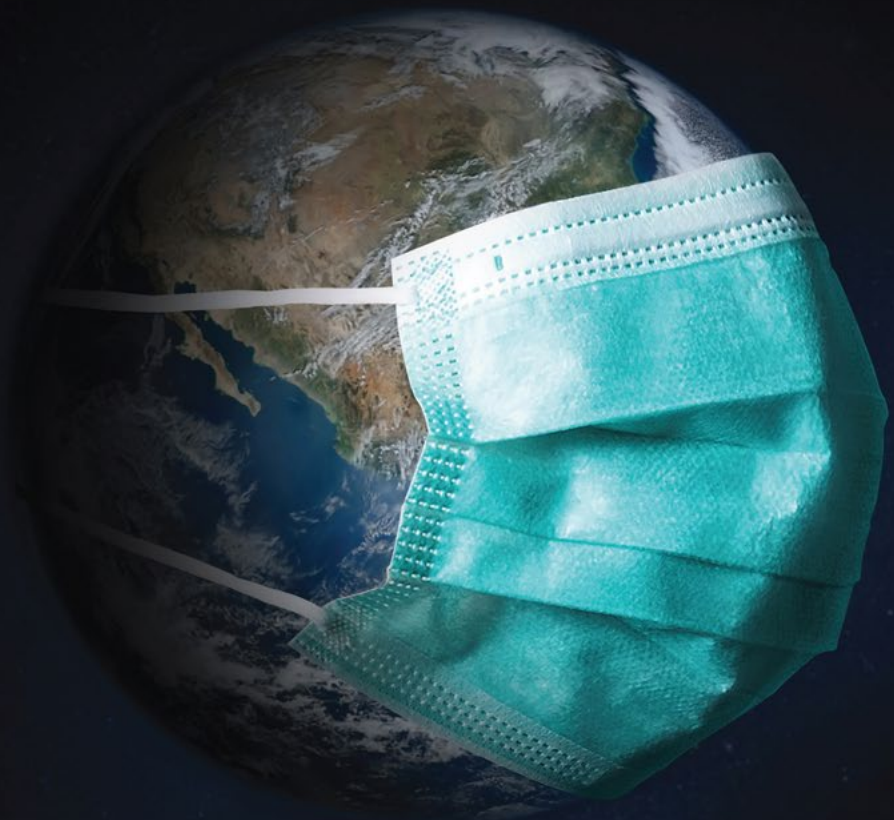
أواصر

العدد التاسع
2021 (1442هـ)

جَائِحَةُ كُورُونَا



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

امـحـمـد جـبـرون
عبد الواحد العلمي
سـيـدينا سـاداتي
ريـاض المسـيبلـي
إبراهـيـم الدويـري

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

المحتويات

ظاهرة التطبيع، لماذا؟ 6

محمد الأحمري

بعد المصالحة: مجلس التعاون من الحكام إلى الشعوب 19

محمد الحسيني

ملف العدد: جائحة كورونا

الوباء بوصفه مدخلًا لإعادة تشكيل المجتمعات 30

محمد يحيى حسني

الوباء والتغيير في حياة المجتمعات: وجهة نظر علم اجتماعية 45

عبد الرحيم الدقون

انتقام البنغول؟ محادثة مع فرانسوا موتو وفريديريك كيك 59

ترجمة: الحسن مصباح

أبحاث ودراسات

تحوّلات التراث الثقافي في مدينة تونس من القرن 19 إلى اليوم: الفرد والاستعمار والدولة 81

محمد البشير رازقي

الفكر الإصلاحي الديني اليهودي في التاريخ الأوروبي الحديث: اليهودية الإصلاحية أنموذجًا 102

أحمد البهنسي

الحداثة المستحيلة: إشكالات التطور الاجتماعي والسياسي في العالم الإسلامي ما بعد الاستعماري 137

معتز ممدوح

ترجمات

الصداقة والتضامن 153

هانز غيورغ غادامير

مراجعات

الإسلام ضد الغرب: شكيب أرسلان والدعوة إلى القومية الإسلامية 169

القومية العربية في القرن العشرين: من النصر إلى اليأس 175

دين الليبرالية 181

ظاهرة التطبيع، لماذا؟

محمد الأحمري

الأمر غير المعتاد إذا كثر وانتشر سمي ظاهرة، ولهذا تم إطلاق هذا العنوان على قرارات التطبيع السريعة المتتابعة مع "الكيان الصهيوني" كما كان العرب يسمونه في ماضي العهد والأوان؛ زمن إعلام العرب قبل الاستسلام.

قضية فلسطين كانت تستعمل مبرر هيمنة وضغط وابتزاز للشعوب، وحرمانها من ثرواتها وحريتها بحجة أن كل الحقوق موقفة وكل شيء مسخر لمعركة المصير كما كان يناور بعضهم، وأنه مشغول عن تحقيق الحقوق بقضية القضايا وهي معركة تحرير فلسطين والأراضي العربية المحتلة، ثم تبين أنها حكاية عبثية ووسيلة اغتصاب لحقوق الشعوب ومبررًا لمنع الحياة الكريمة الآمنة للناس. واليوم يقلبون ظهر المجن على الشعوب ويشهرون بها وقد أصبح تقليد الشعوب لخطابهم القديم جريمة الجرائم، فالخطاب الجديد خطاب استسلام، ومن رفض الاستسلام والعبودية للمحتل فإنه اليوم إرهابي.

تتابعت التطبيعات في زمن متقارب جدًّا عبر إعلانات فهمت بأنها تتم بأمر من الشاب الصهيوني كوشنر، مستشار الرئيس الأمريكي دونالد ترامب. وما كان يخفي دوره، بل يجاهر ويفتخر بسَوق حكومات العرب بعنف نحو التقرب من الإرهاب الصهيوني، وأعد الضغوط والإكراهات وروج للنتائج واحتفل مع المستسلمين لإرادته وإرادة قومه، ووعد الباقين الذين

تأخر إعلانهم عن التطبيع أن تطبيعهم حسب وصفه "حتمي"، وحدد أسماء من سيلتحق بالتطبيع الذي وصفه بالحتمي. وقد تمت التطبيعات الأخيرة على النحو التالي:

تطبيع الإمارات أعلن عنه الرئيس ترامب في 13 أغسطس/ آب 2020م، وتم توقيع الاتفاق في واشنطن يوم 15 سبتمبر/ أيلول 2020. وتطبيع البحرين أعلن عنه ترامب الجمعة 11 سبتمبر/ أيلول 2020. وتم الإعلان عن تطبيع السودان في 23 أكتوبر/ تشرين الأول 2020. وتطبيع المغرب أعلن عنه ترامب يوم 10 ديسمبر/ كانون الأول 2020، ووقع الاتفاق في 22 ديسمبر. وكان قد سبقت الباقين منظمة التحرير الفلسطينية وتنازلت عن كونها منظمة تحرير إلى مجرد سلطة جزئية تقدم الخدمات الأمنية على بعض مناطق فلسطين، بعد محادثات أوسلو 1991، ثم توقيع التطبيع عام 1993، وطبعت الأردن عام 1993، ومن قبلهم جميعًا صالح السادات رئيس مصر آنذاك عام 1978.

لقد كانت فكرة التطبيع مع العدو الصهيوني يصنفها العرب خيانة وليست فقط عيبًا مستهجنًا، بل إن الحكومات العربية كانت تعد خيانة التطبيع مخرجًا من العروبة والإنسانية، وعداء لقضيتها التي كانت تقول إنها الأولى، ومن أجل ذلك قاطعت الجامعة العربية السادات، ونقلت مقر الجامعة من القاهرة إلى تونس عام 1979، وعينوا أمينًا عامًّا للجامعة العربية تونسيًّا بدلًا من مصري. وكان قد جرى عرف بأن يكون الأمين العام من دولة المقر، فنصبوا الشاذلي القليبي التونسي. ودارت الأيام حتى عادت الجامعة لمصر بعد قبول الحكام العرب بموقف مصر، وتقاربها مع الصهاينة، ولانت قنوات الباقين، وأصبح الأمين العام اليوم أحمد أبو الغيط، صديق تسيفي ليفني رئيسة الوزراء السابقة ووزيرة الخارجية الصهيونية، وهو من آخر الأحياء من فريق السادات الذين فاوضوا الصهاينة، فهل حالت الأحوال إلى أن أصبح منصب الأمين العام حكرًا على أصدقاء تل أبيب من العرب؟

لماذا موجة التطبيع؟

قد يحلو لبعضهم أن ينصح بعدم اعتراض موجة التطبيع الجارفة، فمن يقف في وجه العاصفة سوف يرونه من الحمقى، أو معارضًا لوجه المعارضة حين لا تكون مجدية، لكن هذا

القـول عـدوان عـلى العقل والقلـب والضمـير والتاريخ، إن لم يكـن عدوانًا على جنس الإنسـان، فـإن كان الضمـير والعقـل والإنسـانية تعـترض عـلى جرائـم هتلـر، فـإن هـذه كلهـا تشـهد بـأن الجرائـم في فلسـطين لا تقـل شـناعة، فهتلـر في زمنه والصهاينـة في زمنهم كل منهما مـارس الإبادة الجماعيـة، مـع فـارق في العـدد لا ينكـر، ولكـن بعـد سـنين قليلة عـاد اليهـودي إلى ألمانيـا مكرمًا ونـال فلسـطين أرضًـا أخـرى ودولـة أخـرى لـه فيهـا حـق المواطنـة، وعـلى دول العـالم أن تمنحه فيما زعمهـا أرضـه القديمـة الجديـدة مـن المـال والرعاية ما يزيـد عن حاجتـه تكفيرًا عـن جرائم النازيـين الألمـان. لكـن الفلسـطيني الذي تعـرض لإبادة أخـرى لم يعد لاجئـوه إلى أرضهم، بل لم يـزل الفلسـطيني مطـاردًا ويقتـل يوميًّـا، وتنتشر حـول العالم أدبيـات نكران وجـوده، ويصاحب الجرائـم اليوميـة عمـل هائـل لنسـيان حقوقـه، وإصرار عـلى الغفـران لمـن قتلـه أو هجّـره، ولهذا فـ"إن التـزام الصمـت أو اتخـاذ موقـف اللامبـالاة أو الانصيـاع للسـلطة الباغيـة كلها أمـور تنم عـن انعـدام الحـس الأخلاقـي"[1]. لـذا فـإن القـول واجـب والاعـتراض عـلى التطبيـع واجـب دينـي وأخلاقـي وإنسـاني، واحـترام لدمـاء الشـهداء، ووفـاء لحقائق المـاضي والحـاضر وصناعة للمسـتقبل. وعلينـا أن نتسـاءل لمـاذا وصـل حـكام العـرب إلى هـذه الحـال المستسـلمة البائسـة، والتسـاؤل يحمـل الإجابـة في الوقت نفسـه.

(1)

لسـبب مهـم أنـه بعـد انتصـار الثـورة المضـادة الموالية للمحتلـين والمعاديـة لسـكان العـالم العـربي والإسـلامي أصبحـت مواقف الشـعوب لا تهـم أحدًا، فقد تمـت هزيمتها بحـكام تابعين للصهيونيـة ولقـوى غربيـة اسـتعمارية سـابقًا، وبهـذا حلـت الهزيمـة الداخليـة بالشـعوب التـي كانـت ثائـرة لمصلحـة التابعـين للخـارج، وتمكنـت الجيـوش مـن هزيمة شـعبها نفسـه.

(2)

تميـز موقـف الحـكام العـرب دائـمًا بالخنوع الشـديد لمـا تـراه الإدارة الأمريكية، بـدءًا من كلام السـادات حـين قـال إن الأوراق (أوراق الضغـط أو الحـل في المنطقـة) مئـة في المئة في يـد أمريكا[2]. وهـذا ملاحـظ عـبر مختلـف الحكومـات العربيـة، مـع أن أمريـكا لـن تقدم لهـم حلًّا لمشـكلاتهم الأساسـية كالتدهـور الاقتصـادي والتفـكك الاجتماعي والتخلـف الحضاري[3].

(3)

حاجة الحكام العرب الشخصية إلى الثناء والاعتراف الذي يرون أن اللوبيات الصهيونية فقط هي يمكنها أن تهبهم مكانة دولية واحترامًا عالميًّا وسمعة. وقد كان هذا هاجسهم منذ زمن عرفات والسادات إلى المعاصرين الجوعى للاعتراف العالمي والسمعة في الخارج بعد أن دمروا الحرية والحياة السياسية والاجتماعية في الداخل. ومن نماذج الجوع للشهرة قديمًا أن عرفات قضى ليلة طويلة من ليالي الحوار يطلب من الإسرائيليين أن يسمحوا له بوضع صورته على طوابع فلسطينية[4]. وكان الصهاينة قد "أصيبوا بصدمة كبيرة جاءت من أن القيادة الفلسطينية كانت من التخاذل واللامسؤولية واللاأخلاقية، بحيث أذعنت لهذه المواقف"[5] الصهيونية، فكيف بمن دخل في موجة التطبيع المجاني التي جرت هذه الأيام.

(4)

حكم البيت الأبيض دونالد ترامب خلال الأربع سنوات الفائتة، وهو حاكم متطرف في عنصريته وفي تبعيته للّوبي الصهيوني، حتى إن ابنته تهودت لا باعتدال بل بتطرف، تبعًا لزوجها تلميذ نتن ياهو وصديق عائلته، وجعلت هي وزوجها الجناح الذي يسكنونه في البيت الأبيض يسبت دينيًّا كل يوم سبت، مراعاة للديانة اليهودية، وهذا التنسك اليهودي يتم لأول مرة في تاريخ مقر الحاكم الأمريكي[6].

(5)

تفردت إيران والمقاومة الفلسطينية في غزة بالمقاومة عمليًّا. وأصبح على من يريد أن يواجه إيران أن يظهر العبودية التامة للإرهاب الصهيوني، وإلا فإنه سيكون متهمًا بالولاء لإيران. وبما أن إيران تحتل عواصم عربية عديدة فقد أصبحت كراهيتها وكراهية نهجها عربون مودة تقدم للغرب، وكأنه لا جريمة للصهاينة قائمة، وأن الجريمة أصبحت هي معاداتها، واستطاعوا بذلك إلحاق كراهية المقاومة بكراهية إيران.

(6)

الحاجة المعلوماتية؛ فقد طور الصهاينة من تقنياتهم المعلوماتية، وأصبحوا يبيعون المعلومات للحكام العرب في ما يتعلق بالتجسس على شعوبهم، أو تجسس الحكام العرب بعضهم على بعض، مما مكنهم من هيمنة معلوماتية على الحكام وشعوبهم وأسرارهم وتواصلهم، ويبيعون هذه المعلومات لجميع الأطراف، مما أذل الجميع لهم، وجعلهم أتباعًا مطيعين، ثم تطور الأمر من الاختراق للاتصالات بين الحكام العرب المتخاصمين غالبًا إلى اختراق اتصالات المعارضة في أي مكان، وشعر وقتها الحكام العرب أنه لا حول ولا قوة في مواجهة التطور المعلوماتي إلا التبعية والاستجابة، وبذلوا أموال الشعوب لملاحقة معارضي استبدادهم.

(7)

مثلت حرب اليمن انقلابًا كبيرًا في عدد من الملفات، منها العسكري والاقتصادي والسياسي، فبعد أن رفض أوباما إعطاء التحديثات العسكرية للتحالف ضد الحوثيين كان لا بد لمن ليست لديه القدرة ولا التقنية من اللجوء إلى الصهاينة، فقدموا التحديثات المعلوماتية الجوية بمقابل مالي وتبعية سياسية. وتحت حجة مواجهة إيران زاد النفوذ الصهيوني على خصوم إيران، واستطاعت تل أبيب فرض التبعية على المتخلفين تقنيًّا وعسكريًّا والتظاهر بحمايتهم، مما حوّلهم إلى دعاة تطبيع ومروجي تبعية.

(8)

غياب المشروعية عن الحكام العرب واستغلال عدم مشروعية حكمهم؛ إذ أصبحت مشروعية الحكم تعني التبعية التامة للإرهاب الصهيوني، وجعلوا موضوع استقرار الحكم لأي حاكم مرتبطًا بمدى طاعته وتبعيته لهم، وهذا حدث في السودان كآخر النماذج، فقد التزم الصهاينة في واشنطن باستقرار الحكم للعسكر إن هم انساقوا لهم، ووعد اللوبي الصهيوني في حكومة ترامب بإزالة الحظر الاقتصادي على السودان بعد دفع فدية ثلاثمئة مليون دولار لضحايا تفجير السفارة الأمريكية في كينيا عام 1998، ووعدوا العسكر بإبقائهم في السلطة إن هم انساقوا للتطبيع والولاء لهم ضد الشعب وقناعاته.

(9)

استغلال الأزمات والخلافات العربية على الحدود ومناطق النفوذ؛ وأوضح الأمثلة وعد المغرب بالاعتراف بالصحراء الغربية بأنها مغربية كجزء من ثمن التطبيع، ومن ثمّ ربط ما تراه الشعوب أو الحكومات حقا لها بالخضوع للإرهاب الصهيوني والتودد له، ومنع مواجهة طغيانه في أي مكان، حتى ولو كان إرهابه موجهًا لإخوة الشعب وعمقه وذويه.

(10)

مواجهة التوجهات الإسلامية؛ فقد أصبح عربون العبودية للتوجهات الصهيونية إثبات البعد عن الإسلام وأهله. وقد استطاع الغرب الاستعماري ومراكز النفوذ أن يصنع من الإسلام إرهابًا ورعبًا عالميًّا، وأصبح الإسلام تهمة وجريمة، ومراعاة قيمه وشرائعه في أي موقف أو تعاطف على أساسه من ملحقات الإرهاب، ذلك أن القوى الإسلامية، بما تمثله من روح الأمة، أصبح من المطلوب قمعها وهدمها وإزالتها، فقد حصل تشويه وتشويش على الجميع، وفسدت المصطلحات، وأصبح الإسلام تعييرًا لأهله[7]، مما أنشأ خطًّا مندفعًا لصفوف العدو يواليه وينتقم ويواجه الإسلام بكل وسيلة، ويسخر السياسة العالمية لحربه.

(11)

وجود المقاومة الفلسطينية، خاصة في غزة، إسلامية؛ فكان لا بد من الاحتيال بتجنيد الخارج العربي ضدها وحصارها والالتفاف عليها وتشويهها، ولكونها عقائدية فلم يبق لها شعوب تساند عقيدتها ونهجها، ولا أمة تتعاطف عمليًّا معها إلا بقلوب أسيرة خائفة، ممنوعة من أي نوع من الدعم المادي، بل حتى المعنوي الذي أصبح مخيفًا، فلم تعد حتى المساجد تجرؤ على الدعوة إلى المقهورين المأسورين المحاصرين فيها، وأصبح الثناء على المقاومة جريمة، ونفذت حكومات عربية تابعة سياسيًّا للإرهاب الصهيوني حملات اعتقال وتحقق مع المتبرعين الذين جمعوا أو أرسلوا مساعدات من أي نوع لفلسطين، بل تعرضوا للسجن ومصادرة المال بتهمة دعم الإرهاب، بناء على تكليف لهذه الحكومات من حكومة الاحتلال الصهيوني، بل كان المعتقلون يحقق معهم حسب مذكرات اتهام ونصوص مترجمة مرسلة من

الصهاينة، وكان المعتقلون يجدون الأسماء تقرأ عليهم مترجمة عن لغة أخرى، تفتقد للعين والصاد والضاد والظاء مثلًا.

(12)

وقعت المقاومة في أخطاء أضرت بسمعتها، وأحيانًا أثارت غضب الشعوب المسلمة، مثل الثناء على إيران أو الترحم على سليماني الذي قتله الأمريكان قرب مطار بغداد، فالعرب يرونه مهندسًا للحرب على الشعب السوري، ويرونه حاكم العراق والشام [لبنان وسورية] وكذا حاكم اليمن غير المعلن عبر الحوثيين، فلم يقبل المجتمع العربي والإسلامي هذا الموقف وذاك الثناء. صحيح أن إيران ساعدت المقاومة الفلسطينية، ولكن الثمن الذي يدفعه الفلسطينيون أصبح أغلى مما يحصلون عليه.

(13)

عدم وجود استراتيجية وطنية ولا عربية ولا إسلامية في أغلب البلدان العربية إلا حماية الذات الحاكمة واستمرارها وبقاء تدفق المال وإخضاع الشعب، مما حول الحكومات العربية إلى حال أشبه بالسلطة الفلسطينية، خاصة زمن محمود عباس، دورها هو التنسيق الأمني لخدمة المحتل، ويدفع الصهاينة بعض المال لجنود فلسطينيين يقومون بتأمين الإرهاب الصهيوني لإخضاع الشعب وقهر المقاومة الفلسطينية، مع حرمان كامل للشعب من الحقوق وحرمان الحكومة من النفوذ إلا وظيفة تأمين عدو الشعب. فبدلًا من أن يعمل العرب على تخليص الفلسطينيين من التنسيق الأمني أصبح هذا العمل وظيفة عممت على الحكام التابعين وحكوماتهم.

(14)

يطيب للشعوب والأحزاب والجماعات أن تحتج على كل من طبّع، ويلومون الإسلاميين الذين في الحكومات كيف قبلوا بالمشاركة في التطبيع بينما أساس تكوينهم الفكري وثقافتهم مليئة بالعمل ضد هذه الانهيارات والتوجهات التي هي غاية الهزيمة والتبعية، وكيف لا يصمدون ويقرنون العمل بالقول الذي ملأوا به الدنيا ضجيجًا. ولما جاءت لحظة الاختبار

الحقيقي فإذا هم مبررون للتطبيع كغيرهم، حتى حين يكونون في أقصى الأرض ولا خطر مباشر يمس بلادهم. أما الذين يصمدون من الإسلاميين أو يصرحون بذلك فإما أنه لا مشاركة لهم في الحكم، فهم في المعارضة ويعارضون دون قيمة فعلية لموقفهم، رغم أن الموقف النظري ولو بقي نظريًّا فإنه مشكور وفيه محافظة على القلوب والعقول من الاختراق، أما الذين في الحكم ورفضوا التطبيع في تونس، فهل كان هذا الموقف هو القناعة الفعلية كما نراها، أم خوفًا من الشعب الذي سيسقطهم لو فعلوا؟ أم لأنهم بموقفهم هذا يجدون سندًا من أحزاب أخرى كاليسار بمختلف واجهاته؟

يعلم الجميع أن هذه الحكومات فاقدة لمشروعية القرار الوطني والشعبي، وهي تخضع لضغوط الخارج ولا تعطي أي اعتبار للداخل إلا مكاء وتصدية، وقراراتها في التطبيع لم تمر بتصويت عام لا مع ولا ضد، ولا تعرف مواقف استقلالية حقيقة حتى نلومها عليها، فالعلة في القلب وليست في كلام اللسان، العلة تكوينية وليست سياسية عارضة من هذا النوع أو ذاك، فقد قامت هذه الكيانات على مشروعية من الخارج منحها من أقامها ويدبر مواقفها، وسيبقى هذا هو الحال حت يأتي يوم يكون لأهل هذه البلدان دور في تقرير مصيرهم ورسم سياسات أوطانهم، كما تفعل الشعوب التي غلبتهم واستتبعتهم.

طريق الاستقلال

رفع الذين أرغموا العرب على الاستسلام شعار "السلام الإبراهيمي". وقبل ذلك كانت محاولات الرئيس الأمريكي كارتر في أواخر السبعينيات متلفعة بتدينه المسيحي، وسمى كتابه الذي سرد فيه قصة استسلام السادات لليهود وشرح فيه دوره فيما سماه السلام بأن ذلك الدم "دم إبراهيم"[8]، وأنه هو من وفر على أبناء إبراهيم "العرب واليهود" الاحتراب وصان الدماء. ثم جاء زمن رمز ديني آخر أطلق على الاستسلام والتطبيع المعاصر لقبًا دينيًّا إبراهيميًّا آخر، وهو يشير بوضوح إلى أن اليهود لهم حق الأرض، فهم أبناء إبراهيم أيضًا. طريف أن يتعامل الغرب الصليبي والغزو اليهودي بالرموز الدينية العميقة البعيدة ويجرمون الإسلام، أو ما يطلقون عليه "الإسلام السياسي" ويرونه أحق بالمحاربة ويجندون أتباعهم لحربه، ثم يلبسون

ويلبّسون رموزًا وطقوسًا دينية، لذا فإن الدين الذي يلعبون به ويحرفونه يجب أن يكون عونًا على التحرر من الغزاة والمحتلين.

الظاهرة أساسها مشكلة تبعية وضعف، فليست مشكلة يسيرة يمكن تجاوزها بسهولة، كما أن قيود التبعية التطبيعية تحمل استخذاء تامًّا والتزامًا بقيود فوق طاقة الحكومات الخلاص منها، لما لها من ملحقات سرية والتزامات دولية، تجعل الحكومات حارسة أمن للإرهاب الصهيوني، وتفقدها السيادة والمسؤولية وتحرم عليها العمل ضد مظالم الصهاينة، وتصنف خصوم الإرهاب الصهيوني بالإرهاب، وتحرم على الفلسطينيين حق المقاومة وهم من دمرت بلادهم وصودرت أراضيهم ويتعرضون للقتل والسجن والتهجير يوميًّا، ثم يجعلون من الحكام العرب حماة لإرهابهم وأتباعًا طيعين.

كتب محمود محمد شاكر قبل نحو سبعين عامًا هذا القول: "إن الحياة لا تعاش بالأوهام، وإنما يعيشها من أراد أن يعيش بالإرادة الصادقة، وبالرأي الصريح، وبالهدف البين، وبالحق الذي لا يتجزأ، وبالمشقة التي توهن البدن وتستهلك القوى. فإذا أردنا الحياة فإنما حياتنا أن نعرف العار الذي ألبسنا ذلة الاستعمار، فلا ننام حتى ننفض عنا الذل، فإعلان العداوة لعدونا الواحد، الذي يتسمى بأسماء كثيرة في هذه الأقاليم المتراحبة من تخوم الصين إلى حدود المغرب الأقصى"[9].

ذلك كان رأي كاتب حر، عاش الحزن بعد قوله هذا خمسين عامًا، وذاق مثل غيره مرارة فقدان المزيد من الأرض عام 1967 ثم سقوط العرض عام 1977، ولم تزل خطابات الاستقلال ونداءات التحرر تتصاعد من أحرار كانوا لسان أمتنا ذات يوم والآن هم في عداد المشبوهين والمتطرفين والخارجين على السياق لأن الاستعمار بلغ مداه في كل شيء، فكل نقد للمستعمر خيانة، وكل اعتراض على إرهابه إرهاب، ولست متشائمًا من هذا فإن لكل هزيمة نهاية ولكل تطرف رد مثله، ولكل تراجع عودة، ولكل فكرة هزمت انتقام، طال بها الزمان أو قصر، ما بقيت هذه الأمة بقرآنها حية تنطق لغته.

وإذا كان الاستبداد وإنهاك الشعوب ومطاردة مصالحها وإقصاؤها عن قراراتها المصيرية مما ولد ضعف الحكام أمام الخارج واستقواءهم به ضد الشعوب، وتأمين الخارج لسلطتهم،

وكانت التبعية التامة هي التي حملت الحكام العرب على الاستخذاء والهوان والسقوط، فإن هذه أمة تتعرض للتمزق والهوان من وقت لآخر، ولكنها تعلم أنها قادمة وموحدة ورافعة عن هامتها مرة أخرى، ومؤهلات القدرة هذا الزمان أعظم من ماضي الأزمان.

خلاصة

للتطبيع أضرار ومخاطر ظهر كثير منها، وبعضها قادم، من أهمها تجنيد الحكومات العربية لحماية الإرهاب الصهيوني، ومطاردة الفلسطينيين المطالبين بأي حق، أو برفع الظلم، وذلك ما أشار إليه شارنسكي وزير التجارة والصناعة الإسرائيلي الأسبق قائلًا: "إن مهندسي أوسلو جندوا ياسر عرفات كوكيل لإسرائيل في الحرب ضد الإرهاب، ليس فقط ليقوم بالمهمة نيابة عنا، حسب ذلك التبرير والمنطق، وإنما لأن بوسعه القيام بالمهمة أفضل منا"[10]. واستشهد شارنسكي على لسان رابين بأن عرفات ليس مقيدًا بمحكمة عليا ولا تنظيمات حقوق إنسان ولا بمعارضة الليبراليين... وكان هدفهم من عرفات "قيام السلطة بنسف البنية التحتية للمقاومة وشل أي عناصر ومرافق وبؤر لإحيائها"[11]. وبما أن السلطة فشلت في نسف المقاومة في غزة، ووجدت المقاومة وسائل وحدودًا ومغارات تهرب منها السلاح من تحت الأرض ومن البحر، فقد أصبحت المهمة على المحتل اليوم أسهل بإجبار الحكام العرب على خدمة الإرهاب المحتل، وحصار المقاومة وتدمير أي منفذ أو متضامن أو مؤيد للفلسطينيين ضحايا الصهيونية.

الهجوم الكاسح على الإسلام وتسفيهه وتسفيه مفاهيمه وقضاياه وأحكامه، وذلك كان من السلاح الذي سله الإرهابي العالمي بيجن، الذي كان رئيسًا لوزراء الصهيونية، مع شريكه الرئيس أنور السادات، شرطًا لبقاء استسلام مصر لهم، فجمع السادات آلاف العلماء والدعاة والمصلحين والأحرار، وبعضهم كان من اليسار والوطنيين، في السجون القذرة المهينة ليتمتع بالعبودية لمن كان يحاربه، فقلَب الانتصار استسلامًا وهوانًا وتبعية دائمة. والموقف اليوم هو نفسه، لكنها اليوم حرب شاملة على الإسلام في كل مكان، ولا يعلمون أنهم يوقدون نيران الانتقام من المستسلمين. والذي نتمناه أن تحافظ هذه الشعوب على نفسها من فتن تمزقها، وأن تميز عدوها من صديقها، ولا تستلم لعنف جارف يحث الإرهاب الصهيوني الشعوب

لإيقاده ليتمكن بالفتن الداخلية من إطفاء نار الأمة وكبح حميتها وتدمير بقية قواها. وإذا كان استسلام السادات سبب قتله وانتشار العنف زمنًا، فلا نستبعد أن الاستعباد الجماعي للحكام وإدخالهم حظيرة "الإرهابي" خانعين مستسلمين قد يسبب ما يريد أن يظهر. وقد جرب أن هدم الشعوب بالاحتراب هو خير ما يخطط له، كما استفاد العدو من بقاء بشار ومن تعالي الفتن في العراق، وقام التابعون المستسلمون بتنفيذ ما قام به السادات، وملأوا السجون بالمعارضين، ونفذوا قرارات الصهاينة مرة أخرى بكل حرفية.

ولهذا الاستسلام الواسع وجه اقتصادي مرعب، فاليهودي الجشع، الذي كتب عنه شكسبير مسرحية **تاجر البندقية**، لم ينس ثقافته ولا دوره، وليس هذا منا عداء عرقيًّا ولكنها تربية سيئة لهم تتكرّر، فلماذا سرقة الفنادق في دبي، بل والسخريات الصهيونية منهم أنفسهم من قومهم المتسترين بالسياحة وهم يمارسون سرقة كل ما يمكنهم من الفنادق، حتى استعان موظفو فنادق دبي بالشرطة وفتحت حقائب النزلاء اليهود وأخرجت منها ممتلكات الفندق التي سرقوها، وأحيانًا سلموها لما عرفوا أن مصيرهم السجون[12]، ويتحدث إعلامهم عن دور في نشر التدمير الأخلاقي عبر دبي.

امتص الكيان الصهيوني مياه فلسطين وزرع بها الأرض وأنشأ الحقول وطور الزراعة في الأراضي الفلسطينية، ولم يبق الأمر عند هذا، بل هو اليوم يحتل جيوب العرب وأسواقهم. والأفظع من ذلك أنه كلفهم بإعادة بناء سكة حديد الحجاز، لتحويل بلاد العرب أسواقًا له، ومالها تجارة له، وبنوكه مأوى ثروة العرب الخائفين من نقمة شعوبهم، وتحويل رجالها عمالًا، ويجعل من حكامها خدمًا برتبة حاكم[13].

اليقين أن فلسطين سوف تساهم في تحريرنا من الخنوع للمستغلين، وتحرير قلوبنا وعقولنا بوجود نماذج تقاوم ولو كانت مجموعات صغيرة ومحاصرة. فحرية المقاومة، مهما تكن هذه المقاومة، أقوى من حياة مئات الملايين المشلولين، فهي التي تقدح الحياة في الضمائر الميتة الخائفة، ولن يقاوم التطبيع إلا بإبقاء شعلة ولو خافتة لمقاومة إرهاب المحتل، وبقاء كل النصوص والتاريخ والأخبار والوثائق وسجلات فظائع المحتل وإرهابه حية مشهودة على مدار الوقت، وبقاء كل صنوف الأدب والفكر والتاريخ المقاوم كلها تغري وتحث على عودة

الوطـن إلى أهلـه؛ لأن جريمـة الجرائـم هـي خفـوت جـذوة المقاومـة، ونسـيان جرائـم المحتـل، وحـرف الشـعوب عـن غاياتهـا، واسـتهلاكها في معـارك جانبيـة. إن الحفـاظ عـلى الشـعارات والمؤتمـرات والإعـلام والديـن سـوف يبقـي النـاس مرتبطـين بأرضهـم وتاريخهم.

ثـم إن الصهاينـة الذيـن كانـت إيـران وتركيـا مرتعًـا لعلاقاتهم وتجارتهـم منذ تأسـيس كيانهم إلى الثـورة الإيرانيـة، ثـم مـا تعانيـه علاقاتهـم اليـوم مـع تركيـا بسـبب موقـف الحـزب الحاكـم، أليـس هـذا مـؤشرًا على الشـقاء والمسـتقبل المرعب دائـمًا في منطقـة ترفض فسـادهم وعنصريتهم وإرهابهـم؟ كان العـرب هـم الأعـداء والأطـراف هـم الأصدقـاء، واليـوم يقلبون هـذه المعادلة، ولكـن السياسـة في منطقتنـا كتابـة عـلى الرمـال بـلا ضمان مـن أي نوع.

دعونـا نتخيـل أن هـذا القبـول الواسـع بالصهيونية سـيدة عـلى حكومات العـرب، أليس هذا ينهـي الخـلاف الخارجـي مـع العـرب خاصـة المقاومـين، فيوقع اليهـود فيما يحـذرون منـه من أن نهايـة الـصراع مـع العرب هـي بداية الـصراع والتدمير الداخـلي، ونتأمل عدم قدرتهم على حسـم الانتخابـات منـذ عامـين ويزيد؟ ثم إذا غرق اليهـود في بحر حكومات العرب المضطربة الفاسـدة سياسـيًّا واقتصاديًّـا، ألـن يفسـدهم هذا الجـو فيتركون البنـى الديمقراطيـة والإنسـانية والمحاكم المسـتقلة الخاصـة بهـم، ويخـرج منهـم دكتاتوريون فاسـدون يقضون عـلى تميزهم الموجـود الآن؟ هـذا تسـاؤل لا يعـود بالنقض عـلى شيء مما سـبق أعلاه.

وقـد بلغـوا اليـوم مـن القـوة والنفـوذ أن أصبحـت الحكومـات العربيـة مجـرد تابعـة مطيعـة، وأصبحـت تـل أبيـب عاصمة القـرار للحكومات العربية، ولم تزل بحاجة إلى سـنين لاسـتقرارها عاصمـة القـرار لحـكام العـرب قبـل أن تتهاوى مـن داخلها أو مـن خارجها بقوة قـوى إقليمية، كإيـران وتركيـا، أو بحيـاة تنبعث من الجسـد العربي المشـلول الآن بالمفسـدين.

الهوامش

1. إدوارد سعيد، **أوسلو2، سلام بلا أرض**، القاهرة: دار المستقبل العربي، 1995، ص 7.
2. Suri, Jeremi. *Henry Kissinger and the American Century*. Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press, 2007. p.263.
3. إدوارد سعيد، **أوسلو2**، ص 68.
4. السابق، ص29.
5. السابق، ص 31.
6. جريدة **نيويورك تايمز**: https://nyti.ms/3sMskbF
7. كاتب هذه السطور تعرض للّوم على منصة تويتر من ذوي الولاء للصهاينة، إذ يلومون على وجود كلمة إسلام في بعض تغريداته.
8. **دم إبراهيم: رؤية إلى الشرق الأوسط**، ترجمة سامي جابر، بيروت: دار المروج، 1986.
9. محمود محمد شاكر، **اللواء الجديد**، العدد 7، أغسطس 1951، ص 3.
10. راغدة درغام، "التهديد الفلسطيني بـ"انتفاضة" يتنافى مع وجود سلطة – دولة"، **جريدة الحياة**، الجمعة، 23\1\1998.
11. السابق.
12. "التطبيع السياحي: الإسرائيليون يسرقون من فنادق الإمارات كل ما يمكن حمله"، الجزيرة نت، في: https://bit.ly/3cjB2Iz
13. الطريف أن شمعون بيريز كتب في كتابه **الشرق الوسط الجديد** الذي نشره عام 1993 مخطط المستقبل، بما فيه السكك الحديدية والزراعة والعمل والصناعة، والاستفادة من الأيدي العربية لنمو بلاده، وقد تحقق الآن احتلالهم تحقيقًا واقعيًّا لما قاله قبل أربعين سنة تقريبًا. وهو صاحب رؤية وكان يحب أن يجعل من نفسه صانعًا للأفكار المستقبلية كما فعل هيرتزل حين كتب **الدولة اليهودية**.

بعد المصالحة: مجلس التعاون من الحكام إلى الشعوب

محمد الحسيني

يشير تأسيس "مجلس التعاون لدول الخليج" إلى أكثر من رواية، أولاها الرواية الشائعة بأنه تم تأسيسه بناء على رغبة خليجية، وأن أمير الكويت أشار بذلك، وكان الشيخ زايد بن نهيان أول المستجيبين. وهناك قول للسلطان قابوس يسرده على ضيوفه بأنه سبق أن اقترح إنشاء المجلس على حكام الخليج، وليكون أشمل من كونه منظومة دفاعية. وبحسب روايته فإنه عرض الفكرة عليهم فلم يستجيبوا إلا بعد عام حين طلبت منهم بريطانيا تأسيسه فأسسوه[1]. الرواية الأخرى تشير إلى الموقف الغربي، وأن أمريكا وبريطانيا خافتا على النفط والنفوذ في الخليج من ثورة إيران، فأشارتا على حكام الخليج بنمط من الرابطة العسكرية والسياسية بين حكوماتهم ليقفوا ضد المد الثوري الإيراني، فأعلن عن تأسيس المجلس في أبو ظبي يوم 21 رجب 1401 هـ الموافق 25 مايو من عام 1981، وكان ذلك بسبب حرب الخليج الأولى بين العراق وإيران[2]. وقبل الذهاب في تفصيل تاريخ مجلس التعاون وحاله، نشير إلى دراسة الدكتور يوسف خليفة اليوسف: **مجلس التعاون الخليجي في مثلث الوراثة والنفط والقوى الأجنبية**[3]، التي تعدّ من أهم الدراسات التي صدرت شارحة حال هذا المجلس.

فالراجح أن إنشاء المجلس كان بإرادة خارجية، وكانت حكومات الخليج مرحبة بالفكرة، أما الشعوب فما كانت تحتاج إلا لتأكيد هذا الترابط العميق الموجود على الأرض، بعد أن أنشأ

الاستعمار البريطاني حكومات محلية مزقت بحدودها مجتمعًا واحدًا وتواصلًا عائليًّا ممتدًّا عبر القرون.

كانت الإدارات المحلية التي قامت على إرث تاريخي أو بتأسيس بريطاني تفهم وتدرك مدى التواصل لهذا المجتمع الواحد، خاصة المناطق الممتدة على السيف الساحلي الغربي للخليج، وكان غالب مشايخه يترفعون عن إثارة الفتن بين سكانه، أو يدركون هذه الحقائق فتتغلب أواصر القربى على نزعات الانتقام ورغبات التنازع، فيختلفون ولكنهم يتصالحون عاجلًا، أو يصالح بينهم المستعمر البريطاني على مدى يزيد عن قرن من الزمان.

يبلغ عدد سكان مجلس التعاون الخليجي ما يزيد عن خمسين مليونًا، منهم نحو 28 مليون مواطنون، بإنتاج محلي يقدر بـ 1.638 تريليون دولار، ومعدل دخل يزيد عن 34.000 دولار للفرد، بحسب إحصاء موقع المجلس عام 2018[4].

قام المجلس على أساس الجغرافيا الجامعة، بالرغم من أنه كانت تثور من آن لآخر بعض الخلافات التي هزت مجلس التعاون عدة مرات، أبرزها الخلاف القطري البحريني على جزيرة حوار، وحكمت المحكمة الدولية بها للبحرين عام 2001؛ والخلاف الذي كان يثور من وقت لآخر بين الإمارات وعمان، واتهام عمان للإمارات بالترتيب لانقلاب على السلطان قابوس بن سعيد عام 2011[5]؛ وحادثة الخفوس بين السعودية وقطر في 30 سبتمبر 1992 والتي انتهت بقتل ضابط سعودي وجنديين قطريين، ثم تصالحوا، وانتهت الخلافات لتعود مرة أخرى بعد استغلال عدد من الحكومات لتنحية الشيخ حمد بن خليفة لوالده بأن حاولت عدد من حكومات الخليج الانقلاب على الشيخ حمد في قطر لإعادة الأب للحكم، عام 1996م، وكانت تلك المحاولة الانقلابية كبيرة، وكاد الهجوم ينفذ ضد قطر لولا إرادة الله ثم تسرب خبره في اللحظات الأخيرة.

بقي هذا المجلس يقوم ويطيح من وقت لآخر ولكن لم يجرؤ أحد على هدمه إلا بعد نشر خبر ملفق نسب إلى أمير قطر على موقع وكالة الأنباء القطرية بعد اختراق الموقع يوم 27 شعبان 1438هـ الموافق 23 مايو 2017م. زعموا أنه قال: "إن إيران تمثل ثقلًا إقليميًّا وإسلاميًّا لا يمكن تجاهله، وإنه ليس من الحكمة التصعيد مع قوة كبرى تضمن استقرار المنطقة". ولو

صـح هـذا القـول لما اسـتوجب ما تبعه. ثم في العـاشر من رمضان 1438هـ، الموافـق 5 / 6 / 2017 حـين أعلنـت ثـلاث حكومات هـي الإمارات والسـعودية والبحريـن، إضافة إلى مصر السـيسي، حصارهـا لقطـر جـوًّا وبـرًّا وبحـرًا، تم ذلك بعـد أيام مـن مؤتمر أقيـم في الريـاض (20–21 مايو 2017) جمـع بـين الرئيـس الأمريكـي ترامب وحـكام هذه الدول. وتبـين من الوقائـع اللاحقة أن قصـة التصريحـات المكذوبـة والمبالغـة فيها والتصريحات الملفقة كانت مسـائل شـكلية لتنفيذ عمل كبـير، وهـو غـزو قطـر وإسـقاط حكومتها، كما شرح ذلـك لاحقًا الشـيخ صباح أمـير الكويت[6]. وقـد نـشرت تسريبـات تقول إن مهنـدس هذا الحصـار كان اليهودي كوشـنر ، زوج بنت ترامب، بسـبب فشـل صفقـة مالية مع قطر[7]، ولسـبب مهم آخر هو التنسـيق الصهيـوني لتجنيد حكومات المسـتبدين العـرب فيـما عـرف بالثـورة المضـادة، ضد الشـعوب، تجنبًـا لمخاطر وجـود حكومات ديمقراطيـة في المنطقـة تتمـرد عـلى الهيمنـة الاسـتعمارية. وقـد كان أهـم إنجـاز صهيـوني في مصر هـو إسـقاط ديمقراطيتهـا وتمليـك البـلاد لعسـكر موالين، وبهـذا يعيـد الصهاينة النفـوذ الفردي للدكتاتوريـين الذيـن تقـوم إسرائيـل بتأمينهـم وتجنيدهم ضد مصالح شـعوبهم، وقمـع الحريات العامـة ومنـع أي نمـو أو تطـور على أرضهم. ويضاف إلى ذلك أسـباب شـخصية لكوشـنر، منها رغبـة منـه في الانتقـام لصفقـات عقاريـة رفـض تجار قطريـون إتمامها، ولسـبب أهـم وهو وجود قلـوب تغـلي بالشـحناء عـلى قطر لدورهـا في تأييد الربيع العـربي والذي امتـد إلى تصاعد النزاع في ليبيـا؛ فقـد أيـدت قطر ثـوار ليبيا ضد الثـورة المضـادة المتمثلة في قيـادة الضابط الليبـي الأمريكي الجنسـية حفـتر، الـذي أيدتـه الإمـارات والريـاض والقاهـرة، مناصريـن لحركـة اسـتعادة النظام القديـم الـذي سـقط في ليبيـا وانتقامًـا من الشـعب الليبي الذي ثـار على القذافي، ولرغبة السـيسي وأنصـاره في الخليـج بـأن تعـود ليبيا كمصر إلى حكم عسـكري يصطـف مع الثورة المضـادة لثورة الشـعوب في الربيع العربي.

فاجتمعـت إرادة الثـورة المضـادة مـع الرغبـة الصهيونية في كبت الشـعوب وتدمـير مصالحها، وتسـخير المنطقـة لـلإرادة الصهيونيـة التـي تكـره في قطـر صوتها الإعلامـي الكاشـف للحقائق، عـبر قنـاة الجزيـرة، ومـا يتعلق بالمسـألة الفلسـطينية ومناصرة قطر لفلسـطين خاصة غـزة. وانتقد المحـاصرون لاحقًـا على قطـر عدم اندماجهـا في الصف المتطـرف المعادي للتوجهات الإسـلامية والتحرريـة. كـما إن قطـر ربطهـا بإيران حقل غاز مشـترك، إضافة إلى جوار أقـرب، وربطها بتركيا

موقف من الانقلاب العسكري عام 2016، والذي انتشر وقتها أن لإسرائيل والإمارات دورًا في التحريض والتخطيط له، ولاحقًا أعلنت تركيا عن دور للإمارات فيه.

قدمت دول الحصار قائمة مطالب مكونة من ثلاثة عشر بندًا، من أهمها إغلاق قناة الجزيرة، وإنهاء مناصرة المعارضة الديمقراطية في مصر، وكأن هذه الشروط إلزام بالمشاركة في الثورة المضادة للشعوب، وتجنيد لقطر ضد كل ما هو إسلامي من غزة إلى ليبيا، وظهرت هذه الشروط بأنها هدم لمبدأ السيادة ومحاولة إجبار على تبني مواقف مخالفة لمصالح البلاد.

كان الحصار مقدمة لغزو عسكري لقطر من الحكومات الأربع. وقد أعلن عن هذا الشيخ صباح الأحمد الجابر أمير الكويت أثناء زيارته البيت الأبيض وحديثه مع ترامب في المؤتمر الصحفي، وكان الشيخ جابر حريصًا على إعلان ذلك رغم كونه وسيط الإصلاح. وقد كانت الحكومات التي حاصرت قطر واستعدت لغزوها قد أخفت المخطط عن الكويت وعمان لمعرفتها أن هاتين الدولتين لن توافقا على الغزو العسكري، وطمع المحاصرون في انضمام الكويت إلى الرباعية، ولكن الكويت بإدارتها الواعية كانت تعلم أن قطر لو سقطت فقد تكون هي التالية. وهناك من الخلاف على النفط وعلى تمتع الكويت ببعض الحريات ما يغري بغزوها هي أيضًا، ثم إن قطر قد استبقت مخطط الغزو بمدة قصيرة ودعت تركيا إلى تعاون عسكري وإنشاء قاعدة عسكرية على أرضها، وصدقت التوقعات فقامت تركيا بإرسال قوات إلى قطر بعد الإعلان عن الحصار مباشرة مما عثّر مشروع الغزو. ومع أن للولايات المتحدة قاعدة العديد الكبيرة في قطر، ولكن قطر، بناء على تجربة محاولة الانقلاب في تركيا قبل ذلك بعام، لم تكن واثقة بالموقف الأمريكي، إذ إن الجيش الأمريكي في قاعدة أنجرليك في تركيا قدم خدمات للعسكريين الانقلابيين على الديمقراطية التركية الذين فشلوا في محاولتهم الانقلابية.

الأثر الاجتماعي والاقتصادي

كان الحصار جريمة في حق الشعوب في الخليج، فكان من المؤسف مثلًا أن طفلة عمرها أقل من عام واحد تؤخذ من أمها في المطار لأن الأم قطرية والأب إماراتي، أو يهاجم أوباش

الناس المعتمرين القطريين في فنادق مكة، وتعاقب حتى الإبل بالتكسير والتجويع، ونماذج كثيرة لا تحصى من صناعة الكراهية والأحقاد. ولجأ بعضهم إلى استعادة الصراع القبلي والنفخ فيه، واستعادة الأنماط القبلية القديمة للولاء، وكأن هؤلاء الناس يعلنون عن فشل الحكومات وانكشاف ضررها على المجتمعات؛ ذلك أن الخليج مجتمع واحد متجانس ومتواصل، تاريخيًّا، عائليًّا وتجاريًّا وإداريًّا، وكان من سكان السعودية مثلًا ما يزيد عن خمسة عشر ألف موظف ورجل أعمال مقيم في قطر، سوى الإماراتيين والبحرينيين وكذا المصريين الذين كان يزيد عددهم عن ثلاثمئة ألف عامل وموظف وإداري، إضافة إلى البضائع ومختلف أنواع التبادل التجاري والتعليمي. للأسف لم تكن مصالح الشعوب تعني شيئًا تجاه هذه الهبّة الفاشلة، وكان الرهان أن الحصار سوف يُسقط حكومة قطر في أيام. لكن يبدو أن من خطط للحصار وللحرب كان جاهلًا بالتحولات العالمية الكبيرة، ولم يدرك العولمة وما تعنيه من تواصل وتنافس تجاري كبير، وأنه بحصار غيرك إنما تجني على نفسك، وبهذا يدمر المحاصِر مصالحه ويحرم نفسه من سوق نشط يستهلك بضائعه، ويصنع بالحصار ضررًا مستمرًّا لتجارته وسمعته. ذكرت مجلة **الإكونومست** أن مشتريات القطريين من العقارات في دبي عام 2016 تجاوزت الخمسمئة مليون دولار[8]، وتمتلك قطر للبترول نسبة تبلغ (38.1٪) في شركة التكرير العربية في مصر التي تمتلك بدورها نسبة تبلغ (66.6٪) في الشركة المصرية للتكرير[9]. وكانت قد زادت الاستثمارات القطرية في مصر على خمسة مليارات دولار[10]. واستوردت قطر عام 2016 ما قيمته 19 مليار ريال قطري من السعودية والإمارات والبحرين[11]. كل هذا الاستثمار ذهب هباء وتحول إلى دول أخرى منها تركيا وإيران وعمان والكويت وغيرها. فالرأسمالية ربطت العالم بطريقة غير مسبوقة، وخروج مزود تجاري يعني تنافس عشرات آخرين على الأسواق التي خرجوا منها. وكان أن ضاعفت تركيا من استثماراتها مع قطر، وزاد التبادل التجاري بين البلدين في عام 2018 بنسبة 54٪[12]. وافتتحت تركيا في الدوحة مكتبًا لتشجيع الاستثمارات القطرية على أراضيها عام 2017، فنجحت في جذب 179 شركة قطرية تعمل اليوم في السوق التركي الذي وصلت القيمة الإجمالية للاستثمارات القطرية فيه إلى نحو 22 مليار دولار عام 2019[13]. ثم تنامى الاستثمار والتعاون بشكل أكبر بين الدولتين، كما تحولت الكثير من الاستثمارات الشعبية لتركيا.

أمـا جهـود حكومات الخليـج في إنفاق ثروات الشـعوب في الدعاية المضـادة، كل ضد الآخر، فهـذا ممـا يصعـب حـصره أو إحصـاؤه، إذ تدفقـت الثـروات عـلى مراكـز الدراسـات ودكاكـين اللوبيـات في أمريـكا وبريطانيـا وغيرهـا بـما لا سـابقة لـه في التاريـخ. وهنـا فقط أنمـوذج لشركة دعايـة واحـدة، فقـد "كشـفت وثائق كامـبردج أناليتيـكا أن أبوظبي دفعت مبلـغ 333 ألف دولار مقابـل شـن حملـة في مواقـع التواصـل الاجتماعـي لتشـويه سـمعة قطـر وربطهـا بالإرهـاب عام 2017"[14]. وكـذا إعلانـات "سـابراك" في بعـض التلفزيونـات الأمريكيـة لترويـج التهمة نفسـها، وزادت تملقًـا بقولهـا إن قطـر تقـوم بتهديـد حلفـاء أمريـكا في المنطقة.

ولم تكـن الخسـارة عـلى تجـارة ومـوارد حكومـات الحصـار، بـل تـضررت أيضًـا تجـارة قطر، خاصـة الخطـوط القطريـة[15]، التـي كانـت بعـض محطاتهـا الخليجيـة نحـوًا مـن عشريـن رحلة في اليـوم، وكانـت وقتهـا الخطـوط الجوية القطريـة قد وصلت إلى أكثـر من مئة وخمسـين محطة جوية حـول العالم.

تبـين للمحاصريـن منـذ وقـت مبكـر فشـل الخطـة، فـلا حـوصرت قطـر عالميًّا ولا سـقطت حكومتهـا، وحتـى آمـال بعضهم بإطالـة الحصار سـقطت. وكان أحدهم قد قـال لوزير الخارجية الأمريكـي الـذي سـألهم: إلى متـى الحصـار؟ فـكان رد أحدهم: إنه كحصـار أمريـكا لكوبا! تبين أخـيرًا للمحاصريـن أن هذا الفشـل الكبير للحصـار أنتج حصارًا للمحاصرين أنفسـهم ولم يحقق شـيئًا، وكانـوا يتوهمـون أن حكومـة قطـر سـتخضع وتقـع تحـت حصـار منهك، كالـذي مورس ضـد العـراق زمـن صدام حسـين بـين عامـي 1990 و2003. لكن الزمـن غير الزمـن والناس غير النـاس والظروف غـير الظروف.

بعـد انكشـاف فشـل المحاصريـن في تحقيق مطالبهم، وخوفهـم مـن الإدارة الأمريكية الجديدة التـي قـد تقسرهـم علنًـا عـلى إنهـاء الحصـار، أراد كوشـنر وترامـب تسـجيل موقـف تاريخـي لا يحسـب لغيرهـم، فأمـروا الحكومـات التـي فشـلت خطتهـا بإنهـاء المهزلـة. وتنقـل كوشـنر بـين الريـاض والدوحـة عـدة مرات لترتيـب إعادة العلاقـات بين الريـاض والدوحة، وتـم الأمر بين الطرفـين. ولم تتـم مفاوضـات مـع بقية المحاصريـن، بل اعتبرت قطـر أن الرياض التـي تتفاوض معهـا مفوضـة أو ممثلـة للباقـين، وذلك سـبّب آلامًا سياسـية لن تنتهـي بسرعة للذين تـم تغييبهم

أو أسقطوا من المشهد، كما سقطت الشروط الثلاثة عشر التي زعم بأنه لا نهاية للأزمة إلا بتنفيذها، وتجاهل المحاصرون أهم الأسباب الذي أعلنوها مبررًا للحصار[16]. وتم عقد مؤتمر العلا بإشراف من كوشنر يوم 21 جمادى الأولى 1442هـ، الموافق 5 يناير 2021م، وتم فيه إعلان إنهاء الحصار.

تفسر حكومات الحصار تراجع موقفها لا إلى فشلها الذي تحقق وانكشف، ولكنها تحاول أن تبرر وتنشر إعلاميًّا، عبر كتابها ومنصاتها، أن سبب التراجع هو قدوم بايدن الرئيس الديمقراطي للبيت الأبيض، وأنه سوف يعيد الاتفاق مع إيران، ومن ثمّ ينهي الطموحات الإسرائيلية بإسقاط النظام هناك، ويسقط التشدد الإسرائيلي الذي كان يستتبع حكومات الحصار بدعوى أنه سيسقط إيران، وخوفًا من أن يجدد بايدن وفريقه الديمقراطي الاتفاق مع إيران وتنتهي حجج المحاصرين والتي كان منها وجود علاقات مع إيران. وربما ينبش عن قضايا أخرى مرعبة، علمًا أن الاتهام بعلاقات قطر بإيران لم يكن حقيقيًّا، فأكبر شريك تجاري لإيران هي الإمارات، والعلاقات بينهما والزيارات قبل وبعد الحصار أكثر من قطر، والحضور الإيراني في الإمارات في شتى الجوانب يفوق بلا مقارنة وجودهم وتجارتهم في قطر. أخيرًا تمت المصالحة ليس بسبب مصالح الشعوب ولا انتهاء الخلافات، بل كما نشر أحدهم: "المصالحة الخليجية: ليس حبًّا في قطر إنما كرهًا في إيران"[17].

لماذا سيبقى مجلس التعاون هشًّا؟

السؤال رغم أهميته إلا أن الإجابة واضحة، فهو كأي مؤسسة تقيمها حكومات فردية، يبقى رهينًا لهؤلاء الأفراد ومصالحهم وتوجهاتهم وصداقاتهم وخصوماتهم. وهو نفسه السؤال الذي تورده الشعوب العربية على الجامعة العربية المشلولة من بدايتها إلى يومها، يستعملها الغزاة والمستعمرون متى احتاجوا إلى ذلك، ويهملونها وتصبح ناديًا نمطيًّا ثقيلًا وفاشلًا تستعرض فيه خلافات الفاشلين وخصوماتهم، فلا قتلوها لرغبة الخارج في بقاء رمزيتها واستعمالها حين الحاجة، ولا أحيوها لأنها لن تحقق المصالح الفردية للحكام، ونشاطها مرتبط بحاجات الخارج وحاجات المستبدين، وفي مرات عديدة كانت تقام لها بدائل مؤقتة لتمضية حاجة أو موقف، فهي ناد للحكام، وما يتفرع عنها مثلها.

وكذلك مجلس التعاون الخليجي، فهو مجلس للحكام، وإدارته ورئيسه وموظفوه مجرد سكرتارية لتنسيق اللقاءات والحفلات للحكام وتنفيذًا لإراداتهم، فلم تنشئه الشعوب، وليس لها فيه أي دور، حيث لا يوجد برلمان خليجي، ولا يوجد للمجلس أي مؤسسة منتخبة، ولا أي صلة يمكن أن تتطور من خلاله أو عبره علاقات الشعوب ومصالحها، فهذه المؤسسة تدار بمزاج شخصي للحكام، ويتحكم فيها مزاجهم وأهواؤهم وتطبيق إملاء الإرادات الدولية عليهم. وسيبقى المجلس كذلك ما لم يصبح للشعوب وجود مؤثر في القرارات، أو تتقدم بمطالبها لتطوير هذه المؤسسة، وليُجبر المتنفذون على المساهمة في إصلاح واقعها، وإلا بقيت أو تطورت باتجاه كونها أداة قمع وتمزيق وتهديد لمصالح الناس كما حدث عام 2017. وليس هناك للأسف ما يدل على أي توجه لجعل هذه المؤسسة فعالة مفيدة للناس من قبل المتحكمين فيها.

وإن كان هناك من نجاح سابق جيد يعود جزئيًّا إلى المجلس فبسبب بقية مروءة وأعراف عربية وعلاقات ومصالح عامة كانت مؤثرة في جيل سابق وأذن لها بالتحرك تحت هذه المظلة. وكان لدى بعض الحكام المؤسسين من الأعراف العربية القديمة ما يجعلهم يقللون من التدخل في خصوصيات الناس ويقدرون أنفسهم ووجوه مجتمعهم، فقامت مؤسسة مرضي عنها شعبيًّا ورسميًّا، ثم إن ذلك الجيل مات، وآلت الأمور إلى أشخاص لم يقدروا قدر الناس وحاجة المجتمعات إلى مؤسسات جامعة تحقق مصالحهم، وتحركوا أحيانًا بمشاعر الانتقام والآنية وتجاهل المواضعات القبلية وغياب الحكمة، وهذا دمر بقية التعاون ونزل مستوى الخطاب من الخصومة إلى الفجور، بل إلى مستوى من التفاهة والشتائم والخوض في الأعراض بما لا سابقة له من التدني، وسبب جروحًا شخصية واجتماعية وقبلية تأبى الاندمال قريبًا. ولنا أمل لا يكل في أن تتجاوز منطقتنا هذا الفشل والهبوط، وترتقي ويرتفع النافذون فيها إلى مستوى من المسؤولية ومستوى الشعوب التي قهروها في حرياتها ودينها وأخلاقها وأعرافها، ونزلوا بها ذاك النزول المشين.

إن المجلس سيبقى ضعيفًا معرضًا للهزات وربما للتمزق، كما حصل أخيرًا منذ أكثر من ثلاث سنوات، ما لم يكن هناك وضع قانوني شعبي ملزم، ومؤسسات منتخبة، وركائز صلبة تقلل من تعرضه لهواجس الأفراد وخلافاتهم الشخصية إلى دور مؤسسة حامية لمصالح الناس في المنطقة.

الهوامش

1. في حديث له مع عدد من الزوار الخليجيين.

2. عن أثر الحرب العراقية الإيرانية في تأسيس المجلس، راجع دراسة عمر الحسن: "تشكيل مجلس التعاون الخليجي: الرواية الرسمية" (بالإنجليزية)، موقع مركز الجزيرة للدراسات: https://bit.ly/2NmNjSn

3. مركز دراسات الوحدة، بيروت، 2011.

4. الموقع الرسمي لمجلس التعاون لدول الخليج تقف معظم إحصاءاته عند عام 2012 وعدد السكان وقتها 47 مليون والإحصاءات التالية من مواقع مختلفة.

5. نشر تلفزيون سلطنة عمان يوم الثلاثين من كانون الثاني/ يناير 2011، وفيه أعلنت السلطنة اعتقال خلية تجسس تابعة لجهاز أمن الدولة الإماراتي كانت تستهدف نظام الحكم في سلطنة عمان وتستهدف آلية العمل الحكومي والعسكري.

6. في زيارة لأمير الكويت الراحل إلى واشنطن، وكان تصريحه في مؤتمر صحفي مشترك مع ترامب بتاريخ 8 سبتمبر 2017.

7. ورد بعض هذا في تحقيقات مولر، ونشرت ديلي ميل البريطانية معلومات بهذا الصدد: http://dailym.ai/3nVPhWd وفي ذا إنترسبت: https://bit.ly/39OgB3J

8. *The Economist*. "The boycott of Qatar is hurting its enforcers". 21/October/2017.

9. موقع شركة قطر بتروليوم في 19 نوفمبر 2019: https://www.facebook.com/qatarpetroleum/posts/2840761685957338

10. *Gulf Times*: https://bit.ly/2LP2CCH

11. موقع الخليج أونلاين، "مع تحقيق المصالحة: ما المكاسب الاقتصادية لدول الأزمة الخليجية؟": http://khaleej.online/wxA75b

12. الجزيرة نت: https://bit.ly/3qOhYGL

13. ترك برس، "بالأرقام.. حجم الاستثمارات القطرية في تركيا وأسباب نموّها المستمر": https://bit.ly/39KdM3S

14. صحيفة **العرب**، "قصة شركة دعاية بريطانية وظفتها أبوظبي ضد قطر"، 20/ 3/ 2018: https://bit.ly/3p4ASIE

15. في عـام 2018 أعلنـت الخطـوط الجويـة القطريـة خسـارة مقدارهـا 69 مليـون دولار لعـام 2017 جراء المسـافات الطويلـة التـي اضطـرت الشركـة للسـير بها جـراء الحصـار الجوي من الـدول الأربـع، انظر موقـع راديو مونـت كارلـو: https://bit.ly/3sHTCA8

16. موقع دويتشه فيله: https://bit.ly/3qCssc8

17. موقع محطة بي بي سي، 6 ديسمبر/ كانون الأول 2020: https://bbc.in/2KBllBm

ملف العدد

الوباء بوصفه مدخلًا لإعادة تشكيل المجتمعات 30

محمد يحيى حسني

الوباء والتغيير في حياة المجتمعات:
وجهة نظر علم اجتماعية 45

عبد الرحيم الدقون

انتقام البنغول؟ محادثة مع فرانسوا موتو وفريديريك كيك 59

الوباء بوصفه مدخلًا لإعادة تشكيل المجتمعات

محمد يحيى حسني

اتّخذت العديد من الدراسات موضوع انتشار الأوبئة مدخلًا لرصد التغيرات الاجتماعية على مستوى العادات والعلاقات، هذا فضلًا عن ظهور أنماط مخصوصة من المعرفة حول الأوبئة اصطلح البعض على تسميتها قديما "كتب ورسائل الطّواعين"[1]، وحديثًا "الأدب الفقهي والاجتماعي حول الأوبئة"[2]. كما تزخر أيضًا النصوص الأدبية الحديثة التي تناولت فكرة المعاناة البشرية بكثير من المعلومات والتصورات والمعارف حول الأوبئة، وفي هذا الصدد استحضَرت بعض الأعمال التي أُنجزت مؤخرًا حول وباء كورونا كوفيد 19 نصوصًا من قبيل: **يوميات عام الوباء** لدانييل ديفو، و**الإنسان الأخير** لماري شيلي، ورواية **الطاعون** لألبير كامو، وغيرها من الأعمال التي جعلت الوباء موضوعًا قابلًا للمعالجة المعرفية في حقل الإنسانيات إلى جانب المعالجات العلمية الطبية للوباء[3].

وتتّجه الدراسات المعاصرة حول الوباء، في حقل العلوم الاجتماعية والسياسية، صوب ما يمكن أن نسمّيه الدراسات التقاطعية، التي لا تتعامل مع الوباء كوباء، وإنّما تركز على تقاطعه مع النظام السياسي والاجتماعي القائم، ومن ثَمّ توقُّع التغيرات التي يمكن أن تترتّب عليه. وفي هذا الصدد يُرجّح بعض الباحثين أن وباء فيروس كورونا المستجد "سارس كوف 2 المسبب لمرض كوفيد 19"سيؤدي، على سبيل المثال لا الحصر، إلى تآكل النظام العالمي الليبرالي وعودة التيارات الفاشية اليمينية في أرجاء الكرة الأرضية[4].

إن ارتباط انتشار الأوبئة والجوائح، من مجاعات وغيرها، بإحداث تغيرات اجتماعية وثقافية واقتصادية يكاد يكون أمرًا مفروغًا منه[5]، فقديمًا فتَحَت المجاعات والأوبئة الباب أمام انتفاضات واضطرابات سياسية، وفي أحايين أخرى تسبّبت في "تخريب شروط أيّ تطور أو تراكم في الخبرات والمهارات"[6]. ومن ثمّ كانت عاملًا من عوامل تعطيل نهضة بعض الأمم التي عمّت فيها الجوائح والأوبئة. وهذا شأن الأزمات الكبرى بشكل عام، حيث تترتب عنها دائمًا مجموعة من العواقب السياسية والاقتصادية وحتى الثقافية، وإن كانت المنعرجات الكبيرة التي عرفها عالمنا المعاصر لم ترتبط بالجوائح الطبيعية بقدر ما ارتبطت بالجوائح الاقتصادية والحروب الكبيرة، التي حفّزت ظهور قوى عظمى جديدة وتيارات راديكالية شوفينية قومية ويمينية وشعبوية[7].

للأوبئة المعاصرة خصوصيتها؛ نظرًا إلى اختلاف السياق وتطور الإمكانات الطبية والتقدم الطبي بصورة عامة في المجتمعات الحديثة، ومن ثمّ قد يكون من المبالغة حديث البعض اليوم عن "عالم ما بعد كورونا" ونهاية العولمة والرأسمالية، إلا أن ذلك لا ينفي أيضًا صعود بعض الظواهر الجديدة التي قد تصاحب البشر ردحًا من الزمن، ومن ثمّ ستُسهم في تشكيل أنماط جديدة من العلاقات والمسلكيات والقيم. **ولعلّ ما بات يصطلح على تسميته بـ"التباعد الاجتماعي" هو بوّابتُها الرئيسية على صعيد الحياة الاجتماعية اليومية. فبعض العلاقات والأدوار والتوقعات والقيم مؤهّلة للتغير والتبدل، وقد يكون هذا التغير عاملًا من عوامل ترسيخ قيم الفردانية والفردية في مقابل قيم الجماعة والجماعية في المجتمع، خاصّة في ظل تركيز الدعاية الطبية وسلطة الأطباء على التباعد وسلسلة العمليات الوقائية التي تأخذ طابعًا اجتماعيًّا،** وهذه إحدى الفرضيات التي ننطلق منها في هذه الورقة، وسنحاول قدر الإمكان إثباتها عبر مجموعة من المؤشرات والظواهر.

وباء كورونا: الحقائق والقطائع

تحفّ بعملية البحث في موضوع الأوبئة، خاصة وباء فيروس كورونا المستجد "كوفيد 19"، عدة إشكالات يتعلق بعضها بتحديد وحصر الأعداد وما إذا كان الوباء طبيعيًّا أم مصنّعًا، وبعضها الآخر يتعلق برهانات الدول والمؤسسات والشركات المصنِّعة للأدوية

واللقاحات، وبرز ذلك جليًّا في موضوع الصراع "العلمي" و"السياسي" حول وباء كورونا (كوفيد 19)، فمع بداية انتشار الوباء شهد العالم أجمع تراشق الاتهامات ما بين الولايات المتحدة والصين، حيث اتهم الرئيس الأميركي دونالد ترامب الصين بشكل صريح بعدم الشفافية فيما يخص الأرقام الدقيقة للمصابين وضحايا الوباء داخلها، وتخطى تلك المرحلة إلى وصف الوباء بالوباء الصيني في عدة تغريدات له على موقع التواصل الاجتماعي "تويتر"، وبدورها بدأت أوساط صينية تُروّج أخبارًا مفادها أنّ "بعثة" عسكرية تابعة لوزارة الدفاع الأميركية زارت ووهان -المدينة التي ظهر فيها الوباء لأول مرة- ونشرت الوباء داخل سوق المدينة المركزي، هذا فضلًا عن تكرر الاتهامات المتبادلة بشأن محاولة الاستيلاء على الجهود العلمية وسرقتها فيما يخص تطوير لقاح أو علاجات لوباء فيروس كورونا المستجد. ووصل الأمر، في مستوى نطاق آخر، حدّ استيلاء بعض الدول، ومن بينها دول عظمى كبيرة، على معدّات طبية كانت متوجهة إلى دول أخرى. **وقد فتح ذلك الباب واسعًا أمام ظهور تحليلات تتنبّأ بسيطرة الفوضى على النظام العالمي من جديد، والعودة إلى مربع ما قبل تسويات الحرب العالمية الثانية، وأهمها مراعاة القوانين الدولية ومؤسسات التعاون الدولي التي ملأت فراغ السلطة خارج حدود الدول**[8].

مع تعذّر المعرفة الدقيقة بإحصائيات انتشار الأوبئة وضحاياها، كان الدارسون قديمًا يكتفون بتعميمات من قبيل ما أورده ابن خلدون في مقدمته حول الطاعون الجارف الذي انتشر في القرن الثامن الهجري: "هذا إلى ما نزل بالعمران شرقًا وغربًا في منتصف هذه المئة الثامنة من الطاعون الجارف الذي تحيَّف الأمم، وذهب بأهل الجيل وطوى كثيرًا من محاسن العمران ومحاها (...) وانتقص عمران الأرض بانتقاض البشر، فخربت الأمصار والمصانع، ودُرست السبل والمعالم، وضعُفت الدول والقبائل (...)؛ **وكأنما نادى لسانُ الكون في العالم بالخمول والانقباض فبادر بالإجابة (...)، وكأنه خَلق جديد ونشأة مستأنَفة وعالَم محدَث**"[9]. أو قول آخر: "دُفن ما لا يحصى ولا يعد من الموتى في سنة الطاعون الأسود"[10]. إلا أنّنا اليوم نتحدّث عن إحصائيات شبه دقيقة، وذلك بفضل وجود دولة مركزية تمتلك أجهزة متخصصة[11]، ولها قدرة غير مسبوقة على الضبط وتحديد القانوني من غير القانوني[12]، وللمعرفة الدقيقة بالإحصائيات حول الأوبئة دور كبير في إمكانية دراستها والإحاطة بها[13]،

ومعرفة ما إذا كانت تشكل ظاهرة كُليّة[14] أم لا، بمعنى آخر شمولها وتخطّيها حاجز الحالة. وبحسب إحصائيات منظّمة الصحة العالمية فقد تجاوز عدد المصابين بوباء فيروس كورونا المستجد "كوفيد 19"، لحظة كتابة هذه الورقة، أكثر من 12.5 مليون مصابًا، وتجاوز عدد الوفيات 560 ألف وفاة، وعدد حالات الشفاء أكثر من 6.89 مليون حالة[15]، وما تزال هذه الأرقام قابلة بالتأكيد للزيادة[16] في ظل موجة تصاعد الوباء في الأمريكتين وإفريقيا وبعض أجزاء آسيا، بعد تراجعه في أوروبا والصين منشأ الوباء ومؤخرًا الولايات المتحدة الأميركية بشكل نسبي. وعلاوة على ذلك ما تزال تصريحات منظمة الصحة العالمية تتحدّث عن كوننا لم نبلغ ذروة انتشار الوباء بعد[17].

هذا الانتشار المعمّم للوباء أدخل مجموعة من العادات والممارسات الجديدة إلى حياة المجتمعات، على غرار ظاهرة ارتداء الكمّامات/ حجب الوجه بما يعنيه من حد للتفاعل الاجتماعي، والحجر المنزلي لفترات طويلة وما واكبه من مشاكل أُسرية، والتباعد الاجتماعي وما يُصاحبه من تبعات على البنية النفسية والسلوكية للأفراد، والمشاكل الاقتصادية وتبعاتها المختلفة اجتماعيًّا وسياسيًّا، يُضاف إلى ذلك التعليلات المختلفة للوباء وأنماط التفكير والمعرفة حوله.

من ثمّ يمكن القول، في ضوء المعطيات الإحصائية ومجموعة الظواهر الجديدة، إن وباء كورونا المستجد يمثل ظاهرة كُلية اخترقت مختلف الفضاءات والدول وتركت بصمتها الواضحة في مشهد الحياة الاجتماعية والاقتصادية، ومسّت بعمق نمط علاقاتنا الإنسانية، وهذه هي الشروط التي في ضوئها تصنّف ظاهرة ما علميًّا بأنها ظاهرة اجتماعية كلية[18].

التباعد الاجتماعي والاحتجاب الاجتماعي

يشير مصطلح "التباعد الاجتماعي" بهذه الترجمة لعبارة "Social distancing" بعض الإشكالات، خاصة على مستوى اللغة العربية، فالتباعد يحتمل معاني غير محايدة بل هي أقرب إلى الفعل "السلبي" قيميًّا وأخلاقيًّا، وبربط هذا التباعد بعبارة "اجتماعي" تتكثّف الحمولة القيمية للكلمة أو التعبير، ويتخطى مدلوله الطبي المحايد أخلاقيًّا والمتمثل في "اتباع

مجموعة من الإجراءات والاحتياطات غير الدوائية للوقاية من العدوى" إلى موقف اجتماعي؛ لذلك يُفضل بعض المتخصصين داخل قطاع الصحة ممّن يمتلكون "حساسية اجتماعية" استخدام عبارات من قبيل "التباعد البدني" و"التباعد الجسمي" و"المسافة الاجتماعية". لكن بغضّ النظر عن هذا الجدل حول مدى دقة استخدام عبارة "التباعد الاجتماعي" والتحفظات حول المصطلح، إلا أنّه ربما يكون أنسب تعبير للدلالة على الممارسات التي واكبت عملية التوقي من الوباء، من قبيل: تجنب التزاور والتصافح بالأيدي والتلامس والعناق، والتقنع بالكمامات، وتَحوّل الشارع ووسائل النقل إلى مساحات من الفراغات ترتادها مجموعات من الملثّمين أو المقنّعين بالأغطية البيضاء.

في صلب نقاشات فلسفة الأخلاق يكتسي موضوع اللمس والتباعد أهمية كبيرة تندرج في إطار ثنائية الذاتية والغيرية، وهي ثنائية تعتبر حجر الرحى تقريبًا في موضوع فلسفة الأخلاق، فإيمانويل ليفناس، على سبيل المثال، يعدّ الملامسة "خبرة أخلاقية متعالية تُخرج الجسد من أبعاده الحسية، مولّدةً عالمًا جديدًا خارج قوالب الذاتية، حيث ينتج عن تداخل الأجساد بروز الغيرية في أبعادها غير المتناهية"[19]. ولذلك تحتل مقولة "اللمس" عند ليفناس مكانة مركزية لأنها تخرج عن مقولات الميتافيزيقا، بخلاف استعارة الإبصار عند أفلاطون. وذلك ما عبّر عنه باروخ إسبينوزا من قبل في **رسالة اللاهوت والسياسة** بقوله: "إن اللمس هو أكثر الحواس تقويضًا للأوهام على عكس الإبصار الذي هو أكثر سحرية"[20].

في سياق وباء كورونا (كوفيد 19) اعتبر سلافوي جيجك، في كتابه الأخير، أن التباعد الاجتماعي الذي اعتُمد للوقاية من كورونا أصبح أكثر وسائل التضامن الاجتماعي فاعلية[21].

وجهة نظر جيجيك تُعيد النظر في الفرضية "المتسرّعة" التي اعتبرت التعاون الدولي مهددًا بالاضمحلال، وعودة انتشار الفوضى للنظام الدولي أمرًا واردًا، بفعل ما شاهدناه من تصرفات أنانية تمثلت على الصعيد الدولي في اعتراض بعض حمولات الأدوية في عرض البحر وتوجيهها وجهة غير وجهتها، فضلًا عن ما شاب سوق الأدوية المستعملة للوقاية من وباء كورنا من احتكار ومضاربات. بينما تمثلت تلك التصرفات الأنانية على الصعيد الاجتماعي الداخلي في التسابق إلى اقتناء بعض المواد الغذائية الأساسية واحتكارها.

لكـن بعـد تجـاوز "مرحلـة الصدمـة مـن الوبـاء" ظهـرت ملامـح عـدة للتضامـن الـدولي والاجتماعـي، واكتشـف البـشر شـيئًا فشـيئًا حاجـة بعضهـم بعضًـا عـلى نحو غير مـشروط. وفي هـذا الصـدد توقـع جيجيك تشـكّل شـكلٍ جديد لما كان يُسـمّى فيما مـضى الشـيوعية؛ لأن آليات السـوق لـن تكـون قـادرة في نظـره عـلى حماية البـشر من الفـوضى والجـوع، ومن ثمّ يجب تنسـيق الإنتـاج والتوزيـع مـن خـارج إحداثيـات نمط السـوق الحـر المفتوح.

قطيعة مع المعتاد

يُمثّـل الوبـاء حالـة اسـتثناء بـكل ما في كلمة اسـتثناء مـن معنى ودلالـة[22]؛ وذلـك لأنه يقلب نظـام الأدوار والتوقعـات في المجتمـع رأسًـا عـلى عقـب، ففـي الحيـاة الاجتماعيـة العاديـة يرتبط البـشر بمجموعـة مـن الأدوار تُحدّد السـلوكيات المتوقعة مـن كل فرد تجاه الآخريـن: أسرة، أبناء، أصدقـاء، زملاء...إلـخ. ويبـذل الجميـع جهودهم لاحـترام تلـك الأدوار التي تتضمـن الحقوق والتوقعـات والالتزامـات، فبـدون احترامهـا "تتحـول الحيـاة الاجتماعية إلى سلسـلة من عمليات سـوء التفاهـم" عـلى حد عبـارة الأنثروبولوجي المغربي حسـن رشـيق[23].

في حالـة الاسـتثناء التـي قـد تكـون حالـة طـوارئ أو حالة انتشـار وبـاء فتّاك يتـم تعليق تلك التوقعـات فجـأة، وهـو مـا يتسـبب في حالـة إربـاك اجتماعـي، يأخـذ المجتمـع حيـزًا مـن الزمن حتـى يعيـد التكيّـف معهـا ويتجـاوز مرحلتهـا كزمـن انتقـالي وهـو زمـن "مـليء بالـتردد وسـوء الفهـم وحتـى رفـض هـذه القواعـد الجديـدة، أو عـلى الأقـل التحايـل عليهـا"[24]. إلا أن الدعاية الطبيـة المسـتمرة حـول الوباء وآليـات التوقي منه جعلت معظـم أفراد المجتمع يتبعون إرشـادات التباعـد الاجتماعـي بتجنـب المصافحـة والملامسـة البدنيـة، وقـد قـاد ذلـك إلى ما يُشـبه مواضعة اجتماعيـة حـول آليـات التوقـي الجديـدة، ومـن ثمّ تحقّق هـدف **رفع سـوء التفاهم** عنـد التواصل بـين أفـراد المجتمـع، وهـذه يعنـي بعبارة أخـرى: سوسـيولوجيا إعادة ترسـيم شـبكة جديدة من الأدوار والتوقعـات والالتزامـات؛ لأن العـودة إلى الوضـع الطبيعـي قبـل كورونـا مسـألة صعبة للغايـة، بـل اعتبرهـا جيجـك وهمًـا، ومـن ثـمّ عـلى العـالم أن يتعلـم كيف يديـر أمـره في وضعية الطـوارئ الدائمـة، التـي تـؤذن سياسـيًّا بحـدوث تغيير جوهـري في مفهومنـا للسياسـة وطبيعة الدولـة، التـي ازدادت احتـمالات تحولهـا نحـو الاسـتبداد بسـبب تطبيـع وضع حالـة الطوارئ.

مـن المتوقـع إذن أن تسـتمر الصعوبـات الخاصـة بتعليـق القواعـد المعتـادة التـي كانـت حتى وقـت قريـب معـالم اجتماعيـة، مثـل التقـارب بـين الجماعـة في المسـجد والمقهـى وأماكـن العمـل والأسـواق ومقاعـد الدراسـة، والتـزاور بين الأقـارب والأصدقـاء، وحتى عطلة نهاية الأسـبوع التـي فقـدت معناهـا عنـد البعـض، وبشـكل عـام مراجعـة الزمـن الاجتماعـي وأسـاليب تدبيره المعتادة.

وهـذا إن عنـى شـيئًا مـن الناحيـة السوسـيولوجية فإنـما يعنـي أن "القطائـع لا تنفـي قطعًـا الاسـتمرارية، وإلا فـإن المجتمـع سـينهار"[25].

الكمّامات والحد من إعمال الوجه في التفاعل الاجتماعي

اعتـبر سـلافوي جيجـك في بداية انتشـار الوباء أن اسـتعمال عدد محدود من الناس في الشـارع للكمامـات التـي تخفـي الوجـه أمـرا مرحّبًا بـه؛ لأنها تؤمّـن إخفاءً للشـخصية وتُحرّر مـن الضغط الاجتماعـي، لكـن مـاذا يعنـي أن ينخـرط مجتمـع بأكملـه في عمليـة إخفـاء الوجـه مـن خـلال الكمامات؟

يتخطّـى الوجـه في السوسـيولوجيا التفاعلية مجرّد كونه قسـمات ومظهرًا خارجيًّا للإنسـان إلى كونـه قيمـة اجتماعيـة ووسـيلة تفاعليـة مع الآخـر، يُعبّر من خلالها الإنسـان عن نفسـه وذاته أمام الآخريـن[26]. ويعتـبِر إرفنـغ غوفمان، رائد المدرسـة التفاعلية، أنّ ما من شـخص إلا وهو "يعيش في عـالم مـن اللقـاءات الاجتماعيـة (Social Encounters) التـي تُدخلُـه مع مشـاركين آخرين إما في تمـاسّ (Contact) وجهًـا لوجـه وإمّا بالتوسـط، والإنسـان يميـل في كل تماس إلى إبـداء ما يُدعى في بعـض الأحيـان الخـط (Line) وهـو نسـق مـن الأفعـال اللفظيـة وغـير اللفظيـة يُعـبّر بهـا عن رأيـه في الوضـع (Situation) ويعـبّر مـن خلال ذلك عـن تقويمه للمشـاركين (Participants)، ولا سـيما هـو نفسُـه. وبـصرف النظـر عـن نيـة الشـخص في أن يتّخـذ له خطًّـا أم لا، فسـوف يجد أنّـه قـام بذلـك بالفعـل. وسـوف يفترض المشـاركون الآخـرون أنه اتخـذ موقفًـا بإرادتـه إلى هذا الحـد أو ذاك مـا يضطـره، إن أراد التعامـل مـع ارتكاسـهم حيالـه، إلى أن يأخـذ في الحسـبان مـا يُمكـن أن يكونـوا قد شـكّلوه من انطبـاع عنه"[27]. ومع ذلـك توجد بعض المجتمعـات، خاصة في

منطقة غرب الصحراء، مثل مجتمع الطوارق، يعمد الذكور فيها خصّيصًا إلى حجب ملامح وجوههم عن طريق اللثام، ويندُر أن يرى أحدهم وجه الآخر بصورة كاملة، ويُرجع دارسو الأنثروبولوجيا الاجتماعية لمجتمعات غرب الصحراء هذه الظاهرة إلى مبالغة تلك المجتمعات في تقاليد التبجيل الاجتماعي، ورسم الحدود بين مكوّنات الجماعة بناء على العمر والمكانة، وتمّ هذا التّحوير الاجتماعي لمدلول اللثام بالرغم من كونه استُعمل في البداية لغرض حماية الوجه من رياح الصحراء الجافة شبه الدائمة، إلا أنه وبمرور الزمن طغت على لبس اللثام معانٍ أخرى جعلت منه دالًّا اجتماعيًّا على مجموعة من المعايير الاجتماعية والأخلاقية.

لكن بما أن حالة الوباء غير مطّردة، فإنّ وضع الكمّامات قد لا يتحوّل إلى ظاهرة بنيوية في المجتمع، وإن كنا نلاحظ، كأناس عاديين، في المجتمع حالة من فتور التفاعل الاجتماعي في الفضاء العام، بسبب التباعد وحرص الأفراد على اتخاذ مسافة اجتماعية من بعضهم البعض أثناء وجودهم معًا. ولا يعدِم الملاحظ لوسائل النقل العمومي حالة من طغيان الصّمت على جمهور الراكبين، تُعزّزها القيود المفروضة، وفي مقدمتها الحفاظ على مسافة متر إلى متر ونصف بين الراكب والآخر، وحالة الشك والخوف التي تجعل كلا منهم في نظر الآخر مصدرًا محتملًا لنقل الوباء. لكن حالة التباعد هذه ربما تكون حالة استثنائية خاصة في بعض المجتمعات التي تتوفر فيها البدائل في النقل، وتستطيع الدولة فيها متابعة احترام قواعد الوقاية المتواضع عليها. فقد لوحظ في بعض المجتمعات، والدول الفقيرة خاصة، استمرار تزاحم الناس في وسائل النقل العمومي وفي الأسواق والأماكن العامة، وهي حالة قد تُفسّر على أنها لا مبالاة أو اتّباع غير واع لأسلوب مناعة القطيع، أو قد تُعدّ نوعًا من التمرد على وصاية الدولة على حرية الناس، وإن كانت حقيقة الواقع تُشير إلى أن حالة اللامبالاة تلك إنّما تعود، في كثير من الحالات، لوضع الدولة وهشاشتها الاقتصادية وتنصّلها من أدوارها الاجتماعية تجاه المجتمع. وقد دفع هذا المعنى كثيرًا من الباحثين إلى طرح أسئلة تتعلق بالتفاوتات الطبقية وتأثيرها في البيئات التي يتفشّى فيها المرض، إذ تسود في المجتمعات، التي تختل فيها قواعد العدالة الاجتماعية وتنتشر فيها ظواهر الفساد واللامساواة، ممارسات تتسم بالتحيّز والإقصاء، تتسبب في حرمان فئات من السكان، خاصة الفئات الفقيرة، من الحصول على الرعاية الطبية[28]، وتُعد هذه الظاهرة مدخلًا أساسيًّا من مداخل دراسة الوباء في العلوم الاجتماعية.

تقودنا نقطة استجابة الناس للوباء إلى الحديث قليلًا حول التمثلات التي يُكوّنها البشر حول الوباء وأنماط التفكير التي تتولّد زمن الأوبئة. ولعلّه من الصّدف المثيرة للغرابة تعايش مجموعة من التمثلات والتفسيرات المتناقضة من حيث المصدر: ديني، تقليدي، وضعي، في زمن يتّسم بالعولمة والتقدم الطبي والعلمي، فما يزال البشر يتعاملون مع الوباء من منطلقات متباينة في ظاهرها، فمنهم من يُعلّل الوباء تعليلًا ما ورائيًّا وأخلاقيًّا ينطلق من ثنائيات من قبيل: العقوبة والابتلاء، والطاعة والعصيان، والخير والشر. ويعتبر الدارسون للأوبئة أن هذا النمط من التمثلات سمة مميزة للمجتمعات الإنسانية على مر التاريخ، ومع أن هذا النمط من التفسير يرد الوباء إلى قوى غيبية إلا أنّه يُحمّل الإنسان في الأخير مسؤولية الجائحة والوباء[29]. في المقابل، يستند المنظور الوضعي في تمثل الوباء إلى تفسير مادّي طبيعي يخلو من التعليلات الأخلاقية، شأن المنظور العلماني بشكل عام. لكنّ الخطورة الأساسية في تعليل الوباء ليست ردّه إلى عوامل طبيعية أو ما فوق طبيعية، وإنما تتمثّل في الوصم الاجتماعي بالوباء. وقد حدث ذلك في البداية بربط الوباء بالصينيين؛ نظرًا إلى تقاليدهم الغذائية المختلفة، وساهم ذلك في تأجيج مشاعر العنصرية ضد الآسيويين بصورة كبيرة حتى في المجتمعات التي توصف بالعلمانية والتقدم. ولم يُخفّف من وطأة وحدّة هذه المشاعر بعض الشيء إلا النجاح الذي حققته الصين وعدة دول آسيوية على غرار كوريا الجنوبية واليابان في مجابهة الوباء والتصدي له.

الدولة والوباء

راجت مع انتشار وباء كورونا (كوفيد 19) مقولة "عودة الدولة" على ألسنة بعض الباحثين. والسؤال المطروح بشكل جدّي: هل غابت الدولة لتعود؟ وكيف عادت؟ ومنذ متى والدولة في حالة غياب؟!

من وجهة نظرنا فإنه يمكن تعليل مقولة "عودة الدولة" بعاملين رئيسيين:

- العامل الأول يتمثّل في حالة الاستنفار واسعة النطاق التي شاهدها الجميع للأجهزة التابعة للدولة، وبشكل خاص أجهزتها الطبية والأمنية والاقتصادية، حيث بدت الدولة

كمنقذ للسوق وبديل اقتصادي اتجه إليه الجميع، مع فقدان الآلاف لوظائفهم في القطاع الخاص، وعجز العديد من الشركات الخاصة عن الصمود. وفضلًا عن ذلك تدخّلت الدولة كمرجع وحيد للرعاية الطبية ومتابعة حالة الوباء، وكان بيدها قرار فرض الحظر الكلي أو الجزئي على الأنشطة الحياتية المختلفة...إلخ، هذه الإمكانات والتدخلات التي ظهرت معًا في وقت وجيز شدّت انتباه البعض إلى الدولة، التي اجتهدت بعض التقاليد الليبرالية على إظهارها بصفة حارس ليلي لا أقل ولا أكثر، بافتراض قدرة السوق على إدارة ذاته بصورة مستقلة عنها، وتنظيم المجتمع ذاتيًّا أو عبر هيئات مدنية وسيطة بعيدًا عن سلطتها "الغاشمة".

- أما العامل الثاني فهو على صلة بتقاليد نظريات نظام الطوارئ، فقد عرّف بعض المفكرين، ومن بينهم كارل شميت الدولة انطلاقًا من قدرتها على فرض نظام وحالة الطوارئ، وهذا هو السر في إعجاب النازيين بأفكار كارل شميت، حسب عزمي بشارة[30]. ومن ثمّ، فالترويج لمقولة أو فرضية عودة الدولة في حالة الطوارئ لا يخلو من رهانات سلطوية تبرر قمع الفرد وقمع الحريات السياسية والمدنية بذريعة سيادة الدولة. كما يدّعي هذا المنظور، وهذا هو الأهم، أن "دولة حالة الطوارئ" التي تضع يدها فوق كل شيء أكثر كفاءة من غيرها، والمقصود هنا الدول الديمقراطية الليبرالية، في مواجهة الجوائح الاقتصادية والوبائية على حد سواء.

وهذا يقودنا للحديث عن مقارنة حدثت على نطاق واسع بين الدول ذات النظام "الأوتوقراطي غير الديمقراطي" ممثّلة أساسًا في الصين، والدول ذات النظام الديمقراطي الليبرالي ممثلة في الولايات المتحدة على صعيد مجابهة الوباء، حيث كان من الواضح أن الكفّة تميل في هذه المقارنة السطحية لمصلحة الصين في مقابل الولايات المتحدة التي أخفقت، حسب فوكوياما، بشكل مريع في استجابتها للوباء[31]. إلا أن هذه المقارنة قاصرة ولا تأخذ بعين الاعتبار الحالات الأخرى خارج هذين النموذجين، حيث أظهرت عدة دول ديمقراطية نجاعة كبيرة في مواجهة الجائحة على غرار ألمانيا في أوروبا واليابان وكوريا الجنوبية في بلدان شرق آسيا.

وفي هذا السياق يُشار أيضا إلى أن بعض الأنظمة الأوتوقراطية استغلت وباء كورونا لتمنح نفسها صلاحيات طوارئ واسعة، على غرار المجر والفلبين[32]، مما يُبعدها عن الديمقراطية أكثر، كما اتُّهمت الصين أيضًا بأنها استغلّت كورونا للتّحكم أكثر في الشعب والتّدخّل في خصوصيات أفراد المجتمع، وهو أمر غير مستغرب في الأنظمة السلطوية ذات الطابع الشمولي.

كان جورجيو أغامبين في مقاله "اختراع وباء" من أوائل من نبّهوا إلى ميل الدول في حالات الطوارئ إلى إحكام قبضتها على المجتمع، متّبعة في ذلك مجموعة من الآليات من بينها إثارة الخوف من التقارب والحث على الالتزام بممارسة التباعد الاجتماعي والحفاظ على مسافة بين بعضنا البعض، وهذا الأمر سيؤدي، حسب أغامبين، إلى إلغاء الروابط الاجتماعية واندثار التضامن، "وهي حلقة مفرغة تستغلها الدولة لإحكام قبضتها على الشعب"[33].

خاتمة

ممّا سبق يمكن تأكيد الحقيقة القائلة إن الوباء ظاهرة اجتماعية وثقافية بقدر ما هو ظاهرة بيولوجية وطبية، تتطلب التفكير فيها وفق أفق إنساني واجتماعي بل وبأفق سياسي أيضًا؛ لأن الفاعلين السياسيين، دولًا وأفرادًا ومنظمات، يُعلّقون رهانات مختلفة على الجائحة، ويسعون من وراء التعامل معها إلى تحقيق أهداف متباينة، وأحيانًا تُستغل الجائحة، كما رأينا، لتحقيق أغراض سياسية سلطوية. ولعلّ أحد الأهداف الأساسية للمعالجات النقدية المعرفية يتمثّل في تعرية هذا النمط من الاستغلال السلطوي للجوائح التي تهدد المجتمعات البشرية.

من معايشتنا وباء كورونا المستجد، ومن مراجعتنا النقاشات المختلفة حوله، يمكن أن نستخلص بكثير من عدم الحسم واليقين النتائج والخلاصات التالية:

1. تتّجه بعض الممارسات والعادات في حياتنا اليومية إلى التغير في اتجاه مزيد من ترسيخ قيم الفردانية الاجتماعية، وستعزز من ذلك المدة الطويلة نسبيًّا التي يُتوقّع أن يأخذها الوباء قبل نهايته، فقد بات من المرجّح أن يبقى الوباء مدة أطول بيننا، خاصة مع احتمال تطوره إلى أشكال أخرى مختلفة عن شكله الحالي.

2. ظل النظام الديمقراطي موضع شك في العديد من الفترات، وتوقع كثيرون تراجعه بسبب الأزمات الاقتصادية العالمية وما نجم عنها من اضطرابات سياسية واجتماعية، إلا أن النظام الديمقراطي كان يثبت في كل مرة أنه مرن لدرجة امتصاص التناقضات الداخلية للديمقراطية الليبرالية، والتحديات التي تواجهها من خارجها أيضًا.

3. تتوجه الأنظمة الأوتوقراطية إلى استغلال حالة الوباء لتثبيت أركانها وقطع الطريق أمام أي إمكانية للتعديل والتغيير، وذلك عبر جلب المزيد من الصلاحيات والسلطات إلى نطاق الدولة على حساب الحريات السياسية والفردية والاجتماعية.

4. سيعزز الوباء فرص التيارات الشعبوية واليمينية المحافظة في الحصول على نقاط قوة جديدة في مواجهة سياسات الانفتاح، كما لا يُستبعد أن تتنامى موجة جديدة من العنصرية والممارسات التمييزية تجاه الأقليات والمهاجرين.

5. دوليًّا من المستبعد أن يتسبب الوباء في إحداث تغيير جذري في النظام الدولي الحالي، بالرغم من تداعياته الاقتصادية الوخيمة على النظام الرأسمالي العالمي الذي تقوده الولايات المتحدة الأميركية، وذلك لسبب بسيط وهو الثورة الرقمية التي مثّلت مخرجًا للعولمة من التحديات والأزمات والصدمات التي تعرّضت لها.

الهوامش

1. انظر على سبيل المثال بعض ما كتب في التراث العربي الإسلامي حول الطواعين:

الحافظ أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، **بذل الماعون في فضل الطاعون**، تحقيق أحمد عصام عبد القادر الكاتب، الرياض: دار العاصمة، 1411هـ، وجمال الدين يوسف بن محمد بن مسعود السرمري، **كتاب فيه ذكر الوباء والطاعون**، تحقيق شوكت رفقي، عمّان: الدار الأثرية، 2004. وشمس الدين محمد بن محمد المنبجي الحنبلي، **الطاعون وأحكامه**،.. إلخ.

2. انظر: محمد الأمين البزّاز، **تاريخ الأوبئة والمجاعات بالمغرب في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر**، الدار البيضاء: منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، 1992، ص16.

3. Pramod K. Nayar, "What the Humanities Can Teach Us During a Pandemic", *The Bastion*: April 11, 2020: https://bit.ly/33i22DD

4. Francis Fukuyama. "The Pandemic and Political Order", *Foreign Affairs*, July/August 2020: https://fam.ag/3cNI9Yk

5. فالأمراض المعدية، كما يقول فرانك سنودن: "لا تقل أهمية عن الأزمات الاقتصادية أو الحروب أو الثورات أو التغيرات الديمغرافية عند محاولة فهم التغير المجتمعي". انظر:

Frank M. Snowden, *Epidemics and Society: From the Black Death to the Present*, New Haven: Yale University Press, 2019, p.8.

6. محمد الأمين البزّاز، **تاريخ الأوبئة والمجاعات بالمغرب**، مصدر سابق، ص15.

7. على سبيل المثال حفّز ما يسمى بالكساد العظيم 1929م الانعزال والتقوقع كظاهرة اجتماعية وصعود القومية والفاشية كظاهرة سياسية، كما ارتبط به أيضًا بروز الولايات المتحدة كقوة عظمى بعد الحرب العالمية الثانية، وكان للأزمة الاقتصادية العالمية 2008 تأثيرات بنيوية في الواقع السياسي الدولي، حيث عادت التيارات الشعبوية بقوة وتصاعدت معها النزعات المعادية للعولمة والرافضة للتعدد الهوياتي. انظر مقال فرانسيس فوكوياما حول الوباء والنظام السياسي:

Francis Fukuyama, "The Pandemic and Political Order", *Foreign Affairs*, July/August 2020: https://fam.ag/33hp1OV

8. انظر حول الموضوع، ستيف سميث وتيم دان وميليا كوركي، **نظريات العلاقات الدولية التخصص والتنوع**، ترجمة ديما الخضرا، الدوحة/ بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2016، ص 167، 211، 251.

9. عبد الرحمن بن خلدون، **مقدمة ابن خلدون**، الجزء الأول، تحقيق عبد الله محمد الدرويش، دمشق: دار يعرب، 2004، 1/ 120–121.

10. محمد الأمين البزّاز، **تاريخ الأوبئة والمجاعات بالمغرب**، مصدر سابق، ص15.

11. Francis Fukuyama, op. cit.

12. بيير بورديو، **عن الدولة: دروس في الكوليج دو فرانس 1989 – 1992**، ترجمة نصير مروة، بيروت/ الدوحة: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2016، ص 87.

13. Pramod K. Nayar, op. cit.

14. أميل دوركهايم، **قواعد المنهج في علم الاجتماع**، ترجمة محمود قاسم، القاهرة: المركز القومي للترجمة، 2011، ص 49. ومارسيل موس، **بحث في الهبة: أشكال التبادل وعلته في المجتمعات القديمة**، ترجمة المولدي لحمر، بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2011، ص 34، 37، 45.

15. انظر الإحصائيات المحيّنة على الرابط: https://bit.ly/3l6KJv5

16. بيان منظمة الصحة العالمية، 08/07/2020 شوهد على الرابط:

17. "تصريح المدير العام لمنظمة الصحة العالمية تيدروس أدهانوم غيبريسوس"، مؤتمر صحفي بتاريخ: 08/07/2020: https://bit.ly/3n7l1J2

18. أميل دوركهايم، **قواعد المنهج في علم الاجتماع**، مصدر سابق، ص 49.

19. Emmanuel Levinas, Totalité et infini, essai sur l'extériorité, livre de poche, martinus nijhoff, Paris, 1971. p. 107.

20. باروخ إسبينوازا، **رسالة في اللاهوت والسياسة**، ترجمة حسن حنفي، بيروت: دار التنوير للطباعة والنشر، 2005، ص 151.

21. Slavoj Zizek, *Pandemic!: COVID-19 Shakes the World*. New York: Polity Press, 2020. p. 81.

22. جورجو أغامبين، **حالة الاستثناء**، ترجمة ناصر إسماعيل، القاهرة: مدارات للأبحاث والنشر، 2015، ص 39.

23. "حوار مع عالم الاجتماع المغربي حسن رشيق: كيف تغير جائحة كورونا نمط الحياة وعادات المغاربة؟"، موقع قنطرة، 12/ أبريل/ 2020: https://bit.ly/3cPI6LA

24. السابق.

25. حسن رشيق، المقابلة السابقة.

26. إرفنغ غوفمان، "حول إعمال الوجه: تحليل للعناصر الشعائرية في التفاعل الاجتماعي"، ترجمة ثائر ديب، **مجلة عمران**، العدد 30، خريف 2019، ص142 و143.

27. السابق، ص 142.

28. Pramod K. Nayar, op. cit.

29. محمد الأمين البزّاز، **تاريخ الأوبئة والمجاعات بالمغرب**، مصدر سابق، ص43.

30. عزمي بشارة، "جبر الخواطر في زمن المخاطر: الناس والوباء"، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات"، 20 أبريل 2020، ص 22.

31. Francis Fukuyama, op. cit.

32. في شهر مارس 2020 تمكن الرئيس الفلبيني رودريغو دوتيرتي من تشريع قانون في البرلمان يمنحه سلطات طوارئ متسعة بشكل كبير، بذريعة مواجهة وباء كورونا، لكن دوتيرتي استغل تلك الصلاحيات خارج نطاق مواجهة الوباء، حيث قام بتعليق عدد من القوانين وأصدر قوانين جديدة، واعتقل عددًا كبيرًا من المعارضين بذريعة إعاقة جهود الحكومة لمكافحة الوباء المستجد، انظر:

Larry Diamond. "Democracy Versus the Pandemic: The Coronavirus Is Emboldening Autocrats the World Over". *Foreign Affairs*, June 13, 2020: https://fam.ag/30mFnUK

33. Giorgio Agamben. "The Invention of an Epidemic", *European Journal of Psychoanalysis*, 26/02/2020: https://bit.ly/2GubLgU

الوباء والتغيير في حياة المجتمعات: وجهة نظر علم اجتماعية

عبد الرحيم الدقون*

ملاحظات تمهيدية

تذكرنا أحداث كثيرة منذ بداية الألفية الثالثة بأننا نعيش مرحلة انتقال مؤكدة، لكن نحو مستقبل غير مؤكد تمامًا. ليست جائحة كورونا التي يعيشها العالم اليوم فقط من يذكرنا بذلك، بل إن العالم منذ مدة يعيش على وقع تسارع في لحظات أزمة تنبئ كلها بأن التغيير حاصل لا محالة، وأنه أقرب مما قد يتصور الواثقون من فكرة "نهاية التاريخ". لكن ما ينبغي التأكد منه والتأكيد عليه أننا اليوم نفتقر إلى تصور للعالم نواجه به التغيير الحاصل. يمكن القول إن تصورنا للعالم كما هو الآن يواجه تحديًا خطيرًا، وهناك أولوية قصوى تواجهنا لترتيب الأفكار وإعادة فتح النقاش حول تصورنا للعالم الأفضل ولفكرة التقدم. قد يقول قائل إنه لا أحد يملك إجابة واضحة عن المستقبل وهل هو أفضل أم أسوأ، لكن الإجابة عن هذا السؤال تتأتى فقط من خلال تحمل مسؤوليتنا تجاه هذا المستقبل، كما تتأتى فقط من خلال تعميق فهمنا للطريقة التي يتشكل بها العالم.

---

* باحث في الفلسفة السياسية المعاصرة، المغرب.

لم يعد خافيًا أن الأوبئة أثرت في تاريخ البشرية. لكن ما يبدو خافيًا هو الإهمال المتعمد لتاريخ الأوبئة ولذلك التأثير الذي تمارسه في تاريخ الإنسان. لا نستحضر الحديث عن الأوبئة إلا حين حدوثها، وهذا أمر غريب. ربما لأنها تظهر عجز الإنسان عن التحكم في تاريخه بله تاريخ العالم. لكن في المقابل، تدفعنا الأوبئة عند حدوثها إلى إعادة النظر في قيمة الأشخاص وقيمة الأشياء وقيمة أنفسنا، لكن لا ندري إن كانت تدفعنا فعلًا إلى إحداث التغيير المنشود.

التفكير في التغيير

هناك عبارة شهيرة تقول إن التغيير أبدي ولا شيء يتغير في نفس الوقت. أبدأ بهذه العبارة الملغزة لأننا فعلًا إزاء حدث ملغز. ولأننا فعلًا لا نستطيع تقديم إجابة محددة لحل هذه المعضلة. تحير وتحرك هذه العبارة الباحثين في مجالات شتى وفي مقدمتهم الباحثون في علم الاجتماع، حتى إنه يمكن القول إنها عبارة محببة لديهم بالقدر نفسه الذي تثير بينهم الخلافات والانقسامات. لقد عرف العالم تغيرات كبيرة لا أحد يمكنه إنكارها. تغيرت الأنظمة السياسية من ملكيات وإمبراطوريات إلى دول أمم، والأنظمة الاقتصادية من اقتصاد زراعي بسيط إلى اقتصاد صناعي مركب، ومن نظام إقطاعي مقيت إلى نظام رأسمالي جشع، وحدثت ثورات علمية وصناعية وتقنية هائلة حولت حياة الإنسان إلى رفاه غير منقطع بعد أن كان شقيًّا محرومًا. في المقابل أثبتت الأزمة التي يمر منها العالم اليوم أن لا شيء تغير. وباء يصيب العالم فيحوله من قرية صغيرة إلى سجن كبير. انقطعت الوصائل وانهارت التحالفات وعاد الإنسان إلى سجاياه الطبيعية؛ فشاهدنا إما أنانية متوحشة أو غيرية رحيمة. عاد الاهتمام إلى ما هو أساسي مثل الغذاء والدواء. قلّت الحركة وانحصرت العلاقات وانخفض الإنتاج وارتفع منسوب الحذر والاقتصاد في كل شيء. ما الفرق بين إنسان اليوم وإنسان القرن الرابع عشر أو حتى قرون ما قبل الميلاد؟ أكثر ما أصابته كورونا اليوم هو فكرة التقدم ذاتها. وأمسى الوضع وكأنه لا شيء يتغير على الإطلاق.

لكن مع ذلك، ربما تحتاج منا الإجابة كثيرًا من التريث؛ لأن دراسة التغير الاجتماعي تعدّ من أخطر القضايا التي تواجه المعرفة البشرية عمومًا والعلوم الاجتماعية تحديدًا. وإذا كان علماء الاجتماع يطمحون باستمرار إلى دراسة التغير الاجتماعي دراسة علمية دقيقة، فإنهم

يصطدمون بإشكالية مزمنة تتعلق بمدى قدرتهم على القيام بدراسات تجريبية (أمبيريقية)؛ وذلك بالنظر إلى بطء حدوث التغير، من جهة، وصعوبة حصر مجالات هذا التغير، من جهة أخرى. لكنني لن أقحم نفسي في هذه الإشكالية، وسأعمل، في المقابل، على محاولة تأمل التغير الاجتماعي من منظور فلسفي أولًا، وهي المحاولة التي تجد مبررًا لها باعتبار أن التأمل الفكري يمكن أن يشكّل أساسًا نظريًّا لكل محاولة فهم تجريبية للتغير الذي يمكن أن يعيشه الإنسان أو الاجتماع البشري، إن شئنا الدقة. ثم العمل ثانيًا على تحليل بعض مفاهيم النظرية الاجتماعية المفسرة للتغيير الاجتماعي؛ حتى لا يكون هناك انفصال عن الواقع الذي كان مناسبة خوضي في هذا الموضوع، والمناسبة شرط كما يقولون.

وإذا تقرر ذلك، فإنني أجد أن نقطة الانطلاق الأولى ينبغي أن تكون من مفهوم التغير نفسه. ذات يوم، قال هيراقليطس: لا أحد يسبح في النهر مرتين، وألف أرسطو كتابه الشهير **الكون والفساد**، الذي ابتدأه بتحديد الهدف من أي دراسة للتغير فقال: "لأجل أن ندرك الكون والفساد في الأشياء التي تتولد وتهلك يلزمنا بالطبع، كما هو الحال في البقية، أن نقدر على تحديد عللها ونسبها. وسننظر أيضًا عند معالجة النمو والاستحالة ما هي كل واحدة من هاتين الظاهرتين، ونبحث ما إذا كان طبع الكون وطبع الاستحالة هما واحدًا بعينه أو هما متميزان بالحقيقة كما هما متميزان بالاسم الدال على كليهما"[1]. وأضاف في نهاية الباب الثالث من الكتاب نفسه: "(...) ونكرر مرة أخرى أنه لا يوجد كون وفساد مطلقان للأشياء باجتماع العناصر وافتراقها، إنما يوجدان فقط متى يتغير شيء بكله عندما يأتي من شيء آخر بعينه"[2]. لم تهدأ لوعة الفلاسفة منذ ذلك الحين في البحث عن معاني التغير وأسبابه ونتائجه على الإنسان والعالم وعلى العلاقة بينهما، لكن لحظات التفكير في هذا الموضوع اختلفت باختلاف المعطيات والحيثيات، واختلاف وضع الإنسان في العالم.

في هذا الإطار سيأخذ التفكير في التغيّر زخمًا قويًّا مع عصر النهضة ومع الحداثة بعد ذلك. لقد عنت الحداثة بالنسبة إلى الغرب شيئًا واحدًا: أن بإمكان الإنسان التحكم في مصيره؛ لأن بإمكانه التحكم في العالم. أصبح بإمكان الإنسان أن يؤثر في العالم الذي يعيش فيه تأثيرًا حاسمًا باستخدام ملكاته وقدراته واستطاعته الخروج من حالة القصور التي كانت تعتريه.

وعنى ذلك، من بين ما عنى، وفي سياق حديثنا هنا، أن بإمكان الإنسان تحقيق التقدم وبناء المجتمع العقلاني (الصالح أو الأفضل). لم يكن هذا الاعتقاد الراسخ ليتشكل لولا الاعتقاد في أن المجتمعات تشكل بنيات محددة، وأن بإمكان الإنسان فهم الطرق التي تعمل بها تلك البنيات. لذلك تشكلت العلوم الاجتماعية ووجدت لها مكانًا محترمًا جدًّا بين العلوم الأخرى في فترات ازدهار الغرب الثقافي.

ارتبط فهم الحداثة للتغير عمومًا وللتغير الاجتماعي خصوصًا بفكرة التقدم. بل أصبحت تلك الفكرة المحرك الأول لكل الأبحاث التي تدخل في باب العلوم الاجتماعية، وأمسى التقدم بذلك مرادفًا للتغير، وأن التغير مستمر دومًا وبشكل تصاعدي أو في منحى إيجابي. التقدم يعني التقدم للأفضل، أي نحو المجتمع العقلاني. وقد انبنى هذا التصور على مسلمات أربع أوجزها فيما يلي:

1. التقدم غائي وهو دائمًا يبتغي الأفضل؛ فالمجتمعات مرت من حالة التوحش إلى حالة التحضر، ومن حالة الجهل إلى حالة المعرفة... لنتذكر قانون الحالات الثلاث لأوغست كونت (من الحالة اللاهوتية إلى الحالة الميتافيزيقية إلى الحالة الوضعية).

2. التقدم حتمي؛ فهو يخضع لقوانين مضبوطة شأنه شأن ظواهر الكون المختلفة. وهذا يفسر الإعجاب الشديد للعلوم الاجتماعية بنموذج العلوم الطبيعية وتوقها إلى بلوغ اليقينية التي تميزها[3].

3. التقدم كوني (universel)؛ فهو يفترض أن يشمل كل المجتمعات ولو بدرجات مختلفة وبفترات زمنية متفاوتة الطول. وقد ترتب عن هذا التصور أحيانًا عنف شديد مارسته مجتمعات يفترض أنها "متقدمة" على مجتمعات أخرى لم تتقدم بعد.

4. التقدم تراكمي؛ إذ يفترض أن ما يحصل من تغيّر يكون إيجابيًّا بالضرورة بحكم استفادته من الماضي، فالتقدم يعني بالضرورة الاتجاه نحو الأفضل، وأن أفضل العوالم هو العالم القائم لأنه يُعدّ تتويجًا لتراكم التجارب البشرية وانتصاراتها المتلاحقة.

لكـن خضـوع التقـدم لهـذه القوانـين يجعـل فكـرة التقـدم ذاتهـا محل شـك؛ ذلـك أننـا إذا كنا نتحـدث عـن قوانـين ثابتـة يخضع لها تطـور المجتمعـات، فإن المسـار يصبح مرسـومًا سـلفًا، ولا قبيـل للحديـث عـن تغير اللهـم إلا إذا كان هذا التغير اسـتثناء. هكذا أمسـت العلـوم الاجتماعية مطالبـة بالكشـف فقـط عـما هـو ثابـت مـن خـلال الكشـف عـن القوانـين التـي تحكـم حيـاة المجتمعـات، والقيـام بمقارنـة بـين مـا هـو حـال المجتمع وما هـو المجتمـع النموذج. فهـل معنى هـذا أن لا شيء يتغـير مـا دام كل شيء محـددا سـلفًا؟ تحتـاج فكرة التقـدم لإعادة نظـر عميقة، مع الابتعـاد قدر الإمـكان عـن اليقينيـة والوثوقية.

النسق التاريخي بين التغير والثبات

أنتقـل الآن إلى معالجـة الموضـوع من الزاويـة الثانية. ولنبدأ من حيث ينبغـي البدء مرة أخرى. أقصـد لنبـدأ بالتفكـير في معنـى المجتمـع الـذي يجـب أن نفهمـه لكي نفهـم طبيعة التغـير فيه، إن كان هنـاك تغـير. ورغـم أننـا قـد لا نكاد نجـد اتفاقًا حـول المعنى الدقيـق لمفهوم المجتمـع، فإنني سـوف أكتفـي بالمعنـى العـام لـه، والـذي يحـدد المجتمع بأنـه كل مركب مـن علاقـات ومصالح متبادلـة تجمـع بـين جماعة مـن البشر في إطار زمنـي ومكاني محددين نسـبيًّا. وهو بذلـك يتألف من مختلـف المؤسسـات الاقتصادية (السـوق)، والمؤسسـات الاجتماعية (المجتمع المـدني)، إلى جانب المؤسسـات السياسـية (الدولـة)، والتـي تتفاعل فيما بينها باسـتمرار. وبهذا المعنى يشـكل المجتمع نسـقًا تاريخيًّـا؛ حيـث يحيـل النسـق أو البنيـة إلى: "كل العمليـات والآليـات التـي تعتمـد عليهـا مؤسسـات المجتمـع المختلفـة للتحكـم في الفعـل الاجتماعـي أو تقييـده، بحيـث تتحقـق المبادئ الرئيسـية للنسـق قـدر الإمـكان"[4]. يمكننا هنا اسـتحضار أدوار التنشـئة الاجتماعية والمؤسسـات الدينيـة والاقتصاديـة والثقافيـة، التـي تعمـل عمـلًا متضافـرًا ومتداخـلًا لتحقيـق تلـك المبـادئ وضمان اسـتمرارية وفعاليـة القواعد.

وإذا كان النسـق يحيـل أساسًـا عـلى الثبـات وعدم التغـير، فإن نعتـه بالتاريخي يجعلنـا نلحق به إمكانيـة التغـير؛ ذلـك أن كل نسـق مهـما كان ثابتًا لا بد وله بدايـة في الزمان والمكان، مثلما سـوف تكـون لـه نهايـة فيهـما. نحـن في نهايـة المطاف كائنـات تعيـش في الزمن، ومـا دام الأمـر كذلك لا بـد من وجـود بدايـة ونهاية.

لكـن مـا الـذي نقصده بالضبط بالنسـق التاريخـي؟ لا زلنـا في حاجة إلى جـواب أدق؛ جواب علمـي ربـما. يمكـن تعريـف النسـق التاريخـي مـن وجهة نظـر علـم الاجتماع بأنـه: "كيان يتسـم بنـوع معـين مـن تقسـيم العمل في نطـاق بنى إنتاجيـة متكاملـة ومنظومة من المبادئ والمؤسسـات التنظيميـة وعمـر زمنـي يمكـن تحديـده"[5]. وبنـاء على هـذا التعريف فإننا سـوف نتقـدم خطوة إلى الأمـام ونطـرح سـؤالًا آخـر: كيف نحلل نسـقًا تاريخيًّـا، وندرك فعـلًا إمكانية حـدوث التغير فيه أو نهايتـه، مـع الأخـذ بعـين الاعتبار هـذه المكونـات على حدة؟

بالعـودة إلى التعريـف نفسـه، نلاحـظ أن أي نسـق تاريخـي يتشـكل انطلاقًـا من تقسـيم معين للعمـل، ومـن ثـمّ فإن علـم الاجتماع مطالب، فيـما يخص هذه الجزئيـة، بالبحث في طبيعة تقسـيم العمـل ذاك، وأسـباب نشـوئه ومـبررات اسـتمراره. مـن جهـة ثانية، يقـوم النسـق التاريخي على مؤسسـات تنظـم العلاقـات داخله، وتكون الحاجة هنا إذن إلى اكتشـاف وفهم المبـادئ التي تنظم عمـل تلك المؤسسـات وتصـف أدوارهـا ووظائفها، مثلما تصـف الفاعلين الاجتماعيـين المؤثرين في تلـك القواعـد أو المتأثريـن بهـا. ومـن جهـة ثالثـة، وهـذا ما سـتهمنا مناقشـته فيما بعـد، يكون للنسـق التاريخـي، بـما هو تاريخي، مسـار زمني محـدد. لذلك نحتـاج إلى تبيان منحنى ذلك المسـار مـن خـلال تبيـان لحظة نشـوئه ولحظة انهيـاره أو إمكانيـة اندثاره[6].

فيـما يخـص العنـصر الثالـث، أي عوامـل انهيـار النسـق، فـإن عـالم الاجتـماع فالرشـتاين، وفي سـياق مشروعـه الفكـري لنقـد النظـام العالمـي الحديـث[7]، كان قد تحـدث عن وجـود نوعين من التغـيرات يمكـن أن تلحـق بالأنسـاق التاريخية. فهي إمـا أن تعيش تغـيرات ذات طبيعة أو منحى أو إيقـاع دائـري أو تغـيرات ذات إيقـاع علـماني. مـا الـذي يعنيـه كل نـوع من هذيـن النوعين من الإيقاعات؟

فيـما يخـص الإيقـاع الدائـري، فإننـا نتحـدث عـن تغـيرات تلحـق بالنسـق بشـكل متواصل، ويكـون النسـق قـادرًا عـلى التفاعـل معها واسـتيعابها، بحيـث لا تؤثـر في اسـتمراريته إلا بالقدر التـي تمكنـه مـن ضـمان التأقلـم مـع التغـيرات المتلاحقـة. هناك أحـداث كثـيرة تلحق بالأنسـاق التاريخيـة تسـاهم في إحـداث تغـيرات طفيفـة أو لنقـل تغـيرات غـير جوهريـة أو جذرية.

أما فيما يخص الإيقاع العلماني؛ فإننا نقصد به هنا تلك الأحداث التي عند وقوعها تترك آثارًا غير هينة في النسق وفي آليات اشتغاله. إنها أحداث بإيقاعات مرتفعة كميًّا ونوعيًّا، لذلك فهي تبتعد عن الإيقاع الدائري وتبتعد، بالتالي، عن المركز مخلفة ما يشبه تصدعات في النسق. وكلما ازدادت تلك التصدعات ازدادت قابلية النسق التاريخي للانهيار[8].

ما الذي يعنيه هذا فيما يخص سياق حديثنا عن أزمة كورونا التي يعيشها العالم اليوم؟ للإجابة عن هذا التساؤل نحتاج العودة أولًا إلى تلك الملاحظات التمهيدية التي جاءت في بداية هذه الورقة. لكن قبل ذلك لننتبه إلى ملاحظة أخرى مهمة: إن العالم اليوم يتشكل من نسق تاريخي مهيمن وهو النظام الرأسمالي العالمي. هذه وجهة نظر فالرشتاين، وقد سخر للدفاع عن هذا التصور جهده الفكري كله حتى وفاته السنة الماضية. العالم اليوم محكوم بنسق موحَّد وموحِّد، وهذا قد يزيد من شدة مقاومة النسق للتغير مثلما قد يزيد من شدة وطأة الانهيار والتغير إذا حدث. لذلك فإن العالم اليوم يواجه من التحديات ما لم يسبق له أن واجهه من قبل، وفي مقدمتها التحديات البيئية وما ارتبط بها الآن من أزمات صحية، والتحديات التقنية وما ارتبط بها من أزمات أخلاقية، وطبعًا دون إغفال التحديات الجيو سياسية منذ انهيار نظام القطبية الثنائية وما ارتبط بها من فوضى عارمة في مجال العلاقات الدولية.

نحن لا نعرف اليوم ما الذي سيحدث في المستقبل القريب فضلًا عن البعيد. ولكن مع ذلك نحن اليوم ندرك جيدًا أن تتابع الأحداث أدخل هذا النسق التاريخي القائم "مرحلة تشعب نسقي" بحيث تداخلت إيقاعات الأحداث بين ما هو دائري وما هو علماني، بحيث إن أفعالًا أو أحداثًا صغيرة قد تحدث تغيرات مهمة. والواقع أن أزمة كورونا اليوم تؤشر على أهمية وجهة النظر هذه بوضوح تام. لقد أحدثت هذه الأزمة شرخًا كبيرًا في العالم على كافة المستويات، ودفعت الجميع دون استثناء إلى إعادة النظر في أولوياته وأهدافه وقناعاته ومخططاته. لكن ذلك لا يعني بحال أن هذه الأزمة تشكل الحركة النهائية التي سيطرأ بفعلها التغير الجذري. ربما تكون هذه الأزمة قد فعلت الشيء الكثير إن هي نبهتنا فقط إلى أن التغير حاصل لا محالة، ودفعتنا إلى التفكير في مثل هذه الأسئلة: هل سيحل نسق جديد محل النسق

القائم؟ ما معالم هذا النسق؟ ما مبررات نشوئه؟ وما مدى إمكانية نجاحه؟ من سيساهم في تشكله؟ وكيف ستكون تلك المساهمة؟ وهل سيكون نسقًا عالميًّا أيضًا أم إنه سيكون محليًّا ومن ثمّ سوف نتحدث عن أنساق مختلفة؟ هل سيستطيع النسق القائم المقاومة ويتمكن من التأقلم مع التغيرات المتسارعة؟ إنها أسئلة مقلقة ولكنها ضرورية.

نحن مع ذلك لا نملك إجابات نهائية عن كيفية حدوث التغير ولا عن موعده، لكننا يجب أن نكون على علم بأننا نمتلك خيار المشاركة في صنع التغيير؛ لأن الأمر يتعلق في نهاية المطاف بفاعليتنا كبشر في هذا العالم. ما يجب أن نكون واثقين منه أننا مطالبون بفعل ما هو صائب لتحقيق التغير نحو الأفضل، نحو المجتمع العقلاني. نحن في حاجة إلى الحفاظ على فكرة للتقدم لكن دون مصادرات مسبقة، ودون جعل هذا التقدم أسطورة مثلما فعلت الحداثة.

لكن قبل الحديث عن هذه الفاعلية لنتوقف قليلًا عند ما يمكن أن تفعله الأوبئة في صنع التغيير. هل سنعدّ لحظة كوفيد 19 لحظة تاريخية للتغيير؟ لمعالجة هذه النقطة نحتاج إلى العودة إلى مختبر التاريخ. التاريخ وحده من يكشف لنا بعض حقائق العالم.

تاريخ الأوبئة: تاريخ التغيير

قلت في البداية إن تاريخ الأوبئة تاريخ مهجور ولا يتم استحضاره إلا عند حصول الأوبئة. وقد يكون هذا محاولة لا واعية من البشر لتناسي شيء يذكرهم دومًا بضعفهم إزاء الطبيعة؛ الشيء الذي قد يشوش على إيمانهم بالتقدم. لكن تكفينا هنا بعض الإشارات التاريخية التي تؤكد بوضوح أن الأوبئة قد تكون من تلك الحركات ذات الإيقاع العلماني، الذي قد يؤدي إلى انهيار النسق ونشوء نسق جديد محله. حفلت كتب التاريخ بذكر الطاعون الأسود الذي ضرب العالم في القرن الرابع عشر ميلادي، وكيف ساهم في انهيار النظام الإقطاعي في بريطانيا، ونشوء الرأسمالية بفضل تحرير طاقة عاملة بشرية هائلة بعد نزوح عدد كبير من الفلاحين من القرى نحو المدن هربًا من الطاعون. ولكن كانت هناك أرضية مساعدة لذلك؛ لأن المدن الأوربية آنذاك كانت في بداية ازدهارها وتحولها، الشيء الذي مكن من الاستفادة

من هذا التغير الديمغرافي. في المقابل، سوف يكون لهذا الوباء بعد وصوله إلى المشرق آثار معاكسة تمامًا؛ ذلك أن العالم الإسلامي آنذاك كان يعيش حالة ازدهار حضاري قارب بلوغ أوجه، وحلول الطاعون أدى إلى انهيار البنية الديمغرافية؛ الشيء الذي أدى بدوره إلى إضعاف الإمكانيات الاقتصادية للدولة بشكل كبير[9].

وقد عبر ابن خلدون عن الآثار المريعة التي خلفتها تلك الجائحة في المنطقة آنذاك خير تعبير في فقرة خاصة يقول فيها: "(...) هذا إلى ما نزل بالعمران شرقًا وغربًا في منتصف هذه المئة الثامنة من الطاعون الجارف الذي تحيف الأمم، وذهب بأهل الجيل، وطوى كثيرًا من محاسن العمران، ومحاها وجاء للدول على حين هرمها وبلوغ الغاية من مداها، فقلص من ظلالها وفل من حدها، وأوهن من سلطانها (...) وكأني بالمشرق قد نزل به مثل ما نزل بالمغرب، لكن على نسبته ومقدار عمرانه. وكأنما نادى لسان الكون في العالم بالخمول والانقباض فبادر بالإجابة. والله وارث الأرض ومن عليها"[10].

ومن الأمثلة الأخرى التي تبين أن للأوبئة قدرة على تغيير مسار التاريخ، لكن هذه المرة كان للإنسان في حدوثها يد طولى، نجد وباء الجدري الذي أصاب السكان الأصليين في إفريقيا (السكان النوبيون بمنطقة دارفور، وسكان جنوب أفريقيا)، وفي القارة الأمريكية، والذي جلبه إليهم المستعمرون الأوربيون وأودى أحيانًا في بعض المناطق بحياة ما يناهز 90٪ من السكان[11]. والأمثلة على آثار الجوائح في تحريك التاريخ أو تغيير مساره كثيرة ومثيرة لا يتسع المجال هنا للتفصيل فيها.

جائحة كورونا وفرصة التغيير

ألقت أزمة كوفيد 19 إذن بظلالها على العالم منذ مطلع سنة 2020، وهبت معها رياح أسئلة التغيير في كافة المستويات، وواجهت جل المجتمعات أوضاعًا معقدة وعاش الناس في كل مكان لحظات عصيبة. لكن الوضع لا يتطلب فقط مجرد التفاعل السلبي مع هذا العدو الصغير، بل يتطلب البحث عن حلول واتخاذ مواقف أخلاقية وقرارات شجاعة. صحيح أنه لا وجود لإجابات جاهزة عن المستقبل، لكن من الواجب تبني الموقف الأخلاقي واتخاذ

القرارات المناسبة. تحتاج مجتمعات العالم اليوم (والعالم الثالث بالأخص) لاستعادة المبادرة، واتخاذ موقف من وجودها ومستقبلها بدل تركه في يد واحدة يبدو أنها لم تعد قادرة على فعل الكثير للعالم ليصبح عالمًا أفضل.

أمام مجتمعات الجنوب فرصة تاريخية للخروج بعد هذه الأزمة بأقل الخسائر، بل بأفضل النتائج. نحن في حاجة اليوم إلى الوثوق في إمكانية النهوض لأن الإيقاع اختلف ولم يعد سبق الشمال بذلك السبق الكبير، وأصبح المسار الآن أكثر وضوحًا للانطلاق. فقط نحتاج إلى إعادة ترتيب أمورنا.

أولى القرارات التي أجدها ملحة الآن هو القرار الفكري. نحن أشد ما نكون احتياجًا للوعي باللحظة وبأنها تشكل أفقًا للتجديد. لكن ما ملامح الوعي الذي تتطلبه المرحلة - مرحلة حدوث التغيير الاجتماعي؟

إن الوعي الذي ينبغي تشكيله لا يتحمل الآن العنف ولا يقبل الإكراه سواء في مستوى الأفراد أو الجماعات. لم يعد بإمكان الغرب أن يفرض وعيًا خاصًّا على شعوب العالم بدعوى الأسبقية الحضارية؛ فالتقدم، كما يتصوره الغرب وكما بينا ملامحه أعلاه، لم يعد له أساس. ولم يعد أيضًا بإمكان الدول أن تفرض وعيًا خاصًّا على أفرادها بدعوى الحفاظ على المجتمع وتجنب الانقسام. نحن في حاجة إلى التوافق، والتوافق يأتي من النقاش البناء وقبول الاختلاف. ولم يعد أخيرًا بإمكان أي شخص أن يفرض وعيًا خاصًّا على شخص آخر. فالخلاص فردي أولًا ثم بعد ذلك جماعي، وكذلك هي المسؤولية فردية ثم جماعية.

إن الوعي اليوم أصبح في حاجة إلى الإصغاء إلى منطقه الخاص القائم على الحجة والإقناع وأخلاقيات المناقشة. ويجب أن ينعكس الوعي اليوم على العالم، إنه يحس بالعالم من حوله وبهمومه وبقضاياه. فهو وعي متعد إلى الآخر وإلى العالم. كما ينبغي للوعي أن يقع في عمق أي محاولة للنهوض بالتغيير؛ لأنه مطالب بالإحاطة بالماضي والحاضر من أجل بناء المستقبل. فالوعي اليوم مطالب بتحديد الأولويات لتفادي السقوط في أخطاء الماضي، أو الوقوع ضحية التحولات الحادة والتقلبات السريعة ذات الإيقاعات العلمانية.

معالم للمساهمة في بناء التغيير وفهمه

يحتاج العالم العربي والإسلامي اليوم أكثر من أي وقت مضى إلى تحديد موقفه والانطلاق في تحريك عجلة التغيير، وإلا فإنه لن تقوم له قائمة؛ لأن ما يمكن أن يحدث في العالم مستقبلًا لا يمكن التكهن بعواقبه. إما أن نكون أو لا نكون كما يقولون. وإذا كان الأمر كذلك، فإننا في حاجة إلى تبين ملامح المرحلة الجديدة والتي يمكن أن تكون مرحلة انطلاق في العمران مثلما تصوره ابن خلدون. لقد كان المفكر متشائمًا بصدد النتائج التي توصل إليها فيما يخص حياة وموت الأنساق التاريخية (التي سماها هو الدول)، ويعاب عليه أنه وقع في دائرية تحيل إلى العدمية ومن ثمّ لا تقل خطورة عن أفكار التقدم الحتمي وأسطورة نهاية التاريخ الفوكويامية. لكن مع ذلك تسعفنا القراءة المتمعنة **للمقدمة** في القول إن ابن خلدون لم يدخر جهدًا في طرح أفكار تضمنت بعض مقومات العمران ومقاصده. بل إن تشاؤمه كان على حد تعبير غرامشي تشاؤم العقل مصحوبًا بتفاؤل الإرادة.

يمكن في هذا الصدد استحضار بعض المعالم الرئيسية التي تشكل ما يمكن اعتباره مقاصد للعمران، والتي أجملها في ما يلي:

- يؤكد ابن خلدون أنه لا عمران مع الظلم؛ إذ إن الظلم مؤذن بخراب العمران.
- ويؤكد من جهة أخرى أنه لا عدل إلا في ظل قانون ومؤسسات تحميه (وما الملك والعصبية إلا أدوات حمايته).
- كما يؤكد أخيرًا أنه لا عمران من دون أخلاق.

وفيما يهم هذا المقصد الأخير فقد عمل ابن خلدون على التمييز الدقيق بين مستويات الوجود البشري، واعتبر أن الوجود الطبيعي يقوم على مقتضى الغرض والشهوة. أما الوجود السياسي فيقوم على مقتضى النظر العقلي في مصالح الدنيا. وأما العمران فيقوم على مقتضى حراسة الدين وسياسة الدنيا به، والهدف من ذلك تهذيب الطباع وضبط الملك. وفي هذا يقول: "إذا تأذّن الله بانقراض الملك من أمّة حملهم على ارتكاب المذمومات وانتحال الرّذائل

وسلوك طرقها، فتفقد الفضائل السّياسيّة منهم جملة ولا تزال في انتقاص إلى أن يخرج الملك من أيديهم ويتبدّل به سواهم"[12].

قد نختلف مع ابن خلدون مع هذا التصور في مستويات مختلفة. لكن يهمني أن أتفق معه الآن في المقصد الأخلاقي الذي تحدث عنه. إن أزمة النسق التاريخي المهيمن الآن أزمة أخلاقية بالأساس، ومن ثمّ فالحل لا يمكن إلا أن يكون أخلاقيًّا. وفيما يخص مجتمعاتنا، فإن العودة إلى مضمار صناعة التاريخ وإقامة العمران لا يمكن أن يكون إلا بالانتباه للمقصد الأخلاقي إلى جانب الأخذ بأسباب التقدم المادية. لا مجال اليوم للحديث عن حياد أخلاقي إذا كان هذا الحياد تعبيرًا عن لا مبالاة أخلاقية أو سياسية تجاه الذات أو تجاه العالم.

من جهة أخرى فإننا مطالبون بتحمل مسؤولية وواجب التغيير الرشيد لمجتمعاتنا، ولا يتأتى ذلك إلا من خلال:

- التوافق المجتمعي القائم على وضوح الرؤية والمشاركة الفاعلة لكل الأطراف في النقاش العمومي حول المشروع المجتمعي.
- المعالجة العاجلة لاحتياجات المواطنين واعتبارها أولوية دائمة.
- الشجاعة والشفافية في مواجهة الصعوبات والتحديات.
- النهوض بالمعرفة والثقافة والفن.
- الاستفادة الواعية من التقنية.

إن أزمة جائحة كورونا بقدر ما كانت أزمة خانقة ألقت بظلالها على معظم شعوب العالم، وطالت آثارها كل الجوانب الاقتصادية منها والاجتماعية، إلا أنها اعتبرت إلى جانب ذلك فرصة تاريخية لتغيير حقيقي بالنسبة إلى كل المجتمعات، خاصة تلك التي كانت في الهامش. أما الدول التي كانت في المركز فإنها لن تدخر جهدًا للحفاظ على موقعها ولو بأساليب غير أخلاقية (وقد شاهدنا بعضًا من هذه الأساليب بوضوح سافر). لكن ذلك ينبغي أن يزيد من إصرارنا على ضرورة تضافر الجهود لإنجاح التغيير نحو العالم الأفضل الذي ينبغي أن نناضل من أجله.

الهوامش

1. أرسطوطاليس، **الكون والفساد**، ترجمة أحمد لطفي السيد، بيروت: الدار القومية للطباعة والنشر، د. ت.، ص 89–90.

2. نفسه، ص. 104.

3. من اللافت للنظر أنه حتى اليقينية التي كانت تتباهى بها العلوم الطبيعية أمست محل شك كبير بعد أزمة كوفيد 19. انظر في هذا الصدد الحوار اللافت للفيلسوف الفرنسي إدغار موران حول جائحة كورونا:

Edgar Morin: «Nous devons vivre avec l'incertitude» : https://bit.ly/36Ctmyk

4. يشكل مفهوم النسق التاريخي أحد المفاهيم الأساسية في التحليل الذي يقدمه عالم الاجتماع الألماني إمانويل فالرشتاين (1930–2019) (Immanuel Maurice Wallerstein) للمجتمع. ويرتكز التحليل الذي أقدمه في هذه الورقة على هذا المفهوم. انظر: إمانويل فالرشتاين، **نهاية العالم كما نعرفه: نحو علم اجتماعي للقرن الواحد والعشرين**، ترجمة فايز الصياغ، مراجعة هاني تابري، المنامة: هيئة البحرين للثقافة والآثار، 2017، ص 227 وما بعدها.

5. فالرشتاين، المصدر السابق، ص 238.

6. المصدر نفسه، ص 241.

7. ناقش فالرشتاين(.Wallerstein, Immanuel M) أطروحة النظام العالمي الحديث بالتفصيل في كتب عدة من أهمها:

- Wallerstein, Immanuel M. *Capitalist Agriculture and the Origins of the European World-Economy in the Sixteenth Century*. New York : Academic Press, 1974.
- *The Modern World-System, vol. II: Mercantilism and the Consolidation of the European World-Economy, 1600-1750*. New York: Academic Press, 1980.
- *The Modern World-System, vol. III: The Second Great Expansion of the Capitalist World-Economy, 1730-1840's*. San Diego : Academic Press, 1989.
- *Geopolitics and Geoculture: Essays on the Changing World-System*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.

8. المصدر السابق، ص 248.

9. في كتاب مهم صدر سنة 1977 قادت مجموعة من الأبحاث عالم الأوبئة الأمريكي ميكاييل والتر دولس (Michael Walter Dols ,1942 – 1989) إلى اعتبار أن أحد أهم أسباب الانهيار الحضاري

الـذي عرفـه العالم الإسـلامي (خاصـة في مصر وسـوريا) كان فقدان هذه البلدان ما بـين 40–50٪ من السـكان بسـبب طاعـون القرن الرابع عـشر. انظر في هـذا الصدد:

Dols, Michael W. *The Black Death in the Middle East*. Princeton (N.J.: Princeton University Press, 1977. p. 143-254.

وهناك أيضا كتاب مهم يتحدث عن نفس الحدث:

Green, Monica H, ed. *Pandemic Disease in the Medieval World : Rethinking the Black Death*. Arc Humanities Press, 2015.

10. عبد الرحمن بن خلدون، **المقدمة**، تحقيق جمعة شيخة، تونس: الدار التونسية للنشر، 1984، ص 63.

11. Samuel Totten and Robert K. Hetchcock (ed). *Genocide Of Indigenous Peoples. Genocide : A Critical Bibliographic Review*, V8, New Jersey : Transaction Publishers, 2011, p. 195 ff.

12. ابن خلدون، **المقدمة**، مصدر سابق، ص 191.

انتقام البنغول؟

محادثة مع فرانسوا موتو وفريديريك كيك*

ترجمة: الحسن مصباح**

تذكرنا أزمة الفيروس التاجي بشكل حاد أننا نعيش بين كائنات أخرى. في هذه المناقشة المفتوحة مع الطبيب البيطري وعالم الأوبئة فرانسوا موتو والأنثروبولوجي فريديريك كيك، نحاول فهم أسباب الوباء وتحليل آثاره في علاقتنا بالكائنات الحية الأخرى.

من هذه التأملات، قد تظهر إجابات حول أفضل طريقة لتفادي مثل هذه الظواهر.

أجرى الحوار معهما: بابتيست روجر-لاكان، التاريخ 1 أبريل 2020.

---

* فرانسوا موتو (François Moutou): طبيب بيطري، وعالم الأوبئة، ونائب مدير سابق لمختبر (ANSES) لصحة الحيوان. وهو مؤلف كتاب **انتقام قط الزباد المقنع** سنة 2007 (La vengeance de la civette masquée)، وطبعة جديدة من كتابه **أوبئة وحيوانات وبشر** سنة 2015 (*Des épidémies, des animaux et des hommes*). فريديريك كِيك (Frédéric Keck): مدير أبحاث (CNRS) ومدير مختبر الأنثروبولوجيا الاجتماعية، ومؤلف كتاب **حراس الأوبئة: صيادو الفيروسات ومراقبو الطيور على حدود الصين**، 2020. نشر الحوار في موقع (Le Grand Continent) على الرابط: https://bit.ly/3qnrdOB

** مترجم وأكاديمي مغربي، مدير الأبحاث في مركز الدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، وجدة المغرب.

فرانسوا موتو، في عام 2007، عنونت أحد كتبك بـ"انتقام قط الزباد المقنع"، هل يمكننا الحديث اليوم عن انتقام آكل النمل البنغولي؟

فرانسوا موتو

من الواضح أنها [أي كلمة انتقام] كلمة بشرية وتأنسنت تمامًا، ولا علاقة لها بوجهة نظر الزباد أو البنغول. لقد كتبت هذا الكتاب بعد وقت قصير من وباء السارس، الذي حدث في 2002–2003، عندما شاركت في برنامج بحث أوروبي مع الصينيين لمدة ثلاث سنوات. الحيوان الذي بدا أنه سبب التلوث البشري هو الزباد المقنع. بما أني كنت قارئًا لمجلة **الطيار** في سن المراهقة، تذكرت "مغامرات الخضار للخيار المقنع". لأن كتابي يروي قصصًا عن العلاقات بين الإنسان والحيوان من خلال مسببات الأمراض، وجدت هذه التورية الصغيرة. كانت إشارة إلى تاريخي الشخصي مع مجلة **الطيار** والاسم الغريب لهذا الزباد.

في حالة الفيروس التاجي الجديد، لا يمكن حتى الآن التأكد من أن البنغول هو بالفعل المصدر الذي ينقل الفيروس، والذي ربما نشأ في الأصل من الخفافيش. ولكن من الصحيح أن البنغول يغطي مجموعة من ثمانية أنواع -أربعة في أفريقيا وأربعة في آسيا- والتي يتم صيدها على نطاق واسع، وهي موجهة بشكل رئيسي إلى السوق الصينية لسببين: غذائي وثقافي. وكما هو الحال في كثير من الأحيان مع استهلاك الحيوانات في الصين، يتم الخلط بين هذين السببين. في حالة البنغول، نستهلك لحمه ولكننا أيضًا نحول حراشيفه إلى مسحوق لما يعتقد من خصائصه العلاجية. وهذا يجعل الاتجار به ينم عن جرأة كبيرة لكون الصين وقعت جميع الاتفاقيات الدولية لحماية الأنواع المهددة بالانقراض. على سبيل المثال، تم مؤخرًا ضبط واحد وثلاثين طنًّا من الحراشيف، والتي تعادل أربعين ألف بنغول المصطاد بطريقة غير قانونية (بمبلغ يقدر بـ 90 مليون دولار أمريكي).

على أي حال، في مارس 2019، قامت السلطات الصينية بالتحفظ على بنغول آسيوي، استعاده علماء الفيروسات للبحث عن الفيروسات التي يمكن العثور عليها هناك. نشروا في أكتوبر 2019 جميع الفيروسات التي حددوها، وكان من بينها الفيروسات التاجية القريبة جدًّا من تلك التي تم اكتشافها، ابتداء من ديسمبر 2019، في الأشخاص الذين عبروا سوق

ووهـان الشـهير هـذا. لهـذا تـم الحديـث عـن البنغـول: هنـاك توافـق فـيروسي بين الفيروسـات الموجـودة عنـد البنغـول المـدروس، بغـض النظـر عـن الأزمـة الحاليـة، والحادثـة التي بـدأت في ديسمبر .

هـل هـذا يكفـي لإثبات أنـه الحيوان الـذي عبر حاجز الأنـواع؟ ربما. ولكن في هذه الأسـواق هنـاك سـيناريوهات أخـرى ممكنـة. هنـاك أكوام مـن الصناديق يحتـوي كل منها عـلى مجموعة من الحيوانـات مـن أنـواع مختلفـة. ومـع ذلـك، إذا أردنا اختبـار احتمالات انتقال الفـيروس من نوع حيـواني إلى آخـر أو مـن نـوع حيـواني إلى الإنسـان، فلن نفعل خـلاف ذلك! لكن عـلى الرغم من هـذه الظـروف الفيروسـية المثـيرة، فقد عرفنـا منذ بداية القـرن الحادي والعشريـن انفلات تسرب فيروسـين فقـط: السـارس في عـام 2002 والسـارس 2 في عـام 2019. وبعبـارة أخـرى، نـادرًا مـا يتـم عبور/ اخـتراق حاجـز الأنـواع، إذا أخذنـا بعين الاعتبـار أطنـان الحيوانات العابـرة التي يتم التعامـل معها في هذه الأسـواق.

وبالرغـم مـن ذلـك، حتـى لـو لم يخطـط البنغـول لانتقامه، فـإن الأزمـة الحالية أفادتـه لكونها خفضـت مـن اسـتهلاكه على مـا يبدو.

فريديريك كِيك

في حالـة الزبـاد المقنـع، هنـاك أدلـة على انتقـال السـارس أكثر من انتقال السـارس 2 بواسـطة البنغـول؛ لأن أولئـك الذيـن قتلوا هـذا الثدييات الصغيرة المسـتهلكة في الطـب الصيني التقليدي كانـوا أول حامـلي السـارس. أكـبر مفارقـة في كل هـذا أن اسـتهلاك هـذا الحيـوان كان يجـب أن يحمـي ضـد الحمّى، وأنه بسـبب نـوع من التقليد، بسـبب "الزباد المقنـع" بدأ البشر ارتـداء الأقنعة بكثافة .

بالإضافـة إلى هـذه الحالـة المحـددة للغايـة من مرض السـارس، هنـاك خطاب قـوي علميًّا في علـم بيئـة الأمـراض المعدية الناشـئة والـذي يرقى إلى القول إن الطبيعة تنتقم بإرسـال فيروسـات جديـدة إلينـا. الرجـل وراء هـذا الخطـاب أمريكي فرنـسي، رينيه دوبـوس. العبارة التي نقتبسـها دائـمًا هـي بالضبـط "الهجـوم المضـاد للطبيعـة"، بعبـارة أخرى، نسـتخدم الأسـلحة ضـد الطبيعة

مثل اللقاحات والأدوية المضادة للفيروسات، ومع ذلك ففي كل مرة نخترع سلاحًا، تخلق الطبيعة سلاحًا جديدًا. ظهور فيروس الخفافيش هو سلاح اخترع من طرف الطبيعة للرد على إزالة الغابات. وأشار دوبوس، المتخصص في بكتيريا التربة، على سبيل المثال، إلى أن المضادات الحيوية التي قتلت 90٪ من البكتيريا والتي تم توزيعها منذ الخمسينيات من القرن الماضي، دفعت نحو بروز بكتيريات جديدة أكثر مقاومة.

يذكرني عنوان مجلة **الطيار** عن "الخيار المقنع" بمثال آخر يعطي فكرة عن حجم المشكلة. تم اكتشاف البكتيريا المقاومة للمضادات الحيوية في عام 2011، والتي قتلت 50 شخصًا في ألمانيا تناولوا شرائح اللحم العضوية/ الطبيعية. وقد وجد أن هذه البكتيريا المقاومة للمضادات الحيوية تنتقل عن طريق البذور النابتة من مصر. اتهم الألمان أولًا المزارعين الإسبان بنقل البكتيريا من خلال الخيار، مما أجبرهم على تدمير عدة أطنان. عن طريق الخطأ... إرسال الفيروسات أو البكتيريا عن طريق الانتقام من الطبيعة لا يتم فقط من خلال الحيوانات البرية -وبالتالي أكثر إثارة للقلق- مثل الخفافيش أو البنغول، ولكن أيضًا من خلال الحيوانات والنباتات التي قد دجنها الإنسان.

هل ترى أي حدود لهذا الخطاب الشمولي الذي يتكون من اعتبار الطبيعة ككل عضوي يتفاعل مع أفعال العامل المارق، الإنسان؟ أليس هذا عودة إلى "فرضية غايا"[1] المثيرة للجدل؟

فرانسوا موتو

من الغريب أن لدي انطباعًا بأننا في الغرب على الأقل اعتقدنا أننا كنا متحررين تمامًا من قواعد الطبيعة. هناك نوع من الفخار بأن يطلق علينا اسم الإنسان العاقل، ونحن نحتفظ بصورة عالم حي تصنف مكوناته كأنواع. نحن نعلم أنها تتطور، لكن مفهومنا للتنوع لا يزال محكمًا للغاية من نوع إلى آخر. أعتقد أنه في يوم من الأيام يجب أن نعيد النظر في فكرة حاجز الأنواع؛ لأن الحواجز وضعت لكي يتم تجاوزها. إذا اضطررنا إلى إجراء تشبيه بشري، لقلت إن جميع الجدران تسقط في النهاية. الحواجز تفتح حتمًا في يوم أو آخر. وقد فقدنا فكرة

التعايش بين الأنواع في الطبيعة، والتي ليست جيدة ولا سيئة. المشكلة الأخرى أننا نفكر في الطبيعة بمقاييس زمنية قصيرة للغاية. سواء كانت هذه تفويضات انتخابية أو خطط خمسية، فإن هذه الفترات لا معنى لها في الطبيعة: عمر البكتيريا بضع ساعات، وحياة الفيل نحو خمسين سنة. لكن كل هذا يتعايش. ومع ذلك، فإننا نقارب الزمن فقط من خلال تقسيمنا البشري للوقت الجماعي، وأولئك الذين يحكموننا، والذين يواجهون مخاطر طبيعية، يفكرون وفقًا للزمان الذي لا علاقة له بالإيقاعات الطبيعية. يمكن أن يكون هذا التفاعل الكلي مثيرًا للاهتمام إذا سمح لنا باستخراج أنفسنا من أغلالنا التي تركز على الإنسان، ورؤية الأشياء بطريقة أكثر واقعية والتفكير فيما يتعلق بالجيلين أو الثلاثة من الأجيال القادمة.

فريديريك كيك

ترتبط بيئيّات الأمراض المعدية الناشئة بالفكرة الشاملة للنظم البيئية المستقرة التي يتسبب البشر في حدوث اضطراب فيها. إزالة الغابات، على سبيل المثال، يعطل موطن الخفافيش. الشخصان العظيمان في هذا المجال الخاص بالبيئة هما رينيه دوبوس، الذي كان له نهج محلي للغاية في النظام البيئي، وفرانك ماكفرلين بورنت، الذي تصورها بشكل أكثر غرابة على المستوى الوطني.

تمثل دوبوس النظم البيئية على أنها أرضيات (مزدرعات) بالمعنى الفرنسي، أي التربة الغنية المتنوعة التي يجب زراعتها لتجنب إفقارها. على هذا المستوى المحلي، أطلق دوبوس صيغته الشهيرة: "فكر عالميًّا، وتصرف محليًّا". قام بيرنت، وهو أسترالي، بتدريب أولئك الذين بنوا هونج كونج كحارس لوباء الإنفلونزا. واعتبر أن النظام البيئي يجب أن يحمي نفسه من الغزوات، بالاعتماد على التجربة الأسترالية في إدخال الأنواع الغازية التي أزعجت النظام البيئي إلى درجة تهديده بالانقراض. هذان المفهومان الشموليان (الأرض الغنية والنظام البيئي المغلق) هما محل شكوك من قبل علم البيئة الحالي.

الفكرة السائدة اليوم، التي تم الترويج لها بشكل خاص من قبل جاريد دايموند، هي أن هناك تناوبًا بين مراحل الثورة والاستقرار في تاريخ البشرية. في هذا السياق، فإن المرحلة الثورية الرئيسية الأولى هي ثورة العصر الحجري الحديث، التي أنتجت تدجينًا وتعاونًا بين

البشر والحيوانات الأليفة وعددًا من الميكروبات. طاعون البقر، على سبيل المثال، انتقل إلى البشر، حيث تطور ليصبح داء الحصبة. في المقابل، جلبت لنا عملية الاستيطان وتدجين الطبيعة العديد من الفوائد. لقد مررنا بنفس النوع من الثورة منذ السبعينيات، مع تطور الزراعة الصناعية، والذي انعكس في الزيادة الهائلة في "إنتاج" الحيوانات للاستهلاك البشري. لقد جعلت ثورة الثروة الحيوانية هذه التدابير التي كان يعتمدها الإنسان منذ ثورة العصر الحجري الحديث للسيطرة على هذه الأمراض التي تأتي إلينا من الحيوانات متجاوزة.

كيف تفهم تكرار هذه الأوبئة الحيوانية؟ هل يجب أن نغير علاقتنا بالحيوان بشكل جذري لوقف هذا النوع من الظاهرة؟

فرانسوا موتو

غالبًا ما نميل إلى التفكير في نطاقات زمنية قصيرة ووفقًا للحالات التي نتخيلها مستقرة ودائمة. غير أن هناك معلمة واحدة تتغير باستمرار: الديموغرافيا البشرية. يتزايد عدد البشر بمقدار مليار شخص كل 13 عامًا حتى الآن دون توقف. هؤلاء الناس يحتاجون إلى مساحة وعمل؛ وسيحتاجون إلى التبادل والتحرك. ولكن قبل كل شيء يجب إطعامهم. هذا هو أحد أسباب تصنيع دوائر إنتاج الغذاء منذ الخمسينيات بفضل التقدم التكنولوجي المثير للإعجاب. المشكلة أن التقنية تتطور بشكل أسرع بكثير من البشر.

لذلك، كنت أتعامل مع مزرعة للأبقار كبيرة في منطقة "كوت دور"، والتي كانت حديثة جدًّا ولكن حدثت فيها نوبتان من مرض السل. في خمس سنوات، كان على المربي أن يذبح مرتين قطيعه الذي يزيد عن مئتي رأس... وخلال التحقيق لمحاولة فهم أسباب هذه الحوادث، أدركت أن الحجر الملعق، وهو نوع من الكتلة المعدنية التي كانت الحيوانات، كما يوحي اسمه، تلعقه، كانت منتشرة على الأرض، في وسط الحقل. في كل مكان، كانت أرض [المزرعة] مداسًا، للأبقار بالطبع، وأيضًا لجميع الحيوانات المحلية التي مرت هناك. ومما زاد الطين بلة، أن الأرض كانت مغطاة بروث داخل دائرة نصف قطرها مترين أو ثلاثة أمتار... عندما أشرت إلى البقّار أنه من الضروري تعليق هذا الحجر -وهو أمر متوقع عادة- لأنه

يشكل، في حالته هذه، خطرًا على حيواناته، أجاب أنه كان يفعل ذلك دائمًا، مثل والده وجده قبله. في هذه المزرعة الحديثة للغاية، ربما تسببت هذه التفاصيل الصغيرة في كارثة. هذا يوضح الفجوة بين التقاليد والتقدم التكنولوجي. ليس لدي أي شيء مسبق ضد التقاليد، ولكن استمرار العادات السيئة يمكن أن يثبت أنه كارثي، خاصة في الغذاء، لا سيما مع انتقالنا إلى هذا النموذج الصناعي الجديد.

حالة البنغول مدلِّلة للغاية. في بداية القرن العشرين، كان هناك ما يقرب من 430 مليون صيني، ومن الواضح أن ظروفهم المعيشية آنذاك لا علاقة لها بما يجري اليوم. في ذلك الوقت، كان البنغول شهوة مخصصة لأقلية صغيرة. ابتلاعه لم يكن له تأثير على الصحة. بعد قرن من النمو السكاني والتنمية الاقتصادية في وقت لاحق، يمكن أن يكون لهذه العادات التقليدية عواقب صحية كبيرة. لتوضيح الأمر بطريقة أخرى، فإن تناول البنغول في ظروف صحية مؤسفة في وقت يسافر فيه مليارات الأشخاص بالطائرة كل عام يعرض البشرية لخطر أكبر بكثير مما كان عليه قبل قرن.

فريديريك كيك

من الواضح أن النمو السكاني مثير للقلق. لقد فهم ليفي شتراوس ذلك، والذي قال في نهاية حياته: "لقد ولدت في عالم من مليار ونصف نسمة. وسأغادره في الوقت الذي يكون لديه ستة". ولكن أعتقد أن النمو في عدد الحيوانات المحلية أمر مزعج على الأقل. في عام 1997، وقت ظهور أول حالات الإصابة بإنفلونزا الطيور، قيل إننا مررنا في الصين من 13 مليون إلى 13 مليار دواجن يتم استهلاكها سنويًّا منذ عام 1968، وهو العام الذي شهد فيه آخر جائحة كبيرة للأنفلونزا. وبينما لا يمكن التحقق من الرقم بالطبع، لكنه يعطي ترتيبًا من الحجم أكثر إثارة للاستغراب، خلال المدة نفسها التي استقرت فيها الديموغرافيا الصينية. إن الإفراط في استهلاك اللحوم، بشكل رئيسي لحم الخنزير والدواجن، هو نتيجة للنمو الاقتصادي. في الصين، كما هو الحال في أوروبا منذ نهاية السبعينيات، من علامات الثروة أن تتمكن من أكل اللحوم. ما يبدو لنا اليوم أنه ممارسات قديمة، مثل استهلاك البنغول،

هـو في الواقـع علامـة متناقضـة للحداثـة: ما تم حجـزه لنخبة صغـيرة وفي أيام العطـلات أصبح ممارسـة عادية أكثـر بكثير.

فرانسوا موتو

قـدّر منشـوران حديثـان الكتلـة الحيويـة للثدييـات عـلى الأرض، أي الـوزن الإجمـالي المقـدر للثدييـات. اليـوم، 95٪ مـن الكتلـة الحيويـة للثدييـات تتكـون مـن البـشر وحيوانـات المزرعـة، الأبقـار والخنازيـر والماعـز والأغنـام والـكلاب والقطـط، ممـا يعنـي أنـه مـن الفيـل إلى الفـأر، الثدييـات البريـة تـزن (حرفيًّـا) لا شيء تقريبًـا. ويريـد بعـض النـاس اسـتئصال هـذه الحيوانات البريـة لأنهـا تحمـل فيروسـات أو بكتيريا خطرة على الإنسـان. بالمعدل الذي نسـير عليه، لن تنشـأ المشـكلة بعـد الآن. لكـن لا تخطـئ: هذا لا يعني أن الفيروسـات الجديدة سـتتوقف عـن الظهور. معظـم الفيروسـات والبكتيريـا ليسـت من أصل حيواني ولكنهـا مخزنة في النظـم البيئية للكوكب، تحـت الأنهـار الجليديـة، في المحيطـات أو في التنـدرا، مجمدة في التربـة الصقيعية. مـا عواقب ذلك بالنسـبة إلى الإنسـان العاقل؟

انطلاقًـا ممـا تقولـه، سـيتعين عـلى الإنسـان العاقـل التعـود عـلى الأوبئـة. هـل يعنـي هـذا أيضًـا أن الحجـر الصحـي سـيصبح شـيئًا متكـررًا؟

فرانسوا موتو

يجـب عـلى الإنسـان أن يعتاد على فكـرة أنه ليس وحده. نتشـارك الكوكب مـع ملايين الأنواع التـي نـسيء التعامـل معهـا مبـاشرة أو ندمـر النظـم البيئيـة، وحتـمًا يمكـن أن ينتهي بنـا الأمر إلى تعريضنـا للخطر.

فريديريك كيك

لا، لا أعتقـد أنـه يمكنـك التعـود على الحجر الصحـي. هذا لا يمكن أن يصبح حالة مشـتركة. عـلاوة عـلى ذلـك، فالحجـر الصحـي ليـس جـزءًا مـن خطـط التأهـب للأوبئـة. بدلًا مـن ذلك، يجـب أن تعتـاد عـلى حقيقـة أن هنـاك إشـارات إنـذار تجـبر الحكومـات عـلى الـرد بسرعـة كبـيرة

عند ظهور الفيروس. أضاع مسؤولو ووهان ثلاثة أسابيع محاولين إسكات أول المبلغين عن المخاطر. كما فقدت السلطات الأوروبية ثلاثة أسابيع عندما ظهرت أولى الحالات غير المستوردة في إيطاليا. يعد الحجر الصحي إشارة على الفشل في الاستعداد للأوبئة أكثر من كونه مقياسًا عاديًا للتأهب.

هل هذه الأزمة الصحية مستمدة من الأزمة البيئية؟ هل ستجبرنا على إعادة تقييم ما تغطيه عادة الإيكولوجيا في النقاش العام؟

فرانسوا موتو

أتمنى ذلك. يبدو لي أن الإشارات التي لا حصر لها، في جميع المجالات، تجعلنا نتخوف من انهيار بيئي. ولهذا أجد صعوبة في الحديث عن أزمة: لدي انطباع بأن الكلمة لا تحدد بالفعل ما هو على المحك. عندما كنت أعمل، كنا نصوغ نماذج السيناريوهات المحتملة للوباء باستمرار. كانت الأزمة تعني بحق ما لم نتصوره. في حالة الاحتباس الحراري، لا أعرف ما إذا كان بإمكان أي شخص أن يجادل بجدية أننا لم نخطط لأي شيء. لقد حذرنا العلماء من خطر متزايد لعقود. المشكلة أن البيئة ليست على جدول الأعمال حتى الآن. إن توازن القوى بين أولئك الذين لديهم مصلحة في عدم التشكيك في نموذج التنمية لدينا والشخصيات السياسية التي تدافع عن تحول في النموذج غير متوازن للغاية. قال نيكولا هيلو (Nicolas Hulot) إن الحكومة لم تفعل شيئًا على الإطلاق للدفاع عنه عندما أصبح هدفًا لمجموعات الضغط. وهذا يتعلق بوزير في الحكومة الفرنسية...

أعتقد أيضًا أن الجنس البشري لا يريد سماع هذا الخطاب. في الأساس، ليس علم البيئة سياسة بل خطابًا يستند إلى الحجج العلمية، والذي يهدف إلى وصف تأثير جنسنا البشري على بيئته وعلى الأنواع الأخرى، من حيوان أو نبات، التي نتعايش معها. إن تسييس البيئيّات هو فخ، كما أظهر باتريك تورت بشكل جيد في [كتابه] **ذكاء الحدود**. من خلال مقارنة البيئيات بنظرية التطور، يوضح كيف أمكن للأخيرة أن تصبح مجالًا علميًّا قائمًا بذاته، بينما

سعت الأحزاب السياسية المهيمنة إلى أدلجة البيئيّات طوعيًّا من أجل جعلها رأيًا بين الآراء الأخرى والمشاركة في تشويه سمعتها.

فريديريك كيك

سأميز الكارثة البيئية عن الأزمة الصحية. إن الكارثة البيئية هي أنه في السبعينيات من القرن الماضي، حتى عندما تلقينا التنبيهات الأولى حول هذه العواقب للعصر الصناعي لظاهرة الاحتباس الحراري وإزالة الغابات، فإن القرارات التي كانت ضرورية لم يتم أخذها، وكان هناك نوع من الاندفاع المتهور الذي تعد النيوليبرالية نسخته الإيديولوجية. إنه يشير إلى هذا التحرير المجنون الذي أصبح ريغان وتاتشر رمزيه. في المقابل فإن الأزمة الصحية هي أنه في دولة ذات أراض وسكان لم يعد من الممكن ضمان الرعاية الصحية بالطريقة العادية. تنشأ الأزمة عندما لا تستطيع الدولة إدارة الأمور الاستثنائية. ومع ذلك، أعتقد أن هذه الأزمة الصحية تعمل كمعجل للوعي بالكارثة البيئية. ولذلك، قد يكون من المفيد ربطهما؛ لأن الظواهر الأخرى التي تشير إلى الكارثة المناخية -الصيف الحار، والحرائق الضخمة، وذوبان الجليد- تبدو بعيدة بالنسبة إلينا. نعتقد أننا نستطيع العيش معها. فهذه الكارثة المناخية لا تدفع للتحرك بما يكفي. من ناحية أخرى، فإن الفيروس المعدي للغاية الذي يأتي من الخفافيش ويجمدنا لمدة شهرين لأنه يقتل 1٪ من الأشخاص المصابين به هو أمر جديد، لدرجة أنه من الممكن أن يكون لديه وظيفة تعبئة. أعتقد أنه ستكون هناك آثار سياسية كبيرة.

إذن هل تعتقد أن هذه الأشهر من الحجر الصحي يمكن أن تقنع مئات الملايين من الناس بتغيير سلوكهم؟

فريديريك كيك

أعتقد أن عددًا معينًا من القوى -بدءًا من جماعات الضغط- التي عارضت أي تطور سيستمع لها بشكل أقل؛ لأن هذه الأزمة، على وجه الخصوص، انهيار اقتصادي هائل بقدر ما هي أزمة صحية. اقتران الاثنين هو شيء يدعو للتفكير فيه. من المحتمل أننا لا نتجاوز،

في فرنسا، عدد الوفيات من الموجة الحارة عام 2003. والفرق الرئيسي بين عام 2003 واليوم أننا حاليًا أكثر من مليارَي إنسان محصورين، وأننا نواجه احتمال حدوث ركود عالمي. بعد ذلك، سيكون من الصعب التظاهر بأنه لم يحدث شيء. ليست الأزمة الصحية بالمعنى الدقيق للكلمة هي التي ستغير الأشياء ولكن العواقب العامة لها.

كيف نفسر قرار بعض الحكومات الأوروبية بالتضحية بجزء من سكانها باسم الحصانة الجماعية؟ عندما نعلم أن الغالبية العظمى من الوفيات تحدث بين السكان الأكبر سنًّا، ألا يمكننا أن نرى فيهم إكمال عملية إبعاد لكبار السن ووفياتهم، التي حددها فيليب آريس بشكل خاص؟

فرانسوا موتو

في بعض البلدان، كان هناك تقدير سخيف إلى حد ما، يرقى إلى المجازفة بالتضحية بجزء من السكان باسم ضرورة اقتصادية أعلى. بعد هذه الأزمة، سيكون علينا أن نسأل أنفسنا كيف نظّمنا أنفسنا حول الأسرة النووية. لا يمكنني الحكم عليه من وجهة نظر ثقافية، ولكن من وجهة نظر صحية، يمكن أن يكون للاتصال القديم والمنتظم بين ثلاثة أو أربعة أجيال عواقب مفيدة. ونتيجة لذلك، يمكننا بناء حصانة عائلية من خلال تعريض أجيال أكثر ولفترة أطول.

فريديريك كيك

إن حداثة هذا الفيروس التاجي مقارنة بالسارس الذي، من جانبه، قتل الشباب بشكل رئيسي، وهو ربما ما يفسر الذعر العالمي الذي تسبب فيه على الفور، في حين أن العديد من الأصوات قللت من خطر الفيروس التاجي. هل هو مرتبط بالطبيعة الجيلية لهذين المرضين؟ في الحالة الأوروبية، لقد أذهلني بشدة اختيار السويديين والهولنديين والإنجليز (حتى وقت قريب) وهو ما يعني القول إنه يجب السماح لكبار السن بالموت. إنه ليس فقط تقديرًا ذا نزعة إنتاجية يتمثل في ترك فئات تختفي من السكان ذات قيمة اقتصادية أقل. هناك ذلك بالطبع، لكنني أعتقد أيضًا أنه يمكننا تمييز الجذور الأنثروبولوجية الأعمق. لقد تأثرت بشدة

بقراءة ما كتبه جورج دوميزيل عن الأساطير الاسكندنافية، حيث نجد في كثير من الأحيان شيوخًا، عندما يصلون إلى سن معينة، يعتزلون المجتمع للذهاب للموت منفردين. إن اعتزال المسنين من المجتمع هو شيء قامت العديد من المجتمعات بتدوينه ونجد صعوبة في تمثله، على الرغم من أن تنظيمنا الاجتماعي يشجعنا اليوم على إرسال كبار السن بعيدًا عنا في مؤسسات مخصصة ليتكفل بهم آخرون، مع المخاطر التي نأخذها في الاعتبار الآن. إن حدوث وباء الفيروس التاجي في دار للمسنين، كما وقع في إيطاليا من قبل، له عواقب وخيمة.

النظرة الأنثروبولوجية الأخرى التي لدينا هي تلك التي في المجتمعات الآسيوية، حيث عبر كثيرون منهم عن صدمتهم لقرار حكومات أوروبية معينة بالتضحية بجزء من سكانها. في الواقع، تمت ترجمة النموذج الكونفوشيوسي بعنوان رواية لاو شي، "أربعة أجيال تحت سقف واحد"، نموذج البناء المعماري الذي بررته الرغبة في نقل المعرفة والقصص والتقاليد. من المؤكد أن حداثتنا في أوروبا قد فضلت نموذج الأسرة النووية على حساب الأجيال السابقة. نحن بلا شك نقيس النتيجة اليوم.

للاستمرار في مسألة تبعات الحجر الصحي، هل ندخل تدريجيًّا إلى مجتمع العزلة الاجتماعية وعدم الثقة؟ هل سنتعافى من ذلك؟

فرانسوا موتو

من الصعب الحسم. هل سيقول الناس: "بسرعة، فلنعد إلى عاداتنا"، أو على العكس: "دعونا نفكر فيما حدث للتو وربما نتخيل طريقة أخرى للعمل"؟ في المساعدة المتبادلة: قانون الغاب الآخر، يلقي بابلو سيرفيني خطابًا إيجابيًّا، متذكرًا أنه في أوقات الكارثة نرى أشياء مفاجئة للغاية تظهر وأن الناس يساعدون بعضهم بعضًا، حتى عندما يفعلون لا يتكلمون عادة، أنهم يتخالطون دون حتى معرفة بعضهم بعضًا. عندما يقع حدث خطير، يساعد المعافى منهم المصابَ، ويمكن أن يتطور شيء غير متوقع. فيما يتعلق بالأزمة الحالية، سيكون الخروج لحظة مهمة للغاية. عندما ينتهي هذا، هل سنخرج جميعًا للقيام بأعمالنا أو تقبيل جيراننا؟ لا أعرف.

أتذكر اليوم الأخير من الإضراب في مايو 1968، اليوم الذي أصبح فيه كل شيء ممكنًا مرة أخرى. كانت باريس ممتلئة بالمشاة والسيارات طوال اليوم، وغادر الجميع في الوقت نفسه سيرًا على الأقدام أو بالسيارة. ثم، في غضون أيام قليلة، استأنف الناس عاداتهم. لم ننسَ لكننا التقطنا الحجارة، وأعدنا ما سقط، وما إلى ذلك. ربما ما سوف يغير الموازين هو كيف ستنتهي الأزمة. آمل أن تستبق السلطات ذلك بطريقة متماسكة ومنسقة، لتوجيهه في أفضل اتجاه ممكن للجميع، وتجنب أن يتولى الجميع أعمالهم الصغيرة بنسيان ما حدث للتو.

فريديريك كيك

في مايو 1968، ضربت هونج كونج آخر جائحة إنفلونزا كبيرة، والذي كانت في الأساس أزمة سياسية. في الوقت نفسه، كانت المدينة مقفلة من قبل الإضرابات التي كان يحركها، وفقًا للحكومة البريطانية، الحزب الشيوعي الصيني من أجل إسقاط المستعمرة البريطانية. اغتنمت المستعمرة البريطانية فرصة هذه الأزمة لبناء دولة رفاهية هناك، من خلال تعزيز المستشفيات وبناء مساكن اجتماعية للاجئين الذين عاشوا حتى ذلك الحين في ظروف محفوفة بالمخاطر.

خلال أزمة السارس في عام 2003، توقفت الحركة في هونغ كونغ لعدة أشهر، بين يناير ومايو. اعتقد البعض أن هونغ كونغ ستنهار نتيجة لوقف النشاط الاقتصادي، وأن الاقتصاد الليبرالي القائم على حركة الأشخاص والبضائع لا يمكن أن يتحمل إغلاق ستة أو سبعة أشهر. لحسن الحظ، توقف الوباء في مايو، وأعلنت منظمة الصحة العالمية هونغ كونغ خالية من "السارس". ثم انتعش الاقتصاد بسرعة كبيرة. والأهم من ذلك، ليس الاقتصاد هو الذي بدأ مرة أخرى فحسب، بل التعبير السياسي أيضًا. في 1 يوليو 2003، نظمت تظاهرة في فيكتوريا بارك ضد إرادة الحزب المؤيد لبكين لإصلاح دستور هونغ كونغ.

أرادت ريجينا إيب، التي ما زالت حتى اليوم واحدة من الوجوه الكبيرة للحركة المؤيدة لبكين، تعديل بند حول الأمن القومي في دستور هونغ كونغ، على وجه التحديد للتعامل مع الأوبئة مثل السارس. احتشد السكان: خرج مليون شخص إلى الشوارع وكسبوا عدم تغيير المادة 3. كان هذا بمنزلة بداية الاحتجاجات الكبرى. في السابق، كانت التظاهرات ذات

حجـم أصغـر، مثـل تظاهـرة 4 يونيو في ذكرى مذبحـة تيانانمن في عام 1989، ولكـن من المظاهرة الكـبرى في يوليـو 2003، تضاعفـت التظاهـرات واسـعة النطـاق. أعتقـد أنه بعد فـترة من الحجر الصحـي الشـديد للغايـة هنـاك انتعاش اقتصـادي، ولكنه نـوع من الاضطراب السـياسي.

هـل يمكـن أن نكـون مسـتعدين بشـكل أفضـل لما يحـدث؟ لقـد أشرتَ بحـق إلى أن الأزمـة هـي دائمًا علامـة على عـدم الاسـتعداد. مـاذا يمكن أن يكـون هذا الاسـتعداد بالضبـط؟ كيـف كان يجـب أن نسـتبق بشـكل أفضـل مـا حـدث في أوروبا؟

فرانسوا موتو

مـن الصعـب القـول. الليلـة الماضيـة [22 مـارس، ملاحظـة المحـرر]، علمـت أن الحكومـة طلبـت أقنعـة. ولكـن لم يكـن ينبغـي طلبهـا بالأمـس، كان يجب أن يكـون لدينا مخـزون منها. من غـير المفهـوم أنـه لا يـزال هنـاك صيادلـة وأطبـاء المدينة ليـس لديهم أقنعـة. علاوة عـلى ذلك، في وبـاء مثـل هـذا الوبـاء حيث يكـون عدد الحـالات كبيرًا جـدًّا، من الـضروري مقارنة هـذا العدد بـشيء مـا. هـل يجـب أن نقارن المرضى بالموتـى أو بعامة السـكان؟ ومع ذلك، فإننا لا نفرز سـوى الأفـراد الذيـن يعانـون مـن أشـكال سريريـة متقدمـة مـن المرض؛ لأنـه ليـس لدينا مـا يكفي من الكواشـف لإجـراء الفحـص الشـامل، ممـا يعنـي أنه ليـس لدينـا أي فكرة عـن الكيفيـة التي يتم بهـا انتقـال الفيروس.

في هـذا الصـدد، كان للسـارس ميـزة عـلى كوفيـد 19: فقـط المـرضى السريريـون يخرجـون الفـيروس، وفقـط مـن اليـوم الثـاني. لذلـك يمكننـا تحديـد الحـالات السريريـة وعزلها ومـن ثمّ قطـع انتقـال العـدوى. نحـن نعلـم الآن أن الأفـراد عديمـي الأعـراض يمكـن أن يفـرزوا هـذا الفـيروس الجديـد، وأن معظـم الأطفـال يمكنهـم حملـه وإعادة توزيعـه دون إظهـار أي علامات سريريـة. في غيـاب الكواشـف، فإنـه مـن خـلال الاختبار فقـط للمتضرريـن سريريًّا ليـس لدينا فكـرة عـن حقيقـة المـرض في فرنسـا. كيـف يمكنـك إدارة المـرض إذا كنـت لا تعـرف مـن هـو المريـض؟ تشـير بعـض المناقشـات حول مصدر الكواشـف أو مكونـات الاختبار التشـخيصي إلى أنـه لا يوجـد في فرنسـا مـا يكفـي لإجراء اختبـارات فحص الفـيروس على نطاق واسـع بما يكفي

للحصـول عـلى نتيجـة واقعيـة. في الواقـع، لقد كنـا متجاوزيـن منذ البدايـة. علمنـا أن رجلًا من منطقـة الـواز تـوفي في مستشـفى "بيتـي سـالبيرتير" حيث تم تشـخيص حالتـه. طوال الفـترة التي دخـل فيهـا المستشـفى في الـواز لم يكـن أحـد يعرف مـا لديه؛ لأنـه لم يتـم اختباره، ومن ثم لسـوء الحـظ أصـاب جميـع مـن حوله بالعـدوى. نحن نعلم أيضًـا أن هناك احتفـالًا دينيًّا أقيـم في مولوز ضـم مئـات الأشـخاص المجهولـين، بـما في ذلك حامـلي الفيروس. لذلك سـمحنا تمامًـا بوصول الفـيروس عندمـا يبـدو أن ألمانيـا، عـلى سـبيل المثال، لديهـا العديد مـن الكواشـف والاختبارات في وقـت أبكـر بكثـير. ومـن ثـمّ فإنـه يحـدد حـالات كورونـا في مراحـل مبكـرة، ممـا يجعـل مـن الممكـن عـزل المـرضى وكـسر سلسـلة انتقال المـرض في وقـت مبكر جـدًّا. إذا كان مـن الصحيح أن فرنسـا كانـت غـير محظوظـة، تبقـى الحقيقـة أننا، بـدون أقنعة أو كواشـف، نشـن حربًـا بدون أسـلحة اليوم.

فريديريك كيك

في البدايـة، اعتـبرت أن اسـتراتيجية الاتصـال الحكوميـة جيدة جـدًّا، وكذلـك إدارة العائدين مـن ووهـان، وأن المعلومـات المقدمة لوسـائل الإعلام كانت واضحة وشـفافة إلى حد ما. شـعرنا أنـه لا يوجـد شيء مخفـي ولا يوجـد ارتبـاك علمي. من ناحية أخـرى، صحيح أن هنـاك تباينًا بين صياغـة معايـير التحضـير (فرنسـا متفوقـة في هـذا المجـال) وتنفيذهـا. لكوني لسـت عـالم اجتماع الصحـة، لا يمكننـي قيـاس مـا يعـبر عنـه هذا بشـأن إصـلاح نظـام المستشـفى، ولكن يبـدو من السـخف عـدم شراء أقنعـة كافيـة. وبالمثـل، فإن عـدم وجود غـرف إنعاش كافية، عـلى الرغم من أن الصينيـين يبنونهـا عـلى نطاق واسـع منذ 15 عامًا، يعكـس نقصًا صارخًا في الإعـداد. لقد أعلنا الحـرب، ولكـن لم يكن لدينا الأسـلحة.

فرانسوا موتو

كنـا نتحـدث منـذ أسـبوع تقريبًـا عـن تركيـب مستشـفى عسـكري في موقـف للسـيارات في ميلـوز. نعلـم أنـه يحتـوي عـلى ثلاثـين سريـرًا. وفي الوقـت نفسـه، في الصين، تـم بناء مستشـفى بألـف سريـر في غضـون عـشرة أيام.

فريديريك كيك

مع أنابيب عادم الهواء، وهو أمر بالغ الأهمية في هذا النوع من التركيب.

فرانسوا موتو

ليسوا بنفس المستوى. من الواضح أننا لا نلعب في نفس الملعب. حتى هذا الفيروس التاجي، الذي يتميز بكونه ينتقل بشكل جيد عندما يكون الشخص بدون أعراض، لم يتم تضمين تصنيع وشراء الاختبارات بشكل كبير في خطط التأهب للوباء رغم أن العالم تغير. اليوم لدينا أدوات فعالة للغاية، حيث اعتدنا على أخذ عينة، ووضعها في استنبات الخلايا، والانتظار لمدة ثلاثة أيام، مما يجعل الاختبارات مكلفة للغاية ويستغرق الأمر وقتًا طويلًا. واليوم لدينا أدوات جينية ذات تسلسل عالي الكفاءة وغير مكلفة بكثير تسمح لنا بالقيام بفحص واسع.

فريديريك كيك

حالة كوريا الجنوبية مثيرة للإعجاب للغاية. لقد أهملوا وتخبطوا لمدة شهرين، حتى نهاية فبراير، مع هذا التجمع الإنجيلي الذي يشبه تجمع ميلوز. عادت طائفة من ووهان ورفضت الخضوع للاختبار؛ مما أدى إلى ولادة بؤرة كبيرة من الحالات. شهدت كوريا الجنوبية تفشي فيروس كورونا المسبب لمتلازمة الشرق الأوسط التنفسية قبل خمس سنوات، وقد جعلها موضع سخرية في جميع أنحاء العالم مع وصول هذا الفيروس إلى البلاد من خلال شخص كان على اتصال مع جمل، والتي أودت مع ذلك بحياة 35 شخصًا. في عام 2020، عندما أدركت حكومة كوريا الجنوبية أنها بصدد الفشل، قامت بالاستثمار بشكل كبير في الاختبار، وقد نجحت في ذلك. إنه مثير للإعجاب للغاية.

ألا تعتقد أن هناك، في بطء رد فعل الدول الأوروبية، علامة على خلفية الازدراء الثقافي لأوروبا في مواجهة آسيا، ثم، في داخل أوروبا، من بلدان الشمال مقابل دول الجنوب؟

فرانسوا موتو

أوافق على هذه القراءة. المشكلة أن الفيروس لا يميز. الفرق غير موجود، إنها الفكرة التي نصنعها عن الفرق هي التي تفرض نفسها في نهاية المطاف. والفيروس يضعنا جميعًا على نفس المستوى، وهو أمر قد لا يكون سيئًا.

فريديريك كيك

مثل كثيرين، يؤسفني أن أرى أن أوروبا ليست لديها خطة مشتركة للتأهب للجائحة. منذ خمسينيات القرن الماضي قمنا ببناء أوروبا الاقتصادية وأوروبا للتحكم في الهجرة ولكن ليس أوروبا للأوبئة أو الدفاع. من ناحية أخرى، يمكن للمرء أن يتساءل عن هذه الفجوة بين الشمال والجنوب، ومن ثمّ بين الدول الاسكندنافية أو الأنجلو ساكسونية التي تمارس الليبرالية وهي على استعداد للتضحية بكبار السن للحفاظ على النشاط، والدول اللاتينية على العكس ركزت أكثر على إعادة تأكيد الدولة، والحاجة إلى تأديب ساكنة مفترض فيها التمرد وعدم الانضباط، كل هذا الخطاب الأخلاقي الذي يفرضه ماكرون وكونتي والذي له ما يبرره إلى حد ما. حتى لو كنت أعتقد أننا نعاني من حالة تبعثر كبيرة، أعتقد أنه يجب أن نكون حريصين على عدم الإساءة إلى أوروبا كثيرًا.

الولايات المتحدة والصين هي أيضًا مجزأة. في الولايات المتحدة، تختلف ردود الفعل في نيويورك أو كاليفورنيا أو الغرب الأوسط. بين ترامب وحاكم كاليفورنيا لا يوجد شيء مشترك، فضلًا عن رد فعل الشركات الكبرى في مجال الإنترنت (GAFA)، هناك العديد من الجهات الفاعلة مهددة بالضياع. في الصين، يجب أن نميز وسط الصين عما أسميه حراس الأوبئة، أي هونغ كونغ وتايوان وسنغافورة، التي يجب أن تضاف إليها كوريا الجنوبية الآن. داخل الصين، نعرف الوضع في هوبي، حيث تم حجز 50 مليون شخص، وحيث

أخطأت السلطات المحلية بشكل واضح بقمعها المبلغين عن المخاطر. لكن بالأمس علمت عن الوضع في مقاطعة سيتشوان، التي تقع على حدود هوبي وهي بنفس الحجم تقريبًا. في سيتشوان، محافظها اختصاصي طبي في الصحة العامة، تم الإبلاغ عن 500 حالة وثلاث وفيات. تشتهر سيتشوان تاريخيًّا باستجابتها الكبيرة وقدرتها على التعبئة. إنها وطن دنغ شياو بينغ والعديد من الجنرالات في جيش ماو تسي تونغ. المقارنة بين سيتشوان وهوبي ستكون بالتأكيد مفيدة للغاية.

من هم هؤلاء حراس الأوبئة المشهورون؟ هل تعتقد أننا سنستمع أكثر للأصوات التي تنبثق من هؤلاء الحراس بعد انتهاء هذه الأزمة؟

فرانسوا موتو

من الصعب القول. لقد عملت مع الآخرين في الشبكات الحارسة في الحياة البرية. كنا نحاول تتبع وفيات الأحياء البرية عشوائيًّا لاكتشاف الظواهر قبل أن تصل إلى مسافة بعيدة. لقد فعلنا ذلك لمدة 20 أو 30 عامًا دون نجاح كبير. في المخطط الحالي، ما زال ينظر إلى المبلغين عن المخاطر بريبة. في الصين على وجه الخصوص، إنه مذهل. في إيران، سيكون الوضع مشابهًا. إذا كان لدينا صدى مكتوم مفرز فقط، علّق الأطباء الإيرانيون مع ذلك على ما يجري في بلادهم، ويبدو أنهم أعيدوا إلى الجادّة. لا تبدو إيران شفافة للغاية بشأن وضعها. كما أن الصين بلد كبير للغاية. لذا فإن اليقين الوحيد أننا لا نعرف كل ما يجري هناك. إن مأزق نظام حراسة كبير غير مستهدف هو أنك، من حيث المبدأ، لا تعرف أين أو ما الذي تبحث عنه. يمكن أن يصبح سريعًا للغاية مكلفًا للغاية إذا كنت تريد أن تكون شاملًا، وهو أمر غير ممكن. كيف تجد نظامًا غير مكلف نسبيًّا ولكنه ذو صلة؟ إنه تفكير ضروري، وليس لدي الجواب.

رأينا قبل عامين ظهور فيروس أوسوتو، وهو فيروس مفصليات (arbovirus) غير معروف ينتقل عن طريق البعوض، يشبه الفيروس المعروف بشكل أفضل، فيروس ويست مايل (أو فيروس غرب النيل) الذي يصيب الطيور المهاجرة بين إفريقيا وأوروبا، وأحيانًا

تتسبب في انتشار الأوبئة بين البشر والخيول في رومانيا أو فرنسا أو إيطاليا أو إسبانيا. في الوقت الحالي، الحالات قليلة. كان هناك وباء في رومانيا ولكن هذا لا يزال محدودًا في أوروبا. في عام 2018، اختفت الطيور السوداء (الشحرور) من جزء كبير من أوروبا الغربية، تحت تأثير فيروس أوسوتو هذا. منذ عام لم أر الطيور السوداء في باريس، حتى لو بدأت في العودة هذا الربيع. لا بد أنه وقع شيء ما. خلال 30 عامًا من حياتي المهنية، أنشأنا، غالبًا بعد الأزمة، شبكات حارسة توقفت منذ ذلك الحين لأنها لم تعد تهم أي شخص، وكانت باهظة الثمن عندما كان من الضروري توفير المال.

لنأخذ مثالًا مختلفًا جدًّا، هناك الكثير من الحديث هذا العام عن سحب الجراد في أفريقيا، خاصة في الصومال وكينيا وتنزانيا. في الخمسينيات والستينيات من القرن الماضي، أنشأت منظمة الأغذية والزراعة مراقبة الجراد. قبل التحليق، يكون الجراد بريًّا، ولا أجنحة ليرقاتها. عند الرصد، يمكن العثور عليها ومعالجتها في وقت مبكر وبسهولة بالطرق الكيميائية، في منطقة محددة حيث يكون الجراد على الأرض. هناك عدد قليل جدًّا من الآثار الجانبية السلبية. ومع ذلك، توقفنا عن المراقبة لأنها باهظة الثمن، في مناطق أصبحت غير آمنة، ونحن الآن نشهد عودة الجراد. وكثيرًا ما تنتج جميع الأزمات الكبرى عن نقص في رصد المنبع. يمكن أن تكون هذه المراقبة بسيطة وخفيفة نسبيًّا، ولكن يجب القيام بها، على الرغم من جانب "صحراء التتار"[2] [معاناة الانتظار]. عليك أن تجد التوازن بين الرغبة في البحث عن كل شيء، والذي لا يمكنك فعله أبدًا لأنه باهظ الثمن للغاية وألا تبحث عن أي شيء. يجب أن نتوصل إلى حل وسط يسمح لنا بشبكة دقيقة بما يكفي فيما يتعلق بالمخاطر التي نريد أن نحمي أنفسنا منها.

فريديريك كيك

لقد نشرت للتو كتابًا باسم **حرّاس الأوبئة** وسأحاول تلخيص ما أعنيه بهذا المصطلح. وهذا على ثلاثة مستويات: أولاً، هناك المستوى الإقليمي الأماكن التي يوجد فيها تهديد بظهور فيروسات جديدة. كانت هونغ كونغ بالنسبة إلى أنفلونزا الطيور والسارس، ولكنها اليوم أيضًا تايوان وسنغافورة وكوريا الجنوبية و"ووهان"، لأنه تم بناء ووهان كخفير لتوقع

فيروسات الخفافيش. هناك مستوى ثانٍ هو ترتيب أكثر علاقة بالشبكات الخافرة التي وصفها فرانسوا، وينطبق هذا على الأطباء في فرنسا، وكذلك على الأطباء البيطريين في البلدان التي توجد بها مزارع لا يتم فيها تطعيم الدواجن. في هونغ كونغ، الدولة الوحيدة التي طبقت هذه التقنية، تسمى هذه الدواجن غير المحصنة، والتي تموت أولًا في وجود فيروس إنفلونزا الطيور، "جنود الدجاج الصفيرة". هذا هو الخط الأمامي الأول ضد فيروس يحتمل أن يكون جائحة. ثم هناك مستوى ثالث، مستوى الخلايا الحارسة في الكائن البشري أو غير البشري. هي أول من يذهب إلى المُمرِض لالتقاط معلوماته وإحضاره إلى الخلايا المناعية الصحيحة، والتي ستمتص الفيروس بدلًا من الأخيرة مما يؤدي إلى تفاعل مناعي التهابي. يمكن خداع هذه الحراس [الخلايا]. ومن ثمّ، إذا تمكن الفيروس من تجاوز هذا المستوى الأول من التنبيه، فإنه سيثير حالة من الذعر المناعي بدلًا من امتصاصه تدريجيًّا من قبل الجسم.

يقودني هذا إلى فرضية أن الحراسة يجب ألا تخضع لمعيار الإنذار الصواب أو الخطأ؛ خلاف ذلك، نحن لا نفلت من العقاب. لقد أظهر عمل فرانسيس شاتورينو (Francis Chateauraynaud)، وديدييه تورني (Didier Torny) أن المبلغين عن المخاطر يدورون باستمرار حول مسألة الإنذار الصواب أو الخطأ. كان هذا هو الحال، على سبيل المثال، مع طبيب الإبلاغ عن المخالفات لي وينليانغ، المتهم بنشر أخبار كاذبة. معيار الحراسة هو بالأحرى رد فعلها. فالحقيقة أنها تتقدم بسرعة كبيرة على الخط الأمامي وهذا ما أسميه جمال الإشارة. يجب على الحارس إرسال إشارة واضحة ومكلفة من أجل الحصول على رد فعل سريع من جميع الذين يراقبونه. لتحليل الوضع الحالي، يجب أن نفهم أن هناك منافسة بين الحراس. نود أن يكون عالم ما بعد الوباء عالم تضامن، ولكنه في الواقع عالم من المنافسة الشرسة. يشارك الحراس أيضًا في صراعات القوة الاقتصادية والرمزية. كانت هونغ كونغ الحارس لأمراض الجهاز التنفسي منذ عام 1997. هذا ما أعطاها قوتها الاقتصادية. ومع ذلك، فقد فقدت هذه القوة على مدى السنوات الخمس أو الست الماضية بسبب قبضة بكين. على سبيل المثال، أدى خفض ميزانية المدارس الطبية في هونغ كونغ بنسبة 25٪ بعد احتجاجات عام 2019 إلى منع هونج كونج من لعب دور الحارس في جائحة الفيروسات التاجية، وهو الدور الذي لعبته سنغافورة وكوريا الجنوبية وتايوان. لذا فهي أيضًا حالة تنافسية. لكن يجب أن نستمر في الأمل: ما يحدد الإشارة التحذيرية ليس فقط ردة فعلها، الذي يدرجها في المنطق النيوليبرالي، بل جمالها، الذي يدرجها بالأحرى في منطق اشتراكي للفوران الجماعي.

الهوامش

1. فرضيـة غايـا (Gaia Hypothesis) طرحهـا عـالم البيولوجيـا البريطـاني جيمس لفلوك، ذهـب فيها "إلى أن كل أنحـاء كوكـب الأرض سـواء في تلـك الأجـزاء الصالحـة أو غـير الصالحـة للإقامـة والعيـش، تؤلـف نظامًـا واحـدًا معقـدًا ومتفاعـلًا بعضـه مع بعـض كما هو الحـال بالنسـبة إلى أي كائـن عضوي حـي لـه القـدرة عـلى التحكـم في نفسـه وتنظيـم عملياتـه والمحافظة عـلى اسـتمراره في الحيـاة رغم ما يواجهـه مـن أخطـار"، راجـع: أحمد أبوزيـد، "هل الحيـاة تدمر نفسـها؟"، **مجلـة العربي**، مـارس 2010. (المحرر)

2. يشير موتو هنا إلى رواية الإيطالي دينو بوتزاتي **صحراء التتار**.

أبحاث ودراسات

تحوّلات التراث الثقافي في مدينة تونس
من القرن 19 إلى اليوم: الفرد والاستعمار والدولة **81**
محمد البشير رازقي

الفكر الإصلاحي الديني اليهودي
في التاريخ الأوروبي الحديث:
اليهودية الإصلاحية أنموذجًا **102**
أحمد البهنسي

الحداثة المستحيلة: إشكالات التطور الاجتماعي
والسياسي في العالم الإسلامي ما بعد الاستعماري **137**
معتز ممدوح

تحوّلات التراث الثقافي في مدينة تونس من القرن 19 إلى اليوم: الفرد والاستعمار والدولة

محمد البشير رازقي*

المقدّمة

يُعرّف التراث الثقافي بكونه المصطلح التي يشتمل على التراث المادي واللامادي[1]، والقاسم المشترك بينهما هو "دراسة كل ما يستخدمه الانسان"[2]. ومنتجات التراث الثقافي هي ترجمة لتمثّلات وذهنية الفاعلين الاجتماعيّين[3]، ومدى تطوّر الممارسة والمهارة التقنية لمجتمع ما خلال فترة تاريخيّة محددة[4]. نسعى من خلال هذا المقال إلى تبيّن وتفهّم وتتبّع التحوّلات التي ألّمت بالتراث الثقافي في مدينة تونس بداية من القرن 19، موظّفين منهج المتغيّرات عند تتبّع هذه التحوّلات. فالمتغيّر التابع هو "المتغيّر الذي يرغب الباحث بتفسيره"[5]، وهو في عملنا هنا التراث الثقافي في مدينة تونس من النصف الثاني من القرن 19 إلى الفترة الراهنة. أمّا "المتغيّر المستقلّ"، ويسمّى أيضًا المتغيّر المفسّر، فهو "السّبب المفترض في تغييرات قيم المتغيّر التابع، حيث يتوقّع أن يكون المتغيّر التابع قد سُبّب أو تأثّر بالمتغيّر المستقلّ"[6]. كما نستخدم "المتغيّر

* باحث في مدرسة الدكتوراه بكليّة العلوم الإنسانية والاجتماعيّة-تونس.

الضّابط" من أجل "تقليل خطر نسب القوّة التفسيريّة لمتغيّرات مستقلّة ليست هي المسؤولة عن الاختلاف الموجود في المتغيّر التّابع"[7].

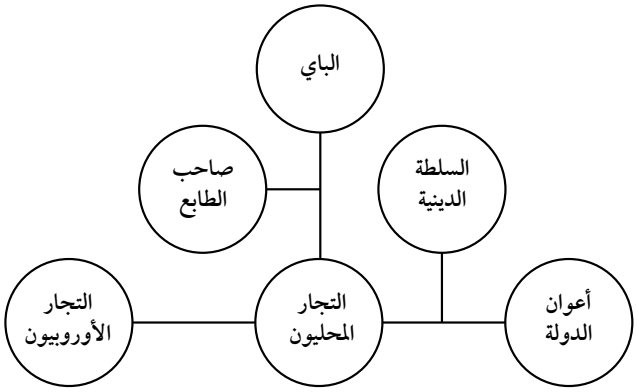
نسعى، إذن، خلال هذا البحث إلى تبيّن علاقة الممارسات التراثيّة بالبُنى والظرفيّات التي عايشتها مدينة تونس، ودور الفرد والجماعة والسلطة الاستعماريّة ومن بعدها دولة الاستقلال في تشكيل ميدان التراث الثقافيّ ببُعديه المادي واللامادي.

المتغيّرات المستقلّة وتحوّلات التراث الثقافي: نشأة مكانة الفرد

بيّن الأستاذ عبد الحميد هنيّة علاقة تغيّر الظرفيّات، خاصة السياسيّة والاجتماعيّة، بتغيّر مكانة الفاعل الاجتماعي من الأخ إلى الرعيّة إلى المواطن. فمع تمكّن العثمانيين في البلاد التونسية تحوّل الفاعل المديني من "أخ" إلى "رعيّة"، خاصّة مع بداية بروز مفهوم الدولة الترابيّة، والهاجس الذي صاحب وجود العثمانيين في تونس من خلال تحييز الإنسان والمجال خاصّة من خلال تقنية الجباية، مع بقاء أهل البادية ضمن مفهوم الأخ. والمرحلة الثانية مع منتصف القرن 19 وصلت الدولة الترابيّة في تونس إلى مرحلة متقدّمة، ومع اشتداد هاجس الدولة الجبائي أصبحت مكانة الفاعل الاجتماعي سواء في المدينة أو البادية هي مكانة الرعيّة. والمرحلة الثالثة بدأت خلال الفترة الاستعماريّة حيث أصبح الفرد يعرف كرعيّة للوجود الاستعماري وبداية بروز مفهوم المواطنة، أو مواطن تحت السيطرة، أي ما بين أهلي مُستُعْمَر ومواطن وطني. والمرحلة الرابعة بدأت مع دولة الاستقلال حيث برزت نخبة سياسية مرتبطة بتقنيات الحكم السياسي. والمرحلة الخامسة والأخيرة برزت مع الثورة التونسية فظهرت مكانة "الفرد المواطن"[8]. ومن هنا نلاحظ أنّ "بروز وضعيّة الفرد محفوف بجملة من الصعوبات... انطلاقًا من تركيز الدولة واستفادتها من تعاون سكّان المدن الذين وجدوا في الدولة ضالّتهم لتحديث البلاد وتطوير الاقتصاد، ذلك أنّه ثمّة تلاق بيّن في مستوى المنافع والمصالح بين الدولة وسكّان المدن..."[9]. نستنتج إذن أنّه بداية من الفترة الاستعمارية برز تمثّل جديد للمكانة الاجتماعية للفاعل مع بداية بروز مفهوم "المواطن"، وهذه المكانة سوف تترسّخ مع دولة الاستقلال، وسوف تؤثّر بنشأة الطبقة الوسطى في تونس.

بروز الطبقة الوسطى وتحوّلات التراث الثقافي في مدينة تونس

نضع بروز الطبقة الوسطى في البلاد التونسيّة كمغيّر مستقلّ/ أساسي ساهم في تغيير الممارسة التراثيّة للفاعلين الاجتماعيّين. فبالمقارنة مع فترة ما قبل 1881، والفترة الاستعماريّة ودولة الاستقلال تغيّرت تقنيات بناء المكانة الاجتماعيّة وتأسيس شبكة العلاقات[10]. فقبل 1881 كان مفهوم النخبة:



رسم توضيحي رقم 1: يمثّل علاقة النخبة المخزنيّة بشبكات النفوذ قبل النصف الثاني من القرن التاسع عشر[11]

رسم توضيحي رقم 2: يمثّل علاقة النخبة المخزنيّة بشبكات النفوذ بعد النصف الثاني من القرن التاسع عشر[12]

نلاحظ من الرسمين أعلاه تشعّب شبكات النفوذ وتداخلها في البلاد التونسية قبل 1881. فقد كان البلاط محور هذه المنظومة بالاستعانة بالأعيان المحليين والرموز الدينيّة (المفتين/ شيخ الإسلام...)، هذا دون أن نغفل التجار الأوروبيين والقناصل. لكن تشعّب هذه الشبكة

يرسّخ وجود عناصر تُنافس لتأخذ مكانها ضمن ثنايا هذه الشبكة مثل "الوليّ" و"الشريف" وابن "العائلة". (انظر الرسم التوضيحي 1).

وظلّ البلاط إلى حدود النصف الأول من القرن التاسع عشر هو لبّ هذه الشبكة ورأسها، لكن تأزّم وضعية البلاد التونسيّة الاقتصادية، خاصة مع تراكم الديون الأوروبية، جعل القناصل يوسّعون نفوذهم على حساب نفوذ القصر، مع حرصهم على تكريس آليّة الحماية القنصلية؛ حيث اشتملت على حماية عدة تجار وأعيان محليين ورجال دين كانوا في السابق تحت نفوذ البايليك[13]، وأصبحت شبكة النفوذ شبكيّة متمدّدة أفقيًّا أكثر منها عمّوديّة ومتداخلة أفقيًّا أيضًا فيما بينها، ولم يبق الباي هو رأس هذه الشبكة، فقد أصبح القنصل ينافسه على هذه المكانة. في المقابل، تمدّد أيضا النفوذ المحلّي وبدأ التنافس مع السلطة المركزيّة في حدّ ذاتها، وفي الطرف الآخر متّنت هذه الفئة علاقاتها بالحضور الأجنبي (الرسم التوضيحي 2). إذن، فقد "مرّت النخبة الاجتماعيّة وتحديدًا فئة الأشراف والبلدية بأزمة قبيل قيام النظام الاستعماري... تبيّن لنا بالملموس أن الآليّات الجديدة لنظام الحكم، خاصّة التنظيمات الاقتصادية والثقافية الاستعمارية، نالت من مكانة هذه النخبة ومن جاهها"[14]. بل بدأت محدّدات مكانة "النخبة" تتغيّر إلى صفّ الطبقة الوسطى؛ فبعد أن كانت النخبة دينية وسلالية وولائية واقتصاديّة، أصبح أعضاء الإطارات[15] في الإدارة يمكن تعريفهم كنخبة، وهذا المشروع هو مشروع دولة وإرهاصات بروز طبقة اجتماعية جديدة[16].

نقول إنّ شبكة العلاقات وما تنتجه من نفوذ رجعت ثانيًا إلى تمركزها في مكان واحد مع بداية المرحلة الاستعمارية، حيث أصبحت فرنسا رأس هذه الشبكة والمتحكّم فيها. ولكن مع وصولنا إلى الفترة الاستعماريّة، وأيضًا دولة الاستقلال، تغيّرت تقنيات بناء المكانة، فقد برزت أوّلًا وضعيّة جديدة للفاعل الاجتماعي وبدأت تتبلور مع الفترة الاستعمارية وترسّخت بعد هذه الفترة وهي وضعيّة "الفرد". ومن هنا برز مفهوم "النخبة" بطريقة مغايرة للماضي؛ خاصّة مع تطوّر التعليم[17] والمركزيّة التي أصبحت تحتلّها الوظيفة العموميّة أو رجل السياسة والقيادي الحزبي والنقابي، مقارنة مثلًا بالعامل الفلاحي[18]. والفكرة هنا أنّه كلّما تغيّرت تقنيات وآليّات بناء المكانة تغيّرت معها ممارسات الفاعلين الاجتماعيّين على مستوى

التراث الثقافي. فمثلاً، أصبحت البدلة الرسميّة وربطة العنق متوافقة مع المكانة الجديدة للنخبة وهي نخبة إداريّة، ولم تعد الجبّة والشاشيّة يُعتنى بها إلا في المناسبات. إذ لكلّ مكانة اجتماعيّة تراثها الثقافي، فالتراث الثقافي دائمًا ما يُوظّف لتأسيس المكانة (سواء مكانة الفرد أو المؤسسة أو الدولة) وتأسيس شبكة العلاقات.

نلاحظ، إذن، أنّ لحظة الاستعمار ساهمت في إعادة توزيع شبكة النفوذ والمؤثّرين والفاعلين فيها، ونشأة الطبقة الإداريّة الجديدة التي بدأت تبرز خلال الفترة الاستعماريّة وتعمّقت أكثر مع دولة الاستقلال، فهذه الطبقة الإدارية ساهمت في تأسيس مجموعة من الممارسات والعادات التي تتوافق مع مكانتها الجديدة، حيث أصبحت تتمتّع بأجرة شهريّة مستقرّة، وهي طبقة ناشطة على مستوى المجتمع المدني، مثل العمل النقابي والجمعيّاتي، مع وعي بأهميّة التعليم في الترقّي الاجتماعي والوظيفي[19]. ومن ثمّ، فإنّ الطبقة الوسطى، خاصة من خلال فئة "الإطارات"، ساهمت في صياغة صورة نموذجيّة للفعل الاجتماعي للطبقة الوسطى[20]. رسّخت نشأة الطبقة الوسطى بروز نظام الإجارة و"شموله لكلّ القطاعات الاقتصادية العصريّة الجديدة"[21]. كما أن نشأة الطبقات الجديدة يُنتج عادات ثقافية وممارسات يومية جديدة. والطبقة التي انتصرت على الأقلّ على مستوى العدد هي الطبقة الوسطى، وهي الطبقة الأساسية المنتجة والمستهلكة كذلك. كما أنّ بروز طبقة متعلّمة جديدة أفرز تفكيرًا ووعيًا مجتمعيًّا وسياسيًّا جديدًا[22]. وقد ساهم دخول المرأة لسوق الشغل وارتفاع نسبة التعليم لدى المرأة، خاصة بعد الاستقلال، في تغيّر مجموعة من الممارسات الثقافية[23]. استطاعت المرأة التونسية من خلال التعليم والعمل والقوانين التي سنّتها الدولة أن تقتحم الحيّز العام و"الحراك المهني" والوظيفة العموميّة[24]. كما نلاحظ أن بداية بروز الطبقة الوسطى صاحبه بداية هيمنة نمط العائلة النوويّة في تونس على حساب العائلة الممتدّة، وبدأ عدد أفراد العائلة الواحدة يتقلّص خاصة مع تطبيق برامج تحديد النسل[25]، فقد تقلّص مثلًا عدد الولادات في تونس من 206.046 مولود سنة 1964 إلى 186.000 مولود سنة 1968 [26].

ومن تقنيات بناء المكانة الاجتماعية لدى فئة الموظّفين والإدارة، مثل حالة الطاهر الصافي(1893– 1954)، أن الممارسة النخبويّة أصبحت قائمة على إتقان اللغة الفرنسيّة والقيام

بالعمل السياسي والأكاديمي والثقافي والصحافي (الكتابة في الصحافة وتأسيس صُحف)، والإعلامي (الظهور مثلا في الإذاعة التي تأسسّت خلال الفترة الاستعماريّة)، والاهتمام بالشأن العام[27]. ونجد سيرة فاعل اجتماعيّ مهمّ خلال الفترة الاستعماريّة تساعدنا على فهم تحوّلات تقنيات بناء المكانة وهو الطاهر بن عمّار، الذي يُعدّ "أفصح نموذج عن البرجوازيّة الزراعيّة التونسية الناشئة"[28]. فعلى عكس فلّاحي ما قبل 1881 وأبنائهم، درس الطاهر بن عمّار في معهد كارنو بتونس وبالمعهد العلوي وبالصادقية، أي لديه تكوين عربي فرنسي، ثمّ مارس العمل السياسي ضمن الحزب الحرّ الدستوري القديم، كما كان يملك أملاكًا فلاحية عديدة وأراضي شاسعة، كما اشتغل في العمل الصحفي وأدار جريدة (*La Tunisie nouvelle*) سنة 1920. وقد كان يراهن على "الفلاحة العصرية" وهو "أوّل من أسّس جمعيّة فلاحية عصريّة" سنة 1928، كما كان يمارس عمله الفلاحي بالتوازي مع النشاط السياسي، و"هو الذي أمضى اتّفاقيّة الاستقلال الداخلي للبلاد"[29]. نلاحظ إذن تقنيات بناء المكانة خلال الفترة الاستعمارية، وبعدها تغيّرت كثيرًا مقارنة بما قبلها.

يفسّر لنا نموذج آخر تجلّيات تغيّر تقنيات بناء المكانة وتحوّلاتها عبر الزمن، فمن خلال عائلة بن عاشور نتبيّن سيرورة انتقال أفرادها من مكانة "العالم" إلى مكانة "المثقّف"؛ حيث أصبح "البعد الثقافي والبعد السياسي" محدّدًا مهمًا لبناء المكانة للعائلة لدى الأجيال الجديدة بالمقارنة مع آل بن عاشور ما قبل 1881. هنا أصبح التكوين الأكاديمي الجامعي والعمل الجمعيّاتي والنقابي والسياسي هذا المحدد المهم للمكانة[30]. فقد "خلقت عمليّة الولوج للفضاء العام الكثير من الصعوبات لنموذج الفقيه والعالم، وذلك للتناقض الذي يبرز عادة بين الفضاء الأصلي الذي يمثّله الفقيه والواقع الذي ينتمي إليه، وهو تناقض طبيعي عندما نقرنه بسياق تلك المرحلة. ونقصد هنا النصف الأوّل من القرن العشرين إلى حدود السبعينيات، وهي مرحلة عرفت تحولات كبيرة على صعيد المشهد العام، خاصة على صعيد الأطر الثقافية المشكّلة له"[31]. لذا، فإنّ هذه التحوّلات الثقافيّة صاحبتها تحوّلات على مستوى التراث الثقافي للفاعلين الاجتماعيّين، حيث ارتبطت ممارسات التراث الثقافي بسيرورة بناء المكانة الاجتماعية للفاعلين.

وهذه الممارسات الجديدة تدعّمها سير وزراء البلاد التونسيّة من سنة 1881 إلى سنة 1956، فقد أصبحت عدّة عوامل تتشابك من أجل تعيين الوزير[32]. فلم تعد الوجاهة الدينية أو النسب و"المصاهرة" أو العلاقة مع الباي وحدها تزكّي الوزير، بل تزكّيه "الخبرة الإدارية والفنية" و"الوجاهة الاقتصادية والاجتماعية" و"الوجاهة السياسية" و"الوجاهة الثقافيّة"[33]. هذه هي المرتكزات الجديدة للفاعل الاجتماعي والتي سوف تتطوّر خلال دولة الاستقلال، وهي ملامح أساسيّة للطبقة الوسطى والتي أسّست لممارسات مهمّة على مستوى التراث الثقافي، حوّرت في السابق، وأسّست لحاضرها منذ 1956 وساهمت في التأثير على ما بعد تركيز دولة الاستقلال إلى اليوم.

من ناحية أخرى، أشار الأستاذ كمال عمران إلى أن المجتمع التونسي منذ العشرينيات عرف تحوّلات مهمّة: "التحوّل الأول اجتماعي انعكس في ظهور الطبقة الوسطى منذ الثلاثينيات وهي ذات وجهين. وجه حضري تمكن من المدن واستأثر بالثروات الصناعيّة والتجاريّة، ووجه بدوي ريفي ملك الأراضي ومثّل برجوازيّة فلاحيّة صغيرة. لم تكن برجوازيّة المدينة وكذلك برجوازيّة الريف فاحشة الثراء، إنّما انبثاق عن التغيّر في البنية الاقتصادية من القاعدة التقليدية إلى الصناعية... كسر في مستوى امتلاك مراكز القوّة الماديّة، وكسر في مستوى معياري كان يُؤْثِرُ البلديّة على الآفاقيّين، فانقلب إلى التوازن بل إلى التعاضد بينهما وهو ما اتّضح في مستوى الزعامة السياسية..."[34].

ومن خلال هذه الأفكار نجد شخصيّة معبّرة عن تغيّر تقنيات بناء المكانة من فترة ما قبل 1881 وما بعدها. فحسن حسني عبد الوهاب يعدّ شخصيّة نموذجيّة تُبرز تغيّر تقنيات بناء المكانة. فقد تلقّى تكوينًا عربيًا إسلاميًّا، وفي الوقت نفسه كان "مشبعًا بالفكر الليبرالي"، ويهتمّ باللغة العربيّة، ويتقن تماما اللغة الفرنسيّة، وممارسًا للسياسة خلال حياته اليومية[35]. وهذه الشخصيّة ساهمت في تشكيل تراث ثقافي لهذا الشخص، فقد "كان يلبس، عكس العلماء الذين يلبسون العمامة البيضاء وعكس موظّفي الدولة الذين يلبسون الكاليوش والشاشية التونسية وعكس البورجوازية الليبرالية، كان يلبس الطربوش المجيدي الذي دخل البلاد مع بداية التنظيمات العثمانية"[36]. كما تمدّنا سيرة حسن حسني عبد الوهاب بأهمّ تقنيات بناء المكانة في

الفترة الاستعماريّة، وهي الانضمام إلى الإدارة الفرنسية، فقد تطوّرت وظيفة عبد الوهاب من "مترجم بالإدارة العامة للفلاحة والتجارة" سنة 1902 وصولًا إلى "وزير القلم"[37]. وتقنيات أخرى ساهمت في بناء مكانته وهي العمل الجمعيّاتي والثقافي والنشر والتأليف باللغة العربية والفرنسية، وتأسيس شبكة علاقات أكاديميّة ساعدته على المشاركة في ملتقيات علمية دوليّة[38]. وسيرة هذا الشخص هي التي ستقود إلى الطبقة التي ستراهن عليها دولة الاستقلال وهي الطبقة الوسطى، أي طبقة الإداريين والموظفين والجامعيين وغيرهم. والتراث الثقافي تغيّر مع تغيّر الريادة المجتمعيّة لكل الطبقة. كما أنّ مصطلحي "مثقّف" و"ثقافة" أخذا بعدًا جديدًا مع هذا الجيل وساهما في بناء المكانة الاجتماعية[39]، والثقافة هي من أبرز ميزات الطبقة الوسطى سواء كتلاميذ وطلبة أو موظّفين، أو مشترين ومطالعين للمنشورات كالصحف والكتب. فمع تطوّر التعليم أصبحت الثقافة مساهمًا بارزًا في بناء المكانة الاجتماعية لا للأفراد فقط بل للعائلات، خاصة مع الدور الكبير الذي أصبحت تلعبه المؤسسة التعليمية الحديثة في تخريج الإطارات وتغيير التمثلات وتشكيل نخب جديدة[40]. كما أن الدولة الوطنية ساهمت في ترسيخ نموذج جديد للفاعل الاجتماعي المثالي، حيث ساهمت في إنشاء طبقة أعوانها ونخبها المتوافقة مع التوجّه الجديد لـ"الدولة الوطنية" مثل مؤسّسة "الوالي"[41].

وعامل آخر مهمّ تشابك مع بداية ولادة الطبقة الوسطى، هذا العامل هو تقسيم الزمن خلال اليوم، فالطبقة الوسطى هي طبقة إدارية أساسًا، إذ برز مع بداية الفترة الاستعمارية في البلاد التونسية مصطلحا "وقت عربي" (Temps arabe) و"وقت فرنسي" (Temps français)، فقد كان الوقت الفرنسي يعبّر عن الوقت الإداري (المدرسة/ الإدارة، الراديو، القطار، الحافلة...) الذي سيساهم في إنتاج -فيما بعد- أعضاء الطبقة الوسطى الملتزمين بـ"التوقيت الرسمي". أما "الوقت العربي" فهو وقت الصلاة[42]. هذا التحقيب الجديد للحياة اليومية سوف يترسّخ مع وصولنا لدولة الاستقلال، وسوف ينتج ممارسات ثقافية جديدة مثل الغذاء واللباس والترفيه خلال العطل.

يتضح مما أسلفنا الحديث عنه أن تقنيات بناء المكانة الاجتماعيّة منذ 1860 إلى اليوم تغيّرت بتغيّر الظرفيّات، حيث إنّ لكلّ مكانة اجتماعيّة ممارساتها الخاصّة على مستوى التراث الثقافي.

فبعد الاستقلال تحوّل بناء المكانة من وجاهة "مؤسّسة الباي" إلى الحزب الحاكم، وأصبحت الممارسة السياسية والنقابيّة والتعليم والنجاح الاقتصادي والوظيفة العموميّة أمرًا مهمًّا من أجل بناء المكانة[43]. هذه التغيّرات المجتمعيّة لا تعني تحديثًا كاملًا لممارسات الفاعلين الاجتماعيّين، فقد بيّن الأستاذ أحمد خواجة تشابك الممارسات التقليدية مع الممارسات الحديثة في العائلة التونسية المعاصرة، حيث "لا وجود في الواقع وفي الممارسة لهوّة تفصل بين السلوك التقليدي والسلوك الحديث، فكلاهما يحتوي على عناصر من جنس النوع المقابل، أي إن التقليدي في سياقه التونسي يضمّ داخله بؤرا تحديثيّة، كما أن الحداثة في مفهومها المحلّي التونسي تبقى مشدودة إلى واقعها التقليدي المألوف"[44]. وهذا أيضًا ما أثبتته الأستاذة ليلى بليلي بأن هناك فرقًا شاسعًا بين سنّ القوانين وبين ممارسات الفاعلين الاجتماعيين على مستوى العائلة، فالممارسات التحديثية والتقليدية متشابكة في العائلة التونسية[45].

المتغيّرات المستقلّة وتحوّلات التراث الثقافي: المنافسة-المناسبة-الأزمة

نلاحظ ظاهرتين صاحبتا تحوّلات التراث الثقافي: الأولى هي التحوّل التدريجي من منتوجات الطبيعة إلى منتوجات المصنع، والثانية هي وعي الفاعل الاجتماعي بأهميّة الزمن والسرعة. يتشابك هذان العاملان مع بعضهما البعض، فاستخدام منتوجات المعمل يساهم في ربح الزمن، مثل الأكلات السريعة أو الشامبو أو الأثاث المنزلي البلاستيكي... ولكن في المقابل نلاحظ تشابك المتغيّرات المستقلة التي ذكرناها (الأزمة/ المناسبة/ المنافسة)، فالأزمة -مثلًا- من خلال المرض يمكن أن تجبر الفاعل الاجتماعي على تجاهل عامل الزمن والتحوّل من الطبيعة إلى المصنع فيتجنّب الأكلات الجاهزة والسريعة، كما يجبر على استخدام أواني المطبخ الخزفيّة عوض البلاستيكية، كما أنّ المناسبة أيضًا تحثّ الفاعل الاجتماعي على العودة إلى "الطبيعة" وتجاهل عامل الزمن؛ حيث نجد الاعتماد على الأكلات الشعبيّة والملابس التقليديّة التي تُحاك باليد، والمنافسة أيضا تؤثّر هنا أيضًا من خلال المراهنة على جودة المنتوج.

فالمتغيّر المستقلّ/ الأساسي، وهو هنا الطبقة الوسطى، يتشابك مع متغيّرات أخرى مستقلّة مثل الانفتاح الحضاري للبلاد التونسيّة والأزمة والمنافسة والمناسبة. هذه العوامل ساهمت في التحوّلات التي شملت الممارسة التراثيّة في تونس من 1860 إلى اليوم. ولأنّ الوجود الاستعماري

رسّخ الوجود الأوروبي في البلاد التونسيّة، فقد ساهم التنوّع الاثني، بوصفه متغيّرًا مستقلًّا أو أيضًا تابعًا في الوقت نفسه، في إثراء التراث الثقافي في الحاضرة تونس سواء على مستوى الممارسات الغذائية أو الحرفية أو اللباس وغيره[46]. لا يمكن أن نفهم التراث الثقافي والمواد المُنتجة من قبل الفاعل الاجتماعي بدون عزلها عن محيطها الذي نشأت فيه[47]. فقد ساهم التنوّع الثقافي والجاليات المختلفة في إثراء ممارسات الحياة اليومية قبل 1881 وبعدها، و"لا تقتصر أهمية هذه الجاليات على دورها داخل المجتمع الاستعماري فحسب، بل تبرز أيضًا على صعيد تأثيراتها إثر احتكاكها بالتونسيين، وهي تأثيرات لا تزال بصماتها بارزة في معمار المدن وهياكل المؤسسات والنظم الإدارية، ولا تزال أيضًا بادية في نمط العيش واللغة وأساليب التفكير والسلوك اليومي للتونسي"[48]. كما أنه لا يمكن أن نغفل عاملًا متغيرًا أساسيًّا آخر مهمًّا، وهو ممارسات المثاقفة من خلال البعثات التعليمية إلى أوروبا والمعارف التي يجلبها التونسيين عند عودتهم، وهذه المعارف ساهمت في إثراء التراث الثقافي. فقد بدأ عدد البعثات العلمية إلى أوروبا يرتفع قبل الحماية[49]، واستمرّت تلك البعثات بعدها[50]. ونتبيّن بوضوح هذا الثراء الثقافي من خلال اللغة، حيث نجد مصطلحات متداولة مثل "باكو دخّان" أي علبة سجائر، و(Pacco) هي كلمة إيطالية، و"ببُّوش" وهو من أنواع الحلزونات البحرية وهي من الكلمة الاسبانية (Baboso)، وكلمة "بيدوم" أو الوعاء البلاستيكي المغلق لحفظ الماء، وهي من الكلمة الفرنسية (Bidon)، و"بريكيّة" أي قدّاحة من الكلمة الفرنسية (Briquet)، و"برويطهْ" وهي عربة تُدفع من الخلف لنقل السلع وهي من الكلمة الفرنسية (Brouette)[51]. وكلمات حضاريّة أخرى مثل "أمفيتياترو" (Amphithéâtre)، و"أوتيل" (hotel) و"البطارية" (Batterie)، و"التليفون" إلخ[52].

ومن المهمّ على مستوى المنهج أن ندرس التراث الثقافي للبلاد التونسيّة من خلال دمج الأمد الطويل بالأمد القصير، وهنا تحضر أعمال فرنان برودل، فلا يمكن أن نفهم الأمد الطويل بطول فهم الأمد القصير الذي يتخلّله، "إذ يوجد في صلب الأمد الطويل متّسع للحقب. إنّ التحكّم في موضوع حيوي فكري ومادي في آن مثلما يمكن للتاريخ أن يكون يتطلب في تقديري الموج بين الاستمرار والانقطاع، وهو ما يوفّره الأمد الطويل المقرون بالتحقيب"[53]. نلاحظ إذن أهميّة توظيف تشابك تقنيات التحقيب من أجل فهم الظاهرة

المدروسة. ومن المهم هنا أن نضع الظرفيّات والسياقات التي يعيش فيها الفرد ضمن منظومة تغيّر التراث الثقافي عبر الزمن، حيث "لا يغيب عن البال أن السياق الاجتماعي يحدّد على الدوام طبيعة السلوكيّات المحتملة من هذا الفرد أو ذاك"[54]. ولا يمكن أن نفهم الممارسة الثقافية، مثل الغذاء، من دون أن نضع الظاهرة في سياقاتها ورهاناتها، فالملح -مثلًا- كان دائمًا ما يثير النزاعات والحروب والتحالفات[55].

نسجّل علاقة مهمة بين تغيّر الأذواق والاستعمار، خاصّة مع رهان فرنسا على جعل البلاد التونسية سوقًا لمنتوجاتها[56]. ومنذ ما قبل 1881 إلى ما بعد الحماية الفرنسية نجد مجموعة من العوامل وحوامل التجديد و"التأثيرات الثقافية والتقنية"، ومن أهمّها القناصل والتجّار والأطبّاء والحرفيين الأوروبيّين[57]. كل هذه العوامل ساهمت في نقل المعرفة وتغيّر الأذواق، وساعد على الإسهام الاجتماعي للتنوّع الاثني في البلاد التونسية خلال الفترة الاستعمارية[58].

كما يعد عامل الأزمة من أهمّ العوامل المتغيّرة المستقلّة/ الأساسيّة التي ساهمت في تركيز ممارسات تراثيّة طريفة وجديدة أو محوّرة. فقد شهد المجتمع التونسي حالة تفقير واسعة خلال الفترة الاستعمارية، حيث "أجمعت المقاربات التاريخيّة على أنّ الزمن الكولونيالي هو زمن ذروة التهميش بفعل تحطيم التوازنات الاجتماعيّة والاقتصاديّة التقليديّة التي عصفت بها الرأسماليّة"[59]. إذ ساهمت الانقطاعات والأزمات، مثل الاستعمار، في نشأة التحوّلات للفاعل الاجتماعي على مستوى الممارسة والتمثل[60]. وقد اشتدّ الفقر والاحتياج خلال الفترة الاستعماريّة، بل نلاحظ تراتبية اجتماعية جديدة، حيث أصبح عدد كبير من "الأعيان" والحرفيون والتجار فقراء معدمين بسبب تغيّر المنظومة الاقتصادية للبلاد التونسية، حيث "همّ الاحتياج كل الشرائح الاجتماعية، ولم يشفع للبعض وجاهتهم وشرفهم ولا حسبهم ونسبهم"[61]. التحوّلات والتغيّرات عبر الزمن خاضعة أساسًا إلى رهانات الفاعلين الاجتماعيين بدون إهمال الظرف والبنية، حيث إنّ "التحوّل والتغيّر هما من صلب حياة المجتمع بما يشمل تغيّراته الاقتصادية والسياسية والاجتماعية"[62]. فالبلاد التونسية شهدت منذ منتصف القرن 19 عدة تغيّرات اقتصادية وسياسية أنتجت قيام الحماية الفرنسية، و"ضربت هذه التحوّلات التركيبة الطبقية في جلّ مكوّناته، حيث حطّمت قاعدة الثروة البايات (أي الباي وعائلته)

والمملوكيـة (المماليـك)... كـما مسّـت الأعيان من التجّـار والفلاحين... أمّا في فـترة ما بين الحربين العالميتـين فقـد مثّلـت أزمـة الثلاثينيـات علامـة فارقـة أخـرى في سـيرورة التغـيّر الاجتماعي، إذ عمّـق الكسـاد التجـاري والغلاء الفاحش أزمة المجتمع المسـتعمر... ماسًّـا الفئات الوسـيطة من الفلاحـين والحرفيـين"[63]. ووفقًـا لمنير السـعيداني، "يبـدو... أن تلك السـيرورة كانـت تتواتر على وقـع جدليّـات متراكبـة هي جدليّـة ثبات وتحوّل مـن جهة، وجدليّة اسـتقبال واسـتعمار من جهة ثانيـة وجدليّـة بنـاء الهويّـة وتفكّكهـا من جهـة ثالثة وهـي الجدليّـة الأهمّ مـن بينها"[64].

ومـن ناحيـة أخـرى نلاحظ أهميّة المتغيّر الأسـاسي "المناسـبة"، حيث نلاحـظ أنّ "الأعياد تُبقي مـا تَفقـده الحيـاة اليوميّـة"[65]. ومـن هنا تُعـدّ الأعياد والمناسـبات من أهـمّ العوامل التي سـاهمت في المحافظـة عـلى تمظهـرات مهمّـة للتراث الثقـافي في تونس. أمّا المنافسـة، كما أشرنـا، فتعدّ عاملًا مهـمًّا لإرسـاء نمـوذج معرفي/ ثقـافي فعّال، إمّا لتعويـض معارف قديمة أو تحويرهـا أو الإبقاء على تـراث ثقـافي بسـبب فعاليّته ومحافظتـه على الخدمات التـي يقدّمها للفاعلـين الاجتماعيّين.

الخاتمة

يمكـن القـول إنّ الحيـاة اليوميّـة لأهـل مدينـة تونـس، مـن النصـف الثـاني من القـرن 19 إلى اليـوم، تشـابكت مـع تحـوّلات وممارسـات وابتـكارات إبداعيّـة وطريفـة وواعيـة. فقد اسـتطاع الفاعـل الاجتماعـي أن يُوظّـف عنـاصر المـوروث الحضاري والتراكـم التاريخي والموقـع الجغرافي المتميّـز للبـلاد التونسـية مـن أجـل إنتـاج معـارف وتصـوّرات متنوّعـة، تأثّـرًا بمجموعـة مـن البُنيـات والظرفيّـات والمتغـيّرات المسـتقلّة. فعـلى مسـتوى أنـواع المتغـيّرات، تبيّن لنـا أهميّة بروز الطبقـة الوسـطى في البـلاد التونسـيّة ومـا صاحبهـا مـن ممارسـات ثقافيّـة مثل تحـوّلات الروابط الاجتماعيّـة كمغـيّر مسـتقلّ، إلى جانـب متغـيّرات أخـرى، سـاهمت في تغيـير الممارسـات التراثيّة للفاعلـين الاجتماعيّـين[66]. ومن هذه المتغيّرات المسـتقلّة نجـد الانفتاح الحضاري للبلاد التونسـيّة وعامـل "الأزمة" ورهان "المنافسـة" وعامل "المناسـبة". هذه المتغيّرات الأساسـيّة تخلّلتها متغيّرات أخـرى ليـس بالـضرورة أن يكـون منشـأها البـلاد التونسـيّة، مثـل بـروز العولمـة ومـا تشـتمل عليـه مـن تأثـيرات اقتصاديّـة وثقافيّـة واجتماعيّـة[67]. والمتغـيّرات المسـتقلّة البـارزة تشـابكت مع متغـيّرات كامنـة ومتواريـة لا تقـلّ عنهـا أهميّـة، ومـن هنا حاولنـا في عملنـا عدم إغفـال "سرديّة

غـير المتوقّـع وغـير المسـتقرّ والمتفاعل مـع الحيـاة اليوميـة"[68]، وتنـوّع الفاعلـين الاجتماعيّين وهم الفـرد والاسـتعمار الدولـة وتعـدّد رهاناتهم.

فعـلى مسـتوى متغـيّر الأزمـة[69]، عايشـت مدينـة تونـس بدايـة مـن النصـف الثاني مـن القرن 19 مجموعـة مهمّـة من الأزمـات والانقطاعات والتحـوّلات الاقتصادية والسياسـيّة والاجتماعيّة والثقافيّـة. ومـن هنـا نعـد عامـل الأزمـة مـن أهـمّ المتغـيّرات الأساسـيّة التـي سـاهمت في تركيز ممارسـات تراثيّـة طريفـة وجديـدة أو محـوّرة. أمّـا على مسـتوى متغـيّر "المناسـبة" فإنّنـا لاحظنا أنّ "الأعيـاد تُبقـي مـا تَفقده الحياة اليوميّة"[70]. وضمن هذا الإطار يُبيّن هندريك سـبروت (Hendrik Spruyt) "أنّ تغـيّرا في الوحـدات المكوّنـة للنظـام مـن المرجّح أن يحدث فقط عقـب تغيّر خارجي واسـع، أو إن شـئت فقـل: صدمـة بيئيّة، يـؤدّي هذا التغيّر إلى إعادة تشـكّل التحالفات السياسـية والاجتماعيـة... بعـض المؤسّسـات سـتختفي عـلى المـدى الطويـل نظـرًا إلى طبيعة النظـام الدولي التنافسـيّة. وباختصار، بعد تغيّر واسـع وطارئ في الوسـط سـيختار الفاعلون إنشـاء مؤسسـات تلبّـي مصالحهـم الماديـة ومنظوراتهـم الإيديولوجيّـة. إلا أنّ قابليّة هذه المؤسسـات للبقـاء لاحقًا مقيّـدة بقدرتهـا التنافسـيّة النسـبيّة"[71]. هنـا يُعـدّ مثلًا المتغيّر المسـتقلّ الـذي ألّم بالمجتمـع التونسي، وهـو الاسـتعمار، تغيّرًا خارجيًّـا بامتياز؛ حيث تمّ إعـادة خلط أوراق المكانـة الاجتماعيّة وتقنيات بنائهـا وشـبكات النّفـوذ وإعـادة تشـكّل التحالفـات السياسـيّة والاجتماعيّة، وإدخال ممارسـات ثقافيّـة جديدة نافسـت ممارسـات ثقافية موروثـة وقديمة[72].

الهوامش

1. Clémence Mathieu, « La Sauvegarde du patrimoine immatériel : De la convention de l'Unesco au musée », In, *Revue d'ethnologie européenne de la fédération Wallonie-Bruxelles*, Vol.5, (2016), pp.45- 61, p.45- 46+ p.50

2. فرنان برودل، **الحضارة المادية والاقتصاد والرأسماليّة من القرن الخامس عشر حتى القرن الثامن عشر**، ترجمة مصطفى ماهر، القاهرة: المركز القومي للترجمة، 2013، الجزء الأول: الحياة اليوميّة وبُنياتها، الممكن والمستحيل، ص 21.

3. Richard Grassby, «Material Culture and Cultural History», in, *Journal of Interdisciplinary History*, Volume 35, Issue 4, (Spring 2005), p.591-603; Bronner, Simon J., et al. "Material culture studies: A symposium." *Material Culture* 17.2/3 (1985): 77-114.

4. Jacques Le Goff, *La civilisation de l'occident médiéval*, (Paris : Édition Flammarion, Champs Histoire, 2008), Chapitre 2 : « La vie matérielle », p. 170- 233

5. شافا فرانكفورت ناشمياز، دافيد ناشمياز، **طرائق البحث في العلوم الاجتماعيّة**، ترجمة ليلى الطّويل، دمشق: بترا للنشر والتوزيع، 2004، ص 69.

6. المرجع نفسه.

7. المرجع نفسه، ص70.

يُعرّف باسم سرحان المتغيّر المستقلّ بـ"الظاهرة المسبّبة"، والمتغيّر التّابع بـ"النتيجة"، ونحن نضع هنا "متغيّر الأزمة" ضمن إطار المتغيّر المستقلّ. انظر: باسم سرحان، **طرائق البحث الاجتماعي الكميّة**، الدوحة: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2017، ص117.

8. Abdelhamid Hénia, *Le frère, le Sujet et le citoyen : Dynamique du statut politique de l'individu en Tunisie*, (Tunis : L'Or du temps. Collection : Mémoire historique de la Tunisie, 2015), p.178- 179.

9. محمد الطاهر المنصوري، "مراجعة كتاب الأخ، الرعيّة، والمواطن: ديناميّة الوضع السياسي للفرد في البلاد التونسيّة"، **أسطور**، الدوحة، العدد 4، (2016)، (ص 185–182)، ص183.

10. للتوسّع في موضوع أعوان الدولة والنخب المخزنيّة، انظر:

مهدي جراد، **عائلات المخزن بالإيالة التونسية خلال العهد الحسيني (1705–1881)**، (تونس: كليّة العلوم الانسانيّة والاجتماعيّة بتونس، 2011)؛ مهدي جراد، **تجّار البلاط بإيالة تونس: أواخر القرن التاسع عشر وبداية القرن التاسع عشر**، (تونس: كلية الآداب والعلوم الإنسانيّة بسوسة/ دار الاتحاد للنشر والتوزيع، 2017)؛ سلوى هويدي، **أعوان الدولة بالإيالة التونسية: الأفراد،**

المجموعات، شبكات العلاقات، 1735–1814 (تونس: كليّة العلوم الإنسانيّة والاجتماعيّة بتونس، 2014).

11. الرسمان التوضيحيان من عمل الباحث.

12. لقد أوردنا الرسم التوضيحي الأوّل والثاني في مقال نشرناه في دوريّة ليكسوس، انظر:

محمد البشير رازقي، "النخبة المخزنيّة في المغارب في القرن التاسع عشر"، **ليكسوس**، المغرب، العدد 18، (2017)، (ص57–40).

13. البايليك أو المخزن: يعني السلطة الحاكمة في البلاد التونسيّة خلال الفترة المدروسة وعلى رأسها "الباي" وهو حاكم البلاد. انظر:

Victor Silvera, «Du régime beylical à la République tunisienne», *Politique étrangère*, N.22-5, 1957, pp.594- 611.

14. عبد الواحد المكني، **النّخب الاجتماعيّة التونسيّة زمن الاستعمار الفرنسي (1881– 1956): الأشراف والبلديّة مثالا**، صفاقس: كليّة الآداب والعلوم الإنسانية بصفاقس، 2004، ص 308– 309.

15. الإطار الإداري هو "عون الإدارة" ذو الرتبة الرفيعة. انظر:

Michel Crozier, « Pour une sociologie de l'administration publique », Revue française de science politique, N6-4, 1956, pp.750- 769.

16. Badra B'Chir, « Réflexions sur le concept d'élite chez le sociologue arabe », *Revue tunisienne de sciences sociales*, C.E.R.E.S, Tunis, N53, (1978), pp.41- 58, p.45- 46

17. نور الدين الدقي/ ليلى عدّة/ الهادي جلّاب، **المجتمع التونسي والاستغلال الاستعماري**، المعهد الأعلى لتاريخ الحركة الوطنية: سلسلة وثائق ونصوص من تاريخ تونس المعاصر عدد 1، تونس، 1997، ص 87–86.

18. Abdelbaki Hermassi, « Elite et société en Tunisie : Intégration et mobilisation », *Revue tunisienne de sciences sociales*, C.E.R.E.S, Tunis, N16, (Mars 1969), pp.11- 19 ; Abdelkader Zghal, « L'Elite administrative et la paysannerie », *Revue tunisienne de sciences sociales*, C.E.R.E.S, Tunis, N16, (Mars 1969), pp.41-52.

عادل بن يوسف، "كتابة المذكّرات والسير الذاتيّة: رصد وقراءة لإصدارات السياسيّين والنقابيّين التونسيّين منذ سنة 1956"، ضمن: **دراسات حول الدولة والثقافة والمجتمع في المجال العربي–الإسلامي: أعمال مهداة إلى الأستاذ المتميز عبد الجليل التميمي**، جمع النصوص وقدّم لها: إبراهيم محمد السعداوي، تونس: الجمعيّة التونسية المتوسطيّة للدراسات التاريخية والاجتماعية والاقتصادية/ مركز الدراسات والبحوث الاقتصادية والاجتماعية، 2013، الجزء الأوّل، ص 478–439.

19. Ridha Boukraa, « Industrialisation et industrialisé: les attitudes des cadres supérieurs de la nouvelle industrie tunisienne », In, *Revue tunisienne de sciences sociales, 8e colloque de l'association internationale des sociologues de langue française*, N36- 37- 38- 39, C.E.R.E.S, Tunis, (1974), pp.155-174.

إلى جانب المدينة، نلاحظ على مستوى الأرياف أنّ بناء المكانة خلال الفترة الاستعماريّة لم يعد حكرًا على تملّك الأراضي أو الوجاهة الولائية والدينية أو كون الفاعل أحد أعوان السلطة المحليين. بل أصبح الولاء للحزب والعمل السياسي والنقابي والدعوة إلى النضال الوطني. من أهم تغيرات تقنيات بناء المكانة. من هنا برزت هذه المكانة الجديدة التي لم تكن موجودة قبل 1881. فقد أصبح "الحزب" و"الدولة" و"النقابة" من أهم وسائل التداوليّة في الحيّز العام بداية من الفترة الاستعمارية. فقد كان الريف مكانًا وفضاء مهمًّا لتداول القضية الوطنيّة، حيث ناضل الفلاّحون على امتداد ثلاثة أرباع قرن ضدّ الاستعمار". بل نلاحظ أن بناء المكانة الاجتماعية لرجال الدين أنفسهم أصبحت تحتاج إلى العمل والنضال الوطني لتكتمل الشخصية، حيث إن العمل السياسي أصبح يطغى على الحياة اليومية خلال الفترة الاستعمارية. انظر:

الهادي التيمومي، "خواطر حول دور الأرياف في الحركة الوطنيّة التونسيّة بين 1881 و1956"، **روافد**، عدد 1، المعهد الأعلى لتاريخ الحركة الوطنية، تونس، (1995)، صص.9- 14، ص.14؛ عبد المجيد الهلالي، **جندوبة 1881- 1956: علاقة الحركة الوطنيّة بالأرياف** (تونس: المعهد العالي لتاريخ الحركة الوطنية، 2009)، ص.269- 315+ ص.348-325؛ عبد الحميد الهلالي، "انخراط المثقّفين الزيتونيين في النضال الوطني خلال العشرينيات: عبد الرحمن اليعلاوي نموذجًا"، ضمن: **حول الزيتونة: الدين والمجتمع والحركات الوطنية في المغرب العربي**، نسّق أعمال الندوة وجمع النصوص وأعدّها للنشر: عميرة عليّة الصغيّر (تونس: منشورات المعهد الأعلى لتاريخ الحركة الوطنية، 2003)، صص.111- 143؛ عدنان منصر، الحزب، الدولة، النقابة: مدخل لدراسة مسألة الاستقلالية النقابيّة بتونس من خلال الأزمات (1924، 1937، 1956، 1978)، **الكرّاسات التونسية**، تونس، العدد 159- 160، (1992)، (ص 51-7).

20. كان عدد الإطارات في البلاد التونسيّة سنة 1966 51.135، كانوا يتوزّعون على كامل تراب الجمهوريّة على كامل الاختصاصات المهنيّة. انظر:

Abdelhamid Bouraoui, « Les cadre en Tunisie d'après le recensement de 1966 », *Revue tunisienne des sciences sociales*, N32- 33- 34- 35, C.E.R.E.S, Tunis, (1973), pp.83-101, p.83-84

21. نور الدين الدقي، "المجتمع والاقتصاد"، ضمن: **تونس عبر التاريخ: الحركة الوطنية ودولة الاستقلال**، (تونس: مركز الدراسات والبحوث الاقتصادية والاجتماعية، 2007)، الجزء الثالث، صص.45- 59، ص.47

22. أحمد عبد السلام، **المدرسة الصادقيّة والصادقيّون**، تعريب أحمد عبد السلام، (قرطاج: المجمع التونسي للعلوم والآداب والفنون: بيت الحكمة، 1994)، (ص 93–63).

23. Lamouria Taamallah, « Les femmes et l'emploi en Tunisie », In, *Revue Tunisienne de sciences sociales*, C.E.R.E.S, Tunis, N70- 71, (1982), pp.143-166

24. Ahmed Khouaja, « Femmes tunisiennes, formes et mobilité et accès à la modernité », *Revue tunisienne de sciences sociales*, C.E.R.E.S, Tunis, N132, (2006), pp.87-125, p.97- 109

25. Amor Daly, « Le programme de planning familial en Tunisie », In, *Revue tunisienne de sciences sociales : Actes du colloque de démographie maghrébine*, N17- 17, C.E.R.E.S, Tunis, (Juin-Septembre 1969), pp.307-320.

26. Jacques Vallin et Robert Lapham, « Place du planning familial dans l'évolution récente de la natalité en Tunisie », In, *Revue tunisienne de sciences sociales : Actes du colloque de démographie maghrébine*, N17- 17, C.E.R.E.S, Tunis, (Juin-Septembre 1969), pp.379- 413, p.381

وراجع: أحمد خواجة، "تصوّرات للعائلة التقليديّة والعائلة الحديثة من خلال القصص المصوّرة للأطفال: مجلّة عرفان نموذجًا"، ضمن: **الهياكل العائليّة والأدوار الاجتماعيّة**، كتاب جماعي، تونس: المعهد الأعلى للتربية والتكوين المستمرّ، 1994، ص 55–31، ص 52؛ أحمد خواجة، "مجلّة الأحوال الشخصيّة في تونس ما بعد الاستقلال أو إلى أيّ مدى تتغيّر المجتمعات الإنسانيّة بالأحكام القضائيّة"، ضمن: **مسار مؤرّخ وتجربة تأريخيّة: أعمال مهداة إلى محمد الهادي الشريف**، تونس: مركز النشر الجامعي، 2008 (ص176–159)، ص 172– 173.

27. Adel Ben Youssef, « L'Elite tunisienne francophile sous le protectorat français : Le cas Tahar Essafi (1893- 1954) », In, *Conflit, Elite et violence dans l'histoire*, Textes réunis par : Mohieddine Lagha, (Sousse : Faculté des lettres et des sciences humaines de Sousse, 2010), pp.33-75; Patrick Abeasis, « Alexandre Fichet à Tunis : une vie, une œuvre (1881- 1967) », *Les communautés méditerranéennes de Tunisie : Hommage au doyen Mohamed Hédi Cherif*, (Tunis : C.P.U/ Faculté des lettres, des arts et des humanités de Manouba : Laboratoire du patrimoine,, 2006), pp.313-322.

28. الهادي التيمومي، **الاستعمار الرأسمالي والتشكيلات الاجتماعية ما قبل الرأسمالية: الكادحون الخمّاسة في الأرياف التونسية (1861– 1943)**، تونس: دار محمد علي الحامي: صفاقس/ كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، 1999، الجزء الثاني، ص 162.

29. المرجع نفسه، ص.162– 163

30. لمياء العبيدي، **آل بن عاشور: رحلة في الفكر العالم التونسي**، تونس: دار آفاق– برسبكتيف للنشر، 2015، ص253– 300.

31. المرجع نفسه، ص.300، ص 350–344.

32. منصف باني، **الوزارة والوزراء في تونس خلال الحماية الفرنسية (1881– 1956)**، تونس: المعهد العالي لتاريخ الحركة الوطنية، 2012، ص 299.

33. المرجع نفسه، ص 372–310.

34. كمال عمران، "الزاوية ظاهرة ثقافية: قراءة في الثقافة الدينية بتونس من بداية القرن 20 إلى بداية الثمانينات"، ضمن: **ظواهر حضاريّة في تونس القرن العشرين**، إشراف عبد المجيد الشرفي، منشورات كلية الآداب: منّوبة، تونس، 1996، ص 157–83، ص 146؛ عبد الرزّاق الحمّامي، **المجتمع التونسي في نظر مجلّة إبلا (1937– 1957)**، منشورات معهد الآداب العربيّة: إبلا، تونس، 1998، ص 57.

35. جلّول ريدان، **حسن حسني عبد الوهاب (1883– 1968)**، تونس: منشورات نيرفانا، 2010، ص 48– 62.

36. المرجع نفسه، ص 59.

37. المرجع نفسه، ص 307.

38. المرجع نفسه، ص 218–202.

39. أحمد خالد، **مفهوم الثقافة ودورها في البناء الحضاري في فكر محمد مزالي: أو مدخل إلى السياسة الثقافية الجديدة بتونس**، السويد: جامعة غوتنبورغ، 1985، ص 36–6.

40. Mokhtar Ayachi, *Ecoles et société en Tunisie (1930- 1958)*, (Tunis : C.E.R.E.S, Série Histoire N11, 2003), p.369- 388+ p.430- 440.

41. عدنان المنصر، "من القايد إلى الوالي: الدولة الوطنية وتجديد النخبة الإدارية في الجهات"، ضمن: **الحبيب بورقيبة وإنشاء الدولة الوطنية: قراءات علمية للبورقيبية**، إعداد وتقديم عبد الجليل التميمي، تونس: مؤسسة التميمي للبحث العلمي والمعلومات، 2000، ص 219–197.

42. Abdelwahab Bouhdiba, « Rythmes biologiques et temps sociaux en Islam », In, *Mélanges au professeur Dominique Chevallier*, (Tunis : Académie Tunisienne des sciences, des lettres et des arts Beit al-Hikma, 2006), pp.31-45, p.32.

43. الأزهر الصخراوي، "سيرة سلوى باي الذاتيّة: شهادة عن تأقلم سليلة بايات مع واقع تونس في ظلّ النظام الجمهوري"، **الكرّاسات التونسيّة**: سلسلة العلوم الإنسانيّة والاجتماعيّة، كليّة العلوم الإنسانيّة والاجتماعيّة بتونس، تونس، العدد 215–214، (2012: طبع 2018)، ص 102–81.

44. أحمد خواجة، "تصوّرات للعائلة التقليديّة والعائلة الحديثة من خلال القصص المصوّرة للأطفال: مجلّة عرفان نموذجا"، ضمن: **الهياكل العائليّة والأدوار الاجتماعيّة**، كتاب جماعي، تونس: المعهد الأعلى للتربية والتكوين المستمرّ: سلسلة مراجع/ سيراس للنشر، 1995، ص 55–31، ص 37.

45. Leila Blili, « La famille modern: réalité ou mystification », In, *Structures familiales et rôles sociaux*, Collectif, (Tunis: I.S.E.F.C, Cérès Edition, 1995), pp.71-80

46. عبد الواحد المكني، "أهالي الجنوب التونسي بالحاضرة خلال الفترة الاستعمارية: الخصائص والإسهامات"، **أعمال الندوة الدولية الثانية عشر حول الجنوب التونسي من الاحتلال إلى الاستقلال (1881– 1956)**، تنسيق فيصل الشريف، تونس: المعهد الأعلى لتاريخ الحركة الوطنية، 2005، ص 21–41.

47. André Leroi-Gourhan, *Evolution et technique : Milieu et technique*, (Paris: Edition Albin Michel, 1973), p.9-11

48. كمال جرفال، "دراسة التاريخ الاجتماعي للسكّان الأوروبيّين بتونس بين تنوّع المصطلحات والتسميات المستعملة وتعدّد الكتابات والقراءات"، ضمن: **تحيّة وفاء إلى الأستاذ حسين رؤوف حمزة**، جمع ومتابعة وتوطئة عادل بن يوسف، تونس: كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية بتونس: مخبر تاريخ اقتصاد المتوسط ومجتمعاته، 2016، ص99 –108، ص104.

49. عادل بن يوسف، "البعثات العلمية التونسية إلى أوروبا خلال القرن التاسع عشر"، **روافد**، جامعة منوبة: المعهد الأعلى لتاريخ الحركة الوطنيّة، العدد 12، (2007)، ص41–11 .

50. عادل بن يوسف، **النخبة العصريّة التونسيّة: طلبة الجامعات الفرنسيّة (1880– 1956)**، سوسة: منشورات كليّة الآداب والعلوم الانسانيّة/ دار الميزان للنشر، 2006.

51. ناجي التباب، "حوار اللغات من خلال المصطلح البحري"، ضمن: **مجرة الآثار في المتوسّط**، تنسيق محمد سعد برغل، المهديّة: وزارة الثقافة والمحافظة على التراث، 2016، ص 82–65، ص 77–76.

52. محمد السّنوسي، **الرحلة الحجازيّة**، تحقيق علي الشنّوفي، تونس: الشركة التونسيّة للتوزيع، 1976، الجزء الأوّل، ص 327–325.

53. جاك لوغوف، **هل يجب حقّا تقطيع التاريخ شرائح؟**، ترجمة الهادي التيمومي، المنامة: هيئة البحرين للثقافة والآثار، 2018، ص 138.

54. جيروم كيغان، **الثقافات الثلاث: العلوم الطبيعية والاجتماعية والإنسانيات في القرن الحادي والعشرين**، الكويت/ مصر: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب: سلسلة عالم المعرفة / المجلس القومي للترجمة، العدد 408، 2014)، ص183.

55. مارك كيرلانسكي، **تاريخ الملح في العالم: الامبراطوريات، المعتقدات، ثروات الشعوب والاقتصاد العالمي**، الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، سلسلة عالم المعرفة، العدد 320، أكتوبر 2005، ص 216–157.

56. علي المحجوبي، **انتصاب الحماية الفرنسية بتونس**، تعريب عمر بن ضو، حليمة قرقوري، علي المحجوبي، تونس: سراس للنشر، 1986، ص 30–26، ص 38–37.

57. منصف التايب، "الأمير والسلطة: دراسة في الثقافة السياسية للبايات الحسينيين بتونس (1705–1881)، ضمن: **السلطة وهاجس الشرعية في الثقافة الإسلامية**، حياة عامو وآخرون، صفاقس: دار أمل للنشر والتوزيع، 2005، ص 145–109، ص 138–135.

58. Juliette Bessis, « Communautés méditerranéennes et cosmopolitisme tunisien dans la première moitié du 20e siècle », *Les communautés méditerranéennes de Tunisie : Hommage au doyen Mohamed Hédi Cherif*, (Tunis : C.P.U/ Faculté des lettres, des arts et des humanités de Manouba : Laboratoire du patrimoine, 2006), pp.263-270

59. عبد الواحد المكني، "حول كتابة تاريخ المهمّشين بالبلاد التونسيّة خلال الفترة الاستعماريّة: مقاربة منهجيّة وأنثروبولوجيّة"، **روافد**، جامعة منوبة: المعهد الأعلى لتاريخ الحركة الوطنيّة، العدد 12، (2007)، (ص 67–43)، ص 43؛ **موجز تاريخ الحركة الوطنيّة التونسيّة (1881– 1964)**، كتاب جماعي ، تونس: جامعة منوبة: المعهد الأعلى لتاريخ الحركة الوطنيّة، 2008، ص 77–76.

60. Khalil Zamiti, L'impact colonial en Tunisie : ruptures modernistes et permanences intégristes, Revue Tunisienne de sciences sociales, (Tunis : C.E.R.E.S, N72- 75, Actes du congrès d'histoire : La colonisation dans le monde arabe (19e et 20e siècles), 1983), pp.227- 230.

61. الكرّاي القسنطيني، **الاحتياج والمحتاجون بتونس العاصمة في فترة الاستعمار الفرنسي (1885–1918)**، تونس: مركز النشر الجامعي، 2000، ص 376.

62. منير السعيداني، **مقدّمات في علم اجتماع الهويّة**، صفاقس: مكتبة علاء الدّين/ كليّة الآداب والعلوم الإنسانية بصفاقس، 2005، ص 152.

63. المرجع نفسه، ص 154.

64. المرجع نفسه، ص 156.

65. سيدني و.سينتز، **الحلاوى والسلطة: مكانة السكر في التاريخ الحديث**، تونس: مركز الدراسات والبحوث الاقتصادية والاجتماعية، سلسلة الأنثروبولوجيا–الاثنولوجيا عدد 2، 2007، ص 131.

66. Ridha Ben Amor, Les formes élémentaires du lien social en Tunisie : d'entraide à la reconnaissance, (Paris: L'Harmattan/IRMC, 2011), p.51-72+ p.225- 230

67. إيريك هوبزباوم، **عصر التطرّفات: القرن العشرين الوجيز (1914– 1991)**، ترجمة فايز الصيّاغ، بيروت: المنظّمة العربيّة للترجمة، 2011، ص 600–507.

68. جويل. س. مجدال، **الدولة والمجتمع**...، مرجع سابق، ص 51.

بـيّن عـالم الاجتماع رشـيد جرمـوني أنّ مجموعة مـن العوامل، مثـل "تأثير القيـم العولميّـة" و"التوجّهات الديمقراطيّـة الحديثـة" و"ارتفـاع الرأسـمال الثقـافي"، خاصـة انتشـار التعليـم و"تراجع دور المؤسسـات التقليديّـة" مثـل الزوايا والمسـاجد والأسرة، سـاهمت في تأسـيس مجموعـة من التحوّلات على مسـتوى الممارسـات الثقافيّـة، وتتـوزّع هـذه التحـوّلات إلى أربعة أنواع: 1. "قيم كانت سـائدة وما زالت سـائدة في المجتمـع ولكـن شـكلها تغـيّر"، 2. "بـروز قيـم جديدة عوّضـت قيم قديمـة"، 3. "موتْ قيـم قديمة مـن دون أن يتـمّ تعويضهـا بقيـم أخـرى جديـدة"، 4. "ظهـور قيـم جديـدة لم تكن معروفـة". انظر:

رشـيد جرمـوني، "القيـم الخلقيّـة والدينيّة وإشـكاليّات الإطلاق والنسـبيّة في المجال العالمـي"، **التفاهم**، مسـقط، العـدد 64، (ربيـع 2019)، (ص 234–199)، ص 225–218.

69. ضمن هذا المستوى وظّف ألان تورين مصطلح "القطيعة". انظر:

رشـيد جرمـوني، "براديغـما جديـدة لفهـم عـالم اليـوم"، **عمـران**، المركـز العـربي للأبحـاث ودراسـة السياسـات، الدوحـة، العـدد 4، (ربيـع 2013)، ص 286–261، ص 263–262.

أمّـا رشـيد جرمـوني فقد عـبّر عن مفهوم الأزمـة بمجموعة مـن المصطلحات مثل "الصّدمـة Trauma" أو "القلـق مـن المجهـول Uncertainty" أو "فقـدان الاتجـاه Disorientation". انظـر:

رشيد جرموني، "القيم الخلقيّة والدينيّة..."، مرجع سابق، ص.232

70. سـيدني و. سـينتز، **الحـلاوة والسـلطة: مكانـة السـكر في التاريـخ الحديـث**، تونـس: مركز الدراسـات والبحـوث الاقتصاديـة والاجتماعيـة، سلسـلة الأنثروبولوجيا–الاثنولوجيـا عـدد 2، 2007، ص 131.

Yassine Karamti, *Patrimoine, économie et altérite: Essai sur la muséologie des mémoires entre deux rives*, (Tunis/Paris : Museum national d'histoire naturelle- Pris/ Regroupement Latrach du livre spécialisé, Tunis, 2009), p.211- 213 ; Dorra Mahfoudh, « Rites alimentaires, rites matrimoniaux dans la société tunisiennes », In, (Tunis : *Etudes culturelles : les pratiques culturelles en méditerranée*, Centre d'étude et de documentation pour le développement culturel, 1991), pp.65- 79, p.65.

71. هندريك سبروت، **الدولة ذات السيادة ومنافسوها**، مرجع سابق، ص 71.

72. لطفـي عيسـى، **أخبـار التونسـيين...**، مرجـع سـابق، ص 314؛ أشـواق عـوي، **الإبداع الثقـافي في بيئة مُسـتَعمرة: القـيروان والـكاف نموذجـا (1881– 1956)**، صفاقـس: دار محمـد علي للنـشر، 2019، ص 75–80؛ فتحـي العايـدي، **أن تكـون قايدا...ثمّ وزيرا**، مرجع سـابق، الصفحـات: 56–58، 72، 103–104، 165، 169–215،211، 225. كـما أكّـد جـورج بلانديـه (Georges Balandier) "عـلى أنّ ديناميّـة الخـارج تسـتطيع أن تُحـوّل وأن تُغـيّر بعمـق ديناميّـة الدّاخـل". انظـر: رحمـة بورقيّـة، **الدولة والسـلطة والمجتمـع**، مرجـع سـابق، ص 117، نقـلًا عن:

Georges Balandier, *Sens et Puissance*, (Paris : P.U.F, 1971), p.39.

الفكر الإصلاحي الديني اليهودي في التاريخ الأوروبي الحديث: اليهودية الإصلاحية أنموذجًا

أحمد البهنسي*

الملخص

تعد اليهودية الإصلاحية (Reform Judaism) من أهم وأبرز الحركات الإصلاحية اليهودية التي ظهرت في أوروبا بالعصر الحديث، وتحديدًا في القرن الثامن عشر الميلادي في ألمانيا، فقد دعت إلى إدخال عدد من الإصلاحات على التشريعات والطقوس بل العقائد اليهودية، وأعادت صياغة عدد من المفاهيم والرؤى الدينية اليهودية بشكل يسهم في تطوير حياة اليهود بأوروبا، واستجابة لمتطلبات التنوير والحداثة التي اجتاحت أوروبا خلال هذه الفترة التاريخية.

يناقش البحث أسباب ظهور هذه الحركة الدينية اليهودية، ومن أهمها تزايد حالة العلمنة في الغرب وظهور حركة التنوير اليهودية (الهسكالا) (ההשכלה)، علاوة على رغبة اليهود في التخلص من جمود الفرق الدينية اليهودية المتصوفة.

* باحث مصري متخصص في الديانة اليهودية وتاريخ الأديان.

كما يتناول البحث جذور الفكر الإصلاحي في اليهودية وأسبابه والعوامل التي وقفت وراء ظهوره، مركزًا على تاريخ اليهودية الإصلاحية وعوامل تأثرها بالإسلام والنصرانية، لاسيما المذهب البروتستانتي في النصرانية.

يتناول البحث كذلك النتائج التي ترتبت على ظهور الفكر الإصلاحي في اليهودية بالعصر الحديث في أوروبا، ومن أهمها بروز تيار اليهودية الأرثوذكسية (Orthodox Judaism) بوصفها ممثلة عن التيار التقليدي في اليهودية أو معبرة عن ما يمكن تسميته الدين الرسمي بها.

المقدمة

تتسم الديانة اليهودية بصفة "التاريخية" بمعنى خضوعها المستمر للتاريخ ومن ثم "التغيير" وفق المتغيرات التاريخية المختلفة، مما كان له أكبر الأثر في ظهور فرق وحركات يهودية بشكل مستمر على مر تاريخ هذه الديانة، وهي الفرق والحركات التي ارتبطت فيما بينها بعلاقات مختلفة سواء بشكل إيجابي أو سلبي، بل تطورت معها مجموعة من العلاقات المتشابكة التي تربط هذه الفرق والجماعات اليهودية[1] فيما بينها، ونشأت عنها مجموعة من الأفكار والرؤى التي أثّرت في هُوية الجماعات اليهودية ومن ثمّ شخصية اليهودي[2].

لم تكن هذه الفرق والحركات الدينية اليهودية في معظمها تتصف بالتشدد أو المغالاة، بل إن الكثير منها حاول التجديد والإصلاح متأثرًا إما بعوامل داخلية تخص الديانة اليهودية والجمود الذي اعتراها، أو خارجية تتمثل في ظهور ديانات توحيدية أخرى (النصرانية، الإسلام) وما طرحته من تحدٍ للديانة اليهودية وأتباعها، وهو ما فسَّر أن تشهد اليهودية دائمًا ظهور حركات وصفت نفسها بالإصلاحية أو الاحتجاجية حتى يومنا هذا.

بطبيعة الحال، أثار ظهور هذه الحركات الإصلاحية اليهودية لاسيما في العصر الحديث أزمة في اليهودية، وهو ما أدى إلى تعرضها لنقد بل وحرب شديدة من قبل اليهودية التقليدية الممثلة في اليهودية الحاخامية أو اليهودية الأرثوذكسية في العصر الحديث، والتي تعد نفسها ممثلًا عن الديانة اليهودية التقليدية/ الأصيلة، وعن ما يمكن تسميته الدين الرسمي، وهو ما أدى إلى أن بعض هذه الحركات فشلت في مهمتها ولم يُكتب لها الاستمرار، في حين أن البعض

الآخر استمر وانتشر وأحدث تغييرًا حقيقيًّا في الحياة الدينية للجماعات اليهودية لاسيما في أوروبا بالعصر الحديث.

كان من أبرز وأهم هذه الحركات الدينية اليهودية الإصلاحية، حركة اليهودية الإصلاحية (יהדות רפורמית) (Reform Judaism)، والتي ظهرت في العصر الحديث (القرن 18 الميلادي) في ظل ظروف دينية واجتماعية وتاريخية تمر بها أوروبا وتمر بها الديانة اليهودية في آن، وأحدثت ما سمَّاه البعض الثورة الدينية داخل اليهودية.

يتناول هذا البحث بالعرض والتحليل حركة اليهودية الإصلاحية كواحدة من أهم نماذج الحركات والفرق الإصلاحية التي ظهرت باليهودية في أوروبا بالعصر الحديث، مستعرضًا تاريخ وعوامل ظهورها، ومدى تأثرها بالنصرانية والإسلام، مؤصلًا لتاريخ الفكر الإصلاحي في اليهودية من حيث أسبابه وجذوره والعوامل التي أدت لظهوره، مركزًا على ذلك الفكر في أوروبا تحديدًا، وذلك على النحو التالي:

أولاً: الفكر الإصلاحي في اليهودية: الجذور والأسباب

شهد تاريخ الديانة اليهودية ظهور العديد من الفرق والحركات الدينية، والتي من بينها فرق وحركات يمكن تسميتها "الاحتجاجية" أو "الإصلاحية"؛ نظرًا إلى معارضتها اليهودية التقليدية (الحاخامية/ التلمودية) (Rabbinical (Talmudic) Judaism) أو اليهودية الأرثوذكسية (Orthodox Judaism) ، بل وانشقت عنها تمامًا، وأدخلت الكثير من التعديلات والإصلاحات على العقائد والمفاهيم والرؤى والتشريعات والطقوس المُعتمدة لدى اليهودية التقليدية، حتى صارت هذه الحركات الاحتجاجية أو الإصلاحية تمثل تيارات مستقلة عن اليهودية التقليدية/ الحاخامية.

وقفت عدة عوامل وظروف وراء ظهور هذه الفرق والحركات، كان في مقدمتها اختلاط التاريخ بالدين في الديانة اليهودية، لا سيما أن العهد القديم (المِقْرا) تختلط فيه المادة التاريخية بالدينية، ويبدو في كثير من المواضع كما لو كان كتابًا يؤرخ لتاريخ وحركة الجماعة الإسرائيلية[3]، علاوة على خضوع الديانة اليهودية لكثير من التأثيرات الخارجية، سواء من قِبل حضارات

وثنية مثل المصرية القديمة (الفرعونية) أو الآشورية أو البابلية أو الرومانية أو اليونانية، أو حتى من قِبل ديانات توحيدية ظهرت لاحقة لها (النصرانية، الإسلام).

كما كان لسيطرة ما عُرف بظاهرة (דיאסבורה) "الشتات"[4] في تاريخ اليهود أكبر الأثر على أن تتطور وتظهر في الديانة اليهودية الكثير من الشرائع والعقائد المتأثرة والمُقتبسة من ديانات وثقافات وحضارات أخرى اختلطت بها اليهودية على مر تاريخها؛ إذ تشتت اليهود إلى جماعات مختلفة تعيش في بلدان متفرقة تحت ظروف سياسية وثقافية واجتماعية مختلفة[5].

كما أدت ظاهرة "الشتات" إلى ظهور العديد من الفرق والحركات الدينية اليهودية، والتي اختلفت فيما بينها من حيث المفاهيم والرؤى وظروف البيئة الثقافية والدينية والسياسية التي نشأت فيها، وتمايزت فيما بينها من حيث موقفها من التشدّد أو المرونة ومن الإصلاح أو الإبقاء على الطابع النمطي والتقليدي داخل اليهودية، بل اختلفت فيما بينها حول المصادر الأساسية للديانة اليهودية (العهد القديم "المِقرا"، والتلمود) ومدى قدسيتها، وحول عدد من الشرائع والطقوس.

كانت فرقة "السامريين"[6] أولى الفرق اليهودية التي انشقت عن ما يُسمى اليهودية التقليدية أو اليهودية الجماهيرية، وهي اليهودية التي كانت شائعة بين عموم اليهود آنذاك، وتحديدًا بعد انقسام مملكة سليمان إلى مملكتين: مملكة إسرائيل في الشمال وعاصمتها السامرة، ومملكة يهوذا في الجنوب وعاصمتها أورشليم، إلا أن السامريين ظلوا فرقة معزولة وأقلية دينية بسبب قوة السلطة الدينية المركزية المتمثلة في الهيكل ثم السنهدرين[7]، لكن مع القرن الثاني قبل الميلاد خاضت اليهودية أزمتها الحقيقية "الأولى" بسبب المواجهة مع الحضارة الهيلينية، فظهرت فرق الصدوقيين[8]، والفريسيين[9]، الذين كانوا يُعَدون جناحًا متطرفًا من الفريسيين، ثم الأسينيين[10] [11].

حققت هذه الفرق ذيوعًا، وأدَّت إلى انقسام اليهودية، وتسببت في إحداث "الأزمة الأولى الكبرى" التي واجهتها اليهودية في تاريخها، ولكن معظم هذه الفرق اختفت لسببين: أولهما انتهاء العبادة القُربانية بعد هدم الهيكل، وثانيهما: ظهور النصرانية التي حلت أزمة اليهودية في مواجهتها مع الحضارة الهيلينية؛ إذ طرحت النصرانية رؤية جديدة للعهد القديم (المِقرا)

تضم اليهود وغير اليهود، ويتحرر اليهود من نير التحريمات العديدة ومن جفاف العبادة القربانية وشكليتها؛ فقد استندت هذه الرؤية إلى أفكار يمكن وصفها بـ"العالمية" والابتعاد عن العنصرية، فتم التعامل مع غير اليهود بشكل إنساني وأكثر تسامحًا[12].

أما أزمة اليهودية الكبرى "الثانية" والأكثر أهمية، فكانت حين جابهت الفكر الديني الإسلامي في العصر الوسيط، وكان من أبرز نتائجها ظهور فرقة "القرَّائين הקראיים" كنوع من رد الفعل، فرفضت الشريعة الشفوية (التلمود)، واستعارت الكثير من العقائد والشرائع والطقوس الدينية في الإسلام[13].

كما جابهت اليهودية أزمتها الكبرى "الثالثة" خلال العصر الحديث (في الغرب) مع الثورة الرأسمالية/ الصناعية التي اجتاحت أوروبا، والتي همّشت دور الدين في حياة الإنسان. وقد ظهرت إرهاصات الأزمة في شكل ثورة "شبتاي تسفي"[14] (שבתי צבי) على المؤسسة الحاخامية اليهودية، إذ لم يهاجم التلمود وحسب وإنما أبطل الشريعة نفسها، وبعد أن أسلم هو وأتباعه الذين أصبحوا فيما بعد يُعرفون بالدونمة[15]، ظهر يعقوب فرانك[16] (יעקב פרנק) الذي اعتنق النصرانية هو وأتباعه وحاول تطوير اليهودية من خلال أطر نصرانية كاثوليكية[17].

تفاقمت أزمة اليهودية واحتدمت مع الثورة الفرنسية، حيث إن الدولة القومية الحديثة في الغرب (أوروبا تحديدًا) منحت اليهود حقوقهم السياسية، وطلبت منهم الانتماء السياسي الكامل، الأمر الذي كان يعني ضرورة تحديث اليهود واليهودية، وهو ما تسبب في أزمة أدَّت إلى تصدعات جعلت أتباع اليهودية الحاخامية/ التقليدية أقلية صغيرة؛ إذ ظهرت "اليهودية الإصلاحية" ثم "اليهودية المحافظة" ثم "اليهودية التجديدية"؛ وهي فرق أعادت تفسير الشريعة اليهودية، أو أهملتها تمامًا، أو عدَّلتها وفقًا لمفاهيمها ووفقًا لما يلائم العصر الحديث ومفاهيمه[18].

في ضوء ما سبق، يمكن القول إنه كان هناك بعد ديني ساهم في تطور اليهودية وظهور فرق وحركات مختلفة بها لاسيما الإصلاحية منها، وهو بُعدٌ له مستويان: الأول "داخلي" أي من داخل اليهودية التي أدى القصور الديني في بعض مفاهيمها وشرائعها الدينية لظهور فرق دينية مختلفة، والثاني "خارجي" وهو ظهور أديان توحيدية (النصرانية، الإسلام) هددت

الهُوية اليهودية تهديدًا خطيرًا، نظرًا إلى ما قدماه -خاصة الإسلام- من مواقف نقدية دينية لليهودية أدى بها إلى إعادة النظر في طبيعتها وجوهرها[19].

كما يوجد بُعد حضاري وثقافي تمثل في ظهور ثورات حضارية وثقافية لاسيما في أوروبا خلال العصر الحديث؛ حيث دفعت "الثورة الصناعية" بعض قادة الفكر من اليهود لإحداث تغييرات تمكن اليهودية من مواجهة العصر بما يحمله من أفكار ورؤى جديدة[20].

ثانيا: الفكر الإصلاحي اليهودي في أوروبا بالعصر الحديث

رغم انتظام الجماعات اليهودية في أوروبا داخل مجتمعات انعزالية كان أشهرها "גטו الجيتو[21]"، إلا أنها لم تكن -في كثير من الأحيان- بمعزل عن حركات التنوير والإصلاح التي شهدتها أوروبا خلال العصر الحديث، وهو ما تبدَّى بشكل قوي في ظهور حركة التنوير اليهودية (ההשכלה الهسكالا) بالتواكب مع ظهور حركات الإصلاح والتنوير الأوروبية خلال القرنين السابع عشر والثامن عشر الميلاديين، والتي دعت -أي الهسكالا- إلى خروج اليهود من الجيتو وإلى إحداث إصلاحات كبيرة في اليهودية، بل وفي الحياة اليهودية بأوروبا عامة.

مع ذلك، فإنه على المستوى الديني تحديدًا لم يأخذ الإصلاح اليهودي في أوروبا شكلًا إصلاحيًّا بحتًا أو متطرفًا في منحاه الإصلاحي بكل الأحوال، بل ظهرت بعض الحركات والتيارات الدينية اليهودية التي نادت بالإصلاح لكن بشكل معتدل أو محافظ؛ إذ إن من السمات المترسخة في تاريخ الفكر الديني -عمومًا- أنه يرفض في العادة صورتي الغلو أو التشدد حتى لو كان في الإصلاح، ومن ثم يحاول تجاوز كلتيهما باصطناع مذاهب وسطية معتدلة ومتوازنة مرتكزها تجاوز الاستقطابات المذهبية الحادة[22]، وهو ما انعكس على حركة الإصلاح الديني اليهودي في أوروبا بالعصر الحديث.

شهد القرن الثامن عشر الميلادي وما بعده ظهور ثلاثة تيارات دينية متنافسة في حياة اليهود الاجتماعية والفكرية بأوروبا، الأول "إصلاحي"، وقد ارتبط ارتباطًا عضويًّا بحركة (ההשכלה الهسكالاه)، الثاني "مُتشدد"، يجسد النزعة نحو التمسك الصارم بحرفية التعاليم

اليهودية التوراتية القديمة وشعائرها الجامدة، والحفاظ على انعزالية اليهود ضمن الجيتو بانتظار المسيح المُخلّص (המשיח) الذي سيقود اليهود إلى أرض الميعاد في فلسطين، وقد سُمي الاتجاه الأول "التيار الغربي" نظرًا إلى انتشاره الواسع بين يهود غرب أوروبا، وأُطلق على الاتجاه الثاني اسم "التيار الشرقي" نظرًا إلى انتشاره الواسع بين يهود شرق أوروبا[23].

كان ظهور هذين الاتجاهين نتاج عامل ديني داخل الديانة اليهودية أيضًا، تمثل في وصول اليهود الحسيديم (חסידיים)[24] باليهودية في أوروبا إلى أقصى درجات البِدع والخرافات والظلامية، وهو ما أدى إلى حالة انحطاط ديني كبير في اليهودية، ما دفع نحو ظهور عدد من الحركات الدينية اليهودية الإصلاحية، وعلى رأسها اليهودية الإصلاحية، لتخليص اليهودية من براثن الفكر الصوفي اليهودي المتخلف؛ ففي الوقت الذي كانت تُسيطر فيه اليهودية الحسيدية (החסידות) على أفكار وأرواح بل وأجساد يهود أوروبا، خاصة شرق القارة، كانت أوروبا الغربية تخطو نحو نور العلم وظهور القوميات المستقلة، ما دفع عددًا من قادة الفكر اليهودي إلى الثورة والتمرد والمناداة بتيار الإصلاح[25].

أما الاتجاه الثالث فيمكن وصفه بـ"الوسطي"، والذي قدَّم نفسه على إنه إصلاحي لكنه كان يحاول الموازنة بين تياري التشدد والإصلاح، وعبرت عنه حركة اليهودية المحافظة יהדות קונסרבטיבית (Conservative Judaism)، بزعامة دينية من صموئيل روفائيل هيرش (1808–1888م) الذي أوجس خيفة من تطرف الإصلاحيين، وأن يقود فكرهم إلى ذوبان اليهودية وانصهارها في ثقافة الغرب النصراني، وفقدانها لخصوصياتها العقائدية والتاريخية بتمثلها للعديد من العوائد الدينية للنصرانية، بل واعتناقها للفكر النصراني كما فعل العديد من الإصلاحيين، والتطابق الكلي مع النصرانية.

لخَّص هيرش معالم مذهبه فيما عُرف بالرسائل التسع عشرة، حاول فيها وضع مذهب توفيقي جامع بين معطيات فلسفة الأنوار ونتائج العلم الحديث، من جهة، وبين تعاليم اليهودية المتوارثة، من جهة أخرى، وبين الإقرار بوجهة النظر الكُلية للعالم كما شكلتها الكشوفات العلمية الحديثة من طرف، وبين الالتزام بالأحكام الشرعية وقواعد الحلال والحرام التي تميز اليهودي وتحفظ له وجوده المعنوي "باعتباره طريقة في الحياة" من طرف

آخر، فوصف اليهودي وما ينبغي له من صفات جامعة بقوله: "إنه -أي اليهودي- إنسان يخشى الله، وملتزم بالوصايا، ومتأمل في آيات الله في عجائب خلقه، ويعتبر بالتاريخ وأحداثه، ومؤتمن على رسالته التي تهدف إلى الخلاص العام للبشرية جمعاء". وشخّص هذه المواقف الوسطية في شعارين جامعين، هما: "التوراة مع قانون الأرض، وكُل حلالًا ولا تسأل عن العلة".

وأكد هيرش، من منطق المنهج الوضعي التاريخي وجوب التمييز بين ما هو جوهري وثابت وروحي في اليهودية بما يحفظ لها استمرارها التاريخي المعنوي: مؤكدًا "إمكانية تحديد موقع وسطي بين الإصلاح ورفضه الصريح لنهج الحياة المتلقاة، والمحافظين ورفضهم الصريح المشابه لنمط التفكير الجديد".

كما تبدى الموقف "الوسطي" لليهودية المحافظة كذلك في مواقف زكريا فرانكل (Zacharia Franke[26]) الذي يعد من قادة هذه الحركة الدينية اليهودية، والذي حاول بدوره الجمع بين التراث اليهودي التقليدي الذي يؤمن به الأرثوذكس ويتشددون في التمسك به وبين التنوير الأوروبي الذي سار وراءه الإصلاحيون، إضافة لمحاولته إدخال بعض الإصلاحات على شكل العبادات والطقوس اليهودية بشكل لا يتعارض مع روح الديانة اليهودية، وكذلك محاولته التوسط بين الإصلاحيين والتقليديين الأرثوذكس من اليهود[27].

شارك فرانكل في أكثر من مجلس ومؤتمر للإصلاحيين، كما شارك كذلك في مجالس للحوار بين الطوائف اليهودية المختلفة، إلا أنه لم ينجح في النهاية في مهمته للتوسط والتوفيق بين اليهودية الأرثوذكسية واليهودية الإصلاحية، وذلك بسبب ما اعتبره فرانكل مغالاة كل طرف في تمسكه بما يعتقد[28].

في ضوء ما سبق، يمكن القول إن اليهودية المحافظة رغم أنها انطلقت من نقطة محاولة التقريب والتوفيق أو أخذ طريق وسط بين اليهودية الإصلاحية واليهودية التقليدية/ الأرثوذكسية، فإنها فشلت في هذه المحاولات التقريبية والتوفيقية لكونها كانت أقرب في المواقف والآراء إلى اليهودية الأرثوذكسية منها إلى اليهودية الإصلاحية، وهو ما بدا فيما يحظى به المحافظون في إسرائيل من رعاية ومساعدات بموافقة ومباركة من اليهودية الأرثوذكسية[29]

التي تحتكر الحياة الدينية اليهودية في إسرائيل؛ نظرًا إلى اقتراب المواقف والآراء بين كل من اليهودية الأرثوذكسية واليهودية المحافظة.

في هذا الصدد، لا يمكن إغفال بعض الظواهر التي نشأت في الديانة اليهودية نتيجة هذا الصراع بين التيارين الإصلاحي والمتشدد في أوروبا خلال العصر الحديث، ولعل من أبرزها ظهور مصطلح "اليهودية الأرثوذكسية"، والذي ظهر للمرة الأولى في برلين بألمانيا عام 1795م. إذ ظهر كمصطلح جديد رغم أنه لا يعبر عن جديد في الديانة اليهودية؛ فهو مجرد تعبير عن تيار ديني يهودي تقليدي متشدد محافظ باليهودية منذ العصر الوسيط تقريبًا، فهو يشير إلى اليهود الذين ظلوا محافظين على الشرائع اليهودية التلمودية وينتمون إلى تيار ديني كان يحمل اسم اليهودية الحاخامية/ التلمودية؛ إذ يمثل أتباعه اليمين المتطرف المتمسك باللاهوت اليهودي والمفاهيم الرئيسة للديانة اليهودية والتراث اليهودي لاسيما الشفوي منه "التلمود"[30].

كما أن هذا المصطلح ظهر كتعبير كذلك عن "الأصولية اليهودية"؛ إذ إن أهم المعاني والمفاهيم التي يحملها المصطلح هو الحفاظ على التقاليد اليهودية[31] التي تقوم على أربعة أسس رئيسة، وهي الإيمان بالمصدر الإلهي للتوراة، والإيمان بأبدية الشريعة، والإيمان بمجيء المسيح المُخلِّص (המשיח)، والإيمان بإحياء الموتى[32].

وتعد اليهودية الأرثوذكسية واحدة من ثلاثة تيارات رئيسة في الديانة اليهودية حاليًا، وهي: الأرثوذكسية، والمحافظة، والإصلاحية، إذ ظهرت اليهودية الأرثوذكسية بشكل قوي كتيار منفصل منتصف القرن التاسع عشر في منتصف أوروبا عقب ظهور حركة الحداثة الأوروبية[33].

يُشار كذلك إلى أن اليهودية الأرثوذكسية أطلق عليها اسم "الأرثوذكسية الجديدة" ولربما ذلك لتمييزها عن الأرثوذكسية النصرانية، إذ ظهر هذا المصطلح، أي "الأرثوذكسية الجديدة"، في ألمانيا مع تزايد الصراع بين اليهودية التقليدية الحاخامية والحركة الإصلاحية منذ القرن الثامن عشر الميلادي[34]. وكان قد أطلق على يهود أوروبا الغربية مصطلح "الأرثوذكس الجدد" وهم الذين يتقبلون التغييرات الأوروبية مع حفاظهم على أصول ومبادئ الديانة اليهودية

للتمييز بينهم وبين الأرثوذكس في شرق أوروبا وتحديدًا في روسيا وبولندا الذين يتزمتون في التمسك بالتقاليد اليهودية[35].

وهذه "الأرثوذكسية الجديدة" ليست في حقيقة الأمر شيئًا جديدًا على اليهودية؛ فقد سبق ظهورها بين يهود العالم الإسلامي، وتحديدًا في الأندلس، خلال العصر الوسيط، وقد ظهرت نتيجة اشتراك اليهود وانخراطهم في الحياة العامة الإسلامية، وهو ما اضطر اليهودية التقليدية لمجاراة العصر وعدّلت من بعض مبادئها تحت تأثير الحياة الثقافية الإسلامية، وكان من أهم هذه التعديلات اعتمادها العهد القديم "المِقرا" مصدرًا وحيدًا للتشريع اليهودي[36].

ثالثًا: اليهودية الإصلاحية في أوروبا: النشأة التاريخية وعوامل الظهور

يعود تاريخ نشأة اليهودية الإصلاحية (יהדות רפורמית Reform Judaism) إلى العقد الثاني من القرن التاسع عشر الميلادي في ألمانيا، لكنها انتشرت انتشارًا كبيرًا وواسعًا في وسط أوروبا وغربها ثم في الولايات المتحدة خلال النصف الثاني من القرن التاسع عشر الميلاديّ[37]، وكان من روادها عدد من الشخصيات الفكرية اليهودية البارزة في ألمانيا وشرق ووسط أوروبا، من أبرزهم أبراهام جايجر (1810م– 1874م)[38]، وسولومون فورمستشر (1808 - 1889)[39]، وإسرائيل يعقوبزون[41] (1786– 1828)[40]".

أما عن أسباب ظهور اليهوديّة الإصلاحية فهي متعدّدة، يمكن تلخيصها في عدة عناصر وهي: ازدياد معدلات "العلمنة" في العالم الغربي وفي أوساط اليهود تحديدًا، وما بدأ يدور في الأوساط اليهودية من "شكوك" حول قدسية وصحة النص التوراتي وما به من تناقضات يرفضها العقل البشري[42]، وهو ما تزامن مع فشل اليهودية كنسق ديني في التكيّف مع الأوضاع الجديدة التي نشأت في المجتمع الغربي ابتداءً من الثورة التجارية وحتى الثورة الصناعية وبعدها، وكذلك سقوط الجيتو، وما واكب ذلك من رقي العلم والثقافة في أوروبا، وظهور القوميات المستقلة، وتألق نظريات الحرية الفردية وحقوق الإنسان، علاوة على ظهور حركة الإصلاح الديني البروتستانتية في النصرانية التي هَمّشت دور القساوسة والباباوات، وجعلت الكتاب المقدس مطروحًا لكل أحد يفهمه دون الحاجة إلى من يُفسره[43].

يُضاف إلى الأسباب السابقة سبب آخر، وهو وصول اليهود الحسيديم باليهودية إلى أقصى درجات البدع والخرافات والظلامية، وهو ما أدى إلى حالة انحطاط ديني كبير في اليهودية، ما دفع نحو ظهور اليهودية الإصلاحية لتخليص اليهودية من براثن الفكر الصوفي اليهودي المتخلف؛ ففي الوقت الذي كانت تسيطر فيه اليهودية الحسيدية على أفكار وأرواح بل وأجساد يهود أوروبا خاصة شرق أوروبا، كانت أوروبا الغربية تخطو نحو نور العلم وظهور القوميات المستقلة، ما دفع عددًا من قادة الفكر اليهودي إلى الثورة والتمرد والمناداة بتيار الإصلاح[44].

بالتواكب مع ذلك بدأت تظهر حركة "الهسكالا"[45] (التنوير) اليهودية في أوروبا، والتي دعت إلى خروج اليهودي من المجتمع الانعزالي الذي يعيش به (الجيتو) والتحلل من التقاليد اليهودية، ومن ثمّ كان كثير من قادة اليهودية الإصلاحية هم أنفسهم من رواد حركة الهسكالا في أوروبا[46]، بل إن البعض اعتبر أن اليهودية الإصلاحية انبثقت من داخل الهسكالا نفسها؛ نظرًا إلى التشابه فيما بينهما على مستوى المبادئ والأهداف، فقد اتخذت الحركتان الاعتراف بالثقافة العلمانية والاندماج بالمجتمعات الأوروبية سبيلًا من أجل تخليص اليهودية واليهود من الجمود الفكري والديني والحضاري[47].

تأسست اليهودية الإصلاحية على أيدي الحاخام والأديب اليهودي الشهير موشيه مندلسون 1729–1769 [48] (משה מנדלסון) الذي كان في نفس الوقت أحد رواد الهسكالا، فدعا إلى إشاعة العلوم العصرية بين اليهود، وكان شعاره هو "الاستجابة للعادات وأعراف المجتمع العصرية، مع المحافظة والإخلاص لدين الآباء"[49].

كما ارتبطت نشأة اليهودية الإصلاحية بعلم اليهودية (Wissenschaft des Judentums) في ألمانيا، والذي تأثر بالنقد الغربي للكتاب المقدس وقام على أكتاف نحو خمسين من المثقفين اليهود في برلين عام 1819م؛ إذ دعوا إلى دراسة اليهودية والتاريخ والإرث الثقافي اليهودي بشكل علمي وموضوعي، وهو ما استفادت منه الحركة الإصلاحية التي رأت أن هذا العلم يثبت دعوتها إلى إعادة بلورة الدين اليهودي من جديد، بشكل يجعله يجاري الزمان والمكان، ومن ثمّ التخلص من التراكمات التلمودية، وهو مبدأ استفاد منه قادة الإصلاح في مواجهة

قادة اليهودية الحاخامية / التقليدية (الأرثوذكسية) الذين رأوا أن الوحي جاء وانتهى أمره في العهد القديم (المقرا)[50].

يقول رأي آخر إن اليهودية الإصلاحية ولدت مع الثورة الفرنسية في بداية القرن التاسع عشر الميلادي، متأثرة بالحريّة التي أعطاها نابليون لليهود وبالتغييرات السياسيّة والفكرية التي طرأت على أوروبا كلها في أعقاب الثورة[51]؛ لذلك فإن أحد أهم أسباب ظهورها هو تذمر عدد كبير من اليهود من عدم التحاق اليهوديّة الحاخاميّة - التقليديّة (الأرثوذكسية) بركب عصر التنوير والثورة المعرفية التي اجتاحت أوروبا في ذلك الوقت[52].

فقد أعطى ظهور نابليون وحركته الثورية دفعة قوية لليهود الإصلاحيين للظهور أكثر بحركتهم الدينية؛ إذ ساعدهم كثيرًا على ذلك بهدف كسب ثقتهم لكي يقفوا بجواره ضد الحكومة الفرنسية؛ لذا عقد اجتماع المجلس اليهودي الأعلي "הסנהדרין السنهدرين" في 1807م، وأعلن فيه أن اليهود أصبح لهم كيان رسمي داخل الدولة، وأن الديانة اليهودية أصبحت إحدى الديانات الرسمية في فرنسا، وأن من حق المؤسسات الدينية اليهودية أن تحظى برعاية الدولة وحمايتها[53].

تنسب بعض الآراء الأخرى تاريخ نشأة اليهودية الإصلاحية إلى فترات تاريخية أخرى، وإلى قيادات دينية وفكرية يهودية أخرى، من أبرزها ذلك الرأي الذي يؤصل لظهور التيار الإصلاحي اليهودي على أيدي مجموعة من القادة الاجتماعيين لليهود في مدينة موسكو الروسية في التسعينيات من القرن التاسع عشر الميلادي، وهي المجموعة التي تكونت من خمسة أشخاص من معتنقي الفكر الشيوعي وأطلقوا على أنفسهم مجموعة "الساجدون للشيطان"، لكن هذه الجماعة تم مطاردتها من قبل الحكومة السوفيتية ولم تنجح دعوتها[54].

ويعد هذا الرأي ضعيفًا جدًّا؛ إذ إن هناك شبه إجماع بين الدارسين والباحثين للفرق الدينية اليهودية الحديثة والمعاصرة حول نسبة الحركة اليهودية الإصلاحية إلى "مندلسون" الذي ظهر في القرن الثامن عشر، وأن هناك بعض الخلط بين الباحثين فقط بين اليهودية الإصلاحية واليهودية التقدمية واليهودية الليبرالية واليهودية التجديدية[55]، وهي مصطلحات أو تسميات ليست مُترادفة تمامًا؛ إذ يُستخدم أحيانًا مصطلح "اليهودية الليبرالية" للإشارة إلى اليهودية

الإصلاحية التي حاولت أن تحتفظ بشيء من التراث، كما استخدم المصطلح نفسه للإشارة إلى حركة دينية ظهرت في إنجلترا عام 1901م، وكانت متطرفة في محاولاتها الإصلاحية، أما مصطلح "اليهودية التقدمية"، فهو مصطلح عام يشير إلى التيارات الإصلاحية كافة[56].

بالنسبة إلى اليهودية التجديدية فهي مذهب ديني يهودي حديث يشبه في كثير من الوجوه اليهودية المحافظة، أسسها الحاخام مردخاي كابلان، عام 1922م، في الولايات المتحدة عند تأسيس جمعية تطوير اليهودية[57].

في هذا الصدد، تجدر الإشارة إلى أن الآراء قد اختلفت حول طبيعة اليهودية الإصلاحية، فقد قدمها بعض الباحثين على أنها "حركة" دينية وذكر البعض أنها "تيار" ديني معاصر ويرى آخرون أنها فرقة دينية معاصرة. إلا أن الوصف الأدق لها أنها "حركة" دينية؛ إذ إن معنى مصطلح أو لفظ "حركة" يشير إلى "الاتجاه نحو التغيير وإحداث بعض التعديلات في بعض المفاهيم الدينية لكي تناسب تفكيرًا أيديولوجيًّا معينًا"[58]. ومن الشروط الواجب توفرها في الحركة أن يكون لها برنامج ديني محدد تسعى إلى تطبيقه ونشره بين أبناء المجتمع، وتتحدد أهدافها في تجديد أخلاق العالم، والبحث عن مفهوم جديد للعالم، بدلًا عن إعادة صنع النظم. لذلك نجد **الموسوعة العبرية العامة** (האיצקלופדיה העברית כללית) تصف الحركة اليهودية الإصلاحية بأنها (תנועת תקונים) حركة إصلاحات[59]، وهو ما يتفق مع أهداف وطبيعة اليهودية الإصلاحية من جانب، ويتفق مع وصفها بدقة بأنها "حركة" من جانب آخر.

أما عن البيئة الثقافية والدينية التي ظهرت فيها اليهودية الإصلاحية، فقد نشأت في بيئة دينية يهوديّة اتسمت بالصراع بين تيارين داخل اليهوديّة: الأول هو الاتجاه الإنساني الذي تبنته اليهوديّة الإصلاحية، وهو الاتجاه أو التيار الذي سُمي بالاتجاه الغربي نظرًا إلى انتشاره بين يهود غرب أوروبا، والثاني هو الاتجاه العنصري الخاص باليهودية الحاخاميّة – التقليديّة، وهو الاتجاه الذي سُمي بالاتجاه الشرقي نظرًا إلى انتشاره الأكبر بين يهود شرق أوروبا[60].

وقد واجهت هذه الحركة منذ نشأتها بعض الاتجاهات المضادة التي ساعدت على "كبح جماح" الغلو في عملية إصلاح اليهودية، ووقف عمليات الإصلاح بعيدة المدى، وهو ما

أدى لظهور ما يمكن تسميته "الاتجاه المحافظ في اليهودية الإصلاحية"، وذلك بسبب أربعة عوامل، وهي: انضمام يهود شرق أوروبا لحركة اليهودية الإصلاحية، والذين فضّلوا في الوقت نفسه الاحتفاظ بالنسق والصيغة التقليدية لليهودية؛ تعرض اليهود للمطاردة والاضطهاد خلال سنوات الثلاثينيات من القرن الماضي بسبب حكم النازي؛ تغير النموذج الاجتماعي الأمريكي من "بوتقة الصهر" إلى "التعددية الإثنية"، وهو ما أثّر في اليهودية الإصلاحية التي انتشرت بشدة في الولايات المتحدة؛ تأثير الصهيونية وبعد ذلك قيام دولة إسرائيل، وهو أهم سبب من بين هذه الأسباب الأربعة[61].

كما استفادت اليهودية الإصلاحية في دعوتها إلى تطوير الدين ومجاراته للزمان والمكان، من كتابات كبار المفكرين اليهود المتأثرين بالعقلانية الأوروبية في ذلك الوقت، مثل كتابات الحاخام صمويل هولدهايم[62] الذي كان يؤكد أن القانون وإن كان إلهيًّا إلا أن له السلطة والحق فقط طالما أن أوضاع الحياة التي جاء لمعالجتها مستمرة، فإذا تغيرت الأوضاع يجب أن يُنسخ القانون وإن كان الإله صاحبه ومُشرعه، وفي هذا الصدد يقول: " في زمن التلمود كان التلمود هو الصحيح، وفي زمني أنا، فأنا الصحيح"[63].

رابعًا: عوامل تأثر اليهودية الإصلاحية بالفكر الديني النصراني والإسلامي ومظاهره

كما ذكرنا من قبل، إن ظهور فرق وحركات في اليهودية، لاسيما الإصلاحية منها، كانت أحد أهم دوافعه ظهور ديانات توحيدية (النصرانية، الإسلام) طرحت تحديًا قويًّا لليهودية لاسيما بسبب ما قدمتاه من نقد لها وللجمود الذي شابها. ومن ثمّ فإنه لم يكن غريبًا أن تتأثر اليهودية الإصلاحية سواء بالنصرانية أو الإسلام من عدة أوجه وجوانب، وهو ما يمكن استعراضه على النحو التالي:

1. التأثر بالنصرانية

ليس أدل على تأثر اليهوديّة الإصلاحية بالمذهب البروتستانتي في النصرانية، من أنّ الكثير من قادة وأتباع اليهوديّة الإصلاحية تحوّلوا إلى هذا المذهب، وعلى رأسهم أبناء موشيه

مندلسون مؤسس اليهودية الإصلاحية نفسه، وكذلك إدوارد غانز (Eduard Gans) أحد رواد اليهودية الإصلاحية في ألمانيا ومؤسس "رابطة الثقافة اليهودية وعلم اليهودية"، والتي تم حَلّها عام 1824م بسبب تحول "غانز" إلى النصرانية، والذي تبعه فيما بعد عدد من كبار رواد اليهوديّة الإصلاحية مثل الشاعر اليهوديّ الألمانيّ هايني[64].

الأكثر من ذلك، أن ديفيد فرايدلاندر (1706–1834م) (David Freied Lander)[65] أحد أبرز تلامذة مندلسون، ذهب في تأثره بالمذهب البروتستانتي النصراني إلى حدود متطرفة، فقدم عام 1799م التماسًا إلى السلطات الكنسيّة البروتستانتية ببرلين يطلب فيه السماح له ولأنصاره ومريديه الاشتراك في مراسيم الكنيسة، شرط أن يُعفوا من القول بألوهية المسيح، أو أيّ عقيدة تنافي العقل، ومن ممارسة الطقوس الدينية التي هي من لوازم النصرانية، وكان طبيعيًّا أن ترفض الكنيسة طلبه هذا الذي تضمن "ردّة مشروطة عن اليهوديّة"[66].

كما أن فرايدلاندر هو أحد أهم مؤسسي ما سمي "مدرسة برلين الحرة" عام 1778م، التي أسسها بالتعاون مع مندلسون، وأصبحت فيما بعد نموذجًا للمدارس العلمانية اليهودية، فقد تم تدريس العلوم الحديثة المختلفة فيها، إضافة إلى تدريس المنهج اليهودي الإصلاحي، علاوة على تدريس كتاب الصلاة اليهودية الذي تمت ترجمته من العبرية إلى الألمانية، وهو ما دفع بعض الآراء لاعتبار أن مجهودات فرايدلاندر الإصلاحية تماثل إصلاحات مؤسس البروتستانتية مارتن لوثر، الذي حاول المواءمة بين علوم العصر وإصلاح النصرانية[67].

برز تأثر اليهودية الإصلاحية على المستوى "العقائدي" بالبروتستانتية في اعتماد اليهودية الإصلاحية لمبدأ "التأكيد الأصولي البروتستانتي للكتاب المقدس"، (Protestant Biblical Affirmation–fundamentalism)؛ إذ تتخذ من الكتاب المقدس مرجعية وحيدة لأفكارها وعقائدها ورؤاها بعيدًا عن أي تفسيرات أو موروثات حاخاميّة متمثلة في التلمود أو غيرة من الكتابات التراثية الدينية اليهوديّة[68].

أما على مستوى التشريعات وممارسة الطقوس الدينية، فقد وضح تأثر اليهوديّة الإصلاحية بالبروتستانتية في عدة جوانب، كان من أبرزها، على سبيل المثال، منع اليهوديّة

الإصلاحية تغطية الرأس أثناء الصلاة أو استخدام تمائم الصلاة "תיפילין تفيلين"، متأثرين في ذلك بالصلوات البروتستانتية[69].

كان أول من نادى بإلغاء "تمائم الصلاة" من الإصلاحيين هو جايجر ذاته، أحد أهم رواد الإصلاحية، إذ اعتبر أنها حجاب وثني، وذلك رغم أن لها قدسية في الصلوات اليهودية؛ إذ يعتبرونها عاصِمة من الخطايا وجالبة للحظ، وإذا وقعت ينبغي صيام يوم كامل وهي تمثل طريقة للوفاء بالعهد مع الرب. وبذلك يبرز التأثر بالبروتستانتية التي دعت أيضًا إلى التخلي عن أي طقوس وثنية مصاحبة للصلوات. لدرجة أنهم منعوا الصلاة بلغة غير مفهومة في الكنائس كالقبطية أو السُريانية، ودعوا للصلاة بلغة البلد المفهومة للمصلين[70].

كما تجلى تأثير البروتستانتية على اليهودية الإصلاحية في إدخال بعض التعديلات على شكل الصلوات والأدعية، ولا سيما تلك المتعلقة بإدخال الموسيقى إلى الكُنس اليهودية ومرافقاتها للصلوات، واستعمال شكل الكُنس ووجود خطبة عادية والأكل مع غير اليهود، ولم تكن هذه الإصلاحات ذات الطابع البروتستانتي نابعة من رغبة اليهود الإصلاحيين لإرضاء النصرانية البروتستانتية أو التشّبه بها أكثر من أنها كانت نابعة من رغبة اليهود الإصلاحيين في أن يتمكن اليهودي من الاندماج في المجتمع الحديث الذي يعيش به، وأن تؤدي هذه الإصلاحات إلى إنتاج "يهودي حديث"، ورغبة في أن تكون اليهودية أكثر استيعابًا لمتطلبات العصر الحديث[71].

وضح تأثير المذهب البروتستانتي على اليهودية الإصلاحية في ظهور ما سمي "اليهودية الإصلاحية الكلاسيكية"، وهو تيار من تيارات اليهودية الإصلاحية تطور في أواخر القرن التاسع عشر الميلادي، فاليهود الأمريكيون الذين كان معظمهم ذوي خلفية يهودية أوروبية، تأثروا بالطقوس والشعائر والأفكار الدينية لجيرانهم من النصارى البروتستانت في الولايات المتحدة؛ نظرًا إلى أن معظمهم كان من المهاجرين من أوروبا للولايات المتحدة، ورغبوا في أن يطوروا نموذجًا أو نمطًا من أنماط اليهودية يماثل البروتستانتية في أنماطها الشعائرية والطقوسية[72].

تمثلت أهم قواعد هذا النمط في تقليله من الطقوس اليهودية لاسيما المتعلقة بالصلاة، إضافة إلى تأكيده فكرة "الشمولية" أو "الكونية"، وفي الوقت نفسه تأكيد فكرة الخصوصية

اليهودية[73]، وهو ما يُبرز تناقضًا واضحًا في هذا النمط، فهو يحاول تقديم نمط يهودي يماثل البروتستانتية ويكون مُنفتحًا على الآخر وفي الوقت نفسه يتمسك بالأفكار الخصوصية العنصرية، ويبدو أن الهدف فقط كان هو محاولة تقديم يهودية مغايرة أو مناهضة لليهودية التقليدية في الولايات المتحدة في تلك الحقبة الزمنية.

يمكن تحديد التأثر بالبروتستانتية في هذا النمط اليهودي الإصلاحي في أن أبرز رواده كان الحاخام الكسندر (حانوخ يهودا) كوهوت (Exander 'Chanoch Yehuda' Kohut) (1842–1894م)، وهو حاخام يهودي مجري كان قد هاجر إلى نيويورك بعد أن تلقى تعليمًا دينيًّا على أيدي عدد من الحاخامات الإصلاحيين في ألمانيا، وبعدما وصل الولايات المتحدة لاقت أفكاره وعظاته الدينية التي كان يلقيها اهتمام المجتمع اليهودي والصحافة في الولايات المتحدة، بسبب ما تشتمل عليه من أبعاد أخلاقية، وفلسفة تدعو إلى إخراج اليهودية إلى حيز العالمية، وهو ما جعله من المقربين من المحافل البروتستانتية في نيويورك ومتأثرًا أكثر بأفكارهم، وبدأ يبلور فكرًا يهوديًّا إصلاحيًّا متأثرًا بقوة بالمذهب البروتستانتي[74].

أكثر ما تبدّى فيه ذلك التأثير المتبادل بين النصرانية البروتستانتية واليهودية الإصلاحية هو ظهور ما سُمي "اليهودية البروتستانتية" (Protestant Judaism)، وهي الحركة الدينية اليهودية التي أصبح أتباعها يُسمون (Judeo–Protestant)، وهم اليهود الذين نشأوا في بيئة مشبعة بالثقافة النصرانية البروتستانتية في عدد من المدن الألمانية ومن أهمها مدينة فيتنبرج معقل النصرانية البروتستانتية (مدينة مؤسسها مارتن لوثر)، ومدينة ديساو معقل اليهودية الإصلاحية (مدينة موشيه مندلسون– مؤسس اليهودية الإصلاحية)[75].

أدّت المعاهد الدينية الألمانية النصرانية في مدينة ديساو الألمانية (معقل اليهودية الإصلاحية)، تحديدًا، دور المُنظّر الأول لفكرة اليهودية–البروتستانتية؛ إذ كان من الملتحقين بها الكثير من اليهود المتدينين الذين حاولوا الحث على اعتناق "رؤية توفيقية" بين اليهودية التقليدية والنصرانية البروتستانتية التي بدأت تغزو ألمانيا خلال هذه الحقبة التاريخية، وساعدهم على ذلك أن هذه المعاهد كان يُدرّس بها النظريات اللاهوتية البروتستانتية[76].

ومؤسس هذا التيار الذي يمكن تسميته "اليهودي-البروتستانتي" هو هيرمان كوهين[77]، وهو فيلسوف ألماني يهودي من أتباع الفيلسوف كانط، ومُؤسِّس مدرسة فلسفية تُسمَّى مدرسة ماربورج للكانطية الجديدة. تلقَّى كوهين تعليمًا دينيًّا حديثًا ليصبح حاخامًا، ولكنه عدل عن رأيه وحصل على الدكتوراه وقام بالتدريس في جامعات ألمانيا[78].

كانت مدينة ماربورج الألمانية كذلك من المدن التي شهدت تناميًا قويًّا لذلك التأثير من النصرانية البروتستانتية في اليهودية الإصلاحية، فقد تأسس بها أقدم جامعة بروتستانتية في ألمانيا وذلك عام 1527م، وهي جامعة ماربورج، وظهر دور هذه الجامعة بشكل قوي خلال القرن التاسع عشر في نشر المذهب البروتستانتي سواء بين النصارى أو بين اليهود؛ إذ تخرج منها عدد غير قليل من مُنظري ودعاة هذا المذهب من الألمان من أمثال كارل بارت[79] ومارتن ريد[80].

تمثَّل إسهام جامعة ماربورج في ظهور ما يُسمى اليهودية البروتستانتية، في أن هذه الجامعة شهدت ظهور فكرين يهوديين معاصرين لليهودية التقليدية/ الحاخامية، أولهما سُمي باليهودية النبوية (Prophetic Judaism) وهو التيار الفكري الذي اعتنق الأخذ بتراث الأنبياء اليهود وحسب، وتعد اليهودية الليبرالية[81] التي ظهرت في أوائل القرن العشرين امتدادًا لهذا التيار، والثاني هو ظهور ما يُعرف بالكانطية الجديدة (Neo-Kantianism) وهو المذهب الفكري الذي تأثر به اليهود الذين طوروا اليهودية- البروتستانتية في ألمانيا من أمثال جايجر ومندلسون[82].

كانت من أهم عوامل ظهور وتطور اليهودية-البروتستانتية لاسيما في أوساط الطلبة اليهود في جامعة ماربوج هو وجود الباحث الشهير في التوراة يوليوس فلهاوزن[83]، الذي عمل مدرسًا في هذه الجامعة منذ عام 1885 حتى 1895؛ إذ أصبح من العلماء الذين قدموا نقدًا علميًّا دقيقًا ومهمًّا لنصوص العهد القديم (المِقْرا) طاعنًا في قدسيتها، وهو ما انجذب إليه كثير من الطلبة اليهود في ماربوج وغيرها، وشجّعهم من جانب آخر على اعتناق مذهب اليهودية-البروتستانتية[84].

يُشار في هذا الصدد كذلك إلى بعض الآراء التي تحدثت عن حدوث تأثير عكسي بين اليهودية والنصرانية البروتستانتية؛ بمعنى أن الأخيرة هي التي تأثرت باليهودية عامة وبالفكر الإصلاحي فيها خاصة، وأن مارتن لوثر زعيم النصرانية البروتستانتية مدين بالكثير لليهودية، مشيرة إلى أن العناصر اليهودية واضحة جدًّا في فكر لوثر الإصلاحي، والذي -أي لوثر- شعر بالغيرة من العناصر "الإصلاحية" في اليهودية، وأنه في محاولاته التمرد على النظام الكاثوليكي اللاهوتي في النصرانية، استفاد في ذلك من بساطة العناصر المتعلقة بالعقائد اليهودية. وذلك في محاولة منه لاستعادة مركزية الكتاب المقدس في الحياة النصرانية من جديد. لاسيما أن لوثر كان يعرف العبرية واطلع على الكتابات الدينية والأدبية اليهودية المكتوبة بها[85].

وفقًا لهذه الآراء، فقد وصل تأثر لوثر باليهودية إلى درجة اتهامه بأنه عمل على "تهويد النصرانية"، بل أُطلق عليه لقب "نصف يهودي"، معتبرة أن لوثر حاول إدخال بعض العناصر اليهودية في مذهبه الجديد، وذلك لمحاولة تخليص النصرانية من عناصرها الوثنية التي شابتها على مر التاريخ خاصة فيما يتعلق بالطقوس والعبادات[86].

أكدت هذه الآراء أن لوثر أدخل بالفعل بعض العناصر اليهودية لمذهبه الجديد في محاولة منه لكسب ود اليهود في أوروبا، خاصة من عُرفوا باليهود المتحولين الذين تحولوا إلى النصرانية، بل إن لوثر في الفترة ما بين عامي 1521 و 1523 ، بدأ يناقش مع جموع اليهود الذين يلتقيهم ما عُرف بـ"المشكلة اليهودية" بوصفها واحدة من المشاكل التي يدافع عنها، طارحًا فكرة أن يتحول الشعب اليهودي بأكمله إلى النصرانية، وهي الفكرة التي كان مصيرها الفشل[87].

2. التأثر بالإسلام

تنطلق فرضية تأثر اليهودية الإصلاحية بالإسلام من تساؤل: هل استفاد رواد اليهودية الإصلاحية ومؤسسو علم اليهودية من النقد الإسلامي لليهودية، سواء في تطوير علم اليهودية أو الدعوة إلى مذهبهم الإصلاحي الجديد؟

والإجابة عن هذا التساؤل تكمن في عدة نقاط:

1. أن الأثـر الإسـلامي في ظهـور مذاهـب وفـرق إصلاحية سـواء في النصرانيـة أو اليهودية كان واضحًـا جـدًّا لاسـيما عـلى النصرانيـة البروتسـتانتية[88]، والتي تأثـرت اليهوديـة الإصلاحية بهـا بشـكل قـوي؛ نظـرًا إلى عوامل تاريخيـة ودينيـة وثقافية مختلفة مـن أهمها ظهـور اليهودية الإصلاحيـة والنصرانيـة البروتسـتانتية في سـياق تاريخـي وجغـرافي واحـد (ألمانيـا خـلال القرنـين الثامـن عـشر والتاسـع عشر الميلاديـين)، ومن ثمّ فليـس بالبعيد أن يكـون هناك أثر إسـلامي في اليهوديـة الإصلاحيـة تـسرب أو انتقـل إليهـا مـن الأثـر الإسـلامي في المذهب البروتسـتانتي بالنصرانية.

2. أن بعـض قـادة اليهوديـة الإصلاحيـة ورواد علـم اليهوديـة كانـوا مـن المختصـين في الأعمال الاسـتشراقية النقديـة حول الإسـلام في الغـرب، ومن أبـرز أمثلتهم الحاخـام أبراهام جايجر صاحـب الكتـاب الشـهير الـذي يحمـل عنـوان **مـاذا أخـذ محمـد مـن اليهوديـة؟**، وكذلـك المسـتشرق اليهـودي الهنغـاري الشـهير المختـص في الدراسـات الإسـلامية أغناطيـوس جولدتسـيهر[89]، الـذي أسـس كل أبحاثه ودراسـاته على أسـس نقد أسـفار العهـد القديم[90]. ولا شـك أنهـما وغيرهمـا الكثـير مـن قـادة اليهوديـة الإصلاحية كانـوا على اطـلاع بالمصادر الإسـلامية الدينيـة المختلفـة التـي وجهت نقدًا مبـاشرًا لليهوديـة، وإمكانية اسـتفادتهم منها سـواء لتطويـر علـم اليهوديـة أو لتدشـين مذهـب إصلاحـي جديد أمـر وارد.

3. أن اليهوديـة الإصلاحيـة نحـت منحًـى إيجابيًّـا تجـاه الإسـلام واعترفـت بـه وبتراثـه، وذلك بشـكل ضمنـي في إطـار اعترافهـما بـأن وثائـق الأديـان الأخـرى (الإسـلام، والنصرانيـة) مقدسـة أيضًـا لكـن بشـكل أقـل مـن العهـد القديـم، وكان هـذا الاعـتراف في إطـار تطوير اليهوديـة الإصلاحيـة لعـدد مـن الأفـكار الانفتاحيـة عـلى كل الـتراث الإنسـاني العالمـي، ومـن ثـمّ مـن الممكـن أن يكـون ذلك مـن العوامـل التي شـجَّعت الإصلاحيـين اليهود على الاطـلاع عـلى الـتراث الإسـلامي والاسـتفادة مـن نقـده لليهودية.

خامسًا: الخلاصات والنتائج

في ضوء ما سبق، يمكن الخروج بعدة نقاط كنتائج لبحث وذلك على النحو التالي:

- أن الفكر الإصلاحي أمر متجذر تاريخيًّا في اليهودية ويعود إلى عدة عوامل سواء داخلية أو خارجية، من أهمها سيطرة ظاهرة الشتات على التاريخ اليهودي العام، وكذلك ظهور ديانتين توحيديتين لاحقتين لليهودية، وهما النصرانية والإسلام، طرحتا تحديًا حقيقيًّا لها ولأتباعها، لاسيما بسبب بما قدمتاه هاتين الديانتين من نقد لليهودية وللانحرافات التي شابت بعض عقائدها وعدد من طقوسها وشعائرها.

- أنه رغم انعزال الجماعات اليهودية في أوروبا فإنهم وقعوا تحت تأثير التطورات الحضارية والفكرية بها ومن أهمها حركات التنوير، مما أدى لظهور فكر إصلاحي يهودي نادى بتطوير اليهودية والحياة الاجتماعية والفكرية لليهود بشكل عام.

- أن الفكر الإصلاحي اليهودي في أوروبا نشأ بالتزامن مع وجود تيارات دينية متشددة وأخرى وسطية، ونتج الصراع بين هذه التيارات إلى تواري تأثير التيار الإصلاحي وظهور اليهودية المحافظة، وكذلك تنامي قوة اليهودية الأرثوذكسية كتيار معبر عن اليهودية التقليدية.

- أن اليهودية الإصلاحية في أوروبا خرجت من رحم تطورات تاريخية ودينية وفكرية وثقافية شهدها الغرب إبان القرنين السابع عشر والثامن عشر الميلاديين، ومن أهمها الثورة الصناعية وما تبعها من ثورة فكرية تتمثل في اعتماد العقل مصدرًا للمعرفة، والتخلص من الجمود الذي أصاب النصرانية خلال القرون الوسطى بسبب تحكم الكنيسة وتغول سلطة البابا ورجال الدين.

- أن الجمود الذي أصاب اليهودية، لاسيما على أيدي حركات (الحسيديم) اليهود، كان أكبر الأسباب الدينية الداخلية التي دفعت لظهور اليهودية الإصلاحية، التي طورت ما يعرف بعلم اليهودية، والذي مثل ثورة معرفية في التعامل مع اليهودية ومصادرها المقدسة، والتي بدأ يوجَّه لها نقد شديد اعتمادًا على العلم والمعرفة.

- أن اليهودية الإصلاحية في الولايات المتحدة لاقت انتشارًا واسعًا وبسرعة كبيرة ليس بفضل المهاجرين اليهود الألمان وحسب، ولكن بتأثير من البيئة الدينية

والفكرية النصرانية المنتشرة في الولايات المتحدة آنذاك، والتي احتضنت اليهودية الإصلاحية وأعطتها فرصة أكبر للانتشار الواسع والسريع، بفضل وجود تيارات نصرانية دينية تتقارب فكريًّا مع أفكار اليهودية الإصلاحية. إضافة إلى عدم وجود معارضة لا من قبل اليهود (الأرثوذكس) ولا من سلطات الدولة.

- بروز أثر الديانتين التوحيديتين اللاحقتين على اليهودية (النصرانية والإسلام) على النسقين التشريعي والفكري في اليهودية الإصلاحية، لاسيما المذهب البروتستانتي في النصرانية الذي أدّى الدور الأكبر في تشكل اليهودية الإصلاحية.
- أن تأثير النصرانية في اليهودية الإصلاحية متمثلة في المذهب البروتستانتي كان واضحًا جدًّا، سواء على مستوى الأفكار أو حتى التشريعات والطقوس. أما تأثير الإسلام فقد تبدى فيما قدمه من أفكار نقدية للنصرانية عامة.

قائمة المراجع

المراجع العربية

أولًا: الموسوعات

عبد الوهاب المسيري، **موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية**، القاهرة: دار الشروق، 1999.

يوسف عبيد، **موسوعة الأديان السماوية والوضعية**، بيروت: دار الفكر العربي، بدون تاريخ.

ثانيًا: الكتب

أمين الخولي، **صلة الإسلام بإصلاح المسيحية**، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1992.

جعفر هادي حسن، **الحسيديم: نشأتهم، تاريخهم، عقيدتهم**، دمشق: الدار الشامية للنشر والتوزيع، 1994.

جعفر هادي حسن، **فرقة الدونمة بين اليهودية والإسلام**، بيروت: مؤسسة الفجر، 1988.

حسن ظاظا، **الفكر الديني الإسرائيلي**، القاهرة: معهد البحوث والدراسات العربية-جامعة الدول العربية، 1971.

حنا جرجس الخضري، **تاريخ الفكر المسيحي**، القاهرة: دار الثقافة، 1981.

رشاد الشامي، **الشخصية الإسرائيلية والروح العدوانية**، الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 1981.

زالمان شازار، **تاريخ نقد العهد القديم من أقدم العصور حتى العصر الحديث**، ترجمة أحمد محمود هويدي، مراجعة محمد خليفة حسن، القاهرة: المشروع القومي للترجمة، 2000.

زين العابدين محمود أبو خضرة، **تاريخ الأدب العبري الحديث**، القاهرة: بدون ناشر، 2000.

عبد الفتاح محمد ماضي، **الدين والسياسة في إسرائيل**، القاهرة: مكتبة مدبولي، 1999.

عبد الوهاب محمد الجبوري، **مقدمة في الفرق الدينية اليهودية القديمة والمعاصرة**، لندن: دار الوراق، 2008.

عرفان عبد الحميد فتاح، **اليهودية: عرض تاريخي، والحركات الحديثة في اليهودية**، عمّان: دار عمار، 2001.

محمد أبو زهرة، **محاضرات في النصرانية**، القاهرة: مطبعة المدني، 1966.

محمد خليفة حسن، **الحركة الصهيونية طبيعتها وعلاقاتها بالتراث الديني اليهودي**، القاهرة: دار الثقافة العربية، 2002.

محمد خليفة حسن، **تاريخ الأديان: دراسة وصفية مقارنة**، القاهرة: دار الثقافة العربية، 2002.

محمد خليفة حسن، **تاريخ الديانة اليهودية**، القاهرة: بدون ناشر، 1996.

هاينريش هايني، **في تاريخ الدين والفلسفة**، ترجمة صلاح حاتم، القاهرة: دار الحوار للنشر والتوزيع، 2012.

هبة إبراهيم النادي، **اليهودية الإصلاحية وموقفها من إسرائيل والعرب والمسلمين**، القاهرة: مكتبة جزيرة الورد، 2010.

ثالثًا: الرسائل العلمية

أسماء سليمان السويلم، **الفرق اليهودية المعاصرة**، رسالة ماجيستير (غير منشورة)، كلية التربية، جامعة الملك عبد العزيز، الرياض، 2002.

الأبحاث العلمية المحكمة

أحمد محمود هويدي، "الرد على شبهات المستشرق اليهودي أبرهام جايجر حول قصص الأنبياء في القرآن الكريم"، **مجلة كلية الآداب**، جامعة القاهرة، مجلد 60، عدد 4، أكتوبر 2000.

رابعًا: المقالات

عرفان عبد الحميد، "الفكر الديني المعاصر وتحديات الحداثة"، **مجلة إسلامية المعرفة**، العدد 26، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، القاهرة، سبتمبر 2012.

لطف الله حيدر، "اليهودية الإصلاحية"، **جريدة البيان**، أبو ظبي، 2003، العدد 252.

محمود فتوح محمد سعدات، "اليهودية الليبرالية واليهودية التقدمية"، موقع المركز الإسرائيلي للدراسات الفلسطينية (مدار)، 20 نوفمبر 2014: https://bit.ly/35T0elB

المراجع الإنجليزية

Encyclopedias

Encyclopaedia Judaica, Second Edition 2007

The Stanford Encyclopedia of philosophy (fall 2008 edition).

The Jewish Encyclopedia, New York; funk & wagles Company. 1916.

Books

Bainton, Roland. *Here I Stand: a Life of Martin Luther*. New York: Penguin, 1995.

Barclay, John M. G., (ed.), Barclay, John M. G. *Negotiating Diaspora: Jewish Strategies in the Roman Empire*. Sheffield: Continuum International Pub. Group, 2004.

Krauss, Samuel. *The Mishnah Treatise Sanhedrin*. Leiden: Brill, 1909.

Louis Israel Newman. *Jewish Influence On Christian Reform Movements*. New York: Columbia University Press, 1925.

Meyer, Michael. *Response to Modernity: A History of the Reform Movement in Judaism*. New York: Oxford University Press, 19887.

Articles & Reviews

Wolf, C. Umhau. "Luther and Mohammedanism." *The Muslim World* 31.2 (1941): 161-177.

David N. Myers, "Hermann Cohen and the Quest for Protestant Judaism", *The Leo Baeck Institute Year Book*, Volume 46, Issue 1, January 2001, (195–214).

Nahum N., Glatzer, "The beginnings of modern Jewish studies", in Altmann, Alexander, *Studies in Nineteenth-Century Jewish Intellectual History*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1964.

Solomon. B Freehof. "Reform Judaism in America", *The Jewish Quarterly Review*, University of Pennsylvania, Vol. 45, No. 4, Tercentenary Issue (Apr., 1955), pp. 350-362.

المراجع العبرية

האנציקלופדיות

מיכאל מאיר: "רפורמה "، בהאנציקלופדיה העברית כללית יהודית וארץ ישראלית، חברה להוצאת אנציקלופדיות، כרך 31، ירושלים, 1974.

הספרים

אליעזר שביד، היהדות האורדתוקסית ממדורנית לפוסט-מודרנית، עיונים בתקומת ישראל، הוצאת מסדה، תל אביב, 1995.

יעקב ברנאי, שבתאות – היבטים חברתיים, מרכז זלמן שזר, ירושלים, 2000.

ראובן מיכאל, לידת היהודי המודרני – תולדות תנועת ההשכלה היהודית, הוצאת הקיבוץ המאוחד, 2005.

שלמה גויטין،פרסומים עבריים של יצחק יהודה אגנץ גולדציהר: קרית ספר תל-אביב، תש"ו.

מאמרים

בנימין לאו: ההלכה והלכה לאיבוד /היכרות עם התנועה הקונסרבטיבית מתוך עיון בכתבי "ועד ההלכה" דעות 6، סיון תשנ"

الهوامش

1. **الجماعات اليهودية**: يعد هذا المصطلح من المصطلحات العلمية ذات الموضوعية فيما يتعلق بوصف ودراسة ونقد ما يمكن تسميته "الظاهرة اليهودية"؛ إذ إن استعمال مصطلحات مثل "اليهود" أو "الشعب اليهودي" لا تعكس الحقيقة الموضوعية حول أن أعضاء الجماعات اليهودية ظلوا على مدار التاريخ في شتات وتفرق ولم تجمعهم هُوية واحدة، أو تاريخ واحد، ولا حتى نسق ثقافي وحضاري واحد، بشكل يجعل من الصعب إطلاق صفة "شعب" أو "جماعة واحدة" عليهم. للمزيد انظر (عبد الوهاب المسيري، **موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية**، القاهرة: دار الشروق، 1999، المجلد الخامس، الجزء الثالث، الباب الثاني، ص 3).

2. للمزيد حول ذلك، انظر على سبيل المثال: محمد خليفة حسن، **الحركة الصهيونية: طبيعتها وعلاقاتها بالتراث الديني اليهودي**، القاهرة: دار الثقافة العربية، 2002، ص 65.

3. محمد خليفة حسن، **تاريخ الديانة اليهودية**، القاهرة: بدون ناشر، 1996، ص 15.

4. **دياسبورة الشتات**: (باليونانية διασπορά)، (دياسبورا)، مصطلح أصله يوناني لكن استعمله اليهود فيما بعد، ويطلق على أماكن تواجد شعوب مهاجرة من أوطانها في مناطق مختلفة من العالم ليصبحوا مشتتين فيها كمجموعات متباعدة، ويتفاعلون فيما بينهم بمختلف الوسائل للتنسيق لمحاولة العودة إلى أوطانهم. انظر:

Barclay, John M. G., (ed.), Barclay, John M. G. *Negotiating Diaspora: Jewish Strategies in the Roman Empire*. Sheffield: Continuum International Pub. Group, 2004. p. 232.

5. محمد خليفة حسن، **تاريخ الأديان: دراسة وصفية مقارنة**، القاهرة: دار الثقافة العربية، 2002، ص 179–180.

6. **السامريون**: من أقدم الفرق الدينية اليهودية، وهناك خلط في المصادر اليهودية المختلفة حول أصولهم الدينية والعرقية، إلا أنهم يعتبرون أنفسهم من أنقى الأجناس والأعراق اليهودية؛ إذ ظلوا محافظين على نسبهم اليهودي حتى بعد الغزو الآشوري لفلسطين. وأبرز ما يختلفون فيه عن بقية اليهود هو إيمانهم بالتوراة فقط ورفضهم بقية أسفار العهد القديم عدا سفر يوشع، ورفضهم كذلك للتلمود تمامًا. (انظر: محمد خليفة حسن، **تاريخ الديانة اليهودية**، مرجع سابق، ص 203–205).

7. **سنهدرين (SENHEDRIN)**: مصطلح يوناني الأصل وتم عبرنته فيكتب (סינהדרין)، ومعناه "المحكمة العليا" وهو المبحث الرابع من قسم المشنا "נזיקין- الأضرار"، ويُعالج موضوع المحكمة اليهودية العليا وقواعدها ودستورها، وهذا الباب مقسم إلى أحد عشر فصلاً، وكل فصل يُعالج

حالـة مـن الحـالات التي يمكـن للمحكمة العليا اليهوديـة أن تصدر حكمها فيهـا أو تتدخل، للتفصيل انظـر: Krauss, Samuel. *The Mishnah Treatise Sanhedrin*. Leiden: Brill, 1909. pp. V – VI.

8. **الصدوقيـون:** طبقـة عليـا تتكون من أمراء أورشـليم، والانتماء إلى فرقتهم ظل محصـورًا في الطبقة العليا مـن الكهنـة وفي الدوائـر العسـكرية والأسر اليهودية الأرسـتقراطية، ويعود بعض العلـماء بأصولهم إلى الكاهـن الأعـلى صـادق الـذي كان معاصرًا للنبي سـليمان والـذي ورثت ذريته هـذا المنصب حتى عام 162 ق .م. (انظـر: محمـد خليفة حسـن، **تاريـخ الديانة اليهودية**، مرجع سـابق، ص 208).

9. **الفريسـيون:** فرقـة يهوديـة تعنـي المنفصلـون أو المعتزلـون عـن الآخريـن لأسـباب تتعلـق بالطهـارة الطقوسـية، وهـي مـن الفـرق الدينيـة السياسـية لليهـود خـلال فترة الهيـكل الثـاني التي تبنـت التعليم الدينـي اليهـودي التقليـدي (انظـر: محمـد خليفـة حسـن، المرجـع السـابق، ص 206).

10. **الآسـينيون:** فرقـة دينيـة يهوديـة عـاصرت الفريسـيين والصدوقيـين في القرنـين السـابقين قبـل الميـلاد وحتـى دمـار الهيـكل عـام 70 م عـلى يد الرومـان، ورغم وجود غمـوض بالاسـم إلا أن البعض رجّح أن يكـون معنـاه الأتقيـاء، ومـن أهـم عقائدهـم الاعتقاد في خلـود الروح والثـواب والعقـاب. (انظر: محمـد خليفـة حسـن، المرجع السـابق، ص 209).

11. عبـد الوهـاب محمـد الجبـوري، **مقدمـة في الفـرق الدينيـة اليهوديـة القديمـة والمعـاصرة**، لنـدن: دار الـوراق، 2008، ص 23.

12. المرجع نفسه.

13. المرجع نفسه.

14. **شـبتاي تسـيفي שבתי צבי (1626– 1676م):** هـو يهـودي مـن مواليـد مدينـة أزمـير التركيـة، ويعد واحـدًا مـن المسـيحيين الكذبـة الأكثـر شـهرة وذيوعًـا في تاريـخ الجماعـات اليهوديـة؛ إذ نتجـت عـن دعوتـه فرقـة يهوديـة حملـت اسـمه (الشـبتائية) والتـي ظلـت موجـودة في أوسـاط الجماعـات اليهودية لسـنوات طويلـة، وكان إسـلام شـبتاي هـو أكثر الأحـداث المؤثـرة في تاريخ حركته، وتسـبب ذلك في أن يخـرج الكثـير مـن المؤمنـين بـه عن حركتـه، كـما أدى ذلك أيضًـا إلى أن يتحـول شـبتاي إلى نموذج لصـورة اليهـودي المتدين السـيئ المرتد. (انظـر: יעקב ברנאי, שבתאות – היבטים חברתיים, מרכז זלמן שזר, ירושלים: 2000، עמ 45).

15. **الدونمـة:** لفظـة تركيـة أُطلقـت على اتباع شـبتاي بن تسـفي الذين تظاهروا بالإسـلام كـما تظاهر هو، وتعنـي المتحولـون مـن دينهـم أو المرتـدون عنـه، إلا أن الدونمة يعتبرون أنفسـهم فرقـة يهودية مختارة. انظـر: جعفـر هـادي حسـن، **فرقـة الدونمة بـين اليهودية والإسـلام**، بيروت: مؤسسـة الفجـر، 1988، ص 79–80.

16. **יעקב פרנק يعقوب فرنك**: هو مؤسس الحركة الفرانكية، وهي حركة تشبه الحركة الشبتائية لكن لها طابع وطقوس جنسية، إلا أنه كان من اليهود الذين اتبعوا مذهب يهود الدونمة، وحاول تطوير اليهودية وفق نسق نصراني، وقد اكتُشف أمر فرانك وجماعته، فقُبض عليه وأُودع السجن. (انظر: عبد الوهاب المسيري، **موسوعة اليهود**...، مرجع سابق، المجلد الخامس، الجزء الثالث، الباب الثاني، ص 232).

17. ע"ע: יעקב ברנאי: עמ' 451.

18. عبد الوهاب محمد الجبوري، مرجع سابق، ص 24.

19. محمد خليفة حسن، **الحركة الصهيونية طبيعتها وعلاقاتها**...، مرجع سابق، ص 162.

20. عبد الوهاب محمد الجبوري، المرجع السابق، ص 27.

21. **الجيتو גטו**: هو الحي المقصور على إحدى الأقليات الدينية أو القومية، ولكن التسمية أصبحت مرتبطة بأحياء اليهود في أوروبا فيما بعد. وللكلمة معنيان: عام وخاص، بالنسبة إلى المعنى العام؛ يشير إلى أي مكان يعيش فيه فقراء اليهود دون قسر من جانب الدولة، أو حي اليهود بشكل عام، أما الجيتو بالمعنى الخاص الذي أصبح شائعًا، فيعني المكان الذي يُفرَض على اليهود أن يعيشوا فيه. انظر: رشاد الشامي، **الشخصية الإسرائيلية والروح العدوانية**، الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 1981، ص 58.

22. عبد الوهاب محمد الجبوري، مرجع سابق. ص 25.

23. عبد الوهاب محمد الجبوري، مرجع سابق. ص 25–26.

24. **חסידיים الحسيديم**: مصطلح عبري يعني "الاتقياء"، وهي حركة دينية اجتماعية أسسها "إسرائيل بعل شيم طوف" 1699–1761م، وساعدت على ظهورها ظروف اليهود في شرق أوروبا بالقرن الـ18م؛ حيث وقع اليهود تحت الاضطهادات السياسية والكنسية، فقد كانت الظروف الداخلية في المجتمع اليهودي سيئة بعد فشل حركة "شبتاي" المسيحانية، ولجأ إلى حركة "الحسيديم" كل اليهود الذين تأثروا بفشل الحركات اليهودية المسيحانية. انظر: جعفر هادي حسن، **الحسيديم: نشأتهم، تاريخهم، عقيدتهم**، دمشق: الدار الشامية للنشر والتوزيع، 1994، ص 3–10.

25. حسن ظاظا، **الفكر الديني الإسرائيلي**، القاهرة: معهد البحوث والدراسات العربية–جامعة الدول العربية، 1971، ص 313.

26. زكريا فرانكل(Zacharia Frankel): عالم ديني يهودي ألماني. حاول أن يمزج القيم اليهودية التقليدية بالمعرفة الغربية، وأن يطوِّر اليهودية دون إخلال بما تصوَّر أنه جوهرها التقليدي وروحها الأساسية كما عبَّرت عن نفسها عبر التاريخ، وقد انسحب من حركة اليهودية الإصلاحية بعد خلافه مع جايجر مؤسس اليهودية الإصلاحية، وكان السبب المباشر لانسحابه هو عدم موافقته

على حذف الإشارات إلى صهيون، وتغيير لغة الصلاة من العبرية إلى لغة الوطن الذي يُعاش في كنفه (الألمانية في حالته). انظر: عبد الوهاب المسيري، **موسوعة اليهود واليهودية...**، مرجع سابق، المجلد الخامس، الجزء الثالث، الباب السابع، ص 45.

27. محمد خليفة حسن، **الصهيونية...**، مرجع سابق، ص 38.

28. المرجع نفسه، ص 38–39.

29. בנימין לאו: ההלכה והלכה לאיבוד / היכרות עם התנועה הקונסרבטיבית מתוך עיון בכתבי "ועד ההלכה" דעות 6، סיון תשנ"ט،: עמ' 16.

30. محمد خليفة حسن، **تاريخ الديانة اليهودية**، مرجع سابق، ص 222.

31. عبد الوهاب المسيري، **موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية**، مرجع سابق، المجلد الخامس، الجزء الثالث، الباب السادس، ص 132.

32. אליעזר שביד، היהדות האורדתוקסית ממדורנית לפוסט-מודרנית، עיונים בתקומת ישראל، הוצאת מסדה، תל אביב 1995، עמ' 5.

33. שם، עמ' 6.

34. محمد خليفة حسن، **تاريخ الديانة اليهودية**، مرجع سابق، ص 222.

35. عبد الوهاب المسيري، **موسوعة اليهود...**، مرجع سابق، المجلد الخامس، الجزء الثالث، الباب السادس، ص 132.

36. محمد خليفة حسن، **تاريخ الديانة اليهودية**، مرجع سابق، ص 222.

37. מיכאל מאיר: "רפורמה "، מאמר בהאנציקלופדיה העברית כללית יהודית וארץ ישראלית، חברה להוצאת אנציקלופדיות، כרך 31، ירושלים 1974.עמ'187.

38. **أبراهام جايجر**: مستشرق ألماني يهودي، (1810م–1874م)، ولد في فرانكفورت على نهر الماين في سنة 1810. شرع في تعلم العلوم الدينية اليهودية على يد أخيه سولمون جايجر. ثم أخذ في تعلم اللغة العربية واللغة اليونانية أولاً في هيدلبرج سنة 1929، ثم في جامعة بون، وفي سنة1832 صار حبرًا في فيزبادن (Wiesbaden) فأخذ في إدخال إصلاحات في الصلوات في كنيسة اليهود، وأصدر مجلة بعنوان **المجلة العلمية للّاهوت اليهودي**، وكان يكتب فيها عن كبار علماء اليهودية في تلك الأيام. ومن أشهر مؤلفاته **ماذا أخذ محمد من اليهوديّة؟** *Was hat Mohammed aus dem Judenthume auf genommen?*. انظر: أحمد محمود هويدي، "الرد على شبهات المستشرق اليهودي أبرهام جايجر حول قصص الأنبياء في القرآن الكريم"، **مجلة كلية الآداب**، جامعة القاهرة، مجلد 60، عدد 4، أكتوبر 2000، ص 123–124.

39. **فورمستشر**: حاخام ومفكر ديني ألماني يهودي، وأحد قادة حركة اليهودية الإصلاحية. اشترك في المؤتمرات الحاخامية المختلفة التي تناولت قضية اليهودية في العصر الحديث، وكتب عدة دراسات عن فلسفة الدين، ويُعَدُّ مؤلفه **ديانة الفكر** (1841) أهم مؤلفاته التي يصف فيها اليهودية بأنها ليست ديانة طبيعية (أي متمركزة حول الطبيعة) وإنما ديانة فكر عالمية ترى أن الإله يتجاوز الطبيعة، وأنه الحقيقة المطلقة ومصدر القيم. (انظر: موقع الحركة اليهودية الإصلاحية على الإنترنت http://www.reformjudaism.org).

40. **إسرائيل يعقوبزون**: يهودي إصلاحي ألماني، أسس أول هيكل (كنيس) يهودي للإصلاح في مدينة "سيسن برنزويك" بجهده الخاص ومن ماله، وقد جرى في هذا الهيكل ولأول مرة في تاريخ اليهودية أداء الصلوات والطقوس الدينية وفق صيغ المسيحية وتقاليدها الكنسية، وأول مناسبة يسمى فيها المعبد اليهودي بالهيكل (انظر: موقع مجلة اليهودية الإصلاحية على الإنترنت http:// /reformjudaismmag.org

http://www.jewishvirtuallibrary.org/jsource/Judaism/The_Origins_of_Reform_Judaism.html.

41. عرفان عبد الحميد فتاح، **اليهودية: عرض تاريخي، والحركات الحديثة في اليهودية**، عمّان: دار عمار، 2001، ص 95.

42. عبد الوهاب المسيري، **موسوعة اليهود**...، مرجع سابق، المجلد الرابع، الجزء الثاني، الباب العاشر، ص 218.

43. السابق نفسه.

44. حسن ظاظا، **الفكر الديني الإسرائيلي**، مرجع سابق، ص 313.

45. الهسكالا (ההשכלה): هي كلمة عبرية معناها التنوير أو الاستنارة، وهي تعبر عن تيار اجتماعي وفكري وثقافي وديني متفتح اجتاح الجموع اليهودية بأوروبا في القرن 18 وامتد للقرن الـ19. هدف لإخراج اليهود من عزلتهم، دون أن يفقدوا هويتهم اليهودية، كانت أهم ركائز هذه الحركة التخفيف من سلطة النظم الموجودة في الدولة. (انظر: ראובן מיכאל, לידת היהודי המודרני – תולדות תנועת ההשכלה היהודית, הוצאת הקיבוץ המאוחד,2005، עמ'89).

46. حول قادة حركة الهسكالا يمكنك العودة إلى: زين العابدين محمود أبو خضرة، **تاريخ الأدب العبري الحديث**، القاهرة: بدون ناشر، 2000، ص 87–120.

47. يوسف عبيد، **موسوعة الأديان السماوية والوضعية**، الجزء الخامس، الديانة اليهودية، بيروت: دار الفكر العربي، بدون تاريخ، ص90.

48. موشيه مندلسون (1726–1786): أديب ومفكر يهودي، وُلد بمدينة دساو(Desau) بألمانيا في 6 سبتمبر 1726، ويعد في نظر أغلب اليهود حتى اليوم هو موسى الثالث بعد موسى النبي عليه السلام وبعد موسى بن ميمون "رمبام". وهو ما يعني مكانته العليا في نظر الكثير من اليهود، وقد حث على الفصل بين الكنيسة والدولة، وأدان أى إكراه فى الدين، وهاجم منتقدًا اليهود المحافظين (الأرثوذكس). انظر: Dahlstrom, Daniel, "Moses Mendelsosohn", *The Stanford encyclopedia of Philosophy* (fall 2008 edition).

49. Nahum N., Glatzer, "The beginnings of modern Jewish studies", in Altmann, Alexander, *Studies in Nineteenth-Century Jewish Intellectual History*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1964. pp. 27–45.

50. حسن ظاظا، **الفكر الديني الإسرائيلي**، مرجع سابق، ص 50–51.

51. http://www.jewishvirtuallibrary.org/jsource/Judaism/The_Origins_of_Reform_Judaism.html

52. حسن ظاظا، مرجع سابق، ص 305–306.

53. هبة إبراهيم النادي، **اليهودية الإصلاحية وموقفها من إسرائيل والعرب والمسلمين**، القاهرة: مكتبة جزيرة الورد، 2010، ص 46.

54. Meyer, Michael. *Response to Modernity: A History of the Reform Movement in Judaism*. New York: Oxford University Press, 1988, viii. p. 25.

55. للمزيد حول هذه الحركات انظر: عبد الوهاب المسيري، **موسوعة اليهود واليهودية...**، مرجع سابق، ص 232–217.

56. محمود فتوح محمد سعدات، "اليهودية الليبرالية واليهودية التقدمية"، موقع المركز الإسرائيلي للدراسات الفلسطينية (مدار)، 20 نوفمبر 2014: https://bit.ly/35T0elB

57. المرجع نفسه.

58. محمد خليفة حسن، **تاريخ الديانة اليهودية**، مرجع سابق، ص 219,

59. ע"ע: מיכאל מאיר: עמ'187.

60. لطف الله حيدر، "اليهودية الإصلاحية"، جريدة البيان، أبو ظبي، 2003، العدد 252.

61. שם:: מיכאל מאיר: עמ'190.

62. **صموئيل هولدهايم (Samuel Holdheim)**: أحد زعماء اليهودية الإصلاحية. تلقَّى تعليمًا تقليديًّا، وترأس منذ عام 1847 الجماعة الإصلاحية في برلين. ويُعَدُّ من أشد الإصلاحيين تطرفًا وثورية، فقد كان يؤمن إيمانًا عميقًا بفكرة التقدم، ولذا فقد طالب بأن تتكيف اليهودية مع الأوضاع

الجديدة في المجتمعات الغربية الحديثة بإدخال تغييرات أساسية منها الاحتفال بيوم السبت في يوم الأحد، وعدم التمسك بالختان، وذلك على اعتبار أن الجوانب الشعائرية انتهت بسقوط الهيكل والكومنولث اليهودي. انظر:

Isidor Singer, Emil g. Hirsh. "Samuel Holdheim". *Jewish Encyclopedia*. New York: Funk & Wagles Company. 1916. Vol 13. p 123.

63. عبد الفتاح محمد ماضي، **الدين والسياسة في إسرائيل**، القاهرة: مكتبة مدبولي، 1999، ص437.

64. **هايني**: (1797–1856): شاعر وناقد وصحفي ألماني شهير ويعد من أهم الشعراء الألمان الرومانسيين. وتعود شهرته لتأليفه الكثير من القصائد في صورة أغاني، والتي في وقت لاحق استعملها في موسيقاهم ملحنون عظماء أمثال روبرت شومان. انظر: هاينريش هايني، **في تاريخ الدين والفلسفة**، ترجمة صلاح حاتم، القاهرة: دار الحوار للنشر والتوزيع، 2012، ص 4.

65. **دافيد فرايدلاندر (1706–1834م)**: زعيم يهودي إصلاحي، من مواليد ألمانيا، وكان أول يهودي يُنتخب لمجلس مدينة برلين عام 1809م، نظرًا إلى مكانته الكبيرة بين اليهود وغير اليهود بالمدينة، وكان مهتمًّا جدًّا بالفكر الإصلاحي اليهودي، ومن أبرز التعديلات التي دعا إليها ليندمج اليهود في روح العصر هو دعوته التخلي عن عقيدة المسيح المخلص، وكان يرى أن المشكلة اليهودية في شرق أوروبا لا يمكن حلها إلا عن طريق التعديلات الإصلاحية لليهودية. انظر: هبة إبراهيم النادي، **اليهودية الإصلاحية**...، مرجع سابق، ص 62–63.

66. موقع الحركة اليهودية الإصلاحية على الإنترنت http://www.reformjudaism.org

67. هبة إبراهيم النادي، مرجع سابق، ص 63.

68. عرفان عبد الحميد، "الفكر الديني المعاصر وتحديات الحداثة"، مجلة **إسلامية المعرفة**، العدد 26، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، القاهرة، سبتمبر 2012، ص 25.

69. المرجع نفسه.

70. Bainton, Roland. *Here I Stand: a Life of Martin Luther*. New York: Penguin, 1995. p. 223.

71. Solomon. B Freehof. "Reform Judaism in America", *The Jewish Quarterly Review*, University of Pennsylvania, Vol. 45, No. 4, Tercentenary Issue (Apr., 1955), pp. 350-362.

72. Dana Evan Kaplan. "Reform Judaism". *Encyclopedia Judaica*, Second Edition 2007, Volume 17;PP168.

73. Ibid; P 168

74. Ibid; P 175

75. Ibid; P 190.

76. David N. Myers, "Hermann Cohen and the Quest for Protestant Judaism", *The Leo Baeck Institute Year Book*, Volume 46, Issue 1, January 2001, (195–214). p. 202.

77. هيرمان كوهين (1842–1918): فيلسوف يهودي ألماني، تمثلت أهم أفكاره الفلسفية الدينية في اعتباره وجود ترادفًا بين النصرانية واليهودية، وأهم أعماله الفكرية كانت كتاب **اليهودية** أصدره عام 1780م، اعتبر فيه أن اندماج يهود ألمانيا الكامل في مجتمعهم لا يعد نوعًا من ازدواج الولاء، معتبرًا أن ثمة تبادلًا اختياريًّا بين العقيدة اليهودية والحضارة الألمانية انظر: المصدر السابق.

78. David N. Myers, op cit.

79. كارل بارث (Karl Barth) (1886–1968م): عالم لاهوتي إنجيلي سويسري الجنسية، واسع الاطلاع، غزير الإنتاج ومن ألمع اللاهوتيين البروتستانت في القرن العشرين. وضع أسس العلم المعروف باسم «لاهوت الجدل أو لاهوت الكلمة». نشأ بارث في مرحلة ازدهار الفكر الإنجيلي الحر، وتأثر بآراء الوجوديين، كما تأثروا هم بآرائه، واقتبسوا منها في كتاباتهم. وهو أول من حاول تحرير الدين من مضامين الفلسفة، ومتاهاتها، وعمل على بلورة الفكر الإنجيلي التحرري. إلا أن بارث بعد تقدمه في المعرفة عمل على التخلص من كل ما علق في كتبه وآرائه من أفكار الوجوديين، واللاهوتيين الأحرار. انظر:

Torrance, Thomas F. *Karl Barth, Biblical and Evangelical Theologian*. Edinburgh: T & T Clark, 1990.

80. مارتن ريد (Martin Rade) (1857–1940): عالم لاهوت بروتستانتي من مواليد فرانكفورت. تم تعيينه أستاذًا للاهوت في جامعة ماربوج فيما بين أعوام 1921–1919م، ويعد واحدًا من أبرز الممثلين اللاهوتيين لما تعرف بالبروتستانتية الثقافية (انظر: https://de.wikipedia.orwiki/ Martin_Rade). وراجع: David N. Myers, op cit.

81. **اليهودية الليبرالية**: حركة يهودية إصلاحية ظهرت في إنجلترا في السنوات الأولى من القرن العشرين. انطلاقًا من أن اليهودية الإصلاحية لم تصل بعملية الإصلاح اليهودية إلى المستوى المنطقي والمطلوب، ولم تواجه القضايا الحقيقية، وأن اليهودية لابد أن يدخل عليها المزيد من الإصلاحات حتى لا تظل عبئًا على اليهود. ونقطة انطلاق اليهودية الليبرالية هي "الإنسان" وليس العهد القديم، لذلك جعلت من حق كل يهودي دراسة العقائد والشرائع اليهودية ومن ثم أن يختار منها ما يحلو له. راجع: عبد الوهاب المسيري، **موسوعة اليهود**...، مرجع سابق، المجلد الخامس، الجزء الثالث، الباب الخامس، ص 123.

82. David N. Myers, op cit..

83. **فلهاوزن**: باحث توراتي ومستشرق ألماني، وهو صاحب الفرضية الوثائقية حول مصادر التوراة الأربعة (اليهوي، الإلوهيمي، الكهنوتي، التثنوي) في كتابه الشهير بعنوان **المقدمة النقدية لتاريخ**

إسرائيل، واعتقد فلهاوزن بفكرة النشوء والارتقاء التي بدأها داروين على المستوى البيولوجي للإنسان، فاعتنقها فكرة أساسية في الفكر الديني والتاريخي وأخضع الدين والتاريخ لعوامل النشوء والتطور نتيجة تغير الحياة وتطورها. طور فلهاوزن النظرية إلى أن فصل بين المؤسس وبين ما قام بتأسيسه، ففصل بين النبي والديانة التي جاء بها، مطبقًا ذلك على الديانة اليهودية. انظر: زالمان شازار، **تاريخ نقد العهد القديم من أقدم العصور حتى العصر الحديث**، ترجمة أحمد محمود هويدي، مراجعة محمد خليفة حسن، القاهرة: المشروع القومي للترجمة، 2000، ص 78.

84. http://www.wikipedia.or.ke/index.php/Julius_Wellhausen

85. Louis Israel Newman. *Jewish Influence On Christian Reform Movements*. New York: Columbia University Press, 1925. pp. 613-629.

86. Ibid

87. Ibid.

88. للمزيد من التوثيق، انظر مثلًا:

Wolf, C. Umhau. "Luther and Mohammedanism." *The Muslim World* 31.2 (1941): 161-177.

ومحمد أبو زهرة، **محاضرات في النصرانية**، القاهرة: مطبعة المدني، 1966. وأمين الخولي، **صلة الإسلام بإصلاح المسيحية**، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1992.

89. أغناطيوس جولدتسيهر (איגנאץ (יצחק יהודה) גולדציהר) (1850 –1921 م): مستشرق يهودي مجري. يعد من مؤسسي الدراسات الإسلامية الحديثة في أوروبا. تلقى تعليمه في جامعات بودابست، برلين، لايدن بدعم وزير الثقافة الهنغاري. أصبح جامعيًّا في بودابست في عام 1872م. في العام التالي وتحت رعاية الحكومة الهنغارية، بدأ رحلة عبر سوريا وفلسطين ومصر، واستغل الفرصة لحضور محاضرات المشايخ المسلمين في مسجد الأزهر في مدينة القاهرة. وكان أول يهودي في العالم يصبح أستاذًا في جامعة بودابست (1894م)، وممثل الحكومة الهنجارية وأكاديميه العلوم في مؤتمرات دولية عديدة. (انظر: שלמה גויטין، פרסומים עבריים של יצחק יהודה אגנץ גולדציהר: קרית ספר תל- אביב، תש"ו.251–252).

90. انظر: زالمان شازار، مرجع سابق، ص 187–190.

الحداثة المستحيلة:

إشكالات التطور الاجتماعي والسياسي في العالم الإسلامي ما بعد الاستعماري

معتز ممدوح*

لم يأت حديث الرئيس الفرنسي إيمانويل ماكرون مطلع شهر أكتوبر/ تشرين الأول الماضي، عن كون الإسلام "يمر بأزمة في جميع أنحاء العالم"، كما زعم دون سياق. فهناك سياق معقد من الأحداث منذ مطلع هذا القرن، وتحديدًا بعد أحداث الحادي عشر من سبتمبر/ أيلول 2001؛ وهو سياق تنامي ظاهرة رهاب الإسلام أوالـ"الإسلاموفوبيا" وما يسمى "الحرب على الإرهاب" المتصل مع سياق غربي آخر ألا وهو صعود الشعبوية واليمين القومي المتطرف وتنامي العداء للمهاجرين في الغرب.

منذ بداية هذا القرن تعددت المطالبات الغربية الرسمية للحكومات العربية والإسلامية في هذا الإطار بإعادة النظر في المناهج التربوية والتعليمية، و طولب من المسلمين مراجعة أحكام القرآن الكريم وشريعتهم الإسلامية في قضايا مثل الجهاد وغيره، وبلغت التدخلات على هذا المستوى إلى حد سعي الحكومة الفرنسية إلى "إعادة هيكلة الإسلام" ووضع أسس جديدة لـ"إسلام فرنسي"، كما صرح ماكرون منذ عام 2018 في حوار مع صحيفة (*Journal*

* باحث مصري.

du Dimanche)، في إطار جهود متواصلة إلى يومنا هذا في مواجهة ما سماه "الانعزالية الإسلامية"، التي تسعى على حد زعمه إلى "إقامة نظام موازٍ" وإلى "إنكار الجمهورية".

يطرح كل هذا بدوره التساؤل: هل مشكلات العنف والهجرة غير الشرعية وتعسر مسارات التحديث في المجتمعات الإسلامية هي نتاج للإسلام ذاته، كما يزعم البعض؟ ومن ثم يصير هناك مغزى ما لكل تلك المشاريع والدعوات والجهود الرائجة حاليًا المنصبة على نقد التراث، أم إن جل هذه المشكلات هي نتاج لإخفاقات المشروع التحديثي للدولة الوطنية في العالم العربي والإسلامي وفي الواقع ما بعد الاستعماري نفسه؟ أو في أزمات غربية محلية متعددة تعوق اندماج المهاجرين المسلمين في مجتمعاتهم الجديدة؟

في مقابل أطروحة "الدولة المستحيلة" التي قدمها وائل حلاق في كتابه الشهير المنشور بنفس العنوان، الذي يتناول استحالة مفهوم "الدولة الإسلامية" والمحتوي على تناقض داخلي، وفق التعريفات السائدة لما تمثله الدولة الحديثة. ينعطف هنا التناول ليصير محل النقاش عن موضع الاستحالة، ليس في تحقق الإسلام ومنظوماته القيمية والمعرفية في العالم الراهن كما تناول حلاق، بل سنناقش سيرورة التحديث نفسه، الذي أنتج لنا الواقع الشائه الذي نعيش فيه الآن، فهذا الواقع المنتج للأزمات هو نفسه السياق التاريخي والبنية الاجتماعية التي يتم خلالها إعادة قراءة التراث.

هل العالم الإسلامي ما يزال "إسلاميًّا"؟ إعادة إنتاج الهويات إقليميًّا

لا يمكن الوصول إلى درجة معقولة من الفهم الجيد لأي من الظواهر الاجتماعية والسياسية والثقافية التي يعاني منها العالم الإسلامي الحديث والمعاصر، مثل قضية العنف السياسي أو مسألة غياب الحكم الديمقراطي، دون إدراك حقيقة خضوع معظم دول هذه المنطقة، والكثير من بقاع العالم، إلى نفوذ وتأثير الإمبريالية الأوروبية في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، وهو نفوذ مستمر ومتوارث على نحو أدى إلى ظهور حقل معرفي كامل من الدراسات هو حقل "دراسات ما بعد الكولونيالية" الذي نشأ تأثّرًا بأعمال مفكرين مثل الفرنسي ميشيل فوكو والإيطالي أنطونيو غرامشي، بالإضافة إلى مدرسة فرانكفورت وروادها مثل : فالتر

بنيامين وثيودور أدورنو وماكس هوكرهايمر، وأطروحات هؤلاء عن علاقات القوة والهيمنة والسلطة وتأثيرها في تشكل المعرفة.

في كتابه **الفكر القومي والعالم الاستعماري: خطاب اشتقاقي**، يقدم أستاذ السياسة والأنثروبولوجيا الهندي بارثا تشترجي إحدى أهم الأطروحات ما بعد الكولونيالية. وقد تشكلت تلك الأطروحة بالأساس من خلال دراسته لتشكل مفهوم القومية في الهند، إذ يعزو تشترجي نشأة الدولة القومية في بلاده إلى تأثيرات الاحتلال الأوروبي، حيث تنفصل تلك الدولة عن أي جذر اجتماعي محلي حقيقي، ولا تمثل سوى نسخة باهتة مختزلة عن الدولة في أوروبا، وصارت عمليًّا استمرارًا للحضور الاستعماري حتى بعد خروج الاحتلال نفسه[1].

في هذا السياق يرى تشترجي أن النزعات الوطنية المناهضة للاستعمار في آسيا وأفريقيا وقعت في تناقض رئيسي، عندما ظلت حبيسة للمفاهيم الأوروبية عن الدولة القومية، وللخيار بين نظريتين سياسيتين غربيتين وحسب ألا وهما: النظرية الليبرالية والماركسية. وقد أدى هذا الانتحال، بحسب تشترجي، إلى إيذاء وهدم خصوصية رؤية الشعوب غير الغربية للعالم، وإلى الوقوع تحت هيمنة بنية السلطة الاستعمارية التي أرادت الفكاك منها في أول المطاف.

من المهم في هذا الإطار كذلك الرجوع إلى أطروحات إدوارد سعيد النقدية لـ"الاستشراق" الغربي الذي قامت مؤسساته الثقافية والأكاديمية بخلق مفهوم الشرق الذي نعرفه اليوم، بعد إعادة إنتاجه اجتماعيًّا وسياسيًّا في حدود دائرة التبعية لإمبراطوريات الغرب، فبحسب سعيد الإمبريالية "إن هي إلا تصدير للهوية"[2].

في أطروحته التي قدمها لجامعة بوسطن لنيل درجة الدكتوراه في العلوم السياسية عام 2004، تناول الباحث والشاعر تميم البرغوثي الحركة الوطنية المصرية في النصف الأول من القرن العشرين ممثلة في حزب الوفد، ورأى أن الإطار السياسي الذي حاول ذلك الحزب تحريره من التبعية للأجنبي، هو ذاته أداة من أدوات التبعية، ويقصد بذلك الدول، بالمفهوم الوطني أو القومي، التي قامت وفق الحدود التي رسمتها القوى الاستعمارية في القرنين التاسع عشر والعشرين.

حيث صمم الاحتلال الأوروبي الدولة الوطنية الحديثة في العالم العربي بحيث تكون هي نفسها أداة احتلال، فاقتصادها اقتصاد تابع، وأمنها القومي الجغرافي مكشوف، وعقيدتها السياسية التي أسهم الاحتلال في تشكلها لكي تمنح وجودها الشرعية تعوق اندماجها في محيطها الإقليمي، وتعيق مجتمعها الداخلي من بناء مجتمع أهلي معافى وسليم[3]، قادر على تنظيم شؤون أفراده بنفسه بمعزل عن تلك الدولة، التي تحولت إلى زنزانة كبيرة وقيد حديدي يكبل التنمية ويشل قدرات المجتمعات العربية، ويقضي على تطلعاتها السياسية والاجتماعية، حتى صارت اليوم الهجرة الشرعية أو غير الشرعية هي حلم الأجيال الناشئة، أي إن الفكاك من تلك الدولة / السجن أصبح هو النموذج المتجسد لمفهوم النجاة والنجاح الفردي.

لا يرفض هنا البرغوثي الدولة / الأمة في العالم العربي لأنها سلعة أوروبية، فأكثر السلع الأوروبية، حسب قوله، سلع نافعة ومفيدة جدًّا، ولكن تلك الدولة القومية الحديثة التي صدرتها لنا أوروبا، وفرضت على العالم الثالث استهلاكها، تختلف عن الدولة الحديثة التي خرجت إلى حيز الوجود في أوروبا من خلال تطور تاريخي طبيعي يعود إلى: الحروب الصليبية، والمدن التجارية الإيطالية، والصراع مع الكنيسة، وتكون الطبقات التجارية والصناعية، وظهور القوميات[4]. حيث تعاني الدولة القومية الحديثة لدينا من عيب خلقي مزمن يمنع تطورها ونموها، فهي ببساطة نشأت عن طريق الإكراه والقسر دون عقد اجتماعي ودستور وشرعية سياسية حقيقية، ولا تعبر مؤسساتها عن تطور قانوني واجتماعي طبيعي، ومن ثم تشكلت طبقة الحكم فيها كوسيط سياسي بين الاحتلال ومصالحه، وبين السكان المحليين لا كممثلين حقيقيين للشعب.

يبني البرغوثي الإطار النظري لأطروحته على المقولات الأساسية للدراسات ما بعد الكولونيالية، وينقلها من ميدانها الرئيسي -أي مجال الثقافة والهوية- إلى مجال العلاقات السياسية، ويذهب البرغوثي في هذا السياق إلى أن الدولة أو الوطن الذي يرسم حدوده الاحتلال، يتعرض لعملية إعادة تعريف سياسي وثقافي شامل من قبل الاحتلال، لضمان بقائه في مجال التبعية. لهذا فإن مصر الحديثة التي نعرفها اليوم -كما يقول- ليست مصر الألفيات الخمس أو السبع، بل هي مصر عمرها قرن ونصف من الزمان، ولدت بعد

الاكتشافات الأثرية التي بدأت مع الحملة الفرنسية، ثم في عهد محمد علي باشا، وبعد اتفاقية لندن عام 1840[5].

بناء على ما أشرنا إليه آنفًا من أطروحات، ربما يمكننا أن نلمح مقدار الإزاحة التي جرت في الهوية المحلية في المنطقة العربية والإسلامية. صحيح أن الدين ما يزال يؤدّي دورًا كبيرًا في هذه المنطقة من العالم مقارنة بغيرها، إلا أن البنية السياسية والهويات القومية أعيد تشكيلها بشكل جذري، ونستطيع بكل بساطة من خلال تاريخ الفن والعمارة، عند زيارة متاحف الآثار التاريخية في معظم دول المنطقة، أن نفهم من تقسيم العصور التاريخية للطرز الفنية والمعمارية أن العصر الإسلامي -للمفارقة- هو عصر مضى، بينما نعيش الآن ثقافيًّا وتاريخيًّا في عصر آخر، انقطع فيه ذلك التواصل الوشيج بيننا وبين الماضي بعد ميلاد الدولة القومية، التي ما انفكت دومًا عن البحث عن تجذير محلي لهويتها من التاريخ الأحفوري القديم لعصور ما قبل الإسلام.

انفجار المشرق وانهياره المديد: حداثة سياسية غير منجزة

في بحثه عن أسباب الانحطاط في منطقتنا في الأزمنة الحديثة، يذهب المفكر والمؤرخ اللبناني جورج قرم في كتابه **أوروبا والمشرق العربي من البلقنة إلى اللبننة: تاريخ حداثة غير منجزة** إلى أن أصل الأوضاع القائمة حاليًا في الشرق الأوسط يعود إلى حدثين كبيرين بالغي الأهمية، ألا وهما: انهيار أكبر إمبراطوريتين متعددتي القوميات في العالمين المسيحي والإسلامي، ويقصد زوال الإمبراطورية النمساوية - الهنغارية متمثلة في البيت الملكي لآل هابسبورغ، وتفكك الإمبراطورية العثمانية، وما للحدثين من تبعات على شبه جزيرة البلقان وكل حوض البحر الأبيض المتوسط[6].

كان نصيب منطقتنا، في هذا السياق التاريخي، أن تكون فريسة للمزاحمة الوحشية بين روسيا وبريطانيا وفرنسا، وهي مزاحمة زادت ضراوة بعد الهجرات اليهودية الكبيرة إلى الأراضي الفلسطينية المحتلة، التي تحولت إلى عامل بالغ الأهمية، كما يقول قرم، في التشنجات الضخمة

التي عرفها المشرق العربي، وتلك الهجرات -بحسبه- ثمرة مباشرة للتاريخ الأوروبي من خلال تقاطع كل من اللاسامية والفكرة القومية والإبادة الجماعية[7].

لفهم تبعات هذا التشظي الذي عانت و لا تزال تعاني منه المنطقة، يطرح قرم مقارنة ضمنية شارحة توضح خطورة المشكلات والرهانات التي واجهت، ولا تزال، المنطقة العربية والبلقان منذ نهاية الحرب العالمية الأولى، وتتمثل هذه المقارنة الضمنية في تساؤله: "ماذا سيكون مصير سائر شعوب الهند في حال انفراط عقد الاتحاد الذي يجمع بينهم في الوقت الحاضر؟" لم يكن تفكك الإمبراطورية العثمانية محض ظاهرة تاريخية ذات عواقب سياسية هائلة وحسب، بل كان أيضًا تفككًا لأنسجة اجتماعية حيكت لحمتها على مر قرون، ظلّت تتمزق تمزقًا مأساويًّا منذ 200 عام في المشرق العربي، على نحو فتح جميع ضروب المغامرة للطموحين والظمآنين إلى السلطة مثل نابليون بونابرت وأقرانه[8].

يرى قرم أن الأنسجة الاجتماعية والثقافية للإمبراطورية العثمانية كانت تضرب بجذورها في تاريخ ممتد لآلاف السنين، حيث كانت البنى الاجتماعية لتلك الإمبراطورية تتناضد فوق البنى الاجتماعية للإمبراطوريات الكبرى متعددة القوميات في العصر الهليني والروماني والبيزنطي الإسلامي، صائغة نسيجًا يضم هويات وثقافات متعددة سحيقة القدم، تعرضت للاستئصال منذ منتصف القرن التاسع عشر تحت عجلة التحديث السياسي القومي أحادي الهوية على النمط الأوروبي، منذ حرب القرم عام 1856 إلى الحروب البلقانية وتهجير الأرمن واليونان من الأناضول على يد القوميين الأتراك، وتشكل الأزمة الكردية، واقتلاع الفلسطينيين من أراضيهم[9].

مثل أي تفكك سياسي كبير على هذا المستوى من الحجم والنطاق، أنتج تقسيم المنطقة عن آلام إنسانية وفواجع تند عن الوصف وكوارث لا حصر لها، كتهجير وقطع جذور جماعات مستقرة على أرضها منذ قرون، والذبح على الهوية للمدنيين. وعندما ننظر إلى الكيانات الإقليمية التي تشظت عن هذا الكيان المتهاوي، وما جرى لها في الماضي القريب في البلقان (البوسنة والهرسك وإقليم كوسوفو) وعراق صدام حسين ولبنان (الحرب الأهلية) وسوريا الراهنة، نستطيع أن نرى بأم أعيننا -ولاسيما في المنطقة العربية- استمرار تلك المتوالية من

«الانهيار المديد» -بتعبير الكاتب اللبناني حازم صاغية- المستمر منذ نهاية العقد الثاني من القرن المنصرم، متواصلة حتى اليوم بلا انقطاع.

في كتاب آخر هو **انفجار المشرق العربي: من تأميم قناة السويس إلى غزو العراق 1956-2006**، يذهب قرم أيضًا إلى أن الأزمة الأكثر حدة التي تواجه المنطقة العربية هي مشكلة الشرعية الوجودية والإخفاق في إيجاد إطار مرضٍ للوجود السياسي الداخلي في أي من أقطارها، وهي أزمة حقيقية عميقة تم إرجاء نقاشها لعقود بسبب سنوات الغليان الثوري التحرري المعادي للاستعمار، وتم التغطية عليها خلال سنوات الطفرة النفطية وبعد تفجر الثورة الإسلامية واندلاع حربي الخليج الأولى (العراقية - الإيرانية) والثانية (تحرير الكويت)، ولم تستطع المجتمعات العربية حتى اليوم أن تفلت من هذا الضياع المؤلم وذلك الانحطاط ذي الوتيرة المتسارعة، وتجد الإطار السياسي الذي يكفل لها هيكلة المنطقة وبناءها سياسيًّا على نحو يوفر التماسك والاستقرار الاجتماعي والاقتصادي والقانوني الذي يمكنها أن تمضي إلى عصر جديد[10].

في السياق ذاته، يشير الكاتب والمؤرخ الأمريكي ديفيد فرومكين في مؤلفه الشهير **سلام ما بعده سلام** إلى أن الشرق الأوسط أصبح على ما هو عليه اليوم؛ لأن بريطانيا وفرنسا أخذت على عاتقها أن تعيد تشكيله، وكما حدث في كل مكان آخر احتلته في العالم مثل أستراليا ونيوزلندا وأفريقيا وأمريكا الشمالية، أدت إعادة التشكيل هذه إلى تدمير البنى السياسية لأهالي البلاد الأصليين، وتكوين بنى جديدة ذات نمط أوروبي بموجب قوانين أوروبية ووفقًا لمفاهيم أوروبية، الأمر الذي خلق أزمة بعيدة المدى في الشرق الأوسط[11].

ويذهب فرومكين إلى أنه إذا استمر زخم التحديات التي تواجه إقامة حكومات على النمط القومي أوروبي الطابع في الشرق الأوسط، ستجد المنطقة نفسها في وضع شبيه بوضع أوروبا في القرن الخامس الميلادي، عندما ترك انهيار سلطة الإمبراطورية الرومانية الغربية رعاياها في خضم أزمة حضارة فرضت عليهم العمل من أجل إيجاد نظام سياسي من صنعهم. هنا تدلنا التجربة الأوروبية على ما قد تكون عليه أبعاد أزمة حضارية/ سياسية ذات طبيعة جذرية كهذه الأزمة. احتاجت أوروبا إلى 1500 سنة لكي تحل أزمة هويتها الاجتماعية والسياسية

بعد زوال الإمبراطورية الرومانية، منها ألف سنة وحدها لكي يستقر النظام السياسي على شكل «الدولة/ الأمة»، وقرابة 500 سنة أخرى لتقرير من هي الأمم التي تملك الحق بأن تشكل دولًا[12].

بحسب فرومكين، تكمن أزمة الشرق الأوسط المستمرة اليوم، في الإجابة عن تساؤلين:

- كيف تستطيع شعوب متنوعة إعادة تجميع نفسها لتشكيل هويات سياسية جديدة "بعد انهيار نظام امبراطوري طويل العهد اعتادت عليه؟".
- والسؤال الآخر الذي يطرح نفسه منذ القرن الماضي وحتى اليوم: هل تقبل شعوب المنطقة بهذه الصيغة التي وضعها الحلفاء المنتصرون في الحرب العالمية الأولى من خلال اتفاقية سايكس - بيكو التي أُبرمت سرًّا، واكتشف العرب فحواها فيما بعد[13]؟.

ربما يحمل الربيع العربي الإجابة، فمنذ اندلاعه ونحن نلمس مدى تهلهل النسيج الوطني في المنطقة العربية، والتي صنعت أنظمة الحكم فيها في العقود الماضية تماهيًا كاملًا أو جزئيًّا مع جماعات طائفية أو فئوية أو جهوية، ومن ثم صارت مسألة الإطاحة ببعض تلك الأنظمة تمس بشكل مباشر قضية تعايش الجماعة الوطنية والسلام الاجتماعي برمته[14]؛ ما بات يطرح شكوكًا عميقة في قدرة عدد من الدول في المستقبل المنظور على الحفاظ على تماسك جغرافيتها السياسية، كسوريا والعراق وليبيا واليمن على سبيل المثال.

العالم الإسلامي في معادلة المركز والأطراف الدولية

في مقدمة كتابه **الجذور الإسلامية للرأسمالية: مصر 1760 – 1840**، يقول المؤرخ الأمريكي بيتر جران إنه يزعجه كثيرًا بعد صدور كتابه باللغة الانجليزية عام 1979 وقراءته على نطاق واسع، أن من كتبوا عن مصر بعد هذا التاريخ لم يتخلوا عن جعل تاريخ 1798، عام مجيء الحملة الفرنسية إلى مصر، كنقطة بداية للتحديث في ذلك البلد، وتجاوزوا الفرضيات التي تقول إن مصر في ذلك الوقت كانت تتمتع بثقافة حية، وأنه كان من الممكن أن تنجز بنفسها سيرورة التحديث الخاصة بها بنفسها، دون غزو واحتلال[15].

ألف جران هذا الكتاب بعد إقامته في القاهرة لعدة سنوات وتحديدًا بين عامي 1968 و1973، حيث اصطدم بواقع مغاير عن تصوره المسبق عن البلاد، من خلال الكتابات الغربية التي صورتها أمامه أنها مملكة لزراعة القطن يتشكل قوامها السكاني من الفلاحين باستثناء نخبة ضئيلة في المدن، بينما وجد في المقابل طبقة وسطى كبيرة في مختلف المدن المصرية تشكلت منذ مدة طويلة، وآثار وملامح حياة تجارية كانت مزدهرة في القاهرة المملوكية والعثمانية[16].

يدفعنا حديث جران للتوقف والمقارنة التاريخية بأثر رجعي في هذا السياق بين ما جرى خلال الثورة الفرنسية التي سبقت حملة بونابرت بـ9 سنوات، من انتصار للقوى البرجوازية التجارية والقوى الحرفية التي تطورت إلى الصناعة على الأرستقراطية الإقطاعية الفرنسية، وبين ما جرى في مصر –بالمقابل– من انتصار للأرستقراطية الإقطاعية الشركسية والتركية، عبر سياسات محمد علي باشا، على البرجوازية الصاعدة التي مثلها تحالف الأعيان المصريين والطوائف التجارية والحرفية الذين أتوا به هو نفسه إلى الحكم من خلال الثورة ضد الوالي العثماني خورشيد باشا. نكتشف أن ثمة حداثة جنينية كانت قادمة من البنى والتراكيب الاجتماعية المحلية والحراك الطبقي التاريخي الخاص بالمصريين، أجهضها لاحقًا مشروع محمد علي التحديثي ذي النمط الغربي، الذي اعتمد بوجه خاص على الجيش كقاطرة للتحديث، وعلى الأجهزة البيروقراطية التابعة للدولة كأداة للتنمية وتعبئة الموارد، من خلال سياسات الاحتكار العام التي انتهجها.

لم يكن محمد على باشا هو صانع الحداثة الاجتماعية في مصر، بل كان في الحقيقة هو من أجهض ممكناتها الناشئة، في مقابل تحديثه للدولة التي أنهت بدورها وشائج التضامن والترابط الأهلي الطبيعية والحية بين جموع المصريين، وقضت على المجتمع المدني، واحتكرت النشاط الاقتصادي ليصبح محمد علي في هذا الإطار هو مالك الأرض والتاجر والصانع الوحيد في البلاد.

وعلى خلاف أوروبا، التي تشكلت خلالها الدولة/ الأمة أو "الدولة القومية" بعد سيرورة تاريخية طويلة، وانخرطت فيها البرجوازية الصاعدة في صراع مع طبقة الحكم الإقطاعية، انتهت بانتصار البرجوازية وسيطرتها على المجال الاجتماعي والسياسي، تشكل الحيز الوطني

للدولـة الحديثـة في المـشرق العـربي بشـكل مصطنـع، مـن قبـل الاحتـلال البريطـاني والفرنـسي، وأعيـد تشـكيل البنـى الطبقيـة في هـذا السـياق، مـن خلال تشـكل طبقة محليـة تابعة للاسـتعمار، ويطلـق عـلى هـذه الطبقـة في الأدبيـات الماركسـية واليسـارية الطبقـة "الكومبرادوريـة". ومـن النـماذج الصريحـة عـلى هـذه الطبقة كبـار مـلاك الأراضي الزراعيـة في مصر من منتجـي القطن في عهـد الاحتـلال البريطـاني. وكان مـن مصلحة تلـك الطبقـة، والاحتلال على حد سـواء، الحفاظ عـلى أنـماط إنتـاج محلى معينـة تتواءم مـع حاجـة الأسـواق العالمية[17].

عـلى الصعيـد الاقتصـادي، تموضعـت مصالـح تلـك النخبـة المحلية في الوسـط بـين مصلحة سـكان البـلاد وبـين مصالـح القـوى الاسـتعمارية، واسـتفاد هـؤلاء مـن هـذا الوضـع كوسـيط تجـاري للمـواد الخـام واليـد العاملـة الرخيصـة، أو وكلاء للسـلع في الأسـواق الداخليـة داخـل البلـدان المسـتعمرة، وقـد خلقـت هـذه المصالـح الاقتصاديـة والاجتماعيـة مـن يمثلها سياسـيًّا، وشـكلت الجهـاز البيروقراطـي والأمنـي والعسـكري في البـلاد المسـتعمرة وفقًـا لأولويات هذه المصالـح، عـلى نحـو جعل مـن قضايا مثـل أمن الخطـوط التجاريـة الدولية والمواطنـين الأجانب لهـا الأولويـة في الاعتبـار عـلى المصالـح الداخليـة لتلك البلـدان[18].

بحسـب نظريـة التبعيـة التـي طورهـا عـدد مـن المفكريـن والباحثـين مثـل عـالم الاجتـماع والاقتصـاد أندريـه غونـدر فرانـك والمفكـر الاقتصادي المصري سـمير أمين وآخريـن، بالإضافة إلى نظريـة المنظومـات العالميـة وإسـهامات عالم الاجتـماع الأمريكي إيمانويل والرسـتين، يمكن أن ننظـر إلى المنطقـة بوصفهـا أحـد الأطـراف في معادلـة المركـز والأطـراف العالمية.

يـري أصحـاب هـذه النظريـة أن النظـام الرأسـمالي الـدولي القائـم اليـوم عـلى المسـتويين الاجتماعي–الاقتصـادي، نشـأ أولًا في أوروبـا خـلال القـرن السـادس عشر، ومن هنـاك امتد إلى كل مناطـق العـالم الأخـرى مـع مـرور الزمـن، عـبر الاسـتغلال والاسـتحواذ على فائـض القيمة المنتـج في تلـك المناطـق. ولاسـتدامة هـذا النظـام، لا بـد مـن الحفـاظ عـلى صيغـة غـير متكافئـة تضمـن التطـور والتراكـم الدائـم في دول المركـز الرأسـمالي، وتكـرس في الوقـت ذاتـه التخلـف والتبعيـة في الأطـراف[19].

تعد جميع المجتمعات المعاصرة في هذا السياق فيما عدا بعض الجيوب الإثنية الصغيرة منخرطة ومستوعبة داخل المنظومة العالمية. وبحسب سمير أمين، ليس ثمة تشكيل اجتماعي معاصر يمكن إدراكه خارج هذه المنظومة. علاقات التبادل غير المتكافئة بين العالم المتقدم/ المركز والمتخلف/ الأطراف في هذا الإطار، يمثلها لنا التحليل الاقتصادي الاجتماعي في صورة تحويلات تدفقات فائض القيمة في اتجاه واحد، من الأطراف إلى المركز، وتلك هي لب الإشكال في قضية التراكم على الصعيد الدولي[20].

موسم الهجرة إلى الشمال: من يتحمل مسؤولية الوضع الراهن؟

كان أبرز الاستحقاقات التي كان على دول المركز أن تتحملها جراء هذا الوضع الدولي، الذي أسلفنا الحديث عنه، هو ضغط الهجرة الشرعية وغير الشرعية القادمة إليها من بلدان الأطراف، وهو ما لاقى حاجة حقيقية بالفعل في دول المركز للمهاجرين سواء في أمريكا الشمالية أو في أوروبا، حيث تواجه مجتمعاتها التي تعاني من الشيخوخة السكانية تحدي ما يسميه خبراء الديموغرافيا "معدل الدعم المحتمل"، وهذا الأخير هو عبارة عن العبء المُلقى على عاتق القوى العاملة الفعلية في المجتمع من اليافعين. وهنا، كلما زاد ذلك المعدل ارتفعت قدرة المجتمع على تحقيق نمو اقتصادي بسبب توافر اليد العاملة والعكس. ولذلك، فأمام الحاجة المستمرة إلى رفع المخصصات الموجهة للرعاية الصحية لأمراض الشيخوخة، ورعاية المسنين، وزيادة الضغط على النظم التقاعدية، تحتاج أوروبا باطراد إلى مزيد من العمالة القادمة من جنوب المتوسط ومن شرق أوروبا.

الهجرة واسعة النطاق من دول الشرق والجنوب إذن هي مشكلة أوروبية/ غربية إلى حد بعيد، سواء نظرنا إليها على الصعيد الدولي في الأسباب التي خلقتها، أو على الصعيد الداخلي للبلدان الأوروبية وحاجتها بالفعل إلى العمالة. على صعيد آخر، عندما ننظر إلى أزمة الاندماج التي يعاني منها المهاجرون المسلمون وعائلاتهم في أوروبا، فمن المهم أن ننظر إلى تلك القضية في ضوء فرضية اجتماعية موضوعية لا تتعلق بالإسلام والمسلمين فحسب، ألا وهي ما يسمى "قانون هانسن"، وهو المبدأ الذي قدمه المؤرخ الأمريكي ماركوس لي هانسن، الذي يذهب إلى أن الجيل الثاني من المهاجرين ينجح في استيعاب المعايير الثقافية للبلد المضيف، بينما من

المرجح أن يعود الجيل الثالث من المهاجرين إلى تلك الثقافة الخاصة بجيل أجدادهم، ومن ثمّ تأكيد اختلافهم عن الثقافة السائدة، ويتعزز هذا الشغف بطبيعة الحال عند إحجام المجتمع المضيف عن احتضان هؤلاء المهاجرين كمواطنين متساوين.

في هذا السياق، عندما نتحدث عن ضواحي للمهاجرين بلا خدمات اجتماعية، أو خدمات رعاية صحية ملائمة، وبلا وجود للشرطة، كما هو حال الضواحي الفقيرة ذات الأغلبية المسلمة في باريس، فإن "الانعزالية" التي يحمّل ماكرون وزرها على الجالية المسلمة، تتحمل مسئوليتها في الحقيقة "الجمهورية" التي انسحبت من حياة هؤلاء، كما يقول الكاتب الصحفي الفرنسي آلان جريش[21].

خاتمة

بعد هذه المقاربة التي قدمناها، التي اعتمدت على تحليل تتعامد خلاله البنيتان الفوقية والتحتية بمفهوم التحليل الاقتصادي والاجتماعي، من خلال أدبيات "ما بعد الكولونيالية" المعنية بتحليل الخطاب السياسي من جهة، ونظرية التبعية المعنية بفهم علاقات الإنتاج والتراكم الرأسمالي على المستوى الدولي من جهة أخرى، نخلص إلى أن أزمة التحديث في العالم الإسلامي هي أن الحداثة دخلت على هذه المنطقة من العالم على وقع طلقات النيران وضربات المدافع، وواقع الإذعان الجماعي لجماعات بشرية ممتدة على رقعة جغرافية واسعة وقعت في قبضة الاحتلال. هذه كانت ظروف نشأة الدولة/ الأمة أو الدولة القومية لدينا، دون المرور بالسيرورة التاريخية التي أنتجتها في أوروبا منذ صلح ويستفاليا مرورًا بالتنوير وصولًا للثورة الصناعية.

هذه الدولة التي خرجت من رحم تلك الظروف، تقع على أطراف نظام دولي، تتراكم خلاله الثروات خلال مجموعة من دول المركز، التي لا تسمح لأي دولة بسهولة الخروج من هذا النظام الاحتكاري العالمي، وإلا فرضت عليها العقوبات، أو فرضت عليها الحروب التجارية، أو حروب العملة والتلاعب في سعر صرف عملتها الوطنية من خلال المضاربات، أو ينتهي بها المطاف بالغزو والاحتلال العسكري المباشر كما جرى في العراق.

في ظل هذه المعطيات، ما هو شكل التطور الاجتماعي المتوقع في ظل تلك الدولة قبل وبعد خروج المحتل؟ هل هو حداثة الأنوار؟! يجيب علينا الواقع اليومي في الشرق الأوسط بلغة الحقائق الباردة، وبواقع ذلك النمو السكاني المتزايد في مجتمعات فقدت حكوماتها السيطرة على ديناميكية العمران والقدرة على تقديم الرعاية الاجتماعية، وتأدية أبسط مهامها في حفظ السلم الأهلي، وفي هجرة الآلاف في الزوارق نحو أوروبا، وفي تفجر الثورات والحروب الطائفية، وتدفق اللاجئين بمئات الآلاف والملايين سيرًا على الأقدام نحو دول الجوار.

يبدو هنا البحث عن أصل مشاكلنا في مجلدات التراث ضرب من ضروب العبث، فهل المتوقع أمام كل هذه الملابسات هو حداثة الأنوار؟ أم إننا أمام صيغة مستحيلة للتطور الاجتماعي والسياسي، لا مخرج منها سوى تغيير الشروط الموضوعية ما بعد الاستعمارية، التي خلقت مجموعة من الدول الوطنية محدودة السيادة، لاقى العديد منها في السنوات الأخيرة مصيره الطبيعي في سوريا والعراق وليبيا واليمن، وانتهى بها الحال لتتحول إلى مجرد مجموعة من الـ"دول الفاشلة".

هذا التغيير يجب أن يأتي من خلال عقد اجتماعي جديد في تلك الدول، وهذه مهمة شعوبها التي أخفقت فيها آمالها حتى الآن قبل وبعد اندلاع الربيع العربي، ويحتاج كذلك إلى وقف تأثير التدخل الدولي الضار في المنطقة، حتى تتاح الفرصة يومًا ما أمام دولها لتكون شريكا محترمًا في النظام الدولي، وهو تأثير قديم لم يترك محاولة واحدة حقيقة للإصلاح الدستوري منذ ثورة عرابي في مصر في القرن التاسع عشر، وصولًا إلى ثورة مصدق في إيران في خمسينيات القرن الماضي، إلا وتدخل أصحابه بكل قوة لإجهاضها.

إن لم يحدث التغيير ستستمر مسيرة مجتمعات المنطقة تتجه نحو مزيد من العنف والبؤس والمزيد من فوائضه التي سيلقيها البحر المتوسط على شواطئ أوروبا كل يوم، وتنفجر شظاياه في قلب عواصمها، لتتحمل نصيبًا ولو يسير من أعباء أفعالها وخطاياها التاريخية التي لم تكفر عنها في المشرق.

الهوامش

1. بارثا تشترجي، **الفكر القومي والعالم الاستعماري: خطاب اشتقاقي**، ترجمة عدنان حسن، دمشق: دار قدمس، 2013.
2. إدوارد سعيد، **عن الأسلوب المتأخر**، ترجمة فواز طرابلسي، بيروت: دار الآداب، 2015، ص 157.
3. تميم البرغوثي، **الوطنية الأليفة: الوفد وبناء الدولة الوطنية في ظل الاستعمار**، القاهرة: دار الكتب والوثائق القومية، 2007، ص 17.
4. المرجع نفسه، ص 17.
5. المرجع نفسه، ص 19.
6. جورج قرم، **أوروبا والمشرق العربي من البلقنة إلى اللبننة: تاريخ حداثة غير منجزة**، بيروت: دار الطليعة، 1990، ص 9.
7. المرجع نفسه ص 11.
8. المرجع نفسه، ص 145.
9. المرجع نفسه، ص275.
10. جورج قرم، **انفجار المشرق العربي: من تأميم قناة السويس إلى غزو العراق 1956–2006**، ترجمة محمد علي مقلد، دار الفارابي، بيروت، 2006.
11. ديفيد فرومكين، **سلام ما بعده سلام: ولادة الشرق الأوسط 1914–1922**، ترجمة أسعد كامل إلياس، بيروت: دار رياض الريس، 1992، ص 629.
12. المرجع السابق، ص 634.
13. المصدر نفسه.
14. حازم صاغية، **الانهيار المديد: الخلفية التاريخية لانتفاضات الشرق الأوسط العربي**، بيروت: دار الساقي، 2013.
15. بيتر جران، **الجذور الإسلامية للرأسمالية: مصر 1760–1840**، ترجمة محروس سليمان، مراجعة رؤوف عباس، القاهرة: دار الفكر للدراسات والنشر والتوزيع، 1992، ص5.
16. المرجع نفسه، ص 6.
17. عصام الخفاجي، **ولادات متعسرة: العبور إلى الحداثة في أوروبا والمشرق**، القاهرة: المركز القومي للترجمة، 2013، ص 25.

18. تميم البرغوثي، **الوطنية الأليفة**، مرجع سابق، ص 24.

19. عصام الخفاجي، مرجع سابق، ص 19.

20. سمير أمين، **التراكم على الصعيد العالمي: نقد نظرية التخلف**، ترجمة حسن قبيسي، بيروت: دار ابن خلدون، 1973، ص 34.

21. آلان غريش، "الإسلام في فرنسا لا يزال موضوعًا استعماريًّا"، حوار أجراه الصحفي سفيان البالي على موقع الترا صوت، 31 أكتوبر \ تشرين الأول، 2020: https://bit.ly/3g46g6y

ترجمات

الصداقة والتضامن **153**

هانز غيورغ غادامير

الصداقة والتضامن *

هانز غيورغ غادامير

ترجمة: يوسف أشلحي **

يندر أن تجد فيلسوفًا كبيرًا، من الفلاسفة القدماء، لم يخلّف تعاليم ودروسًا أو كتابات حول الصداقة. أفرد أرسطو، وهو رأس العارفين في هذا الموضوع، في رسائله الأخلاقية الثلاث قسمًا أساسيًّا لمفهوم الصداقة. بينما كانط، وهو معلم الفكر الفلسفي وقامة من قاماته الكبيرة، لم تحض عنده الصداقة في محاضرته حول الأنثروبولوجيا إلا بصفحة واحدة. مع ذلك، تراه أفصح عن حقيقة تحث كل عقل على التفكير، وهذه بيانها: "فالصديق الحقيقي يعزّ وجوده مثل ما يعز أن تجد بجعة سوداء".

إن قول كانط لدعوة إلى إعمال التفكير في الدور الذي يمكن أن تلعبه الصداقة في مجتمعاتنا، وكذلك الأمر بخصوص ضعف منسوب التضامن الطبيعي الذي بات ينخر غالبية المجتمع

---

* ورد هذا المقال الذي تولينا نقله ضمن كتاب منشور لغادامير سنة 2000، وهي السنة التي كتب فيها هذا المقال إلى جانب مقالات عديدة كُتبت على امتداد أربعة عقود، تضمنها الكتاب الذي عنونه غادامير بـ"مشاريع تأويلية" (*Hermeneutische Entwürfe*).

Hans-Georg Gadamer, "Freundschaft und Solidarität", in: *Hermeneutische Entwürfe*, Vorträge und Ausätze, Mohr Siebeck, Tübingen, 2000. (SS 56-65).

** باحث وأكاديمي مغربي/ جامعة محمد بن عبد الله.

راهنًا. كما يستحسن في هذا المضمار أن نستحضر إسهام الإغريق. وربما يكون التوتر الذي يطبع مفهومي الصداقة والتضامن أمرًا محمودًا، يسعفنا على شحذ تفكيرنا وتوضيح مهمتنا.

لقد سبق لكارل ياسبرز (Karl Jaspers)، الذي خلّفتُه في كرسي التدريس بجامعة هايدلبرغ، أن أشار سنة 1930 إلى أن العصر الذي نعيش فيه هو عصر المسؤولية التي تفتقد إلى أي هوية. يصْدُق هذا الأمر دائمًا. وإنه لأمر مريع أن نعاين اليوم وجود مصحات لم يعد فيها المريض يحتفظ باسمه، ماعدا أنه يمتلك رقمًا. إن السؤال الذي يجب أن نحمله، في الواقع، على محمل الجد هو: كيف يمكن أن تصان الأشياء التي أسفرت عن مكاسب للسعادة البشرية وتُرعى ضمن أشكال الحياة الجديدة للثورة الصناعية وعواقبها؟ لا أخالني أزعم أني على قدر كبير من الحكمة حيال الموضوع. وإنما غرضي هو إمعان النظر في هذا التحول الذي يطال الأشياء، ولربما لنا أن ندلي كذلك ببعض الأمثلة التوضيحية[1] التي تعين على التفكير. ينطوي موضوع الصداقة والتضامن على حقيقة مثيرة، بما لا يخطئ سماع المرء التقاط رنينها.

فالصداقة، هي المفهوم الذي يشمل على كل ما هو أثير وعزيز. اتسمت كلمة فيليا (Philia) لدى الإغريق، كما هو حال كلمة الصداقة في استعمالنا اللغوي لها، بالغنى والتنوع من حيث الاستخدام. فالصديق الحقيقي، هذه البجعة السوداء بلغة كانط، تكاد تكون ظاهرة نادرة بحق. ومع ذلك، فإن من شأن استخدام الكلمة ضمن الغنى الذي يطبع اللغة أن يسفر عن وفرة لكن بغير لون. فاللغة المنطوقة هي تحديدًا وجه التعبير الحقيقي عن التجربة الإنسانية، ومن ثمة فهي تعبر عن الوجود الدائم للفكر البشري. إن كل جهدنا اليوم، على خلاف ما كان عليه الأمر في قرون خلت، كما هو الحال على سبيل المثال خلال القرن 18م، حيث حصل إشاعة ثقافة الصداقة الحقة، والتي طبعت أيضًا القوالب الشعرية، ينصب على الاهتمام بطبيعة الاستعمال الذي يخصنا للّغة والتفكير بها. تنبؤنا كلمة الفعل التضامني[2] بوجد توتّر قائم بين مفهومي الصداقة والتضامن. ومع ذلك فنحن على بيّنة من النموذج المحتذى[3] الذي كانت عليه الحياة الإغريقية، حينما يكون المقام مقام الصداقة، كيف أن تقاليدنا الإنسانية مستوحاة بالكامل من النماذج الإغريقية. من تراه يجهل الصداقة التي كانت قائمة بين أخيل

(Achilles) وباتروكلوس (Patroklos) التي تستحوذ على الإنياذة؟ والكل يعلم بشأن قصة الديسكوري الأسطورية للأخوين كاستور (Castor) وبولوكس (Pollux)، والتي توحي لنا بالرباط الأبدي بين الأصدقاء في عالم الآخرة.

غير أن هذا الأمر لا يثنينا عن إبداء السؤال عن الصداقة الحقيقية وعن الصديق الحق في عالم هو نفسه عالم المصالح المشتركة والتنظيمات القارة، وهو في الوقت نفسه عالم يزخر بتنوع هائل من حيث النزاعات والتوافقات. نحن بدورنا نعيش في عصر من المسؤولية التي لا هوية لها؛ لأنه بفضل المهارة التنظيمية التي امتلكنا زمامها، أصبحنا نعيش عيش الغرباء في العالم. فمن يكون الجار الذي أقيم بجواره؟

علينا، والحال على هذا الأمر، أن نسأل أنفسنا عما يقتضيه التضامن، وعما ينبغي أن يكون عليه ما يسمى بالتضامن المعلن عنه. يكتنف كلمة "المعلن عنه" هاهنا غموض مريب، يستحق منا كل تفكير. يجب على المرء، على ما يظهر، أن يفصح عن شيء ينطوي في حقيقة الأمر على التزام بديهي. علينا الإقرار بأن حديث كانط الذي ينطوي على نفحة ريبية عن البجعة السوداء كما كان في حينه لم يكن قولًا عبثًا[4]. فالصديق الحقيقي، وما يجعله أحرص على الوفاء للصديق، نادرًا ما وضع تحت محك الاختبار ضمن بنية مجتمعاتنا. مع ذلك، علينا أن نتبيّن إلى أي حد نتشارك جميعًا في الصداقة والتضامن، وأنه على عاتقنا يقع واجب الدفاع عن هذا التلاحم[5]. علينا أن ندرك كيف يفضي التجميع[6] في صلب مجتمعاتنا نحو التضامن، وهو يضع بذلك على عاتقنا تعهدات تجاه الآخرين. وبعبارة أخرى يمكن القول إن هناك شيئًا ما يناظر الصداقة، لا يمكن للمرء إلا أن يعيشه من دون أن يحدده. لقد حاول الإغريق، باعتبارهم من يعزى لهم الفضل في هذه المفاهيم المتداولة، خاصة منهم سقراط وأفلاطون وأرسطو، أن يضفوا على مفهوم الصداقة القوة التي تميزه والدقة التي تخصه. نطالع لدى أفلاطون حوارًا كاملًا بهذا الخصوص في محاورة ليسيس (Lysis). وهي محاورة تدور بين سقراط وبعض الفتية في مكان تمارس فيه الرياضة، والمسمى الجيمنازيوم (Gymnasium)، حيث تراهم محاطين بمرشديهم وأصدقائهم ومن كان الحب شعارًا له، كما ألفنا أن يكون الحال عليه في مثل هذا النظام التعليمي الإغريقي. سأل سقراط هؤلاء الفتية، ما الصداقة

إذن: "هل أنتم أصدقاء جيدون؟" ثم سألهم من جديد: "من الأكبر منكم سنًّا؟"، "حقًّا، تجدنا نتنازع حول الأمر" إنه لزمن مبارك، حيث لم توجد حينئذ دائرة الأحوال المدنية[7]. "من منكما ينحدر من أفضل أسرة؟" كلاهما يتألقان. ثم يسأل: "من منكما الأجمل؟" فيعلو محياهما ابتسامة مشوبة بخجل.

يعاين المرء كيف يدور الحوار هاهنا حول ما تكون الصداقة بالفعل، ولماذا يوجد شخص ما رفقة صديق جيد، ومن هو الصديق الحقيقي. يجب أن يدرك المرء بوضوح أن هؤلاء الفتية الذين اتخذهم سقراط شركاء له في الحوار لا يمكن أن تكون لهم دراية حول من يكون الصديق. كل ما يعرفونه هو صداقة الأطفال. إنها مسابقة للتباهي، تتيح للصبية فيها فرصة التفاخر[8] فيما بينهم. إن ما يقدم عليه هؤلاء الصبية هو تعبير عن الخطوة الأولى في الحياة، ففي غمرة حديثهم مع سقراط، تصحو رغبة التفكير في نفوسهم. لكن هل بمقدورهم معرفة ما هي الصداقة بالفعل؟

فلا عجب إذا كان سؤال سقراط الأول مداره حول إذا ما كانت الصداقة تستند على حقيقة مفادها أن الشبيه يجتمع مع شبيهه. هذه مسألة يمكن للفتية أن يكونوا على بيّنة منها، مثلما أنها كذلك عرضة لانهيار في أي وقت. سرعان ما يدركون أن هذا غير صحيح بتاتًا. لربما العكس هو عين الصواب: غالبًا ما يقع اختيار الصديق في سياق وجود التباين[9]، لما يُتيحه للمرء من فرصة لكي يكتشف قيمة مثيرة للإعجاب ومحبوبة في الآخر. وربما هو بحث عن مثال يحتذى في عالم ألفوا [الفتية فيه] أن يُلقى بهم بين مطرقة وسندان الخير والشر والقبيح والجميل. العثور على قدوة –ربما هذا ما تتمنّاه نفس المرء في الصديق، وفي كل ما هو عزيز ويجعل منهم أصدقاء.

سيدرك مع مرور الوقت أن حديثه مع هؤلاء الصبية لم يسفر عن أي إجابة فعلية. ليقتنع في نهاية المطاف أن كل هذه المحاولات لم تكلل بالنجاح. كأنها شيء محجّب وليس بشيء في المتناول[10]. والكلمة الإغريقية التي يقترحها سقراط، وهي بالطبع الكلمة التي لا يمكن للمرء أن يعثر على مقابل لها، تدعى بالأويكايون (Oikeion)، بمعنى "المنزل"[11] و"الموطن"[12]. فتدبير المنزل (Oikos) كان بمنزلة البنية الأساسية للاقتصاد القديم. فالاقتصاد ما هو إلا

تدبير المنزل[13]. وبداية المرحلة الصناعية، بقدر ما جاز الحديث عنها، لا تخلو من أساس "اقتصادي". من المفترض في هذا الكلمة، التي هي مألوفة لنا جميعًا إلى يومنا هذا من خلال مصطلح الاقتصاد[14]، أن تجعل من المسكن موضع ثقة للجميع. وهذا يعني أن المرء لا يعرب عن حبه على نفس السواء، وليس أيضًا أن كل من يبدي إعجابه تجاه الآخر فذلك أمارة على أنه على بيّنة من التباين والتوقير والحب الذي يخص هذا الآخر. ليس ثمة شيء من هذا البتة. ما حقيقة الأمر إذن؟ ربما بمقدورنا، كما فكّر أفلاطون بكل وضوح، وكما أراد سقراط في نهاية المطاف، أن نتوجه نحو من هم أكبر سنًّا. في هذه الأثناء يستأذن الصبية بالانصراف. فلهم من يصونهم ومن يتولى تلقينهم[15]. لهذا توجّب على سقراط أن يتوجه جهة من هم أكبر سنًّا، ربما لينصت إلى معاني الصداقة الحقيقية.

لعل أفلاطون قد يتيح الفرصة ذات يوم لسقراط لكي يجري حوارًا مع ألكبيادس (Alkipiades). هذا الذي كان بجماله وعقله أشهر من نار على علم، وهو الذي أدّى دورًا مريبًا ومصيريًّا في الحرب التي درات رحاها بين إسبرطة وأثينا. في حوزتنا حوار كتبه أفلاطون في كل الأحول، وحتى لو لم يكن هو كاتبه، فقد يكون في جميع الأحوال أحد المعجبين الذي زامنه، وهو يستحق منا كرم الاهتمام، أكثر من انشغالنا بسؤال "الأصالة"[16].

وإن الدور الذي قام به ألكبيادس في الحرب البوليبونيزية، يشبه بعض الشيء الوضع الذي بحوزتنا، حينما طفق يصف لنا حكاية الفتى اليافع في حديثه مع سقراط، وكيف أن هذا الأخير حينما يلتقي بهذا الفتى اليافع الذي يغمره الطموح يخر صاغرًا لطموحه. حينما يشرع في محادثته، يبرز في المقام الأول صوت الفتى الواقعي والطموح. ينطق الفتى ألكبيادس، أواه، عن ماذا تتحدث العدالة والشجاعة والجرأة إلخ، بله إن كل حديثها إنما هو حديث فارغ المحتوى. كل ما يهم هو الظفر بالسلطة.

يسترسل سقراط الآن في حديث تعليمي طويل، وهو الذي أحس بجاذبية هذا الفتى الجميل والطموح للغاية وصاحب مستقبل واعد. لكنه يُخمن أيضًا في العوائق التي يمكن أن تنجم عن الطموح والسعي نحو السلطة[17]. هكذا يشرع سقراط في الحديث، وهو يستدرج محاوره على مهل لكي يكون على بيّنة من أن الصداقة والصداقة الحقيقة تعارض تمامًا التناحر

الـذي يسـتهدف السـلطة فقـط، والاقتتال الـذي غرضه اكتسـاب النفـوذ وامتلاك الثـورة، وكل الأشـياء التـي قـد تكـون حلـمًا بالنسـبة إلى الشـاب، كل هـذا لا يمكـن أن يحـل محـل الصديـق الحقيقـي والصداقـة الحقيقية.

لقـد عـول فلاسـفة الإغريـق عـلى فراسـتهم لغايـة إظهـار الأشـكال المختلفـة مـن الصداقـة الموجـودة بالفعل. ولقـد رأينـا، كـما أسـلفنا الإشـارة إلى هـذا الأمـر، كيـف وصفـت صداقـة الأطفـال وصفًـا مـن الروعة بـما كان، وصف حـرص على إظهار تنافـس كل واحد منهـم اعتزازًا بنفسـه، ورسـم الخجـل الرقيـق الـذي يعلـو محياهم. وهـو الحال الـذي يصدق كذلك عـلى الفتى اليافـع. إنهـا أول شـكل مـن أشـكال الصداقـة الناجمـة عـن الحـب، الـذي تهبـه الحياة لنـا. تجدها قائمـة في كل المجتمعـات حتـى في تلـك التـي لم تبلـغ درجـة التنظيـم التـي بلغهـا الإغريق. كيف يمكـن لنـا في نهايـة المطـاف، بناء على الصداقـات المبنية على الحـب، واعتمادًا عـلى الصداقات التي ينسـجها المـرء المسـتقل الناضج الذي بلغ أشـدّه، أن نطور صداقـة حقيقية، صداقـة العمر كله[18].

ينبغـي أن نكـون عـلى وعـي تـام منـذ الـشروع في إمعـان التفكـير في الصداقـة بـأن الأمـر لا يتعلـق بمفهـوم مجـرد جـرى تفتيتـه إلى أنـواع فرعيـة مختلفـة. وهـو الأمر الـذي نعاينـه أول الأمر لـدى أرسـطو. فيجـري التمييـز بـين الصداقـة التـي تقـوم عـلى سـعادة شـهوانية حسـية، أو على لـذة يسـتطيبها الأصدقـاء فيـما بينهـم. أو التمييز الـذي يقوم على فائـدة أو ربح، أو على ما نسـميه صداقـة عمـل أو صداقـة حزبيـة، ومتى جرى اسـتخدام مفهـوم للصداقة على نحو موسّـع. وكل هـذا، عـلى نحـو ما تبـيّن، يعـبرّ عـن ضرب مـن ضروب الصداقة.

ثمـة إذن صداقـة حقيقيـة وكاملـة. الصداقـة الفعليـة. وأمـا مـن تكـون ومـاذا تعنـي هـذه التـي تفيـد الارتبـاط (Oikeion)؟ (المسـكن)، هـذا الـذي لا يمكـن للمـرء أن يقـول مـا هـو. هـذا المصطلـح الـذي يطـرق مسـامعنا جميعًـا، بنـبرة قويـة وخفيـة، حينـما نتحـدث عـن الملاذ[19] والموطـن[20]. مـا يكـون إذن؟

ليس ثمة أي شيء يقتضي مني أن أصفه، كأن أقول بالنسـبة إلى الذين يوجدون في بفورتسـهايم (Pforzheim)[21] إن مدينتهـم هـي الأجمـل ومحيطهم هو الأروع. كلنا يعلـم علم اليقين أن الموطن أمـر عـصي عـن كل تفكـير. الشيء الـذي لا يمكـن لنا أن نقـول بصدده شـيئًا ما هو: لماذا تسـكن

النفس في الأعماق ولماذا تربط الناس؟ فالوطن والأصل يعبران عن التنشئة[22]، عن نوع من الأرضية المشتركة، وعن ضرب من التضامن من نوع حقيقي، لا حاجة للمرء أن يفصح عنه على نحو تضامني. لا يهتم المرء ولا يريد أن يعلم ماذا يجري حقًّا داخل اللعبة.

يقودنا التفكير الإغريقي، على الرغم من كونه أظهر وفرة في كل مرافق حياته العمومية، وتشكّل الجماعات، والصراعات، والحروب الأهلية، والنزعات العدائية، وتعزيز النظام الديمقراطي في كل مرة، نحو التساؤل عن سرّ هذا الذي يتنزّل منزلة المنزل والموطن، وفي هذا التلاحم الذي لا يمكن أن نبدي قولًا فيه: المتشابه مع المتشابه والمختلف مع المختلف، والبحث عن النموذج المحتذى. فما هو في واقع الأمر؟ إنها الفكرة الجليلة التي عرضها أفلاطون، وتلقفها فيما بعد أرسطو، وغدت موضوع التفكير ها هنا.

توجد هنا كلمة، قد تلقي في نفس المرء شيئًا من الروع، والإغريق أنفسهم تنكّفوا عن مساءلتها: ونعني بذلك كلمة (Philaitia) التي ترادف "حب الذات"[23]. عندما يتعلق الأمر بحب الذات، فإن الأمر يتعلق بصون حب حقيقي وشرط كل رباط ممكن مع الآخرين والالتزام جهة الذات.

لا مناص من أن نخوض أيضًا ببعض الحديث عن التضامن، مع أن هذه الكلمة لم تستو حينئذ، ولم تكن في المتناول حتى يسهل تبيّن أمرها. ما هو حب الذات (Philautia) على حقيقته؟ لم يكن لهذه الكلمة بطبيعة الحال حينئذ، نفس ما هو عليه حال عبارة "إيثار النفس"[24] عندنا، سوى صدى سيئ. وهو أمر يمكن لنا أن نتعرّف عليه من خلال الكوميديا أو عبر عدد من الشاهدات الأخرى. يظهر من كثرة رذائل[25] الناس المضحكة والفظيعة، أنهم كانوا يفكرون في أنفسهم حصرًا، وليس في الآخر أو من أجل الآخرين. لقد تجرأ أفلاطون وقال، حينما نطق بلغة تسع نفسه وتسعنا والعالم أجمع: كلا، فحب الذات الحقيقي هو شيء آخر تمامًا. فهو يعني ضمن ما يعني لزوم أن يكون المرء متفقًا مع ذاته دومًا. ولا يكون المرء متفقًا مع نفسه حتى يعتزم أن يكون صديقًا للآخر، ومحبًّا له، وصديقًا في العمل وزميلًا في المهنة. يكون المرء في جميع الأحوال غير متطابق مع نفسه حينما يشعر أنه عائق وغريب في عيشه المشترك مع الآخرين.

الأمر الوحيد الذي هو في حكم المؤكد: أن الموطن والمسكن يعبران عن موضع الحياة المشتركة. لكن هذا لا يعني أنه لدينا قناعات مشتركة، لهذا السبب بالذات لا نلامس توافقًا في الميول والمصالح. فالأمر لا يتعلق بتاتًا بما يعنيه المرء حينما يقول، لماذا هو عزيز مكين لديك؟ هل لمجرد أنه يشاطرني الكثير من الأشياء العزيزة على نفسي؟ هل لأنه يشبهني؟ كلا، فالأمر لا يعني أن هناك إجماع. إن مثل هذه النماذج الكبيرة من نماذج الصداقة التي عرفها الإغريق، أشبه في دورها بالدور الهائل الذي كان للطغاة القتلة[26] في الحياة العمومية لأثينا، من خلال النصب التذكارية، وصور تلمّع وأخرى تحذر[27]، وهو ما يمكن أن نعبّر عنه أيضًا بالألمانية في حق صداقة الفتيان، على أنها قلب وروح. أو كما يقول الإغريق روح واحدة (mía psychè).

هل هذه الصداقة الحقيقية؟ كلا، ليس كذلك بعد. إليكم الأطروحة الجريئة: يحتاج المرء الصداقة بادئ الأمر مع نفسه. وهذا أمر لا محيد عنه، حتى يكون ارتباط المرء مع الآخر ومن أجله ارتباطًا حقيقيًّا. ولمعرفة إلى أي حد يقف هذا الإلزام الذي ذكرناه على بعد منه! أود أن أمضي بهذه الخطوة الجليلة التي خطاها الفكر الإغريقي فيما يخص حب الذات (Philautia) قدمًا. وهذا يعني، ضمن ما يعني، السبيل الذي شقه الفكر لنفسه بعيدًا عن التفكير في العالم بأشمله، ولكنه في الوقت نفسه كافح من أجل حريته الخاصة وشكل حياته، كما فعل اليونانيون لنا جميعًا من خلال الأحداث المصيرية إبان الحروب الفارسية. فأوروبا هي أوروبا؛ لأن هذا التضامن الذي خُبر على نحو حقيقي ضمن الحياة الإغريقية أكسبها شيئًا متفردًا في مواجهة الشرق. يكفي أن يتذكر المرء مشاهد الوداع بين الأب والابن، كما تشهد على ذلك المتاحف الأثرية في القرن الرابع الميلادي.

نحن على وشك أن نتبيّن وجهة هذه المسألة إن نحن واصلنا التفكير من خلال هذه الأفكار. لقد تساءلنا عن المسكن (Oíkos) ما يكون، وما هو المسكن الفعلي وأيضًا عن الصداقة الفعلية ما هي. لا يمكن للمرء أن يدعي أن شيئًا مميزًا كامنًا فيه، وهو ما يشكل مبعث إعجابنا به، ولهذا السبب بالذات نتخذ منه صديقًا. يجب أن تشغل الصداقة، التي تنشأ داخل مجتمعاتنا، سواء بين الرجل والمرأة والأب والابن، حيّز تفكيرنا بصفة دائمة.

يجب علينا كذلك أن نعترف بزواج الصداقة[28]، وبالصداقة في الزواج، بوصفها أحد أجلّ التجارب التي تخص الحياة البشرية، وينصهر الاختلاف القائم فيها في صورة العلاقة مع الآخر، والأخرى، والآخرين[29] ليصير على شاكلة تآلف، ويؤول كذلك إلى ضرب من التفاهم المتبادل.

كل ما فعله أفلاطون في الحوار الذي جمعه مع ألكبيادس هو إظهاره في صورة إخفاق. لا يفضي الحديث مع ألكبيادس إلى نجاح دائم. يفصح سقراط في نهاية المطاف عن هذا التوجس الذي يبعث على الخوف، وهو كيف أصبح هذا الفتى اليافع مدفوعًا بحب السلطة والطموح. لقد أراد سقراط، على كل حال، أن يرشده إلى السبيل الذي لا يغيب عن كل قارئ يوناني، وهو السبيل الذي لم يلتمسه بعدُ. ما هو هذا السبيل؟ هناك حكاية مأثورة تُحكى عن سقراط مفادها: يجب أن نتعلم التعرّف على أنفسنا. الكل يعرف القولة المأثورة "اعرف نفسك"[30]، هذا القول المأثور الذي نُقش على معبد دلفين، والذي يثير أنظار الناس في كل مرة، ليس إلا: "اعرف نفسك". وهذا يعني اعرف أنك لست سوى بشر، وليس أنك وُكّلت من قبل العناية الإلهية، وأُكرمت بكاريزما دينية خاصة، تتكفل بامتيازات هذا وذاك في حلّ من كل الالتزامات البشرية، وتهَب النصر والنجاح لمن تشاء. لا شيء من هذا كله.

بيّنٌ أن قول أرسطو هذا قول يفيد الصداقة: تتوقف معرفة المرء على الآخر، ومعرفة الآخر تتوقف علينا. ليس فقط بمعنى: ما هو عليه [الآخر]، بل أيضًا بمعنى أننا مختلفون عن بعضنا البعض، وحقّ أن نقول مع درويزن (Droysen)[31]: "أحبك على نحو ما أنت عليه"[32]. باختصار، إنه مثال على الصداقة الحقيقية. أطلق أرسطو على الصداقة اسم الفضيلة (Aretē). ولكن ما الفضيلة؟ الفضيلة، على نحو ما تفضل فولفغانغ شادُفالدت (Wolfgang Schadewaldt)[33] هي "فعل الأفضل"[34]. ماذا نعني بالفعل الأفضل؟ وهو ما يمكن أن نتصوره إلى حدّ ما على أنه عبارة عن فعل فائق. وهذا يعني الشيء الذي لا يمكن للمرء أن يتجاوزه إلى أبعد منه. فلا أحد يمتلك شيئًا من هذا القبيل. وعليه فإن العمق الحقيقي لهذه المعرفة الذاتية تكمن بالضبط في أن المرء لا يتفطّن تمامًا بأنه قد يكون ممن يوثرون الحب لأنفسهم، ولو اعتقد المرء أنه صديق حقيقي لآخرين. لكن حينما تكون الوحدة الحقة للمرء مع نفسه

شرطًا مسبقًا من شروط وجود الصديق الحقيقي، فمن يكون الصديق نفسه إذن؟ وعلى أي أساس يقوم الانتماء أو الارتباط (Oikeíon)؟

يتخذ الارتباط صورًا مختلفة باختلاف التنوع الذي يتمظهر من خلال صداقة الأطفال، وصداقة الحب، وصداقة الشباب في ريعان عمرهم[35]، وصداقة العمل، وكل ما يستتبع في نهاية المطاف قيام الجماعة العائلية بناء-واستغناء وكسبًا. هل هذه عبارة عن أصناف من المفهوم الكلي للحب؟ ربما الأمر غير ذلك. لقد فكر الإغريق هنا في فكرة حاسمة: إنها فكرة التماثل[36]، والوحدة المتماثلة. انبثق أول مرة في الأكاديمية وتنزّل منزلة مرموقة لدى أرسطو، واشتهر بفضل العقيدة المسيحية؛ لأنها تجعل العلاقة بين المخلوق والخالق قابلة للإدراك. يتيح التماثل على الرغم من كل شيء ربطًا ما لا مثيل له مع شيء له مثيل. وهذا ما يعني وجود التماثل في كل شيء. يعلمنا أن صداقة الصغار[37] ليست فقط هذا الرهان الذي يحاول من خلاله كل واحد أن يثبت نفسه أمام الآخر، بل إنها تتضمن -سلفًا- قدرًا من التعاون والتآزر مع بعضهم البعض، وهو الأمر الذي لا تخلو منه أي لعبة رهان. بقدر ما، يتعلّق الأمر بصداقة ذات بعد تنافسي، فإنها مع ذلك لا تصبح صداقة حقة إلا حينما يبدأ يتشكل التآلف في الحياة قاطبة، وهو ما لم يُعهد بعد في صداقة الأطفال. يطبع حياة المرء الخصام السريع والمصالحة السريعة، على الرغم من وجود أوجه قواسم مشتركة دومًا.

لنصل بعدها إلى صداقة الفتيان[38]، والتي يمكن أن ينجم منها في نهاية المطاف صداقة الحياة. ربما لا تزال صداقة الحياة نفسها تفتقد -حتى الآن- إلى شيء فعلي، حقيقي، نهائي، كامل، خيّر. هذه هي البنية التي نعرفها أيضًا في المجالات الأخرى. سندلي بمثال بتعلق بالصحة، وهو المثال الذي قاله أرسطو: هذا الطعام ليس صحيًّا، أو لون هذه البشرة ليس صحيًّا، أو في نهاية المطاف حتى الإنسان نفسه لا يتمتع بصحة جيدة. ما هذا؟ يبدو الأمر نوعًا ما مبهمًا أن نجد لكل هذا سنده المرجعي في الصحة. فكل ما نعنيه، عندما نعني أنه "بصحة جيدة"، هو أنه لا أحد يستطيع أن يقول ما الأساس الذي تقوم عليه الصحة في الواقع. ليست القيم المعيارية سوى أدوات اصطناعية مساعدة. تنفلت الصحة عن كل ملاحظة، لكنها تبقى كما هي مع أشياء أخرى.

لقد سبق وأن تنبه الإغريق إلى أن مفهوم الوجود نفسه، بوصفه أحد المفاهيم الميتافيزيقية الأساسية، لا يمكن للمرء أن يتصوره على ضرب أعلى، يوجد متميّزًا بنفسه. يمكن القول إن الوجود هو الشيء الذي يسطع على نحو ناصع في لحظة ما، مثل ما يتراءى في الأقاصي البعيدة، أو على الدوام أو على نحو خالد، شبيه بلمحة حلم.

والصداقة الحقة، بلا ريب، هي تلك التي تتيح لكل واحد أن يذكر الآخر بطريقة من الطرق الخاصة، أن يجد سبيله نحو نموذج آية في الكمال، لعله قد يستقي منه قوته على نحو باطني. دعونا نولي شطر نظرنا ولو لبرهنة جهة حاجيات خاصة تعنينا. ماذا يعني هذا في مجتمع مثل مجتمعنا الذي أصبح غامضًا، ماذا يعني الحاجة إلى وجود حشود مُعقلنة، والتي أصبحت الإحصائيات الرهيبة جزءًا من وجودها، ومن دونها لا تقوم للاقتصاد الكوني قائمة؟ أليس ثمة الكثير من الأشياء التي تم حجبها عنّا، لكي يتسنى لنا أن نتعرّف على أنفسنا فيها حق المعرفة؟

يعبّر المرء عن التضامن من خلال شيء ما أو الشعور بالتضامن. تحضرني في هذه اللحظة الأشياء التي يلمع صداها في تجربة الحياة التي مررت بها، وأنا على يقين أن كبار السن بيننا قد عاصروا نفس الأحداث المماثلة. وأعني بذلك، كيف أيقظ القصف بالقنابل شعور التضامن. فجأة يعود الجار، هذا الذي كان غريبًا مجهولًا تمامًا في أواسط العلاقات الحياة المدينية، إلى حُضن الحياة. هذا هو صنيع حالة الطوارئ، خاصة تلك التي تعمُّ الجميع، بحيث تخلق إمكانيات لا يمكن تصورها من الشعور بالتضامن والعمل التضامني. وعلى هذا الحال لم يعد الأمر كما توحي لنا كلمة التضامن. ماذا نعني بالفعل حينما نتحدث في هذا المقام عن التضامن؟ لهذه العبارة بطبيعة الحال صلة وثيقة بالمفردة اللاتينية (Solidium)، التي تعبر عما يفيد الالتزام بأداء الأجرة[39]. وهذا يعني أن الأمر يتعلق بعدم دفع أموال مزيفة سدادًا للأجر. ينبغي أن تكون الأموال صلبة، إن أرادت الكلمة أن تعبّر بالفعل عن الارتباط الراسخ والموثوق، وبالخصوص عندما تختلف بنا سبل الحياة في المصالح والأوضاع، فيلتمس كل واحد سبيله الخاص تاركًا وراء ظهره رفاه الآخرين. ينتمي مفهوم التضامن إذن إلى عالم مبهم من حيث المعنى. فالتضامن الذي يعبر عنه المرء طواعية أو تحت طائلة

إكـراه، يعنـي في كل الأحـوال التزهـد عـن كل المصالـح الخاصـة وعـما تسـتأثر بـه النفـوس. في اتجاهـات فكريـة معينـة، ينـصرف المـرء عـن التضامـن في بعض الأحـوال لأجل أغـراض معينة. وهـو يعايـن في كل حـين كيـف يتعاقـب الأمـران في مجتمعاتنـا، تـارة على شـكل مزيّة وتـارة على شـكل منقصة. وعندمـا أتحـدث عـن هـذا الإبهـام، فلسـت أتحـدث من دون سـبب معلـوم. تثير الديمقراطيـة التمثيليـة التـي لدينـا في نفوسـنا اليـوم مخـاوف كبـيرة، بـما أن ناخبينـا يفتقـرون إلى التضامـن. لدينـا مـا يكفـي مـن الأسـباب التـي تجعلنا نقـر بأن مثـل هـذا التنظيم السـياسي يجب أن يجعـل مـن نـشر الوعـي بالتضامـن هدفًـا له، ويفرضـه كمطلـب فعـلي. ولنتأمـل عـلى سـبيل المثـال حـال الانضبـاط الحـزبي الذي يصعـب الحفاظ عليـه في بعـض اللحظات السياسـية، حينما يكـون للمـرء رأي يختلـف تمامًـا عـن آراء غالبيـة المنتمين إلى الحزب نفسـه. هذا هـو بالضبط مبدأ الديمقراطيـة، عـلى نحـو مـا أشرت إليـه في حـدود معينة، ومع ذلك فـإن إمكانيـة العمل الجماعي تبقـى قائمـة. أو حينـما يفكـر المـرء في جـدوى الامتثـال لأنظمـة القوانين، حينـما يعايـن بوضوح الإخـلال بهـا أمـام ناظريـه، كـما هـو الحـال بالنسـبة إلى حركة المـرور. جل مـا نصبوا إليـه في هذا المقـام هـو تأكيـد مـا يجـب أن نوليـه اهتمامنـا المشـترك. يجب أن يكـون التضامـن الحقيقـي محفوفًا بالوعـي إذا مـا أراد أن يلتمـس لـه سـبيل الفلاح.

لنلتمـس في السـلطة القضائيـة مثـالًا، فقـد تتعـرض لهجـوم منقطـع النظير، وربـما ليـس دائمًا مـن دون وجـه حـق[40]، مـع ذلـك فهـي تمتلـك مفعـولًا إلزاميًّا يـسري عـلى الجميع. وقـد اتضح لنـا هـذا الأمـر في إيطاليـا، عـلى سـبيل المثـال، في المـاضي القريـب. يجـب أن نكـون عـلى بيّنـة من أن التضامـن الحقيقـي متوقـف عـلى الأفـراد الذيـن أعربـوا عـن الالتـزام بـه والدفاع عنـه. عزلة الطبقـة السياسـية (classe politica) تبقـى بحـد ذاتهـا معزولـة. لكي تتضح دلالـة الكلمة، يجب أن نسـتحضر أيضًـا ولاء الجنـود في المجـال العسـكري، حيـث الأمـر يتطلب منـا في حالة الحرب إبـداء التضامـن مـن أجل الحياة والمـوت. وفي هذا المجال أُلغـي مفهوم الأجـرة (der sold)[41] من خـلال "عملـة" التجنيـد[42]. تبقـى الصحبة بـلا ريب أمرًا لا غنـى عنها لتعايش الناس. نحن لسـنا نتـاج تطـور أفـضى إلى أن تكـون كل قراراتنـا مبنيـة عـلى اسـتعداد غريزي، كـما هو الحال بالنسـبة إلى الطيـور التـي تحلـق بـلا كلـل أثناء موسـم التزاوج لأجـل إحضـار الطعـام لصغارها. وبما أننا نحـن معـشر البـشر أكثـر إعـمالًا للخيـار، فإننـا نكـون أيضًـا عرضـة أن نقـع في الاختيـار الخطأ.

لقـد كان كل أمـلي هـو أن ألتمـس لكلمـة التضامـن العون مـن حكمة اللغـة، ولهذا السـبب وقع اختيـاري عـلى المفهـوم اليونـاني للصداقـة (Philia)، كترجمـة "للتضامـن"، وكنت عـلى اعتقاد أن لهـذه العبـارة تاريخًـا طويـلًا سـلفًا، وأن لها ارتباطًـا وثيقًا بالمجتمـع الجماهيري. مع أنهـا في الحقيقة هـي كلمـة جديـدة تمامًـا، لم يمـض عليهـا بالـكاد قـرن من الزمـان. وهذا هـو بالضبط مـا يضفي عليهـا المزيـد مـن الالتبـاس ويجعلها موضع خـلاف. يفيد التضامـن في هذا المقام الالتزام بقسـط مـن الصداقـة المحدودة، شـأنها شـأن مـا ينصرف على مـا عداها، لكـن ذلك معقود عـلى توظيف كلي لإرادتنا الحسـنة.

وعليـه، فنحـن مطالبـون أن نكـون عـلى توافـق مـع ذواتنـا بقـدر ما يتعـين علينـا أن نظل على توافـق مـع الآخريـن. فـلا وجـود لأي قـوة في الطبيعـة[43] يمكنها أن تتـولى الأمر نيابة عنـا. يعزى الفضـل في معرفـة الـذات ومنّـة التعلـم إلى من هم قـدوة لنا[44].

الهوامش

1. -Illustrationen
2. -solidarisch
3. -Vorbildischkeit
4. -aus der Luft gegriffen war
5. -Untrennbarkeit
6. -Gruppierung
7. -Standesamt
8. -Überbieten
9. -Ungleiche
10. -nahe Liegt
11. -Häusliche
12. -Heimatlische
13. -Hauswirtschaft
14. -Ökonomie
15. -Peidotreiben
16. -Echtheit
17. -Machtwillen
18. -Die Lebensfreundschaft
19. -Heim
20. -Heimat
21. مدينة ألمانية.
22. - Bildung
23. -Selbsliebe
24. -Eigenliebe
25. -Untugend
26. -Tyrannenmörder

27. -Mahnbild

28. -Freundschaftsehe

29. -Das Andere des Anderen

30. -Erkenne ich selbst

31. – يوهان غوستاف برنهارد درويزن (Johann Gustav Bernhard Droysen) مؤرخ ألماني عاش في القرن 19م (1808–1884).

32. – وردت العبارة التي استشهد بها غادامير، وهي العبارة التي صاغها الكاتب الألماني يوهان غوستاف درويزن (Johann Gustav Droysen)، حرفيًّا على النحو التالي: "يجب أن تكون كما أنت عليه، لأني هكذا أحبك" (So mußt du sein, denn so liebe ich dich).

33. – أديب وفيلولوجي ألماني معاصر (1900–1974).

34. -Bestheit

35. -Früher Jugend

36. -Analogie

37. -Die Knabenfreundschaft

38. -Die Jünglingsfreundschaft

39. -Sold

40. -Unrecht

41. راجع كلام غادامير سلفًا عن مفردة (Solidium) "التي تعبر عما يفيد الالتزام بأداء الأجرة". (المحرر)

42. -Soldatentum

43. - Naturkraft

44. - Vorbildern

مراجعات

الإسلام ضد الغرب:
شكيب أرسلان والدعوة إلى القومية الإسلامية 169

القومية العربية في القرن العشرين:
من النصر إلى اليأس 175

دين الليبرالية 181

مراجعة كتاب:

الإسلام ضد الغرب: شكيب أرسلان والدعوة إلى القومية الإسلامية

المؤلف: وليام كليفلاند

ترجمة: محمد هيثم نشواتي

الناشر: منتدى العلاقات العربية والدولية-الدوحة

سنة النشر: 2017

عدد الصفحات: 368

عرض: رياض المسيبلي

تاريخ جيل

"هذا الكتاب هو عن الجيل الأخير من العرب العثمانيين الذين كبروا واشتدت أعوادهم قبل عام 1914 [...]. تلقى أبناء هذا الجيل تدريباتهم وأسسوا حياتهم المهنية وخططوا لمستقبلهم في عالم الإمبراطورية العثمانية المتأخرة، **وأرغموا بعد عام 1919 على إعادة تأسيس حياتهم في عالم لم يكن من اختيارهم**"[1] (ص 29).

هكذا استهل وليام كليفلاند كتابه هذا عن شكيب أرسلان. أن يعيش المرء في برزخ بين

عالمين وعصرين مختلفين تمامًا، يودع عالمه القديم وهو لا يعلم عن ملامح العالم الجديد سوى الغموض والمجهول. كان هذا حال أبناء جيل أرسلان، وهكذا كان حظهم. ولج العصر الحديث، في القرن التاسع عشر، على العالم العربي والإسلامي مدجّجًا بالأفكار والأسلحة وألوان من الاحتلال، ووجدت النخب نفسها أمام عالمين: عالم قديم يتداعى ليصبح أطلالًا تستهل بالبكاء عليها قصيدة رثاء طويلة، وعالم جديد لم يكن من صنعها.

أصدر وليام كليفلاند في مطلع السبعينيات كتابه المهم عن ساطع الحصري[2]، وبعد قرابة خمسة عشر عامًا أصدر كتابه هذا عن شكيب أرسلان. الفكرة المشتركة في الكتابين هي (القومية)، بشكلها العروبي عند الحصري وغايتها الإسلامية عند أرسلان.

وإذا كان الاثنان، أرسلان والحصري، من الجيل العثماني، غير أن ردة فعلهما تجاه انهيار الخلافة العثمانية، كما أشار ألبرت حوراني، كانتا على طرفي نقيض. انتهى الحصري ليصبح منظّر القومية العربية، بينما تمسّك أرسلان بفكرة "الجامعة الإسلامية" التي عرفها جيل المدرسة الإصلاحية حينها[3].

الدفاع عن خلافة محتضرة

وجد أرسلان نفسه في حقبة تودع فيها الخلافة العثمانية عالمها التي حكمته، وكان الاضطراب هو عنوان تلك المرحلة، تصاعدت فيها أصوات المعارضة للحكم العثماني في عدة أماكن، والعالم العربي على وجه الخصوص، وغدت فيها سياسات الولاة العثمانيين، في أماكن كالشام مثلًا، محفزة لمزيد من حركات الثورة على العثمانيين. كان جمال باشا مثال الوالي العثماني الذي قدم دماء العرب قربانًا للحفاظ على ما كان يسميه "الرابطة العثمانية"، ولاقى أرسلان حظه السيئ في قربه من هذا الوالي الدموي. أصبحت علاقة أرسلان بجمال باشا محطة لم ينسها أحبابه له فضلًا عن خصومه (ص 91–92)، غير أن هذه العلاقة صورت أزمة أرسلان وجيله أكثر من كونها مجرد مادة تسرد في كتب التاريخ.

هي أزمة الدفاع عن عالم بدأت ملامحه تتوارى وأفسح مكانه لعالم جديد مختلف، ومأزق التمسك بـ"خلافة" لم تعد تسعف المدافعين عنها بأسباب استمرارها. كانت معضلة جيل

أرسلان هي معضلة الخلافة العثمانية نفسها، العمى التام عن رؤية التغيرات العاصفة بالعالم حينها، والاصطدام بقوى أوروبية حثت السير سريعًا للسيطرة على العالم، قوى لم تعد فيها الراية الصليبية، كما تتذكرها الذاكرة المسلمة، ترفرف فوق رؤوس الجيوش القادمة من الغرب، وأوروبا لم تعد أوروبا الحقب الصليبية، فقد حضر الدين في الغزو الأوروبي الجديد مختلطًا مع السياسات الإمبريالية والتوسع الاقتصادي، وكانت ألوان الاحتلال هي هدية عصر التنوير الأوروبي للعالم "المتخلّف" خارج أوروبا "المتقدّمة".

هكذا عصفت تلك المرحلة بمسيرة أرسلان، وفي نهاية الحرب العالمية الأولى وجد هذا الأمير نفسه مترجلًا بين ألوان المنافي، وفي قلبه هم الدفاع عن العالم الإسلامي ضد الغزاة الجدد. وبالرغم أن كليفلاند عنون الفصل الثالث من كتابه بـ"تبنّي القضية العربية"، غير أن محطات حياة أرسلان تؤكد أن ما كان حاضرًا لدى الرجل هو الحفاظ على الرابطة الإسلامية، وتوحيد جهود المسلمين أمام القوى الغازية. لم تكن، إذن، "القضية العربية" سوى محاولة من أرسلان لإنقاذ ما يمكن إنقاذه من هذا العالم الإسلامي الذي استولى على كافة اهتماماته. ولذلك حوّل أرسلان "مقر إقامته في جنيف إلى مركز للحركة الإسلامية العالمية" (ص 38).

"مؤسسة ... متحرّكة"

في تقديمه كتاب كليفلاند، يصف الدكتور محمد الأحمري أرسلان بأنه كان "مؤسسة عظيمة متحركة" (ص 10). تتضح هذا الصورة طوال فصول الكتاب، فكما تقاسمته أنواع الأماكن، اتجهت جهوده كذلك إلى ألوان متعددة من الاهتمامات: الأدب والسياسة والتاريخ والنضال ضد المحتل. لم يكن أرسلان حبيس الصفحات، بل سار به نضاله من العراق والشام والجزيرة العربية إلى المغرب الإسلامي الكبير، وكانت علاقاته بملوك العرب ملأى بالصراعات حينًا وبالوفاق أحيانًا أخرى.

كان في الشمال الإفريقي "معلم جيل"، كما عنون كليفلاند الفصل الخامس من كتابه، وارتبط به رموز حركات مناهضة الاحتلال أمثال مصالي الحاج الجزائري والحبيب بورقيبة

التونسي ومحمد المكي الناصري المغربي. لذا نقل كليفلاند عن لوتورنو قوله: "بسبب شكيب أرسلان احتلت المغرب دائرة الضوء بوصفها قضية المسلمين" (ص 193).

وصل عدد المقالات التي كان يكتبها أرسلان لمجلات مختلفة في العالم الإسلامي مئة مقالة سنويًّا (ص 42)، وصدّر كتبًا لعدد من معاصريه، مثل مصطفى صادق الرافعي وغيره، وكانت تعليقاته على كتاب **حاضر العالم الإسلامي** للوثروب ستودارد مثالًا ناصعًا على سعة اطّلاع الأمير على التاريخ الإسلامي. بعد انتهاء الحرب العالمية الأولى، أخذ الرجل الخمسيني حينها هموم أمّته وامتدت جهوده من مشرق العالم الإسلامي إلى مغربه. خاض مغامرات سياسية ونضالية، وآثر حياة القلق والمكافحة على أن يخلد إلى الدعة والطمأنينة. عرفته مكة وصنعاء، وقبلها دمشق والقاهرة، والصحراء الليبية إلى طنجة وتطوان. وحسب تعبير كليفلاند، كان أرسلان بعد الحرب العالمية الأولى مثل الأفغاني آخر أيامه "يجوب العالم الإسلامي وأوروبا فيستقطب مريدين مستجدين، ويحذر وينبه بعض الحكام العرب إلى الخطر، وينتزع تعابير القلق من المسؤولين البريطانيين والفرنسيين الذين يقتفون أثر تجواله" (ص 149).

خاتمة

أرّخ كليفلاند لحياة أرسلان من خلال قضاياه التي تبنّاها ودافع عنها حتى آخر حياته: الجامعة الإسلامية، القضية العربية، الصلة بحركات التحرر في الشمال الإفريقي، وكانت ميزة الكتاب هي رجوع كاتبه إلى مختلف الوثائق الاستخباراتية عن شكيب أرسلان وتحركاته، سواء كانت البريطانية أو الفرنسية أو الإيطالية. يتميّز كليفلاند في كتاباته عامة بالاستقصاء المبهر، والتحليل العميق، وكتابه الشهير عن تاريخ الشرق الأوسط الحديث ما يزال حتى اليوم مقرّرًا في أكثر من جامعة أميركية[4].

لم يخلُ هذا الكتاب، **الإسلام ضد الغرب**، من براعة كتابات كليفلاند وتحليلاته التي بدا أغلبها -في الكتاب- متّزنًا وعادلًا. وإذا كان بعض ما كتب عن أرسلان من قبل كتّاب عرب، أمثال الشرباصي والدهّان، وافيًا عنه في حياته الشرقية، فإن كتاب كليفلاند هذا أحاط بحياة أرسلان في المهجر، مستعينًا بوثائق وكتابات عدة عن أرسلان بلغات مختلفة.

كانـت حيـاة شـكيب أرسـلان حافلة بالأحـداث، ملتزمـة بما اعتقـده الرجل مـن قضايا دافع عنهـا وكلّفتـه الكثـير، مـا جعـل أمـير البيان يعيـش أكثر مـن حياة، ويمـوت كذلك أكثـر من مرة مـع كل قضيـة مـن قضايـا أمّتـه رأى إخفاقهـا. حـارب الاسـتعمار بكل صـوره وأشـكاله، وأراد للفـرد المسـلم أن يتحـرر مـن أوهـام الهزيمـة التي تسـللت إليه تحت أقنعة شـتى، وعشـق العربية وغـاص في تاريـخ أمّتـه الإسـلامية ليكتـب تاريـخ ما مـضى لصناعة مـا هو آت.

الهوامش

1. التشديد من كاتب المقال.

2. Cleveland, William L. *The Making of an Arab Nationalist: Ottomanism and Arabism in the Life and Thought of Sati; al-Husri, by William L. Cleveland*. Princeton: N.J., Princeton University Press, 1971.

ترجم إلى العربية تحت عنوان **ساطع الحصري من الفكرة العثمانية إلى العروبة**، ترجمة فكتور سحاب، بيروت: دار الوحدة، 1983.

3. راجع مراجعة ألبرت حوراني لكتاب كليفلاند، موضوع المقال، **في نشرة مدرسة الدراسات الشرقية والإفريقية**:

Hourani, Albert. "William L. Cleveland: Islam against the West: Shakib Arslan and the Campaign for Islamic Nationalism". *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, vol. 50, no. 3, 1987, pp. 555–556.

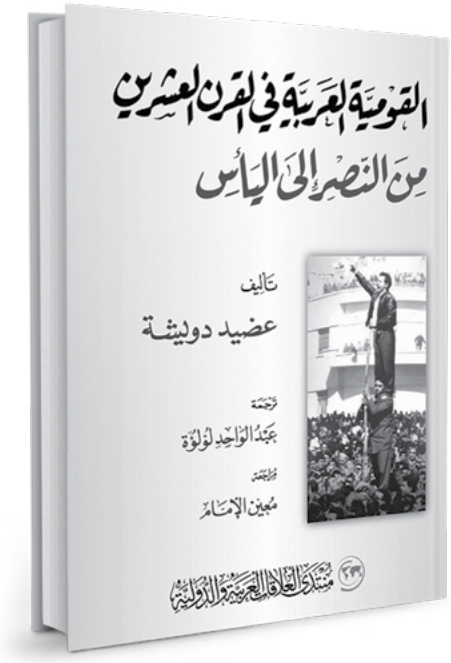
4. صدر الكتاب في مقتبل التسعينيات وتوالت طبعاته منذئذ، صدرت طبعات الكتاب الأخيرة بمشاركة مارتن بونتون، أستاذ التاريخ في جامعة فيكتوريا الكندية:

Cleveland, William L. *A History of the Modern Middle East*. Boulder: Westview Press, 1993.

مراجعة كتاب:

القومية العربية في القرن العشرين: من النصر إلى اليأس *

المؤلف: عضيد دويشة
ترجمة: عبد الواحد لؤلؤة
الناشر: منتدى العلاقات العربية والدولية-الدوحة
سنة النشر: 2019
عدد الصفحات: 368



القومية: غموض المفهوم

يأتي كتاب عضيد دويشة **القومية العربية في القرن العشرين: من النصر إلى اليأس**، الذي صدر في مستهل القرن الحادي والعشرين، في حقبة كانت فيها القومية العربية -كإيديولوجيا- قد فقدت بريقها. لذلك، كان أمام دويشة تاريخ كامل لنشوء الفكرة ومن ثم انتصاراتها وانكساراتها، تاريخ امتلأ برموز القومية العربية وقادتها ودولها، والصراعات والتناقضات التي لم تنقطع طوال الحقبة القومية.

* إعداد قسم مراجعة الكتب بمجلة أواصر.

يبدأ كتاب دويشة بنقاش الفكرة القومية على وجه العموم، وكذلك مفهوم الأمة الذي لا يمكن تجاهله عند الحديث عن القومية، بصرف النظر عن التعاريف المختلفة لكلا المصطلحين. يؤكد الكاتب في مستهل الكتاب أنّ "ما يميّز أمة عن جماعة عرقية أو أي تجمع آخر يجب أن يكون رغبة الأمة المستمدة من الذات في تحقيق سيادة سياسية ضمن أرض معترف بها" (ص 12). هذا مدخل حرص عليه المؤلف لتأكيد الهدف السياسي في مفهوم "الأمة" عنده؛ إذ إن هذا العنصر السياسي كما يقول هو " الركيزة المؤسسة لتعريف القومية العربية" في دراسته لها (ص 12). غير أن هذا السبب ليس وحده لفهم القومية العربية كما يراها المؤلف؛ بل هو أيضًا حريص على فصل فكرة "العروبة" المرتكزة على أسس ثقافية (اللغة، التقاليد، الأدب... الخ) عن فكرة "القومية العربية". فإذا كانت الأولى "تسلّم بالميراث الثقافي" فإن الثانية تصبغها "هذه الوحدانية الثقافية بمكوّن إضافي هو الإدراك السياسي" (ص 12). يخلص المؤلف إذن إلى تعريف محدد عنده للأمة؛ ليكون هذا التعريف مفتاحًا للقارئ في بقية فصول الكتاب، ومن ثمّ يصبح تعريف الأمة لدى الكاتب: "**تضامن بشري، يؤمن أفراده بأنهم يشكلون كلًّا ثقافيًّا متلاحمًا، ويظهر رغبة قوية في الانفصال السياسي والسيادة**" (ص 16).

البدايات: تناقضات لم تحلها سوى الإيديولوجيا

كانت أوضاع الخلافة العثمانية في نهاية القرن التاسع عشر توحي بسقوطها في الربع الأول من القرن العشرين. فالنزعة القومية الطورانية التي بدأت بين بعض مسؤولي الدولة العثمانية كانت تحمل ضمنًا بذرات القضاء على الأسس التي قامت عليها الخلافة العثمانية، أو ادّعتها أحيانًا: رابطة الأمة الإسلامية. بدأت بوادر التحريض السياسي ضد العثمانيين على أيدي أشخاص أمثال: جمال الدين الأفغاني، ومحمد عبده، والكواكبي، ورشيد رضا. كانت كتابات الكواكبي أشد وضوحًا في الهدف إلى الاستقلال السياسي للعرب عن الترك، بينما لم تكن هذه النزعة قائمة على أساس قومي عند الأفغاني وعبده ورضا؛ إذ كانت الأمة الإسلامية والرابطة التي تجمعها هي مرتكز دعواتهم، ومع ذلك يؤكد دويشة أن الكواكبي

"لم يكن يدعو إلى سيادة عربية" (ص 25). في الأخير كان الهم الجامع لأولئك الرموز –السالفة أسماؤهم– هو إيجاد تضامن متين بين الأمتين العربية والتركية (ص 25).

لكن الخارطة السكانية للعالم العربي لا تقتصر على المسلمين فحسب، فالمسيحيون العرب، الذين برزت جهودهم في النهضة الأدبية العربية منذ القرن التاسع عشر، أرادوا لجهودهم أن تتوج بدعوة سياسية كذلك. لم تسعف الظلالُ الدينية الدولةَ العثمانية من تتابع انهياراتها؛ فمظاهر الفساد السياسي والمظالم المتلاحقة على الشعوب المحكومة من العثمانيين، والدعوات القومية والاستقلالية التي بدأت تظهر في أقاليم الدولة العثمانية سارعت في انتشار المد القومي خاصة، وانفرطت بذلك الرابطة الدينية التي كانت المرتكز الجامع لمختلف الشعوب الخاضعة للحكم العثماني. وفوق ذلك، كانت بعض الأقاليم، خاصة في العالم العربي، قد اقتطعها التنافس الاستعماري، خاصة بين بريطانيا وفرنسا في جهة ضد الخلافة العثمانية التي بدأت تلفظ أنفاسها الأخيرة.

ساطع الحصري: تشكّل النظرية القومية

كانت النظريات القومية عند المفكرين الأوروبيين في منتصف القرن التاسع عشر قد تمحورت في اتجاهين رئيسين: "فمن ناحية، كان الفلاسفة الإنكليز والفرنسيون لا يستطيعون تصوّر **الأمة** من دون لازمتها السياسية: **الدولة**" (ص 47). غير أنّ "المفهوم الآخر للأمة، الألماني في الجوهر، مختلف تمامًا. فحسب هذا التفكير لم تكن الأمم تكوينات سياسية بل **ثقافية**" (ص 47).

وظّف ساطع الحصري المفهوم الألماني في تنظيره للقومية العربية؛ إذ كان يرى أن وضع الشعوب العربية يشابه كثيرًا وضع الشعب الألماني الذي تقاسمته الدويلات المختلفة قبل سنة 1871 (ص 57). ولأن التنظير القومي، سواء عند الحصري أو غيره من بعض منظّري القومية العربية، كان ذا صلة بالمفهوم الألماني الذي يعد الثقافة جوهر الأمّة، كان التركيز على

النظـم التعليميـة الانطلاقـة للتربيـة القوميـة ونـشر الوعـي بهـا في العـالم العـربي. وعليـه، أصبح للتاريـخ واللغـة دورهمـا في تشـكيل الوعـي القومـي العـربي؛ فالرومانسـية التي صبغـت المفهوم الألمـاني للأمـة، الـذي تأثر به الحصري وغـيره، كان ميدانهـا التاريخ واللغة معًـا. هكذا أصبحت اللغـة "أهـم رابـط روحـي يجمع الفـرد مع بقية الجنـس البشري؛ لأنهـا أداة التواصل بـين الأفراد، إضافـة إلى كونهـا وسـيلة التفكـير". أمـا التاريـخ، فقـد كان الحـصري يـرى "أن الشـعور القومي يعتمـد عـلى الذكريـات التاريخيـة أكثـر مـن أي شيء آخـر. فالأفكار والحقائـق، المتصلـة بالتاريخ تقـوم بـدور مهـم في حيـاة الأمـم، ولها تأثـير كبير في توجيـه الحـوادث التاريخيـة" (ص 58–59).

ثورات وأنظمة في الطريق القومي

يتابـع دويشـة في كتابـه رصـد تطورات وتحـولات القوميـة العربية من خـلال دول قامت على أسـاس هـذه الدعـوة، أو ثـورات جمعـت ووجهت الشـعور القومـي العربي؛ دول مثـل مصر بعد ثـورة يوليـو 1952، وقضيـة ثورية مثل الثورة الفلسـطينية وامتداد النضال ضـد الكيان الصهيوني.

تميـزت الفصول السـبعة، التي اسـتحوذت على معظم الكتاب، بدراسـة رصدية واسـتقصائية لتجـارب القوميـة العربيـة؛ سـواء كانـت أنظمـة أم حـركات عـلى امتـداد العـالم العـربي. يتناول دويشـة القوميـة العربيـة وإشـكاليات الولاءات المتعـددة، البنيـة القبلية والطائفيـة في المجتمعات العربيـة مثـلًا، في الفصـل الرابـع. ثم يرصد المد القومـي من الثورة الفلسـطينية إلى الثورة المصرية، وبعدهـا ظهـور مـصر العربيـة وبـروز شـخصية عبـد النـاصر التـي دفعـت بالاتجاهـات القومية قدمًـا أمـام التيـارات الفكرية الأخـرى، والثـورة العراقية، عـام 1958، وما توالى بعدهـا إلى بداية السـتينيات مـن وصـول القوميـة العربيـة إلى ذروتهـا، ومـن ثـم الانحـدار الـذي شـهدته الفكرة عـبر أحـداث كانـت فاصلـة في تاريـخ التيار القومي؛ مثل فشـل الوحـدة بين مصر وسـوريا، وما شـهدته العـراق مـن الـصراع الشـيوعي–القومي الـذي انتهى بسـقوط نظـام عبد الكريم قاسـم ووصـول عبـد السـلام عارف إلى سـدة الحكم سـنة 1963.

يختتم دويشة رصده للقومية العربية في القرن العشرين بمرحلة انحدارها التي بدأت سنة 1967؛ إذ شهد عبد الناصر، نجم الفكرة ورمزها السياسي، هزيمته التي أودت بالهالة التي أحاطت به، والرمزية المنقطعة النظير لدى الجماهير العربية. أشار دويشة، في حديثه عن بدايات انحطاط القومية العربية، إشارة لافتة وذكية؛ إذ ربط الخفوت الذي أصاب الفكرة القومية في منتصف الستينيات بسلسلة خروج المحتل من الدول العربية الذي بدأ في نهاية الخمسينيات: تونس 1956، المغرب 1956، موريتانيا 1960، الجزائر 1962...الخ. أصبح الاستعمار هو "الآخر" الذي تحتاج إليه القومية العربية... "الآخر" المناسب" (ص 241).

"نهاية القومية العربية"

عقد دويشة فصلًا تحت عنوان "نهاية القومية العربية: تشريح تحليلي"، كان في غالبه تلخيصًا لما مضى من فصول الكتاب أكثر مما يحمله عنوان الفصل من نفَس تحليلي. وهذا يقود إلى الحكم على الكتاب بأكمله؛ فالرصد والتتبع التاريخي لفكرة القومية العربية كانت ميزة هذه الدراسة، ولكن غاب في الكتاب التفكيك الصارم سواء للقومية العربية كفكرة أو تمثلاتها التي عرفتها كأنظمة وحركات. على سبيل المثال، يشير دويشة إلى عدم حرص رعاة القومية على إيجاد مؤسسات ديمقراطية فاعلة، وإسهام الاتجاهات الاستبدادية لديهم في أفول القومية العربية (ص 252). ولكن هذه الملاحظة تصدق على أي نظام بأي إيديولوجيا تلبسّها؛ وهذا الفشل المتوالي للدولة الحديثة في العالم العربي، التي غابت عنها غالبًا الملامح الإيديولوجية مؤخرًا، دليل على أن غياب المؤسسات الديمقراطية يعني غياب الدولة الحقيقية. كان الأولى الحديث، مثلًا، عما تحمله فكرة القومية العربية في داخلها من عوامل انهيارها، والذي شهدته في آخر المطاف.

كما أن بعض التحليلات تمر على المؤلف دون أدنى محاكمة؛ فاللهجات العامية تشكل عنده عقبة من عقبات الفكرة القومية، كما طرحت في العالم العربي، ومن ثم هدف الوحدة العربية، ويذهب إلى أن اللهجات هذه تحول دون التواصل بين العرب (ص 73–74). لا يمكن، في

الواقع، إنكار صعوبة التواصل بين الشعوب العربية عند الحديث باللهجة، ولكن ما ينبغي الالتفات إليه هنا هو مدى فهم العربي اليوم للعربية الفصحى. فواقع أن العربي الأمي، فضلًا عن المتعلم، كان يستمع لخطابات القوميين وزعمائهم بالفصحى ويتفاعل معها، إبّان الحقبة القومية، التي كانت أساس الكتاب، لا يسعف الكاتب في ما ذهب إليه.

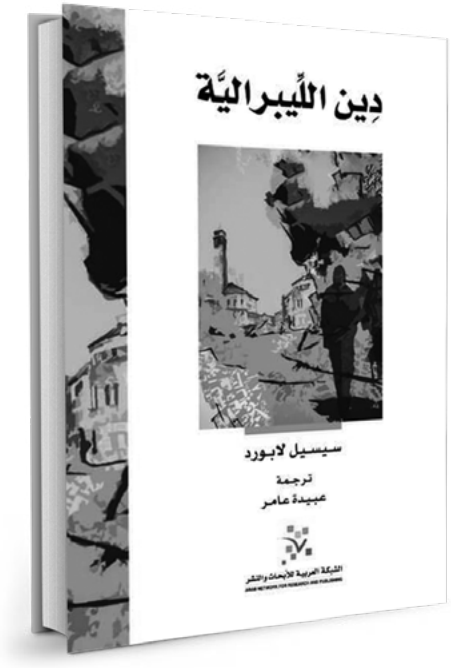
تبقى أهمية الكتاب في الجهد الاستقصائي الذي بذله المؤلف في دراسته للقومية العربية، وكذلك في توقيت إصدار الكتاب الذي سمح لصاحب الدراسة في تناولها كحقبة طويلة شهدت بدايات الفكرة ومن ثم انتصاراتها وانكساراتها، وليس ثمة عائق أكبر من الكتابة عن ظاهرة أثناء وجودها؛ إذ يجد المرء نفسه في إحدى الجهتين: حماس لا يرى سوى المحاسن، وخصومة لا ترى سوى الفشل.

مراجعة كتاب:

دين الليبرالية

المؤلف: سيسيل لابورد
ترجمة: عبيدة عامر
الناشر: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت
سنة النشر: 2019
عدد الصفحات: 350

محمد اسموني*



الإشكالية والمنهج

هل يمكن لدولة ليبرالية أن تقيم دينًا معيَّنًا بقوانينها ومؤسساتها؟ ولمسؤولي الدولة الالتجاء للعقائد الدينية لتبرير القوانين؟ وعرض الرموز الدينية للأغلبية في المجال العام؟ وهل يمكن أن ينحصر منصبُ كهنة الكنيسة في الذكور فحسب؟ وللمشاريع التجارية الدينية أن تحجب خدماتها عن المواطنين المثليين والمتحولين والمتحيرين جنسيًّا؟ وهل يجب إعفاء الرافضين لمبدأ الخدمة العسكرية لدوافع

* كاتب وباحث مغربي

أخلاقيـة (conscientious objectors) مـن القوانـين العامـة؟ وهل يجب حمايـة الأقليات الدينية مـن التمييـز كـما هـي الحـال مـع الأقليـات العرقيـة؟

تفصـح هـذه الأسـئلة عـن الوعـاء الإشـكالي الـذي راهنـت عليه سيسـيل لابـورد، لمناقشـة السـؤال المـؤرق المتصـل بالفصل بـين الدين والدولـة في الأنظمـة الليبراليـة. وإذا كان كتاب **دين الليبراليـة** في الجوهـر تحصيـلًا لمسـار تأمـلي في هـذه الإشـكالية باشرتـه لابـورد منـذ مـا يربـو عن العقديـن، فـإن جـدة أطروحـة الكتاب تعد حصيلـة للمنهج الحجاجي الذي توسـلت بـه للدفاع عـن الليبراليـة. فقـد جعلت مناقشـة الأسـئلة المتقدمـة المشروطة بالبحـث مبدأ في قضيـة مركزية تتصـل بموقـع الديـن في النظريـة السياسـية الليبرالية، سـيما وأنـه لم يُنظّر له بشـكل كاف. ومن ثم كانـت الحاجـة ملحـة في إمعـان النظـر في كيفيـة ارتبـاط القوانين والمؤسسـات الليبراليـة بالمظاهر المتنوعـة للحيـاة الدينيـة، في أبعادهـا الرمزية والاجتماعيـة والأخلاقية، وذلك وفـق تصور يزاوج بـين **تفسـير الديـن، وتفكيكـه**، قصـد إبـراز القيم المتعـددة التي تحققهـا جوانب محـددة منه.

قضايا الكتاب

تتـوزع قضايـا الكتـاب، بالإجمـال، في إشـكالات مترابطـة، اقتضى المنهـج فصلها عـلى النحو الآتي:

1. المساواتية الليبرالية ونقد الدين

تقـوم نظريـة المسـاواتية الليبراليـة للدين والدولة على مبدأ أسـاس يعتـبر أن الدين لا يحتاج إلى تخصيـص في الدولـة الليبراليـة، خاصـة أنهـا توفّر مجالًا مـن العدالـة يمكن لمواطن داخله ممارسـة تصـور لمـا يـراه حيـاة خـيرة. وتلتـزم الدولـة بنـاء على هـذه النظريـة بأمريـن اثنين، أولهـما احترام الديـن وحمايتـه، وثانيهـما عـدم التأسـيس لأي مُعتقد بصفة رسـمية. بيـد أن رجاحة هـذا التصور تضمـر جوانـب مشوشـة، تعفي مـن قبولـه في الكلية. وتتصل أساسًـا بالطابـع الفضفاض لمفهوم "الخيريـة"، الـذي يجعـل مـن العسـير مقارنتـه بالدين في المبـدأ. من ثـم رأت لابورد الحاجة ماسـة إلى مراجعـة المسـاواتية الليبراليـة، وفـق تصور أكثـر تعقيدًا لماهيـة الدين، يتجاوز التناظر البسـيط والمبهـم لمفهـوم الخير، وفـق مقاربة تفكيكية اسـتلزمت خطوتـين مترابطتين:

تحدي الدين النقدي: يقصد به محاججة مجموع الانتقادات الموجهة للتفريقات الليبرالية للدين والدولة، والتي سعت إلى إثبات قصور المنظور الليبرالي في جوهره الرامي إلى إقامة حدود مستحيلة بين الدين والدولة. وبينت لابورد أن الدين النقدي ناجم أساسًا عن سوء فهم للمذهب الليبرالي، تتضح معالمه من جهة في الخلط بين الأصل والتبرير، سيما وأن بعض خصوم هذا المذهب توسلوا بالنقد التاريخي، وجعلوا منه نقدًا فلسفيًّا لليبرالية، بل نجدهم قصروا النظر بالأساس على استعادة التاريخ المشوه لليبرالية، والادعاء أنها مسيحية المنشأ والمنزع[1].

الجواب المساواتيّ الليبراليّ: حرصت سيسيل لابورد، قبل استعراض جواب مساواتيّ لليبرالية على صياغة تعريف جديد لهذه النظرية، يعتبرها من جهة مستقلة عن رؤية علمانية شاملة، من حيث إنها لا تقصي المؤمنين من جمهور أنصارها المدافعين عنها، ولا تحمي في الوقت ذاته المعتقدات والممارسات بشكل فريد من التعصب والقمع والتمييز (ص47). وردًّا على كل أشكال النقد المتقدمة، تذكّر لابورد أن نظرية المساواتية الليبرالية لا تنظر إلى الدين بوصفه مساحة من الاهتمام الخاص بشكل فريد، خصوصًا أن كل المواطنين -بموجب تلك النظرية- يستحقون احترامًا متساويًا بوصفهم مواطنين، مهما كان تصورهم المحدد للخير، سواء أكان حياة من التأمل الفكري، أم العبادة التقية، أم المتعة الاستهلاكية. ولما كان النقد البروتستانتي يؤاخذ على المساواة الليبرالية إعلاءها من شأن المعتقد، وتمتيعه بكثير من الحرية، مقابل التأطير القسري للممارسات، التي تقع تلقائيًّا ضمن المصالح المدنية للدولة (حجاب المسلمات مثلًا)، فإن لابورد تحاجج بأن الدين في المبدأ يجب أن يكون مُختارًا ليحظى بالاحترام (ص60).

2. المساواتية الليبرالية ومعضلة الإعفاءات

تستمد هذه الإشكالية راهنيتها من حجم الإعفاءات الممنوحة على أساس ديني في الدول الليبرالية، من قبيل تنظيمات الطعام، وقوانين اللباس، والخدمة العسكرية...وهو ما يحفّز على الاستفهام: كيف نبرر منح إعفاءات خاصة من القوانين العامة مع الحيادية والمساواة؟

وتقترح لابورد ثلاث استراتيجيات لتجاوز هذه المشكلة (ص 63-90):

إذابة الدين: تشترط مبدأ توسيع الدين إلى تصنيف شامل يستوعب الأذواق، والالتزامات، والهويات، والاعتقادات، والمنظورات... حيث لا يقاس عليها، بل يذاب فيها. وبناء على الفهم يشدد رولاند دوركين على أنه بدل الاشتغال بماهية الدين يُستلزم العناية بعلاقة الحكومة ومواطنيها... والحد من الأسباب التي قد تقدمها الحكومات لأي قيد على حرية المواطن إطلاقًا[2].

دمج الدين في المجال العام: تقوم هذه الاستراتيجية على قياس الدين على تصنيفات مقارنة تستحق بدورها اهتمامًا متساويًا، وذلك بغية حمايته. ويفترض هذا الأمر تمتيع المتدينين بـ"حرية متساوية وليست خاصة"، بالقدر الذي تعامل فيه الالتزامات الدينية كجزء من طبقة أوسع من الالتزامات والمشاريع التي يهتم بها الناس، سواء أكانت دينية أم لا[3].

تضييق الدين: وتتأسّس على رفض الضمير العلماني للإعفاءات، انطلاقًا من فكرة مؤدّاها أننا نملك مصلحة ذات درجة أعلى باتباع إملاءات ضميرنا، سيما وأن كثيرًا من الأشخاص غير المتدينين يمكن أن يعترفوا بقوة الواجبات الضميرية، في سياق ما يسميه كل من تشارلز تايلور وجوسلين ماكلور "الاعتقادات الأخلاقية المؤسّسة للهوية الأخلاقية"[4].

3. المساواتية الليبرالية ومعضلة حيادية الدولة

تتصل معضلة حيادية الدولة بالفكرة الليبرالية القديمة القائلة إن عدم اعتراف الدولة بدين رسمي يجب تعميمها إلى حيادية الدولة تجاه الخير. وتعبّر عن هذه القناعة ثلاثة مبادئ أساس، تتمثل أولها في "الاستقلالية الأخلاقية" التي تعدّ الليبرالية شكلًا من الحكومة، تتمتع فيه القرارات السياسية باستقلال عن أي مفهوم محدد للحياة الخيرة أو ما يعطي القيمة للحياة. غير أن هذه القناعة التي دافع عنها دوركين[5] ما تلبث أن تبث عدم صلاحيتها. أما التحديات التي تواجه المجتمعات المعاصرة من قبيل زواج المثليين والإجهاض... يبدو التعارض فيها جليًّا بين الحيادية الليبرالية والأخلاقيات الشخصية. ويتصل ثاني هذه المبادئ بما يعرف بـ"الانتقاص المدني"، والذي يتمظهر أساسًا في بعض الإجراءات الليبرالية في مجال التعليم والقضاء، والتي تجعل بعض المواطنين يشعرون بمواطنة ناقصة لأسباب دينية بحتة.

أما ثالث هذه المبادئ، فيتعلّق بـ"الاختلاف الجوهري"، الناجم أساسًا عن وصاية الدولة الليبرالية على مجال العدالة (ص 100).

4. تفكيك الدين: في عدم اعتراف الدولة به رسميًّا

تراهن لابورد على تقديم تفسير بديل للمساواتية، يتجاوز نظيره التقليدي الذي يحرص على حيادية الدولة حيال الدين أو الخير. وكان من مقتضيات هذه الغاية تفكيك مفهوم الدين، والبحث في أبعاده المرتبطة بفهم الطبيعة العلمانية للدولة، بالقدر الذي يجعل من العلمانية متطلبًا معياريًّا أدنى للشرعية الليبرالية.

(4-1) الدولة القابلة للتبرير: تتصل جذور هذا النموذج بالحروب الدينية بأوروبا الناجمة عن الإصلاح البروتستانتي، حيث ظهرت العلمانية حلًّا مناسبًا لتأمين الشرعية السياسية في المجتمعات التي قسّمها الصراع الديني، وكانت الليبرالية مؤسسة لشرعية الدولة، كما ذهب إلى ذلك الفيلسوف الأخلاقي والسياسي جون رولز[6]. بيد أن هذا الاختيار يعتبر في الجوهر نوعًا من القهر الديني المدعوم من الدولة، التي تعمد إلى تبرير القوانين الموجهة للعقل الجماعي للعوام. وهنا تسقط الدولة العلمانية في أخطاء تمس جوهر المساواة الليبرالية، خاصة حينما تتلبس بسلوك الإكراه الديني.

(4-2) الدولة الشاملة: ينجمُ هذا النموذج عن الخلط السامي بين الدولة والشوفينية الوطنية، وهو بذلك يمسّ جوانب المواطنة المتساوية، من حيث كونه ينطلق مبدأً من اعتبار الدين نوعًا من الهوية غير المناسبة نموذجيًّا لاعتراف الدولة، سيما في سياقات سياسية باتت فيها الهويات الثقافية (ومنها الدين) مسببة للخلاف اجتماعيًّا، كما هو الحال في الهند أو إسرائيل أو مصر المعاصرة. لذلك عندما يتم التفكير في البعد الثقافي والرمزي للعلمانية، فإن القيمة المعيارية المرتبطة ليست فصل الدين عن الدولة، بل بدلًا من ذلك: شمولية كل الهويات.

(4-3) الدولة المحدودة: يستحضر هذا النموذج إشكالًا ليبراليًّا تقليديًّا، شكل هاجسًا أساسًا لمفكري هذا المذهب من جون لوك إلى دوركين، ويتمثل في مدى التزام الليبرالية بمثالية الحرية الشخصية. والأهم الاستفهام عن مدى سلطة الدولة وحدّها؟ وتظهر راهنية

هـذا الإشـكال في الطريقـة التـي تتدخّل بهـا الدولة في قضايـا متصلة بالجنـس، والتعليم، وقوانين الطعـام، واللبـاس... وتعيـد هذه الوضعيـات إلى الواجهـة المقولة الضعيفة للخـير الليبرالي، التي تتناقـض كليـة مـع حريـة الأفـراد في تطويـر قدراتهم الأخلاقيـة، بما في ذلـك القدرة على تشـكيل مفهومهـم الخـاص للحياة الخـيرة وتطويرها وملاحقتهـا (ص 153).

5. سيادية الدولة وحرية تكوين الجمعيات أو حرية التنظيم

مـن المحقـق أن سـيادة الدولـة تبقـى شرطًـا مسـبقًا للتسـويات القانونيـة حـول العدالـة، بـما في ذلـك التنظيـمات الدينيـة، ومـع ذلـك يبقـى حـد الاختصـاص القضائـي سـؤالًا راهنًـا؛ لأن اختصـاص الدولـة بالسـيادة المذكـورة، دون غيرها من المؤسسـات، لا يعفيها مـن احترام تكوين الجمعيـات، أو حريـة التنظيـم كقيمـة ليبراليـة جوهريـة. وترفـض لابـورد، انطلاقًـا مـن هـذه القناعـة، أي نظريـة اختزاليـة لتكويـن الجمعيـات، وتحـدد في المقابـل مصلحتين أسـاس ينبغي أن يعتبرهمـا تكويـن الجمعيـات في الـدول الليبراليـة، وهمـا: مصلحة التماسـك، ومصلحـة الأهلية.

6. تفكيك الدين في حرية الدين: الإعفاءات الفردية والعدالة الليبرالية

يفـرض اسـتيعاب وتمثـل قضيـة الإعفـاءات عـدم تفسـير الديـن كواجب ضميري، بـل تمثله شـكلًا مـن الالتـزام الثقـافي الحامـي للنزاهـة، والمُعطـي لمعنـى تمـت مقاومتـه في الغالـب الأعـم مـن قبـل المنظريـن السياسـيين. وحجـة ذلـك أن التزامات الهويـة الحاميـة للنزاهة أقلّ بـروزًا من التزامـات الواجـب، سـيما وأن انتهـاك النزاهـة الناتـج مـن تقييـد عـلى الثقافة أضعف مـن نظيره الناجـم عـن إكـراه الأفـراد عـلى عـدم التصرف وفـق فكرتهم عـن الواجبـات الدينية. ولمـا كانت عدالـة الدولـة في التحصيـل لا تعنـي أنهـا ملزمـة بضمان نجـاح مشـاريع الحياة، فـإن وجودها في الواقـع مقصـور عـلى تقديـم إطـار عمـل عـادل يتوافق عـلى خطـط الحيـاة المختلفـة والمتضاربة. مـن هنـا تظهر الحاجة الماسـة لإعـمال مبدأين لإقـرار عدالة الإعفـاءات. يتمثـل الأول في ما نعتته لابـورد بـ"العـبء غـير المتناسـب"، والـذي يمنـح لـكل الأفـراد إمكانيـة الحصـول عـلى فرصـة عادلـة لا تثقـل التزاماتهـم الحاميـة للنزاهـة بشـكل غـير متناسـب. في حـين يسـتمد المبـدأ الثـاني المتمثـل في "انحيـاز الأكثريـة" أهميتـه مـن اعتبـار القاعـدة السياسـية-القانونية تختـصّ بتكييفات

للأغلبيـة الدينيـة المصممـة بهـا. ومـن ثم فإن كثـيرًا مـن الإعفـاءات المخصوصة بالأقليـة يمكن أن تـبرّر تحـت مبـدأ العـبء غير المتناسـب، أو انحيـاز الأكثريـة، أوكليهـما (ص 315).

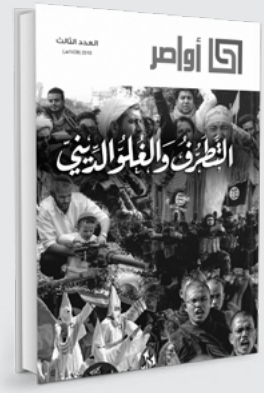
خاتمة

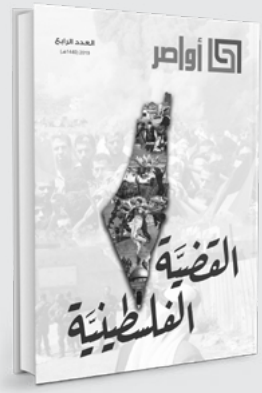
لعـل مـن حسـنات تفكيك الدين ،الـذي باشرته لابورد في القسـم الأعظم من هذه الدراسـة، هـو أنـه أسـعف بإعادة بنـاء النظرية الليبرالية، والتخلص من المفاهيـم الضبابية المتصلـة بحيادية الدولـة تجـاه الخـير، وبـدا أن رجاحـة هـذا التحليـل، الـذي باشرتـه لا بورد عـلى مـدار كتابها، لا ينبغـي أن يسـقط مـن الاعتبـار جوانب أخـرى متصلة بالأسـس المادية التـي تقوم عليهـا النظرية الليبرالية؛ ذلـك أنـه إذا كان الفصـل بـين الديـن والدولـة في جوهره عقـدي المنزع، فإنـه ينطوي في جوانـب أخـرى عـلى أبعـاد مادية تعـد من الأسـئلة المهمـة في كل مقاربة لموضـوع الليبرالية[7].

الهوامش

1. Rawls, John. *Political Liberalism*, New York: Colombia University Press, 1996, pp, 148-149.
2. Dworkin, Ronald. *Religion without God*. Harvard: Harvard University Press, 2013. pp, 132-133.
3. Eisgruber, Christopher L, and Lawrence G. Sager. *Religious Freedom and the Constitution*. Cambridge, Mass: Harvard Univ. Press, 2007. pp, 202-203.
4. Maclure, Jocelyn, and Charles Taylor. *Secularism and Freedom of Conscience*. Cambridge, Mass: Harvard University Press, 2011. p. 76.
5. Dworklin, "Liberalism", in: *Dworkin, Ronald. A Matter of Principle*. Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1985. p. 191.
6. Rawls, John. *Political Liberalism*, New York: Columbia University press, 1996.
7. Manin, Bernard. "Friedrich-August Hayek et la question du libéralisme " In: *Revue française de science politique*, 33e année, n°1, 1983. pp. 41-64.

الأعداد السابقة



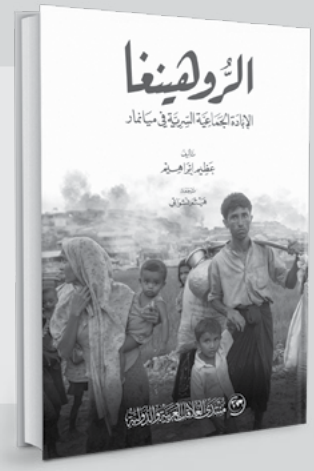


أحدث إصدارات منتدى العلاقات العربية والدولية

أخلاقيات الحوار

تأليف: يورغن هابرماس

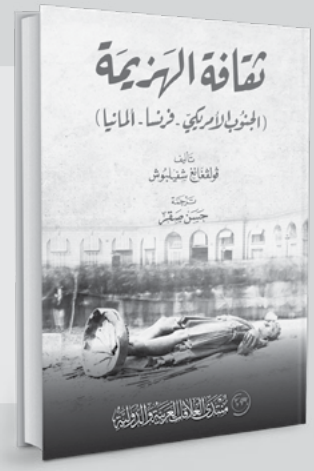
عدد الصفحات: 252



الروهينغا: الإبادة الجماعية في ميانمار

تأليف: عظيم إبراهيم

عدد الصفحات: 368



ثقافة الهزيمة

تأليف: فولفغانغ شيفلبوش

عدد الصفحات: 384

أحدث إصدارات منتدى العلاقات العربية والدولية

النص القرآني وأصول الاجتماع السياسي

تأليف: التيجاني عبد القادر حامد

عدد الصفحات: 352

كيف يفكر الفرنسيون

تأليف: سودير هزاريسنغ

عدد الصفحات: 464

موجز تاريخ الإسلام

تأليف: كارين آرمسترونج

عدد الصفحات: 240

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.