مساءلة العلوم الاجتماعيّة في دوّامة الأزمات: موجات السّخط والمطالبة بالتغيير

الكلمات المفتاحيّة في المؤتمر الخامس للمجلس العربي للعلوم الاجتماعيّة والتعقيب عليها

المجلس العربي للعلوم الاجتماعية
Arab Council for the Social Sciences
Conseil Arabe pour les Sciences Sociales

مساءلة العلوم الاجتماعيّة في دوّامة الأزمات: موجات السّخط والمطالبة بالتغيير

الكلمات المفتاحيّة في المؤتمر الخامس
للمجلس العربي للعلوم الاجتماعيّة والتعقيب عليها

© المجلس العربي للعلوم الاجتماعيّة
أيّار/مايو 2023

هـذا الكتـاب متوفـر تحـت رخصـة المشـاع الإبداعـي نَسـب المُصنَّـف 4.0 دولـي (CC BY 4.0). وبموجـب هـذه الرخصـة، يمكنـك نسـخ، وتوزيـع، ونقـل، وتعديـل المحتـوى مـن دون مقابـل، شـرط أن تنسـب العمـل لصاحبـه بطريقـة مناسـبة (بمـا فـي ذلـك ذكـر اسـم المؤلـف/ة، وعنـوان العمـل، إذا انطبقـت الحالـة)، وتوفيـر رابـط الترخيـص، وبيـان إذا مـا أُجريـت أي تعديـلات علـى العمـل. لمزيـد مـن المعلومـات، الرجـاء مراجعـة رابـط الترخيـص هنـا: https://creativecommons.org/licenses/by/4.0

إن التسـميات المسـتخدمة فـي هـذا الكتـاب وطريقـة عـرض المـواد فيـه لا تعبـر ضمنًـا عـن أي رأي للمجلـس العربـي للعلـوم الاجتماعيـة بشـأن الوضـع القانونـي لأي بلـد أو إقليـم أو مدينـة أو منطقـة، ولا بشـأن سـلطات هـذه الأماكـن أو رسـم حدودهـا أو تخومهـا.

إن الفِكَـر والآراء الـواردة فـي هـذا الكتـاب هـي مـن مسـؤولية المؤلّفيـن/ات ولا تعكـس بالضـرورة آراء المجلـس العربـي للعلـوم الاجتماعيـة كمـا أنهـا لا تلـزم المجلـس أبـدًا.

المحتويات

تمهيد 4

الكلمات المفتاحيّة

التغيير: رؤية في المفهوم 10
إبراهيم الكوني

العلوم الاجتماعيّة العربيّة والتحوّلات السياسيّة: أيّ موقع؟ 22
حيدر سعيد

من اعتمال السّخط الاحتجاجيّ إلى انفراط العقد الاجتماعيّ: ثلاث مقدّماتٍ وأطروحتان 32
منير السعيداني

مداخلة 50

النّقد في زمن الاستياء
سارة مراد

تعقيب 60

البحث والفكر في مواجهة السّخط
إليزابيث سوزان كسّاب

تمهيد

يسرُّ المجلس العربي للعلوم الاجتماعيّة تقديم إصدار رئيسيٍّ منبثق من مؤتمره الخامس الذي حمل عنوان «مساءلة العلوم الاجتماعيّة في دوّامة الأزمات: موجات السّخط والمطالبة بالتغيير»، والذي عُقِد في الدار البيضاء (المغرب)، والقاهرة (مصر)، وبيروت (لبنان) توالِيًا في 2 و7 و10 كانون الأول/ديسمبر 2021.

عكَسَ عنوان المؤتمر المطالب في جميع أنحاء المنطقة بتفكيك إشكاليّات متعدّدة حاضرة بعدما دخلت المنطقة في دوّامة من الأزمات، تتعلق بـ: مسألة المواطنة، والخيارات الاقتصادية-الاجتماعية، والتفاوت الاجتماعي، والاستفادة غير المتساوية من الخدمات الاجتماعية، بالإضافة إلى استفحال قضايا البيئة والموارد الطبيعية. وكان لافتًا بروز حركاتٍ واحتجاجاتٍ متزامنة تُلهِمُ بعضَها على امتداد المنطقة العربية لا بل العالم، من شرق آسيا وصولًا إلى أميركا اللاتينيّة، من حيث أشكال المقاومة وتعبيراتها والتخيُّلات لمستقبل مختلف.

بالإضافة إلى هذا السياق الإقليمي والعالمي الاستثنائي، كان المؤتمر الخامس مميَّزًا واستثنائيًّا من جوانبَ عدّة. أوّلًا، شكّل المؤتمر النشاط الختامي لسلسلة أنشطةٍ وفعاليّات احتفالًا بالذكرى العاشرة لتأسيس المجلس العربي للعلوم الاجتماعيّة. خلال العام 2021، نظّم المجلس سلسلةً من 10 حلقات نقاش افتراضيّة (حلقة في العاشر من كلّ شهر) سلّطت الضوء على الأولويات المفاهيميّة والثيميّة للأعمال التي يرعاها المجلس والمعرفة التي يُنتجها. شارك في الحلقات أكثر من 65 متحدثًا ومتحدّثةً يمثلون أعضاء مجلس الأمناء، وأعضاء المجلس العربي للعلوم الاجتماعيّة، وأصحاب/صاحبات منح وزمالات من المجلس، وباحثين/ات يعملون مع المجلس، ومؤسّسات شريكة. جميع هذه الحلقات مسجَّلة ومنشورة على قناة المجلس العربي للعلوم الاجتماعيّة في «يوتيوب»، ويمكن مشاهدتها كلّها من خلال زيارة القناة على هذا العنوان: @theacss

ساهمت هذه الحلقات في وصول المجلس إلى العديد من الجماهير الجديدة، وزادت ظهورَه/مرئيّتَه وانتشاره إضافةً إلى قدرته على نشر أعماله على الصعيدَين الإقليمي والعالمي.

ثانيًا، استعاد المؤتمر الخامس والذكرى العاشرة لتأسيس المجلس ثيمات المؤتمر الأول والثاني والثالث والرابع، حيث ترابطت معًا في سياق موجةٍ متجدّدة من الانتفاضات والاحتجاجات في المنطقة. وتمّ تناول هذه الثيمات في المؤتمر الخامس من خلال الموضوعات الفرعيّة الآتية: 1) اللامساواة والمقاومة؛ 2) الدولة ومجتمع المخاطر؛ 3) البنى التحتية والبقاء؛ 4) إيكولوجيّات الكوني والإقليمي والوطني. وعكست موضوعات/ثيمات المؤتمر الاهتمامات الدائمة التي شكّلت عمل المجلس على مدى السنوات العشر الماضية، وأعادت التقديم والتفكير في الموضوعات التي تمّ تناولها في المؤتمرات السابقة، مثل الحوكمة، وعدم المساواة، والدولة، والجندر، والبنية التحتيّة، والإيكولوجيّات والفضاء.

> **عكَسَ عنوان المؤتمر المطالب في أنحاء المنطقة بتفكيك إشكاليّات متعدّدة بعدما دخلت المنطقة في دوّامة من الأزمات**

على غرار المؤتمر الأوّل للمجلس عام 2013، ركّز المؤتمر الخامس على مساءلة العلوم الاجتماعيّة وإنتاج المعرفة في هذه الأزمنة المضطربة. وتعتمد هذه المساءلة على أدوات فكريّة ومنهجيّة مبتكَرة تفرضها حدّة الأحداث التي تعيشها المنطقة العربية والعالم وآخرها الصّراع بدرجات متفاوتة من النجاح مع تداعيات انتشار وباء «كورونا» (كوفيد-19) الذي فرض على الدولة الوطنية ومؤسساتها تحدّياتٍ عدّة بمستوى خطورة غير مسبوق.

ثالثًا، كانت جائحة كوفيد-19 جانبًا غير مخطَّط له من المؤتمر، سواء كموضوع بحثٍ في حدّ ذاته أم كتحدٍّ براغماتيّ ولوجستيّ، فاضطرّ المجلس إلى تأجيل موعد المؤتمر مرّتيْن؛ وفي النهاية، قرّر مجلس الأمناء ولجنة المؤتمر اعتماد مقاربةٍ ونسَقٍ مبتكرَين.

بسبب انتشار الجائحة وإغلاق الحدود، وحرصًا منّا على الالتزام بتدابير السلامة، قسّمنا المؤتمر إلى ثلاث فعاليّات حضوريّة لمدة يوم واحد لكلّ فعاليّة، عُقِدت كلٌّ منها في مدينة مختلفة في أنحاء المنطقة: الدار البيضاء والقاهرة وبيروت. جسّد هذا النسَق الفريد التزام المجلس بتوفير مساحاتٍ للاجتماع والتشبيك والنقاش الحرّ، فضلًا عن التزامه بالتمثيل والشمول الإقليميَّين.

كانت الجائحة جانبًا غير مخطَّط له من المؤتمر، سواء كموضوع بحثٍ في حدّ ذاته أم كتحدٍّ براغماتيّ ولوجستيّ

بالإضافة إلى الحدث الشخصي في ثلاث مدن مختلفة، نُظِّمت جلسات افتراضيّة عبر منصّة «زوم» و«فايسبوك» بين الأيام الثلاثة المخصّصة للمؤتمر الحضوريّ. وبالتالي، فقد عُقِد المؤتمر فعليًّا على مدار 8 أيام واكتسب طابعًا إقليميًّا على مستوى تنظيمه. عند التخطيط للمشاركة الحضوريّة، كان حرصٌ شديدٌ من طرفنا على أن يمثّل كلُّ يوم من أيّام المؤتمر مزيجًا من البلدان والتخصّصات والثيمات. ورغم هذا النسَق المرِن، واجهنا صعوباتٍ غير متوقعة عندما أغلق المغرب حدوده بسبب جائحة كوفيد-19 قبل أيّام قليلة فقط من انعقاد اليوم الأول من المؤتمر في الدار البيضاء. فرض ذلك تحدّيًا جديدًا على مسار التنظيم واللوجستيّات لجهة القيود على التأشيرات الجديدة ومشكلات السفر. ومع ذلك، ثابَرنا وتمكَّنّا من عقد المؤتمر على النحو المخطَّط له مع حضور أكثر من 50 مشاركًا/ةً في الدار البيضاء، وما يناهز 50 مشاركًا/ةً في القاهرة، وما يقارب 80 شخصًا في بيروت. كما حضر أكثر من 700 شخص البثّ الحيّ لمجمل الجلسات الافتراضيّة. وقد أدّى أعضاء مجلس أمنائنا في مختلف البلدان دورًا مهمًّا في إدارة الجلسات في المدن المختلفة، خصوصًا في المغرب. وهنا، نشكرُ كلًّا من الدكتورة فاضمة أيت مس والدكتور إدريس مغراوي على تولّي زمام المبادرة

في تنظيم اليوم الأول في الدار البيضاء. كما نشكر مستشارَي نقطتَي التواصل في فلسطين الدكتورة أيلين كتّاب وفي الجزائر الدكتور عبد الناصر جابي على تنظيم جلسات افتراضية جذبت جمهورًا كبيرًا. وطبعًا كلمة شكر للّجنة المنظِّمة للمؤتمر الخامس بجميع أعضائها وعضواتها وهم/نّ (بترتيب أبجديّ): الدكتور أباهر السقا، والدكتور إدريس مغراوي، والدكتورة أيلين كتّاب، والدكتور حيدر سعيد، والدكتور زياد أبو الريش، والدكتورة سارة مراد، والدكتور عبد القادر لطرش، والدكتور عبد الناصر جابي، والدكتورة فاضمة أيت مس، والدكتور محمد بامية، والدكتور منير السعيداني.

أخيرًا، ونظرًا إلى أنّ المؤتمر تضمّن ثلاث فعاليّات حضوريّة مختلفة، تمّ تنظيم ثلاث جلسات رئيسيّة.

استضفنا في اليوم الأول الذي احتضنته الدار البيضاء (2 كانون الأول/ديسمبر 2021) الأديب البارز الأستاذ إبراهيم الكوني الذي ستقرؤون كلمته كاملةً في هذا الكتاب بعنوان: «التغيير: رؤية في المفهوم».

أمّا في اليوم الثاني الذي عُقِد في القاهرة (7 كانون الأول/ديسمبر 2021) فكان المحاضِر الرئيسيّ الدكتور أحمد دلّال رئيس الجامعة الأمريكيّة بالقاهرة، والذي قدّم نتائج التقرير العربي الثالث للعلوم الاجتماعيّة وتحليلاته.

وضمّت الجلسة الرئيسيّة في اليوم الثالث والأخير الذي احتضنته بيروت (10 كانون الأول/ديسمبر 2021) ثلاثة محاضرين من اللجنة المنظِّمة للمؤتمر وهم/نّ: الدكتور حيدر سعيد والدكتور منير السعيداني (اللذان ستقرآن كلمتيْهما في هذا الكتاب)، والدكتور زياد أبو الريش. وكان من المفترض أن تنضمّ إلى الجلسة الدكتورة سارة مراد لإلقاء محاضرتها ولكنّ ظروفًا طارئة منعتها، ومع ذلك تشارك بمداخلةٍ في هذا الكتاب. تحمل كلمة الدكتور حيدر سعيد عنوان «العلوم الاجتماعيّة العربيّة والتحوّلات السياسيّة: أيّ موقع؟»، فيما يقدّم الدكتور منير السعيداني كلمةً بعنوان: «من اعتمال السّخط الاحتجاجيّ إلى انفراط العقد الاجتماعيّ: ثلاث مقدّماتٍ وأطروحتان»، أمّا الدكتورة سارة مراد فتقارب في كلمتها «النّقد في زمن الاستياء». وختامًا، تولّت الدكتورة إليزابيث سوزان كسّاب -التي كانت ميسّرة الجلسة الرئيسيّة في بيروت- التعقيب على هذه الكلمات الثلاث وتقديم بعض التساؤلات والطروح الجوهريّة المستقاة من الجلسة نفسها والنقاش المفتوح الذي شهدته.

في هذا الكتاب، نقدّم هذه المداخلات المهمّة التي حدّدت الأسئلة والثيمات الرئيسية للمؤتمر، باستثناء عرض الدكتور أحمد دلّال الذي ينشره المجلس العربي للعلوم الاجتماعيّة بشكل منفصل في التقرير الثالث للمرصد العربي للعلوم الاجتماعية بعنوان: «الفضاءات الأكاديميّة والمسارات المهنيّة لعلماء العلوم الاجتماعيّة في المنطقة العربيّة».

في الختام، عكسَ عنوان المؤتمر «مساءلة العلوم الاجتماعيّة في دوّامة الأزمات: موجات السّخط والمطالبة بالتغيير» رغبةَ المجلس المستمرّة في تعزيز مقارباتٍ ونماذج فكريّة جديدة تَظهر عبر تخصُّصات العلوم الاجتماعيّة والإنسانيّة، فضلًا عن فهمٍ أفضل للضوابط والإمكانيّات التي تعمل على تشكيل المنطقة العربية.

> **سعى المؤتمر إلى معاينة إمكانات العلوم الاجتماعيّة والإنسانيّة وحدودها، لا سيّما في سياق الأزمات**

وكجزءٍ من ذلك، أردنا أيضًا تضمين وجهة نظر من حقل الأدب، كما يتّضح من الكلمة الرئيسية لإبراهيم الكوني. في منطقتنا، تعكس الفنون الأدبية والمرئية سياقاتنا وتعبّر عنها بأشكالٍ قويّة وفعّالة، لذا من المهمّ إرساء حوارات وجسور بين الفنون والعلوم الاجتماعيّة. ويتجسّد هذا النهج الذي يتّبعه المجلس أيضًا في برنامج «البحث حول الفنون» بالشراكة مع الصندوق العربي للثقافة والفنون (آفاق).

إضافةً إلى كلّ ما سبق، سعى المؤتمر إلى معاينة إمكانات العلوم الاجتماعيّة والإنسانيّة وحدودها، لا سيّما في سياق الأزمات. كيف يمكن فهم الأزمة على أنّها هيكل وليس حدثًا، وكشرط دائم بدلًا من أن تكون مدّة محصورةً في هامشٍ زمنيّ محدّد؟ وعلاوةً على ذلك، ما هي مسؤوليتنا في مثل هذه الأوقات، كأفراد ومؤسّسات؟ كيف نجادل في أهميّة البحث والأكاديميا حتّى في ظلّ الحرمان

الاقتصـادي والمعانـاة السياسـية وفقـدان الأرواح؟

تظـلّ هـذه الأسـئلة محـطّ اهتماماتنـا الدائمـة ونحـن ندخـل العقـد الثانـي مـن عمـر المجلـس العربـي للعلـوم الاجتماعيّـة. نتطلّـع إلـى العمل مع مجتمـع الباحثيـن والباحثات فـي جميـع أنحـاء المنطقـة وحـول العالـم للتفكيـر وإعـادة التفكيـر فـي الأزمنـة التـي نعيـش فيهـا.

ستناي شامي

المديرة العامّة للمجلس العربي للعلوم الاجتماعيّة

بيروت، لبنان-2023

إبراهيم الكوني

وُلد في الصحراء الكبرى (جنوب ليبيا) في العام 1948، وعمل في الصحافة الليبية منذ العام 1965. درس الأدب العالمي في معهد غوركي للآداب في موسكو، حيث نال درجة الماجستير في العلوم الأدبيّة والنقديّة (1977). عمل مندوبًا لجمعيّة الصداقة الليبيّة البولندية في وارسو (1978). أصدر مجلّة ثقافيّة باللغة البولندية في وارسو باسم «الصداقة» (1980). عمل مُراسلًا صحافيًّا علميًّا لمركز الدراسات التاريخيّة في موسكو (1987)، ومستشارًا إعلاميًّا في سفارة ليبيا في بيرن (1992)، ليتفرّغ بعدها للأدب ويقيم في جنوب برشلونة-إسبانيا منذ العام 2012.

ألّفَ منذ العام 1970 إلى اليوم ما يزيد على التسعين كتابًا، وتُرجمَتْ أعماله الأدبية إلى أكثر من أربعين لغة. كما تدرَّس أعماله في المناهج الجامعيّة في الجامعات الأوروبية والأميركية واليابانية وغيرها من جامعات العالم.

كُتبتْ في أدبه عشرات الرسائل العلميّة والأكاديمية كالدكتوراه والماجستير بمختلف اللغات، كما كُتبت حول أعماله عشرات الكتب باللغات الأجنبية إلى جانب العربية، وأُقيمَتْ حولها عشرات الندوات في أوروبا وأميركا وآسيا وإفريقيا والشرق الأوسط.

حاز عددًا كبيرًا من الجوائز الأدبيّة الدوليّة والعربية المرموقة. واعتبره استفتاء مجلّة ليرـ الفرنسيّة أحد أهم خمسين روائيًّا عالميًّا في القرن الحادي والعشرين، في عددها الصادر في 2006.

الكلمة المفتاحيّة
في المؤتمر الخامس للمجلس العربي للعلوم الاجتماعيّة،
في يومه الأوّل في الدار البيضاء-المغرب، 2 كانون الأوّل/ديسمبر 2021

التغيير: رؤية في المفهوم

إبراهيم الكوني

كلّنا نسعى إلى تغييرٍ ما بالواقع، الواقع الذي نسكنه، ولكن قلّة منّا اختارت أن تسعى إلى تغييرِ ما بالواقع؛ ولكنه الواقع الذي يسكننا، لأنّ التجربة برهنت أنّ الواقع الذي نسكنه غنيمة، أمّا الواقع الذي يسكننا فهو القيمة.

وعندما يُقال أنّ جيلنا محظوظ لأنه وُلد مع استقلال وطنٍ مجبول بلعنةٍ دهريّة ختمته بالتراجيديا، مثل ليبيا، فلم يعش نزيف الآباء في سبيل إبداع فصول هذا الاستقلال؛ بيد أنّ هذا الحظّ لا يلبث أن يبطل بحكم الواقع الذي نصَّبَ جيلنا في خانة البرزخ، الواقع بين قطب آباءٍ ضحّوا في سبيل الخلاص، وأحفادٍ أبوا إلّا أن يدفنوا الخلاص عندما شاؤوا أن يدفنوا الوطن الذي من أجله تحقق الخلاص؛ فيكون جيلنا، جيل البرزخ، جيل الوسط الذهبي، أو المفترض أن يكون ذهبيًّا، هو الجيل الضائع المشفوع بقدر الضحية، في نظرية ابن خلدون عن نشوء الدولة، التي تقوم بفضل الآباء، فتتضعضع على يد الأبناء، لتزول بيد أبناء الأبناء. فنحن، جيل الخمسينيات والستينيات من القرن الماضي، المسؤول في الواقع عن التمهيد لزوال الدولة، كي يتمكّن أبناؤنا من إزالة الوطن نفسه من خريطة الواقع الجغرافي، بوحي من إدماننا نحن لما كان دومًا أفيونًا في حياة الأمم، كما الحال مع: التغيير.

والواقع أنّ الهوس بالتغيير لم يكن ليتمكّن من افتراس بُنية الدولة بهذه الكفاية، لو لم تهرع لنجدتنا الأيديولوجيا القومية المحمومة باحتكار الحقيقة، القادمة من المشرق لتغذّي في الجيل الهشّ روح تمرّدٍ هو، بحكم حداثة العهد بالوجود، من الطبيعي أن يكون فيه الحلم رأسمال؛ الحلم بخلاصٍ ذي بُعد غيبيّ؛ خلاصٍ مجبول بالشعر، ولذا هو فتنة، هو مثال، وأن يكون مثالًا فهذا سيعني أنه قدس أقداس. هنا

لا يعود السؤال عن حقيقة التغيير مطروحًا، في واقعٍ محكوم بالطيش، ولكنّ التغيير يغدو هو الغاية. التغيير منذ الآن هو المعبود، الذي تُهون في سبيله التضحية بذلك الاستقرار، الذي يدري الآباء وحدهم كم هو فردوس؛ بل والتضحية بالسلم، الذي لا يدري سوى الآباء كم هو خلاص، ثم التضحية بالتنمية، كسليلٍ شرعيٍّ لأبوين حميمَين هما: الاستقرار والسلم!

> **برهنت التجربة أنّ الواقع الذي نسكنه غنيمة، أمّا الواقع الذي يسكننا فهو القيمة**

يحدث هذا في عالمٍ بكر، عفويّ، وُلد من بطن البريّة، يجهل كم هو هذا التغيير حسناء لعوب، أقبلت على الواقع الهشّ، دسيسةً خبيئةً في مناهج المدارس، وأوحت بها رطانات إذاعة «صوت العرب» المشحونة بمنطق شعارات جنونية، كان لها مفعول السحر في وجدان أبناء جيلٍ لم يتردد في إشعال الحرائق في جسد وطنٍ برّيٍّ بريء، مسكونٍ بمفهومٍ آخر لثنائي الخير والشرّ، قبل أن تتدخّل جنيّة لئيمة هي الأيديولوجيا، لتوقظ فيه شكوكًا بشأن هويّة وهميّة، تغدو حجّةً، تبيح التضحية لا بوجود الدولة وحدها، كما حدث في أوّل سبتمبر69م، ولكن التضحية بوجود الوطن برمّته، كما هو مترجَم في حرف فبراير 2011. وبذلك يجني الآباء المؤسّسون في الصفقة صدمةً، وجيلنا الخائب خيبةً، والجيل البديل ضياعًا، ليضيع، بضياع الجيل، الوطن الذي لم يكن وطنًا ككل الأوطان، ولكنه الوطن الذي استنزل فيه أبو التاريخ هيرودوت طينة الوطن، والذي كان له الفضل في الجود على ثقافة أمّة الإغريق بكلّ ما متّ بصلة للحقيقة، بدايةً بالآلهة، مرورًا بالقيم الأخلاقية، ونهايةً بتقنيات الحياة الدنيوية؛ وذلك من دون أن تشفع له هذه المنزلة في الفوز بشرف الانتماء إلى حرم المأساة، المترجمة في حرف «ملبومينا»، ربّة التراجيديا في تاسوع آلهات الفنون، التي عنوَن بها عرّاب تاريخ ما قبل التاريخ كتابه عن أحجية التاريخ: ليبيا، ليرث خلفه أرسطو هذه الشهادة في عبارته الشهيرة: (من ليبيا يأتي الجديد). لن نعجب بأن يكون لهذا الوطن شرف احتضان أول عمل روائي في التاريخ، وهو «الجحش

الذهبي» لمؤلّفه أبوليوس من مدينة صبراتة، ألهذا السبب يا ترى صارت العنقاء التي أوتيت القدرة على بعث نفسها من رماد حريقها كل مرة؟

أفلا نملك الحقّ في أن نطرح سؤالًا مرجعيًّا، في حمّى بحثنا عن حقيقة هذا العالم، من خلال الظمأ الوجداني لتغيير ما بالعالم، فلا نكتشف، إلّا بعد فوات الأوان، أنّ حمّى هذا التّوق لتغيير ما بالعالم، ما هي إلّا تعبير عن شغفنا الجنوني بتغيير ما بأنفسنا في الواقع، ما دمنا نؤمن بأننا نحن القطب في هذا العالم، وما عالمنا سوى انعكاس للحقيقة التي تسكننا، وعلاقتنا به لن تكون أكثر حميميّة من حميمية علاقتنا بالأمكنة. تلك الأمكنة التي نتوهّم أنّ قيمتها في أننا نسكنها، إلى أن نكتشف أنّ الأعظم شأنًا من المكان الذي نسكنه هو المكان الذي يسكننا، لأنّ المكان الذي نسكنه مجرد مكان، ولكنّ المكان الذي يسكننا فردوس. ولا يتحوّل المكان، في تجربتنا الوجودية وطنًا ما لم يتحمّم بهذه الحميميّة التي تستوطننا؟

أفلن يكفينا دليلًا في شأن أسبقيّة تغيير ما بالنفس على تغيير ما بواقعنا، تجربة تلك الفئة التي استطاعت أن تحقق أعجوبة تغيير ما بالعالم، بالتمرّد على طبيعتها، باغتيال إنسان في نفسها، لتحيي إنسانًا آخر، لتحقّق بهذا القربان معجزة تغيير ما بالعالم، كحال الأنبياء وعظماء الإصلاح البشري، في حين أجرمت في حقّ عالمنا الفئة الأخرى التي أعجزها أن تغيّر ما بنفسها، ففتّشت عن حقيقتها الضائعة في واقع عالمٍ هو باطل، محاوِلةً تغيير ما بعالم الباطل على طريقة الغزاة الأسطوريين؟

التغيير دومًا هو المغامرة التي تطرح التحدّي الذي لن نضمن ألّا تستدرجنا فيه الأيديولوجيا الواعدة بفتنة هي منزلة الأبعاد القصوى، فنقبل بإبدال نظامٍ محتمل بنظامٍ مهووسٍ كثيرًا ما يغرينا كي نستمرئ الانتحار المترجم في حرب أهليّة، لنجني بهذا الطيش انهيار التميمة السحرية التي كانت منذ الأزل ضمان حضور الإنسان في حضرة أخيه الإنسان، ولتغدو في مفهوم الأمم قدس أقداس، كما الحال مع: وجود الدولة، لأنّ بغياب الدولة من واقعنا لن نملك إلّا الفرار إلى ذلك العهد الذهبي الغابر، السابق على انقسام القبيلة الإنسانية إلى نصفين: نصف راحل، ونصف آخر حطّ الرحال في المكان، ليمسي أسير المكان. أي العودة إلى فردوس الزمن الضائع الذي كان فيه الإنسان يحمل دولته على ظهره، مهدها في القلب حريةً قصوى، فلا يُقهر أبدًا، لاستحالة استعباد أيّ مخلوق اعتاد أن يحمل على منكبيه بيتًا، مختزلًا دولته في بيته المحمول، ليبقى معصومًا من الحاجة لوجود تغيير، كونه يحيا واقعًا ميثولوجيًّا، واقعًا مثاليًّا، في ظلّ زمن ميثولوجيٍّ أيضًا،

لأنه غير قابل لقسمتنا التقليدية في ماضٍ وحاضر ومستقبل، ولذا فهو في غنًى عن بدعة ما نسمّيه ثورة، اللهمّ إلّا حاجته للثورة على نفسه! فالهجرة للبسطاء، كما للأنبياء، حصانة من قدر ما نسمّيه تغييرًا.

يعني ذلك أنّ إنسان العمران هو الذي استجار بالعبوديّة طوعًا، يوم اختار المقام بجوار أخيه الإنسان، لينصّب الأرض على نفسه سلطانًا، مسلّمًا زمام أمره للعلاقة. علاقة قد تجير من غول الاغتراب حقًّا، ولكنّ الثمن المستوجب في حقّها جسيم، وهو التنازل عن تلك الحرية التي لن تكون هنا سوى اعترافٍ صريح بضعف. اعتراف بعجز. اعتراف بهزيمة؛ لأنّ الأحرار وحدهم ليس لديهم ما يفقدون، لذا هم، في الصفقة، الطرف الأقوى!

ولو استطاع مريد العمران أن يتحلّى بنصيب ولو قليل من شجاعة، لقنع بالتغيير، كأتاوة ملزمة، حتّى في صيغته الأسوأ، ما دام قد ارتضى التنازل عن بطولة الحضور في حرية أبديّة، كما يضمنها إدمان الارتحال بوصفه التغيير، المفروض بسلطة واقع طبيعي، يحظى فيه المريد بتحريرٍ غيبيّ، لا يخلو من روح الشعر، ولكنه أقسى مفعولًا، لأنه فكٌّ خالد للارتباط بأحبّ ما في الوجود، وهو: الوطن. لذا، فالإنسان الذي اختار المكان ليدسّ فيه سحر ما أسميناه وطنًا، ليس له إلّا أن يقنع بذلك الجنس من التغيير الذي لا يلبث أن يسفّه ما قام من أجله، عندما ينتصر، لأنّ الثورات لم تُخلق لتحقّق أحلامنا، بل خلقت لتخذل توقعاتنا، رغم فظاعة التضحيات المدفوعة كثمن والتي ليس على المريد أن يأسف عليها، حتّى لو أصابت القيم بمقتل، مهما وجد نفسه في موقف شاهد العيان على هذه القيم وهي تتعرّض للدَّنَس على أيدي الفرسان الجدد، إذا شاء ألّا يُصدم وهو يرَى ما حسبه هبّةً قدسيّة للانتصار للقيم؛ فإذ به يتحوّل مجرد معمعان حرب، الفوز بالغنيمة فيه هو الغاية، فلا يملك من هول الحريق إلّا أن يتغنّى بفضيلة الإصلاح الضائع. الإصلاح الذي كان خيارًا متاحًا دائمًا.

ما يجب أن نعترف به هو أنّ مجتمعاتنا لم تُمنَح الفرصة لكي تحيا وجودها في ظلّ سلطة مدنيّة، لأنّ واقع أوطاننا، طوال مراحل هيمنة الأنظمة المؤدلجة، هو واقع معسكرات. معسكرات محكومة فعليًّا بقوانين طوارئ. والفرد فيها يحيا مزمومًا، محمومًا، منتظرًا حدوث ما يمكن أن يجود به واقعٌ يهدّد بنشوب حرب في أيّ لحظة. أي انتظار نفسي لحدوث تحوّل مجهول، يحيل النشاط اليومي إلى حضورٍ في كابوس ديمومة، توقُّع الخلاص فيه يغدو حلمًا، يغدو هاجسًا؛ هاجسًا لا ضمان ألّا

ينقلب عُصابًا. ولا أحسب وجود شقاء يمكن أن يقارن بشقاء إنسانٍ يفني العمر كلّه منتظرًا تحوّلًا، منتظرًا منعطفًا، منتظرًا قارعةً، طمعًا في معجزة خلاص. وكانت هذه الحروب تنشب فعلًا، تنشب لأنّ قادة المعسكرات كانت تطلبها، تطلبها لتبرّر وجودها، لتضمن استمرار العمل بقوانين الطوارئ، ولا تستيقظ من غيبوبتها حتى عندما تسفر حروبها عن هزائم، لأنّ لا وجود لأبرياء في منطق قانون الطوارئ. فالبريء هنا أيضًا متّهم، متّهم حتى لو ثبتت براءته، متّهم حتى لو لم يوجد جرم، كما في نموذج كافكا تمامًا. والخسائر التي يخلّفها واقع من هذا القبيل، في نفوس الناس، تفوق في مفعولها النكسات الاجتماعية، أو الاقتصادية، لأنّ الثمن هنا هو: الاغتراب!

الاغتراب لا عن الإحساس بالمواطنة فحسب، ولكن الاغتراب عن الإحساس بالوجود.

> **يجب أن نعترف بأنّ مجتمعاتنا لم تُمنَح الفرصة لتحيا وجودها في ظلّ سلطة مدنيّة**

هذا الإحساس تراجيدي بالطبع، والفرد فيه لا يملك إلّا أن يتبنّى موقف المُعارض. المعارضة لا في مفهومها الحرفيّ، ذي الماهيّة السياسية الشائعة، ولكنها المعارضة كقناعة معرفية، مبدئية تسري في وجدان كل مريد حقيقة، أي أنها المعارضة في العلاقة مع كل نظامٍ أرضيّ، لأنها موقفٌ وجوديّ؛ فناموس الحرية الممنوح لنا بالطبيعة هو الذي يُملي أن نعتنق دين المعارضة حتى في حقّ تلك الأنظمة التي اخترناها لأنفسنا، لأننا لن نضمن ألّا تنقلب علينا في اللحظة التي تأمن فيها حجّتنا. أي أنها معارضة مبدئية، أبدية. وأن تلهمنا موقفًا وجوديًّا في العلاقة مع واقعنا، فذلك لن يعني سوى التحلّي بالروح الفلسفية، بالروح السلمية، التي لن تبخل بالقرابين في سبيل ضمان حقن الدم، وإلّا انقلب موقفنا عدميًّا، منافيًا للقوانين الوضعيّة، فكيف بالقوانين الإلهيّة، كما برهنت تجربة الرسالات النبويّة على سلطة

السّلْم في تحرير الواقع الإنساني، من دون الاحتكام إلى العنف؛ لأنّ ما لا يُغتفر في معجم الغيوب هو الخلاص المشفوع بنزيف دم.

فحيثما شاهدنا احتكامًا إلى قطعة سلاح، بذريعة انتزاع خلاص، حصلنا في الختام على قصاصٍ بدلًا لخلاص. فقانون «كما تدين تدان» هو القاضي هنا، والإنسان الذي عايش تجربتين ليبيّتين، ثم الحرب الأهليّة اللبنانيّة، ثمّ قيام حركة التضامن في بولندا، التي قوّضت كيان المنظومة الشيوعيّة، ثم انهيار الإمبراطوريّة السوفييتيّة، يملك الحقّ في أن يجاهر بشهادته في شأن عدم جدوى انتظار خلاصٍ مجلّلٍ بنزيف الدم. وأحسب أنّ الافتتان بتغيير واقع ما بالعالم، وليس بتغيير ما بالنفس، هو سرّ هذه القيامة، لأنّ الاستهتار بالروح إثم آثام. والوحي الإلهيّ هو الذي قضى بقدسية قطرة الدم المجبولة بربوبيّة كلّ ما متّ بصلة لجناب الروح؛ لأنّ ما هو الدم إن لم يكن روحًا تجسّدت؟ وما هي الروح إن لم تكن دمًا تبدّد؟

> **تغيير ما بالنفس وليس تغيير ما بالعالم، هو الرهان الأحقّ بأن نعتمده تعويذةً في أداء الواجب**

الثورة وفيّة لمنطق الحرف الذي انتُدِبت إليه، بمشيئة اللغة، مستغلّةً جهلنا بحكمة اللغة. لأننا الأمّة التي يروقها أن تتغنّى بخطاب اللغة، ولكنها تغترب عن فردوس اللغة لعدم الاعتراف بالوجود كحجّة لغة، كحبكة ملفّقة من مفردات اللغة. فهي، بمنطق الوجود، مفهوم خطر، خطورة لم تبخل بها اللغة. فهي لا تَعِدُ، في المفردة، لا بالخلاص، ولا بالحرية، ولا بالعدالة، ولا بأيّ بناء، ولكنها تحيا بأنفاس الدهاة الأوائل، الذين سنّوا ناموس اللغة، بدليل انتماء الثورة لطبيعة وحشٍ أهوج هو: «الثور» الذي لا يتردّد في أن يدمّر كل ما يعترض سبيله، كلّما انطلق من معقلٍ أو عقال. وهي الرديف الشرعي للفورة، كإبدالٍ شائع بين الفاء والثاء. أمّا في اليونانية فإنّ كلمة (epanastasi، επανάσταση) تعني بدئيًّا «غياب الاستقرار»، أي: هيمنة الفوضى. فماذا يمكن أن يعني اغتراب الاستقرار

في واقعٍ يعتنق دين العقد الاجتماعي؟

غياب الاستقرار هنا سيعني غياب النموّ. غياب النموّ في بُعده الطبيعي. النموّ التدريجي، والحثيث في سيرورة التقدّم إلى الأمام. أي أنه استثمارٌ حكيمٌ لتميمةٍ لا نعلم قيمتها إلّا عندما نفقدها، كما الحال مع السِّلْم. فالحضور في ملكوت السّلم هو ما أوتي معجزة التحوّل الدؤوب إلى الأفضل، أي الارتقاء لتحقيق ما خلعنا عليه لقبًا جليلًا في أدبيّاتنا وهو: التطوّر! التطوّر الذي تعاديه فلسفة الثورة بالسليقة. تعاديه في منطقها اللاتيني: revolution الدالّة على ما سيكشف عن فضيحة، لأنّ المفردة ما هي إلّا نفيٌ متعمَّدٌ لـevolution المعبّرة عن التطوّر.

مثيرٌ للفضول أن نكتشف أنّ الجذر في كلمة evolution هو vol الدالّ في اللغات الجرمانية على: «الامتلاء»، كما في voll الألمانيّة، بإضافة لام أخرى، أو full في شقيقتها الإنجليزية. كما تعني vol في الليبية القديمة، واللغات البربرية المنبثقة عنها، «فوق»، أي احتلال مكانة في الذروة، أي السيرورة إلى أعلى، أي السموّ، تعبيرًا عن طبيعة أيّ امتلاء، يفيض إلى أعلى كلّما ضاق به القمقم. وهو ما يعني أنّ التطوّر، في المفهوم البدئي، نتاج حركة محمومة لقطع مسافة في مسير صعود نحو الكمال، نحو التطوّر؛ التطوّر الذي تعاديه الثورة في المصطلح اللاتيني، المعتمد في اللغات الأوروبية بـevolution، إنكارًا للانخراط في انطلاقة الصعود إلى أعلى، لأنّ التطوّر في المفهوم تطاولٌ، تعالٍ، ارتقاء مداراتٍ أسمى، بدليل أنّ كلمة «طور» المستعارة من تطوّر تعني في العربية «الجبل»، بوصف الجبل آخر مستوى تستطيع أن تجود به اليابسة في توقها لارتياد فضاء.

وهو ما سيعني أنّ الثورة حرفيًّا احتفاءٌ بـ«ردّة». قبول بالارتداد إلى الوراء، أي أنها تعتنق دين الرجعية حرفيًّا؛ هذه الرجعية التي تتشدّق بالعداء لها، وتنصّبها في معجمها كباطل أباطيل. ويبدو أنّ الإخفاق لم يكن ليبقى قدر الثورات إلّا بسبب الطبيعة الغيبيّة للغة، كترجمانٍ أمين لطلسم له سلطة الفعل، مبرهنًا بذلك على حقيقة القِران الميتافيزيائي بين اللغة والوجود. ومن قبيل العبث أن تحاول أجيال الحواة أن تسوّق المفهوم، مفهوم الثورة، في واقعنا، كحجّة للقيام ببطولاتٍ لم تُنتدب لها الثورة بسلطان الوجود. فهي، في حلفها المشؤوم مع الأيديولوجيات، استطاعت أن تطيح، في أمدٍ قصير، لا بمشروع النهضة فحسب، ولكنها، في حمّى شغفها بالردّة، أطاحت بالدولة الوطنيّة أيضًا؛ ليس هذا فحسب، ولكنها أطاحت بالدولة نفسها، لتطيح تاليًا بالوطن أيضًا!

حدث هذا كلّه بحجّة تلبية نداء مقدّس هو: التغيير!

كلمة «تغيير» في العربية تعبّر عن عدوان، لأنّ التغيير، كمفهوم، هو إنكارٌ لواقع قائم، لإبداله بواقع مفترض. وأن يكون الواقع مفترضًا لا يعني بالضرورة أن يكون واقعًا نافذًا. فالافتراض هنا هو ما يخذلنا، لأننا لا نعوّل عليه كحقيقة محتملة، بل كحقيقة واقعة. وخطيئتنا أننا نعامل اللغة كخطاب، ترجمان ننتدبه ليكون لنا في أدغال المفاهيم دليلًا، وننسى أننا معجونون من الطينة ذاتها التي لفّقت طينة اللغة. ننسى أننا لسنا سوى صنيع لغة، أو كما يقول مارتن هايدغر: «لا نتكلّم نحن اللغة، ولكنّ اللغة هي التي تتكلّمنا»، وإلّا بأيّ حقٍّ نحاجج الأمم بهويّتنا كأمّة «اقرأ» التي نعتنقها بحكم التنزيل، كما يُحاججنا ذوو قربى بهويّتهم كأمّة «في البدء كان الكلمة» المختطفة بقلم الإنجيل؟ ألم تُهدنا ديانة قدماء المصريين الحجّة في تلك التجربة الرؤيوية التي اعتاد فيها الكهنة أن يتظاهروا أمام معبد أوزوريس وهم يهتفون: «اللسان سعادة! اللسان ألوهة!». أفلا يحقّ لنا أن نتساءل، بعد هذا، عمّا إذا كان من حقّنا إحداث ما نسمّيه تغييرًا في واقع عالمٍ نحن فيه بالهويّة مجرّد أضياف، من دون الحصول على تفويضٍ مسبق من حضرة مستضيفٍ هو بالهوية صاحب شأن؛ فنحن مَن خان اللغة وليست اللغة هي مَن خاننا.

التغيير الذي برهنت التجربة الإنسانية على حقيقته كتجديف في حقّ الربوبيّة نفسها، بسبب اعتناقه لدين دمويّ هو: العنف، في وقتٍ يطرح الواقع الاجتماعي، المعادي لهذا الإثم المدعو عُنفًا، نموذجًا آخر مغايرًا لمفهوم التغيير، كما هو واقع الأنظمة السياسية في الجزيرة العربية؛ تلك الأنظمة التي استجارت في تجربتها بذلك الاستقرار، الرديف لمبدأ جليل كالسِّلْم، الذي لن يعترف في سعيه بالوقفة في منتصف الطريق، لأنه ليس قبولًا بسكون، ليس عجزًا عن مواصلة سفر، ليس استسلامًا لواقع بدافع وهَنٍ، وإلّا تحوّل ردّةً مهينة إلى الوراء، لأنّ التقاط الأنفاس ليس دليلًا على تخلّف عن ركب، بل هو تسليمٌ للزمام لجناب السِّلْم؛ سِلم أبدعَ أعجوبة تنمويّة جريئة، حمت الأوطان من شرور تغييرٍ يأتي بنزيف العنف، مستعينةً بحصانةٍ أخرى، هي غياب السعار الأيديولوجي المقنّع باحتكار الحقيقة؛ لأنّ هنا فقط لا يستطيع مغامر متطفّل أن ينادي بوجوب الإطاحة بهذا النظام أو ذاك، بحجّة غياب الحقنة الكافية من عقار العروبة، أو يجاهر آخر بالنداء الدّاعي إلى محو هذا النظام أو ذاك بذريعة غياب الجرعة اللازمة من الإيمان بالإسلام دينًا، لأنّ الواقع هنا يسفّه هؤلاء، لأنه هو المعني بالحجّتَين المعنيّتين، بوصفه مهبط الحجّتَين.

ما يليق بأن تعترف به الربوبيّة، في صفقة التغيير، هو نزيف الروح الناجم عن الألم، وليس نزيف الدم. فنحن لن نتغيّر، ولن نحقّق لأنفسنا تحريرًا ما لم نؤمن بأننا لا نولد مرّة بل نولد مرّتين. نولد في المرّة الأولى الولادة التي لا فضل لنا فيها ولم نخترها لأنفسنا لأنها هبة نلناها بمشيئة أمٍّ هي الطبيعة. ولكننا مدعوّون لأن نحقّق بعثنا من قمقم الطبيعة بوسيطٍ جليلٍ هو الروح، لنكون شهودًا على ميلادنا الثاني. ميلادنا الحقيقي، بوصفنا الأمّة غير المعنيّة بالأشياء التي تُرَى، ولكننا معنيّون بالأشياء التي لا تُرَى؛ فالأشياء التي تُرَى وقتيّة، أمّا الأشياء التي لا تُرَى فأبديّة، عملًا بوصيّة القدّيس. فما يُرَى هنا هو منظومة ما بالعالم الحرفي، وما لا يُرَى هو المنظومة الغيبيّة المعنيّة في حرف ما بالنفس، ومحاولة تغيير ما يُرَى هو تغيير ما بالحرف؛ الحرف الذي يُميت، ولذا هو مغامرة جسيمة. أمّا تغيير ما لا يُرَى فهو بطولة تغيير ما بالروح: الروح التي تُحيي، لأنّ في بُعد الألم، الذي يدشّن ميلاد الروح، تتماهى الطريقتان، تتحالف الوصيّتان الربوبيّتان، وصيّة الإنجيل عن «الميلاد الثاني»، المطروح كشرطٍ لدخول ملكوت الربّ، وبين وصيّة التنزيل العزيز، المترجَمة في الآية: «إنّ الله لا يغيّر ما بقومٍ حتّى يغيّروا ما بأنفسهم» (الرعد 11).

> **إنسان العمران هو الذي استجار بالعبوديّة طوعًا يوم اختار المقام بجوار أخيه الإنسان**

التغيير، إذًا، تغيير ما بالنفس، وليس تغيير ما بالعالم، هو الرهان الأحقّ بأن نعتمده تعويذةً في أداء الواجب: الواجب نحو أنفسنا، والواجب نحو وجودنا في هذا العالم، والواجب نحو وجود هذا العالم فينا، شريطة ألّا ننسى أنّ العالم انعكاس، مجرد انعكاس، لما يسكننا؛ انعكاسٌ لذخيرة المستودع الذي يتكتّم على الأحجية التي نصّبتنا أخلافًا لله في الأرض، لنكون جديرين بأن نتولّى الوصاية على الوجود في هذه الأرض. أوَليس هذا اللغز المستغلق، المدعو إنسانًا هو الراعي، الذي لم يتردّد محفل الحكماء السبعة في أن ينصّبه على عرش الوجود مقياسًا في حقّ كل

أشياء هذا الوجود؟ ألم ينتدبه عرّاب العقل البشري «عمانويل كانط» لكي يكون هو الغاية، في عالمٍ كل شيء عداه مجرّد وسيلة؟ ألم يردّد شيللر الوصيّة القائلة إنّ تحت كلّ حجرٍ في مقبرةٍ يهجع عالم كامل؟ فماذا سيحدث في حال استطاع كلّ منّا أن يشقّ معراجًا في نفسه، ليعبر بنزيف الروح جحيم وجوده، كي يحقّق بَعثًا، ينتزع به فردوسه الضائع، فلا يعود، بحرية الأبعاد القصوى، ضائعًا ولكنه يستعير هوية الفردوس المستعاد؟

جميع القيم التي ننشدها من وراء أيّ حركة تغيير في واقعنا الدنيوي، ليس لها أن تتحقّق ما لم تكن استجابةً لحركة تغيير ما بأنفسنا، التي نعلنها في أنفسنا. فليس لنا أن نطمع في خلاصٍ لم ننفخ فيه من أنفاسنا في أنفسنا، ليكون بنزيف الروح صنيعنا. والحرية التي ننتوي أن نستزرع بذارها في محيطنا، ستبقى حلمًا مغتربًا عن واقعنا ما لم نحرّر ما بأنفسنا. والعدالة التي نهفو لأن نستنزلها في واقعٍ حرفي، هو آثم بطبيعته، هيهات أن تتنازل عن منزلتها الإلهيّة، ما لم تتحمّم بسلسبيل المنطق الذي يسكننا. والسلطة التي نتوهّم وجودها في مدارٍ يقع في فلكٍ يسبح خارجنا لن تتحقق ما لم نحقّق بأنفسنا السلطة على أنفسنا!

فليت التغيير الذي انتدبناه إلى واقعنا بحرف الثورة يكتفي بخرق القانون الوضعي، ولكنّ معالجتنا الرؤيويّة للمفهوم الذي جادت به علينا اللغة، كشفت كم أنّ الثورة عملٌ منافٍ لمنطق الوجود أيضًا، ما دامت اللغة هي الناطق الشرعي باسم الوجود، ما يعني أننا نمارس تجديفًا في حقّ الوجود عندما نعترف بالثورة رسولًا لتغيير ما بالوجود.

حكم المنطق هو ما يدعونا إلى أن نختار ثورة الباطن، فلا نستسلم لنداء القلب الذي يستدرجنا إلى شطحة الباطل، لأنّ العاطفة فينا ماردٌ أقوى. ففي القلب يهيمن الهَوَى، وفي المنطق يسكن الإلهام، تسكن الحكمة؛ لأنّ الأكثر إغواءً هو أن نحكم لثورة الحرف الذي يُميت، على حساب ثورة الروح التي تُحيي.

في شأن تغيير ما بالواقع الإنساني لا وجود بالطبع لوصفة مسبقة، ما لم تخضع لإرادة فردٍ، يطرح نفسه قطبًا معنيًّا في الأساس بتغيير ما بنفسه، بوصفها مركز كينونة، يملك الحقّ في أن يلقّن الأغيار رسالة التحرير، بضربٍ من عدوى، تنتقل من فردٍ إلى صفوةٍ، لتسري في وجدان وسطٍ اجتماعي، مؤتلفٍ بموجب عقدٍ ضمنيّ؛ تستعير ثروتها الروحيّة من الإيمان بالـ evolution، كحملة تطوير،

مقابل عزل مفهوم الردّة الكامن في أفيون حداثي أدمنه الجيل في الـ revolution، حتّى إذا أعجزنا، اعتماد مفهوم تغيير ما بالنفس، لم يبق لنا إلّا الاعتراف بالتغيير في صيغته ككارثة بيئيّة، مفروضة بقوانين الطبيعة، وليس حُكمًا مشفوعًا بمنطق التاريخ، مجدوحًا بروحٍ عدميّة، جزاء التدخّل في واقعٍ، هو حكرٌ على ذلك القدر الذي فوّضته الألوهة لكي ينوب عنها في تسيير شؤون البشر.

وكما يحتّم منطق العقد الاجتماعي التنازل عن نصيبٍ من حرّيتنا مقابل شراء الأمان الضروري لحضورنا في واقعٍ جمعيٍّ معقّد، تتقاطع فيه المنافع وتعصف به الأهواء، كذلك يحتّم منطق الواقع أن تقبل الأنظمة القائمة بلجم جنونها، فتتنازل عن نصيبٍ وافرٍ من جورها وتحتكم إلى الهدنة؛ كما يحتّم الواقع على الشعوب أن تقلع عن تعاطي أفيون إشعال الحرائق، فتقبل بالهدنة بعدما برهنت التجربة أنّ شهادة الوفاة في حقّ الفريقين إنما هي رهينة القبول بالثورة معبودًا؛ فلا يبقى أملٌ في الخلاص إلّا بالتصالح، وذلك بتحكيم الإصلاح في النزاع قاضيًا؛ لأنّ في الإصلاح لا يتحقّق فقط حقن الدم، ولكن يتحقق السِّلْم القادر على استثمار ثروة نفيسة كالاستقرار في إنتاج النموّ، النمو كوقودٍ وحيدٍ لحلم جميع الأجيال، وهو: التطوّر!

نعتنق هذا لئلّا نخسر الرهان، بوحيٍ من أيديولوجيا أبت في كلّ مرّة إلّا أن تسوّق التغيير كغاية في معزوفة احتكارها للحقيقة: الحقيقة التي شهدت لنا مرارًا بصواب الموقف من أيّ تغيير خذلته التجربة فأخفق في تحقيق حرية وعدنا بها، ولم يضمن فوزًا بعدالة تغنّى بها، ولم يفلح في إنجاز طفرةٍ في تحسين أحوالٍ راهن عليها؛ لأنّ الحقيقة، كقاضي قضاة، في محكمة الحكمة، هي التي استصدرت في حقّ هذا المعبود المزيّف حكم الإعدام، لأنّ مَن اصطفته الأقدار، لتكشف له الحقيقة عن وجهها في الصباح، وحده حقًّا لن يضيره أن يذهب ليموت في المساء.

حيدر سعيد

باحث في المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات منذ العام 2015، ورئيس قسم الأبحاث فيه، ورئيس تحرير دورية سياسات عربية، التي يُصدرها المركز. حاصل على شهادة الدكتوراه في اللسانيات من الجامعة المستنصرية في بغداد عن أطروحته «الأسس المعرفية للنظرية اللسانية العربية: بحث في الأصول» (2001)، وعلى الماجستير من جامعة بغداد عن أطروحته «أثر محاضرات دي سوسير في الدراسات العربية الحديثة» (1996). عمل في مراكز أبحاث عدة في بغداد وعمّان وبيروت. ساهم في كتابة وتحرير «التقرير الوطني لحال التنمية البشرية في العراق»، لعامَي 2008 و2014، وقد أصدرت التقريرين وزارةُ التخطيط والتعاون الإنمائي العراقية و«بيتُ الحكمة» بدعم من UNDP. ساهم في كتابة ثلاثة فصول في كتاب «تنظيم الدولة المكنّى داعش»، الذي أصدره المركز العربي (2018). أدار فريقَ بحث تولى إنجاز دراسة عن «المجتمع المدني الإسلامي في العراق» (2010). راجع الترجمة العربية لكتاب إدوارد سعيد، «مفارقة الهوية» الصادرة في العام 2002 من تأليف: جون أشكروفت وبال أهلواليا وترجمة: سهيل نجم. حاصل على منحة «صندوق إنقاذ العلماء Scholar Rescue Fund». صدر له: • الشيعة العرب: الهوية والمواطنة (محرّر، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2019)، • سياسة الرمز: عن نهاية ثقافة الدولة الوطنية في العراق (2009)، • وضع العلوم الاجتماعية في الجامعات العراقية (فريق بحثي، 2008)، • الأدب وتمثيل العالم (2002).

كلمة مفتاحيّة
في المؤتمر الخامس للمجلس العربي للعلوم الاجتماعيّة،
في يومه الثالث في بيروت-لبنان، 10 كانون الأوّل/ديسمبر 2021

العلوم الاجتماعيّة العربيّة والتحوّلات السياسيّة: أيّ موقع؟

حيدر سعيد

أثير على نطاق واسع، ما بعد الثورات العربية في العام 2011، سؤال عن فشل العلوم الاجتماعية، العربية، أو التي تُمارس في العالم العربي، أو التي تهتم بهذه المنطقة، في توقع هذا الزلزال.

لقد انخرط العديد من الجهود الأكاديمية، ما بعد الغزو الأميركي للعراق وطرح مشروع الدمقرطة، في تيار عريض، تقف خلفه أُطر حقوقية وسياسية، يقوم على موديل «الإصلاح»، أي إصلاح النظم السياسية القائمة من خلال الحد من المساحة السلطوية فيها، لصالح عناصر ديمقراطية، تشمل مأسسة الانتخابات، وبناء برلمانات تتجاوز البعد الشكلي، وتوسيع مساحة حرية التعبير، وما إلى ذلك. كلّ ذلك في إطار اتجاه عام في العلوم الاجتماعية والسياسية، كان يُنظّر لما يسمى «الأنظمة الهجينة Hybrid Regimes»، التي تجمع بين عناصر سلطوية وعناصر ديمقراطية، بوصفه الاتجاه العام الذي تسير نحوه الأنظمة السياسية في العالم (Levitsky and Way 2010). ومن ثم، يبرِّر هذا الاتجاهُ العام نحو الأنظمة الهجينة موديلَ الإصلاح، الذي يمكن أن يفضي إلى توسيع مساحة العناصر الديمقراطية وزيادتها. وفي حين كانت هذه الجهود مشغولة بهذا الموديل، كانت تعتمل تحت الأرض عواملُ أكثر راديكالية، لا تؤمن بـ«الإصلاح»، بل كان أفقها هو التحول الجذري، «الإسقاط»، كما في الشعار الذي رفع في العديد من المدن العربية في العام 2011.

إنّ سؤال التنبؤ هو سؤال فوق علمي، بالنسبة للعلوم الاجتماعية، بحسب ما أقدّر؛ فليس من واجب هذه العلوم أن تتنبأ بشيء. إنّ طرح رهان «التنبؤ» على العلوم

الاجتماعية وافتراض أنه يمكن أن يكون وظيفةً لها هو نوع من الإفراط في مماهاة العلوم الاجتماعية بعلوم الطبيعة والفيزياء. نعم، نشأت العلومُ الاجتماعية وهي تضع علومَ الطبيعة مثالًا لها. وكما هو معلوم، كان أوغست كونت يطمح إلى أن تكون السوسيولوجيا «فيزياء اجتماعية»، على نحو ما سمّاها، ولكنّ العلوم الاجتماعية -في مسارها الطويل- أدركت أنّ هناك ما يميزها إبستيمولوجيًّا عن علوم الطبيعة، من دون أن يوقف هذا مسعاها لأن ترصّن بنيان براهينها العلمية. بإمكان علوم الطبيعة أن تتنبأ، وليس بمقدور العلوم الاجتماعية ذلك، بسبب حجم المتغيرات وتعقيدها في الظواهر الاجتماعية.

إنّ انتقاد العلوم الاجتماعية العربية بسبب فشلها في التنبؤ بثورات 2011 ليس انتقادًا جدّيًّا

وهكذا، تطور تحديد العلوم الاجتماعية لوظيفتها، منذ مطلع القرن العشرين على يد ماكس ڤيبر، بأنها تدور على فهم الظواهر الاجتماعية وتفسيرها. ونظرياتُها تتطور بحسب تطوُّر قدرتها التفسيرية، من خلال جمع كمٍّ متزايد من المعطيات الوصفية، ونمذجتها.

غير أنّ الأطر التفسيرية التي تقدّمها العلوم الاجتماعية لا تصلح أساسًا للتنبؤ، بمنطق أنّ 1 زائدًا 1 يساوي 2. هذه حالة مثالية جدًّا ومختبرية، بمعنى أنها ليست واقعية في أحيان كثيرة، لأنّ متغيرات الظواهر الاجتماعية -كما قدّمتُ- كثيرة جدًّا ومعقدة؛ فالواحد الذي نترقب أن يضاف إليه واحد آخر ليكون اثنين، قد لا يُضاف إليه واحد، بل يضاف اثنان، أو ثلاثة، أو غير ذلك، ونتيجةُ الاثنين التي نترقبها، حصيلة 1+1، ستصبح ثلاثة أو أكثر في هذه الحالة. بمعنى أنّ المقولة «1 زائدًا 1 يساوي 2» تعبّر عن حالة مختبرية، ولا تعكس -بالضرورة- الواقع الاجتماعي. وهكذا، اختلفت متغيرات المقدمات، في ما لا تتوقعه الحالة المختبرية. وبهذا المعنى، ما يمكن أن تقدّمه العلوم الاجتماعية هو «مؤشرات»، لا تنبؤات.

إنّ نقد مبدأ التنبؤ في العلوم الاجتماعية ليس جديدًا في فلسفة العلم؛ فقد عدّ كارل بوبر -في مقاله «التنبؤ والنبوءة في العلوم الاجتماعية» وفي سياق نقده للتاريخانية الماركسية- أنّ فهم العلوم الاجتماعية بأنّ عليها أن تقدّم نبوءات تاريخية، خرافة (Popper 2002).

وفي تقديري، أنّ انتقاد العلوم الاجتماعية العربية في فشلها في التنبؤ بثورات 2011 ليس انتقادًا جدّيًا. نعم، لم تتنبأ هذه العلوم بهذه الثورات، كما لم تتنبأ بما بتنا نسميه «الموجةَ الثانية من الربيع العربي»، التي انطلقت في العام 2019، في غير ما بلد عربي لم يلتحق بركب الموجة الأولى، في وقت كان يهيمن شعور بأنّ صفحة الربيع العربي قُلبت إلى الأبد، لتأتي الموجةُ الثانية لتضعنا أمام شعور آخر، نقيض للشعور الأول، وهو أنّ الربيع العربي سؤال طويل، ومعقد، وأكثر استمرارية ممّا نتوقع.

إنّ جوهر انتقاد العلوم الاجتماعية العربية، في طبيعة علاقتها بموضوعها (المجتمعات العربية ونظمها وديناميكياتها)، ليس في أنها فشلت في التنبؤ، بل في أنها قصّرت وفشلت في دراسة المجتمعات العربية. ولذلك، كانت عاجزة حتى عن أن تزوّدنا بمؤشرات على ما يمكن أن يحدث؛ فهي ظلت أسيرةَ المعطيات والأرقام التي تقدّمها المؤسساتُ الرسمية والدوائر البحثية التي تدور في فلكها، والتي كانت توحي بأنّ المجتمعات العربية، في ختام العقد الأول من القرن العشرين، كانت على عتبة إصلاح. هذا ما كان يقال عن حالتَي تونس ومصر، كما نتذكر.

ولكن، لماذا فشلت العلوم الاجتماعية العربية في دراسة موضوعها؟ كيف كان ذلك، وعدد المشتغلين في العلوم الاجتماعية لم يعد مقصورًا على ثُلّة قليلة من الباحثين الأجانب، سليلي الاستشراق الكلاسيكي أو موديل «دراسة المناطق»، وثُلّة قليلة من المبتعثين إلى أكاديميات غربية، شكّلوا -في الحقيقة- الجيلَ المؤسس للعلوم الاجتماعية العربية؟ كيف كان ذلك، والأرقام تدلنا على أنّ عدد الأكاديميات والمؤسسات البحثية المختصة بالعلوم الاجتماعية تضاعف مرات عدة عن لحظة تأسيس الدولة العربية الحديثة في النصف الأول من القرن العشرين؟

النتيجة الأولى التي نصل إليها، هنا، والتي تبدو نتيجة بسيطة، ولكن من المهم توكيدها، هي أنّ العلوم الاجتماعية لن تكون ذات قيمة في فضاء سلطوي. ولا يقتصر هذا الأمر على الحريات الأكاديمية، أو حق الوصول إلى المعلومات، ما تبيحه وما تحظره الأنظمة من موضوعات دراسية، وما تسمح بنشره وما تعارضه، وسلامة المشتغلين في العلوم الاجتماعية من أيّ تبعات قد تفضي إليها بحوثهم أو توجهاتهم. الأمر أعمق بكثير، فالفضاء السلطوي ذو الصلة بالعلوم الاجتماعية هو نظام متكامل، يبدأ من رؤية الدولة لهذه العلوم، التي تؤثر كثيرًا في منطق إنشائها وتطورها،

وهي رؤية أداتية في الغالب، لا ترى في الأكاديميات المختصة بهذه العلوم مراكزَ إنتاج معرفي، بل مراكز لإنتاج كوادر بيروقراطية تعتمد عليها الدولة. من هنا الفارق بين الذين أخذوا تحصيلهم العلمي في العلوم الاجتماعية في أكاديميات غربية وأولئك الذين درسوها في الجامعات الوطنية، وهو فارق لا يرتبط بقصور ذاتي ملازم للمحلي والوطني، بل بالفهم الوظيفي الذي يحيط بالجامعة والعلوم الاجتماعية، وأعاق تطوّرها بكل تأكيد. ويصل الأمر بالفضاء السلطوي إلى أنه يجعل المجتمعَ غير مرئي، خفيًّا، أشبه بالسرّ. والمثالُ الذي أستطيع أن أتحدث عنه بأريحية، هنا، هو العراق؛ فالعراق الذي برز بعد العام 2003 لم يكن يعرفه أحد. يتعدى الأمر، هنا، التفسيرَ السطحي السريع بأنّ ثمة طائفية كامنة، مكبوتة، في العراق، تنفست بعدما زال عنها غطاء الاستبداد.

كان آخر عمل أكاديمي عن العراق، مهم وينطوي على تفسيرات تاريخية شاملة مؤسَّسة على إطار نظري جدّي ومادة أرشيفية ووثائقية وإحصائية ضخمة، هو كتاب حنا بطاطو «الطبقات الاجتماعية القديمة والحركات الثورية في العراق» (1978). وبعد صدور هذا الكتاب مباشرة، وفي ربع قرن، تغيَّر العراق بعمق، عبر ثلاثة أحداث كبرى غيّرت بنية المجتمع على نحو جذري: الحرب الطاحنة التي خاضها العراق مع إيران، والحصار الدولي الشامل الذي استمر ثلاث عشرة سنة، وتبلوُر دكتاتورية شمولية تركت أثرها في كل ركن في المجتمع.

أتحدثُ الآن، بأريحيّة، عن هذه الأحداث الكبرى، بوصفها عواملَ أفسِّر من خلالها تغيُّرَ المجتمع العراقي. ولكنّ الجميع، غداة الغزو الأميركي للبلاد وسقوط نظام صدام حسين، كان ينتظر نهوض مجتمع الأربعينيات والخمسينيات والستينيات والسبعينيات. وحتى من كان يحدس أنّ هناك تغيرًا في المجتمع العراقي، بمنطق «أنّ الماء لا يجري في النهر مرتين»، لم يكن بمقدوره أن يحدّد ما هو هذا التغير.

كان بطاطو نفسه أوّلَ من أدرك هذا التغير؛ فهو -وقد بنى كتابَه على فرضية أنّ مسار التحديث سيذيب الوشائج التقليدية- وقف ذاهلًا أمام صعود «الظاهرة الشيعية»، سنواتٍ قليلة بعد صدور كتابه. ولذلك، كتب دراسات عدة في الثمانينيّات عن الحركات الشيعية في العراق، محاولًا من خلالها فهمَ ما فاته في كتابه. في الدراسة الأولى منها، التي نشرها في العام 1981، وعنوانُها «الحركات الشيعية السرية في العراق»، حاول أن يفسر صعود هذه الحركات، بل سرّ جاذبيتها لدى الناس، لماذا ينخرطون فيها، وما الذي تعنيه لهم. وقد وضع إطارًا تفسيريًّا جيّدًا لذلك، وهو أنّ قضاء نظام البعث على الحياة الحزبية، ولا سيما اليسار، وعلى النقابات والمجتمع المدني، قد دمّر -أيضًا- فضاء الاحتجاج الاجتماعي التقليدي. من هنا، كانت الحركاتُ

الإسلامية الشيعية فضاءً بديلًا، وجد فيه الجمهورُ أنه يمكن أن يؤدي الوظيفة التي كانت تؤديها مؤسسات الاحتجاج التقليدية (Batatu 1981).

وضع بطاطو يده على ملمح مهمّ من ملامح تغير المجتمع العراقي، ولكنّه -حين كان يضع إطاره التفسيري في ذلك الوقت المبكر- لم يستطع أن يتابع كيف أنّ المؤسسات المجتمعية التقليدية، التي حافظت -لسبب أو لآخر- على بنيانها التقليدي، لم تكتفِ بأن تكون فضاءَ احتجاج اجتماعيًّا، بل إنها -سواء انطلاقًا من مصالحها أم في طريقة تفاعلها مع الجمهور- تحوّلت إلى فضاء هوياتي (سعيد 2019).

لم يكن العراق محصَّنًا من الإيديولوجيات الخارجية بعدما كان مغلقًا ومعزولًا لنحو ثلاثة عقود

وفضلًا عن ذلك، ليس هذا إلا عاملًا واحدًا من عوامل تغير المجتمع العراقي؛ فالمجتمع الذي ذهلنا ونحن نراقبه بعد العام 2003، له سمات قاسية عدة، منها أنّه ترسخت فيه صيغة للعلاقة بالدولة، جعلته فاقدًا للإرادة، سلبيًّا ومستهلكًا، والتركيبةُ الطبقية التي أعاد صياغتَها نظام شمولي يقوم على رأسمالية الدولة، لم تكن محصَّنة -وهي تواجه الإفقار وانحسار فرص التعليم- من نمو التطرّف، ليس في أطرافها، بل في قلبها، ولم يكن العراق محصَّنًا من الإيديولوجيات الخارجية، بعدما كان مغلقًا ومعزولًا لنحو ثلاثة عقود. وأكثر من ذلك، أنّ دولة الرعاية، القوية والكفوءة، التي شهد عقد السبعينيات نموذجها الأوضح والأكمل ربما، بدأت تتآكل، بسبب أعباء حرب الثمانينيات وحصار التسعينيات. وقد كان نموّ الظاهرة الدينية إحدى النتائج الأساسية والمباشرة لضعف الدولة. لقد استند هذا النمو، في جزء منه، إلى مؤسسات تقليدية قائمة، لم تستطع الحداثةُ والعلمنة، اللتان قادتهما الدولة، زحزحتَها، ولكنّ الجزء الأهم من الظاهرة الدينية نما من دون أساس سابق. والمثالان المهمان، هنا، اللذان وُلدا ونمَوَا مع ضعف الدولة في التسعينيات، هما الظاهرة الصدرية والظاهرة السلفية (ولي عمل ميداني على كلتا الظاهرتَين)، اللتان نشأتا بسبب ضعف الدولة،

وليستا مؤسَّستين تقليديّتَين جرى إحياؤهما بسبب هذا الضعف. إنّ هذا يدحض التصوُّر الجاهز بأنّ ضعف الدولة يحيي ظواهرَ ممّا قبل الدولة، وكأنّ «ما قبل الدولة» جوهر كامن يمكن أن يتنفس في أيّ وقت. ما أفترضه أنّ ضعف الدولة يُنتِج ظواهر جديدة.

ولكن، لمَ كان هذا الجديدُ دينيًّا؟ لا أريد أن أجيب بسرعة، ولكنّني -إن أجبت- فسأفكر في الدائرة نفسها التي فسّر بها فرهاد خسروخوار الجهاديةَ الأوروبية بأنها كانت بحثًا عن مقدّس، وقد انحطت صورة المقدس في هذه المجتمعات، وبأنها ردّ فعل على العلمانية المتشددة التي أفقرت الروحي فيها (Farhad 2016).

وهكذا، ظهر وجهُ العراق ما بعد العام 2003 دينيًّا إيديولوجيًّا، يتطرف ويتشدد في كثير من الأحيان، بعد ثمانية عقود لم نعرف خلالها إلا العراق العلماني، الطامح إلى الحداثة، في غير ما فرصة من فرص مساره.

> **كان الربيع العربي لحظةً مثاليّةً لأن تعيد العلوم الاجتماعية العربية صياغةَ عقد جديد مع الدولة**

لقد كان الربيع العربي لحظةً مثاليّةً لأن تعيد العلوم الاجتماعية العربية صياغةَ عقد جديد مع الدولة، لا فقط لأنّ هناك مسارًا فُتح نحو الديمقراطية، ولا يمكن لهذا المسار، مهما تعثّر على ما نشهد بانتظام، أن ينتهي من دون أن يخلّف شيئًا ما، مع تذكّر أنّ الحراك الذي فتح في العام 2011، لا يزال مستمرًّا وطويلًا، بل لأنّ تفكُّك الأنظمة السلطوية سيفضي إلى كشف وجه المجتمعات، وقد رُفعت عنها السرية. نعم، هناك تيار جارف لاستعادة سلطوية جديدة، بفهم أنّ عدم الاستقرار، الذي رافق المراحلَ الانتقالية طويلة الأمد، لا تعالجه إلا أنظمة على هذا النمط، وليس دولة كفوءة. ومع ذلك، أعتقد أنّ على العلوم الاجتماعية العربية أن تُمَأسس منافذَ الإتاحة التي اكتشفتها بعد سقوط أنظمة الاستبداد، يساعدها في ذلك أنّ الأنظمة السلطوية التي سقطت تشكلت في بيئة مغايرة تمامًا للبيئة التي تتشكل فيها السلطوية الجديدة: التكنولوجيا سابقًا ساعدت الأنظمة في تطوير آلة البطش، لتولد هذه النسخة من الأنظمة السلطوية

التي عرفناها، والتي تهاوت في العشرية الأولى من القرن الحادي والعشرين. وهذه التكنولوجيا نفسها تمكّن المجتمع الآن، وتعطيه حصانةً من أن تسيطر عليه الأنظمة بشكل كامل، كما كان الأمر قبل ثورات 2011.

أدركُ أنّ نهضة العلوم الاجتماعية العربية بحاجة إلى حزمة كاملة، قسم مهم منها يتعلق بالدولة ورؤيتها للعلوم الاجتماعية، على نحو ما تقدم، وسياسات التعليم، والبعثات، ورصانة وجدية الأكاديميات والمؤسسات البحثية المعنية بهذه العلوم، والحريات الأكاديمية، وما إلى ذلك؛ ولكن، ما أودّ أن أخلص إليه -هنا- لا يتعلق فقط بكيفية استجابة العلوم الاجتماعية العربية للثورات والحراك السياسي القائم والمستمر، بل كذلك في أنه ينبغي لنا أن نعدَّ الثورات نقطة فاصلة في نمو العلوم الاجتماعية العربية.

في الجانب الأول (موقف العلوم الاجتماعية من الحراك الاجتماعي والتحولات السياسية)، يتجاوز الأمر -بالنسبة إليّ- أن تستنهض العلومُ الاجتماعية قدراتها التفسيرية، لتؤدي وظيفتَها الكلاسيكية الأساسية: أن تقدّم فهمًا علميًّا للتحولات القائمة. نعم، على العلوم الاجتماعية أن تفعل ذلك، وبأحسن وجه، وبما تملك من أدوات للعمل الميداني على الأرض، وقد فتحت الثوراتُ العربية حقلًا دراسيًّا كاملًا، سواء في متابعة مسارات الانتقال (نحو الديمقراطية، أو تكيف الأنظمة السلطوية)، أم دراسة القواعد الاجتماعية للاحتجاجات وعواملها، وكيف يتخطى مطلبُ الديمقراطية الشروطَ الاقتصادية، أم متابعة الجيل الشاب الذي رأى في الثورات صيغةَ مشاركته السياسية، وأشكال التنظيم السياسي الجديدة، وصناعة نخبة سياسية جديدة، وما إلى ذلك من مباحث... إلّا أنّ الأمر يتعدى تحويل الثورات وخلفياتها وتداعياتها إلى مختبر بحثي. ما أفكّرُ به يتجاوز الفهمَ والتفسير إلى الالتزام: أن تتشكّل صيغة علاقة جديدة تربط العلوم الاجتماعية العربية بموضوعها، تقوم على أساس «الالتزام النقدي». الالتزام هو شكل من أشكال الانتماء. ومن ثمّ، سيكون على العلوم الاجتماعية أن تتموقع في داخل موضوعها، لا أن تفكّر فحسب في ماضيه لتفسّره، بل أن تسهم في تحديد مساراته ومصيره.

كانت الثوراتُ العربية، بموجتَيها (2011 و2019)، الفرصةَ المثالية لأن يجسّد المشتغلون العرب في العلوم الاجتماعية «الالتزامَ النقدي» تجاه مجتمعاتهم. وشخصيًّا، كنت أدعو -حتى قبل الثورات العربية- إلى حركة احتجاج مدني واسعة، تكون هي الأساس في استعادة المسار نحو الديمقراطية. كان هذا «التنظير» يستند، بالأساس، إلى فهم الحالة العراقية، التي لم يستطع أيُّ عامل فيها (لا المشاركة السياسية النمطية في الانتخابات، ولا المعارضة السياسية، ولا التحالفات السياسية، ولا المجتمع السياسي

التقليدي، ولا المجتمع المدني، ولا العوامل الخارجية) إحداثَ تعديلات في مسارات العملية السياسية، كما الاحتجاجات. وقد تجسّد الفعل المؤثر والكبير للاحتجاجات، بشكل جليٍّ، في احتجاجات 2016-2015، ثم احتجاجات تشرين 2019.

رهان العلوم الاجتماعية الآن هو الإسهام في صناعة لغة الثورات، لتفهمها وتصوغ هويتَها

لقد طُرِح سؤال الالتزام في العلوم الاجتماعية، في العقدَين الأخيرَين، بأكثر من صيغة، كان آخرها ما طرحه عبد الله حمودي، في كتابه الأخير «المسافة والتحليل: في صياغة أنثروبولوجيا عربية»، الذي ينتقد فيه التيارَ داخل «دراسات الأصلانيين Indiginous Studies»، الذي يدعو إلى احتكار أبناء المناطق دراسة مجتمعاتهم، بأنّه موقف عنصريّ، ولكنه يدعو إلى أن يسهم المشتغلون في العلوم الاجتماعية في دراسة بلدانهم، لتفكيك التصوّرات النمطية التي عمّمتها المعرفة الاستعمارية. ويتحقق ذلك، بحسب حمودي، بتوظيف هؤلاء المتخصصين علاقتَهم الذاتية بالموضوع وصلتَهم فيه (حمودي 2019).

بالتأكيد، ما يعرضه حمودي مهمّ، ولكنّني أفكر بأنّ على العلوم الاجتماعية -فضلًا عن ذلك- أن تسعى إلى إقامة صلة بحقل المثقف، وأن تقتبس فكرة «الالتزام» منه، بمعنى أن تتلبّس العلوم الاجتماعية فكرة «الالتزام النقدي»، التي كان يبدو أنها تخصّ حقل المثقف ووظيفته. وبالفعل، هناك كمٌّ من الأدبيات التي تقدم سجالًا مهمًّا على هذه الفكرة، في حين أنّ الفكرة لم تُعرَض في حقول العلوم الاجتماعية إلا عرضًا. هذا إلى جانب أنّ فكرة «المثقف» ولدت -في النصف الثاني من القرن التاسع عشر- قرينةً بالالتزام النقدي، في حين أنّ العلوم الاجتماعية ولدت -في الوقت نفسه- قرينة بفكرة الموضوعية المتجردة.

بلا شكّ، أنا لا أدعو إلى أن تتجرد العلومُ الاجتماعية عن الموضوعية، فهي لا يمكن أن تفقد أساس ما يجعلها «علمًا»، لا خطابًا عامًّا، ولكنّ هذه «الموضوعية»

نفسها جرت مراجعتها كثيرًا وطويلًا داخل دوائر العلوم الاجتماعية نفسها، مراجعة حدودها، وطبقاتها، وأسسها.

وأن تتلبَّس العلومُ الاجتماعية فكرةَ «الالتزام» لا يعني أن تغادر الموضوعية، بل أن تنشئ علاقة خاصّة بموضوعها. وأن أطرحَ فضاءَ «المثقف» بوصفه الفضاء الذي تقتبس منه العلوم الاجتماعية هذه الفكرة يعني أنني أدفع بعلاقة الالتزام التي أتحدث عنها إلى أقصاها.

رهان العلوم الاجتماعية الآن هو الفهم، والإسهام في صناعة مسار الأمور، بما تملك من خبرات علمية، وفوق ذلك، أن تسهم في صناعة لغة الثورات، لتفهمها وتصوغ هويتَّها.

المراجع

حمودي، عبد الله. 2019. المسافة والتحليل: في صياغة أنثروبولوجيا عربية. دار توبقال للنشر، الدار البيضاء.

سعيد، حيدر. 2019. «الغرام بحنا بطاطو». المجلس العربي للعلوم الاجتماعية. بيروت. ص 66-77.

Batatu, Hanna. 1981. «Iraq's Underground Shia Movements: Characteristics, Causes, and Prospects». Middle East Journal. vol. 35. p. 593.

Khosrokhavar, Farhad. 2016. «The New European Jihadism and its Avatars». Interdisciplinary Journal for Religion and Transformation in Contemporary Society. vol. 2, no. 2. pp. 1-29.

ويُنظَر الترجمة العربية في: خسروخوار، فرهاد. 2019. «الجهادية الأوروبية الجديدة وتجسداتها»، ترجمة معين شفيق رومية، سياسات عربية. العدد 39. ص 89-106.

Levitsky, Steven and Lucan A. 2010. Way, Competitive Authoritarianism: Hybrid Regimes After the Cold War, Cambridge University Press. pp. 183-184.

Popper, Karl. 2002. «Prediction and Prophecy in the Social Sciences», in: Karl Popper, Conjectures and Refutations: The Growth of Scientific Knowledge, New York and London: Routledge. pp. 452-466 [1962].

منير السعيداني

متحصّل على شهادة التأهيل الجامعي (2010) وعلى شهادة الدكتوراه (2001) في علم الاجتماع. أستاذ تعليم عال (2015). باحث في مركز الدراسات والبحوث الاقتصادية والاجتماعية، تونس، وعضو في مجلسه العلمي. رئيس تحرير المجلة التونسية لعلم الاجتماع. عضو هيئة تحرير نشرية الجمعية الدولية لعلم الاجتماع Global Dialogue. محكّم للمقالات في مجلات علمية أكاديمية تونسية وعربية ودولية، ومحكّم للبحوث والكتب لدى معهد البحوث للمغرب المعاصر (فرنسي، مقرّه تونس)، والمجلس العربي للعلوم الاجتماعية (مقرّه بيروت) والمجلس الوطني للبحث العلمي (فرنسا) وهيئات تدريس وبحث عربية ودولية أخرى. عضو المجلس العلمي للمركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات-تونس. صدرت له كتب، وعشرات المقالات في اختصاصه بالعربية والفرنسية والإنكليزية. أصدر ترجمات في اختصاصه، كتُبًا ومقالات. مشرف عام ورئيس تحرير «تقرير الحالة الدينية بتونس 2015-2011» (4 مجلدات، 1408 صفحة). مهتم بقضايا المعارف والثقافات والتغير الاجتماعي وأصدر فيها كتبًا ومقالات عدة، وشارك في ندوات تونسية وعربية ودولية. حاضر بالعربية والفرنسية والإنكليزية في كلٍّ من تطوان، والرباط، ووهران، وتونس، وطرابلس، وبيروت، والمنامة، وليبج، وبروكسل، وأنقرة، وتايبي، وتورونتو، وباريس، وغوتنغن، والدوحة، والشارقة، وكورنيا، وسانتياغو دي كومبوستيلا، وبورتو أليغري (افتراضيًّا)...

كلمة مفتاحيّة
في المؤتمر الخامس للمجلس العربي للعلوم الاجتماعيّة،
في يومه الثالث في بيروت-لبنان، 10 كانون الأوّل/ديسمبر 2021

من اعتمال السّخط الاحتجاجيّ إلى انفراط العقد الاجتماعيّ: ثلاث مقدّماتٍ وأطروحتان

منير السعيداني

على امتداد ما يزيد عن العقد قليلًا (2010-2022)، مثّلت الحركات الاحتجاجيّة والمطلبيّة والتّغييريّة موضوعًا مركزيًّا في الإنتاج العلميّ الاجتماعيّ في الوطن العربيّ وحَوْلَهُ. وفضلًا عمّا تضمّنته خطابات ذلك الإنتاج من المصطلحات والمفاهيم والعبارات والتّشبيهات والاستعارات والصّور التي وضعت الانفعالات والمشاعر والأحاسيس في موقع متميّز، تخلّلت المعاني ذاتها مُجْمَل الخطابات الأخرى ذات الاهتمام بالحركات المذكورة. وعلى هذا الاعتبار يسعى المقال إلى التفكير في الحركات الاجتماعيّة الاحتجاجيّة والمطلبيّة والتّغييريّة التي شهدها غيرُ ما بلد عربيّ خلال العقد الماضي من منظور يريد أن يكون مُجدَّدًا. ويتمثّل التّجديد على الأخصّ في اختبار إمكانيّة إحلال الانفعالات محلًّا مركزيًّا في تحليل كيفيّات اندفاع جمهور الفاعلين للانخراط في الحركات الاجتماعيّة، وكذلك إمكانيّة إحلالها محلًّا بَدْئِيًّا في تفسير توجُّه تلك الحركات نحو الاشتباك مع ترتيبات التّعاقدات الاجتماعيّة القائمة.

يحتاج التداول في الافتراضَين إلى تعيين منزلة الانفعال في التّفكير-التّحليل العلميّ الاجتماعيّ بمختلف مراحله وتيّاراته أوّلًا، وتحديد منزلة التّعاقد الاجتماعيّ في ذلك التّفكير-التّحليل نفسه ثانيًا، للوقوف ثالثًا على مدى التعالق بين المنزلتَين. وعلى ما يمكن أن يَنتج عن هذا التداول يكون العمل على إنتاج منوال تحليليّ للحركات الاحتجاجيّة والمطلبيّة والتّغييريّة مُطَبَّقًا على ما شهدته منها البلاد العربيّة خلال العقد المنصرم. وإذ أرتِّبُ تفكيري هذا، عنيتُ في سؤال الانفعال وسؤال التّعاقد بما هما سؤالان سوسيولوجيان، بحيث ينعقدان حول ثلاث مقدّمات وأطروحتَين.

أوّلًا: المقدّمات

المقدّمة الأولى: الانفعال... منظور علمي اجتماعيّ

ليس للانفعال التّقدير نفسه في العلوم الاجتماعيّة المختلفة. هو حاضرٌ في تأسيساتها الأوروبيّة أواخرَ القرن التاسع عشر (Genard 2008)، كما اهتمّ به مارسيل موس في مقال رائدٍ (Mauss 1921)، وناقش هالبواكس مع مجايليه صلاته بالمجتمع (Halbwachs 2014)، ثمّ انتهت حصيلة العودة إلى تناوله إلى العمل على بناء نظريّات يكون فيها متغيّرًا من متغيّرات التّحليل (Thoits 1989).

> **منذ نهايات القرن العشرين بدأت بعض التحليلات تركّز على ضرورة وضع عقود اجتماعية عربية جديدة**

على أساس التّقدير الذاتيّ لأهمية حَدَثٍ ما في العالميْن الطّبيعيّ أو الاجتماعيّ، يمثّل الانفعال وَعْيًا يتكوّن ذهنيًّا ليتشكّل نفسيًّا فيتمظهر جسديًّا بحيث يعدّل العلاقات ما بين الفرد المنفعل والعالَم (Bericat 2016). ما بين التّجربة الانفعاليّة (الأحاسيسُ الجُوَّانِيَّةُ) والتّعبير الانفعاليّ (التمظهرات البَرَّانِيّة) يكون «الاشتغال على الانفعال» بحيث يتمّ إظهاره في توافق مع المعايير والنّواميس التي يضعها المجتمع لكلّ وضعيّة انفعالٍ محدّدة (Hochschild 2017). تحليليًّا، هو في بعض التحاليل مُتَغَيِّرٌ مُسْتَقِلٌّ ذُو أثَرٍ في سيرورات النّزاع والاعتراف الاجتماعيّيْن ذات العلاقة بالتّنضيد الاجتماعيّ طبقيًّا وفئويًّا وعُمريًّا وجَنْدَريًّا، و(إعادة) وضع نواميس اشتغال الأنظمة والبُنى الاجتماعيّة (Colombi 2017)، و(إعادة) تشكيل المجموعات وسيرورات التغيّر الاجتماعيّ (Hochschild 2017)، إلخ.

مُرْتَكَزُ التحليل العلمي الاجتماعي للانفعال أنه ذو طبيعة اجتماعية كما أنّ للواقع الاجتماعيّ طبيعةً انفعاليّة (Bericat 2016). ولكن ثمّة فروق بين تعهّد الانفعال في المجال الخاصّ، حيث الفرديّة والحميميّة، وتعهّده في المجال العموميّ على

مرأى الآخرين ومَسْمَعِهم. وعلى ذلك تتوزّع أفضية الانفعال في كلّ مجتمعٍ ما بين النساء والرّجال، والكبار والصّغار، وأصحاب الشّأن والمقصيّين، والمتمكّنين من الموارد والمجرّدين منها، وحَائِزِي الاعتراف والمحرومين منه، إلخ. وعلى ذلك، هي أفضية تشهدُ أَثَر التغيّر الاجتماعيّ. وبقدر ما يكون ذلك التغيّر عميقًا و/أو شاملًا يُعاد تنظيم تلك الأفضية ووضع ترتيباتها. ومن بين آثار إعادات التّرتيب تلك أن نشأت سوقٌ للعواطف والانفعالات ذات بضاعات مُسَلْعَنَة في المجتمعات الرّأسمالية الموغلة في التّنافس في إظهار المشاعر (Bernard 2017) اشتغلت عليها استراتيجيات الرّبح في الفنون الرّكحية والدّرامية والموسيقيّة فروّجت منتجاتها السّمعية والبصريّة في جميع أنحاء العالم.

المقدّمة الثّانية: في الجَيَشَان الاجتماعيّ

يُعدُّ السُّخط من الانفعالات البشريّة الستّة الأساسيّة (Ekman 1992) عابرًا للثقافات (Bernard 2014) والإثنيات. فإذا ما انتقل من الفرد إلى المجموعة، يكونُ حالةَ جَيَشَانٍ اجتماعيٍّ (Arppe 2005)، فيها يتحرك الوعي الجَمْعِيّ بحيث يزيد الاندماج الاجتماعيّ (Steiner 2004). خلال الجَيَشَان، تكفُّ قواعد الحياة المشتركة عن الاشتغال ليُعيد المجتمع صُنْعَ نَفْسِه. تلك لحظة ([1912] Durkheim 1991) تولد فيها التمثّلات الجماعيّة (Tarot 1999). وحين تكون لحظة تاريخيّة ثوريّة يبحث الأفراد عن بعضهم بعضًا في جَيَشَانٍ مُعَمَّمٍ يخرج عن القاعدة، كاسرًا للانتظام، هاتكًا للْحُدود ([1906]Mauss et Beuchat 1993). وفي اعتبار غورفيتش، لا يكون علم بالاجتماعيّ إلا إذا كان منتبهًا إلى جَيَشان البُنى الاجتماعية وهي تنقدُّ في تَوَهّا ولَحْظَتِهَا (Gurvitch 1946).

في التحليل الفيبري، ثمّة سياقات يظهر فيها الكاريزم النبَويّ (Dericquebourg 2007). هو فرديٌّ ولكنه من طبيعة اجتماعيّة، حيث يتمتّع به شخصٌ له خصائصُ تخرجُ به عن حدود اليوميِّ (Weber 1971). على هذا يكون الكاريزم مُنْشِئًا للصّلات الاجتماعيّة، ثوريًّا، وخصّيصته النّورية هذه تجعله منوال امتثالٍ (Aron 1959) ومُحَرِّكَ تغيير في آن معًا، خلال أزمنة الأزمات على الأخصّ (Bourdieu 1971a)، وفي سياق تشكّل حركة أتباع ذات أثر في التغيّر الاجتماعيّ (Bourdieu 1971b).

ثمة توازٍ ما بين لحظة الجَيَشان الاجتماعي وسياق تشكُّل الكاريزما حيث يكون المجتمع في كِلَيْهما في تغيُّر تبدو فيه العواطف جيّاشةً ومكثّفةً، تتلبّس بالأفراد

وبالمجموعات، فتنشأ طاقات خلّاقة وميل إلى تجاوز المعهود (Tiryakian 1995) حيث يستَتِبّ لديهم ولديها إحساسٌ بامتلاكِ قوّةٍ غير مُعْتَادَة (Mariot 2001). وذلك ما يجعل الجَيَشان قارنًا بين اللحظة الثورية واللحظة الدينية (Tiryakian 2009).

> **ثمة توازٍ ما بين لحظة الجَيَشان الاجتماعي وسياق تشكُّل الكاريزما حيث يكون المجتمع في كِلَيْهما في تغيُّر**

وليس الارتباط بالشبكات الاجتماعية الافتراضية بمعزل عن أثر الانفعالات (Hyvärinen and Beck 2018)، لا بل لكثافة الارتباط بشبكات التواصل الاجتماعي أثرٌ في مزيدِ تقارب المنضوين فيها وتبادلهم المكثف للمشاعر والأحاسيس وعلى الأخصّ حيال أحداث كبرى (Garcia and Rimé 2019). ومن شأن هذا أن يحفّز تصاعُد الجَيَشان الاجتماعي، على قاعدة دينامية تناقل الانفعالات وتعزيز وحدة المتفاعلين بما يوجّه ردودهم الجماعية على ما يعايشون (Garcia et Al. 2016)، ولذلك أثرٌ مباشر في انخراطهم في أفعال مقاومة ذات طبيعة احتجاجية (Páez, Ubillos and González-Castro 2007).

المقدّمة الثّالثة: العقدُ الاجتماعيّ وعلم الاجتماع

في التّعاقد الاجتماعيّ تراثٌ يونانيٌّ (D'Agostino, Gaus, and Thrasher 2021)، له وراثات عربية (الماوردي 1980، الفارابي 1980 و2001، ابن سينا 1968، إخوان الصفا 1957) حتّى المقدّمة (ابن خلدون 2006) الّذي فيها يعوِّضُ العقد الوازع لأنه يمنع من الظّلم. وفي العلوم الحديثة النّاشئة مُنتهى القرن التاسع عشر، انتباهٌ إلى تراكُب العلاقات التي تغلّف الوجود البشريّ موجودة ضمن ترابطٍ عضويٍّ بين سائر الكائنات الحيّة (hexicology) (Gruber 1954). ولكنّ ذلك الانتباه لم يمنع انعزال التّفكير العلميّ الاجتماعيّ مؤدّيًا إلى نشأة علم الاجتماع علمًا مخصوصًا، عن التفكير الشّامل في ترابط الكائنات (الذي اختصّت به علوم

الأحياء). ومع ذلك ثمّة تلازمٌ ما بين التّفكير في العقد الاجتماعيّ (Durkheim 1918) وتأسيس علم الاجتماع أوروبيًّا (Spector 2018).

بعض استحالات نظريّة العقد الاجتماعيّ دفعت نحو التّركيز على علاقة المواطنين بالدّولة من جهة وعلاقتهم بسياساتها الاجتماعيّة العموميّة من جهة ثانية (Rubin 2012). كما تبلور معنًى للعقد الاجتماعيّ يلحّ على محتوياته السّياسيّة الدّيمقراطيّة سواءٌ كانت ذات أساس أخلاقيّ مؤسّس لتبادل التّنازلات بين الأفراد من أجل تيسير العيش المشترك، أم كان أساسَها بحثُ أفراد المجتمع المعنيّ عن تحقيق مصالحهم (Champeau 2002). أمّا «التَّعَاقُدِيَّة (الاجتماعيَّة) الجديدة» فتتجاوز مجرّد أن تكون أثرًا لتوسّع السّوق الرّأسماليّة واكتساحها كامل اقتصاديّات العالَم، بحيث يكون مِحوَرها قدرة النّاس على تحديد المواقع الّتي لا يتمتّعون فيها بالاستقلال/الحرّية فيطلبونها، فتكون موضوعَةً على قَيْدِ الاكتِسَاب (Sulkunen 2007).

ثانيًا: الأطروحتان

الأطروحة الأولى: في البدء كان السّخط

في ما يلي، وتأسيسًا على المقدّمات السّابق عرضها، لا أحصر الانفعال في مربّعه الفيزيولوجيّ-النفسيّ الأوّل بل أضَعُه ضمن سياقات اجتماعيّة مُحدّدة بحيثُ يَجُول في الجسم الاجتماعيّ، مُوَجَّهًا من الأفراد نحو تلك الوضعيّات، ومُتَبَادَلًا في ما بينهم، وفي ما بينهم وبين المجموعات، سواءٌ كانت واقعيّة الوجود أم مَصْنُوعَةً أم متخيّلةً. بهذا، أكون خارج المجال البحثيّ الذي بنته اعتبارات تشارلز داروين (العضويّة) ([1872] Darwin 1965) وسيغموند فرويد (النفسيّة) (Maury 1993) وإيرفنغ غوفمان (التّفاعليّة) (Goffman 1963) في النظر في تصريف الانفعالات (Hochschild 2003) لأتّجه وُجهة علميّة اجتماعيّة أنثروبولوجيّة.

في الأنثروبولوجيا، ثمّة منظوران متقابلان في ما يهمّ موقع الانفعالات من الحياة الاجتماعيّة. أوّلهما يتشكّك في إمكانية استمرار تعبير «إنسان» المجتمعات المدَّعاة «متحضّرة» عن انفعالاته على الطريقة التي هي بها «معروفة» في المجتمعات المُدَّعَاةِ «بدائيّة» (Segal 1999)؛ في حين ينزع ثانيهما نحو التخلّص في تحليلها من المناظير التّطوّرية والطّبيعيّة والمركزيّة الأوروبيّة ليبحث في تجسّداتها الواقعيّة بحسب سياقاتها المجتمعيّة المخصوصة (Crapanzano 1994). أنثروبولوجيًّا، تربط الانفعاليَّةُ الأفرادَ بكمٍّ كثيف من العلاقات مع

مُعاصريهم بل ومع أسلافهم، ومن خلالها يتعرّفون إلى العالم ويُجَايِلُون سَاكِنِيهِ (Le Breton 2004)، بحيث تضعُ كلَّ فرد منهم، ولدى كلِّ اتّصال له متجدّد بالعالم، في مواجهة حقيقته، وهو ما يتطلّب منه تعبئة حواسّ وكلماتٍ ومَشَاعِر وخيالات وصور يجابهها بها (Le Breton 2021).

بهذا المنظور، يمكن اعتبار الانفعالات مُهَيْكِلة للمجتمعات كافّةً على وقع المِحَن ذات الصّلة بالسّخط حيال الحيف، و«الحُفْرَة» (الاحتقار والحطّ من القيمة) وأنواع التمييز المختلفة، والتي تضع من يكابدها وجهًا لوجه مع اللايقين (Rosanvallon 2021). وليست مشاعر السّخط التي تنطبع في الأبدان مجرّد حاصلِ جَمْعِ ما يحسّ به الأفراد كلّ على حِدَةٍ، بل هي رابطٌ جامعٌ بين سائر من يكابدون الانفعال ذاته، يَفعل فيهم جَمَاعَةً، مُمْتَدًّا بينهم، غير قابل للاختزال إلى فرديّته. ومن خلال ذلك الامتداد يكون تقاسمُ المشاعر وتثبيتها والاشتغال عليها بحيث تَصير إطارًا للعلاقات، مُبْتَدِعَةً للهُوِيَّاتِ (Mercer 2014).

وليس الجمع بين الانفعالات ودورات التغير الاجتماعي جديدًا، فهو يمتدّ إلى تحليلات تناولت الثورة الفرنسية (Reddy 2000) والثورة الأميركية (Pearsall 2011) والثورة الروسية (Buldakov and Lang 2018)، والثورة الصينية (Perry 2002). ولكن، ليس الأمر مقتصرًا على «الثورات التاريخية الكبرى» بل هو شامل لثورات أخرى أقرب عهدًا مثل الثورة النيكاراغوية (Reed 2004). كما تُمكِن العودة، بالنسبة إلى مصر مثلًا، إلى تواريخ سابقة لتحركات 2010-2011 حيث اتضحت العلاقة بين اللحظة الثورية وجَيَشان الانفعال الساخط (Henry 2018). وقد كان لشبكات التّواصل الاجتماعيّ الافتراضيَّة دورُها في هذه الهبّات الاحتجاجيّة المطلبيّة والتّغييريّة (Coşkun 2019) لا باعتبارها مُعَزِّزَةً للانخراط المجتمعيِّ فحسب (Proulx 2009) بل كذلك بوصفها دلالةً على تحوّل الممارسات المُواطنيّة في عالمٍ بالغِ التَّرَابُطِ (Proulx 2012). فكما يمكن اعتبار هذه الترابطات شَبَكَاتِ اعتمالٍ لِلْحَنَقِ، يمكن احتسابها شَبَكَات تَعَهُّدٍ للأَمَلِ سَوَاءٌ بِسَوَاءٍ (Castells 2012).

في سياقات السّخط الاحتجاجيّ الذي عمّ غيرَ ما بلد عربيّ، حضرت ذاتيّة متمرّدة (Reed, 2022) فَعَلَت في الحركات الاجتماعية الاحتجاجية والمطلبية والتغييرية على امتداد العقد الأخير. كان تَذْوِيتُ الفاعلين الاجتماعيّين لمواضيع شكاواهم وسُخطهم «إضفاء للصّبغة الذّاتيّة على تصوّر العالَم وأشيائه وكيفيّات تقديرها» ولكنّه كان أيضًا، وفي الآن ذاته، مدخلًا إلى إظهار الانفعال على مسرح الحياة

وتصريفه اجتماعيًّا، أي مَوْضَعَتِه بحيث يتمُّ «إكسابُ الذّاتيّ شرعيَّةَ الوُجود الاجتماعيّ التّاريخيّ» (السعيداني 2020 أ). وعلى امتداد عقد الثورات والحركات الاجتماعية العربية، شمل ذلك التذويت مساراتٍ مُتَبَايِنَةً مُتَقَاطِعَةً من إعادة تشكيل صِيَغ الالتزام السّياسي ومحتوياته، من مداخل الفنّ، وتهجين ممارسات الحياة اليوميّة، والترسّخ في أفضية المحلّيّة والقُرب (Saidani 2022). وفي قلب تلك الحركات، كانت ممارسات الفاعلين تزيدُ من حماستهم، وتوزّع الانفعالات في جسومهم، فتُبَلْورُ الجَيَشانَ الثوريَّ، وتُكثّفُ لحظاتِ التّسييس الفرديّ والجماعيّ وتَبْنِي الهُويّات المتمرِّدَة (Dakhli, Allal, Bendana, Benyoussef, El Chazli, et al. 2020).

> **مُرْتَكَزُ التحليل العلمي الاجتماعي للانفعال أنه ذو طبيعة اجتماعية كما أنّ للواقع الاجتماعيّ طبيعةً انفعاليّة**

في تونس، وبالاعتماد على أنموذج برايتون في تشريح الثّورات (Brinton 1965;1938) أثبت تحقيقٌ ميدانيٌّ (عينة من 2.699 امرأة و3.816 رجلًا) انخراطًا جماعيًّا في جَيَشانِ مَشَاعر وافقت مراحل مختلفة من المسار الثّوريّ بدأت بالنّشوة الثّوريّة التّغييريّة (Rimé, Yzerbyt and Mahjoub, 2017). ولقد كان السُّخط البدئيُّ في تونس شبابيًّا على الأخصّ، انقادَ إلى تمرّد ثوريّ انتهى، بحسب بعض التّقديرات، إلى مَتَاهَةٍ. لكن، وفي الطريق إلى اللّايقين الذي لا يزال يتربّص بحركتهم، اختبر شباب اليسار، كما سائر الشباب، التمرّد على الحاكم، ومن ورائه على النظام السياسيّ (السيستام)، وعلى السياسات القديمة بل على أطر الفعل السياسي الكلاسيكيّة، بما فيها أحزاب اليسار بأرصدتها المضيئة وقادتها ذوو الكاريزمات التاريخية (حنين وعبد الصمد 2022). وبذلك توزع السّخط عَادِلًا بين مكوّنات المشهد السّياسيِّ القديم وترتيباته ومُوافقاته غير العادلة. ولذلك كانت مقولة الدّفاع الحمائيّ عن «النَّمَط المُجتمعيّ التُّونسيِّ» التي سادت ردحًا من زمن الثورة محلَّ تنذُّر لدى الشباب السّاخط. وكما لم يتمكّن مسار «العدالة الانتقاليّة» من تفادي تيقُّظ الذّاكرات المَكْلُومَة والمقصيّة وسُخطها (السعيداني 2022)، فإنّ

مسار «الانتقال الدّيمقراطي» برمّته لم يتمكّن من تفادي سُخط مقصيّي العدالة الاجتماعية تُجاه العقد الاجتماعيّ القائم.

الأطروحة الثانية: نهاية صُلُوحية العقد الاجتماعي للدولة ما بعد الاستعمارية

تأسّست الدّولة العربيّة ما بعد الاستعماريّة على عقد اجتماعٍ تَحْدِيثِيٍّ قَسْرِيٍّ فَوْقِيٍّ ومُدَوْلَنْ، سرعان ما صار موضع نقد ومعارضة على المستويات الاقتصاديّة والسياسيّة والاجتماعيّة والثقافيّة. ولم تزد سياسات التّعديل الهيكلي التي اتّبعتها غير ما دولة عربية منذ أواسط ثمانينيّات القرن العشرين إلا تعميقًا للتباعد ما بين العقد الاجتماعيّ ومطامح الأجيال الشّابة على الأخصّ.

> **كيف يمكن أن يكون العقد الاجتماعي الجديد المطلوب على امتداد البلاد العربية مُنَاقِضًا للعقد العُنْفِيِّ؟**

ومنذ نهايات القرن العشرين، بدأت بعض التحليلات تركّز على ضرورة وضع عقود اجتماعية عربية جديدة. كان التركيز في البداية على المنظور السّياسي للعقد الاجتماعي (سلامة 2011 [2002]). ولكن ما أبرزه عقد الثورات العربية، سُخطٌ عارم على العقد الاجتماعي ساري المفعول في مختلف الأقطار من منظور التوزيع المنصف والعادل للخيرات وللمنافع الاجتماعية (Loewe,Trautner and Zintl 2019). وقد أوجب تغيّر منوال التفكير هذا تجديدًا في النّظر إلى العقد الاجتماعي بحيث يكون من زاوية تَجْمَعُ بين السّياسيّ والاجتماعيّ (بن حمودة 2020).

ففي تونس مثلًا، أثبتت الحركات الاجتماعية الخارجة عن أفق الانتقال الدّيمقراطيّ وترتيبات التّوافق السّياسي المؤسّسة له، أنّ العقد الاجتماعي، في مضمونه التنموي، والمتجه مباشرة إلى مختلف أوجه العدالة الاجتماعية، الجهوية (السعيداني 2021) والقطاعية (السعيداني 2020 ب) والجيلية والجندرية، موضوع على قيد الإنجاز

التاريخي. بهذا المنظور، يمكن الربط بين الثورات العربية والسخط ضمن أفق العقد الاجتماعي (ديفاراجان 2015) إذ «ومع مطلع القرن، بدأت العديد من جوانب هذا العقد الاجتماعي (الذي كان قائمًا) في التصدّع». ولكن ما انتهت صلوحيته باندلاع ثورات 2010-2011 ليس أسس عقد الدولة العربيّة الاجتماعي بل الأنظمة ما بعد الاستعماريّة والاستبداديّة العربيّة برمّتها إذ لم تحقّق لا سيادة ولا تنمية، ولا ديمقراطيّة، ولا حرّيّة، ولا كرامة.

وفي سياق تأمّله في مجريات الثّورة، جادل فرانز فانون (Fanon 2004)، بأنّ التوتّر الاجتماعي يَظهر حين يُدفع بالناس خارج نطاق البشرية، في حين ليس للبشر إلّا العيش في عوالم إنسانيّة، وأنّ دفعهم خارجها يعني ظهور كائنات غير إنسانيّة. وفي هذا المنحى، نبّه أشيل مبيمبي إلى أنّ الإنسان الجديد، الذي قال فانون إنّه سوف يُولد لدى «الخروج من دَيَاجِير اللَّيْلِ المَدِيدِ»، هو «أمْشَاجُ غَضَبٍ ودَمٍ» (Mbembe 2007). وقد تكون كلّ لحظة ثورية استعادةً للّحظة الفانونية (السعيداني 2019)، بما هي لحظة تتقصّى كيفيات إعادات تأسيس الاجتماعي. وليست تلك إعادات «نبيلة» بالضّرورة في معنى إعادة اكتشافها للاجتماعي لتخليصه ممّا هو غير إنساني فيه، بل قد تطلّ على شفا «العقْد العنفي» (Aksan and Gordon 2018) حيث يتعاقد الناس على تَبَادُلٍ مُعَمَّمٍ للعُنفِ.

الخاتمة

كيف يمكن أن يكون العقد الاجتماعي الجديد المطلوب على امتداد البلاد العربية مُنَاقِضًا للعقد العُنْفِيِّ؟

أحد حلول هذا الإشكال هو التعويل على التّفكير في التاريخ بما هو غيرُ حَتْمِيٍّ، بل على أنّه «مجالُ خَلْقٍ» و«فِعْل صَانِع» (Castoriadis 1975)، من خلال مخيال اجتماعي ينخرط في العالَم فيعيّن المجتمع المرغوب في (إعادة) تأسيسه. إنّ المعنى الذي أفهمه من اعتبار كاستورياديس المجتمع مؤسَّسًا مخياليًّا هو أنّ للاجتماعيّ القدرةَ على أن يخترع نفسه، ويُمأسِس وجوده ويحدّد عوامل استمراره، لا بل أن يجدّد اختراعه، كما بيّن ذلك عبد القادر الزّغل (Kerrou 2017).

في أصل هذا التعويل على المخيال اعتبارٌ علميٌّ اجتماعيٌّ يضع الذاتيّة الساخطة المتمرّدة على واقعها في قلب فهم كيفيّات اندفاع جمهور الفاعلين للانخراط في الحركات الاجتماعيّة الاحتجاجيّة والمطلبيّة والتغييريّة. وعلى هذه الطّريق، يتوجّب

الاعتـراف بـدور الانفعـالات فـي تعدّدهـا، وفـي تعدّديـة العوالـم التـي تُحيـل عليهـا (Ling 2014). علـى هـذا، قـد يجـوز لـي أن أعتبـر أنّـه كلّمـا زادت لحظـات تحفيـز الذّاتيّـة الانفعاليّـة المتمـرّدة للجَيَشـان الاجتماعـي المعمّـم، واقعيًّـا وافتراضيًّـا، وُضـعَ علـى بسـاط الضّـرورة التاريخيّـة فعـلُ إعـادة تأسـيس الاجتماعـي علـى أسـاس الاشـتباك مـع ترتيبـات التّعاقـدات الاجتماعيّـة القائمـة.

المراجع

إخـوان الصفـا، رسـائل إخـوان الصفـا وخـلان الوفـا. 1957. تحقيـق بطـرس البسـتاني. دار صـادر للطباعـة والنشـر، بيـروت.

ابـن خلـدون، عبـد الرحمـن بـن محمـد. 2006. كتـاب العبـر وديـوان المبتـدأ والخبـر فـي أيـام العـرب والعجـم والبربـر ومـن عاصرهـم مـن ذوي السـلطان الأكبـر: الكتـاب الأول: المقدمـة. تحقيـق إبراهيـم شـبوح، إحسـان عبـاس، وحسـين عبـد الله العمـري. القيـروان للنشـر والـدار العربيـة، تونـس.

ابـن سـينا، أبـو علـي. 1968. الإشـارات والتنبيهـات مع شـرح نصيـر الديـن الطوسـي. تحقيق سـليمان دنيـا. مؤسسـة النعمـان للطباعـة والنشـر والتوزيـع، بيروت.

بـن حمـودة، حكيـم. 2020. العقـد الاجتماعـي. الأسـس والسياسـات... نحـو آفـاق جديـدة للتجربـة التونسـية. نيرفانـا، تونـس.

حنيـن، ماهـر، وهشـام عبـد الصمـد. 2022. التمـرد والمتاهـة. شـباب اليسـار زمـن الثـورة والشـعبوية. نشـاز، تونـس.

ديفاراجـان، شـانتا. 2015. «مـا هـو العقـد الاجتماعـي ولمـاذا يحتـاج العالـم العربـي لتجديـده؟»، مدونـات البنـك الدولـي. نشـر بتاريـخ 11 ديسـمبر 2015، متوفـر علـى الرابـط .https://blogs worldbank.org/ar/arabvoices/what-social-contract-and-why-does-arab-world-need-new-one

السـعيداني، منيـر. 2019. «فـي اسـتعادة اللحظـة الفانونيـة». المشـترك. العـدد 3. الربـع الأول، صـص 24-19.

السـعيداني، منيـر. 2020. «تَأَلُّـوثُ مُسْـتَقْبَلِ التَّغْيِيـر: الجَائِحَـةُ والرِّعَايَـةُ والعَدَالَـةُ». الديمقراطيـة،

فصلية متخصصة في قضايا الديمقراطية المعاصرة تصدر عن مؤسسة الأهرام، العدد 77، تموز/يوليو 2020. صص 29-46. انظر/ي صيغة مزيدة للنص على الرابط /https://urlz.fr iwOI

السعيداني، منير. 2020. «التذويت والموضعة، الداخلي والخارجي في التحليل العلمي الاجتماعي». عمران للعلوم الاجتماعية، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات. الدوحة. العدد 31، المجلد 8، صص 07-30.

السعيداني، منير. 2021. «حوار حول نموذج اعتصام الكامور». متوفر على يوتيوب على الرابط https://urlz.fr/kkWg

السعيداني، منير. 2022. «تيقظ الذاكرات وإعادة كتابة التواريخ في سياق العدالة الانتقالية التونسية». في، مهدي مبروك (محرّر)، العدالة الانتقالية والانتقال الديمقراطي في البلدان العربية. المجلد الثاني: التجربة التونسية»، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات. بيروت. (الفصل السادس).

الفارابي، أبو نصر محمد. 1980. آراء أهل المدينة الفاضلة. المطبعة الكاثوليكية، بيروت.

الفارابي، أبو نصر محمد. 2001. كتاب الملة ونصوص أُخرى. دار المشرق، بيروت.

الماوردي، أبو الحسن علي بن محمد. 1980. الأحكام السلطانية والولايات الدينية. تحقيق أحمد مبارك البغدادي. مكتبة دار ابن قتيبة، الكويت.

Aksan, Cihan, and Lewis R Gordon. 2018. «Revisiting Frantz Fanon's The Damned of the Earth». State Nature, launched 22nd April 2018, available http://stateofnatureblog.com/lewis-gordon-revisiting-frantz-fanons-damned-earth/,accessed on December, 30th 2022.

Aron, Raymond. 1959. Préface à Le Savant et le politique. Paris, Plon.

Arppe, Tiina. 2005. « Rousseau, Durkheim et la constitution affective du social ». Revue d'Histoire des Sciences Humaines, no 13. Éditions Sciences Humaines, pp 5 à 31.

Bericat, Eduardo. 2016. «The sociology of emotions: Four decades of progress». Current Sociology. Vol. 64(3), pp 491 –513.

Bernard, Julien. « Les voies d'approche des émotions ». Terrains/Théories [En ligne], 2 | 2015, mis en ligne le 17 octobre 2014, consulté le 30 décembre

2022. URL : http://journals.openedition.org/teth/196 ; DOI : https://doi.org/10.4000/teth.196

Bernard, Julien. 2017. La concurrence des sentiments. Une sociologie des émotions. Métailié, Collection Traversées, Paris.

Bourdieu, Pierre. 1971. « Genèse et structure du champ religieux ». Revue Française de Sociologie, XII, pp. 295-334.

Bourdieu, Pierre. 1971. « Une interprétation de la théorie de la religion selon Max Weber ». Archives européennes de sociologie, XII-1, pp. 3-21.

Brinton, Crane. The Anatomy of Revolution, first ed., 1938; revised ed., New York, Vintage Books, 1965.

Brunel, Marie-Lise. 1995. « La place des émotions en psychologie et leur rôle dans les échanges conversationnels ». Revue Santé mentale au Québec, 20(1), pp 177–205, https://doi.org/10.7202/032338ar .

Buldakov, Vladimir Prokhorovich and Stephan Lang. 2018. «Revolution and Emotions: Toward a Reinterpretation of the Political Events of 1914–1917». Russian History, Vol. 45, No. 2-3. Special Issue: The Russian Revolution Centennial: New Themes, Scripts and Narratives. pp. 196-230.

Castells, Manuel. 2012. Networks of outrage and hope: Social movements in the internet age. Cambridge: Polity Press.

Castoriadis, Cornélius. 1975. L'institution imaginaire de la société. Paris, Le Seuil.

Champeau, Serge. 2002. « Contrat social ». Cités. n° 10. pp 159 à 167.

Colombi, Denis. 2017. « Le capitalisme par le cœur ». Zilsel, N° 2, pp 343 à 351.

Coşkun Efser Rana. 2019. «The role of emotions during the Arab Spring in Tunisia and Egypt in light of repertoires». Globalizations. 16:7,1198-1214, DOI: 10.1080/14747731.2019.1578017

Crapanzano, Vincent. « Réflexions sur une anthropologie des émotions ». Terrain [En ligne], 22 , mars 1994, mis en ligne le 15 juin 2007, consulté le 30 décembre 2022. URL : http://journals.openedition.org/terrain/3089 ;

DOI : https://doi.org/10.4000/terrain.3089

Darwin, Charles Robert. 1965 (1872). The Expression of the Emotions in Man and Animals. Chicago, University of Chicago Press, DOI : 10.1097/00000441-195610000-00024

Dakhli, Leyla, Amin Allal, Kmar Bendana, Mohamed Slim Benyoussef, Youssef El Chazli, et al. 2020. L'Esprit de la révolte. Archives et actualité des révolutions arabes. 978-2-02-145986-9. ffhal03036935f

Dericquebourg, Régis. 2007. « Max Weber et les charismes spécifiques ». Archives de sciences sociales des religions. 137. pp 21-41.

Durkheim, Émile. 1991. Les formes élémentaires de la vie religieuse. Le système totémique en Australie. Paris, Le Livre de poche. [1ère éd. : 1912].

Durkheim, Émile. 1918. « Le « CONTRAT SOCIAL » de Rousseau ». Revue de Métaphysique et de Morale. Tome XXV, pp. 1 à 23 ; et 129 à 161.

Ekman, Paul. 1992. « An argument for basic emotions ». Cognition and Emotion. VI, pp. 169-200.

Fanon, Frantz. 2004. Les Damnés de la terre. La Découverte/Poche, Paris.

Fred, D'Agostino, Gerald Gaus and John Thrasher. 2021. «Contemporary Approaches to the Social Contract». The Stanford Encyclopedia of Philosophy. Edward N. Zalta (ed.), URL = <https://plato.stanford.edu/archives/win2021/entries/contractarianism-contemporary/>.

Garcia David, Arvid Kappas, Dennis Küster and Frank Schweitzer. 2016. «The dynamics of emotions in online interaction». Royal Society open science,3. 160059160059http://doi.org/10.1098/rsos.160059

Garcia, David, and Bernard Rimé. 2019. «Collective Emotions and Social Resilience in the Digital Traces: After a Terrorist Attack». Psychological Science, 30 (4), 617–628. https://doi.org/10.1177/0956797619831964

Genard, Jean Louis. 2008. « Le statut des émotions en sociologie », dans, Maryvonne Charmillot, Caroline Dayer, Marie-Noëlle Schurmans. Référence,

Connaissance et émancipation. Dualismes, tensions, politique, L'Harmattan, Paris, pp135-160.

Goffman, Erving. 1963. Behavior in Public Places: Notes on the Social Organization of Gatherings. New York, The Free Press.

Goodwin, J., and J.M Jasper. 2006. «Emotions and Social Movements». In: Stets, J.E., Turner, J.H. (eds) Handbook of the Sociology of Emotions. Handbooks of Sociology and Social Research, Springer, Boston, MA.

Gruber, Jacob W. «Hexicology: A Note for the History of Ecology». Ecology, vol. 35, no. 3, 1954, pp. 415–17. JSTOR, https://doi.org/10.2307/1930107. Accessed 30 Dec. 2022.

Gurvitch, Georges. 1946. « La vocation actuelle de la Sociologie ». Cahiers Internationaux de Sociologie, Vol. 1, pp. 3-22.

Halbwachs Maurice. 2014. « L'expression des émotions et la société » (Texte présenté et annoté par Christophe Granger) dans, Vingtième Siècle. Revue d'histoire,3. N° 123, pp 39 à 48.

Henry, Mélanie. 2018. « Le « trésor » révolutionnaire : insurrections et militantismes à Alexandrie en 1946 et 1977, Egypte ». Thèse de doctorat en Histoire, sous la direction de Ghislaine Alleaume, Aix-Marseille, Ecole Doctorale Espaces, Cultures, Sociétés (Aix-en-Provence).

Hyvärinen Hissu and Roman Beck. 2018. «Emotions Trump Facts: The Role of Emotions in on Social Media: A Literature Review». Proceedings of the 51st Hawaii International Conference on System Sciences. DOI: 10.24251/HICSS.2018.226

Hochschild, Arlie Russel. 2017. Le prix des sentiments. Au cœur du travail émotionnel. La Découverte, Paris.

Hochschild, Arlie Russell. 2003. « Travail émotionnel, règles de sentiments et structure sociale ». Travailler. (n° 9), pp 19 à 49.

Kerrou, Mohamed, et Zghal Abdelkader. 2017. L'homme des questions. Cérès Editions. Tunis, pp 12-13.

Le Breton, David. 2004. Les passions ordinaires. Anthropologie des émotions. Paris, Payot.

Le Breton, David. 2021. « Au corps de la recherche : Anthropologie des émotions ». Les émotions dans la recherche en sciences humaines et sociales : Épreuves du terrain. Rennes, Presses universitaires de Rennes.

Ling, L.H.M. 2014. «Decolonizing the international: towards multiple emotional worlds». International Theory. Volume 6, Issue 03, pp 579-583, DOI: 10.1017/S175297191400030X, Published online: 09 October 2014, http://journals.cambridge.org/abstract_S175297191400030X

Loewe, Markus, Bernhard Trautner and Tina Zintl. 2019. «The Social Contract: An Analytical Tool for Countries in the Middle East and North Africa (MENA) and Beyond». Briefing Paper. German Development Institute/ Deutsches Institut für Entwicklungspolitik, DOI: 10.23661/bp17.2019

Mariot, Nicolas. 2001. « Les formes élémentaires de l'effervescence collective, ou l'état d'esprit prêté aux foules ». Revue française de science politique. (Vol. 51), pp 707 à 738.

Maury, Liliane. 1993. Les émotions de Darwin à Freud. Presses Universitaires de France, Paris. Collection : Philosophies.

Mauss, Marcel. 1921. « L'expression obligatoire des sentiments ». Journal de psychologie. n° 18, pp 425-434.

Mauss, Marcel et Henri Beuchat. 1906. « Essai sur les variations saisonnières des sociétés eskimos. Études de morphologie sociale ». Sociologie et anthropologie. Paris, PUF, 1993, pp 389-475).

Mercer, Jonathan. 2014. «Feeling like a State: Social Emotion and Identity». International Theory, 6(3), pp 515-535, DOI: 10.1017/S1752971914000244

Mbembe, Achille. 2007. « De la scène coloniale chez Frantz Fanon ». Rue Descartes. No. 58, Réflexions sur la post-colonie, Presses Universitaires de France. pp. 37-55.

Páez D., N. Basabe, S. Ubillos and J. L. González-Castro. 2007. «Social sharing,

participation in demonstrations, emotional climate, and coping with collective violence after the March 11 th Madrid bombings». Journal of Social Issues. 63, 323–337.

Pearsall, Sarah M. S. 2011. «The power of Feeling»? Emotion, Sensibility and The American Revolution. Cambridge University Press, (online Publication).

Perry, Elizabeth J.. 2002. «Moving the masses: Emotion work in the Chinese revolution». Mobilization 7 (2), 2002, pp 111-128.

Proulx, Serge. 2012. « La puissance d'agir des citoyens dans un monde fortement connecté ». Usages et pratiques des publics dans les pays du Sud des médias classiques aux TIC. Conférence d'ouverture, Colloque d'Agadir (4-6 avril 2012) , https://urlz.fr/knMO .

Proulx, Serge. 2009. «Can the use of digital media favour citizen involvement?». Global Media and Communication, 5(3): December 2009, 293-307, DOI: 10.1177/1742766509348672.

Reddy, William M. 2000. «Sentimentalism and Its Erasure: The Role of Emotions in the Era of the French Revolution». The Journal of Modern History. Vol. 72, No. 1, New Work on the Old Regime and the French Revolution: A Special Issue in Honor of François Furet. pp. 109-152.

Reed, Jean-Pierre. 2004. «Emotions in Context: Revolutionary Accelerators, Hope, Moral Outrage, and Other Emotions in the Making of Nicaragua's Revolution». Theory and Society. Vol. 33, No. 6, pp. 653-703.

Reed, Jean-Pierre. 2002. «Insurgent subjectivity: Hope and its interactant emotions in the Nicaraguan revolution». Theor Soc. https://doi.org/10.1007/s11186-022-09504-1

Rimé, Bernard , Vincent Yzerbyt and Abdelwahab Mahjoub. 2017. «Perception of emotional climate in a revolution: Test of a multistage theory of revolution in the Tunisian context». British Journal of Social Psychology. 56(1), DOI: 10.1111/bjso.12204.

Rosanvallon, Pierre. 2021. Les Épreuves de la vie, Seuil, Paris.

Rubin, Beth A. 2012. «Shifting Social Contracts and the Sociological Imagination». Social Forces. Vol. 91, No. 2, pp. 327-346.

Saidani, Mounir. 2022. «Hybrid, Culture-based, and Youthful: The New Political Commitment of Youth in Post-Revolutionary Tunisia». Sarah Anne Rennick (Edit.), Reassessing Activism and Engagement Among Arab Youth. Transnational Press, London, pp 37-54.

Segal, Robert A. 1999. «Durkheim In BRITAIN: The Work of Radcliffe-Brown». Journal of the Anthropological Society of Oxford. 30: 2, pp 131-162.

Spector, Céline. 2018. « Aux origines de la sociologie. « Le contrat social de Rousseau » d'Émile Durkheim ». Les Études philosophiques, 4 N° 127, pp 535 à 568.

Steiner, Philippe. 2004. « Le problème de la régulation chez Durkheim ». Revue européenne des sciences sociales. XLII-129, pp 315-320.

Sulkunen, Pekka. 2007. «Re-Inventing the Social Contract». Acta Sociologica.Vol. 50, No. 3, pp. 325-333.

Tarot, Camille. 1999. De Durkheim à Mauss. L'invention du symbolique. Paris, La Découverte/MAUSS.

Thoits, Peggy A. 1989. «The Sociology of Emotions». Annual Review of Sociology.Volume 15, pp 317-342.

Tiryakian, Edward A. 2009. For Durkheim: Essays in Historical and Cultural Sociology. Rethinking Classical Sociology. Aldershot: Ashgate, 378 pp.

Tiryakian, Edward A. 1995. «Collective Effervescence, Social Change and Charisma: Durkheim, Weber and 1989». International Sociology. 10 (3), pp 269-281.

Weber, Max. 1971. Économie et société. Paris, Plon (trad. sous la dir. de J. Chavez & G. de Dampierre).

سارة مراد

كاتبة وأستاذة مساعِدة في الدراسات الإعلاميّة في الجامعة الأميركيّة في بيروت. كانت أستاذةً زائرةً في جامعة نيويورك عام 2018 وزميلةً سابقةً في برنامج الشرق الأوسط في أوروبا، أوروبا في الشرق الأوسط (EUME) بين عامَي 2021-2022.

تشمل اهتماماتها البحثيّة دراسات الجندر والجنسانيّة، والحركات الاجتماعيّة والثقافات الفرعيّة، والأدب الأوتوبيوغرافي والسرد الذاتي.

تتمحور أبحاثها وكتاباتها حول سياسات الجسد واللغة والهويّة في منطقة الشرق الأوسط وشمال إفريقيا، والعلاقة بين الشخصي والسياسي في الفكر والنقد النسوي. تعمل على مشروع بحثيّ مشترك بدعم من المعهد العربي للعلوم الاجتماعيّة حول الإنتاج المعرفي عن النساء والجندر في المنطقة العربيّة منذ العام 1970. كما تعمل على مشروع آخر مشترك حول نظريّات وسياسات التضامن النسوي العابر للحدود.

النّقد في زمن الاستياء

سارة مراد

الكتابة من/خارج زمننا

«لقد مَللنا هذا الكوكب. فهو شهدَ قرونًا أفضل، فيما الوعدُ بأزمنة أفضل بعيد المنال. ذلك أنّ الإمكانيّات التي يوفّرها هذا العالم، في هذا الزمان، تبدو كئيبة ومملّة. فكلّ ما يقدّمه، في أحسن الأحوال، هو مشهد التفكّك. الرأسمالية أو الهمجيّة، هذه هي الخيارات. إنها حقبة محكومة بالابتزاز: إمّا المزيد والمزيد من الشيء نفسه، أو نهاية الزمان. أو هكذا يقولون. لكننا لا نقبل ذلك. فقد حان الوقت للبدء بالتخطيط حول كيفيّة مغادرة القرن الحادي والعشرين. والواقع أنّ المتشائمين على حقّ، إذ لا يمكن أن يستمرّ الوضع على حاله. لكنّ المتفائلين على حقّ أيضًا، فهناك عالمٌ آخر ممكن. الوسائل تحت تصرُّفنا. ذلك أنّ كينونتنا البشرية تجعلنا بناةً للعوالم».

ماكينزي وارك، 2015، الشاطئ تحت الشارع (The beach beneath the street) ص31.[1]

ستُحاكي كلمات وارك وجدان كثيرين/ات. ففي منطقتنا من العالم، يتردّد صدى هذه الكلمات بشكل أقوى اليوم. إذ بينما يعصف شبح كلّ من الرأسمالية والهمجيّة بمجتمعاتنا، ونعيش حروبًا واحتلالاتٍ وأزماتٍ اقتصادية واجتماعية لا تنتهي، نجد أنفسنا توّاقين إلى شيء آخر، شيء مختلف، شيء جديد.

1 Wark, M. 2015. The beach beneath the street: The everyday life and glorious times of the situationist international. London: Verso.

كطلاب/طالبات وباحثين/ات ومعلّمين/ات مقيمين/ات في هذه المنطقة و«عاملين/ات عليها»، نجد أنفسنا مضطرّين/ات لمواصلة العمل حتى عندما نفقد معنى الوجود وهدفه مع انهيار العالم من حولنا. فيتشتّت انتباهنا، ونشعر بالارتباك، وننحرف عن مسارنا. وفجأةً، يبدو «العمل» بلا جدوى. فجأةً، تصبح الأسئلة التي نطرحها موضعَ تساؤل، ونفقد تمامًا قيمة العمل الفكري.

من ناحية أخرى، تحمل أوقات المحنة الاجتماعية الشديدة معها أيضًا وضوحًا حديث الاستكشاف. ففي مثل هذه الأوقات، تصبح الظروف المادية والبنى التحتية المؤسسيّة التي نؤدّي فيها عملنا أكثر وضوحًا لنا. واعتقدَ كثيرون/ات منّا أنّ الأزمة قد تجلب معها قدرًا من الصفاء الذهني والوعي حول الطريقة التي كنّا نعيش فيها ونعمل بها وحول ما هو ممكن أيضًا. أنا أفكّر وأكتب وأتحدث من لبنان، في زمان ومكان يشهدان انهيارًا اقتصاديًّا واجتماعيًّا ومعيشيًّا. لذلك، سأبدأ بالقول إنه من الصعب التفكير والكتابة، والاستمرار في التفكير والكتابة، عندما تُمسي ضروريات الحياة -من غذاء ودواء وماء وكهرباء- غير متاحة للغالبيّة العظمى من الناس في هذا البلد، وعندما تغدو الحياة نفسها ترفًا محصورًا بقلّة مختارة من الناس.

بصفتنا باحثين وباحثات في العلوم الإنسانية والاجتماعية يعملون على المنطقة العربية وفيها، وسواء كنا نعمل داخل مؤسسات التعليم العالي أم خارجها، فقد عشنا تحوّلات وانقسامات سياسية جذرية أعادت تشكيل حياتنا وسبُل عيشنا وظروف عملنا. فنحن لا نعمل في بيئات مستقرة وآمنة ومضمونة، ونحن في ذلك مثل غالبية سكان العالم اليوم. ويتعيّن على عقولنا التكيّف مع وتيرة الانقطاع وإيقاعه، ومع اللحظات الزمنيّة التي تتّسم بالصدمة والانسحاب والتجديد، والتي يتميّز بها العمل الفكري في أوقات الأزمات الدائمة. على سبيل المثال: شهدَ لبنان، في غضون ثلاث سنوات، أكبر انتفاضة شعبية في تاريخه الحديث، وأحد أكبر الانفجارات غير النووية، وواحدة من أسوأ الأزمات المالية والاقتصادية على نطاق عالمي. في الواقع، جميع الأحداث لها طعم وإحساس تاريخي. وكما تقول وارك، فإنّ المتشائمين على حقّ. إذ لا يمكن للأمور أن تستمرّ كما هي. ولكن، هل من شيء آخر ممكن أو في متناول اليد؟ وما فائدة المعرفة النقدية والنقد في أوقاتٍ مماثلة؟

يسود الموت في كلّ مكان. الموت الناتج من الغزوات العسكرية والاحتلال الأجنبي والحروب الأهلية؛ الموت بسبب القمع الوحشي للانتفاضات الشعبية التي اجتاحت المنطقة منذ أكثر من عقد؛ الموت في زنزانات التعذيب؛ الموت في مخيّمات

اللاجئين؛ الموت من جرّاء انقلاب القوارب؛ الموت بفعل الضربات الجوية؛ الموت جوعًا؛ الموت في المنفى؛ الموت نتيجة عنف الشرطة؛ الموت بالجائحة؛ الموت بسبب الجشع؛ الموت من صنع البشر.

تتكمش المخيّلة في ظلّ جثث الأموات. ففي مواجهة الأزمات وفي طليعتها، قد نشعر بفقدان الجاذبية وبما يُشبه الحزن الدائم. وإذا كان عملنا ينطوي أساسًا على الكتابة عن مجتمعاتنا، فقد نجد صعوبة في الوقوف على حقائقها المتغيّرة بسرعة والتي تزداد قتامةً. لكن، يتعيّن على عملنا أن يعكس ويفسّر هذه الحقائق بالذات، ومسبباتها، والتحوّلات التي طرأت على مجتمعاتنا، أي موجات السخط وما رافقَها من مدّ وجزر، من دون التسرّع في ادّعاء امتلاك أيّ حقائق مطلقة.

نجد أنفسنا مضطرّين/ات لمواصلة العمل حتى عندما نفقد معنى الوجود وهدفه مع انهيار العالم من حولنا

تشرح الكاتبة والشاعرة والناشطة النسوية أدريان ريتش، في كتابها المعنون «فنون الممكن» (Arts of the Possible)، أنّ الظروف المادية التي تجعلنا نشعر بالعجز هي نفسها الظروف التي تطلق مخيلتنا، التي تدفعنا إلى تصوّر الممكن. وتقول «لن أكتب على الرغم من هذه الأوقات، لكنني سأحاول أن أكتب، بكلّ ما تحمله الكلمة من معنى، من داخل زمني وللخروج منه» (Out of my time) (ص. 329) [2] في العام 1997، كانت ريتش تكتب في نهاية عقد شهدَ ترسيخ النيوليبرالية في الولايات المتحدة، حيث تعاونت، على حدّ تعبيرها، «النزعات الفاشيّة المحليّة وممارسات السوق الحرّة في تجريد اللغة من معناها» (ص. 329). وقد يتردّد صدى كلمات ريتش لديّ اليوم بفِعل هذا الشعور المشترك بالعجز أو بالشكّ حول معنى اللغة والكتابة في زمن الخيبة والإحباط السياسي المعمّم.

2 Rich, A.1997. Arts of the possible. The Massachusetts Review, 38(3), 319-337.

تضمّنت الانتفاضات الشعبية التي اندلعت في المنطقة ثورات فردية وجماعية على المعاني السائدة وعلى السلطات التي تحتكر القدرة على تحديد الواقع في مجتمعاتنا. يمكننا دراسة الانتفاضات بصفتنا باحثين/ات، وتحليلها من مسافة المتخصّص الموضوعية والباردة، لا سيّما الآن بعدما بلغ الوقت منتهاه. ولكن، تبقى الحقيقة أننا جزءٌ من الثورات أيضًا، كما أنها جزءٌ منا. ما أعنيه هو أننا جزءٌ من ذلك التاريخ، باعتبارنا مشاركين/ات فيه، أو شهودًا عليه، أو متفرّجين على أحداثه، وأنّ حقائقنا الاجتماعية والسياسية والثقافية الحالية قد تشكّلت بفِعل هذا العقد الذي كان شاهدًا على الثورة والثورة المضادة. فكيف لنا أن نكتبَ من هذا الزمن وللخروج منه؟

أركّز في ما يأتي على نقد القمع الجنساني والجندري في عصرنا، في وقت قد يُعدُّ هذا القمع غير مهمّ أو ثانويًّا أو تافهًا في ظل القمع السياسي الأوسع والكساد الاقتصادي الذي يعمّ أنحاء المنطقة. وأفكّر على وجه التحديد في الممارسات النقدية في العلوم الاجتماعية العربية التي تنطلق من الجندر والجنسانيّة كفئات تحليلية لدراسة السلطة وتأثيراتها على حياتنا الفردية والجماعية.

عندما ننظر في الدور الذي يمكن للعلوم الاجتماعية -كمجال واسع للبحث الفكري وإنتاج المعرفة والنقد- أن تؤدّيه وسط موجات السخط والمطالبات بالتغيير، يتعيّن علينا أوّلًا فهم التكوينات المحلية للسلطة بغية السماح لسياقنا -عصرنا- بأن يخاطبنا ويوجِّه أفكارنا.

الجنسانيّ سياسيّ

بين الحين والآخر، نشهد موجات من الهلع الأخلاقي حيث يصبح السلوك الجنسي وتصويراته الثقافية مشبعَين بالمعاني حول هوياتنا كأفراد ومجتمعات وأمَم. فكّروا في هذا السياق في المداهمات التي تطال أماكن لقاء أفراد مجتمع الميم عين ونواديهم؛ انظروا في الجدل الدائر حول المحتوى الإعلامي «الإباحي» و«الرذيل»؛ تخيّلوا اضطهاد وانتهاك الأجهزة الأمنية الروتيني للأجساد اللامعيارية؛ فكّروا في حملات ضبط وقمع وشيطنة الثقافات الشبابية الفرعيّة، والأنماط والأعمال الفنية التي «تخدش الحياء»، باسم الأخلاق والآداب العامة. عادةً ما تكون مثل هذه الحملات الأخلاقية قصيرةَ الأمد ومن تصميم أجهزة النظام ومخبريه، ومن إنتاج وسائل الإعلام السائدة التي تؤدّي دور الرقيب وتشرّع سيطرة النظام الأخلاقية والسياسية.

بـدلًا مـن التعامـل مـع هـذه الهيسـتيريا الأخلاقيـة المفتعلـة علـى أنهـا حالـة اسـتثنائية عابـرة، مـن دون التوقّـف عنـد مسـبباتها وآثارهـا وتكرارهـا، يتعيّـن علينـا فهـم هـذه الحمـلات والعنـف الناتـج عنهـا باعتبارهـا معـارك سياسـية بالدرجـة الأولـى، يوظَّـف خلالهـا الخطـاب الثقافـي المعيـاري السـائد لتأديـب وقمـع ومعاقبـة أيّ تعبيـر علنـي عـن الاختـلاف وأي فعـل احتجـاج.

مـا نشـهده فـي هـذه الحمـلات العابـرة والمتكـرّرة هو معـارك هيمنة تشـنّها السـلطة لإعادة ترسـيم حـدود «العـادي» و«الطبيعـي» و«المقبـول». إنّ هـذه الهجمـات علـى السـلوك الجنسـي والتعبيـر الجنـدري «المشـبوه» والخطـاب الثقافـي «الفاحـش» هـي جـزء مـن صـراع أوسـع حـول حـدود المقبـول والممنـوع، حـول حريـة المعتقد والتعبيـر والتجمـع، حـول حرياتنـا الجسـدية والعامـة، وهـي كلّهـا مسـائل سياسـية. تشـكّل إذًا النزاعـات حـول الجنسـانيّة، والتـي غالبًـا مـا تتّخـذ شـكل الفضيحـة الإعلاميـة والهلـع الأخلاقـي، فرصًـا لترسـيخ النظـام توضـع مـن خلالهـا قيـود علـى السـلوك الجنسـي والسياسـي، علـى الحيـاة الخاصـة والعامـة.

> **تشكّل النزاعات حول الجنسانيّة فرصًا لترسيخ النظام توضع من خلالها قيود على السلوك الجنسي والسياسي**

هـذه الحمـلات الإعلاميـة والتشـريعية والقضائيـة والأمنيـة التـي يشـنّها النظـام تولّـد محظـورات وعقوبـات وخطوطًـا حمـرًا جديـدة، كمـا أنهـا تخلـق رمـوزًا للانحطـاط الجنسـي/الأخلاقي، وتجعـل مـن أفـراد الفئـات المهمشـة «كبـش محرقـة». لـذا، سـأعود إلـى إحـدى هـذه الحمـلات. سـاحة الجريمـة: حفـل موسـيقي أحيتـه فرقـة «مشـروع ليلـى» اللبنانيـة عـام 2017 فـي القاهـرة؛ الجـرم: قيـام شـابة، عُرفـت فـي مـا بعـد باسـم سـارة حجـازي، بالتلويـح بعلَـم قـوس القـزح وسـط حشـد مبتهـج مـن روّاد الحفـل. أمّـا الدليـل فهـو صـورة حجـازي حاملـةً العلـم، نُشـرت علـى نطـاق واسـع علـى الإنترنـت. غيّـرت الأحـداث التـي وقعـت فـي الأيـام والأشـهر والسـنوات التـي أعقبـت تلـك الحفلـة الموسـيقية

حياة حجازي، التي كانت تبلغ من العمر 27 عامًا عندما ألقت السلطات المصرية القبض عليها وعذّبتها. في عمر الثلاثين، أقدمت حجازي على الانتحار في منفاها في كندا. كما اتُّهم ما لا يقلّ عن 75 آخرين بالفجور في المداهمات التي نفّذتها قوات الأمن المصرية بعد الحفل.

تجربة سارة حجازي بين يوفوريا التحدي وإرهاب الدولة جعلتها رمزًا معاصرًا لجيلٍ عربي معارض عابر للأوطان

لعلّ تجربة سارة حجازي بين يوفوريا التحدي وإرهاب الدولة، اللذين عاشتهما بشكل تعاقبي فوري وخلّدتهما في تلك اللقطة وهي تلوّح بالعلَم، هي التي جعلتها رمزًا معاصرًا لجيلٍ عربي معارض عابر للأوطان. في الواقع، تعكس قصتها الوعي السياسي لجيل صُقل بين الوعد اليوتوبي بالثورة الشعبيّة والرعب الديستوبي للثورة المضادة. لا ينبغي التعامل مع مسألة اعتقالها ومحاكمتها وتعذيبها ونفيها وانتحارها على أنها استثنائية. فإذا كان النظام يريد، من خلال معاقبتها، أن يجعل منها عبرةً -تحذيرًا لمَن يجرؤ على تجاوُز حدود المقبول- فما هي الدروس الأخرى المتاحة لنا؟ قصة سارة حجازي ومصيرها يجسّدان عنف المعيارية الجنسية في خدمة السلطة السياسية. في الواقع، انتقد كثيرون فعل حجازي -أي رفعها علم المثلية المثير للجدل- ووصفوه بأنه فعل طائش وغير مسؤول، غير مدرك لـ«حساسيات» المجتمع وجنون النظام. الأجدى لنا، عوضًا عن الانخراط في نمط من النقد القائم على لوم الضحية، التمعّن بحركتها كفعل سياسي اعتراضي منبثق من ويحاكي الواقع القمعي الأوسع التي كانت حجازي تناضل لتغييره والخروج منه. لا يمكننا مقاربة الاضطهاد الجنسي والجندري كظاهرة ثقافية، خارج السياسة. إنّ محاولات ضبطنا ككائنات جنسية وفرض معايير وهمية للرجولة والأنوثة علينا كبشر هي من أهم الممارسات التأديبية التي يُنتج من خلالها النظام سلطته ويجدّدها.

بالطبع، لا تكون جميع أشكال القمع والاضطهاد بهذا القدر من الوحشيّة العلنية، إذ

غالبًا ما يكون التحكّم في الجسد والخطاب وضبطهما أمرًا عاديًّا، أو مسألة روتينية يقوم بها الفرد بتلقائية، كنوع من الرقابة الذاتية تفاديًا للفضيحة أو العقاب. وإن كنتُ قد اخترتُ الوقوف على هذه الحالة بالذات، فلإظهار السياق التاريخي والسياسي الأوسع للاضطهاد الجنسي والمعيارية الجندرية. المسائل الجنسية ليست عرضيّة بالنسبة إلى عمل السلطة؛ فهي متأصّلة فيه. في هذا السياق، علينا نقد المعيارية الجنسية والجندرية كقوة اجتماعية وسياسية حاضرة ومؤثرة في المجتمعات العربية، لا كمجرّد قضية ثقافية. علينا إذًا أن نفهم القمع الجنسي الذي تمارسه السلطة كقمع سياسي، وأن نقارب الحركات الاجتماعية والتعبيرات الثقافية المنتفضة على الأعراف الجنسية والأدوار الجندرية السائدة كجزء عضوي من نضال تحرّري أوسع للخروج من عالم لم يعد يناسبنا. علينا إذًا رفض تطبيع المعايير المهيمنة باسم عادات وتقاليد تُفرض علينا.

معياريّة النقد

يُصار في كثير من الأحيان، في مجتمعاتنا وفي مجتمعات أخرى حول العالم، إلى الدفاع عن الأعراف والمعايير وشرعنتها باسم التقاليد والأصالة الثقافية. فيُصوَّر الاختلاف الجندري والجنسي على أنه غريبٌ عن ثقافتنا ودليلٌ على التفكّك الأخلاقي، وتهديدٌ للأمن القومي، واعتداء على الفضيلة، والطفولة، والأسرة، والأخلاق العامة، والذات الإلهية. كما تُعدُّ التحولات في الأدوار والهويات والعلاقات الجندرية وفي الأعراف الجنسية أعراضًا للهيمنة الثقافية الأجنبية والإمبريالية التي ينبغي مقاومتها ومناهضتها. فيحذّر المبشّرون بالفضيلة ويتحدثون باسم المجتمع عن أخطار الـ«شذوذ» ويتّهمون كلّ خارج عن السائد والمألوف بالعمالة.

يمكننا الجزم بأننا نعيش في مجتمعات قمعيّة، إلّا أنّ هذا الادّعاء كان موضعَ نقد في نهج مهمّ من دراسات العلوم الاجتماعية الأنجلوفونية حول المنطقة. إذا كنتَ باحثًا/ة في المنطقة العربية مهتمًّا/ةً بفَهم الجندر والجنسانيّة كفئات تحليلية للسلطة، فستواجه نقدًا من شأنه التشكيك في حقيقة القمع. وفي إطار هذا النقد، يتحوّل السؤال من «كيف يتمّ قمعنا؟» و«ما هو مدى تأثير القمع علينا؟» إلى «هل حقًّا نتعرّض للقمع؟».

في بعض الأحيان، يمكن أن يصبح النقد نفسه معياريًّا. وبمرور الوقت وبفِعل التكرار، تترسّخ طريقة معيّنة لمقاربة الظواهر السياسية والاجتماعية التي نحاول فهمها. فنتعلّم ما هي الأسئلة التي يَجدر طرحها وما هي النظريات التي تستحق

النظـر فيهـا. ويُعَـدّ ذلـك جـزءًا مـن الاحتـراف الأكاديمـي، أي أن نصبـح جـزءًا مـن مجتمـع الباحثيـن/ات المهتمّيـن/ات بالموضـوع نفسـه أو باسـتخدام المنهجيّـات نفسـها لفَهـم العالـم الاجتماعـي؛ أن نتعلّـم مَـن قـال مـاذا ومتـى؛ أن نصبـح علـى درايـة بالنمـاذج والمناقشـات والجدالات الموجـودة فـي مجـالات تخصُّصنـا؛ وأن نطبّـق النظريـات القائمة علـى سـياقاتٍ جديـدة. ولكـن، كمـا يحـذّر المنظّـر السياسـي ديفيـد سـكوت، «ينبغـي للنقـد أن يسـعى دائمًـا إلـى توضيـح مـا إذا كانـت الأسـئلة التـي يحـاول الإجابـة عنهـا لا تـزال أسـئلة تسـتحقّ الإجابـة عنهـا وإلـى أيّ مـدى.» (ص 4).[3]

> **بمرور الوقت وبفِعل التكرار، تترسّخ طريقة معيّنة لمقاربة الظواهر السياسية والاجتماعية التي نحاول فهمها**

فـي معـرِض تصفُّحنـا للتدخـلات النقديـة الرئيسـية فـي مجـال دراسـات المـرأة العربيـة والجنـدر علـى مـدى العقدَيـن الماضيَيـن، نقـع علـى نقـدٍ يحتـلّ مكانـةً مركزيـةً -سـأطلق عليـه تسـمية النقـد البوسـتكولونيالي لعقـدة المنقـذ الأبيـض- وعـادةً مـا تنطـوي موضوعـات النقـد علـى تمثيـلات النسـاء العربيـات والأقليـات الجنسـية فـي المنطقـة فـي الفكـر والثقافـة والإعـلام الغربـي. فكيـف يسـير النقـد؟ أوّلًا، يحـدّد المجـاز التمثيلـي الغربـي السـائد للنسـاء العربيـات والمثليّيـن جنسـيًّا كضحايـا مضطهَديـن جنسـيًّا يتعيّن علـى الرجل/المـرأة البيضـاء إنقاذهـم. ثانيًـا، يوضـح كيـف يغـذّي هـذا المجـاز التخيّـلات الاسـتعمارية والاسـتعمارية الجديـدة المبنيـة علـى فكـرة التفـوّق الحضـاري الغربـي. ثالثًـا، يشـرح كيـف تـمّ اسـتخدام الاضطهـاد الجنسـي، تاريخيًّـا، لتبريـر التدخّـلات الاقتصاديـة والعسـكرية والسياسـية الأوروبيـة والأميركيـة وهيمنتهـا فـي المنطقـة. ورابعًـا، يـرى أنّ الأيديولوجيـات ونظريـات المعرفـة الجنسـية الأوروبيـة والأميركيـة، التـي يتـمّ تصديرهـا وتعميمهـا علـى بقيـة العالـم مـن خـلال سـردية التحـرّر الجنسـي الغربيـة، غيـر قابلـة للتطبيـق فـي سـياقاتٍ أخـرى. وبالتالـي، علينـا الامتنـاع عـن اسـتخدامها لفَهـم التكوينـات المحليـة للسـلطة.

3 Scott, D. 2004. Conscripts of modernity: The tragedy of colonial enlightenment. Durham: Duke University Press.

حـاول هـؤلاء الباحثـون/ات والنقّـاد الذيـن يعيـش معظمهـم ويعملـون فـي الولايـات المتحـدة أو أوروبـا، التحـدّث مـن زمانهـم ومحاكاتـه؛ أي التحـدّث إلـى المجتمعـات التـي وجـدوا أنفسـهم فيهـا كمتخصّصيـن/ات يعملـون علـى المنطقـة. وفـي حقبـة الحـرب علـى الإرهـاب التـي شـهدت صعـود الإسـلاموفوبيا فـي الغـرب والتـي عاثـت دمـارًا فـي الشـرق الأوسـط باسـم الحريـة والديمقراطيـة، كانـت هنـاك حاجـة ماسّـة إلـى نقدٍ يتحـدّى ويكشـف نفـاق السـرديات الحضاريـة التـي تؤلّـه «الغـرب» باعتبـاره متفوّقًـا أخلاقيًّـا وثقافيًّـا. وعليـه، ظهـر نقدٌ للاسـتعراقيّة ethnocentrism وتأثيراتهـا علـى المعرفـة التي يتـمّ إنتاجهـا فـي الغـرب حـول العالـم العربـي والشـرق الأوسـط.

فـي حيـن رسّـخ هـؤلاء الباحثـون/ات مجـالًا نقديًّـا جديـدًا وضروريًّـا، لـم يكـن لديهـم الكثيـر ليقولـوه عـن هيـاكل القمـع والهيمنـة الجنسـيَّيْن فـي المجتمعـات العربيـة. إلّا أنّ النقـد الـذي عبّـروا عنـه، علـى الرغـم مـن أهميّتـه فـي سـياقه، لا يسـاعدنا فـي الإجابـة عـن جميـع الأسـئلة المحتمَلـة التـي قـد تراودنـا حـول الأنظمـة الجنسـية والجندريـة فـي زماننـا ومكاننـا وعلاقتهـا بالسـلطة. إذ وعندمـا نكتـب انطلاقًـا مـن سـياقاتنا المَعِيشـة، هنـا، تتحـدّد أنـواع الأسـئلة التـي نعتقـد أنهـا تسـتحقّ الطـرح. لذلـك، يجـب أن نسـأل: مـا هـي الأسـئلة التـي لـم تُطـرح بعـد؟ مـا هـي أنـواع وأنمـاط السـلطة التـي يتعيّـن علينـا إبقاؤهـا نُصـب أعيننـا الناقـدة لفَهـم الاضطهـاد والقمـع الجنسـيَّيْن كواقـع مَعِيـش، وليـس كمجـرّد سـرديّة عنـه؟ أعتقـد أنـه يمكننـا الإجابـة عـن هـذه الأسـئلة مـن دون الوقـوع فريسـةً لأسـاليب التفكيـر الاستشـراقي أو إعـادة إنتاجهـا. وأعتقـد أنّ التفكيـر النقـدي مـن داخـل عصرنـا وللخـروج منـه يحتّـم علينـا الإجابـة عـن أسـئلة لـم يعـد بالإمـكان تأجيلهـا. فبصفتنـا باحثيـن/ات يعيشـون فـي المنطقـة، ينبغـي أن نكـون قادريـن/ات علـى القـول إننـا نعيـش تحـت أنظمـة قمعيّـة مـن دون أن نُضطَـرّ إلـى تخيُّـل أنفسـنا نتعامـل مـع مُحـاور غربـي متحيّـز. فمـن خـلال الاسترشـاد بسـياقاتنا والتوجُّـه نحوهـا، يمكننـا التفكيـر فـي الجنـس كحقـل سياسـيّ محلّـيّ، وأن نـرى فـي تحـدّي الثقافـات الفرعيـة -تحديـدًا النسـوية والكويريـة- للسـلطات المحليـة نضـالًا منبثقًـا مـن واقعنـا ومنقلبًـا عليـه.

إليزابيث سوزان كسّاب

أستاذة مشاركة في برنامج الفلسفة في معهد الدوحة للدراسات العليا، ورئيسة مجلس أمناء المجلس العربي للعلوم الاجتماعيّة. تتركّز اهتماماتها في الفكر العربي المعاصر، وبخاصةٍ مسائل النقد الثقافي والتنوير من منظور مقارن. من مؤلّفاتها: الفكر العربي المعاصر: دراسة في النقد الثقافي المقارن، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت 2012; وتنوير عشية الثورة: النقاشات المصرية والسورية، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2020.

درّست الفلسفة في لبنان، في الجامعة الأميركية في بيروت وفي جامعة البلمند. كانت أستاذةً زائرةً في عدد من الجامعات الأميركية والألمانية. شغلت منصب باحثة زائرة في جامعة نيو سكول وجامعة كولومبيا في نيويورك، والمعهد الألماني للأبحاث الشرقية في بيروت، وجامعة بيلفلد وجامعة إرفورت الألمانيتَين، وكلّية برلين للدراسات العليا في الثقافات والمجتمعات الإسلامية التابعة لجامعة برلين الحرة، ومركز كيت همبرغر للدراسات العليا في العلوم الإنسانية في بون، وشبكة الأبحاث لجامعة ماربورغ. التحقت عام 2016 بمعهد الدوحة للدراسات العليا كأستاذة وباحثة في الفلسفة والفكر العربيّ الحديث والمعاصر.

البحث والفكر في مواجهة السّخط

إليزابيث سوزان كسّاب

شاءت الأقدار أن يتزامن تأسيس المجلس العربي للعلوم الاجتماعيّة عام 2011 مع اندلاع حركات احتجاج شعبية واسعة هزّت بعمق بلدان المنطقة العربية. أعتقد أنّ هناك إجماعًا على أنّ هذه الثورات شكّلت منعطفًا تاريخيًّا في مسار مجتمعات المنطقة، وأنّ فهمها سيحتاج إلى أجيال من الباحثات والباحثين في العلوم الاجتماعيّة والإنسانيّة وفي مختلف مجالات الإبداع الفنّي. تَسارُع الأحداث وكثافتها ووقع التحوّلات على حيوات الأفراد والجماعات تفوق قدرة أيّ جيل لوحده أو أيّ اختصاص بمفرده على تعقّل ما حدث وما يحدث منذ عشر سنوات، ليس فقط من ناحية الإدراك المفاهيمي والعلمي بل أيضًا من ناحية الأثر المصيري والمعيشي والجسدي والعاطفي على الناس. تواتُر مشاعر الفرح والحزن والأمل واليأس والحماسة والسّخط تخطّى في أحيان كثيرة قدرتنا على تفهّم ما يجري لنا، وجعَلَ أخذ المسافة من مجريات الأمور الدراماتيكية أمرًا صعبًا أو حتى مستحيلًا. وفي الوقت نفسه باتت الحاجة إلى الفهم والتفسير والتقصي أكبر من أيّ زمن مضى.

غداة تأسيسه، وجد المجلس نفسه في خضم الأحداث الجسيمة وأمام تحدّيات متعدّدة، أبرزها عملية، كصعوبات إجراء أبحاث ميدانية في بلدان كثيرة في المنطقة بسبب التوتّرات في أحوالها وفي بعض الأحيان بسبب خطورة أوضاعها الأمنية. ولكن إن تعاظمت التحديات كبرت أيضًا حاجاتنا إلى الفهم والبحث والتشارك في الأفكار والعمل، من هنا أهميّة دور المجلس في دعم الجهود العلمية في المنطقة قصدَ فهم تحوّلات مجتمعاتها وتفسيرها.

إلى جانب التحديات العملية برزت التحديات المعرفية. كيف ندرس هذه الأحداث

التي تعصف بنا منذ عقد من الزمن وهي مرشّحة للاستمرار في مسارات مفتوحة على جميع الاحتمالات؟ هل نحن الموجودين في خضمّها قادرون على تعقّلها، وعلى تعقّب جذورها وتفقّد آثارها؟ هل تصمد قدراتنا التفسيرية أمام تحوّلاتٍ زلزلت الكثير من قناعاتنا وتخطّت في كثيرٍ من الأحيان أطر تفكيرنا؟ هل ما زلنا قادرين على الوثوق بإمكاناتنا في البحث الموضوعي، والظواهر التي تستدعي الدرس تعصف بقلوبنا ومصايرنا؟ كيف نتفادى الشعور بعبثية تلك الإمكانات وعبثية محاولات الفهم والتفسير أمام قوّة التقلبات السياسية والاجتماعية والاقتصادية التي تجرفنا نحو مصاير مجهولة، تبدو لنا أحيانًا واعدة وأحيانًا قاتمة مرعبة؟ كيف لنا أن نعتقد أنّ بإمكاننا ترويض الأحداث معرفيًّا عندما نعجز عن السيطرة عليها في أدنى درجة؟ وماذا نفعل بالألم؟ بالفظائع؟ بالخسارة؟ بالدمار؟ وكلّها ظواهر واكبت هذه الأحداث ورمتنا على تخوم المعقول والمحمول إنسانيًّا. أما زال ممكنًا خلق المعاني من كلّ هذا الوجع والعنف والعبث والسّخط؟

> **كيف لنا أن نعتقد أنّ بإمكاننا ترويض الأحداث معرفيًّا عندما نعجز عن السيطرة عليها في أدنى درجة؟**

هذه أسئلة تراودنا نحن سكّان هذه المنطقة العربية بعد العشريّة الأولى للثورات، وهي الأسئلة التي اختارها المجلس لمؤتمره الخامس، ليطرحها على الباحثات والباحثين المنخرطين/ات في عملية صنع المعاني. ما هو دور العلوم الاجتماعية في صناعة تلك المعاني؟ كيف لهذه العلوم أن تتموضَع تجاه التحوّلات الجارية في إنتاج المعرفة؟ كذلك تجاه الحراك السياسي والسلطة، أكانت معرفية، أم مجتمعية، أم ثقافية، أم دينية أم سياسية؟ ما هي تحدياتها الإبستيمولوجية؟ ما هي تحدياتها العاطفية الانفعالية؟

تعالج الكلمات المفتاحيّة في المؤتمر (في يومه البيروتي) هذه الأسئلة، وتُجمِع على أهمية انخراط العلوم الاجتماعية في التحوّلات التاريخية في المنطقة وتجديد أدواتها.

تتناول ورقة الدكتور حيدر سعيد علاقة العلوم الاجتماعية بالسلطة السياسية حين

تتسم بالسلطوية وتغيب الديمقراطية. تنطلق ملاحظاته من الحالة العراقية من دون أن تقتصر عليها. تنظر هذه السلطات الاستبدادية إلى العلوم الاجتماعية نظرةً أداتية، وترى فيها إطارًا لتكوين الكوادر البيروقراطية للدولة في خدمة سياساتها السلطوية بغضّ النظر عن المجتمع ومطالبه. وفي هذه الحال تغدو المهمة المعرفية للعلوم الاجتماعية مستحيلة، وهكذا يجعل النظام السلطوي المجتمع «غير مرئي، خفيًّا، أشبه بالسرّ،» كما يقول سعيد. وبالتالي، عند انقشاع الحجاب السلطوي، يظهر المجتمع ككائن غريب وغير مفهوم، ويُتوقع إيجاد المجتمع الذي وُجد قبل إطباق النظام السلطوي عليه، كما حصل في بلده، العراق. فالتحولات العميقة التي حصلت في عقود الديكتاتورية تبقى مجهولة وتدعو العلوم الاجتماعية إلى إعادة اكتشاف المجتمع «المخفي». من هنا يعتقد سعيد أنّ الثورات وزحزحة الأنظمة الاستبدادية تشكّل نقطة تحوّل لتلك العلوم تستوجب البحث عن منظورات جديدة للبحث؛ فتقصير هذه العلوم لم يكن في عدم التنبؤ بالثورات بل في عدم تقديم مفاتيح لفهم المجتمعات التي ثارت بفعل ذلك التعتيم تحت الاستبداد. في النهاية تدعو ورقته إلى التزام علماء العلوم الاجتماعية بقضايا مجتمعاتهم ونضالها من أجل الديمقراطية من دون أن يتعارض ذلك مع الموضوعية المهنية؛ فللعلوم الاجتماعية دور في صياغة لغة الثورات ومسارها، حسب سعيد.

أمّا الدكتور منير السعيداني فيضع مسألة الانفعالات في وسط تأمّلاته، وبالأخصّ ظاهرة السّخط كمحرّك للجماهير المتمرّدة. يراجع في ورقته إسهامات عدد من العلماء الغربيين في تحليلها، ويناقش مجالات الاستفادة منها لفهم دور السّخط وتجلياته في الاحتجاجات الشعبية، بخاصّةٍ في بلده تونس. ثم ينظر في الدور الذي تؤدّيه الانفعالات الثورية في خلخلة العقد الاجتماعي الذي ساد بعد الاستقلال بين المجتمع والدولة، وبالتالي في إعادة تشكيل عقد اجتماعي جديد. اعُتبرت دولة ما بعد الاستقلال المحرِّك الأساسي في التغيير الاجتماعي، وإذ يتحرّك المجتمع بذاته وبمعزل عن الدولة وضدها، ويتحدّى الأسس التي بُنيت عليها تلك الدولة. هذا الجديد في هوية المُغيّر يدعو العلوم الاجتماعية إلى تغيير منظورها وإلى تطوير أدوات جديدة لدراسة هذه التحوّلات. وهذه التحركات الشعبية برأي السعيداني ليست منحصرة في المنطقة العربية، بل نجدها في جميع أنحاء العالم. هنا يجد السعيداني دورًا للعلوم الاجتماعية في بلورة مخيال اجتماعيّ جديد ومساهمةً منها في بناء عقد اجتماعيّ جديد...

من جهتها، تشدّد الدكتورة سارة مراد على صعوبة متابعة الأبحاث العلمية في أحوالٍ من الاضطراب الشديد والشعور بعبثية محاولة الفهم لا بل بعبثية الوجود. يبدو العمل، وبخاصّةٍ العمل الفكري، بلا جدوى، كما تقول. أوضاع الانهيار تضع

الجميع في حالة من التشتّت الذهني وتضع أسئلة البحث المعتادة موضع تساؤل. انطلاقًا من الكوارث غير الطبيعية التي خبرها لبنان في السنوات الماضية من انهيارات معيشية وانفجارات قاتلة ومدمّرة، تتأمّل مراد في وقع أنواع الموت هذه على الأنفُس بما فيها أنفُس الباحثات والباحثين: شعور عارم بالعجز والحزن الدائم، شعور بالخيبة والإحباط السياسي. التحدي بالنسبة إليها هو فهم التكوينات المحلية للسلطة بغية التموضُع تجاهها للتفكير بشكل نقديّ، لا سيّما في القضايا الجنسانية والجندرية، والتي هي قضايا سياسية بامتياز؛ فيربطها أهل السلطة بالأمن القومي وبسلامة الأسرة وصحّة الأخلاق والذات الإلهيّة، وتجري عمليات تمويه القمع والتشكيك فيه. من جهةٍ أخرى، يجري وصف المسائل الجنسانية والجندرية كمسائل مُسقَطة على سياقاتنا من الخارج. تدعو مراد إلى تقبّل هذه المسائل كما هي، أي مسائل راهنة تنبع من مجتمعاتنا ومسائل تتمظهر فيها أفعال القمع السلطوية. ويبقى للعلوم الاجتماعية أن تكشف عن تلك التمظهُرات وتساهم في النقد الاجتماعي والمعرفي. كما يبقى الاسترشاد الصادق بسياقاتنا على صعوباته السبيل الأمثل للوظيفة النقدية للعلوم الاجتماعية.

تبقى العلوم الاجتماعية ومعها جميع حقول الفكر والإبداع في سباقٍ مع الأحداث المتسارعة في المنطقة

انتهت الجلسة البيروتية للكلمات المفتاحية باعتراضٍ من الجمهور على اعتماد مفهوم «السّخط» كتوصيفٍ مفتاحيّ للحالة الراهنة، وبالإشارة إلى أنّ الأحوال تبدّلت منذ نشر الورقة الخلفية للمؤتمر وأصبحت تتّسم باليأس أكثر منه بالسّخط. أقرّ أحد المتحدثين باليأس المتزايد عند الناس ولكنّه ذكر أيضًا خشية الحكومات من تجلّيات ذلك اليأس وترجمته بمزيدٍ من القمع. تقبّل المتحدثون الاعتراض وأجمعوا على صعوبة التوصيفات طويلة المدى. هكذا تبقى العلوم الاجتماعية ومعها جميع حقول الفكر والإبداع في سباقٍ مع الأحداث المتسارعة في المنطقة، وهي تحاول إعادة النظر في مسلّماتها وإعادة إنتاج أدواتها للاشتراك في تشكيل المعنى وصنع المسارات.

المجلس العربي للعلوم الاجتماعية
بناية علم الدين، الطابق الثاني
شارع جون كينيدي، عين المريسة
بيروت – لبنان

Arab Council for the Social Sciences
Alamuddin Building, 2nd Floor
John Kennedy Street, Ain El Mreisseh
Beirut - Lebanon

Tel: 961-1-370214
Fax: 961-1-370215
E-mail: info@theacss.org

acss_org
theacss
acss_org
@theacss

www.theacss.org