلدين. كما ترى أن امتلاك الولايات المتحدة لآلاف الأسلحة النووية، لا فائدة منه، كون ما تملكه بكين من هذه الأسلحة كاف للقيام بوظيفة الردع. وبذلك تضع الولايات المتحدة أمام التساؤل حول جدوى خفض نفقاتها الدفاعية أو زيادتها وتورطها في حروب خارجية باهظة الثمن.

كما يرى المؤلف أن الولايات المتحدة لم تكسب الحرب الباردة بمفردها، بل أنشأت تحالفات قوية مع شركائها الغربيين في حلف شمال الأطلسي وأقامت علاقات صداقة وتحالفات مع عدة دول في العالم الثالث، بينها الصين وباكستان وإندونيسيا وغيرها، وأبقت اقتصادها مفتوحاً لحلفائها وأصدقائها خلال الحرب الباردة للمحافظة على صداقاتها وتحالفاتها. أما في الوقت الراهن، فيشدد ترامب على شعار «أمريكا أولاً»، ويهدد بفرض الرسوم الجمركية على الحلفاء الرئيسيين مثل الاتحاد الأوروبي

- 2 -

Robert Fantina

**Propaganda, Lies and False Flags:
How the U.S. Justifies Its Wars**

London: Red Pill Press, 2020. 282 p.

يرصد الصحافي والناشط الحقوقي الأمريكي روبرت فانتينا في هذا الكتاب الحروب الأمريكية، ليؤكد أن الولايات المتحدة كانت في حالة حرب منذ 227 سنة من تاريخها البالغ 244 سنة. وهي الآن في حالة حرب في سبع دول وقواتها الخاصة تعمل في 149 دولة. وإذ يعرض للحروب الأمريكية، يبين كيف بررت الولايات المتحدة حروبها عبر الأجيال، مستندة إلى الدعاية والأكاذيب والإعلام الكاذب بوصفها عناصر أساسية لحشد الرأي العام وإدخال البلاد في الحروب، مشيراً إلى أن الأمور ستظل كذلك حتى يضع الأمريكيون يوماً ما حداً لهذا الخداع.

يوضح المؤلف كيف حشدت حكومة الولايات المتحدة الرأي العام لدعم حروبها وأهدافها العسكرية منذ ما قبل الثورة الأمريكية، متناولاً الحملات ضد الأمريكيين الأصليين، حرب عام 1812، والحرب العالمية الأولى، والحرب العالمية الثانية، وصولاً إلى الحرب على العراق وأفغانستان والحروب التي تشارك فيها حالياً في المنطقة.

وقد قتلت هذه الحروب الملايين من الرجال والنساء والأطفال الأبرياء حول العالم، من دون أن تستند إلى أي أدلة قوية، بل إلى دوافع مشكوك فيها وأكاذيب صريحة تم الترويج لها لكسب دعم قطاعات كبيرة من الجمهور، بحيث بات الكثير من الأمريكيين - على سبيل المثال - يشعر بالرضا عن

القصف الأمريكي لليمن وسورية وأفغانستان وباكستان ودول الشرق الأوسط الأخرى، على الرغم من أن هذا القصف تسبب بالدمار وقتل الأبرياء وتشريدهم كما تسبب بأزمات لاجئين ومجاعة.

يتوقف المؤلف عند هجمات «11 سبتمبر» 2001 على سبيل المثال، وكيف حاولت الولايات المتحدة إقحام العراق فيها لتبرير غزوه من دون أي دليل، وخلق موضوع أسلحة الدمار الشامل في العراق التي لم يعثر عليها قط. كما يشير إلى الهجمات الكيميائية المزعومة من جانب الحكومة السورية التي لم يتم تأكيدها من جهة محايدة، لتبرير قصف سورية.

ويؤكد المؤلف أنه منذ الحرب العالمية الثانية وحدها، يُقدر أن الولايات المتحدة قتلت ما لا يقل عن 20 مليون شخص في أكثر من 37 دولة، وذلك رداً على مقتل 3000 مواطن أمريكي في «11 أيلول/سبتمبر 2001».

ويشير المؤلف إلى الاتفاق النووي الإيراني الذي انسحبت منه الولايات المتحدة من طرف واحد تحت ذرائع غير مبررة، وإلى التدخل الأمريكي في فنزويلا لتنصيب زعيم المعارضة الفنزويلية خوان غوايدو رئيساً للبلاد من خلال انقلاب غير شرعي لم يكتب له النجاح. وكالعادة، سعت الإدارة الأمريكية إلى تبرير تدخلها في فنزويلا بموضوع الديمقراطية في حين كانت ولا تزال تستهدف النفط الفنزويلي. كذلك يؤكد المؤلف أن تدخل الولايات المتحدة في ليبيا عام 2011 لم يكن «لأغراض إنسانية» بل لرغبة في الاستيلاء على أصول النفط الغنية في ليبيا. ولا يغفل المؤلف - كما هو معروف عنه

الاستجابات المؤسسية والمجتمعية للأحزاب اليمينية المتطرفة شكل تطورها، وفي النهاية، مصيرها، في البيئات الديمقراطية. ويرى أن التطرف يتصاعد نتيجة التقاعس المؤسسي أو المجتمعي في مواجهة التطرف، إذ يعتقد الكثيرون أن التطرف ليس بالتهديد الكبير الذي يستدعي مشاركتهم في مواجهته. وبذلك يبدأ التطرف دائماً كظاهرة هامشية قبل أن يصبح مهمة سياسية. من هنا يشدد المؤلف على البعد الداخلي لتطور الأحزاب المتطرفة وعلى تفاعل بيئتها الاجتماعية مع أفكارها وجهودها التنظيمية، وذلك من دون إهمال لخطابها السياسي وأدائها الانتخابي.

- 4 -

Greg McLaughlin

Russia and the Media: The Makings of a New Cold War

London: Pluto Press, 2020. 256 p.

يرى الباحث الإعلامي غريغ ماكوللين في كتابه هذا أن الصحافة الغربية تناولت العلاقة المعقدة مع روسيا بطريقة سلبية، وبخاصة من خلال التعامل مع الرئيس الروسي فلاديمير بوتين منذ بداية ولايته الأولى في عام 2000. وعليه، يعتقد أنه من المهم تحليل كيفية استجابة وسائل الإعلام الغربية لصعود بوتين إلى السلطة، وصورته في الإعلام، وعلاقته مع الغرب، والنظر من زاوية مختلفة إلى هذه العلاقة تجنباً لأي حرب باردة جديدة.

ويوضح المؤلف أن الخيال الغربي يذهب بعيداً في تصوير شخصية بوتين كسياسي مثير للمخاوف والفتن، ويعكس صورة روسيا المفعمة بالتناقضات التي تمثل تهديداً دائماً

كناشط في مجال حقوق الإنسان - موضوع الدعم الأمريكي المستمر لإسرائيل على حساب الحقوق المشروعة للشعب الفلسطيني.

وفي الحصة يأمل المؤلف أن يعي الأمريكيون سياسة الخداع والتضليل التي تمارسها الإدارات الأمريكية المتعاقبة منذ قرون لإبقاء الولايات المتحدة في حروب جائرة لا نهاية لها.

- 3 -

Antonis A. Ellinas

Organizing Against Democracy: The Local Organizational Development of Far Right Parties in Greece and Europe

Cambridge, MA: Cambridge University Press, 2020. 294 p.

يؤكد هذا الكتاب أن الديمقراطيات في عدد من البلدان الأوروبية تواجه الكثير من التحديات، وبخاصة من الأحزاب اليمينية المتطرفة التي تسعى لغرس جذورها في المجتمعات المحلية. وعليه، يحاول تفحص عمل الأحزاب اليمينية المتطرفة المحلية في ثلاث دول أوروبية هي اليونان وألمانيا وسلوفاكيا، متناولاً آلاف الأنشطة الحزبية لها، والخطاب السياسي لمناصريها والمناهضين لها. وبذلك يهدف إلى استكشاف العوامل المؤدية إلى نجاحها أو فشلها، وتوسيع الفهم حول التطرف اليميني في أوروبا وكيفية الحد من سلبياته.

يبحث مؤلف الكتاب في صعود التطرف في المجتمعات الأوروبية وما يثيره من معضلات لهذه المجتمعات المصنفة ديمقراطية. وهو يتفحص كيف تشكل

في سورية والانتخابات الرئاسية الروسية عام 2018.

يرى المؤلف أن صحافة الغرب تركز على شخصية بوتين كزعيم روسي يهدد الغرب، وذلك كبديل لإثارة الحرب الباردة بعد انهيار الاتحاد السوفياتي وتراجع أيديولوجياه الثورية والماركسية المناهضة للرأسمالية، الأمر الذي يثير الجدل حول أي شعار سترفعه الصحافة الغربية لإثارة الحرب الباردة بعد تنحّي بوتين. وعليه يدعو المؤلف الغرب إلى تقديم مقاربة أكثر دقة وتفهمًا لتطور العلاقة بين روسيا والغرب بعد تفكك الاتحاد السوفياتي السابق، وذلك تجنبًا لمزيد من توتر العلاقات بين الجانبين.

للسلام العالمي. وفي هذا التشخيص لبوتين وروسيا ما يثير التوتر في علاقات الغرب مع روسيا، وبخاصة إذا ما تم التركيز على تغطية الصحافة البريطانية والأمريكية للعلاقات بين الغرب وروسيا، إذ غالبًا ما تؤدي هذه التغطية إلى تصوير روسيا كقوة معادية كبرى على المسرح الدولي، وبالتالي، تمثل إطارًا للحرب الباردة.

وفي هذا السياق، أنفقت الحكومات الغربية في السنوات الأخيرة الملايين في محاولة لإعادة إشعال رهاب روسيا في الثقافة السياسية والشعبية. وتركزت تغطية الصحافة الغربية على أحداث الشيشان وأوكرانيا وضم روسيا شبه جزيرة القرم والتدخل الروسي

ثالثًا: تقارير بحثية

- 1 -

إسرائيل عام 1948، لكن الفرق أن نتنياهو - بخلاف بن غوريون الذي كان يتوقع ثمنًا باهظًا - مستخف بالمخاطر التي قد تنجم عن ضم أراضي الضفة الغربية. ويشير روس إلى أن نتنياهو يأخذ في الحسبان في التحذيرات السابقة التي لم تؤخذ على محمل الجد في شأن اندلاع العنف إذا نقل الرئيس الأمريكي دونالد ترامب السفارة الأمريكية واعترف بالقدس كعاصمة لإسرائيل؛ وكذلك التحذيرات من اعتراف الولايات المتحدة بالسيادة الإسرائيلية في الجولان؛ إضافة إلى التحذيرات في شأن خطة ترامب للسلام (صفقة القرن) - وكلها لم تؤد إلى اندلاع العنف.

كما يعتقد نتنياهو أن تصريح العامل الأردني الملك عبد الله بأن عملية الضم ستثير صراعًا شاملاً في المنطقة قد يفقد زخمه

Dennis Ross

«Netanyahu Sees a Historic Moment in Annexation: But He Might Not Be Seeing the Risks.»

The Washington Institute for Near East Policy (5 June 2020)^(*)

يرى الخبير الأمريكي دينيس روس، المتابع لمفاوضات عملية السلام في المنطقة منذ التسعينيات، أن إصرار رئيس الوزراء الإسرائيلي بنيامين نتنياهو على ضم أراضي الضفة الغربية يشير إلى أنه لم يعد يسعى لتجنب المخاطر التي تتعلق بالأمن القومي، وقد تكابد إسرائيل نتيجة ذلك خسائر كبيرة.

ويوضح روس أن نتنياهو يسعى إلى تقليد بن غوريون عندما أعلن قيام دولة

(*) المقال متوافر أيضًا على موقع صحيفة الـ «واشنطن بوست».

أنه على الرغم من أن خيارات الأردن محدودة، إلا أن ضم غور الأردن سيجبر العاهل الأردني على الرد وربما يقوم بتعليق معاهدة السلام الأردنية مع إسرائيل. كذلك يرى روس أنه ربما لا يكون الإجماع في «الاتحاد الأوروبي» موجوداً لفرض عقوبات على إسرائيل، لكنه ضروري من أجل توسيع نطاق البرامج القائمة في إسرائيل، وأبرزها «برنامج الاتحاد الأوروبي للبحث والابتكار». وهناك مخاطر أخرى تشمل احتمال قيام إدارة أمريكية جديدة لا تدافع عن عملية الضم الإسرائيلية في مجلس الأمن الدولي، وقيام المحكمة الجنائية الدولية باتخاذ عملية الضم فرصة للعمل ضد إسرائيل.

ويخلص روس إلى أنه قد يكون مخطئاً في توقعاته، وعندها ستستمر إسرائيل في السيطرة على الأرض ولن تخسر شيئاً، أما إذا كان نتنهاو على خطأ فقد تكابد إسرائيل خسارة هائلة.

- 2 -

International Crisis Group [ICG],
«Nile Dam Talks: A Short Window to Embrace Compromise», (17 June, 2020).

يتناول هذا التقرير الصادر عن مجموعة الأزمات الدولية المحادثات بين مصر والسودان وإثيوبيا التي استؤنفت في 9 حزيران/يونيو 2020 بشأن ملء وتشغيل سد النهضة الإثيوبي الكبير، وسط تمنيات عبرت عنها الدول الثلاث للوصول إلى اتفاق قبل أن تنفذ أديس أبابا قرارها البدء في حجز المياه في خزان السد، سواء بوجود اتفاق أو من دون اتفاق.

وتصرح إثيوبيا بأنها تسعى لاستخدام النيل الأزرق، أحد روافد النيل الرئيسية،

لكون الأردن يعتمد على المساعدة المالية الأمريكية أكثر من أي وقت مضى، ولا يمكنه أن يتحمل تعريض هذه المساعدات للخطر. كما يرى أن بعض القادة العرب مهتمون بالحفاظ على المساعدة الهادئة من إسرائيل ضد إيران وجماعة «الإخوان المسلمين» أكثر من اهتمامهم بالفلسطينيين. ولا يعير نتنهاو اهتماماً يذكر لتلويح وزير خارجية الاتحاد الأوروبي جوزيب بوريل بفرض عقوبات على إسرائيل إذا مضت قدماً بضم الضفة الغربية، معتبراً أن الاتحاد الأوروبي يتصرف على أساس الإجماع، وهناك المجر التي من شبه المؤكد أنها ستعمل على منع أي عقوبات. وفي ما يتعلق برفض المرشح الديمقراطي جو بايدن ضم الضفة، يشير نتنهاو إلى أنه سيقدم على خطوته بالضم قبل الانتخابات الرئاسية الأمريكية في تشرين الثاني/نوفمبر المقبل، محدداً أول تموز/يوليو المقبل موعداً لتنفيذ خطة الضم. كما يشير روس إلى أن نتنهاو ربما لا يقدم على تنفيذ خطة الضم بالكامل، بحيث يقتصر نطاق عملية الضم على مناطق الكتل الاستيطانية؛ فسحاً في المجال أمام المفاوضات مع الجانب الفلسطيني وتنفيس الاحتقان.

لكن روس لا يشارك نتنهاو في توقعاته، إذ يرى أنه إذا فاز بايدن بالانتخابات الأمريكية، وتوصل من خطة ترامب، فلن ينشأ خط أساس جديد للحدود الإسرائيلية ناجم عن الضم، ولا سيما في ظل رفض دولي للتصرف الإسرائيلي. كما يرى أن نتنهاو يتجاهل أن الفلسطينيين مضطرون إلى عدم الرضوخ لكون تنسيقهم الأمني مع إسرائيل هو لتحقيق التطلعات الوطنية الفلسطينية، وليس لضمان قيام إسرائيل بضم أراضيهم. كما يرى روس

ومع اقتراب موسم الأمطار الطويل في إثيوبيا التي تصر على ملء خزان السد، سترتفع التوترات بين الدول الثلاث، بحيث يغدو من الصعب عليها إيجاد تسوية. من هنا، يدعو التقرير بإلحاح الأطراف الثلاثة إلى تقديم تنازلات متبادلة إذا كانوا يرغبون في التوصل إلى اتفاق في الأسابيع القليلة المقبلة. كما يدعو القوى الدولية والإقليمية المعنية بالاستقرار في المنطقة إلى التحرك على وجه السرعة لمعالجة الموقف قبل فوات الأوان □

لتسريع تنميتها الاقتصادية، في حين تحذر مصر ومعها السودان من مخاطر تناقص حصة كل منهما من المياه نتيجة حجز المياه في خزان السد.

وقد تعهدت مصر، التي تعتمد بصورة شبه كاملة على النهر لتزويدها بالمياه، باستخدام «جميع الوسائل المتاحة» لحماية مصالحها في النيل، بينما عبّر السودان - الذي سوف يستفيد من الطاقة الكهرومائية للسد - عن قلقه بشأن قضايا السلامة، إذا مضت أديس أبابا قدمًا في خطتها لملء الخزان من دون الوصول إلى اتفاق.

صدر حديثاً

فلسطين: أربعة آلاف عام في التاريخ

نور مصالحة



480 صفحة

الثمن: 24 دولاراً

يقدم نور مصالحة أصول فلسطين وتاريخها وثقافتها وهويتها، التي يكشف عنها أنها من منعطفات الذاكرة والنسيان والقمع والانتعاش، فيتتبع هذا العمل الثري تراث فلسطين، ويكشف عن ثقافات ومجتمعات ذات عمق وتعقيد مذهلين يمتدان إلى بدايات التاريخ المسجل الذي يمتد إلى بضعة آلاف من الأعوام. يرجع الكاتب إلى النصوص الفرعونية والآشورية، ويتحقق من كيفية تطور الهوية الفلسطينية والتواريخ واللغات والثقافات والحضارات عبر العصور ابتداءً من العصر البرونزي إلى يومنا هذا. يؤكد المؤلف، استناداً إلى أدلة أثرية؛ أن الفلسطينيين هم أهل البلاد، وجذورهم ضاربة في أعماق ترابها، وهويتهم الأصيلة وإرثهم التاريخي سبق ولادة الحركة الوطنية الفلسطينية الناشئة في العهد العثماني المتأخر وظهور الحركة الصهيونية الاستعمارية

الاستيطانية قبل الحرب العالمية الأولى. فتاريخ فلسطين، بخلاف روايات الأسطورة في العهد القديم، له «بدايات» متعددة تطورت مع مرور الوقت إلى مفهوم جيوسياسي وسياسة إقليمية متميزة. غالباً ما

يتم تناول مفهوم فلسطين على نحو تجريدي أو غير تاريخي، ولكن على الرغم من وجود عدد من البدايات والمعاني المتعددة لفكرة فلسطين، فإن السؤال المهم لا يتعلق كثيراً بـ «أصل» فكرة فلسطين، أو من أين أتت الفكرة، ولكن كيف تطورت هوية فلسطين وتجربتها عبر الزمان.