كـلـمـة الـعـــدد

مهند مصطفى وعرين هواري

مقدّمة:

المجال العموميّ أو الحيّز العامّ ليس موضوعًا جديدًا على السجال في الأدبيّات الاجتماعيّة، وفي المجتمعات الغربيّة؛ فمنذ كتاب يورغين هبرماس عن المجال العموميّ البرجوازيّ في أوروبا، كُتب الكثير الكثير في دراسة المجال العموميّ ودَوْره في الثقافة السياسيّة والديمقراطيّة، وعلاقته مع السلطة السياسيّة أو الاجتماعيّة أو الدينيّة. أسهمت أحداث الربيع العربيّ في إعلاء شأن المجال العموميّ في المجتمعات العربيّة على نحوٍ لم يسبق له مثيل، وانعكس ذلك على سؤال المجال العموميّ في المجتمع الفلسطينيّ في الداخل أيضًا. تحوَّلَ سؤال المجال العموميّ إلى مجال للنقاش والسجال والصراع، حول هُويّته، وماهيّة حدوده والحرّيّات فيه، ومَن يملك الشرعيّة لبلورته أو الإسهام في تشكيله. أحد تأثيرات الربيع العربيّ علينا، باعتقادي، هو حضور سؤال المجال العموميّ إلى جانب سؤال الدولة. فبينما السؤال الأخير يتعلّق بالأساس بالعلاقة مع الآخر، وصراعنا الوطنيّ والديمقراطيّ معه، فإنّ سؤال المجال العموميّ هو، إلى حد كبير، يتعلّق بذاتنا الجماعيّة والصراع أو السجال حولها. وإذا كان سؤال الدولة هو سؤال سياسيّ، فسؤال المجال العموميّ العربيّ هو سؤال اجتماعيّ ثقافيّ وسياسيّ؛ حيث يعيد المجال العموميّ صياغتنا كجماعة متخيَّلة. في هذا يقول تشارلز تيلور إنّ المجال العموميّ هو مجال متخيَّل أيضًا، وذلك عطفًا على مقولة بنديكت أندرسون حول الجماعات القوميّة المتخيّلة.

يقول هبرماس: "إنّ المجال العامّ هو، أوّلًا وقبل كلّ شيء، مجال حياتنا الاجتماعيّة؛ حيث يوجد شيء عن الرأي العامّ يقترب من التبلور، ويكون الوصول إليه متاحًا من قبل جميع المواطنين، وجزء من المجال العامّ يتجلّى في المحادثة اليوميّة، حيث يجتمع أفراد خاصّون لتشكيل كيان عامّ". ويقول تيلور، في كتابه "المتخيّلات الاجتماعيّة الحديثة"، إنّ المجال العموميّ هو "محلّ مناقشة تشمل الجميع من حيث الاحتمال، وفيه يستطيع المجتمع أن يصل الى تصوّر مشترك في ما يخصّ المسائل المهمّة، وهذا التصوّر المشترك نظرة نسبيّة تنبثق من المناقشة النقديّة، وليس مجرّد مجْمَل أو خلاصة لمختلف الآراء التي ظهرت لدى الناس". ولا يمكن تجاهل علاقات القوّة المختلفة في صنع المجال العموميّ.

يهدف المجال العموميّ إلى بناء المواطن الفاعل، عبر مشاركة الناس في صياغة الصالح العامّ، إلّا أنّه على المجال العموميّ أن يكون منظّمًا لا فوضويًّا (ويجري ذلك من خلال مَأْسسة السجال في المجال العموميّ، وتقوم وسائل الإعلام بِدَوْر أساسيّ في هذا الصدد)، وأن لا يرسّخ علاقات القوّة الاجتماعيّة والسياسيّة في المجتمع في تحديد الصالح العامّ. إذن يرتبط المجال العامّ بالخير العامّ؛ فالخير العامّ أو الصالح العامّ يجري إنتاجه وبلورته في المجال العموميّ، وحضور المجال العموميّ في المجتمع العربيّ في السنوات الأخيرة يشكّل تحدّيًا جديدًا على الحركة الوطنيّة في الداخل نحو تنظيمه، والاهتمام به، وطرح خطاب عقلانيّ فيه.

يتضمّن العدد الحاليّ من مجلّة "جدل" ثماني مقالات فكريّة وثقافيّة تتناول المجال العموميّ في المجتمع الفلسطينيّ داخل الخطّ الأخضر، من زوايا وحقول معرفيّة مختلفة. يبدأ العدد بمقالة الدكتور مهنّد مصطفى التي يقدّم خلالها مقاربة نظريّة حول المجال العموميّ والسجال النظريّ حوله، حيث تشير المقالة إلى السجال بين الباحثين حول الفرق بين الحيّز الخاصّ والمجال الرسميّ والمجال العموميّ، في أنّ الأخير هو مجال الصوت بينما الأوّل هو مجال الولاء. ويَقصد بالصوت المكانَ الذي تُسمع فيه السجالات والنقاشات والمواقف والآراء المختلفة، ولذلك فهو متعدّد، وسجاليّ، بينما يمثّل الولاءُ الصوتَ الواحد، صوت صاحب السلطة؛ فمقابل التعدّديّة في المجال العموميّ هنالك أحاديّة في المجال الرسميّ، بصرف النظر عن النظام السياسيّ، فالانتخابات الديمقراطيّة هي حسم بين مواقف أيديولوجيّة سياسيّة مختلفة في خضمّ الصراع على السلطة، بينما المجال العموميّ لا يتأسّس على الحسم بل على السجال والنقاش وحضور كلّ المواقف.

وأمّا المقالة الثانية والتي تحمل عنوان "الحيّز الخاصّ والحيّز العامّ"، فقد جئنا بها من كتاب "طروحات النهضة المعاقة" للدكتور عزمي بشارة الذي صدر قبل أكثر من عَقد. وهو، على حدّ علمِنا، أوّل نصّ ثقافيّ يؤسّس للنقاش حول المجال العموميّ في المجتمع الفلسطينيّ داخل الخطّ الأخضر، وفيه تحليل معمَّق لفكرة الحيّز العامّ والحيّز الخاصّ في المجتمع الفلسطينيّ. يقول بشارة في هذا الصدد: "ليس الحيّز العامّ إذًا مكانًا عامًّا بالضبط، ولا هو ملْكيّة عامّة دائمًا، بل هو حالة ذهنيّة ثقافيّة اجتماعيّة قادرة على تصوُّر الصالح العامّ، أو على فرضه قانونيًّا من أجل ردع الاستثناءات غير القادرة على تصوُّره أو التعامل معه أو احترامه. ويلزم من أجل ذلك مرحلة من التطوّر التاريخيّ حدثت فيها عمليّة فرز بين الحيّز الخاصّ والعامّ في المؤسّسات وفي الوعي".

وفي المقالة الثالثة، يتحدّث د. رامز عيد عن "نظام المشاع الفلسطينيّ" الذي شكّل، حتّى منتصف القرن العشرين، حيّزا عامًّا مشتركًا اجتمعت حول إدارته مجموعات مختلفة في المجتمع الفلسطينيّ. في عرضه لتاريخ المشاع في فلسطين، يشدّد عيد على الدور الاجتماعيّ والاقتصاديّ الذي قام به الأخير في خلق إدارة تعتمد المساواة

والتشاركيّة الديمقراطيّة المحلّيّة في اتّخاذ القرارات. كما يؤكّد المقال على دور المشاع في منع التدخّل الخارجيّ في أمور المجتمع المحلّيّ وفي قدرته على منع بيع الأراضي، ويعارض الكتابات الأولى عنه، وبخاصّة في فترة حكم الانتداب البريطانيّ، التي وصفته كنظام اقتصاديّ قديم وذي بنْية متخلّفة وغير ناجعة في إدارة الحيّز العامّ الاقتصاديّ والزراعيّ، وذلك لصالح تعزيز الملْكيّة الخاصّة، وهو ما يمكّن من بيع الأرض ومن السيطرة عليها لصالح الانتداب البريطانيّ وبما يتوافق مع ما طالبت به القوى والمؤسّسات الصهيونيّة.

وحول المجال العموميّ والجدال حوله في عهد الثورة الإلكترونيّة، يشارك كلّ من الدكتور مسلم محاميد والدكتورة هامة أبو كشك وديمة أبو العسل بثلاث مقالات حول الإعلام الإلكترونيّ وشبكات التواصل الاجتماعيّ على وجه الخصوص ودَوْرها في بلورة المجال العموميّ. يناقش الدكتور مسلم محاميد في مقالته شبكةَ التواصل الاجتماعيّ "الفيسبوك" واصفًا إيّاها بأنّها حسرت الوجود وأبرزت الأقنعة، قائلًا: "لقد باتت المنظومات الكونيّة أقرب إلى الإدراك المؤدّي إلى الجهل. فبقدر انكشافنا على مكنونات العلم، نعرف كم نحن جاهلون. فلقد خَبِرْنا أنماطًا كثيرةً للتواصل والاتّصال، غيرَ أنّنا لم نفقه بعدُ أبعادَها الفلسفيّة. فحتّى الفلاسفة على ما يبدو، باتوا يتخبّطون في بناء منهجيّة واضحة في تعريف الفضاء العموميّ وعلاقته بمنظومات الاتّصال والتواصل أيًّا كانت. فنظريّة الفضاء العموميّ تسعى إلى توطيد هذا المفهوم وترسيخ أسسه، لكنّها تخفق -في رأيي- كثيرًا، حيث إنّها تختارُ معطفًا فلسفيًّا فضفاضًا، تريدُ أن تلبسه لقزم التعريف الاتّصاليّ والتواصليّ".

وتبدأ أبو كشك، مقالتها "الحيّز الافتراضي لدى الأقليّة الفلسطينيّة في الداخل"، في الحديث عن الإعلام العربيّ داخل الخطّ الأخضر وعن دور الرقيب /السلطة في تشكُّله، وكذلك تتطرّق إلى صورة العربيّ في الإعلام الإسرائيليّ المهيمن، لتتناول بعد ذلك تطوُّر الصحافة العربيّة مع انتشار الإنترنت واستهلاكه، مسلّطةً الضوء على نشوء ظاهرة الحراك الشبابيّ عبْر مواقع التواصل الاجتماعيّ بين أوساط الشباب العرب داخل الخطّ الأخضر، تلك الظاهرة التي قامت بدور في إبراز الرأي والمشاركة في النقاش، والتي استُخدمت في بعض الأحيان كأداة في الحشد وتنظيم احتجاجات ومسيرات وطنيّة.

وفي المقابل، تناقش ديمة أبو العسل في مقالتها "وهْم العالم الافتراضيّ" دَوْر شبكة الفيسبوك كمجال عموميّ، متسائلة عمّا إذا كانت منصّة متساوية للجميع، أم عالـمًا افتراضيًّا يعكس الواقع وصراعاته. وفي حين تعرض في مقالتها الآراء المختلفة لباحثي شبكات التواصل الاجتماعيّ حول قدرة الأخيرة على بناء مجال عموميّ بين المستخدِمين وإلغاء التمييز والطبقيّة والسياسات العنصريّة في بعض دول العالم، تنحاز أبو العسل إلى الادّعاء القائل إنّ الطبقات الحاكمة والقويّة تستغلّ شبكة الفيسبوك، وغيرها من الشبكات، لمواكبة فعّاليّات المستخدِمين ومقولاتهم والمضامين التي يشاركونها على

صفحاتهم الخاصّة، لتتَبُّعهم ومراقبتهم، مدّعية أنّ ما يواجهه الشبّان الفلسطينيّون، على خلفيّة نشاطهم في شبكة الفيسبوك، من ملاحقات سياسيّة وتحقيقات واعتقالات، هو مثال على كون شبكة الفيسبوك تعمل على ترسيخ علاقات القوّة القائمة.

وحول الدفاع عن كرامة المرأة وجسدها في الحيّزين العامّ والخاصّ، تتحدّث ميساء إرشيد في مقالتها التي تتناول دخول النساء إلى الحيّز العامّ عبْر أجسادهنّ، حيث تقوم بتحليل تجربة نشاط احتجاجيّ قامت به مجموعة من النساء الفلسطينيّات من خلال الرقص في الساحة **العامّة، تمرّدًا على العنف الموجَّه ضدّ النساء، وكذلك على** تحديد حرّيّة المرأة الإنسانة وعلى محاكمتها اجتماعيًّا وأخلاقيًّا بناء على جسدها الذي يُربّى على الحفاظ على الحدود الموضوعة له، مشيرة إلى أنّ بوّابه الدخول إلى الحيّز العامّ كثيرًا ما تضيق أمامه، ليقتصر على عبوره (أي الجسد) من أجل التنقّل من حيّز خاصّ إلى آخر.

وتختتم جدل القاسم العددَ في مقالتها النظريّة حول الكرامة الإنسانيّة في الحيّز العامّ، والتي تقوم خلالها بتناول مفهوم الكرامة الإنسانيّة وانتقاله من الحيّز الخاصّ إلى الحيّز العامّ، زاعمةً أنّ الحرّيّة المتمثّلة في حقّ الإنسان في تقرير مصيره هي شَرط أساسيّ ووحيد لتحقيق الكرامة الإنسانيّة التي تبقى **شعورًا فرديًّا** إلى أن تنتقل من الخاصّ إلى العامّ من خلال ثورة أو مطالَبة شعبيّة بالتغيير. وتُرافِق هذا الانتقالَ مطالَبةٌ بالحقّ في المشاركة في وضع الأنظمة والقوانين، واختيار شكل النظام السياسيّ والاجتماعيّ والاقتصاديّ.

حول مفهوم وحدود المجال العموميّ

د. مهند مصطفى*

إنّ فكرة المجال العموميّ تفترض الفصل بين العامّ والخاصّ، كما جاء في مقاربة حنه أرندت؛ فالعامّ هو ملْك الجميع، ولكن لا يعني أنّ الجميع قادرون على التصرّف به كما يشاءون، بينما الخاصّ هو ملْك الخاصّ، وهو قادر على التصرّف به كيفما يشاء. إذن، يَفترض مصطلح "المجال العموميّ" أنّ هنالك -على الأقل- مجالين آخرَيْن يختلف عنهما المجال العموميّ، المجال الرسميّ والمجال الخاصّ، بحيث يقف المجال العموميّ بينهما.[1]

يُعتبر يورغن هبرماس من المنظّرين الذين أشبعوا مسألة المجال العموميّ تفكيرًا وتنظيرًا،[2] ويُعتبر كتابه "التحوُّلات البنيويّة للمجال العموميّ" من الكتب الهامّة المؤسِّسة في دراسة المجال العموميّ.[3] تَتبّعَ هبرماس نشوء المجال العامّ في المجتمع الأوروبيّ البرجوازيّ، واعتبر أنّ المجال العموميّ هو صناعة برجوازيّة، نتجت عن صعود البرجوازيّة الأوروبيّة، وذلك في الفترة الممتدّة من القرن السابع عشر إلى بداية القرن الثامن عشر. واعتبر نموذج المجال العامّ البرجوازيّ الأوروبيّ النموذجَ المثاليَّ، وتتفرّد به الحضارة الأوروبيّة. يعرّف هبرماس المجالَ العموميّ بأنّه "حقل الحياة الاجتماعيّة الذي يجري من خلاله تشكيل ومقاربة الرأي العامّ". إنّه الحقل الذي يتوسّط بين المجتمع والدولة. بالنسبة لهبرماس، الرأي العامّ يظهر في سياق خطاب العقلانيّة.[4]

---

[1] Shmuel N. Eisenstadt and Wolfgang Schluchter, Introduction: Paths to Early Maternities- A Comparative View, in: Shmuel N. Eisenstadt, Wolfgang Schluchter and Bjorn Wittrock (eds.). Public Sphere and Collective Identity, New Brunswick and London: Transaction Publishers, (1-18), 2001, p.10. Alberto O. Hirschman, Shifting Involvement: Private Interest and Public Action, Princeton: Princeton University Press, 1982.

[2] ورد مصطلح المجال العموميّ أو العام (Public Sphere) في الترجمة الإنجليزيّة لكتاب هبرماس عن الألمانيّة بعد مرور ثلاثين عامًا على إصداره باللغة الألمانيّة، بينما كان المصطلح الذي استعمله هبرماس في كتابه الأصليّ هو Offentlichkeit، وتعني الإشهار. ونعتقد غير جازمين أنّ استعمال اللغة الإنجليزيّة، التي باتت متداولة في الفضاء الفكريّ والثقافيّ والأكاديميّ، يُعبّر عن رغبة في الهيمنة على المصطلح الذي أعيد اكتشافه معرفيًّا قبل ثلاثة عقود فقط.

[3] Jurgen Habermas, The structural Transformation of the Public Sphere, Cambridge, Massachusetts: The MIT Press, 1991.

[4] Jurgen Habermas, The Public Sphere: An Encyclopedia Article. *New German Critique*, No. 3, 1974, pp. 49-55.

يقول هبرماس: "إنّ المجال العامّ، أوّلًا وقبل كلّ شيء، مجال حياتنا الاجتماعيّة حيث ثمّة شيء عن الرأي العامّ يقترب من التبلور، ويكون الوصول إليه متاحًا لجميع المواطنين، وجزء من المجال العامّ يتجلّى في المحادثة اليوميّة، حيث يجتمع أفراد خاصّون لتشكيل كيان عامّ. بعد ذلك لا يتصرّف هؤلاء على أنّهم رجال أعمال أو محترفون في مجال العلاقات الخاصّة، وكذلك لا يتصرّفون كأعضاء في نسق دستوريّ معرَّض لقيود قانونيّة في بيروقراطيّة الدولة، فالمواطنون يتصرّفون على أنّهم كيان عامّ عندما يتباحثون بطريقة غير محدودة، أي إنّه هناك ضمان لحرّيّة التجمّع والترابط وحرّيّة التعبير عن آرائهم العامّة عن قضايا ذات طابع عامّ".[5]

يدعي أرماندو سالفاتوري أنّ المجال العموميّ ليس نتاج التطوّرات البرجوازيّة على المستوى الاجتماعيّ-الاقتصاديّ، أو الليبراليّ على المستوى الفكريّ، بل له جذور في التراث والدين.

"إنّ مفهوم المجال العامّ يكشف عن جذور تاريخيّة تتّسم بتعقيد وتنوُّع وتناقض أعمق ممّا جرى إدراكه داخل التراث الليبراليّ؛ ففكرة المجال العامّ تعتمد، في جوهرها، على فكرة الفعل، وعلى المناقشة والتفاوض المشترك بطرق مشروعة في عمليّة البحث عن المصلحة المشتركة، تلك العمليّة التي تتضمّن كذلك درجة معقولة من شفّافيّة الاتّصال بين الفاعلين المنخرطين في العمليّة. إنّه مفهوم معقَّد يتقاطع مع تشكيل التراث القانونيّ، والتراث المدنيّ والتراث الدينيّ كما يتقاطع مع ظهور الأفكار الحديثة للقوّة العَلمانيّة وتكريس هذه الأفكار".[6]

تَعرَّضَ تنظير هبرماس للمجال العموميّ البرجوازيّ إلى نقد شديد، وبعض هذا النقد اعتبر أنّ تحليل هبرماس للمجال العموميّ البرجوازيّ في القرن الثامن عشر يعبّر عن موقفه من المجال العموميّ الراهن، وهو في تصوُّري غير دقيق، فمقارَبة هبرماس للمجال العموميّ البرجوازيّ كانت مقارَبة تاريخيّة تحمل أبعادًا نظريّة، ومن الصعب الجزم أنّه ينظر إلى المجال العموميّ الراهن بنفس المقارَبة. على أيّة حال، وُجّه النقد لمقارَبة هبرماس بالأساس حول تحوّلات اللاعبين في المجال العموميّ الراهن؛ فالتحوّلات التي أحدثتها ثورة الاتّصالات في العقود الأخيرة التي مكّنت الجميع، الخواصّ والعوامّ، من القيام بدور في المجال العموميّ، وحوّلت العموم إلى مُسيَّسين راغبين، حتى لو لم يكونوا مؤهَّلين، في المشارَكة في السجالات والنقاشات التي تكون في الحيّز العامّ. بعبارة أخرى، إنّ تحوُّلات العقود الأخيرة لم تُدْخِل لاعبين جُدُدًا إلى المجال العموميّ، بل غيّرته من حيث الشكل والمضمون والأهداف. فلم يعد ثمّة مجال نفعيّ للبرجوازيّة كما

[5] مقتبس لدى: علي عبّود المحمّداوي، الإشكاليّة السياسيّة للحداثة: من فلسفة الذات إلى فلسفة التواصل، هابرماس أنموذج، الجزائر: منشورات الاختلاف، 2011، ص:231.

[6] أرماندو سالفاتوري، المجال العامّ: الحداثة الليبراليّة والكاثوليكيّة والإسلام، ترجمة: أحمد زايد، القاهرة: المركز القوميّ للترجمة، 2007، ص:29-30.

ظهر في القرن الثامن عشر، تستخدمه لتحقيق مصالحها وأهدافها السياسيّة والاقتصاديّة.[7] يرى هبرماس أنّ المجال العموميّ ليس مؤسّسة أو منظّمة أو إطارًا تَحْكمه كفاءات أو قواعد تنظيميّة للمشاركة والعضويّة، ورغم أنّه يمكن رسم حدود داخليّة فيه، فهو منفتح وديناميكيّ ومتطوّر حيال الخارج.[8]

يفرّق هيرشمان بين المجال الرسميّ والمجال العموميّ، في أنّ الأخير هو مجال الصوت بينما الأوّل هو مجال الولاء.[9] ويَقصد بالصوت المكانَ الذي تُسمع فيه السجالات والنقاشات والمواقف والآراء المختلفة، لذلك فهو متعدّد، وسجاليّ، بينما يمثّل الولاءُ الصوتَ الواحد، صوت صاحب السلطة؛ فمقابل التعدّديّة في المجال العموميّ هنالك أحاديّة في المجال الرسميّ، بصرف النظر عن النظام السياسيّ، فالانتخابات الديمقراطيّة هي حسم بين مواقف أيديولوجيّة سياسيّة مختلفة في خضمّ الصراع على السلطة، بينما المجال العموميّ لا يتأسّس على الحسم بل على السجال والنقاش وحضور كلّ المواقف.

تخلط الأدبيّات بين المجال العموميّ والمجتمع المدنيّ، فهنالك أدبيّات تُطابِق بين المجتمع المدنيّ بمفهومه المعاصر والمجال العموميّ.[10] وهذا الخلط نابع في اعتقادي من قصور في فهم الصيرورة التي تطوّر مفهومَيِ المجال العموميّ والمجتمع المدنيّ في العقود الأخيرة. قد تكون بداية نشأة المجال العموميّ متماهية اصطلاحيًّا وتاريخيًّا مع فكرة المجتمع المدنيّ التي برزت في خضمّ الإنتاج الفلسفيّ-السياسيّ حول فكرة العَقْد الاجتماعيّ. وشكّل المجتمع المدنيّ، آنذاك، مجالًا عموميًّا مقابل السلطة السياسيّة أو الدولة.[11] إلّا أنّ صيرورة تطوُّر فكرة المجتمع المدنيّ جعلته ينكمش في مفهومه النظريّ عن الحدود المفاهيميّة للمجال العموميّ ليكون جزءًا من الأخير وليس متماهيًا أو مطابقًا له. ما حدث أنّ مصطلح المجتمع المدنيّ اختزل في العقود الأخيرة في المؤسّسات الأهليّة والمدنيّة والمجتمعيّة الفاعلة أمام الدولة والمجتمع، علاوة على الدور التي تقوم به في التأثير على المجال العموميّ، حينًا أمام الدولة وحينًا آخر أمام المجتمع.

---

[7] Dounia Mahlouly, Rethinking the Public Sphere in a Digital Environment: Similarities between the Eighteenth and the Twenty-First Centuries, *eSharp*, 20, http://www.gla.ac.uk/media/media_279211_en.pdf
Muhammad Zubair Khan, Revitalization of the Public Sphere: A Comparison Between Habermasian and the New Public Sphere, *Communicatio*, 8, (1), 2014, p. 41-57.

[8] Jurgan Habermas, Between Facts and Norms: Contribution to a Discourse Theory of Law and Democracy, Cambridge, MA: MIT Press, 1996, p. 360.

[9] Alberto O. Hirschman, Exit, Voice and Loyalty: Responses to Decline in Firms, Organizations, and States, Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1970.

[10] Dwayne Woods, Civil Society in Europe and Africa: Limiting State Power through a Public Sphere, *Africa Studies Review*, 35 (2), 1992, p. 77-100.

[11] حول فكرة المجتمع المدنيّ، انظر: عزمي بشارة، *مساهمة في نقد المجتمع المدنيّ*. رام الله: مواطن 1996.

حريّ بنا القول أيضًا أنّ تطوُّر مفهوم المجال العموميّ وعلاقته مع المجتمع المدنيّ ليس ثابتًا وواحدًا في كلّ المجتمعات، فالتماهي بينهما قد يكون كبيرًا في دول سلطاتها السياسيّة لم تتأسّس على فكرة العَقْد الاجتماعيّ، ولذلك فالأمر غير محصور في أنّ المجتمع المدنيّ هو حُلْم تبغي هذه المجتمعات الوصول إليه بمعناه التأسيسيّ الفلسفيّ، بل لا معنى لفكرة المجال العموميّ أصلًا، فليس هنالك حدود فاصلة بين السلطة السياسيّة والمجال العموميّ، بل لا وجود للأخير أصلًا. وهنالك مجتمعات مرّت بصيرورة من التطوّر السياسيّ والمدنيّ لم تؤدِّ فقط إلى تحويل المجتمع المدنيّ إلى حالة مقابلة للدولة والسلطة السياسيّة، بل إلى فصل المجال العموميّ عن المجتمع المدنيّ بمعناه الحديث الذي يجري تداوله في الأدبيّات المعاصرة في عهد هبرماس وبعده.

يشير أيزنشتد وسكلوكتر أنّ مفهوم المجال العموميّ يرمز إلى وجود فضاءات مستقلّة لا عن النظام السياسيّ فحسب، وإنّما مفتوحة لجميع القطاعات في المجتمع. يتأسّس المجال العموميّ، برأي الكاتبين، من خلال صيرورات مختلفة، أوّلًا: التصنيف (Categorization)، ويرمي إلى تعريف وتأطير الخطاب وراء السجالات المباشرة؛ ثانيًا: الانعكاسيّة (Reflexivity) التي تستدعي النقاش حول المشاكل المتعلّقة بالصالح العامّ، من خلال معايير الاحتواء والإقصاء والاعتراف بالآخر؛ ثالثًا: العمل على استقرار ومَأْسَسة المجال العموميّ.[12]

يهدف المجال العموميّ إلى بناء المواطن الفاعل، عبْر مشاركة الناس في صياغة الصالح العامّ، إلّا أنّ على المجال العموميّ أن يكون منظَّمًا، لا فوضويًّا؛ ويكون ذلك من خلال مَأْسَسة السجال في المجال العموميّ، وتقوم وسائل الإعلام بدور أساسيّ في هذا الصدد. وفي هذا السياق، يشير بيتر دالغرين أنّه يجب بناء "مواقع مُمَأْسَسة فيها يستطيع المواطنون أن يشكّلوا ذواتهم كمواطنين فاعلين في العمليّة السياسيّة، والهدف من ذلك هو إنشاء بنى إعلاميّة للتعبير عن المصلحة العامّة ... [يؤدّي إلى] تحسين التنوّع من حيث المعلومات ووجهات النظر وأشكال التعبير، التي تعزّز المواطَنة الكاملة والفعّالة".[13] دفع "التداول الجيّد" (Good Deliberation)، على حدّ تعبير جيني مانسبريدج، في المجال العموميّ إلى توسيع مساحات الاتّفاق وتوضيح ما تبقّى من مساحات الصراع أو الاختلاف، وتضيف أنّ صوت الأقلّيّات، أو مَن هم خارج الإجماع السياسيّ، يسهم في تعزيز المجال العموميّ ودَوْره الوظائفيّ في توسيع الاتّفاق وتوضيح الصراع.[14]

***د. مهند مصطفى هو مدير البرامج البحثية في مدى الكرمل**

[12] Shmuel N. Eisenstadt and Wolfgang Schluchter, p. 10-11.
[13] Peter Dahlgren, Introduction, In: Peter Dahlgrenand and Colin Sparks, (eds.), Communication and Citizenship: Journalism and the Public Sphere, (1-24), London: Routledge,1991, p. 2+11.
[14] Jane J. Mansbridge, 'Using Power/Fighting Power, in: Seyla Benhabib, (ed.), Democracy and Deference, (46-66), Princeton: Princeton University Press, 1996, p.47.

الحيز العام والحيز الخاص[1]

د. عزمي بشارة*

"لم يعد أحد يحتمل أحداً": هكذا نسمع احتجاج صاحب فرح استولى على الشارع العام وأغلقه، بعد أن صف الكراسي على ناحيتيه، وأقام فيه احتفالاً ما لبث أن تحول إلى اشتباكات متتالية مع أصحاب السيارات. هو لا يدرك أن هنالك خطأ ما في هذه الحالة، ولا يلحظ الخطأ إلا في قلة تسامح الناس. وهو يقصد في الواقع كرم الأخلاق. فالتسامح مقولة خاصة متعلقة باحتمال الناس لبعضهم إذا تعلق الأمر برأي مخالف. أما التحمل فيما يتعلق بالشأن العام فلا علاقة له بالتسامح. التسامح متعلق باحترام الاختلاف، خاصة الاختلاف في الرأي. من حق الإنسان ان يَكرم على غيره، وأن يتحمل اختراق حيزه الخاص، أي حديقة بيته، بعد استئذانه من قبل أصحاب الحفل مثلا. لكن ليس من حق الناس، أفراداً، أن يتسامحوا بشأن استخدام الحيز العام فهو ليس ملكهم أفراداً، ولا حتى ملك جماعة اتفقت عليه. وهو بالتأكيد ليس ملك جماعة من المارة. فهذه جماعة صدفية مفارقة لا علاقة لها بالمجموع الاعتباري (المجتمع) الذي له حق في الحيز العام (وليس بالضرورة ملكية). ولأن الفرق بين الحيز العام والحيز الخاص غير واضح إطلاقاً لذلك لا يفهم مخترق هذا الحيز ومقتحمه الجريمة في ذلك. كما لا يفهم المنزعجون أنه ليس من حقهم التسامح، كما أنه ليس من حقهم الاقتصاص من المقتحم، لا بأيديهم ولا "بسيوفهم"، لأنهم في الحالتين، حالة التسامح والاقتصاص، يتصرفون كأن الحيز العام ملك لهم، مؤقتاً على الأقل إلى أن تتم تصفية مصدر الإزعاج.

والعلاقة بالحيز العام في حالة العرب في الداخل ملتبسة أصلاً. فإذا كان الحيز العام هو الدولة وسيادة القانون والضرائب فإن العلاقة به علاقة اغتراب تمتد من المداراة والتملق حتى العداء الصريح، وكلها تعبيرات عن علاقة اغتراب. لقد قام الحيز العام الإسرائيلي من خلال مصادرة الحيز العام العربي، وعلى أساس مادي هو مصادرة ونهب الأرض العربية. ولا يرغب المواطن العربي في التمييز بين مصادرة الأرض لإقامة مستوطنة يهودية أو لشق شارع. فهو

[1] . النص مأخوذ من كتاب: عزمي بشارة، طروحات عن النهضة المعاقة، (رام الله: مواطن: المؤسسة الفلسطينية لدراسة الديمقراطية، 2003)، ص: 113-121.

مغترب عن عملية التحديث بمجملها كعملية قامت على السطو على وطن وسرقته. ولا يقع المواطن العربي خارج الحيز العام وحده: من شاطئ البحر الذي تحرمه منه عنصرية روّاده، حتى المناطق الخضراء التي أصبحت تابعة ل"القيرن قييمت" (الصندوق القومي اليهودي) أو الوكالة اليهودية. والتطوير لا يتم من أجله على أية حال، لكن يسمح له كضيف بالاستفادة منه، شرط أن يلتزم شروط الضيافة وأدبها. يقع العربي بالطبع خارج أهم تجليات الحيز العام اطلاقا، أي الرأي العام، الذي ينجم عن التفاعلات بين الحيز العام ووسائل الاتصال التي يتيحها والفاعلة فيه وفي السياسة والدولة. لكن العلاقة الملتبسة مع الحيز العام لا تنتهي بالاغتراب عن الدولة العبرية ورأيها العام، بل يتجاوز ذلك إلى تعثر عملية تشكل الحيز العام الاجتماعي على مستوى القرية والمدينة العربية، ناهيك عن الأقلية العربية بمجملها أو الرأي العام الفلسطيني.

والحقيقة أن الجيل العربي الحالي لم يعرف حتى الشارع، أي الملكية العامة الأولية، غير المحددة بمؤسسة اجتماعية تعني بها باسم الصالح العام. ولم يكن الشارع أصلاً حيزاً عاماً بالمعنى الحديث والعصري لهذه التعابير، بل كان جزءاً من الطبيعة: أرض مرعى، ينبوع ماء لا يملكه أحد أو يعني به، إنه في الواقع نقيض الملكية. وهو مشاع تحت تصرف أهالي القرية أو العشيرة ينظمه تقليد أو عرف. لكن الحيز العام الحديث خلافاً للمشاع مصنوع يعيد المجتمع إنتاجه وليس معطى طبيعياً. كما أنه يحتاج إلى رعاية واهتمام لأنه ليس معطى طبيعياً. أنه ليس مرعى أو أرض مشاع أو نبع ماء. وهو يحتاج لأن يتم استيعابه والتعامل معه على درجة أعلى من القدرة على التجريد، لأنه لا يُلمَس دائما حسياً مثلما يُلمَس عند التنزه في حديقة عامة هي جزء من الحيز العام، وبالتالي لا يصح المس فردياً بأزهارها مثلاً. ولا يحتاج المرء إلى نباهة خاصة ليدرك انه لا يصح تلويث هذا الحيز العام الملموس المحسوس ببقايا النفايات "الخاصة"، كما لا يجوز إغلاق شارع لغرض تنظيم حفلة خاصة ساهرة.

إضافة إلى أن الحيز العام ليس دائما ملموسا، كذلك فإنه يفرض على الإفراد بشكل "عام" التزامات تنتج بحد ذاتها العمومية. إنه يتطلب ضرائب، والضرائب تتطلب ثقافة ضرائب. ومهما بلغت عتاوة الدولة فإنها لا تستطيع أن تجبي بالقسر فعلاً إلا مقتطعات من الأجيرين. أما المستقلين فتحتاج الجباية منهم إلى ثقافة ضرائب تعي أهمية الحيز العام والمساهمة في بنائه، إضافة إلى القسر القانوني.

تبدأ الضريبة بالمقتطعات الطوعية اللازمة لتنظيف درج أو مدخل عمارة دون تدخل من الدولة، مروراً بالتأمين الصحي، ومخصصات الشيخوخة التي لا يلمسها الفرد في شبابه، وانتهاء بضريبة الدخل التي لا يلمسها إطلاقا من دون درجة من التجريد تستند إلى وعي تاريخي بالمجتمع والدولة، وعي غير سلطاني، أي غير متنافر مع الدولة ككيان، إذا

صح التعبير. ويجب أن يكون الفرد قادرا على تصور حيز عام يهمه كمجتمع بحيث تزداد أهمية اتساع الشارع قرب البيت، وأهمية الحديقة العامة بين البيوت، والحاجة الاجتماعية إلى النادي الذي يلتقي فيه الناس بدلا من ساحة البلدة القديمة، وغيرها من الخدمات التي تعوّض عن ضيق البيت الفردي أيضاً، وقد تتم على حساب اتساع البيت. وتعتبر هذه كلها علامة على تطور نوعية الحياة ورقيها.

إن الدليل الأول على وجود تخيل للحيز العام هو تعامل الطبقة الوسطى والبرجوازية مع نشاطها الاقتصادي وطريقة حياتها من خلال رؤية الحيز العام، ومن خلال التفاعل الجدلي معه. إن من يبني فيلا فوق مزبلة، أو يوسع حديقته على حساب الرصيف، لا يدرك اطلاقاً ما هو الحيز العام. ويتضح مع الوقت أيضاً أن الحيز الخاص غير محدد بالنسبة له لأن أدوات تحديده غائبة، وتحديده يتم قياساً إلى الحيز العام المفقود. وإذا وصل أصحاب الفيلات إلى قناعة مشتركة حول كيفية إدارة حيّهم بنظام يترك متسعاً للعام من دون أن يأخذوا بعين الاعتبار الأحياء الفقيرة تحت أنوفهم، ببناء نمط يَخِز العيون ويستفز النفوس، فهذا يعني أنه رغم اتفاقهم على الحيز "العام" الخاص بهم فإنهم لا يفقهون الحيز المجتمعي العام. إنهم يعيشون والطبقات الفقيرة على سفينتين مختلفتين، وإن أوهموا أنفسهم عكس ذلك، بل هم على نفس السفينة. إن من يبني قصراً في حي مكتظ بالقصور لا يفهم أن القصر والاكتظاظ نقيضان. وأن مثل هذه القصور كانت تبنى خارج المدن بعيداً عن أعين الناس محاطة بساحات شاسعة من الأرض تفصلها عن محيطها. استثنيت من ذلك حالات رموز السيادة السياسية والمؤسسة الدينية المفترض أن تفرض هيبتها كممثل للعموم، للدولة وللحالة الرسمية ولأيديولوجيا الدولة، وبرزت كقصور داخل المدن.

إن من يستثمر جزءاً أساسياً من الثروة الاجتماعية في سلع استهلاكية ومظاهر غير منتجة إنما يساهم في شل قدرة المجتمع على الإنتاج، ويوسع الخاص بشكل وحشي على حساب العام. إن الوجه الآخر لبناء البيوت الخاصة كأنها مؤسسات هو هزالة وضعف المؤسسات العامة في المجتمع.

الحيز العام في هذه الحالة نتاج تصور لمجتمع ليس هو مجرد تجمع تراكمي لأفراد، ونتاج نشوء صالح عام لا يقتصر على مجموع المصالح الفردية لجزء من المجتمع بطبيعة الحال. وهو أيضاً ليس مشاعاً، بل هو ملك للدولة أو الجماعة. وفي كافة الحالات يفترض أن صيرورة نشوئه وقيامه والحفاظ عليه لا تترك لقوى الطبيعة، مثل المرعى أو نبع الماء أو الوادي الذي تشرب منه المواشي، بل لقوى المجتمع المنظمة. لذلك من غير الممكن الاعتماد على تراث المشاع لتثبيت الوعي بالحيز العام. ليس الحيز العام موضوع ملكية عامة، رغم أنه قد ينتهي إلى الملكية العامة، لكن علاقته تبدأ بالصالح العام الذي يخترق الملكية الخاصة.

قد تكون الصحيفة ملكية خاصة، لكنها من دون شك أيضا جزء من الحيز العام. وقد يكون المستشفى تابعاً لملكية خاصة، لكنه حيز عام. وحتى إدارة المقهى ليست بالضبط مسألة خاصة بالكامل. وتستند أخلاقيات مهنة الصحافة، كما أخلاقيات مهنة الطب وغيرها، إلى هذا البعد بالضبط الذي يجعلها تختلف عن مهن ذات بعد عام مقلص وغير مباشر مثل التجارة. ونحن لا نقصد بالبعد العام تعرض صاحب أي مهنة ذات علاقة بالحيز العام، صحفي أو طبيب أو محامي، كتعرض أي إنسان أو مواطن لطائلة القانون الجنائي حتى في حياته الخاصة أو في تجارته الخاصة، إذا مسّ بالصالح العام لأنه أضر بقيم عامة فقام بالغش أو السرقة أو القتل أو العنف، حتى داخل العائلة وفي علاقته مع أطفاله أو زوجته. فالقانون الجنائي ليس دليلاً على خصوصية الحيز العام مجتمعياً بل دليل لا غنى عنه على وجود الدولة. والدولة هي المدعي في حالة القانون الجنائي لأن المجتمع يعتبر الجناية جريمة تضر به كمجتمع حتى لو كان ضحيتها فرداً، وحتى لو أسقط هذا الفرد حقه. فالقانون الجنائي هو أبسط تجليات الحيز العام المتمثلة بالدولة كحام لإمكانية وجود الحيز العام بقمع التجاوزات الجنائية. ولا شك أن ولوج القانون الجنائي إلى حياة العائلة الخاصة هو دليل على قوة الصالح العام. كما أنه دليل على تغير الحدود المستمر بين الخاص والعام، الذي يميز تطور المجتمع الديمقراطي ضمن الجدلية القائمة بين الديمقراطية وبين الأغلبية. إذ تؤخذ قيم هذه الأغلبية بعين الاعتبار، وتؤخذ أيضاً القيم الديمقراطية، التي قد لا تكون قيم الأغلبية، بالاعتبار ذاته، خاصة عندما يتعلق الأمر بالعرف والعادة والتعامل مع المرأة.

والممتع في عملية إعادة تشكيل الحدود التي لا تتوقف بين الحيز الخاص والعام أنها تحدد، وتعكس بيانياً إلى حد بعيد، جدلية العلاقة بين الديمقراطية (التي ترتبط تاريخيا بنشوء مفاهيم مثل إرادة المجموع وتمييزها عن مجموع الارادات الفردية، ومفاهيم مثل الصالح العام) وبين الليبرالية (المدافعة تاريخيا عن الحريات الفردية والحقوق ذات الطابع الفردي والملكية الخاصة، والتي تبدي تحفظاً يكاد يكون تقليدياً من تجاوز العام لحدود الحيز الخاص). ولا تتوقف هذه الجدلية عند حدود في المكان، أو عند عناوين الملكية، بل هي تعيد رسم الحدود باستمرار. وبعد كل معركة جماهيرية، أو حقوقية، او سياسية، أو نقابية، تطالب قوى اجتماعية بتدخل الدولة، باسم الصالح العام، لتفرض أو تقونن حقوقا داخل حيز أعتُبر خاصاً حتى تلك المرحلة فأعادت هذه الجدلية تعريف خصوصيته. هكذا حثّت الحركة النسائية الدولة على التدخل في شؤون اعتبرت حتى ذلك الوقت عائلية خاصة. وهكذا حثّت الحركة النقابية الدولة على التدخل بالقانون في علاقات العمل باعتبارها ليست شاناً خاصاً يتم بين جدران مكان العمل الخاص بالمستثمر أو المشغل. وهكذا منعت الدولة شروط عمل تعتبر غير قانونية، حتى لو تمت برضى الطرفين، العامل

والمشغل، من منطلق حرية التعاقد. فليس لدى طرفين خاصين من حق في تعاقد يتجاوز أموراً باتت تعتبر شأناً عاماً للمجتمع ككل، مثل شروط وظروف العمل.

يتجاوز الحيز العام حق الدولة المذكور أعلاه في التدخل جنائياً باسم المجتمع للحفاظ على الحيز العام، وذلك لسببين، أولاً: أن الدولة تتدخل عبر القانون الجنائي في استثناءات هي خرق القانون، لكن غالبية الناس في دولة سيادة القانون لا تخرق القانون حتى دون أن تعرفه. ذلك لأن المصلحة العامة المتمثلة بحماية الحيز العام قابلة للاشتقاق بالعقل السليم لدى غالبية من الناس على درجة معينة من التطور الاجتماعي التاريخي. وإذا لم يكن الحال كذلك، وإذا اعتبرت الغالبية بعقلها السليم، مثلاً، أن الأرصفة، كجزء من الحيز العام، غير ضرورية وبالإمكان توسيع حديقة البيت على حسابها، أو تحويلها إلى معارض للباعة المتجولين، أو حتى إلى مجلس للتسامر وشرب الشاي، حتى يشعر عابر السبيل الذي يستخدمها أنه متطفل يرمقه محتسو الشاي والقهوة بنظراتهم كأنه اخترق خصوصية جلستهم، إذا كان الأمر كذلك فلا فائدة من القانون. لأن القانون في هذه الحالة لن ينظم الاستثناء بل القاعدة، أي أنه يتحول إلى عملية قمع شاملة، قد تنجح، وقد لا تنجح. وفي الحالتين تزيد الاغتراب عن القانون ومؤسساته. وثانياً: لأن غالبية الحيز العام الاجتماعي ينظم بالأخلاق وقواعد السلوك التي قد تتقاطع مع القانون وقد لا تتقاطع، وتتجسد حيث لا خوف من طائلة القانون. فأخلاقيات مهنة الطب أو المحاماة، التي نظمت ضمن أخويات في القرون الوسطى، وما زالت تنظم في نقابات تؤرخ لذاتها من تلك الفترات، ولا تستند في كل تفصيل وممارسة إلى قانون جنائي يبيح ويحظر، بل تحمل جزءاً عرفياً، بل حتى عقائدياً، متعلقاً بالواجب الاجتماعي. كذلك الحال بالنسبة ل"أخلاقيات الصحافة" التي باتت في مخيلتنا وكأنها تزاوج متناقض ومستحيل بين كلمتين متناقضتين بحكم التعريف (Contraditio in Adicto).

لا شك أنه في المجتمعات المتنورة أيضاً هنالك صحافة صفراء لا تقوم على أية أخلاقيات، بل على هدف الانتشار والربح والسبق. وهذه أمور، إذا تحولت إلى هدف قائم بذاته، قد تؤدي إلى التضخيم والكذب الصريح والاختلاق ونزع الأمور من سياقها والتطفل على حياة الناس الخاصة. لكن في المجتمعات المتحضرة تعمل دائما إلى جانب الصحافة الصفراء، صحافة متمسكة بأخلاقيات المهنة دون أن يجبرها القانون. والبحث عن "الحقيقة" كما تمكن من فهمها أدوات التحقيق الصحفي بمحدوديتها، والابتعاد عن اختلاق الدراما الرخيصة. أي أنه إلى جانب الصحافة الصفراء هناك صحافة، أو على الأقل فئة غير قليلة من الصحفيين، متمسكة بأخلاقيات المهنة المتعلقة بمسؤوليتها في الحيز العام. والطامة الكبرى عندما لا تجد إلا صحافة صفراء يتقاسم تحريرها مع الفاكس أحقاد صاحب الجريدة، بما في ذلك حقده على انتمائه العربي مثلاً، وعقده الخاصة، ومصالحه الخاصة تماماً المرتبطة بالسلطة الإسرائيلية الحاكمة ومواقفها العامة في حالة العرب في إسرائيل، وبمكاتب الدعاية والإعلان في تل أبيب أو في وزارات الدولة.

وأهم من هذا جميعاً الشعور بالواجب، في أية مهنة بشكل عام، تجاه الحيز العام أو الخير العام الذي تساهم هذه المهنة في بنائه. فبدونه لا تقوم قائمة للحيز العام يستند إليه هذا التجسيد الاجتماعي للإرادات الخاصة المتقاطعة. فإذا لم يتوفر في الإرادة الخاصة والسلوك الخاص بعد عام، لا يمكن أن ينشأ هذا البعد العام من مجرد تقاطع الإرادات الخاصة، كما لا يمكن له أن ينشأ بمجرد فرضه قسراً عليها من الخارج. إذا كانت الإرادات الخاصة خاصة فحسب، وإذا كانت منطلقة من المصلحة الخاصة وحدها، فإنها لا يمكن أن تنشئ حالة اجتماعية إلا بالقسر- وفرض العام على الخاص عبر الدولة المطلقة، كما في عقد هوبس الاجتماعي. فالوجه الآخر للخاص المطلق هو نشوء العام المطلق الذي ينفيه نفياً مجرداً.

ليس الحيز العام إذا مكاناً عاماً بالضبط، ولا هو ملكية عامة دائماً، بل هو حالة ذهنية ثقافية اجتماعية قادرة على تصور الصالح العام، أو على فرضه قانونياً من أجل ردع الاستثناءات غير القادرة على تصوره أو التعامل معه أو احترامه. ويلزم من أجل ذلك مرحلة من التطور التاريخي حدثت فيها عملية فرز بين الحيز الخاص والعام في المؤسسات وفي الوعي.

وإذا تم إدراك الحيز العام بالوعي الجنائي وحده، بمعنى الخوف من التورط مع الدولة أو مع الصالح العام الممثل بالمدعي العام، وإذا تمت صياغة الحيز العام بالقانون وحده، فإنه لا يكون قائماً في الوعي الاجتماعي. وهذا يعني أن الحيز العام غير قائم من دون دولة، أي غير قائم خارج علاقات القسر. كما يعني أيضا عدم توفر كيان اجتماعي عام خارج قسر الدولة وخارج العائلة أو العشيرة أو القبيلة، أي بقاء العلاقة بين الخاص والعام ملتبسة تحددها عموما آليات القسر وآليات التهرب منها بنفس الدرجة. وإذا كانت الدولة هي العنصر الأساسي في إنتاج الحيز العام والدفاع عنه من تجاوز الخاص، فقد يتحول الحيز الخاص إلى ضحية تجاوزاتها. أما إذا كان وضع الدولة رثّاً بالمجمل فأنها تطبع الحيز العام بهذا الطابع، فتبدو البلاد خارج بيوت المواطنين وقصور المسؤولين متروكة مهملة كأن لا صاحب لها.

إن أي فرز للحيز العام والخاص لا ينتج عن الجدلية بينهما، التي تشمل فيما تشمل عملية تشكل الوعي، هو فرز قسري يجازف بأن يشكل بحد ذاته عائقاً أمام النهضة. وليس الاستبداد الناشئ هنا استبدادا متنورا دائما. فقد يتحول إلى حالة بربرية كما حصل في الاتحاد السوفييتي في عصر ستالين بشكل خاص، مشكلا عائقا أمام النهوض بالمجتمع ككل لفترة تاريخية طويلة. إن فرض الحيز العام بالقسر بواسطة الدولة قد يؤدي إلى اختراق الخاص من قبل الدولة إلى درجة التحكم بسلوك الفرد وذوقه، مع محاولة بائسة ومدمرة لإعادة صياغة ضميره، الأمر الذي قد يؤدي إلى كوارث على مستوى الأخلاق الاجتماعية والفردية.

لكن من الزاوية المعاكسة لهذه العملية يبدو الأمر كاختراق للعام من قبل الخاص حد تحويل العام إلى ملكية خاصة للبيروقراطية، تُعمل فيه الفساد والسرقة، جاعلة مرافق البلد ساحات بيوتها الخلفية، مغلقة الشوارع متى شاءت ولأي سبب حتى لمجرد مرور مواكبها، محولة المسارح إلى صالونات خاصة لحفلات الاستقبال التي تقيمها. لذلك أيضا يكون أول ما تفعله الثورات الشعبية، أو ذات الخطاب الشعبي على الأقل، هو تحويل القصور الخاصة إلى متاحف عامة، والحدائق الملكية إلى منتزهات جماهيرية، وهكذا. لأن من مغازي الثورة الشعبية، أو الإصلاح بواسطة النظام الديمقراطي، تثبيت الحيز العام وكأنه ثورة المصالح العامة على مصالح الحكام الخاصة.

ومن تعبيرات اختلاط الخاص بالعام أن تصبح ميزانية الدولة في بعض الدول هي ذاتها ميزانية حكامها. وفي بلدان لا تقوم ميزانيتها على الضرائب، وهي الترجمة الملموسة لوجود قطاع عام، وتعيش على بيع ثرواتها الطبيعية، وعلى المساعدات المالية الأجنبية التي يستطيع الحاكم أن يجندها بديناميكية علاقاته وشطارته مع "الأجانب"، كما يبدو الأمر للجمهور على الأقل، تصبح سمة الحاكم الأولى أن يكون "كسّابا وهاباً".

في هذا النمط من المجتمعات التي ينتج حكامها الحيز العام بكرمهم (والأدق مكرماتهم) تتحول أيضاً حياة الحكام الخاصة وعلاقاتهم الخاصة فتتخذ وزناً رسمياً، ويصبح ذوو المسؤولين مسؤولين أيضا. ولا علاقة لهذا التطور بشكل النظام، ملكياً أو جمهورياً، بل ببنيته الاقتصادية، حيث الدولة ليست مجرد قطاع عام يملك كل شيء، بل هي أيضا قطاع خاص بالنسبة للنخبة الحاكمة. وقد يتحول إلى أداة لمشاركة النخبة الحاكمة، بصفتها الخاصة، للقطاع الخاص في ثرواته.

هذا بخلاف الحالات الديمقراطية التي يحول فيها المجتمع المنتج الدولة ومؤسساتها ويستنبط حق التصويت من دفع الضرائب، أي من إعالة الدولة ذاتها. في هذه الحالات، وفي مرحلة المشهد الإعلامي وسيطرته على المشهد السياسي، نشهد ولوج الحيز العام إلى حياة الحكام الخاصة بأشكال فضائحية ومشاهد إثارة تشبع غرائز الجمهور وحب الاستطلاع لديه واستراقه النظر إلى حياة "النجوم" السياسيين والفنيين الخاصة، أي أولئك الذين يحولهم الإعلام إلى نجوم، والذين يحب الجمهور ان يمجدهم بغير حق وأن يحطمهم بدون وجه حق، أن يعظمهم وأن يقزمهم. وتخرق هذه الانحرافات الجماهيرية التي يعتاش الإعلام وصناعته من تعزيزها وتطمس الحدود بين الحيز الخاص والحيز العام. ولكنه خرق من نوع آخر، خرق معكوس، ولا تجوز مقارنته بتحويل العام إلى خاص الحكام.

***د. عزمي بشارة هو مدير المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات**

المشاع كمجال عموميّ ديمقراطيّ: دروس من تراثنا الجماعيّ المفقود

د. رامز عيد*

يعتقد الكثيرون من الباحثين الأنثروبولوجيّين أنّ نظام "المشاع" التشارُكيّ لإدارة الأراضي والحيّز العامّ كان من أهمّ الأنظمة الاجتماعيّة التي رتّبت العلاقات داخل المجتمع الفلسطينيّ حتّى منتصف القرن العشرين، على ضوء انتشاره في معظم القرى الفلسطينيّة حتّى تلك الفترة. على الرغم من "الاكتشافات" والأبحاث العلميّة بشأن دَوْر المشاع الاجتماعيّ في خلق إدارة تعتمد المساواة والتشارُكيّة الديمقراطيّة المحلّيّة في اتّخاذ القرارات، فإنّ معظم الكتابات الأولى عنه، وبخاصّة في فترة حكم الانتداب البريطانيّ، وصفته كنظام اقتصاديّ قديم ومتخلّف لإدارة المساحات العموميّة، وبأنّه غير ملائم لِـ "روح العصر الحديث"، لا بل إنّ وجوده قد يَحول دون إمكانيّات "تطوير" الأرض (land development). هذه الفكرة الاستشراقيّة عنه هي نتاج نظرة رأسماليّة بحتة، سادت لدى حكومة الانتداب وصقلت سياساتها في فلسطين، مثل ما سادت أيضًا ضدّ كلّ المنظومات التشارُكيّة المتشابهة لإدارة الأراضي العموميّة لدى الشعوب الأصلانيّة في معظم المناطق المستعمَرة في العالم آنذاك.

المشاع هو المصطلح العامّ الذي أُطلق في فلسطين ومناطق عديدة من بلاد الشام، والذي قد يشمل عدّة معانٍ تتعلّق جميعها بالحقوق المشتركة لأعضاء مجموعة من الأفراد على أرض أو حيّز معيّن، هذه المجموعة شملت -في المعتاد- أبناء القرية أو أبناء المنطقة. على سبيل المثال: الأراضي الزراعيّة التي يمتلكها أبناء القرية أو المدينة معًا بملْكيّة مشتركة كانت تسمّى المشاع، وكمثلها المساحات الواسعة المُعَدّة لرعي الماشية، وأراضي الأحراش والغابات المحيطة بالبلدة. ساحة القرية العامّة وكذلك منطقة نبع الماء اعتُبِرت مشاعًا، وكذلك الأمر مع بعض أجزاء البيت الواحد المشتركة. الباحثة **روزا العيني** تَذكر أنّ المفهوم انتقل زمنيًّا إلى العصر الحديث، حيث تُعتبر مساحة موقف السيارات مشاعًا في بعض الأمكنة. إذًا، المشاع هو الحيّز العامّ المشترك الذي اجتمعت حول إدارته مجموعات مختلفة في المجتمع الفلسطينيّ.

ارتبط المعنى الأكثر انتشارًا للمشاع بعمليّة توزيع حصص متساوية من الأرض المشتركة لاستعمال أعضاء المجموعة بواسطة عمليّة مُتّفَق عليها وثابتة، ذات نتائج متغيّرة زمنيًّا. إذ تقوم المجموعة بتوزيع الحصص من الأرض بينها، وبعد فترة زمنيّة (بعد سنة أو سنتين -في المعتاد)، يُلغى التوزيع الأوّل ليتّفقوا على توزيع جديد. يحصل كلّ عضو بذلك على حقّ استعمال قسم من أرض المشاع، لا على حقّ التملّك الشخصيّ أو الاستعمال الطويل الأمد في تلك القطعة.

من الجدير بالملاحظة هنا أنّ طريقة تقسيم حصص الأرض الزراعيّة بين الأعضاء تنوّعت في بلاد الشام وفلسطين. فهنالك طريقة المشاع المفتوح (المدعوّ "ذكور") ومشاع السهم /الحصّة. في المشاع الأوّل، عدد الحصص يحدَّد حسب

معايير لا تتعلّق بالأرض نفسها، بل حسب عدد الأشخاص، وعدد الذكور أو البالغين في كلّ عائلة، أو عدد الحيوانات القادرة على الحراثة مثل الثور (الفَدّان). وَفقًا لذلك، حصل كلّ بيت على حصّته من أرض المشاع. بينما في المشاع الثاني، قُسّمت الأرض إلى حصص متساوية ووُزّعت على الأعضاء من دون أخذ تلك المعايير بعين الحسبان.

تعتقد **بريجيت شيبلر**، الباحثة التي درست المشاع في جبل حوران، أنّه علينا البحث عن منطق المشاع لا في الفكر الاقتصاديّ، لأنّه فعليًّا هو ظاهرة أو مؤسّسة تُعبّر عن روح المجتمع ذاته الذي يتبنّاه؛[1] إذ حافظ على مبدأ المساواة وتوزيع الموارد بواسطة منع قيام طبقة متسلّطة، وهي من ميزات المجتمع القرويّ في شرق المتوسّط في تلك الفترة. لكنّها أظهرت أنّ الأسباب الرئيسيّة لانتقال المشاع هناك من المشاع المفتوح إلى مشاع الحصّة هي استيلاء طبقة جديدة من القوى السياسيّة المحلّيّة في المجتمع على عمليّة تنظيم التوزيع (وبالأخصّ بعض الشيوخ والمخاتير والعائلات الثريّة من سكّان المدن) استطاعت الحصول على عدد أكبر من الحصص سنويًّا. محاولات هؤلاء الأفراد الأقوياء سياسيًّا واجتماعيًّا للاستيلاء على أراضي المشاع شجّعت هي كذلك سائر أعضاء المجتمع على تقسيم أراضيهم بصورة دائمة (أرض "المفروز")، آملين بذلك التمكّن من المحافظة على حصصهم في الأرض. لا شكّ أنّ هذه هي نفسها الظاهرة التي تواجهها المجتمعات المستضعَفة حول العالم في ظلّ استئثار الدولة بتنظيم الحيّز العامّ، إذ أظهرت الكثير من الدراسات الأنثروبولوجيّة في إفريقيا وآسيا وجنوب أمريكا مدى التدمير الذي يحلّ بالمؤسّسات الإداريّة المحلّيّة بسبب طمع الطبقات العُليا في المجتمع، والتي قد تروق لها قوانين الدولة (أو المستعمِر) لتغيير أسس المؤسّسة الاشتراكيّة المحلّيّة (كالمشاع) في سبيل الحصول على امتيازات فردانيّة إضافيّة، وهي ما يُطلق عليها في العلوم الإنسانيّة ظاهرة **Elite capture**. حصلت هذه العمليّة في فلسطين في ظلّ تبديل عامّ للقوانين في نهاية الفترة العثمانيّة وفترة الانتداب، إلى قوانين تُشجّع فكرة الملْكيّة الخاصّة وتقسيم حيّز المشاع العامّ على نحوٍ منظَّم ومقصود.

يمكن إذًا تحديد عمليّة دراسة المشاع كمجال عموميّ في فلسطين في إطار وجهة النظر الأنثروبولوجيّة الاقتصاديّة، التي تحاول فهم وتحليل مبناه المحلّيّ وتأثيره على بناء وترتيب العلاقات الاجتماعيّة، وفي نفس الوقت كشف القوى الاقتصاديّة والسياسيّة التي أسهمت في إضعافه واختفائه في بعض الأحيان. على وجه التحديد، يمكن وضعها في سياق دراسة المجالات والأراضي العموميّة **(the Commons)** لدى المجموعات الأصلانيّة حول العالم، وهو مجال بحثيّ أنثروبولوجيّ غنيّ ومهمّ يُعنى بفهم العلاقة بين المجتمعِ المحلّيّ ومفاهيمِه التشاركيّة، والقوى الرأسماليّةِ العالميّة التي تُطبّقها الدولة الحديثة (بواسطة احتكارها لوضع القوانين والعقاب العنيف). مؤخّرًا، حازت **أليـنور أوستروم** على جائزة نوبل بسبب أبحاثها المقارنة التي أظهرت الأسس المشتركة لحالات متعدّدة نجحت فيها منظومات عموميّة عديدة في الصمود في وجه هذه القوى الهادمة. على سبيل المثال، لا زالت معظم القرى السويسريّة تعتمد حتّى اليوم نظامًا تشارُكيًّا ديمقراطيًّا لإدارة أراضيها عمره مئات أو آلاف السنين، وهو يتشابه مع المشاع الفلسطينيّ في كثير من النواحي. ويذهب بعض الباحثين الى التشديد على العلاقة بين هذا التراثِ السويسريّ القديم وتطوّرِ مفهوم الديمقراطيّة المباشرة ومبنى الدولة اللا مركزيّة هناك.

[1] Schaebler, B. 2001. Practicing Musha: Common lands and the common good in southern Syria under the Ottomans and the French. In Roger Owen (ed.) ***New Perspectives on Property and Land in the Middle East***. Massachusetts: Harvard: Harvard Center for the Middle Eastern Studies. Pp. 241-311.

الحرب على المشاع

أصدر العثمانيّون مشروع الإصلاح القانونيّ في عدّة فترات منذ منتصف القرن التاسع عشر ("التنظيمات")، آملين بذلك تقوية اقتصاد الإمبراطوريّة الضعيف بواسطة جباية أكبر للضرائب، في خِضَمّ صراع ذلك "الرجل الميّت" أمام القوى الاستعماريّة العالميّة. اعتمد الأتراك روح القوانين الفرنسيّة، التي نُصّت أوّلًا في عهد نابليون، ولا سيّما تحكيم مبدأ الملْكيّة الخاصّة للأرض على حساب أيّ تنوّع قائم لمؤسّسة الملْكيّة المشتركة، التي انتشرت آنذاك في كلّ بقاع الأرض. هذا التغيير ساعد على خصخصة (privatization) المساحات المشتركة في العديد من المناطق، والسيطرة عليها بواسطة عدد من العائلات الغنيّة في لبنان وفلسطين -كعائلة سرسق اللبنانيّة على سبيل المثال.

مع قدوم الانتداب البريطانيّ إلى المنطقة، كان للحقوق العامّة والخاصّة بالأراضي أن تتأثّر به تأثّرًا بالغًا، إذ صرّح البريطانيّون مبكّرًا أنّ المشاع هو "مؤسّسة قديمة ومتأخّرة في سلّم التقدّم الاجتماعيّ الاقتصاديّ"، وعملوا منذ البداية على تدميره. ويمكن هنا تشخيص سببين أساسيّين أسهما في تكوين السياسات البريطانيّة حول المشاع:

أوّلًا، مع إصدار وعد بلفور، عمل البريطانيّون -خفية وعلانيَة- على ضمان ذلك الوعد عن طريق توسيع الاستيلاء على الأراضي الفلسطينيّة، إذ اعترف **أيرنيست داوسون**، مخطِّط "برنامج تسجيل الأراضي في فلسطين"، أنّ التعهّد البريطانيّ لليهود أسهم في "تراكم الجهود من أجل تطبيق سياسة تسجيل الأراضي". إحدى تلك الخطوات الأولى لتحقيق الوعد البريطانيّ للصهيونيّة العالميّة كانت بناء المظلّة القانونيّة لشراء الأراضي الفلسطينيّة بواسطة المنظّمات الصهيونيّة أو بعض أعضائها الأغنياء، وجرى التصديق على قوانين جديدة لتنظيم نقل وشراء وتسجيل أراضي المشاع المشتركة إلى حيّز الأراضي الخاصّة. **داوسون** ذاته أعلن سنة 1923، على ضوء عمل "لجنة استقصاء المشاع في فلسطين" في السنة ذاتها، أنّه "من الممكن، لا بل من الواجب علينا، تدمير المشاع الفلسطينيّ". في سنة 1931، عبّر **لويس فرينش** (مدير مكتب التطوير للانتداب) عن قلقه بسبب بطء تطبيق تلك السياسة، ولخّص موقف حكومة الانتداب بطلبه من الموظّفين عنده تشجيع تقسيم الأراضي الفلسطينيّة إلى منظومة الملْكيّة الخاصّة: "كلّ تقسيم للأراضي -وإنْ كان بالغ السوء- هو أفضل لنا من المشاع". لهذا السبب، مثلًا، منح الانتداب تسهيلات وتخفيضات في الرسوم للقسائم الكبيرة بغية تشجيع أصحابها على التقسيم والتحوّل إلى نظام الملْكيّة الخاصّة.

ثانيًا، أظهر بعض الباحثين العلاقة القويّة بين مصالح الاستعمار والانتداب مع المصالح الرأسماليّة التجاريّة للشركات والبنوك البريطانيّة، بل تطابُقها في كثير من الأحيان. أحد النماذج لهذه العلاقة كان محاولة "تطوير" الأرض المحلّيّة بواسطة إعطاء قروض ذات فائدة بنكيّة للمزارعين، وبالنهاية من أجل جباية أكبر للضرائب، فكان نظام المشاع الحاجزَ الأكبر في وجه تلك القوى الرأسماليّة، حيث حظر ظاهرة إغراق الـمَزارع الفرديّة بالديون.[2]

الفرضيّة البريطانيّة حول عدم نجاعة المشاع الفلسطينيّ في إدارة الحيّز العامّ الاقتصاديّ والزراعيّ كانت بعيدة جدًّا عن الحقيقة. عمل المشاع كنظام اجتماعيّ متكيّف جدًّا ومرن؛ إذ أعاد أفراده توزيع الحقوق بينهم بصورة دوريّة وَفقًا

[2] Nadan, A. 2003. Colonial Misunderstanding of an Efficient Peasant Institution: Land Settlement and Mushāʿ Tenure in Mandate Palestine, 1921-47. **Journal of the Economic and Social History of the Orient,** Vol. 46, No. 3, pp. 320-354.

لاحتياجاتهم ومشاكلهم. العمل في المشاع نظّم الجهد المشترك والمتبادل، بواسطة سلسلة من الحِوارات والاتّفاقيّات، قرّروا فيها معًا على نحوٍ جماعيّ ديمقراطيّ أمورًا إداريّة كثيرة، من بينها: استقبال الغرباء في المنزول (بناية بِملْكيّة عموميّة في وسط القرية)؛ نوعيّة الأشجار أو النباتات المستخدَمة سنويًّا في الزراعة؛ كيفيّة العمل في الأرض؛ التعاون في رعاية المواشي؛ كيفيّة تقسيم الأوقات للحصول على ماء النبع. بالإضافة إلى ذلك، وبما لا يقلّ أهمّيّة عمّا ذكر، ساعد المشاع في تبادل الخبرات الشخصيّة المتراكمة على مدى الأجيال، وأصبح أيضًا "نظام تأمين" ضمن مساعدة الـمُزارع الضعيف أو المريض، ورتّب له خيارات مختلفة وقت الحاجة.

كان من المميّزات الأخرى للمشاع، التي أقلقت الانتداب والحركة الصهيونيّة في محاولاتها للسيطرة وشراء الأراضي، قدرتُهُ على منع التدخّل الخارجيّ على أنواعه في أمور المجتمع المحلّيّ، ولا سيّما قدرته على منع بيع الأراضي غير المستعملة استعمالًا مكثّفًا. هذه المنظومة المحلّيّة لاتّخاذ القرارات، والتي أنتجت بصورة متجدّدة قيمة نوعيّة واجتماعيّة لأراضي الحيّز العامّ، منعت العديدين من بيع حصّتهم في سوق الأراضي التجاريّة التي قيّمت الأرض وَفقًا لقيمتها الاقتصاديّة الماليّة فقط.

أثبتت الأبحاث التاريخيّة أنّ المشاع استطاع لفترة طويلة من السنين إبعاد الأراضي الفلسطينيّة عن سوق البيع والشراء الذي سيطرت عليه المنظّمات الصهيونيّة الغنيّة. حتّى سنة 1917، بالرغم من القوانين العثمانيّة الجديدة، حافظت فلسطين على 75% من أراضي نظام المشاع. **موريس هكستر**، عضو الوكالة اليهوديّة، طالب حكومة الانتداب بالإسراع في "القضاء على المشاع"، وذلك أنّه "يمنع التطوير الجِدّيّ، ويغذّي روح الشجاعة وعدم الخوف لدى المزارعين". لهذا السبب، اقترح إجراء تقسيم قسريّ لكلّ أراضي المشاع الفلسطينيّ. وفعلًا، في سنوات الثلاثين غدت السياسات البريطانيّة متوافقةً مع ما طالبت به القوى والمؤسّساتُ الصهيونيّة. على الرغم من ذلك، أظهرت تقارير رسميّة أنّ الفلّاحين استمرّوا في مقاومة فرض التقسيم عليهم، ممّا جعل البريطانيّين يستعملون طرقًا الْتفافيّة لإقناعهم. لكن مع تراكم الإغراءات المادّيّة أمام بعض الأفراد والمخاتير في القرى الفلسطينيّة المستضعَفة لتقسيم المشاع وبيعه في السوق التجاريّة، التي لم تتوقّف بريطانيا عن خلقها وتشجيعها، ومع ازدياد عروض الشراء الصهيونيّة، انخفضت النسبة إلى 23% تقريبًا في نهاية سنوات الأربعين، ومن ثَمّ تلاشيه بعد قيام دولة إسرائيل. بعد أن استطاع الانتداب البريطانيّ تدمير معظم أنظمة المشاع في فلسطين، أعرب **فرينش** نفسه عام 1946 عن سعادته لإزالة "هذا النظام الشرّير".

من الواضح لنا اليوم أنّ هدم نظام المشاع كان له مؤثّرات تاريخيّة، اقتصاديّة واجتماعيّة على المجتمع الفلسطينيّ، حيث توافق شراء الأراضي الفلسطينيّة بحسب قانون الانتداب مع ذات المناطق التي تخلّى أصحابها الفلسطينيّون فيها عن المشاع طوعًا أو إكراهًا. فحيث انتقلت أراضي المشاع إلى الملْكيّة الخاصّة كثرت أيضًا المستوطنات اليهوديّة (راجع الخارطة أدناه التي تُظهِر المناطق ذات الملْكيّة الخاصّة اليهوديّة قبل عام 1944).

دروس من الماضي الفلسطينيّ

ثمّة أبحاث أنثروبولوجيّة في عدّة مناطق فلسطينيّة وسوريّة لا تزال تُضيف وتُثري فهمنا لحسنات مؤسّسة المشاع التي فاقت بكثير أيّ سلبيّات تُذكر. ممارسته بشكل يوميّ أسهمت في تثبيت العلاقات المبنيّة على المساواة الطبقيّة، حيث

يصفه فايرستون كوسيلة "للتسوية" الطبقيّة، في حين تميّزت القرى الفلسطينيّة التي تخلّت عن المشاع مبكّرًا بظهور طبقات اجتماعيّة من الأغنياء والفقراء.[3]

أظهر الأنثروبولوجيّان **روز ماري صايغ وسكوت عطران** عدّة إيجابيّات اقتصاديّة للمشاع، على العكس ممّا وصفه به موظّفو الانتداب. أسهم مبنى المشاع العموميّ الاشتراكيّ في تقوية التعاون في حالات الكوارث الطبيعيّة، والطقس القاسي أو حتّى لصدّ محاولات السرقة. كذلك أسهم التواصل الاجتماعيّ المستمرّ لإدارة شؤون هذا الحيّز (من أراضٍ زراعيّة، وأراضٍ للرعي، والمنزول، وعين البلدة -وما الى ذلك)، والمتمثّل في تبادل المعرفة والخبرات الذاتيّة لأفراد المجموعة، أسهم في إنشاء الحدود الاجتماعيّة المرنة والحكيمة على نحوٍ توافقيّ. هذا أيضًا ساعد على تخفيف حدّة النزاعات الشخصيّة، وعلى تداركها في مراحلها الأولى قبل تفاقُمها. على وجه الخصوص، تذكر **صايغ** أنّ الملْكيّة العامّة لأراضي المشاع منعت أيضًا الخلافات العائليّة حول توريث وتقسيم الأرض في حصص فرديّة.[4]

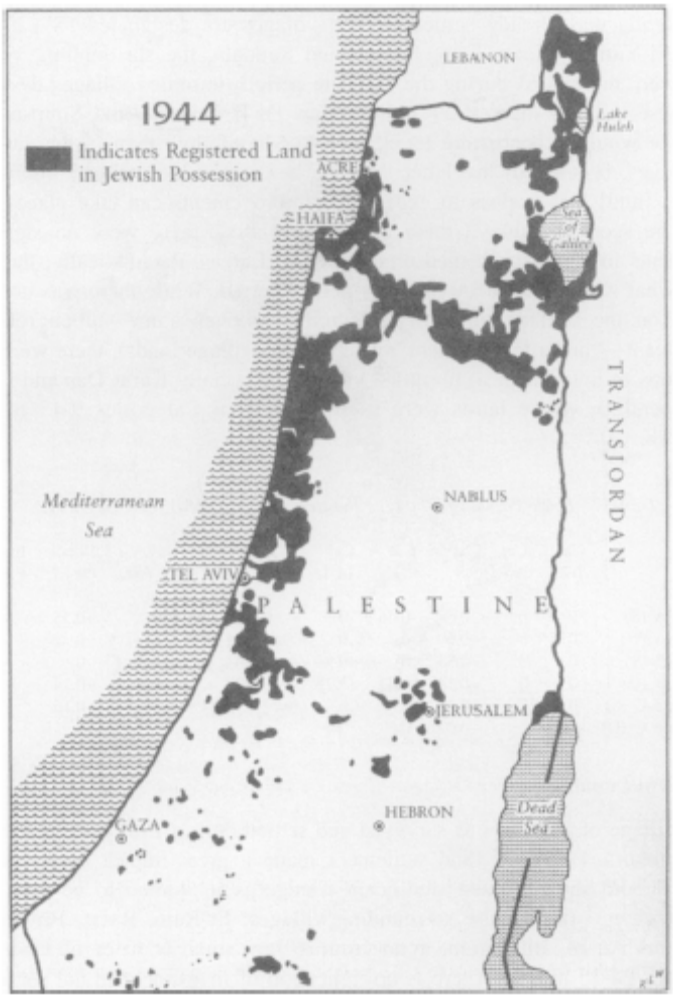
بنتون يعتقد أنّ عمليّة بناء وتقوية الثقة بين أفراد المجتمع كانت من بين الإيجابيّات الأخرى المهمّة لتنظيم الحيّز العامّ وَفق أسس المشاع، حيث أسهَمَ ذلك في احترام الاتّفاقيّات الداخليّة بينهم لتحسين منتوج هذه الأراضي على المدى البعيد. وما يثبت ذلك أنّه رافق مسيرةَ تدمير المشاع والانتقال إلى الملْكيّة الخاصّة (المفروز) انبثاق خلافات جديدة كثيرة في البلدات الفلسطينيّة لم تشهدها من قبل.[5]

استطاع المشاع إذًا المحافظة على مبناه وعلى النسيج الاجتماعيّ حوله بواسطة صفات محدّدة، يمكن تلخيصها كما يلي: صياغة قوانين محلّيّة واضحة مرفقة بطرق عقوبات اجتماعيّة متدرّجة لمن يخالفها؛ أساليب متّفَق عليها لحلّ النزاعات؛ مشاركة واسعة في إدارة المشاع واتّخاذ القرارات حوله؛ رفض المبنى الهرميّ الذي يشجّع نشوء طبقة متحكّمة من الصعب محاسبتها أو تغييرها وقت الحاجة؛ استقلاليّة ذاتيّة عن السلطات العليا في الدولة.

علينا في النهاية تقييم المشاع كوسيلة اجتماعيّة هامّة شجّعت على احترام الرأي الآخر، وعلى اتّخاذ القرار الإداريّ على نحوٍ ديمقراطيّ توافقيّ مستقلّ، دونما حاجة إلى أيّ تدخّل خارجيّ. لا نعرف -مثلًا- عن حالة واحدة طلب فيها أبناء القرية مساعدة الحكومة وتدخُّلها في فرض التوزيع الدوْريّ بين أفرادها. تجربة المشاع الفلسطينيّة هي تراثنا المفقود في إدارة الحيّز العامّ المشترك، وإنْ فهمْنا تاريخنا الطويل هذا في إدارة مواردنا المشتركة، فقد ننجح كذلك في مواجهة بعض التحدّيات التي يفرضها مفهوم الحيّز العامّ في العصر الحديث.

[3] Firestone, Y. 1990. The Land-Equalizing Musha' Village: A Reassessment, in Gilbar, Gad G. (ed.), **Ottoman Palestine, 1800–1914: Studies in Economic and Social History**. Leiden: E.J. Brill. pp. 91–129.
[4] Sayigh, Rosemary. 1979. *Palestinians: From Peasants to Revolutionaries; A People's History*. NY: Zed Books.
[5] Bunton, M. 2000. "Demarcating the British colonial state: land settlement in the Palestine Jiftlik villages of Sajad and Qazaza." In Owen, R. et.al (ed.) *New Perspectives on Property and Land in the Middle East*. Massachusetts: Harvard Center for the Middle Eastern Studies.; Bunton, M. 2007. *Colonial Land Policies in Palestine*. NY: Oxford University Press.

خارطة الملْكيّة اليهوديّة الخاصّة بالأراضي في فلسطين قبل عام 1944



Source: Stein, K. 1985. *The Land Question in Palestine, 1917-1939.* London.

***د. رامز عيد هو محاضر في العلوم الانسانية والعلوم الاجتماعية في الجامعة المفتوحة وفي كلية سخنين.**

بروز الأقنعة وانحسار الوجوه

في الفضاء العموميّ لِـ "كتاب الوجوه"[1]

د. مسلم محاميد*

مدخل:

إنّ تشكُّل **الفضاء العموميّ** -لا كمصطلح اجتماعيّ فحسب، بل كمِساحة افتراضيّة ترتكز على مفاهيمَ شبه موحّدة، تدور في فلك **الاتّصال أو التواصل**، أو تصبّ في نهر التعارف الاجتماعيّ بكلّ أشكاله الاقتصاديّة والعلميّة والعمليّة والفكريّة بل والعاطفيّة، وحتّى إذا شئنا الفلسفيّة- هذا التشكّل لم يؤدِّ إلى ولادة شكل جديد من أشكال فهم[2] **الاتّصال والتواصل**، بل إلى أنماط **اتّصاليّة وتواصليّة** مكتَسَبة، خاضعة لمفاهيم التطوّر في منظوماتٍ متعالقة ومتفاعلة بصورة لا تنقطع.

إنّ الناظر إلى عمليّة التطوّر هذه لن يجدها تتراءى لعينه بتلك السهولة، إلّا إذا فصل بين المتغيّرات التي تشكّل هذه المنظومات التطوريّة. فالذي يحيا في قلب هذه المنظومات المتسارعة، ربّما سيشعر بالتغييرات من حيث النتائج فقط. أمّا السيرورة فلن يشعر بها، إلّا إذا فصل مثلًا متغيّر الزمن وقارن بين النتائج في فترتين أو أكثر. ولو كنّا نسعى في هذه الورقة إلى البحث الكمّيّ التجريبيّ ونريد إماطة اللثام عن كنه هذا الأمر، لحاولنا **أن نثبت فرضيّتنا القائلة أنّ الزمن، كمتغيّر مستقلّ بمساعدة متغيّراتِ منظوماتِ التطوّر، سيؤثّر على المتغيّر المتعلّق، وهو المفاهيم العامّة**، بحيث سنحاول أن نثبت أنّ كثيرًا من المفاهيم قد تغيّرت بفعل الزمن ومساعدة منظومات التطوّر.

تسعى هذه الورقة إلى الوقوف على دور موقع **التواصل** الاجتماعيّ "الفيسبوك" كنموذج من نماذج **الفضاء العموميّ** في تغيير بعض المفاهيم العامّة وتغيير بعض أشكال **التواصل والاتّصال**، وأثر ذلك على الأبعاد الاجتماعيّة، العامّة والخاصّة.

أثر الثورة المعلوماتيّة في تشكيل المفاهيم العامّة:

[1] ترجمة شبه حرفيّة لموقع التواصل الاجتماعيّ "الفيسبوك"، قام بها الكاتب لحاجة في نفس يعقوب، حتّى يجدَ شرعيّة لاستعمال مصطلح "الوجوه" بما يحمله من تورية. فمعناه **القريب** هو تلك الترجمة الحرفيّة للفيسبوك، ومعناه **البعيد** هو تلك الوجوه المختبئة خلف مواقع التواصل الاجتماعيّ.

[2] نقصد هنا فهم التواصل لدى مستخدميه والسلوكيّات التواصليّة التي ينتهجونها بناء على هذا الفهم الذي أصبح ثقافةً **اتّصاليّة وتواصليّة** ولّدتها هذه الظروف.

لا شكّ أنّ للثورة المعلوماتيّة أثرَها الإيجابيَّ وأثَرَها السلبيَّ على حدّ سواء في مناحي الحياة جميعِها. فلقد شهدت العقود الثلاثة الأخيرة تحوّلاتٍ جذريّةً في تطوير التقنيّات الحديثة، وارتفاعًا ملحوظًا في عدد برامج التواصل بين الناس، بدءًا ببرامج التواصل البدائيّة التي كانت بالكاد توصل الإشارة أو الرسالة، وانتهاءً بالبرامج والمواقع المتطوّرة التي يمكنها نشر مقاطع الفيديو والصور والصوتيّات والبثّ المباشر، وحتّى المكان، بدقّة الأقمار الصناعيّة.

ولقد أمست هذه المواقع ثقافةً متنقّلة ترافق الفرد أينما ذهب، وهي في حضور وجاهزيّة دائمة. فلقد أصبح عالم المرء في جيبه، وأصبح العالم الذي وُصفَ ذات مرّة بالقرية الصغيرة، مجرّدَ بيتٍ افتراضيّ واسع، مقسّم إلى ملايين الغرف، يستطيع أيّ شخص في أيّ وقت أن يطرق باب أخيه افتراضيًّا وأن يتّصل به أو يتواصل معه. وهذه البرامج والمواقع متعدّدة بحيث للإنسان أن يختار ما يشاء منها لكي يصل إلى أخيه الإنسان في أجزاء قليلة من الثانية.

الفيسبوك سيّد الموقف:

حقيقةً، لقد شغلت هذه المواقع، وبخاصّة "كتاب الوجوه" (الفيسبوك)، حيّزًا كبيرًا في حياة الملايين، حيث وَجَد كثيرون منبرًا حُرًّا طليقًا لقول ما يريدون دون رقيب. ولقد كان هذا الموقع أفضل وسيلة يمكن للمرء أن يظهر من خلالها كما ليس على حقيقته. فما إن يظهر ببعض اللباس المغاير للباسه في طبيعته اليوميّة، أو بمجرّد أن يظهر ببعض المقولات الحكيمة، والتي كثيرًا ما تكون منقولةً من مواقع أخرى أو من صفحات أشخاص آخرين، حتّى يبدوَ شخصيّةً متميّزة لها وزنها الثقافيّ والاجتماعيّ، وحتّى يستقطب من حوله جمهورًا خاصًّا به، ما كان ربّما ليهبه تلك الثقة وذلك الاحترام لو عرفه في واقع الحياة وليس من خلال الشاشات.

إنّ موقع التواصل الاجتماعيّ "الفيسبوك" أصبح الموقع الأكثر شيوعًا في السنوات الأخيرة، وذلك بسبب كونه موقعًا **للاتّصال والتواصل** في الوقت نفسه. فلقد لبّى هذا الموقع هدفين **للمتّصلين والمتواصلين**. **فمن جهة**، هو موقع **اتّصال** يتمثّل في خاصيّة التراسُل بين شخصين أو أكثر بامتياز، سواء كان ذلك عن طريق الرسائل الخاصّة أو عن طريق الرسائل داخل مجموعات، كما أنّ هذه الرسائل قد تتضمّن وسائط عالية التقنيّة كالصور ومقاطع الصوت والفيديو. ومن **الجهة الأخرى**، فهو موقع **تواصل** اجتماعيّ، حيث يتيح للكثيرين الوصولَ إلى الآخرين بأفكارهم وبما يدور في أذهانهم وقلوبهم. وهذه الخاصّيّة هي التي نجحت في تلميع وترويج كثيرين، وأتاحت المنبر لكثيرين أن يقولوا ما يريدون دون أيّ رقابة أو محاسبة. وربّما يمكن اعتبار هذا الأمر تجسيدًا لمفهوم **الفضاء العموميّ** فيما هو ما بعد الحريّة وما بعد الديمقراطيّة.[3]

ولقد استطاعت هذه الثقافة، ثقافة **التواصل والاتّصال** الافتراضيّين، أن تغيّر الكثير من المفاهيم، الأمر الذي انعكس بصورة واضحة على كثير من السلوكيّات؛ فقد أتاحت هذه الثقافة بالمعنى **العامّ** والمعنى **الخاصّ** سلوكيّاتٍ كانت مستهجَنةً قبل بروز هذه الثقافة. وتغيير المفاهيم الذي بدأ من السلوكيّات الفرديّة انعكس على المجتمع بأسره وجعل مفاهيم كثيرة فيه تتغيّر بصورة جذريّة.

[3] راجع: خمسيّ، عبد اللطيف. 2007. "نحو مقاربة جديدة للديمقراطيّة". رهانات3: 9-7.

الأقنعة:

من أهمّ أدوات الثقافة الافتراضيّة الوسائطُ المرئيّة، وبخاصّة الصور. وهذا الأمر مشتركٌ بين ثقافة التواصل الافتراضيّ وثقافة الصحافة المقروءة والمرئيّة. لكنّ الفرق بين هذه وتلك هو أنّ ثقافة الصحافة تحتاج إلى مهنيّة عالية في التقاط الصور واتّخاذ القرار الصائب بشأن موضعها أو ترتيبها في الخبر أو التقرير، أو في الصفحة المناسبة في الصحيفة أو لحظة العرض في الوسائل المرئيّة. أمّا ثقافة الفيسبوك، فلا تحتاج إلى أيّ مهنيّة. فكثير من الصور تُلتقط بواسطة الهواتف الذكيّة أو غيرها من الوسائل، وبصورة عفويّة، دون أيّ مهنيّة. وهذه الصور تُنشر ارتجالًا على صفحات هذا الموقع، دون أن تُراجَع أو أن يُنظر في مدى تأثيرها أو فاعليّتها. فالمهّم أن تُستعمل كوثيقة لتوثيق الأحداث الشخصيّة والعامّة. وهنا لا بُدّ من الإشارة إلى أنّ هذه الظاهرة أسهمت إسهامًا واضحًا في تمييع مهنة الصحافة والإعلام، ولا سيّما أنّ هذا الموقع أصبح يتصدّر ظاهرةَ ما يُسمّى "الإعلام الجديد"، التي أصلًا باتت تعاني من انحسار مهنيّ وإبداعيّ بسبب أدعياء يَلِجون بَواطنها دون أن يفقهوا حتّى ظواهرها. فجاء الفيسبوك ليمهّد الأرضيّة لهؤلاء ويجعل من صفحات أعضائه منصّات عشوائيّة تتناقل الأخبار بصورة غير مدروسة وغير مراعية لكثير من القيم والأسس الحياتيّة. فكم من مدّعٍ يحمل هاتفًا ذكيًّا يدور به هنا وهناك أصبح في هذا العالم الافتراضيّ إعلاميًّا لامعًا ومراسلًا معترفًا به!

والأدهى والأمرّ هو أنّ هؤلاء لا يراعون غالبًا مشاعر الناس، فهم لا يتورّعون عن نشر صور مرعبة ومخيفة لحوادث قتل وعنف، فضلًا عن أنّهم لا يحترمون خصوصيّات الناس، إذ قد يقومون بالتقاط الصور للجنائز والجثث والقبور.

ثمّ إنّ هذا الموقع قد جعل **أرضيّة التواصل** جاهزة لكثير من الأدعياء في كثير من المجالات. فها نحن نشهد هرولةً كبيرةً من قِبَل أدعياء الشعر والأدب والفكر والدين والسياسة إلى هذه المنصّة المفتوحة على مصراعيها. ومن السهل في حقيقة الأمر كشف الوجوه الحقيقيّة لهؤلاء الأدعياء، إمّا من خلال أخطائهم اللغويّة والنحويّة الفادحة والفاضحة إن كانوا من أدعياء الأدب، أو من خلال ركاكة وسطحيّة أطروحاتهم إن كانوا من أدعياء الفكر والسياسة، أو من خلال عدم مصداقيّة أقوالهم ومنقولاتهم الفكريّة والعقائدية إن كانوا من أدعياء الفقه والخبرة الدينيّة. لكنْ للأسف الشديد، غالبًا ما ينجو هؤلاء ويمرّون من ضيقِ ذلك المأزق بسلاسة لبعض الاعتبارات المؤسفة، ومنها:

- **عدم خبرة العامّة أو هبوط الذوق العامّ أو ضحالة الثقافة:** وذاك ممّا لا يجعل المتلقّي الفيسبوكيّ ناقدًا حاذقًا لِما يقرأ أو يسمع أو يشاهد؛ فهو يقبل كلّ ما يأتيه من هؤلاء الأدعياء كأمر مسلّم به وكحقيقة لا تقبل النقاش.
- **المجاملات والنفاق الاجتماعيّ:** كثيرًا ما يقوم الفيسبوكيّون بالتعبير عن إعجابهم ببعض منشورات أصدقائهم من باب المجاملة أو بدوافع واعتبارات أخرى. فهنالك الكثير من الذين يقلقهم عدد إشارات الإعجاب التي يحصلون عليها أو التعليقات على منشوراتهم، ولكي تتكاثر إشارات الإعجاب والتعليقات هذه، فإنّهم يضعونها على منشورات ربّما لا تعجبهم أو ربّما لم يقرؤوها أصلًا؛ فهي ليست أكثر من عمليّات تبادل ومجاملة كما يتبادل الناس الهدايا والمشاركة في الأفراح والأتراح من باب الواجب الاجتماعيّ ولو على مضض.

وكذلك، على المستوى **الاتّصاليّ** مهّد الفيسبوك **الأرضيّة الاتصاليّة** ليُسْهِم في تغيير الكثير من المفاهيم الناتجة عن تغيير السلوكيّات الفرديّة، والتي انعكست على المجتمع عامّةً.

- **من وراء حجاب مضاعف**: هنالك ظاهرة من الأسماء المستعارة التي تعبّر عن أصحابها ومشاعرهم ونواياهم. فقد تشير هذه الأسماء إلى الذكورة أو الأنوثة، وإلى الحزن أو الفرح وغيرها من الأمور. وأصحاب هذه الأسماء يتواصلون فيما بينهم، أو مع أصحاب أسماء حقيقيّة. وهذه الأسماء المستعارة تخلق **حجابًا إضافيًّا**، بالإضافة إلى ذلك **الحجاب الافتراضيّ الطبيعيّ**، فتسهّل عمليّة التعمّق في التراسل والمحادثات.
- **الاتّصال عن بعد وبمجموعات وانحسار المفاهيم العاطفيّة**: تتيح هذه الخاصّيّة **الاتّصال** بين أبناء الأقطار المختلفة، فبعد أن كان من باب الحلم أن يتّصل شخص ما بشخص آخر في دولة أخرى بعيدة، بات **الاتّصال** قريبًا سهل المنال ومجّانيًّا. وكذلك إنّ إمكانيّة بناء مجموعات مغلقة أو مفتوحة تتيح **الاتّصال** بين الأشخاص لهدف ما. وهذا الأمر قد غيّر الكثير من المفاهيم الاجتماعيّة. ورغم تسهيله الأمورَ، فإنّه يحمل في داخله لونًا من الجفاف العاطفيّ. فلو كان شخصٌ ما يدرس خارج بلاده، على سبيل المثال، وأخوه يدرس داخل المدينة، لاشتاق الأبوان ربّما إلى الذي يدرس في المدينة نفسها أكثر من ذلك الغريب، لأنّه يتواصل معهم بصورة شبه يوميّة وبالصوت والصورة، بينما قد لا يريان ابنَهما القريب إلّا قليلًا.

القيم الديمقراطيّة وما بعد حرّيّة التعبير:

حرّيّة التعبير هي من الحرّيّات المكفولة ديمقراطيًّا -على الأقّل من حيث النظريّة-، على أن تكون في إطار عدم إيذاء الآخر. فحرّيّة الفرد تنتهي عند حدود حرّيّة الآخر. ولقد أتاح الفيسبوك مساحات شاسعة للفرد للتعبير عن رأيه بطريقة أكثر حرّيّة من الطريقة الوجاهيّة. بل إنّ الإنسان باتَ يستطيع السبّ والتشهير واستعمال لفظات بذيئة على صفحته الشخصيّة ضدّ شخصيّاتٍ عامّة أو ضدّ أشخاص عاديّين. علاوة على ذلك، بعد أن كان الإنسان يخافُ أن يتحدّى مَن هو أكثر قدرةً منه في مجال ما، أصبح قادرًا على الردّ عليه بأيّ صورة كانت. وكثيرًا ما تصل هذه الردود حدود السباب والإسفاف. وفي أسوأ الأحوال يحظى هذا أو ذاك بحظر فيسبوكيّ من الطرف الآخر. وهذا نابع من تلك التفاعليّة التبادليّة المستمرّة بين عدد من العناصر التي يمكن اعتبارها في الوقت نفسه عناصر مؤثّرة على بعضها، ومتأثّرة من بعضها، تأثيرًا وتأثّرًا لا يتوقّفان أبدًا.

- **عدم المواجهة الفعليّة**: إنّ كون المرء خلف حجاب، لا في حلبة المواجهة الفعليّة، يؤثّر في أنّه يمكن أن يقول ما يريد دون أن يحاسَب حسابًا مناسبًا. لذلك نجد كثيرين يقولون ما يريدون، وبالصورة التي يريدون، ولو كانوا في مواجهة حقيقيّة لأخفوا معظم ما يكتبونه على صفحاتهم أو تعليقاتهم.
- **التركيز وعدم المباشرة وإمكانيّة الإمعان والتفكير**: حين يقرأ إنسان ما مادّةً معيّنة أو يُشاهدها أو يستمع إليها، ويطلب منه التعليق عليها فورًا، قد يقع في بعض الأخطاء، أو قد يغفل بعضَ ما أراد أن يقول، ثمّ يندم على عدم إعطائه المسألةَ حقّها. لكنْ، حينَ يقرأ مادّة ما في الشبكة العنكبوتيّة أو الفيسبوك، ويريد الردّ عليها في منشور أو تعليق، يستطيع أن يقول كلّ ما يريد بصورة مدروسة وبعد تفكّر وقراءةٍ ثانية وثالثة وتأمّل وحسابات دقيقة للأفعال وردود الأفعال، ممّا يسهّل عمليّة الردّ ويجعلها أكثر إشباعًا "لشهوة" التعبير عن الرأي.
- **الفيسبوك كأداة للتفكير بصوت مرتفع**: لقد أصبح الفيسبوك منبرًا شاملًا وأداةً للتعبير حتّى بطريقة التفكير بصوت مرتفع. فكثيرًا ما يعبّر الأشخاص عمّا يجول في خواطرهم، أو يخالج صدورهم، أو يعتري أجسادهم من

مرض أو غيره. بل إنّ كثيرين يعبّرون عن أشكال موائدهم ومحتوياتها وأثاث بيوتهم وألعابهم وأوقات فراغهم، كأنّهم يريدون أن يشركوا الجميع لحظةً بلحظةً في كلّ ما يدور في حياتهم. وهذا ينطبق أيضًا على السياسة والاقتصاد والفكر وغيرها من الأمور. وهذا يتبدّى في الأحداث الموسميّة أيضًا. فمن السهل أن نجد النقيض ونقيضه على صفحات الفيسبوك في مواضيع موسميّة كالانتخابات والأحداث المختلفة، وحتّى في أمور غير موسميّة. فالتناقضات السياسيّة والدينيّة والفكريّة وغيرها، كلّها تبدو جليّة على صفحات الفيسبوك.

هذه الأمور وغيرها هي التي تشكّل تلك الثقافة "الوقحة" للتعبير غير المحدود وغير المبرّر وغير المنضبط وغير الـمُراعي لكثير من المشاعر. وكما ذكرنا، هذه الأمور تتفاعلُ تبادليًّا وبصورة مستمرّة بينها فتؤثّر على بعضها وتتأثّر من بعضها. فلو أخذنا قضيّةً سياسيّة، كقضيّة الانتخابات مثلًا، لوجدنا أنّ بُعد الشخص عن الساحة الفعليّة واختباءه خلف حجاب الفيسبوك، ووجوده في وضع يسمح له بالتأمّل والمراجعة، وإتاحة المنبر لكي يعبّر عمّا يفكّر فيه بصوت مرتفع، هذه كلّها تحقّق معادلة التوازن بين منشود التعبير وموجوده المقبول. فالشخص يحدّد أطراف المعادلة وفقًا لهذه المعايير، ويُطلق تعليقه أو منشوره خاضعًا لها. فمنهم مَن يريد الحفاظ على مركزه الاجتماعيّ وصورته المجتمعيّة فيضبط معادلته قليلًا، ومنهم مَن ينضح بكلّ ما فيه من إسفاف لا يُراعي أحدًا ولا قيمة، ومنهم مَن يتلاعب بالوتيرة العالية أو المنخفضة بحسب هدفه السياسيّ أو الاجتماعيّ أو الاقتصاديّ، أو بحسب قدرته على المواجهة الافتراضيّة أو الفعليّة إذا لزم الأمر.

الخلاصة:

حينَ كنّا في المدارس الابتدائيّة، كان يراودنا حلمٌ جميل وشعور بالقوّة والسلطة، حين كان معلّم الجغرافيّة يدخل إلى الصفّ ومعه مجسّم الكرة الأرضيّة. كُنّا ننظر إلى ذلك المجسّم فرحين. فنحن نضع الأرضَ جميعًا بين راحتَيْ يدينا، ندورُها أنّى شئنا، وفقَ اتّجاه عقارب الساعة أو بعكسها، وننقلها من موقع إلى آخر، كأنّها مستقلّة عن المجرّة والمنظومة الكونيّة كلّها، أو كأنّها ملْكٌ خاصّ لنا. هذا الأمر على ما يبدو تحقّق اليومَ بمفهومه الافتراضيّ وبشكله الإلكترونيّ. فقد باتت فرحةُ الطفل بمجسّم الكرة الأرضيّة في درس الجغرافيّة تعادل فرحة الإنسان المعاصر الافتراضيّة بوصوله إلى حيث يريد أو الحصول على ما يريد من معلومات في أجزاء من الثانية.

باتت المنظومات الكونيّة أقرب إلى الإدراك المؤدّي إلى الجهل. فبقدر انكشافنا على مكنونات العلم، نعرف كم نحن جاهلون. فلقد خَبِرْنا أنماطًا كثيرةً **للتواصل والاتّصال**، غيرَ أنّنا لم نفقه بعدُ أبعادَها الفلسفيّة. فحتّى الفلاسفة، على ما يبدو، باتوا يتخبّطون في بناء منهجيّة واضحة في تعريف **الفضاء العموميّ** وعلاقته بمنظومات **الاتّصال والتواصل** أيًّا كانت. فنظريّة **الفضاء العموميّ** تسعى إلى توطيد هذا المفهوم وترسيخ أسسه، لكنّها تُخفق -في رأيي- كثيرًا، حيث إنّها **تختارُ معطفًا فلسفيًّا فضفاضًا، تريدُ أن تلبسه لقزم التعريف الاتّصاليّ والتواصليّ.**

ولقد استطاعت الثورة المعلوماتيّة أن تتمخّض عن أجنّة عملاقة، ليس فقط بحجم هالة الدهشة التي يقف عندها المرء مشدوهًا لا يملك لها تفسيرًا، وبخاصّة ذلك الإنسان الذي عاش على جلده الشوق والانتظار والمعاناة من وصول الرسائل البريديّة متأخّرةً أو عدم وصولها، وأحيانًا خسارة أمور جوهريّة، بل أيضًا بحجم ذلك التغيير في

المفاهيم. ذلك التغيير الذي أوجد فجوة شاسعة بين المفاهيمِ القيميّة الموروثة، والتي تحاول "الزجّ" بالإنسان "المعاصر" في "سلاسلها النفسيّة"، وتلك المساحةِ غير المحدودة في ذلك **الفضاء العموميّ** الذي بات يتيحُ كلّ شيء ويشرعنه.

كلّ ذلك خلق مجتمعًا ذا قيم مغايرة، قد تبدو لحاملي نواميس العادات والتقاليد والدين مشبوهةً أو مستهجَنةً، لكنّها باتت مقبولةً عندَ مَنْ رضعوا مفاهيم الحداثة من ثديها الافتراضيّ، ومن فلسفة الديمقراطيّة الفضفاضة الغائمة المستمَدّة من ذلك **الفضاء العموميّ**. فهي عندهم واقع مقبول، عليه ترعرعوا واقتاتوا. فهم الذين لم تتلطّخ أيديهم وهم صغار بوحل الأرض وترابها، بل إنّ أصابعهم لم تتعرّف في واقعهم إلى أكثرَ من شاشات أجهزة اللمس بحروفها ورموزها وثقافتها الافتراضيّة، وعلى ما يبدو، **فإنّ ذلك المعطف الفلسفيّ الفضفاض لتلك الثقافة القزمة لم ينجح في ستر سوءتها وأخفق في تغطية عيوبها**.

- **د. مسلم محاميد شاعر واديب وباحث اكاديمي**

الحيّز الافتراضيّ لدى الأقليّة الفلسطينيّة في إسرائيل

هامة أبو كشك*

تقوم هذه المقالة على محاولة تقييم وسائل الإعلام الجديدة كحيّز عامّ يمكّن من إتاحة النقاش وتسهيل المشاركة لدى الأقليّة الفلسطينيّة في إسرائيل. المقال يُستَهَلّ بتناول الإعلام العربيّ في إسرائيل عمومًا، ثم يعرّج على مشاركة الفلسطينيّين داخل إسرائيل في الإعلام الإلكترونيّ على وجه الخصوص ووسائله، مسلّطًا الضوء على دَوْر الحراك الشبابيّ من خلال نموذجين: الحرب على غزّة ومخطَّط برافر.

منذ قيام دولة إسرائيل، خضع الإعلام العربيّ فيها لرقابة مشدّدة وإشراف من قِبل المؤسّسة الحاكمة [1]كما أفرزت التمثيلات النمطيّة والأيديولوجيّة للأقلّيّة الفلسطينيّة من خلال الإعلام الرئيسيّ المسيطر جملة معانٍ ودلالاتٍ سلبيّةٍ بحقّ هذه الأقلّيّة تجاه الغالبيّة اليهوديّة في الدولة كالتهديد والعداء والخصومة، وبالتالي تصويرهم كمنتهكين للقانون والنظام[2] هذا النوع من الإقصاء والتهميش يعطي السكّان العرب الدافع لاستخدام الإنترنت كحيّز عامّ للتمثيل الذاتيّ ولتحدّي موقف السلطة والرقابة الراسخة.

فمع انتشار الإنترنت شهدت الصحافة العربيّة -التي كانت طَوال سنوات خاضعة لرقابة مشدّدة وإشراف من قبل السلطات- تحرُّرًا نوعًا ما من قيود هذه الرقابة، لتصبح أكثر حرّيّة ممّا كانت عليه في الماضي. بَيْدَ أنّ الارتكاز والارتباط المادّيّ - الاقتصاديّ للصحافة العربيّة الإلكترونيّة (ولا سيّما التجاريّة والشعبيّة منها) بشركات إسرائيليّة كبيرة دعاها للحفاظ على لغة معتدلة، وتناول قضايا أقلّ صراعًا.[3]

[1] Kabha, M. & Caspi, D. 2011. **The Palestinian Arab In/Outsiders: Media and Conflict in Israel**. London: Vallentine Mitchell.
[2] *First, A. 2014. "A New Century and Still the Enemy: The Portrayal of Arabs in Israeli TV News during 2000-11". In: Caspi, D.* ***Ethnic Minorities in the Holy Land*** *& Elias, N. (Eds.).* ***Media &.*** *London: Vallentine Mitchel, pp.43-58*
[3] Kabha, M. & Caspi, D. 2011 (مصدر سابق)

إلى جانب مواقع الصحافة الإلكترونيّة العربيّة، بدأت في السنوات الأخيرة تزدهر مواقع الإنترنت الإخباريّة ذات الطابع المحلّيّ على المستوى البلدانيّ أو الإقليميّ، والأمثلة على ذلك أكثر من أن تُحصى.

حتّى الآن، ليست هناك معلومات دقيقة عن عدد المواقع الإخباريّة باللغة العربيّة في إسرائيل. الرأي السائد أنّ هناك ما يقارب مئتَيْ موقع.[4] (من الجدير بالذكر أنّ أغلبيّة المعلومات الواردة في هذه المواقع تلبّي الاحتياجات المحلّيّة التي لا تلبّيها المواقع الإخباريّة الرئيسيّة، وفي معظم الحالات محتويات هذه المواقع ضحلة وسطحيّة وذات معايير صحفيّة متدنّية.

في ما يتعلّق بشيوع الإنترنت واستخداماته عمومًا لدى الفلسطينيين في إسرائيل، يتّضح من البيانات الإحصائيّة لجمعيّة الجليل وركاز (2015) أنّ 90.4% من مجْمل مستخدِمي الحاسوب (ونسبتهم نحو 43%) يستخدمون الإنترنت، إذ إنّ نحو 84% من مستخدِمي الإنترنت يستخدمونه للاطّلاع والمعرفة، وَ 65% منهم يستخدمونه بهدف قراءة الأخبار، وَ 77% منهم من أجل استخدام الشبكات الاجتماعيّة.

بشأن المحتوى المتداول من خلال استخدامات شبكة الإنترنت في أوساط الأقليّة الفلسطينيّة في إسرائيل، وفي ما يتعلّق بمحتوى استخدامات الشبكات الاجتماعيّة والفيسبوك على وجه التحديد، فحتّى الآن ليست هناك معطيات -وإنْ كانت أوّليّة- عن ذلك المحتوى أو نوع الاستخدامات بالفيسبوك ذاته. أمّا في ما يتعلّق بالتدوين الإلكترونيّ، فقد أظهرت نتائج مسح وتحليل محتوى المدوّنات الفلسطينيّة في إسرائيل أنّها أكثر اهتمامًا بقضايا الشأن العامّ (57%) من قضايا الشؤون الخاصّة (43%). وفي مجال اهتمام المدوّنين بالشأن العامّ، تتصدّر القضيّة الفلسطينيّة قائمة هذه القضايا، تليها قضيّة العلاقة بين الأقلّيّة العربيّة والأغلبيّة اليهوديّة في إسرائيل. وفي مجال الشأن الخاصّ، كان اهتمام المدوّنات منصبًّا على الخواطر والقضايا الدينيّة.[5]

من الملاحظ في السنوات الأخيرة، وتحديدًا بعد الثورات العربيّة، نشوءُ ظاهرة الحراك الشبابيّ عبر مواقع التواصل الاجتماعيّ بين أوساط الشباب العرب في داخل الخطّ الأخضر؛ إذ أدّت هذه المواقع دورًا في إبراز الرأي والمشاركة في النقاش، وفي بعض الأحيان كانت قد استُخدمت كأداة في الحشد وتنظيم احتجاجات ومسيرات وطنيّة.

[4] Daskal, Sh. & Shwartz altshuler, T. (2015). **A-Shams: The Challenges of an Arabic Raio Station in Israel**. Jerusalem: The Israel Democracy Institute.
[5] Abu-Kishk, H. (in review). "Operation "Cast Lead" seen through the blogs and printed press in Arab society in Israel". In: Caspi, D. & Rubinstien, D. (Eds.), **Reporting the Middle East: Challenges and Chances**. Leiden. Brill.

في هذا السياق، أودّ تسليط الضوء على مثالين بارزين لنشاط احتجاجيّ ضدّ سياسة الدولة: الحرب على غزّة ومخطّط "برافر".

*** الحرب على غزّة عام 2009 أو ما أطلق عليه اسم حملة "الرصاص المصبوب":**

في الواقع، واكبت وسائل الإعلام الجديدة التطوّرات حتّى قبل بدء العمليّات العسكريّة وبعد قرار إسرائيل فرض تعتيم إعلاميّ على غزّة، ولا سيّما أنّه قبل أيّام من بدء عمليّة الرصاص المصبوب لم يُسمح للصحفّيين الأجانب بدخول منطقة الصراع، ومُنع الجنود الإسرائيليّون من اصطحاب هواتفهم النقّالة التي هي وسيلة شائعة لنقل المعلومات. هذه التدابير اتُّخذت لغرض ترك مساحة أكبر لوسائل الإعلام الإسرائيليّة، وفقط لها، في توفير المعلومات عن الحرب، بغية التفرّد في بناء الوعي والرأي العامّ وَفق أَجِنْدتها هي، بما في ذلك تحديد مَن فاز ومَن خسر في الحرب.

في سبيل الدعاية القوميّة (الهاسبارا) (הסברה) للسياسة الإسرائيليّة، قام IDC Herzliya بالاشتراك مع منظّمة Stand With Us وتنظيم Giyus بالعمل على الدعاية الإسرائيليّة،[6] إذ جرى تجنيد متصفّحين ومدوّنين من ذوي الخبرة لهذا الغرض، وفي المقابل قامت وزارة استيعاب المهاجرين بتجنيد مهاجرين جدد فزوّدتهم بالحواسيب من أجل نشر الرواية الإسرائيليّة في الفضاء الإلكترونيّ بلغاتهم عبر المدوّنات ومجموعات الفيسبوك وغيرها من مواقع التواصل الاجتماعيّ، وذلك من خلال الحملة التي سُمّيت ""Help Us Win، إذ أوكلت إليهم مَهمّة الردّ على مقالات إخباريّة في الخارج والردّ على مدوّنات مُناصِرة للفلسطينيّين في غزّة ونشر تحديثات على التويتر وغيرها.

في الوقت نفسه وفي الطرف المقابل في غزّة، تركَّزَ نقل الأحداث على مجموعة من المدنيّين الفلسطينيّين والصحفيّين الذين عملوا عبر عدّة وسائل إعلاميّة لتقديم لقطات وتقارير كانت على درجة عالية من الأهمّيّة لوسائل الإعلام الجديدة ووسائل الإعلام التقليديّة على حدّ سواء. بالإضافة إلى هذا، ثمّ بسبب هذه المجموعة، وعلى الرغم من إبعاد /إقصاء الصحافة الأجنبيّة وقطع الكهرباء وإضعاف البنْية التحتيّة للإنترنت في غزّة، مُلئت المواقع بالمقالات وصور الحرب التي أظهرت بدَوْرها بشاعة المشهد وساعدت في حشد الرأي العامّ والتضامن مع الشعب الفلسطينيّ والعبارات المنددّة بالحرب. [7]

---

[6] IDC Herzliya – المركز المتعدّد التخصّصات في هرتسليا – مؤسّسة أكاديميّة غير ممؤّلة.
Stand With Us – منظّمة دوليّة غير سياسيّة تعمل على تحسين وتعزيز صورة إسرائيل في العالم.
Giyus – "تجنيد" تنظيم رقميّ عالميّ لنشطاء في حملات من أجل إسرائيل.

[7] المصدر السابق.

علاوة على ما ذُكر، خاض المتصفّحون -مناصرو الفلسطينيّين من أنحاء مختلفة في العالم- حربًا افتراضيّةً ضدّ المنظّمات المؤيّدة لإسرائيل، بعضهم بادروا لذلك تطوّعًا وعلى نحوٍ فرديّ، وغيرهم خرجوا عن صمتهم على نحوٍ منظَّم. إحدى تلك الحملات التي نُظّمت في ذلك الوقت أُنشئت بالتعاون بين شبكة الطلبة القَطَريّين وموقع الجزيرة-توك ومركز شباب الدوحة في قطر. هذه الحملة، التي هدفت إلى التضامن مع شعب غزّة وتقديم الدعم لهم عبر الإنترنت، سُمّيت "المقاومة الإلكترونيّة: أينما وُجد الظلم". ضمن هذه الحملة، شُيّدت خيمة في سوق "واقف" (الذي يعتبر أهمّ منطقة شعبيّة في الدوحة، والذي يستقطب الكثير من المواطنين والزوّار الأجانب) لمدّة ثلاثة أيّام أُجريت خلالها ورشات تدريبيّة على كيفيّة التعامل مع مواقع التواصل الإلكترونيّ وتقديم المعلومات والتقنيّات اللازمة في الحرب الافتراضيّة لنصرة أهل غزّة.[8]

وهنالك حملة أخرى أُنشئت بمبادرة من مجموعة من المدوِّنين العرب من مختلف البلدان الذين توحّدوا وأعلنوا عن "التدوين من أجل غزّة". كذلك أقيمت أكبر مظاهرة إلكترونيّة باشتراك عدّة مدوّنات ومنتديات عربيّة. المظاهرة بدأت إذّاك عبر الفيسبوك في الأوّل من يناير عام 2009، وشملت أكثر من 13,000 عضو فيسبوك، وَ 87 مدوّنة، وَ57 منتدى عربيًّا.[9]

جزء من الفلسطينيّين في اسرائيل شاركوا في هذه الحملات الإلكترونيّة المنظّمة لدعم غزّة، وثمّة آخرون بادروا إلى ذلك عبر صفحاتهم الخاصّة في الفيسبوك والمدوَّنات. وسرعان ما تحوّلت صفحات الفيسبوك والمدوّنات لدى هؤلاء إلى وسيلة لتمثيل الواقع وعرض المعلومات حول الوضع في غزّة. المدوَّنات في هذا السياق كانت عدسة مكبّرة لمسرح الأحداث والشخصيّات؛ فقد أخذ المدوِّنون قرّاءهم ومتابعيهم إلى كلّ زاوية وركن في قطاع غزّة ليعكسوا بذلك الوضع المأساويّ، وليسلّطوا الضوء على معاناة السكّان، ولا سيّما الأطفال والمدنيّين العُزَّل. كانت تغطيتهم في الغالب عاطفيّة وطافحة بالمشاعر والألم. وفي غالبيّة هذه التدوينات جرى تحليل الحرب على غزّة ضمن سياق تاريخيّ أوسع، كالعودة إلى أحداث نكبة العام 1948 وغيرها، وتركَّزَ خطابهم على خطاب "نحن" مقابل "هم".[10]

في حرب "الرصاص المصبوب"، لم يكن خطاب الحشد والتجنيد على وجه الخصوص في هذه التدوينات ذا زخْم مقارنةً بحرب "الجرف الصامد". ففي الحرب الأخيرة عام 2014، صُنّفت غالبيّة التدوينات ضمن خطاب الحشد والتجنيد المذكورَيْن. المدوِّنون وفّروا المعلومات والروابط المتعلّقة بالمظاهرات والإضرابات لتعزيز النشاط السياسيّ، لا على نحوٍ مباشر ("أونلاين") فحسب، بل كذلك على نحوٍ غير مباشر ("أوفلاين"). ومنهم مَن عزّز الحشد

[8] المصدر السابق.
[9] المصدر السابق.
[10] المصدر السابق.

والتجنيد لا على المستوى المحليّ فحسب، بل قدّموا معلومات حول مظاهرات احتجاجيّة على صعيد الدول العربيّة وعلى صعيد دول الغرب.

من الواضح أنّ المدوِّنين الفلسطينيّين في إسرائيل استفادوا، بعد فترة حرب "الرصاص المصبوب"، من تجربة تأثير الشبكات الاجتماعيّة والمدوَّنات في الثورات بالعالم العربيّ لغرض التعبئة الجماهيريّة، فخلال هذه السنوات نجحوا في بناء وبلورة مجتمع افتراضيّ (virtual community).

***مشروع تنظيم إسكان /تهجير البدو في النقب -الذي يطلق عليه "مخطَّط برافر":**

عبْر شبكات التواصل الاجتماعيّ أُطلقت دعوة لحشد أكبر عدد من الجماهير العربيّة للاشتراك في سلسلة تظاهرات واعتصامات احتجاجًا على مخطّط "برافر" وسياسة تهويد النقب، فمن خلال صفحات الفيسبوك والمدوّنات أُطلقت العبارات المنددّة بالمخطّط التهويديّ والدعوة إلى التظاهر لمنعه.

في هذا الشأن، كان الدور الذي قام به الفيسبوك عامّة أكثر جلاءً من دور المدوّنات (سواء في هذا ما كان منها عبر صفحات الفيسبوك الشخصيّة أو تلك العامّة). فقد أُسّست عدّة صفحات على الفيسبوك تندّد بالمخطّط لها تسميات حملت في طيّاتها "برافر لن يمرّ". هدفت هذه الصفحات في الأساس إلى التعريف بالمخطَّط والكشف عنه، إذ شُبِّه بالنكبة الفلسطينيّة، وكذلك هدفت إلى حشد وتجنيد عدد كبير من المشاركين في التظاهرات والمسيرات في أنحاء مختلفة في البلاد من خلال الإعلان المستمرّ ونقل صور من المظاهرات والمواجهات بين الشرطة والمتظاهرين، وفي بعض الأحداث نُشرت أسماء المعتقلين وصورهم. من الجدير بالذكر أنّ نقل المظاهرات عبر صفحات الفيسبوك لم يكن على المستوى المحلّيّ فقط، بل تعدّاه ليخرج عن نطاق الدولة، إذ نُقلت صور لمظاهرات في أماكن عدّة في بعض الدول الأوروبية والدول العربية وفي الضفّة الغربيّة. وهذه واحدة من الإنجازات القويّة تُحسَب لدَوْر الشبكات الاجتماعيّة هي التجسير بين المحلّيّ والدوليّ، وهو ما يسمح بنقل ظواهر محلّيّة لأنحاء مختلفة بغية خلق تأثير، وذاك على الرغم من أنّ العلاقة بين استخدام وسائل الإعلام الجديد والسلوك السياسيّ لا تزال مسألة مثيرة للجدل.[11]

[11] . في أدبيات الإعلام الجديد هنالك تباين بشأن دَوْر وإسهام الإعلام الجديد في التعبئة الشعبيّة وإحداث التغيير. فأولئك الذين ينتسبون للحتميّة التكنولوجيّة (Technoligical Determinism) يرون أنّ وسائل الإعلام الجديدة قد أدّت دورًا هامًّا في التعبئة والتحشيد إلى حدّ تغيير حكومات. أمّا المعارضون أو المشكّكون في دَوْر الإعلام الجديد، فيرون أنّ الادّعاء الأخير مُبالَغ فيه. وثمّة باحثون آخرون اعتمدوا نهج السياق ووَفق هذا النهج فإنّ الإعلام الجديد والتكنولوجيا يجب أن يُتناول دورهما وتأثيرهما وَفق السياق السياسيّ المحلّيّ (بيئتهما). (contextualism)

على وجه العموم، يمكن الاستنتاج أنّ نموذج الحراك الشبابيّ الإلكترونيّ، ثمّ العمل على أرض الواقع بمناهضة مخطَّط برافر، كان قويًّا ونجح في إيصال مبتغاه: التوعية السياسيّة والتحشيد. ولكن من الجدير بالذكر أنّ الصفحات الحراكيّة، سواء منها السياسيّة أو النسائيّة أو الدينية، على الأغلب تنشأ نتيجة أحداث معينة، ولكنّها سرعان ما تخمد مع انخماد تلك الأحداث، أو تغدو أقلّ نشاطًا، وغالبيّتها لا تحظى بأرقام قياسيّة من المشتركين /المتابعين.

وهنا يجدر بنا التساؤل مع كثرة هذه المواقع والصفحات الفيسبوكيّة: هل حقًّا قامت الأقلّيّة الفلسطينيّة بإسماع صوتها وقضاياها عبْر الإنترنت، ولا سيّما أنّها عانت من عدم الوصول والمشاركة الإعلاميّة التقليديّة؟ هل حقًّا قوّى استخدام قنوات الاتّصال الإلكترونيّة هُويّتَها الداخليّة، ومنحها فرصة إظهار هُويّتها هذه للعالم الخارجيّ وتمكين نفسها؟

لا شكّ أنّ الإنترنت كوسيلة قد وفّرت مجموعة واسعة من أدوات المشاركة والإنتاج الإعلاميّ ذات التكاليف المنخفضة والفاعليّة من حيث الاستخدام والنشر، ولكن في نفس الوقت لا يحظى كلّ محتوى في الإنترنت "باستهلاك" من خلال الاطّلاع عليه والمشاهدة العامّة (public visibility). لذلك، في هذا المضمار، تسجيل المشاركة وحده لا يكفي، بل الأهمّ أن تُسمَع وَ "تُستهلك" هذه المشاركة لا أن تُنشر فقط. المشاركة ستظلّ محدودة جدًّا، إذا كان الناس فقط يتكلّمون أو يكتبون ولا يُسمَعون؛ وذلك أنّه ستتولّد عندذاك بدلاً من تبادل الأفكار مونولوجاتٌ ذاتيّةٌ.

وفي حالتنا الفلسطينيّة داخل الخطّ الأخضر، قليلةٌ جدًّا هي المدوَّنات والمواقع الإخباريّة والصفحات الفيسبوكيّة التي تحظى بجماهيريّة شعبيّة، والتي أيضًا قد تعدّى حيّزُ خطابها حدودَ الدولةِ الجغرافيّةَ، وأفلحت في إيصال رسالتها وقضاياها إلى العالم. لذلك، يمكن اعتبار أغلب هذه المواقع والمدوَّنات مجرّد مونولوجات ذاتيّة أو حيّزات ذاتيّة لا عامّة. وما دامت لا ترقى إلى الشعبيّة والشيوع، فستظلّ عبارة عن نداءات وحيدة ليس لها أيّ مفعول على أرض الواقع في نضالها من أجل التغيير المنشود؛ فالعبرة ليست بكثرة الوسائل، وإنّما بقدرة تلك على الوصول إلى جمهور أوسع.

قصارى القول إنّ الأقلّيّات والمجموعات المهمّشة، أو تلك التي تسعى إلى إسماع قضاياها، عليها أن تكون قادرة على إنتاج إعلام سياسيّ واسع الانتشار والجمهور، وإنّ الواقع يؤكّد أنّ وسائل الإعلام الجديدة كفيلة بتلبية تلك الطموحات.

- **د. هامة أبو كشك - باحثة ما بعد الدكتوراة Postdoctoral researcher في جامعة تل أبيب.**

وهْم العالَم الافتراضيّ

ديمة أبو العسل*

الفيسبوك، وهي أكثر شبكات التواصل الاجتماعيّ شهرةً وشعبيّةً في العالم، تقدّم للمستخدِمين إمكانيّات تواصل عديدة، نحو: عرض صور؛ تحيين أماكن التواجد؛ التعريف بهُويّة المستخدِم من خلال عرض صور؛ وضع فيديوهات بصيغة بثّ حيّ ومباشر... هذه الأفضليّات في شبكة الفيسبوك تجتذب مليارات المستخدِمين سنويًّا، وَفق الإحصائيّات التي توفّرها الشبكة نفسها، من خلال الخدمات التي تقدّمها لهم. من الجدير بالذكْر أنّ الفيسبوك بُرمجت، في البداية، كشبكة اجتماعيّة تفتح المجال أمام طلبة جامعة هارفرد للتواصل والتعرّف، وكذلك بغية تبادل المعلومات الأكاديميّة والموادّ. وبعد بضع سنوات من العمل داخل هارفرد، قرّر القائمون عليها فتحها أمام العالم بأجمعه، وهو ما جذب مليارات المستخدمين، وفتح مجالًا أمام حركات اجتماعيّة وسياسيّة أن تأخذ حيّزًا وتعمل على نشر أيديولوجيّاتها في جميع أنحاء العالم. بَيْد أنّها لم تجتذب المستخدِمين فحسب، وإنّما جذبت كذلك باحثين في مجال شبكات التواصل الاجتماعيّ ومجال الإعلام الحديث.

يرى بعض الباحثين أنّ شبكة الفيسبوك تشكّل مجالًا عموميًّا أمام مستخدِميها، وتتيح للجميع فرصًا متساوية في مكان افتراضيّ بعيد عن الواقع. أوّل مَن استخدم المصطلح "المجال العموميّ" كان الباحث هبرماس، وهو بصدد وصفه لعمليّة اتّخاذ القرارات لدى الطبقات الحاكمة والقويّة حول الطاولة المستديرة في القرنين السابع عشر والثامن عشر. ولكن ادّعاء هبرماس قوبل بوابل من الانتقادات من قِبل باحثين آخرين بقولهم إنّ عمليّة اتّخاذ القرارات، آنذاك، تجاهلت النساء والطبقات المستضعَفة والفقيرة، ولذلك لا يمكنها أن تشكّل مجالًا عموميًّا.

ينعكس هذا السجال، بشأن المجال العموميّ، على شبكة الفيسبوك من خلال النقاش حول السؤال: هل الفيسبوك منصّة متساوية للجميع، أم هو عالَم افتراضيّ يعكس الواقع وصراعاته؟ ويحتدم الجدل بين باحثي شبكات التواصل الاجتماعيّ حول قدرة هذه الشبكات على بناء مجال عموميّ بين المستخدِمين وإلغاء التمييز والطبقيّة والسياسات

العنصريّة في بعض دول العالم؛ إذ يرى بعضهم أنّ شبكات التواصل الاجتماعيّ، ولا سيّما الفيسبوك، تشكّل مجالًا عموميًّا مفتوحًا أمام جميع مستخدِميها يتيح لهم فرصًا متساوية بدون أيّة عواقب، بينما يرى البعض الآخر أنّ شبكات التواصل الاجتماعيّ على وجه العموم، والفيسبوك على وجه الخصوص، تترجم الواقع كما هو وتعكس الصراعات القائمة، اجتماعيّة كانت أم سياسيّة.

سيناقَش في الجزء الأوّل من المقال السؤالُ المتعلّق بقدرة الفيسبوك على تشكيل مجال عموميّ أمام مستخدميه مستعرضًا ادّعاءات الباحثين من كلّ طرف. أمّا الجزء الثاني من المقال، فسيحاول القيام بقراءة لاستخدام الفيسبوك في السياق الفلسطينيّ في الداخل، لينحاز إلى الموقف القائل أنّ هذه الشبكات جاءت لتخدم المجموعة القويّة -وفي حالتنا تخدم السلطةَ وترسّخ قوّتها إزاء الناشطين الفلسطينيّين.

يدّعي بعض الباحثين أنّ الفيسبوك وفّر فسحة بديلة للواقع المرير، وهو ما يمكّن جميع المستخدِمين من استعماله بتساوٍ في أكثر من مضمار، نحو: إبداء الآراء؛ انتقاد السياسيّين؛ مشاركة الجمهور في شتّى المضامين... والأهمّ من ذلك هو اعتبار الفيسبوك منصّة متاحة للجميع للتعبير عن آرائهم، وبخاصّة لدى الشرائح المجتمعيّة المكبوتة، كالأقلّيّات القوميّة والنساء. بالإضافة الى هذا، تشكّل شبكة الفيسبوك منصّة للنشاط الاجتماعيّ والسياسيّ، إذ إنّها مكّنت من تشكُّل بعض الحركات السياسيّة والاجتماعيّة من خلالها. من جهة أخرى، يناقض باحثون آخرون هذا التوجّه معتقدين بأنّ شبكة الفيسبوك تشكّل نافذة تُمكِّنُ السلطاتِ والمجموعات القويّة من النظر عبْرها، ابتغاءَ مراقبة الديناميكيّاتِ الحاصلة بين المستخدمين، والصراعاتِ التي يعكسها هذا العالم الافتراضيّ. فضلًا عن ذلك، يزعم هذا الفريق أنّ الشبكة هذه لا تلغي علاقات القوّة داخل المجتمع، بل ترسّخها بالضرورة، فهي تتيح المجال أمام الطبقات القويّة، اجتماعيًّا واقتصاديًّا وسياسيًّا، أن تكبت وتلاحق الطبقات المستضعَفة. في الولايات المتّحدة، على سبيل المثال، أثبتت بعض الأبحاث أنّ شبكات التواصل الاجتماعيّ أتاحت هناك الفرصة للرجل الأبيض أن يبني مجموعات تقوم على إقصاء مستخدِمين من ذوي البشرة السوداء.

بينما يشدّد الموقف الأوّل في نقاشه على قدرة الفيسبوك وسائر شبكات التواصل الاجتماعيّ أن تشكّل مجالًا عموميًّا أمام مستخدِميها، يركّز الموقف الثاني على استخدام الطبقات القويّة والحاكمة لهذه الشبكات بغية مراقبة ومتابعة نشاط مختلف شرائح المجتمع.

في حين يغوص غالبيّة المستخدِمين عميقًا في الترفيه والتسلية اللذَيْن تقدّمهما لهم شبكة الفيسبوك، منجرفين وراء وهْم المساواة وحرّيّة التعبير عن الرأي، فإنّهم يغفلون عن الرقابة والأهداف الخفيّة التي تقف خلف هذه الشبكة الجذّابة.

بناء على وجهة النظر هذه، تستخدم الطبقات الحاكمة والقويّة شبكة الفيسبوك، وغيرها من الشبكات، لمتابعة فعّاليّات المستخدِمين، وتفوُّهاتهم، والمضامين التي يشاركونها على صفحاتهم الخاصّة، لتتبُّعهم ومراقبتهم، وهو ما يعزّز من مكانة تلك الطبقات ويفتح لها بابًا آخر لتعقُّب شرائح المجتمع المختلفة ضمن إطار نجح في إقناع بعض المستخدِمين بحرّيّة منصّته.

باعتقادي، لو كانت شبكات التواصل الاجتماعيّ منصّة حرّة ومتاحة للجميع، ما وجدنا ملاحقات سياسيّة فقط ضدّ الفلسطينيين في إسرائيل، أو -في سياق الولايات المتّحدة- ما رأينا تفرقةً عنصريّة على خلفيّة لون البشرة في المجموعات الـمُتاح إقامتها داخل شبكات التواصل الاجتماعيّ، أو ممارسة كَبت وسيطرة في المجتمعات الذكوريّة على النساء في المجال الافتراضيّ.

الواقع الذي يعيشه المجتمع الفلسطينيّ في إسرائيل هو مثال على كون شبكة الفيسبوك ترسّخ علاقات القوّة القائمة، حيث يواجه الشباب الفلسطينيّ في إسرائيل ملاحقات سياسيّة، وتحقيقات في غرف الشرطة، وأحيانًا يبلغ الأمر حدّ الاعتقال أو الطرد من أماكن العمل. هذا كلّه على أثر كتابات وتفوّهات على شبكة الفيسبوك. ابتدأت هذه الظاهرة خلال وبعد العدوان الإسرائيليّ على قِطاع غزة في صيف العام 2014، إذ طُرد عشرات الفلسطينيّين من أماكن عملهم بسبب منشورات لهم على شبكة الفيسبوك تدعم المقاومة الفلسطينيّة وصمود الشعب الفلسطينيّ في قِطاع غزّة. وبالمقابل، رُصدت عدّة تفوّهات لمستخدِمين من المجتمع اليهوديّ ينادون بقتل وتهجير الفلسطينيّين، فضلًا عن تفوّهات أخرى تحمل توجّهات تحريضيّة على الفلسطينيّين في إسرائيل، ولكن السلطات لم تتعامل مع هذه التفوّهات بالصورة نفسها، حيث لم يُطرَد أيّ عامل يهوديّ من مكان عمله، ولا جُمّد تعليمه، ولا استُدعِيَ للتحقيق. يجسّد هذا المثال دَوْر شبكة الفيسبوك في دعم السياسة المتّبَعة في الدولة، والتي تفرّق بين مواطن وآخر بحسب خلفيّته القوميّة وانتماءاته السياسيّة. ففي حين يواجه المجتمع الفلسطينيّ في إسرائيل على وجه الخصوص سياسة التمييز والكبت والقمع على أساس يوميّ، يعكس استخدام شبكة الفيسبوك الحقيقةَ القائلة بأنّه لا مجال لحرّيّة التعبير عن الرأي، وانتقاد نهج السلطات وإبراز هُويّتنا الفلسطينيّة دون توقُّع أيّة تبعات أو عواقب لذلك.

شبكات التواصل الاجتماعيّ عمومًا، والفيسبوك على وجه الخصوص، جاءت لتخدم الطبقات القويّة والحاكمة، ولتعزّز من قوّتها ومكانتها في المجتمع، وشكّلت، أيضًا، أداة جديدة بأيدي تلك الطبقات للتعقُّب والمراقبة والقمع وملاحقة شرائح مجتمعيّة لا تتناغم مع الأغلبيّة أو مع أَجِنْداتها؛ فالعالم الافتراضيّ ووهْم المساواة الذي يقدّمه يخدعان العديد

من المستخدِمين، إذ ليس هنالك مساواة أو حرّيّة تعبير عن الرأي، بل ثمّة مجرّد واقع افتراضيّ يطابق واقعنا الحافل بالصراعات والتمييز وترسيخ علاقات القوّة داخل مختلف شرائح المجتمع.

***ديمه أبو العسل هي مركزة اعلام وعلاقات عامة – مدى الكرمل.**

"طوّشتوني"

الحيّز العامّ الفلسطينيّ والمرأة بين الانكماش والاتّساع

ميساء ارشيد*

يتناول هذا المقالُ الحيّزَ العامّ من منظور العلاقات الجندريّة وتَراتُبيّتها، وسيتطرّق على نحوٍ خاصّ إلى دخول النساء إلى الحيّز العامّ عبْر أجسادهنّ، أي عبْر استخدام أجسادهنّ وسيلةً للتعبير ولا سيّما عند الاحتجاج، متأثّرات بذلك من التيّار النسويّ الراديكاليّ ومركزيّة الجسد فيه. يقوم المقال بذلك من خلال عرض وتحليل تجربة مجموعة من الناشطات الفلسطينيّات اللواتي استخدمن أجسادهنّ للاحتجاج النسويّ عن طريق فلاش-موب (التجمّع المفاجئ) للرقص.

ان النساء الفلسطينيّات باستعمالهن لاجسادهن في النضال لم يخطين بعيدا عما خطاه الكثيرون قبلهن في النضال الفلسطينيّ، كما وان الحالة الفلسطيينة ليست بحالة استثنائية ، فقد تناولت كثير من الادبيات الجسد المقاوم متمركزة حول استعمال المناضل لجسده من خلال الحرب او السجين من خلال الاضراب في الأسر. ولكني أصبو هنا الى تسليط الضوء على الجسد النسوي وحراكه في الحيز العام، موسعة رقعة الضوء حول الجسد النسائي الفلسطينيّ الراقص، حين يكون فعّالًا مشاركًا في هندسة الحيّز لرفع قضاياه.

أبرز استعمالات الجسد الفلسطينيّ المشروعة اجتماعيًّا تظهر في مقاومة الاستعمار، وعلى رأسها الكفاح المسلّح واحتجاج الأسرى في السجون الإسرائيليّة والإضراب عن الطعام أي تهزيل الجسد كآخر مرحلة يمرّ بها الإنسان قُبَيْل الموت أو ما يسمّى بالموت البطيء. وأيضا الاستشهاد العلنيّ والمباشر كفعل احتجاجيّ تحرّريّ من الاستعمار. ضمن نفس السياق لم تبخل دولة إسرائيل في التحكم بالجسد الفلسطينيّ من أجل ممارسة منظوماتها القمعيّة مثل تعذيب المعتقلين وانعدام العلاج الطبي للأسرى والتفتيش العاري للفلسطينيّ/ه على الحواجز واخرها احتجاز جثامين الشهداء كعقاب فرديّ وجماعيّ للفلسطينيّ حيًّا كان أم ميّتًا. هنا يظهر الجسد الذي تُنقَش على جلده وزمنه وحيّزه الممارسات الاستعماريّة الإسرائيليّة، وفي الوقت ذاته، تظهر المقاومة الفلسطينيّة الجسديّة لهذه الممارسات. تقول الباحثة سهاد ظاهر ناشف في السياق الاستعماريّ والتحرّريّ إنّ "الممارسات على الجسد هي تَجَلٍّ للانخراط المباشر للجسد في الحقل السياسيّ كي يكون حيّزًا لنقش السيادة واستعادتها. وبهذا يشكّل الجسد حلبة للاشتباكات ولحلّ النزاعات، ووسيلة لفرض السيادة على الجسد وعلى الأرض".[1]

لم تقتصر إعادة تشكيل الجسد على المقموعين من أبناء الأرض، فزحفت إلى تكوين جسد المقاتِل المستعمِر (ومحلّيًّا هو الجنديّ الإسرائيليّ) في عمليّة موجّهة لبنائه، متمثّلًا آلة حربيّة من فولاذ، وهذا يندرج تفصيلًا في بحث لليمور سممياني ديرش التي تُظهِر، بعد سلسلة مقابلات مع مقاتلي فيلق "دوفدوفانيم" (الكرز) في الجيش الإسرائيليّ،[2] أنّ عمليّة التدريب العسكريّ تعتمد على استعمال الوحشيّة متمثّلة بالضرب المبرح الموجَّه إلى جسد المقاتل كوسيلة لتفكيكه حتّى يعاد تكوينه من جديد وَفق معايير المنظومة العسكريّة وتحويله إلى جسد يفي بأهدافها الحربيّة. بهذا يمرّ الجسد في عمليّة ترويض بعد أن ذوّت الألم وأحكم قبضته عليه ضمن عمليّة تدريب

[1] ظاهر-ناشف، سهاد. 2016. اعتقال الموت الفلسطينيّ. مجلّة الدراسات الفلسطينيّة: 107(19-36).
[2] وهُمْ من يعدّ تأهيلهم عسكريًّا للقيام بمهامّ اندساسيّة؛ ويُعْرَفون باسم "المستعربين".

موجّهة يحوِّل بها الألمَ والخوف إلى متعة، ليعزّز من خلالها سيطرة المقاتل على جسده ومشاعره والسيطرة الداخليّة على نفسه، ممّا يؤدّي بالضرورة إلى تعزيز سيطرته على العوامل الخارجيّة في الحيّز العامّ، ورفع ثقته بنفسه من خلال التدرّب على السيطرة.[3]

أمّا في الأدبيّات النسويّة فقد نال الجسد، على مستوى العالم، اهتمامًا خاصًّا، وما زال محطَّ العديد من الدراسات والأبحاث التي تطمح إلى فحص السياسات التي تشكّل هُويّته والعوامل التي تؤثّر عليها باختلاف الزمان والمكان. وقد شهدنا في محطّة مبكرة نسبيًّا في الحراك النسويّ الغربيّ الاهتمامَ بالجسد كحلبة مركزيّة للنضال، وترسّخ في ذهن العالم احتجاج النساء /النسويّات الأمريكيّات سنة 1968 على مسابقة ملكة جمال أميركا، حين قمن علانية برمي كلّ ما يمثّل اضطهادهنّ من حمّالات الصدور ومساحيق التجميل والأحذية ذات الكعب العالي إلى حاوية كُتِبَ عليها "Freedom trash can" وُضعت أمام مبنى المسابقة. وعلى العكس من السائد، لم تحرق المحتجّات محتويات الحاوية، وهي ظاهرة تطوّرت لاحقًا إلى تصعيد نضاليّ. باستمرار الأحداث على السلّم الزمنيّ، برزت في السنوات الأخيرة حركة "فيمين" الاحتجاجيّة، ذات الأصول الأوكرانيّة، والتي اتّخذت عري الجسد النسائيّ الكامل أو النصفيّ كوسيلة للاحتجاج في الحيّز العامّ، ودون الخوض في النقاش العارم حولها بين داعم ومعارض، نجحت الحركة في ضمّ نساء من العالم العربيّ إلى صفوفها مثل علياء المهدي المصريّة وأخرى مغربيّة. الاحتجاج بواسطة العري النصفيّ تعود بذوره إلى نضال النساء السوداوات "العبدات" حين أُلزمن بتأدية دور مرضعات للأطفال البيض، واحتجاجًا على استعبادهنّ كشفْنَ عن صدورهنّ في الكنيسة (أي مارسن العري الجزئيّ أو النصفيّ) ليذكّرن الأبيض القامع أنّهنّ مصدر حياته.[4]

في فلسطين المحتلّة، جسَدُنا النسائيّ هو كذلك يقبع تحت احتلالين: الاستعماريّ الإسرائيليّ، والأبوّي الذكوريّ تحت غطاء الدين والقوانين الاجتماعيّة وما يلفّه من مصادر تحديد حرّيّة المرأة والإنسان؛ وفي ما يلي سأناقش الأخير. ممّا لا شكّ فيه أنّ المرأة تُحاكَم اجتماعيًّا وأخلاقيًّا بناءً على جسدها؛ فمَن منّا لم تترعرع على خفض صوتها في الحيّز العامّ، وإغلاق رجليها عند الجلوس، والحرص ألّا يتمرّد صدرها على حدود بلوزتها، وألّا ترتفع تنّورتها فوق خطَّيْ ركبتَيْها، وألّا تركب الدرّاجة الهوائيّة خوفًا "على اللي تحت"؟! كذلك ألقيتْ عليها مَهمّة تحنيط بكارتها (أو ترقيعها إذا لزم الأمر). أمّا مصادر التحريم، فهي تختلف وتتحدّد وَفق المكان الجغرافيّ الخاصّ بالبلد والحيّ، والديانة، والعائلة، وحالتها الاجتماعيّة (مطلّقة /منطلقة؛ أرملة؛ متزوّجة).

سارت المرأة الفلسطينيّة في مسيرة النضال الوطنيّ والاجتماعيّ تتحدّى نفسها كلّ مرّة مجدَّدًا، حتّى عندما دفع بها المجتمع إلى الخلف وتراكمت حولها العوائق المضاعفة، فقد شهدنا الحراك السياسيّ للمرأة الفلسطينيّة حين شقّت طريقها في الحيّز العامّ وبين الرجال مثل المظاهرات، ويعلق بالذاكرة الحديثة حضور المرأة في الاحتجاجات ضدّ مخطّط برافر، وقبلها في الانتفاضة الأولى، وتقدُّمها القيادات السياسيّة حيث اعتلين المناصب الريادية ممّا يلاقي تقبّلًا جماهيريًّا محدودًا. مقابل ذلك، إنّ مشاركة المرأة الفعّالة في الرياضة تلاقي ردعًا عنيفًا أحيانًا وأقصاه التهديد بالقتل، كما حصل مع العدّاءة حنين راضي من الطيرة عندما حاولت تنظيم ماراثون رياضيّ بلديّ لنساء بلدها. لتوضيح المشكلة أستذكر تصريح أحد الشيوخ للإعلام المحلّيّ حين قال معلّقًا على الماراثون: "اقترحت على المنظّمين أن يكون سباق النساء داخل الملعب البلديّ بدلًا من الشارع، لكن لم نرَ أيّ تجاوب. نرفض أن تشارك نساؤنا في مثل هذه السباقات، كونها لا تتلاءم مع ديننا الحنيف. وأنا شخصيًّا مصرّ على رأيي، ولا أرى فيه أيّ خطأ، بل هو يصبّ في مصلحة النساء والفتيات".

ما يقوله الشيخ هو تسويغ لفكر اجتماعيّ ضربت جذوره عميقًا فينا، بموجبه المرأة الجميلة والعفيفة لا تركض، لا يتصاعد صدرها ويهبط، ولا يتطاير شعرها عفويًّا متمرّدًا على حدود مساحيق التجميل وإن أرادت ذلك لنفسها فلتذهب إذًا إلى الغرف المغلقة والخاصّة، هناك حيث تقتصر رؤيتها على قلّة قليلة. وبهذا يجري تطهير الحيّز العامّ من النساء وخلق مجموعة الأضداد، وهنّ "العفيفات المطيعات" لقوانين ربّ الشارع، ويَضيق الحيّز العامّ أمامهنّ ليصبح حصريًّا على الرجال الذين يهندسونه بما يتناسب مع مصلحتهم وراحتهم، حتّى لو اقتضت التبويل الحرّ في هذا الحيّز.

---

[3] سميميان- درش، ليمور. 2004. العنف، السيطرة والمتعة: الإنتاج الجسديّ المتجدّد- قضايا في تأهيل جنود وحدة دوفدوفان. القدس: مركز شين الجامعة العبريّة.

[4] Yalom, Marilyn. 1997. **A History Of the Breast**. New York: Knopf.

تضيق بوّابة الدخول للحيّز العامّ الفلسطينيّ كثيرًا أمام المرأة، ليقتصر على عبورها به للتنقّل من حيّز خاصّ إلى آخر، ما هو إلّا استدامة الهيمنة الذكوريّة على مورد جماعيّ وشريان مركزيّ لممارسة المرأة الرياضيّة والفنّ والعمل والحرّيّة لفعل ما ترغب به دون وضع اليد عليهم مِن قِبل مَن يدّعي ملْكيّة خاصّة على الحيّز العامّ، ويسطو عليه ولا يراها صاحبة حقّ كما هو، حتّى يبدو السؤال: لماذا لا يقوم الشيخ ورجالاته هم بالعدْو داخل الملعب بحجمه المحدود مَهْما اتّسع، ويترك الشارع للنساء؟ لأنّه يغيّر موازين القوى ويقلب السحر على الساحر.

تحدّي قوانين الملْكيّة للحيّز العامّ برز عن طريق نشاط احتجاجيّ فريد، قامت به مجموعة من النساء ضمن المنتدى النسويّ الفلسطينيّ مستخدِماتٍ أجسادَهنّ من خلال الرقص في الساحة العامّة، هو رافعة في صميم النضال النسويّ المحلّيّ تبتغي رفع الوعي إلى التخلّص من العنف ضدّ النساء كمَهَمّة وطنيّة نسويّة في سلّم الأولويّات الاجتماعيّ والسياسيّ.[5] اختير الرقص بواسطة "فلاش-موب"، وهو الرقص الاحتجاجيّ الجماعيّ تقوم به مجموعة من الناس (في هذه الحالة نساء) على نحوٍ مفاجئ في الحيّز العامّ، كإحدى الوسائل التي من خلالها في الإمكان مخاطبة الجمهور وزعزعة ثوابته الحيّزيّة على نحوٍ مباشر وعلنيّ، بغية لفت النظر إلى قضيّة مجتمعيّة حارقة بواسطة تحريك الجسد المستهدَف وجعله فعّالًا مقاوِمًا مستلهِمًا ذلك من التاريخ الفلسطينيّ في الميادين، كما أسلفت في ما سبق. من خلال الرقص تمكّنّا من خلق بيئة تضامنيّة واسعة جمعت نساء من مختلف أنحاء البلاد وجعلنا الجسد، وهو نفسه المعنَّف، فعّالًا محتجًّا على العنف الموجَّه ضدّه. الرقص يكسر الصمت حول هذه الآفة الاجتماعيّة؛ إذ يخرج الجسد النسائيّ المعنّف والجمعيّ في كامل أنوثته إلى ساحة المدينة ولا يبقى وحيدًا مستعيبًا يتلقّى الضربات داخل الغرف المغلقة ويلطّخ بمساحيق التجميل عند خروجه للحيّز العامّ ليخفي الكدمات. لا أبالغ إذا قلت إنّنا شهدنا نساء يصنعن التاريخ.

اختيار الرقص لم يكن عبثيًّا. جدليّة الجسد الأنثويّ كحيّز لنقش الهيمنة الذكوريّة والتحرّر منها رافقت عمليّة التخطيط والتنظيم. هذا الجسد الشرقيّ الراقص والمحتجّ على أنغام عربيّة تشمل هزّ الكتف والصدر للفنّانة اللبنانيّة تانيا صالح حين تقول "بيكفّي" في أغنية "طوّشتوني"، جاء ليفرض نفسه في الحيّز العامّ بحرّيّة الحركة، ويتخلّص من الصورة النمطيّة المسيطرة بناء على الأفلام المصريّة التي بثّتها القنوات الإسرائيليّة حيث يكون الرقص الشرقيّ وسيلة لإثارة الرجل جنسيًّا.[6]

بالتوازي مع الجسد المحرّر والراقص في وسط المدينة، تشكّلت تحدّيات نفسيّة عند بعض المشاركات اللواتي قرّرن العدول عن الفكرة والتنازل عن التجربة، إمّا خجلًا أو خوفًا من ردود فعل الرجال من أقربائهنّ أو خوفًا من اتّهامهنّ بالجنون لمجرّد التفكير في الرقص في وسط المدينة، وهذا يستدعي بحثًا كاملًا يلامس قرار النساء بالتنازل عن تشكيل الحيّز. من المعروف أنّ آليّات تطهير الحيّز العامّ من النساء تعتمد على الرقابة العائليّة والاجتماعيّة والعقاب؛ حيث يُبَثّ جوّ من الإرهاب الصامت غالبًا وخوف من العواقب الاجتماعيّة لمن تجرؤ على القيام بمثل هذا الفعل في كلّ ما يمثّله من استعادة ملْكيّة للحيّز بشروطها كصاحبة حقّ ملْكيّة فيه لا كدخيلة عليه. لذا، فإنّ أهمّيّة النشاط لا تكمن فقط في كونه يعيد صياغة العلاقة بين أجساد النساء والحيّز العامّ، وإنّما كذلك في أنّه يعيد صياغة العلاقة بين المشارِكات وأنفسهنّ بصورة تحدٍّ يعطي معنًى مميّزًا للاحتجاج النسويّ الذي يستقي مصادره من مشاعر الكبت والغضب والخوف.

إنّ انكماش الحيّز العامّ الفلسطينيّ الحديث ليلفظ أجساد النساء عندما يركضن أو يرقصن، مقابل اتّساعه فاتحًا أذرعه لهنّ أثناء الصدام مع الدولة وأذرعها لِيَكُنّ في الصفوف الأولى لكبح العنف بأجسادهنّ (نكاية بالعنف الموجَّه ضدّهنّ من أفراد العائلة)، هذا الانكماش يعكس فصلًا نراه مستنكَرًا بين النضال القوميّ والنضال النسويّ، فصلًا يفاضل بين النضالين بناء على مصدر العنف، حيث يندرج الأوّل ضمن إجماع اجتماعيّ، بينما يتمرّد الثاني عليه. الجسد النسائيّ كحلبة للاشتباكات ولحلّ النزاعات في الحيّزين الخاصّ

---

5 كاتبة المقال هي إحدى المبادِرات لهذا النشاط الذي عقد في الثامن من اذار لعام 2014.. في الساحة الواقعة بين عين العذراء وكنيسة البشارة في مدية الناصرة.

6 علمًا أنّ هناك أبحاث تفيد أنّ الراقصات الشرقيّات يشرن إلى الرقص كأداة تحرّريّة من النظرة النمطيّة الذكوريّة لأجسادهنّ، ووسيلة لإعادة سيطرتهنّ عليه. انظر/ي: Andrea Deagon "Feminism and Belly Dance" http://people.uncw.edu/deagona/raqs/feminism.htm (جرت زيارة الموقع في 24 تشرين الثاني عام 2016).

والعامّ هو أرض خصبة يبين بها الغثّ من السمين، وهو النفاق النضاليّ الذي تعمل النسويّة الفلسطينيّة على الإشاره إليه ومن ثَمّ تحدّيه حتّى التخلّص منه.

- **ميساء ارشيد محامية وناشطة اجتماعيّة، حاصلة على اللقب الثاني في دراسات الجنوسة.**

انشغالات الكرامة الإنسانيّة في الحيّز العامّ

جدل القاسم*

تتناول هذه المقالة مفهوم الكرامة الإنسانيّة وانتقاله من الحيّز الخاصّ إلى الحيّز العامّ، وما يتبع ذلك من تغييرات اجتماعيّة وسياسيّة واقتصاديّة تأتي من خلال ثورة أو حراك شعبيّ، في الدول التي تعاني من نظام دكتاتوريّ يتدخّل في كلّ ما يمكن أن يهدّد استبداده وإنهاء حكمه.

تُعتبر الكرامة الإنسانيّة صفة لصيقة بالإنسان. ورغم أنّ المصطلح قد ظهر حديثًا على ساحة الدراسات، فقد رأيناه كمطلب في الثورات العربيّة، سواء أكان ذاك في تونس أو في مصر أو في سوريا؛ فالعديد من الهتافات واللافتات قد تضمّنت -إلى جانب العدالة والحرّيّة- الكرامةَ الإنسانيّة، وهذا يعني أنّ مفهوم الكرامة الإنسانيّة قد أخذ في التبلور كأحد أهداف الثورات، رغم أنّه عند السؤال عن معنى الكرامة الإنسانيّة قد يلتصق المعنى بأمور هي أقرب إلى أن تكون الشخصيّة. المقصود أنّ الكرامة الإنسانيّة لا زالت إلى الآن تقع ضمن الحيّز الخاصّ للأفراد، وهذه الفرضيّة -حسب وجهة نظري- قد خُرقت في بداية مرحلة الثورة، أي إنّ الكرامة الإنسانيّة قد انتقلت من الخاصّ إلى العامّ في بداية الثورة. ولنتعرّف في البداية على مفهوم الكرامة، تمهيدًا للخوض في انتقال الكرامة من الخاصّ إلى العامّ.

المفهوم الفلسفيّ للكرامة الإنسانيّة

الحرّيّة الـمتمثّلة في حقّ الإنسان في تقرير مصيره هي شرط أساسيّ ووحيد لتحقيق الكرامة الإنسانيّة، وهذا الارتباط بين الحرّيّة والكرامة الإنسانيّة ليس ارتباطًا سببيًّا، أي إنّه ليست إحداهما سببًا للأخرى، بل إنّ كلًّا منهما تقع في منظومة الأخرى وتشكّل شرطًا لاستمرار وجودها، فالحرّيّة المتمثّلة في حقّ تقرير المصير (سواء أكان ذاك على مستوى الشّعوب أَم على المستوى الفرديّ) لا معنى لها دون أن تجعل الكرامة الإنسانيّة هدفًا لتلك الحرّيّة، والكرامة الإنسانيّة التي هي أساس الوجود الإنسانيّ لا يكتمل مفهومها دون الحرّيّة وحقّ تقرير المصير **والسعي نحو التحرّر**، وبالتالي فإنّ **أيّة** محاولة للانتقاص من الحرّيّة أو سلب الإرادة في الاختيار، وفقدان حقّ تقرير المصير، هي امتهان للكرامة الإنسانيّة وانتقاص من إنسانيّة الشعب الذي تعرّض لانتهاك حرّيّته؛ فحقّ تقرير المصير هو الغاية التي تسعى إليها الشعوب أو

يسعى إليها الأفراد، وهو يتمثّل في القدرة على اختيار نظام سياسيّ واقتصاديّ واجتماعيّ؛ والتعرّض لانتهاك الحرّيّة يعني نفي الوجود الإنسانيّ، وهذا يعني فقدان الكرامة الإنسانيّة، أي إنّه شعور جماعيّ بسلب الكرامة الإنسانيّة، ولكن تبقى الكرامة الإنسانيّة **شعورًا فرديًّا** إلى أن ينتقل (أقصد هنا انتقال الشعور بالكرامة) من الخاصّ إلى العامّ، وهذا يعني أنّ الكرامة الإنسانيّة تظهر تمثيلاتها في الحيّز الخاصّ بدايةً من خلال تعامل الأفراد مع قضاياهم اليوميّة ومشاكلهم الفرديّة، وتنتقل إلى الحيّز العامّ من خلال ثورة أو مطالَبة شعبيّة بالتغيير. ما أرمي إليه هنا أنّ الاعتقاد بضرورة خروج الكرامة من الحيّز الخاصّ إلى الحيّز العامّ يعتمد على الظروف التي تحيط بالحيّز العامّ أوّلًا، وما يحمله من تداعيات تجعله مناسبًا لحدوث حراك شعبيّ. والسؤال يكمن في الشروط التي يجب أن تتوافر في هذا الحيّز حتّى تنتقل الكرامة الإنسانيّة من الخاصّ إلى العامّ، وفي ما يَمنع الانتقالَ من الخاصّ إلى العامّ.

يكمن الجواب ضمن مفهوم الوجود الإنسانيّ. إنّ حرّيّة الاختيار المرتبطة بفعل الإرادة هي أساس معنى الوجود الإنسانيّ؛ أي إنّ على الإنسان أن يقوم بفعل الاختيار لأنّه معنى الوجود. وهذه الاختيارات مرتبطة بالغايات؛ أي إنَّ الغاية التّي نقوم من أجلها بالاختيار هي التّي تحدّد اختياراتنا، على أن تكون الحرّيّة هي أساس هذه الغايات، والمقصود أنّ السِّمة العليا لهذه الغايات يجب أن تكون الحرّيّة، فمفهوم الإنسان عند كانط يتركّز فِي خاصّتَيِ العقلانيّة والحرّيّة، فهو -لأنّه يملك خاصّيّة العقل- له الحرّيّة في التفكير واختيار الطريقة التي يريدها في تنظيم حياته، سواء أكان ذلك على المستوى السياسيّ أم الاقتصاديّ أم الاجتماعيّ. ويعبرّ كانط عن هذه الفكرة بمنحه صفة "الإنسان" فقط للكائن العاقل القادر على التشريع والخضوع لِما يشرّعه خضوعًا حرًّا، ويقول في هذا الخصوص: "تستتبع هذا بغير نزاع أنّ كلّ كائن عاقل بوصفه غاية في ذاته ينبغي أن تكون لديه القدرة على أن يعدّ نفسه، بالقياس إلى جميع القوانين التي يخضع لها في الوقت نفسه، مصدر تشريع كلّيّ عامّ؛ وذلك لأنّ صلاحيةَ مسلَّماته لأن تصبح تشريعًا عامًّا هي على التحديد ما يميّزه كغاية في ذاته"..[1] ويتدرّج كانط في توضيح فكرته عن طبيعة هذه القوانين، حتّى يتوصّل إلى ضرورة أن تكون هذه التشريعات صادرة عن إرادة حرّة، ويوضّح مفهومه عن الإرادة الحرّة من خلال البدء في الحديث عن "الإرادة الخيّرة" التي يرى أنّها "قيمة، لا المنفعة تستطيع أن تضيف إلى هذه القيمة شيئًا ولا العقم يمكنه أن ينقص منها في شيء" .[2] وهذه القيمة التي يتحدّث عنها كانط ناتجة عن فعل "الإرادة"؛ إذ "إنّ هذه القيمة لا يمكن أن توجد إلّا في مبدأ الإرادة بغضّ النظر عن الغايات التي قد تتحقّق عن طريق مثل ذلك الفعل. ويضع كانط شروطًا على الأفعال الناتجة عن الإرادة: الشرط الأوّل: "افعل كما لو كان على مسلَّمة فعلك أن ترتفع عن طريق إرادتك إلى قانون

[1] كانت، أمانويل. 1970. (ترجمة الشنطي، محمّد) **أسس ميتافيزيقيا الأخلاق**. بيروت: دار النهضة العربيّة ص 86.

[2] نفس المصدر ص 19.

طبيعيّ عامّ"،[3] وهذا يعني أنّ الأفعال يجب أن ترتقي لتكون قانونًا طبيعيًّا عامًّا؛ والشرط الثاني: "الإنسان وكلّ كائن عاقل بوجه عامّ يوجد كهدف في ذاته لا كمجرّد وسيلة، يمكن لهذه الإرادة أو تلك أن تستخدمه على هداها، فهو في كلّ أفعاله سواء كانت متعلّقة به هو نفسه أم بغيره من الكائنات العاقلة الأخرى، ينبغي أن يُنظر إليه في الوقت نفسه على أنّه غاية"،[4] وهذا يعني أنّ الإنسان عند كانط يكون إنسانًا بقدرته على فعل الأفعال التي تجعل منه غاية، ويلخّص هذه القاعدة بقوله: "افعل الفعل بحيثُ تعامل الإنسانيّة في شخصك وفي شخص كلّ إنسان سواك بوصفها دائمًا وفي نفس الوقت غاية في ذاتها ولا تعاملها أبدًا كما لو كانت مجرّد وسيلة". [5]ولكن حتّى يصبح الإنسان غاية بحّد ذاته، يجب أن تكون تلك الغاية لا تُكافئها أيّة قيمة يمكن استبدالها، ويسمّى تلك القيمة التي تعادل الإنسان كغاية (الكرامة) يقول كانط: "لكلّ شيء في مملكة الغايات ثمن أو كرامة: فما له ثمن فمن الممكن أن يُستبدل بشيء آخر مكافئ له، أمّا ما يعلو عن كلّ ثمن وما لا يسمح تبعًا لذلك بأن يكافئه شيء، فإنّ له كرامة"،[6] وبهذا يُعرّف كانط الكرامة بأنّها قيمة ساميَة لا تعادلها أيّة قيمة في مملكة الغايات، ويعتبر أنّ "كرامة الإنسان لا ترجع إلى خضوعه للقانون وإنّما إلى تشريعه ذلك القانون وخضوعه له خضوعًا حرًّا"،[7] وحتّى يحقّق هذا القانون الكرامة الإنسانيّة لا بدّ من أن يكون نابعًا من "إرادة حرّة" حتّى تكون إرادة ذاتيّة؛ وذلك أنّ "إرادة الكائن العاقل لا يمكن أن تكون إرادة ذاتيّة إلّا بالقياس إلى فكرة الحرّيّة وهكذا ينبغي لمثل هذه الإرادة من وجهة النظر العمليّة أن تضاف إلى جميع الكائنات العاقلة"،[8] وتحقيق تلك الحرّيّة لا يتمّ إلّا بتحقيق ما يسمّيه كانط "الاستقلال الذاتيّ"، إذ يقول في هذا الشأن: "ولكن فكرة الحرّيّة مرتبطة بتصوّر الاستقلال الذاتيّ ارتباطًا لا ينفصم كما أنّ تصوُّر الاستقلال الذاتيّ مرتبط بالمبدأ الشامل للأخلاق الذي يُعَدّ من الناحية الفكريّة الأساس الذي تقوم عليه جميع أفعال الكائنات العاقلة".[9]

ويمكن تلخيص الفكرة ممّا سبق على النحو التالي: الإنسان كي يعرَّف إنسانًا لا بدّ من أن يكون مشرِّعًا لقوانين يخضع لها خضوعًا حرًّا، وهذه القوانين حتّى تلّبي مفهوم الإنسان لا بدّ أن تتمتّع بعدّة شروط؛ أوّلًا: أن تجعل الإنسان غاية في حدّ ذاته، لا وسيلة؛ ثانيًا: أن تكون تلك الغاية التي يتضمّنها الشرط الأوّل ذات قيمة ساميَة لا تعادلها أيّة قيمة في مملكة الغايات، وهي بذلك تعادل "الكرامة"؛ ثالثًا: أن تكون تلك القوانين نابعة عن إرادة حرّة، أي إرادة مستقلّة، وهذا يعني ضرورة أن يكون الإنسان الذي يشرّع قوانينه ويخضع لها متمتّعًا بالحرّيّة وبحقّ تقرير المصير.

---

[3] نفس المصدر ص 61.
[4] نفس المصدر ص 71.
[5] نفس المصدر ص 73.
[6] نفس المصدر ص 81.
[7] نفس المصدر ص 86.
[8] نفس المصدر ص 108.
[9] نفس المصدر ص 116.

ويمكن من خلال ما سبق وضع تعريف لمفهوم الكرامة الإنسانيّة على أنّها قيمة عليا ولها معايير ودلائل تمارَس على أرض الواقع، منها حقُّ تقرير المصير للشعوب الواقعة تحت الاستبداد، والمشاركةُ في وضع القوانين ضمن الشروط السابقة، والتمتّعُ بالحرّيّة والحقوق الإنسانيّة، كالحقّ في الحياة وممارسة المعتقدات الدينيّة والاجتماعيّة، والعدالة والمساواة، على أساس الإنسانيّة، وما ينطوي عليه ذلك من عدالة اجتماعيّة وحرّيّة في الفكر والسياسة والاعتقاد، والسعي نحو الحرّيّة، وتحقيق هذه المعايير هو تحقيق للكرامة الإنسانيّة.

وكلّ ما سبق يدلّ على أنّ الكرامة الإنسانيّة موجودة في الحيّز الخاصّ (لأنّها صفة لصيقة بالإنسان، ووجودها يعني وجود الإنسان؛ فوجودها في الحيّز الخاصّ يعني وجود الإنسان)، وتنتقل إلى الحيّز العامّ عندما تطالب الشعوب بأن تضع القوانين وشكل النظام الحاكم (الجواب يكمن في كون الكرامة لصيقة بالإنسان؛ إذ لا وجود لإنسان دون كرامة، وعدم ظهورها في الحيّز العامّ لا يعني أنّها اختفت. إنها دائمًا موجودة في الحيّز الخاصّ حتّى لدي "العبيد" -على سبيل المثال-. إهانة الكرامة لا تعني اختفاءها أيضًا)، لأنّ الانتقال من الحيّز الخاصّ إلى الحيّز العامّ ترافقه مطالَبة بالحقّ في المشاركة في وضع الأنظمة والقوانين، واختيار شكل النظام السياسيّ والاجتماعيّ والاقتصاديّ، وغياب هذه المطالَبة هو دليل على بقاء الكرامة الإنسانيّة ضمن الحيّز الخاصّ.

الكرامة الإنسانيّة والحيّز العامّ

يُعرّف المفكّر الألمانيّ هابرماس المجالَ العامّ باعتباره مساحة اجتماعيّة تتيح لأفراد المجتمع النقاش الجماعيّ الحرّ غير المقيّد، وتكوين رأي عامّ في ما يتعلّق بالمصالح والقضايا المشترَكة بينهم، ابتغاء الوصول إلى توافق بشأن المصلحة العامّة وكيفيّة تحقيقها.

حنه آرنت تَعتبر الحيّز العامّ مكانَ صنع التغيُّر والتحرُّر، بينما الحيّز الخاصّ هو مكان للعبوديّة: "تبدو تقسيمة "آرنت" للحيّز العامّ والخاصّ معتادة ومطروقة أكثر من مرّة، لكن فرادتها تنبع من نقطتين. الأولى أنّ الحيّز الخاصّ، لا يمكن أن يكون حيّزًا لممارسة التحرُّر كما يدّعي منظّرو الفرديّة وَ "التفاصيل الصغيرة"؛ فالخاصّ بالتعريف هو حيّز للعبوديّة، ومكان منزوع الأهليّة السياسيّة ومعزول عن الفعل العامّ. أمّا الجدليّة الثانية، فبحسب آرنت الحيّز العامّ ليس حيّزًا افتراضيًّا، تعمل به مؤسّسات وقوانين ودساتير وتَراتُبيّات وعلاقات قوى وتعاقُدات اجتماعيّة مجرّدة ومتخيَّلة، بل هو حيّز مادّيّ ملموس، وبالتالي فإنّ الأمر يتطلّب حضورًا مادّيًّا للأفراد في الحيّز العامّ، أو ما تسمّيه "حيّز

الظهور" ليُضْحوا قادرين على ممارسة السياسة التي لا تصبح ممكنة إلّا عندما يكون الفرد مرئيًّا ومسموعًا (ظاهرًا) بشكل حسّيّ ومباشر للآخرين". [10]

وقد وُضعت مجموعة من الشروط التي يتمتّع بها الحيّز العامّ حتّى تحدث من خلاله تفاعلات مجتمعيّة:

- أن يكون المجال في متناول الجميع، سواء أكان واقعيًّا أم افتراضيًّا.
- أن يكون المشاركون في المناقشات أفرادًا من الشعب لا شخصيّات ذات نفوذ سلطويّ.
- أن يكون موضوع النقاش ذا قيمة عامّة.
- أن تكون المناقشة عقلانيّة ومبنيّة على الاحترام المتبادل والاستماع.
- أن تتبنّى المناقشة الأسلوب النقديّ الحادّ.[11]

وحالة الحيّز العامّ هي التي تحدّد مدى تأثيره على قرارات الدولة والقوانين والأنظمة، فالمجتمعات التي تَأَسّس فيها الحيّز العامّ بحيث يستطيع استيعاب كلّ ما يدور في الحيّز الخاصّ، بمشاركة جميع أفراد الشعب، بحيث ينفصل عن الدولة، ولا يرتبط بمؤسّسة أو طبقة أو جهة، ويشكّل بذلك فضاء يمكن لأفراد المجتمع كافّة، باختلاف طبقاتهم أو انتمائهم الدينيّ أو السياسيّ أو الاجتماعيّ، أن يشاركوا فيه، قادرين من خلاله على مناقشة قضايا صارت تستدعي أن تكون ضمن الحيّز العامّ، مثل هذه المجتمعات قادرة على التأثير على قرارات الدولة والمؤسّسات الواقعة ضمن الدولة. ولكن يبقى الحيّز العامّ غير منفصل عن المؤسّسات التي تصبح جزءًا من الحيّز العامّ، أي مكانًا للنقاش وتحديد المشاكل والحلول. ومحاولة السيطرة على المجال العامّ هي محاولة السيطرة على الشعوب؛ وهذا يعني أنّ المجال العامّ في الدول الدكتاتوريّة هو -بلا شكّ- مسيطَر عليه من قِبل مؤسّسات الدولة الدكتاتوريّة، وهذا ما يتنافى على نحوٍ كلّيّ مع مفهوم الكرامة الإنسانيّة؛ فالفضاء الذي يجب أن يحتوي نقاشات الكرامة لا بدّ أن يكون مستقلًّا، غير تابع لدولة أو لجهة تحتكر القوّة، ولا قيمة تبادليّة له في سوق رأس المال، وفي ذات الوقت يحافظ الحيّز العامّ على الحيّز الخاصّ.

إذًا، الحيّز العامّ أساسيّ في الحفاظ على الكرامة الإنسانيّة، فإذا كان معنى الكرامة أن يضع الإنسان القانون الذي يرغب في أن يحكمه، فالمجال العامّ أفضل مكان لنقاش هذه الأنظمة والقوانين. من وجهة نظري، تشكيل حيّز عامّ هو

[10] لويس، شادي. الحشود مرّة أخرى. 27 نيسان 2016. موقع المدن. تاريخ الاسترجاع: 16 حزيران 2016.
-http://www.almodon.com/opinion/2016/4/27/%D8%A7%D9%84%D8%AD%D8%B4%D9%88%D8%AF-
%D9%85%D8%B1%D8%A9-%D8%A3%D8%AE%D8%B1%D9%89

[11] خلف، مي. الحيّز العامّ: تطوّره على مرّ العصور ودَوره في خلق الرأي العامّ. 1 كانون الثاني 2011. موقع نقطة. تاريخ الاسترجاع: 16 حزيران
http://nok6a.net/%D8%A7%D9%84%D8%AD%D9%8A%D9%91%D8%B2-
%D8%A7%D9%84%D8%B9%D8%A7%D9%85-%D8%AA%D8%B7%D9%88%D8%B1%D9%87-
%D8%B9%D9%84%D9%89-%D9%85%D8%B1%D9%91-
%D8%A7%D9%84%D8%B9%D8%B5%D9%88%D8%B1-%D9%88%D8%AF%D9%88%D8%B1/

الخطوة التي تسبق حدوث ثورة أو حراك شعبيّ يهدف إلى التحرُّر، فكيف تجري صناعة حيّز عامّ بحيث تكون الكرامة الإنسانيّة هي قاعدة هذا الحيّز؟

إذا افترضنا وجود حيّز عامّ تُناقَش من خلاله قضايا المجتمع كافّة، فإنّ الهدف السامي من كلّ هذه النقاشات وطرح القضايا المختلفة هو صون الكرامة الإنسانيّة. فإذا كان هذا الحيّز العامّ واقعًا تحت رقابة أجهزة الدولة (في الدول الدكتاتوريّة)، فإنّ الشرط الأساسيّ لوجود الحيّز العامّ (وهو صون الكرامة) قد انتفى انتفاءً كلّيًّا؛ فكما جاء في تعريف الكرامة في الجزء الأوّل من هذه الورقة، الحرّيّة المتمثّلة في حقّ تقرير المصير الفرديّ أو الشعبيّ هي ما يشكّل مفهوم الكرامة، فكيف يمكن أن يكون الحيّز العامّ الذي تُناقَش فيه كلّ القضايا غير متمتّع بالحرّيّة؟ وهذا ما يجعل الحيّز العامّ يتقلّص، أو يذهب إلى ثورة شعبيّة.

إنّ حالة الوعي الشعبيّ بمفهوم الكرامة من جوانبها، الاجتماعيّة والاقتصاديّة والسياسيّة كافّة، هي ما يؤسّس حيّزًا عامًّا قادرًا على الدفاع عن كرامة جميع أفراد المجتمع؛ فالشعوب التي فيها تتمتّع ثقافة الكرامة بأهمّيّة فرديّة، تنقل إلى الحيّز العامّ، بحيث تصبح كرامة الأفراد كرامة جماعيّة تخصّ كلّ فرد في المجتمع، وبالتالي فإنّ كلّ فرد يحسّ بتعرّضه للإهانة عند تعرُّض أيّ فرد من أفراد المجتمع للإهانة، ويعبّر عن نفسه بوسائل أكثر حضاريّةً، فالحراك الشعبيّ يبدأ بالفنّ كالغناء والرسم والأشكال المختلفة كافّة من التعبير عن رفض إهانة، وهذا ما لا يحدث في الدول الواقعة تحت حكم دكتاتوريّ، إذ إنّ الأفراد في هذه الدول لا ينشغلون بكرامة الأفراد بكون إهانتها هي إهانة لكرامة كلّ فرد، بسبب سياسات الدول الدكتاتوريّة التي تقوم على أساس وضع كرامات الناس في طبقات، بحيث تكون كرامة الإنسان مختلفة من شخص إلى آخر، وبالتالي فالحيّز العامّ يتأثّر بهذا التقسيم، ولا نرى فيه نقاشات متعلّقة بالفقر كأحد أسباب إهانة الكرامة الإنسانيّة -على سبيل المثال-. لكنْ تَعرُّض الكرامة الإنسانيّة للإهانة لا يعني أن تختفي؛ فعندما تتعرّض النساء للإهانة من قِبل المجتمع من خلال القمع الفرديّ لكلّ امرأة على حِدة، فإنّ كرامتهنّ الإنسانيّة تكون مُهانة لكنّها لا تنتفي أو تختفي أو تكفّ عن وجودها داخلها. وهذا ينطبق على الأفراد كافّة؛ فالدكتاتوريّة والدين والأبويّة وكلّ أشكال قمع الإنسان على اختلاف أنواعها وتعدُّد أساليبها لا تستطيع سلب الإنسان كرامته، وإن استطاعت إهانة كرامته، وبالتالي فإنّ هذا الشعور اللصيق بالإنسان يخرج إلى الحيّز العامّ على شكل ثورة أو حراك شعبيّ، وتَنشأ في هذه الحالة حركةُ مقاومة داخليّة كوسيلة للتحرّر، والحيّز العامّ يستوعب تلك المقاومة ويحتويها - على نحوِ ما حدث في الثورات العربيّة في تونس ومصر وسوريا.

ولا يمكن الوصول إلى حيّز عامّ حرّ يحافظ على كرامة أفراده إلّا بخوض مرحلة الحراك الشعبيّ والثورة، ليتخلّص من محاولة السيطرة وخلق حيّز مستقرّ تجري فيه مناقشة القضايا المجتمعيّة العامّة.

خاتمة

الكرامة صفة لصيقة بالإنسان، تتواجد ضمن الحيّز الخاصّ، وتتواجد في الحيّز العامّ، حين تتوافر في الحيّز العامّ الشروط التي تصون الكرامة الإنسانيّة، وهي أن يُحفظ حقّ تقرير المصير الجماعيّ، والاستقلال عن أجهزة أمن الدولة والمؤسّسات الحكوميّة وغير الحكوميّة. عند وجود حيّز عامّ محتلّ من قِبل أجهزة دولة دكتاتوريّة، فإنّ مفهوم الكرامة يبقى ضمن الحيّز الخاصّ وكلّ شخص مسؤول عن كرامته ولن تدافع الجماعة عن الفرد، فالحيّز العامّ الذي يتمتّع بشروط صحّيّة تحفظ الكرامة الإنسانيّة لا ينشأ دون مطالبة جماعيّة بحقّ المشاركة في وضع أنظمة سياسيّة واقتصاديّة واجتماعيّة، وهذا يؤدّي إلى بدء ثورة أو حراك شعبيّ (أو أيّ شكل من أشكال مقاومة احتلال الحيّز العامّ)، وتحرير الحيّز العامّ يصبح أحد أهداف الثورة لصون الكرامة الإنسانيّة.

وفي الدول التي يتمتّع بها الحيّز العامّ بحرّيّة ويكون مفتوحًا لمناقشة القضايا العامّة، لا نلحظ الفرق بين الكرامة في الحيّز العامّ وكرامة كلّ فرد على حِدة؛ وذلك أنّ الأفراد يدافعون عن حيّزهم العامّ، والحيّز العامّ يصون كرامتهم الفرديّة.

- **جدل القاسم باحثة في مجال الكرامة وحقوق الإنسان.**