

عمرو سعد الدين

الحركات الاحتجاجية في الثورات العربية واستعادة الأمكنة

شكلت الأمكنة واحداً من العناوين الأبرز في الثورات العربية، وكانت استعادة المحتجين للأمكنة من هيمنة الأنظمة بمثابة عناوين انتصارات الحركات الاحتجاجية خلال الثورات في كل من الحَيِّ والميدان والمدينة والقرية ومركز الشرطة ومركز النقابة والجامعة ومقر الصحيفة، إلخ... فضلاً عن ذلك، صار للأمكنة والمدن أهمية أكبر من السابق في سياق التمدن السريع في المنطقة العربية وفي العالم. وتعالج هذه الورقة أهمية الأمكنة في الثورات العربية، والمكاسب الأولى التي حققتها الحركات الاحتجاجية في سياق السيطرة على الأمكنة، وما تطرحه هذه الحركات من لغة جديدة، وما تساهم في تقديمه من معرفة جديدة تتعدى أطر المعرفة الأكاديمية السائدة والأفكار الحدائرية التقليدية، وذلك كله في سياق الأمكنة و"الحيز العام". وهي تناقش هذه الموضوعات من خلال تتبُّع العلاقة بين التخطيط والعفوية والمشاركة، وبين التنوع والوحدة، ومدى تجذر الحرية في الحيز السياسي العام كما في الأمكنة.

من الأمكنة الافتراضية

إلى الواقع

الأمكنة الافتراضية في الإعلام الاجتماعي ذات علاقة وثقى بالأمكنة الفعلية في كثير من الحالات، ولا بد من الانتقال في مرحلة ما من المكان الافتراضي إلى المكان الفعلي. "قل كلمتك وامش معها"، كما قال حكيم في زمان سابق، تبدو شعاراً عملياً في كل ثورة عربية، فالكلمة لا تنفصل عن الحركة. وقد حدثت في هذه الثورات محاولات تبدو أقرب إلى الاستحالة، فهذه الثورات لا تقبل فصلاً فجاً بين الأمور، ولا تقبل فصلاً بين الحرية والكرامة والعدالة مثلما تكرر في

الشعارات، وبين ما تشعر به وما تفكر فيه، وبين اللغة والأمكنة المختلفة بما فيها "الافتراضي" و"الواقعي". وهو ما تحاول هذه الورقة عكسه أيضاً من جهة عدم النظر إلى الأماكن عبر إطار مغلق وشائع في دراسات التخطيط المدني، وإنما من ناحية ارتباط الأماكن بالحركات الاحتجاجية، والناس، والثقافة وغير ذلك، على ما اقترح مثلاً، فيلسوف الأماكن الاحتجاجي هنري ليفيفر، من رؤية الأماكن عبر مستويات متعددة¹. وقد كتب صبري حافظاً عن تناقضات "العشوائيات" في مصر (تشكل ٤٠٪ من المدن) من ناحية ارتباطها بلغة الرواية الجديدة قبل الثورة، حيث تغيب السلطة في سردية الرواية المشبعة

فقد كانت شرعية الأنظمة العربية تتساقط شعبياً منذ مدة طويلة وفي محطات أساسية أبرزها: انتفاضة سنة ١٩٧٧ في مصر؛ انتفاضة سنة ١٩٨٤ في تونس؛ انتفاضة سنة ١٩٩١ في العراق؛ عصيان أوائل الثمانينيات في سورية؛ انتفاضتنا سنتي ١٩٨٩ و١٩٩٦ في الأردن؛ انتفاضتنا سنتي ١٩٨٢ و١٩٨٥ في السودان؛ إلخ... ويبدو أن الأنظمة في كثير من هذه الحالات لجأت إلى سياسات تمزيق طائفية وإثنية، من أجل توتير المجتمعات وتفتيتها علها تنجو من سقوط شرعيتها شعبياً مع علمها بأن القمع وحده لا يكفي. وقد مدتها النيولبرالية (الأمنية في الحالة العربية) بيد العون فسّرت في سياسات التفتيت وعزل الناس بعضهم عن بعض، مكانياً واجتماعياً.

وفي هذا السياق، بدأت تظهر معازل الأحياء الراقية المفصولة عن الأمكنة الأخرى في المدينة، وبدأت تفتت المراكز التي تجمع، وبدأت المدن تنقسم بحدّة إلى مناطق غنية وأخرى فقيرة، وإلى مناطق طائفية وإثنية معزول بعضها عن بعض، وبدأت الجدران تعلو أكثر فأكثر في المدن والبلدات. وأظهرت دراسة إنثوغرافية معبّرة عن قرية وادي العباس في السودان^٤ أن بيوت القرية لم تكن تفصل بينها الجدران، لكن مع تزايد الفقر وفتح أبواب الهجرة إلى السعودية، صار كثيرون من المهاجرين الرجال يعودون بأيدولوجيا وهابية، وبيزادات وأجهزة كهربائية في قرية لم تكن الكهرباء وصلت إليها بعد، وبدأت الأسوار الباطونية تحيط بمنازل الناس، وتعلو، مترافقة مع تمايزات اجتماعية أكبر فأكبر، ومع عدم قدرة النساء على الرقص في الأعراس مثلاً، أو على عدم التحجب بشكل كامل. ورداً على ظاهرة انتصاب الجدران هذه، برزت ظاهرة تطويع الناس للجدران كأحد الردود عليها، ونحن رأينا مقدمات هذا التطويع مثلاً في فيلم "حفاوين" للونسي فريد بو غدير، إذ تمحو شخصية الفيلم كلمة "الزعيم" عن شعار كتب على الحائط، كي تستبدله بشعار "الفكرة هي الشعب"، وذلك قبل أن يُعتقل كاتب الشعار. ثم بدأنا نرى، في الثورات

بالكآبة. وإذا ابتعدنا عن أحكام القيمة في مقالة حافظ، فإن غياب السلطة في سردية الرواية، ومن منطلق "العشوائية" نفسه، يتجلى في ملامح أساسية من الثورة المصرية. فهذه الثورة، كما لاحظنا، وخصوصاً في أثناء حدوثها، ذات طابع جديد لم تبرز فيه السلطة داخل الحركات الاحتجاجية بشكل ظاهر عبر قيادات محددة. فالتخطيط في الثورة، كما في "العشوائية"، له منطلق داخلي، غير فوقي، ولا "يلتهم" تلك العفوية والحيوات المتنوعة في التحركات. فالـ "عشوائية" تجمع البؤس والسخط على الواقع المهين من جهة، والتخطيط ذا الطابع العفوي متجنباً، بل متحايلاً على، السلطات التخطيطية الفوقية غير التشاركية من جهة أخرى، وذلك في سبيل تأمين سكن في مدن تزداد اكتظاظاً، ولا يجد فيها الفقراء مكاناً للإقامة.

هذه الثورات تعيد الحرية إلى اللغة والتعبير بارتباطهما بالمكان. فقد هربت اللغة، كالماء الذي يشق طريقه وسط الصخر، من تكلس "حيّز" السلطة وإعلامها إلى حيوية الحناجر واللافتات في الساحات والشوارع، وإلى جدران المدينة ومقاطع الفيديو، بل خُطت على الوجوه والأجساد، فصارت الأجساد أفواهاً، ونطقت الجدران.

نحن أمام ظاهرتين: الأولى، انتصاب الجدران في المدن من أجل خلق معازل بشرية تعكس التشنجات الطبقية والطائفية والإثنية والعشائرية التي تكاثرت في العقدين الأخيرين، والثانية، هي تطويع الشباب لهذه الجدران ومحاولة الاستيلاء عليها عبر لغتهم وحركتهم في أثناء الثورات. وربما من المفيد الإشارة إلى دراسة ستيف نيفا (Steve Niva) عن سياسة زرع الجدران والمعازل في فلسطين والعراق،^٥ ذلك بأن مثل هذه السياسات له سياق عالمي نيولبرالي سبق أن أشار إليه أنطونيو نيغري. وقد رأى نيفا في تكريس هذه المعازل والجدران سياسة تأمل الأنظمة بأنها ستكون أكثر نجاحاً في ترويض الشعوب، وخصوصاً بعدما شهدت هذه البلاد انتفاضات شعبية في الثمانينيات.

العربية، بداية من تونس، كيف امتلأت جدران المدن والبلدات بخطوط جديدة على الجدران وعلى نصب المستبد نفسه. أمّا الأطفال في درعا فلم يجدوا تعبيرهم داخل صفوف مدارس النظام وعسكرة تعليمه، وهو ما برع في إظهاره فيلم عمر أميرالاي "الطوفان في بلاد البعث"، وإنما اختاروا حائط مدرستهم كي يكتبوا عليه "الشعب يريد إسقاط النظام"، مشعلين سهل حوران والثورة السورية. هذه لغتنا الحرة، والمكان لنا، والبلاد لنا. يختار متظاهرو أن يكتب على نصب تونسي رسمي "ساحة الشهيد البطل محمد البوعزيزي"، ولم لا يصبح اسم الساحة كذلك؟ إنها لغة تستعيد الأمكنة والمدن من جزمة الديكتاتور وتعاليه في النصب، وقد امتلأت تونس بكلمات عربية على الجدران، وفي الساحات، وعلى نصب السلطة ومدخل أبنيتها الرسمية وواجهات الإنشاءات العقارية الضخمة. أمّا في مصر فظهر كيف بدأ الناس يستعيدون الأمكنة والمدن، وكيف خرجوا ينظفون الشوارع، وينظمون السير، ويحمون الأحياء التي بدا واضحاً أنهم يشعرون بأنها لهم، فصارت اللجان الشعبية، ولا تزال حتى الآن، تحمي الأحياء من خطر البلطجية وتشرف على نظافتها. إن هذه الظواهر تعبر عن توق الناس إلى الإحساس بأنهم جزء من المكان العام، لا يكون هذا المكان مكاناً غريباً عنهم، تابعاً للسلطة، ويفصلهم بعضهم عن بعض، الأمر الذي سيطرح أسئلة فعلية عن مدى تكريس علاقة الناس بالأمكنة والمدن والبلدات والحيز العام، كما عن مدى تجذر الحرية والكرامة والعدالة في مرحلة ما بعد الثورات.

الميدان كأول ممارسة ديمقراطية جامعة

تجسد الديمقراطية بداهاة في الانتخابات والقضاء المستقل وحرية الإعلام، لكنني أود، في هذه الورقة، أن أطرح السؤال عن الديمقراطية بأبعاد مختلفة أيضاً، ذلك بأن الأسئلة تلحّ عن مدى تجذر

الديمقراطية في سياق الأمكنة. لقد اختار الثوار الميدان كمساحة مفتوحة كي يكون نقطة انطلاق التغيير الفعلية، فمع عدم اطمئنان الثوار إلى المشاركة في القرارات والتغيير، ومحاولة السلطات المستمرة الالتفاف على المطالب الديمقراطية الأساسية، يبقى الميدان هو جواب الثوار الحالي كمكان عام يجمع التنوع بحرية، ويعبر عن المطالب العامة في التغيير. يقول ناشط بحريني - في منفاه البيروتي - أنه أراد أن يوقع كتابه الذي يتحدث عن الخروج من الطائفة، في دوار اللؤلؤة في العاصمة البحرين، وهي الساحة التي مثلت ضماناً وحدة البحرينيين. ولا يمكن فهم ردة فعل السلطة على ميدان اللؤلؤة عبر جرفه وإزالته بشكل كامل إلا على أنها تعبير عن إصرار النظام على حشر البحرينيين في طوائفهم بعيداً عن الذي يجمعهم. وهذه لعبة السلطات العربية كافة، وكنا رأيناها بوضوح (في فيديو "يوتيوب")، في أثناء أول تظاهرة شبابية في عمان في ٢٤ آذار/مارس، والتي اختارت ميدان عبد الناصر (دوار الداخلية ذي الرمزية الرسمية)، فكانت ردة فعل النظام حاسمة في منع التجمع في الميدان، ومكشوفة في لعبة استخدام "الشبيحة" ولغتهم الإقليمية، إذ استخدم الشبيحة الذين انهالوا بالضرب على المعتصمين ورموهم بالحجارة بمساندة فاعلة من رجال الأمن، أقذر الشتائم والهتافات العنصرية (ومات إنسان في الاعتصام). فضلاً عن ذلك، بدأ مخطط تغيير بنية دوار الداخلية في عمان بحيث لا يصلح لتجمع الناس. وقد كتب أحد الناشطين المصريين، علاء عبد الفتاح، الذي اعتقل لاحقاً في سياق عودة الشباب إلى ميدان التحرير في القاهرة ومواجهة الشرطة لهم مرة جديدة في نهاية حزيران/يونيو ٢٠١١: "الميدان أسطورة لو توقفت أهل الشهداء عن الإيمان بها لسقطت. بديل النظام حلم لو تركناه لسجلات واقعية عقلانية ملتزمة بترتيب مضبوط للأولويات [لـ] انقشع". كأن هذا التجمع شوق لا ينقطع إلى لقاء الشعب

الثورات، فالحلم أصدق دائماً، كما كتب محمود درويش، ولولاه لما حدثت الثورة أصلاً. والسؤال هو: كيف نترجم تلك النزعة الديمقراطية المتجذرة، التي ظهرت في الميدان، وفي الفاييس بوك والتويتير واليوتيوب، وعلى الجدران، إلى تجارب واقعية في مختلف الأمكنة في سياق ديمقراطيات فعلية تتشكل؟

إن رسائل الثورات واضحة إلى حد بعيد، لكن السلطات، بما فيها السلطات المباشرة لما بعد الثورات (وبينهم "الإخوان المسلمون" على ما يبدو)، لا تريد أن تصغي. الرسالة تقول إن "الحرية" التي "يريدها الشعب" يصعب اختزالها بتمثيل تقليدي أو بقطاعات وأحزاب حصرأ، على شاكلة أحزاب المعارضة التقليدية أو الأحزاب الدينية فقط، وإنما بتخطي طرق التمثيل التقليدية، على أهميتها، وإيجاد مساحات تمثيلية حقّة تمارس فيها الحرية والكرامة والعدالة. وما تقترحه الثورات، أو بعض تياراتها الأساسية، علاوة على إزاحة نظام الطغيان ووجود ديمقراطية تمثيلية بأبسط أشكالها، هو الإصرار في مسار التغيير المتواصل على المشاركة في كل قرار رئيسي. والسؤال الفعلي هو كيف سينعكس ذلك في الأمكنة حيث تتخذ الثورات شكل العملية المستمرة؟ فالاستفتاء على الدستور مرة واحدة أو مرتين، أو انتخابات في ظلّ "الثورة المضادة" والمصالح النافذة في وقت لم تركز الثورات نفسها بعد، لا تبدو أجوبة مقنعة للثورات. وهذه الأسئلة طرحتها حركات تغييرية حيوية حول العالم، وخصوصاً في بدايات تشكلها.

ففي تعليق ناشط فيليبيني ("بي بي سي"، كانون الثاني/يناير ٢٠١١) شارك في الإطاحة بالديكتاتور فرناند ماركوس في سنة ١٩٨٦، قال إنه كان على الفيليبينيين أن يعملوا كما عمل الثوار العرب، أي عدم الاطمئنان إلى إزاحة الطاغية والعودة إلى شؤونهم الخاصة، إذ جرى خطف الثورة الفيليبينية من جديد عبر واجهة "ديمقراطية"، واستمر الفيليبينيين في الرزوح تحت أشكال استغلال فظيعة. وعلى مستوى آخر، طرح حزب

بعضه ببعض، بعد طول فراق، في ميادين تجمع، وتظل تجمع. وفي هذه الميادين العربية، صار التخاطب الفردي وسط التجمع الحاشد ممارسة يومية نهاراً وليلاً، وبلا عنف، فالعنف، كان ولا يزال، يحتل مساحات مجتمعاتنا حتى الشخصية منها، وهو ما انعكس على مستوى التخاطب الشخصي والنقاش، فالمجتمعات بأكملها تشنّجت، وصارت العزلة الملاذ الآمن من شتى أنواع العنف ومحاولات التواصل المبتورة. كما أن البلاد التي لن تصلها الثورات، والتي لن تستعيد ثقافة "الميدان"، ستظل على ما يبدو تعيش هذا الإيقاع من العنف والعزلة. فميدان التحرير يبدو ممارسة مغرية لكل الطامحين إلى مجتمعات مختلفة، لا في البلاد العربية فحسب، بل في العالم أيضاً، ولهذا ليس مستغرباً أن تصبح كلمة "تحرير" (Tahrir) اسماً لعلماء في لندن ومدريد، وفي سفينة من سفن "أسطول الحرية ٢" الذي كان متجهاً إلى غزة، علماء بأن أسطول الحرية هذا أطلق على سفينة أخرى اسم "كرامة".

لغة الديمقراطية في الأمكنة:

الشعب يريد...

مثل هذه الثورات المصرة على التغيير وممارسة الحرية تقترح، أو تفترض لدى رؤية هذه الممارسات الديمقراطية الجامعة، أن فئات واسعة تطالب بمشاركة فعلية في تشكيل مساحاتها على المستوى السياسي العام كما على مستوى المكان العام؛ مشاركة تتجاوز أطر الديمقراطية الليبرالية الكلاسيكية، على أهميتها وصعوبة تحقيقها أصلاً وسط معركة ما بعد الثورات، والتي تقوم على أساس انتخابات يديرها كل أربعة أعوام أصحاب المصالح النافذة. فهذه الثورات تبدو مستمرة وواحدة، أو كما يقول شعار تونسي كتب على حائط: "الحرية ممارسة يومية". ومع العلم طبعاً بتناقضات الثورات وما تواجهه من تحديات، فإنني أقوم بالبناء على أولى ممارسات الثورات لاستعادة الأماكن وأتابع الافتراض والحلم الذي اقترحه كثير من شباب

العمال البرازيلي مثل هذه الأسئلة في أوج نشاطه، وخرج بأجوبة من قبيل تشكيل ديمقراطيات على مستوى البلديات والمدن التي فاز فيها حزب العمال، وضمن تقسيم للأحياء فيها، يشارك فيها الناس في القرارات الأساسية كالميزانية وما يتعلق بالسياسات المدنية، وذلك عبر منظمات شعبية تتصف بالتجذر أكثر من صيغ الانتخابات الدورية، وإن كانت طرق التمثيل الشعبية هذه لا تنفي ولا تتعارض مع صيغ الانتخابات التمثيلية.⁶

إن الإجابات عن مثل هذه الأسئلة الصعبة ليست واضحة، لكننا بدأنا نلمس ملامح لمثل هذا التفكير، فيما يتعدى الميدان، وفيما طرحه ائتلاف شباب الثورة في مصر من ناحية الجدل الذي يدور مثلاً بشأن حل المجالس المحلية في المحافظات. فقد طرحت "اللجان الشعبية" التي تشكلت وقت الثورة، إلى جانب ائتلاف شباب الثورة وبعض الحركات الجديدة حينها، أن تدير "اللجان الشعبية" هذه المجالس إلى حين إجراء انتخابات المجالس المحلية. ويُذكر أن التجارب التعاونية كانت حاضرة في مصر، مثلاً عبر شيوخ ظاهرة ما يُعرف بـ "الجمعيات" للتسليف غير الرسمي بين الأفراد، وبوجود نحو ٣٠٠٠ "جمعية تنمية مجتمعية" على مستوى الأحياء على امتداد مصر، وإن لم تكن تنشط سياسياً وسط تعسف النظام.^٧ والتحدي هو في إبداع الثورة لأشكال من العمل التعاوني المستمر في الأمكنة، تتخطى سيطرة السلطات، وتتجاوز قيام هذه التجمعات على أسس عائلية بشكل كبير.

إلا إن صيغ "اللجان الشعبية" تفتقر إلى الديمقراطية الموسعة والمتجذرة، ويمكن أن تقود إلى نسخة من نظام القذافي للجنان الشعبية في ليبيا، لكن ما يفتح الأفق، هو الطاقة الجديدة، الثورية حقاً والنواعة إلى الحرية. ففي أحد مواقع الفاييس بوك المصرية، والذي جرى فيه الحديث عن تدريب "اللجان الشعبية" على إدارة المجالس المحلية، تظهر أشرطة مصورة (فيديو) تتحدث عن مشكلات القرية والفساد وغيرها، ويظهر كيف أن بعض الجهد، بتقنيات صغيرة، يمكن أن ينتج شريطاً

مصوراً يتحدث بعمق، وبشكل علني بلا رقابة متجذرة، عن موضوعات إشكالية في حيّ أو مدينة أو قرية، من التعليم إلى الاستشفاء إلى البطالة إلى البيئة.

وفي هذا السياق، لا يعود التركيز على من يحكم سياسياً ويفوز في الانتخابات فحسب، على الرغم من أهمية ذلك، بل إن السؤال ينزاح بالتدرج إلى كيفية تجذير ممارسة الحرية والديمقراطية في أمكنة الناس المتنوعة، في المدرسة والجامعة ومكان العمل والحيّ والمدينة، وفي القضايا اليومية وصولاً إلى القضايا العامة؛ تلك القضايا التي يعبر عنها الميدان. وبذلك، لا تستطيع السلطات الفوقية أيضاً، حتى المنتخبة منها، تمرير مشاريع تمس حريات الناس وحقوقهم الأساسية.

وعلينا أيضاً أن نتعلم من تجارب تخطيط المدن الفوقي والمتعالي، السائد ليس فقط عربياً بل عالمياً، والمكرس لخدمة رأس المال والسلطات الاجتماعية والسياسية الطاغية. فهذا التخطيط لم يُخضع الأمكنة في المدن لسلطته الفوقية خدمة للزعماء وشركاتهم فحسب،^٨ بل امتداداً للتعالي على "العشوائيات" وعلى الأرياف.

إن الثورات ليست بيضاء أو سوداء، وإنما هي عملية مستمرة، وقد وصف آصف بيات مسارها حتى الآن بـ "إصلاحية" (Revolution). كما أن الديمقراطية ليست صافية، بل وإنما هناك "سُلّم" للتشارك والديمقراطية، وهذا ما أظهره مثلاً أرنشتين في دراسته عن سياسات التخطيط المدني التشاركية الموجهة إلى السود في الولايات المتحدة،^٩ إذ وجد أن هناك ثماني درجات من التشاركية، قلما وصل إليها تخطيط المدن. والتشاركية الأعمق تكمن في مشاركة الناس دائماً في نقاش القرارات التي تخصهم مباشرة.

ودعا الفيلسوف باديو "الغرب" إلى التعلم من الثورات العربية عبر إعادة تعريف العلاقة بين "الشعب" و"الدولة" مثلما اعتاد الفكر الكلاسيكي أن يقيم الربط بينهما. ففي الثورات العربية، انزاح تعريف مفهوم "الشعب" عن الدولة بحسب باديو،

لتتحرر المعرفة؟

غير أن المثقفين الأحرار هم خلفية لهذه الثورات، وهم أساس في تراكمتها، فلا قطيعة مفتعلة مفيدة في هذا المجال، بل إن ما يبدو مفيداً هو تنوع مشارب المعرفة، وحوارها بعضها مع بعض، بما فيها تلك التي أنتجت الثورات.

أنسنة الأمكنة وتأييدها

صار للأمكنة في الثورات العربية، نكهتها الخاصة غير المنغلقة، وربما راود كثير من أمنية زيارة أسماء أمكنة يسمعون عنها في الأخبار خلال الثورات، بعدما كانت مملّة وكان حلم الهجرة منها هو الطاغي. لقد اكتسب المكان أهمية كبيرة، هو الذي يفترض به دائماً أن يكون كذلك على العكس ممّا تفعله تيارات في العولمة النيوليبرالية تطمس نكهات الأمكنة المتعددة، وتريد أن تجعل تلك الأمكنة متشابهة مثل قاعات المطارات المتماثلة أو "المولات" (Malls) الاستهلاكية المستنسخة. وفي المقابل، فإن الثورات جعلت الناس يأتون إليها من أماكنهم المتنوعة، وانتماءاتهم المتعددة، لكن من دون قطع صلاتهم بالأمكنة الأخرى، فالأمكنة العربية، والمدينية بشكل خاص، مثلها مثل الأمكنة في العالم، صارت أكثر التصاقاً بحياة الناس وهمومهم وعلاقاتهم اليومية، مثلما أشار باحثون في دراستهم لظواهر جديدة تتميز بعملية التمدن المكتثقة وما تطرحه من أسئلة على مسائل السكن والمواصلات والاختلاط وأماكن العمل وغيرها. وأماكن العمل هي واحدة من أهم الأماكن التي تشهد حراكاً بعد فترة طويلة من التعسف والنيوليبرالية في أن معاً، ففي أثناء الثورة المصرية، اختلطت أسماء الأماكن في إضرابات العمال أو موظفي الدولة بأخبار الميدان وأماكن الثورة المصرية الأخرى.

لقد كتب أرتورو إسكوبار عن العلاقة بين المكان (Place) والحيز (Space)^{١٢}، وأظهر أن الأول يرتبط أكثر بالعمل والمكان و"التقليد"، بينما يرتبط الثاني

وصار هتاف "الشعب يريد..." يعطي تعريفاً آخر لمفهوم الشعب "الذي يريد". وهو يطرح أسئلة جديدة عن مفهوم الشعب - الدولة (Nation-State) والمؤسسات المجسدة للتمثيل الشعبي، أو كما كتب محمود درويش، وفي سياق فلسطيني لا يملك دولة أصلاً: "ما أوسع الثورة... ما أضيق الدولة".

ولا يبدو أن الإصرار على لغة وأفكار تعود إلى ستينيات القرن الماضي ستفيد الثورة كثيراً، وليس أكثر تعبيراً عن هذا الموقف ما تجسد في مواقف بعض المثقفين من الثورة السورية، إذ إنهم يلجأون إلى خطاب "الحداثة" القديم من أجل انتقاد الجمود والأصولية، لكنهم يسقطون في الجمود الفكري الذي صار منقطعاً عن الحاضر.

ولم تكف الثورات العربية بإسقاط المشروعات عن السلطات والمعارضة التقليدية فحسب، بل تقترب من إسقاط الشرعية عن المثقفين التقليديين أيضاً. وهذا الأمر يوسع احتمالات بروز ثقافة عربية متجددة تساهم في إنتاجها الحركات الاحتجاجية، وهو موضوع لم ينل اهتماماً كافياً من التأمل والبحث، إذ قلما درست الأبحاث الأكاديمية موضوع الحركات الاحتجاجية^{١١} فضلاً عن تغاضيها عن موضوع إنتاج الحركات الاحتجاجية معرفتها بنفسها أيضاً، وذلك عبر الاستفادة من معارف متنوعة.^{١٢}

وعلى الرغم من اعتقال طلاب أو مقتلهم خلال الثورات، فإننا لم نسمع أن جامعة عربية واحدة تضامنت مع طالب قتل أو معتقل ينتمي إليها. ويتكرر مسلسل فصل أساتذة جامعيين من جامعات متعددة، بل إن موضوعات تنبئتهم في الهيئات التدريسية ترتبط بميولهم المعرفية والسياسية في كثير من الحالات. وقد طال ذلك أكاديميين كباراً ومثقفين طردوا من عدة جامعات على مرّ العقود، حتى من تلك الجامعات التي تعدّ أكثر انفتاحاً (صادق جلال العظم من الجامعة الأميركية في بيروت في سبعينيات القرن الماضي، ونصر حامد أبو زيد من جامعة القاهرة في تسعينيات القرن الماضي). فمتى ستهزّ الثورات أسوار الجامعات

النظام السياسي. وقرأت في صفحة فايس بوك أن متظاهرين كانوا يوزعون ما كتبه الصادق النيهوم داخل جامع في أحد أيام الجمعة في سورية. وفي سياق متصل، يبرز التحدي الأساسي، وربما الأعمق، في أنسنة الأمكنة وتأنيتها. قال ابن عربي: "كل مكان لا يؤنث، لا يعول عليه"، ولهذا، لا بد للمنفى الراحل نصر حامد أبو زيد من أن يعود إلى مصر وإلى جامعته، ولا بد لـ "دوائر الخوف"، عنوان كتابه عن الخطابات الإسلامية والمرأة، من أن تتكسر. لقد حلل أبو زيد كيف تقوم الخطابات الإسلامية السلطوية بحشر المرأة بين أسوار البيت من أجل عزلها عن الأمكنة، وهذا الأمر أسهبت فيه دلال البزري في كتابها الأخير "مصر التي في خاطري"، والذي نرى فيه حصاراً دائماً للنساء في الأماكن. إن الثورة المصرية عظيمة أيضاً لأن الشباب كن في مقدمها، ولون الميدان والأماكن والإعلام الاجتماعي بوجوههن وحركاتهن وأصواتهن. وهي عظيمة أيضاً لأنها جعلت الأصوليين، منافسي السلطة الفعليين على ممارسة التعسف السلطوي، يهرولون خلف الثورة دائماً. ويأتي ذلك بعدما باتت الذكورية تعشش في القاهرة، بل إن ظاهرة انفجار الكبت الذكوري عبر التحرش الجنسي، صارت طقساً ذكورياً سنوياً في ليلة العيد بالذات!

جسور بين التنوع والوحدة

إن توحد التنوع في الميدان من دون سلطة قاهرة، وفي الحوار بين المتظاهرين، تميز بدرجة عالية من المساواة والإحساس بالمسؤولية. وفي عودة إلى ما يمكن اعتباره سياقات عالمية، وارتباط الفكر بالممارسة، يمكن الإشارة إلى ذلك الربط بين فلسفة برونو لاتور، خصوصاً في كتابه: "لم تكن يوماً حديثين" و"إعادة تشكيل الاجتماعي"،^{١٥} وبين شبكة مناهضة "الحدائق - الكولونيالية" التي عبر عنها تيار مهتم بالحركات الاجتماعية حول العالم.^{١٦} ففي ذينك الكتابين

أكثر برأس المال والحيز والحدائق"، وجادل أن الربط بينهما دائم، وأن التحدي يكمن في إيجاد هذا الربط بين أمكنة متنوعة لها نكهاتها وإيقاعاتها وتجذراتها، وتكون أمكنة منفتحة في الوقت ذاته على الحيز العام/الفضاء ومن دون انغلاق. ومن هذه الأمكنة التي ستتم مناقشتها هنا، الأمكنة الروحية وعلاقتها بالسلطات. فقد كتب سنان أنطون عن ضرورة مراجعة العلمانيين لعلمانيتهم بعد تجربة الثورة المصرية،^{١٧} وفي هذا السياق، ثار جدل في الثورات بشأن استخدام "الجامع" في كل "جمعة"، كما أن بعض الكتاب أثار نقداً "علمانياً" لخروج تظاهرات الجمع من الجوامع. وعدا ردود البعض أن الأنظمة القمعية لم تُبق أمكنة عامة أخرى يمكن التجمع فيها، فإن المتظاهرين الذين يفترض الشخص أنهم بأغلبيتهم من المؤمنين بالله، مارسوا ممارسات تقطع من جهة مع كتابات الدين المنغلقة، والتي يأتي جزء كبير منها من هيمنة طويلة للهابية ونسخ سلفية وأصولية متعددة، في عقود الهزيمة والانحطاط، في حين أن ممارسات الثورة من جهة أخرى، تفرض على تلك النسخ من العلمانية الفظة والمتعالية أن تراجع نفسها ليس من باب الاعتقاد الشخصي الحر لكل شخص، بما فيه حق الإلحاد، وإنما في فرض العلمانيين قيمهم على المجتمع، فيكونون كالأصوليين.

وفي سياق استعادة الثوار الميادين والجدران والإعلام، فإن استعادة الثوار يوم الجمعة والجامع (والأماكن الروحانية المسيحية) كأمكنة عامة روحانية ترتبط بالحرية، تبدو خروجاً على تسلط الأنظمة الدينية التي كرستها السلطات السياسية رقيباً على رؤوس المؤمنين. إنها استعادة لا تزال في بداياتها. وهنا يحضر كتاب الصادق النيهوم ذو العنوان الفرعي: "من سرق الجامع وأين ذهب يوم الجمعة؟" الممنوع في عدد كبير من الدول العربية، والذي يجادل فيه أن الجامع، حتى في فترة النبوة الإسلامية، كان مكاناً للنقاش واللقاء، لا مكاناً لإلقاء خطب من دون نقاش على إيقاع ما يريده

للتسوق، وهكذا تبني البيوت بطريقة واحدة وارتدادات واحدة (أقصاها يجد تجليه في المستعمرة الإسرائيلية)، وهذا مكان عام لا يمكنك ممارسة خصوصيتك فيه، وذلك مكان خاص مغلق ومنعزل عن العام. هذه أمثلة لانقطاعات تحدد تماماً علاقات الناس بالأمكنة، وهو ما تحدّته الثورات، الأمر الذي يدفعنا إلى التساؤل عن الكيفية التي ستتجلى بها في زمن ما بعد الثورات.

لقد أقام الميدان جسراً بين الخاص والعالم، بل إن البعض قرر أن يقيم مناسبات خاصة كالزواج فيه، وفي هذا يتم كسر الفصل بين العام والخاص، وتُطرح أسئلة فكرية وثقافية واجتماعية تتعلق بمعنى هذا الفصل عامة، وعلاقات الأمكنة بعضها ببعض: المدينة والريف، مركز المدينة وضاحيتها أو "العشوائيات". فقد جرى "قصفنا" خلال فترة طويلة بمفاهيم عن ذلك الفصل الحاد بين المدينة والريف، وفي المقابل، وتاريخياً، كان ثمة علاقات وطيدة بين الريف والمدينة (مثلاً كتاب بشارة دومانى عن جبل نابلس)، والتي يصعب فصلها، بل إن المدن نفسها كانت تُزرع في حالات كثيرة. كما أننا نجد تشابهات كثيرة بين طرق بناء مدينته وأخرى ريفية، وعلى امتدادات تاريخية متنوعة (من المدينة العربية التاريخية إلى ضواحي مدن مشيدة حديثاً)، وسكن متبادل للناس من أصول مكانية متعددة، الأمر الذي يُظهر أن إحداه الفصل الحاد بين المدينة والريف هو "بناء أيديولوجي" أكثر مما هو واقع تاريخي، وهو تضخيم لتمييزات موجودة طبعاً، لكنها ليست قاطعة.

أمّا في سياق الحراكات الثورية، فإن العلاقة بين الريف والمدن كانت أشبه بعلاقة رقص حميمي يتباعد ويلتصق مع بقاء كل يد ممسكة بالأخرى، وإن كان لكل بلد إيقاعه المختلف. وفي لقاء مع ناشط سوري، قال إن المنتفضين الشباب من الشام احتموا في ضواحيها وريفها بهدف التمكن من العودة إلى وسطها لاحقاً. ويمكن تخيل ما سيحمله ذلك من علاقات وتجارب اجتماعية جديدة. وفي سياق الفصل بين المدينة و"العشوائيات"،

يجادل لاتور أن "مشروع العلم الحداثي"، الذي يعيده لاتور إلى لحظة تأسيسية تجلّت بانفصال المجتمع عن الطبيعة من خلال اعتبار الفيلسوف والعالم الطبيعي هوبز فيلسوفاً واعتبار الفيلسوف والعالم الطبيعي بويلز عالماً، لم يتحقق لأن الجسور في الواقع كانت تقام بين هذين القطبين مع أن الخطاب يحاول الفصل بينهما.

وقد تحدث إدوارد سعيد، في سياق آخر، عن هذا الفصل بين الفلسفة والعلم، وبين المجتمع (والاجتماعي) والطبيعة (والطبيعي)، وبين الذات (والذاتي) والموضوع (والموضوعي)، وغيرها من الانقطاعات الأيديولوجية، ونقد ملحقات تلك الحداثة الاستشراقية التي تؤكد ذلك الفصل الحاد بين "أنا" و"آخر" متوهم. وبات مألوفاً أن نرى تجسيدات هذه النسخة من الـ "أنا" المتضخمة والمفصولة عن "الآخر" في المجتمعات العربية والشرق الأوسطية، انطلاقاً من تفصيلات حياتنا اليومية وصولاً إلى الديكتاتور، الأب، ومصدر جميع السلطات "جلّ جلاله"، والذي لا تستطيع حتى الاقتراب منه بسبب انتفاخ محيط أناه الطارد.

ومن أعظم ما قدمته الثورات العربية مشاكستها "الأنا" المتضخمة والمتجسدة في الطاغية وصولاً إلى الأب و"رب العمل" وغيرهما في "المجتمعات الأبوية"، وفي المجتمعات المبنية على الزعيم. فنزار صاغية مثلاً، جادل أنه حتى في لبنان، الذي تلفه هالة ديمقراطية، فإن الزعيم هو المحدد لإيقاع مختلف مجالات الحياة^{١٧}. وفي الوقت نفسه، فإن مشاكسة هذه "الأنا" المتضخمة، كما ظهر في الثورات، ليست نقيضاً للتفرد، ولا لتعبير كل شخص عن أنه في إطار حرّ (وهو ما ظهر في مئات الشعارات الفردية)، ذلك بأن الموضوع ليس إمّا "أنا" وإمّا "الجماعة"، وإنما هي تفتح أفقاً لمعاني متنوعة لأننا كما لعلاقتها بمحيطها.

وفي هذا الإطار، فإن العلاقات بين "الخاص" و"العام" ليس لها نسخة واحدة مثلما توحى سلطات سياسية واجتماعية: هذا مكان للتظاهر، وذلك مكان

التي توجهت إلى فئات من السوريين من أكراد وعشائر، أو من مسيحيين وعلويين. كما يأتي بعض خلفيات الاعتراضات على أن "العشائر" هي نقيض لـ "المدنية" و"التحضر" و"الحداثة" و"المواطنة"، وهذه قضية حوارية جديدة في الثورات بين الانتماء الجماعي في مكان ما، وبين التعدد والانفتاح. إلا أن "جمعة العشائر" لا تحيل بالضرورة إلى سلطة للعشائر في أماكنها، وإن كان البعض يفكر فيها بحسابات سياسية آنية، وإنما يمكن لهذه التسمية أن تعكس موقفاً ضد قمع النظام لفئات من المجتمع، أو محاولة استغلال فئات ضد فئات، كما أنها لا تخشى التعبير عن انتماءات فئات متعددة في المجتمع ضمن التوق إلى حرية جامعة. فالثورات تطرح أسئلة جديدة علينا جميعاً، فعلى سبيل المثال، شكّل فيلم عمر أميرالاي "الطوفان في بلاد البعث" مراجعة لأفكاره التي آمن بها في بداية السبعينيات، إذ إنه آمن آنذاك بالتحديث الذي تمثل في فكرة بناء السودان في فيلمه، وقد أظهر الفيلم مدى قباحة هذه الأفكار التي كانت يوماً ما "تحديثاً" يُحتفى به، فانكشف أن هذا السد لا يحيل إلا إلى الطوفان. وبالمثل، فإنه لا يبدو أن هناك فائدة من إحداث تناقض حاد بين "المدني" وبين "العشيرة" و"الإثنية" و"الدين" و"الطائفة" إلخ، فقد يشعر شخص ما بأن أحد انتماءاته يكمن في بداوته أو عشيرته التي تشكل تكويناً اجتماعياً وثقافياً في بعض الجوانب، أو في تجربته مع المكان وأناسه، مثلما يمكن أن يشعر بانتماء قوي إلى قرية أو حيّ أو مدينة، لكن ذلك لا يعرف طريقة حياته التي لا تقتصر على جانب واحد فحسب، بل هي أيضاً انتماءات ضيقة وواسعة، اختيارية وموروثة، وفي حوار مستمر فيما بينها.

و"المدنية" (مع مرادفات متعددة مثل "الدولة المدنية" و"المجتمع المدني"^{١٨} وغيرهما) لها معانٍ متنوعة وقمعية أيضاً في حالات كثيرة، فهي بحد ذاتها ليست قيمة إيجابية بالضرورة. وإنما تستخدم أحياناً كخطاب وممارسة للقمع. وفي هذا الموضوع، استخدم خطاب "المدنية" لقمع البدو في كثير من

وعودة إلى ما قاله صبري حافظ عن العشوائيات (التي وسّمها الإعلام العربي السائد بسلبية كبيرة، وخصوصاً في أثناء الثورة المصرية)، فإن منطق التخطيط في هذه "التجمعات غير الرسمية" له ملامح تشبه أساليب التخطيط لدى الحركات الاحتجاجية في الثورات، لكن مع فارق كبير، لأن الكآبة التي لازمت الرواية المصرية قبل الثورة، تحولت إلى فرح وتضامن اجتماعي في ميادين الثورة، وإن لم تختفِ هذه الكآبة وسط آلة القتل المجنونة.

فمنطق "العشوائية" اجتماعي يمتلك فيه التخطيط درجات من الديمقراطية في البناء ويتفاوض مع قوانين البناء، وكلما كان التفاوض والتشارك سمتين في هذه العملية، كانت الأماكن أكثر ارتياحاً. ومن ناحية أخرى برز التنوع الديني والإثني المرتبطان عادة بالمكان، فصار مألوفاً أن نسمع عن الفئات الدينية والإثنية المتنوعة في المجتمعات العربية، في أثناء الثورات، لا كما اعتدنا عليها بصفتها أخباراً عن نزاعات طائفية وإثنية أدخلتنا فيه الأنظمة والاستعمار في آن واحد، علماً بأنها مسألة تمتلك جذورها الضاربة عميقاً في تاريخ المنطقة أيضاً (انظر مثلاً كتاب علي الوردی:

"لمحات اجتماعية من تاريخ العراق الحديث")، وإنما في إطار التوحد بتعدد المجتمع وانتماءاته من أجل التحرر. ورأينا أحد تجليات ذلك في ميدان التحرير في العلاقة بين متظاهرين أقباطاً ومسلمين. إن الوحدة والتنوع، في آن، معادلة من أجمل وأصعب ما يمكن أن نتطلع إليه، فمثل هذه العلمانية هو، من جهة، أقرب إلى أن يحفظ للروحانية والانتماء المتعدد مكانتهما، كما أنه من جهة أخرى، يحتفي بهما ويستدعيهما ضمن مشارب أخرى، وفي الوقت نفسه يقول إن ما يجمعنا هو الحرية الإنسانية والطموح الجماعي نحو الكرامة والعدالة، ومن دون تمييز.

علاوة على ذلك، فإن جدلاً مشابهاً ظهر بعد تسمية الجُمع السورية بـ "جمعة العشائر" و"الجمعة العظيمة" أو "أزادي" و"الشيخ صالح العلي" وغيرها

أما السؤال الأساسي فهو سؤال الحرية والتواصل اللذان يحيلان إلى المتنوع والمشارك في آن معاً،^{٢٠} والتحدي هو في أن يكون المكان وجماعته (Communities) على تواصل وانفتاح، لا أن يُمحي المكان لمصلحة أفكار وممارسات موحدة.

يقول بول فيريليو: "لست قلقاً إزاء فتح الحدود، فأنا لست قومياً، لكنني أقلق عند إزالة الحدود ومحو فكرة الحدود الجغرافية. ويعود ذلك إلى إنكار المحلي الذي يسير جنباً إلى جنب مع تلك الطبيعية غير المقاسة بتقنيات الوقت الحقيقي. فعندما يُزال حدّ، سيعاود الظهور في مكان آخر. وإذا كان هناك حل ممكن اليوم، فإنه يكمن في الاعتراف بمكانة حياة الجماعة... والسؤال الأساسي هو عن إعادة الاتصال."^{٢١}

وفي هذا السياق، بدأت تبرز حركات اجتماعية وأفكار عالمية نرى تعبيرات عنها متكاثرة، منها تلك المؤتمرات المناهضة للعولمة النيوليبرالية، إذ برزت شعارات تتحدث عن الوحدة في التنوع و"عالم أخرى ممكنة" و"عالم يحوي عوالم عدة" (وليس "عالمًا" واحداً)،^{٢٢} الأمر الذي يحيلنا إلى أسئلة الحركات الاجتماعية - السياسية في الثورات العربية وسياقاتها العالمية.

حركات سياسية - اجتماعية جديدة

إن أشكال التعبير والمطالب والشعارات تعبر عن الحيوية، كما أن الثورات العربية تقترح الالتفات إلى سياقات أخرى أيضاً، أولها سياقات عربية تاريخية تخص كل مجتمع، وثانيها سياقات عالمية متغيرة. فنحن أمام تجاذب رأيين عبّر عن الأول باحثون يشيرون إلى "خصوصيات" الحراك في كل مجتمع بحسب تاريخه النضالي وأشكال التعبير عنه وعوامل أخرى.^{٢٣} فقد أشار أصف بيات إلى أن تجارب أميركا اللاتينية التي تتسم بحركات اجتماعية قوية، وتعاونيات ونقابات، لا تجد لها مثيلاً في الحركات الاحتجاجية في منطقة الشرق الأوسط.^{٢٤} أمّا الرأي الآخر فيتحدث عن سياقات

الأماكن العربية في البادية لـ "تحضيرهم" وتهجيرهم من أمكنتهم وإسكانهم في بيوت معدّة لهم وفرض طرق حياة مختلفة بالقوة (مثلما هي حال العجر في أوروبا حتى الآن وحال بدو النقب في إسرائيل).

إن الإشكالية ليست سهلة، ذلك بأن الانتداب واستشراقه، مثله مثل أنظمتنا العربية، يفضّل رؤية المجتمعات على أنها مجرد قبائل وطوائف وإثنيات، وهو ما تصدقه المجتمعات إلى حد بعيد أحياناً بعد فترات ممارسة سلطوية مديدة. كما أن "الطائفية" (لا الطوائف بالضرورة) و"العشائرية" (لا العشائر بالضرورة) ساهمت في نزاعات وولاءات مريرة في المجتمعات العربية على مر القرون، وهناك مخاطر من سلطويات عشائرية وطائفية وإثنية حاضرة دائماً، ومن الضروري التنبيه لها.

لقد برع غسان حاج في كتابته النقدية عن ثقافة التوحيد، أو "الدمج" في بوتقة واحدة وثقافة واحدة وطرق حياة متشابهة، وذلك في كتابه "أمة بيضاء"^{١٩} الذي يعالج سياسات "التعدد الثقافي" التي تغلف ثقافة "الدمج" العنصرية في أستراليا. والثقافة هذه تستبطن الاستعلاء والعنصرية تجاه المختلف عن السائد.

إن المجتمعات العربية - مثل غيرها بصورة عامة - هي مجتمعات ذات صبغة تعددية تاريخياً (من أسفل وليس من ناحية السلطة بالضرورة)، بالمعاني الإثنية والطائفية، وبالعلاقة بين المدينة والريف والصحراء، وبتأثيرات حضارية متنوعة، وبأنماط حياة متعددة (انظر مثلاً كتاب حليم بركات: "المجتمع العربي المعاصر في القرن العشرين"). وثمة خطر من "العلمانية" أو "الوطنية" التي تريد أن تصهر "الهوية الوطنية" في بوتقة واحدة، وتحت مفاهيم واحدة تتجسد بصورة خاصة في "الحدائث"، بينما تضمّر في الواقع تسلط أكثرية (أو أقلية) دينية أو إثنية في دولة ما، وتغلفها بغشاء "علماني" أو "وطني". ويمكن لمثل هذه العلمانية، أن يحمل مخاطر مشابهة لتلك النزعة الدينية السياسية السلطوية.

وفي مدونة مصرية، ظهر أن ناشطين قاموا بجولة واسعة في مصر، قبل عام من الثورة، حيث جرى التدريب على أساليب النشاط المدنية والسلمية، وكانت هذه الجولة ترافقت مع دعوة سابقة إلى ورشة عمل في الهند بشأن أساليب النشاط الإعلامية.^{٢٦} وفي هذا السياق، ليس هناك غرابة في أن تتأثر حركات احتجاجية ظهرت في الصين وبرشلونة ومدريد وداكار ولندن بالثورات العربية، فهي تشعر بأن شيئاً كثيراً يجمعها مع روحية هذه الثورات.

وترافق مع هذه الموجة من الحركات الجديدة بروز ثقافات ومفكرين جدد تظهر فيهم تأثيرات محلية. ففي الهند، برزت موجة أنثروبولوجية نقدية باتت سمة هندية خاصة، كما أن البعض كتب عن أنماط متنوعة من الحركات الاحتجاجية، أقل تراتبية في السلطة وتعتمد على شبكات فضفاضة، وأقل أيديولوجية، أتت من مشارب روائية - ناشطة كأرونداتي روي،^{٢٧} أو من خلفية دراسات اجتماعية مثل أرجون أبادواي على سبيل المثال، الذي يشير إلى أن حركات احتجاجية هندية، وخصوصاً تلك الناشطة في "عشوائيات" مومباي، لا تتعامل بهرمية تنظيمية، وأنها تنتج معرفتها بنفسها إلى حد بعيد وتعتمد على إيقاع التطورات التي تواجهها.^{٢٨} وهذه الملاحظة مشابهة تماماً لما خرجت به دراسة الكولومبي إسكوبار عن الحركة السوداء في دولة كولومبيا، والذي أظهر أنها "براغماتية"، أي ليست أيديولوجية، وأنها تنتج معرفتها بنفسها إلى جانب ما يتوفر لها من معارف أخرى، وتخطط وتتخذ قراراتها "في الطريق" من دون تخطيط محكم مسبق، لأنه متبدل.^{٢٩} وهذه الظواهر تختلف عن العقائد الثابتة للأحزاب العربية التقليدية، حتى إن التجارب الحزبية في أميركا اللاتينية، مثل تجربة حزب العمل البرازيلي، أدخلت طرق عمل مختلفة تعتمد على مشاركة واسعة للناس عبر المنتديات الشعبية في البلديات والمدن التي فاز فيها حزب العمال بالانتخابات البلدية.

وقبل الوصول إلى الأهداف، هناك الطرق، أو أن

عالمية من أعلى (العولمة النيوليبرالية مثلاً) ومن أسفل (حركات احتجاجية أقل سلطوية في علاقاتها الداخلية). ولا يسعني إلا أن أضع السياقين في إطار حوارٍ بدلاً من محاولة الحسم، كمتابعة لحوار في سياق العلاقة بين خصوصيات "المكان" وتأثيرات "الحيز/الفضاء" الأوسع.

وقد برز في "الحيز" العالمي، تلك الموجة المتنوعة من التحركات التي كانت مناهضة للعولمة النيوليبرالية في الولايات المتحدة وأوروبا (بدءاً من سياتل في سنة ١٩٩٩)، أو تلك الحركات الاحتجاجية في أميركا اللاتينية وفي الهند، وبرز منها على سبيل المثال ثورات "الشياibas" جنوب المكسيك (سنة ١٩٩٤) ثم الثورات المتتالية في الأرجنتين وبوليفيا بصورة خاصة، وذلك خلال العقدين الأخيرين. فمثل هذه التحركات التي تسائل سلطات سياسية ومالية متعددة، يجد امتداداً له في الثورات العربية التي لم تختزل مطالبها بشعار واحد وإن ركزت اهتمامها أولاً في اتجاه واحد هو الطاغية (وفي بعض الحالات أسقطت انتفاضات عربية رجال أعمال). ولو أنها رفعت مطلباً واحداً، لكان يمكن تشبيهها بثورات شرق أوروبا ضد التسلسل السوفياتي، أو حصرها بأسباب تتعلق بالديكتاتوريات العربية فقط، لكن شعارات الثورة واهتماماتها المتعددة، وأشكالها التعبيرية، وآلياتها التنظيمية، توحى بأن لها سياقات عالمية أخرى، إلى جانب سياقاتها الوطنية والعربية، أو أنها حركات عربية تعمل في إطار "نقد روح العصر" بحسب عنوان كتاب سمير أمين.

وتحدث بعض التقارير ذات الصداقية عن تفاعل بعض الثوار المصريين مع حركات احتجاجية عالمية، كتلك الحركة الصربية التي تفاعلت مع شباب من "حركة ٦ نيسان/أبريل" في سياق تخطيطات مصرية للثورة، وذلك بعد أحداث المحلة.^{٣٥} وهذه الروابط تحيلنا أيضاً إلى سياق مواقع "الإعلام البديل" التي انتشرت مترافقة مع الحركات المناهضة للعولمة في تسعينيات القرن الماضي.

يوجد بينهم جناح شعبي بالمعنى الصحيح للكلمة، أي أبناء عمال وفلاحين فقراء.. إلخ. لقد سبّس هؤلاء الشباب أنفسهم خارج الأحزاب وفي إطار نظام ألغى الحياة السياسية لعقود. وهو أمر في حد ذاته يستحقون عليه الثناء. لا يكون هؤلاء الشباب قطعاً كتلة متجانسة لكن التيار الغالب بينهم يطالب بما يتجاوز المطالب الديمقراطية البسيطة. لا تقف المطالب عند مجرد الانتخابات النزيهة والمتعددة الأحزاب، متجاوزة ذلك إلى حرية التعبير وحرية الممارسة الاجتماعية فهي إذن مطالب ديموقراطية صحيحة وكاملة.^{٣٢}

لقد حدثت الثورات العربية في مصر وتونس أولاً، لأنهما أقل عرضة للانقسامات الإثنية والطائفية، وهو ما أشارت إليه تعليقات متنوعة، وربما لأنهما أقل تأثراً بالخطابات الشعبوية مقارنة بحال أنظمة عربية ("الشعبوية" وضعها بيات ضمن الأسباب المعوقة)، كما أن لهما تاريخاً من الانتفاضات الشعبية.^{٣٣}

وفضلاً عن ذلك، فإن البلاد الأخرى التي شهدت اندفاعاً ثورياً متفاوتاً هي بلاد لها أسبقيات أيضاً في الانتفاضات الشعبية: سورية (العصيان الواسع في بداية الثمانينيات، لكن طائفية "الإخوان المسلمين" آنذاك ساهمت في إجهاض التحرك، وفي استغلال النظام له لممارسة مجازر وقمع شديد، ثم الحراك المدني في بداية الألفية الجديدة)؛ الأردن (انتفاضة "الخبز" في سنتي ١٩٨٩ و١٩٩٦، اللتان ترافقتا مع تصدعات إقليمية متزايدة في المجتمع)؛ الجزائر (انتفاضة سنة ١٩٨٨، لكن البلد دخل في مزلق خطر بسبب كماشة التعصب الإسلامي وقمع النظام الشديد)؛ المغرب (انتفاضة سنة ١٩٨٤

وحراك نضالي متواصل)؛ البحرين (إرث نضالي كبير وحراك مدني في الألفية الجديدة وانتفاضات صغيرة، كل ذلك مع تمييز سلطوي طائفي)؛ الخرطوم (في سنتي ١٩٨٢ و١٩٨٥، بالتزامن مع حرب أهلية أيضاً)؛ لبنان (في سنة ١٩٨٧ في إبان الحرب الأهلية، وانتفاضة صغيرة في حي السلم في سنة ٢٠٠٤، والتي وقفت الطبقة السياسية أجمعها

الأهداف والطرق هما في علاقة حوارية دائمة. فطرق الثورات، ووسائل عملها، لا تقل أهمية عن الأهداف المعلنة للثورات، علماً بأن أهداف الثورات تبقى غير محددة بدقة وتتغير في الطريق الذي لا ينتهي في محطة، حتى إن سقط النظام أو بعض رموزه. صحيح أن هناك حراكات سياسية وثقافية سبقت الثورات ومهدت لها موضوعياً، إلا إن الطرق في أثناء الثورات لها أهميتها الخاصة.

علاوة على ذلك، فإن "العفوية" في الثورات لا تعود إلى أسباب إرادية للحركات فحسب، مثلما توحى تلك التجارب التي أشرت إليها في أميركا اللاتينية أو الهند - وهنا ينتقل النقاش إلى سياق الأمكنة العربية، بل هي أيضاً نتيجة شدة قمع الأنظمة في المنطقة العربية التي تجعل إمكانات التخطيط صعبة ومكلفة جزاء الاعتقالات والتعذيب، بل القتل (كما يشير أصف بيّات)،^{٣٤} وكذلك حضور الشبكات العائلية والعشائرية إلى جانب الانقسامات الطائفية والإثنية. وفضلاً عن ذلك، فإن تجارب الحركات الاحتجاجية تختلف بحسب وجود تراث مكرّس من النشاط التغييرى المنظم وغير المنقسم عمودياً مثلما يشير الباحث الاجتماعي حليم بركات في كتابه المذكور سابقاً. ويشير أصف بيّات، لكن في إطار تحليله لحركات الفقراء المدنية تاريخياً، إلى أن هذه الحركات في المنطقة العربية وإيران وتركيا اتسمت بالـ "عفوية" وبعدم شيوعها، وغالباً ما تتعرض لخطر القمع "على الرغم من نتائج تحققها هنا وهناك."^{٣٥} وهذا الأمر يختلف قليلاً عن مشاركة فئات واسعة من الطبقة الوسطى في الثورات العربية الحالية، وهو ما يحلله باحث الاقتصاد السياسي سمير أمين في الحالة المصرية، فيقول:

الشباب الميسر أصلاً والمنظم في شبكات مرتبطة ببعضها بعضاً، يصل عدد أعضائها إلى مليون شاب، يمثلون ما يمكن أن نطلق عليه الجيل الجديد. تنحدر أصول هذا الشباب من الفئات الوسطى أساساً بما فيها الفئات الوسطى الدنيا القريبة من الجماهير الشعبية لكن دون أن

ضدها، ثم إخراج القوات السورية في سنة ٢٠٠٥، وإن كانت انتفاضة سرعان ما سيطر عليها الزعماء، وهذه الأحداث اللبنانية كلها تأتي وسط انقسامات طائفية مديدة). ولم نضع ضمن هذه الجردة الانتفاضتين الفلسطينيتين ضد الاحتلال الإسرائيلي، وخصوصاً الانتفاضة الأولى، لكن يبقى للتحليلات حدودها، ولا سيما بعد مفاجآت مثل ليبيا أو اليمن.

وهذه الانتفاضات الشعبية العربية السابقة، ذات الطابع المعيشي، تتسم أيضاً بدرجة كبيرة من العفوية والمفاجأة، أو قلة التخطيط والتنظير.^{٢٤} وفي هذا السياق، يصف توفيق المدني مؤلف كتاب "سقوط الدولة البوليسية في تونس" الثورة التونسية بأنها "انتفاضة المواطنين العفوية واللاأيديولوجية في تونس" (ص ٢٦٦)، ويذكر أن الشاب زهير يحيياوي كان من أوائل من استحدث موقعاً إلكترونيّاً شعبياً في تونس في سنة ٢٠٠١ بعنوان: TUNeZINE، وكسر عبره خطوطاً حمراً مثل إجرائه استفتاء بعنوان: "هل تونس جمهورية أم مملكة أم حديقة حيوانات أم سجن؟" واعتقل اليحيياوي وتعرض للتعذيب وأقدم على ثلاثة إضرابات عن الطعام (اهتمت به أخيراً منظمة "مراسلون بلا حدود")، وأفرج عنه ليتوفى في ١٣ آذار/مارس ٢٠٠٥.^{٢٥} ويبلغ عدد مستخدمي الإنترنت في تونس نحو ٥,٣ ملايين شخص من مجموع ١٠ ملايين نسمة، وهو من أكثر البلاد المغاربية استخداماً للإنترنت بحسب أستاذ الفلسفة في صفاقس توفيق تامر إدريس. كما أن الشباب في تونس يمثلون نحو ٦٠٪ من السكان الذين يبلغ عمرهم ما دون ٣٠ سنة.^{٢٦}

لكن، مرة أخرى، فإن سبب هذه "العفوية" والابتعاد عن التنظيم الكبير ليس إرادياً فحسب، وليس بسبب ارتباط ثقافة جيل عربي جديد بثقافة عالمية متجددة فحسب، بل لأن كبت الحريات كان له أثره أيضاً في محاصرة التنظيمات السياسية والنقابية وحيويتها، وخصوصاً في النقابات العمالية التي يظل لها فضل كبير في سرعة

الثورات العربية، هي تلك الأحاديث المنقولة، على سبيل المثال، عن الحركات المصرية الجديدة، ذلك بأن كثيراً من اجتماعاتها مفتوح لغير الأعضاء فيها، فليس ثمة فصل حاد بين "الحركة" - غير العقائدية إلى حد كبير - والناس المهتمين، فعلى سبيل المثال، تظهر نقاشات صفحة "الفايس بوك" الخاصة بحركة ٦ نيسان/أبريل - المنصورية في مصر، بعد اجتماع مفتوح مع شباب في المنصورية، عبر ردهم على نقد شخص اعتبرهم حركة غير أيديولوجية، وجاء في الرد أنهم يجمعون شباناً من انتماءات متعددة، وأنهم ميسوسون وعندهم أهداف، لكن لا يتبعون أيديولوجيا مسبقة.^{٢٧}

من الواضح أن كل بلد له سياقه الخاص ضمن سياق يملك ملامح مشتركة، لكن من المبكر أيضاً إسقاط تحليلات لا تستند إلى معلومات فعلية، ولا إلى لقاءات معمقة ومتعددة. غير أن هذا التخطيط لا يبدو حاسماً وثابتاً على شاكلة "الخطط الخمسية" المعتادة، فعلى سبيل المثال، ظهرت حوارات معمقة، تحمل تنوعاً كبيراً، لدى تحضير حركات الشباب المصرية لتظاهرة مليونية في ميدان التحرير في تموز/يوليو وسط نقاش بشأن الأولويات: الدستور أولاً؛ محاكمة مبارك وآخرين؛ حرية وكرامة وعدالة؛ رفع الحد الأدنى للأجور؛ صندوق للبطالة؛ إقصاء ضباط الداخلية؛ إلخ. فيبدو أن التخطيط يرتبط بالشارع، ويستمر في حوارات متجددة، ويتغير. وكما تحمل العفوية أو "العشوائية" جوانب من التحرر من السلطة الفوقية، فإنها تملك جوانب سلبية أيضاً. ولا أدري إن كان ذلك صحيحاً في جميع الدول، لكنني أعتقد بصحته في بعض الأماكن مثل لبنان وفلسطين والعراق، ذلك بأنها بلاد عانت أقسى حالات "التشتت" عبر حروب مزقت المجتمعات.

غير أن تحليل تشتت الأماكن الذي أشرت إليه سابقاً، هو ما يقترح صبري حافظ أنه يطال مصر

ضدها، ثم إخراج القوات السورية في سنة ٢٠٠٥، وإن كانت انتفاضة سرعان ما سيطر عليها الزعماء، وهذه الأحداث اللبنانية كلها تأتي وسط انقسامات طائفية مديدة). ولم نضع ضمن هذه الجردة الانتفاضتين الفلسطينيتين ضد الاحتلال الإسرائيلي، وخصوصاً الانتفاضة الأولى، لكن يبقى للتحليلات حدودها، ولا سيما بعد مفاجآت مثل ليبيا أو اليمن.

وهذه الانتفاضات الشعبية العربية السابقة، ذات الطابع المعيشي، تتسم أيضاً بدرجة كبيرة من العفوية والمفاجأة، أو قلة التخطيط والتنظير.^{٢٤} وفي هذا السياق، يصف توفيق المدني مؤلف كتاب "سقوط الدولة البوليسية في تونس" الثورة التونسية بأنها "انتفاضة المواطنين العفوية واللاأيديولوجية في تونس" (ص ٢٦٦)، ويذكر أن الشاب زهير يحيياوي كان من أوائل من استحدث موقعاً إلكترونيّاً شعبياً في تونس في سنة ٢٠٠١ بعنوان: TUNeZINE، وكسر عبره خطوطاً حمراً مثل إجرائه استفتاء بعنوان: "هل تونس جمهورية أم مملكة أم حديقة حيوانات أم سجن؟" واعتقل اليحيياوي وتعرض للتعذيب وأقدم على ثلاثة إضرابات عن الطعام (اهتمت به أخيراً منظمة "مراسلون بلا حدود")، وأفرج عنه ليتوفى في ١٣ آذار/مارس ٢٠٠٥.^{٢٥} ويبلغ عدد مستخدمي الإنترنت في تونس نحو ٥,٣ ملايين شخص من مجموع ١٠ ملايين نسمة، وهو من أكثر البلاد المغاربية استخداماً للإنترنت بحسب أستاذ الفلسفة في صفاقس توفيق تامر إدريس. كما أن الشباب في تونس يمثلون نحو ٦٠٪ من السكان الذين يبلغ عمرهم ما دون ٣٠ سنة.^{٢٦}

لكن، مرة أخرى، فإن سبب هذه "العفوية" والابتعاد عن التنظيم الكبير ليس إرادياً فحسب، وليس بسبب ارتباط ثقافة جيل عربي جديد بثقافة عالمية متجددة فحسب، بل لأن كبت الحريات كان له أثره أيضاً في محاصرة التنظيمات السياسية والنقابية وحيويتها، وخصوصاً في النقابات العمالية التي يظل لها فضل كبير في سرعة

رغبتهم في إظهار "أناهم" وأسمائهم، وهو ما تجلّى أيضاً في الإعلام الاجتماعي للثورات. فنحن لا نعرف قيادات واضحة ومعدودة على أصابع اليد كما هي حال تجربة قيادات الأحزاب المعهودة، وبينما ظهرت قيادات "حزب الحرية والعدالة" المصري المنبثق عن جماعة "الإخوان المسلمين" في إطار صورة فوتوغرافية، فإنه يستحيل حصر ناشطي الحركات الشبابية المصرية وقياديينها في إطار صورة. ومن الواضح أيضاً أن درجة لا يستهان بها من العفوية تختلط بالتخطيط، وطبعاً من دون أن ننسى الشرارة العفوية لحرق محمد البوعزيزي نفسه.

وهنا، أعيد الاستشهاد بفقرة كتبها الناشط المصري علاء عبد الفتاح: "هيمنت على الميدان حالة لا يمكن أن يصفها حتى أقلنا التزاماً إلا بأوصاف قدسية أو صوفية، عبقرية الفعل العفوي الجماعي جعلت القدر يستجيب. كيف تمكناً من اختراع آليات لاتخاذ القرار من لا شيء؟ كيف دافعنا عن أنفسنا يوم الجمل؟ من أول من بدأ بقرع الأسوار الحديدية لبتّ الرهبة في نفوس أعدائنا؟"^{٢٩}

كان الروائي عبد الرحمن منيف قد أظهر ملامح لهذه العفوية الاحتجاجية تاريخياً في روايته "مدن الملح" و"أرض السواد"، وهذه العفوية تجعلنا نتأمل شخصية متعب الهذال المتمردة في رواية "مدن الملح"، فهي شخصية تظهر في عمل احتجاجي مفاجئ، ثم تختفي. كما تظهر المفاجأة على لسان القنصل الإنجليزي في بغداد القرن التاسع عشر، في رواية "أرض السواد"، عندما ينتفض أهل بغداد فجأة ومن دون سابق إنذار، بعدما كانت الأعوام توحى للقنصل الإنجليزي بأن الأيام تعيد نفسها مملّة بلا جديد. ■

أيضاً قبل الثورة، وهو حاضر بقوة في النسيج الاجتماعي، فلا يمكن للثورة أن تنزاح عنه كلياً. يقول حافظ إن "المدينة الثالثة [في القاهرة] نشأت عشوائياً وبدافع اليأس من أي أمل بمستقبل ملائم، بمعنى أنها تنطوي على ردة فعل قصيرة النظر لأزمة خانقة، وهو أمر يتم فيه تغليب الآني على العقلاني، والموقت على المستمر، كما تنطلق من يأس من أن تقوم الدولة، وقد نخرها الفساد واستمرأت التبعية، بدورها في رعاية مواطنيها... فكل شيء في هذه المدينة تتغلغل فيه العشوائية حتى النخاع"^{٣٠} وهنا، لا بد من أخذ مسافة من أحكام القيمة التي يعطيها حافظ، ذلك بأنه يمتدح النمط المدني السابق "العقلاني" و"التنويري" بلا نقد يذكر. لكنني أردت استيحاء معاني ملاحظاته المهمة، فلحظة الثورة تعلن انتفاضها على اليأس، وهي تعيد الترابط والتنسيق، وترتكز على الجوانب الإيجابية للعفوية. وملاحظة "العشوائية" تحيلنا إلى ضرورة تنبيه الحركات الاحتجاجية إلى مكانة "العشوائية" في ثقافة هذه الحركات بالذات، وبدلاً من التطلع إلى "العشوائية" بفوقية، وبأن لا تخطيط فيها، وباجترار قيم حدثية سابقة، يصبح من الضروري النظر إليها بإيجابياتها وسلبياتها، وفك الحصار عنها مكانياً ومعرفياً كي تقترب هذه العشوائيات من منطق التخطيط في البلدان القديمة مثلاً، لكن بتجدد وانفتاح، وبفك الحصار عنها. ولا شك في أن انتباه الحركات الاحتجاجية إلى هذا الموضوع يقترح أن جذرية هذه الحركات وصلت إلى مداها في العلاقة بالأمكنة.

ومن الواضح في الوقت ذاته أيضاً، أن الانفتاح في التشارك مع آخرين والتفاعل معهم باتا ميزة واضحة لأشكال العمل والحراك، بل إن كثيرين من شباب الحركات يملكون درجة من التواضع بعدم

المصادر

- ١ Henri Lefebvre, *The Production of Space* (Oxford: Basil Blackwell, 1991).
- ٢ صبري حافظ، "الرأى الكئيب وكوابيسه المتكررة: استشراف الرواية المصرية للثورة"، *مجلة الدراسات الفلسطينية*، العدد ٨٦ (ربيع ٢٠١١)، ص ٣٨ - ٤٨.
- ٣ محاضرة لستيف نيفا بشأن سياسات الجدران والمعازل في فلسطين والعراق، الجامعة الأميركية في بيروت، ٢٦ أيار/مايو ٢٠١١.
- ٤ انظر نتائج الدراسة في:
Victoria Bernal, "Migration, Modernity and Islam in Rural Sudan", *MERIP*, vol. 29, no. 211 (1999), pp. 26-29.
- ٥ انظر: <http://www.youtube.com/watch?v=ieGqRd8pbOQ&feature=related>
وانظر أيضاً: <http://www.youtube.com/watch?v=n6hbpzpxubM&feature=related>
- ٦ Rebecca Abers, "Learning Democratic Practice: Distributing Government Resources Through Popular Participation in Porto Alegre, Brazil", in *Cities for Citizens: Planning and The Rise of Civil Society in a Global Age*, edited by M. Douglass, J. Friedmann, (New York: John Wiley, 2001).
- ٧ Asef Bayat, "Activism and Social Development in the Middle East", *International Journal of Middle East Studies*, vol. 34, no. 1 (2002), pp. 1-28.
- ٨ انظر مثلاً في حالة لبنان:
Marwan Ghandour, "Instituting Exclusiveness: Modern Lebanese Architects and their Society", A paper presented at the American University of Beirut, 2002.
- ٩ Asef Bayat, "Paradoxes of Arab Refolutions", *Jadaliyya*, 3 March 2011: <http://www.jadaliyya.com/pages/index/786/paradoxes-of-arab-refolutions>
- ١٠ Sherry R. Arnstein, "A Ladder of Citizen Participation", *JAIP*, vol. 35, no. 4 (July 1969), pp. 216-224.
- ١١ Asef Bayat, "Activism and Social Development...", op. cit.
- ١٢ انظر مثلاً:
Arturo Escobar, "Notes on Networks and Anti-Globalisation Social Movements", American Anthropological Association Annual Meeting, San Francisco (November 15-19, 2000); Marie Isabel, Casas-Cortas, Michal Osterweil, Dana Powell, "Academic Activist in an Age of Embattled Modernity", A paper submitted at the AAA (Dec. 4, 2005).
- ١٣ Arturo Escobar, "Culture Sits in Places: Reflections on Globalism and Subaltern Strategies of Localization", *Political Geography*, vol. 20 (2001), pp. 139-174.
- ١٤ سنان أنطون، "القيامة الآن: أفكار في حضرة الثورة"، *مجلة الدراسات الفلسطينية*، العدد ٨٦ (ربيع ٢٠١١)، ص ٣٣-٣٧.
- ١٥ Bruno Latour, *We Have Never Been Modern* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1994);
Bruno Latour, *Re-Assembling the Social: An Introduction to Actor-Network-Theory* (Oxford: Oxford University Press, 2005).
- ١٦ Arturo Escobar, " 'Worlds and Knowledges Otherwise': The Latin American Modernity/Colonality Research Program", Presented at Cuadernos del CEDLA (Amsterdam), vol. 16, pp. 31-67
- ١٧ جاء كلام نزار صاغية، في مؤتمر "أشغال داخلية" (بيروت: الجمعية اللبنانية للفنون التشكيلية، نيسان/أبريل ٢٠١٠).

- ١٨ بشأن إشكالية المدني/اللامدني، انظر دراسة جانيت أبو لغد:
Janet Abu-Lughod, "Civil/Uncivil Society: Confusing Form with Context", in *Cities For Citizens: Planning and the Rise of Civil Society in a Global Age*, op. cit., pp. 227-237; Asef Bayat, "Un-Civil Society: The Politics of the 'Informal People'", *Third World Quarterly*, vol. 18, no. 1 (1997), pp. 53-72.
- ١٩ Ghassan Hage, *White Nation: Fantasies of White Supremacy in a Multicultural Society* (Annandale, NSW: Pluto, 1998).
- ٢٠ بالمناسبة، هناك مَنْ لا يحبذون المشترك كثيراً لأنه لوَعهم طويلاً، وهم ويفضلون استقلالية ما، لكن من دون التسلط على الآخرين، مثلاً بعض جماعات السكان المحليين في أميركا اللاتينية.
- ٢١ مقتبَس في: Escobar, "Culture Sits in Place...", op. cit.
- ٢٢ بعض أفكار هذه الورقة تأثرُ بنقاشات مع الصديقة إيلينا يحيى التي ما زالت تنجز رسالة الدكتوراه بشأن الطائفية في لبنان، انظر:
Elena Yahya, "Notes on an Ethnography as Actor-Network", A non-published paper (2006).
- ٢٣ Sidney Tarrow, *Power in Movements: Social Movements and Contentious Politics* (Cambridge: Cambridge University Press), p. 21.
- ٢٤ Asef Bayat, "Middle Eastern Cities and the Grassroots", in *Sites of Recovery: Architecture's (Inter) Disciplinary Role*, edited by M. Ghandour, M. Labban, M. Lozanovska (Beirut: Conference Proceedings-Sites of Recovery, 1999), p. 41.
- ٢٥ انظر الموقع الإلكتروني التالي: <http://egy-after-25.blogspot.com/2011/03/revolution-u.html>
- ٢٦ انظر الموقع الإلكتروني التالي: <http://www.manalaa.net>
- ٢٧ انظر:
Arundhati Roy, *Power Politics* (Cambridge: South End Press, 2001).
- ٢٨ انظر:
Arjun Appadurai, "Grassroots Globalization and the Research Imagination", *Public Culture*, vol. 12, no. 1 (2000), pp. 1-19.
- ٢٩ انظر:
Escobar, "Notes on Networks and Anti-Globalization...", op. cit., also available at: <http://www.unc.edu/~aescobar/articles1.htm>
- ٣٠ Ibid.
- ٣١ Bayat, "Middle Eastern Cities...", op. cit., p. 41.
- ٣٢ سمير أمين، موقع "الحوار المتمدن"، ٢٧ نيسان/أبريل ٢٠١١:
<http://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=256756>
- ٣٣ حدثت في مصر انتفاضات عدة منها: انتفاضة سنة ١٩٦٨؛ انتفاضة سنة ١٩٧٧؛ انتفاضات معزولة للمزارعين في سنة ١٩٩٨؛ إضرابات عمالية كبيرة متكررة من أبرزها تلك التي حدثت في سنة ١٩٩٨ والتي جرى فيها توثيق ٧٠ إضراباً عمالياً ضد شركات كبرى في مصر؛ الحراك المدني ضد مبارك في الألفية الجديدة؛ انتفاضة المحلة في سنة ٢٠٠٨. أما في تونس فحدثت في سنة ١٩٧٧ نحو ١٤٥٢ إضراباً عمالياً، ثم انتفاضة الاتحاد العام للشغل التي هزّت أسس الطبقة الحاكمة، وبعد ذلك انتفاضة سنة ١٩٨٤ التي أزاحت عملياً الرئيس بورقيبة.
- ٣٤ هذا الأمر تؤكدُه مقالة تتبعت هذه الانتفاضات في مختلف البلاد، إذ يُمكن التأكيد أن كل انتفاضات الخبز دون استثناء كانت عفوية تماماً. انظر مقالة مازن كم الماز، موقع "الحوار المتمدن":
<http://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=218616>

- ٣٥ نقلاً عن كتاب: توفيق المديني، "سقوط الدولة البوليسية في تونس" (بيروت: الدار العربية للعلوم - ناشرون، ٢٠١١)، ص ٢٦٥-٢٧٤.
- ٣٦ المصدر نفسه، ص ٢٦٦-٢٦٧.
- ٣٧ انظر الموقع الإلكتروني التالي:
<http://www.facebook.com/topic.php?uid=123064237741589&topic=391>
- ٣٨ حافظ، مصدر سبق ذكره، ص ٤٣.
- ٣٩ انظر الموقع الإلكتروني التالي: <http://www.manalaa.net>

صدر حديثاً عن مؤسسة الدراسات الفلسطينية

الحكم المصري في فلسطين

١٨٣١ - ١٨٤٠

خالد محمد صافي

٤٢٣ صفحة ١٤ دولاراً

صدر حديثاً عن مؤسسة الدراسات الفلسطينية

مقالات تاريخية

تكريماً للأستاذ الدكتور

بطرس أبو منة

إعداد وتحريـر

عطا الله قبـطي؛ جـوني منصور؛ مصطفى عباسي

٣٥٢ صفحة ١٢ دولاراً