أواصر

العدد العاشر

2021 (1442هـ)

الثورة الرقمية

هذه المجلة

تصدر مجلة أواصر الفصلية كمحاولة جادة لمدّ الجسور بين الثقافات والأفكار المختلفة، من خلال نشر دراسات سياسية وفكرية وثقافية متنوعة، تسلّط الضوء على القضايا الملحّة.

تلتزم المجلة بخط تحريري يرحب بتعدد الآراء والأفكار. وسيجد القارئ بين صفحاتها أفكارًا لا يمثّل نشرها بالضرورة دعاية لها أو اتفاقًا معها، بقدر ما يمثّل مسلكًا للتعرف إليها ومناقشتها؛ ذلك أن من بين غايات المجلة التخفيف من طغيان المذهبيات الفكرية والتحيّزات بأنواعها لمصلحة الفهم والتفاهم. إن تعدد الرؤى أكثر نفعًا وإثراء للمعرفة من حشد الآراء المتوافقة، ونحن بحاجة دومًا إلى الإصغاء إلى صوت من نختلف معه حتى نرى العالم بكل أطيافه.

تهتم المجلة إلى جانب ما سبق بترجمة ما تراه مهمًّا لأداء رسالتها من المقالات والبحوث، وتشمل حيّزًا للتعريف بعدد من الإصدارات ذات الصلة.

أملنا أن تكون المجلة منبعًا من منابع الفكر والثقافة والتفاهم، وأن يُسهم ما تنشره من مقالات وآراء ولقاءات في افتتاح مجال فكري، يخفّ فيه لغط التحيّز، لترتفع نبرة المطارحة الجادة واللقاء البنّاء.

الآراء الواردة في هذه المجلة لا تُعبّر بالضرورة عن توجهات تتبناها مجلة أواصر

رئيس التحرير

محمد الأحمري

مدير التحرير

سلمان بونعمان

هيئة التحرير

امحمد جبرون
عبد الواحد العلمي
سيدينا ساداتي
رياض المسيبلي
إبراهيم الدويري

عنوان المراسلات

Association Awaser (Liens) Chemin des Vignes 2bis
Postcode: 1209 - Geneva - Switzerland

الموقع الإلكتروني

www.awaser.ws

البريد الإلكتروني

info@awaser.ws

الرقم الدولي

ISSN 2504-4281

أواصر
العدد العاشر
(2021)

التقنية من التنمية إلى القهر **7**
محمد الأحمري

ملف العدد

الذكاء الاصطناعي: فاعل جديد في مجال الفنّ والثقافة **20**
أبو بكر خالد سعد الله

التحولات الرقمية:
أمل في رغد أكبر لحياة البشر أم تهديد لقيم الأسر ؟ **37**
إيمان سلدوي

جدلية الدولة الحديثة والتقنية:
قوانين مكافحة الاحتكار بين أوروبا وأمريكا والصين **55**
عثمان أمكور

تعزيز العمل الإنساني الرقمي في حماية حقوق الإنسان:
أمل أم ضجيج **72**
جانيت ماري أخماتوفا ومليكة صوفي أخماتوفا

المحتويات

من أجل تعريف لـ"الرقمي" **87**

مارسيلو فيتالي روساتي

عصر الإقطاع الرقمي **97**

رامون بليكوا

أبحاث ودراسات

القوانين والحرية في ميزان النسبية **105**

هشام خلوق

ثقافة أبي حيان التوحيدي **124**

هدى حمدان

فلسطين من الداخل: قراءة في رحلة برتقالة واحدة لفلسطين **147**

أحمد السعيدي

أواصر
العدد العاشر
(2021)

ترجمات

الدين والسياسات المقارنة **177**
أنتوني جيل

مراجعات

جمال الدين الأفغاني؛ سيرة سياسية **210**

السلفية: تحولاتها ومستقبلها **214**

نقد الذات: آية الله حسين علي منتظري في حوار نقد ومكاشفة للتجربة الإيرانية **221**

التقنية من التنمية إلى القهر

محمد الأحمري

قديمًا قال أحد الحكّام المستبدين: "الطريق الذي يأتيك منه الثوار لا تعبّده لهم".

ارتبطت التقنية بالتجسس على الناس في البلدان المقهورة أو المسماة متخلفة، تلك التي لا حرية ولا قيمة للإنسان فيها في عصرنا، كما ارتبطت بالراحة والقوة لدى البلدان الحرة أو المتقدمة التي لإنسانها مكان فيها. ولا تزال التقنية من أعظم إنجاز الإنسان عبر كل العصور، وفاقت في خدمتها للإنسان المعاصر الكثير من تطلعاته، ولا نقول تجاوزت خياله، فالخيال يسوقها ويفتح الطريق للإبداع والمهارات، وحين يقف الخيال والتطلعات تتجمد الآمال وتشح الأعمال وتكبو المسيرة. ومن هنا كان لا بد للإنسان من إشعال خياله وإيقاد عزيمته وترقية طموحاته، وحين يجد جدار المستبد أمامه فإنه يروغ منه بالهجرة، ليجد لخياله ولإبداعه فضاء يرحب بكل مبدع. وقد قامت مؤسسات كبيرة مشغولة بالخيال والآمال المستقبلية؛ إذ ليست راحة وصحة وقوة فقط، ولكنه تفوق الإنسان على إمكانات زمانه ومكانه وتجاوزًا لما كان متخيلًا من حدوده. يستوي في ذلك الإنجاز الكبير في مجالات كالطب واللقاحات من الأمراض المعدية، ووسائل النقل والاستصلاح الزراعي، وأنواع المتعة السمعية والبصرية وكل وسائل الراحة، ليس أقل ذلك التكييف بالتدفئة والتبريد، فحولت جحيم الحرارة إلى برد وسلام، ومن يعيش في الصقيع جعلت التقنية حياته دافئة مريحة، ومن كان طموحه في

اختراق الكون الذي يعرف تحقق له المغامرة في كل آفاق الأرض ونحو السماء، ومنه ما فاق خيال الأمم السابقة.

لكن الظلم والقهر وقصر النظر وخيبة الزعامات الصغيرة في عالمنا القريب جعلت حياة الإنسان ضيقة حرجة مقهورة مقصورة على النجاة من شر الطغيان، وتلك آمالنا الكبرى في زمن الصغار جدًّا، مقموعي الآمال ومعدومي الخيال، لا يرفعون بلادهم لأي أفق ولا أمل ولا يريحون سكان بلادهم من التضييق والمطاردة. ولما وقعت في أيديهم نتائج العقول الغربية والشرقية المعاصرة حولوها إلى صغارة ورداءة وسوء إدارة وجعلوا الحياة جحيمًا على الإنسان الحر، حتى كاد يكون حديثه لنفسه جريمة يحاكم عليها، ويسخرون إمكانات الشعوب لخدمة رعبهم وخوفهم وشكهم وشعورهم المَشوب بالخوف وبالنقص ومخاوف الانتقام.

لماذا تكون التقنية جنة لمجتمع وجحيمًا لمجتمع آخر؟ لماذا يفرح بها قوم ويتنكد بها آخرون؟ لماذا تكون التقنية نعيمًا لشعب وجحيمًا لآخر؟ حين قرأت رواية **1984** لجورج أورويل تعجبت من مقطع يتحدث فيه عن الإنسان المقهور بالتجسس عليه، الذي ينهض صباحًا يتلقى التدريبات الصباحية من تلفاز ينقل له الصوت والصورة، ولكنه في الوقت نفسه يراقبه ويرى ويسمع مدى تنفيذه للأوامر الملقاة من التلفاز[1]. في زماننا أصبح كل إنسان يمكنه أن يستقبل ويرسل ما يشاء، بل تجاوز التقنية ما كان في عقل أورويل وخياله الجامح، فما كان لتلك الرواية أن تخرج في مجتمع مقموع كالذي حذرت منه الرواية.

كانت الرواية تنذر بأن التقنية سوف تكون في خدمة المستبدين، وتقتحم خصوصيات الناس وتذلهم وتستتبعهم، وتزرع إرهاب السلطة في كل بيت "الأخ الأكبر"، ذلك أن المكان الذي كان يأمنه ويأوي إليه سيصبح جحيمًا يصلاه ورقيبًا يتبعه صوتًا وصورة لا مأوى يريحه.

ولن يكون القول هنا عن الجانب الجميل المفيد للإنسانية الذي تقدمه التقنية كل لحظة للعالم، ولكن كيف استطاع صناع الجحيم أن يجعلوا من التقنية المفيدة للبشرية وسيلة عذاب وتدمير للإنسان؟ وماذا على البشرية أن تعمل لتخفيف الإرهاب التقني؟

الدكتاتور المذكور أعلاه يرى الطرق وتسهيلها على الناس عدوانًا على ذاته، فالطريق الممهد للناس الذي يحقق تواصلهم المريح قد يوصل إليه الثوار بسرعة، ولهذا فعلى الناس

أن يبقوا في شقاء مع معاناة الطرق الوعرة، والغياب في أهوال الغابات أو مهالك الصحاري. وكم كنت أستغرب أن طرقًا ضرورية كان يجب أن تكون من أول أعمال الدول ولم يخطط لها وإن بدأت فلا تتم، رغم الغنى وتوفر الموارد والعمالة والتقنية، ثم لا تجد من تفسير لهذا الحال إلا خوف الحاكم من تيسر طرق انتقال للناس إلى عاصمته، ثم لم يسمح بمد الطرق إلا حين توفرت له وسائل تدمير الطرق وقطع الجسور، وإبادة المحتجين لو وفدوا على عاصمته المعتصم فيها من الشعب.

من المناخيس إلى "قلها كلامًا"

في إحدى الدول العربية جمع مجلس بعض الجيران في لقاء ودود مما يحدث في مجتمعاتنا، في أحد المجالس السابقة تحدث أحدهم إلى جيرانه منتقدًا الحكومة، وكان أحد الجيران يسجل الكلام على جاره، ثم قام الجار المتجسس بتسليم التسجيل أو الإثبات للسلطات فسجنت المتحدث زمنًا، وبعد زمن خرج الضحية وقد أصبح حذرًا خائفًا من لسانه قبل خوفه من جميع جيرانه. اجتمع الجيران في مجلس آخر، وجاء كلام عن السلطة، فأظهر السجين السابق سخرية واستهزاء، وفي هذه المرة كان قد ترك لسانه في السجن، وأصبح يعمل بالإشارة بدلًا من ذلك، وسخر من الحكومة هذه المرة بحركة وليس بصوت، فقال المتجسس، ويبدو أن جهاز تسجيله يعمل: "قلها كلامًا"، لأن الإشارة لن تسجل فطلب التعبير بالصوت ليثبت الموقف والرأي، وبهذا انكشف المتجسس. ربما لم تكن لديه آنذاك أجهزة بصرية لمراقبة المتحدثين تسجل الإشارة. ومن سذاجة هذا الجاسوس ومن صفاقته أن يطلب من المتحدثين أن يثبتوا على أنفسهم "صوتًا أو كلامًا" ما تراه السلطة جريمة لينقله إليهم.

وعقد خوف الحكام تطاردهم عبر العصور، وهي مذلة للناس، مرعبة للحاكم، وأدواتها غالبًا تسبق مهارات المجتمع وثقافته. لا شك أن الانتقال بين مناخيس العباسيين وتجسس المعاصرين أصبح بعيدًا في الهيمنة، ولهذا فإن قمع التسلط على الناس وتحديد سلطات الحكومات أصبح أكثر إلحاحًا في عصرنا أكثر مما مضى في أي عصر سبق.

أشاع أحد الحاقدين المتجسسين عن الإمام أحمد بن حنبل أنه ربص (أخفى) أحد العلويين في بيته، ليظهره ثم يبايعه إمامًا بديلًا للخليفة العباسي[2]، فأرسل الخليفة رجالًا إلى

بيت أحمد بحسب رواية ابن أخيه، "ففتشوا منزل أبي عبد الله والبيوت والغرف والسطوح، وفتشوا تابوت الكتب، وكان معهم نساء ومناخس فجعلوا ينخسون بها الأرض، ونزل النساء إلى منزلنا ومنزل صالح ففتشوا النساء والمنازل فلم يروا شيئًا ولم يحسوا بشيء"[3]. ثم كتبوا بنتيجة البحث والتحري إلى المتوكل "فوقع منه موقعًا حسنًا"، وتبين أنها دسيسة من أحد مشاهير الفقهاء في زمانه، بل كان "فقيه العراق في وقته" كما وصفه الذهبي في **تاريخ الإسلام**. ثم يقول: "ولم يمت حتى بين الله أمره للمسلمين، وهو ابن الثلجي"[4]. تلك كانت أدوات التحقق البدائية في زمانهم، ويتضح الانسياق وراء رغبة السلطة في التجسس على الناس، وتمادي الحاكم في اتباع خوفه، وبذل وسائله للتتبع والبحث، حيث لا يحمي الناس منه قانون ولا مؤسسة ولا برلمان ولا محاكم، ويصبح التشبث ببقية أخلاق للسلطة مجرد حلم للضعفاء، وهو حلم لا يعني شيئًا عند السلطات.

أذكر مرة في لقاء مع موظفين أمنيين أن أحدهم أخبر الموجودين وهم جمع من المتعلمين أنه سيفتح الهاتف ليستمع إلى ربات البيوت ماذا يقلن وماذا يتحدثن عنه، وأن متابعته كانت ممتعة وتعطي مؤشرًا إلى رأي الناس واهتماماتهم، مفتخرًا أنه بتجسسه يكشف عن حال مجتمعه، وظهر للحاضرين وكأن سلوكه في كشف خصوصيات البيوت مباح وحماية للأمن العام، ولم نكن نتوقع مستقبل هذه الاختراعات على أمن الناس وخصوصياتهم. وللأسف تلقى الجالسون كلامه بتقدير كونه يعرف، وأن معلوماته دقيقة وواضحة عن المجتمع وما يدور فيه، والمحزن وقتها حديثه ببساطة عن سهولة الاطلاع على الخصوصيات والاستهانة بحرية المجتمع، وصمت الفريق الكبير الجالس عما يحدث، ربما تقديرًا لعمله الذي لا ينطلق من الحرص على مصالح الناس بمقدار ما كان يريد التتبع والتدقيق فيما يقولون ويعملون، هذا على فرض أن تسلم تلك الأسر من الوقوع في جحيم المتابعة بعد السماع العشوائي كما عرض للسامعين.

تلك المجتمعات تعدّ المعرفة والمعلومات حقًّا للسلطات ومحرمًا على الناس، فقد كان قرار السماح باستخدام تقنية الإنترنت في كثير من الحكومات قرارًا لوزارات الداخلية أو الأمن أو الجيش الوصي للخارج على الشعب، وتأخرت استفادة العرب منها، خوفًا من تواصل الناس

أو تقاربهم واطلاعهم على ما يجري في العالم، أو خوفًا أن تتواصل الشعوب مع المعارضات، حتى إن بعض المقربين من السلطة في بلده شرح مفاخرًا كيف ساهم في فك الحرمان من الإنترنت الذي فرضته حكومته على الشعب فساهم في كسر الحصار التقني.

قيمة التقنية في مجتمع استبدادي

التقنية عند المستهترين بكرامة الإنسان توجه لحرب المجتمع وإذلاله واستتباعه، ونتاجها شر يوضع بأيدي شرار الناس، ممن يعرفون أضراره ولا يعرفون منافعه. فإذا كان التقدم التقني في مجتمعات حرة يعني تقدم حماية الإنسان من الأمراض الخطرة، ويعمل لصحة الناس ورفاهيتهم ولتطويل أعمارهم، فإن هذا التقدم عند الآخرين يعمل في مجتمعاتنا ضد مصالح الشعوب، ويسخر للإضرار بها عند كثير من المفسدين، وكأن القانون متبع من حكمة الدكتاتور المذكور: "التقنية التي تهيّج الثوار اقطعها".

وقد عرفت سجون العرب الصعق بالكهرباء قبل أن تنير الكهرباء شوارعهم، وعرفوا أجهزة تجسس تحصي عليهم أنفاسهم قبل أن يعلموا أنه يمكن أن يستمتعوا بفوائدها للاتصال، وعرفوا الإعلام دعاية تكذب عليهم وتسخرهم لطغاتهم وتنفخ في أعدائهم المفسدين وتقصي وعيهم قبل أن يعلموا أنها تستخدم في مجتمعات أخرى سلاحًا للمجتمع ضد انحراف السلطة الحاكمة أو جورها ولنقد الإدارات والسلطات وفسادها لتمنع التسلط المطلق، ونقلوا إلى لغتهم اسمها من هناك دون غاياتها، ففي البلاد الحرة يسمونها "السلطة الرابعة" بجانب السلطات الموازية: التنفيذية والقضائية والتشريعية، وبغباء أو مكر ساذج سموها في عالمنا (عالم سجونهم) "السلطة الرابعة"، نقلًا غبيًّا للتسمية الغربية، بينما هي في بلادهم أداة قمع لهم ولسان للسلطة القاهرة لعقولهم، فهي جزء من المخابرات أو القمع الإعلامي الذي تسيره الأجهزة التنفيذية التي تستعبدهم، تلك الأجهزة التي تستبيح أبدانهم في مكان وتساندها الإعلامية لتستبيح عقولهم وضمائرهم وألسنتهم، فيصفقون لمن يغتال ضمائرهم ووعيهم بكل وسيلة، ويخرجون للمجتمع كائنات مسلوبة التفكير في تسمع، ودورها فقط أن تردد ما تسمع ولو كان ضررًا محضًا بها. وهنا مقاطع حوارية مسرحية لأحمد شوقي تصف الواقع المعاد بأشنع مما كان، حتى تمنينا من الطغيان ما كان على ما نرى:

اسـمع الشـعب (ديـون) كيـف يوحـون إليـه
مـلأ الجـو هتافـا بحيـاة قاتليـه
أثـر البهتـان فيـه وانطـلى الـزور عليـه
يـا لـه مـن ببغـاء عقلـه في أذنيـه

***

(حـابي) سـمعتُ وراعنـي أن الرميـة تحتفـي بالرامـي[5]

كتـب ضاحـي خلفـان، رئيـس شرطـة دبي، عـلى تويـتر: "كنـت في دولة أوربيـة راقيـة للغاية، وقـد كنـت أجـري أشـعة عـلى الركبـة... سـألتني الأخصائيـة: أنـت مـن أيـن؟ قلـت لهـا: مـن الإمـارات... قالـت حلمـي أزورهـا لأرى بـرج خليفـة.. تعجبـت أن أوروبيـة تحلـم بزيـارة الإمـارات... ثـم قلـت في نفـسي: لا عجـب... مـا حـدث عندنـا مدهـش". (تويـتر، 22 مـارس 2021). ثـم رد عـلى تغريدتـه من سـمى نفسـه سـلطان محمـد (@sultanbattah): غريبة عندكم بـرج خليفـة ولا عندكـم أشـعة للركبـة"[6]. هكـذا فُهمـت التقنيـة والتطـور العالمـي بأنـه تطـاول في البنيـان وخفـس بـضرورات الإنسـان كالحريـة والصحـة، مـع تراخـي أهميـة حاجاتـه، بل لو كان هنـاك بحـث لأسـوأ مـا يقـع لإنسـانية الإنسـان مـن تدمـير ولكرامتـه مـن إهـدار، لوجدته يقبـع في سـجون الرعـب ومخافـر زعمـوا أنهـا للتأديـب بينـما هـي للترعيـب والترهيـب بجـوار تلـك الناطحـات للسـحاب المغتربـة عـن البيئـة وعن الوعـي وعن منافـع المجتمع. تـرى لو كان الإنسـان بقـي بحريتـه وكرامتـه، أليـس خـيرًا له وأسـعد أن يعيـش في متاحف يأتي العالم ليسـخر بدمـار إنسـانها وارتفـاع بنيانهـا في تناقـض غريب؟

الحرب على السكان[7]

نـشرت سُريـا [ثريـا] دادو[8] مقـالًا مهمًّا عن التجسـس على الشـعوب من قبـل واحد وعشرين مـن الحكام الأفارقة، وكلهم يسـتعملون منتج الجيش الصهيـوني عبر شركة (OSN) وهي الشركة نفسـها التـي تعاقـد معهـا أربعـة من الحـكام العـرب، فأصبـح العدد خمسـة وعشرين مسـتخدمًا للتقنيـة الصهيونيـة ضـد الشـعب، وهي شركـة تدار بخبرات مـن متقاعدين من الجيش ممن سـبق

أن عملوا في وحدة النخبة في الجيش الصهيوني، وعدد من شخصيات الموساد[9]. قامت هذه الشركة الصهيونية ببيع هؤلاء المستبدين المتخلفين من العرب والأفارقة أجهزة تنصت على السكان لتخترق هواتفهم وتقوم بالتنصت الصوتي على أحاديثهم ورسائلهم دون علمهم، وكذا تقوم بتشغيل كاميرات التصوير لهواتفهم دون إرادتهم، ثم تنقل النصوص والصور والمكالمات إلى خوادم صهيونية للشركة قبل أن تنقل هذه المعلومات إلى إدارات الرعب أو التجسس الإفريقية والعربية التي يهينون بها الشعوب ويستعبدونها ويسمونها "المؤسسات الأمنية"، بينما هي مؤسسات استعباد تستعبد الحاكم والمحكوم في هذه البلدان للطغيان الصهيوني وتحول السكان وحكامهم إلى مجرد كائنات أشبه بفئران التجارب في معامل التقنية التجسسية، كائنات مرعوبة خائفة مأسورة بأسرارها وفضائحها التي تخزن عند عدوها كل لحظة ليستذلها ويستتبعها بها، وهذا ما يفسر التبعية الشاملة للإرهاب الصهيوني والمسارعة في خدمة مصالحة باندفاع لا مثيل له حتى قبل طلبه.

وليست المعلومات هذه فقط هي الغنائم الباردة التي يحصل عليها العدو من الطغاة، بل العجب أنه يبيع عليهم برغبتهم الجامحة سلاحه ليفتك بهم ويفضحهم وبالمال المنهوب من الشعوب الخانعة؛ إذ لا تقل كل صفقة للبرنامج الصهيوني (OSN) عن خمسين مليون دولار في كل مرة يتم تركيبه، وهي مبالغ مؤقتة تحتاج تجديدًا أو ما يسمونه ترقية دورية باستمرار. أما الحكومة الأمريكية فقد حصلت على إعلان تعهد من الصهاينة في حديث بين نتن ياهو وترمب بعدم التجسس عليهم ولا في بلادهم، بعد أن كشفت تقارير عن زرع أجهزة تنصت في واشنطن على المكالمات والنصوص المرسلة عبر الهواتف، وكانت المشكلة قد نشر عنها منذ عام 2017[10]، لكن هل يمكن الثقة بذلك؟ علمًا أن الحكومة الأمريكية أخبرت بعض العرب المقيمين على أراضيها بأنها تؤمنهم ضد التجسس الصهيوني على هواتفهم بحيث لا تسلم معلوماتهم لبلدانهم عبر شركة (OSN) ولا غيرها، وتخضع هواتفهم لفحص أمني دوري.

التكنولوجيا وكورونا

أثبتت الدول ذات المراكز البحثية الجادة والحرة إمكانها في مساعدة البشرية للخروج من وباء كورونا، وهذا الجهد العظيم حقق مكاسب مشهودة للبشرية، وخفف عن الملايين كثيرًا

مـن مخاطـر هـذا الوبـاء. غير أن هـذا الإنجاز العظيم سـوف يواجه آثارًا سـلبية على العـالم ونتائج عنصريـة وسياسـية تصنـع آثـارًا من سـوء الأخـلاق والطبقيـة والعنصرية والكبت غير مسـبوقة. فمثـلًا سـتحافظ حكومـات قويـة ومجتمعـات غنيـة عـلى تفوقهـا وسـلامة مجتمعهـا مـن الأوبئة الفتاكـة، وتبقـى مجتمعـات أخـرى مكشـوفة للأمـراض ومهـددة لزمن طويـل وقليلة الاسـتفادة مـن اللقاحـات والعلاجـات لزمـن قـادم؛ ممـا يصنـع مزيـدًا مـن الطبقيـة في العـالم، ومزيـدًا من التفـاوت في المجتمعـات، وتتجـذر الأوبئـة والفقـر في مجتمعـات وتطفـو عـلى السـطح مجتمعات أفضـل تقنيـة وحظًا.

وهنـاك بعـد آخـر لهـذا الإنجـاز في مواجهـة الوباء، فقـد اسـتغلت حكومات وبـكل وضوح هـذه الفرصـة لتجربـة الإغـلاق على النـاس وحرمانهم مـن فرصة الحركـة والتجول، فيما يسـمى بكلمـة حظـر التجـول (curfew) الـذي تـم تلطيفهـا بالإنجليزيـة ولأسـباب سياسـية خوفًا من حمولتهـا السياسـية المثيرة بعبارة [إغـلاق] (lockdown)، وذلك ما تسـتطيع المجتمعـات الغربية تحملـه بالكلمـة الأخـف وقعًـا في الإنجليزيـة لما يمكـن أن توحي بـه الكلمة الحقيقيـة من حرمان سـياسي لمجتمعاتهـا مـن حريـة التنقـل والحركـة. ثـم إن لتلـك المجتمعـات مـن قوانـين الحريـة والاختيـار ووسـائل التحـرر والانفتـاح مـا يجعـل تلـك المجتمعـات بمنأى مـن هيمنة سـلطوية أطـول عـلى المجتمـع، ولكـن المجتمعـات المحكومـة بحكومـات مسـتبدة سـوف تصبـح مخـبرًا تنفيذيًـا لمزيـد مـن الحرمـان مـن الحريـة والحركة، وحتـى تجريم الاحتجـاج على الحجـر بحجة أن في الحركـة والتجمـع مضـارّ صحيـة، وتلـك حجـة أو فرصـة غير مسـبوقة لكبـت الناس.

وفي منطقتنـا مـن العالم جرى اسـتغلال مشـين للوباء لمنع الحديث ومنع نـشر الأخبار والأرقام الصحيحـة، فكانـت المعلومـات المتاحة عـبر الإنترنت تتعرض لمزيـد من التقييد غير مسـبوق، مما نـشر الخـوف عنـد الصحفيـين والأطبـاء مـن المعلومـات ابتـداء فضلًا عـن نشرها، وبهـذا تصبح المكاسـب التقنيـة والإعلاميـة للإنسـان وسـائل مخيفـة للأفـراد في حـال اسـتخدامها. فضلًا عن خـوف الحكومـات مـن نـشر أخبـار عـن تقصيرهـا أو فشـلها في التعامـل مـع الوباء، فتتشـدد في كبـت الأصـوات ومنـع التعبـير عـما يحـدث. وتعـرض صحفيـون للاعتقـال وحجبـت مواقـع معلوماتيـة عـن النـاس بحجـة أنهـا تنـشر معلومات غـير صحيحة عـن الوبـاء. ولعـل الواقع أو

السبب أنها نشرت الحقيقة أو بعضًا منها. كما أن الوباء وفر عذرًا لحكومات تضر بالناس من قبل بالتضييق، فوجدت عذرًا لمزيد من التتبع والتشدد ضد السكان بحجة مراقبة المرض.

التكنولوجيا وحقوق الإنسان

شد انتباه العالم تلك الصور التي نشرت في بلجيكا لطفل أسود وضع للبلجيكيين ليشاهدوه وكأنهم يشاهدون قردًا أو حيوانًا نادرًا. ولم تحرك الصور وقتها الناس للاحتجاج إلا بمجموع الأحداث والصور المكررة، ثم ساعدت بعد عقود على يقظة الضمير البشري، وهكذا ساهمت تكنولوجيا التصوير في الاعتراف بالإنسان وتقليل مآسيه. كذلك الصور التي كانت تنشر عن أحوال المستعبدين ونمط حياتهم كما حولها الإنسان القاهر لأخيه الإنسان. ولعل أكبر الأعمال تأثيرًا في العام الفائت كاميرا التصوير التي سربت مشهد قتل جورج فلويد، فأثارت حول العالم مأساة حقوق الإنسان الأسود حول العالم، وفرضت على المجرمين أن يخففوا من جرائمهم، وإن كانت قد أثرت من قبل صورة تعذيب الشرطة البيض لرودني كينج (1991) فما كانت مؤثرة كما أثر فلويد. ولو قارنا هذا بما فعله السيسي في مذبحة رابعة (2013) لتأكدنا من بقاء العنصرية العميق في التعامل مع التكنولوجيا والتصوير، فإحراق البشر والإبادة الجماعية للشعب أكسبته قبولًا دوليًّا وترحيبًا غير مسبوق؛ لأنه أبدى القبضة الحديدة على شعب يرى الغرب والشرق أنه يجب أن يبقى مستعبدًا وليس له حق الحرية ولا المطالبة بها ولا يدخل باب التحرر، خاصة لو أخذ حقوقه عن طريق الدين، فهذه جريمة كبرى في عيون العنصرية التي لا تراعي حتى مكاسب التكنولوجيا حين تفيد المقموعين. ومع إفادة السود والمقموعين في أمريكا من التقنية وخاصة عبر الحوادث المذكورة أعلاه، فإن المسيطرين، خاصة من لديهم نزعة مواجهة الملونين المطالبين بالحقوق، يستخدمون التقنية المتطورة وصفحات التواصل الاجتماعي لمطاردة المستفيدين أيضًا. فقد كتبت تقارير لافتة عن اختراق السلطات الأمريكية، خاصة مكتب التحقيق الفدرالي، المجموعات التي نظمت الاحتجاجات لحركة "حياة السود مهمة" (Black lives matter) وتطورت وسائل تتبع وجوه الأشخاص والتعرف إليهم عبر كاميرات التصوير المنتشرة في كل مكان، وكذلك تمييز الهواتف

الموجـودة أو المجموعـة في منطقـة واحـدة، بحيـث يمكـن منـع التظاهـرات قبل حدوثهـا، فضلًا عـن معرفـة من كانـوا في نفس المـكان[11].

نلاحـظ التناقـض بـين مـا تدعـوه السـلطات المسـتبدة تنميـة وما تفعلـه في الواقع من تسـخير التقنيـة بـكل أنواعهـا قديمهـا وحديثهـا للهيمنة على النـاس. ونلاحظ أكثر من ذلـك هذا الغياب الكبـير عـن توجيـه عالمنـا نحـو وعي سـوء اسـتخدام التقنيـة في مجتمعاتنـا، فقد كنـا نتحدث عن اسـتيراد المخترعـات مـن أجل نيـل عصابـات المتنفذين لنسـب من غنائـم الفسـاد في الصفقات، ولم يكـن في وعينـا صرف المـوارد عـلى وسـائل التقنية التي تسـاعد في قمع المجتمعـات وتكبيلها. وكنـا نتحـدث عـن حسـن العلاقـات الكبير بـين وزراء الداخليـة في الحكومـات القامعـة وتنافر مـن عداهـم، وذلك بسـبب وحدة الهـدف، وهي تدمير حريات الشـعوب وتبادل خـبرات القمع والتعذيـب، حتـى إنهـم ليتبادلـون خبراء التعذيب أسـهل وأسرع مـن تبادل الأطباء والمهندسـين أو أي خـبرة أو معرفـة أو علـم آخـر، ويوطنـون هـذه الخـبرات بـأسرع ممـا يمكـن أن يتـم مـع أي خـبرة، ووسـائل القمـع التـي تنتـشر في أي ركـن مـن العـالم وخاصـة التقنيات تـصرف عليها الحكومـات المسـتبدة أكثـر مـن صرفها عـلى غيرها.

لقـد سـبق أن نـادت بعـض المنظـمات بمنع بيـع البرامج التجسسـية إلى الحكومـات التي تسيء التعامـل مـع معلومـات النـاس وخصوصياتهم. غـير أن هذه النـداءات، التي تطالـب حكومات مسـتبدة ولهـا سـوابق بـالإضرار بالشـعوب وانتهـاك حقـوق الإنسـان بعـدم جمـع المعلومـات في خـوادم حكوميـة تخضـع فقـط للحكومـات وتحرم النـاس مـن خصوصياتهم، سـوف تذهب مع الريـح ولـن تجـد تجاوبًـا؛ لأنـه في هـذه الـدول لا توجـد مجتمعـات لهـا حـق المعرفـة، ولا توجـد قوانـين تحمي مـن سـوء اسـتخدام التكنولوجيا[12].

وبـما أن التقنيـة أصبحـت في المجتمعـات المحرومـة من الحرية أداة لقتل الإنسـان بسـبب كلمة أو خاطـرة، أو وسـيلة لحرمـان الإنسـان مـن حريتـه ومـن كرامتـه ومـن حقوقـه، أو أداة لاغتياله أو موتـه البطـيء في سـجون بمـدد أبدية ووسـائل لتجريمـه وتخويفه، فـإن صرخة عالمية إنسـانية أصبحـت ضروريـة، وإن عمـلًا سياسـيًّا وأخلاقيًّا واجتماعيًّا لتحرير الإنسـان من سـوء اسـتعمال التقنيـة أصبـح أشـد إلحاحًـا. فـإن كان الإنسـان في البـلاد الحرة يخشـى مـن تطور الأسـلحة ومن

تخريب البيئة بالمواد المشعة وغيرها، فإن الإنسان في عالمنا عليه أن يعمل لتحرير جسمه وروحه من سوء استخدام حكوماته للتقنية المسخرة لاستعباده وترويعه وتجريده من إنسانيته، وتحريره من الأحكام الجائرة المبنية على خواطره أو حديث بجانبه أو صورة أو فكرة قالها يومًا ما، فأصبحت عبر هاتفه أو وسيلة نقل حديثة أخرى مصدرًا لتعذيبه وربما لقتله.

الهوامش

1. جورج أورويل، **1984**، ترجمة الحارث النبهان، بيروت: دار التنوير، 2014، ص 7.
2. **كتاب المحنة: ذكر محنة أبي عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل الشيباني**، رواية ابن عمه أبي علي الشيباني حنبل بن إسحاق بن حنبل، الرياض: مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية، تحقيق مصطفى القباني، 1440–2019، ص152.
3. المرجع نفسه، ص 151.
4. المرجع نفسه، ص 152.
5. الفصل الأول من مسرحية **مصرع كليوباترا**.
6. تويتر في اليوم نفسه، الساعة 11:20 دقيقة ليلًا، صورة.
7. https://freedomhouse.org/issues/technology-democracy
8. https://africanarguments.org/2021/02/the-seven-african-governments-using-israeli-cyberespionage-tools/

   وهنا:

   https://www.middleeastmonitor.com/20210224-african-governments-are-crushing-opposition-using-israeli-spyware/
9. موقع دويتشه 17 فبراير 2020.
10. نتن ياهو ينفي تقريرًا عن زرع إسرائيل أجهزة تجسس قرب البيت الأبيض، موقع التلفزيون الألماني: DW 13\9\2019.
11. Funk. Allie, How Domestic Spying Tools Undermine Racial Justice Protests. https://freedomhouse.org/article/how-domestic-spying-tools-undermine-racial-justice-protests
12. انظر تقارير فريدوم هاوس عن أثر كورونا "كوفيد 19" على الحرية، ومقال كاثرين جروث (Cathryn Grothe) في هذا الرابط:

    https://freedomhouse.org/article/amid-covid-19-pandemic-internet-freedom-under-attack-middle-east-and-north-africa

ملف العدد

الذكاء الاصطناعي: فاعل جديد في مجال الفنّ والثقافة **20**

أبو بكر خالد سعد الله

التحولات الرقمية:

أمل في رغد أكبر لحياة البشر أم تهديد لقيم الأسر ؟ **37**

إيمان سلدوي

جدلية الدولة الحديثة والتقنية:

قوانين مكافحة الاحتكار بين أوروبا وأمريكا والصين **55**

عثمان أمكور

تعزيز العمل الإنساني الرقمي في حماية حقوق الإنسان:

أمل أم ضجيج **72**

جانيت ماري أخماتوفا ومليكة صوفي أخماتوفا

من أجل تعريف لـ «الرقمي» **87**

مارسيلو فيتالي روساتي

عصر الإقطاع الرقمي **97**

رامون بليكوا

الذكاء الاصطناعي: فاعل جديد في مجال الفنّ والثقافة

أبو بكر خالد سعد الله*

مقدّمة

لقد اكتسح الذكاء الاصطناعي اليوم كل مجالات الحياة. فمنذ سنوات، أدرك العلماء وساسة البلدان المتقدمة في آسيا وأمريكا وأوروبا الوضع الجديد الذي يفرضه هذا العلم. صارت سلطات تلك البلدان تخصّص الأموال الطائلة من أجل تطويره داخل حدودها في سباق مجنون وفي تنافس دولي لا يرحم. وقد أدّت الاستثمارات عبر العالم، منذ عام 2017، إلى ظهور آلاف الشركات الناشئة العاملة في تطوير فروع الذكاء الاصطناعي[1]. ذلك أن الخبراء يجمعون على أن من تفوته فرصة التفوّق في هذا المجال العلمي فلن تكون له الكلمة العليا في كثير من القطاعات الحيوية العسكرية والاقتصادية والاجتماعية[2]. نريد في هذا المقام إلقاء نظرة على علاقة الفنّ والثقافة بالذكاء الاصطناعي بعد أن نتعرّف إلى منطلقاته ومحطاته التاريخية.

* قسم الرياضيات، المدرسة العليا للأساتذة-القبة، الجزائر.

1. منطلقات ومحطات

المنطلقات

لعل أول إشارة غير مباشرة إلى الذكاء الاصطناعي قد وردت في عام 1942، عندما تفطن الكاتب الروسي الأصل إسحاق عظيموف (Isaac Asimov) (1920–1992)، المعروف بكتاباته في علم الخيال، إلى التهديدات التي ستنجم عن ظهور "الآلة الفتاكة". ومن ثمّ، وضع آنذاك ثلاثة قوانين تحدّد الخطوط الحمراء التي لا ينبغي لأي آلة أن تتجاوزها. وقد صدرت هذه القوانين في قصة لهذا الكاتب بعنوان **الحلقة المفرغة** (*Runaround*)، وجاء نصها كما يلي:

- القانون 1: لا يجوز للروبوت أن يؤذي بشرًا، ولا أن يظلّ ساكنًا لا يغيث إنسانًا معرضًا للخطر.
- القانون 2: يجب أن يستجيب الروبوت للأوامر التي يتلقاها من الإنسان ما لم تتعارض هذه الأوامر مع القانون الأول.
- القانون 3: يجب أن يحمي الروبوت وجوده طالما لا تتعارض هذه الحماية مع القانون الأول أو الثاني.

وكان عظيموف قد وضع هذه القوانين إثر مناقشات مع زميله كاتب قصص علم الخيال الأمريكي جون كمبل (John Campbell) (1910–1971). وفي عام 1985 أضاف عظيموف قانونًا سمّاه القانون 0، وضع فيه مصلحة البشرية فوق مصلحة الفرد حيث جاءت صيغته كالتالي[3]:

- القانون 0: لا يجوز للروبوت أن يلحق ضررًا بالبشرية أو ألا يُغيثها في حال تعرضها لخطر.

بيد أن البعض يرى أن الإشارة الأولى إلى الذكاء الاصطناعي كانت قد ظهرت عام 1949 في بحث نشره وارن ويفر (Warren Weaver) (1894–1978) عن الترجمة الآلية للغات. وكتب الباحث أنه يمكن للآلة أن تؤدي بشكل جيّد مهمّة تستدعي الذكاء البشري.

والدليل على أن الذكاء الاصطناعي ليس علمًا وليد القرن الحادي والعشرين فإن أولى آثاره تعود إلى عام 1950 في مقال كتبه آلان تورينج (Alan Turing) (1912–1954) بعنوان "آلات الحوسبة والذكاء"[4]، حيث يستكشف هذا العالم مشكلة تحديد ما إذا كانت الآلة قادرة على أن تكون واعية. ونجم عن هذا البحث ما سمّي "اختبار تورينج"[5]، الذي يقيّم قدرة الآلة على إجراء محادثة بشرية.

أما تسمية هذا العلم "الذكاء الاصطناعي" فتعود إلى عام 1956 أثناء مؤتمر عقد في الولايات المتحدة بكلية دارتموث (Dartmouth). بعد ذلك، اكتسح الذكاء الاصطناعي الجامعات المرموقة في الولايات المتحدة، مثل جامعة ستانفورد (Stanford) ومعهد ماساتشوستس للتكنولوجيا (MIT)، بل وصل إلى بريطانيا من خلال جامعة إدنبره (Edinburgh)[6].

محطات

وبدءًا من منتصف الستينيات، تمّ تمويل البحث حول الذكاء الاصطناعي في الولايات المتحدة بشكل أساسي من قبل وزارة الدفاع. وفي الوقت نفسه، رأت مختبرات تُعنى بهذا العلم النور في عديد بلدان العالم. وقد توقّع بعض الخبراء أن الآلات ستكون قادرة، بعد 20 عامًا من ذلك الوقت، على القيام بالعمل الذي يمكن لأي شخص القيام به. لكننا لم نصل بالذكاء الاصطناعي إلى هذا المستوى لحد الساعة، رغم التقدم الهائل الذي سجلته الأبحاث في هذا المجال.

وفي نحو عام 1974 مرّ هذا العلم بفترة سميت "شتاء الذكاء الاصطناعي"[7]. فقد فشل العديد من الخبراء في جعل مشاريعهم تُؤتي أكلها، وقامت السلطات في الولايات المتحدة وبريطانيا بتخفيض التمويلات مفضلين دعم الأفكار التي لها حظوظ أوفر في الوصول إلى نتائج ملموسة.

أما خلال الثمانينيات، فقد نجح مشروع سُمّي "الأنظمة الخبيرة" (Expert systems)[8] التي تحاول القيام بعمليات تعدّ عادة من اختصاص البشر، مثل إصدار الأحكام واتخاذ

القرارات، فأتاح ذلك إعادة انطلاق مشاريع البحث في الذكاء الاصطناعي. وبفضل ذلك بلغ سوق الذكاء الاصطناعي مليار دولار.

بعد ذلك، أدى التطوّر الهائل لأداء تكنولوجيا المعلومات، خلال الفترة 1990–2000، إلى استغلال الذكاء الاصطناعي في مجالات كانت غير متداولة مثل التشخيصات الطبية و"التنقيب في البيانات" (data mining)[9]. ومن الناحية الإعلامية، فقد سجّل الذكاء الاصطناعي أول قفزة هزّت العالم في عام 1997 عندما هزم روبوت من صنع شركة "آي بي أم" (IBM) البطل العالمي في لعبة الشطرنج غاري كاسباروف (Garry Kasparov)[10].

وفي أوائل العقد الأول من القرن الحادي والعشرين، تمّ دمج الذكاء الاصطناعي في عدد كبير من أفلام علم الخيال. وأكثر ما شدّ الانتباه في مطلع القرن هو إنتاج فيلم "ماتريكس" (The Matrix) في يونيو 1999 بالولايات المتحدة. وتبعه فيلم "الذكاء الاصطناعي" الذي اشتهر به عام 2001 المنتج السينمائي ستيفن سبيلبرج (Steven Spielberg). لكن تخيُّل سيناريوهات حقيقية تخصّ الذكاء الاصطناعي وتطبيقاته لم تُعرف آنذاك.

تألّق الذكاء الاصطناعي

لقد شهد العالم بين عامي 2000 و2010 طفرة حقيقية في مجال المعلوماتية. إذ أصبحت أجهزة الحواسيب الشخصية متاحة بشكل متزايد، وانتشر استعمال شبكة الإنترنت، وظهرت الهواتف الذكية. وحتى عام 2010، كانت هناك تساؤلات حول أخلاقيات دمج الذكاء الاصطناعي في عدد من الصناعات. وهكذا كشفت كوريا الجنوبية عام 2007 عن ميثاق أخلاقي لاستغلال الروبوتات بهدف وضع حدود ومعايير للمستخدمين وكذلك للمصنعين[11]. وفي عام 2009، أطلق معهد ماساتشوستس للتكنولوجيا الأمريكي مشروعًا جمع فيه كبار علماء الذكاء الاصطناعي للتفكير في رسم الخطوط العريضة للبحث في هذا المجال.

ومنذ بداية العقد الثاني من هذا القرن، تألّق الذكاء الاصطناعي من خلال ما توصلت إليه شركة "آي بي أم" عام 2011، حين هزمت الآلة التي صنعتها هذه الشركة أكبر بطلين في

لعبة "المحكّ!" (Jeopardy) أمام أعين الناس، وذلك على الهواء مباشرة[12]، وهذا ما أعطى بعدًا إعلاميًّا لافتًا للذكاء الاصطناعي في أوساط الجماهير ولدى الباحثين على السواء.

نلاحظ أن تنفيذ عملية معيّنة من قبل الآلة لا يتطلب نظامها سوى تدقيق قواعد محددّة. أما عندما يتعلق الأمر بالتفكير أو البحث عن أفضل إجابة ممكنة فإن هذه الآلة تحتاج إلى التعلّم. وعليه، راح الباحثون يطوّرون عمليات جديدة للتعلّم الآلي (Machine Learning) [13]، ثمّ ما يُعرف بالتعلّم العميق (Deep Learning) الذي يعتمد عليه الذكاء الاصطناعي[14]. وبذلك تسارعت وتيرة البحث، وتمّ تسجيل أرقام قياسية جديدة، مما دفع إلى ظهور عدد من المشاريع الأخرى في مجال الذكاء الاصطناعي.

وشيئًا فشيئًا، استولت الشركات الخاصة على زمام المبادرة، إذ لم تعد مشكلة الذكاء الاصطناعي تنحصر في بناء الأنظمة، بل صارت تكمن في توفير البيانات لمعالجتها. وهذا ما جعل شركة "جوجل" رائدة في هذا الحقل. وما يدلّ على تسارع الأحداث في مجال الذكاء الاصطناعي أن شركة "ماونتن فيو" (Mountain View) لم يكن لديها عام 2012، سوى بضع مشاريع في هذا المجال، وفجأة ارتفع عدد تلك المشاريع بعد مضي ثلاث سنوات إلى 2700 مشروع. وفي عام 2013، دخلت مؤسسة "فيسبوك" العملاقة ميدان البحث في الذكاء الاصطناعي مبتعدة عن مهمتها الاجتماعية التي أنشئت من أجلها. وكذلك فعلت الشركات الأمريكية "أمازون" و"مايكروسوفت" و"أبل" و"نتفليكس" و"تيسلا"، فضلًا عن عدد كبير من الشركات الصينية.

إن البعد الإعلامي الذي اكتسبه الذكاء الاصطناعي اليوم جعل مواضيع هذا العلم يتناقش فيه الخاص والعام. وفي الحقيقة، نحن في بدايات تكامل غير مسبوق سيدمج هذه التقنيات في حياتنا العامة والخاصة. فلا شك أن العقود القادمة ستكشف عن العديد من المفاجآت في مجال الذكاء الاصطناعي. ألم يصرح أحد مؤسسي محرّك "جوجل"، وهو سرجي برين (Sergey Brin)، أنه يأمل في التوصّل إلى "صناعة آلات تُقِيم الحجة المنطقية، وتفكّر، وتنجز أشياء أفضل مما نقوم به نحن البشر"[15]؟

ذكاءات اصطناعية

الواقع أن هناك ذكاءات اصطناعية كثيرة وليس ذكاءً واحدًا. فالذكاء الاصطناعي يمثله البعض بالرضيع أو الطفل الذي ينبغي أن تعلّمه وتدرّبه على كل شيء. مثال ذلك: إذا أردت أن يميّز الطفل بين السيارة والحافلة والشاحنة فلا بد أن تريَه بصفة متكرّرة أنواعًا كثيرة من الشاحنات والسيارات والحافلات، وأن يشاهدها من خلال زوايا مختلفة حتى يتعرّف إليها بعد ذلك في جميع الوضعيات.

والذكاء الاصطناعي هو برنامج معلوماتي نقوم بتعليمه وتدريبه مثل الطفل، عِلمًا أن الإنسان -حتى لو كان في عمر الرضيع- هو أكثر "ذكاء" من الذكاء الاصطناعي. ولذلك يتمّ تعليمه عبر تزويده بكمّ ضخم من البيانات والمعلومات مقارنة بما يتطلبه تعليم الطفل. وهذه البيانات ننتقيها وفق ما سنطلبه مستقبلًا من هذا البرنامج الذي سيمثّل أحد "الذكاءات الاصطناعية"[16].

فإذا كنت تريد منه التعرّف إلى وجوه المارة في الشوارع لابد أن تركّز البيانات على الوجوه البشرية. أما إذا رغب الطبيب في التعرّف على الإصابات بمرض السرطان فلابد أن تتمحور البيانات -التي سنحشو بها البرنامج- حول السرطان ومعطياته المختلفة. والمشكل الكبير الذي يعترض التقدم السريع للذكاء الاصطناعي هو تجميع البيانات بشكل مكثّف. فهذه البيانات تُعدّ المادة الخام الضرورية للذكاء الاصطناعي. لماذا؟ لأن الآلة، كما أسلفنا، تتعلّم إثر تجميع المعلومات وتمحيصها، ذلك أن المعلومات في حدّ ذاتها مهمّة للفرد، لكنها إذا صُنفت ورُتبت فإن الفائدة منها ستتضاعف عشرات المرات بفضل الذكاء الاصطناعي.

إذا كانت مسألة الذكاء الاصطناعي الآن مرتبطة ارتباطًا وثيقًا بمسألة "البيانات"، فإن هذا المصطلح العام يغطي، في الواقع، حقائق غير متجانسة. ولأسباب تاريخية مختلفة، تخضع فئات معينة، مثل البيانات الشخصية أو البيانات العامة أو بيانات المال والأعمال، لقواعد قانونية محددة.

ينبغي ألا نعتقد أن الذكاء الاصطناعي لا يستعمل كثيرًا اليد العاملة البشرية... إذ يكمن عمل مئات الآلاف من البشر حاليًا في تعليم الخوارزميات وإدخال البيانات في الآلة! وعلى سبيل المثال، لكي تتمكَّن نظام الذكاء الاصطناعي من التعرُّف إلى شكل كلب في صورة معيّنة، يجب مقارنتها بملايين الصور للكلاب والحيوانات الأخرى. والبشر هم الذين يدخلون تلك الصور في الآلة ويعقّبون عليها لتتعلّم كيف تميّز بين الكلب وغيره من الحيوانات. وهذا ما يحدث أيضًا في موضوع ترجمة محادثة معيّنة لتدريب المساعدين الآليين على ممارستها في المستقبل.

لقد تزايدت الدعوات للحيطة والحذر من استخدام الذكاء الاصطناعي في تطوير الروبوتات الفتّاكة خلال السنوات الأخيرة[17]. ففي نهاية أغسطس 2017، بعث نحو مئة رئيس شركة تهتم بتصنيع الروبوتات وبتطوير الذكاءات الاصطناعية رسالة مفتوحة إلى منظمة الأمم المتحدة لتحذيرها من مخاطر هذا النوع من الأسلحة. وفي يونيو 2018، التزمت مؤسسة "جوجل" بعدم وضع تقنيات الذكاء الاصطناعي في خدمة الأسلحة من هذا القبيل[18].

وفي عام 2015، نشر "معهد مستقبل الحياة" (Future of Life Institute) في مدينة بوسطن الأمريكية رسالة مفتوحة وقعها أكثر من 16 ألف شخص، تحذّر هي الأخرى من التهديدات على المدنيين التي تشكلها الأنظمة الفتّاكة المعتمدة على الذكاء الاصطناعي. ويرى الموقّعون على الرسالة أن تلك الأنظمة ستؤدي إلى المزيد من السباق نحو التسلّح الذي ستكون نهايته إبادات جماعية للبشر. ولذلك كان لا بد من الحرص على توجيه البحث في الذكاء الاصطناعي نحو القطاعات التي تخدم الإنسان، وبوجه خاص الصناعات الثقافية والإبداعية[19].

2. الذكاء الاصطناعي في خدمة الثقافة

حاجة الثقافة إلى الذكاء الاصطناعي

في عالم اليوم الذي يزداد عولمة باستمرار، يجب علينا أن ندرك بأن علينا أن نتصرف كحراس للتراث الثقافي في كل مكان لأنه يشكّل أساس هوياتنا[20]. وما نلاحظه أن التقنيات

الجديدة تسهّل هذه المهمّة الشاقّة، وأبرز تلك التقنيات الذكاء الاصطناعي القادر على الحفاظ على هذا التراث المتميّز لتنهل منه الأجيال الصاعدة.

إن أحد الإنجازات البارزة للذكاء الاصطناعي هو استخراج وتحليل قواعد البيانات الكبيرة المبعثرة التي لا تخضع لترتيب معيّن. إليك أمثلة ثلاثة حول تطبيقات هذا الذكاء في القطاع الثقافي.

- في مجال اللغة: يتيح تحليل بيانات اللغة الطبيعية باستخدام الذكاء الاصطناعي تتبّع حجم المناقشات حول المحتوى، وأيضًا تتبع المشاعر التي تمّ التعبير عنها في تلك المناقشات. كما أن هناك إمكانية التوليد التلقائي للنصوص البسيطة باللغة الطبيعية، وهو يهدف إلى تطوير برامج حاسوب قادرة على إنتاج نصوص بلغة يفهمها البشر[21].
- في مجال الموسيقى: ظهر نظام بحث أكاديمي كامل في نهاية التسعينيات سُمّي "استرداد معلومات الموسيقى" (Music information retrieval)، والهدف منه "الفهرسة الموسيقية" لحلّ مسائل معيّنة مثل تصنيف نوع الموسيقى وتحديد هويّة الفنّان والتعرّف في الموقع على القطعة الموسيقية.
- في مجال الصناعة السمعية والبصرية: نشأت بفضل الذكاء الاصطناعي الفهرسة التلقائية للفيديوهات التي أصبحت موضوعًا مهمًّا للبحث خلال التسعينيات عندما انتشرت كميات كبيرة من الصور. والغرض من هذه الفهرسة هو تنظيم مقاطع الفيديوهات واستخراج المعلومات الدلالية لضمان إمكانية العثور على محتواها بسرعة. وعلى سبيل المثال، سيكون من الممكن عند متابعة حدث رياضي مباشر من قبل المتفرّج اختيار مشاهدة المنافس أو اللاعب الذي يختاره، والذي يتمّ تحديده تلقائيًّا بواسطة الذكاء الاصطناعي باستخدام تقنية التعرف على الوجه[22].

فتحدّيات الذكاء الاصطناعي في القطاع الثقافي عديدة. ولذلك تزايدت المبادرات الهادفة إلى إبراز الأفكار والتوصيات في المجال العام. واهتمت منظمة اليونسكو بمسألة تنوع أشكال

التعبير الثقافي وبدور الذكاء الاصطناعي. ويتم منذ 2019 تنظيم ندوات حول الملكية الفكرية والذكاء الاصطناعي تناولت بشكل خاص القضايا القانونية.

ومن هذا المنظور أيضًا، كشفت المفوّضية الأوروبية عن استراتيجيتها في أبريل 2018 بخصوص الذكاء الاصطناعي[23]. وقد اقترح خبراؤها إجراءات مشتركة تتلخّص في زيادة الاستثمار في هذا العلم، وإتاحة المزيد من البيانات، وتعزيز المواهب، وتطوير أخلاقيات الذكاء الاصطناعي لضمان الثقة.

وفي باب الفن والثقافة، يوصي الخبراء في العالم بالعمل على استغلال الذكاء الاصطناعي بمراعاة ما يمكن تلخيصه في العناصر التالية[24]:

- يجب أن يكون الفنّ والثقافة جزءًا من الحوارات المرتبطة باستغلال الذكاء الاصطناعي.
- يقدم الفنّ والثقافة مساهمات أساسية في المناقشات حول مستقبلنا المشترك الذي يتأثر بالتكنولوجيات الحديثة، وعلى رأسها الذكاء الاصطناعي.
- الفنّ والثقافة وسيلتان لا يمكن الاستغناء عنهما للتعبير عن عبقرية الإنسان وعن إبداعه في جميع المجالات، بما فيها الذكاء الاصطناعي.
- الفنّ والثقافة أساسيان لتفاعل أفضل بين الإنسان والآلة، لاسيما بعد أن اقتحم الذكاء الاصطناعي جلّ القطاعات.

وتُعدّ حلول الذكاء الاصطناعي الآن جزءًا مهمًّا في أي نظام رقمي تقريبًا. والجديد الذي ظهر خلال السنوات الأخيرة أن التطورات الأساسية في علم الحاسوب قد استكملت بالتطور الكبير في الأجهزة والنموّ الهائل في الحجم المتاح للبيانات. لقد صارت العديد من الندوات تركّز على تداعيات هذه المستجدات في الذكاء الاصطناعي على الفنّ والثقافة. وفي هذا السياق، يمكن الإشارة إلى عدة نقاط تواترت في مثل هذه الندوات:

– الـذكاء الاصطناعـي هـو من الثقافة، فقـد كان الفـنّ والثقافة التربة التاريخيـة الخصبة لخيال الـذكاء الاصطناعـي خـلال سـنوات طـوال، إذ تداخلت مجـالات الفـنّ والتكنولوجيـا فمهدت الطريـق للمهندسـين الذيـن بلغـوا ما نـراه اليوم مـن إنجازات في مجـال الـذكاء الاصطناعي.

- الفـنّ والثقافـة أداة لا يمكـن الاسـتغناء عنهـا للتعبـير عـن العبقريـة البشريـة. نلاحـظ أن عـدة تعريفـات للـذكاء الاصطناعـي تصـف في الواقـع جوانـب مـن أدوار الدمـاغ البـشري... بـما في ذلـك الإبـداع. ومـن أجـل إحـراز تقـدم، غالبًـا مـا يسـتخدم الـذكاء الاصطناعـي نـماذج مختزلـة للدمـاغ حيـث يتـمّ حـذف بعـض التفاصيـل الدقيقـة.
- مـن الـضروري فهـم المنطـق العميـق للإنتـاج الثقـافي بوصفـه نشـاطًا بشريًّـا أساسـيًّا وذلـك مـن أجـل الحصـول عـلى توقعـات أكثـر واقعيـة لتقـدم الـذكاء الاصطناعـي.
- الفـنّ والثقافـة مـن العوامـل الرئيسـية في توليـد الـذكاء الاجتماعـي الـلازم لمرافقـة ممارسـات الحيـاة الجديـدة التـي يفرضهـا التفاعـل بـين الإنسـان والآلـة.
- يفسـح الفـنّ والثقافـة المجـال للتعـاون مـع الأنظمـة القائمـة عـلى الـذكاء الاصطناعـي للسـماح بحمايـة وتعزيـز الـتراث الثقـافي المتنـوع عـبر العـالم.
- مـع الـذكاء الاصطناعـي، تتمتـع البشريـة بفرصـة إنشـاء ثقافـة عالميـة شـاملة تكـون أكثـر شـمولية وانفتاحًـا عـلى التنـوّع والصداقـة[25].

مـن المهـم أن نشـير إلى أنـه يبـدو، في أغلـب الأحيـان، أن الناس يخشـون فقدان السـيطرة على الـذكاء الاصطناعي، أو ببسـاطة، يتجاهلون التحديات. وعلى كل حـال، فإن الذكاء الاصطناعي يتمتـع ببُعـد عقـلاني وأسـطوري: يختـار النـاس إجـراء الجراحـة بواسـطة الروبوتـات بـدلًا من الأطبـاء؛ نظـرًا إلى معـدلات النجـاح الأعـلى للجراحـة القائمة على الـذكاء الاصطناعـي. ولكن عندمـا يتعلـق الأمـر بالتمريض، فمـن الواضح أنهـم يفضلون التواصل مع الإنسـان بـدل الآلة.

المبادرات تتوالى

يشير الباحثون إلى أن الكثير من السجلات التي تمّ الاحتفاظ بها قبل عام 2000 باتت كأنها غير موجودة لأننا لا نملك وسيلة لمشاهدتها. فنحن بحاجة ماسة إلى إدخال أرشيفاتنا في العصر الرقمي حتى لا نفقد الاتصال بالماضي. وحتى نتمكّن من رقمنة ملايين المخطوطات، ابتكرت فرق متعددة التخصصات من الباحثين ماسحات ضوئية شبه آلية، ومفاتيح آلية للصفحات، بل توصلت إلى وضع نظام التعرف التلقائي على خطّ اليد لنسخ التعليقات التوضيحية. ستكون هذه البيانات في النهاية قابلة للبحث في المحرّك المسمى "كنفاس" (Canvas)، وسيتمكن المستخدمون المعتمدون من تعديل أخطاء المسح، مما يزيد من دقة المعلومات.

تختلف تقاليد الأرشفة من منطقة إلى أخرى عبر العالم، وستكون الثقافات ذات التقاليد الراسخة في وضع أفضل باستخدام أنظمة الذكاء الاصطناعي. وقد برزت في مجال التراث الباحثة جوليا نورديجراف (Julia Noordegraaf)، الأستاذة المتفرغة للتراث الرقمي في قسم الدراسات الإعلامية بجامعة أمستردام، إذ احتلت مؤخرًا المرتبة الأولى في التصنيفات العالمية في هذا المجال[26]. تُعْنى أبحاث جوليا بالحفاظ على التراث السمعي البصري والرقمي وإعادة استخدامه. وهي الآن تعمل على مشروع يحمل عنوان "التراث هو حمضنا النووي الثقافي". تقول هذه الباحثة إن الأشياء المادية (أي الأعمال الفنية والآثار) والأشكال غير المادية للتراث (أي القيم والأفكار) هي اللبنات الأساسية للهويات المحلية والقومية، ولا غنى عنها لإعداد الأفراد والمجتمعات لمستقبل غير مؤكد... ونفض الغبار عنها سيتم باستخدام قدرات الذكاء الاصطناعي.

كما يمكن للذكاء الاصطناعي الحفاظ على التراث المعماري للأجيال القادمة. فعلى سبيل المثال، يمثل سور الصين العظيم الممتدّ على مسافة 20 ألف كيلومتر تحديًا هائلًا للمهندسين المعماريين والمؤرخين الذين يعملون على الحفاظ عليه. ويصعب الوصول إلى مناطق معيّنة، وبطبيعة الحال، فإن الفحص اليدوي للجدار سيكون مملًّا جدًا للخبراء. ولذلك تعاونت شركة "إنتل" (Intel) مع مؤسسة الصين للحفاظ على التراث الثقافي لاستخدام أحدث تقنيات

الطائرات بدون طيار لجمع آلاف الصور، ثمّ تحليل البيانات باستخدام الذكاء الاصطناعي بغرض تحديد المناطق الدقيقة في الجدار التي تحتاج إلى ترميم. فمن خلال المعلومات الدقيقة حول الأماكن التي تتطلب الإصلاحات يمكن إنجاز العمل بسرعة وإتقان وبأقلّ تكلفة[27].

ومن إنجازات الذكاء الاصطناعي في الصوتيات إنشاء الموسيقى التلقائية. ومن الأمثلة الحيّة في هذا المجال، ما أصدرته المطربة الأمريكية تارين سوذرن (Taryn Southern) عام 2018 حين سوّقت ألبومًا بعنوان "أنا الذكاء الاصطناعي" (I am AI) الذي تم تأليف موسيقاه بالكامل بواسطة الذكاء الاصطناعي.

كما طوّر الذكاء الاصطناعي في مجال الرسم لوحات فنية بيعت بمئات آلاف الدولارات. ومما لا شك فيه أننا سنشهد، خلال السنوات القادمة، تغييرات عميقة في الطريقة التي يتم بها إنتاج وتوزيع واستهلاك سلع وخدمات جميع الصناعات الثقافية والإبداعية: الموسيقى والفنون البصرية، والصحافة، ونشر الكتب[28]، والوسائط السمعية والبصرية، والأزياء... ذلك ما سيضاعف من الإمكانات الإبداعية للفنانين بوجه خاص.

ومع ذلك، يستطيع الذكاء الاصطناعي تمكين المنصات الكبيرة من إنشاء محتوى ثقافي شخصي مصمم خصيصًا لأذواق كل مستخدم. هذا الاحتمال، الذي يُعدّ جذابًا للغاية من وجهة نظر اقتصادية قد ينتهي به الأمر إلى إضعاف فكرة الثقافة المشتركة.

تخوّفات

يتساءل المتتبعون: هل نشهد اليوم "ثورة صناعية ثالثة" بعد ثورة أولى بُنيت على ظهور المحرّك البخاري والسكة الحديدية، وثورة ثانية استغلت الكهرباء والنفط؟ أليس لهذه الثورات الثلاث عناصر وصل تربطها تتمثل في شبكات كبيرة مشتركة: السكك الحديدية، الكهرباء، الإنترنت؟ وكل منها يعلن عن ميلاد "إنسانية جديدة". فالثورة الرقمية (الثورة الصناعية الثالثة)، والتي تولد عنها الذكاء الاصطناعي، أثّرت وتؤثر بشكل متزايد في المجال الثقافي، سواء تعلق الأمر بالكتب، أو السينما والتصوير، أو الفنون الجميلة، أو وسائل الإعلام المكتوب والمسموع والمرئي.

تمسّ هذه الثورة علاقة الإنسان مع ذاته ومع غيره في محيطه وخارجه. كما تفرض علينا طرقًا جديدة للوصول إلى منابع المعرفة ومصادر المعلومات التي نبحث عنها. هل يمكن القول إن ثمة قطيعة في المجتمع مع سلوكاتنا التي ألفناها قبل اليوم مع الجوانب الثقافية؟ أم إن الأمر يقتصر على تحوّل سلس في استخداماتنا لوسائل الاتصال كما حدث للإنسان خلال تطوره عبر العصور؟ يبدو أننا أمام تغيير ليس بسيطًا في حجمه بل هو عميق في طبيعته ومرماه.

والغريب أن كل هذا يحدث في عالم تتعارض فيه قيم التحرر والانفتاح الفكري والثقافي مع استراتيجيات السيطرة والهيمنة بكل أشكالها. ومن هذا المنظور، فالتكنولوجيا الرقمية تُعدّ في آن واحد قوة تدعم التحرّر الفكري والهيمنة الثقافية؛ ذلك أن التقنيات الرقمية لا تشكل مجرّد وسيلة إعلام جديدة، على غرار المذياع أو التلفزيون في النصف الثاني من القرن العشرين، بل تمثّل مجموعة من الأدوات غير المتجانسة التي تؤثر في جميع قطاعات الحياة، لعل أبرزها الجانب الثقافي والفكري.

ومن الأهمية بمكان أن نشير، في سياق الحديث عن التخوّفات في باب الذكاء الاصطناعي والثورة الرقمية، إلى أن الشباب أكثر تأثرًا بهذه الثورة وذكائها الاصطناعي وأسرع استجابةً إليها، وأبرع من غيره في التعامل معها. وهذا ما يركّز عليه الكاتب الفرنسي ريمي ريفل (Rémy Rieffel) حين يقول: "تظهر التكنولوجيات الرقمية الجديدة في آخر المطاف بمثابة الرافد لثقافة الشباب القائمة على وضع تعبيري متميّز يتلخص في: نروي لبعضنا البعض، ونستمتع، ونتنزّه، ونقوم بعملية إسقاط لأنفسنا"[29].

ما التغييرات التي سيحدثها تطوّر الذكاء الاصطناعي على الفنانين ورجال الأعمال والمبدعين وعامة الناس؟ ماذا ستكون العواقب فيما يتعلق بتنوّع أشكال التعبير الثقافي؟ ما الدور الذي يجب أن تؤدّيه الحكومات والقطاع الخاص ومنظمات المجتمع المدني من أجل تعزيز ثراء وتنوّع النظام البيئي الثقافي؟ هل الذكاء الاصطناعي على وشك أن يحلّ محلّ الفنّان، سواء كان ذلك في الرسم أو الرقص أو الموسيقى؟[30] هذه أسئلة أساسية يجب دراستها على المستوى الدولي لحماية وتعزيز تعدّد أشكال التعبير الثقافي.

وفي هـذا السـياق، يلاحـظ الخـبراء غيـاب نظـام بيئـي في الـذكاء الاصطناعـي عـلى المسـتوى المحـلي في كثـير مـن بلـدان الجنـوب، وهـو مـا سـيضطر المبدعـين في الجنـوب إلى الهجـرة نحـو الشـمال. ومـن ثـمّ، سـيزيد الوضع من هجـرة المواهب وضرب الحيـاة الثقافية المحليـة في العمق. فكـما تشـير العديـد مـن التجـارب الحديثـة، نلاحـظ أن الفـن الأفريقي قد لا يـأتي غدًا مـن دولة مـالي أو السـنغال، بـل الأرجـح أنـه سـيأتي من مراكـز التعلّـم العميق التي تـمّ إنشـاؤها في بلدان الشمال.

في السـنوات القادمـة، لـن نسـتغرب مـن شـدّة تأثـير الـذكاء الاصطناعـي عـلى العديـد مـن التخصصـات وأصحـاب المهـن الإبداعيـة، مثـل الرسـامين والمراجعـين والمصممـين والمترجمين والمصوّريـن ومنتجـي الفيديوهـات والملحّنين وغيرهـم. ومـع تزايـد دخـول الخوارزميـات إلى السـاحة الثقافيـة، مـن المرجـح أن تتفاقـم التوتّـرات والاحتكاكات بـين المبدعين في شـتى الفنون ومطـوري الـذكاء الاصطناعي.

وفي موضـوع الروبوتـات، يلاحـظ الخبراء أنها صارت في عديد الأماكـن جزءًا من المجتمعات وأن عددهـا في تزايـد، وفي النهايـة سـتصبح جـزءًا مـن ثقافتنـا. ومـن المعلـوم أن فئـة مـن هـذه الروبوتـات –المعروفـة أيضًـا باسـم "الروبوتات الاجتماعية"– تقوم بدراسـة الآثار والسـلوكيات الاجتماعيـة وتفاعـلات الروبوتـات مـع بعضها بعضًا ومـع البشر.

وقـد ظهـرت الآن ما تسـمى "ثقافة مجتمـع الروبوت"، التـي تُعنى بالقيم والعـادات والمواقف والأبعـاد الثقافيـة بـين مجتمـع الروبوتـات والبـشر[31]. وهنـا تُطـرح عدة تسـاؤلات أيضًـا، منها: هـل سـتختلف ثقافـة الروبوتـات من بلـد إلى آخر؟ هـل تختلـف ثقافة الروبـوت اليابـاني، مثلًا، عـن ثقافـة الروبـوت الإيطالي؟ وثقافـة الروبـوت في جنـوب إفريقيـا عـن ثقافـة الروبوتـات الكولومبيـة؟ إلى أي مـدى سـتؤثر ثقافـة مهنـدسي الروبوتـات في ثقافـة الروبوتات؟ مـا الـدور الـذي سـتؤديه الثقافـة البشريـة في صقـل ثقافـة الروبوت؟

هـا هـو عـصر الـذكاء الاصطناعـي قـد أطـلّ علينـا للتـو ولم يكشـف بعد عـن أبـرز أسراره. والفـرق بيننـا نحـن البـشر وبـين ذاك الـذكاء الاصطناعـي أن لدينـا حـدودًا لا نتخطاهـا، أما هو فـلا حـدود تقـف في وجهـه، لكـن تلـك الحـدود التـي تواجه البـشر هي التـي تجعلهـم يبدعون.

لقـد صمـم الإنسـان ذكاءً اصطناعيًّا، كالطفـل الصغـير، وراح يلقّنه الدروس ليجتهـد وليعلمنا، بـدوره، مـا لم نعلـم. إنهـا تجربـة تعـاون بـين البـشر والـذكاء الاصطناعـي مسـت كل الميادين، بما فيها الفكـر والثقافـة والفنّ.

مراجع لم ترد في الهوامش

Hutter, Marcus. "One decade of universal artificial intelligence." *Theoretical foundations of artificial general intelligence*. Atlantis Press, Paris, 2012. 67-88.

Johnson, D.G. *Computer Ethics*. New Jersey : Prentice-Hall, 1985.

Koch C. "Proust among the machines", *Scientific American*, vol. 321, 6, December 2019.

Moravec, H. *Mind children: The future of Robot and Human Intelligence*. Cambridge, Mass : Harvard University Press, 1988.

Pearl, Judea, and Dana Mackenzie. *The Book of Why: The New Science of Cause and Effect*. New York, Basic Books, 2018.

Russell, Stuart J, and Peter Norvig. *Artificial Intelligence: A Modern Approach*. New Delhi: Prentice Hall, 2003.

Scharre P. "Killer Apps: The Real Dangers of an AI Arms Race", *Foreign Affairs*, vol. 98, 3, May/ June 2019.

Sun, R. & Bookman, L. *Computational architectures: Integrating neural and symbolic processes*, Kluwer Academic Publishers, 1994.

الهوامش

1. Chishti S. *et al. The Ai Book: The Artificial Intelligence Handbook for Investors, Entrepreneurs and Fintech Visionaries.* , 2020. p. 128.
2. Breschi S., Lassébie J. & C. Menon C. *Portrait of Innovative Start-Ups Across Countries*. OECD Publishing; Éditions OCDE, 2018.
3. Salge C. "Asimov's Laws Won't Stop Robots from Harming Humans, So We've Developed a Better Solution". *Scientific Amercican*, July 11, 2017.
4. Turing *A. "Computing machinery and intelligence"*, *MIND*, vol. 59, 236, 1950.
5. *Thompson C. "The other Turing test", WIRED magazine, 13.07, July 2005.*
6. للمزيد فيما يخص محطات الذكاء الاصطناعي، انظر البحث:

   Capurro, Rafael`. "The Age of Artificial Intelligences: a Personal Reflection." *The International Review of Information Ethics*. 28 (2020): http://www.capurro.*de/edmonton2019.html*
7. *Frankenfield J. "AI Winter". Investopedia, July 17, 2020:* https://bit.ly/3b4pZRu
8. Giarratano, Joseph C, and Gary Riley. *Expert Systems: Principles and Programming.* , 2005.
9. *Witten I. & Frank E. : Data Mining : Practical Machine Learning Tools and Techniques, Morgan Kaufmann, 1999.* p. 346-361.
10. King, Daniel. *Kasparov V Deeper Blue: [the Ultimate Man V Machine Challenge]*. London : Batsford, 1997.
11. http://www.roboethics.org/icra2007/contributions/slides/Shim_icra%2007_ppt.pdf
12. *Miller P. "IBM's Watson* supercomputer *destroys all humans in Jeopardy practice round", Engadget*, January 13, 2011:

https://engt.co/3aokzBO

13. Wołk K. *Machine Learning in Translation Corpora Processing*, Boca Raton, FL: Taylor & Francis, 2019.
14. Goodfellow, Ian, Yoshua Bengio, and Aaron Courville. *Deep Learning*. Cambridge: MIT Press, 2016. pp. 145-157.
15. https://bit.ly/3bbNwjy
16. López de Mántaras R. "The Future of AI: Toward Truly Intelligent Artificial Intelligences", In: *Towards a New Enlightenment? A Transcendent Decade*. Madrid: BBVA, 2018. pp. 160-174.

انظر الرابط التالي https://bit.ly/3qoQOWR

17. McFarland M. "Leading AI researchers vow to not develop autonomous weapons", *CNN Business*, July 18, 2018.

18. Statt N. & Vincent J. "Google pledges not to develop AI weapons, but says it will still work with the military", *The Verge*, Jun 7, 2018: https://bit.ly/3qr8LEf

19. https://futureoflife.org/2015/12/31/2015-a-year-in-review/

20. انظر مثلًا الدراسة التي قامت بها منظمة الفرنكوفونية عن الذكاء الاصطناعي والفن والثقافة على الرابط: https://bit.ly/3ppC7BR

21. Sabah, Gerard. *L'intelligence Artificielle Et Le Langage : Représentation Des Connaissances*. Paris: Hermes, 1990. p. 142.

22. *Chandrashekar A. et al. "Artwork personalization at Netflix", The Netflix Tech Blog, 2017.*

23. *Artificial intelligence, A European Perspective*, European Commission, 2018: https://bit.ly/37jA6km

24. White Paper on Artificial Intelligence: Public consultation towards a European approach for excellence and trust, July 17, 2020: https://bit.ly/2NAan08

25. Pavlovic Rivas M. « Intelligence artificielle : Quels effets sur la création audiovisuelle ? » PoleMedias, 2019 : https://bit.ly/3qs40u9

26. Barok, D., Noordegraaf, J., & de Vries, A. P. "From Collection Management to Content Management in Art Documentation: The Conservator as an Editor". *Studies in Conservation*, *64*(8), 2019: https://bit.ly/3an5gZW

27. "Preserving a Legacy, A drone and AI Expedition" : https://intel.ly/2Nq7RJD

28. Mégean O. « Le monde de l'édition et l'intelligence artificielle », March 8, 2019 : https://bit.ly/3qpkuDx

29. Rémy Rieffel R. *Révolution numérique, révolution culturelle?* .Paris: Gallimard, 2014. p. 111.

30. David M. & Sauviat C. *Intelligence artificielle, la nouvelle barbarie*, Ed. du Rocher, 2019. p. 138.

31. Al Conocimiento V. "The Era of Robot Culture", *BBVA*, September 12, 2018: https://bit.ly/3bbtiWV

التحولات الرقمية : أمل في رغد أكبر لحياة البشر أم تهديد لقيم الأسر ؟

إيمان سلدوي*

يكاد المتأمل لحال العالم بعد جائحة كورونا يجزم أن إرادة خفية تسعى لجعل هذا الحدث فرصة للزج بالإنسانية بوتيرة أسرع في عالم الرقمنة، "تشير الإحصائيات أن الجائحة صاحبها تزايد في استخدام الهواتف المحمولة بنسبة 50٪، وزيادة استخدام البيانات بنحو 40٪، وكانت إيطاليا أول دولة تشهد ارتفاعًا في حركة تدفق البيانات عبر الإنترنت من قبل القطاع المنزلي التي زادت بنحو 75٪ لكونها أول دولة تدخل مرحلة الإغلاق الكامل في العالم"[1]. ليست إيطاليا إلا مثالًا، وإلا فإن العالم كله تحول فجأة إلى دول ومؤسسات ومجتمعات تتواصل عبر الإنترنت، وتجتهد لكي تجد لنفسها موقعًا على الفضاء الأزرق. دقّت كورونا ناقوس الإعلان عن لحظة جديدة في حياة البشرية سيكون فيها البقاء لمن سيحسن السباحة في الفضاء الأزرق. إذ منذ مدة والعالم يعتبر أن ولوج العالم الرقمي مؤشر على التقدم والتحضر، بل أصبحت قدرة الإنسانية على تجويد الحياة المعيشية للأفراد متوقفة على رفع منسوب الأمم والمجتمعات في مدى قدرتها على الاستفادة من العالم الرقمي، إلا أن الحجر الصحي الذي عاشه العالم في الآونة الأخيرة جعل الرقمنة نافذة الفرد والمجتمع على العالم، وعلى المصالح، وعلى المهام

* باحثة في قضايا المرأة والأسرة.

والواجبات المفروضة، فكثر الحديث عن التعليم عن بعد، والعمل عن بعد، والتعاقد عن بعد، والبيع والشراء عن بعد، والتثاقف عن بعد.

إن المتأمل لتتبع الدارسين لهذه الظاهرة يبدو له جليًّا أن هذا التحول ماض شئنا أم أبينا، كما تؤكد ذلك سرعة انخراط الناس في الشبكة العالمية للإنترنت رغم كل العوائق؛ "فأكثر من 40٪ من سكان العالم لديهم إمكانية الاتصال بالإنترنت، مع دخول مستخدمين جدد إلى الشبكة العالمية كل يوم، ومن بين العشرين في المئة الأفقر من الأسر نحو 7 أسر من بين كل 10 لديها هاتف محمول، وأصبح احتمال أن تمتلك أشد الأسر فقرًا هاتفًا محمولًا أكبر من احتمال وجود مراحيض أو مياه شرب لديها"[2].

هذا التطور السريع في انخراط البشرية في العالم الرقمي يحمل المفكرين مسؤولية إعداد الناس من الناحية الفكرية والتصورية للمنهج السوي لركوب هذه الموجة الانتقالية بأمان وبأقل الخسائر. وفي هذا السياق يبقى سؤال الفرص والمخاطر مما يفرض نفسه بإلحاح أكثر من ذي قبل، وهو نقاش -قديم جديد- بدأ منذ ظهور أول موجة رقمية، إلا أنه يحتاج اليوم إلى حسم يمكنه أن يساعد البشرية على الدخول الآمن في أخطر طفرة رقمية، إذ إن دور المفكر اليوم تمليك الإنسان المؤهلات والوعي والحصانة التي تكفل له الفوز في تحدي التحول الرقمي، ذاك أهم ما يجب أن يشغل الدارسين والباحثين بدل الإغراق في تحليل المخاطر المكشوفة أو المتوقعة للتحولات الرقمية، الأمر الذي أخذ مأخذًا كبيرًا من كثير ممن شغلهم هذا الموضوع.

لقد أخذ الحديث عن المخاطر المرتقبة المترتبة عن التحولات الرقمية مأخذًا شغل الكثير من المفكرين خاصة في عالمنا الإسلامي. والحقيقة أن هذا ديدن صدمة البشر بكل جديد، لا سيما أن التغيرات المتوقعة بعد هذه الموجه الأخيرة من التحولات في العالم الرقمي تعد تحديًا جديدًا غير مسبوق، بحيث ترتبت وستترتب عنه تحولات جذرية في نمط الحياة وفي قوانين التواصل[3].

ويعتبر النقاش المتعلق بخطورة أثر هذه التحولات في القيم من أهم القضايا والإشكالات المثارة، وهو نقاش واكب تاريخ التطور التقني كله، فحين انتشرت الكتابة حذر كثيرون

من مفاسد محتملة مترتبة عنها، ولكن حصلت معها تحولات كثيرة انتفعت بها البشرية، فتطور العلم، وحفظت المعارف، ووثقت النظريات وتحسن حال الناس، وتوقف النقاش عن مدى خطورة الكتابة. الشيء نفسه حدث مع اكتشاف الراديو، فاعتقد أنه سيسبب الأرق ويؤدي إلى التلوث بالضوضاء، واعتقد أن التلفزيون سيؤدي إلى عزلة الأطفال وانقطاعهم عن الأنشطة التي ترتقي بالناشئة، واعتقد أن ألعاب الفيديو ستكون سببًا في التنشئة الموسومة بالعنف، وبعض من كل ذلك كان وكانت معه منافع جمة، وتجاوز الإنسان هذه النقاشات إلى نقاشات أخرى ترتبط بالجديد المخيف دائمًا.

اليوم، يقف الغيورون على القيم عمومًا وعلى الأسرة خاصة وهم يدقون نواقيس الخطر من أثر التحولات الرقمية، فإلى أي حد تحمل المعطيات العلمية ما يسوغ لهم هذا الخوف والهلع؟ وهل العالم كله أمام التحدي نفسه بالحجم نفسه؟ وهل هذا التحول كله خير؟ ومن المستفيد منه؟ ألا يعد واحدة من مظاهر الاستعباد الجديدة في الحياة المعاصرة؟ هل هو مدعاة للريبة والخوف أم هو فرصة للارتقاء والاستفادة من فرص أحسن لحياة سعيدة؟ هل هو اختيار أم نمط جديد مفروض على المجتمع المعاصر؟ ما ضرائبه وما حسناته؟ وهل المجتمع الإنساني سواء في فرص الاستفادة منه وفي تأثيره على منظومة القيم التي تختلف من مجتمع إلى آخر؟ وإذا كان التحول الرقمي هو إطار متكامل يروم استخدام التكنولوجيا لتحسين معيشتنا، فما هو حظنا من ذلك كمجتمعات نامية محكومة بإرادات سياسية دولية؟ وما الضمانات التي نأمن بها على قيمنا وهويتنا في ظل سلطة الرقمنة على تدويل القيم؟ وكيف يمكن للأسرة خاصة أن تستفيد من هذه الفرص وتحفظ وجودها ووظائفها الاستراتيجية؟

هل التحول الرقمي شر كله؟

إن استعراض الأخطار المرتقبة للتحولات الرقمية على القيم، والقيم الأسرية خاصة، قد يمنعنا منهجيًّا من الاعتراف بالمنح المرجوة من وراء هذا التحول، كما يحول بيننا وبين التأمل في الآثار الإيجابية المنتظرة منه، تلك التي لا يمكن التغاضي عنها وعن أهميتها، إذ لا يحتاج الناظر في الواقع لكثير من الجهد كي يستنتج بركات الطفرة الرقمية. يقول صاحب كتاب **الثورة الرقمية** –وهو من أكثر الكتاب تفاؤلًا فيما يتعلق بإظهار الوجه الإيجابي للعالم

الرقمي- "لم يشهد تاريخ البشرية عددًا من الناس على قيد الحياة مثل ما نراه اليوم، وبيننا اليوم من المعمّرين أكثر مما عرفه أي وقت مضى"[4]. اليوم يُتحدث عن أجهزة لمراقبة الحمل عن بعد، وفي ذلك ضمان للحد من عدد الوفيات المترتبة عن عدم قدرة بعض النساء على تحقيق المواكبة التامة لحملهن بسبب البعد أو الانتماء القروي[5]. إن تقريب المعلومة من الناس وفتح باب التواصل والتعارف على مصراعيه سهّل الولوج إلى عالم الثقافة والمعرفة والاستفادة منه واستثماره بتكلفة أقل، مما فتح الباب أمام الإنتاج والإبداع الإنساني في كل المجالات بلا حدود وبلا قيود، فأصبحنا أمام وفرة إبداعية محفزة على الإبداع، واتسع مجال تقاسم المعلومة، وبات الفضاء الرقمي فرصة كبيرة لثقافة تعاونية وتطويرية لقدرات الإنسان[6]. لقد سد الإنترنت فجوة الإعاقة من خلال التقنيات الرقمية، فأصبح أمام ذوي الإعاقة فرصة للتواصل والتعبير عن الذات وتطوير المهارات، كذلك تصف ما تحقق في حياتها بفضل الإنترنت طفلة معاقة فتقول: "تغيرت حياتي بعد الاتصال بالإنترنت"[7].

في بُعد آخر ينتظر من هذا التحول الرقمي أن يزيد من قوة الابتكار، ويفتح الفرص لوظائف جديدة تتعلق بالمهارات التقنية في أفق تجويد خدمات الشركات والمؤسسات، وتحسين التواصل بين الدولة والمواطن، استطاعت الثورة الرقمية أن تجعل التكنولوجيا فاعلة في التدريس وتطوير المعارف والمهارات[8]، و تم فتح مدارس افتراضية من شأنها أن تخفف الكثير من معاناة من انقطع عن الدراسة لأسباب موضوعية، أو ترجع إلى محدودية إمكانات ذوي الاحتياجات الخاصة[9]، ويفتح العالم الرقمي للأطفال المنسيين في العالم فرصًا للانفتاح والتعلم والمتعة والتواصل، و"يمكن أن يكون الوصول للإنترنت وسيلة لتغيير قواعد اللعبة بالنسبة إلى بعض الأطفال الأكثر تهميشًا في العالم، ومساعدتهم على تحقيق إمكاناتهم وكسر دورات الفقر بين الأجيال"[10]. بل حتى على مستوى العلاقات، يمكن أن يكون الإنترنت فرصة لتمتين الأواصر؛ إذ تتيح هذه الأخيرة التواصل مع الآباء الذين يضطرون إلى العمل بعيدًا عن البيت، و"يرجح أن يستثمر من يتمتعون بعلاقات اجتماعية وأسرية قوية شبكة الإنترنت في توطيد تلك العلاقات، بما يؤدي إلى رفه أعلى"[11].

أعطى الإنترنت كذلك فرصة لتوسيع سلطة الحركات الاجتماعية والاحتجاجية، وأعطى الفرصة ليسمع صوت المبعدين والمستأصلين سياسيًّا، وأعطى بعدًا عالميًّا لفعل التكافل الإنساني. لقد أرسى العالم الرقمي تنوعًا ثقافيًّا على خلاف ما تقتضيه عولمة الثقافات وما تفرضه من هيمنة لغة واحدة ورؤية واحدة للأشياء. ويكفي دليلًا على ذلك أن تحتل اللغة العربية مرتبة متقدمة على الفرنسية في مدى استعمالها على الإنترنت[12]. بل إن بعض سلبيات الإنترنت قد تحمل في طياتها ما يحولها إلى إيجابيات، من ذلك قضية الازدواجية في الشخصية، فالفرد يكون شخصًا مغايرًا تمامًا عن الحقيقة في المواقع الافتراضية، وقد يرسم لنفسه صورة عن ذاته وعن قيمه أرقى بكثير مما هو عليه في الواقع، لكن لا يخلو هذا الأمر من احتمال إيجابي هو أن تؤثر فيه هذه الصورة التي يرسمها لنفسه فيحاول أن يكونها[13]، فعدد الإعجابات التي تلقاها المشاهد الإنسانية، والمواقف التي تعلي من شأن التراحم والتكافل والتسامح لا شك أن يكون لها الفضل في تشكيل قيم الناس وتشبثهم بالقيم الأصيلة المجمع عليها إنسانيًّا، وأعتقد أن هذه القيم الجامعة من شأنها أن تؤطر هذه الذات النشطة على صفحات التواصل الاجتماعي والعالم الافتراضي فتشكل وعيًا إنسانيًّا جمعيًّا يحمي البشرية من كل تطرف. ولا يفوتني هنا أن أشير إلى أمر آخر كثيرًا ما يستشهد به على مثالب الانغماس في العالم الرقمي، وهو الأسف على انحسار الإقبال على الكتب الورقية -التي لا يمكن بحال أن تفقد مكانتها لأنها أصل ومنطلق- ولكن يمكن القول إن التحول الرقمي وسع دلالات مفهوم القراءة وقرب فعل القراءة من الجميع، وخفف من النفقات التي كانت تلزم للوصول إلى الكتب بفضل المكتبات الرقمية وسهولة الوصول إليها، فسطوة التكنولوجيا لا تعني دائمًا تراجع المقروء مطلقًا، لذلك نحتاج إلى دراسات حديثة تقيس فعل القراءة بمنظوره الجديد وبصورته المعاصرة ليكون الحكم أكثر إنصافًا.

فالتحول الرقمي إذن يضع بين يدي البشر طموح تحقيق مجتمع ذكي ومدن ذكية، وبيوت وآلات ذكية، ويفتح أبوابًا للارتقاء ولتقريب الخدمات من الناس، وتخفيف بعض العوائق أمام البشر في اللحاق بركب التنمية. ولكن يبقى السؤال هل يستطيع الإنسان أن يحافظ على ذكائه في ظل هذه التحولات وما يرافقها من عوالم خفية ومهارات في الكيد والمكر

والإساءة؟ وهل البشرية سواء في مدى تمكنها من ولوج هذا العالم الجديد؟ هل نحن سواء في الحظ من المنح والمخاطر؟

التحولات الرقمية بين عالمين

إن الحديث عن منح أو مخاطر العالم الرقمي يستلزم الحديث عن مدى تملك القدرة على الولوج المطلق لهذا العالم الجديد، فرغم جهود الدول في العالم لوضع استراتيجيات لولوج العالم الرقمي بنسب كبيرة [14]، فإن واقع التفاوت بين الشمال والجنوب يفرض نفسه بإلحاح. يقول أنتوني غيدنز: "عام 1998 كان عدد مستخدمي الإنترنت يزيد على 100 مليون شخص يقيم 88٪ منهم في المجتمعات الغربية والصناعية المتقدمة"[15]. فرغم كون الإجماع قائمًا على أن وتيرة تزايد المواقع والشبكات والمستفيدين من العالم الرقمي تتسارع بصورة خيالية[16]، إلا أن حظ المجتمعات النامية يبقى أقل بالنسبة إلى غيرها، "فالشباب الأفارقة-على سبيل المثال-هم الأقل وصولًا للإنترنت، حيث إن نحو 60٪ منهم ليسوا على الإنترنت، مقارنة ب 4٪ فقط من الشباب في أوروبا"[17]. وإذا كان التمكن من الهواتف قد بلغ مبلغًا مهمًّا حتى في المجتمعات النامية، إلا أنه غير مصحوب بالاتصال بالإنترنت مما يحول بين الناس وبين الاستفادة من العوائد الرقمية. لقد كشفت ظروف الحجر الصحي عجزًا كبيرًا في المجتمعات النامية على مواكبة التعلم عن بعد بسبب عدم توفر الإمكانات بالنسبة إلى التلاميذ. وقد كشف هذا الأمر بجلاء في المغرب مثلًا عندما رجح أكثر من 95٪ من الآباء التعليم الحضوري رغم كل الخطر المحتمل من انتشار الوباء، يضاف إلى ذلك الإكراهات الأكبر في الاتصال بالإنترنت في العالم القروي الذي يمثل نسبة 75٪ في بعض البلدان في العالم[18]، ولا يمكن فهم قضية التفاوت في الانتفاع من خيرات الكون بما فيها الحظ في المعرفة والمعلومة إلا من خلال تحليل طبيعة استئساد الرأسمالية وتطور أدواتها، وتحليل دلالات الأرباح الخيالية التي تجنيها الشركات المتمركزة في الولايات المتحدة الأمريكية أساسًا من وراء استعمال الوسائل التكنولوجية الأكثر انتشارًا في العالم، وتوقف الاستفادة منها على الإمكانات المادية بعيدًا عن استهداف القصد الإنساني[19]، الشيء الذي يجعل المجتمعات التي يعيش معظم سكانها تحت خط الفقر بعيدة كل البعد عن الاستفادة من العوائد الرقمية، فإذا كان أثر التفاوت بين

الـدول والمجتمعـات ظاهـرًا وباديًـا عـلى مسـتوى العوائـد والمنـح، فهـل هـو حاصـل أيضًا على مسـتوى الأخطـار والتهديدات؟

أي تهديد للقيم يفرضه التحول الرقمي؟ وما حظ الأسرة منه؟

إن سـبق العـالم المتحـضر لدخـول تجربة الانخـراط الكامـل في التحول الرقمي قد يكشـف لنا كمجتمعـات في طـور النمـو مكامن الخطـر لتجنبها، ويمكننا-إن أحسـنا النظر-من اسـتدراك ما يمكـن اسـتدراكه، فـما أهم التهديـدات المرتقبة لموجة التحـول الرقمي؟ ولماذا تعـدّ القيم الأسرية أكثـر تهديدًا؟

إنسان بلا ذاكرة

تعـدّ الصـور والأحـداث الاجتماعيـة التـي نتشـاركها كأفـراد وجماعـات مـن أهـم مـا يوطـد الروابـط، ويضفـي متعـة الوصـال بين الناس وبـين أفـراد الأسرة خاصة. إلا أن التحـول الرقمي اليـوم حـول ذاكـرة الأفـراد إلى ذاكـرة رقميـة مهـددة، بحيث تضيـع إذا مـا وقع أي عطـب تقني يمكـن أن يـأتي عـلى الأخـضر واليابـس. لم يعـد لحكايـات الجـدة والجـد مـكان في ظـل انشـغال كبـير بقـدرة التقنيـة عـلى تنميـق الصـور وتجميلهـا، فكثرة الصـور والمقاطع الشـخصية المسـجلة والمحفوظـة رقميًّـا تمنـع مـن الاسـتثمار وكثـيرًا مـا تفقـد الأسرة ذاكرتها. لقـد أصبحـت "القدرة التخزينيـة للبيانـات عـلى مسـتوى العـالم كبـيرة، وبعد خمس سـنوات مـن الآن سـتتضاعف تلك القـدرة التخزينيـة عـشر مـرات، لكن مـن قبيـل المفارقة أن هـذه الطفـرة المعلوماتية تعنـي فقدان المعلومـات التـي ليسـت على شـبكة الإنترنت"[20]. فبقـدر ما اسـتطاعت الطفرة الرقميـة أن تملكنا فضـاء كبـيرًا لتخزيـن ذكرياتنـا ولقطـات حياتنـا، فقـد عودتنـا عـلى الاتكاليـة حتـى تكاسـلت ذاكراتنـا عـن اسـتحضار المواقف ودلالتها، وغـاب الحوار المتأمل في هذه الأحـداث والذكريات، وحدثـت القطيعـة بـين الأجيال العمرية، فجيل الإنترنت يسـجل عوالمه ويسـتمتع بهـا وحده من خـلال فضاءاتـه الخاصـة والمغلقـة. إن الذاكـرة التـي نصـوغ مضمونهـا بشـكل جمعـي وفي إطـار تواصـل مسـتمر، حيـث تشـكلها اللحظـة الإنسـانية التي تترسـخ في الذاكـرة العاطفيـة أكثر من ترسـخها في الذاكـرة البصريـة، هـي مـا افتقدناه اليوم بسـبب اختزال حياتنا في صـور تخزنها ذاكرة الحاسـوب المهـددة بالقرصنـة والتلـف، وهي الصورة التـي عرضها زيجمونت باومـان للعلاقات

العاطفية في زمن الرقمنة، حيث تحدث عن ما سماه الحب السائل الذي من أبرز مميزاته الهشاشة والافتقاد للصلابة التي تضمن له البقاء[21]. فهل نستطيع أن نحول هذه النقمة إلى منحة؟ فتكون الذاكرة الرقمية سبيلًا لإحياء وتجميل وترسيخ ذكرياتنا، وتوطيد أواصرنا أفرادًا وأجيالًا وجماعات.

تفكيك الروابط الاجتماعية

عرفت المجتمعات الإنسانية تحولات جمة منذ الثورة الصناعية عصفت بنظام الأسرة الممتدة، وقلصت من مبدأ البنية التضامنية، وزادت من حدة الفردانية والعوالم المستقلة لأفراد الأسرة الواحدة، إلا أن أثر الهواتف المحمولة المتصلة بالإنترنت على تقلص مساحة الوصال بين أفراد الأسرة الواحدة قد بلغ مدى شغل الباحثين والدارسين والمهتمين. "في دراسة أجراها الباحثون من جامعة ستانفورد الأمريكية عام 2000 على عينة واسعة تضم 4000 من البالغين من الجنسين، تبين أن مستخدمي الإنترنت يمضون أوقاتًا قليلة مع الأفراد الآخرين في عائلاتهم أو في الجماعات المحلية الأخرى قياسًا على من لا يستخدمون الإنترنت"[22]. لا شك أن هذه المؤشرات ستكون قد عرفت ارتفاعًا مبهرًا بالنظر إلى فارق العشرين سنة التي تفصلنا عنها. ولعلنا لا نحتاج إلى اشتغال بحثي كبير لكشف هذا المعطى؛ إذ تكفي إطلالة على بيت من البيوت المعاصرة لكي تشهد حجم استغراق كل شخص في عوالمه التي يختزلها هاتفه المحمول حتى لا يكاد يسمع الواحد منهم الآخر إذا نادى عليه، فضلًا عن التوتر بين الأجيال بسبب الفوبيا التي أصبح يشعر بها الآباء اتجاه إدمان أبنائهم على الإنترنت أو الخوف من استعمالاتهم السلبية لعوالمه، وأمام تفكيك الروابط الحقيقية حل محلها أثر سلبي آخر متفرع عنها وهو إنشاء روابط وهمية والعجز عن التواصل الحقيقي، فتجد الناس غارقين في التواصل الافتراضي ويبدعون في اختلاق التعابير والأشكال الموطدة للعلاقات الافتراضية بينما تجدهم عاجزين عن ذلك في العالم الحقيقي، كما أدى الاستغراق في السباحة الرقمية إلى تعزيز الكسل عند الأفراد وتعطيل القدرات الإبداعية وانتشار السمنة وغياب قيم التكافل والتعاون والمسؤولية.

إن تدبير التواصل الإنساني يحتاج إلى المراس والاحتكاك المباشر، بحيث يتدرب الإنسان خلاله على تدبير الاختلاف، وتتقوى شخصيته التواصلية، الشيء الذي لا يتأتى بسبب الإغراق في العوالم التواصلية الإلكترونية البديلة. وفي هذا السياق يفهم ارتفاع نسب الطلاق، والنزوع الكبير نحو الانغلاق وضمور القيم التكافلية في المجتمعات. يقول زيجمونت باومان: "يا له من مكان مريح [يقصد العالم الافتراضي]، ولكنك إذا أمضيت الكثير من الوقت في هذا العالم المتصل بالإنترنت ورجعت بعدها للعالم غير المتصل سيتضاعف قلقك. فالعيش مع الاختلافات يتطلب استراتيجية محددة، بجانب كونه مرعبًا في أغلب الأحيان. يمكنك التهرب من ضرورة التعايش مع الاختلافات وجهًا لوجه. ولكن عند عودتك للبشر ومواجهتهم فأنت في مأزق، إذ إنك قد نسيت المهارات المطلوبة للتعامل معهم. لذا بدلًا من أن تعمل [الإنترنت] على جمع الناس فهي تقوم بالنقيض، إذ إنها تمنعهم من الإصغاء إلى بعضهم بعضًا. فهي ببساطة تقوم بخلط صوت من يقف على أعتاب الشعور بالوحدة بأصوات الآخرين، كي يتوقف المرء عن مواجهة ذلك الشعور، فيصدر الإنترنت لهذا المرء وهمًا بأنه قد انتصر على شعوره بالوحدة"[23]. إن السعادة التي يملكها العالم الافتراضي لرواده جراء التفاعل السريع والكبير بين الناس، هي سعادة زائفة وقصيرة الأمد؛ لأنها لا تعكس متعة الفوز في الابتلاء الذي يصقل معدن الناس فيروضهم على التعايش والتعاون مستشعرين إنسانيتهم التي من أكثر ما يجليها قدرتهم على التواصل[24].

براثين الجنس المهددة لاستقرار الأسر وأمان الأطفال

الخيانة الزوجية، عولمة البغاء، "الإيميلات" الإباحية، المواقع الإباحية، غرف الدردشة المتخصصة في تصوير أفعال جنسية، القوائم البريدية لتبادل الصور الخاصة المجردة، الاستغلال الجنسي للأطفال[25]... كلها نوافذ فتحها العالم الرقمي على الممارسات الجنسية الشاذة وبأكثر الأساليب جاذبية، حتى أصبحت الأسر مهددة بغول الجنس الذي يحول دون سعادة الزوجين واستقرار علاقتهما، كما يهدد بشكل كبير عافية الأطفال ونموهم الطبيعي المتوازن إن لم نقل أمانهم النفسي والجسدي. إن مجتمعنا الرقمي بالغ في الكشف والعري والتسليع لكل التصرفات الإنسانية، مما أفقد الكثيرين الإحساس بمتعة الجنس كعلاقة إنسانية تتميز

بالخصوصية وتتداخل فيها أبعاد مختلفة، ويضفي عليها عنصر المفاجأة والتلقائية ما يجعلها أكثر جاذبية، الشيء الذي افتقد بفعل تسليع الجنس والتسويق للجسد العاري والممارسة المكشوفة، فساد التنافر بين الزوجين، وزاد الشعور بالملل بسبب العجز عن بلوغ المتعة أمام كثرة العرض وكثرة الكشف[26]. يجعلنا ما ذكر أمام معضلة كبيرة تسائل الإنسانية عن مصير أجمل المشاعر التي تزين حياة البشر والتي تغنى بها الشعراء والأدباء، وهي مشاعر الحب بين الجنسين ومدى قدرتها على مقاومة تسليع هذا الشعور الجميل القائم على الإخلاص والوفاء والتضحية والاستماتة في استرخاص الغالي والنفيس في سبيل المحبوب، بما في ذلك رفض كل عرض ذي طبيعة مادية خالية من هذه الأبعاد العاطفية الصرفة، هل يستطيع هذا الشعور أن يتحدى إغراء الإشباع المادي الصرف لغريزة الجنس خاليًا من كل الأبعاد الروحية والإنسانية الذي تقدمه العوالم الافتراضية في طابق من جاذبية رهيبة، وتنتعش حينما نضيف إليها ما يؤججها من ضعف القدرة التواصلية بين الزوجين الناتج عن ما سبق ذكره من بعض تداعيات التحول الرقمي على الروابط الاجتماعية.

فرص أكبر لممارسة الشذوذ والاستغلال الجنسي

أمام ما يترتب عن ما سبق ذكره من إحباط الفرد من بلوغ اللذة والمتعة الطبيعية، فإن المناخ يصبح مهيأ لانتعاش كل صور الشذوذ ابتداء من الممارسات الفردية الشاذة، ووصولًا إلى الشذوذ الذي يقتضي الاعتداء على الغير، ويتصدر أمر البيدوفيليا ما يقض مضاجع المجتمعات والأسر خاصة، إذ "يتنامى كم من الأدلة على أن الأطفال الذين يدخلون على الإنترنت في أعمار أصغر بشكل متزايد، وفي بعض البلدان يكون معدل استخدام الإنترنت بين الأطفال دون 15 سنة، مماثلًا للمعدل عند البالغين فوق 25 سنة"[27]. ومن المعلوم أن خطر الاستغلال الجنسي يزيد عند الشواذ في الفضاء الرقمي بالنظر إلى سهولة استدراج الأطفال على الإنترنت، ثم بالنظر إلى إمكانية كشف هويات الأطفال ومعرفة التفاصيل عن حياتهم من خلال ما يعرضون على صفحاتهم ومواقعهم الخاصة، إذ "وفقًا لوحدة الجرائم الجنسية التابعة لشرطة ماليزيا، يشكل الأطفال الذين تتراوح أعمارهم بين 10 و 18 سنة نسبة 80٪ من الضحايا الذين اغتصبهم أحد معارفهم على الإنترنت في عام 2015م"[28]، الأمر الذي

أثبتت الدراسة أنه في تنامٍ، "فلقد أشار تقرير حديث نشرته وكالة إنفاذ القانون التابعة للاتحاد الأوروبي المعروفة اختصارًا بالـ(بوربول) إلى أن هناك زيادة في النشاط الرقمي عند أولئك الذين يحاولون استغلال الأطفال جنسيًّا عبر شبكة الإنترنت"[29]، فضلًا عن العديد من التطبيقات عبر الهاتف الخاصة بالدعارة الإلكترونية والموجهة للشواذ التي تستقطب الملايين[30]، الشيء الذي يجعل الأسر مهددة بتداعيات هذا الاضطراب في وظائفها الأساسية وهي الإحصان، دون أن نغفل النزوع للتحلل مطلقًا من قيد الزوجية وانتشار ظاهرة العزوف عن الزواج، إذ "شخصيات هذا العصر، العصر السائل (...) حذرون من "الارتباط" ولا سيما الارتباط الدائم، والارتباط الأبدي بالطبع، فهم يخشون أن يجلب لهم ذلك الارتباط أعباء ويسبب ضغوطًا لا طاقة لهم بها، وهم في غنى عنها، فتقيد الحرية التي كانوا يتوقون إليها"[31].

الإدمان الإلكتروني وخطورته على الأطفال

يعدّ الإدمان الإلكتروني واحدًا من أهم مخاطر ولوج العالم الرقمي بالنسبة إلى الأطفال، فالإكس بوكس والبلايستيشن والفريفاير والألعاب الإلكترونية المفتوحة على لاعبين مجهولي الهوية.. كلها من الألعاب التي أخذت بلب الأطفال، وأصبح المحظوظ منهم من يمتلك أغلبها، بل أصبح الحرمان منها سببًا في الشعور بالغبن والنقص لما لها من شهرة بين الأطفال. ومن المؤشرات المؤكدة لدرجة انتشارها ارتفاع نسبة مبيعاتها عبر العالم، ولا تخفى آثارها السلبية على المتابع بل على الدارس والباحث، كما أن النداءات المحذرة من آثارها المدمرة تنتشر عبر المقاطع الصغيرة المتداولة على الإنترنت، مما خلق لدى الآباء حيرة كبيرة في التعامل مع أبنائهم بشأنها، وانعكس ذلك على العلاقة مع الأبناء وأدى إلى توترها بشكل كبير، وهذا في حال وعي الآباء ومتابعتهم. أما بالنسبة إلى الغافلين من الآباء فقد لا يلبث الزمن أن يطوي مفاجآت كبيرة أقلها الفشل الدراسي، وتمرير ثقافة العنف والخوف وضعف القدرة على التركيز، والعجز عن بناء المهارات التواصلية، والاضطرابات في النوم، وقد تصل إلى اضطرابات السلوك الخطيرة كالسرقة للحصول على مقابل الألعاب المؤدى عنها، أو إلى جرائم القتل -التي حدثت بالفعل- أو التغرير بالأطفال واستدراجهم لما يودي بحياتهم [32]،

مما يجعل الإنسانية في قلق عن مستقبل هذا الجيل الواقع في أسر هذه المتاهة الرقمية التي لا تحمد عقباها.

الخلاصة

في الختام، هذا التحول الرقمي هو طوفان يزحف، يرنو لأن يلف البشرية كلها بجناحيه، تتطلع لتدبير أمر ولوجه كل الدول التزامًا وتعاقدًا[33]، وكل ما ذكر هو مؤشرات حاسمة في كون التفكير في التحفظ من ولوج هذا العالم هو منطق لن تكتب له الحياة، كما أن منطق المبالغة في تهويل السلبيات واعتبارها قدرًا محتومًا يهدد البشرية وقيمها هو منطق تهويل المخاطر والمحاذير، لا يبعث على التفكير المتزن والإيجابي، وينفي عن الإنسان قدرته على إبداع ما يمكن أن يحفظ به هويته الفطرية وقيمه الإنسانية الأصيلة. إن التحول الرقمي الذكي يعني أننا نستخدم التكنولوجيا لتحسين معيشتنا، وما أعنيه بذلك هو أننا ندرك تمامًا الفوائد، ولكننا ندرك أيضًا المزالق التي تنطوي عليها التكنولوجيا الجديدة، والذكاء الإنساني المنشود هو ذاك الذي يملك أن يحد من غلبة الوجه المظلم للعالم الرقمي، ويحول المخاطر إلى فرص فيبدع في إعداد برامج التأمين والخصوصية، ويسهر على إعداد قوانين زجرية مناسبة لحجم الاعتداء على الإنسان في حلتها الجديدة، وبدل أن يكون العالم الرقمي سببًا في تعطيل قدرة الإنسان على حل المشكلات، نحوّله إلى فرصة تملك الإنسان مؤهلات جديدة.

إن من حق المجتمعات النامية أن تستفيد من الثورة المعرفية، ومن حق علمائها ومفكريها أن يكونوا فاعلين في المشهد الرقمي لأنه لوحة تساهم في تشكيلها البشرية جمعاء، ولا حق للبعض في احتكارها لفائدة جهة واحدة أو مجتمعات بعينها. هذا من الأمور التي يجب أن تشغل الدارسين والباحثين -في مجتمعاتنا- بقدر ما تشغلهم مخاطر الثورة الرقمية، وإذا كان للدارسين في الغرب وفي المجتمعات التي قطعت شوطًا كبيرًا في الولوج إلى الرقمنة ما يبرر تحليلهم للآثار السلبية لرقمنة الحياة والعالم، فإننا مدعوون إلى الدفاع عن حقنا كمجتمعات إنسانية في خوض هذه التجربة بخصوصيتنا الثقافية، ومن حق مجتمعنا أن يستفيد من المنح التي يتيحها التحول الرقمي في الارتقاء بجودة الحياة، وكذا التخفيف من بعض العوائق المتعلقة بتوفير فرص متكافئة لعيش كريم.

ليس الإنترنت شرًّا كله، وتسليط الضوء على ما يتيحه من فرص إيجابيه، وما يعج به من إمكانات، والتعريف بها والتسويق لها، والتدريب والتأهيل لحسن استثماره، من شأنه أن يخفف من احتمالات الأذى المترتبة عن ولوجه. لذلك فالأمر متوقف على تأهيل الأطر المتخصصة في التكوين المعلوماتي، وتزويد الناشئة بمهارات التعرف الناقد والواعي بهذا العالم وما يتعلق به.

إن القيم السائدة في الأسر ووعي الأبوين وأهليتهم للمتابعة التربوية وانفتاحهم على ملامح الحياة الرقمية بنضج ومرونة، وتقبلهم للتحولات التي يفرضها المجتمع الحديث، كل ذلك يمكن أن يساهم في حوار إيجابي بين الأجيال في الأسرة يحفظ من الممارسات الشاذة ويهذبها بلطف، وكذا الانفتاح على مستجدات الرقابة الأبوية الرقمية وممارسة المتابعة الدقيقة والعقاب التربوي في حينه، كل ذلك يمكن أن يخفف من الآثار السلبية للتحولات الرقمية على الأسرة.

نحتاج إلى دراسات ميدانية تشتغل على مجتمعاتنا وتكشف خصوصياتها القيمية التي قد تجعل آثار التحول الرقمي المرتقبة عندنا مختلفة عما تم كشفه في مجتمعات أخرى[34]، فلا زالت حميمية العلاقات الاجتماعية في مجتمعاتنا حافظة وحامية من العزلة المخيفة للأطفال، وميولات أطفال العالم العربي في اللعب قد تكون مختلفة عما هو في الغرب بحيث لا تبعث على الرهاب الكبير الذي تتحدث عنه الدوائر الغربية[35]. كما أنه لا زال للحب أنصار، وللأسرة أعراف مؤلفة ومجمعة، ولا زال للوصال الحقيقي مساحة كبيرة في حياة الناس، مما قد يجعل الأمر مختلفا عند دراسة تأثيرات التحول الرقمي في مجتمعاتنا العربية والإسلامية.

إن تأخر مجتمعاتنا النامية عن الولوج المطلق للعالم الرقمي بقدر ما يستحثنا على نيل حظنا من فرص الاستفادة من العوائد الرقمية في تحسين معيشة الأفراد والمجموعات، فهو من جهة أخرى يعطينا فرصة لإعداد السياسات الكفيلة بتدبير الاستفادة الآمنة[36]، وإنما يتطلب الأمر إرادة سياسية وأدوات بحثية تشتغل على تجارب الآخرين وتستفيد منها بدل استنساخها بحلوها ومرها.

كما أن الرهان كبير على التأهيل والتكوين في المجال الرقمي الذي يمد المتعلم بالتفكير المتبصر، ويحيله على المهارات التحليلية، والإلمام بمجال الإنترنت وتوعية الأفراد بإيجابيته وسلبياته، والتحفيز على التعلم الذاتي والدائم، كذلك النقدي المسؤول والمتبصر، والتركيز على المهارات الناعمة والتحليلية، والتركيز على التمكن من لغة التواصل الرقمي التي تحتل فيها الإنجليزية النسبة الأعلى[37]؛ لأن السيطرة على فضاءات التواصل الرقمي بمؤهلات معرفية مناسبة من شأنه أن يشغل الفرد بالاستثمار الجيد للإنترنت بحيث لا يبقى له المجال للانشغال بمساوئه.

وتجدر الإشارة إلى أن القرآن الكريم قد حسم مسلمة فيما يتعلق بالقيم التي يكتب لها البقاء والاستمرار، وبين القيم التي قد تزول ولا يبقى لها أثر حينما قال تعالى: **(فَأَمَّا الزَّبَدُ فَيَذْهَبُ جُفَاءً وَأَمَّا مَا يَنْفَعُ النَّاسَ فَيَمْكُثُ فِي الْأَرْضِ)**[38]. كما أكد الله عز وجل أن هناك من القيم ما لا يملك أحد استئصاله وإزاحته، فقال تعالى: **(فِطْرَةَ ٱللَّهِ ٱلَّتِى فَطَرَ ٱلنَّاسَ عَلَيْهَا ۚ لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ ٱللَّهِ)**[39]. وعرض القرآن الكريم الإنسان بوصفه مكرمًا ليس بالهين العبث بمكانته وقدرته على التأثير في العالم، وكذا قدرته على مقاومة التيارات الجارفة التي قد تشوه أصالة القيم متى ما تم الاعتداء على الحقوق الإنسانية[40] .

يؤكد الدارسون لمظاهر التحولات القيمية أنفسهم هذه الحقيقة. يقول الدكتور عزت السيد أحمد: "وقد بات من الثابت أن تغيرات قيمية كثيرة طرأت في حياة المجتمعات البشرية، ولكن الثابت أيضًا أن ثمة ثوابت قيمية تخص كل مجتمع لم يطرأ عليها من التغير إلا ما هو في حكم المهمل إحصائيًا، وما يتعلق بشدة الظهور والاختفاء تبعًا لمكانة الأمة أو المجتمع على السلم الحضاري. وهذا في حقيقة الأمر مرتبط بنوعية القيم وقابلية كل منها للتغير والتبدل ومدى قدرتها على المقاومة والثبات، ومدى ما تمثله من عناصر هوية المجتمع ومكوناته"[41]، مما يستدعي أن نقرأ معطياتنا بمنظورنا ووفق ما توحي به خصائص الظاهرة في واقعنا، فقد تقدم مجتمعاتنا نموذجًا يحتذى في جعل التقنية في خدمة الإنسان، وفي تحرير البشر من أسر الاستعباد، ذلك أن أمة تقوم عقيدتها على تحرير الإنسان من كل صور الاستعباد من شأنها أن تبدع ما يساهم في تحصين البشرية من الطوفان الرقمي، والرهان في ذلك يتوقف على باحثين ينطلقون من واقعنا للوصول إلى الحقيقة.

الهوامش

1. سفيان قعلول والوليد طلحة، "دراسة الاقتصاد الرقمي في الدول العربية"، أكتوبر 2020، صندوق النقد العربي، ص 22، نقلًا عن

kPMG 2020 «telecoms and media campancies move swiftly» (ALEX HOLT, March).

2. تقرير عن التنمية في العالم 2016، **العوائد الرقمية**، كتيب صادر عن مجموعة البنك الدولي، من مقدمة العرض لـ جيم يونغ كيم رئيس مجموعة البنك الدولي، ص 7.

3. يراجع ما كتبه عزت السيد أحمد "الثورة التكنولوجية وأثرها في تغير القيم"، **مجلة جامعة دمشق**، المجلد 29، العدد 3–4، 2013، ص 452.

4. لوشيانو فلوريدي (Luciano Floridi)، **الثورة الرابعة : كيف يعيد الغلاف المعلوماتي تشكيل الواقع الإنساني**، ترجمة لؤي عبد المجيد السيد، سلسلة عالم المعرفة، الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، العدد 452، سبتمبر 2017، ص 21.

5. وتعكف شركة (International Melody) للتطبيب عن بعد على تطوير أجهزة الرعاية قبل الولادة ومنصات التطبيب للنساء الحوامل في جميع أنحاء العالم، حتى في بلد مزدحم مثل اليابان، التي يندر فيها وجود أطباء التوليد. ولذلك تضطر المرأة الحامل في بعض الأحيان إلى السفر أكثر من ساعة لمراجعة الطبيب. ويتكون الجهاز المحمول من مراقبة قلب الجنين ومراقبة معدل ضربات القلب لديه وتقلصات الرحم لدى الأم، ومن ثم ينقل البيانات الأطباء لتمكينهم من متابعة حالة الجنين عن بعد، يرجع إلى مجلة **أخبار الاتحاد الدولي للاتصالات** ص 19، 20 *ITU NEWS MAGAZINE 05 - 2017*

6. ريمي ريفل، **الثورة الرقمية**، ترجمة سعيد بلمبخوت، الكويت: سلسلة عالم المعرفة، العدد 462، 2018، ص 97.

7. يرجع إلى "أطفال في عالم رقمي"، تقرير اليونسيف عن حالة أطفال العالم سنة 2017.

8. يراجع تقرير "العوائد الرقمية"، مرجع سابق.

9. انظر بعض النماذج في هذا الصدد في "تقرير التنمية الرقمية العربية 2019"، الصادر عن الأسكوا التابعة للأمم المتحدة.

10. "أطفال في عالم رقمي"، مرجع سابق، ص 7.

11. المرجع نفسه، ص 25.

12. تحتل اللغة العربية في مدى استعمالها على الإنترنت المرتبة السابعة، بينما تأتي اللغة الفرنسية بعدها في المرتبة الثامنة. يراجع في ذلك مقال "دور وسائل الاتصال الرقمي في تعزيز التنوع الثقافي" لعبد الكريم علي الدبيسي الوارد في مجلة **الاتصال والتنمية**، بيروت: دار النهضة العربية، العدد 6، 2012.

13. يقول صاحب كتاب **الثورة الرابعة** في سياق انتقاد موجة التهويل من خطر التحول الرقمي: "بعض الأشخاص الذين عادة ما يستنكرون على المجتمع المعاصر وينذرونه بالويل والثبور (النواحون) يأسون لحال جيل الفيسبوك المفرط في الاشتغال بذاته، الجيل الذي يداوم على أن يسأل ويجيب عن أين أنت؟ على خريطة غوغل الحياتية، الجيل الذي فقد الاتصال مع الواقع، إنهم يشتكون من أن مثل هذا الجيل الجديد يعيش في فقاعات افتراضية حيث الثرثرة الأكثر ضحالة هي العملة الوحيدة إنه جيل مفتون بالاصطناعي والزائف.. تذكر أن بناء ذاتك الاجتماعية (ما يظن الناس أنه أنت) يرتد ليغذي تطور تصوراتك عن ذاتك (ما تظن أنه أنت) الذي من ثم يرتد ليغذي مزيدًا من الحرية لتشكيل الذات"، لوتشيانو فلوريدي، **الثورة الرابعة**، مرجع سابق، ص 92 – 93.

14. يراجع في تفاصيل الإحصائيات: تقرير عن التنمية في العالم 2016 "العوائد الرقمية"، و"تقرير التنمية الرقمية العربية 2019".

15. أنتوني غيدنز (Anthony Giddens)، **علم الاجتماع**، بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2005، ص 523

16. فمثلا "خلال أزمنة قياسية تزايدت المواقع تزايدا خياليا حتى صارت أربعمائة مليار موقع، أي ما يعادل سبعا وستين موقعا لكل نسمة على سطح الأرض" عزت السيد أحمد " الثورة التكنولوجية وأثرها في تغير القيم "، مرجع سابق ص 475.

17. " الأطفال في عالم رقمي "، مرجع سابق، ص 3.

18. ففي المغرب مثلًا رغم أن استراتيجية المخطط الرقمي لسنة 2013 التي مكنته من ربح بعض النقاط في مجال ولوج الإنترنت ودمقرطته حيث انتقلت النسبة من 14٪ سنة 2008 إلى 39٪ سنة 2012، إلا أن نسبة الولوج الإنترنت في العالم القروي لم تتعد 16٪ مقابل 51٪ في العالم الحضري، راجع: "التقرير السنوي للمجلس الاقتصادي والاجتماعي والبيئي"، 2016، المملكة المغربية، ص 11.

19. مايكل بوراووي (Michael. Burawoy)، "مواجهة عالم غير متكافئ"، ترجمة ساري حنفي ومحمد الإدريسي، مجلة **إضافات**، الجمعية العربية لعلم الاجتماع بالتعاون مع مركز دراسات الوحدة العربية، العدد المزدوج 31–32 (صيف – خريف 2015)، ص 29.

20. هال أبلسون وهاري لويس وكني ليدين، **الطوفان الرقمي كيف يؤثر على حياتنا وحريتنا وسعادتنا**، ترجمة أشرف عامر، القاهرة: مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، 2014، ص 28.

21. راجع: زيجمونت باومن، **الحب السائل**، ترجمة حجاج أبو جبر، بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2016.

22. أنتوني غيدنز، **علم الاجتماع**، مرجع سابق، ص 517.

23. ورد هذا الحديث من زيجمونت باومان ضمن الحوار الذي نقلته مجلة **حبر الإلكترونية** / الأحد 4 شباط 2018: https://bit.ly/2OBuE5O

24. وهو نفس ما يدل عليه الحديث النبوي الذي رواه عن ابن عمر رضي الله عنهما عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: "المسلم الذي يخالط الناس ويصبر على أذاهم أفضل من الذي لا يخالطهم ولا يصبر على أذاهم"، رواه الترمذي وابن ماجه.

25. يرجع إلى الدراسة العلمية التي أنجزتها عبير حسن علي الزواوي بعنوان "الأبعاد المستحدثة في الخيانة الزوجية عبر الإنترنت والمخاطر المحتملة على الأسرة المصرية جراء انتشارها ودور مقترح للتخفيف منها من منظور طريقة العمل مع الجماعات: دراسة وصفية على مكاتب التوجيه والاستشارات الأسرية بكفر الشيخ"، مجلة **كلية الخدمة الاجتماعية**، جامعة الفيوم، مج4، ع 4، صيف 2016، ص213–266.

26. يستفاد أكثر من كتاب **مجتمع الشفافية**، بيونغ تشول هان، ترجمة بدر الدين مصطفى، الرباط: مؤسسة مؤمنون بلا حدود، 2019.

27. "الأطفال في عالم رقمي"، مرجع سابق، ص 3.

28. المرجع نفسه، ص 23.

29. جاك تيربان، "كيف نحمي أبناءنا من الإنترنت في زمن كورونا"، مقال على موقع بنك المعرفة المصري بتاريخ 8 مايو 2020.

30. انظر: المقال المنشور في جريدة النبأ الإلكترونية "أخطر 6 تطبيقات للدعارة والشذوذ والتجسس وتجنيد الإرهابيين: ملف شامل"، عادل توماس، محمود حفني، إسلام الليثي، 28 مارس 2018: https://bit.ly/3eq2yW3

31. تراجع فكرة زيجمونت باومان عن الحب والجنس في كتاب: **الحب السائل** (عن هشاشة الروابط الإنسانية)، مصدر سابق، ص 208.

32. يراجع كتاب **الألعاب الإلكترونية خطر غفلنا عنه يهدد الأسرة والمجتمع**، فهد بن عبد العزيز الغفيلي، الرياض: مكتبة الملك فهد الوطنية، 1431هـ.

33. "الأطفال في عالم رقمي"، مرجع سابق، ص 18.

34. في التقرير الصادر عن المجلس الاقتصادي والاجتماعي والبيئي المغربي في موضوع "التكنولوجيا والقيم: الأثر على الشباب"، (إحالة ذاتية رقم 31 / 2017)، نقل البحث الميداني نظرة إيجابية

للمستجوبين عن التكنولوجيا الجديدة وتأثيرها على شروط الحياة والعمل، وأكدوا أن ولوج المعرفة المكسب الأكثر أهمية عندهم بينما المخاطر الأخرى محتملة. انظر ص 12 من التقرير.

35. في دراسة بحثية أجريت في السعودية ثبت أن 6٪ فقط من الفئة المبحوثة التي تميل إلى ألعاب العنف والقتال بينما 33٪ تفضل لعبة كرة القدم. راجع: فهد بن عبد العزيز الغفيلي، **الألعاب الإلكترونية**، مرجع سابق، ص 34.

36. "اليوم عدد الهواتف والشبكات أكثر من عدد البشر على الأرض، يوميًّا ترسل أكثر من 64 مليار رسالة whatsapp واتساب، بالنسبة لليوتوب في كل دقيقة من عام 2018 كان يتم تحميل أكثر من 600 فيديو ويزوره أكثر من 205 مليون زائر، صحيح أن العالم لم يصل بعد إلى فرص متكافئة في الاتصال بالأنترنت لكن سرعة انتشار الهواتف مقدمة لعهد جديد سيصبح فيه العالم كله متصلًا بالإنترنت وإن طالت مدة ذلك فـ"عدد الأسر في البلدان النامية التي تقتني هاتفًا جوالًا يفوق عدد الأسر التي يتوفر لديها كهرباء أو مياه نظيفة، ويقتني ما يقرب من 70٪ من السكان في الخمس الأسفل من السكان في البلدان النامية هاتفًا جوالًا" مارتن مولايزن، "كل ما يمكن أن يقال عن الثورة الرقمية"، **مجلة التمويل والتنمية**، العدد 4، يونيو 2018.

37. "فالسياسة الذكية يمكنها التخفيف من ألم الارتباك التكنولوجي قصير الأجل وتمهد الطريق للمكاسب طويلة الأجل"، سارة غران "التعلم الرقمي: التربية والمهارات في العصر الرقمي" لمحة عامة عن الندوة الاستشارية المعنية بالتعلم الرقمي التي عقدت كجزء من برنامج معهد كوشيام للقيادة الفكرية لعام 2017.

38. سورة الرعد – الآية 17.

39. سورة الروم – الآية 30.

40. قال تعالى: (ولقد كرمنا بني آدم) سورة الإسراء، الآية 70، وقال أيضًا: (وقال الشيطان لما قضي الأمر إن الله وعدكم وعد الحق ووعدتكم فأخلفتكم وما كان لي عليكم من سلطان)، سورة إبراهيم، الآية 22، فدل ذلك على ما أودع الله تعالى في الإنسان من قدرة على تحدي سلطة أي كان في الزج به في كل ما من شانه أن يبعده عن مقتضى الفطرة الصحيحة.

41. الدكتور عزت السيد أحمد "الثورة التكنولوجية وأثرها في تغير القيم"، ص 449، 450، مرجع سابق.

جدلية الدولة الحديثة والتقنية: قوانين مكافحة الاحتكار بين أوروبا وأمريكا والصين

عثمان أمكور*

المقدمة

إذا كنا نميل إلى الاعتقاد بأن مخاطر الخصوصية تقتصر على تعقب الإرهابيين أو المجرمين فإننا للأسف مخطئون؛ إذ أن أكثر اهتماماتنا وهواجسنا الخاصة تمتلكها شركات التقنية الكبرى[1]. المخاوف اليوم متزايدة بشأن حقوق الخصوصية في عصرنا الحالي؛ فشركة مثل أكسيوم (Acxiom)، التي تدعي امتلاك بيانات "أفضل المسوقين في العالم"، إذ تمتلك معلومات تقارب (50 تريليون) معاملة سنويًّا لكل أسر الولايات المتحدة تقريبًا، وأكثر من 500 مليون أسرة في جميع أنحاء العالم، وهو ما يتيح لها تتبع المستهلكين من خلال "سلوكياتهم الرقمية"[2]. هذا الطرح قد يتمدد نحو النمو المتسارع لقوة الحوسبة الذي بدوره يقوي التفاعلات الخوارزمية مع المجتمع، وهو ما يمكنه أن يجعل الخوارزميات تحل محل مؤسسات الدولة[3].

ومن الأمثلة المعروفة حول عملية تخزين البيانات وإعادة توظيفها سياسيًّا واقتصاديًّا هو ما قام به فيسبوك، إذ يقوم بتخزين سجلات مكالمات ونصوص أعضائه دون علمهم، ليقوم

* باحث في العلاقات الدولية والفكر السياسي.

بإعـادة اسـتعمالها لصالحـه أو يبيعها لـشركات مثل كامـبردج أنالتـكا (Cambridge Analytic)، وهو مـا أثر عـلى الديموقراطيـات الحديثة[4].

يشـير طـلال أسـد[5] في كتابـه الأخـير **ترجمـات العلمانيـة: الدولـة القوميـة، والـذات الحديثـة، والعقـل الحسـابي**[6] إلى كتـاب معـروف في أدبيـات التقنيـة والخيـال العلمـي وهـو **المواطـن السـايبروغ** (*Citizen Cyborg*)[7] لجيمـس هيـوز (James Hughes)[8]، الـذي ينـذر فيـه مؤلفـه بأنـه في القـرن الحـادي والعشريـن سيسـمح التقارب بـين الـذكاء الاصطناعـي والتقنيـة النانوية (Nanotechnology) والهندسـة الوراثيـة للبـشر بتحقيـق أشـياء تقارب تحـول الآلات لكائنات أشـبه بالبـشر، وتغيـير المفاهيـم الكبرى مثـل مفهوم الدولة والمواطنة[9]، وهو ما سـيصنع، حسـب طـلال أسـد، مسـتقبلاً علميًّـا يجـادل الطرح السـائد حـول الحكومـة الديمقراطيـة الليبرالية التي تـزود الجميـع بالتوزيـع العـادل للوصـول إلى التطـورات الجديـدة[10].

وهـذا مـا يجعلنـا[11]، وفـق أسـد، نتفاعل مـع فرضية علمانيـة قائمة على أسـاس أن "الإنسـان" سـوف يتـم التعـرف إليه بشـكل تـام، ومن ثمّ سـيظل موضوعًا للبحـث[12] بغض النظـر عن قدرة الدولـة المتزايـدة عـلى "احتـكار" العنـف، حسـب الطـرح الفيبري[13]، ليمتـد لجوانب أخـرى منها العنـف الرقمـي، والاحتـكار الرقمـي، وكذلـك احتـكار المصالـح الاقتصاديـة. في هـذه الورقـة سنسـلط الضـوء على ما يعرف باسـم "مكافحـة الاحتـكار" (Antitrust) وذلك في مجـال التقنية؛ إذ إن مكافحـة الاحتـكار قائـم عـلى مكافحـة التصرفات التي لا تشـجع المنافسـة بشـكل مباشر، ومنع أي شـكل من أشـكال السـلوك المضاد للمنافسـة في السـوق[14].

هنـاك خـلاف كبـير فيما يتعلـق بـما إذا كان ينبغي أن يهتم قانـون مكافحة الاحتكار بـما تقوم به الـشركات الكبـيرة للحـد مـن المنافسـة الحرة، ومـا إذا كانـت هذه القوانـين فعلًا تحمي المنافسـين وتحافـظ عـلى عمليـة المنافسـة النزيهـة، ومـا إذا كان هـذا القانون يهتـم بمصالح المسـتهلكين أكثر مـن اهتمامـه بمصالـح المنتجـين. كـما توجـد اختلافـات بـين البلـدان حـول الإجـراءات وآليات التنفيـذ التـي ينبغـي الاعتـماد عليهـا لفـرض قانـون مكافحـة الاحتـكار[15]، وهنـا يجدر الإشـارة إلى أن مكافحـة الاحتـكار تختلـف مسـمياته حسـب التشريعـات؛ في الولايات المتحدة يُشـار إليه

عمومًا باسم "قانون مكافحة الاحتكار"، بينما يشار إليه عادةً في الاتحاد الأوروبي باسم "قانون المنافسة"[16].

تسلط هذه الورقة الضوء على علاقة كبار شركات التقنية والتفاعل المزدوج الذي يجمعها بالدولة الحديثة في تجلياتها المتباينة؛ وهو ما يمكن تكثيفه في ثلاث نماذج مختلفة: نموذج الاتحاد الأوروبي الذي يعبر عن اتحاد عابر لدول؛ ونموذج الولايات المتحدة الأمريكية؛ والنموذج الثالث سيتمحور حول الصين. ولنبحث عن العلاقة التي تجمع بين كبار شركات التقنية بالدولة، وهل هينمة الدولة، بلغة غرامشي[17]، لا زالت حاضرة في مجال التقنية الذي يتجسدُ في هذا الزمن المُعولم من خلال شركات التقنية الكبرى، أم إن هذه الشركات تفرض هيمنتها على الدولة، والدول عاجزة على مواكبة هذه الهيمنة الجديدة المرتبطة اليوم بخوارزميات السوق الرقمي بدل الدولة الحديثة؟ أم إننا أمام نماذج متباينة من الهيمنة والهيمنة المضادة؟ وكأن تفاعل الدولة مع شركات التقنية هو التجسيد الأمثل لطبيعة الهيمنة في الواقع المعاصر.

أولًا: سياسة أوروبا في مواجهة تضخم شركات التقنية

منذ اللحظة الأولى التي تم فيها انتخاب أعضاء مكتب المفوضية الأوروبية الأخير، ظهر جليًّا تصدر الملف التقني في الأجندة الأوروبية؛ هذا الأمر يتجلى بقرار رئيس المفوضية الأوروبية الجديدة أورسولا فون دير لين (Ursula von der Leyen) بإبقاء مارجريث فيستجر (Margrethe Vestager) كمسؤولة عن الملف التقني، لأجل وضع القواعد الأوروبية المتعلقة بالاقتصاد الرقمي[18]. إن إعادة تعيين فيستجر، التي وصفها ترامب مرة بـ"سيدة الضرائب" بعد قرارها الموجه لشركة آبل بتغريمها مليارات الدولارات، جاء لتكليفها بالاهتمام بوضع قوانين جديدة حول الذكاء الاصطناعي، وكذلك تحديث قواعد المسؤولية والسلامة الخاصة بالكتلة الأوروبية وسياساتها الرقمية[19]. وهذا أمر متوقع من فيستجر التي برز اسمها من خلال فرض غرامات كبيرة في مجال مكافحة الاحتكار على شركات التكنولوجيا الأمريكية، بما مجموعه 9.4 مليار دولار على جوجل، كما أمرت إيرلندا بفرض غرامة بقيمة 15 مليار دولار على شركة آبل كضرائب غير مدفوعة[20].

يُظهر تراجع أوروبا في مضمار المنافسة في مجال التقنية قدرة الاتحاد الأوروبي المحدودة للعب أدوار الصدارة في مجال الابتكارات التكنولوجية، وهو ما يمكن لمسه بانخفاض عدد براءات الاختراع في القطاعات التقنية في أوروبا، وهذا يعكس انخفاض إنفاقها في مجال البحث والابتكار مقارنة بأمريكا والصين.

يتخلف الاتحاد الأوروبي عن الولايات المتحدة والصين في الحصول على براءة اختراع في مجالات التقنية؛ كالتكنولوجيا الحيوية الصناعية، والذكاء الاصطناعي، وتقنيات التصنيع المتقدمة؛ فالإنفاق على البحث والتطوير ضعيف جدًّا مقارنة بالصين والولايات المتحدة الأمريكية، اللتين تستحوذان على ما يقرب 60 في المائة من الشركات الأكثر إنفاقًا على البحث والتطوير في السنوات الست الأخيرة[21]. هذا ما يظهر لنا لماذا يسعى الاتحاد الأوروبي لفرض قيود صارمة على استخدام تقنيات، من بينها تلك التي ترتبط بالتعرف إلى الوجه في محاولة للقضاء على المراقبة العامة على للمواطنين الأوروبيين[22].

تخطط المفوضية الأوروبية لوضع لائحة ستمنح مواطني الاتحاد الأوروبي حقوقًا في استخدام بيانات التعرف إلى الوجه الخاصة بهم، وذلك كجزء من عملية إصلاح شاملة في الطريقة التي تنظم بها أوروبا الذكاء الاصطناعي، والهدف سيكون الحد من "الاستخدام العشوائي لتكنولوجيا التعرف إلى الوجه" من قبل الشركات والسلطات العامة[23]. وبموجب هذه الخطة، سيتم منح المواطنين الأوروبيين صلاحيات "معرفة متى يتم استخدام تقنية التعرف إلى الوجه"، مع وجود استثناءات "مقيدة" لتأكيد الاستخدام المناسب، هذه الخطوة كانت جراء الكشف عن استخدام تقنية مراقبة الحشود في مناطق مثل لندن[24].

هذه خطوة تضاف إلى خطة الاتحاد الأوروبي لتمديد القيود المنصوص عليها في اللائحة العامة لحماية البيانات داخل أوروبا، حيث يُحظر بالفعل جمع البيانات "البيومترية" الحساسة التي يمكن استخدامها لتحديد هوية الأشخاص إلا إذا أعطى المواطنون موافقة صريحة بذلك؛ أدى الاستخدام المتزايد لتكنولوجيا المراقبة في الأماكن العامة إلى جعل التعرف إلى الوجه يحظى باهتمام المفوضية الأوروبية من أجل تقنينه، والذي يمتد إلى تقنين قوانين مكافحة الاحتكار[25].

هـذا التوجـه الأوروبي ينعكـس عـلى قادة الاتحـاد الأوروبي مثل فرنسـا التي تضغـط من أجل تغيـير لوائـح الاتحاد الأوروبي بشـأن شركات التكنولوجيا الكبيرة؛ حتـى تتمكن الدول الأعضاء مـن ممارسـة المزيـد من القـوة لمعاقبة السـلوك السـيئ ومراقبة المحتـوى[26]. وفي هذا الصـدد التقى الوزيـر الفرنـسي للاقتصـاد الرقمـي بمسـؤولين كبـار في الاتحـاد الأوروبي وأعضـاء في البرلمـان الأوروبي لدفـع عجلـة هـذا الطـرح، كـما التقـى تيـيري بريتـون (Thierry Breton) المفـوض الأوروبي المسـؤول عـن "التشريـع الأوروبي" القـادم. بـات الحصـول عـلى هـذه القوانـين هدفًـا رئيسـيًّا للمفوضيـة الأوروبيـة، وهـذه الخطـوة الفرنسـية تهـدد شركات التقنية داخـل أوروبا[27].

يرغـب المسـؤولون الفرنسـيون في رؤيـة التغيـيرات في قانـون الخدمات الرقميـة، والذي يحدد مسـؤوليات شركات التكنولوجيـا الكـبرى عندمـا يتعلـق الأمـر بمراقبـة الشـبكات العنكبوتية. تريـد فرنسـا أن يكـون لـكل دولـة مـن أعضـاء الاتحـاد الأوروبي الحـق في فـرض غرامـة عـلى منصـات التكنولوجيـا، وإجبارهـا عـلى إزالـة المحتـوى الـذي تـراه غـير قانوني[28].

وضعـت المفوضيـة الأوروبيـة قانونـين مقترحـين لمعالجـة النمـو غـير المنضبـط لمجموعـات التكنولوجيـا، بـصرف النظـر عـن اللائحـة العامـة لحمايـة البيانـات في عـام 2018، فهـذه هـي المحاولـة الحقيقيـة الأولى للاتحـاد الأوروبي لتنظيـم الإنترنـت. في حالـة إقرارها، سـتؤثر القوانين في كل مـن الـشركات والمسـتهلكين، وقـد يتضمـن التشريـع مجموعة مهمـة من النقـاط الإيجابية، مثـل الحفـاظ عـلى الشـفافية، ومـع ذلك، يمكـن القـول إن هذه المقترحـات تسـتهدف الشركات الأمريكيـة، لكـن لا أحـد يسـتطيع أن ينكر أنهـا حيوية للاقتصـاد الأوروبي وحيـاة الملايين داخل الكتلـة الأوروبية[29].

تذهـب مقالـة **الفايننشـال تايمـز**، المشـار إليهـا في الهامـش أعـلاه، إلى أنـه إذا كان الإنترنـت الأوروبي عبـارة عـن حديقـة أوروبيـة مسـورة بجدار نـاري أوروبي، فلـن يكون ذلك حـلًّا لقوة مجموعـات التكنولوجيـا وسـيضر فقـط بالأوروبيـين. نعيـش اليوم في عـالم يوجد فيـه نوعان من الإنترنـت؛ هنـاك الصينيـون وهنـاك أمريكا، أوروبا غـير مؤهلة لتلعـب الخيار الثالـث. الإغراق في قوانـين مكافحـة الاحتـكار قـد يجعـل أوروبـا معزولـة مثـل نظيرتها الصـين. إن مـا يحافظ على الارتبـاط عـبر الأطلـسي هـو الروابـط الثقافيـة والمجتمعيـة المشـتركة بـين أوروبـا والولايـات

المتحدة الأمريكية، والسياسة الأوروبية الحالية ستؤذي فقط شريكها الأمريكي وتضعفه لمصلحة الصين؛ لذلك هناك مقترح لإنشاء لائحة أوروبية أمريكية مشتركة للتكنولوجيا الكبيرة والإنترنت بشكل عام[30]، غير أن هذا المقترح صعب المنال واقعيًّا.

تجدر الإشارة أنه من المتوقع أن يكون أكثر من 60 في المائة من الناتج المحلي الإجمالي العالمي رقميًّا وذلك بحلول عام 2022، ويمثل الاتحاد الأوروبي والولايات المتحدة مجتمعين حاليًا أكثر من 40 في المائة من إجمالي الناتج المحلي. هناك مكمن ضرورة تحالف أوروبا مع الولايات المتحدة الأمريكية حتى لا تختنق أوروبا أو يتم إخراجها من علم المستقبل، حيث يتم خنق المنافسة والمعرفة، أو القواعد المشتركة متعددة الأطراف القائمة على الحريات الأساسية والانفتاح. سيسعى البرلمان الأوروبي إلى التأكد أن القوانين الجديدة تحترم المبادئ الأساسية لحرية الإنترنت مع عدم غلق أوروبا. غلق القارة يعني انخراطها التدريجي في النموذج الصيني الذي لا يقدم نموذجًا يحتذى به، تظل الأدوات القانونية غير كافية لإخراج أوروبا من واقعها الحالي المتخلف عن الدول المتقدمة في مجال التقنية[31].

ولكن في المقابل، فإن مسؤولي الاتحاد الأوروبي قلقون من أن المقترحات الفرنسية ستؤدي إلى تآكل السوق الموحدة للاتحاد الأوروبي. قال أحد الأشخاص المطلعين بشكل مباشر على المناقشات التي ربطت فرنسا بالمفوضية الأوروبية بأنها ستؤدي إلى إزالة أحد الركائز المهمة في العقيدة السياسية الأوروبية وهي الوحدة، بدلًا من ذلك سيخضع الإنترنت إلى 27 سلطة مختلفة وهو ما قد يهدد الجسم الأوروبي.

ثانيًا: سياسة أمريكا والتقنية

تتزايد وتيرة قضايا مكافحة الاحتكار الأمريكية ضد شركات التكنولوجيا الكبرى، أحدها رفع دعوى قضائية ضد جوجل من قبل مجموعة من الولايات الأمريكية، حيث رفعت وزارة العدل الأمريكية دعوى قضائية ضد شركة جوجل في 20 أكتوبر 2020، متهمة الشركة باستخدام أساليب مانعة من المنافسة للحفاظ على احتكار أعمالها النامية في مجال محركات البحث[32]. كما رفعت لجنة التجارة الفيدرالية دعوى قضائية ضد شركة فيسبوك في 9 ديسمبر 2020، متهمة إياها بشراء وتجميد الشركات الناشئة الصغيرة لمنع المنافسة. كما

تطالب الدعوى فيسبوك بإلغاء استحواذها على واتس آب وإنستغرام[33]. بعد تحقيق مطول، خلص أعضاء ديمقراطيون في الكونجرس مؤخرًا إلى أن أمازون تمتلك امتيازات احتكارية على البائعين في موقعها، وأن شركة آبل تمارس امتيازات احتكارية من خلال متجر التطبيقات الخاص بها. هذه التوصيات وغيرها التي تستهدف فيسبوك وجوجل يمكن أن تؤدي إلى مقترحات تشريعية[34] تحد من تمدد شركات التقنية الكبرى. كما يسعى أعضاء مجلس الشيوخ الجمهوريون للحد من المادة 230 من قانون آداب الاتصالات، والتي تحمي بشكل كبير المنصات الرقمية من المسؤولية عن أنشطة مستخدميها عبر الإنترنت، بزعم أن الشركات تفرض رقابة على وجهات النظر المختلفة[35].

تمتلك جوجل هيمنة في مجال الإعلانات على المحتوى في الإنترنت، مما يمنحها قوة فريدة في المجال الرقمي، كما أنها تمتلك منصات رئيسية للوصول إلى المستهلكين، مثل يوتيوب. وجوجل متهمة بـ"ربط" هذه المنتجات ببعضها البعض بشكل غير قانوني، حتى تعلي من وتيرة استفادتها من هذه المنصات على حساب الشركات الناشئة[36]. كما نشرت اللجنة القضائية في مجلس النواب تقريرًا مهمًّا خلص إلى أن أربعة عمالقة تقنيين، أمازون وآبل وفيسبوك وجوجل، قد تحولوا من شركات ناشئة إلى شركات تقوم بالاحتكار.

قال النائب ديفيد ن. سيسلين، رئيس اللجنة الفرعية لمكافحة الاحتكار في الكونجرس الأمريكي، والتي صاغت التقرير حول التأثير الهائل لعملاق التكنولوجيا، إن الجميع متفق بأن هناك مشكلة خطيرة تحتاج إلى معالجة، وإن عصر التنظيم الذاتي انتهى والمطلوب اتخاذ إجراء من الكونجرس لتنظيم عالم التقنية[37] ومنعه من مزيد هيمنة.

وتجدر الإشارة إلى أن ديناميكية تفاعل أجهزة الدولة الأمريكية مع شركات التكنولوجيا الكبرى كان كالآتي: في الحادي عشر من فبراير 2020 طلبت لجنة التجارة الفيدرالية من شركات التكنولوجيا الكبرى تقديم معلومات مفصلة عن استحواذها على الشركات الناشئة على مدى السنوات العشر الماضية، في محاولة لتحديد ما إذا كانت الصفقات قد أضرت قانون المنافسة[38]. وفي 29 أكتوبر 2020 أُبلغ عمالقة مجال التكنولوجيا، بما في ذلك أمازون وفيسبوك وجوجل، بأن أرباحهم من المبيعات كانت قوية في زمن الجائحة.

هـذا الطـرح يوافق ما جاءت به سـاره فيريي (Sarah Frier) في كتابهـا (*No filter*) المهم الذي تنـاول مسـألة تملـص شركة فيسـبوك مـن قوانين مكافحـة الاحتـكار حينما يهيمن عـلى الشركات الصغـيرة، وهـو مـا حـدث حينـما هيمن فيسـبوك على إنسـتغرام. وفي هذا الصدد تشـير سـارة إلى ملاحظـة مهمـة مفادهـا أن قانـون مكافحة الاحتـكار لعمليات الاسـتحواذ الحديثة لم تتـم كتابته ليشـمل حـالات مثـل اسـتحواذ الفيسـبوك عـلى إنسـتغرام. كان الاحتـكار التقليـدي قائـمًا عـلى الـضرر الناجـم من شركـة بالآخرين خلال ضبط الأسـعار أو التحكم في سلسـلة التوريد، ولكن فيسـبوك لم يقـم بذلـك مع إنسـتغرام، فهو لا يجـد أي ضرر واضح للمسـتهلك لأن منتجاته مجانية لجميـع المسـتخدمين، طالمـا أنهم على اسـتعداد للتخـلي عن بياناتهم للشـبكة[39].

كان نشـاط الإعـلان عـلى فيسـبوك جديـدًا نسـبيًّا، خاصـة عـلى الهواتـف المحمولـة، ولم يكن لـدى إنسـتغرام أي نمـوذج عمـل عـلى الإطـلاق، وعليـه فإن فيسـبوك مـارس الاحتـكار ولكن وفـق منهـج لا يضبطـه قانـون مكافحة الاحتـكار[40].

وكخطـوة مـن شركات التقنيـة الكـبرى لمواجهـة جهـود الدولـة لمكافحـة الاحتـكار، اتفقت شركتـا فيسـبوك وجوجـل عـلى التعـاون ومسـاعدة بعضهـما بعضًـا إذا واجهـوا تحقيقًـا مرتبطًـا بمكافحـة الاحتـكار، خاصـة أن أحـد القضايا المرفوعـة ضدهم تدعي أن الشركتـين أبرمتا صفقة في سـبتمبر 2018 وافقـت فيهـا فيسـبوك عـلى دعم جوجل في مجـال الإعلان عـبر الإنترنت مقابل معاملـة خاصة في الشـبكة[41].

كـما يؤيـد العديـد مـن الجمهوريين إعـادة كتابة المـادة (230)، التي أشرنـا إليها وهـي المرتبطة بمجـال التقنيـة، ولكـن بـدل تقليـص نفـوذ هـذه الـشركات، قامـت هـذه الأخـيرة من اسـتثمار أحـداث الشـغب التـي حدثت في مبنـى الكابيتـول، لتقوم شركة تويتر وفيسـبوك بحظر حسـاب الرئيـس المنتهيـة ولايتـه دونالـد ترامـب، الـذي كان أحـد داعمي طـرح مكافحة الاحتـكار ضد شركات التقنيـة، وذلـك لأجـل غـير مسـمى. وهـو ما بـرره الرئيـس التنفيـذي لفيسـبوك، مارك زوكربـيرج، بـأن السـياق الحـالي يختلـف اختلافًـا جوهريًّـا؛ حيـث يتضمـن اسـتخدام صفحات الفيسـبوك للتحريـض عـلى تمـرد ضـد حكومـة منتخبـة ديمقراطيًّـا. كـما قـال في هـذا الصـدد متحـدث باسـم تويـتر إن سياسـات الشركـة يتـم فرضهـا عـلى قـدم المسـاواة وحيادية عـلى جميع

المستخدمين [42]، رغم أن هذا التصريح قد لا ينطبق على الوقائع التي يعرفها العالم، أحدها سياسة تويتر بالنسبة إلى مستخدميها في الهند حيث تم حظر عدد من الحسابات بعد مطالب رسمية من السلطات، وقالت تويتر إنها حذفت أكثر من 500 حساب تم الإبلاغ عنها من قبل وزارة الإلكترونيات وتكنولوجيا المعلومات الهندية[43].

هذه السياسة المتباينة لتويتر مردها إدراكه أن الهند سوق ضخمة وسريعة النمو. فمن المتوقع أن ينمو عدد الهنود المتصلين بالإنترنت من 600 مليون سنة 2020 إلى 850 مليونًا بنهاية عام 2022، كما تم تنزيل تطبيق تويتر في الهند لما يقارب 90 مليون مرة من متاجر تطبيقات جوجل بلاي، ومنصة آبل للتطبيقات الهندية[44]، وهو أمر لا تريد تويتر أن تعرضه للخطر، لذلك وافقت على السياسات الرسمية الهندية،وهو ما يخالف ما صرحت به الشركة حينما أغلقت حساب الرئيس السابق دونالد ترامب.

غير أن هناك ترجيح أن سياسة بايدن كذلك ستنحو نفس منحى مكافحة احتكار الشركات التقنية. فالمرجح أن يضغط الديمقراطيون المهيمنون في الكونجرس من أجل المزيد من القيود التشريعية لكبح مد شركات التقنية الكبرى بأمريكا. وهناك توجه بأن الديمقراطيين سيدفعون إلى اتخاذ إجراءات أكثر صرامة بشأن التضليل وخطاب الكراهية وكذا مكافحة الاحتكار المنتشر عند شركات التقنية الكبرى[45]. ولكن يظل السؤال قائمًا هل هذا المسعى كفيل بأن يقوم بتحجيم هذه الشركات الكبرى التي تنافس سيادتها سيادة الدولة في أمريكا، أم إن النموذج الأمريكي يقدم لنا معالم مستقبل الغد الرامي إلى أن مفهوم السيادة والهيمنة ينزاح عن الدولة الحديثة وينحو نحو عالم التقنية.

ثالثًا: سياسة الصين والتقنية

انضمت الصين إلى مجموعة الحكومات التي تقدم خططًا لفرض التزامات مكافحة الاحتكار على شركات التكنولوجيا الكبرى، بما في ذلك أمازون وفيسبوك وشركة آنت (Ant) التي تمتلك موقع علي بابا. كشفت الصين النقاب عن أول مسودة مبادئ توجيهية للإشراف على السلوك التنافسي للعمالقة الرقميين في نوفمبر 2020، وتشمل المقترحات منع

الشركات من معالجة بيانات المستهلك لتحديد أسعار التنافسية، أو بيع المنتجات بأسعار أقل من التكلفة للحصول على حصة في السوق[46].

كما شددت الرقابة على شركات الدفع الإلكتروني إذا تبين أنها تهيمن على السوق، وهو ما قد يعرف تدخل قوانين مكافحة الاحتكار. إن انخراط الصين في قوانين مكافحة الاحتكار أمر مستجد؛ تم تجنيب شركات الإنترنت الصينية في الغالب من تدقيق مكافحة الاحتكار بسبب السياسة الوطنية المهيمنة لتهيئة رواد التكنولوجيا المحليين، بدلًا من ذلك، غالبًا ما يستخدم المنظمون قواعد مكافحة الاحتكار كأداة لوقف تأثير الشركات الأجنبية داخل الصين[47].

لكن الذي حرك هذا التوجه الصيني نحو تشديد تطبيق قواعد الاحتكار هو الحادثة التي وقعت لشركات التكنولوجيا الصينية بعد خطاب ألقاه جاك ما (Jack Ma)، المدير التنفيذي لشركة آنت، في أكتوبر 2020، حيث انتقد من خلال خطابه اللوائح المالية للحكومة الصينية التي عُرفت بالصرامة، مما أدى إلى حملة على شركاته[48].

في مطلع نوفمبر 2020 خططت شركة آنت القيام باستكتاب عام خصص له أكثر من 34 مليار دولار، ليكون أكبر استكتاب في العالم، إلا أن الدولة الصينية أوقفت هذا الاستكتاب العام بدعوى مخالفة قوانين الاحتكار. بعد تعليق الاكتتاب العام لشركة آنت، تلا ذلك احتجاج عام، وجراء هذا الاحتجاج وافق مديرو الأصول السماح للمستثمرين بسحب أموالهم بين 23 نوفمبر و22 ديسمبر 2020 دون تكبد رسوم[49].

ورغم أن هذا القرار السياسي كانت لديه تكلفة اقتصادية ، حيث تم سحب ما يقرب خمسة مليارات دولار[50] جراء تصرف الدولة اتجاه منع هذا الاستكتاب، إلا أن القرار السياسي ظل صامدًا في منع الشركة التي تعود قيادتها لجاك ما.

وفي هذا الصدد أصدرت إدارة الدولة لتنظيم السوق في الصين قواعد لكبح جماح الشركات التجارية الإلكترونية، ففي ديسمبر2020 فتحت تحقيقًا لمكافحة الاحتكار على شركة علي بابا، وفي العاشر من يناير 2021 تعهدت هيئة الشؤون السياسية والقانونية بالحزب الشيوعي الصيني بأخذ مسألة خرق الثقة بحزم كبير[51].

مثل العديد من شركات التكنولوجيا في البر الرئيسي الصيني، فإن هناك هيكلًا قانونيًّا خارجيًّا يسمح للأجانب بالاستثمار في الأصول الصينية. لقد فرضت إدارة الدولة لتنظيم السوق غرامة على "علي بابا" وتنسانت (Tencent)، وهما شركتان كبيرتان في الإنترنت، لعدم سعيهما للحصول على موافقات لعمليات استحواذ سابقة، كما انخرطت وزارة التجارة الصينية منذ سنة 2019 في هذا الأمر من خلال إنشاء قائمة بـ"الكيانات غير الموثوقة"[52].

ومما يؤكد نفوذ السلطات الصينية على شركات التقنية في الصين تصريح الرئيس التنفيذي لمجموعة علي بابا أنه تم تشكيل فريق عمل لمراجعة بعض أعمال الشركة استجابة لتحقيقات مكافحة الاحتكار في الصين، حيث وعد بالقيام بإصلاح تنظيمي على شركة التجارة الإلكترونية الصينية العملاقة التي أسسها جاك ما[53].

أكد الرئيس التنفيذي دانييل تشانغ أن "علي بابا" تتعاون مع السلطات الصينية، كما أكد دور الشركة المهم في الاقتصاد الصيني، فعلى الرغم من أن المشهد التنظيمي المتغير المطبق على شركات التكنولوجيا المالية وشركات منصات الإنترنت يمثل تحديات على المدى القريب لشركة "علي بابا"؛ فإن الإدارة تصرح بأنها فرصة مهمة لإعادة تقييم وتحسين ممارسات أعمالهم[54].

وفي الحقيقة أن الأمر يعكس توجهًا أوسع يجسد مخاوف بشأن التأثير المتزايد لشركات التكنولوجيا داخل الصين، فالصين لا تتمتع بتاريخ قديم مرتبط بمكافحة الاحتكار مقارنة بالدول الكبرى مثل الاتحاد الأوروبي أو الولايات المتحدة الأمريكية، فالصين اعتمدت فقط على قانون مكافحة الاحتكار في عام 2008، وقد سمح هذا للمشرعين بوضع قواعد أكثر ملاءمة للصناعة، واستهداف استراتيجيات الربح التي يستخدمها الإنترنت الصيني بأي ثمن .

أكد رئيس هيئة رقابة مكافحة الاحتكار الصينية في مقابلة مع وسائل الإعلام الحكومية أن تعزيز قواعد مكافحة الاحتكار والمنافسة غير العادلة يمثل أولوية للدولة الصيني، وقال إن هذه الخطوات تعزز استراتيجية الحكومة بالاعتماد بشكل أكبر على الاقتصاد المحلي الصيني والاستهلاك من أجل النمو[55].

غير أن اهتمام السلطات الصينية بكبح شركات التقنية مرده ليس فقط تحجيم هذه الشركات التي باتت تلعب أدوارًا أكبر من تلك التي رسمت لها في البداية، ولكن كذلك لما باتت تلعبه من أدوار سياسية، أو منافذ سياسية لبعض ممن يمكن اعتبارهم منافسين لهيمنة الرئيس الصيني تشي جين بينغ. فحسب تحقيق مهم قامت به جريدة **وول ستريت جورنال**، فإن شركة آنت التي طبقت السلطات الصينية عليها قواعد مكافحة الاحتكار تستثمر داخلها زمرة من الصينيين ذوي العلاقات السياسية القوية، التي قد تشكل تحديًا محتملًا للرئيس الصيني، فالاستكتاب العام الذي تم توقيفه كان سيجعل هذه الزمرة تكسب مليارات الدولارات[56]، تقويها على منافسة هيمنة الرئيس الحالي.

قام الرئيس تشي جين بينغ بحملة لكبح جماح شركة آنت رائدة مجال التكنولوجيا الصيني، لما يحمله من تبعات سياسية كبيرة، وهذا الأمر أثر في شركات مستثمرة في آنت وتعود لمنافسين للرئيس الصيني، إحداها هي (Boyu Capital)، وهي شركة أسهم خاصة تعود ملكيتها جزئيًا لجيانغ زيتشنغ، حفيد الزعيم الصيني السابق جيانغ زيمين. ومن الجدير التنبيه إلى أنه تم طرد العديد من حلفاء جيانغ في حملة السيد شي لمكافحة الفساد، انطلاقًا من علاقة جاك ما بجيان زينشينغ الذي حصل على صفقة شراء نصف حصة شركة ياهو[57].

بالإضافة لجيانغ زيتشنغ، هناك فصيل يسمى "فصيل شنغهاي"، وهي مجموعة يقودها صهر جيا تشينغ لين، وهو عضو سابق في اللجنة الدائمة للمكتب السياسي، وهي أعلى مجلس في الحزب الشيوعي الصيني[58]، كما أنه من القادة الذين يُنظر إليهم على أنهم يمثلون تحديًا لسلطة الرئيس الصيني الحالي؛ فصهره هو الذي يدير مجموعة (Beijing Zhaode Investment Group)[59].

لدرء الضغوط التنظيمية المتزايدة بسبب تمدد حجم شركة آنت، وضع جاك ما حصصًا من شركته متاحة لمجموعة من الشركات القوية، مثل صندوق التقاعد الوطني وشركة (China Investment Corp)، وهي صندوق الثروة السيادية في الصين[60].

كان جاك ما قد خطط لإدراج شركته آنت في سوق (STAR Market) الجديد ذي التوجه التكنولوجي في شنغهاي، هذا السوق الذي تم تطويره بناءً على طلب الرئيس تشي لإنشاء

سوق أسهم صيني لشركات التكنولوجيا تنافس ناسداك[61]، لكن هذا الاستكتاب تم توقيفه لأمرين: الأول مرتبط بحجم الشركة الذي بدأ يتمدد ليتجاوز الحدود المرسومة له في عالم التقنية والمال، والأمر الثاني مرتبط بالأدوار السياسية المحتملة التي يمكن أن يلعبها جاك ما وشركاؤه عبر شركة آنت التي ستوفر لهم دعمًا ماليًّا بعد الاكتتاب، مما يصعب كبح منافستهم مستقبلًا في عالم المال والسياسة.

تجربة الصين في قوانين الاحتكار تظهر لنا بشكل جلي أن الدولة القوية لا زالت قادرة على كبح تمدد التقنية المعززة بالمال، ومنه تبقى إرادة الدولة ، أي الإرادة السياسية للدولة تعلو على الإرادة الاقتصادية أو التقنية.

خلاصات

مما رأيناه سابقًا، نحن أمام ثلاثة نماذج تهندس لنا طبيعة تعامل الدولة الحديثة مع عمالقة التقنية، ومنه تعامل الحداثة مع التقنية، وهي نماذج متباينة: النموذج الأول قوي في التشريع ولكنه متخلف في عملية الإنتاج التقني، هذا النموذج يجسده الاتحاد الأوربي، حيث خطا خطوات مهمة في المجال التشريعي ونص عقوبات كبيرة على شركات التقنية الكبرى، ولكنها تظل محدودة، وتكمن مشكلة التخلف التقني في أن المشرع في السياق الأوروبي عاجز عن أن يقدم تشريعًا يشمل جميع الجوانب التقنية لضبط تمدد التقنية في أحياز جديدة بالنسبة إلى المشرع، كما أن تخلف الاتحاد الأوروبي في إنتاج التقنية يجعلها مقصية من عملية هندسة مستقبل التقنية ومنه مستقبل البشرية.

أما النموذج الثاني فيجسده النموذج الأمريكي الذي يمكن اعتباره نموذجًا متقدمًا في مجال التقنية، فوادي السيليكون لا زال محضن الشركات الكبرى في مجال التقنية عالميًّا، ولكن تخلّف الولايات المتحدة الأمريكية قانوني بالأساس، وذلك لأن شركات التقنية أضحت مهيمنة على المشهد السياسي بأمريكا، وفضيحة كامبردج أناليتيكا التي تورط فيها فيسبوك مثال على هذا الأمر. هذه الهيمنة السياسية والاقتصادية لها وطأتها على المشهد التشريعي المتخلف في ما يخص تنصيص قوانين تمنع تمدد شركات التقنية، واليوم باتت شركات التقنية

أكبر من أن يتم تحجيمها من قبل البيت الأبيض، بل أكدت الشواهد أن شركات التقنية هي من يؤثر في أحداث سياسية مهمة.

أما النموذج الثالث فهو النموذج الصيني؛ الذي يمكن اعتباره متقدمًا في التقنية بحكم أنه رائد في مجالات تقنية عديدة، بما في ذلك الذكاء الاصطناعي، وكذلك يمكن اعتباره متقدمًا في مسار تشريعي ضد الاحتكار، والأهم بأن الإرادة السياسية في الصين لا زالت قوية ومهيمنة على المشهد عمومًا، وهو ما يشمل مجال التقنية.

وكإشارة أخيرة، فإن النموذجين القاصرين السالف ذكرهما، أي الاتحاد الأوروبي وأمريكا، هما النموذجان الديمقراطيان، أما الصين الناجحة في مجال كبح شركات التقنية فهي نموذج للدولة السلطوية، وهو ما يظهر بأن الدولة السلطوية المعززة بالتقنية تكون ذات إرادة سياسية كاملة تفرضها في مختلف القضايا، بما في ذلك الأمور المرتبطة بالتقنية، عكس ما يحدث مع النماذج الديمقراطية.

الهوامش

1. Schulz, William F, and Sushma Raman. *The Coming Good Society: Why New Realities Demand New Rights*. Harvard Univ. Press, 2020. p.42.
2. Ibid, p.42.
3. Mainzer, Klaus. *Artificial Intelligence: When Do Machines Take Over?* Berlin: Springer, 2020.p.260.
4. Lennox, John C. *2084: Artificial Intelligence and the Future of Humanity*. Grand Rapids, Michigan: Zondervan, 2020. P.46.
5. طلال أسد أنثروبولوجي بريطاني يعمل في مركز الدراسات العليا بجامعة نيويورك. قدم مساهمات نظرية مهمة في دراسات ما بعد كولونيالية والإسلام والعلمنة.
6. Asad, Talal. *Secular Translations: Nation State, Modern Self, and Calculative Reason. New York:* Columbia University Press, 2018. P.100.
7. Hughes, James. *Citizen Cyborg: Why Democratic Societies Must Respond to the Redesigned Human of the Future*. Cambridge, MA: Westview Press, 2004.
8. جيمس هيوز: عالم اجتماع وخبير أخلاقيات بيولوجيا أمريكي، والمدير التنفيذي لمعهد الأخلاق والتقنيات الناشئة، ويقوم بتدريس السياسة الصحية في كلية ترينيتي في هارتفورد بالولايات المتحدة.
9. Asad, op. cit. p.101.
10. ibid, p.102.
11. ibid, p.103.
12. ibid, p.104.
13. Weber, Max, David Owen, and Tracy B. Strong. *The Vocation Lectures*. Indianapolis: Hackett Pub, 2004. p.33.
14. Dabbah, Maher M. *The Internationalisation of Antitrust Policy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003. P.47.
15. Maher M. Dabbah, op. cit. p.48.
16. Buccirossi, Paolo. *Handbook of Antitrust Economics*. Cambridge, Mass: MIT Press, 2008. p.10.
17. Ayubi, Nazih N. M. *Over-stating the Arab State: Politics and Society in the Middle East*. London: I.B. Tauris,2009.p.06.
18. Valentina Pop and Rochelle Toplensky. "EU Competition Chief Gets Second Term". *WSJ*, Wednesday, September 11, 2019, VOL:274 ,NO:61,p. A10.

19. ibid.

20. ibid.

21. Valentina Romel, "EU faces long road ahead as it tries to catch digital leaders in US and China", *Financial Times* ,Tuesday 17 December 2019, No: 40,275,P:03.

22. Mehreen Khan, "EU plans crackdown on use of facial recognition in public areas ", *Financial Times*, Friday 23 August 2019, No: 40,176,P:01.

23. Ibid.

24. ibid.

25. Ibid.

26. Javier Espinoza and leila Abboud , "France pushes for changes in digital act to clamp down on Big Tech", *Financial Times*, 16 February 2021: https://on.ft.com/37DUMnl

27. ibid.

28. ibid.

29. Dita Charanzova, "Europe's internet should not become a 'walled garden'", *Financial Times*, Thursday 18 February 2021, No: 40,635,P:17

30. Ibid.

31. Ibid.

32. John D. McKinnon, "Antitrust Cases Pile Up for Big Tech", *WSJ*, December 17, 2020, VOL:276,NO:143,P: A4.

33. Ibid.

34. Ibid.

35. Ibid.

36. John D. McKinnon, Ryan Tracy, "States Allege Google Cut Deal With Facebook to Rig Ad Market", *WSJ*, December 17, 2020, VOL:276,NO:143,P: A1.

37. Ephrat Livni, "Lawmakers and Silicon Valley Agree to Disagree on Taming Big Tech", *THE NEW YORK TIMES*, DECEMBER 24, 2020 VOL:170. No:58,917,P:B7.

38. Matt Perault, "The Domination Debate", *WSJ*, December 17, 2020, VOL. 276, NO:143,P:R11.

39. Frier, Sarah. *No Filter: The Inside Story of Instagram*. New York: Simon and Schuster,2020. p.94.

40. ibid, p.94.

41. John D. McKinnon, Ryan Tracy, "Suit Alleges Google Pact With Facebook", *WSJ*, December 22, 2020, VOL. 276, NO:147,P:A1.

42. John D. McKinnon, Ryan Tracy, "Congress Gets Fuel to Rein In Big Tech Firms", *WSJ,* January 12, 2021 ,VOL:277,NO: 9,P: A6.

43. BenjamIn Park, Amy Kazmin, "Twitter blocks hundreds of accounts in India", *Financial Times*, 17 February 2021, No: 40,629,p:04.

44. Amy Kazmin ,Benjamin Parkin, Hannah Murphy, "Twitter feels the heat as India closes in on dissent", *Financial Times*, 11 February 2021, No: 40, No: 40,634,p:04.

45. John D. McKinnon, "The Five Biggest Issues For Tech Firms This Year", *WSJ*, January 19, 2021, VOL:277,NO: 14,P:R6.

46. Sam Schechner, Liza Lin, Chong Koh Ping, "China Joins Push to Rein In Tech", *WSJ*, Monday, January 25, 2021, vol: 277No:19,p: B4.

47. ibid.

48. ibid.

49. Chong Koh Ping, "After Ant IPO Stalls, Investors Withdraw", *WSJ*, Wednesday, January 20, 2021, VOL.:277, NO:15,p: B5.

50. ibid.

51. See: "A chill Descends", *The Economist*, January 16th 2021, Vol: 438 ,No: 9228,p: 49

52. ibid.

53. Stephanie Yang and Jing Yang, "Alibaba Starts Internal Review Amid Pressure by Regulators", *WSJ*, Wednesday, February 3, 2021, VOL:277,NO: 27,p: B7

54. ibid.

55. Sam Schechner, Liza Lin, Chong Koh Ping, op. cit.

56. LINGLING WEI , China Blocked Ant IPO After Uncovering Who Stood to Gain, THE WALL STREET JOURNAL, VOL:277, NO: 38,p: A1

57. ibid.

58. ibid.

59. ibid.

60. ibid.

61. ibid.

تعزيز العمل الإنساني الرقمي في حماية حقوق الإنسان: أمل أم ضجيج

جانيت ماري أخماتوفا و مليكة صوفي أخماتوفا*

ترجمة: أحمد محمد بكر موسى**

خلاصة

لقد أثر التحول الرقمي في كل جوانب الكائن البشري من خلال إحداث تغييرات أساسية في التكنولوجيا والثقافة وطرق العمل، وفي قواعد استحداث منتجات وخدمات جديدة في إطار العولمة الاقتصادية والابتكارات. ولم يتخلف العمل الإنساني عن التحول الرقمي؛ لأن تنفيذ الحلول الرقمية يوفر فرصًا واسعة النطاق لتعزيز الممارسات الإنسانية، ونتيجة لذلك، تتأتى القدرة على إنقاذ المزيد من أرواح الأشخاص المتضررين من النزاعات المسلحة أو الكوارث والنازحين واللاجئين. ونركز في هذا التعليق على أمر معرض للخطر وهو حماية حقوق الإنسان والحريات والكرامة في المجال الرقمي للمساعدة الإنسانية، لارتباطه بشكل لا ينفصم بمخاطر وتهديدات العضوية في العالم الرقمي. وندرس خبرات الأطراف المشاركة في العمل الإنساني القيّم ونجمعها ونسلط الضوء على الدروس المستفادة من الماضي، وكذلك

* **جانيت ماري أخماتوفا**: قسم القانون بجامعة موسكو-لومونوسوف الحكومية.
مليكة صوفي أخماتوفا: جامعة شانغهاي جياو تونغ الصينية.

** باحث مصري، متخصص في حقوق الإنسان.

القـرارات المتخـذة في الحاضر لتحديث المسـاعدة الإنسـانية وتكييفها لمواجهـة التحديات بثقة مع حمايـة مبادئها الأساسـية وزيـادة قيمة المهام الإنسـانية.

مقدمة

تقـوم التكنولوجيـا في العـصر الرقمـي بدور أكـبر بكثير مما كانـت تقوم به للأجيال السـابقة[1]، وتسـمح للمشـاريع التجاريـة بالحفـاظ عـلى علاقات مسـتمرة قائمة عـلى الخبرة مع المسـتهلكين الأفـراد بطـرق كانت مسـتحيلة من قبل[2]. وفي هذا السـياق، يسـاهم العصر الرقمـي في التغييرات الكبـيرة في فهـم وجهـات النظـر ذات الصلـة بالقانـون الـدولي الإنسـاني والممارسـات الإنسـانية المرتبطـة بـه. يؤكـد سـاندفيك وآخـرون[3] أنـه يُنظـر إلى التكنولوجيا بشـكل أسـاسي عـلى أنها أداة تحويليـة لتغيـير أسـس العمـل الإنسـاني[4]. فعـلى سـبيل المثـال، ستسـتثمر مايكروسـوفت أربعين مليـون دولار في تطبيقـات الـذكاء الاصطناعـي في القضايـا الإنسـانية، مثـل برنامـج الاسـتجابة للكـوارث، واحتياجـات الأطفـال عـبر العـالم، والقضايـا التي تمـس اللاجئين، ومشـاكل حقوق الإنسان[5].

ومـبرر النظـر في التحـول الحـالي في ممارسـات العمـل الإنسـاني هو حقيقـة أن الاتجـاه المتزايد للرقمنـة في الاقتصاديـات الناشـئة، وكذلـك في البلـدان المتـضررة، يغـير بشـكل أسـاسي سـياق تنفيذ المسـاعدة الإنسـانية وطرق هذا التنفيذ[6]. فتسـتخدم بفاعلية تطبيقات المراسـلة، والشـبكات الاجتماعيـة، والمنصـات الإعلاميـة، ونقـل الأمـوال عـن طريـق الأجهـزة المحمولـة مـن قبـل الأشـخاص المتضرريـن مـن الأزمـات الإنسـانية والأوضـاع الحرجـة والكـوارث والحـوادث[7]. ومـع ذلـك، ففـي حـين توفـر التقنيـات الرقميـة فرصًـا جديـدة للتواصـل في الأوضـاع المعقدة، لا تمتلـك المنظـمات الإنسـانية والتطوعيـة معايـير مناسـبة أو قواعـد أخلاقيـة معتمدة اتفـق دوليًّا حـول انتشـارها، مـا يـؤدي إلى جانب الأوضاع المعيشـية للنـاس والثقافة الخاصة للبلـدان النامية والتفـاوت الاجتماعـي والمـادي ومشـاكل حقـوق المـرأة إلى عقبـات خطـيرة أمام تسـهيل الدعم الإنساني.

وعـلاوة عـلى ذلـك، بـما أن التكامـل والتأثير المتبـادل يوجهان التفاعـل بين القانون الإنسـاني الـدولي والقانـون الـدولي لحقـوق الإنسـان[8]، فـإن الاتجاهـات الرقميـة التي تترسـخ في الممارسـة

الإنسانية تؤثر في النطاق الكامل للمساعدة الإنسانية، فضلًا عن مكانة الإنسان وحقوقه في هذا الإطار.

وبالنظر إلى النطاق ذي الصلة بالعمل الإنساني الرقمي، يهدف هذا المقال إلى طرح أسئلة حول المجال الحيوي لحماية حقوق الإنسان والحريات والكرامة في سياق المساعدة الإنسانية الرقمية، من خلال تحليل التجربة العالمية والكشف عن القضايا والقيود المتعلقة بتطبيق أحدث التكنولوجيات لدعم الممارسة الإنسانية الموجهة نحو حقوق الإنسان.

منظورات العمل الإنساني الرقمي

تكنولوجيا الهاتف المحمول وتطبيقات المراسلة

من الحقائق التي لا يمكن إنكارها أن الهواتف المحمولة وتطبيقات المراسلة الثابتة، مثل واتساب وفيسبوك ماسنجر وويتشات وكاكاو توك وتليغرام، أصبحت جزءًا لا يتجزأ من حياتنا. وتتيح تطبيقات المراسلة للمستخدمين إرسال واستقبال نطاق من البيانات أوسع مما هو ممكن باستخدام شبكات الهاتف المحمول.

ونظرًا إلى تزايد انتشار هذه التطبيقات، فإن استخدامها في حالات الطوارئ في ازدياد أيضًا[9]. وتتوقع بعض الدراسات أن اشتراكات الهواتف الذكية ستصل إلى الضعف تقريبًا، من 3.4 مليار إلى 6.3 مليار بحلول عام 2021، ما يعني أن معظم البالغين على وجه الأرض سيتمكنون من الوصول إلى شكل من أشكال الأجهزة المحمولة المتصلة[10]. ويشير بحث جديد أجرته اللجنة الدولية للصليب الأحمر إلى أنه يمكن لتطبيقات المراسلة أن تؤدي دورًا حيويًّا في العمل الإنساني مستقبلًا[11]. ومن هنا، يمكن للمجتمعات المتضررة من الظروف المعيشية القاسية أو الحروب أو الكوارث الطبيعية الاعتماد على هذه المنصات للبقاء على اتصال مع بعضها بعضًا، والحصول على معلومات محدثة والتواصل مع المرافق الإنسانية والمتطوعين للإبلاغ عن حالة صعبة أو تهديد حياة يتطلب مساعدة إنسانية عاجلة.

تتأكد أهمية الحلول الرقمية في مجال المساعدة الإنسانية من خلال حالة في غرب إفريقيا، حيث توجهت هيئة الإذاعة البريطانية في عام 2014 إلى تطبيقات المراسلة لبث معلومات

الصحة العامة المتعلقة بالإيبولا، حيث وصل عدد المشتركين إلى تسعة عشر ألفًا في مختلف اللغات المحلية المتنوعة. وبالإضافة إلى ذلك، يمكن للمتضررين من الحرب في اليمن الآن الاتصال باللجنة الدولية للصليب الأحمر للإبلاغ عن الحوادث الأمنية وطلب المساعدة العاجلة[12]. وفي أرض الصومال المنكوبة بالجفاف تقوم مجموعة واتسآب تسمى "الرعاية" بربط "المانحين" مباشرة بالأقارب والمجتمعات المحلية المتضررين[13]. وقد كانت النتائج كبيرة، "فقد أُرسلت 600 شاحنة مياه وعبوات غذائية إلى 864 أسرة شهريًّا عبر 39 قرية، وإجمالي 255 ألف دولار أمريكي تبرع بها المغتربون الصوماليون من جميع أنحاء العالم"[14]. ووفقًا لتقرير للجنة الدولية للصليب الأحمر عنوانه "المستقبل الإنساني لتطبيقات المراسلة"، تستخدم المنظمة غير الحكومية الإنسانية الإسرائيلية مجموعة واتسآب لاتصالات العاملين في كل دولة من الدول التسعة عشر التي تعمل فيها من أجل تبادل المعلومات بسرعة[15]. ولا شك في إمكانية تكييف استخدام تطبيقات المراسلة وتوسيعها من قبل المرافق الإنسانية والتطوعية وغير الحكومية وعمال الإغاثة وقادة سوق تطبيقات المراسلة.

التطبيقات الإنسانية

في إطار الرقمنة، يساهم تطبيق أنظمة المعلومات المتقدمة، مثل التطبيقات الإنسانية، في معالجة نطاق واسع من المشكلات[16]. وفي كثير من الحالات، يكون استخدام التطبيقات الإنسانية هو ضمان الاستجابة المنسقة والسريعة والدقيقة للحالات العاجلة.

فعلى سبيل المثال، طُورت خرائط 4W (Who, What, Where, and When) لتوفير معلومات لتخطيط المساعدة الإنسانية، وتغطية الأسئلة الحاسمة مثل من يفعل ماذا وأين ومتى. وجرت تجربة تتبع المستجيبين الإنسانيين والتحديث الآلي لمواقعهم ومسئولياتهم في نيبال وفانواتو والفلبين[17]. وعلاوة على ذلك، فإن برنامج كوبو الذي طورته مبادرة هارفارد الإنسانية هو مجموعة أدوات مجانية لجمع البيانات الإنسانية لاستخدامها في البيئات الصعبة[18]. وتُستخدم منصة تريسر إكس كحل مشهور لسلاسل الإمداد الإنسانية. وفي حالات الطوارئ واسعة النطاق، مثل زلزال نيبال في إبريل 2015 وإعصار هاييتي في أكتوبر 2016، استُخدم معرف الشخصية الخاص بالعمل الإنساني لإدارة قوائم الاتصال الإنسانية[19].

وباعتبار هذه المنصات أحدث الحلول الرقمية، فإنها تساهم جنبًا إلى جنب مع تطبيقات المراسلة في تنسيق الاستجابة والتواصل بين المجتمعات المتضررة والمتطوعين وعمال الإغاثة، لتوفير بيئة رقمية متكاملة للمساعدة الإنسانية الشفافة في الوقت المناسب. ومع ذلك، لمعالجة التعقيد التام للعمليات الإنسانية، فإن أنظمة المعلومات اللوجستية المخصصة مطلوبة لاستكمال أنظمة المعلومات الإنسانية العامة[20].

الدرون في المساعدات الإنسانية

يُتحكم في المركبة الجوية المتقدمة غير المأهولة، والمعروفة أيضًا باسم الدرون، إما بشكل مستقل عن طريق الذكاء الاصطناعي أو أجهزة الحاسب أو عن طريق طيار على الأرض. وحظيت الدرون باهتمام وسائل الإعلام في جميع أنحاء العالم نظرًا إلى امتلاكها مجموعة كبيرة من التطبيقات، مثل الاستخدام لأغراض عسكرية في باكستان (الجيش الأمريكي)، وتطوير أعمال الإغاثة في إفريقيا (ماترنت)، وتسليم الطرود في ألمانيا (دي إتش إل باكت) وفي جميع أنحاء العالم[21]. وتتمثل الاتجاهات الواعدة لتطبيقات الدرون في الأزمات الإنسانية فيما يلي: رسم الخرائط، إيصال المواد الضرورية إلى المواقع التي يصعب الوصول إليها، مراقبة التغيرات البيئية، دعم تقييم الأضرار، وما إلى ذلك[22]. وقد بدأت المنظمات الإنسانية في استخدام الدرون، بما في ذلك في هاييتي والفلبين، لتوفير معلومات آنية ورصد الوضع والمعلومات العامة والبحث والإنقاذ وما إلى ذلك[23]. وبهذه الطريقة، تضمن الأنواع المختلفة من الدرون بيانات دقيقة وحديثة عند الحاجة، ما يساعد ممثلي البعثات الإنسانية على اتخاذ قرارات أكثر استنارة. ومع ذلك، يجب معالجة بعض القضايا مثل حماية البيانات أثناء استخدام الدرون.

سيف ديموقليس: نطاق حقوق الإنسان

مع التطور النشط للتكنولوجيات الحديثة، وظهور الابتكارات ورقمنة العمليات في جميع مجالات حياتنا بما في ذلك العمل الإنساني، تتكيف قضايا حقوق الإنسان مع الظروف الحالية ما يؤدي إلى تحديات. وهذا يستلزم النظر في نطاق المشاكل المتعلقة بحماية حقوق الإنسان في سياق العمل الإنساني الرقمي.

ثمن الوصول إلى الحلول الرقمية: الفجوة بين الجنسين

تمتلك 1.7 مليار امرأة الآن هاتفًا محمولًا في البلدان المنخفضة والمتوسطة الدخل، وتستخدم أكثر من مليار امرأة الإنترنت المحمول. ومع ذلك، تُعرض الفجوة الكبيرة في امتلاك الهاتف المحمول واستخدامه النساء لخطر التخلف عن الركب في عالم تتزايد فيه الرقمنة. وفي هذا السياق يقل احتمال امتلاك الإناث للهواتف المحمولة بنسبة 10٪ مقارنة بالرجال. والاختلافات داخل نفس المناطق والبلدان كبيرة[24]. وعلاوة على ذلك، يقل احتمال امتلاك الإناث في جنوب آسيا للهاتف المحمول بنسبة 25٪ مقارنة بالرجال وبنسبة 70٪ في امتلاك الإنترنت المحمول[25]. وفي الهند يمتلك 67٪ من الرجال هاتفًا محمولًا شخصيًّا في حين تمتلكه 33٪ من الإناث فقط[26]. وأسباب هذا الوضع قديمة جدًّا ومرتبطة بالعوائق الواضحة مثل توفر التقنيات الحديثة والخلفية الثقافية والدينية والاجتماعية، والموقف تجاه حقوق المرأة.

إن استبعاد اللاجئات والمشردات داخليًّا من العالم الرقمي والمجتمعات الرقمية يؤثر سلبًا في إمكانات إنقاذهم من الأوضاع الخطرة والتعبير عن حقهم الشخصي في الحياة والحرية والأمن، كما هو مذكور في الإعلان العالمي لحقوق الإنسان 1948.

يتطلب وجود مثل هذه الاتجاهات تحديدًا فوريًّا لعلاقات السبب والنتيجة، واتخاذ إجراءات متضافرة لإزالة العقبات التي تحول دون الوصول المتساوي إلى خدمات الهاتف المحمول في سياق البلدان ذات الفجوة الأكبر بين الجنسين. ويمكن لمشغلي الهاتف المحمول ومطوري البرامج والمرافق الإنسانية والمنظمات غير الحكومية العمل معًا من أجل تعزيز السياسات والمبادرات الهادفة إلى تقليل تكلفة الهواتف المحمولة، أو تعزيز العمل على تخفيف التقاليد الثقافية والأعراف الاجتماعية المتعلقة باستخدامها، مثل جلسات التوعية والخطب الإعلامية والندوات.

هاشتاغ: النساء العاملات في المجال الإنساني

ينبغي تأكيد دور النساء العاملات في المجال الإنساني؛ لأنهن عرضة للأخطار ويؤدين عملهن القيم في ظروف النزاعات المسلحة وكوارث الطبيعة والجوع والكوارث الإنسانية، مما

يهدد صحتهن وحياتهن. وقد سُلط الضوء على موضوع هشاشة العاملات في المجال الإنساني في مناقشات حركة AidToo# المستوحاة من MeToo#، وهي حركة تعارض التحرش الجنسي والاستغلال وسوء المعاملة. وتنذر تقارير واسعة الانتشار عن سوء السلوك الجنسي في السياقات الإنسانية عما يهدد سلامة وأمن العاملات في المجال الإنساني[27]، وتُثبت انتهاكات حقوق الإنسان التي لا يجوز المساس بها.

وهناك حاجة في السياق الحالي إلى معالجة فعالة لقضايا المساواة بين الجنسين في العمل الإنساني، وحماية المرأة من التحرش والاعتداء الجنسيين من أجل احترام المرأة وكرامتها، طبقًا للمادة الثانية من الإعلان العالمي لحقوق الإنسان (1948): "لكل إنسان حق التمتع بجميع الحقوق والحريات المذكورة في هذا الإعلان، دونما تمييز من أي نوع، ولا سيما التمييز بسبب العنصر، أو اللون، أو الجنس، أو اللغة، أو الدين، أو الرأي سياسيًّا وغير سياسي، أو الأصل الوطني أو الاجتماعي، أو الثروة، أو المولد، أو أي وضع آخر". وعلاوة على ذلك، ينبغي ألا تؤثر هذه القيود في وصول العاملات في المجال الإنساني إلى الحلول الرقمية المطورة لتعزيز فعالية عملهن في ظل البيئة المتغيرة.

برميل برأسين: الإعلام والاتصالات الرقميان

الإعلام والاتصالات الرقميان من أهم الروابط التي تصل أولئك الذين يحتاجون إلى المساعدة الإنسانية بأولئك المهتمين بالاستجابة، حيث تدمج الاتصال الجماهيري المتنقل مع الإنترنت. وحسب لوب وموك[28]، تعمل وسائل الإعلام كوسيلة إعلامية أساسية أثناء جهود الاستجابة الإنسانية، لإبلاغ المانحين وصانعي السياسات وكذلك الجماهير غير المتضررة.

ويمكن توضيح دور وسائل الإعلام الرقمية من خلال واحدة من أسوأ الكوارث البشرية وهي حالة تسونامي سريلانكا في عام 2004، حيث تفاعلت وسائل الإعلام في سريلانكا فورًا مع الكارثة ونقلت جميع الأخبار لتغطية الكارثة. لكن بعد فترة، بدلًا من أن يركز الصحفيون على النطاق الحقيقي للمشاكل التي يواجهها السكان المتضررون، ركزوا على "المكائد والفضائح السياسية"[29]. وتوضح هذه الحالة مدى تأثير الإعلام الرقمي في فهم المجتمع الدولي للمشكلة. وحسب لوب وموك[30] "...غالبًا ما تُعاق الاستجابة للكوارث

والأزمات بسبب التواصل الضعيف". وفي سياق العمل الإنساني، من الضروري تحسين العلاقات مع وسائل الإعلام بحيث تجعل المعلومات المنشورة تتعلق بالمشاكل الحقيقية وتساهم في استجابة أسرع من المنظمات الدولية وغير الحكومية والسياسات وما إلى ذلك لتقديم المساعدة الملائمة للمجتمعات المتضررة من الأزمات. إن مشاركة وسائل الإعلام في معالجة قضايا الدعم الإنساني، وتوسيع الدراسات والتعليقات والمقالات المنشورة التي تغطي المشاكل والعقبات الحالية وجهود صانعي القرارات، يمكنها تسهيل أساس موثوق لتعزيز التآزر في تقديم المساعدة الإنسانية.

الطبيعة المتغيرة للنزاع: تهديدات رقمنة العمل الإنساني

بينما توفر الحلول الرقمية قدرات الاستجابة للأزمات بشكل أفضل، إلا أن إدارتها بشكل سيئ يؤدي إلى مخاطرة هذه التقنيات نفسها بتعريض المستخدمين لانتهاكات حقوقهم[31]. ويبرز استخدام الفضاء الإلكتروني وأحدث التكنولوجيات كسلاح خطير من خلال النطاق المتزايد للهجمات الإلكترونية، ما يؤثر في سلامة المدنيين وأمنهم، وعلى سبيل المثال العواقب السلبية التي أثرت في الرعاية الصحية والبنى التحتية المدنية الأخرى في جميع أنحاء العالم من جراء هجوم واناكراي الإلكتروني[32].

وبالإضافة إلى ذلك، تخلق تطبيقات المراسلة مشكلات متعلقة بحماية البيانات والخصوصية والأمن؛ نظرًا إلى أن بيئة المعلومات غالبًا ما تكون موضع نزاع، كما تنتقل المعلومات المضللة والدعاية والشائعات بسرعة[33]، لا سيما في حالة النزاعات المسلحة والكوارث. وبالنسبة إلى العاملين في المجال الإنساني، ترتبط مخاطر استخدام تطبيقات الأجهزة المحمولة بتقديم أو منح الإذن للوصول إلى المعلومات الشخصية، مثل الاسم والموقع وجهات الاتصال والبريد الإلكتروني والصور. والجانب السلبي هنا هو السماح لمزود تطبيق المراسلة بجمع معلومات مهمة عن المستخدم، بما في ذلك حياته اليومية وتفضيلاته الشخصية، وكذلك عن قائمة من يثق بهم.

وسائل التواصل الاجتماعي ذات صلة بموضوعنا؛ لأن بيانات التواصل الاجتماعي (أي المحتوى) أو توصيف البيانات (أي الوصف)، حتى لو كانت لأغراض إنسانية، يمكن أن

تكـون هدفًـا للاسـتغلال التجـاري، وتوفـر معلومـات عـن نـوع نشـاط المسـتخدم، وانتماءاتـه السياسـية والاجتماعيـة والدينيـة، وتوجهـه الجنسي وغـير ذلك[34].

عـلى الرغـم مـن حقيقـة أن المسـاعدات الإنسـانية مكرسـة لخدمـة أنـاس في أزمـات، فإنـه أثنـاء اسـتخدام الـدرون المتقدمـة، أو برامـج التحويـل النقـدي، أو شـبكات الهاتـف المحمـول أو الاتصـالات، تتعـرض جميـع الأطـراف المشـاركة، بـما في ذلـك المنظـمات الإنسـانية، لمخاطـر اعـتراض البيانـات أو تتبعهـا أو الوصـول إليهـا مـن طـرف أشـخاص غـير مـصرح لهـم ذوي نوايـا سـيئة. ويكمـن غمـوض الوضع أيضًـا في حقيقة أن التشريعـات المتعلقة بحمايـة "واصفات البيانـات" و"البيانـات" ليسـت موحدة في جميع أنحـاء العالم، وأن الأماكن التي تعمـل فيها المرافق الإنسـانية تميـل إلى عـدم إنفاذهـا أو عـدم تشريعهـا[35]. ومـن ثـمّ، يمكـن اسـتخدام الفجـوة التي نشـأت في مجـال حمايـة المعلومـات والقواعـد القانونيـة في عصر الرقمنـة لانتهاك حقوق الإنسـان وحرياتـه وخلـق تهديـدات لحياتـه، سـواء أكان عامـلًا في المجـال الإنسـاني أم متطوعًـا أم لاجئًا.

تقليص الإنتروبيا

نظـرًا إلى أن حمايـة البيانات الشـخصية ركيزة أساسـية لحماية الحياة والحقـوق والكرامة، فهناك حاجـة ضروريـة إلى تحديد طـرق تخفيف المخاطر في سـياق رقمنة العمل الإنسـاني أو موازنتها.

حلول مجربة لمواجهة تحديات جديدة: اتفاقية جنيف الرقمية

عـلى حـد علمنـا، شـكلت اتفاقيـة جنيـف الأخـيرة (أي الرابعـة) 1949 مسـاهمة مهمـة في القانـون الـدولي في المجـال الإنسـاني، وكذلـك في حمايـة المدنيـين المتضررين من الحـرب. وبالنظر إلى تحـول المجتمـع والرقمنـة والعولمـة العالميتـين، فـإن موضـوع تكييـف اتفاقيـة جنيـف مـع الظـروف الحاليـة مهـم جـدًّا. وقـد اقترحته شركـة مايكروسـوفت لتعزيـز التعاون الـدولي ومنع الحـرب في الفضـاء الإلكـتروني[36]. وسـتهدف اتفاقيـة جنيف الرقميـة إلى لعب الـدور المركزي في حمايـة المدنيـين في جميـع أنحـاء العـالم مـن الهجـمات الإلكترونيـة التـي تقودهـا الدولة أو تسـمح بهـا في أوقـات السـلم[37]. وبالتـالي فهـذه المبـادرة هي دعـوة للعمل في سـياق مجتمـع رقمي جديد لتحديـث الحقـوق والالتزامـات وتكييفهـا مـع الواقـع الحالي.

وجزء مهم أيضًا من التغيرات هو سياسات الشركات التي تعمل في نطاق الرقمنة، مبادراتها بشأن المسئولية الاجتماعية للشركات التي تشمل ترويج القضية والتسويق المرتبط بها، والعمل الخيري والتطوع المجتمعي والممارسات التجارية ذات المسئولية الاجتماعية[38].

التعلم من الأخطاء: حماية البيانات الرقمية

مبدأ عدم الإضرار هو الحد الأدنى من المتطلبات التي تقوم عليها جميع السياسات والمقاربات في مجال المساعدة الإنسانية[39]. وقد أجرى المطورون بعض المحاولات لحماية البيانات الشخصية والمعلومات المنقولة عبر تطبيقات المراسلة. فعلى سبيل المثال، أطلق بافيل دوروف مؤسس تيليغرام تطبيق المراسلة في عام 2013 بوعد التشفير التام للبيانات[40] بدون أي إمكانية لقراءتها حتى من قبل الشركة ذاتها. وتتعامل اللجنة الدولية للصليب الأحمر[41] أيضًا مع قضية حماية واصفات البيانات في إطار العمل الإنساني.

وفي الوقت نفسه، اقترحت سياسية الخصوصية المحدثة لواتسآب في عام 2016 أن تقوم الشركة بمشاركة بيانات المستخدمين الشخصية مع مجموعة شركات فيسبوك لثلاثة أغراض: تحليل الأعمال وأمن النظام والإعلان الموجه[42]. وزُعم أن واتسآب كان يشارك بيانات المستخدمين الشخصية مع فيسبوك دون إعلام واضح أو أساس قانوني مشروع. ومع ذلك، التزم واتسآب في عام 2018 بعدم مشاركة البيانات الشخصية للمستخدمين من الاتحاد الأوروبي مع فيسبوك قبل تطبيق اللائحة العامة لحماية البيانات[43]. كما انتُقدت وتشات وكاكاو توك علنًا بعد الكشف عن تعاونهما المحتمل مع الحكومات استجابة لطلبات بيانات المستخدم[44].

ينبغي لجميع الأطراف المشاركة في العمل الإنساني فهم أهمية الحاجة إلى منع تسرب البيانات الشخصية وانتهاكات الخصوصية؛ لأن العواقب السلبية المحتملة على حياة الناس وحقوقهم خطيرة. ومن ثمّ يتوقف الكثير على متخذي القرار داخل الشركات وسياساتهم الداخلية والخارجية، بالإضافة إلى الدعم الملائم من الحكومة. ووفقًا لكاسبرسن ولينديسي[45] من الضروري توفير "مناقشة استباقية حول المعايير العالمية لجمع البيانات ومشاركتها وتخزينها في أوقات الأزمات، وعدم التسامح مطلقًا مع محاولات اختراق هذه المنظمات

للحصول على معلومات معمقة حول أشخاص في أضعف حالاتهم". وينبغي طرح المشاكل المرتبطة بالاستخدام الإنساني لأحدث التقنيات في المساعدة الإنسانية للمناقشة من طرف المجتمع الدولي، من أجل تحديد طرق تلبية المبادئ الإنسانية مثل الإنسانية والحياد والنزاهة والاستقلال في عصر الرقمنة[46].

استنتاجات

كان الهدف الرئيسي لهذا المقال النظر في نطاق العمل الإنساني في المجال الرقمي، وكشف المآزق التي تؤثر في فعالية المساعدة الإنسانية من خلال انتهاك حقوق الإنسان والتهديدات التي يشكلها عصر الرقمنة. من هنا يمكن صياغة الاستنتاجات التالية.

فيما يتعلق بتطوير التقنيات الرقمية والحلول الحديثة، للتغييرات الأساسية في تقديم المساعدة الإنسانية تأثير مباشر في استدامة المبادئ الأساسية للممارسات الإنسانية وحقوق الإنسان. ويكلف تجاهل المجتمع الدولي لهذه القضايا أرواح مئات وملايين الأشخاص المتضررين من الأزمات أو الكوارث الإنسانية أو الحرب. وينبغي أن يكون الدمج الملائم للتهديدات الإلكترونية في الأطر القانونية والاجتماعية والسياسية مصحوبًا بإجراءات نشطة من قبل السياسيين وقادة حكومات العالم، والمنظمات غير الحكومية والمنظمات الإنسانية، والمتطوعين ومقدمي الخدمات، وقادة مبادرات المسئولية الاجتماعية للشركات وما إلى ذلك، للنظر في النطاق الكامل للتحديات التي تواجه كلًّا من السكان المتضررين من الأزمات، وعمال الإغاثة الذين يشاركون في إنقاذ الأرواح وفي الوقت نفسه هم عرضة للاختراق. ومن ثمّ، ستصبح اتفاقية جنيف الرقمية واحدة من المنصات الفعالة التي تضفي الطابع الرسمي على القواعد والمعايير لمنع الأعمال غير القانونية بهدف تأمين الفضاء الإلكتروني. فضمان حماية البيانات والمعلومات الرقمية هو شاغل رئيس لجميع الأطراف المشاركة في العمل الإنساني.

فوق ذلك، هناك حاجة إلى المقاربة المسئولة لتحسين معرفة الأشخاص المتضررين من النزاعات المسلحة واللاجئين والمهاجرين بشأن استخدام التقنيات الحديثة، وكذلك عمال الإغاثة والمتطوعين لضمان استخدام أكثر أمنًا وأخلاقية للأجهزة الرقمية من أجل التواصل ثنائي الاتجاه العملي والتنسيق والإدارة الفعالين. ويجب توفير التغطية المستمرة للمشكلات

الحقيقية التي تواجه البعثات الإنسانية في وسائل الإعلام ومنصات التواصل الاجتماعي والمقالات العلمية والمدونات وغيرها، بالإضافة إلى البحث المشترك عن الحلول. فالمخاطر المحددة هي جزء لا يتجزأ من حياتنا، مع ذلك لا يمكننا تجاهل الفرص الجديدة التي تساعد في تعزيز إنجاز العمل الإنساني وخلق بيئة صديقة لحقوق الإنسان والحريات والكرامة.

الهوامش

1. Hashim H (2018) Application of Technology in the Digital Era Education. *International Journal of Research in Counseling and Education*. https://bit.ly/3eh6f00
2. Biltz, M., Carrel-Billiard, M., Daugherty, P. R., Hadar, E., & Liongosari, E. R. (2019). The post-digital era-technology trends and needed research: https://bit.ly/2Nrc7sm
3. Sandvik, K. B., Jumbert, M. G., Karlsrud, J., & Kaufmann, M. (2014). Humanitarian technology: a critical research agenda. *International Review of the Red Cross*, *96*(893), 219-242.
4. Capgemini Consulting (2019) Technological innovation for humanitarian aid and assistance. European Parliamentary Research Service, Scientific Foresight Unit (STOA), Brussels, European Union. https://doi.org/10.2861/545957
5. Lerman R (2018) Microsoft to invest $40 million in AI technology for humanitarian issues: https://bit.ly/3dczmRQ
6. Stoll P (2017) Messaging apps: an untapped humanitarian resource: https://bit.ly/3jTU89Z; Dave A (2017) Digital Humanitarians: how Big Data is changing the face of humanitarian response. Bioeth Inq 14:567-569; Casswell J, Hamilton Z (2019) Navigating the shift to digital humanitarian assistance: https://bit.ly/3qqFFoC
7. Lunt A (2017) Messaging apps: the way forward for humanitarian communication?: https://bit.ly/3amEMaT ; Kaspersen A, Lindsey-Curtet C (2016) The digital transformation of the humanitarian sector: https://bit.ly/3pq5Hqw ; Bouffet T (2017) How messaging apps are changing the way people respond to humanitarian crises responses: https://bit.ly/2M0K172
8. Droege C (2008) Elective affinities? Human rights and humanitarian law. Int Rev Red Cross 90(871):501-548.
9. Lunt 2017,op. cit
10. Thomas D (2016) Smartphone use forecast to beat feature phones this year. *Financial Times*: https://on.ft.com/2N1rY13
11. Stoll 2017, op. cit.
12. Lunt 2017, op. cit.
13. Bouffet, 2017
14. ibid.
15. ICRC, The Engine Room and Block Party (2017) Humanitarian futures for messaging apps. International Committee of the Red Cross, Geneva.

16. Lunt 2017; Hill C (2018) Digitalisation in humanitarian assistance: towards a stronger response: https://bit.ly/37j3aZ0

17. Comes T, de Walle BV (2016) Information systems for humanitarian logistics. In: Kovacs G, Spens K, Haavisto I (eds) Supply chain management for humanitarians: tools for practice. Kogan Page, London, pp 257-284.

18. KoBoToolbox (2009) Official Website. https://www.kobotoolbox.org.

19. United Nations Office for the Coordination of Humanitarian Affairs (2015) Official Website, Humanitarian ID. https://about.humanitarian.id; Stewart R (2015) Humanitarian coordination and information management. sector update: https://bit.ly/2NzSFJO

20. Comes and de Walle 2016, op. cit.

21. Customer Solutions & Innovation (2014) Unmanned aerial vehicle in logistics: a DHL perspective on implications and use cases for the logistics industry: https://bit.ly/2M0M9vy

22. Fondation Suisse de Déminage (2016) Drones in humanitarian action: a guide to the use of airborne systems in humanitarian crises: https://bit.ly/3u1Rynd

23. United Nations Office for the Coordination of Humanitarian Affairs (2014) Policy development and studies branch: unmanned aerial vehicles in humanitarian response: https://bit.ly/37iY8Mu

24. Downer M (2019) Bridging the mobile gender gap for refugees: a case study of women's use of mobile phones in Bidi Bidi Refugee Settlement and Kiziba Refugee Camp. GSMA GSM Association: https://bit.ly/3u571mw

25. Rowntree O (2018) GSMA connected women - the mobile gender gap report. GSM Association: https://bit.ly/37k7zeu

26. Vota W (2019) Why does South Asia have the world largest mobile phone gender gap?: https://bit.ly/3s3yjYF

27. O'Donnell M (2019) #WomenHumanitarians: research and recommendations behind the hashtag: https://bit.ly/37jiFjS

28. Lobb A, Mock NB (2007) Dialogue is destiny: managing the message in humanitarian action. Prehospital Disast Med 22(5):423-428.

29. Mortensen G (2006) Corruption in emergencies: what role for media? Anti-Roby C (2017) Opportunities and risks for messaging apps in the development sector: https://bit.ly/37h9FMg

30. Lobb A, Mock NB (2007), op. cit.

31. Hill 2018, op. cit.

32. Guay J, Rudnick L (2017) What the Digital Geneva Convention means for the future of humanitarian action: https://bit.ly/3pqZKtu

[استهدف هذا الهجوم الإلكتروني سنة 2017 أكثر من 150 دولة حول العالم، وعطّل أكثر من 200 ألف جهاز، للمزيد راجع موقع العربي الجديد: https://bit.ly/38heV2F (المحرر)]

33. Roby, 2017

34. ICRC, Privacy International (2018) The humanitarian metadata problem: "Doing no harm" in the digital era: https://bit.ly/3jTUWfl

35. Bouffet T, Marelli M (2018) The price of virtual proximity: how humanitarian organizations' digital trails can put people at risk: https://bit.ly/3jRZwug

36. Tworek H (2017) Microsoft is right: we need a Digital Geneva Convention: https://bit.ly/3po7JHR

37. Microsoft (2017) Microsoft policy papers: a Digital Geneva Convention to protect cyberspace: https://bit.ly/3rS2TnQ

38. Kotler P, Hessekiel D, Lee N (2012) Good works: marketing and corporate initiative that build a better world and the bottom line. Wiley, New York.

39. Capgemini Consulting 2019, op. cit.

40. ICRC and The Engine Room and Block Party 2017, op. cit.

41. ICRC and Privacy International 2018, op. cit.

42. ibid.

43. ibid.

44. ICRC and The Engine Room and Block Party 2017, op. cit.

45. Kaspersen and Lindsey-Curtet 2016, op. cit.

46. United Nations Office for the Coordination of Humanitarian Affairs (2012) OCHA on Message: Humanitarian Principles: https://bit.ly/3beXEIp

من أجل تعريف لـ "الرقمي"[1]

مارسيلو فيتالي روساتي[2]

ترجمة: الحسن مصباح

لا يمكن التحدث عن النشر الرقمي دون السعي لاستكشاف معنى كلمة "الرقمي" نفسها، حيث يعد النشر الرقمي جزءًا من سلسلة معقدة من الممارسات التي تميز حياتنا اليومية الآن. كما يعد التفكير النظري في هذه الكلمة أمرًا ضروريًّا حتى نتمكن من فهم الخصائص البنيوية للممارسات التحريرية الجديدة وعلاقتها بالبعد الرقمي المتزايد لثقافتنا ككل. ويهدف هذا الفصل إلى توضيح دلالة كلمة متفشية في لغتنا بقصد تطوير عقلية نقدية فيما يتعلق بالخصائص "الرقمية" المحددة للنماذج الحالية لإنتاج المحتوى وتداوله.

مسألة مفردات

إن مفردة "رقمي" يزداد حضورها يومًا عن يوم في قاموسنا اليومي. إنها في طور التحول إلى كلمة مرور لكل شيء حيث تعمل على تحديد مجموعة من الممارسات التي تميز حياتنا اليومية، والتي قد لا نزال نواجه صعوبة في استيعاب خصوصياتها. ولكن ما هو بالضبط الرقمي؟ وبماذا تخبرنا هذه المفردة عن ممارساتنا؟ وعن حياتنا؟ فعلى مر السنين، تم استخدام العديد من التعبيرات المختلفة للإشارة إلى مجموعة من الممارسات والإمكانات التي ظهرت بفضل تطور التكنولوجيات، فقد تحدثنا غالبًا عن "التقنيات الجديدة"، وفي بعض الأحيان تحدثنا تحديدًا عن "تقنيات المعلومات والاتصالات الجديدة" أو "الوسائط الجديدة"، أو حتى عن "البيئات الافتراضية" أو بشكل مبسط أكثر عن الإعلاميات أو الإلكترونيك.

إن كل تعبير من هذه التعبيرات يميز ويؤكد جانبًا معينًا من هذه التجارب والممارسات، ويمكن القول إن العديد من هذه الصياغات، بعد أن حظيت بلحظة مجدها، أصبحت متجاوزة نوعًا ما. وهذا هو الحال مع "تكنولوجيا المعلومات والاتصالات الجديدة" أو "الوسائط الجديدة"، حيث بدأ التخلي عن مفردة "الجديد"؛ لأن هذه التقنيات لم تعد جديدة لهذه الدرجة. وعلاوة على ذلك، يشير هذا التعبير إلى مقاربة معينة: مقاربة علوم الاتصال، على وجه التحديد، التي تميل بشكل أساسي إلى تحليل الممارسات الرقمية كممارسات للتواصل والمعلومات. ومع ذلك، إذا كان صحيحًا أننا نتواصل وأننا نستعلم اليوم خاصة عن طريق الحاسوب، فسيكون من الاختزال أن نقول إن الرقمي هو ليس إلا ذلك فقط.

إن عبارة "الافتراضي" أصبحت متجاوزة أيضًا، وذلك لأنك إذا نظرت إلى رسومات (Ngram Viewer)[3]، يمكنك أن ترى بسهولة أن الكلمة حققت نجاحًا كبيرًا في النصف الثاني من الثمانينيات، ووصلت إلى ذروتها عام 2003، ثم اتجه استخدامها نحو الأفول بعد ذلك. وقد أصبح هذا الاتجاه أكثر وضوحًا في اللغة الإنجليزية، وذلك لكون هذه الكلمة تؤكد أن التقنيات الحاسوبية توفر إمكانية تطوير عالم موازٍ حقيقي. ولكن يبدو أن هذا العالم ظاهريًّا -وبالمعنى الأكثر ابتذالًا لكلمة "افتراضي"- يعارض العالم الحقيقي. لكن ممارساتنا تجبرنا اليوم على إدراك أنه لا يوجد شيء غير واقعي في البيئة الرقمية. وربما هذا هو سبب التخلي عن كلمة "افتراضي".

لماذا إذن نتحدث عن الرقمي؟ وما المعنى الدقيق لهذه الكلمة؟

الرقمي والتناظري

تم استخدام كلمة "رقمي" في البداية لوصف طريقة تسجيل الأصوات أو الصور أو مقاطع الفيديو في مقابل التناظري (l'analogique). ويمكن أن يساعدنا مثال الأصوات على فهم معنى هذه الفكرة بشكل أفضل، خاصة فيما يتعلق بظهور القرص المضغوط (CD) في الثمانينيات والاستبدال التدريجي لأقراص الفينيل الفونوغرافية. وتعتبر حالة القرص المضغوط مهمة أيضًا بسبب تأثيرها في الخيال الجماعي مقارنة بالخطاب حول جودة التسجيلات الرقمية والتناظرية.

يعتمد التسجيل التناظري على إعادة إنتاج الصوت بطريقة مماثلة للواقع، أي عن طريق إعادة إنتاج استمرارية الموجة الصوتية من خلال دعامة معينة مثل أقراص الفينيل الفونوغرافية. فالذي يحدث بشكل ملموس أن رأس جهاز التسجيل بالصوت يهتز ويعيد إنتاج حركة مماثلة لحركة الصوت. والمنحنى الناتج يكون متواصلًا ويمثل بأمانة حركة الصوت في أدق التفاصيل وفي استمرارية الوقت. وبين كل نقطة من هذا المنحنى، يوجد عدد لانهائي من النقاط كما هو الأمر في حالة الخط المستقيم المستمر، لذلك يكون المنحنى "كثيفًا"، بالمعنى الرياضي للكلمة، أي إنه لا يتضمن أي قفزة.

يضمن التسجيل التناظري الدقة الكاملة للصوت الأصلي، وذلك بفضل هذا التناظر والاستمرارية على وجه التحديد. فمن حيث المبدأ، يجب أن يوفر التسجيل التناظري أفضل جودة ممكنة، لكنه في المقابل يطرح مشكلة أساسية وهي مشكلة الاستنساخ. فكل استنساخ -بسبب تعقيد التسجيل وكثافته واستمراريته- ينطوي على فقدان للجودة. وتؤدي أدنى ذرة غبار على قرص الفينيل إلى تشويه الصوت. وبالطبع، فإن كل استنساخ يؤدي إلى فقدان الجودة: فنحن ننسخ بشكل تناظري، مما يعني أننا مع كل نسخة جديدة نبتعد أكثر عن الصوت الأصلي. فنسخ النسخة ينتج عنه نسخة أقل جودة وهكذا دواليك. ويمكن ملاحظة ذلك عند نسخ الأغاني من الفينيل إلى أشرطة الكاسيت. فمع كثرة النسخ، يصبح التسجيل غير قابل للسماع. وباختصار، فإن التعقيد التناظري ينتج عنه صعوبة في النقل والاستنساخ.

يقوم مبدأ الرقمي على تكميم استمرارية الصوت أو الصورة أو أي معلومات أخرى. هذا التكميم هو ما يسمى "الرقمنة". وبشكل ملموس، نأخذ الموجة الصوتية في استمراريتها ونختار العينات، أي إننا لا نأخذ في الاعتبار الصوت بأكمله، ولكن فقط التغييرات التي تحدث على فترات زمنية محددة. فكلما كان الفاصل الزمني الذي تختاره أقصر، زادت دقة الرقمنة، وزادت جودة الصوت الرقمي. والصوت الذي يتم الحصول عليه بهذه الطريقة هو في الأساس ذو جودة أقل من الصوت التناظري، لكونه لا يعكس استمرارية الصوت الأصلي، ولكنه يعكس فقط عددًا قليلًا -وإن كان عاليًا- من العينات. لكن عملية التكميم تسمح بتبسيط عملية التسجيل الذي يتم اختزاله إلى سلسلة من الأرقام الكاملة وبشكل

أكثر دقة 0 و1. ويسمح هذا التبسيط بإدارة أفضل للنسخ. وعمليًّا لا يوجد فرق بين النسخ المختلفة للتسجيل الرقمي: لا تختلف النسخة عن التسجيل الأول؛ لأنه لن يتم فقد أي معلومة. وفي الواقع يمكن القول إنه لا توجد نسخ؛ لأنه لا يوجد فرق على الإطلاق بين التسجيل الأول ونسخه.

في كل عملية نسخ تناظري، حتى لو تم إجراؤه ميكانيكيًّا، هناك فقدان للبيانات، لذا فإن كل نسخة هي كائن منفصل. يمكننا دائمًا تحديد وتمييز النسخة الأولى من الثانية أو من النسخة الثالثة وما إلى ذلك، لكن في حالة التسجيل الرقمي، فهذا التمييز غير ممكن. فالكاسيت هو نسخة من الفينيل بينما القرص المضغوط ليس نسخة من القرص المضغوط الأصلي، لأنه لا يمكن تمييزه تمامًا عنه.

وهذا يعني أنه حتى لو كان هناك، أثناء الرقمنة، خسارة إلزامية للجودة مقارنة بالأصل -لأنه يتم تحويل استمراريته إلى سلسلة منفصلة من العينات- أثناء الاستنساخ، فستظل جودة الرقمي كما هي، بينما جودة التناظري سوف تنخفض. ومن هنا نفهم طبيعة الخطاب التجاري الذي يجري تقديمه حول جودة القرص المضغوط. ومع ذلك، فإن الأمر لا يتعلق بجودة أفضل -لأن الفينيل، لكونه تناظريًّا، هو أكثر إخلاصًا للصوت الأصلي- ولكن الأمر يتعلق بإدارة أفضل لإعادة الإنتاج، مما يسمح بنقل الصوت دون فقدان المعلومات.

والخطاب نفسه ينطبق على أي نمط من المعلومات الرقمية، سواء كانت صورًا أو مقاطع فيديو أو نصًّا مكتوبًا.

الإنترنت والويب

وهذا يفسر المعنى الصارم والاستخدام الأصلي لكلمة "رقمي". إن عملية الرقمنة والتكميم هي أساس جميع التقنيات الإلكترونية التي تعمل من أرقام منفصلة على قاعدة نظام ثنائي، أي من سلسلة من 0 و1. وبشكل ملموس، يتم تمثيل هذين الرقمين بدائرة كهربائية حيث التيار يشار إلى تدفق التيار بالرقم (1)، أو حينما لا يتدفق التيار يشار إليه بالرقم (0).

ومع ذلك، إذا كان بإمكان هذا التفسير أن يدل على المعنى الأصلي لكلمة "رقمي"، فإنه لا يكفي لفهم تعميم استخدامه، خاصة غناه القوي في السنوات الأخيرة، عندما بدأ الحديث عن "البيئات الرقمية"، و"المواطنون الرقميون"، و"العلوم الإنسانية الرقمية"، وحتى "الثقافة الرقمية".

ويمكننا القول على نحو معقول إن هذا التطور في استخدام الكلمة وقيمتها الاجتماعية والثقافية قد تم تحديده قبل كل شيء من خلال ولادة وانتشار الإنترنت، وبشكل أكثر دقة من خلال الويب، أي ابتداء من تسعينيات القرن الماضي. والويب، هو أكثر من مجرد وجود أجهزة الحاسوب؛ ذلك أنه أحدث تغييرًا كبيرًا في ممارساتنا وعلاقتنا بالعالم، لأنه أوجد نماذج جديدة لإنتاج ونشر واستقبال المعرفة بشكل عام.

مع الوجود الشامل للويب في حياتنا عمّ الرقمي كل مكان. فقبل بضعة عقود، كان بالإمكان اعتبار التقنيات الحاسوبية أدوات قوية ذات وظائف متعددة قادرة على مساعدة الناس في العديد من مجالات الإنتاج الصناعي والثقافي. أما اليوم، فسيكون هذا التعريف اختزاليًا على الأقل، إن لم يكن خاطئًا تمامًا: فالرقمي هو الفضاء الذي نعيش فيه. ولم يعد الأمر يتعلق بأدوات في خدمة الممارسات القديمة، بل يتعلق ببيئة نحن غارقين ضمنها، والتي تحدد وتشكل عالمنا وثقافتنا.

علينا أن نأخذ في الاعتبار حقيقة أننا لا نتواصل فقط على شبكة الإنترنت: فنحن ضمنه ننظم يومنا، ونشتري المنتجات، وندير حساباتنا المصرفية، وننظم تظاهرات ضد الحكومة، ونستعلم، ونلعب، ونحس بمشاعر. وهذا هو السبب في أن التكنولوجيا الرقمية ليست فقط تقنية استنساخ تتعارض مع التناظرية، ولكنها أصبحت ثقافة حقيقية، مع ما يصحبها من رهانات اجتماعية وسياسية وأخلاقية أساسية، والتي وجب استعجالًا تحليلها وأخذها بعين الاعتبار.

ثقافة رقمية؟

دعونا نحاول تعميق معنى هذا التعبير "الثقافة الرقمية". ماذا نعني بذلك بالضبط؟ ما معنى المطالبة بالجانب "الثقافي" المناسب للرقمي؟

وكما اقترحنا للتو، فإن الأمر يتعلق بإيجاد صياغة قادرة على التعبير عن حقيقة كون الرقمي ليس مجرد مجموعة من الأدوات، إنه ليس فقط مجموعة من الأجهزة التقنية التي تجعل من الممكن القيام بما قمنا به من قبل بشكل أفضل. لا يمكن اعتبار الرقمي مثل السيارة التي تسمح لنا بتغطية نفس المسار بسرعة أكبر مما اعتدنا القيام به سيرًا على الأقدام.

تعمل التكنولوجيا الرقمية على تغيير ممارساتنا ودلالاتها. ودعنا نحاول فهم هذا الإثبات بشكل أفضل بضرب مثال بسيط، وهو المتعلق باستخدام تويتر في مؤتمر أو ندوة أو فصل دراسي جامعي. فهذه الأداة تغير حاليًا بشكل عميق الطريقة التي نشارك بها في الحدث المعني. وليس ذلك فقط لكون هذه الأداة تتيح للأشخاص غير الموجودين في الغرفة أن يكونوا على علم بما يقال هناك، وربما للتعبير عن أنفسهم حول الموضوع، وإنما لكونها تنتج قبل كل شيء اقتصادًا للانتباه مختلفًا وطريقة مختلفة في الفهم والتفكير في محتويات المؤتمر أو الندوة أو الدرس. فأثناء حديث المتحدث، يتفاعل شخص من الجمهور مع ما يقوله، ويتم قراءة رد الفعل هذا من قبل الآخرين -سواء كانوا حاضرين أم لا- مما يخلق غالبًا طبقات متعددة من النقاش بمستويات مختلفة من العمق. فشخص ما يتابع ما يقوله المتحدث، بينما شخص آخر يتعمق أكثر في ما قاله المتحدث للتو، حيث يبحث على سبيل المثال عن مراجع على الإنترنت أو يطلب توضيحًا من مشارك آخر يعرف المزيد. يغير تويتر، باختصار، شكل ومحتوى النقاش، ولكنه يغير أيضًا شكل الفهم نفسه. لم نعد نفهم الأشياء نفسها بالطريقة نفسها. فعلاقتنا بالعالم تتغير بشكل عميق. فالأداة تنتج الممارسات وتنتج أيضًا معنى هذه الممارسات، وهي تعدل بذلك طريقة وجودنا في العالم ولكن أيضًا "طبيعتنا"؛ لأنها تغير طريقة فهمنا وطريقتنا في إدارة الانتباه وطريقتنا في التفكير وإدراكنا للوقت والملل وما إلى ذلك.

هذا الأمر ينطبق على تويتر، ولكن من الواضح أنه ينطبق أيضًا على الفيسبوك -والاستخدام الذي يقوم به الطلاب على سبيل المثال أثناء الدرس- أو ويكيبيديا أو البريد

الإلكتروني... وبالتالي فإن التفكير وإنشاء أداة يعني تعيين ممارسات، ومن خلال هذا يتم تغيير الطريقة التي نسكن بها العالم. تجبرنا هذه الملاحظة إلى التساؤل عن مفهوم ساذج لطبيعة الإنسان. لا يمتلك الإنسان طبيعة مستقلة عن الأدوات التي يستخدمها. فطبيعة الإنسان -كما هو الحال في أسطورة بروميثيوس- في أدواته ويتحول معها. فالإنسان الرقمي ليس مجرد إنسان يستخدم الأدوات الرقمية، ولكنه إنسان مختلف، يعمل بشكل مختلف، وله علاقة مختلفة بمحيطه: المكان، والوقت، والذاكرة، والمعرفة...

لكن علينا أن نذهب إلى أبعد من ذلك إذا أردنا أن نفهم القيمة الثقافية للتكنولوجيا الرقمية. ويمكننا أن نلاحظ أن العلاقة بالعالم لا تتغير فقط بوجود الأجهزة التقنية أو التكنولوجية. ودعنا نحاول شرح هذه الدعوى بمثال آخر يتعلق بجهاز رقمي شائع الاستخدام: النظام العالمي لتحديد المواقع (الجي بي اس). إن وجود هذا النظام يقوم بتغيير علاقتنا بالفضاء. لقد أصبحنا ننظر إلى الفضاء بشكل مختلف. فعلى سبيل المثال، يبدو الأمر مطمئنًا أكثر لنا، لأننا نعرف دائمًا أين نحن ولا يمكننا أن نضيع. إنها الأداة التي تشكل وتنظم علاقتنا بالفضاء وممارساتنا، بالإضافة إلى رؤيتنا للفضاء وطريقتنا في تصوره.

الآن، لنقم بتجربة ذهنية (أو حقيقية): لنوقف تشغيل نظام التتبع أثناء السفر. حتى بدون تشغيل هذا النظام، نظل ندرك الفضاء بالطريقة نفسها. فقبل عشر سنوات كنا نولي اهتمامًا مختلفًا للطريق؛ لأن احتمالية الضياع كانت موجودة دائمًا، كخوف وكرب. ولكن بمجرد وجود نظام تحديد المواقع العالمي (GPS)، حتى لو تم إيقاف تشغيله، تتغير تلك العلاقة. لقد تغير الفضاء حتى عندما لم تعد الأداة موجودة. وقد تغيرت قيمنا وأولوياتنا وكل بنياتنا الذهنية. فالتحول قد اقتحم مختلف نواحي حياتنا بشكل تام.

بعض خصائص الرقمي

بعد تحديد القيمة الثقافية للرقمي وطريقته في تغيير نظرتنا إلى العالم، نحاول الآن تحديد خصائصه، وبشكل أكثر تحديدًا ما الجوانب الخاصة التي تميز كائنًا رقميًّا عن كائن غير رقمي.

لقد تمكنا في كثير من الأحيان من الربط بين الرقمي واللامادي، حيث تتميز البيئة الرقمية -ومن الواضح أننا نفكر هنا على وجه الخصوص في الويب- بفضاء غير مادي من شأنه أن يتعارض مع الفضاء المادي غير الرقمي. ومع ذلك، فمن الواضح أن هذه الدعوى أثبتت خطأها بشكل متزايد. ففضاء الويب، مثل أي فضاء، هو مجموعة منظمة من العلاقات بين الكائنات. فصفحات الويب، على سبيل المثال، تخضع لتنظيم وهرمية بناءً على العلاقات التي تربطها ببعضها البعض. وهذه العلاقات محددة جيدًا وملموسة جدًّا. فصفحة الويب تكون قريبة أو بعيدة إلى حد ما مقارنة بأخرى وفقًا للروابط التي يجب اجتيازها للوصول من واحدة إلى أخرى، أو وفقًا للموقع الذي يحتله كلاهما في فهرسة محرك البحث.

تقوم كل هذه العلاقات ببناء الفضاء الرقمي، وهي نفسها مكتوبة ومسجلة على الأقراص الصلبة لدى مختلف الفاعلين في مجال الويب: موفرو الوصول ومحركات البحث ومنصات الخدمات المختلفة، إلخ. لا شيء أكثر مادية من ذلك.

علاوة على ذلك، توجد هذه الأشياء ضمن بنية تحتية باهظة الثمن ومادية للغاية -بمعنى أنها تتطلب كمية كبيرة من المواد على وجه التحديد- تتكون من خوادم وكابلات وحتى مضخات مياه لتبريد الدوائر. وفي الآونة الأخيرة، جعل نشر صور مراكز بيانات غوغل المستخدمين على دراية بهذا الواقع. لذا لا يمكننا القول إن اللامادية هي سمة من سمات الرقمية.

وربما يكون هذا الشعور ناتجًا عن سهولة نسخ العناصر الرقمية التي تحدثنا عنها سابقًا. ويمكن أن تُضلِّلنا هذه السهولة بجعلنا نعتقد أن الرقمي غير ملموس. لكنها في الواقع تتحدّد عبر خاصية هي في الواقع، السمة الرئيسية للرقمية: تعددها.

اسمحوا لي أن أشرح ذلك: لا يحتاج الكائن الرقمي لأن ينسخ. فعندما نرسل ملفًا بالبريد الإلكتروني لا نحتاج إلى نسخه، بل نرسله ونحتفظ به في الوقت نفسه. وبين نسختين من الملف -وهما بالفعل تسجيلان- لا يوجد فرق. لم يتم نسخ الملف، فهو متعدد أصلاً.

تتجلى هذه التعددية أيضًا في قابلية التحويل لدى الكائنات الرقمية: فيمكن تحويل النص، على سبيل المثال، تلقائيًّا إلى صوت -باستخدام قارئ تلقائي- أو إلى صورة. ويمكن عرض نفس النص بآلاف الطرق المختلفة من خطوط وأحجام وتصميمات مختلفة.

إن التعددية التي تميز الأشياء الرقمية يتم تحديدها من خلال عاملين يمكن للمرء أن يطلق عليهما "التكميم" و"الوساطة".

فالتكميم هو عملية الرقمنة التي تحول استمرارية الواقع إلى سلسلة من الأرقام. وهذه الخاصية الرقمية هي أساس يسر إدارة الأشياء الرقمية وقابليتها للتحويل.

أما الوساطة فهي عملية التفسير اللازمة لأي كائن رقمي. يتضمن ذلك تفسير سلسلة الأرقام ضمن القاعدة الثنائية لفهمها كرمز ثم تفسير هذا الرمز لتسهيل الوصول إليه وجعله قابلًا للفهم من طرف المستخدِم. وسوف أشرح ذلك بمثال صفحة الويب. في الأصل، كانت الصفحة مجرد متسلسلة 0 و1. ويتم تفسير هذه المتسلسلة بواسطة الحاسوب وترجمتها -من خلال ترميز قياسي- إلى نص (HTML)، ثم يتم تفسير هذا النص من خلال المتصفح الذي يحوله إلى صفحة بخصائص رسومية وصور وألوان وخطوط وما إلى ذلك.

من الواضح أن عملية الوساطة هذه تسمح بتفسيرات مختلفة. يمكن تفسير نفس المتسلسلة المكونة من 0 و1 بطرق متعددة ويمكن عرض نفس الرمز (HTML) بطرق متعددة.

هذا هو شرح موجز لمبرر تعدد الرقمي. ومع ذلك، فإن هذه الخاصية الأساسية هي التي تحدد سماته المميّزة: سهول التداول، والانفتاح، وحقيقة كونه قابلًا للتعديل بسهولة، وكونه قابلًا لإعادة الاستخدام، كما يتيح الأشياء متعددة الوسائط، إلخ.

بناءً على هذا التفكير في معنى الرقمي، سيتعين علينا إعادة النظر في جميع ممارساتنا، لا سيما في مجال النشر؛ ذلك أن التعدد المميز للكائنات الرقمية يؤدي إلى قلب علاقتنا بالمحتوى والوثائق، بدءًا من ديناميات تداولها حسب البلدان، وانتهاء بإمكانية التعديل والنسخ، بما في ذلك قوانين حقوق النشر. هذا التعدد جعل المحتوى غير خاضع لأوقات الإرسال أو تكاليف النسخ ولكنه أصبح موجودًا في كل مكان في الوقت نفسه. ويرتبط انتشار الكائنات

الرقمية في كل مكان بسهولة إدارتها. فكل شيء قابل للتعديل بسهولة وقابل لإعادة الاستخدام والتحويل. ومن الواضح أن هذا يضع النماذج التقليدية لإدارة المحتوى في أزمة عميقة، والتي لم تعد قابلة للتطبيق في القطاع الرقمي. لذا وجب إعادة النظر في جميع الممارسات المتعلقة بإنتاج المعرفة ونشرها.

الهوامش

1. هذا المقال هو الفصل الرابع من كتاب **ممارسات النشر الرقمي**:

   Vitali-Rosati, M. 2014. Chapitre 4. Pour une définition du «numérique». In Vitali-Rosati, M., & Sinatra, M. E. (Eds.), *Pratiques de l'édition numérique*. Presses de l'Université de Montréal. doi :10.4000/books.pum.319

2. مارسيلو فيتالي-روزاتي (Marcello Vitali-Rosati) هو فيلسوف إيطالي كندي يشتغل على قضايا الهوية الافتراضية والرقمية. يشغل حاليًا منصب أستاذ في قسم الآداب بالفرنسية في جامعة مونتريال منذ عام 2012، وفي عام 2016 أصبح حائزًا على كرسي البحث الكندي في الكتابة الرقمية.

3. "Ngram Viewer" هو عبارة عن محرك بحث أونلاين يحتوي مكتبة ضخمة لأهم الكتب ويمكن من خلاله البحث عن كلمة أو مجموعة كلمات في هذه المكتبة ومعرفة مدى شيوعها والمقارنة بينها.

عصر الإقطاع الرقمي[1]

رامون بليكوا*

ترجمة: الحسن مصباح

وفقًا لرامون بليكوا، يمكن أن تؤدي طريقتنا في الاستجابة للوباء إلى تسريع ظهور إقطاع جديد، حيث سيبتلى المواطنون بالتعسف الفوضوي للقوى الرقمية الجديدة وأمراء الحرب الحقيقيين الذين يزدهرون بسبب الأزمة التي تعيشها الدول والنظام المتعدد الأطراف.

يمر النظام الدولي بتحولات سيكون لها عواقب ليس فقط على العلاقات الدولية، ولكن على حياتنا كلها، وعلى المجتمع والاقتصاد. وفي الواقع، لم يعد السؤال المطروح هو أي الأنظمة أفضل: هل هي الأنظمة ثنائية القطب أو أحادية القطب أو متعددة الأقطاب، سواء كانت الصين شريكًا موثوقًا به أم إمبراطورية الشر الجديدة، أو إلى أي مدى يجب محاربة استراتيجيات النفوذ الروسي.

لقد فقدت هذه الأسئلة أهميتها؛ لأن الدول لم تعد هي الأطراف الفاعلة الوحيدة، وقد يكون النظام الدولي أحد ضحايا هذا الوباء. وينبع ضعف الدول من القوة المتنامية للشركات عبر الوطنية، والتي يعتبر عمالقة الويب أبرز نماذجها. لن نناقش هنا خصخصة القوة العسكرية والأهمية المتزايدة للجيوش الخاصة والمنظمات الإرهابية العابرة للحدود.

---

* دبلوماسي وسفير سابق للاتحاد الأوروبي في العراق، ويعمل حاليًا مستشارًا أول في وحدة التخطيط السياسي بوزارة الخارجية الإسبانية.

لقد أصبح الهيكل المؤسسي والاقتصادي الذي سمح بإحدى أطول فترات الاستقرار والازدهار موضع تساؤل الآن، ليس من قبل الدول التي تعارضه تقليديًّا، ولكن من قبل الدولة المؤسِّسة له وهي الولايات المتحدة، التي تقود بقوة مشروع هدم النظام الدولي. وفي هذا الصدد، سيكون من غير العدل إلقاء اللوم على الرئيس [السابق] ترامب فيما يخص أزمة نسق استمرت لأكثر من عشر سنوات.

بدأت بعض هذه التطورات بالفعل في نهاية الحرب الباردة، وهي نتيجة لعملية العولمة وإخفاقات نظام متعدد الأطراف، معززة بنهج الرئيس ترامب. وسيؤدي ازدراؤها للمؤسسات الدولية، مثل الأمم المتحدة ومنظمة التجارة العالمية والاتحاد الأوروبي وحلف شمال الأطلسي، إلى إضعاف قدرتها المحدودة بالفعل على الاستجابة لعدد متزايد من التحديات المقبلة.

يخدع الشعبويون وغيرهم من أعداء التعددية أنفسهم بشأن قدرتهم على استبدال النظام الدولي الحالي بالعودة إلى سيادة الدولة والسياسات الأحادية. إنهم خياليون مثل أولئك الذين ما زالوا يعتقدون أن الهيكل الدولي قوي بما يكفي لتحمل الصدمات الجيوسياسية الحالية.

في الواقع، تُظهر خصخصة تقنيات المراقبة والخدمات العسكرية في الولايات المتحدة أنه حتى قوة الهيمنة العالمية من المحتمل أن تفقد ما يحدد سلطة الدولة: احتكار الاستخدام المشروع للقوة لضمان النظام والأمن.

ومن ثمّ، لا يجري تفضيل الأعمال العسكرية بشكل متزايد على المبادرات الدبلوماسية فحسب، بل إن أي شخص لديه أموال كافية يمكنه استخدام جيش خاص. مثل هذا الوضع يذكِّرنا بكوندوتييري[2] في أوروبا في العصور الوسطى، أو توسع شركة الهند الشرقية في القرن الثامن عشر، أكثر من تذكيره لنا بالعودة إلى العصر الذهبي لسيادة الدولة[3].

يفكر الأكاديميون والخبراء والقادة السياسيون في عواقب الأزمة الحالية بما يتجاوز حالة الطوارئ الصحية المباشرة. وكما كتب المؤرخ يوفال هراري، فإن معظم تدابير الطوارئ المتخذة اليوم ستستمر على المدى الطويل[4]. والاختيار بين المراقبة الشمولية وتمكين المواطن، وبين الانكفاء القومي وتوسع العولمة، سيحدد اتجاه الفترة التاريخية القادمة.

وقد انتشرت مفاهيم مثل تعدد الأنظمة أو القرون الوسطى الجديدة منذ ثمانينيات القرن الماضي، باعتبارها مجرد فرضيات أكاديمية لوصف نظام دولي يكافح من أجل التكيف مع معدل غير مسبوق من التغيير[5]. وهكذا شكك روبرت كابلان في حقائق حقبة ما بعد الحرب الباردة، وتوقع أن تؤدي الألفية الجديدة إلى العودة إلى فوضى العصور الوسطى[6]. فقد تبنى نظرية هيدلي بول عن القرون الوسطى الجديدة وروج نسخة أكثر ترويعًا[7].

تبدو هذه الافتراضات اليوم أكثر واقعية مما كانت عليه عندما تمت صياغتها لأول مرة. ونحن اليوم نتجه نحو نظام متعدد الأقطاب غير مستقر تتعايش فيه الدولة ما بعد-الفيبيرية، ذات السيادة المنتقصة، مع هيكل متعدد الأطراف متآكل، في مواجهة الجهات الفاعلة القوية من غير الدول. ويعد تخلّي فرنسا عن الضريبة على الأرباح المقدّرة في البلاد لشركة غوغل، بعد التهديدات المباشرة من الشركة، أحد الأمثلة العديدة على موازين القوى الجديدة هذه.

حدد الفيلسوف داريوش شايغان ثلاث ظواهر تميّز فوضى العالم المعاصر: فقدان سحر الوجود، وتدمير العقل، واستبدال الخيال بالواقع الافتراضي. وتؤدي هذه الظواهر إلى تدمير الأنطولوجيا، وإلى تعميم الهويات المتعددة وتداخل حالات الوعي المختلفة[8]. إن عودة ظهور نظام قروسطى من سلطات مجزأة وولاءات متعددة النطاقات يمكن أن يؤدي إلى علاقات تبعية جديدة، يلعب فيها عمالقة الشبكة العنكبوتية والتكتلات المالية دور السادة الإقطاعيين.

تتجلى الروابط بين الابتكار التكنولوجي وعقليات القرون الوسطى أيضًا من خلال انتشار الأيديولوجيات الأخروية والعقائد المهدوية. فعلى سبيل المثال، جمعت استراتيجية داعش للتجنيد عبر الإنترنت بين التقنيات الرقمية ونبوءات يوم القيامة. فقد أظهرت تجربة حركة طالبان في أفغانستان، وحركة الحوثي في اليمن أيضًا، كيف يمكن استخدام الرموز القبلية القديمة والمعتقدات الألفية لتعبئة السكان لهزيمة الأسلحة المتطورة للأمريكيين.

لكن هذه الظاهرة لا تقتصر على الجماعات الإرهابية، كما يبرز ذلك استحضار تاريخ الأسرة المالكة تانغ (618–907) من طرف الزعيم الصيني شي جين بينغ. فقد جعل هذا الزعيم، مدعومًا بنجاح عمالقة الشبكة الصينيين، سلطته معتمدة على ولاية السماء التي ادّعاها القادة الصينيون عبر التاريخ. والغرب أيضًا تخترقه اليوم حركات استقلالية في اسكتلندا وكاتالونيا،

والتي تستند جزئيًّا في مطالبها إلى "تاريخ العصور الوسطى". ومن جانبهم ابتكر القساوسة الإنجيليون في أمريكا مزيجًا خاصًّا بهم من القيادة الكاريزمية والنبوءة المهدوية واستراتيجيات التعبئة السياسية المتطورة، بناءً على وسائل التواصل الاجتماعي.

وعلى مدى العقد الماضي، تسارع فقدان ثقة المواطنين بقادتهم وبالديمقراطية الليبرالية بشكل عام من خلال وسائل التواصل الاجتماعي. ومع ذلك، فإن المشكلة أعمق من ذلك، حيث إن سردية النظام الدولي الليبرالي القائم على الازدهار التي يغذّيها النمو الاقتصادي اللانهائي فقدت مصداقيتها.

ويُظهر الشرق الأوسط صورة واضحة عن تشرذم السلطة والانهيار المؤسسي. ويمكن بالفعل اعتبار سوريا ولبنان والعراق وليبيا واليمن أمثلة على نموذج القرون الوسطى الجديدة هذا، حيث أصبح الفاعلون من غير الدول هم بالفعل صناع القرار الرئيسيين. ومع ذلك، وفقًا لبرنامج الأمم المتحدة الإنمائي، سيعاني أكثر من 60٪ من مواطني المنطقة من عدم استقرار اقتصادي حاد خلال العقد المقبل.

إن تزايد التفاوتات، والأزمات المناخية، وندرة الموارد، والتهجير غير المسبوق للسكان، وعودة المخاطر الصحية المفترض أنها انقرضت، تقضي على أي بصيص من التفاؤل. ويمثل انتشار فيروس كورونا في إيران والعراق، والذي تفاقم بسبب العقوبات الأمريكية وسوء الإدارة الداخلية، خطرًا إضافيًّا في السياق الحالي للمواجهة الإقليمية، بعد اغتيال قاسم سليماني وأبي مهدي المهندس...، والتوترات اللاحقة في الأراضي العراقية بين القوات الأمريكية والميليشيات الموالية لإيران[9].

فمزيد من التصعيد أمر لا مفر منه، على الرغم من أنه من المستحيل معرفة متى سيحدث ذلك. لكن مزيج الحرب والمرض في هذه المنطقة المجاورة، حيث مؤسسات الدولة على وشك الانهيار زيادة على الانفجار الديموغرافي، لا يبشر بالخير لأوروبا التي يمكن أن تنهار بسبب سقوط جيرانها نحو العصور الوسطى الجديدة.

لم تؤد الأزمة المالية لعام 2008 إلى تغيير جذري في النظام المالي الفاشل. وسيؤدي كوفيد 19 إلى ركود آخر، ربما يكون الأكبر في التاريخ. ومع ذلك، سيكون من غير المقنع اعتبار أن الأسباب الوحيدة للأزمة الاقتصادية هي التدابير الاستعجالية المتخذة ضد الوباء.

في الواقع، فإن تحرير الأسواق المالية من قبل ريغان سمح بتداول الثروة، ولكن ساهم بالمقابل في زيادة عدم المساواة الاجتماعية. وربما أدى غياب المراقبة الذي تستفيد منه شركات التكنولوجيا الكبيرة إلى تسريع الابتكار، ولكنه أدى أيضًا إلى إنشاء احتكارات على المورد الأكثر قيمة على الشبكة: البيانات الشخصية. ويمكن أن يؤدي الدين العام المتراكم من قبل معظم البلدان، في أعقاب انهيار عام 2008 ووباء فيروس كورونا، إلى أن يحكم على الأجيال القادمة بالعبودية الاقتصادية الحقيقية، على شكل نمط إقطاعي.

إن التطور السريع للذكاء الاصطناعي، والجمع الضخم للبيانات، والمراقبة البيومترية، وانتشار شبكات الجيل الخامس سوف يوسع من سيطرة الحكومات على مواطنيها. ويتنافس كل من الجيش الأمريكي والصيني على الابتكار من خلال دراسة العلاقة بين الدماغ البشري وأنظمة الذكاء الاصطناعي. والنتائج التي توصلوا إليها لن تغير الطريقة التي تشن بها الحرب فحسب، بل ستغير أيضًا طريقة تنظيم المجتمعات. كان على المواطنين من قبل الاختيار بين الحرية والأمن، وعليهم الآن الاختيار بين الصحة والحياة الخاصة.

وعلى الرغم من القلق الذي يثيره صعود دول المراقبة، فإن الأمر الأكثر إثارة للقلق هو أن الأدوات التكنولوجية الجديدة والبيانات الشخصية هي في أيدي الشركات الخاصة القوية. وإذا تُرِك ذلك دون رادع، فإن التواطؤ بين دولة المراقبة والإقطاع الرقمي سوف يطمس الخطوط الفاصلة بين الدول الشمولية والديمقراطية. هل سيكون لدينا خيار بين الحرية والأمن، أم إن هذا الاختيار سوف يحتكره أولئك الذين يسيطرون على التقنيات الجديدة، ويدمرون أي مظهر من مظاهر الديمقراطية؟

يتم جمع البيانات الشخصية لتغذية الشركات التكنولوجية العملاقة بينما يذبل الاقتصاد الإنتاجي. يمثل عُشر الشركات 80٪ من رأس المال الدولي، ويعمل معظمها في قطاع التكنولوجيا الجديدة. وهذه الهيمنة، بالإضافة إلى كونها هبة مالية، فإنها تمنح الشركات تأثيرًا

كبيرًا في السياسة العالمية. إن التلاعب بوسائل التواصل الاجتماعي خلال الانتخابات الرئاسية الأمريكية واستفتاء خروج بريطانيا من الاتحاد الأوروبي ليس سوى غيض من فيض. وفي كتاب حديث بعنوان **لا تكن شريرًا**، توضح رنا فوروهر أن سادة التكنولوجيا الكبيرة أصبحوا الآن قادرين على تغيير آرائنا وسلوكنا من أجل زيادة أرباحهم وتعزيز سلطتهم[10].

ومع ذلك، فإن إنعاش الاقتصاد سيشمل عمليات نقل جديدة للموارد من دافعي الضرائب إلى الشركات. فهل من الممكن معالجة الكثير من القضايا الشائكة في آن واحد، خاصة في أوقات الأزمات؟ قبل إطلاق شبكات الجيل الخامس، يجب علينا اغتنام الفرصة الأخيرة لجني ثمار هذه الثورة التكنولوجية مع الحفاظ على حقوق المواطنين والمنافسة الحرة بين الشركات.

السؤال المطروح حاليًا ليس هو ما إذا كان ينبغي لشركة صينية أن تتحكم في هذه البنية التحتية، وإنما ما إذا كان ينبغي لأي شركة أو أي حكومة أن تتمتع بهذه الدرجة من السلطة على العديد من جوانب حياتنا. سيكون لتأثير مثل هذه القرارات عواقب بعيدة المدى، ولكن إذا كان نجاحها غير مؤكد، فمن المرجح أن تكون تكلفة التقاعس أعلى بكثير.

الهوامش

1. RAMON BLECUA, L'ère du féodalisme digital, site le Grand Continent: https://bit.ly/3qD6kP7

2. كوندوتيري (condottieri) كلمة إيطالية تعني زعماء المرتزقة. وقد استخدمتهم المدن إيطالية منذ أواخر العصور الوسطى حتى منتصف القرن السادس عشر. (المترجم)

3. Sean McFate, *The Modern Mercenary: Private Armies and What They Mean for World Order*, Oxford University Press, 2014.

4. Yuval Noah Harari, "The World after coronavirus", *The Financial Times*, 20 mars 2020

5. Seyom Brown, *The Illusion of control*, Brookings Institution Press, 2003.

6. Robert D. Kaplan, "The Coming Anarchy", *The Atlantic*, février 1994.

7. Hedley Bull, "The Anarchical Society: A Study of Order in World Politics", Red Globe Press, 1977.

8. Darius Shayegan, *La lumière vient de l'Occident : Le réenchantement du monde et la pensée nomade*, Editions de l'Aube, 2015.

9. Abdolrasool Divsaller et Luigi Narbone, "A US-Iran zero-sum game on Covid-19 could threaten global health security", European University Institute.

10. Rana Foroohar, *Don't Be Evil*, Currency, 2019.

أبحاث ودراسات

القوانين والحرية في ميزان النسبية **105**

هشام خلوق

ثقافة أبي حيان التوحيدي **124**

هدى حمدان

فلسطين من الداخل:
قراءة في رحلة برتقالة واحدة لفلسطين **147**

أحمد السعيدي

القوانين والحرية في ميزان النسبية

هشام خلوق*

تلخيص

الإنسان الأول كان حرًّا بموجب قوانين الطبيعة، لكنه لم يكن حرًّا من الناحية النظرية لافتقاده الوسائل القانونية الوضعية، ثم اخترع الإنسان القانون، فتحرر حين تطورت بنوده، وحصل أخيرًا على الحرية النظرية، وافتقد من أجلها الحرية الطبيعية والفعلية حين سيطرت عليه وسائله القانونية. هذه هي حالنا مع القوانين البشرية النسبية، كل مكتسب في بند يرافقه قيد، وكل تحرر من قيد يحمل في طياته قيودًا أخرى.

والواقع أن منطق النسبية يمكن أن يوصلنا لحقيقة أن القوانين تبقى أداة تستعمل في الخير أو في الشر. ومن خلال هذه الورقة البحثية سنحاول أن نجلي بعض النقاط المظلمة التي ترافق سنّ وتطبيق القوانين، من أجل المساهمة في التفكير في حلول مستقبلية لها.

مقدمة

البشر لا يملكون إلا دخان القوانين، لكنهم يظنون أن عدالتها تدفئهم. الإنسان كلما تقدم وتوسع في الحريات كلما ضاق عليه خناق القيد. والدليل أننا في زمن يقدس الحرية ويتطرف

* أستاذ جامعي بكلية العلوم القانونية والاقتصادية والاجتماعية عين الشق بالدار البيضاء (المغرب)، دكتوراه في القانون الدولي والعلاقات الدولية.

عنـد تطبيقهـا في تضييقهـا، حتـى أصبحنـا أكثـر قيـدًا مـن الإنسـان البدائـي الـذي لم يكـن يعـير اهتمامًـا للحريـة، لكنـه كان ينطلـق في الأرض الخـلاء ويفعل ما يشـاء، فليس هناك حـدود تقيده ولا قانـون بحـري يحـدد مجـال إبحـاره، ولا ربٌّ عمـل يقف على رأسـه، ولا سـاعة منبّـه تفرض عليـه وقتًـا للاسـتيقاظ، ولا التزامـات بنكيـة تفرض عليـه العمل أكثـر. نعم، ارتفـع اليوم معدل الحيـاة بالسـنوات ومنسـوب الحريـات بالبنود القانونية مقارنـة مع الماضي، لكن دون أن نعيشـها، فقـط نعدُّهـا، والـذي يعد سـنوات الحيـاة لا يجد الوقت لعيشـها.

النسـبية التـي نتحـدث عنهـا في هـذا البحث لا ترتبـط بالحـاضر مقارنة بالماضي فحسـب، بل تشـمل الحـاضر مقارنـة بالحاضر، فلـكل منا حاضره رغم أننا نتشـارك نفس الحـاضر. الأرض لا تـدور بنـا جميعًـا بنفـس السرعـة وفي نفـس المجـال، هي تـدور في دوائـر، ولكل صنف مـن البشر أرضـه وقوانـين مسـاره وسرعـة دورانـه. عالمنـا ليـس واحدًا بل عـوالم متعـددة. الكـرة الأرضية رقعـة بيضاويـة واحـدة لكننـا نعيـش فيها بجمع الشـتات، لكل منـا بيضته حتـى وإن جمعتنا نفس البيضـة، ولـكل منـا قانونـه الخـاص حتى ولـو جمعنا نفـس القانون الـدولي، ولكل منـا نصيبه من الحريـة التـي لا توزع بالتسـاوي بـين البشر.

الهـدف مـن الانطـلاق مـن النسـبية في التحليـل هـو الوصـول بالقـارئ لإعـادة التفكـير في جـدوى الحلـول التـي تقدمهـا القوانـين، والمشـاكل التـي يخلقهـا الإنسـان في تنزيلـه للقواعـد القانونيـة. القانـون اخـتراع وحـل يقدمـه الإنسـان لتنظيـم الحيـاة ومواجهـة مشـاكلها ومعاقبـة جرائمهـا، لكنـه يتحـول مـع التسـييس وتغليـب المصلحـة لمشـكل.

وبعيـدًا عـن أحـكام القيمة التي تديـن القوانين، وتبخـس المجهودات المبذولة مـن أجل حماية الحقـوق، فـإن القانـون يبقـى ضرورة اجتماعية لتفعيل مقتضيـات الضبط الاجتماعـي، ولا يمكن التفكـير خارجـه، ولا يمكـن تصـور العالم بدونه، لكننا نحـاول النبش في الزوايا المسـكوت عنها، والتـي تعكـس ضعـف القوانـين الجامـدة في الاسـتجابة لاحتياجـات الإنسـان المتجـددة. لذلك جـاءت إشـكالية البحـث لتعكس هذا الهـدف: فهل القوانين التـي تنظم المجتمع تحقـق أهدافها؟ ومـن هـذه الإشـكالية تتفـرع مجموعـة مـن الأسـئلة الفرعيـة حـول مـن يَسُـنّ القوانـين، هل هو

مـن يملـك الحـق والشرعيـة أو مـن يملك القـوة؟ وهل نَحكـم ونُحكم بقـوة القانـون أم بقانون القوة؟

مـن أجـل الإجابـة عـن الإشـكالية والأسـئلة المتفرعة عنها سـنقوم باعتـماد منهجـين: المنهج المقـارن، وذلـك عـبر المقارنـة بين مـاضي القوانين وحاضرهـا، وبـين القوانين الطبيعيـة والقوانين الوضعيـة؛ والمنهـج التحليـلي، من خـلال تحليل القوانـين الوضعية وتطبيقاتهـا والوقوف على نقط الضعـف فيهـا، والمسـاهمة في إيجـاد حلول لها. وذلـك عبر محورين أساسـيين:

المحور الأول: نسبية القوانين

المحور الثاني: قيود القوانين وسبل تخفيفها

المحور الأول: نسبية القوانين

الحيـاة نسـبية، والحقيقـة حـين تلامس الهواء تفسـد، فـكل مخلوقـات الوجود يعتريهـا النقص الشـديد والإعاقـة المزمنـة بـما في ذلـك الإنسـان منشـئ القوانـين، رغـم أنه مـن الكائنـات الأكثر تطـورًا. هـذا التمهيـد مهـم في البدايـة حتـى نكـون أوفيـاء لعنـوان المقـال، وحتى نؤطـر البحث بالإطـار العـام للنسـبية التي نتحـدث عنها.

أولًا: الإطار العام للنسبية

نسـبية القوانـين مـن نسـبية الحيـاة وحضورنـا المؤقـت فيهـا. فالنسـبية قاعـدة ماسـية وأصل متحـرك لـكل القواعـد التـي تظهـر ثابتـة ومسـلمًا بهـا في واقعنـا المـتردد. وهـي في الواقـع حقيقة تطـال كامـل جوانـب الحياة:

تطـال الأحـكام، فالـبراءة لا تعنـي كل الـبراءة، والذئب حين بـرأه القرآن مـن دم بن يعقوب، لم يعفـه من مسـؤوليته عـن دم غيره.

وتطـال شروط النجـاح، فأينشـتاين الـذي يعـدّ أيقونـة النجـاح كان يحمـل بـذور الفشـل (ضعيـف الفهـم، مدخـن شره، لا يجيـد سـواقة السـيارة، ضعيف الذاكـرة...) لكنه نجـح. وهنا

نتوقف على البشرى التي تحملها النسبية، فالإنسان لا ينتقل من فشل إلى فشل إلا لكي ينجح. لذلك على الفاشل أن يحاول، فلن يخسر أكثر من جلوسه بدون محاولة.

وتطال التقدير الجسدي، فالأعمى لا يكون أعمى طوال حياته وفي كل أوقاته، هو ليس أعمى على الدوام، بل إن حواسه تكون أقوى من المبصر حين تكون هناك ظلمة وساعة النوم وحين يُحب. يفقد بصره فقط حين يستيقظ، ويسترجعه حين ينام، لأن عالم الأحلام لا مكان فيه للعميان. ولأن ما نملكه اليوم سنفقده غدًا؛ فحتى المبصر لا يكون مبصرًا طوال حياته وفي كل أوقاته، فهو لا يبصر حين تمرض عينه، وفي الظلمات وساعة النوم وحين يحب.

وتطال المجال الصحي، فحتى الدواء الذي فيه الشفاء لا يكون دائما كذلك، فقد يعالج أمراضًا ويسبب أخرى. الدواء فيه الشفاء ومنه السم، والسم فيه الموت ومنه الشفاء.

وتطال الموت والحياة، فكثير من الناس يظنون أنفسهم أحياء وهم ميتون؛ لأنهم مقلدون يعيشون حياة غيرهم على طول ممشاهم، يتقمصون ويمثلون، أو متطرفون يعيشون في الماضي الميت على حساب الحاضر الحي. وفي المقابل هناك كثيرون نظنهم أمواتًا وهم أحياء بيننا، كانوا قبلنا وسيبقون بعدنا، بكتبهم وحكمهم واختراعاتهم ومواقفهم الشجاعة التي لا تموت.

وتطال معايير الجمال، فالورد فيه العبق ومنه الشوك، والسمنة معتبرة ومقدرة في ثقافة وزمان ومكان معين، لكنها محتقرة في ثقافة وزمان ومكان آخر. حتى إن هناك ثقافات تقدّر جمال المرأة بالميزان الكمي، وكلما زاد الوزن زادت القيمة والمهر.

وتطال ما نملك من مال، والذي حين نملكه يملكنا ويحكمنا ويسجننا. والحرية كالمال؛ هناك حرية نملكها، وهناك حرية تملكنا وتسجننا كسجن البخيل للدرهم.

وتطال قوانين الحريات العامة، فهناك مثلا قوانين تشرّع لتحرر المرأة الجسدي والجنسي، وهناك بالمقابل قوانين ترى في تحرير جسد المرأة استعبادًا واستغلالًا بشعًا لأنوثتها.

وتطال العدالة الجنائية، لأن الكثير ممن يستحقون العقاب ينعمون بالحرية، وهناك من يدخل السجن فعلًا ويحكم بمدة أطول بكثير مما يستحق أو أقل بكثير، وثمّة من يقترف جرمًا لا يدخله للسجن، ثم يدخل بسبب جرم آخر لم يرتكبه، ولأن هناك من أخطأ مرة،

وعوقب مرتين، وعاش السجن طوال حياته لأن المجتمع وصمه. وهذا يحيلنا إلى نقاش أكثر خصوصية مرتبط بنسبية العدالة.

ثانيًا: نسبية العدالة

الحياة مسير طويل، ولكل ماش في الحياة كبوة وعثرات، غير أن هناك من يتعثر عثرة بعد عثرة فيجد في كل مرة من يأخذ بيده ليعيده إلى خط المسير، وآخر يتعثر عثرة واحدة ويسقط في حفرة، فيجد من يأخذ بيده لتصفد ويقاد للسجن، وشتان بين أخذ وأخذ[1]. الدنيا أرزاق وحظوظ، من المستحيل تطبيق العدالة على الجميع، ولو حصل ذلك لصار من بالسجن أكثر ممن هم خارجه. الإنسان ليس معصومًا والله أمر بالستر، ولكن ليس بالتستر طبعًا.

لنتصوّر السجين مثالًا مجسدًا للشر حين يمثل بقية المواطنين الخير، هي نظرة صبيانية تبسيطية للأمور، فالسجين كسائر البشر إنسان، والسجن لا ينزع عنه إنسانيته بل قد يزكيها، إذا توفرت شروط الرعاية والإدماج. من المفروض أن يكون السجن وسيلة لإصلاح المذنبين في حق المجتمع وشعورهم بإنسانيتهم، وذلك عبر معاملتهم على أنهم بشر طبيعيون وهم كذلك. قد نجدهم أبرياء، أو يكون وجودهم بالمكان الخطأ هو سبب سجنهم، وقد نكون نحن من أخطأنا في حقهم، وربما كان بالخارج من هم أكثر إجرامًا منهم، وحتى إن كانوا مجرمين فعلًا، فإنهم في النهاية بشر مثلنا، يدفعون جزاء كل ما اقترفوا هم وبعضًا مما اقترفناه نحن، في معادلة يمكن تسميتها "السجن بالوكالة". فمن منا بدون خطيئة؟ من ذا الذي يدعي الكمال؟ ومن ذا الذي لا يستحق السجن بموجب القانون؟

العدالة الجنائية نسبية كذلك لأن التهم المُجَرِّمة للأفعال تختلف من دولة لأخرى. التشرد والخيانة الزوجية والبغاء يعاقب عليها القانون في دول، ويؤطرها في دول أخرى بإطار الشرعية بوصفها حريات شخصية. معيار تقييم الأفعال سواء المعيار الاجتماعي أو الديني أو القانوني ليس ثابتًا بل متغيرًا، وهذا يعني أن المعايير الأخلاقية متغيرة، وأن القوانين والاجتهادات العلمية والقيم الاجتماعية مترددة وقابلة للتغيير.

قديمًا كان التفكير الحر مجرّمًا ويجر صاحبه إلى السجن، فهل كان المجتمع على حق؟ ألم يسجن العالم الفيزيائي جاليليو في منزله إلى أن فقد بصره ومات، فقط لأنه أثبت مركزية الشمس من خلال تليسكوبه المطور، معارضًا بذلك نظرية المجتمع في عصره، والتي ترى أن الأرض هي محور الكون وأن جميع الأجرام السماوية تدور حولها وفقًا لآراء بطليموس. فهل كان جاليليو مخطأ ويستحق العقاب الذي ناله؟كم كفّنت ودفنت القوانين أحلامًا إنسانية، وكم من وضيع رفعته لمراتب التقديس، أو عظيم هشمته بمطرقة التبخيس.

صحيح أن كل القوانين وضعت لتحقيق العدالة، لكن نسبتها للإنسان تجعلها نسبية وتبتعد بها عن العدالة. القضاة ملزمون بتطبيق القانون لا بتحقيق العدالة، فقد يرى القاضي أمرًا لكن القانون يقول عكسه، وهو ملزم بتطبيق القانون لا ما تطمئن له نفسه. لذلك يحاول القانون تحقيق العدالة دون أن يصل إليها، كمن يحاول النجاح لكنه في النهاية يرسب، المهم ألا تكون النتيجة صفرية. ومن ثمّ حين نقيم تاريخ القوانين نجدها لم تصل بعد للمعدل المتوسط. وهذا ينقلنا إلى نقاش آخر مرتبط ارتباطًا وثيقًا بنسبية العدالة، وهو نقاش قيمة القوانين.

ثالثًا: قيمة القوانين

قبل تقييم القانون الوضعي، من المهم في البداية تعريفه ومقارنته بالقانون الطبيعي. القانون الوضعي هو مجموعة القواعد العامة الجبرية التي وضعها وطورها الإنسان، والتي تصدر عن إرادة الدولة، وتنظم سلوك الأشخاص الخاضعين لهذه الدولة أو الداخلين في تكوينها[2]. وبالمقارنة مع القانون الطبيعي نجد فكرة هذا الأخير عند بعض الفقهاء تعني وجود قواعد قانونية أسبق وأعلى من القانون الوضعي، خالدة وثابتة، وتصح في الزمان والمكان. وإذا ما اختلفت القوانين الوضعية في الزمان والمكان فإن هذا يعني أن المشرعين في المجتمعات المتباينة لم يصلوا بعد إلى درجة واحدة من الوعي بقواعد القانون الطبيعي التي تعلو على الحكام والمحكومين[3]. ومن ثمّ، فإن القوانين الوضعية بالنسبة إليهم هي قواعد نسبية متغيرة، فقد يدرس الطالب القانون لسنوات، ثم تتغير القوانين ليكتشف أن كل حياته ذهبت سدى من أجل قوانين تتغير مع الزمن[4].

تعـود فكـرة القانـون الطبيعـي إلى الفكـر الإغريقي، قبل المسـيحية بأربعة قـرون، وتتمثل هذه الفكـرة في وجـود قانـون أخلاقـي أعـلى يخضـع له كافـة البـشر. وبعد ظهـور النصرانيـة ظهر من يقـول إن القانـون الطبيعـي هـو القانـون الإلهـي. وبعـد هزيمـة الكنيسـة في صراعها مع السـلطة المدنيـة تراجعـت فكـرة القوانـين الإلهيـة، وحلـت محلهـا فكـرة العقـل الـذي أصبح هو أسـاس القانـون الطبيعـي. بمعنـى أن القانـون الوضعـي يسـتمد وجوده من سـلطة الحكام، بينما يسـتمد القانـون الطبيعـي وجـوده من سـلطان العقـل الذي يتماشـى مع طبيعة الأشـياء. ثم هجـر أنصار هـذه النظريـة ذلـك، ونادوا بأن السـيادة هي الأسـاس، خاصة بعـد ظهور الدولـة القومية؛ حيث لجـأ الفلاسـفة إلى فكـرة القانـون الطبيعي لتبرير السـيادة[5].

وبذلـك تكـون نظريـة القانـون الطبيعي هي أقـوى تبرير لوجـود القانون الوضعـي، فالقانون الوضعـي يجـد في القانـون الطبيعـي أساسًـا قويًّـا يسـتند إليـه[6]. كـما أن القوانين الوضعيـة متعددة ومختلـف عليهـا، خاصـة أننـا نعيـش في زمن يعرف وفـرة في القوانـين لم تتحقـق من قبل.

كثـيرة هـي الأشـياء التـي نفقدهـا حـين نملكهـا، ورغم تعدد الأسـباب يبقـى الفقـد واحدًا. الوفـرة تفقـد قيمـة الأشـياء، والقوانـين أصبحـت وفـيرة وفـرة الـتراب الـذي تدوسـه الأرجل. فالصـورة، مثـلًا، كانـت لهـا قيمة عند اخـتراع الكاميرا، وحين دخلنـا العالم الرقمـي انتقلنا لعصر وفـرة الصـورة، ومـع وفرتهـا افتقدناهـا، وأصبحنـا نشـتاق لتلـك الأيـام التـي كان أخـذ صورة يحتـاج لطقـوس وكأنـك تحضر لحفـل زفاف.

الإنسـان حتـى وإن ادعـى احترامه للقانـون فإن دواخلـه تكرهه وتمقته، لأنـه يصطدم بحريته وبطبعـه الأنـاني وبأهدافـه وتطلعاته. القانون قيد، والإنسـان يكره القيود. خرق القوانين بالنسـبة للكثيريـن تعبـير أصيـل عن الرغبة في الحرية. من المسـتحيل التحكم التام في الإنسـان حتى إن كان معتقـلًا، الضبـط والربط مسـألة نسـبية. السـجناء مثـلًا يطـورون قوانينهم اسـتجابة لاحتياجات يرونهـا ضروريـة، ومـن أجـل ربـط الصلـة بالعـالم الخارجـي الذي جـاؤوا منـه، وللهـروب من سـيطرة القوانـين. لا تنتظـر مـن السـجين أن يعـترف بالقانـون المقيـد لحريتـه والـذي كان سـبب سـجنه. عقـدة القوانـين تلازم السـجين طـول مدة اعتقالـه. الحرية تصبـح معادلة لخـرق القانون وتجـاوز قيـوده، ولذلـك تكثـر المخالفات حتى داخل السـجن.

قيمة القوانين تتأثر كذلك بالمصالح السياسية التي تساهم في خلق قوانين هجينة. المغالطات القانونية والانحراف عن الأهداف التي من أجلها تسن القوانين يؤثر في مصداقية القوانين. فقد يأتي قانون الإرهاب ليس استجابة لحاجة المجتمع إلى الحماية من التهديدات الداخلية والخارجية، بل لأهداف أخرى، مثل السعي للقضاء على المعارضة الداخلية وتبرير العدوان. ولعل أشهر قصة يمكن ذكرها كمثال على ذلك هي اغتيال جوزيف ستالين لصديقه سيرجي كيروف سنة 1934، والذي كان أهم الموالين له في الحزب، وذلك حين أصبح يرى فيه منافسًا له، واتهم معارضيه بعملية الاغتيال، وقام بالتحقيق بنفسه مع القاتل. كما كتب ستالين بيده قانون مكافحة الإرهاب، وتمت المصادقة عليه بعد يومين من الاغتيال، واستغل الحادث بعد ذلك للقضاء على كل معارضيه في الحزب. فالقوة التي امتلكها ستالين هي من صنعت القانون. وهذا يحيلنا على سؤالين أولهما عام والثاني خاص، لكنهما يحملان الجواب نفسه.

فهل يُحكم العالم بقوة القانون أم بقانون القوة؟

لقد أثبت تاريخ العلاقات الدولية والقانون الدولي أن قانون القوة هو الذي ساد ولا زال، ولا يطبق القانون الدولي إلا حين يتماهى مع مصالح أصحاب القوة المتحكمين في توازنات النظام الدولي. بمعنى أن هناك دولًا فوق كل القوانين الدولية.

وهل تُحكم الدول بقوة القانون أم بقانون القوة؟

أكيد أن من يسنّ القوانين داخل الدولة هو من يملك القوة. ورغم أن القانون نظريًّا فوق الجميع، فإن هناك بضعة أشخاص فوق القانون بقوة القانون، وبموجب حصانات وامتيازات قانونية، بل تجدهم يأخذون تعويضات مجزية مقابل خرقهم للقانون.

والخلاصة التي يجب تأكيدها أن قيمة القوانين تبقى رهينة بتطبيقاتها. ولقد أثبتت التجارب العالمية أنه مهما تحررت النصوص القانونية من المصلحة فإنها تبقى دائمًا قاصرة عن إدراك الحلول لكل النوازل والقضايا؛ لأنها تبقى أولًا وأخيرًا من صنع الإنسان غير المعصوم[7]، والذي تسجنه أهواؤه ومصالحه الشخصية التي يغلفها بالمصلحة العامة.

المحور الثاني: قيود القوانين وسبل تخفيفها

ناقوس النسبية الذي قمنا بدقه في المحور الأول قد يجعل في القانون قيدًا حين يشرّع للحرية. لذلك هناك من يرى أننا أحرار، وتتفاوت درجات حريتنا، وهناك من يرى أننا مقيدون وتتفاوت درجات قيدنا بموجب القانون. وإذا كان القانون قد حرر الإنسان من قيود كثيرة، فإن أهم أسباب تكرار الإخفاقات التي نعيشها معه هو النظر إليه كبناء كامل ومكتمل، لذلك لا يجب أن نتوقف عن التطوير والتجديد في إنشاء القوانين. القانون الجامد والمقدس، كما كرسته كثير من المدارس العلمية والإيديولوجية والدينية، صنع أصنامًا وأوقف العقل عن المزيد من البحث والتجديد. وحتى حين يقع التفكير والتجديد فإن ذلك لا يتجاوز بتعصبه حدود المدرسة التي أنجبت القانون وأصنامه، فيتحول بذلك القانون الذي من المفروض أن يكون متغيرًا استجابة للمكان والزمان إلى عقيدة ثابتة وراكدة ركود مياه البرك الآسنة. وحتى لا يفهم مما سبق أننا نهدم المعبد على من فيه ونعمم أحكام القيمة، فإن النسبية التي تحدثنا عنها آنفًا في هذا المقال لا تنطلق من السلبية، ولا تدعو للهدم من أجل الهدم، ولا ترمي للتشكيك في القوانين، ولا للتقليل من أهمية المجهودات المبذولة، بل تجعل الإنسان في بحث دائم عن التجديد والتطوير.

أولًا: جدلية القانون والحرية

الحرية هي تلك العلاقة الوهمية التي تجمع بين المقيَّد والأكثر قيدًا. أنت لست حرًّا تمامًا لأن هناك قانونًا يقيد حريتك، ولست مقيدًا تمامًا لأن القانون نفسه يمنحك الحرية ويحفظها، وباسم القانون أنت حر تحمل قيدًا. مقيد بحريتك، وحرٌ في قيدك التشريعي. إن ادعيت أنك حر فهذا صحيح، وإن أنكرت ذلك فأنت على صواب. وبذلك يرقص الإنسان على إيقاع قيد القوانين وبنود الحرية. بل إننا لا نبالغ إن قلنا إن الحرية والقيد كثيرًا ما يتبادلان الأدوار، فقد تسجنك الحرية ويحررك القيد. إن امتلكت الجرأة على الصراخ مطالبًا بالحرية فأنت حر، وإن منحت الحرية ومنعت من الصراخ فأنت عبد. لذلك تجد الأحرار هم الأكثر تعرضًا للمضايقات والتقييد بل حتى السجن. ومن هنا نصل لحقيقة أن الحرية من المفاهيم التي لم تحظ إلى اليوم بالإجماع حولها، نعم هناك شبه اتفاق بخصوص أهميتها، ولكنها قاعدة لا تخلو

مـن اسـتثناء. جميعنـا نؤمـن بالحريـة، ولكـن إيماننـا بـ"لكن" أكـبر من إيماننـا بالحريـة. "لكن" هي ترجمـة للقوانـين التـي تصَـدّر نفسـها كمدافعـة عـن الحرية لكنهـا تقيدهـا، وفي كثير مـن الأحيان تعدمهـا. أنـت مثـلًا تملك الحريـة في التظاهر بموجب القانـون، لكن القانون نفسـه يفرض عليك شروطًـا تجعـل الحق في ممارسـة حقك في التظاهر شـبه مسـتحيل، بفعـل قانون "لكن" المسـتتر بين بنـود القوانين.

القانـون مـاء نرجـو منـه الرواء، لكنه لا يروي عطشـنا بل يزيدنا عطشًـا عـلى عطش. لذلك لا يمكننـا أن نلـوم مـن يرفـض القوانـين ويمقتها، ويعدّهـا لعنة وكلمة شـعوذة وسـحرًا، ولا يفلح السـاحر حيـت أتى، وكل حـر في إيمانه.

قوانـين الحريـة ضحّـى مـن أجلهـا المناضلون بسـنوات من عمرهـم وهبوها للسـجن، وحين انتـصروا لهـا وبهـا، وأصبحـوا قـادة يحكمـون شـعوبهم باسـمها، ويسـتمدون شرعيتهـم عبرها، تنكـروا للحريـة التـي ناضلـوا وسـجنوا مـن أجلهـا، وكأنهم كانـوا يناضلـون من أجـل حريتهم هـم لا مـن أجـل حريـة الإنسـان. وهـذا مـا حصـل بعـد نجـاح ثـورة الأنـوار الفرنسـية في عهد السـياسي الفرنـسي ماكسـميليان روبسـبيير[8] في أواخـر القـرن الثامن عـشر، والـذي كان من قادة ثـورة الحريـة، لكنـه أسـس بعـد نجاحهـا لحكـم الإرهـاب "la terreur" باسـم الثـورة، من أجل تبريـر القضـاء عـلى أعدائه السياسـيين، فأعـدم معظم زعماء الثورة الفرنسـية بدعـوى القضاء على أعـداء الثورة[9].

قوانـين الحريـة أفعـى تـأكل نفسـها، لذلـك تجدنـا نضحـي بالحريـة الفرديـة من أجـل الحرية الجماعيـة، وبحريـة الحـاضر مـن أجـل حريـة المسـتقبل، فـلا حريـة جماعيـة حصّلنا ولا مسـتقبلًا لحقنـا، ضَعُـفَ الطالـب والمطلـوب. إنهـا سـجون أسسـناها وقيود اكتسـبناها باسـم الحريـة التي وأدناها.

ثانيًا: سجن القوانين المكتسب

قد يرى البعض أن حالة الطبيعة هي الحالة التي لا توجد فيها عدالة توزيعية، مقابل الحالة المدنية لمجتمع يطبق القانون ويخضع للعدالة التوزيعية[10]. لكن هل وصل الإنسان في زمن وفرة القوانين للتوزيع العادل للحقوق والحريات؟

الحقيقة أن الإنسان يخلق في عصرنا حرًّا كي يختار قيده المكتسب حين يرشد. فهو إذن حر في اختيار سجنه القانوني. المولود يكون حرًّا، ويحتج على ظروف خروجه من البطن للأرض بصرخة، ثم يستمر في الصراخ كلما أحس بالحيف أو الجوع، لكن ومع الوعي والتمدرس والثقافة ينقص مستوى صراخه إلى أن ينعدم ويصبح بلا حرية في التعبير حين يصل لسن المسؤولية الجنائية. إن جاع وصرخ جنى على نفسه واتهم بتهديد استقرار النظام. فهو لم يعد طفلًا حرًّا، بل رجلًا مسؤولًا عن تصرفاته أمام القانون، إلى أن يفقد عقله فيستعيد حريته من جديد. من ادعى أنه أكثر حرية من المجانين فهو كاذب، ومن ادعى أنه أكثر حرية من الأطفال فهو مُرجف. الأطفال والمجانين وحدهم من يملكون حريتهم.

ونحن هنا لا نلوم قيد القوانين، لكننا نلوم الإنسان الذي ساهم في ترسيخ تضييقها، رغم أنه يملك خيار التحرر من قيودها. الإنسان بنى سجونًا متنقلة، مثل سجن الدراسة الذي يعيشه الطالب في انتظار سنة التخرج التي يراها سنة التحرر، لكنه وبمجرد نيل الشهادة يسجن في مكتب إلى أن يصل لسن التقاعد الذي يراه تحررًا، لكنه يجد نفسه مجددًا سجين جسده الواهن الذي افتقد شهية الحياة، وبعد أشهر أو سنوات من التقاعد يسقط في القبر، وحتى سقوطه هذا يحتاج إلى إذن قانوني بالدفن، ويستمر في دفع الضرائب حتى وهو ميت بموجب القانون، فيدفع ضريبة مدفنه، وضريبة الثوب الذي سيكفن به. فكيف لمن كان هذا مساره أن يدعي أنه حر.

صحيح أن الإنسان بطبيعته يميل للتحرر من القيود والانطلاق للحرية، لكنه بسبب الخوف والحرص على الأمن،وفي سبيل تحقيق الأهداف الشخصية قد يقبل القيد، وقد يرتكس لمستوى العبد. الحرية إحدى الأولويات في الحياة، وحين تسبقها وتتفوق عليها أولويات أخرى مثل لقمة العيش والاعتبار الاجتماعي والاستقرار الوظيفي، تصبح الرغبة

في الحرية ثانوية. والدليل ما حصل اليوم زمن كورونا، حيث طبّع الإنسان مع قيد الحجر؛ لأن أولوية البقاء على قيد الحياة همشت أولوية الحرية، فقبِلَ الجلوس في منزله والأكل من حقوقه في سبيل سلامته، فما عاد يفكر في الأحزاب ودورها، ولا في الجمعيات وأهميتها، ولا في المعارضة أو النقابات أو غيرها من الأولويات التي تخلفت للمستوى الثاني حين هددت الحياة. باختصار فإن الإنسان يقدس الحرية في الرفاه، ويستنجد بالقيد في الشدة، فتحصل بذلك الردة. وهذا ما يحكيه لنا التاريخ الطويل للبشرية.

في البداية نشأت القوانين من أجل حماية الأفراد وتوفير الأمن والأمان لهم مقابل التخلي عن القليل من حرياتهم، القليل فقط، وذلك بموجب عقود اجتماعية ضمنية مع حكوماتهم، تحقيقًا للمقاصد الاجتماعية والدينية، ثم تطورت هذه القوانين باسم الحرية فأدت لمزيد من التقييد، باسم تنظيم الحركة وحماية الحدود والحقوق، فوضعت متاريس قانونية لإغلاق الحدود باسم تنظيم العبور، وقيود الطيران والملاحة البحرية باسم سلامة الملاحة والطيران، إلى أن تحولت الكرة الأرضية لمعتقل كبير محكوم بقيود القوانين المنظمة للمجتمع والسياسة الداخلية والاقتصاد والعلاقات الدولية. فكانت القاعدة الماسية للتناقض الكبير الذي أسميه "السجن مقابل الحرية". بمعنى التقيد بالقوانين مقابل الحصول على فتات الحرية، أي إن مخالفة القانون يعني السجن. وهي قاعدة شبيهة بقاعدة "النفط مقابل الغذاء" التي طبقت في العراق زمن الحصار.

الحصار نفسه تعيشه البشرية بأناقة منذ اختراع القوانين التي تحد من حركة البشر وتكمم الأفواه، والتي لم تستطع حتى الأمم المتحدة مواجهتها، رغم أنها أصدرت العديد من المعاهدات التي تجعل حرية الحركة حقًّا شرعيًّا للمواطن العالمي. ولنرجع إلى المادة 13 من الإعلان العالمي لحقوق الإنسان لنقرأ أن:

1. لكلِّ فرد حقٌّ في حرِّية التنقُّل وفي اختيار محلِّ إقامته داخل حدود الدولة.
2. لكلِّ فرد حقٌّ في مغادرة أيِّ بلد، بما في ذلك بلده، وفي العودة إلى بلده.

فأين هو هذا الحق؟

وحتى وأنا أكتب هذه الحروف، ورغم أنني أعبّر عن الحرية، لكنني لست مطلق الحرية. فأنا ملزم باحترام حدود النظام العام للبلد الذي أنتمي إليه. ومن ثمّ فحريتي في الكتابة نسبية لأنها محددة بالقوانين. لذلك تجدني أفعّل زر المسؤولية ذاتيًّا حين ممارسة الحرية. الحرية كلمة خطيرة، إن نوقشت بكل حرية وأطلق العنان لجموحها وسارت بسرعة أكبر من القوانين التي تنظمها تقرّب صاحبها من الاصطدام والحوادث. لذلك يقول لسان حال القانون ضمنا: الإنسان الذي لا يؤمن بالنظام لا يستحق الحرية.

لقد أكل مصطلح المسؤولية القانونية مساحات من ميدان التعبير، وخنقت المسؤولية الجنائية الكثير من مجالات الحرية. هذه الأخيرة حين تخرج عن الإطار القانوني تصطدم بالنظام والدين والإيديولوجيات والسلطة ولوبيات المال وغيرها من الحواجز، لكون الحرية مرتبطة ارتباطًا وثيقًا بالاختلاف، ولكون المؤسسات التشريعية لا تفرز إلا نوعًا واحدًا ونمطيًّا من الحرية. والحقيقة أن كل القيود القانونية يتم تبريرها باسم الخوف على أمن الدولة الداخلي والخارجي، وعلى الاستقرار المجتمعي، وهو منطق حوّل الكرة الأرضية لسجن عالمي قضبان زنازينه وأسواره مبنية بمادة الخوف المسلح. وإذا كان هذا مكمَن الخلل، فأين يكمن الحل؟

ثالثًا: سبل تخفيف قيد القوانين

ما وجد الإنسان على وجه الأرض إلا ليفكر ويطور ويجدد ويبني ويرتفع بعيدًا عن قيد الجاذبية. وحين يصنع الحلول لا يجب أن يعبدها، بل يجددها ويضمن صيانتها ويستمر في البحث عن حلول أخرى أفضل. لذلك ومن أجل الرقي بالقوانين وتجاوز سلبياتها، نحتاج لكثير من الأدوات والمكملات.

تفعيل أساسيات ومكملات القوانين

القوانين التي تعزز الحريات العامة هي آخر ما يطلبه العقلاء والجوعى، وأول ما يطلبه الأغبياء والانتهازيون. العقلاء لا يطلبونها إلا حين يمتلكون أدوات ممارستها وحمايتها من الزوال، بينما الأغبياء والانتهازيون يستعجلونها وهم لا يعرفونها أصلًا، فيأخذونها سهلة ليجدونها مزورة، ويظنون أنهم يعيشونها. كيف لمن يقيده الغباء ويشوش أفكاره أن يعرف

أو يفهم؟ الحرية لا تكتمل لوحدها، هي دائمًا في حاجة إلى غيرها. ماذا ستفعل بترسانة القوانين التي تطبل للحرية إن افتقد الحب والأمن والسلامة والكرامة والاستقلال المادي، هناك أساسيات ومكملات في غيابها تصبح الحرية شيئًا تافهًا جدًّا. لذلك أحترم الأحرار الذين ضحوا بالحرية من أجل قيم أكبر. قوانين الحرية وحدها لا تكفي، تحتاج إلى غيرها حتى تعطي القوانين مفعولها. لذلك، بدل أن تتوسل الحرية، ارفع رأسك عاليا، فلن تعيش مرتين، وكرامتك لن تتحمل الرصيد المضاعف. وإن فعلت ستأتيك الحرية راكعة مستسلمة.

ما جدوى الحرية والجهل يقيد تفكيرك؟ ما جدوى اتساع الجغرافية والعوز والخوف يقيد انطلاقك؟ اختراع الطائرة لم يَحُدُّ بعدُ بالنسبة إلى الجياع والخائفين من الارتفاع. ما جدوى الحرية وأنت تزكي عبرها تعصبك لحزبك وعرقك على حساب باقي البشر؟

المؤمنون يرون أن الحرية لا تتحقق إلا بالعبودية لله، والاشتراكيون لا يرون للحرية معبرًا إلا عبر الخبز، والليبراليون يرون أنها تمر عبر ذاتها. والعدميون يرون أنها لا تتحقق أصلًا لأنها وهْم غير موجود.

وسيحاجج البعض بالقول إن الديمقراطية شرط من شروط الحرية، لكن كيف كان يعيش البشر حريتهم قبل اختراع الديمقراطية؟ وسيدعي البعض أن الدكتاتورية هي التي تقيد الحريات، لكن هل بعد موت آخر دكتاتور في العالم ستنتهي القيود؟

الحقيقة أن بداخل كل واحد منا دكتاتورًا صغيرًا مستترًا يحجبه عن الناس، ولا يخرجه إلا حين يتمكن. فقد تجد الكثير من دعاة الحرية يقمعون زوجاتهم وأبناءهم في الأماكن المغلقة التي لا ترصدها الكاميرات، ويصرخون في وجوههم أكثر من صراخهم طلبًا للحرية. لذلك وقبل المطالبة بالحرية وتنحي الدكتاتوريات، علينا أن نقتل أولًا ذلك الدكتاتور الصغير الذي يعيش في أحشائنا. قد لا نكون من الدواعش لكننا قد نفعل فعلهم بمن هم أقرب المقربين إلينا. وقد لا نكون نازيين، لكننا نحرق قلوبا كل ذنبها أنها أحبتنا بإخلاص.

نحن في حاجة إلى مزيد من هواء الحرية النقي وجرعات الديمقراطية حتى لا نصل لمرحلة الاختناق. صحيح أن القوانين تقدم نفسها كمعيار إلزامي للتمييز بين الصواب والخطأ، فالقانون ليس استشارة بل هو أمر[11]. لكن الحقيقة أن من يحدد الصواب والخطأ

ويترجمه إلى قانون هو من يملك القوة. القانون لم يصنع لكي يسود النظام في المجتمع، ولكنه صنع من أجل تنفيذ رغبة من يمتلك القوة فيما يريد أن يفعله بباقي المجتمع، لدرجة أن من يملك القوة في دولة متقدمة لا يكتفي بدولته وبشعبه، بل يفرض القوانين التي يريد على الدول الضعيفة[12]. ومن ثمّ فإن نصيبك من القانون يعادل نصيبك من القوة. وهنا لابد أن نتحدث عن الدستور الممنوح الذي يتم إنشاؤه بإرادة ممن يملك القوة، لكن لا أحد يستطيع التصريح صراحة بأنه ممنوح؛ لأن القوة نفسها التي منحتك القانون ستجود عليك بالقمع إن ادعيت أن الدستور ممنوح. وما يميز هذه الدساتير أن من منحها للشعب قد يسحبها في أي وقت. ومن ثمّ، يكون الشعب ليس مصدرًا للقوانين بل وعاء لاستقبال ما تجود به السلطة الحاكمة المتمكنة من القوة. والحقيقة أن أغلب الدساتير التي تروج اليوم هي دساتير ممنوحة، وإن اختلفت أشكال المنح ودرجته والتسميات التي تطلق عليه، لكن مانحها لن يقبل أبدًا تسميتها بالمنحة.

إن توسيع مجال الديمقراطية والحقوق يؤدي لقوة الدولة وضمان طاعة القانون، والقسر والإكراه يجعل من الدولة قوة كابتة، ومن القانون حالة تعسفية. ومع وجود الحرية التشاركية فإن الناس يشاركون الدولة في تطبيق القانون باقتناع، ذلك أن الحرية هي الطاعة، لكنها طاعة لقانون متوازن نضعه بأنفسنا[13]. وهكذا يمكن أن نفهم مما تقدم أنّ مجرد وجود القانون لا يكفي لتحقيق الديمقراطية وحمايتها، مثلما لا يكفي أن ننادي بشعار الديمقراطية دون أن نوفر لها وسائل الحماية، التي لا تتوفر إلّا عبر الإرادة الشعبية[14].

خلق التوازن بين القانون والحرية

الحقيقة أن هناك تشابكًا بين الحرية والقوانين التي تنظمها. فالحرية لا تقيّم إلا بميزان القيد الذي يفرضه القانون. كذلك القانون لا يقيّم إلا بميزان الحرية التي تمنحها التشريعات. وبالرجوع إلى الدساتير، نجدها تتغنى بالحريات وتتمايز بالجرأة في توسيع مجالاتها.

كثيرًا ما عانت الحرية من طغيان قيود القوانين، وكثيرًا ما حدث العكس. الحرية ضرورة في كل صورة، والقيود القانونية لازمة عند الضرورة، حتى لا تخرج الحرية عن نطاقها وتتجاوز حدودها، وتتحول لفوضى عارمة أو لتفاحة فاسدة. زيادة الجرعة يؤدي للكوارث، وهذا

هـو الإشـكال المطـروح اليـوم في كل الأنظمـة الديمقراطيـة والليبراليـة. تحقيق التـوازن المرن بين الحريـة وقيودهـا مطلـوب إذن، وإن كان هـذا التـوازن صعـب التحقيـق، إلا أنه ليس مسـتحيلًا. الإنسـان في الزمـن الليـبرالي الحـالي قـدس الحريـة لدرجـة تطـرف في اسـتعمالها، فقيدتـه بحبالها، وصـار يعيش عـصر المسـخ التشريعي.

الغـرب المنتـصر اليـوم يُعدّ المعيار الذي تسـتعمله الدول في استنسـاخ نماذجهـا القانونية، لكن الغـرب تجـاوز بقوانينـه حـدود الإنسـان وحطـم طبيعته المحافظـة. ومـا نقصـده بالمحافظة ليس التزمـت، بـل المحافظـة عـلى إنسـانية الإنسـان. لذلـك مـن المهم تحويـل سـياق التفكـير القانوني للبعـد الإنسـاني الـذي يعكـس العالميـة ويحقـق التـوازن، في ظـل ثقافـة تشـاركية تؤمن بالنسـبية والخصوصية.

تفعيل النسبية والخصوصية والبعد الأخلاقي عند صياغة القوانين

كثيرون يشـككون في وجود العدالة ويعدونها تنظيرًا بعيدًا عن الواقع. والحقيقة أن التشـكيك في العدالـة يـزول حـين ننظـر إليهـا من زاويـة النسـبية. يجـب أن نؤمن بأن هنـاك اجتهادًا نسـميه القانـون يقـترب مـن العدالـة ويبتعـد دون أن يصـل إليها. ونحـن هنا لا ننفـي العدالة عـن عالمنا لكننـا نعـترف بصعوبـة تطبيقهـا. ذلـك أن العدالـة الكاملـة هـي عدالـة مسـتحيلة في التطبيقات البشريـة، ولـن نسـتطيع أن نحقـق مـا عجـز عنـه الرسـل. وفي ذلـك يقـول رسـول الله ﷺ: "إنما أنـا بـشر وإنكـم تختصمـون إليّ، فلعـل بعضكـم أن يكـون ألحن بحجتـه من بعض فأقـضي له على نحـو مـا أسـمع منـه. فمـن قضيـت لـه بشيء مـن حـق أخيه فـلا يأخذن منـه شـيئًا فإنـما أقطع له قطعـة من النـار"[15].

مـن المهـم كذلـك الرجـوع إلى الأخـلاق كمصـدر أسـاسي للقوانـين، كـما كان ذلـك في بداية التجـارب القانونيـة. القواعـد الأخلاقيـة تسـمو بالإنسـان نحـو الأفضـل، لذلـك فهـي ترسـم النمـوذج الـذي يجب أن يكون عليه الشـخص موضـوع القانون. فالمعـروف أن القواعد القانونية مؤيّـدة مـن الدولـة التـي تسـتطيع فرضهـا بالقـوة، أمـا القواعـد الأخلاقيـة فالـذي يفرضها على المـرء هـو ضميـره، في مجتمـع أصبـح ماديًّا بلا ضمـير. كما أن القانـون لا يثيب المطيـع لكنه يعاقب المخالـف، أمـا الأخـلاق فتثيـب الطائع بالرضـاء النفـسي والهـدوء وطمأنينة القلـب والاحترام،

كما يعاقب العاصي بالتأنيب الداخلي[16]. ولكن على الرغم من الفوارق بين الأخلاق والقانون فالصلة بينهما قوية جدًّا، ذلك أن القاعدة الأخلاقية تريد دائمًا أن تصبح قاعدة قانونية، والقواعد القانونية مستمدة في أغلبها من الأخلاق[17]. وما علينا فعله هو العودة بالقواعد القانونية لدائرة الأخلاق حتى نكمل ما ينقص القانون الجاف.

من المهم كذلك أن تكون القوانين ملائمة للظروف الثقافية والمعيشية والاجتماعية والجغرافية للبيئة التي يشرع لها، إذ إن قانونًا صالحًا ومستقيمًا من حيث شروطه ومبادئه قد يصلح لمجتمع معين دون آخر[18]. وهذا مظهر من مظاهر نسبية القوانين التي يجب اعتمادها أولًا وأخيرًا.

خاتمة

قَدَرُ الإنسان أن يصنع مآسيه وأزماته، فقدرته على التفكير في الخير وترجمة هذا الخير لقوانين، توازيها أو تتجاوزها قدرته على تدبير الشر انطلاقًا من نفس القوانين وباسمها. مستقبل المواطنين موضوع القوانين قد لا يكون أفضل في القادم من السنوات، لأنهم لعبوا ويلعبون في كل مراحل التاريخ دور المستقبِل للفعل، بينما القلة الآخرون يتصارعون به ويدعون الصراع من أجله.

المتوقع بمعطيات الواقع أن يستمر مستقبل القوانين مختطفًا من طرف قلة قليلة تفضل مصلحتها، وكثرة مغلوبة على أمرها، تأمل في مستقبل أفضل للعالم، لكنها لا تملك الوسائل للتغيير، ولن نحلم بتغير إيجابي في المستقبل إلا بتغير المعطيات التي تقف بين الإنسان وما يريد، والتي ساهم هو نفسه في إيجادها، والرهان في ذلك كان وسيبقى على الشعوب التي يجب أن تَتَغير كي تُغير.

الهوامش

1. لذلك أيها القارئ الحر، وأنا أحدثك عن نسبية القوانين، أريدك أن تحمد الله الذي نجاك من السجن الذي نستحقه جميعًا بموجب القوانين التي وضعناها بأيدينا.
2. سعيد عبد السيد تناغو، **النظرية العامة للقانون**، الإسكندرية: منشأة المعارف، 1974، ص 7.
3. منذر الشاوي، **النظرية العامة في القانون الدستوري**، عمان: دار ورد للنشر والتوزيع، 2007، ص 147–148.
4. إبراهيم سنان، **برزخ بين قلب عذب وعقل أجاج**، عمّان: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 2007، ص 113.
5. مصطفى أبو الخير، **القانون الدولي المعاصر**، دار الجنان للنشر والتوزيع، 2017، ص 30–31.
6. ديجي ليون، **التطورات العامة للقانون منذ مجموعة نابليون: دراسات قانونية**، ترجمة ضياء الدين عارف، الكويت: دار نهوض للدراسات والنشر، 2018، ص 38.
7. عليان بوزيان، "توظيف فلسفة المقاصد الشرعية في أسلمة المعرفة القانونية"، مجلة **الفكر الإسلامي المعاصر**، العدد 78، خريف 2014، ص 61.
8. أحد أكبر الشخصيات السياسية المؤثرة في الثورة الفرنسية، عرف بعشقه للدم والإعدامات، وانتهى بدوره على مقصلة الإعدام (1758–1794).
9. Marthoz Jean Paul,Les Médias face au terrorisme, UNESCO, 2017, p. 21.
10. عبد الرحمن بدوي، **فلسفة القانون والسياسة**، بيروت: دار القلم للطباعة والنشر والتوزيع، 2020، ص 83.
11. فريال حسن خليفة، **المجتمع المدني عند توماس هوبز وجون لوك**، القاهرة: مكتبة مدبولي، 2005. https://urlz.fr/e5Xz
12. إسلام عبد الله، **الشماس**، القاهرة: دار اكتب للنشر والتوزيع، 2016، ص 267.
13. علي صبيح التميمي، **فلسفة الحقوق والحريات السياسية وموانع التطبيق: دراسة تحليلية في الفلسفة السياسية**، عمّان: دار أمجد للنشر والتوزيع، 2016، ص 18.
14. "الديمقراطية والقانون"، بلاغ، 12/ 12/ 2016. hk https://www.balagh.com/15046
15. حديث متّفق عليه.

16. محمد يوسف موسى، **مباحث في فلسفة الأخلاق**، القاهرة: مؤسسة هنداوي، 2018، ص 114.

17. حنان محمد القيسي، **النظام القانوني لمدونات السلوك البرلماني**، القاهرة: المركز العربي للنشر والتوزيع، 2017، ص 27.

18. مصطفى النشار، **فلسفة القانون وإشكالياتها**، القاهرة: الدار المصرية اللبنانية، 2018، ص 26.

ثقافة أبي حيان التوحيدي

هدى حمدان

"سؤال الماضي ليس بعيدًا عن سؤال الحاضر، ما دام السائل معاصرًا فالماضي ليس جثة ميتة" [1].

أبو حيان التوحيدي الأديب والفيلسوف المسلم، الذي ولد في العراق في 310–414هـ/ 922 – 1023م، من العلماء الذين أثروا في الثقافة والأدب الإسلامي، وكان لهم دور أساسي في تشكيله وصناعته. خلّف التوحيدي الرجل الموسوعي، كما يصفونه، إرثًا أدبيًّا وثقافيًّا عظيمًا، بعضه ما زال حاضرًا وبعضه فقد للأبد. وبالرغم من أن التوحيدي كتب وبرع في مجالات متنوعة، منها الأدب والفلسفة، والمنطق والشعر، ومسائل النفس والإنسان، وصفات الملوك والوزراء، والأخلاق، والصداقة، والسياسة وغيرها، فإنه كان فنانًا ناقدًا اشتهر بتمكنه من فن الكلمة، وبراعة المخارج، وتوظيف الحكمة، والقدرة على التعبير عن المشاعر، وامتلاكه ثروة من اللغة والمفردات، ومعرفة في انتقائها وتعيينها. وبدا وكأنه أمهر الناس وأكثرهم وعيًا بأثر الكلمة ودورها، فقال: "إن الكلام صلف تياه، لا يستجيب لكل إنسان، ولا يصحب كل لسان، وخطره كثير، ومتعاطيه مغرور، وله أرن كأرن المهر، وإباء كإباء الحرون، وزهو كزهو الملك، وخفق كخفق البرق، وهو يتسهل مرة ويتوعر مرارًا، ويذل طورًا ويعزّ أطوارًا"[2].

الحالة العلمية والثقافية في القرنين الثالث والرابع الهجريين

نهوض نجوم الفكر والفلسفة

نخلص هنا إلى مسألة الاستفسار عن مصادر العلوم التي استمد منها علماء وأدباء وفلاسفة الإسلام علومهم وثقافتهم من أمثال أبي حيان التوحيدي. وقبل أن نجيب عن هذا التساؤل يخبرنا البروفيسور بيتر أدامسون في كتابه **الفلسفة في العالم الإسلامي** أنه وقبل أن يتحول العلماء والفلاسفة للكتابة باللغة العربية، كانت الكتابة باللغة اليونانية، فهي لغة العلوم وهي المتعارف عليها، خصوصا أنها اللغة التي كُتبت بها الفلسفة قديمًا. فنجد معظم فلاسفة وعلماء الحضارة اليونانية والرومانية كتبوا بها وتركوا إرثًا كبيرًا باللغة اليونانية لقرون عديدة.

ويشرح أستاذ النحو والعربية أحمد الدبيان أن حركة الترجمة السريانية بدأت في القرن الخامس الميلادي من خلال التركيز على النصوص الدينية أولًا، ثم تفرعت بعد ذلك لتشمل مختلف العلوم والمعارف، وأن حركة الترجمة التي قام بها العرب المسيحيون السريان والمسلمون من بعدهم تعد من أهم حركات الترجمة وأكبرها على الإطلاق[3].

قبيل القرن التاسع الميلادي (الثالث الهجري) بدأت حركة ترجمة كبيرة للكتب والعلوم من اليونانية إلى اللغة العربية في الازدهار، وهذا لم يكن ممكنًا لولا دعم واهتمام خلفاء الدولة العباسية والقائمين عليها بالعلوم والفلسفة والمعارف، وترجمتها ورعاية مترجميها، ودعمهم ماليًّا وسياسيًّا[4]. حيث إن معظم من ترجم الفلسفة من اليونانية إلى السريانية ثم إلى العربية كانوا مسيحيين سريان، هذا بسبب وجود تقليد حي في الأديرة المسيحية السورية للتعاهد والتعامل مع النص اليوناني القديم، وترجمته إلى اللغة السريانية أولًا؛ لأنهم أكثر تمكنًا منها، ولقرب السريانية أيضًا من العربية، والتي استخدمت لكتابة الفلسفة والعلوم فيما بعد[5].

وهذا غير مستغرب في ذلك الزمان، حيث تخبرنا الروايات عن وجود كثير من الأديرة المسيحية، حتى في أثناء الخلافة الإسلامية العباسية، وتجاور المسلمين والمسيحيين في المدن. وهنا نستطيع القول إن المسلمين استثمروا في ترجمة المعارف إلى اللغة العربية بالاستعانة

بترجمات المثقفين والمفكرين المسيحيين السريان، لأن السريان اشتهروا في وسط الإمبراطورية الإسلامية بخبرتهم في الفلسفة الأرسطية القديمة. ويمكننا القول إنهم ترجموا قدرًا مذهلًا من العلوم والفلسفة لدرجة أنهم تمكنوا من ترجمة أغلب ما كتبه أرسطو إلى اللغة العربية، كونه من أهم الفلاسفة المؤثرين في العصور الوسطى من جهة، ومن أهم الفلاسفة المؤثرين في صناعة الفلسفة الإسلامية من جهة أخرى. ولم تقتصر حركة الترجمة على الفلسفة فقط في العصر العباسي، بالرغم من انقسام الدولة وضعف وفساد بني العباس وسيطرة البويهيين وغيرهم من الأعاجم، وتراجع الدولة وانتشار الفساد بين النخبة الغنية، والفقر والبؤس بين عامة الشعب، فقد شملت حركة الترجمة معظم المعارف والعلوم، مثل الطب والرياضيات والفيزياء والهندسة والكيمياء والفنون وغيرها[6].

نجح العالم الإسلامي في الحفاظ على هذا الإرث الثقافي العظيم ونقله فيما بعد إلى أوروبا مع حركة الترجمة العربية اللاتينية في بدايات 1200م، وهنا يتجلى دور اللغة العربية وجهود المسلمين في حمل شعلة الفلسفة والعلوم في العصور القديمة لمدة ثلاثة أو أربعة قرون، ومن ثم نقلت فيما بعد إلى الأوروبيين باللغة اللاتينية، خصوصًا الفلسفة القديمة، حيث اشتهر المترجمون كخبراء ومعلقين أو مرشدين لشرح نتاج شخصيات مثل أرسطو وأفلاطون[7].

ويصف أحمد أمين في كتاب **ضُحى الإسلام** كيف أنه مع بداية سنوات نمو الدولة العباسية كانت "أغلب العلوم قد دونت ونظمت، سواء العلوم العقلية كالعلوم والرياضيات والمنطق والفلسفة وغيرها، وهي علوم مشتركة ما بين البشر والأمم بمختلف طوائفهم؛ ذلك لأنها تستند إلى عقل الإنسان وتجربته وبرهانه، أو العلوم النقلية مثل علوم القرآن والحديث والفقه وأصوله وعلوم اللغة والأدب التي تستند إلى الناقل والراوي الشرعي وتتصل بالإسلام مباشرة"[8]. ويشرح الكاتب سبب تميز هذه الحقبة وأهلها من المفكرين والعلماء العرب والمسلمين فيقول: "كان نشاط المسلمين في ذلك يسترعي الأنظار ويستخرج العجب، وليس هناك من نشاط يشبهه إلا نشاط العرب في فتوح البلدان. وقد نظم العلماء أنفسهم فرقًا كفرق الجيش، كل فرقة تغزو الجهل أو الفوضى من ناحيتها حتى تخضعها لنظامها، ففرقة للغة، وفرقة للحديث، وفرقة للنحو، وفرقة للرياضيات، وهكذا. وهم يتسابقون في

الغـزو والانتصـار وتدويـن العلم وتنظيمه تسـابق قبائل العـرب في الفتوح والغـزوات، كل قبيلة تـود أن تكـون السـابقة في الميـدان"[9]. ويختـم أحمـد أمين حديثه عـن هذه الحالـة العلميـة والثقافية الاسـتثنائية قائـلًا إنـه عـلى الرغـم مـن أن بـذرة الاهتمام بالعلـوم ورعايتها نشـأت واشـتدت مع الدولـة الأمويـة، ورغـم أن للعباسـيين الكثـير مـن السـيئات في صراعهـم مع الأمويـين كأيّ من الأمـم، إلا أن مـن المحامـد التـي تحسـب لهم اهتمامهـم الكبير في تشـجيع العلم وخدمتـه وتدوينه ورصـد المكافـآت لـه، فتشـجيع المجالـس والمناظـرات العلميـة كان مـن أسـباب تحفيـز العلـماء للجـد والبحـث والنظـر لسـاعات طويلـة لإيجـاد الحـق والإجابـة، وسـببًا للرقـي بالعلـوم التي بـين يديهم[10].

وهنـا ربما نتسـاءل عن سـبب اهتـمام القائمين على الدولة العباسـية بالترجمـة وتعاهد المترجمين، وإنشـاء المـدارس لهـا، وإرسـال بعثـات لبـلاد الـروم للبحث عـن المخطوطـات اليونانيـة. ومرة أخـرى يجيبنـا بيـتر أدامسـون أن السـبب بالطبـع هـو الاهتـمام بالمعرفة والعلـوم والثقافـة، ولكن ووفقًـا للروايـات فـإن السـبب الأسـاسي هو وعـي رجال الدولـة العباسـية بأهمية حركـة العلوم والمعـارف والتراجـم، وحاجة المسـلمين للتمكن منها لمواجهة خصومهم السياسـيين والدينيين[11].

أبو حيان التوحيدي وصلته بأبرز المترجمين المسيحيين

لكـن مـا علاقـة ما تقـدم بالأديـب والعالم المسـلم أبي حيـان التوحيـدي؟ نقول إن مـا نحاول فهمـه والإجابـة عنـه هو تأثير هـذه البيئة الخصبة بالعلوم والفلسـفة في ثقافة التوحيدي وشـيوخه مـن قبلـه. كيـف تأثـر أسـاتذة التوحيـدي أو الذين تأثر بهـم، مثل أبي سـليمان المنطقـي والجاحظ ومسـكويه، بالثقافـة اليونانيـة والترجمات، وقـراءة أفكار أرسـطو وغيره من الفلاسـفة ممن برعوا في الفلسـفة والعلـوم والرياضيـات والطـب وفهم النفـس البشرية بدقة مع بدايات تعلم الإنسـان لهـذه العلـوم. يصف أدامسـون كيف أن الحضارة الإسـلامية حينها كانت بمنزلة مسـاحة مفتوحة وحـرة إلى حـد ما، وفرت بيئـة آمنة لنمو وتطور الكثير من المعارف واللغـات والطوائف والأديان عـلى اختلافهـا، ويصـف ظاهـرة نـادرة في عـالم الفلسـفة على مـدى القـرون، وهي اجتـماع ولقاء المفكريـن والعلـماء والفلاسـفة تحت مظلة واحـدة على اختلاف الأفكار والمذاهـب والولاءات[12]. اجتـماع لا مـن أجـل شيء إلا مـن أجل تـداول ونقد ونقـل الخـبرات البشرية في العلـوم المختلفة،

فكان التقاء الحضارات والثقافات التي انكب عليها علماء ومفكرون عرب ومسلمون، وغرفوا من نوادرها الشيء الذي أثر فيما بعد على الثقافة الإسلامية والعربية. وقد اشتهر القرن العاشر الميلادي بأنه العصر الذهبي للمفكرين والمترجمين العرب والمسلمين والمسيحيين على حد سواء، حيث الانفتاح على العلم والبحث، واهتمام ورعاية الدولة للعلوم، وافتتاح دور الترجمة، وتوسع المكتبات، وانتشار مجالس المناظرات، وحلقات العلم والحوار واهتمام شخصيات الدولة السياسية بحضورها شخصيًّا[13].

التلميذ صورة الأستاذ

قبل أن نستعرض شيوخ التوحيدي ننقل وصفًا جميلًا لأحمد أمين يصف فيه صناعة الأديب والفيلسوف التلميذ، فيقول بما معناه أننا إذا سلطنا الضوء على الأديب أو الفيلسوف "التلميذ" لوجدنا أنه لم يكن أمة وحده، وأنه لم يكن بدعًا، ولم تتكون عقليته من عدم، إنما كان وليد أُستاذه ونتاجًا له، وصورة من صوره في البحث والعقل والاطلاع[14].

وهنا قبل أن نبدأ في البحث في ثقافة أبي حيان التوحيدي أو نستعرض أساتذته وثقافتهم، نتعرف عن قرب على منابع علوم ومعارف التوحيدي، الأديب والفيلسوف والشاعر والناقد والعالم. ولعلنا نبدأ بدعاء التوحيدي في **الإمتاع والمؤانسة** حيث قال: "وأنا أعوذ بالله من صناعة لا تحقق التوحيد، ولا تدل على الواحد، ولا تدعو إلى عبادته"[15]. ومن هنا نستطيع وصف العالم الفيلسوف بما وصف نفسه، عالمًا مسلمًا موحدًا لا يتوانى عن دعاء الله عز وجل بالغفران والرحمة في جل كتاباته، وهذا يتضح لأي باحث. نشأ في بغداد لعائلة فقيرة وعمل أبوه ببيع التمر، ويقال إن تسميته بالتوحيدي وهي كنية اشتهر بها جاءت لأن والده اشتهر ببيع تمر في العراق يسمى التوحيد. ولم ينقل التاريخ الكثير عن عائلته أو طفولته، إلا أن المؤرخين ذهبوا إلى أنه من أصل عربي[16]. ويحدثنا إحسان عباس واصفًا ثقافة أبي حيان التوحيدي فيقول ما يُميز التوحيدي عن غيره هو عمله في مستهل نشأته في الوراقة أولاً، وكثرة التنقل في بلاد الشرق بحثًا عن عمل كريم ثانيًا. بدأ التوحيدي علاقته مع العلوم والكتب منذ الصغر، حيث عمل ورّاقا في نسخ الكتب وأهمها في البداية كتب الجاحظ التي تعلم منها أسلوب الكتابة وصياغة الأفكار وعذوبة الحرف. مكنته هذه الحرفة من النسخ

والقراءة والاطلاع على أمهات الكتب لفلاسفة وعلماء من ثقافات مختلفة، الشيء الذي جعل منه موسوعة ثقافية وعلمية متنقلة[17]. واهتم كثيرًا بدراسة الفقه والحديث في شبابه، ودرس القرآن والفرائض والنحو واللغة وكتب سيبويه، والقوافي، والرياضيات والهندسة وغيرها. فعرف عنه بأنه واسع الاطلاع ذو ثقافة فلسفية عالية، قدم بحوثًا أساسية في مجالات مختلفة نحوية وفقهيه وفلسفية، طويل التأمل، عميق التحليل ودقيق الوصف. عاشر طوائف الناس المختلفة، واكتسب التجارب، وفهم أخلاق وطبائع البشر بفعل التنقل في البلاد[18]. وليست الوراقة أو التنقل سببًا وحيدًا في تميز التوحيدي وإبداعه في رأينا، بل أيضًا فرصته في التتلمذ على يد مجموعة من النخبة والنجوم والمترجمين الذين كان لهم أكبر التأثير في نقل العلوم اليونانية إلى العربية والتأثير فيما بعد على الأدب العربي والإسلامي، وفيما يلي استعراض لبعض من هذه الكوكبة.

شيوخ التوحيدي وأساتذته

وهنا نبدأ بأحد أبرز المترجمين المسيحيين للتراث الفلسفي والذين كان لهم تأثير كبيرا في نقل الفلسفة اليونانية إلى السريانية ثم إلى العربية، وهو **أبو زكريا يحيى بن عدي المنطقي** تلميذ الفارابي، الذي ولد عام 893م في تكريت/ العراق لعائلة مسيحية سريانية، وتوفى عام 974م في بغداد. تعد تكريت في ذلك الزمان من أهم مدن العراق فكريًّا وثقافيًّا، ولقبت بالعاصمة الفكرية للكنيسة السريانية[19]. عُين يحيى بن عدي المنطقي خلال حياته رئيسًا للمدرسة المنطقية في العالم الإسلامي لخبرته وتمكنه من فلسفة أرسطو اليونانية، فقد قام بترجمة أهم المؤلفات لكبار الفلاسفة مثل أفلاطون وأرسطو[20]. وكان يحيى بن عدي من أكبر المؤثرين في ثقافة وفلسفة أبي حيان التوحيدي، وهو أُستاذه المباشر حيث درس على يده الفلسفة والعلوم اليونانية. ولد يحيى، كما تقدم، في نهاية القرن التاسع، أوج حركة الترجمة في الحضارة الإسلامية، ويلقب بالفيلسوف المنسي لأنه ظل منسيا وغير معروف لقرون طويلة، إلى أن عادت خصلة البحث والتنقيب عن مخطوطات المسلمين القديمة ودراستها دراسة علمية[21]. وقد خصصت مجلة **دراسات اللاهوت**، الصادرة عن أكاديمية أكسفورد والمتخصصة في البحث اللاهوتي والتفسير واستنساخ النصوص والوثائق القديمة، عدة مقالات للكتابة عن

يحيى بن عدي المنطقي، واصفة إياه من ضمن أهم الفلاسفة القدماء الذين كان لهم حضور وتأثير في دراسات المسيح والفلسفة القديمة ودراسة شخصيات مثل أرسطو وأفلاطون. عرفه القدماء بأنه كان من أوائل علماء اللاهوت السريان الأرثوذكس الذين كتبوا المعرفة والفلسفة باللغة العربية وليس السريانية، وأحد أبرز مترجمي التراث الفلسفي القديم[22]. برع يحيى بن عدي بدراسة وكتابة المنطق فسمي بالمنطقي، ويقال إن له أكثر من مئة وخمسين مؤلفًا بقي منها سبعة وستون كتابًا مطبوعًا أو مطبوعًا جزئيًّا، وعمل وراقًا، ولزم النسخ طوال حياته، وكان ينسخ أكثر من مئة ورقة في اليوم والليلة، وقد ترك إرثا كبيرًا من العلوم المترجمة بخط يده موجودة في متاحف وجامعات أوربية وشرقية إلى يومنا هذا[23].

يقدم ابن النديم في كتابه **الفهرست** أن المنطقي فيلسوف مسيحي يعقوبي المذهب، كتب في العلوم والطبيعة والرياضيات والمنطق والفلسفة وعلم الكلام، وبرع بالطبع في الترجمة لفلاسفة اليونان، وتحديدًا كتب وأفكار أرسطو من السريانية إلى العربية. درس يحيى بن عدي المنطقي على يد أبي بشر متى بن يونس، واختلف أبو بشر عن المنطقي بالمذهب، فقد كان متى نسطوريًّا وهو مذهب مخالف للمسيحية التقليدية والتي ترفض ألوهية عيسى عليه السلام وتقول إنه ولد إنسانًا. ومرة أخرى نجد التنوع والاختلاف بين العلماء والفلاسفة والباحثين مسلمين أو مسيحيين، وتدارسهم لأفكار بعضهم البعض في ظل الدولة العباسية. في المقابل تتلمذ في مدرسة المنطقي تلاميذ من مختلف الأديان والمذاهب، والجدير بالذكر أن ليحيى بن عدي المنطقي الفضل في تخريج مجموعة من التلاميذ والباحثين الذين أصبحوا فيما بعد من كبار علماء وفلاسفة المسلمين مثل أبي سليمان السجستاني، وأبي حيان التوحيدي، ومسكويه، وعيسى بن زرعة، وسنأتي على تفصيل بعضهم ووصف علاقتهم بفيلسوف الأدباء أبي حيان التوحيدي[24].

ومن الذين أثروا في أبي حيان التوحيدي أشد التأثير **أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ** الذي ولد وتوفي في البصرة (159/ 255هـ – 776 / 868م). وقد انكب التوحيدي على دراسة كتبه وعلمه بالرغم من أنه سبقه بأكثر من مئة سنة. كان للجاحظ في نفس التوحيدي مكانه عظيمة ومحبة كبيرة، ويقال إنه خصص له رسالة لم يبق منها إلا صفحات سماها "تقريظ

الجاحظ" ذكرها ياقوت الحموي في كتابه **معجم الأدباء**[25]، وقال فيها التوحيدي واصفًا شيخه بحجة العرب قائلًا: "والذي أقول وأعتقد أني لم أجد في جميع من تقدم وتأخر ثلاثة، لو اجتمع الثقلان على تقريظهم ومدحهم ونثر فضائلهم في أخلاقهم وعلمهم ومصنفاتهم ورسائلهم مدى الدنيا إلى أن يأذن الله بزوالها، لما بلغوا آخر ما يستحقه كل واحد منهم، أحدهم هذا الشيخ الذي أنشأنا له هذه الرسالة، وبسببه جشمنا هذه الكلفة، أعني أبا عثمان عمرو بن بحر"[26]. ووصفه الحموي فقال: "هو خطيب المسلمين وشيخ المتكلمين، شيخ الأدب ولسان العرب، كُتبه رياض زاهية، ورسائله أفنان مثمرة، جمع بين اللسان والقلم، والفطنة والعلم، والرأي والأدب، والذكاء والفهم"[27].

والتوحيدي، كشيخه الجاحظ، كتب بأسلوب سهل ومميز قريب من القارئ، يقطر صفاء ورقة وعذوبة وتدفقًا للمعاني التي تلج إلى أعماق النفس وتحرك ساكنها. والجدير بالذكر هنا أن التوحيدي كان من العلماء القلة الذين ينسبون الفضل إلى أهله في نفس الحرفة أو المجال الذي برع به، وهنا يظهر تواضع التوحيدي وتوازنه النفسي في نفس الوقت على ذكر محاسن وفضائل شيخه بدون حسد أو ضغينة أو خوف من تقليل من شأن نفسه أو خبرته.

وقد انكب كثير من الباحثين عربًا وأعاجم على دراسة هذه العلاقة، وتأثُر التوحيدي بالجاحظ، وتأثير الإثنين على الثقافة والأدب الإسلامي والعربي فيما بعد، فقد وُصِفوا بكونهم أفضل كتّاب النثر العربي على الإطلاق، كما وصفهم مارك بيجيه في مقالة "بنوة التوحيدي الأدبية للجاحظ"[28].فقد كان الجاحظ واسع الاطلاع على الثقافات المختلفة الفارسية واليونانية والهندية، قرأ كل ما تقع يده عليه، درس النحو عن الأخفش، ودرس الأدب عن الأصمعي، ودرس الثقافة اليونانية عن النظّام الذي سنأتي على ذكره لاحقًا. ويُذكر أن للجاحظ أكثر من 250 مؤلفًا منها ما هو مطبوع ومتوفر، ومن أشهرها **الحيوان** و**البخلاء**[29]. وقد خصص الحموي 40 صفحة في كتابه **معجم الأدباء** ينقل فيها أخبار الجاحظ ونوادره، وذكر أنه "لم يُر قط ولم يُسمع بأحد أحب الكتب أكثر من الجاحظ، فإنه لم يقع في يده كتاب إلا استوفى قراءته كائنًا ما كان"[30].

ويصف أحمد أمين الجاحظ في كتابه **ضُحى الإسلام** بأنه "كان من أكثر أهل زمانه اطلاعا على أنواع المعارف والأدب والشعر الجاهلي والشعر الإسلامي، ومطّلع على أخبار العرب وخطبهم، ومطّلع على العلوم الدينية والقرآن والحديث والمذاهب، ومطّلع في الثقافة اليونانية خبير بها وأكبر دليل كتابه **الحيوان**، فهو عالم بالطبيعيات والإلهيات اليونانية، يُكثر النقل عن أرسطو ويُسميه "صاحب المنطق"، وهو عالم بما قال اليونان في النفس والأخلاق، ونقل عن حنين وسلمويه"[31].

من يقرأ للجاحظ يعرف كيف تعلم التوحيدي صنعة الكتابة، وكيف تمكن من الأسلوب المميز، فقد قلّد التوحيدي أسلوب الجاحظ في الكتابة وسُمي الجاحظ الثاني. فأسلوب الشيخين يتسم بالجمال والعذوبة والسجع، واستخدام المفردات الكثيرة والمترادفة، والاستشهاد بالأحاديث والآيات القرآنية والأدعية النقية الطويلة. إضافة إلى استخدام رائع وذكي لسرد الطرائف والنوادر والقصص لتنشيط القارئ وإبقائه متعلقًا بالنص باحثًا عن المزيد[32]. ويروي ياقوت الحموي عن الجاحظ أنه قال في الكتابة: "ينبغي للكاتب أن يكون رقيق حواشي اللسان، عذب ينابيع البيان، إذا حاور سدد سهم الصواب إلى غرض المعنى، لا يكلم العامة بكلام الخاصة، ولا الخاصة بكلام العامة"[33].

كان الجاحظ قد درس الثقافة اليونانية عن النّظام، وهو **إبراهيم بن سيار النّظام البصري** (777 – 835م) في بغداد، وكان من أكثر العلماء مخالطة للنّظام. توفي النّظام في سن الشباب، وهو واسع الاطلاع، مستقل التفكير، يجيد صياغة اللفظ والمعاني، وبارع في الوصف والأدب، وآية في الذكاء والنبوغ[34]. وصف الجاحظ النّظام فقال فيه إنه من أكثر الناس صدقًا، كثير التحري، مأمون اللسان، قوي العقل وقدير في القياس والاستنباط. وبالرغم من أن للنظّام الكثير من المعارضين لجرأته الكبيرة في نقد الصحابة وبعض الأحاديث النبوية وهو ليس موضوع المقال، فإنه يقوم بتفعيل الشك والتجربة في حل أغلب المسائل العلمية والدينية، وهاتان الخصلتان هما من أهم مبادئ البحث العلمي والتجارب، فهي تنتهي بالباحث إلى استخدام العقل والتحليل واستخراج الخلاصة من التجربة. وقد استخدم الجاحظ هذه الطريقة من بعده[35]. ويُروى عن النظّام أنه درس القرآن والإنجيل والتوراة وتفسيرها،

وكانت له معرفة واسعة في كتب الفلسفة والثقافة بما فيها كتب أرسطو، واستخدم الفلسفة والثقافة اليونانية في الرد على أقوال اليونانيين أنفسهم وفي الدفاع عن الإسلام لدرجة أنه يرد ويخطّئ أرسطو[36]. كما أن النّظام برع أيضًا في التحليل النفسي والفلسفي للأمور، فيُفعّل الهدوء والعقل والروية في حل وتحليل الإنسان وما يطرأ عليه فيقول: "إذا استوحش الإنسان مُثّل له الشيء الصغير في صورة الكبير، وارتاب وتفرق ذهنه، وانقضت أخلاطه، فيرى ما لا يُرى ويسمع ما لا يُسمع"[37]. وأخيرًا درس النظّام وبحث في أمور الإنسان والنفس والروح. وللنّظام جهد كبير في فهم النفس البشرية، فقد تساءل في طبيعة الإنسان، وهل هو روح فقط أم روح وجسد، أم هو عقل وشعور[38]. وهنا ومع ما تقدم نرى تأثير النّظام على التلميذ المعاصر له وهو الجاحظ والتلميذ غير المعاصر وهو التوحيدي.

ونأتي هنا على شخصية ربما لا يظهر للعيان أهميتها ولكنها لا شك من الشخصيات التي أثرت في ثقافة الجاحظ ومن بعده التوحيدي، وهو **أبو يزيد حنين بن إسحاق العبادي** (194–260هـ 809 – 873م)، الذي ولد في العراق. إن أهمية ذكر حنين بن إسحاق ليس لأنه درّس أو أثّر في الجاحظ فقط والذي بدوره أثّر في التوحيدي، بل لأنه يُعدّ من رجال حركة الترجمة السريانية الأولين، فهو يعد من المصادر وليس من الفروع، وهو النجم اللامع في حركة الترجمة السريانية في عهد الدولة العباسية، حيث كانت اللغة اليونانية هي لغة الطب والعلوم والفلسفة. إن حنين ابن إسحاق كان على رأس قائمة العلماء الذين نهضوا بالترجمة من اليونانية إلى السريانية، وهم أيضًا من نهض بالترجمة السريانية إلى العربية في نفس الوقت، كما وصف عملهم أحمد الدبيان الذي قدم دراسة مفصلة عن حنين بن إسحاق ونشاطه العلمي المميز في الترجمة[39].

تمكن حنين بن إسحاق من ثلاث لغات وهي اليونانية والسريانية والعربية، مما فتح له هذه الآفاق وبوأه مكانة عالية في بيئة العلماء والخلفاء للتميز والظهور، فعمل لدى الخليفة المأمون في نهاية حياته، ثم لدى المتوكل على الله فيما بعد، الذي عينه طبيبه الخاص وجعله مشرفًا على الترجمات والدراسات، وخصص له كُتّابًا ودارًا للترجمة تحت تصرفه[40]. تتابع على الدولة مجموعة من الخلفاء، وحافظ حنين بن إسحاق على مكانته العلمية بالرغم من

تتابع أكثر من سبعة خلفاء على الدولة، ووُصف بأنه "مدرسة منتظمة في الترجمة والنقل إلى العربية"[41]. والجدير بالذكر أنه وبعد طول طلب العلم والتمكن من اللغات أعاد حنين ترجمة أو نقل الكثير من الكتب التي ترجمها في شبابه بسبب حرصه وإخلاصه لصنعة الترجمة، وبعد أن اكتسب الخبرة الطويلة التي تأتي مع الزمن وكثرة البحث. وأحصى أحمد الديبان في بحثه أربعة عشر كتابًا لحنين ابن إسحاق باللغة العربية، وثلاثة وعشرين كتابًا مترجمًا من السريانية إلى العربية، وعشرة كتب مترجمة من اليونانية إلى السريانية في الطب والفلسفة[42]. ومع نهاية تقديمنا القصير لحنين ابن إسحاق الطبيب والمترجم ومنقذ التراث والثقافة اليونانية وناقلها إلى العربية، يظهر للقارئ حاجتنا ورؤيتنا في أهمية ذكره كأهم المؤثرين في ثقافة وتعليم الجاحظ ومن بعده التوحيدي، حتى ولو لم نعطه حقه في التقديم. فلولا مواهب وتفرد بعض العلماء والفلاسفة كحنين في اللغات والترجمة، ودقة البحث والصبر عليها، لما وصلت إلينا أعمال ثقافية وعلمية جليلة ككتب جالينوس في الطب، وأرسطو وسقراط وأفلاطون في الفلسفة والأخلاق[43].

ننتقل إلى العالم الذي أتى على ذكره ياقوت الحموي في أكثر من موقع في كتابه **معجم الأدباء**، الشيخ الذي وُصف بأنه حجة العلم، وشيخ الإسلام، قاضي بغداد، وأعلم الناس بالنحو وهو **أبو سعيد الحسن بن عبد الله المرزبان السيرافي** (285-368هـ/ 893 - 979م)، الذي ولد في سيراف-إيران [44]. درس السيرافي في بداية حياته القرآن والفقه والفرائض واللغة والنحو والشعر والرياضيات وغيرها، واشتغل في القضاء والتدريس فدرّس علوم القرآن والفقه والفرائض في بغداد، ويقال إنه عمل في الإفتاء خمسين عامًا، ولكن كان عمله الأساسي هو النسخ والوراقة التي حرص عليها يوميًّا إلى آخر حياته. انشغل أيضًا بالمشاركة في البحوث والتجارب والمناظرات العلمية ومجالس العلم، ومجالس الجدالات العلمية التي كانت تعقد في مجالس الوزراء ورجال الدولة. وحظي بعلوّ القدر والتبجيل ومكانة علمية ودينية لدى العلماء والزملاء والسياسيين في ذلك الوقت، فاعتبروه مستشارًا في علوم القرآن والحديث والفقه واللغة والنحو[45]. نقل عنه تلميذه أبو حيان التوحيدي في هذا الشأن ما يقارب ألفًا وخمسمائة ورقة ودرس على يده في علوم القرآن والفقه والرياضيات والشعر، وقيل فيه: "النحويون في زماننا ثلاثة، واحد لا يفهم كلامه وهو الرماني، وواحد يفهم بعض

كلامه وهو أبو علي الفارسي، وواحد يفهم جميع كلامه بلا أستاذ وهو السيرافي"[46]. اشتهر السيرافي بأخلاقه ودقة نقله واستقصاء الصواب، فكان له أكبر الأثر على التراث العربي في النحو واللغة. كان للسيرافي مكانة كبيرة في قلب التوحيدي، فتجده لا يتوانى عن ذكره في كتبه ويُكثر الثناء عليه، حتى وصفه بـ"إمام الأئمة"[47]. كما قال عنه إنه كثير الورع والدين والزهد والخشوع، لا يترك قراءة القرآن صباحًا ومساء[48]. وقد أحصى رمضان عبد التواب في مقدمته لتحقيق كتاب **ضرورة الشعر** لأبي سعيد السيرافي عشرة كتب للسيرافي ذكرت جميعها في **معجم الأدباء**، في النحو وأخبار النحويين، وشرح كتب سيبويه، وفي الشعر والبلاغة[49]. وتعتبر كتب السيرافي من أقدم الكتب الموجودة في شرح النحو لسيبويه، وأشار التوحيدي في تقريظ الجاحظ قائلًا: "وشرح (أي السيرافي) كتاب سيبويه في ثلاثة آلاف ورقة بخطِّه فما جاراه فيه أحد، ولا سبقه إلى تمامه إنسان، هذا مع الثقة والديانة والأمانة في الرواية، صامَ أربعين سنة وأكثر الدهر كله"[50].

ونأتي على ذكر أستاذه الفيلسوف والطبيب والأديب والشاعر والمؤرخ ومن وُصف بأنه نابغة من نوابع عصره **أبو علي أحمد بن محمد بن يعقوب الملقب بمسكويه** (320 – 421هـ/ 932 – 1030م). ولد في أصفهان، وبرع في علوم كثيرة منها الفلسفة والمنطق والأدب والحكمة والكيمياء. لُقّب ببقراط الثاني لكثرة دراسته للطب والمنطق وعلوم اليونان. أحصى محمد لطفي جمعة في كتابه **تاريخ فلاسفة الإسلام** عشرة مؤلفات في مجالات مختلفة تحرى بها الدقة والأمانة في النقل واشتهر بعدم تحيزه لأحد[51]. ولمسكويه تاريخ طويل مع مؤلفات أشهر الفلاسفة والأطباء اليونانيين كأرسطو وأفلاطون وسقراط وجالينوس وفيثاغورس وغيرهم، فيأخذ عنهم وينقل تارة وينتقد أفكارهم ومناهجهم تارة أخرى. ويعلّق جمعة عن كتاب مسكويه **تجارب الأمم وتعاقب الهمم** بأنه موجود بنسخته الأصلية في مكتبة كامب هول في أكسفورد، وهو مطبوع، جمع به بين السرد التاريخي للأحداث من جهة والمعالجة الفلسفية لهذه الأحداث من جهة أخرى، وما الأسباب التي أدت لها ونتائجها على الدول والأمم[52]. ومسكويه أستاذ قريب وجليس للتوحيدي، وكان أيضًا قريبًا من رجال وأمراء الدولة، فصاحب زمنًا الوزير المهلبي، وصاحب بعدها وزير الركن البويهي ابن العميد الذي عينه

مديـرًا لمكتبـه، وكان حـاضرًا ومخالطًـا لأبي حيان التوحيـدي ويحيى بن عـدي في المجالس العلمية للوزيـر ابن سـعدان[53].

قـدم محمـد لطفـي جمعـة في كتابـه تلخيصًا مفيـدًا لكتاب مسـكويه **ترتيـب السـعادات** والذي شرح فيـه مسـكويه آراءه، فيقـول مثـلا إن مسـكويه مـزج بـين الفلسـفة التي أخذها عن أرسـطو والـذي يكـن لـه مكانـة عظيمة وبين تعاليـم الشريعة الإسـلامية. فتراه يتكلم في الإنسـان والعقل والـروح، وحقيقـة وجـود الإنسـان، وسـبب سـعادته وتعلقـه بالخالق مـن جهة وبـين الذب عن العقيـدة والانتصـار للإسـلام، والدعـوة للعدالـة والأخـلاق مـن جهـة ثانيـة[54]. إلى جانب ذلك شرح مسـكويه ونقـل مـن أرسـطوطاليس عـن معنى السـعادة، وقسـمها لسـعادة عامة وسـعادة خاصـة وسـعادة قصـوى، كـما شرح أنـواع السـعادة وأنـواع الشـقاء[55]. ويشـير إلى أن مسـكويه فـرق بـين الفلسـفة والحكمـة، وكتب في النفـس والفضائل وأسـباب ضعف النفس مثـل "التهور والجبـن والعجـب والافتخـار والمـزاج والتيـه والاسـتهزاء والغـدر والضيم والغضـب والخوف وعـلاج الحـزن وعـلاج الخـوف والصحة النفسـية"[56].

وهنـا نـأتي عـلى ذكـر درة مـن درر التوحيـدي وهـو كتـاب **الهوامـل والشـوامل**، وهـو عبـارة عـن أسـئلة متفرقـة وحائـرة كتبهـا التوحيـدي بأسـلوب أدبي مميز وسـماها الهوامل، وأرسـلها إلى مسـكويه يلتمـس الإجابـة التـي حيرته وأشـغلت ذهنـه في 175 مسـألة[57]. ومرة أخـرى تتجلى لنا الحالـة الفكريـة والفلسـفية السـائدة في ذلـك الزمـان؛ فنجـد أبا حيان يسـأل مسـكويه في مسـائل عديدة طبيعية ونفسـية واجتماعية وفلسـفية، ويسـأل في إرادة الإنسـان، وأسرار الخلق، واللغات، ومسـائل النفـس، وصفات البـشر، والطرائف والنـوادر وغيرها. وبالرغم من أن ردود مسـكويه لا ترتقـي لنفـس الأسـلوب الأدبي الرائـع للتوحيـدي، إلا أنه قدم لنـا حوارًا فلسـفيًّا مميزًا يعكس الحالـة العقليـة والانفتـاح الحاصل ما بـين العلماء على التفكر والسـؤال والبحـث في ذلك الزمان. ويتجـلى في هـذا الحـوار تأثّر العالمـين بالفلسـفات والترجمات القديمـة، فالاثنان يصفـان وينقلان عـن أفلاطـون وأرسـطو ويسـمونه بالحكيـم. بـل يتفـوق التوحيـدي في طـرح الأسـئلة، فمثـلًا يسـأل في بعضهـا: "مـا الزمـان ومـا المـكان؟ ومـا وجهـه التبـاس أحدهمـا بالآخر؟ وهـل الوقت والزمـان واحـد؟ وهـل الدهـر والحـين واحـد؟ وكيـف صـارت الأنفس ثلاثًـا بالعـدد؟ ولم كان

الرعد إلى آذاننا أبطأ من البرق؟ وما السبب في قلق من تأبط سوأة؟ وما علة كثرة غم من كان أعقل، وقلة غم من كل أجهل؟ وما السبب في محبة الإنسان الرئاسة؟ وما العلة في حب العاجلة؟ وما سبب رغبة الإنسان في العلم؟ ولم صار الكريم الماجد النجد يلد اللئيم الساقط الوغد؟"[58]، إلى آخر هذه التساؤلات الفلسفية الرائعة التي يرد مسكويه على أغلبها[59].

ونأتي إلى أحد أقدر النُحاة المعاصرين لأبي حيان التوحيدي الذي درس على يده المنطق واللغة العربية وترك الأثر الكبير عليه، وهو عالم وشيخ اللغة العربية **أبو الحسن علي بن عيسى الرماني** (296 – 384هـ/ 908–994م)، ويقال إنه ولد وعاش في بغداد[60]. لقّب الرماني بالجامع لجمعه بين علوم مختلفة، فقد برع في الفقه واللغة والنحو والمنطق والفلسفة، وكتب ما يزيد عن مئة كتاب، بعضها فقد والبعض الآخر مازال موجودًا مثل كتاب **معاني الحروف** وكتاب **النكت في إعجاز القرآن**[61]. وروى ياقوت الحموي في **معجم الأدباء** قائلًا: "قرأت بخط أبي حيان التوحيدي في كتابه الذي ألفه في تقريظ الجاحظ –وقد ذكر العلماء الذين كانوا يفضلون الجاحظ– فقال: ومنهم علي بن عيسى الرماني فإنه لم ير مثله قط بلا تقية ولا تحاشٍ ولا اشمئزازٍ ولا استيحاشٍ علمًا بالنحو، وغزارةً في الكلام وبصرًا بالمقالات، واستخراجًا للعويص وإيضاحًا للمشكل، مع تأله وتنزه ودين ويقين وفصاحة وفقاهة وعفافة ونظافة"[62].

ومن الأساتذة والمؤثرين والمعاصرين لأبي حيان التوحيدي **محمد بن طاهر السجستاني والمعروف بأبي سليمان السجستاني**. وبالرغم من قلة المعلومات التي وردت عن أبي سليمان فإنه لا يكاد يخلو كتاب للتوحيدي من ذكر لهذا الشيخ، حيث تعد كتب التوحيدي من أفضل المصادر للتعريف به. ولد أبو سليمان في سجستان –شرق بلاد فارس– ولا يعرف التاريخ بالتحديد ولكنه تقديرًا كان حيًّا في سنوات 360هـ/ 970م. درس الفقه في نشأته ورحل إلى بغداد في شبابه، وكان قريبًا من عضد الدولة البويهي، ودرس العلوم عن يحيى بن عدي وكان شيخه وأستاذه[63]. عاصر أبو سليمان نخبة من الفلاسفة والأدباء أمثال التوحيدي، ويحيى بن عدي وتلاميذه، والرماني، وأبو بكر القومسي وتبادل المعارف والعلوم اليونانية، وأخذ عنهم علوم الطب والفلسفة والرياضيات. وذكر ابن النديم في الفهرست أن السجستاني كان حريصًا على اقتناء المخطوطات اليونانية ويهتم بها[64].

أدار أبـو سـليمان السجسـتاني حلقـة علميـة مميـزة في بيتـه عـلى الرغـم مـن فقره، جمعـت هذه الحلقـة نخبـة مـن نجـوم الأدبـاء والفلاسـفة في ذلـك الوقـت، وكانت محـاور الحلقـات تدور في الفلسـفة والعلـوم واللغـة والأدب والرياضيـات. وقـد دون التوحيـدي هذه الحلقات الفلسـفية في كتابـه **المقابسـات**[65]. كان التوحيـدي كثـير الذكـر لفضائـل السجسـتاني وكثـير النقـل عنه وقد وصفـه قائـلًا: "أدقهـم نظـرًا، وأقعرهـم غوصًـا، وأصفاهم فكـرًا، وأظفرهـم بالـدرر، وأوقفهم عـلى الغـرر، مـع تقطـع في العبـارة ولكنـةٍ ناشـئة مـن العجمـة، وقلـة نظـر في الكتـب، وفـرط اسـتبداد بالخاطـر، وحسـن اسـتنباط للعويـص، وجـرأة عـلى تفسـير الرمـز، وبخل بـما عنده من هـذا الكنز"[66].

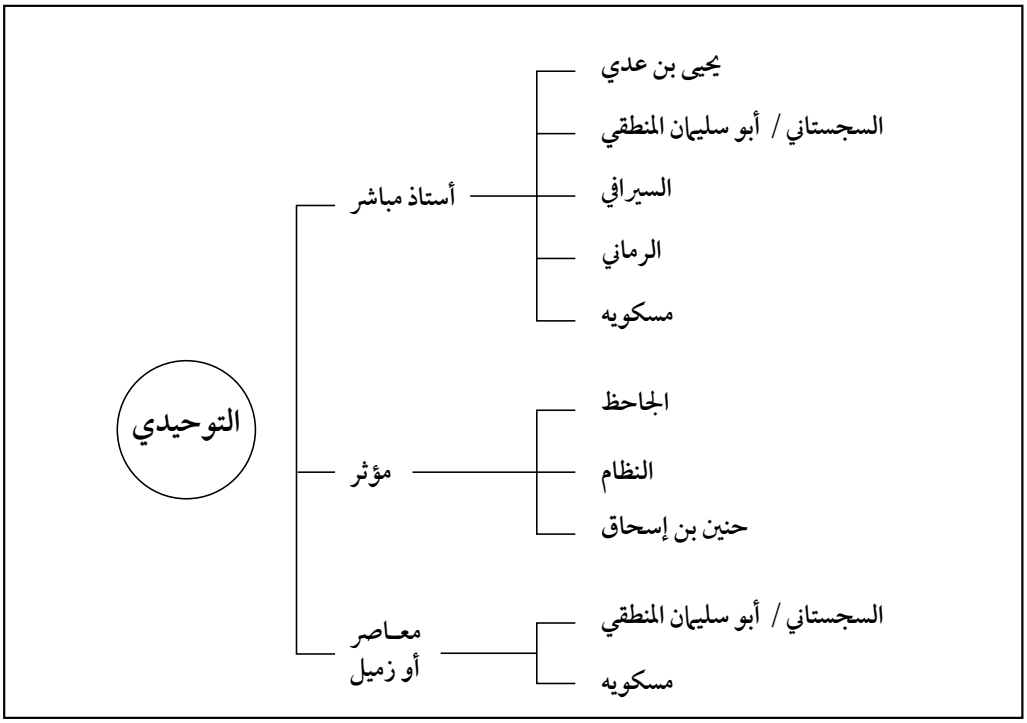
ونتهـي مـن حيـث بدأنـا مـع يحيـى بـن عـدي إلى أحـد أهـم أسـاتذته والـذي يعـد مـن أهم فلاسـفة وأدبـاء تلـك الحقبـة، العـالم والشـاعر والأديـب، المُعلّـم الثـاني بعـد أرسـطو وأفضـل الحكـماء ممـن كان لهـم أثـر كبـير في حركـة الترجمـة في العـصر الذهبـي، والـذي عُـرف عنـه إتقانه لمختلـف اللغـات، فوقـف عـلى تعيـين وترشـيح واختيار الكتـب اليونانيـة لترجمتهـا إلى السريانية وإلى العربيـة، إنـه **الفيلسـوف أبـو نـصر محمد الفـارابي**، الذي تـوفي عـام 339ه/ 950م من فاراب في تركيـا[67]. انتقـل في بدايـة شـبابه إلى بغـداد ودرس فيهـا وصحب رجـال وأمـراء الدولة وعمل لديهـم، عـرف عنـه تعلمـه لأكثـر مـن علم في الوقت نفسـه، فـكان يصحـب مجموعة مـن العلماء ويقسـم الوقـت بينهـم. درس الفـارابي وتخـرج عـلى يد أسـتاذه المسـيحي يوحنا بن حيـلان الذي أخـذ عنـه العلـوم اليونانيـة، وأخـذ النحـو عن أبي بكر بـن الـسراج، وتعلـم الأدب والرياضيات واللغـات والطـب، وبسـبب دراسـته عـلى يـد مجموعـة مـن الأسـاتذة المسـيحيين اعتـبر الفارابي خبـيرًا في الفلسـفة الأفلاطونيـة، ويعـد مـن الفلاسـفة الذيـن تركـوا أثرًا كبـيرًا في إنعاش فلسـفة أرسـطو وشرح تصنيفاتهـا وترتيبهـا ورفعهـا إلى منزلـة العلـم، وأثنـى عليه ابن سـينا كثـيرًا وقال إنـه أحسـن كتّـاب المنطـق[68]. وفي المقابـل كان مـن تلاميذه نجـم الترجمة في ذلك الوقـت يحيي بن عـدي الـذي عمـل معـه عـلى دراسـة وترجمة كتـب أرسـطو وأفلاطـون[69]. وُصـف الفـارابي بأنه شـديد الـذكاء، كثـير التأمـل والاطـلاع، وروي أنـه من شـدة حرصه قـرأ كتاب أرسـطو أربعين مـرة، وقـد سـئل مـرة: "مـن أعلـم أنت أو أرسـطو؟" قـال: "لـو أدركته لكنـت أكبر تلاميـذه"[70].

عاصر الفارابي المتنبي ومدحه، وذكره ابن سينا ونقل عنه، وقد أحصى محمد لطفي جمعة 60 كتابًا من مؤلفاته و25 رسالة، ونقل فقال: "لا يمكن لطالب علم أن يفقه كتب أرسطو في القياس إلا منه؟"[71]. أما بخصوص فضله في المنطق فقيل فيه "إن الفارابي بذّ جميع الفلاسفة في صنعة المنطق، وأربى عليهم في التحقيق بها؛ فشرح غامضها وكشف سرها، وقرب تناولها وجمع ما يحتاج إليه منها في كتب صحيحة العبارة لطيفة الإشارة، وأفاد وجوه الانتفاع بها وعرف طرق استعمالها وكيف تعرف صورة القياس في كل مادة، فجاءت كتبه في ذلك الغاية الكافية والنهاية الفاضلة"[72]. يصف محمد لطفي جمعة فضل الفارابي في اختيار وترتيب كتب أرسطو التي بين أيدينا الآن، ويضع تلخيصًا لأفكاره في العلوم المختلفة، ورأيه مثلاً في فكرة خلود النفس وقوتها، والإلهيات، والفلسفة الأفلاطونية، والموسيقى، والسعادة، والإرادة والاختيار، والتعاون والمجتمع، والوحي، والأخلاق، وآرائه الطبية في الدماغ والقلب وأعضاء البدن. ويذكر أن من أشهر كتب الفارابي كتاب **التوفيق بين الحكيمين** وفيها يقارن آراء أرسطو وأفلاطون ببعضهما والعقيدة الإسلامية[73]. كما يقف جمعة على أهم كتب الفارابي وهو **إحصاء العلوم** لأهميته العلمية لكل طالب علم في التعريف بالعلوم واستخدامها. كما يذكر كتاب **مبادئ آراء أهل المدينة الفاضلة**، وكتاب **السياسة المدنية**، وكتاب **فيما ينبغي الاطلاع عليه قبل قراءة أرسطو**، و**رسالة المنطق**، و**رسالة القياس**، وتسعة كتب في الرياضيات والكيمياء والموسيقى وغيرها[74].

خاتمة

ذكرنا في البداية مسألة الاستفسار عن مصادر العلوم التي استمد منها علماء وفلاسفة الإسلام علومهم وثقافتهم مثل أبي حيان التوحيدي، وهذا السؤال أشعل في القلب حنينًا فائضًا إلى أسلافنا وعلومهم، خصوصًا في وقت بدا وكأنهم امتلكوا الدنيا قيمة وبهاء وتقديرًا. فلفهم ثقافة أبي حيان التوحيدي لا بد من الرجوع إلى المؤثرين فيه من أساتذة معاصرين وغير معاصرين، هؤلاء الذين كرسوا حياتهم لحب المعرفة والعلم والثقافة، فحملوا الحضارة ونقلوها لنا. قرأوا العلوم القديمة وترجموها، وصنفوها ومهدوا الطريق لمن بعدهم للبناء عليها في فترة تعتبر من فترات تأسيس العلوم في ذلك الزمان. فأبو حيان ومن جاء من بعده لم يبدأوا من العدم، ولم ينشئوا هذه العلوم بدون البناء على معرفة وإسهامات من كان قبلهم. ولا شك أن حركة النهضة وترجمة العلوم إلى العربية والذي هو نظام تسلسلي

مـن التغيـير والتطـور فتـح آفـاق التحصيـل والتعلـم أمـام العلـماء. والملفـت للانتباه هـو تهافت هـؤلاء العلـماء عـلى التحصيـل بالرغم من اختـلاف خلفياتهم وآرائهـم، إضافة إلى اهتـمام الدولة بالعلـم واحـترام العلـماء، وتعاهدهـم واسـتقطابهم وتذليـل الصعـاب لعملهـم وتوفـير البيئـة المناسـبة للإبـداع والعمـل. ونجـد أن هـذه الحالـة الاسـتثنائية من الانفتـاح الفكـري والثقافي في القـرن الرابـع الهجـري سـمحت للعلـماء والفلاسـفة المسـلمين بالتعمـق بالعلوم والبحـث فيها، وترجمتهـا وترتيبهـا ومقارنتهـا بغيرهـا، ونقـد كُتّابهـا والبنـاء عليهـا وتطويرهـا، فـكان لهـم أكبر الأثـر في إحـداث التقـدم والنمـو لهذه المعـارف. ولا يمكـن تجاهل تأثـير الحرية الفكريـة في ذلك الزمـان عـلى تناقـل العلـوم وتعلمهـا، فقـد سـادت حريـة ثقافيـة وفكريـة مميـزة في ذلـك الزمان تشـابهها الحريـة الفكريـة والثقافيـة في أوربا اليوم. وفي المقابل، يسـتحيل ألّا نرى كيف اسـتوعبت الحضـارة الإسـلامية اختلاف الثقافات، وكيف اسـتطاع الفلاسـفة والعلماء الأعاجـم الانتماء إلى هـذه الحضـارة والقـدرة عـلى التأثير فيهـا، من أمثال السـيرافي ومسـكويه والفـارابي وغيرهم ممن كانـت لهـم بصمة مؤثـرة في تأسـيس علـوم الحضارة الإسـلامية.



المراجع العربية

أبو حيان التوحيدي. **الإمتاع والمؤانسة**. تحقيق أحمد أمين وأحمد الزين. بيروت: دار مكتبة الحياة، 1954.

أحمد بن عبد الله الدبيان. **حنين بن إسحاق: دراسات تاريخية ولغوية**. المجلد الأول. الرياض: مطبوعات مكتبة الملك فهد الوطنية، 1993.

أبو سليمان المنطقي السجستاني. **صوان الحكمة وثلاث رسائل**. تحقيق عبد الرحمن بدوي. طهران : بنياد فرهنگ ايران، 1974.

أبو سعيد السيرافي. **ضرورة الشعر**. تحقيق رمضان عبد التواب. بيروت: دار النهضة العربية، 1985.

أبو حيان التوحيدي ومسكويه. **الهوامل والشوامل**. تحقيق أحمد أمين والسيد أحمد صقر. القاهرة: لجنة التأليف والترجمة للنشر، 1951.

جورج طرابيشي. **معجم الفلاسفة**. بيروت: دار الطليعة، 2006.

زكريا إبراهيم. **أبو حيان التوحيدي أديب الفلاسفة وفيلسوف الأدباء**. القاهرة: المؤسسة المصرية العامة للتأليف والأنباء والنشر، الدار المصرية للتأليف والترجمة، 2002.

عبد القادر الحمداني. **البلاغة القرآنية في نكت الرماني**. عمان: دار غيداء للنشر والتوزيع، 2014.

جلال الدين السيوطي. **تحفة الأديب في نحاة مغني اللبيب**، تحقيق حسن الملخ و سهى نعجة. عمّان: دار عالم الكتب الحديث، 2008.

كامل محمد عويضة. **الجاحظ الأديب الفيلسوف**. بيروت: دار الكتب العلمية، 1993.

محسن مهدي. **الفارابي وتأسيس الفلسفة الإسلامية السياسية**. بيروت: دار الفارابي، 2009.

محمد لطفي جمعة. **تاريخ فلاسفة الإسلام**. القاهرة: مؤسسة هنداوي للنشر، 2014.

ياقوت الحموي. **معجم الأدباء**. بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1993.

المراجع الأجنبية

Adamson, Peter. *Philosophy in the Islamic World: A history of philosophy without any gaps, Volume 3*. Oxford University Press, 2016.

Endress, Gerhard. *The Works of Yahya Iban 'adi: : an Analytical Inventory*. Wiesbaden: Ludwig Reichert, 1977.

Guillaume Dye. (2014). "Yahya IBN 'ADI , The man of perfections. The Christian Master of Arab Moral Philosophie, Edition, translation, index and Studies by Marie-Thérèse U RVOY", *Revue de L ' histoire des religions*, 1. P. 122-124.

Hatem, Jad. (1985). The Journal of Theological Studies, Volume 36, Issue 2. P. 500. Retrieved from: https://doi.org/10.1093/jts/36.2.500

Hatem, Jad. (1989). The Journal of Theological Studies, Volume 40, Issue 2. P. 736. Retrieved: https://doi.org/10.1093/jts/40.2.736-a

Hatem, Jad. (1986). The Journal of Theological Studies, Volume 37, Issue 2. P. 610-612. Retrieved:

https://doi.org/10.1093/jts/37.2.610

الهوامش

1. إحسان عباس، **أبو حيان التوحيدي**، بيروت: دار بيروت للطباعة والنشر، 1956.
2. أبـو حيـان التوحيـدي، **الإمتـاع والمؤانسـة**، تحقيـق: أحمـد أمين وأحمـد الزين، بـيروت: دار مكتبـة الحياة، 1954، ص 47.
3. أحمـد بـن عبـد الله الدبيـان، **حنين بـن إسـحاق: دراسـات تاريخية ولغويـة**، الريـاض: مطبوعـات مكتبة الملـك فهـد الوطنيـة، 1993، المجلـد الأول، ص 17– 22.
4. Adamson, Peter. *Philosophy in the Islamic World: A history of philosophy without any gaps, Volume 3*. Oxford University Press, 2016. pp. 3-4.
5. Ibid.
6. Ibid., p. 19-22.
7. Ibid.
8. أحمد أمين، **ضحى الإسلام**، القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، 1964، ج2، ص 19.
9. المرجع نفسه.
10. المرجع نفسه، ج2، ص 37–59.
11. Adamson, Peter. op. cit. p. 19-22.
12. Ibid., p. 41 .
13. أحمد أمين، **ضحى الإسلام**، ج2، ص 57–59.
14. المصدر السابق، ج 3، ص 127.
15. أبـو حيـان التوحيـدي، **الإمتـاع والمؤانسـة**، تحقيـق أحمـد أمـين وأحمـد الزين. بـيروت: دار مكتبـة الحياة، 1954، ج3، ص 135.
16. زكريـا إبراهيـم، **أبـو حيـان التوحيـدي أديب الفلاسـفة وفيلسـوف الأدبـاء**، القاهـرة: المؤسسـة المصرية العامـة للتأليـف والنـشر، الـدار المصرية للتأليـف والترجمـة، 2002، ص 15.
17. إحسان عباس، **التوحيدي**، ص 54.
18. المصدر السابق، ص 54– 62.
19. P. 124 Guillaume Dye. "Yahya IBN 'ADI, The man of perfections. The Christian Master of Arab Moral Philosophie,

20. نادين عباس، "الفلسفة واللاهوت والأخلاق عند يحيى بن عدي"، مجلة **التفاهم**، ع 48، 2015: 135–168، ص. 136. متوفر على الرابط التالي: https://bit.ly/2Q4MD5g

21. Guillaume Dye. (2016). "Yahya IBN 'ADI , The man of perfections. The Christian Master of Arab Moral Philosophie, Edition, translation, index and Studies by Marie-Thérèse U RVOY", *Revue de L ' histoire des religions*, 1. P. 122-124.

22. The Journal of Theological Studies. Hatem, Jad. Volume 36. Issue 2. p. 500.

23. ابن النديم، **الفهرست**، ص 369.

24. Guillaume Dye. (2016). "Yahya IBN 'ADI, The man of perfections. The Christian Master of Arab Moral Philosophie, Edition, translation, index and Studies by Marie-Thérèse U RVOY", *Revue de L ' histoire des religions*, 1. P. 122-124.

25. ياقوت الحموي، **معجم الأدباء**، بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1993، ج 4، ص2101.

26. كامل محمد عويضة، **الجاحظ الأديب الفيلسوف**، بيروت: دار الكتب العلمية، 1993، ص 5.

27. ياقوت الحموي، **معجم الأدباء**، ج 4، ص 2102.

28. مارك بيجيه، "بنوة التوحيدي الأدبية للجاحظ"، مجلة **المجلة** المصرية، العدد 154، 1969: 24–28.

29. كامل عويضة، **الجاحظ الأديب الفيلسوف**، ص 8.

30. ياقوت الحموي، **معجم الأدباء**، ج 4، ص 2101.

31. أحمد أمين، **ضحى الإسلام**، ج 3، ص 128.

32. إحسان عباس، **أبو حيان التوحيدي**، ص 20–21.

33. ياقوت الحموي، **معجم الأدباء**، ج 4، ص 2108.

34. أحمد أمين، **ضحى الإسلام**، ج 3، ص 106.

35. المرجع نفسه، ج3، ص 112.

36. المرجع نفسه، ج3، ص 121.

37. المرجع نفسه، ج3، ص 115.

38. المرجع نفسه، ج3، ص 126.

39. أحمد بن عبد الله الدبيان، **حنين بن إسحاق: دراسات تاريخية ولغوية**، الرياض: مطبوعات مكتبة الملك فهد الوطنية، 1993، مج1، ص 23.

40. المرجع نفسه، مج1، ص 86.

41. المرجع نفسه.

42. المرجع نفسه، مج1، ص 102.

43. المرجع نفسه، ص 130 – 160.

44. أبـو سـعيد السـيرافي، **ضرورة الشـعر**، تحقيق رمضـان عبد التواب، بـيروت: دار النهضـة العربية، 1985، ص 21.

45. المرجع نفسه، ص 9–21.

46. المرجع نفسه، ص 21.

47. المرجع نفسه، ص 22.

48. المرجع نفسه، ص 23.

49. المرجع نفسه، ص 27.

50. جـلال الديـن السـيوطي، **تحفـة الأديـب في نحاة مغني اللبيب**، تحقيق حسـن الملخ وسـهى نعجـة، عمّان: دار عـالم الكتب الحديـث، 2008، ص 435.

51. محمد لطفي جمعة، **تاريخ فلاسفة الإسلام**، القاهرة: مؤسسة هنداوي للنشر، 2014، ص، 305–307

52. المرجع نفسه، ص 318.

53. المرجع نفسه، ص 305.

54. المرجع نفسه، ص 314.

55. المرجع نفسه، ص 308–309.

56. المرجع نفسه، ص 314.

57. أبـو حيـان التوحيـدي ومسـكويه، **الهوامـل والشـوامل**، تحقيـق أحمد أمـين والسـيد أحمد صقـر. القاهرة: لجنـة التأليـف والترجمة للنـشر، 1951، ص 390.

58. المرجع نفسه، ص 390.

59. المرجع نفسه.

60. جورج طرابيشي، **معجم الفلاسفة**، بيروت دار الطليعة، 2006، ص 323.

61. عبـد القـادر الحمـداني، **البلاغـة القرآنيـة في نكـت الرمـاني**، عـمان: دار غيـداء للنـشر والتوزيـع، 2014، ص 15.

62. ياقوت الحموي. **معجم الأدباء**، ج 3، ص 1826.

63. أبـو سـليمان المنطقـي السجسـتاني، **صـوان الحكمة وثلاث رسـائل**، تحقيق عبـد الرحمن بـدوي، طهران : بنيـاد فرهنگ ايـران، 1974، ص6 – 19

64. المرجع نفسه، ص 13–16.

65. المرجع نفسه، ص 18.

66. أبو حيان التوحيدي، **الإمتاع والمؤانسة**، ج1، ص 33.

67. محمد لطفي جمعة، **تاريخ فلسفة الإسلام**، ص 33.

68. محسن مهدي، **الفارابي وتأسيس الفلسفة الإسلامية السياسية**، بيروت: دار الفارابي، 2009، ص 18.

69. المرجع نفسه، ص 35.

70. المرجع نفسه، ص 36.

71. محمد لطفي جمعة، **تاريخ فلسفة الإسلام**، ص 37.

72. المرجع نفسه.

73. محسن مهدي، **الفارابي**، ص 51.

74. المرجع نفسه، ص 38.

فلسطين من الداخل: قراءة في رحلة برتقالة واحدة لفلسطين

أحمد السعيدي*

توطئة

يندرج كتاب **برتقالة واحدة لفلسطين**[1] ضمن أدب الرحلات، لكاتب صحفي فلسطيني رحل إلى أغلب المدن الفلسطينية المحتلة من حيفا إلى يافا بين سنتي 1997 و2007. وهو ما يجعل هذه الرحلة إثنوغرافية تتآلف فيها عين الرحّالة مع قلم السارد لوصف الفضاء الفلسطيني. وقد أسهب الكاتب في تقريب الواقع الفلسطيني عبر استدعاء ماضي فلسطين وحاضرها واستشراف مستقبلها.

يلج الكاتب فلسطين متخفيًا عن عيون سلطات الاحتلال، ويصل إلى العمق واصفًا حاراتها وأسواقها ومساجدها وقاطنيها... لذلك أفلحت الرحلة في تجاوز وسائط الإعلام لمعرفة فلسطين (القنوات الفضائية مثالًا) بحيث يستشعر القارئ أنه يعيش فلسطين كما لم يعشها من قبل، لأن الكاتب يتحدث عنها من الداخل عبر منحيين: الأول أنه ابنها، والثاني أنه يعايشها من جديد دون وسائط بعد طول غياب. ولعل الخطاب المراد أنه لا سلطة على الذاكرة والمشاعر والروحانيات، إن كان بالإمكان الاستيلاء على المكان.

---

* كاتب من المغرب.

تبتغي هذه الدراسة إبراز حضور فلسطين في الكتابات الفلسطينية الرحلية والسيرية عموما، مثل **برتقالة واحدة لفلسطين** (موضوع البحث)، و**خارج المكان**[2] لإدوارد سعيد، كما تهتم بوصف الرحلة ودراسة عتباتها، ثم دواعيها ومسارها ومراحلها، مع التركيز على منظور الكاتب الرحّالة تحسين يقين في ذلك، من خلال التجليات العمرانية والبشرية الاجتماعية والاقتصادية والثقافية...وتذييل ذلك كله بخلاصات وتوصيات. وهي رحلة ذات بال، بالنظر إلى مرحلة تحققها المعاصرة (1997–2007)، وبالنظر أيضا إلى براعة صاحبها في استثمار عدد من التقنيات السردية والصحفية، واستدعاء المعارف التاريخية والجغرافية والأركيولوجية في كتابته.

فلسطين بقلم أبنائها[3]

يدخل كتاب **برتقالة واحدة لفلسطين** ضمن أدب الرحلة خاصة، والأدب الذاتي عامة، ذلك أنه يؤرخ للذات والوطن بمختلف تجلياتهما الماضية والحاضرة. صحيح أن فلسطين كانت فضاء حاضرًا بقوة في كتابات غير الفلسطينيين، ولكن الكتابة عنها بأقلام أبنائها فيه استكشاف وبوح وتميز، وسيقف القارئ على غزارة الإنتاج الفلسطيني في هذا الباب خلال العشرين سنة الأخيرة (أواخر ق 20 وبداية ق 21)، ومن هذه الكتابات[4]:

- فاروق وادي: **رائحة الصيف**[5] (سنة 1993)
- فدوى طوقان: **الرحلة الأصعب**[6] (سنة 1993)
- عادل الأسطة: **تداعيات ضمير المخاطب**[7] (1995)
- يحيى يخلف: **بحيرة وراء الريح**[8] (1995)
- فيصل حوراني: **دروب المنفى: الصعود إلى الصفر**[9] (1996)
- إبراهيم حنا: **شجرة المعرفة: ذكريات شاب لم يغترب**[10] (1996)
- محمود شُقير: **ظل آخر للمدينة**[11] (1998)
- مريد البرغوثي: **رأيت رام الله** (1998)

- امتياز دياب: **أن تكون هنا: مشاهدات من قلب الانتفاضة: 1988–1993** (1998)[12]
- علي الخليلي: **بيت النار: المكان الأول – القصيدة الأولى**[13] (1998)
- أنيسة درويش: **شمس على البني**[14] (1999)
- إدوارد سعيد: **خارج المكان** (2000)
- عبد الحميد السائح: **فلسطين، لا صلاة تحت الحراب: مذكرات الشيخ عبد الحميد السائح**[15] (2001)
- نجاتي صدقي: **مذكرات**[16] (2001)
- حسين البرغوثي: **الضوء الأزرق**[17] (2001)
- يحيى يخلف: **يوميات الاجتياح والصمود**[18] (2002)
- فلورا السطفان بلقة: **مذكرات هانية، سيرة**[19] (2002)
- صبحي شحروري: **ثلاث ليال فلسطينية جدًّا**[20] (2003)
- حسن خضر: **أرض الغزالة – ما يشبه السيرة**[21] (2003)
- عائشة عودة: **أحلام بالحرية**[22] (2004)
- فيصل حوراني: **دروب المنفى: الوطن في الذاكرة**[23] (2004)
- فيصل حوراني: **الحنين حكاية عودة**[24] (2004)
- حسين البرغوثي: **سأكون بين اللوز**[25] (2004)
- حافظ البرغوثي: **الخواص**[26] (2005)
- عبد الرزاق اليحيى: **عبد الرزاق اليحيى بين العسكرية والسياسة (ذكريات)**[27] (2006)
- إحسان عباس، **غربة الراعي**[28] (2006)

- عبد الباري عطوان، **وطن من كلمات: رحلة لاجئ من المخيم إلى الصفحة الأولى**[29] (2011)

- واصف منصور، **بعض منّي، محكيات لجوء من حيفا إلى الرباط**[30] (2012)

الملاحظُ أن بعض كتاب هذه السير غادروا فلسطين إلى بلاد الغربة والمنافي القريبة أو البعيدة، وكانت سيرهم مناسبة لاستعادتها والحنين إليها، في حين لم يبرحها آخرون، وكانت كتاباتهم[31] تأريخا للتحولات على صعيد المكان والهوية والذاكرة. والمشترك بين هذه السيَر أن أصحابها عاشوا فلسطين من الداخل على اختلاف الفترات الزمنية، على الصعيد الواقعي أولًا، ثم على صعيد الكتابة التي توثق الذاكرة وتحميها من النسيان والاندثار.

برتقالة واحدة لفلسطين[32]: الرحلة والمسار

في دلالة العنوان

اختار الكاتب عنوانًا طويلًا لرحلته، ويمكن تقسيمه إلى:

1. **عنوان رئيس**: "برتقالة واحدة لفلسطين"، فمن الناحية التركيبية ورد اللفظ "برتقالة" خبرًا لمبتدأ محذوف تقديره "هذه برتقالة.."، وألحق به النعت "واحدة"، تبيانًا لوحدتها وفرادتها، كما نسبت البرتقالة إلى "فلسطين" (جار ومجرور). وهو عنوان موحٍ وفيه شاعرية ظاهرة وتشويق، كأن الكاتب أهدى هذه البرتقالة الواحدة لفلسطينٍ فقط، لكنه اصطفاها على التأنيث والتنكير "برتقالة" التي اشتهرت بها فلسطين (خاصة يافا)، لتكون دالة على الجمالية والذاكرة والتاريخ... وقبل ذلك، لتدل على الارتباط الشديد بين الفلسطيني وأرضه، والوحدة بين الفلسطينيين أنفسهم. وفي العنوان الرئيس مجاز، من حيث الربط بين أمرين "برتقالة واحدة" و"فلسطين"، وربما سأل سائل: كيف تكفي برتقالة واحدة هذا الوطن المترامي الأطراف؟

لعله يشير إلى عدم إمكانية تقسيم البرتقالة وتجزيئها، وأنها تكفي الفلسطينيين جميعهم بمختلف انتماءاتهم الدينية والسياسية والطائفية... يقول الكاتب: "لم أتعامل مع مدن فلسطين وقراها وريفها ومضاربها وغورها وسهولها وجبالها وتلالها من منظور التقسيمات البشعة

للمكان، كنت أراه واحدًا فردًا غير مقطع الأعضاء رغم الحواجز العسكرية التي تفصل البلد الواحد عن نفسه"[33].

ويرد لفظ "البرتقال" في كثير من الآثار الأدبية، وربما انصرفت الأذهان خاصة إلى **أرض البرتقال الحزين** للقاص غسان كنفاني، الذي وظف في قصة بالاسم نفسه البرتقال بوصفه دالًّا على فلسطين. يقول: "وبدا لي ساعتذاك أن البرتقال شيء حبيب... وأن هذه الحبّات الكبيرة النظيفة هي شيء عزيز علينا..."[34]. وقوله في موضع آخر: "كنتم مكومين هناك، بعيدين عن طفولتكم كما كنتم بعيدين عن أرض البرتقال... البرتقال الذي قال لنا فلاحٌ كان يزرعه ثم خرج أنه يذبل إذا ما تغيرت اليد التي تتعهده بالماء.."[35]. ويبدو الحضور البيّن في العنوان لأثر غسان كنفاني الذي تنبّه إلى أهمية البرتقال في الذاكرة الشعبية الفلسطينية، وكونه معطى تاريخيًّا وحضاريًّا قبل أن يكون مجرد فاكهة اشتهر بزراعتها أهل يافا خصوصًا. ومن النصوص الإبداعية التي احتفت بالبرتقال:

- **أرض البرتقال الحزين**، غسان كنفاني (مجموعة قصص)
- **سبعة أجراس لزمن البرتقال**، حسن البقالي (قصص)
- **برتقالة للزواج.. برتقالة للطلاق**، جمال بوطيب (قصص)
- **رائحة البرتقال**، محمود الورداني (رواية)
- **غرفة البرتقال**، عارف علوان (رواية)
- **فتاة البرتقال**، جوستاين غاردر (رواية)
- **صهيل البرتقال**، نصوص إبداعية، عبد الحميد شكيب
- **بذور البرتقال الخمس**، آرثر كونان دويل
- **برتقالة الفنان**، إبراهيم ديب (قصص)
- **حبة البرتقال**، نور ياسين (رواية)
- **عندما يزهر البرتقال**، عمار الزبن

2. **عنوانان فرعيان**: الأول "من أريحا إلى يافا"، الذي يحدد مجال الرحلة ومراحلها الجغرافية. والثاني "رحلة كاتب فلسطيني تحت الاحتلال 1997–2007". يضم هذا العنوان الفرعي تجنيس النص ضمن أدب الرحلة عامة، والرحلة الداخلية خاصة، مع الإعلان عن هوية الرحالة (كاتب فلسطيني)، فضلًا عن تحديد زمني عام (تحت الاحتلال)، وخاص (العشرية المذكورة). ويؤدي كلا الفرعين وظيفة الشرح والتفسير، فـ"العنوان في الرحلة هو علامة إخبارية تقدم تلميحًا لمضمون المؤلف في جملة أو جمل متعددة مرتبطة فيما بينها، وقد تتضمن صيغة أخرى غير الصيغ المألوفة، وذلك بوجود عنوان رئيسي وآخر فرعي شارح"[36]. وهو نفس ما يؤديه العنوان الفرعي في بيان تجنيس النص ومكانه وزمانه.

دواعي الرحلة

ثمة فرق بين الرحلة باعتبارها انتقالًا في الزمان والمكان (السفر والسياحة)، والرحلة بوصفها تدوينًا وتوثيقًا (فعل الكتابة). فكثير من الناس رحلوا لكنهم لم يتركوا نصًّا رِحْليًّا، و"الملايين ارتحلوا دون أن يتحولوا إلى رحالين بحكم اكتفائهم بحركة الجسد دون أن يتحولوا إلى نصوص، إلى حكاية السفر"[37]. وعلى العكس، ألّف يقين رحلته بنقلها من المجال الفعلي إلى الكتابي التوثيقي، حيث إنها –حسب كلامه– "تمت في مرحلة مبكرة، حين كنت أكتب نُتَفًا من الفقرات عن المدن والأماكن التي أزورها في الرِّحْلات المدرسية، وكنت أروي عن كل شيء رأيته، خالقًا صلة ما بيني وبين الأماكن، مؤكدًا في نفسي أنني سأعود إليها لأراها من جديد أكثر"[38]، أي إنها "انتقلت ساخنة إلى دفء المكتوب"[39]، ما يعني أن دواعي الرحلة تعود إلى مراحل متقدمة في حياة الكاتب (ما بعد سنة 1967م سنة ميلاده). ويُعلي الكاتب من شأن داعي الهُوية الوطنية الذي يطغى على غيره. يقول: "..فلي أن أدّعي كرحّالة أن من دوافعي للكتابة عن المكان الفلسطيني هو أن يصل صوت فلسطين إليكم، فصوتها المجروح رغم ألمه جميل وعربي.."[40]. أما علي سالم، على سبيل المثال، فدواعي الرحلة عنده استكشافية أساسًا، إذ يقول: "في نهاية عام 1993، وبعد إعلان توقيع اتفاقية أوسلو مباشرة بين الإسرائيليين والفلسطينيين، أعلنتُ أنني أفكر في زيارة إسرائيل بسيارتي لتأليف كتاب يجيب عن سؤالين: من هم هؤلاء القوم؟ وماذا يفعلون؟"[41].

فالنص الرحلي قادر على اختراق الحواجز النفسية والعسكرية المضروبة حول فلسطين وداخلها، وتوثيق مجريات الحياة الفلسطينية في عشر سنوات، وتنبيه "أبناء الأمة" [بتعبير يقين] من العرب والمسلمين إلى المأساة الفلسطينية، فضلًا عن دواعٍ أخرى كتحقيق المتعة والإمتاع وبيان جمالية فلسطين وعمق تاريخها وحضارتها.. يقول: "كنتُ خلال الرِّحْلات والزيارات أستمتع بتوثيق ما أرى، ربما لأكون شاهدًا من شهود مأساة فلسطين، وجرائم الاحتلال في منع تواصل أبناء الشعب الفلسطيني مع بعضهم بعضًا، وربما كي أحنّن قلوب أبناء أمتي علينا نحن المحاصرين هنا، فيدعون لنا على الأقل بأن يكون الله معنا في حلّنا وترحالنا، وتهرّبنا على جوانب الجدار والأسلاك الشائكة الحاجزة المانعة كثيرة الشفرات الحادة"[42].

هكذا تكون الرحلة فضاء لتغليب الموضوعي على الذاتي، فالغاية هي الالتزام بالقضية أولًا، ثم ما يأتي بعده تَكْمِلات وملحقات. ورغم غائية الرحلة الواضحة، فلم تسقط في التقريرية والمباشرة، بل اهتبلَ الكاتب وصف المكان والانبهار بجماليته وسرد تاريخه، وكأن ليس ثمة احتلال، يقول: "كنت أتعامل مع المكان أنه وطني فلا أعود أحس بالحذر وخوف جنود الاحتلال من الإمساك بعاشق من عشاق الوطن، فأنصرف إلى التنقل والحركة، وكثيرًا ما عبرت تجمعًا للجنود أو لقوات ما يسمى حرس الحدود والشرطة وغيرها.. كنت أحس من داخلي أن هذه البلاد بلادي، فتتقزم الاتفاقيات والحلول السياسية أمام تاريخ المكان العظيم وحضارته العريقة.."[43].

تكرّس الرحلة إذن الوحدة والإحساس بالانتماء إلى الوطن الواحد وتشكيل الهوية. "لقد فجرت في الإنسان استشعار المصالح المشتركة التي وثقت عرى هذه الوحدة على الأرض، ومن غير الرحلة ينفرط عقد هذه الوحدة، وتتضرر حركة الحياة ومصيرها"[44].

مسار الرحلة

نلفي في عنوان الرحلة تحديدًا للمكان (من أريحا إلى يافا)، والزمان (1997–2007). يحيل المكان على الداخل الفلسطيني والزمان على السنوات العشر ما بين القرن العشرين والحادي العشرين، وهي فترة معاصرة ما يجعل مجريات الرحلة ذات بال في جدّتها وراهنيتها، يقول: "ما بين عام 1997 وعام 2007 عشرة أعوام وما لا يحد من مشاعر انتابتني كثيرًا، وأنا أتنقل

في وطني، تارة سرًّا، وأخرى على عجل، حتى لا يوقفني غاز يدقق في ملامحي وأوراقي، لربما يتكرم عليّ بأن يكتفي بطردي وأنا ابن شرعي للمكان!"[45].

تبدو رحلة يقين شبيهة بتآليف المسالك والممالك أو كتب الخِطط، ذلك أنه يتتبع عبر رحلته الفعلية المدن والبلدات والقرى الفلسطينية بالوصف، مركزًا على الحاضر المعايَن والماضي المروي من خلال التاريخ والذاكرة. وينطلق مسار الرحلة من القدس مركزًا على زيارة شمال فلسطين خاصة من خلال المحطات الآتية:

القدس ← رام الله ← جنين ← أريحا ← يافا ← حيفا ← عكا ← طبريا ← الجليل

تمتلئ رحلة يقين بتقاطعات جمّة بحيث يصعب إدراجها ضمن نوع رحلي بعينه، إذ نثقف فيها الجانب الاستكشافي الجغرافي (استكشاف المدن والبلدات والقرى)، والجانب الوصفي (استثمار التقنيات الصحفية في نقل المرئي المعايَن)، والجانب التاريخي (تاريخ المكان وذاكرته)، والجانب الزياري المرتبط بالمقدّس (زيارة المساجد والحديث عن التكايا والمزارات)، والجانب الأثري الأركيولوجي (استعراض آثار فلسطينية عريقة)، والجانب السياحي (زيارة جبل الشيخ وطبريا مثلا)، والجانب الصحفي (الاستطلاع والمراسلة الصحفية).

مهما يكن، يمكننا تصنيف رحلة يقين بالقول إنها رحلة فعلية داخلية رحل خلالها الرحّالة (المنتمي إلى البلد نفسه) إلى مناطق فلسطينية متعددة، ليترك أثرًا من القيمة بمكان قصيّ، تاريخيًّا وجغرافيًّا وثقافيًّا وأدبيًّا واجتماعيًّا.. وما يزيد الرحلة قيمة أنها صادرة عن مشاهدة ومعايشة فعليتين للزمان والمكان من لدن ابن البلد، الذي يحرص على التقاط اليومي والبسيط في حياة الفلسطينيين، فضلًا عن استدعاء الحمولات الدينية والتاريخية لفلسطين ككل. ومن ثم تكتسي الرحلة صبغة حضارية مهمة، وتعد وثيقة جغرافية وتاريخية غميسة عن فلسطين المعاصرة لا غنى عنها لأي مؤرخ أو باحث. يقول باشلار: "فالمكان الذي نحبه يرفض أن يبقى منغلقًا بشكل دائم، إنه يتوزع ويبدو وكأنه يتجه إلى مختلف الأماكن دون صعوبة، ويتحرك نحو أزمنة أخرى وعلى مختلف مستويات الحلم والذاكرة"[46]. لكن الذي يثير الإشكال هو تجنيس الرحلة ضمن الرحلة الداخلية، صحيح أن الرحالة يرحل في الداخل الفلسطيني، لكنه ينتقل من مكان إلى آخر وكأن في رجليه قيودًا ثقيلة، ويحس القارئ بأنفاس

الرحالة تتردد وهو يجاهد للوصول إلى مقصده، ويصبح لسان باقي السكان في التعبير عن معاناتهم. يقول: "إنها مجرد دقائق من بيت لحم أو رام الله أو قراهما ليصل هؤلاء إلى القدس كما كانوا يفعلون ذلك طوال حياتهم، فلماذا تجعلها إسرائيل ساعات؟ لماذا تحرمهم من أبسط حقوقهم؟"[47].

من هنا، هل ينطبق تعريف الرحلة الداخلية بأنها "حوار متواصل بين الأنا والأنا، بخلاف الرحلة الخارجية التي يفتح فيها الحوار بين الأنا والآخر.."[48] على رحلة تحسين يقين؟

يصر الرحالة على ذلك، ويعتبر رحلته داخلية بامتياز رغم وجود الآخر ومزاحمته له حيث يقول: "وأدب الرحلة لا يخص البلاد البعيدة، بل يمكن أن يخص البلد الواحد، فكما أنه توجد رحلات داخلية ضمن السياحة في الوطن، والتي تسمى بالسياحة الداخلية، فإن هناك كتابة عن هذه الأماكن"[49]. نفس الشعور يجده الرحالة عند الأطفال، "يتحدث الأطفال عن زيارتهم كأنهم يزورون بلدًا أجنبيًّا بسبب بعد المدينة (القريبة)"[50].

لم يرحل يقين إلى الشرق أو الغرب ليقدم معطيات عن الآخر القريب أو البعيد منه، بل إنه يعايش الآخر في قلب بلده (مثل اليهود والأوربيين بمختلف جنسياتهم)، وهذا الشعور في ذاته حفَز الرحالة على القيام برحلته وتدوينها لبيان أحقيته بالمكان من غيره، وخبرته بمسالكه وجغرافيته، إنه الرحّالة الخرّيت[51] الذي توسّل بالمناورة والتسلل للوصول إلى أرضه بَلْهَ استكشافها، ذلك أن الإنسان يحب المكان الذي يحس به، فهو "لا يحتاج إلى مساحة فيزيقية جغرافية يعيش فيها، ولكنه يصبو إلى رقعة يضرب فيها بجذوره و تتأصل فيها هويته"[52].

مراحل الرحلة

اجتاز الرحالة تسعة أقاليم في رحلته الشمالية في تعرجات واستدارات أملتها سلطات الاحتلال، ولكنه استطاع أخيرًا أن يصل إلى مبتغاه، ضد الرغبة في تقزيم الرحلة عند الآخر، ورغم الحواجز والمتاريس والعراقيل الكثيرة التي تحظر المكان وتسيّجه، إنها "رحلة صحافي فلسطيني يتسلل إلى القدس، يتجول في ربوعها ويكحل عينيه بمساجدها وكنائسها وحاراتها

ويـزور أكنافهـا، ولا يتوقـف عـن التدويـن، كل مـا يـراه يأخـذ طريقـه إلى أوراقـه، حتـى لكأنـه يسـجّل الصـورة الأخيرة لمدينة سـيبتلعها حـوت..."[53].

الابتـداء مـن القـدس والانتهـاء بالجليـل مرورًا بمدن شـمال فلسـطين وقـراه التـي تحمل كل واحـدة منهـا ذكـرى للرحالـة تنبثـق مـن الحداثـة أو شرخ الشـباب أو أيـام التعريـس والإنجاب والتوظيـف وممارسـة الصحافـة.. تذكـر المـكان بذويـه أو الماريـن منـه كان الأبـرز في رحلـة يقين مثـل الأنبيـاء والشـعراء والروائيـين والقصاصـين والكتّـاب.. لـكل واحـد ذكـرى في فلسـطين وذاكـرة. سـنحاول الآن اسـتعراض محطـات الرحلـة وهـي كالآتي:

القدس: سلطة المكان والذاكرة

هـي محتِـدُ[54] الرحّالـة ومتقلبـه وعاصمة فلسـطين التي اقتربت من أن تشـغل نصـف الكتاب. ويصعـب الحديـث عـن المـكان الحميـم القريـب أكثـر مـن غـيره. يقـول أحـد مؤرخـي المـدن: "وحديـث الإنسـان عـن المدينـة التـي تعنـي لـه شـيئًا خاصًّـا، بمقدار مـا يبـدو ممكنًا فإنه شـديد الوعـورة، وبعـض الأحيـان عـصي"[55]. وقـد شـكّلت هـذه المدينـة العريقـة البـؤرة التـي تنطلـق منهـا الرحلـة وإليهـا تعـود، فتـم تقديمهـا بوصفهـا مكانًـا مركزيًّـا أو محوريًّـا في الرحلـة[56]، مـن وجـه، وباعتبارهـا فضـاءً مقدّسًـا ذا حمولة دينية (إسـلامية ومسـيحية) وتاريخية وذاتيـة (ذكريات الرحالـة في المـاضي القريـب والبعيـد) مـن وجـه آخـر. تبـدو صـورة القـدس ملتبسـة في رؤيـة الرحّالـة وحبـلى بالمفارقـات، ذلـك أن سـلطة المـاضي لا تنفـك عـن الحضـور في الحـاضر المتغـير والمتحـول، فبـدت القـدس للرحالـة خلـف غِلالَـة حـزن وأسـى وكأنهـا "جغرافيـة حزينـة"[57]، يغذيهـا احتـلال وحصـار.. فـارِقٌ بـين عالَمين يرصـده الرحالة في قولـه: "إنها مجرد دقائـق بل ثوان تسـتغرقها في الانتقـال مـن العـالم القروي الفلسـطيني العربي الشرقـي بأنماطه وتقاليـده، إلى العالم الاسـتيطاني المصنـوع اليهـودي الغـربي بأنماطـه وتقاليـده"[58]. وللتفصيـل أكثـر، يقـع الرحالة بين الإطـراء والثنـاء عـلى القدس بأقصاهـا وقبتهـا وحضارتها وتاريخها وأسـواقها وتكاياها وسـبلها التـي صيّرتهـا فضـاءً ذا حـسّ فـردوسي يكـرّس نوسـتالجيا جارفـة، وبين الشـعور بـالألم والحزن عـلى واقـع ملتبـس ومتغـير يسـتنكف الرحالـة عـن التسـليم بـه وتقبّلـه، ويتقاطع فيه الشـخصي (مخـاض زوجتـه)، بالوطنـي (معاناة المقدسـيين في التنقـل)، بالحضاري (بناء المسـتوطنات وتغيير

المعالم)... هي الرؤية الرومانسية إذن التي رضخ لها الرحّالة في منظوره إلى مدينته المقدسة (المدينة الأم)، لكنه يظل بارًّا بها متجاهلًا الآخر المحتل في مواضع كثيرة، مثل قوله: "أنسى الجنود الغرباء قليلًا حين أقع في أسر التاريخ الطويل"[59]، وقوله أيضًا: "لم أعد أعير جنود حرس الحدود والشرطة أيّ اهتمام"[60].

في مقابل اصطباغ رؤية الرحّالة بمشاعر الحنين والحزن كأنما هي مسألة فقد[61] وخسارة، يبقى متمسّكًا بالمكان، مكانه هو الذي يمثل ذاكرته المستعادة، يقول لسان حال الرحالة: إن استطاع المحتل احتلال المدينة المقدسة، فليس بإمكانه السيطرة على ذاكرة المكان[62]، إذ "إن علاقة الرحالة بالمكان هي علاقة مركزية تُسقط التباسها بعد مغادرته، فيصبح مرجعًا للمقارنة، وأفقًا للتذكر والحنين"[63]. نعم يكون الحنين مسوَّغًا إن كان رديف البعد عن المحتد والمنشأ، كما جرت به العادة في مدوّنة الرِّحْلات العربية[64]، وعند الفلسطينيين المغتربين وعلى رأسهم إدوارد سعيد المغترب في أمريكا، الذي يعبّر عن ذلك بالقول: "كانت الجغرافية في مركز ذكرياتي عن تلك السنوات الأولى، خصوصًا جغرافية الارتحال، من مغادرة ووصول ووداع ومنفى وشوق وحنين إلى الوطن وانتماء، ناهيك عن السفر ذاته"[65].

لكن الرحالة موجود داخل وطنه غير ظاعن عنه، إنه ليس مثل مريد البرغوثي المغترب القائل بحزن وهو يمسك شجيرة في الجانب المحتل من الجولان: "هذه هي «الأرض المحتلة» يا أبو نزار إنني أستطيع أن أمسكها باليد!"[66].

ورغم ذلك يعتصر الرحالةَ الحنينُ في أثناء رحلته، وهو حنين ملازم له في مختلف مراحلها، ولعل من أسبابه أن الحنين متشوِّف إلى ذاكرة المكان الحر المستقل الذي كانَهُ قبل الاحتلال.

الوصول إلى المكان الفلسطيني ليس بالأمر اليسير مع مبالغة المحتل في تسييجه ومحاصرته، والأمر في حدّ ذاته مدعاة إلى الحنين، كأن الرحالة قادم من مكان بعيد ليزور هذا المكان ويستكشفه، ولكن المكان المنظور والمعايَن يخالف نظيره المستبطَن في وعي الرحالة، أي إنه يحمل معه المكان أينما حلّ.

مـع ارتبـاط الرحالـة بمحتـده "القـدس"، فإنه لا يحـن إليها ذلـك الحنين الجـارف حين يرحل إلى مـدن ومناطـق أخـرى كسـائر الرحالين، وإنما يحنّ ويتشـوق لانعتاق المكان مـن قيوده وعودته إلى أهلـه وأصحابه.

رام الله بين عهدين

الانتقـال إلى رام الله[67] المدينـة العجيبـة -بتعبـير الرحّالة-[68] له دهشـة طفوليـة رفقة الأب، من خـلال اكتشـاف فضـاء مغايـر، واكتشـاف الأنا والآخر الحـاضر دائمًا في المشـهد. ويقـدّم الرحالة صـورًا عـما تختزنـه ذاكرتـه حـول تاجرات سـوق الحسـبة الـلاتي لا يعبـأن بـ"ما يـدور في المكاتب وقاعـات المحـاضرات والنـدوات عـن أدوار المـرأة والرجـل والصـورة النمطيـة لهـا وأين وصل الحديـث عـن النـوع الاجتماعـي "الجنـدر"، كل مـا يـدور مقتـصر عـلى النجـاح في البيـع والشراء والربـح، للعـودة إلى البيـت غانـمات مـا كسـبنه لإنفاقـه عـلى الأسرة وتنميتهـا"[69]. ويذكـر جـرأة الطلبـة في مقاومـة المحتـل والانتفاضـات التـي أعقبـت ذلـك وبدايـة تغلغـل الرحالة في المشـهد الثقـافي والصحفـي بالمدينـة. ويسـتعين قليـلًا بالتاريـخ مسـترجعًا سـيرة المدينـة بـين عهديـن (1942–1992) والتغيـيرات الهائلـة هنـاك. رام الله، في عُـرْف الرحالـة، مدينة الطفولة والشـباب والذكريـات التـي بـدت لـه صغـيرة بعـد سـفره إلى القاهرة للدراسـة، وفضـاء اكتشـاف مجريات المقاومـة ومواجهـة المحتـل، يخـاف الرحالـة عـلى رام الله وخاصـة إحـدى الأمكنة الأثـيرة لديه، هـو خـوف إذن عـلى ذاكـرة الطفولة، يقـول: "في الانتفاضـة الثانيـة عـام 2000... وحين قصفت رام الله، كنـت حريصًـا عـلى معرفـة أي جزء أصيـب... وحين شـاهدت الغرفة الأولى السـفلية.. مكانهـا اطمأننـت.. فـما زال هنـاك مـكان في هـذا العـالم ألجـأ إليـه حـين أتـوه في المدينـة"[70]. عـلى عكـس إدوارد سـعيد الـذي يتأسـف عـلى فقـد المـكان وحيويتـه في الذاكـرة، في قولـه: "العديـد مـن الأمكنـة والأشـخاص التـي أسـتذكرها هنـا لم تعـد موجـودة، عـلى الرغـم مـن أني أندهـش باسـتمرار لاكتشـافي إلى أي مـدى أسـتبطنُها، وغالبًا بـأدق تفاصيلها بل بتشـخيصاتها المروعة"[71].

جنين أو طريق الآلام

يبـدأ الرحالـة في الانفـلات مـن أربـاض القـدس موليًـا وجهـه شـمالًا صـوب جنـين. داعي الرحلـة هـذه الكـرّة شـخصي أساسًـا؛ ذلـك أن الرحالـة يتحدث عن نفسـه ويروي قصـة العثور

على نصفه الثاني في "كوكب آخر"[72] بعيد عن القدس، هو قرية برقين في جنين، يقول: "فهل يتوقع البشر أن أضبط إيقاع قلبي على إيقاع الأوامر العسكرية الاحتلالية فأمنعه من أن يهفو لإنسانة تقيم هناك في مكان ما من وطني؟"[73].

إنه يبرز ما عجز المحتل عن التحكم فيه، صحيح أنه يقوّض المكان ويحاصره، ويضيّق الخناق على الأهالي، لكنه عاجز تمام العجز عن التحكم بروح المكان الذي هو الذاكرة، والقيَم التي يحتويها وهي الحب والألفة.

تبدو جنين صورة مثالية لمقاومة المحتل، بحيث مثلت له عقدة نفسية (معركة جنين عام 2000)، لكنها في الوقت نفسه تبدو حزينة بسبب الدمار والهدم الذي لحقها، فضلًا عن استشهاد الأطفال الصغار بيد الاحتلال، حيث يعاين الرحّالة إحدى هذه الحالات ويكون شاهدًا عليها في قوله: "ليست هذه المرة الأولى التي نشهد فيها مصرع الفتيان الفلسطينيين المنتفضين، لكن لهذه المرة وقع خاص كون الطفل محمد ابن الـ (13 عامًا) قد سقط فعلًا أمام أعيننا بدم بارد جدًّا"[74].

هذا هو طريق الآلام في عُرف الرحّالة: الانتظار الطويل في السيارات، ومكابدة الحرّ وأذى المحتل، والتعرض للأخطار من أجل الوصول. يقول: "من يصدّق أن الذاهب إلى جنين عليه أن يمرّ لوداع البحر الميت في الشرق قبل التوجه شمالًا في الغور الحار إلى شمال الضفة؟"[75]. يبدو الرحالة مشفقًا على جنين والطارئين من رعب الرحلة ومآسي السفر داخل الوطن، وهو ما لا يُتوقّع ربما في الخارج.

أريحا: السياسة والعراقة

تحضر أريحا بعراقتها في تاريخ المدن والاستيطان البشري على الأرض، وليس ثمة مكان أقدم من هذا كما يقول لسان حال الرحّالة، إنه فضاء أركيولوجي بامتياز. كما يركّز على جمالية المكان وتحولاته بعد اتفاق غزة وأريحا في صيف 1993. لأول مرة ينفث الرحالة بمواقف سياسية واضحة تتعلق بمثالب الاتفاق وخيبة الأمل منه. يقول: "كم كان مؤيدو أوسلو متفائلين أكثر من اللازم الذين تدفقوا بالآلاف إلى أريحا حيث بدأت أول سلطة فلسطينية

عـلى أرض فلسـطين"[76]. وفي موضـع آخـر: "نتيجة السـلام هي الأمن والسـعادة وعذوبـة الحياة، لكـن الفلسـطينيين لم يلمسـوا حتـى الآن مـن طريق السـلام سـوى الشـقاء والقلـق والخوف"[77]. الأمـر نفسـه يعـبر عنـه رحالـة آخر من خـارج المـكان، "لا أحـد يذكـر الآن كلمة «أوسـلو» عند حديثـه عن السـلام، اختفـت الكلمة مـن التـداول وأصبحت ملـكًا للمؤرخين"[78].

هاجـس الرحالـة هـو مسـاءلة اتفـاق السـلام المشـهور على عهـد الراحـل ياسر عرفـات، من حيـث اطلاعـه المبـاشر عـلى مـدى تنزيلـه واقعيًّـا وميدانيًّا. صحيـح أنه رأيـه وهو ملزم بـه، لكنه قبـل ذلـك صـادر عن رحلـة فعلية إلى أريحـا (عـام 2000م)، ما يعني أنـه زار المنطقة والألسـنة ما زالـت رطبـة بذكـر الاتفـاق والتعليـق عليه، وهو مـا يضفي على رحلتـه قيمة ذات بـال من حيث اشـتراكها في مناقشة الشـأن الفلسطيني.

لم يخفـف طريـق السـلام، حسـب الرحالـة، مـن إكراهـات طريـق الآلام، لذلـك يسـتغرق الرحالـة في وصـف المـكان، طبيعتـه وتضاريسـه ومياهه وناسـه وآثـاره التاريخية (عين السـلطان، ديـر قرنطـل، قـصر هشـام بـن عبد الملـك..) يتكـئ الرحالـة كثيرًا عـلى أريحـا التاريخيـة ويقتبس مـن روايـة **ليـل البنفسـج**، للكاتـب أسـعد الأسـعد، في وصفهـا، وفي ذلـك ترجُّـحٌ بـين أريحا في المـاضي، أقـدم مدينـة في العـالم، وأريحـا في الحـاضر حيـث سـيادة حال لا يـسرّ بها الرحالـة. وهذا عـلي سـالم يدخـل أريحـا بَرِمًـا بهـا إذ بـدت لـه أكثـر يأسًـا في قوله: "تسـمع عـن أريحا خـير من أن تراهـا، هـي مدينـة صغيرة جـدًّا، شـعرت بالانقباض وأنـا أدخلها فقد أحسسـت عـلى الفور أنها تتنفـس اليأس والتعاسـة"[79].

يافا: حزن وحنين

الاحتفـاء بيافـا بـارز في الكتـاب. لقـد زارهـا الشـاعر العراقي محمـد مهدي الجواهـري وقال فيهـا قصيـدة طنانـة أورد منهـا الرحالة هـذه الأبيات:

بـ "يافـا" يـومَ حُـطَّ بهـا الـرِكابُ تَمَطَّـرَ عـارِضٌ ودجـا سَـحابُ
وقفـتُ مُـوزِّعَ النَّظَـراتِ فيهـا لِطَـرفي في مغَانيهـا انْسـياب
ومـوجُ البحـرِ يَغسِـلُ أخْمَصَيْهـا وبالأنـواءِ تغتسـلُ القِبـاب

وبيّاراتُهـــــا ضَربَـــتْ نِطاقًـــا يُخطِّطُهـــا كـــما رُســـمَ الكتـــاب
فقلـتُ وقـد أُخـذتُ بسِـحر "يافـا" وأتـــرابٍ ليافـــا تُســـتطاب
"فلســـطينٌ" ونعـــمَ الأمُ، هـــذي بَناتُـــكِ كلُهـــا خـــوْدٌ كَعـــاب

لكـن تغـير المعـالم بفعـل الاحتلال وتهويـد المكان بعـد تهجير الفلسـطينيين منه جعـل الرحالة يركـن إلى التأمـل والحنـين والحـزن، فهـو يتأمـل حـاضر يافا المهـوّد المحتـل، ويحزن عـلى ماضيها بطابـع رومانـسي حالمًا بمسـتقبل أفضل للمدينـة. يقول: "رائحة البحر هـي ذات الرائحة، والمكان الجغـرافي هـو، لكـن ليسـت هـذه يافا، تلـك العروس كاملـة الروعة، لا. ليسـت هـذه العروس، لا يمكـن أن تكـون"[80]. يريـد الرحالـة إخفـاء الحقيقـة المـرة ممثّلَـةً في مدينـة ناشـئة في خلفيـة يافا هـي "تـل أبيـب" الصهيونيـة التـي اعتبرهـا غـير ذات أهميـة في تصريحـه: "لم نكـن نحبّهـا لنتعرف عليهـا"[81]، وأصر عـلى الاحتفـاظ باسـمها الكنعاني القديـم "يافا".

الحديـث عـن الاختلاف بـين المدينتين والسـكان يوازيـه ائتـلاف في الرؤية المعاديـة للمحتل، حيـث يبـدو العـرب أيتامًـا في يافـا (أقـل مـن الثلـث) وهو ما حـزّ في نفـس الرحالـة، وأدخله في حالـة مـن الإحسـاس بالتيه والانكسـار والمهانة. يقول معـبرًا عن ذلك: "وقفتُ مـوزع النظرات، حزينًـا، بـشيء مـن الـذلّ محنـي الظهـر، هـذه إذن العجمـي... لكن كيـف لي أن أجيب عـن حالة التيـه التـي يعيشـها أهـل المدينـة الذيـن تحولـوا إلى شـحاذين، في حـين أن الغربـاء يمتلكونهـا، ويمتلكـون السـاكنين الأصليـين فيهـا؟"[82]. هنـا يبـدو متوائـمًا مـع قناعاتـه في النظـرة إلى الآخـر الصهيـوني خصوصًـا، مـن خـلال موقفه الحاسـم، "كـم أجرمـت الصهيونيـة بحقّنا جميعًـا، وكم أفسـدت علينـا العلاقـة الطبيعيـة التـي لو اسـتمرت بـدون غزو وهجـرات لكانت فلسـطين من أروع الـدول التعدديـة الثقافـة والأديـان..!"[83]. يبـدي الرحّالـة نقـده للصهيونيـة بوصفها حركة سياسـية يهوديـة، وهـو في هـذا مؤمـن بإمكانيـة الحـوار والتفاهم بـين الأديان الثلاثة في فلسـطين التـي يعتبرهـا أرضًـا للتعايش.

حيفا: الحلم مقاومًا

عائد إلى حيفا لغسّان كنفاني، و**المتشائل** لإميل حبيبي، و**غربة الراعي** لإحسان عباس، هي عتبات ولوج حيفا[84] لدى الرحالة، التي تبعد عن القدس بنحو 158 كم شمالًا. كانت هذه النصوص السردية مستفادة في تعرُّف تاريخ المكان وجغرافيته وما إليهما. وينبّه الروائي عبد الرحمن منيف إلى أهمية السرد والأدب عمومًا في تلمّس جغرافيا المكان، حيث زار البوسنة واستطاع التجول في إحدى مدنها بيسر. يقول: "أذكر أنني زرت ترافنك في النصف الأول من الستينات.. مع أصدقاء يوغوسلاف، وكانت هذه الزيارة لي هي الأولى.. وبعد أن تأملت المدينة بنظرة، حتى كنت دليل أولئك الأصدقاء الذين كانوا يزورون المدينة للمرة الأولى أيضًا. دللتهم على المقهى والجسر، وعلى مقابر المسلمين والمسيحيين.. ونحن نرشف فناجين القهوة.. رفض أي من الأصدقاء التصديق أنني أزور المدينة للمرة الأولى. أكدت لهم أنني لم أرها من قبل إلا في الخيال، وقد تجسدت لي بجميع معالمها وتفاصيلها بعد أن قرأت أندريتش، خاصة وقائع مدينة ترافنك"[85]. لكن هذا لا ينفي أن الرحلة إلى يافا كانت فعلية، بل كان الرحالة في صحبة أسرته تارة، وبعض أصدقائه تارة أخرى، يقول: "لم أقرأ **عائد إلى حيفا** إلا متأخرًا، كان ذلك بعد التخرج... ووقفت عند ما ذكره غسان كنفاني عن دخوله حيفا من الشرق.. كما وقفتُ عند عبارة «سعيد س» لزوجته: إنك لا ترينها، إنهم يرونك إياها"[86].

ومن طرائف الرحّالة أنه ساق شكلًا جديدًا للمقاومة، تمثل في مبادرة فنانة فلسطينية[87] تحمل جواز سفر أمريكي، تطوعت لتحقيق أحلام فلسطينيي المنفى حين زيارتها لفلسطين، من ذلك هذا الحلم الصغير: "هناء من مواليد بيروت وتعيش في هيوستن، تكساس، مواطنة لبنانية الأب والأم من حيفا، الطلب: الذهاب إلى حيفا للعب كرة القدم مع أول ولد فلسطيني التقيه في الطريق"[88]. صعود الكرمل، مراقبة الشروق في شاطئ حيفا، شرب الماء في قرية فلسطينية، زيارة قبر في القدس.. أحلام كثيرة لكنها غاية في البساطة لأولئك البعيدين عن فلسطين والمقيمين فيها أيضًا ممن لا يسمح لهم بالسفر في الداخل.

يُلفي الرحالة في حيفا روحانية مختلفة أحاطت نفسها بسجف من الغموض والقداسة، تتمثل في الطائفة البهائية، حيث زار الرحالة مقرها بصفته الصحفية، مستكشفًا أهدافها

وتعاليمها ورجالاتها وطقوسها. يقول:" ها نحن نصعد جبل الكرمل[89] مدفوعين بحب الاستطلاع والمغامرة، ترى هل سيسمحون لنا بالدخول والحديث معهم، أم إنهم طائفة مقفلة على نفسها؟"[90]، يتمكن من الدخول بعد أخذ إذن، والتجول في ردهات الحدائق البهائية المعلقة.

عكا: قاهرة نابليون

لمدنية عكا (=الرمل الحار) في منظور الرحالة تاريخ دولي عريق قبل النكبة، حيث يفتخر بانتصار العكيين بقيادة أحمد باشا الجزار على نابليون سنة 1799م، واعترافه بالهزيمة في مقولته الشهيرة: "لقد أنستني عكّا عظمتي"[91]. ويُسّر الرحالة بإدراج اليونسكو للمدينة ضمن المواقع الأثرية في قائمة التراث العالمي، ويسرّ أيضًا بسماع لغته يُتحدث بها هناك، يحسّ أن المكان باق على أصالته الأولى ويكون مأسورًا به. يقول: "أي بحر يستطيع أن يأسر الإنسان، أما بحر عكا بالذات فهو قادر على الأسر والسلب أكثر من غيره من البحار... كعربي وفلسطيني، أسعد بسماع اللغة العربية في عكا، وأكاد أضم الفلسطينيين الذين بقوا في المدينة، أسعد بالناس هناك، أحدثهم بمناسبة وبدونها، فقط أود الحديث مع العكيين"[92].

يوغل الرحالة في وصف الحياة بعكا على شاطئها الشهير، لكن يوجد دائمًا ما يشوش على المشهد، ثمة تاريخ يحضر بقوة ممثل في سقوط المدينة واحتلالها وشهدائها ومآسيها.. الملحَظُ هذا الترجُّحُ عند الرحالة بين الافتتان بجمالية الداخل الفلسطيني، والحزن على حاضره المأساوي، وكأن رحلة يقين الداخلية كُتب عليها أن تعيش هذا الازدواج بين المكان/ الواقع، والمكان/ الذاكرة.

طبريا: تحدّي التهويد

ينتقل بنا الرحالة من عكا في أقصى الغرب إلى طبريا في أقصى الشرق، حاملًا الهمّ الوطني نفسه، خصوصًا أن طبريا مثل أختها عكا داخلتان في حكم الاحتلال، لذلك تطغى على الرحّالة "مشاعر مختلفة تلك التي يحس بها الزائر الفلسطيني عندما يتوجه إلى فلسطين 1948"[93]. ويقدم مشاهداته الخاصة للمكان وسكانه من خلال الفارق بين عالميْ العرب

واليهود، ويصف القرى المتناثرة على الطريق، والآثار الإسلامية في المنطقة مثل جامع البخاري، وتوافد العرب واليهود على الشاطئ في نهاية الأسبوع، كما يورد حواراته مع عرب ويهود، منهم مستوطنة خاضت مع الرحالة في أحاديث كثيرة أبدى فيها مواقف سياسية في قوله: "في النهاية قالت: إننا لم نتحدث عن السياسة. سألتْ: هل تتفاءل بتسوية سلمية مع الحكومة الإسرائيلية بقيادة نتنياهو؟ فقلت لها: نعم، فدهشت، قلت لها: أي حكومة إسرائيلية ستكتشف في النهاية ما ليس منه بد، وستضطر إلى الاعتراف بحقوق شعبنا، بدون ذلك لن يكون هناك سلام"[94].

يبدي الرحالة انزعاجًا من تهويد المكان، وينشرح حينما يكتشف ما يثبت زيف ذلك، حيث ترفض طبريا وبيسان كل تلك السياسات التهويدية وتظلان وفيتين لعروبتهما، "بيسان، حتى لو أسموها بيت شان، فإننا نستطيع مشاهدة بعض الأبنية القديمة جدًّا، من عصور الحضارات خاصة العربية الإسلامية"[95].

وتبقى المواقف العدائية من الرحالة "الأنا" والفلسطينيين عمومًا مكرسة في المكان، ذلك واضح في هذا المقطع: "في الطريق طلب السائق أن نكون أكثر هدوءًا، والسبب أننا في منطقة يكره الساكنون فيها العرب، ما هي هذه المنطقة؟ كريات شمونه... السبب معروف، تعرض البلدة المستمر لصواريخ العرب القادمة من لبنان"[96].

هكذا تظهر طبريا للرحالة، مدينة تتحدى التهويد مصرة على انتمائها الفلسطيني، لكن مسحة الحزن تظل حاضرة في منظور الرحالة شأن المدن التي زارها من قبل.

الجليل: العصافير لم تمت

تضم منطقة الجليل عدة مدن وبلدات وقرى، ولا يمكن ذكرها دون استحضار الشاعر محمود درويش المولود في قرية البروة بنواحي عكا، الذي يجد له موقعًا بارزًا في تضاعيف الكتاب عامة، ورحلة يقين إلى الجليل خاصة التي تبدو ساحرة وذات جمالية مبهرة. يقول: "الجليل يدخل وتدخل فلسطين معه، عامها الـ"53" لم ينقضِ جمالها؛ المدن العربيّة والقرى

وأهلوها، بكامل عروبتهم ولغتهم وملابسهم وفولكلورهم وثقافتهم وأسفارهم وعواطفهم، إنّهم فعلًا «بكامل مشمشهم»"[97].

الانبهار بجمالية الجليل موقعا وطبيعةً، والاستسلام لسلطة الذاكرة طاغٍ على رؤية الرحالة، فضلًا عن استحضار سطوة المحتل في محاولاته تهويد المكان والقطيعة مع عروبته. ورغم كل ذلك يبقى الجليل -حسب الرحّالة- عصيًّا على المحتل. يقول: "لأجل ذلك فإننا سنعارض ابن الجليل مرة أخرى لنقول إن "العصافير لم تمت في الجليل"[98]، بل ها هي زقزقتها، وأفضل مثال على ذلك محمود درويش نفسه الذي ما زال يغني ولا يترك العالم يسمعونه إلا ويغنّون"[99].

يسرد الرحالة تاريخ احتلال الجليل، وفي طيات ذلك ما فيه من التحزُّن والتحسّر.. مشاعر سلبية تسيطر على الرحالة ولا يستطيع الفكاك منها بسبب "عبء المكان"[100] بتعبير منيف، لكنه يؤمن بصمود عصافير الجليل وقدرتها على الاحتفاظ بخصوبة الذاكرة ضدًّا على النسيان، ويؤمن أيضًا بمستقبل أفضل لفلسطين.

تذكير بما تقدم وفتح للأفق

كانت الغاية من هذه الدراسة مقاربة رحلة فلسطيني في داخل فلسطين متحديًا وعورة المسالك والطرق، ومنتصرًا على الحصار والحواجز والمتاريس العسكرية، للوصول إلى مبتغاه في استكشاف المكان والزمان والناس والأشياء.. إنها رحلة تحمل همّ الوطن السليب وتعتبر الترحال والسفر وسيلة للمقاومة والنضال ضدًّا على الاحتلال وقطع صلة الفلسطينيين بعضهم بعضًا.

حاصل القول أنها رحلة داخل الوطن لأجل الوطن، وحسْبُ هذه الدراسة لفت الأنظار إلى أهمية النصوص الأدبية والإبداعية في تجلية جمالية المكان وبيان تاريخه وجغرافيته وتوثيق ذاكرته؛ لأن من شأن هذه النصوص خدمة القضية الفلسطينية من جميع النواحي، خاصة أن رحلة يقين تدخل ضمن التاريخ الراهن أو المباشر، الذي يبتغي ملء البياضات التي ربما غفل عنها التاريخ التقليدي، الذي يعني قراءة الزمن الحاضر عبر استحضار الماضي الأقرب

وباتصال مع الذاكرة الحية وما تعكسه من تموُّج وثغرات ومعالم.. إنه التعامل مع الراهن وما يواكبه من إحالة شبه آلية على الأمس وما قبل الأمس[101].

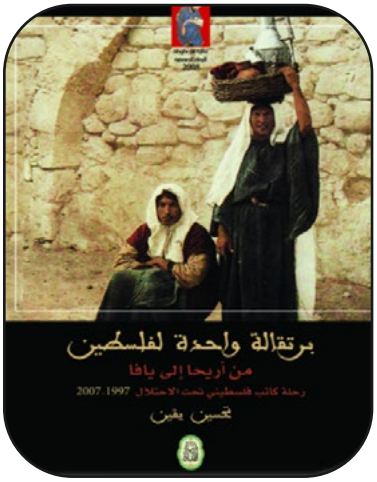
كما تفتح الرحلة آفاقًا واسعة للقارئ العربي ليوسّع منظوره لفلسطين ومأساتها، ويقترب من المعاناة والقمع الممارس هناك، ومن ثم تكون الرحلة جسر العبور إلى فلسطين بعيدًا عن الوسائط المعروفة خاصة خطاب الصورة.

خلاصات

تعدّ الرحلة في الداخل الفلسطيني في ذاتها وسيلة للمقاومة والانفلات من سلطة الاحتلال، حيث عبّر الرحالة عبر ذلك، عن انتمائه المتجذر إلى بلده وأرضه وتراثه وذاكرته وتاريخه وجغرافيته. يؤمن الرحالة بوحدة فلسطين باعتبارها كلا لا يتجزأ، ويبعد الانتماءات الضيقة التي لا تخدم القضية، في زمن صعدت فيه الهويات والانتماءات القائمة على المذهبية والطائفية والعرقية.

كما تعد الرحلة وثيقة تاريخية وجغرافية واجتماعية ذات قيمة كبيرة، بالنظر إلى زمنها وإلى الأماكن الواردة فيها، وستكتسب قيمة أكبر في المستقبل القريب أو البعيد، من حيث التقاطها للمعيش الفلسطيني تحت الاحتلال وتوثيقها لسياسات الاستيطان والتهجير والقمع والتعذيب اليومي للفلسطينيين، إذ تنبئ ازدواجية رؤية الرحالة لفلسطين بآلام الإنسان الفلسطيني المغترب داخل وطنه وخارجه، ونضاله لنيل حريته، وهو أمر تبناه الرحالة في رؤيته.

مراحل رحلة تحسين يقين



غلاف الرحلة

المصادر والمراجع

إدوارد سعيد، **خارج المكان**، ترجمة فواز طرابلسي، بيروت: دار الآداب، 2000.

أمين معلوف، **الهويات القاتلة، قراءات في الانتماء والعولمة**، ترجمة نبيل محسن، دمشق: ورد للطباعة والنشر والتوزيع، 1999.

تحسين يقين، "أدب الرحلة بين القصة الصحفية وأدب المكان، شهادة وتجربة"، ضمن أعمال ندوة "مشرق مغرب عرب ومسلمون، دول الإسلام من الأندلس إلى إستانبول"، أبو ظبي: دار السويدي للنشر والتوزيع، 2009.

تحسين يقين، **برتقالة واحدة لفلسطين، من أريحا إلى يافا، رحلة كاتب فلسطيني تحت الاحتلال 1997-2007**، أبو ظبي: دار السويدي للنشر والتوزيع، 2009.

حسين محمد فهيم، **أدب الرحلات**، سلسلة عالم المعرفة، العدد 138، الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، يونيو 1989.

شعيب حليفي، **الرحلة في الأدب العربي: التجنس - آليات الكتابة - خطاب المتخيَّل**، القاهرة: دار رؤية للنشر، 2006.

صلاح الدين علي الشامي، **الرحلة عين الجغرافيا المبصرة في الكشف الجغرافي والدراسة الميدانية**، الإسكندرية: منشأة المعارف، 1999.

عبد الرحمن منيف، **سيرة مدينة**، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1994.

عبد الرحمن منيف، **لوعة الغياب**، بيروت، الدار البيضاء: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، والمركز الثقافي العربي، 2000.

عبد الرحيم مودن، **أدبية الرحلة**، الدار البيضاء: دار الثقافة للنشر، 1996.

عبد الرحيم مودن، **الرحلة في الأدب المغربي**، الدار البيضاء: دار إفريقيا الشرق، 2006.

علي سالم، **رحلة إلى إسرائيل**، القاهرة: مكتبة مدبولي الصغير، 1996.

غاستون باشلار، **جماليات المكان**، ترجمة غالب هلسا، بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، 1984.

غسان كنفاني، **أرض البرتقال الحزين**، بيروت: مؤسسة الأبحاث العربية، 1962.

مجموعة باحثين، **جماليات المكان**، منشورات عيون المقالات، الدار البيضاء: دار قرطبة، 1988.

مريد البرغوثي، **رأيت رام الله**، بيروت- الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2011.

المعهـد الملكـي للبحـث في تاريـخ المغرب، "حول التاريـخ المباشر، معطيـات ومقاربات"، ورقـة تقديمية للقاء المنهجـي الثاني، الربـاط، 14 يوليو 2007.

ندى محمود مصطفى الشـيب، **فن السـيرة الذاتية في الأدب الفلسـطيني بين** 1992–2002"، رسـالة ماجسـتير، إشراف الأسـتاذ عادل أبـو عمشة، بجامعـة النجاح الوطنيـة، كلية الدراسـات العليا، نابلس– فلسـطين، 2006.

الهوامش

1. صـدرت طبعتـه الأولى (366 ص) ضمـن سلسـلة الرحلة الصحفية عن دار السـويدي للنـشر والتوزيع، أبـو ظبـي، سـنة 2009. وأحـرز جائزة ابـن بطوطة لـلأدب الجغرافي سـنة 2007. وصدر له أخـيرًا كتاب **فنـون جميلـة وجـدار قبيـح: مقاومـة الفن لجـدار الضم والتوسـع والحواجـز في فلسـطين**، رام الله: مطبعة بيت المقـدس، 2013.
2. إذا كان هـذا اختيـار سـعيد في حديثـه عـن الأمكنـة التـي ميـزت سـيرته، فيقـين يركـز عـلى الداخـل الفلسـطيني ومـن ثـم جـاز أن نطلـق عـلى رحلتـه وصـف "داخـل المـكان".
3. توجـد كتابـات أخـرى عـن فلسـطين بأقـلام غـير فلسـطينية مثـل كتـاب: **المـوت في سـبيل فلسـطين**، فرونسـوا كيسـتمان، ترجمـة عبـد الرحيـم حـزل، دار أفريقيـا الـشرق، الـدار البيضـاء، 2000.
4. تـم ترتيـب الكتـب حسـب تاريـخ صدروهـا، وقـد اعتمـدت في هـذه اللائحة عـلى بحث بعنـوان: "فن السـيرة الذاتية في الأدب الفلسـطيني بين 1992–2002"، رسـالة ماجسـتير، إعداد: ندى محمود مصطفى الشـيب، إشراف الأسـتاذ عادل أبـو عمشة، جامعـة النجاح الوطنيـة، كليـة الدراسـات العليا، نابلـس فلسـطين، 2006م.
5. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1993.
6. عمّان: دار الشروق، 1993.
7. نابلس: د. ن.، 1994.
8. نابلس: دار الفاروق للثقافة والنشر، 1995.
9. عمان: دار سندباد، 1996.
10. شفا عمرو : دار المشرق، 1996.
11. القدس: دار القدس للنشر والتوزيع، 1998.
12. وزارة الثقافة الفلسطينية، 1998.
13. عمّان : دار الشروق، 1998.
14. نابلس: دار الفاروق للثقافة والنشر، 1999.
15. رام الله: مؤسسة الدراسات الفلسطينية، ط 2، 2001.
16. رام الله: مؤسسة الدراسات الفلسطينية، 2001.

17. القدس: المقدس للنشر والتوزيع بالتعاون مع المركز الثقافي الفلسطيني، 2001.
18. عمّان: دار الشروق، 2002.
19. رام الله: مركز أوغاريت الثقافي للنشر والترجمة، 2002.
20. رام الله: المؤسسة الفلسطينية للإرشاد القومي، 2003.
21. رام الله: بيت المقدس للنشر والتوزيع، 2003.
22. رام الله: المؤسسة الفلسطينية لدراسة الديمقراطية، 2004.
23. مركز اللاجئين والشتات الفلسطيني ومؤسسة الدراسات المقدسية، 2004.
24. مركز اللاجئين والشتات الفلسطيني ومؤسسة الدراسات المقدسية، 2004.
25. رام الله: المؤسسة الفلسطينية للإرشاد القومي، 2004.
26. وزارة الثقافة الفلسطينية، الهيئة العامة للكتاب، 2005.
27. مركز اللاجئين والشتات الفلسطيني ومؤسسة الدراسات المقدسية، 2006.
28. عمّان: دار الشروق، 2006.
29. بيروت: دار الساقي، 2011.
30. الرباط: د. ن.، 2012.
31. من الكتب الصادرة مؤخرا بالانجليزية كتاب:"**البحث عن فلسطين: شهادات وسرديات عن الوطن والهوية والمنفى**": Johnson, Penny. *Seeking Palestine: New Palestinian Writing on Exile & Home*. *Northampton*, MA: Interlink Books, 2013.

انظر قراءة في الكتاب بقلم إبراهيم درويش، صحيفة **القدس العربي** (لندن)، س 25، ع 7451، 3 يونيو 2013، ص. 10.

32. عرفتُ بصدور الكتاب في ندوة "الرحالة العرب والمسلمون اكتشاف الذات والآخر، الرحلة العربية في ألف عام"، التي نظمتها وزارة الثقافة ومجلس الجالية المغربية بالخارج والمركز العربي للأدب الجغرافي، بالمكتبة الوطنية بالرباط، 22–23–24 مايو 2009، وكان معروضًا في معرض موازي ووزّع مجانا ضمن منشورات أخرى للمركز. أتذكر أيضًا أنني رأيت المؤلف تحسين يقين في الندوة.
33. **برتقالة واحدة لفلسطين**، ص 23.
34. غسان كنفاني، **أرض البرتقال الحزين**، بيروت: مؤسسة الأبحاث العربية، 1962، ص 74.
35. السابق، ص 80.

36. شعيب حليفي، **الرحلة في الأدب العربي: التجنس – آليات الكتابة – خطاب المتخيَّل**، القاهرة: دار رؤية للنشر، 2006، ص 181.

37. عبد الرحيم مودن، **أدبية الرحلة**، الدار البيضاء: دار الثقافة للنشر، 1996، ص 6.

38. تحسين يقين، "أدب الرحلة بين القصة الصحفية وأدب المكان، شهادة وتجربة"، ضمن أعمال ندوة "مشرق مغرب عرب ومسلمون، دول الإسلام من الأندلس إلى إستانبول"، ص. 310، أبو ظبي: دار السويدي للنشر والتوزيع، 2009.

39. شعيب حليفي، **الرحلة في الأدب العربي**، مصدر سابق، ص 280.

40. تحسين يقين، "أدب الرحلة..."، مصدر سابق، ص 318.

41. علي سالم، **رحلة إلى إسرائيل**، القاهرة: مكتبة مدبولي الصغير، 1996، ص8.

42. **برتقالة واحدة لفلسطين**، ص 22.

43. السابق، ص 23.

44. صلاح الدين علي الشامي، **الرحلة عين الجغرافيا المبصرة في الكشف الجغرافي والدراسة الميدانية**، الإسكندرية: منشأة المعارف، 1999، ص 7.

45. **برتقالة واحدة لفلسطين**، ص 25.

46. غاستون باشلار، **جماليات المكان**، ترجمة غالب هلسا، بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، 1984، ص 72.

47. **برتقالة واحدة لفلسطين**، ص 47.

48. عبد الرحيم مودن، **الرحلة في الأدب المغربي**، الدار البيضاء: دار أفريقيا الشرق، 2006، ص 66.

49. تحسين يقين، "أدب الرحلة..."، مصدر سابق، ص 317. قارن بـ: علي سالم، **رحلة إلى إسرائيل**.

50. **برتقالة واحدة لفلسطين**، ص 47.

51. الخِرِّيتُ: الماهر الذي يُهتَدي لَأَخْراتِ المَفاوِزِ، وهي طُرُقُها الخفية ومَضايقُها. **لسان العرب**: خرت.

52. يوري لوتمان، "مشكلة المكان الفني"، ترجمة سيزا قاسم، ص. 59، ضمن كتاب **جماليات المكان**، مجموعة مؤلفين، الدار البيضاء: دار قرطبة، 1988.

53. **برتقالة واحدة لفلسطين** (من بيان لجنة تحكيم الجائزة)، ص 10.

54. المحتد: الأصل والطبع. لسان العرب: حتد.

55. عبد الرحمن منيف، **سيرة مدينة**، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1994، ص 6.

56. في رحلات أخرى، خاصة الحجازية، يتم تقديم الكعبة المشرفة مكانًا مركزيًّا ومحوريًّا، إليها يتشوف الرحالة. انظر: مودن، **أدبية الرحلة**، مرجع سابق، ص 42.

57. تضمين لقول الشاعر الفرنسي بول إيلوار: "الجغرافيات الحزينة للحدود الإنسانية". انظر: غاستون باشلار، **جماليات المكان**، مصدر سابق، ص 189.

58. **برتقالة واحدة لفلسطين**، ص 34.

59. السابق، ص 13.

60. السابق، ص 72.

61. يقول إدوارد سعيد عن سيرته: "هذا الكتاب هو سجلّ لعالم مفقود أو منسّي". **خارج المكان**، مصدر سابق، ص 19.

62. يعبر إدوارد سعيد عن فقد المكان الذي منعه سكان بيته القديم من زيارته حيث يقول عن المنازل التي عاش فيها: "..يسكنها جميعها ساكنون جدد تذرّعوا بأسباب عاطفية كابحة جدًّا ومبهمة جدًّا لعرقلة دخولي إليها مرة ثانية، بل لمنعي عمليًّا من الدخول، ولو من أجل إلقاء نظرة خاطفة". **خارج المكان**، مصدر سابق، ص 20.

63. خليفي، **الرحلة في الأدب العربي**، مصدر سابق، ص 347.

64. مثل ابن بطوطة، انظر: "الرحالة والحنين إلى الأوطان"، في: حسين محمد فهيم، **أدب الرحلات**، سلسلة عالم المعرفة، العدد 138، الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، يونيو 1989، ص 90.

65. **خارج المكان**، 22. ويعتبر في تقديمه لكتاب **رأيت رام الله** لمريد البرغوثي أنه يروي "قصة العودة بعد سنوات النفي الطويلة..". انظر: مريد البرغوثي، **رأيت رام الله**، بيروت –الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2011، ص أ.

66. البرغوثي، **رأيت رام الله**، مصدر سابق، ص 10.

67. نشر بالفرنسية أخيرا كتاب: *Benjamin Barthe, Ramallah Dream, voyage au coeur du mirage palestinien* وترجم إلى العربية بعنوان حلم رام الله: رحلة في قلب السراب الفلسطيني، وصدر عن دار غرّوس برس ناشرون، 2013. وقد عمل بارت مراسلاً لصحيفة **لوموند** الفرنسية في رام الله بين سنتي 2002 و2011.

68. **برتقالة واحدة لفلسطين**، ص 55.

69. السابق، ص 149.

70. السابق، ص 164.

71. إدوارد سعيد، **خارج المكان**، مصدر سابق، ص 19.

72. يقول: "أصبحت جنين لمقدسي كأنها من كوكب آخر". **برتقالة واحدة لفلسطين**، ص 173.

73. **برتقالة واحدة لفلسطين**، ص 173.

74. المصدر السابق، ص 181.

75. نفسه، ص 176.

76. السابق، ص 198.

77. نفسه، ص 209.

78. علي سالم، **رحلة إلى إسرائيل**، مصدر سابق، ص 165.

79. السابق، ص 183.

80. حليفي، **الرحلة في الأدب العربي**، مصدر سابق، ص 219.

81. تحسين يقين، **برتقالة واحدة**...، مصدر سابق، ص 221.

82. السابق، ص 222.

83. نفسه، ص 220.

84. حظيت حيفا بنصيب خمسين صفحة من الكتاب، وتأتي بعد القدس التي كان لها نصيب الأسد بأكثر من ثلث الكتاب.

85. يقصد الروائي البوسني الحاصل على نوبل إيفو أندريتش. انظر: عبد الرحمن منيف، **لوعة الغياب**، بيروت، الدار البيضاء: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، والمركز الثقافي العربي، 2000، ص228. وانظر أيضًا: "صاحب حكايات البوسنة في حوار مع غويا إيفو أندريتش وحكايات عن البوسنة"، عبد الرحمن منيف، مجلة **نزوى**، العدد 5، يوليو 2009. وأتقدم بالشكر الجزيل للدكتور خليل خلف الجبوري من كلية الآداب – جامعة تكريت– العراق على تمكيني من الفقرة المقتبسة من كتاب **لوعة الغياب** بواسطة البريد الإلكتروني.

86. **برتقالة واحدة لفلسطين**، ص 232.

87. هي الفنانة إميلي جاسر ولدت في بيت لحم عام 1970، وتعيش في رام الله بفلسطين وفي الولايات المتحدة الأمريكية، حصلت على جوائز فنية عديدة.

88. **برتقالة واحدة لفلسطين**، ص 231.

89. منه أخذ محمود درويش اسم المجلة الشهيرة **الكرمل** التي ترأسها لسنوات منذ عددها الأول الصادر سنة 1981.

90. **برتقالة واحدة لفلسطين**، ص 257.

91. المصدر السابق، ص 231.

92. نفسه، ص 287.

93. **برتقالة واحدة لفلسطين**، ص 295.

94. السابق، ص 295.

95. نفسه، ص 298.

96. نفسه، ص 300.

97. نفسه، ص 317. ما بين المزدوجتين مقتبس من قول محمود درويش: "على هذه الأرض ما يستحق الحياةْ: نهايةُ أيلولَ، سيّدةٌ تترُكُ الأربعين بكامل مشمشها، ساعة الشمس في السجن.." من قصيدة "على هذه الأرض" في ديوان **ورد أقل**.

98. اقتباس من القصيدة المشهورة "العصافير تموت في الجليل" لمحمود درويش التي أولها:
نلتقي بعد قليل. بعد عام. بعد عامين وجيل
ورمت في آلة التصوير عشرون حديقة وعصافير الجليل...

99. **برتقالة واحدة لفلسطين**، ص 317. توفي محمود درويش في 9 أغسطس 2008 ودفن في رام الله.

100. منيف، **لوعة الغياب**، مصدر سابق، ص 214.

101. "حول التاريخ المباشر، معطيات ومقاربات"، ورقة تقديمية للقاء المنهجي الثاني، تنظيم: المعهد الملكي للبحث في تاريخ المغرب، الرباط، 14 يوليو 2007.

ترجمات

الدين والسياسات المقارنة **177**
أنتوني جيل

الدين والسياسات المقارنة

أنتوني جيل*

ترجمة: عبد الرحمن المري**

مقدمة

مـات الله، أو هكـذا اعتقـد نيتشـه. وطـوال مـا يقـرب مـن قـرن ونصـف كان أحـد أكثـر الاعتقـادات رسـوخًا في العلـوم الاجتماعيـة أن الديـن والمنظمات الدينية سـوف تختفـي من الحياة الاجتماعيـة (وربـما حتـى من الحيـاة الخاصة). سـوف يظهر التحديث، المتجسـد على شـكل تقدم علمـي وتخصـص بيروقراطـي، المجتمـع مـن الخرافـة ومـن الحاجـة إلى الاعتـماد عـلى الكنائـس لتحقيـق الرفـاه الاجتماعـي. لكـن برغم مثل هذه التكهنات، يكشـف لنا اسـتطلاع "مسـح القيم العالميـة" (World Values Survey) أن أكثـر مـن ثلاثـة أربـاع المُسـتَطلَعين في 43 دولـة لا يزالون يؤمنـون بآلهـة غيبيـة مـن نوع مـا، وأن ٪63 يعـدّون أنفسـهم متدينـين، وأن ٪70 يدّعـون الانتماء إلى طائفـة دينية[1]. [1]

توحـي مـؤشرات تجريبيـة عديـدة إلى أن الإيـمان والممارسـات الدينيـة لا تـزال سـائدة كـما في الأزمنـة الماضيـة، إن لم يكـن عـلى نحـو أكـبر[2]. إذ تظهـر جماعـات دينيـة جديـدة بشـكل أسرع مما يتوقعـه منظـرو العلمنـة، وتثبـت الأديـان الراسـخة (الكاثوليكيـة والإسـلام مثـلًا) باسـتمرار

* أستاذ علوم سياسية، جامعة واشنطن، الولايات المتحدة.

** طالب شؤون دولية، جامعة قطر.

القدرة على اكتساب مهتدين إليها في مختلف بقاع العالم. حتى في البلدان الشيوعية والشيوعية سابقًا، تأبى الجماعات الروحية أن تموت، وتعاود الظهور على نحو مثير للإعجاب بعد عقود من قمع تجيزه الحكومات[3].

من المؤسف أن معظم علماء السياسات المقارنة (وعلماء السياسة عمومًا) يعدّون الدينَ موضوعًا هامشيًّا؛ ربما لأن معظم الباحثين في هذا الحقل ما زالوا يتعلقون لا شعوريًّا بأطروحة العلمنة. هذا خطأ خطير لسببين: أولاً، بالنظر إلى درجة ترسخ المعتقدات والمنظمات الدينية بعمق في كل أمة تقريبًا، فإن تجاهل الدين يعني إغفال متغير محتمل مهم في تفسير السياسة. على سبيل المثال، فوجئ مراقبو الثورة الإيرانية عام 1979 بقدرة الإسلام الكامنة على تحشيد أمّةٍ بدا أنها تمر بعملية تحديث سريع (قُرِئتْ على أنها علمنة). وعلى نحو مماثل، قلة قليلة من المراقبين توقعت أن تكون الكنيسة الكاثوليكية لاعبًا رئيسًا في دمار الشيوعية البولندية. وأتاح التحشيد الانتخابي للأقليات البروتستانتية في بيرو تحقيق ألبرتو فوجيموري نصرًا مفاجئًا في الجولة الأولى من اقتراع عام 1992 ليصبح في النهاية رئيسًا. وفي دول مثل الجزائر والهند والفلبين ويوغوسلافيا، تغلّف الدوافعُ الدينية الصراعات السياسية بطبقة من التداعيات العنيفة. إن الدين بلا أدنى شك يستمر في إثبات وجوده في ميادين السياسة في أنحاء العالم كافة.

دراسة الدين مهمة أيضًا لسبب ثانٍ. فللرؤى المتبصرة المستمدة من البحث في المعتقدات والمنظمات الدينية تأثير مباشر في أسئلة ذات أهمية كبرى لعلماء السياسة المقارنة. وتتبادر إلى الذهن على الفور هنا الموضوعات الواسعة للعمل الجماعي، وتصميم المؤسسات وبقائها، والارتباط بين الأفكار والمؤسسات. لقد أظهرت الحركات الدينية قدرة استثنائيّة على تحشيد العمل الجماعي، بما في ذلك الاحتجاج السياسي[4]. ومجرد حقيقة أن اليهودية والمسيحية والإسلام والبوذية والهندوسية تستمر في اجتذاب أتباع بعد عدة ألفيات يكشف الكثير عن القوة التعبوية لتلك الحركات الفكرية. كل هذه التقاليد الروحية كانت مركزًا للتعبئة السياسية في العقود الأخيرة، ما يشير إلى أنها أبعد ما تكون عن أن تصبح سياسيًّا أو اجتماعيًّا تقاليد بالية.

يمكن أيضًا استخلاص عِبَرٍ حول التنظيم المؤسسي. الكنيسة الرومانية الكاثوليكية اليوم أقدم منظمة هرمية في العالم، وصمدت أكثر بكثير من أي مؤسسة علمانية حاكمة. بل كانت الكنيسة في بعض الأحيان مؤسسة شبه حاكمة لأوروبا عندما كانت الحكومات العلمانية ضعيفة أو نادرة الوجود[5]. الأمر الأكثر إثارة للدهشة أن الفاتيكان يفرض الولاء والطاعة على مئات ملايين الناس المشتتين جغرافيًّا دون الاحتفاظ بجيش دائم أو قوى أمنية. إن فهم آليات هذه السيطرة وكيفية عمل هذا التسلسل الهرمي الحاكم ذو أهمية جوهرية لعلماء السياسة، لكن الأدبيات المتعلقة بصعود الدول وانحدارها عادة ما تغفل هذه الحالة المثيرة للاهتمام. قد يكون هذا بسبب صغر حجمه (رغم ادعاء الفاتيكان أن أكثر من ثلث سكان العالم أتباع له)، أو لأنه يُنظر إليه على أنه مركز حركة فكرية وليس تراتبية حاكمة. صحيح أن الكرسي الرسولي يبني شرعيته على اللاهوت أكثر من الحكومات الأخرى التي تبني شرعيتها على الآيديولوجيا، لكن ينبغي اعتبار ذلك فرصة فريدة أمام علماء السياسة لاستكشاف الرابط بين الأفكار والمؤسسات.

على الرغم من أن الدين لا يزال موضوعًا هامشيًّا في السياسات المقارنة، شهد العقدان الماضيان اهتمامًا متجددًا بدراسة الدين بين عدد صغير ولكن متزايد من الباحثين. ولأنه مدفوع بالنمو "المتفجر" والمفاجئ للحركات الأصولية في بعض أكبر الأديان في العالم -اليهودية والمسيحية والإسلام والهندوسية- يأتي هذا الاهتمام المتجدد بحمولات سلبية. فكما هو الحال مع معظم الصراعات الأكاديمية المتعلقة بظواهر عالمية كبرى، ينزع البحث في الأصولية الدينية إلى إنتاج دراسات تؤكد سيرورات "كبيرة" ذات قاعدة تأسيسية محدودة للغاية على المستوى الجزئي. وتطرح المفاهيم العريضة المستخدمة في هذه الدراسات (مثل العولمة والتحديث) مشكلات في تطوير فرضيات قابلة للاختبار. لكن يمكن تصحيح هذه المشكلة بسهولة، فكثير من علماء السياسة والاجتماع وحتى الاقتصاديين يعيدون صياغة دراسة الدين والسياسة بطرائق سوف تعود فائدتها على دراسة السياسة ككل. ما يثير الدهشة أن الكثير من هذا العمل يتجذر في نظرية الخيار العقلاني[6]، وهي مدرسة فكرية تبدو غير قادرة على التعامل مع عالم الروحانيات "غير العقلاني". اليوم تساعد "مدرسة الاقتصاد الديني"، كما تعرف حاليًا، في توفير أسس المستوى الجزئي لبناء فهم نظري عام للدين.

واقـتران هـذه المقاربـة بالعمـل الفكـري الـذي أُجري عـلى الدين يوفـر إمكانية مثيرة لفهـم كيفية تفاعـل المؤسسـات والأفـكار عـلى أسـاس نظامي.

يسـتعرض هـذا [البحـث] الأعـمال الحديثـة في كل من علم اجتـماع الدين وفي الحقـل الفرعي للديـن والسياسـات المقارنـة، بقصـد تعريـف علـماء السياسـة أن دراسـة الديـن مسـعى جديـر بالاهتـمام. هـذا لا يعنـي أن عـلى جميـع الباحثـين تضمـين تحليلاتهـم متغـيرات دينيـة. أريـد فقط بـدلًا مـن ذلـك إلقـاء الضوء عـلى النتائـج النظريـة والتجريبية العامـة التي يمكن لـدارسي الدين أن يأتـوا بهـا إلى ميـدان السياسـات المقارنـة ككل. أبدأ بدراسـة أطروحـة العلمنـة وضعفها العام كإطـار تفسـيري. والهـدف هنـا كشـف عـدد مـن المفاهيـم الخاطئـة والمنتـشرة عـلى نطاق واسـع حـول دور الديـن في المجتمـع والسياسـة. ثـم أتنـاول التفسـيرات الفكريـة لانبعـاث الأصوليـة والحـركات الدينية–السياسـية الجديـدة مؤخـرًا. المفارقـة أن العديـد مـن الفرضيات المسـتخدمة في تفسـير انبعـاث الديـن تعتمـد عـلى ذات المتغـيرات المسـتخدمة في تفسـير الانحطـاط المفترض للديـن. أخـيرًا، أقـدم مدرسـة "الاقتصـاد الدينـي" بوصفهـا تصحيحًـا (وإن كان غـير مكتمـل) لعيـوب الدراسـات الأسـبق. إن معظـم تنظـيرات الخيـار العقـلاني حـول الديـن أجراهـا علـماء اجتـماع واقتصاديـون، لكـن مجموعة صغـيرة من علماء السياسـة يبنون اليوم على أبحاثهم لإنشـاء مـا يمكـن تسـميته الاقتصـاد السـياسي للدين.

العلمنة ونقادها

لـو خصصـت يومًـا جائـزة لأكثـر نظريـات العلوم الاجتماعيـة ديمومـةً، وفي الآن ذاتـه رثاثةً وبطلانًـا، فسـتكون نظريـة العلمنـة الفائـزة، أو على الأقـل الأقـرب إلى الفوز. ترجـع الفكرة بأن الديـن سـيصبح في نهايـة المطـاف لاعبًـا هامشـيًّا في الحيـاة الاجتماعيـة والخاصة إلى القرن التاسـع عـشر. وعـلى الرغم مـن الأدلة التجريبيـة القوية إلى العكـس[7]، وبصرف النظر عـن مراجعة علماء الاجتـماع نظرتهـم إلى الديـن[8]، لا يـزال هـذا الـرأي قائـمًا بـين العديد من علـماء السياسـة. ولفهم سـبب سـيطرة أطروحـة العلمنـة بقـوة على علـماء الاجتـماع، مـن الجديـر أولًا فهم ماهيـة الدين قبل دراسـة تفسـيرات تقادمـه المزعـوم (وانبعاثه).

تعريف الدين

تعريف الدين مشروع محفوف بالمزالق. ونظرًا إلى الطائفة الواسعة من الحركات التي يُنظر إليها غالبًا على أنها دينية –من اليهودية إلى اليوغا والبوذية والطوائف المؤمنة بوجود كائنات فضائية– لم يُستنبط بعد تعريف جامع واحد يشمل كل هذه الكيانات[9]. مع ذلك، يلخّص [كريستيان] سميث التعريف الأكثر شيوعًا بقوله: "الدين نظام معتقدات وممارسات يتوجه نحو المقدس أو الخارق للطبيعة، ويعطي من خلالها التجارب الحياتية لمجموعات من الناس معنى ووجهة"[10]. في عالمٍ تغلب عليه الحيرة والاضطراب، تشكل الأديان أنظمة عقدية تقدّم معنى منظمًا وتفرض سلوكيات محددة. ويشكل المكون الخارق في الأديان مفتاح تعريفها؛ لأنه يسمح لنا بالتفريق بين الأديان والآيديولوجيات العلمانية، مع أنه يطرح مشكلة في تصنيف أمر مثل الكونفوشيوسية. لكن هذا التعريف يشمل الديانات الغربية "الثلاثة الكبرى" (اليهودية والمسيحية والإسلام) والجزء الأكبر من الديانات الشرقية (مثل الهندوسية والطاوية ومعظم أشكال البوذية). وبهذا يستوعب التعريف المعتقدات والممارسات الروحية للغالبية العظمى من سكان العالم.

كثيرًا ما يتخذ الدين شكلًا مؤسسيًّا (ويمكن على سبيل التبسيط الخطابي تسمية الشكل المؤسسي للدين "كنيسة"، مع أن هذا مصطلح مسيحي في الغالب). وتمتلك جميع التقاليد الدينية تقريبًا نوعًا من القواعد التي تحدد من هو العضو في المجتمع الروحي، وأي الأعضاء يمكنهم إطلاق أحكام رسمية فيما يتعلق بالمحتوى العقدي. وهكذا، ينطوي الدين على علاقات سلطوية، والاعتراف بهذه الحقيقة جزء أساس من التعريف الأوسع للدين، تحديدًا فيما يتعلق بدراسة السياسة، كونه يثير قضية العلاقات بين الكنيسة والدولة. أصحاب السلطة عمومًا يبحثون عن وسائل الحفاظ على سلطتهم. وقد يعني هذا بالنسبة إلى السلطة الدينية أحيانًا الوصول إلى مساعدة الدولة؛ لأن الجماعات الدينية تفتقر عادة إلى دعم القوة القسرية. كذلك قد يؤدي تداخل السلطة بين الدولة والزعماء الدينيين إلى حدوث صراع (حول قضايا الخدمة العسكرية الإلزامية مثلًا). وقد يستخدم القادة الدينيون مواقعهم المؤسسية لتحدي الحكومات غير الشعبية كوسيلة للحفاظ على سلطتهم أو مصداقيتهم بين الرعية. جوهريًّا،

بمجرد الاعتراف أن الدين يتخذ عادة أشكالًا مؤسسية، يصبح دور المصالح، كما المعتقدات والقيم، مهمًّا لتحليل الدين والسياسة. أعود إلى هذه النقطة المهمة أدناه، ويكفي القول حاليًا إن تحديد الجوانب الفكرية والمؤسسية للدين أمر مهم لفهم العلمنة وعواقبها على السياسة.

التحديث والعلمنة والسياسة

يقوم مفهوم العلمنة على تصوّر بسيط يفترض التنبؤ بأن عملية التحديث الشاملة ستحل محل الدين. يقول ليتشنر، وهو مدافع متحمس عن أطروحة العلمنة:

[في] بعض المجتمعات تفقد الرؤى الكونية والمؤسسات المترسخة بشكل غيبيٍ متسامٍ التأثير الاجتماعي والثقافي جراء ديناميات العقلنة (أي السيرورة التي تعمل فيها مختلف المجالات الاجتماعية وفق معاييرها الخاصة)... تنتج العقلنة نمطًا من التعددية الثقافية، والتمايز الاجتماعي، والتخصص التنظيمي في مجتمعات توجد فيها أصلا ثقافات ومؤسسات دينية مؤثرة، وإن لم تكن مهيمنة، مثل المجتمعات الغربية قبل التحول العظيم... على وجه التحديد، حيثما كانت الكنائس الرسمية تسيطر على موارد اقتصادية كبيرة، انخفضت الثروة النسبية ورأس المال الخاص بهذه الكنائس؛ وحيثما كانت السلطة في الماضي تُشَرعَن أساسًا بمصطلحات دينية، وكانت الصراعات السياسية الرئيسة تنطوي بشكل حاسم على دوافع دينية، تمارس الدول البيروقراطية الآن سلطة قانونية عقلانية تفصل بين المجالات المدنية والكنسية؛ وحيثما كانت العضوية الكاملة في الجماعة المجتمعية تعتمد على الهوية الدينية للفرد، وكانت الحصرية المدفوعة دينيًّا شائعة، حوّل الدمج على أساس المواطنة معنى العضوية[11].

تنشأ ثلاثة اتجاهات متداخلة عندما تستبعد الحداثةُ الدينَ، وتؤثر على الأفكار والمؤسسات في آن. **أولًا**، يؤدي الاعتماد المتزايد على التفسير العلمي لفهم الحياة إلى تآكل التفسيرات الغيبية التي كانت ضرورية في الماضي. لهذا نتوقع أن يرتبط التقدم المطّرد للعلم بانحدار المعتقد الديني بين السكان، وينبغي أن تكون الدول الأكثر تطورًا علميًّا هي الأقل تدينًا. **ثانيًا**، مع فقد السكان إيمانهم بالتفسيرات الروحية، تفقد المؤسسات (الكنائس) التي تناصر مثل هذه التفسيرات نفوذها الاجتماعي. المفارقة أن الطبيعة الانقسامية للمسيحية تعزز هذا الاتجاه،

فمع ظهور طوائف أكثر تباينًا تدّعي كل منها ملكية الحقيقة المطلقة، ولأنه لا يمكن أن يكون هناك سوى حقيقة مطلقة واحدة، يبدأ الناس التشكيك في صحة جميع الأديان[12]. [2]

تدمر التعددية الدينية بالتالي الدين نفسه. ولذلك يفترض بمرور الوقت أن تكون المؤسسات الدينية وقادتها في تراجع تدريجي من الساحة العامة. ويعزز هذا الاتجاه الاتجاه الأول؛ فبدون ظهور مؤسسات دينية في المجال العام يتراجع التدين الفردي. **أخيرًا**، تجد الجماعات الدينية نفسها غير ذات أهمية اجتماعيًّا؛ لأن الدول البيروقراطية المتضخمة تتولى العديد من وظائف الرعاية الاجتماعية التي كانت تؤديها الكنائس في الماضي (مثل مساعدة الفقراء). هذه الاتجاهات الثلاثة يفترض أن تتقدم في مسار خطي واحد، دون أي انعكاس.

سياسيًّا، هناك نتيجتان مهمتان متوقعتان لنظرية العلمنة: أولاً، ينبغي أن يتضاءل باطراد دور القيم والمعتقدات الدينية في صنع القرار السياسي، ولا يجب أن تكون هذه القيم اليوم أساس تحشيد العمل الجماعي مقارنة بما كانت عليه في الماضي. سوف يكون العديد من الحركات الاجتماعية الجديدة التي تنشأ أكثر علمانية بطبيعتها[13]. ويجب أن يتضاءل المحتوى الروحي للحركات الاجتماعية، وينبغي ألّا يكون القادة الدينيون بارزين في هذه الحركات. كما يجب أن تختفي الانقسامات الدينية في السياسة الانتخابية. ثانيًا، على المستوى المؤسسي، تدعم العلمنة الفصل النهائي بين الكنيسة والدولة، ومع تولي الدولة وظائف الكنائس في الرعاية الاجتماعية، لا يبقى الكثير من المنطق في دعم الكنائس بالمال العام أو السياسة الرسمية. هذا لا يعني أن الفصل بين الكنيسة والدولة ستكون عملية سلسة وخالية من الصراع. في الحقيقة، قد يهاجم قادة الدولة المنظمات الدينية لأن "الحكومة تتنافس مع الطقوس الدينية بإدخال طقوس خاصة بها"[14]. وهكذا، ستبدو عملية العلمنة أحيانًا وكأنها معركة ضارية بين قوى التقدم والقوى التواقة إلى زمن أكثر تقليدية. كما نرى أدناه، سيثبت أن هذه الرؤية حاسمة في تفسير انحرافات أطروحة العلمنة.

إعادة النظر في العلمنة

على الرغم من أن نظرية العلمنة تعرضت للنقد منذ الستينيات[15]، فإن الأحداث السياسية في أواخر السبعينيات والثمانينيات أدت إلى انهيار النموذج برمته. في عام 1979، أطاح رجال

الديـن الإسـلاميون مـع دعـم شـعبي واسـع بنظـام إيـراني يُفـترض أنـه حديـث وعـصري. وفي العـام نفسـه، تحشـد الكاثوليـك حول "لاهـوت التحريـر" الجديد وأزاحـوا ديكتاتـور نيكاراغوا مـن السـلطة. كـما بـدأت الجماعـات الثوريـة الوليـدة في أنحـاء أمريـكا اللاتينيـة كافـة تخطب ود الكاثوليـك التقدميـين وتدعوهـم للانضـمام إلى حركاتها. في الولايات المتحدة أسـس المسـيحيون التبشـيريون المحافظـون "الأغلبيـة الأخلاقيـة"، ولعبـوا دورًا مهـمًّا في انتخـاب الرئيـس رونالـد ريغـان. وفي الهنـد بـدأت الاشـتباكات بـين الهندوس والمسـلمين تتخذ أبعـادًا سياسـية خطيرة في أكـبر ديمقراطيـة مـن حيـث عـدد السـكان في العـالم. لم يتنبأ منظـرو العلمنـة بأي من ذلـك. كان يُعتقـد في السـابق أن الديـن على وشـك الانقراض، لكنه عـاد بقوة من جديد. لذلك لا يسـتغرب أن يشـهد البحـث في الحـركات الروحيـة وفي الديـن والسياسـة انبعاثًـا وعصر نهضـة جديدًا.

في حـين نظـر عـدد مـن الباحثين إلى الطاقة السياسـية المتجـددة للدين بوصفهـا رد فعل عنيف ضـد عمليـة العلمنـة/ التحديـث، فأعادوا بذلـك إحياء ما بـدا أنه نظريـة بالية (انظر أدنـاه)، بدأ آخـرون الجـدل بـأن العلمنـة لم تكـن قـط نظريـة جيـدة منـذ البدايـة. فهـي تجريبيًّـا لم تتكيف مع الحقائـق؛ لأن معظـم أدلـة المسـوحات أظهـرت أن مقاييس التديـن المختلفة في الولايـات المتحدة وأوروبـا لم تكـن تتجـه نحـو الانخفـاض بـل كانـت مسـتوية أساسًـا أو تـزداد بشـكل طفيف[16]. تواصـل الولايـات المتحـدة –وهي جـدلًا الدولة الأحـدث في العالم– إظهار مسـتويات عالية من التديـن إلى حـد اسـتثنائي مقارنـةً بالعديد مـن أجزاء العالم الأخرى. كما تتوسـع الحـركات الدينية "الجديـدة" (مثـل المورمون وشـهود يهـوه) بمعدلات سريعة تاريخيًّـا في جميع أنحـاء العالم[17]، حتى في روسـيا حيـث حاولـت دولـة علمانية لأكثر مـن 70 عامًا اسـتئصال المعتقـد الديني.[18]

أخـيرًا، تفـترض نظريـة الانحطـاط التدريجـي والطويـل للتديـن أن ثمـة "عـصرًا ذهبيًّـا" للتديـن وجـد في المـاضي وجـرى الانحـدار منـه. لكـن حتـى هـذا الادّعـاء يخضـع لتمحيـص دقيـق الآن. كانـت أوروبـا القروسـطية مليئـة بأفـراد غـير متدينين، خاصة بـين الطبقـات الدنيا، لم تشـملهم خدمـات القساوسـة.[19] والأسـطورة بـأن المسـتعمرات البريطانيـة في أمريـكا كانـت تطفـح بالروحانيـة تتجاهـل حقيقـة أن معظـم المسـتوطنين كانـوا مشرديـن مغامريـن لا تربطهم صلـة تُذكَـر بكنيسـة أو أسرة أو مجتمـع[20]. حتـى في أمريـكا اللاتينيـة، التـي يُفـترض أنهـا حصـن

الكاثوليكية الحصين لخمسة قرون، كان حضور القداديس دائمًا منخفضًا لدرجة مخزية، إلى حد بعيد بسبب قلة عدد القساوسة القادرين على أداء الطقوس الدينية[21]. وعلى الرغم من قلة الأدلة المسحية، يفترض معظم العلماء أن الناس في كل هذه الحالات -أوروبا القروسطية والولايات المتحدة المستعمَرة وأمريكا اللاتينية طوال معظم تاريخها- كانوا يؤمنون بآلهة أو قوى غيبية من نوع ما. المشكلة الحقيقية أن الانتشار المؤسسي للكنائس آنذاك كان أضعف مما هو عليه اليوم. لكن بمرور الوقت ازداد الاختراق الاجتماعي للكنائس، ولم ينخفض كما تنبأ منظرو العلمنة[22]. هذه الاستنتاجات ينبغي أن تستوقف علماء السياسات المقارنة. ولا ينبغي الافتراض عرضًا بأن تأثير الدين في السياسة كان أكثر في الحقب السابقة[23]. فالدين في كثير من الأحيان يستخدم وسيلة ثانوية لتبرير تباينات النماذج التنبؤية.

قوضت جميع الملاحظات أعلاه أسس نظرية العلمنة، لكن "كرة الهدم" التي دمرتها تمامًا كانت البروز المفاجئ للأصولية الدينية وأجندتها السياسية العدوانية خلال النصف الأخير من القرن العشرين. لذلك تهيمن على الأجندة البحثية الحالية في مجال الدين والسياسات المقارنة محاولات تفسير أصول هذه الحركات الدين-سياسية الجديدة.

الأصولية والسياسة الجديدة

في عام 1991 نشر المجلد الأول من مجموعة ضخمة تتناول الأصولية الدينية في أربعة مجلدات برعاية "مشروع الأصولية"[24]، الأمر الذي يعكس اهتمامًا متجددًا بدراسة الحركات الدينية الجديدة في كل جزء من العالم. خصص المجلد الثالث من السلسلة بالكامل للنظر في التأثير السياسي لمثل هذه الحركات[25]. لكن المجلدات الأربعة بمجملها لفتت الانتباه إلى التداعيات السياسية للأصولية الدينية، وبدا كما لو أن جميع الحركات قيد الدراسة مرتبطة ارتباطًا وثيقًا بعمل سياسي "تخريبي" من نوع ما[26]. في الواقع كانت السمة المهيمنة على معظم الحركات الدينية الجديدة التي نشأت في الثلاثين عامًا الماضية هي موقفها الصدامي، وغالبًا المحافظ، ضد السلطات العلمانية القائمة. لهذا اعتبرت تلك الحركات أيضًا جماعات دينية-سياسية، أو جزءًا من "سياسة دينية جديدة"[27]. ظهرت بقوة جماعات ثورية إسلامية مصممة على الإطاحة بالحكام العلمانيين في إيران ومصر والجزائر. وأحبطت جماعات يهودية مسيحانية

متطرفة محاولات التوصل إلى اتفاقيات سلام في إسرائيل. وسعي "اليمين المسيحي الجديد" في الولايات المتحدة إلى إلغاء طائفة متنوعة من قوانين اعتبرها مضرة بنمط الحياة الأخلاقية. وكانت لأحزاب مثل "بهاراتيا جاناتا" [حزب الشعب] وحركة "فيشوا هندو باريشاد" [المجلس الهندوسي العالمي] ردة فعل قوية على ما عدوه تجاوزات الديمقراطية التعددية في الهند. أما لاهوتيو التحرير ومجتمعات القاعدة المسيحية في أمريكا اللاتينية –وهم فريدون في موضوعات الدراسات الدينية المقارنة من حيث كونهم تقدميين– فأصبحوا معارضين صريحين للأنظمة الديكتاتورية. [3]

أثارت هذه التطورات دهشة الباحثين إلى حد أبعد لأن الدين كان ينظر إليه من زمن طويل على أنه أحد أعمدة الوضع القائم.

أصول الأصولية

تهيمن على أدبيات الدين في السياسة المقارنة محاولات تفسير أصول هذه الحركات الدين–سياسية الأصولية الجديدة. ويلخص مارتي وأبلبي الأطروحة الأكثر قبولًا في تفسير هذا اللغز:

تنشأ الأصولية أو تبرز في أوقات الأزمات، سواء واقعية أو متصورة [التشديد في النص الأصل.]. قد يكون الشعور بالخطر مرتبطًا بظروف اجتماعية أو اقتصادية أو سياسية قمعية ومهدِدة، لكن الأزمة الناجمة تُعد **أزمة هوية** بالنسبة إلى الذين يخشون فناءهم كشعب، أو انحلالهم في ثقافة توفيقية شاملة إلى درجة تقوض تميزهم في الاندفاع نحو التجانس[28].

تبقى الطبيعة الدقيقة لهذه الأزمات متنوعة[29]، لكن القوة الدافعة الأساس وراءها جميعًا هي عامل مشترك في نظريات الدين السابقة – الموقف من التحديث. "تنزع الحداثة إلى تقويض اليقينيات المُسلم بها والتي عاش بمقتضاها الناس معظم فترات التاريخ. وهذه حالة غير مريحة، وبالنسبة إلى كثيرين لا تطاق، ولذلك تتمتع الحركات الدينية التي تدعي تقديم اليقينيات بجاذبية كبيرة"[30].

قـد تكـون العلاقة السـببية بـين التحديـث والصحوات الأصوليـة ناجمة عـن تحريض ظروف ماديـة. وكما يوضـح ديفز:

لا يتطـور المجتمـع والثقافـة دائـمًا جنبًـا إلى جنـب، بل قـد يصبح التمايـز الاجتماعـي والثقافي "عـلى العكـس غـير متزامـن". خذ عـلى سـبيل المثـال المعانـاة الاجتماعيـة والوجوديـة الناجمة عن النمـو الاقتصـادي السريـع وغـير المتوازن، أو عـن الموجـات الكارثية من التضخـم أو الانكماش الاقتصـادي. يتعامـل المجتمـع مـع مثـل هذه الأزمـات أحيانًا بأن يفرض على نفسـه عمـدًا نظامًا ثقافيًـا أبسـط، مُمثّـلًا برمـوزٍ تعـود إلى مسـتويات تطـور أسـبق أو أكثر "بدائيـة"، أو قيـمًا يعتقد أنها أفضـل أو أكثـر أصالة لأنهـا متأصلة "في البـدء"...[31].

في أحيـان كثـيرة، يظهـر التأثـير النفـسي الضـار للتمـدن –وهـو بـدوره نتيجـة للتصنيـع ورسـملة الزراعـة– بوصفـه تفسـيرًا لصعـود الأصوليـة الدينيـة[32]. ويمكن شرح هذا ببسـاطة في أن الصعوبـات الماديـة تحـدث اغترابًـا أو "لا معياريـة" اجتماعيـة عامـة تدفـع النـاس للانضمام إلى مجموعـات دينيـة جديـدة تعـد بإنهـاء سـبب تلـك الصعوبات.

لكـن الظـروف الماديـة ليسـت المصدر الوحيـد لظهور جماعات دينية–سياسـية جديدة. كثيرًا ما يُقـال إن مـشروع التحديـث لا يرتبـط فقط بالتقدم الاقتصـادي المتزايد، بل يحـوي أيضًـا مكونات آيديولوجيـة وثقافيـة مهمـة. وتتعـرض الأفـكار الصادرة مـن أوروبـا والولايـات المتحدة حول الشـكل الـذي يجـب أن تبدو عليه الحداثـة لانتقادات متزايـدة من قبل الحـركات الدينية الجديدة.

إن الديمقراطيـة، والثقافـة السياسـية التعدديـة، وحقوق الإنسـان، والتسـامح الليـبرالي نتاج أسـاس للحداثـة الثقافيـة. ففـي وقـت مبكر من عـصر النهضة، نجـد مكيافيلي يبتعد عـن مفهوم النظـام الإلهـي في ترسـيخ فكـرة أن الإنسـان يمكـن أن يحكم نفسـه بنفسـه. وقد اسـتُخدم مفهوم حكـم الشـعب للشـعب (أي السـيادة الشـعبية) لاحقًا أساسًـا لشرعيـة الدولة القوميـة العلمانية، ويعتقـد البعـض أن التطـورات العلميـة سـاهمت في قيام حضـارة عالمية توحد البشريـة جمعاء. كما يقول [بسـام] الطيبي:

يتحـدى الأصوليـون المتدينـون هـذه الافتراضات. فالحداثة رعـت فكرة أن الرجال/ النسـاء أفـراد، والأصوليـةُ تعيـد الأفـراد إلى الكيـان الجمعي... وهكـذا، فالارتباط العضـوي بحضارة،

وليس الإرادة الحرة بأن يكون الفرد عضوًا مشاركًا في جسم سياسي ديمقراطي، هو النظرة البديلة التي تقدمها الأصولية للإنسان[33].

في الوقت الحالي، تواجه القوميات العلمانية في العالم الثالث، وهي بحد ذاتها مخلفات سياسية للمرحلة الاستعمارية، تحديات من فاعلين سياسيين يحملون مثل هذه الرؤية البديلة لشكل الحكم الاجتماعي –"الدولة الدينية الجديدة"[34].

من المثير للاهتمام أن المتغير التفسيري الأساس الذي يقترح لتعليل انخفاض مستويات التدين في المجتمع هو نفسه المتغير المطروح لتفسير الزيادة في الناشطية الدينية: التحديث. هذا يطرح معضلة نظرية، فحيث يقال إن الدين ضعيف أو في حالة تدهور (كما في أوروبا مثلًا) يكون التحديث هو الجاني. وحيث يكون الدين في صعود (كما في الولايات المتحدة أو العالم الثالث مثلًا) يكون التحديث أيضًا هو العامل المسبب. وهكذا يستخدم المتغير المستقل ذاته ليفسر فرضيًّا نتيجتين متعارضتين كلية. طبعًا، يمكن حل هذه المشكلة بالتحديد الواضح للآليات التي تؤدي من خلالها جوانب التحديث المختلفة إلى نتائج مختلفة في سياقات مختلفة. تقترب [نيكي] كيدي[35] أكثر من غيرها لتحقيق ذلك بالجدل في أنه حيثما يوجد فعلًا تقليد ديني قوي ("التدين والطائفية") يشترك فيه جزء واسع من السكان، فإن تمظهرات التحديث المختلفة ستخلق حركات دينية جديدة. والقومية العلمانية هي النتيجة البديلة "في بلدان يكون فيها التدين والطائفية ضعيفين"[36]. على الرغم من أن هذه محاولة قيمة لحل المشكلة النظرية الشائكة المطروحة أعلاه، إلا أن كيدي للأسف لا تفعّل متغيراتها السياقية إجرائيًّا بدرجة كافية للاختبار، مع أن تعريفاتها العامة تترك هذا الاحتمال مفتوحًا[37].

مع ذلك، يبقى اقتراح كيدي تقدمًا واضحًا على الغالبية العظمى من أدبيات الحركات الأصولية، التي تفشل في تجاوز تعميمات عريضة يصعب اختبارها تجريبيًّا. والمؤكد أن تفعيل العقليات الثقافية بطبيعتها مهمة صعبة. إذ لا يمكن التكهن بما إذا كان رد فعل مجتمع ثقافي على التحديث هو أن يتعلمن أو يتبنى أصولية دينية، إلا بوجود حركة إحياء للعلمنة أو للأصولية فيه. نظريًّا، يرتبط المتغير التابع هنا بتعريف المتغير المستقل، فتتحول الحجة والجدل إلى مجرد حشو. وهناك علاوة على ذلك مشكلة في وحدة التحليل. إذ يفترض أن تؤثر الحداثة على

ثقافات بأكملها، أو على الأقل ثقافات فرعية معينة (مثل المهاجرين الحضريين). مع ذلك، تبقى الأدلة هزيلة على أن هناك ثقافات بأكملها تتحول إلى حركات دين-سياسية جديدة. في الواقع، تشير الملاحظة العرضية إلى أن المشاركين الفاعلين في حركات أصولية دينية لا يمثلون سوى أقلية صغيرة من السكان المستهدفين المتأثرين بشرور التحديث. ما ينقص نظريات الأصولية الحالية (على الأقل ضمن أدبيات العلوم السياسية) هو التركيز المنهجي على الفرد. بعبارة أخرى، تفتقر هذه النظريات إلى أسس متينة على المستوى الجزئي. وإلى أن يتم حل هذه المشكلات النظرية والمنهجية، ستبقى تفسيرات ظهور حركات دينية-سياسية جديدة "تنظيرًا عظيمًا" غير قابل للتزوير، إلى الدرجة نفسها التي كانت عليها أطروحة العلمنة من قبل.

سياسات الأصولية

بغض النظر عن الصعوبات النظرية والمنهجية في شرح أصول الأصولية، يبدأ الباحثون الآن مناقشة التداعيات السياسية للحركات الدين-سياسية الجديدة. ولو أخذنا بالاعتبار الأدبيات النظرية حول أصول الأصولية، لا ينبغي أن نتفاجأ بأن الصراع السياسي هو النتيجة الأكثر ترجيحًا لإحياء الأصولية. ولا يطرح الصراع فقط من حيث الكنيسة ضد الدولة (العلمانية)، بل يُنظر إليه أيضًا على أنه "صدام حضارات"[38]. سوف تُخاض المعارك السياسية في عالم ما بعد الحرب الباردة حول مفهومين مختلفين كلية للتنظيم الحكومي -أحدهما يقوم على مفهوم السيادة الشعبية (الديمقراطية)، والآخر متجذر في "الحق الإلهي" (القومية الدينية)[39]. والصراع دولي بطبيعته، إذ لا تتوافق الحدود السيادية تمامًا لهاتين النظرتين إلى العالم. يُجادل بأن الدول العلمانية تبني آيديولوجيات (أو "مجتمعات متخيلة") تستند أساسًا إلى الولاء للإقليم الجغرافي، في حين تنظر الحركات الدينية الجديدة إلى العضوية الوطنية بوصفها اتباعًا لمجموعة قيود عقدية. [4]

غالبًا ما تكون معايير العضوية والمشاركة في هذين العالمين متضاربة، ما يؤدي ليس فقط إلى حرب أهلية في دول تعددية دينيًّا بل أيضًا إلى صراع دولي. وكما يشير الطيبي في مناقشة الأصولية الإسلامية:

الديمقراطيات دول قومية علمانية تقوم على مبدأ السيادة الشعبية. وهذا النموذج الغربي أصبح أساسًا لوحدة البشرية، برغم الاختلافات العديدة في الدين والإثنية. على العكس من ذلك، تفاقم فكرة "حكومة الله" بوصفها أمرًا إلهيًّا... وهي الفكرة التي يقدمها الأصوليون الإسلاميون بديلًا عالميًّا للدولة العلمانية، تفاقم من تقسيم الإنسانية إلى حضارات. كما تمزق السياسات الأصولية سكان الدول القائمة متعددة الأديان والإثنيات... إلى تكتّلات مفبركة... تقسيم سكان البوسنة والهرسك إلى ثلاثة كيانات جمعية، ينتمي كل منها إلى حضارة متميزة، مثال راهن على ذلك. ولا يمكن لأي مراقب حكيم أن يمنع مثل هذا المصير عن الهند أو دول أخرى إذا استمر الأصوليون في رسم خطوط الصدع للصراع الذي صرحوا به علنًا.... إن الطابع العالمي للأصولية الدينية ينذر بعصر من الفوضى والصراع المفتوح، على مستوى الدولة وعلى مستوى النظام الدولي العالمي في آن[40].

على النقيض من الحروب الدولية التقليدية التي قامت على أسس جغرافية، سوف يقوم الصدام "الحتمي" بين الحضارات بطرق أقل تقليدية بكثير، أي من خلال الإرهاب[41].

في قلب هذه الحجة تكمن فكرة أن الدين، لا سيما الأصولية الدينية، لا يتوافق مع الحكم الديمقراطي[42]. الديمقراطية تعتمد على إرادة الشعب، التي يمكن أن تكون متقلبة ونسبية، وتشكل التسوية والتسامح قيمًا أساسية في الديمقراطيات الفاعلة. من الجهة المقابلة، يتعامل الدين مع حقائق مطلقة. وعندما تُجسّد القوانين إرادة الله، فلا مجال للمساومة. حينها يصبح التسامح مع وجهات النظر البديلة أقرب إلى تقبّل الهرطقة. لاحظ [إيهود] سبرينزاك في نقاشه الأصولية اليهودية في إسرائيل، أن الأصولية تقوض أساس الديمقراطية:

من المهم ملاحظة أنه لا توجد ديمقراطية على وجه الأرض تخلو من التوترات والصراعات والفساد ودرجة معينة من العنف. لكن إذا احترمت غالبية الأطراف المتصارعة مجموعة معينة من المُثُل الديمقراطية والمبادئ الثقافية، فلن تصبح هذه التوترات مَرَضية ويمكن للنظام أن يتعامل معها. من جهة أخرى، إذا تصاعدت الصراعات دون احترام شامل لهذه القيم، يقع النظام في مأزق. ولكي تستمر الديمقراطية على نحو لائق، لا يكفي أن يحترم جميع شركاء النظام مؤسساتها رسميًّا. من الضروري أيضًا احترام قيمها والتكيف الإيجابي مع نظامها

القانوني/ القضائي. هذا اليوم هو عقب أخيل الديمقراطية الإسرائيلية ومشكلة التطرف الديني الجديد. فحتى أولئك القوميون المتطرفون والأصوليون الذين يقولون إنهم ملتزمون بالديمقراطية على طريقتهم الخاصة يشكلون خطرًا جسيمًا لأن التزامهم ذرائعي وولاءهم مشروط[43].

إذا أخذنا في الاعتبار التوسع العالمي السريع للحركات الأصولية، فاستنتاج سبرينزاك ينذر بالسوء لأفق تعزيز الموجة الأخيرة من الديمقراطية.

لا يشترك جميع الباحثين في تبنّي هذا التشخيص المتشائم. إذ لوحظ، أولاً، أن الحركات الأصولية وناشطيتها السياسية ليست جديدة تمامًا، فقد ظهرت حركات مسيحانية ثم ما لبثت أن اختفت على امتداد ألفيات عدة[44]. ثانيًا، جادل البعض بأن أعضاء أكثر الجماعات الأصولية تطرفًا لا يشكلون سوى أقلية صغيرة جدًّا من الأديان التي يمثلونها. وعلى الرغم من أنه حتى عصابات صغيرة من المتعصبين يمكنها نشر فوضى عارمة إن توفرت لها الأسلحة المناسبة، فإن هذا لا يشكل حركة عالمية تقارب صدام حضارات. طبقت هذه الحجة بشكل كبير على حالات الأصولية الإسلامية، الأمر الذي "حطم أسطورة" أن جميع المسلمين متطرفون[45]. يجادل روبنسون[46] وإسبوزيتو وفول[47] بأن الأصولية الإسلامية لا ينبغي أن تكون متعارضة مع الديمقراطية، وأن النتيجة تتوقف على العقيدة والقيم الميتافيزيقية بدرجة أقل من الحسابات الاستراتيجية للمصالح في سياقات مختلفة. واكتشف نصر[48] على نحو مشابه بأن المشاركة الفعالة في الحكم الديمقراطي تروض الاتجاهات الأكثر تطرفًا في الحركات الأصولية الإسلامية. ووجد جرجس[49] أن نظرية "صدام الحضارات" ليست دليلًا إرشاديًّا للسياسة في الدوائر الدبلوماسية العالمية؛ لأن معظم صناع السياسة لا يعتبرون أن ثمة حربًا ثقافية عالمية دائرة. في دراسة مشكلة مختلفة قليلًا تتعلق بصدامات ثقافية محتملة، أظهر لايتين[50] أن التقاليد الدينية –حتى عندما تكون في حالة صراع كامن– لا ينبغي أن تشكل الانقسام الأبرز في عالم السياسة.

لعل أحدث الحجج التي تتناول الأدوار السياسية للمتطرفين الدينيين هي مقارنة كاليفاس[51] بين حركة أصولية إسلامية في الجزائر المعاصرة وحركة كاثوليكية أصولية (المونتانية المتشددة)

في بلجيكا القرن التاسع عشر. كانت كلتا الحركتين معارضتين آيديولوجيًّا للتحرر السياسي، لكن في حين أدت الحالة الجزائرية إلى انهيار الديمقراطية عبر انقلاب عسكري (علماني) في مواجهة التشدد الإسلامي، أذعنت الكنيسة الكاثوليكية في بلجيكا. يمكن عزو النتيجتين المتباينتين ليس إلى اللاهوت (كانت كلتا المجموعتين معاديتين للديمقراطية بشكل صريح) بل إلى التصميم المؤسسي. ففي كلتا الحالتين، اتضح للعديد من القادة الدينيين أن المقاومة الشرسة لعملية التحول الديمقراطي ستضر بالمصالح طويلة الأمد لمؤسساتهم. لكن في حين أن الطبيعة الهرمية للكنيسة الكاثوليكية أتاحت للفاتيكان فرض إرادته على الأساقفة المتطرفين وإيصال التزام موثوق إلى السياسيين البلجيكيين، فإن الطبيعة اللامركزية للإسلام جعلت مثل هذا الالتزام مستحيلًا على المسلمين الجزائريين المعتدلين. ما يقدمه باحثون أمثال نصر ولايتين وروبنسن وكاليفاس في تحليلهم، ويفتقده معظم الاشتغال [البحثي] في الأصولية الدينية، هو الاهتمام بالمصالح التأسيسية التي توجّه الفاعلين الدينيين على المستوى الجزئي. وهذا الاهتمام بالتفاصيل كان عملًا تصحيحًا رئيسًا لمناقشات الدين المجردة إلى أبعد الحدود التي تستخدم مفاهيم ونظريات شائعة يصعب تفعيلها واختبارها.

ما وراء الأصولية: النماذج الفكرية للسياسات الدينية

لا تتناول جميع الأبحاث حول انبعاث الدين و"السياسات الدينية الجديدة" الحركات الأصولية المحافظة. الاستثناء الأساس لهذه القاعدة كان حالة لاهوت التحرير والكاثوليكية التقدمية في أمريكا اللاتينية، وهذا مثال على حركة دينية صاعدة لا تنظر إلى الوراء، إلى أزمنة أكثر تقليدية، في محاولة درء آثار العلمنة والتحديث. بدلًا من ذلك، وفي حين قدمت انتقادات لعملية التحديث، تبنت الحركة نظرة تقدمية ضمت العديد من الحجج العلمانية التي هاجمتها الجماعات الدينية السياسية الأكثر محافظة (مثل الاشتراكية العلمانية والماركسية والديمقراطية الليبرالية). أصبح الكاثوليك التقدميون بذلك أنصار الديمقراطية في أجزاء عديدة من أمريكا اللاتينية. ولم تكن المعارك السياسية التي خاضها لاهوتيو التحرير وأبناء أوطانهم تدور حول صدام الحضارات بقدر ما كانت حول الصراع الطبقي.

لكـن، عـلى غـرار تحليـلات السياسـات الدينيـة المحافظـة، أكـدت دراسـات الكاثوليكيـة التقدميـة العوامـل الفكريـة في تفسـير كيـف يمكـن لمؤسسـة دعمت بحـماس الوضـع الراهن في المـاضي أن تتغـير بمثـل تلـك السرعـة الكبـيرة. يجـادل مينورنـغ بـأن "نقطـة البداية لفهم سياسـة الكنيسـة [الكاثوليكيـة] يجـب أن تكـون مفهومَها لرسـالتها. فالطريقة التي تتدخل فيها الكنيسـة في السياسـة تعتمـد أساسًـا عـلى الطريقـة التـي تـدرك بهـا رسـالتها الدينيـة"[52]. يُشـار عـلى نطاق واسـع إلى أن التغيـيرات في النظـرة العالميـة للكنيسـة الكاثوليكيـة الدولية خلال مجلـس الفاتيكان الثـاني (1962–1965) هـي السـبب الرئيس في اتخـاذ كاثوليكية أمريكا اللاتينية دورًا سياسـيًّا أكثر ناشـطية[53]. فعـلى الرغـم مـن أن عوامـل اجتماعية–اقتصاديـة خارجية (مثـل الفقـر المتزايد) أدّت دورًا في الحـث عـلى إعـادة التفكـير في دور الكنيسـة، كان المتغـير الرئيس في تفسـير التغيير الديني صعـود "وعـي ثوري" جديـد[54].[5]

طـرأت مؤخـرًا عمليـة تخنـدق محافظ داخل الكنيسـة الكاثوليكية بعيدًا عـن لاهوت التحرير والسياسـات الأكثـر تقدميـة لمجلـس الفاتيـكان الثـاني. يعُـزى ذلـك عـلى نطاق واسـع إلى تحول آيديولوجـي داخـل رومـا فُرض لاحقًا على المسـتويات الأدنى للكنيسـة. ومع أفـول الكاثوليكية التقدميـة، انصـب اهتـمام الباحثـين على صعـود البروتسـتانتية التبشـيرية في المنطقـة[55]. على الرغم مـن أن البروتسـتانتية الأمريكية اللاتينية لم تظهر الناشـطية السياسـية للأصوليـات الأخرى حول العـالم، فـإن طبيعتهـا المحافظـة دفعـت العديـد مـن الباحثـين إلى افتراض أنهـا هي أيضًـا رد فعل عـلى العلمنة والتفـكّك الاجتماعي[56].

مـا تشـترك بـه دراسـات الكاثوليكيـة التقدميـة هـذه مـع الكتابات عـن الجماعـات الأصولية الأكثـر محافظـة هـو التركيـز عـلى العوامل الفكريـة في مجال الديـن والسياسـة. يبدو هـذا التركيز منطقيًّـا مـن نـواحٍ عـدة، على اعتبـار أن الدين يتعلـق جوهريًّا بالمعتقـدات والقيـم. وبالنظر إلى أن هـذه الأفـكار والمعتقـدات والقيم هي ما يميز الأديـان عن معظم الفاعلـين الاجتماعيين الآخرين (باسـتثناء الحـركات الآيديولوجيـة العلمانية)، من المنطقـي افتراض أن العوامل الفكرية سـتكون في قلـب أي عمـل سـياسي دينـي. مـع ذلـك، يخاطـر الإفـراط في التركيز عـلى المتغـيرات الفكرية بتجاهـل الحقائـق في أن جميـع الأديـان تقريبًا تتخذ شـكلًا مؤسسـيًّا صارمًا، وأن هذه المؤسسـات

تفـرض مصالـح وقيـودًا معينـة عـلى الفاعلـين. إن شـمولية تحليل الديـن والسياسـة يتطلب أخذ العوامـل المؤسسـية والقائمة عـلى المصالـح بجدية أكبر.

الاقتصاد الديني: دور المصالح والمؤسسات

اقـترح بضـع علـماء الاجتـماع والاقتصـاد في العقدين الماضيـين نظريات جديدة مثـيرة للجدل لتفسـير طائفـة متنوعـة مـن السـلوكيات الدينيـة. تسـبب عملهـم في إثـارة ضجـة كبـيرة داخـل مجتمـع الدراسـات الدينيـة[57]، ويبدأ الآن بالتأثير في دراسـة الدين والسياسـة. يعتمـد عمل هؤلاء العلـماء عـلى نظريـات الاقتصاد الجزئـي (أو الخيـار العقلاني) للسـلوك البشري، التـي كان يُعتقد منـذ فـترة طويلـة أنها عدسـة غير مناسـبة لمعاينـة السـلوك الديني. [6]

لا تتمحـور أدبيـات الاقتصـاد الديني حـول موضوع مركزي واحد، كالاشـتغال على قضايا العلمنـة أو الأصوليـة، لكـن هدفهـا تفسـير المرونـة التاريخيـة للديـن، أي فهـم لماذا تنـزع الأديان المتشـددة إلى تحقيـق القـدر الأكبر من النجاح في التوسّـع. في هذا الصدد، توجه مدرسـة الاقتصاد الدينـي خطابهـا مبـاشرة إلى منظـري العلمنـة ودارسي الأصوليـة (كـون الأصوليـين ينزعـون إلى اتّبـاع ديانـات "متشـددة")، غـير أن فائـدة هـذه المقاربـة الجديدة تكمـن في أنها تنطلق من أسـاس ثابـت في تحليـل المسـتوى الجزئـي، بدءًا من الأفـراد وصعـودًا إلى أنظمـة اجتماعية أكبر.

الأفراد والمؤسسات والأسواق

عـلى عكـس مـا قـد يتوقعـه المرء، فـإن النظريـات الاقتصاديـة الحديثـة للدين لا تختـزل الدين في أسـباب ماديـة. الافـتراض الأولي هـو أن المتدينـين يجدون قيمـة جوهرية من نوع مـا في الإيمان بعقيدة دينية، سـواء لراحة البال أو للخلاص[58]. لذلك يصبح السـؤال كيف يسـعى المسـتهلكون (الرعيـة) والمنتجـون (رجـال الديـن) لإشـباع رغباتهـم الدينيـة. تنطلق التفسـيرات من مسـتوى المسـتهلك الفـرد إلى المسـتوى المؤسـسي للمنتجـين (رجال الديـن والكنائس) وأخيراً إلى السـوق الدينيـة (أي تفاعـل الكنائـس المختلفـة مع بعضها ومـع الحكومة).

تبـدأ نـماذج الاقتصـاد الديني عـلى المسـتوى الفـردي بافـتراض أن النـاس يسـعون إلى تحقيق أقـصى قـدر مـن الفوائـد عـلى صـافي التكلفـة. فعندمـا يحاولـون الحصـول عـلى أكـبر قـدر ممكن

مـن الرضـا الروحـي، يخصصـون مـوارد مختلفـة (مثـل الوقـت والمـال) للأنشـطة الدينيـة. يقدم [لورنـس] آناكـون[59]، اعتـمادًا عـلى نظريـة بيكـر[60] في رأس المال البـشري، نموذجًا موحـدًا لرأس المـال الدينـي يسـاعد في تفسـير قضايـا الهداية الدينيـة، وتخصيص الوقـت مقابل المـوارد المالية في المشـاركة الدينيـة، وتأثـيرات التـزاوج الدينـي الداخـلي. وعلى الرغم مـن أن نتائج هذه الدراسـة المحـددة ليـس لهـا تأثـير مبـاشر في البحـث السـياسي المقـارن، فإنهـا توفـر مضامـين غـير مباشرة مهمـة لعلـم السياسـة. أولاً، لا يعـدّ الحـراك المـلّي (أي التحـول إلى ديانـات أخـرى) ظاهـرة غير مألوفـة في الأسـواق الدينيـة التعدديـة، مـا يوحـي بأن السـنّن الدينية ليسـت سـمة ثابتـة للثقافة. بعبـارة أخـرى، يمكـن أن تتنـوع التفضيـلات والخيـارات الدينيـة في أوسـاط شـعب "متجانـس ثقافيًـا"، ولا يرجـح أن يوجـد ديـن واحـد يـرضي جميـع النـاس[61]. يسـاعد هـذا في توفـير قاعدة تأسيسـية عـلى المسـتوى الجزئـي لمسـألة التنظيـم الحكومـي للديـن (انظـر أدنـاه). ويوفـر ذلـك الاهتـمام بالفردانيـة المنهجيـة النتيجـة المهمة الثانيـة لأنموذج آناكـون، إذ إن بدء تحقيقاتـه النظرية بالأفـراد يمكنـه مـن بنـاء نظريـات أكثر اكتمالًا للسـلوك الـكلي المرتبط مبـاشرة بالعمـل الفردي. وبذلـك يتجنـب التعميـمات المنتـشرة حول مسـتويات التحليل الأعـلى (المجتمعـات والثقافات) الشـائعة في أدبيـات العلمنـة والأصوليـة، التـي عادةً ما تبدأ وتنهي تحليلها السـياسي على مسـتوى المجتمع.

وسّـع آناكـون وزمـلاؤه مقاربـة الاقتصـاد الدينـي للمسـاعدة في تفسـير السـلوك المؤسـسي أيضًـا. ولعـل أحـد أكثر الأسـئلة المحـيرة التي تواجه دراسـة الدين في هذا المسـتوى مـن التحليل هـو سـبب نمـو الأديـان الصارمة بهـذه السرعـة. تفـترض النظريات السـابقة، بما فيها تفسـيرات مـن داخـل الأدبيـات الأصولية، أن مرد ذلك إلى بعـض الانزياحات النفسـية أو الثقافية الجمعية. يجـادل آناكـون[62] بـدلًا من ذلـك في أن الأديـان الصارمة [أو "عاليـة التكلفة"] قـادرة على التغلب عـلى مشـكلات الانتهازية والانتفاع المجّاني بشـكل أكثر فعالية من الديانـات "منخفضة التكلفة". فبفرضهـا قواعـد سـلوك صارمة عـلى أتباعهـا (مثل قواعـد اللباس والقيـود الغذائية)، تسـتطيع الجماعـات الدينيـة ثنـي الانتهازيـين والمنتفعين مجانًا عـن الانضمام إلى المنظمة وإضعـاف مواردها. عـلاوة عـلى ذلـك، ونظـرًا إلى أن الأديـان الصارمـة تنـزع إلى صرف المشـاركين عـن الإسـهام في أنشـطة خـارج المنظمـة الدينيـة، يمكـن توجيـه المزيد من وقـت هؤلاء الأفـراد ومواردهـم المالية

نحو هدف المجموعة الأعم. قد تفرض الأديان الصارمة على أعضائها تكلفة أعلى، إلا أنها في نهاية المطاف تقدم فوائد أكثر لكل عضو. لكن مع نمو هذه الحركات الدينية، يصبح من الأصعب مراقبة السلوك الانتهازي والانتفاع المجاني ومعاقبة مرتكبيه، ما يؤدي إلى استنزاف الموارد التنظيمية وانخفاض معدلات النمو[63]. وهكذا تنزع المؤسسات القادرة على التعزيز المستمر لتشددها إلى أن تكون الأديان الأكثر فعالية وبقاءً في التاريخ. ومثل هذه النتائج مفيدة لنظريات الحركات السياسية والاجتماعية، وتشكل إضافة إلى الأدبيات المتنامية حول مشكلات العمل الجماعي[64].

أخيرًا، قدمت مدرسة الاقتصاد الديني تفسيرات جديدة لحيوية (أو ضعف) الدين على مستوى المجتمع، ولعل لذلك الصلة الأوثق بعلم السياسة المقارن. تقول النظرية، اعتمادًا على الملاحظة بأن الخيارات الدينية تنزع إلى أن تكون تعددية في المجتمع، إنه لا توجد ملّة واحدة يمكنها أن تلبي بشكل مناسب كامل الطلب على السلع الدينية (إجابات عن أسئلة حول الخلاص، إلخ). لذلك تشهد المجتمعات التي تسمح بازدهار التعددية الدينية مستويات عالية من التدين، سواء من حيث المعتقد أو الممارسة[65]. تبدو الدول الإسلامية (حيث يتعايش الاحتكار الديني والحيوية الدينية جنبًا إلى جنب) استثناءً لهذه القاعدة، لكن البنية اللامركزية الفريدة للدين الإسلامي توفر الحوافز للحفاظ على الحماس الدعوي. في الإسلام، كل رجل دين (عالم) مسؤول عن دخله المادي عبر التبرعات التي يمكنه جمعها من أتباعه، ولا توجد سلطة عليا تقدم رواتب (باستثناء مؤسسات التعليم العالي). وهكذا، فإن الحفاظ على وضع مادي مريح يعني العمل بقوة على اجتذاب مؤمنين قادرين على الدفع، ما يعزز بالتالي الحيوية الدينية[66]. والملاحظ أن هيكلية الحوافز هذه تشبه مثيلاتها في العديد من الكنائس الخمسينية [العَنْصرانية] في الولايات المتحدة وأمريكا اللاتينية.

بالنظر إلى سهولة إنتاج السلع الدينية، ومن ثم انخفاض عوائق الدخول إلى عملية الإنتاج[67]، يبقى القرار الحكومي الوسيلة الوحيدة لإنفاذ احتكار ديني[68]. عمليًّا، ليست العلمنة نتاج ثقافة أو معركة أفكار بقدر ما هي إحدى وظائف التنظيم الحكومي للسوق الدينية. فالنشاط الديني يتضاءل حيث تؤدي القيود الحكومية على الدين إلى فرض تكاليف

باهظة على المستهلكين والمنتجين. وقد أظهر ستارك وآناكون[69] أن أوروبا عالية العلمانية ليس بسبب ثقافتها التنويرية، بل لأن الدين عالي التنظيم في الاقتصادات الأوربية التي غالبًا ما تنحاز إلى ديانة أو ديانتين محددتين[70]. والحكومات التي خففت القيود التنظيمية للدين -أي رفعت مستوى الحرية الدينية- شهدت زيادات ملحوظة في المشاركة الدينية[71]، على عكس تنبؤات نظرية العلمنة[72].

قد يكون للتنظيم الحكومي تأثير كبير على المستوى العام للتدين في المجتمع، وإدراك ذلك يفتح الباب أمام عالم جديد من دراسات الكنيسة-الدولة. بدل رؤية الفصل بين الكنيسة والدولة على أنه عملية طبيعية للعلمنة والتحديث[73]، يجب على المرء إيلاء اهتمام دقيق بالتفاوضات السياسية المحيطة بمجموعة واسعة من القوانين التنظيمية المؤثرة في الدين[74]. فلوائح تقسيم المناطق، والمستويات الضريبية، والقيود على وسائل الإعلام، والإعانات الحكومية تفرض كلها تكاليف متفاوتة على الدعوية الدينية. وهذا يدعو بالتالي إلى قيام اقتصاد سياسي للدين يضمّن مصالح الفاعلين السياسيين في دراسة الأسواق الدينية. حتى الآن، لاحظت مدرسة الاقتصاد الديني أهمية التنظيم الحكومي في تحديد نتائج السوق الدينية، لكن الباحثين لم يفسروا بعد الاختلاف في مستويات التنظيم الديني عبر الدول. يحاول جيل[75] بناء مثل هذه النظرية، استنادًا إلى المفهوم الاقتصادي لتكلفة الفرصة البديلة، مع الأخذ بالاعتبار مصالح السياسيين في الحفاظ على السلطة. ويجادل بأن شكل التنظيم الديني في دولة ما هو دالّة على قوة المساومة النسبية للفاعلين الدينيين والسياسيين، لأن الحرية الدينية تتعزز في ظل ظروف يتزامن فيها تنامي التعددية الدينية الفعلية مع ازدياد المنافسة السياسية.

نظريات الدين والسياسة القائمة على المصالح

بدأ علماء السياسة المقارنة في العقد الماضي إدراك فوائد دراسة الدين من منظور مؤسسي ومنظور قائم على المصالح. ونظرًا إلى أن الباحثين في هذا التقليد المتنامي يفضلون التركيز على أسئلة تاريخية محددة بدلًا من الظواهر العالمية الواسعة، تبقى الأجندة التجريبية لهذا البحث أقل تماسكًا من الدراسات العلمانية والأصولية. مع ذلك، تساعد الأساليب النظرية التي

يستخدمونها في تقديم أهمية دمج التحليل على المستوى الجزئي في دراسة الدين والسياسات المقارنة.

كان كاليفاس[76] من أوائل المدافعين عن هذه المقاربة في السياسات المقارنة، وشرع في تفسير سبب ظهور الأحزاب الديمقراطية المسيحية في أوروبا ضد رغبات الكنيسة الكاثوليكية وأحزاب المحافظين المناصرين لرجال الدين خلال القرن التاسع عشر. وتكمن الإجابة هنا في التداعيات غير المقصودة للسعي وراء مصالح مؤسسية قصيرة الأجل. ففي محاولة لمكافحة المحاولات الليبرالية لتقييد امتيازات الكنيسة، شجع الأساقفة في العديد من البلدان تطوير منظمات علمانية لتحشد الدعم الكاثوليكي. لكن بمجرد تشكيلها، بدأت هذه المنظمات تنافس الكنيسة نفسها على تمثيل الكاثوليك في الساحة السياسية. ولكي تفوز بمنصب سياسي، قللت هذه المنظمات أيضًا من "أهمية الدين في السياسة لجذب فئات أوسع من الناخبين وعقد تحالفات مع قوى سياسية أخرى"[77]، وهي تحديدًا النتيجة التي أراد قادة الكنيسة تجنبها. وسّع غولد[78] مؤخرًا تحليل كاليفاس لتفسير كيف استطاع السياسيون الليبراليون التغلب على المعارضة الدينية الشديدة لسياسات التحرر الاقتصادي والسياسي والديني. المفارقة أن هزيمة المعارضين الدينيين عنت استيعاب رجال دين (خاصة القساوسة البروتستانت) في هذه المنظمات من خلال تعزيز سلطتهم الدينية. وجد الليبراليون أيضًا أن من الحكمة استراتيجيًّا تحشيد قاعدة من الفلاحين حول قضايا دينية، ومن ثمّ توفير حاجز صد انتخابي ضد أي هجوم محتمل من قبل رجال الدين.

على منوال الدراستين الأخريين، تنظر وارنر[79] في العلاقة بين الكنيسة الكاثوليكية والأحزاب السياسية في أوروبا ما بعد الحرب العالمية الثانية. وعبر تقديمها الكنيسة أنموذجًا لجماعة مصالح تسعى لإعادة تأكيد مكانتها المؤسسية في المجتمع، تفسر كيف فرضت العلاقات مع الحكومات السابقة في زمن الحرب قيودًا على الاستراتيجيات السياسية للأساقفة الكاثوليك في فترة ما بعد الحرب. وبهذا تطبق وارنر منهج البحث الاقتصادي في دراسة الالتزامات الموثوقة وخصوصية الأصول، بهدف إظهار كيف أن القرارات المتعلقة بالتحالفات السياسية في وقت مبكر تقلل من القدرة على تبديل الحلفاء في المستقبل، تبعًا

للتركيب المؤسسي للكنيسة وهيكلية الحزب السياسي. في إيطاليا، نأت الكنيسة بنفسها عن النظام الفاشي، وتمكنت من الالتزام بشراكة موثوقة مع الديمقراطيين المسيحيين. لكن بمجرد تشكيل هذا التحالف، كان من الصعب على الأساقفة التراجع عنه لاحقًا. وفي فرنسا، أدى ارتباط الكنيسة بحكومة فيشي إلى التقييد الشديد للخيارات السياسية المتاحة للأساقفة في الجمهورية الرابعة، فأصبحت [الكنيسة] مجرد حليف ضعيف للحركة الجمهورية الشعبية الفرنسية. لكن ذلك منح الأساقفة الفرنسيين تأثيرًا تفاوضيًّا أكبر والمساومة على قدرتهم في التهديد بسحب الأصوات، مع أن طبيعة الكنيسة الفرنسية عالية اللامركزية حدّت من هذا التهديد.

رغم أن كاليفاس وغولد ووارنر يدرسون قضايا مختلفة ويختارون حالات مختلفة، تعد هذه الدراسات الثلاث خطوة مهمة إلى الأمام في تفصيل كيفية تأثير المصالح المؤسسية الدينية في السياسة. قبل ذلك، كانت معظم الأعمال المتعلقة بالدين والسياسة في أوروبا تتطرّق حصرًا للأدوار اللاهوتية والأخلاقية للفاعلين الدينيين.

يسهم [أنتوني] جيل[80] في هذا التحليل القائم على المصالح للدين في جزء مختلف من العالم، عبر تطوير نموذج اقتصادي للمعارضة الدينية في أمريكا اللاتينية. تساءل جيل عن سبب معارضة بعض الأسقفيات الكاثوليكية الوطنية للديكتاتوريين الاستبداديين في السبعينيات، بينما ظل بعضها الآخر محايدًا أو داعمًا، ووجد أن التأويلات الفكرية السابقة غير ملائمة. فتفسير المعارضة على أنها تحول في الخيارات الأسقفية لصالح الفقراء هو مجرد إعادة تعريف للسؤال، وليس تفسير سبب حدوث التحول في المقام الأول. جادل جيل بأن طبيعة السوق الدينية –سواء احتكارية أو تنافسية– كان لها تأثير كبير في تغيير استراتيجية الكنيسة الرعوية، وفي نهاية المطاف، استراتيجيتها السياسية. وفق الافتراض بأن الجماعات الدينية تحاول زيادة حصتها في السوق إلى الحد الأقصى، عمدت الكنائس الكاثوليكية الوطنية التي ضمنت موقعًا احتكاريًّا بموجب أوامر حكومية إلى الاحتفاظ بتحالفاتها مع ديكتاتوريين لا يحظون بشعبية. لكن عندما حقق المنافسون البروتستانت نجاحات بين الفقراء، اضطر الأساقفة إلى اتخاذ خيار تفضيلي لمصلحة الفقراء. والتزام الكنيسة الموثوق بالفقراء (بعد قرون من الإهمال)

عنى المعارضة الصريحة للدكتاتوريين اليمينيين. وهكذا، على غرار الدراسات الثلاث حول أوروبا أعلاه، تعدّ هذه الدراسة المصالح المؤسسية عاملاً مهمًّا في تحديد سلوك الفاعلين الدينيين.

لعل الحجة الأكثر ابتكارًا وإثارة للاهتمام في تبني مقاربة مؤسسية جديدة للدين تأتي من مجموعة باحثين اقتصاديين خمسة. في سلسلة مقالات جمعت في كتاب واحد[81]، حلل هؤلاء العلماء سلوك الكنيسة الكاثوليكية في العصور الوسطى كما لو كانت شركة اقتصادية. وعملهم بلا شك واسع النطاق، إذ تناولوا مواضيع مثل كيف نظمت الكنيسة نفسها للحفاظ على حصتها في السوق الدينية وكيف جمعت الإيرادات في بيئة كانت المراقبة وإمكانات الإنفاذ فيها ضعيفة. درسوا أيضًا موقف الكنيسة العقدي من الربا لإظهار آلية وضع الكنيسة "أسعارًا اعتبارية" للقروض من أجل زيادة ريعها. كما نظروا إلى السرية وراء الاعترافات وبيع صكوك الغفران بوصفها طريقة لفرض ضرائب ذات "مرونة سعرية" متفاوتة على السكان لقاء الخلاص، فحددت الكنيسة مبالغ أكبر على مَنْ يخافون الجحيم مقارنة بمَنْ لديهم مخاوف أقل أهمية. لو انكشف غطاء السرية المحيط بأسعار صكوك الغفران آنذاك، لكان أصحاب الطلب "عالي انعدام المرونة السعرية" عرضوا سعرًا أقل ثمنًا للخلاص. ولعل أكثر ادعاءات هؤلاء العلماء إثارة للاهتمام تتعارض مع أطروحة فيبر الشهيرة حول "الأخلاقية البروتستانتية"، فقد عززت الكنيسة [الكاثوليكية] التنمية الاقتصادية الأوروبية فعليًّا ولم تُعِقها. ثم إن رغبة الكنيسة بتدعيم قوتها الاحتكارية واستخراج الإيرادات بكفاءة عنت أنها أنشأت البنية التحتية المالية والحكومية الأساس اللازمة لإشعار المستثمرين بالأمان. إن هذا العمل الرائع يجب أن يكون قراءة إلزامية لأي عالم سياسي مهتم بمسألة تشكل الدولة.

توفر مدرسة الاقتصاد الديني تصحيحًا مهمًّا لنماذج السلوك الديني التي تعتمد حصرًا على المتغيرات الفكرية. هذا لا يعني أن الأفكار غير مهمة، لكن غالبًا ما تتفوق الاهتمامات المؤسسية على التشريعات اللاهوتية في العديد من المواقف السياسية. كما إن بدء التحليل على المستوى الفردي يساعد في توفير جرعة ضرورية من تحليل المستوى الجزئي في حقل استقصائي يهيمن عليه التنظير الميتافيزيقي. مع ذلك، تتجاهل المدرسة الاقتصادية أهمية

الكيفيـة التـي يمكـن فيها للثقافـة أن تؤثر في أفضليـات الفاعلين وخياراتهم. ويبقـى بناء نظريات تدمـج المصالـح بالأفكار الجبهة التالية في دراسـة الدين والسياسـة.

خاتمة

توضح الأحداث العالمية باطراد أن الدين سـيظل لاعبًا رئيسًـا في ميدان السياسـة. والدراسـة الجـادة للديـن والسياسـة جديدة نسـبيًّا؛ لأن التفكير السـائد في علـم الاجتماع والعلوم السياسـية اعتـبر الديـن لأمـد بعيـد عرضيًّـا وعلى نحـو متزايـد غير ذي صلـة بالحيـاة الاجتماعيـة. وكما هو الحـال في اكتشـاف معظـم الاتجاهـات العالميـة الرئيسـة (مثـل العولمـة الاقتصاديـة والدمقرطة)، اعتمـدت المراحـل الأوليـة مـن البحـث في دور الديـن والسياسـة عـلى مفاهيـم غير محـددة وعلى التنظـير الواسـع. كان هـذا نموذجيًّـا للأدبيـات المتعلقـة بالأصوليـة، لكـن مـع نضـوج أجنـدة العمـل البحثـي أصبحـت القاعـدة إيـلاء حساسـية أكـبر للصرامـة المنهجيـة. يطور العلـماء الآن أسـس تحليـل المسـتوى الجزئي التي سـتجعل مـن الممكن اختبـار مجموعة متنوعة مـن الفرضيات المتعلقـة بالسـلوك السـياسي–الديني تجريبيًّـا. وبالنظـر إلى السـمات التنظيميـة الفريـدة للحركات الدينيـة والـدور المركـزي الـذي يلعبـه علـم اللاهـوت، يبـشر اسـتقصاء هـذا الموضـوع بتقديـم فوائـد كبـيرة للعلوم السياسـية.

ملاحظات

[1]– لا تتوفـر أرقـام صفحـات لهـذا الكتاب، كون البيانـات مدرجة في جـداول. للمراجع، انظـر الجـداول V143 وV151 وV166. تـأتي البيانـات من مسـوحات وطنية أجريـت بين عامي 1990 و1993، وتثـير هـذه الأرقـام الإعجـاب إلى حـد أبعـد لأنهـا تشـمل الـدول الشـيوعية (أو الشـيوعية سـابقًا) حيـث كانـت الممارسـات الدينيـة مقيـدة بشـدة إن لم تكن غير قانونيـة كلية.

[2]– للإنصـاف، تخـلى بيرجـر عـن موقفـه منذ ذلـك الحين، عـلى الرغم من أن عمله السـابق يمثـل إحدى السـمات المميـزة لنظريـة العلمنة. انظر:

Berger PL. 1997. "Epistemological Modesty: An Interview with Peter Berger." *Christ. Century* 114: 972–75, 978.

[3]- يمكـن أيضًـا اعتبـار ناشـطي الحقـوق المدنيـة المتأسسـين دينيًّـا في السـتينيات جـزءًا مـن السياسـة الدينيـة الجديـدة، نظـرًا إلى ناشـطيتهم ضـد الوضـع القائـم. لكن معظم دراسـات "السياسـة الدينيـة الجديـدة" تتجاهـل هـذه الحركـة لكـون أهدافهـا إلى حـد كبـير علمانيـة.

[4]- هـذا لا ينطبـق عـلى مذاهـب تقيـد العضوية على أسـاس الإثنيـة أو الخصائص الأخرى التـي من شـأنها منع التحـول الدينـي إلى المجموعة.

[5]- يُحسـب لـكل مـن سـميث ومينورنغ تقديم نـماذج فكرية دقيقة تتضمن دور المؤسسـات وعوامـل اجتماعيـة واقتصادية أخـرى بطريقة حاذقة.

[6]- في الواقـع، يمكـن اقتفـاء أثـر اسـتخدام علـم الاقتصاد لدراسـة الدين إلى آدم سـميث. لكـن معظـم النسـخ المختـصرة مـن كتابـه الطويـل **ثـروة الأمـم** تسـتبعد رؤاه المتبـصرة والعميقة حـول الدين.

الهوامش

1. Inglehart R, Basanez M, Moreno A. 1998. *Human Values and Beliefs: A Cross-Cultural Sourcebook*. Ann Arbor: Univ. Mich. Press.
2. Finke R, Stark R. 1992. *The Churching of America: Winners and Losers in Our Religious Economy*. New Brunswick, NJ: Rutgers Univ. Press ,1999.
3. Greeley, A. 1994. A Religious Revival in Russia? *Journal for the Scientific Study of Religion, 33* (4), 253-272.
4. Stark R, Bainbridge WS. 1985. *The Future of Religion*. Berkeley: Univ. Calif. Press; Smith C, ed. 1996. *Disruptive Religion: The Force of Faith in Social Movement Activism*. New York: Routledge.
5. Ekelund RB, Hebert RF, Tollison RD, Anderson GM, Davidson AB. 1996. *Sacred Trust: The Medieval Church as an Economic Firm*. Oxford, UK: Oxford Univ. Press.
6. Warner RS. 1993. Work in Progress toward a New Paradigm for the Sociological Study of Religion in the United States. *American Journal of Sociology.* 98(5):1044–93.

7. قارن:

.Stark R, Bainbridge WS. 1985. *Op. cit*

8. Warner RS. 1993. *Op. Cit*.
9. Hamilton MB. 1995. *The Sociology of Religion: Theoretical and Comparative Perspectives*. London: Routledge: pp. 1-21
10. Smith C, ed. 1996. *Op. Cit.,* p. 5.
11. Lechner FJ. 1991. "The Case against Secularization: A Rebuttal." *Social Forces* 69 (4): 1103-19.
12. Berger PL. 1967. *The Sacred Canopy*. New York: Anchor.

13. قارن:

Inglehart R. 1990. *Culture Shift in Advanced Industrial Society.* Princeton, NJ: Princeton .Univ. Press

14. Wallace AFC. 1966. *Religion: An Anthropological View*. New York: Random House: p. 261.

15. انظر:

.Martin D. 1965. *The Religious and the Secular.* London: Routledge

16. Hadden JK. 1987. "Toward Desacralizing Secularization Theory." Soc. Forces 65(3): 587– 611; Greeley A. 1989. *Religious Change in America*. Cambridge, MA: Harvard Univ. Press; Stark R, Iannaccone LR. 1994. "A Supply- side Reinterpretation of the 'Secularization' of Europe." *J. Sci. Stud. Relig* 33(3): 230– 52.
17. Iannaccone LR, Stark R. 1997. Why the Jehovah's Witnesses Grow so Rapidly: a Theoretical Application. *Journal of Contemporary Religion* 12(2): 133– 57; Stark R. 1996. *The Rise of Christianity: A Sociologist Reconsiders History*. Princeton, NJ: Princeton Univ. Press
18. Greeley A. 1994. *Op. cit*.
19. Duffy E. 1987. "The late Middle Ages: Vitality or Decline?" In Atlas of the Christian Church, ed. M Douglas SM. Tipton, New York: Facts on File, pp. 86–95; Brooke R, Brooke C. 1984. *Popular Religion in the Middle Ages*. London: Thames & Hudson.
20. Finkle and Stark. *Op. Cit*.
21. Poblete R. 1965. *Crisis Sacerdotal*. Santiago, Chile: Pacıfico.
22. Finkle and Stark. *Op. Cit*.

23. قارن:

.Juergensmeyer M. 1995. "The New Religious State." *Comp. Polit*. 27 (4): 379-91

24. انظر: ("The Fundamentalism Project").

Marty ME, Appleby RS. 1991. *Fundamentalisms Observed*. Chicago: Univ. Chicago .Press

25. Marty ME, Appleby RS. 1993. *Fundamentalisms and the State*. Chicago: Univ. Chicago Press.
26. Marty ME, Appleby RS. 1991. *Cit.*, p. ix.
27. Keddie NR. 1998. "The New Religious Politics: Where, When, and Why Do 'Fundamentalisms' Appear?" *Comp. Stud. Soc. Hist.* 40 (4): 696–723.
28. Marty and Appleby. 1991. *Cit*., pp. 22-2.
29. Keddie. *Op. Cit.*
30. Berger PL. 1999. *The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics*. Grand Rapids, MI: Eerdmans, p. 11.
31. Davis W. 1991. "Fundamentalism in Japan: Religious and Political." See Marty & Appleby 1991, *cit*., pp. 782–813.

[يحيل النص المقتبس في عبارته الأخيرة إلى استهلال الإنجيل: "في البدء خلق الله السماوات والأرض"] (م).

32. Martin D. 1990. *Tongues of Fire: The Explosion of Protestantism in Latin America*. Cambridge, UK: Blackwell; Beyer P. 1994. *Religion and Globalization*. London: Sage; Haynes J. 1998. *Religion in Global Politics*. London: Longman; Keddie. *Op. Cit*.

33. Tibi B. 1998. *The Challenge of Fundamentalism: Political Islam and the New World Disorder*. Berkeley: Univ. Calif. Press, p. 24

34. Juergensmeyer M. 1995. *Cit*., pp. 379–91; Juergensmeyer M. 1996. "The Worldwide Rise of Religious Nationalism." *J. Int. Aff.* 50(1):1– 20.

35. Keddie. *Op. Cit*.

36. *Ibid*., 723.

37. *Ibid*., 702.

38. Huntington SP. 1996. *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*. New York: Simon & Schuster.

39. Juergensmeyer M. 1995. *Op. cit*.

40. Tibi B. 1998. *Op. cit*., pp. 25-26.

41. Juergensmeyer M. 2000. *Terror in the Mind of God: The Global Rise of Religious Violence*. Berkeley: Univ. Calif. Press

42. Kepel G. 1994. *The Revenge of God: The Resurgence of Islam, Christianity and Judaism in the Modern World*. Trans. Alan Braley. University Park: Penn. St. Univ. Press (From German).

43. Sprinzak E. 1993. "Three Models of Religious Violence: The Case of Jewish Fundamentalism in Israel." See Marty & Appleby 1993, *cit*., pp.484.

44. Stark R, Bainbridge WS. 1985. *Op. cit*., pp. 506-530; Cohn N. 1961. *The Pursuit of the Millennium*. New York: Harper & Row.

45. Lawrence BB. 1998. *Shattering the Myth: Islam Beyond Violence*. Princeton, NJ: Princeton Univ. Press.

46. Robinson GE. 1997. Can Islamists be Democrats? The Case of Jordan. *Middle East J.* 51(3):373–87.

47. Esposito JL, Voll JO. 1996. *Islam and Democracy*. Oxford, UK: Oxford Univ. Press.

48. NASR SVR.1995. "Democracy and Islamic Revivalism." *Polit. Sci. Q.* 110(2):261–8.

49. Gerges FA. 1999. *America and Political Islam: Clash of Cultures or Clash of Interests*? Cambridge, UK: Cambridge Univ. Press.

صـدر بالعربيـة عـن دار النهار: فـواز جرجس، **أميركا والإسـلام السـياسي: صراع الحضـارات أم صراع المصالـح**، 1998 (م).

50. Laitin DD. 1986. *Hegemony and Culture: Politics and Religious Change among the Yoruba*. Chicago: Univ. Chicago Press.

51. Kalyvas SN. 2000. "Commitment Problems in Emerging Democracies: The Case of Religious Parties." *Comp. Polit.* In press.

52. Mainwaring S. 1986. *The Catholic Church and Politics in Brazil, 1916–1985*. Stanford, CA: Stanford Univ. Press, p. 7.

53. Sigmund PE. 1990. *Liberation Theology at the Crossroads: Democracy of Revolution*? New York: Oxford Univ. Press; Shepherd FM. 1995. "Church and State in Honduras and Nicaragua Prior to 1979." In *Religion and Democracy in Latin America*, ed. W. H. Swatos, Jr, pp. 117–34. New Brunswick, NJ: Transaction.

54. Smith C. 1991. *The Emergence of Liberation Theology: Radical Religion and Social Movement Theory*. Chicago: Univ. Chicago Press.

55. Martin D. 1990. *Tongues of Fire: The Explosion of Protestantism in Latin America*. Cambridge, UK: Blackwell; Stoll D. 1990. *Is Latin America Turning Protestant*? Berkeley: Univ. Calif. Press.

56. قارن:

Sexton JD. 1978. "Protestantism and Modernization in two Guatemalan Towns." *Am. Ethnol.* 5(2):280–302.

57. انظر:

Warner RS. 1993. *Op. Cit*.

58. Stark, R. 2000. "Religions Effects: In Praise of the "Idealistic Humbug." *Rev. Relig. Res.* 41(3):289–310.

59. Iannaccone LR. 1990. "Religious Participation: A Human Capital Approach." *J. Sci. Stud. Relig.* 29(3):297–314.

60. Becker GS. 1964. *Human Capital: A Theoretical and Empirical Analysis with Special Reference to Education*. Chicago: Univ. Chicago Press.

61. انظر أيضًا:

Stark R. 1992. "Do Catholic Societies Really Exist?" *Ration. Soc.* 4(2):261–71.

62. Iannaccone LR. 1992. "Sacrifice and Stigma: Reducing Freeriding in Cults, Communes, and other Collectives." *J. Polit. Econ.* 100(2):271– 91; Iannaccone LR. 1994. "Why Strict Churches are Strong." *Am. J. Soc.* 99(5):1180–211.

63. انظر أيضًا:

Stark R, Bainbridge WS. 1985. *Op. Cit*.; Finke R., Stark R. 1992. *The Churching of America: Winners and Losers in Our Religious Economy*. New Brunswick, NJ: Rutgers Univ. Press.

64. قارن:

Lichbach MI. 1995. *The Rebel's Dilemma*. Ann Arbor: Univ. Mich. Press.

65. Iannaccone LR. 1991. "The Consequences of Religious Market Structure: Adam Smith and the Economics of Religion." *Ration. Soc.* 3(2):156–77.

66. قد يصدق هذا على علماء الشيعة ودور الخمس في المدرسة الشيعية، لكن فيما يتعلق بالمذهب السني فليس الكلام أعلاه دقيقًا (م).

67. Gill A. 1999a. "The Economics of Evangelization." In *Evangelization and Religious Freedom in Latin America*, ed. PE Sigmund, pp. 70–84. Maryknoll, NY: Orbis.

68. Stark R. 1992. *Op. Cit*.

69. Stark and Iannaccone. 1994. *Op. Cit*.

70. انظر أيضًا:

Chaves M, Cann DE. 1992. "Regulation, Pluralism and Religious Market Structure: Explaining Religion's Vitality." *Ration. Soc*. 4(3): 272– 90; Monsma SV, Soper JC. 1997. *The Challenge of Pluralism: Church and State in Five Democracies*. Lanham, MD: Rowman & Littlefield.

71. Finke R. 1990. "Religious Deregulation: Origins and Consequences." *J. Church State* 32(3):609–26; Finke and Iannaccone.1993. *Op. Cit*.; Gill A. 2000a. "Government Regulation, Social Anomie and Protestant Growth in Latin America: A Cross-national Analysis." *Ration. Soc.* 11(3):287–316.

72. Berger PL. 1967. *Cit*.

73. Casanova J. 1994. *Public Religions in the Modern World*. Chicago: Univ. Chicago Press, p. 40; Helmstadter R. 1997. *Freedom and Religion in the Nineteenth Century*. Stanford, CA: Stanford Univ. Press.

74. Gill A. 1999b. "The Politics of Regulating Religion in Mexico: The 1992 Constitutional Reforms in Historical Context." *J. Church State* 41(4):761–98; Gill A. 2000b. "The Political Origins of Religious Liberty: Initial Sketch of a General Theory." Presented at Annu. Meet. Am. Pol. Sci. Assoc., 96th, Washington DC.

75. Gill A. 2000b. *Op. Cit*.

76. Kalyvas SN. 1996. *The Rise of Christian Democracy in Europe*. Cornell, NY: Cornell Univ. Press.

77. *Ibid*., pp.18.

78. Gould AC. 1999. *Origins of Liberal Dominance: State, Church and Party in Nineteenth Century Europe*. Ann Arbor: Univ. Mich. Press.

79. Warner CM. 2000. *Confessions of an Interest Group: The Catholic Church and Political Parties in Europe*. Princeton, NJ: Princeton Univ. Press.

80. Gill A. 1998. *Rendering unto Caesar: The Catholic Church and the State in Latin America*. Chicago: Univ. Chicago Press.

81. Ekelund et al. *Cit*.

السعر الاعتباري أو سعر الظل (shadow price) هو القيمة النقدية المحددة لسلعة غير ملموسة ولا يمكن تحديد كلفتها في ظل عدم توفر سعر سوقي صحيح. والمرونة السعرية للطلب (price elasticity of demand) هي نسبة التغير في الكمية المطلوبة من سلعة مقابل تغير سعرها بنسبة 1٪. يكون الطلب مرنًا إذا كان حاصل قسمة العرض على السعر 1 أو أكثر، وغير مرن دون ذلك (م).

مراجعات

جمال الدين الأفغاني: سيرة سياسية 210

السلفية: تحولاتها ومستقبلها 214

نقد الذات: آية الله حسين علي منتظري
في حوار نقد ومكاشفة للتجربة الإيرانية 221

مراجعة كتاب:

جمال الدين الأفغاني: سيرة سياسية*

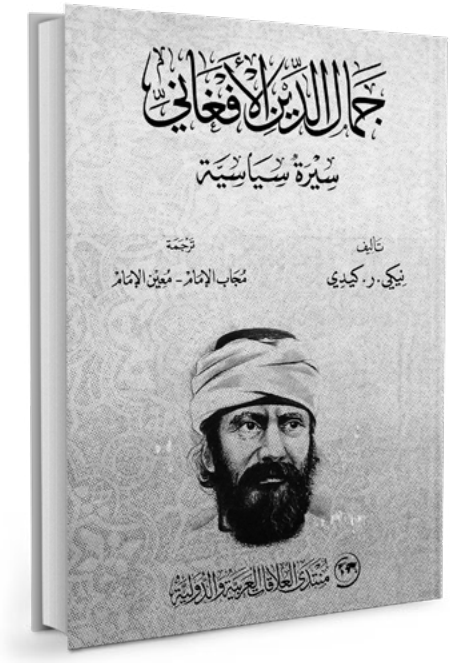
تأليف: نيكي كيدي

ترجمة: مجاب الإمام ومعين الإمام

الناشر: منتدى العلاقات العربية والدولية، الدوحة

سنة النشر: 2021

عدد الصفحات: 575



الكتاب الذي بين أيدينا ملحمة من أهم ملاحم التعريف الفكري وسير الرجال النابغين في الأمم. ولعله فيما اطلعت عليه من أهم ما كتب إلى الآن عن جمال الدين الأفغاني، من حيث استقصاء أخباره والتعريف بأفكاره ومواقفه، والإلمام بمن كان حوله من أشخاص وما صنع من أعمال وما جرى له من أحداث. ورغم كبر حجم الكتاب، فقد قصّر عن وضع الشخص في زمانه وأحداث عصره، وللمؤلفة العذر في ذلك، إذ إن التوسع رغم أنه مفيد فإنه سيضاعف حجمه وهو كبير.

* مقدمة الدكتور محمد الأحمري للكتاب.

كشف الغموض

قامت المؤلفة بجهد كبير عبر سنين من البحث في الأرشيفات الإنجليزية والفارسية والفرنسية، لتحاول أن تخرج لنا هذا الإنسان من ظلمات الغموض والأسرار الغريبة التي أحاطت به، إذ ليس الغموض فقط في قضية نسبه وهل هو أفغاني أم فارسي، فهذا أمر قد سبقها ولحقها كثيرون أكدوا فارسيته، ولا كشفت فقط مذهبه الشيعي الذي كان حريصًا على إخفائه إلى آخر حياته، وإن ظهرت عبارات هنا وهناك تدل على مذهبه، ولكنها كشفت بعض التفاصيل عن دوره وأثره العام وعن التنظيم السري «العروة الوثقى» الذي أنشأه مع رفاقه في مصر، وأداره لعقدين أو ثلاثة من حياته الصاخبة جدًّا واتسع أثره لآفاق بعيدة.

أما برنامجه للإصلاح فقد نثرته في الكتاب نثرًا بحيث تجد صعوبة في لم شمله، لكنه يتبدى في صفحات الكتاب من مكان لآخر. وقد بقي الأفغاني رغم تأكيدها واحتفاليتها بكشف أسراره ممعنًا في الغموض، رغم أنها حرصت على تأكيد باطنيته. وقد حاولت أحيانًا أن تمسك بالأمر غير أنه أفلت منها كما أفلت من سلطات كثيرة في زمانه، وأفلت من مؤرخين ومثقفين كثيرين حاولوا قبلها وبعدها، وقد نجحت مرات أكثر من غيرها، وأخفقت مرات أخرى.

نهجها تقديمها له

بذلت المؤلفة جهدًا كبيرًا في محاولة رميه بكل نقيصة، ولكنه خرج من يدها رغم حرصها على تقزيمه عملاقًا، لا يمسك به حاكم، باستثناء السلطان عبد الحميد، ولا مثقف ولا حكومة ولا رصد ولا جواسيس، ولا تصنفه في مدارس فكرية من أي مذهب، ولا مذاهب فقهية من أي مدرسة، ولا عقائدية من أي طائفة، أراد ذلك ونجح إلى حد كبير أن يضلل الجميع، وأن يكسب فوائدهم، وأن يتخلص من أغلب عوائقهم نحو هدف واحد وهو الإحياء السياسي وتحرير العالم الإسلامي من الاستعمار البريطاني خاصة. الأفغاني هو من شئت ومن لم تشأ، وهو من عرفت ومن أنكرت، من تخالفه ومن توافقه، وهو من عشقه تلاميذه حد العبادة، ومن كرهه الناس حد الشيطنة، لفظته كل حكومة، ورعب منه كل حاكم، واستقبله مشاهير زمانه. حاور كبار مفكريهم، وغالط محققيهم، وأربك مواقفهم. يحمل عود ثقاب التحرير

يشعله في كل مدينة عبر بها وفي كل مجتمع مر به، وفي كل أذن سمعه، وفي عين كل قارئ قرأ له. ينشئ الجمعيات ويؤسس الصحف ويجند الإعلاميين من كل دين وثقافة لقضيته.

فإن كان قد تخلى علنًا عن التشيع ولو ظاهرًا، خوفًا من أن يحشر في زمرة الأقليات، وأحب أن يعرف بأنه سني حنفي، ومارس الفقه والعبادة في البلدان التي عاش فيها كمصر وتركيا كشيخ حنفي. وقد اجتهد في إخفاء بداياته قدر طاقته، فهو مرة رومي، وأخرى أفغاني، وثالثة إسطنبولي، ومن قبل ومن بعد ادعى النسب الحسيني، ولكن تصرفه هذا كان لمصلحة مشروعه. أما باطنيته وقد أنفقت المؤلفة لإثباتها وقتًا ومساحة كبيرة متناثرة، فلهذا الجانب عدة وجوه لتفسيره قبولًا وردًّا، ولا نمتدحه على تصرفاته تلك ولا نقدحه بسبب الأجواء الاستعمارية المحيطة، والظلم الشامل، والجهل العام، وحرصه أن يكون مقبولًا ومؤثرًا حيثما حل. فهل كان له مبرر في هذا أم لا؟ لا شك أن المدرسة السلفية السنية تقدحه جملة وتفصيلًا، وأن المدارس الأخرى ما بين منكر ومتشكك ومؤيد لما فعل.

هل هواه روسي أم إنجليزي، تركي أم فارسي، هندي أم أفغاني، عربي أم تركي، فرنسي أم ألماني ماسوني، أم فقيه؟ هل كان يريد الإيقاع بين روسيا وبريطانيا ليخرج المسلمون من هذا الهشيم منتصرين؟ هل هو مع الوزراء ضد الحكام؟ أم مع الحكام ضد الوزراء والشعوب؟ ثم تقف عند تلاميذه فتجدهم من الشيعة والسنة العرب والعجم واليهود والنصارى، فكيف جمع بين كل هؤلاء في صعيد تعظيمه وتقديمه واتباعه؟

هذا مما جعل الكتاب متعة ثقافية وكأنك تقرأ رواية مليئة بالأحداث والشخصيات يقودها كلها بطل أسطوري واحد. ثم إنها صورة عن نضال مفكر حركي موهوب يواجه لحظة الصدمة بالاحتلال المسيحي للعالم الإسلامي كما وصفها مالك بن نبي. إنها لحظة الصفعة الغربية المدمرة على العالم الإسلامي، أحست بها العقول واضطربت لها القلوب والأجساد، وفي لحظة الصدمة لا تعرف أين تتجه ولا تعرف من سببها، ولا كيف تخرج منها، والأفغاني أنموذج لمحاولة الفهم والإيقاظ وتعليل ماذا حدث، وكيف المخرج. ومن غير المناسب أن نستبق هذا النص لنقول لك ماذا فيه، ولكن نضع هنا مفاتيح الكتاب.

وقد قدمنا للقارئ قبل هذا الكتاب من سلسلة التعريف بالمدرسة الإصلاحية كتاب **الإسلام ضد الغرب: شكيب أرسلان والدعوة إلى القومية الإسلامية** لوليم كليفلاند، عام 2017، وفيه جولة مهمة جدًّا للتعريف بالمدرسة عبر رمز من أهم رموزها، واليوم نقدم أهم عمل كتب عن شيخ المدرسة في هذا الكتاب، وفي طريقنا نحو نشر أهم ما جادت به أو كتب عن هذه المدرسة مما راق لكثيرين أو أزعج آخرين. وقد كانت لي جولات مع هذه المدرسة أمسكت قديمًا بخط لاذع النقد لها، متأثرًا بنقادها، ثم أصبحت متصالحًا معها، ثم أخيرًا عارضًا لأعمالها بحسناتها وكاشفًا بعض ما يمكن أن يكون من أخطائها. ولأنها أقرب التجارب وأحقها بالتعريف والدراسة بعد مرور نحو قرن من الزمان على سطوعها. وقد أصبحت هذه المدرسة ملكًا فكريًّا شائعًا بحسناتها وسيئاتها، ولنرى الجدوى الكبيرة من عرض ما كان من قول يسرنا، أو من موقف ورأي نعافه، وللقارئ علينا أن نحاول أن نكشف وننصف كل ما يمكننا في هذا السياق.

أما المؤلفة نيكي كيدي فهي مؤرخة أمريكية يسارية، كتبت كثيرًا في كتب وأوراق وأبحاث منفصلة أو مشتركة عن الفكر والتاريخ الفارسيين. وقد تتخيل بحكم مذهبها أنها خرجت من ربقة الثقافة الاستعمارية المحقرة للآخرين، لكنها في الواقع لم تخرج من ثقافة العصر الاستعماري الذي نشأت في ظلاله وأدركت زمن زواله الشكلي، إنما حافظت وبجرأة على هويتها وخيالات التعالي الاستشراقي، ويبقى عملها هذا من مكاسب الاستشراق.

يكفينا في هذا التقديم أن نضع بين يديك هذا السفر الذي لا يستغني عنه دارس لفكر المدرسة الإصلاحية، آملين أن نعود في سياق آخر لنقاش هذه المدرسة أو الحركة بعد أن نعيد تقديم كثير من جهودها قدر طاقتنا، أو ندل على نهجها.

مراجعة كتاب:

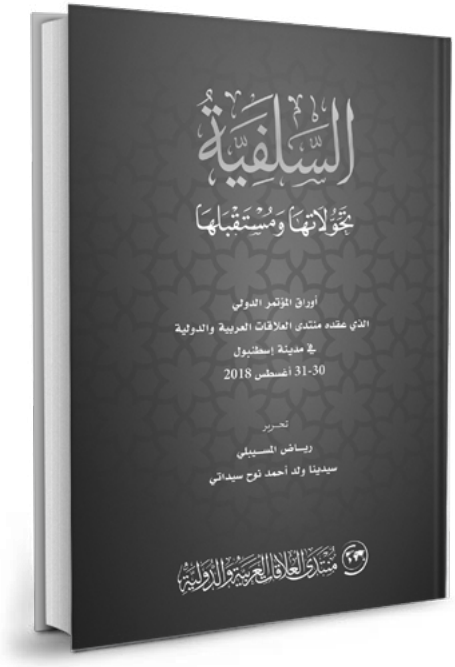
السلفية: تحولاتها ومستقبلها*

تحرير: رياض المسيبلي وسيدينا ولد أحمد نوح سيداتي

الناشر: منتدى العلاقات العربية والدولية-الدوحة

سنة النشر: 2020

عدد الصفحات: 576



يضم هذا الكتاب أوراق المؤتمر الدولي الذي عقده منتدى العلاقات العربية والدولية (مقره الدوحة) في 30-31 أغسطس/آب، 2018 بمدينة إسطنبول، تحت عنوان **السلفية: تحولاتها ومستقبلها**. شارك فيه باحثون من مختلف أرجاء العالم الإسلامي، وطرقت أبحاثه جوانب عدة من أفكار المدرسة السلفية ونماذجها اليوم.

* إعداد قسم مراجعة الكتب بمجلة أواصر.

في الفكر السلفي

اندرجت أبحاث الكتاب تحت محورين رئيسين: في الفكر السلفي، والسلفية: نماذج وبلدان. تناول المحور الأول جوانب وإشكالات فكرية في المدرسة السلفية. تناول ذو النون يونس في بحثه الأثر المتبادل بين الأيديولوجية السلفية والقراءة اللغوية للنصوص الدينية في الفكر السلفي. يناقش الباحث جذور القراءة "الحرفية" التي يرى خطورتها في كون "القراءة الحرفية لفهم الصحابة والتابعين للنصوص الدينية، وكذا القراءة الحرفية للنص الديني نفسه، ولّدت اعتقادًا لدى بعض السلفيين أن بقية أهل السنة أخطأوا وحادوا كثيرًا عما كان عليه السلف من الاعتقادات والأعمال" (ص 33). من ثم، يرى يونس في هذا الضرب من القراءة للنصوص أنه قاد إلى تبعات عدة لدى أتباع المنهج السلفي: الشدة على المخالف ولو كان من داخل المدرسة السلفية ذاتها، وتلك الانقسامات التي ظهرت جراء هذه القراءة في صفوف التيار السلفي (ص 34). أشار كذلك إلى أن هذه القراءة الحرفية في التيار السلفي "مسّت طبيعة قراءته للنصوص الدينية، حيث سحبته من القراءة التي تصل إلى المقصد والمغزى إلى القراءة الحرفية السطحية" (ص 36). وهذا بالضرورة، في رأي الباحث، أدى إلى الزهد في عدد من العلوم الدينية، مثل علمي الكلام وأصول الفقه، والنتيجة أن هذا الزهد، بل والاستخفاف، بعلوم قائمة على الفهم البشري الأوسع، جعل الفكر السلفي مبتعدًا عن تلك القوانين العامة التي رسختها الشريعة، سواء في العقائد أو الفقه، مما أوجد إشكالات عدة لدى هذا الفكر: عقدية، وفقهية، وأصولية، ولغوية.

تناول الباحث يوسف مدراري في ورقته "استدعاء المناظرة الكلامية شكلاً ومضمونًا في الخطاب السياسي للسلفية"، وكيف وظّف التيار السلفي مصطلحات كتب الفرق الإسلامية في صراعه مع الجماعات الإسلامية المشتغلة بالشأن السياسي. تتبع مدراري الاهتمام السلفي المتزايد بتراث كتب الفرق إلى ما بعد الثورة الإيرانية سنة 1978، "سواء من حيث النشر والتحقيق والتدريس والتوظيف في النقاش حول الشأن العام" والسبب حسب رأيه، "لأن السلفية المعاصرة تحصر سبب التراجع في العالم الإسلامي إلى التقليد والتعصب المذهبي وانتشار البدع" (ص 60). هكذا سار الخطاب السلفي تجاه جماعات وأحزاب إسلامية؛ حيث

أُسقط وصف الفرق على تلك الفصائل، "[و]تم استدعاء العديد من المفاهيم والأدوات الإجرائية التي تمتح من المناظرة الكلامية وأدبيات الملل والنحل، كل ذلك من أجل الإطاحة بالخصوم الإسلاميين ذوي المشاريع السياسية" (ص 65).

وتحت عنوان "الأصول المعرفية للنموذج الحداثي والسلفية الحديثة" تناول الباحث إبراهيم إكزول فرضية تقوم على "الربط بين الظاهرة السلفية [...] والنهايات المعرفية والأصول الفلسفية للثقافة الحديثة، والتي بدأت تتشكل منذ بدايات عصر النهضة الأوروبي وإلى زمننا الراهن" (ص 82). يمكن القول إن إكزول، كما أشار، يرى أن السلفية كانت ظاهرة مضادة للاتجاه العلماني الحداثي بشموليته واتجاهه "التقنيني للحياة الإنسانية" (ص 83). لكن ما يعيب دراسة إكزول، كما أشار محررا الكتاب، هو غياب المادة السلفية من عمله التحليلي، وكان مدخله للسردية السلفية كتابات من خارجها (ص 9–10).

يتناول الباحث محمد سليمان الزواوي "إشكاليات تطور الفكر السياسي السلفي: مفهوم أهل الشوكة نموذجًا"، متخذًا من موقف بعض الفصائل السلفية في مصر (حزب النور السلفي تحديدًا) من انقلاب الجيش سنة 2013 وتأييدها له مادة لنقاش مفهوم "أهل الشوكة" في الفكر السلفي ودور هذا المفهوم في الوقوف مع الانقلابيين. ما يميز دراسة الزواوي هو استحضار حالة سلفية فكرة وتطبيقًا لتفسير ظاهرة الوقوف مع العسكر، بعيدًا عن مجرّد وصم هذا الموقف بالموالاة للسلطة أو العمالة كما يشاع عادة عند تفسير هذا التقرب من السلطة. يختبر الزواوي في بحثه العلاقة بين الأفكار والتطبيقات العملية؛ فمفهوم الشوكة من مفاهيم السياسة الشرعية التي توجه كثيرًا من مواقف الإسلاميين السياسية.

كانت المدرسة الإصلاحية موضوع دراسة احمد جبرون "من الإصلاحية إلى الوهابية: تحولات الفكر السياسي السلفي الحديث"، تتبع فيها التيار الإصلاحي، بدءًا من الطهطاوي والأفغاني ومحمد عبده وغيرهم، راصدًا المنطلق الفكري لدى رموز المدرسة في مقابل النهاية السلفية التي سادت في الأخير. يذهب جبرون إلى أن الفرق السياسي بين السلفية الإصلاحية والسلفية الوهابية أن الأولى "حاربت التقليد لأجل توسيع مساحة الاجتهاد السياسي، وإتاحة الفرصة لبناء نظام سياسي حديث وديمقراطي، بينما عملت السلفية الوهابية من خلال

حربها على التقليد على استدعاء النموذج السياسي التاريخي، المستبد بشكل عام" (ص 124). وحسب رأيه أن محور اهتمام الإصلاحيين كان الاجتهاد توسيعًا للفعل العقلاني وإيجادا لحلول عصرية خاصة في المجال السياسي الذي كان الإشكالية الكبرى في الحقبة الاستعمارية. لم تكن مسألة الارتباط بقرون زمنية محددة حاضرة لدى الإصلاحيين، وذلك بخلاف التيار السلفي الوهابي الذي يعد "فهم السلف الصالح" أحد الأصول الفكرية للعقل السلفي، ومن ثم اتخاذه أساسًا لأي منحى إصلاحي.

خضع مفهوم الدولة في المخيال السلفي المعاصر لدراسة محمد توفيق، محددًا التيار السلفي في مصر نموذجًا لتحليل مفهوم الدولة وتحولات هذا التيار تجاهه قبل ثورات الربيع العربي وبعدها. يوضح توفيق أنه باستثناء التيار المدخلي لم تكن التيارات السلفية في مصر تعد "الدولة الحديثة مفاهيميًّا بوصفها كيانًا شرعيًّا معتبرًا ضمن منظومة المفاهيم والعقائد المقبولة لديهم، وذلك حتى لحظة ولادة ثورات الربيع العربي" (ص 145). رصد توفيق مختلف آراء الأطياف السلفية في مصر قبل ثورة يناير 2011 وبعدها، حيث انتهى مفهوما "المصلحة والمفسدة" لأن يكونا الأساس، بعد الثورة، للتعاطي السلفي مع الدولة مفهومًا وواقعًا.

أما حماه الله ولد السالم فقد جعل من دراسته لنموذج الشيخ محمد رشيد رضا موضوع بحثه عن "القطيعة بين الخطاب السلفي والفكر الإصلاحي". وحسب رأي الباحث، أراد التركيز على "التحليل التاريخي العام للسياقات السياسية والثقافية التي تحول فيها الخطاب السلفي إلى صورته الحدية الخالصة المنقطعة عن مقولات وأفكار الإصلاحية الحديثة" من خلال رصد تطورات رشيد رضا الفكرية (ص 171). ولكن ولد السالم أحيانًا يذهب به الحماس البحثي إلى أحكام لا يقدم ما يعضدها؛ كحديثه عن "بريق السلطة" الذي جذب شيخًا مثل محمد الأمين الشنقيطي إلى مملكة ابن سعود، وكذلك سر اهتمام رشيد رضا بكتاب **الاعتصام** للشاطبي عوضًا عن كتاب **الموافقات** الذي كان محل اهتمام الشيخ محمد عبده. كما أن ولد السالم غاب عنه الجانب الإصلاحي/ التجديدي في المدرسة الأفغانية-العبدوية؛ وذلك أن ما يمكن أن يثار، في حالة الشيخ رضا، هو محور سبيل التجديد عند الأخير مقابل من سبقه، وليست الثنائية التجديدية/ التقليدية بين أمثال عبده وموقف رضا الذي انتهى

إلى "السلفية". بكلمة أخرى، إذا كان رضا قد اقتنع بأن سبيل التجديد والإصلاح هو المنهج السلفي، فلا يعني ذلك أن الفكرة التجديدية قد ذهبت عنده أدراج الرجوع إلى القرون الأولى.

بحث الحسن مصباح موضوع "انزياح السلفية من الدعوي إلى الحركي: المسارات والمآلات"، حيث يهدف الباحث إلى دراسة "النزوع الحركي لبعض أطياف المشهد السلفي"، وتأتي أهمية دراسة هذا الجانب في بعض تيارات السلفية اليوم، حسب الكاتب، من أن "النزوع يشكل مؤشرًا مهمًّا على التحولات التي يعيشها المشهد الديني السني من حيث دلالاته على مسارات حضور الإسلام السني ضمن مجتمعاتنا المعاصرة" (ص 201).

ختم القسم الخاص بدراسات الفكر السلفي بدراسة للباحثة فايزة قلال تناولت فيها "الخطاب السلفي في الفضاء الإعلامي المعاصر". ما يلفت النظر في هذه الدراسة هو نتيجة استطلاع قامت به الباحثة تفاوت فيه الحكم التقييمي لدى العينة المختارة (100 طالب جامعي) للاستطلاع عن الحكم الوصفي (ص 235): فقد عد ما نسبتهم 18.75٪ من المستبينين الخطاب السلفي خطابًا إصلاحيًّا نهضويًّا، وأجاب 37.5٪ بأن الخطاب السلفي يعد مرجعية في الممارسات الدينية، ووصف 31.25٪ الخطاب السلفي بأنه مؤثر ولديه جمهور.

لكن لعله من الصعوبة الاتفاق مع الكاتبة في تحليلاتها التي بنتها على مثل هذه النتائج أعلاه، خاصة إذا كانت طبيعة الاستطلاع استجوابية.

السلفية: نماذج وبلدان

أما القسم الثاني من البحوث التي تضمنها الكتاب تحت عنوان "نماذج وبلدان" فقد تنوعت فيه الدراسات من الهند شرقًا إلى موريتانيا غربًا. تناول صاحب عالم الأعظمي "الجماعة السلفيَّة في الهند بين الماضي والحاضر". وكانت التحولات السلفية ومستقبلها في باكستان في أعقاب أحداث 11 سبتمبر عام 2001 موضوع دراسة محمد نواز، الذي جعل من "التحولات المنهجية في وفاق المدارس السلفية باكستان أنموذجًا". ودرس إدريس سيويلي "تحولات الخطاب السلفي لدى الجماعات الجهادية في كردستان العراق". وتحدث أحمد طعمة، الرئيس الأسبق لحكومة الائتلاف الوطني لقوى الثورة والمعارضة السورية،

عن "أثر السلفية في الثورة السورية"، وكانت "تحوُّلات السَّلفيَّة في سورية من 1885 إلى 1963" موضوع دراسة رغداء زيدان، التي رصدت البدايات الإصلاحية السلفية إلى أثر الشيخ الألباني ومدرسته بعد منتصف القرن الماضي. تستمر دراسة الحالة السورية في بحث محمد نذير سالم "الظاهرة السلفية في سورية: الجذور التاريخية والتحولات والمآلات المتوقعة"، والذي ركز فيه على الوجود السلفي في بعض فصائل الثورة السورية ضد نظام الأسد. أما "تحولات السلفية المعاصرة في اليمن: حزب اتحاد الرشاد مثالاً 1990 – 2018" فقد كان موضوع دراسة محمد أحمد الحميري عن المدرسة السلفية اليمنية، وتطلعات بعض أبنائها السياسية بعد ثورة 2011. أما فاروق أحمد يحيى فقد أخذ جانبًا من السلفية في السودان، وهو الجانب الإعلامي، ليدرس "الدعاية السلفية وتحدياتها الجديدة في إقليم دارفور". وفي تشاد، درس محمد صالح يونس ضواي تحولات المدرسة السلفية خاصة بعد ثورات الربيع العربي. أما ورقة سالم فرج صالح رحيل فكان موضوعها "تحولات الخطاب الديني في ليبيا بعد 17 فبراير بين السلفية المالكية والسلفية المدخلية". ومن ليبيا إلى تونس المجاورة، حيث عالج علي بن مبارك "المنشود السياسي في الفكر السلفي المعاصر: قراءات في التجربة التونسية"، واستمرت دراسة الحالة التونسية مع الباحثة نادية الهمامي في دراستها عن "التوظيف الدولي والإقليمي للتيارات السلفية الجهادية لإجهاض ثورات الربيع العربي: تونس نموذجًا". وفي الحالة المغربية، تناول محمد فاوبار "أبعاد التجربة السلفية وأدوار التنشئة السياسية في المغرب بعد الربيع العربي". واتخذ أحمد محمد الأمين انداري من السلفية الموريتانية نموذجًا لرصد "جينالوجيا الحركات السلفية في الدول المغاربية". وجعلت دراسة محمد الحافظ الغابد من التيار الجهادي السلفي محور الحديث عن "السلفية الجهادية في غرب إفريقيا وتحولاتها".

خاتمة

ترسم أبحاث هذا الكتاب عدة خرائط لتحولات السلفية؛ سواء من الناحية التنظيرية أو الجوانب العملية. هذه المدرسة التي كان يظن أن لها من اتجاهها نصيبًا كبيرًا من الجمود الذي يفرضه هذا "الرجوع" السلفي، لكنها أثبتت أنها كغيرها من التيارات والحركات تستجيب وتتأثر وتؤثّر في محيطها. كان النشاط السياسي، خاصة الحزبي، بين أتباع السلفية من آخر ما

يُفكر فيه قبل ثورات 2011، بل كان التفكير في مثل هذا النشاط غالبًا ما يجر على صاحبه من نقد رؤوس المدرسة ورفضهم ما يجعل اللجوء إلى الابتعاد عن السياسة ملاذًا آمنًا. غير أن ثورات العرب الأخيرة قلبت كل الموازين والمشاهد، ولم تكن السلفية بعيدة عن هذه الآثار الثورية. في الكتاب الذي عرضناه هنا ما يسرد حكايات السلفية مع السياسة وضدها، ويرصد كافة التعرجات التي سارت فيها السلفية، والأهم أثر ذاك الزلزال الذي هز عالمنا العربي من خليجه إلى محيطه على أفكار السلفيين والكثير من أحلامهم، وربما الكثير من أوهامهم كذلك.

مراجعة كتاب:

نقد الذات: آية الله حسين علي منتظري في حوار نقد ومكاشفة للتجربة الإيرانية*

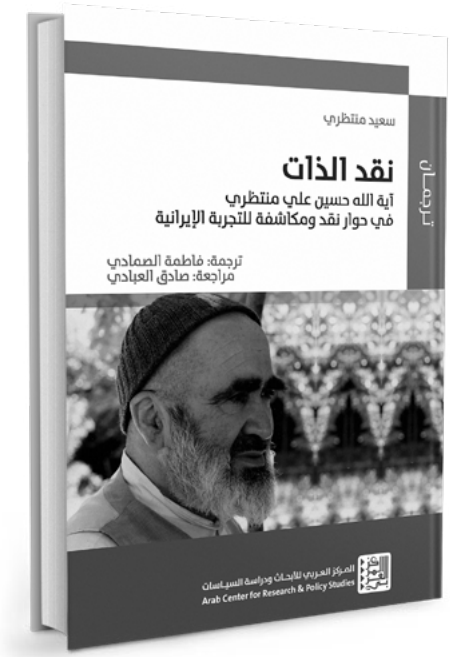
تأليف: سعيد منتظري

ترجمة: فاطمة الصمادي

الناشر: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات-الدوحة

سنة النشر: 2020

عدد الصفحات: 196



وجّه سعيد منتظري في هذا الكتاب عدة أسئلة إلى والده آية الله حسين منتظري، يمكن القول إنها لم تكن استفسارات بقدر ما كانت مراجعة لتجربة الثورة الإيرانية، ومسيرة الجمهورية الإسلامية في عقودها الأولى.

تمحورت أسئلة سعيد حول قضايا فكرية وتاريخية وسياسية، بدءًا من قضايا الإمامة ومفهوم ولاية الفقيه، إلى الأحداث

* إعداد قسم مراجعة الكتب بمجلة أواصر.

والشخصيات المؤثرة في العقد الأول من الثورة الإيرانية، إلى الحرب العراقية-الإيرانية، والمقارنة بين الخميني ومرشد الثورة الحالي خامنئي.

يبدو أن سعيد منتظري أراد أن يضع والده شهاداته تجاه عدد من القضايا الشائكة في إيران اليوم، ولعل أهمها بعض خطوات إقصاء جناح رفسنجاني لمنتظري في أواخر الثمانينيات.

ولاية الفقيه

كان السؤال الأول في الكتاب عن مقدمة حسين منتظري لكتاب **الشهيد الخالد**، الذي ألفه نعمت الله صالحي نجف آبادي، وكان هذا الكتاب قد أثار ضجة عارمة حين صدوره في الأوساط الشيعية (ص 36-37). كان من ضمن الانتقادات التي وجهت لنجف آبادي أنه أفرغ ثورة الحسين رضي الله عنه من جوانبها الغيبية وتناولها من وجهة نظر اجتماعية. أجاب منتظري أن هذا الجانب على وجه الخصوص هو الذي حرص عليه عند تقديمه للكتاب المذكور، مع مخالفته بطبيعة الحال لبعض الآراء الواردة في الكتاب. يؤكد منتظري أن نجف آبادي استطاع "إلى حد كبير تبيان الأبعاد الاجتماعية لثورة سيد الشهداء [الإمام الحسين] (ع)، وأن لدى حركته قابلية لتكون نموذجًا يحتذى به" (ص 37). هذه الإشارة قد تعكس طبيعة عقل وتفكير حسين منتظري ليس فيما يتعلق بثورة الإمام الحسين فحسب، بل بمباحث أخرى كالإمامة ونظرية ولي الفقيه. فكتاب **الشهيد الخالد**، حسب رأيه، قام بـ"بحث انتفاضة الإمام الحسين (ع) وحركته على أساس الموازين والطرائق العادية..." (ص 39). انتبه منتظري هنا، وقبل نجف آبادي، إلى أن الظواهر المحتذى بها، مثل ثورة الحسين هنا، إذا اكتنفها التقديس وغرقت في السمات الغيبية المضفاة عليها فإنها تفقد الجانب العملي الذي قامت لأجله أساسًا. مع ذلك، فقد حرص آية الله على تأكيد اعتقاده الذي يشاركه فيه غيره من الإثني عشرية عن معرفة الأئمة للغيب وغير ذلك من الصفات (ص 42-43).

يسأل سعيد أباه آية الله منتظري عن (ولاية الفقيه المطلقة) وهل أيّدها يومًا قبل أن يعزله الخميني عن نيابته. كان مجمل جواب حسين منتظري أنه في سنة 1980 كان مصرًّا هو وبعض أعضاء مجلس خبراء الدستور، من بينهم آية الله بهشتي، "على إدراج مادة ولاية الفقيه في نص الدستور" (ص 49). ويؤكد بعدها نصرته لنظرية انتخاب الولي الفقيه بعد أن كان يعتقد نظرية

التعيين**، وأن للشعب حق الحد من صلاحيات الولي الفقيه أو توسيعها (ص 51). ومع أن نقاش ولاية الفقيه المطلقة يبدو نقاشًا فكريًّا، لكن نتائجه كانت واقعية بالنسبة إلى منتظري وخصومه. فالسؤال هنا: إلى أي مدى استفاد جناح رفسنجاني من ولاية الفقيه المطلقة، التي كان الخميني يؤمن بها، في عزل منتظري ومن يحيط به عن قائد الثورة، تمهيدًا لقرار عزل منتظري من نيابة المرشد؟ فما دامت قرارات الولي الفقيه لا تناقش ولا يعترض عليها، فالاستحواذ عليه وعزل كل صوت معارض أو ناقد له عن أن يضل إليه هو تمهيد منطقي لحصول هذا الجناح أو ذاك على مراده من الولي الفقيه. هذا ما حدث تمامًا مع حسين منتظري مع الجناح الذي حيّده ثم نجح في عزله، بقيادة كل من محمد ري شهري وهاشم رفسنجاني.

مساءلة التاريخ

غلب على أسئلة سعيد منتظري لوالده الجانب التاريخي على الجانب الفكري الذي حظي بسؤالين في بداية الكتاب. ويبدو أن الحاجة كانت ملحّة لكي يسرد حسين منتظري روايته لأحداث حرص خصومه من خلالها على تشويه سمعته. تناولت الأسئلة مواضيع عدة من حادثة إيران غيت، واعتقال مهدي هاشمي ومن ثم إعدامه، ومحاكمات ما بعد الثورة، وحقوق الإنسان في إيران، والموقف من معارضي نظرية ولاية الفقيه أمثال شريعتمداري وغيره، وكذلك الحرب العراقية-الإيرانية، ومواضيع أخرى.

لم يكن منتظري في إجاباته عن أسئلة ابنه متواريًا في سلسلة من التبريرات أو غموض المواقف. يمكن القول إن لعنوان الكتاب (**نقد الذات**) نصيبًا من محتواه. تحدث منتظري عن كثير من الأخطاء، بما فيها بعض مظاهر قصور مكتبه والعاملين فيه إبان فترة نيابته للخميني (ص 107-110). لكن يتضح من شهادات منتظري أن المشهد الذي أعقب الثورة الإيرانية كان مربكًا، وهذه ربما من طبيعة الثورات بشكل عام، ولكن ارتباك المشهد السياسي

** للمزيد من التفصيل راجع كتاب ولاية الفقيه لمحسن كديور، ترجمة: حسن الصّراف، والذي سيصدر قريبًا عن منتدى العلاقات العربية والدولية-الدوحة، وفي الكتاب استقصاء لموقف الخميني من ولاية الفقيه المطلقة التي شدد عيلها خاصة بعد الثورة الإيرانية.

الإيراني حينها كان مشوبًا بكثير من التحالفات والشبكات، وقدر لا يستهان به من الدماء والتجاوزات في حقوق الإنسان.

لعل الفصول الخاصة باعتقال وإعدام مهدي هاشمي، وكذلك تجاوزات النائب العام ومدير سجن إيفين (أسد الله لاجوردي)، من أكثر فصول الكتاب تبيانًا لتعقد المشهد السياسي في ثمانينيات القرن الماضي.

كما يتضح في الكتاب تعدد الفاعلين في تلك الحقبة: بيت الخميني ممثلًا في ابنه أحمد، وأدوار كل من ري شهري ورفسنجاني ولاجوردي وغيرهم، كما يتضح كذلك دور مجتمع الملالي والآيات بتنوّع أطيافه في السنوات الأولى التي أعقبت الثورة، وإن كان دور السياسيين والثوريين أشد أثرًا حينها.

لم ينس منتظري توجيه النقد لمرشد الثورة الحالي، علي خامنئي، الذي عانى بعد استلامه لمنصب مرشد الثورة كثيرًا من التضييق والدعايات المضادة التي يرجعها منتظري، إضافة إلى أسباب أخرى، إلى موقف خامنئي شخصيًّا منه. رأى منتظري، ضمن ما انتقده على خامنئي ومرحلته، أن المرشد لا تتوفر لديه شروط ولاية الفقيه، كما أنه سعى لهدم استقلال الحوزة العلمية في إيران، وتصاعدت حدة النظام تجاه من يعارضه، وأشياء عديدة سردها منتظري جوابًا عن سؤال المقارنة بين الخميني وخليفته خامنئي (ص 117–141).

خاتمة

يعد هذا الكتاب وثيقة تاريخية مهمة، خاصة عن الحقبة التي أعقبت الثورة الإيرانية. نعم، لم يكن نصيب القضايا الفكرية كحضور التاريخ هنا، ولكن شهادة أمثال منتظري تأتي أهميتها من أهمية الشخص نفسه: أحد أعمدة الثورة والنظام الإيراني في فترة حاسمة من تاريخ إيران الحديث. والكتاب، على صغر حجمه، مليء بالحديث عن الأحداث والشخصيات والأفكار التي كانت تتصارع بعد الثورة، وما يزال بعضها حاضرًا ومؤثّرًا حتى اليوم.

شروط النشر في المجلة

ترحب المجلة بمشاركة الباحثين والكتاب المتخصصين والأكاديميين، وتقبل للنشر الدراسات والمقالات والترجمات والتقارير والمراجعات وفق الشروط الآتية:

- تنشر المجلة البحوث العلمية والمقالات الفكرية التي تلتزم بالمنطلقات المتمثلة في العمق والجدة في التناول، واحترام المنهجية العلمية والموضوعية، والتزام قواعد البحث العلمي والنزاهة والمصداقية.
- يشترط في البحث أن لا يزيد حجمه على 6000 كلمة مع الإحالات والهوامش.
- إذا كان نوع المساهمة مراجعة أو عرضاً لتقرير أو تقريراً عن ندوة علمية، فإن حجم المساهمة لا يمكن أن يتجاوز 1500 كلمة، ويشترط في المراجعات ألا تمضي سنتان عن صدور الكتاب، وفي الندوات والتقارير ألا تتجاوز ستة أشهر.
- ألا يكون قد نشر أو قُدم للنشر في أي مكان آخر أو سبقت ترجمته إلى لغة أخرى.
- يتوصل الباحث مباشرة بعد المصادقة النهائية على مقاله برسالة من المجلة عبر بريده الإلكتروني تخبره فيها بقرار النشر وتوقيته، ولا تتحمل المجلة تبرير سبب رفض بعض المساهمات التي لم تنل تزكية بالنشر من هيئة التحكيم.
- يخضع ترتيب المقالات إلى تقدير هيئة التحرير ولا يدخل فيها أي اعتبار لأهمية المقالة.
- تُعرض البحوث والدراسات المقدمة للمجلة لهيئة التحكيم للنظر فيها، وقد يطلب من الباحث المقدم بعض المراجعات والتعديلات بناء على التوجيهات العلمية لهيئة التحكيم.
- لا تلتزم المجلة بإعادة إرسال البحوث التي استقبلتها سواء نشرت أم لم تنشر.
- يطلب من الباحث أن يقدم سيرة ذاتية علمية توضح مؤهلاته العلمية وصفته المهنية وأهم إصداراته السابقة، وملخصاً عن بحثه في حدود 100 كلمة.
- يتسلم الباحث مكافأة مالية عن مساهمته بحسب نوعها.
- بمجرد نشر البحث في المجلة يصير من حق المجلة إعادة نشر البحث أو ترجمته منفصلاً أو ضمن مجموعة من البحوث من غير حاجة إلى أخذ إذن من صاحبه.