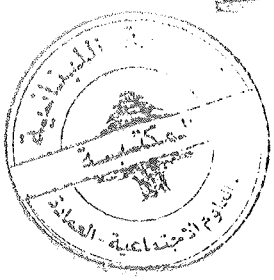
٢٩
رقم مادة



مجلة العلوم الإجتماعية

العلوم الاجتماعية

مجلة دورية متخصصة تصدر عن
مركز الأبحاث في معهد العلوم الاجتماعية في الجامعة اللبنانية

المشرف العام: فردريك معتوق
عميد معهد العلوم الاجتماعية

رئيس التحرير: ملحم شاوول
رئيس مركز الأبحاث في معهد العلوم الاجتماعية

العنوان: بيروت ـ مستديرة الطيونة ـ شارع سامي الصلح ـ بناية كالوت ـ الطابق الأول
تلفون: ٠١/٣٨٧٨٨٩ ـ فاكس: ٠١/٣٨٧٣٨٢
E. mail:Baudar2000 @ hotmail.com.

جميع الحقوق محفوظة

قواعد النشر في المجلة

ترحّب مجلة «العلوم الاجتماعية» بإسهامات الباحثين والكُتّاب في ميادين العلوم الاجتماعية كافة. وتحيطهم علماً أن شروط النشر في المجلة هي:

١ ـ أن يكون الموضوع داخل حقل العلوم الاجتماعية أو متمفصل عليها.

٢ ـ أن لا يزيد حجم المادة عن٢٠ صفحة من المجلة كحد أقصى، أي بين ٦ و٧ آلاف كلمة.

٣ ـ أن يكون مطبوعاً على الحاسوب.

٤ ـ معيار النشر هو الموضوعية والمستوى العلمي ودرجة التوثيق والإشار إلى المصادر كما هو متبع أكادمياً.

٥ ـ يشترط أن لا تكون المادة المرسلة للنشر قد نُشِرَتْ أو أُرسِلَتْ للنشر في مجلة أخرى.

٦ ـ أن تحوز المادة المرسَلَة موافقة هيئة التحرير عليها.

٧ ـ يجوز لهيئة التحرير أن تطلب إجراء تعديلات على المادة المرسَلَة.

٨ ـ تحتفظ المجلة بحقها في نشر المادة المجازة وفق خطة هيئة التحرير.

٩ ـ تُنشر المواد دون ألقاب أصحابها ودراجاتهم العلمية إذا كانوا من أساتذة الجامعة اللبنانية.

فهرس المحتويات

الافتتاحية		٧
السوسيولوجيا وتحوّلات المجتمع: مأزق التفسير	سليمان الديراني	٩
الثقافة والتحولات الاجتماعية في الوطن العربي	كلثم علي الغانم	٤٥
الثقافة كمصدر للنزاعات المستقبليّة	كميل الحاج	٧٦
حَفر في الانوثة	رجاء مكي	٩٢
جمعيات النخب في المجتمع اللبناني: إشكالية التفاعل الخدماتي	مها كيال	١١٣
السلطة من طبائع العمران	المولدي اليوسفي	١٣٩
Réflexions sur la résilience des Libanais	فردريك معتوق	١٨٤

الافتتاحية

يشارك في هذا العدد زملاء من جامعة قطر والجامعة التونسية، مع الأمل أن يصبح هذا النوع من التعاون والتبادل المعرفي تقليداً ثابتاً في التعاون العلمي بين الجامعات ومراكز الأبحاث العربية كافة.

يحوي هذا العدد الحادي عشر من «مجلة العلوم الاجتماعية» التي تصدر عن مركز الأبحاث في معهد العلوم الاجتماعية في الجامعة اللبنانية، أبحاثاً تتمحور في غالبيتها حول التحوّل الاجتماعي من زوايا ومفاصل مختلفة.

مقاربة ابستمولوجية للد. سليمان الديراني حول مأزق التفسير في «السوسيولوجيا وتحوّلات المجتمع»، حيث يخلص إلى «أنّ السوسيولوجيا النقدية تزداد هامشية. والسوسيولوجيا، ككل تحتاج إلى انخراط متزايد في قضايا الواقع ومشكلاته، ولكن من ضمن شبكة علاقات وتجادل معرفي مع ما تقدّمه العلوم الاجتماعية والإنسانية من طروحات نظريّة ومفاهيم».

مقاربة للتنمية الثقافية والتحوّلات الاجتماعية من منظور «الثابت «والمتحوّل» للد. كلثم علي غانم من جامعة قطر. ويستنتج في سياق بحثها... «إنّ منهج الشراكة التنموية كأسلوب للعمل التنموي، وزيادة الاستثمار في الإنسان وتهيئة البيئة الداعمة له، أحد الوسائل التي تساعد على توزيع ونشر الفرص التنموية وتعمل كمحصلة نهائية على تراكم المعارف والمهارات والقدرات وبذلك ينشأ المجال الحيوي للتغير».

مقاربة «نزاعيّة» للثقافة للد. كميل الحاج، وهي بمثابة أجوبة على الأسئلة التالية: «ما الذي تغيّر حتى تحوّلت الثقافة من موضوع أكاديمي «بارد» يُدَّرس ويناقش في قاعات الجامعات إلى موضوع لا يقلّ «سخونة» عن المواضيع السياسية والاقتصادية واستراتيجيّة بين الدول»؟

قراءة تحليليّة وعرض «لخطاب الأنوثة وثقافته» للد. رجاء مكي في مقاربتها لكتاب «باحثات» الحادي والعشرين، «حفريّات وتحريّات في حيوات نساء عربيّات».

من التحوّل في المجال الثقافي إلى التحوّل في الحيّز المديني العمراني لدينا بحثان: الأوّل، للد. مها كيال حول «جمعيات النخب في المجتمع اللبناني» من خلال إشكالية «التفاعل الخدماتي» حيث تلاحظ في خاتمة بحثها «أنّ العمل النخوبي الاجتماعي والسياسي لم يتأثّر واقعيّاً وبشكل جذري حتى الآن بشعبويّة العمل الاجتماعي، الذي استطاع ضبطه لصالحه...» والثاني للد. المولدي اليوسفي في «السلطة من طباع العمران». يقدّم الكاتب قراءة وأجوبة «خلدونيّة» على التساؤلات التالية: ما سبب تطبّع مجتمعات دون أخرى بالديمقراطيّة؟ وما هو سرُّ استدامة تخلّف الشأن السياسي العربي le politique، المتجسّد في استمرارية السلطة القاهرة للمواطن..؟».

اما العميد فردريك معتوق فيصب تحليله على ظاهرة اجتماعية طالما تميّز بها المجتمع اللبناني، ألا وهي التصدّي الثابت ـ ولكن المبتور ـ الذي يظهره اللبنانيون في مقاومتهم للمعارك والحروب التي يشهدها بلدهم على الدوام.

بيروت في ٢٠٠٨/٣/١٠

هيئة التحرير

السوسيولوجيا وتحوّلات المجتمع: مأزق التفسير

سليمان الديراني(*)

من المعلوم أنّ أكثر ما يميّز المفكرين وأصحاب الطروحات والمجتهدين في العلوم الإنسانيّة والإجتماعيّة عموماً، وفي مجالات التفكير الإجتماعي والبحث السوسيولوجي على الأخص، أنّهم يقيمون على حالٍ شبه دائمة من المساجلة والمناظرة في ما بينهم. ومَن يستعرض التطوّر المعرفي لهذه المجالات العلميّة، يتيقّن، بسرعة، من ذلك. وهذا، بطبيعة الحال، ليس أمراً مستغرباً، إذ أن تكوّن هذه العلوم قام، أصلاً، على مبدأ تعدّديّة النظريّات والطروحات وعلى إختلاف التوجّهات والمقولات. وما تعاقب أحوال أي علم من هذه العلوم، منذ النشأة وحتى الآن، سوى الدليل القاطع على هذا المسرى. غير أنّ سجالات المفكّرين وأصحاب الشأن المعرفي ومسارات الإختلاف والتباين بينهم، والتي تأخذ أحياناً طابع المشادات والمناكفات الشخصيّة، غالباً ما تنحو منحى التساجل والإختلاف الإبيستمولوجي/ المعرفي والمنهجي. لذا، من غير المستغرب أن تحفل النصوص والكتابات التي تهتم بتتبع مسارات الإختلاف، سواء بين المفكرين والباحثين أو، إستطراداً، بين المدارس والإتجاهات، بالمراجعات **الإبيستمولوجيّة الصرفة**، أو ـ وهذا شائع أيضاً ـ بالتأريخ والتحقيب من **زاوية وطنيّة**، بحسب كل بلد أو مجتمع. كأن نقول، على سبيل المثال، السوسيولوجيا في لبنان، أو في فرنسا، أو كندا، أو اليابان، أو العالم العربي، . . . إلخ. ونحن نرى أنّ كلا المقاربتين، الإبستمولوجيّة (النظريّة الصرفة) أو الوطنيّة، وبرغم ما فيهما من أهميّة أكيدة، تبقيان مقاربتين ضيقتين ونخبويتين في قراءة التحوّلات المعرفيّة، في السوسيولوجا أو في غيرها. ونخصُّ المقاربة الإبستمولوجيّة بهذا الطابع، ذلك أنّها تتحوّل الى ما يشبه

(*) الجامعة اللبنانية، معهد العلوم الاجتماعية، دبلوم الدراسات المعمقة.

الطَلاسم النظريّة عند من لا تكون المُكْنةُ المعرفيّة الضروريّة قد وافته أو تثبتت دعائمها الأساسيّة لديه. فالعروض النظريّة التي يستمع إليها طالب دراسات عليا أو معمّقة، مثلاً، وهو الذي يشعر بأنّه مغلوب على أمره نظريّاً ومعرفيّاً، تغدو عنده أشبه بلوحة رسم تجريدي أو تكعيبي توضع أمام من يريد تعلُّمَ ألف باء الرسم وهو لا يملك من مفرداته أو المعرفة به سوى القدر اليسير. وهذا سببه الرئيسي أنّ العروض النظريّة غالباً ما تشتمل أو ترتكز على عرض السجالات والنقاشات والإختلاف الإبستيمولوجيّة/ المعرفيّة، وغالباً بلغة مفاهيمية يعوزها التباسط والربط بمجريات الحياة.

لذلك، إذا كانت المقاربة الإبستيمولوجيّة تستمر أسيرة التجريد النظري، وهو أمرٌ يأنف منه حتى ذوي الحرفة المتعمقون في هذا المجال، نظراً للتحليق المستمر في المدارات الغائمة، في حين أنّ غايتهم هي الفهم الشامل والمعمّق في آن، فإننا، في ما يلي من هذه الدراسة، سنسعى الى تبيان وإظهار أهم التحوّلات الإبستيمولوجيّة/ النظريّة والمنهجيّة التي أصابت حقل السوسيولوجيا على قاعدة إرتباطها بالتحوّلات التي أصابت أغلب مجتمعات العالم في المرحلة الراهنة. ذلك أننا نعتقد أنّ مثل هذا الربط يتيح فهم ديناميّة التغيّر داخل السوسيولوجيا (وأيضاً داخل العلوم الإجتماعيّة والإنسانيّة عموماً) من ضمن فهم أشمل لديناميات التغيّر/ التحوّل في المجتمعات الراهنة نفسها. وهذا ما يجعل للتحوّلات المعرفيّة سياقات مجتمعيّة، تساعد كثيراً، باعتقادنا، على إدراك مدلولاتها ومعانيها وأهميّتها، وهذا هو المبتغى من هذه الدراسة.

وإذا كنا نشدّد على ضرورة قراءة التحوّلات الإبستيمولوجيّة في حقل السوسيولوجيا، في ضوء التحوّلات المجتمعيّة القائمة حاليّاً، لا سيما في ضوء المسارات الجديدة لجدل العلاقة بين المحلّي (الوطني) والكوني، فلأنّ مفاعيل ظاهرة العولمة مع ما تولّده من ديناميات غير مسبوقة في ثنايا الحياة المجتمعيّة بمختلف أوجهها، أصبحت مساراً إلزاميّاً للنظر في كافة المجالات، في العلوم والمعارف وفي العلاقات وطرق الإنتاج وأنماط الإستهلاك وفي شتى التكوينات

المجتمعيّة التي يعيش في كنفها كل الناس. وهذا يعني، أنّ تناولنا للتحوّلات الإبستيمولوجيّة سيكون مرتكزاً على مرحلة زمنيّة تبدأ في ثمانينات القرن الماضي وتستمر حتى الآن؛ أي مرحلة العولمة بصيغتها الراهنة.

من ناحية أخرى، أنّ النجاح في رصد هذه التحوّلات المعرفيّة مرهون بدقة تصنيفنا للإتجاهات الإبستيمولوجيّة الأكثر حضوراً وفاعليّة اليوم، سواء في السوسيولوجيا أم في العلوم الإجتماعيّة والإنسانيّة الأخرى. وفي هذا المجال، نرى أنّ هناك ثلاثة إتّجاهات رئيسة تتحكّم وترعى الحدود النظريّة العامة للسوسيولوجيا، كما لغيرها. وهي الإتجاه الليبرالي والإتجاه النيوليبرالي والإتّجاه النقدي. وإذا كانت هذه الإتجاهات الثلاثة هي نتاج السياقات المجتمعيّة الغربيّة، أساساً، إلاّ أنّ لها أوجهاً من الحضور والفعاليّة في الأوساط الثقافيّة والأكاديميّة في البلدان والمجتمعات الأخرى، ومنها المجتمعات العربيّة، لا سيّما من خلال ديناميّة التصارع القائمة بين الإتجاه الليبرالي والإتجاه النقدي من جهة، ومن خلال ديناميّة الإختلاف والتنازع بين دعاة الليبراليّة ودعاة الخصوصيّة والهويّة الثقافيّة وممانعة العولمة من جهة أخرى. وما يجعل هذا التصنيف، في ما يعنينا نحن في بلدان العالم العربي أو حتى بلدان الجنوب (أو العالم الثالث، أو البلدان النامية، . . . إلخ)، تصنيفاً مؤقتاً أو لا يحوز على شرعيّته المعرفيّة الكاملة، إنّ الإشكاليات المجتمعيّة التي نعيش في كنفها وتتحكّم في سيرورة هذه المجتمعات، تبقى إشكاليات غير متماثلة مع ما تعرفه المجتمعات المتقدمة. لكن هذا الأمر يصبح، الآن، أقل أهميّة إن نظرنا للموضوع من زاوية ما تصنعه العولمة في مساراتنا، حيث نفترض أنّ هذه الظاهرة تخلق تدريجياً، ديناميّة مزدوجة: التجانس والتنميط، وفي الآن عينه التذرر والتشظي واستعادة الخصوصيات وإعادة إحياء المحلي بصورٍ غير مسبوقة. وهذا ما نراه أمراً واقعاً في مجالات مجتمعيّة عديدة، لا سيما على مستوى الحياة اليوميّة للأفراد والجماعات. هذا البعد يعيدنا الى التصنيف إياه، إذ أنّ هذه الإتجاهات الثلاثة تخوض نقاشات واسعة تطاول، عملياً، كل شيء في حياتنا المعاصرة، وذلك

تحت عنوان إبستيمولوجي عام وعريض، هو: الحداثة/ما بعد الحداثة، وهو ما سيكون موضع تفصيل ومناقشة من قبلنا، لا سيما لجهة صلاحيته في تبيان ما إذا كان لنا، كمجتمعات وكأبنية ثقافيّة محلية، إرتباط به، في ضوء ما صنعته وتصنعه العولمة وما تفرضه من تحولات أكيدة.

I ـ الموروث السوسيولوجي، نظرة تاريخية سريعة.

من المعلوم أنّه حتى نهاية السبعينات من القرن العشرين، وعلى إمتداد مئة عام تقريباً، تنازعت أربعة إتجاهات، أو لنقل أربع مدارس فكريّة، لكل واحدة منها نظرياتها ومناهجها التطبيقيّة، في حقل السوسيولوجيا. هذه المدارس السوسيولوجيّة يمكن تعدادها على الوجه التالي: المدرسة التشاركيّة، التي كانت تطرح طروحات تهدف الى إصلاح ما كانت تسميه «الإختلالات الإجتماعيّة» والى دفع المجتمع نحو مسارات مرسومة (أيديولوجيّاً) سلفاً. المدرسة الثقافيّة، هي التي يمكن تسميتها بمدرسة «التغيير» التي لا تتبنى نقد المجتمع وإنما تسعى الى تغيير نظامه الأساسي تغييراً كلياً. أما المدرسة الثالثة، فهي مدرسة السوسيولوجيا «الشاهدة» التي تتأرجح بين تحسين وإصلاح المجتمع (المدرسة الأولى) والنقد والتغيير (المدرسة الثانية). وأخيراً، المدرسة الرابعة وهي التي تمثلها السوسيولوجيا «المستقلة» التي تسعى للنأي عن كل المؤثرات الأيديولوجيّة والسياسيّة.

طبعاً، هذه «النمذجة» (أربع مدارس) ليست وحيدةً ولا فريدةً في بابها، إذ سبق للكثيرين أن أجروا نمذجة على هذا الوجه، وذلك في محاولة منهم لتحديد الإتجاهات الرئيسية ومعرفة خصائصها المعرفيّة. وكل نمذجة تدّعي الإحاطة بكل الإتجاهات والمدارس هي بمثابة إختزال وتعسّف، مهما كانت شاملة ودقيقة، إذ أنّ هناك نتاجات وطروحات لا يمكن، في الواقع، إدراجها في تصنيفٍ بعينه، أو جعلها حكراً على نموذجٍ تفسيري (براديغمي) واحد.

من المفيد، هنا، تناول هذه المدارس السوسيولوجيّة الكلاسيكية بشيء من

التفصيل، قبل التركيز على ما آلت إليه السوسيولوجيا في المرحلة الراهنة؛ أي مرحلة سيطرة ظاهرة العولمة.

أ ـ سوسيولوجيا المشاركة.

لطالما كانت الفكرة التي تعتبر أنّ السوسيولوجيا بمثابة نمط من التفكير العقلاني الحديث القادر على تطوير المجتمع والمساهمة في إصلاح قضاياه ومشكلاته وأموره، فكرة ترافق تطور هذا العلم منذ بداياته، وعلى إمتداد مراحل تطوره. فهذه الفكرة لا نجدها حاضرة في أدبيات من يوصفون، عادة، بـ «الآباء المؤسسين» وحسب، وإنّما نراها أيضاً في كتابات من يجري إعتبارهم بمثابة الممهدين لنشأة وتبلور هذا العلم، من أمثال سان سيمون وكوتليه ولوبليه وغيرهم.

لقد أنتجت هذه الرؤية التشاركيّة، عمليّاً، مقاربتين عامتين: واحدة تهدف، أولاً وأساساً، الى إنتاج معرفة علمية تعبر عن المجتمع وتنقل بدقة طرق إشتغاله وأوجه التغيّر فيه، وذلك عبر تقديم مفاهيم وأدوات لفهم المجتمع والإحاطة بمكوناته وعناصره. والذين كانوا يتبنون هذه المقاربة، غالباً ما كانوا يتشابهون في مقولاتهم وطروحاتهم، وأحياناً يتمايزون. وهؤلاء يوصفون، عموماً، بنخبة السوسيولوجيين من الأسماء المعروفة كأوغست كونت وتوكوفيل وفيبر واميل دوركايم وتالكوت بارسونز وروبرت بارك وغيرهم. ومن يراجع تطور الأوضاع في الغرب، حيث تبلورت السوسيولوجيا أساساً، يرى أنّ هذا العلم، وبعد أن أصبح موجوداً بصيغته النظاميّة الأكاديميّة في الجامعات ومراكز الأبحاث، دخل بقوّة بعد الحرب الثانية، أي منذ منتصف الأربعينات تقريباً، على الساحة الإجتماعيّة، سواء في الولايات المتحدة أو في أوروبا الغربية. لقد كان الهدف الأساسي لدخول السوسيولوجيا بقوة على المشهد الإجتماعي المساهمة، عبر توفير المعلومات والمعطيات الإجتماعية وعبر تفسيرها وتحليلها، في تأمين معرفة تساعد الفاعلين الإجتماعيين (لا سيما القادة والمسؤولين وأصحاب القرار في الدولة والمجتمع) على تبيان ومعرفة مجريات الواقع الإجتماعي والمشكلات

التي ينطوي عليها. وهنا، نشير الى أنّ كافة المشكلات والقضايا الإجتماعية كانت معالجتها وتناولها حكراً على الصحافة والصحافيين وعلى وسائل الإعلام وقتذاك، ولم يكن الباحثون السوسيولوجيون يملكون ذاك الدور الإعلامي الذي يمكّنهم من إقتراح معالجتهم وطرح حلول لها. كما نشير الى أنّ السوسيولوجيا وقتذاك لم تستطع منافسة الحضور القوي لعلم النفس في وسائل الإعلام، لا سيما في الراديو والبث الإذاعي، وبالأخص في الولايات المتحدة الأميركية[1].

إنّ التوجّه نحو مدّ القادة والمسؤولين، أو لنقل النخب الإجتماعية، بتحليلات ومعلومات وتوجهات حول قضايا المجتمع ومشكلات الناس، جعل من السوسيولوجيا، وفق هذه المقاربة، تنطلق من مسلمة كونتية، إذا جاز التعبير، وهي أنّه إذا كان المجتمع لا يعمل بطريقة جيدة وتتكاثر مشكلاته باضطراد، فهذا يدل على عطب أو مشكلة في كيفية التفكير في المجتمع وفي كيفية النظر الى مشكلاته. ولنتذكر أنّ الإتجاه الوضعي الذي أرساه كونت والذي يربط بين النظرية والواقع، جرى إعتباره الأكثر ملاءمة لإعادة ترتيب الإنتظام المجتمعي وإصلاح أوضاعه. وباختصار، ترى هذه المقاربة أنّه بقدر ما يستطيع السوسيولوجيون إدخال العقلانية واستخدامها في فهم القضايا والمشكلات، بقدر ما يستطيع المجتمع تحسين طرق وآليات إشتغاله. إنّها، باختصار، مقاربة نشر الوعي العقلاني في قضايا المجتمع.

المقاربة العامة الثانية كانت عملانية أكثر من الأولى، حيث كانت تهدف الى تصحيح الإنتظام الإجتماعي تصحيحاً ملموساً، سواء عبر تقديم المعلومات عن مشكلاته أو عبر تحديد أسباب «التعطل الوظيفي» التي تعبر عنها هذه المشكلات. وهذا ما كان عليه موقف كوتليه البلجيكي من الدولة الناشئة في

---

(١) راجع الديراني، سليمان. المجتمع العام/المجتمع المحلي في ضوء العولمة: المقولات المعرفية والمقاربات المنهجيّة. نصّ أعدّ وقدم في الحلقة البحثيّة، «العلوم الإجتماعية في لبنان، الإشكالات المنهجية في التعليم والبحث»، التي عقدت في الجامعة اليسوعية، بيروت، ٢١ أيار ٢٠٠٥.

بلاده، على سبيل المثال، إذ أنّه كان مهموماً بكيفية إرساء إجراءات إحترازيّة عملانية من أجل تفادي الإنحرافات الإجتماعية، وذلك بفضل المعلومات ومعرفة الوقائع التي تسمح بوضع مثل هذه الإجراءات.

هذه المقاربة التي إتخذت، بعد العشرينات من القرن الفائت، إسم «السوسيولوجيا التطبيقية» والتي حولت الباحث السوسيولوجي الى «خبير»، كانت تجد لنفسها ميادين عمل وتطبيق عديدة، كالشركات والمؤسسات والمنشآت والتنظيمات والجمعيات وغيرها. وهذه الهيئات جميعها كانت تنظر الى «الخبير» السوسيولوجي على أنّه خبير قادر على «التدخل» من أجل إعادة تنظيمها وترتيب أوضاعها «علمياً»؛ أي تبيان طريقة عملها «علمياً» وإظهار مكامن الممانعة في إعتماد طرق العمل الحديثة. وإذا كان لا بد من التذكير بوقائع دالة على مدى إنتشار هذه المقاربة، فليس لنا سوى النظر، على سبيل المثال، بما عُرف بأزمة ١٩٢٩ الإقتصادية الإجتماعية الكبيرة في الولايات المتحدة. ففي ظل ما سمي «العقد الإجتماعي الجديد» والمناخات التي أشاعها، كان السوسيولوجيون يعملون على الأرض، أي في المؤسسات والهيئات، و«يتدخلون» من أجل تهيئة الأرض لتطبيق السياسات الإجتماعية وإعادة ترتيب أوضاع المدن التي رسمت في عهد روزفلت. وقتذاك، أخذت دراسة الناس بفئاتهم الإجتماعية المختلفة ووفق طرق «علمية» معينة، كل أبعادها. فتمويل الأبحاث إرتفع بوتائر عالية جداً، واعتمدت، بطريقة منتظمة، التحقيقات الميدانية بالعينة، واعتمدت الإستمارة كتقنية بحث بشكل واسع جداً، وبالتالي، جرى التركيز على تكميم المعلومات والمعطيات وفق سلالم من درجات متعددة. باختصار، جرت دراسة الناس وفق طريقة البحث الكمي بمختلف تلاوينه وتنويعاته، وذلك الى حدٍ جعل بول لازارسفيلد يعتبر هذه المقاربة، التي شاعت في مختلف البلدان التي درَّست جامعاتها السوسيولوجيا (كما هو حال الجامعة اللبنانية منذ الستينات)، بمثابة المقاربة العلمية الحقيقية. لكن مقابل هذه الوجهة الكاسحة للسوسيولوجيا الكمية، وبالتالي رداً عليها، نشأت في شيكاغو سوسيولوجيا الدراسات المونوغرافية ودراسة الحالة والسيرة الشخصية، التي أمّنت وظائفيّة باسونز

وتأويلات روبرت ميرتون (Middle range) والمفاهيم والنظريات النفس إجتماعية أرضية نظرية صلبة لهذا المسار البحثي للسوسيولوجيا النوعية.

بهذا المعنى، سعت السوسيولوجيا الكمية، التي تحوّلت الى سوسيولوجيا «خبراء»، الى جعل النتاجات البحثية بمثابة نمط من التفكير الذي يقوم على العقلنة والنمذجة. والنمذجة، هنا، هي التحليل الكمي والتحليل السببي مع إستخدام أدوات محدّدة، الإستمارة والتحليل الإحصائي، وما يتطلب ذلك من تجهيزات ضرورية. ولذلك نشأت مؤسسات وهيئات ومراكز بحثية تتبنى بالكامل هذه الوجهة وفي كافة البلدان (مكتب البحث الإجتماعي التطبيقي الذي أنشأه بول لازارسفيلد في العام ١٩٣٠ في الولايات المتحدة، «مديرية الإحصاء المركزي في لبنان» التي كانت تابعة لوزارة التصميم في لبنان أيام فؤاد شهاب في بداية الستينات، وعشرات الهيئات المشابهة في كل الدول، بصرف النظر عن مدى التشابه والفاعلية والإمكانيات بينها). وعليه، نشأت بعد الحرب العالمية الثانية في الغرب المتقدم، وبصور كاريكاتورية أو إستنساخيّة في بعض البلدان الأخرى التي نالت إستقلالها في الخمسينات والستينات، ما صار يُسمى بـ «الإختصاصات السوسيولوجية التطبيقية». وإذا ما راجعنا كتاب لازارسفيلد (وآخرين أبرزهم وليم سويل الباحث الأميركي الذي تولى رئاسة الجمعية الأميركية لعلماء الإجتماع لسنوات طويلة) «إستخدامات السوسيولوجيا»، الذي نشره في نهاية الستينات (١٩٦٨) في الولايات المتحدة، فإننا نجده بمثابة جردة لمسار تكوّن هذه السوسيولوجيا وعلاقتها بالسلطة السياسية. فالسوسيولوجيا وفق هذا المنظور لا يهمها إنتاج فكر عام قادر على معرفة وفهم التحوّلات المجتمعية، ولا تهمها خلفيات العمل والبحث، وإنما يهمها، أولاً وأساساً، وضع أدوات وتقنيات ووسائل قادرة على إنتاج معرفة توضع في خدمة السلطات العامة وأصحاب القرار.

وحتى ننهي الكلام عن هذه المقاربة، يمكن القول أنّ السوسيولوجيا التطبيقية كانت، وربما ما تزال عند البعض، تحمل شيئاً من الجاذبية. فصاحب القرار (السياسي والإقتصادي) أخذ يلجأ الى الباحث العلمي بصفته خبيراً.

وهذا، بدوره، عندما يعتمد على دراسة العينة في مقاربته الجماعات والفئات الإجتماعية وتحديد خصائصها، يصبح قادراً على القول أنّه ينتج معرفة عامة نظراً لحجم الفئات الإجتماعية المستهدفة بدراسته. ولإنتاج هذه المعرفة العامة يقوم الباحث بالتكميم الإحصائي بحيث يمكنه الحديث عن موضوعية هذه المعرفة العامة. ويمكنه أيضاً الحديث عن معرفته الدقيقة بالمشكلات والقضايا والمعضلات الإجتماعية بسبب إعتماده، تحديداً، على التحليل السببي بمختلف صوره وأشكاله. وحتى لو أبقينا هذه السوسيولوجيا عند مرحلة ما تقدمه من معلومات ومعطيات، وأسقطنا منها التحليل والمقترحات التي يمكن أن يبلورها الباحث، أي عند مرحلة «تصويرها الفتوغرافي» للواقع (بالمعنى الدلالي)، تبقى هذه السوسيولوجيا ضرورية عند أصحاب القرار الذين يسعون دائماً لامتلاك أفضل صورة عن الواقع المجتمعي. ومن المفيد، هنا، التذكير بالوظائف الثلاث التي تقوم بها هذه السوسيولوجيا التطبيقية، بحسب س. برجر[1]، في كتابه «العلوم الإجتماعية والقرار في الولايات المتحدة: دراسة حالات»، وخصوصاً عندما تكون مرتبطة وموضوعة في خدمة القرار السياسي. الاولى، إستعلامية ومعلوماتية، لا سيما عندما تكون دراسات وصفية. والثانية، هي الوظيفة التي يسميها وظيفة «البابريكا» (من بهارات الشوي)؛ أي عندما تكون الدراسة مهتمة بأن يكون خطابها العلمي أحد مصادر شرعية القرار السياسي عبر مدّه بألوان ومذاقات معينة، طبعاً بالمعنى الرمزي لذلك. أما الوظيفة الثالثة، ودائماً بحسب برجر، وظيفة المرتكز الداعم لصاحب القرار، وهذا ما يترجمه لجوء السياسي لامتلاك مكتب دراسات إستشاري معتمد من قبله يمدّه بكل ما يريد معرفته.

ب ـ سوسيولوجيا التغيير.

بموازاة نشوء وتقدم السوسيولوجيا التطبيقية التي سبق تناولها، تبلورت، على إمتداد القرنين ١٩ و ٢٠، سوسيولوجيا أخرى تملك رؤى ومواقف

(١) Berger, S., Sciences socials et décision au USA: études de cas, Paris, OCDE. 1980.

ونظريات بشأن الواقع المجتمعي، يمكن إطلاق صفة «النقدية» عليها. هذه المدرسة النقدية تشتمل عموماً على من يمكن وصفهم بـ «المثقفين» الذين غالباً ما يقفون موقفاً نقدياً من أصحاب القرار والسلطات، كما يقفون نفس الموقف من زملائهم «الخبراء». غير أنّ التعبير عن هذا النقد يتخذ أوجهاً وصوراً متعددة.

من أوجه النقد الأكثر سخطاً، ذاك الذي يتخذ «التجريب» إسلوباً كتابياً له. ولنا في ذلك مثال فرانز فانون صاحب كتاب «معذبو الأرض» وجان بودريار صاحب «مجتمع الإستهلاك» وروبرت بارك وغيرهم. لكن السوسيولوجيا التغييرية، أو التثويرية، الأكثر إكتمالاً هي تلك المتمثلة بالفكر الإشتراكي، وبالأخص الماركسي، الذي وجد لنفسه مكانة مرموقة في الأوساط الأكاديمية والجامعات وبعض المراكز البحثية في الستينات والسبعينات الماضية. غير أنّ ما كان يشلُّ القدرة الفكرية عند هذه السوسيولوجيا ويجعلها غير مواكبة لتحولات الوقائع والأوضاع والزمن هو أرثوذوكسية متبنيها لجهة تمسكهم الحرفي أو «الحذافيري»، إن جازت العبارة، (وربما الديني أو الإيماني) بنظام الماركسية الفكري. لكن هذه الإشارة لا تعني أنّ النتاجات والتحليلات التي قدمها بعض الماركسيين لم تكن هامة، خاصة في ما يتعلق بنظريات العالم الثالث مع سمير أمين وفورتادو وغورز وغونذر فرانك وغيرهم.

أما مدرسة فرانكفورت فقد مثّلت الوجهة النقدية غير الماركسية الأفضل التي إستخدمت نظرية ماركس في نقد الرأسمالية. فهذه المدرسة التي تأسست في مطلع الثلاثينات ضمن وجهة ماركسية، ترأسها المفكر الإلماني المعروف هور كهايمر (١٩٣٢) الذي فضّل تجاوز الماركسية من منطلق عدم الإنحياز الى فكرٍ بعينه. فتحليلاته لم تكن ماركسية رغم إستخدامه لمقولات ومفاهيم ونظرية ماركس. وقد غلب النقاش، لا بل السجال الإيبستمولوجي والمنهجي على تحليل الأوضاع الإجتماعية التي كانت تدرس وقتذاك من قبل دارسي وباحثي تلك المدرسة. وهذا ما يمكن ملاحظته من خلال ما سمي «النقاش الثاني حول

المنهج»، الذي تعارضت فيه رؤى مختلفة قدمها تيودور أدرنو (صديق وزميل هوركهايمر) ويورغن هابرماس وكارل بوبر وهنري البير، أي الرؤى التي مثّلت السوسيولوجيا الجدلية بمواجهة السوسيولوجيا الوضعية.

بينما رأينا، لاحقاً، بروز بعض كبار المفكرين والباحثين الآخرين الذين إهتموا بالسوسيولوجيا من منطلق إهتمامهم بمستقبل المجتمعات واحتمالاته، وذلك إنطلاقاً من دراسة الحركات الإجتماعية القائمة ودراسة السلطة والمسارات العالمية الراهنة، وأبرزهم الآن تورين، بيار بورديو، جورج بلانديه وإيما نويل والشترين، بدون التقليل من أهمية أسماء ومفكرين آخرين.

ج ـ السوسيولوجيا الشاهدة.

تستلهم هذه السوسيولوجيا بعض العذابات الإنسانيّة والإحساس بالظلم ووطأة العيش من أجل الكشف عن التعبير عن الواقع الإجتماعي اليائس، وأحياناً كثيرة إتخاذ مواقف الإدانة منه، عبر تبيان مسبباته. هذا المسرى البحثي يتخذ من المقالات الإشتراكية والماركسية نموذجاً له، غير أنّ هذه المدرسة السوسيولوجية لا تلتزم تماماً بالمزاوجة بين ما تنشده لجهة التعبير عن بؤس الناس والواقع وبين دقة النظرية أو تحديد نظري دقيق لما تقوم به بحثياً. من جهة ثانية، لا تترجم هذه السوسيولوجيا خلاصاتها البحثية والعلمية الى مواقف سياسية معينة، بل تبقى أقرب الى النزعة الإنسانية والأخلاقية. والشيء المهم، هنا، على مستوى الأبحاث التي تُجرى في هذا الإطار، أنّها تنقل وجهة نظر الفقراء والمعدمين والمهمشين أو لنقل آراء عموم الناس ويومياتهم.

هذه الوجهة عبّرت عنها توصيفات عديدة تتحدث عن شروط عيش العمال في ظل سيطرة السوق والتبادل الحر، أو في ظل الأنظمة الإشتراكية التي كانت قائمة. كما عبّرت عنها دراسات مونوغرافية على طريقة لوبليه المعروفة في دراسته للأسر والعائلات المتواضعة والعمالية، قبل قرن ونصف من الزمن.

ولا تبتعد عن هذه الوجهة السوسيولوجية الدراسات التي تجريها الباحثات

التي تحاول النظر في واقع المرأة أو تتخذ مواقف أخلاقية من الفقر الذي يصيب الأطفال والنساء والرجال (أدبيات «تجمع الباحثات اللبنانيات» عندنا تعبر عن هذه الوجهة الى حدٍ ما). بمعنى آخر، إذا كانت النزعة الإصلاحية لا تغيب عن هذه المدرسة السوسيولوجية إلا أنّها تبقى ضمن حيز النزعات الإنسانوية عموماً.

د ـ السوسيولوجيا الحيادية.

ببساطة، تسعى هذه المدرسة الى تحييد المسار البحثي السوسيولوجي عن كل ما تعتبره مؤثرات أيديولوجيّة وسياسية، وذلك تحت عنوان المحافظة على علمية البحث. وهذا يتطلب، وفق وجهة النظر هذه، جعل السوسيولوجيا مساراً معرفياً مستقلاً قائماً بذاته وله أهدافه وخصوصيته التي لا يخالطها شيىء وله أيضاً تقاليده كبقية العلوم الأخرى. ويشكل فكر فيبر مرجعاً لهذه المدرسة، رغم أنّ فيبر نفسه لم يكن بعيداً في ممارساته وكتاباته عن مصالح الدولة ونشوء الرأسمالية في إلمانيا، وبالتالي، لم يدعُ الى مثل هذه الحيادية المعلنة.

أما المرجع الآخر الذي تتخذه هذه المدرسة مرتكزاً لها هو المشروع النظري الكبير الذي سعى تالكوت بارسونز الى إقامته. وضمن هذه الوجهة يمكن إدراج أعمال الأميركي راندل كولينز الذي كان يقول أنّ هدفه إقامة سوسيولوجيا «علميّة». كما تندرج أعمال نيكولاس لوهمان الذي رفع شعار «الحيادية العلمية»، إنطلاقاً من إستكماله لمشروع بارسونز، وشروعه في بلورة نظريّة سوسيولوجية عامة، موحدة وكونية تستطيع الأخذ بعين اعتبارها تنوع المجتمعات ومسارات التواصل بينها في قلب عصر الحداثة الراهنة. وهنا، نذكر بالنقاش الذي جرى في مطلع السبعينات بين لوهمان وهبرماس، والذي كانا يتساجلان فيه حول موقع النظرية السوسيولوجية، سواء لجهة إقامة نظرية للمجتمع أو لجهة بلورة تكنولوجيا إجتماعية، وذلك وفق ما كتبه هابرماس في «الفعل التواصلي»[1].

---

(١) Habermas, J., Théorie de l'agir communicationnel, Paris, Fayard, 1987.

II ـ منعطف الثمانينات وأزمة نماذج التفسير.

إذا كانت السوسيولوجيا قد رست، حتى نهاية السبعينات، على نماذج أو براديغمات للتفسير، إستقرت علاقتها بالمجتمع، بنيةً وحركة، على هذه النماذج المرجعية، فقد أخذ هذا العلم يفقد، مع الثمانينات، الكثير من وثوقيته واستقراره التفسيري. وبالتالي، بدأنا نشهد دعوات حثيثة لتجديده إنطلاقاً من الأسئلة النظرية والمنهجية التي طرحت عليه. ونذكر، هنا، أنّ كتابات عديدة صدرت في الأوساط الأكاديمية والفكرية الغربية، وفي أميركا اللاتينية واليابان والهند، تحمل في طياتها الدعوة لتجديد الترسانة النظرية والمنهجية التي ينبني عليها هذا العلم، لكنها، بالطبع، دعوات تنطلق من مواقع وزوايا ورؤى مختلفة ومتباينة. حتى أنّ مفكراً سوسيولوجياً مثل الفرنسي ريمون بودون أصدر كتاباً يدل عنوانه، بصراحة، على هذه الأزمة: «هل هناك، بعد، من سوسيولوجيا واحدة؟»[1]. والسؤال الذي يطرح، هنا، هو: ما الأسباب والعوامل التي تضافرت وخلقت منعطفاً خطيراً أمام السوسيولوجيا؟ وبالتالي، ما هي الآثار التي ولّدها هذا المنعطف ـ الأزمة على علاقة هذا العلم بالمجتمع؟

قبل الحديث عن جملة هذه العوامل التأزيمية، من المفيد الإشارة الى أنّ العاملين في حقل السوسيولوجيا، في لبنان والبلدان العربية، لم يشعروا كثيراً بهذه الأزمة، لا سيما أزمة نماذج التفسير السوسيولوجي. وهذا يعود، في تقديرنا، الى أنّ حضور هذا العلم واستخدامه وعلاقته بالمجتمع والقضايا التي تواجهه يكاد يكون معدوماً أو خَفِراً. فهذا العلم كان على امتداد عقود، وما يزال، حبيس جدران الجامعات والشهادات التي لا تلقى فرصة عمل فعلية لها. وأسباب ذلك كثيرة، ليس المجال، في هذه الدراسة، متاحاً للحديث عنها. لذلك، إذا نظرنا الى المضامين التي تحتوي عليها البرامج والمناهج الأكاديمية، والتي ما تزال تُدرَّس حتى الآن، نراها مضامين تلقينية (بائسة أحياناً)، لا تشير

---

(١) Boudhon, R. avec Robert Leroux; Y a-t-il encore une sociologie? Odile Jacob, Paris, 2003.

البتة الى الأزمة ـ المنعطف، موضوع حديثنا الآن وتكتفي بنقل نماذج التفسير، التي تعود، سوسيولوجياً، الى حقبة الخمسينات والستينات من القرن الماضي. هذا في حال كان الأكاديميون والمدرّسون الجامعيون يأخذون بما بلورته السوسيولوجيا الغربية من براديغمات في سياق تطورها التاريخي. لكن نشهد أحياناً، وتحت عنوان تدريس السوسيولوجيا، تلفيقاً يكاد يكون فضائحياً، أو نشهد كذلك طروحات (أيديولوجية) هي على نقيض كافة الطروحات التي إنطوى العلم عليها، تقليدياً. لذا، فإنّ التعرّف على عوامل وتفاصيل هذا المنعطف ـ الأزمة الذي تواجهه السوسيولوجيا، منذ الثمانينات، ينطلق بالضرورة مما تعرفه في البلدان والمجتمعات الغربية التي تتأمن فيها شروط إنتاجها المعرفي.

من المعلوم أنّ تقدم أي علم مرهون بالبحوث التي تُجرى في إطاره، وأنّ لهذه البحوث كلفة مالية معينة، إن لم تتوفر يصبح عسيراً تنفيذها، وبالتالي الركون الى نتائج وخلاصات تؤسس، تراكمياً، لما بعدها. إنّ عدم الأخذ بسياسات بحثية طويلة الأمد، وعدم الحرص على ممارستها بطريقة منهجية، يفضي الى نتيجة رئيسية، هي أنّ النماذج التفسيرية المرجعية في حقل كل علم، في حقبة معينة، تصبح غريبة عن مجريات الواقع وتحولاته. وبالتالي، تفقد القدرة على قراءة هذا الواقع قراءة موضوعية دقيقة، الأمر الذي يبعد الباحثين عن إمكانية تطوير نظرياتهم ومقارباتهم وفقاً لمقتضى التغيير القائم في مجرى الحياة المجتمعية. وإذا كان واقع البحث العلمي عندنا يعاني، أصلاً، من إختلال تكويني، حيث لا توجد، كما هو معروف، لا سياسات بحثيّة ولا ميزانيات مخصصة فعلياً لذلك (هذا ما يفسِّر الإعتماد الدائم على «الخبراء الأجانب» من قبل الحكومات العربية المختلفة)، فإن بعض صور هذا الواقع شهدته البلدان الغربية نفسها، وإن كان ذلك يندرج في سياقات مختلفة عما هو الحال القائم عندنا. وفي هذا الإطار، يمكن القول أنّ نهاية السبعينات شهدت في الغرب بمختلف دوله، تراجعاً ملحوظاً ومثيراً في تمويل الجامعات والمراكز البحثية، بسبب الأزمات المالية والإقتصادية التي عرفها، آنذاك، أكثر الدول الغربية. ومن ضمن عملية التراجع التمويلي هذه، نالت البحوث السوسيولوجية

نصيباً وافراً، بحيث ظهرت علامات على تراجع أهمية هذه البحوث لدى المؤسسات والهيئات الإجتماعية، المدنية والرسمية المختلفة. ورافق ذلك، في تلك اللحظة، تراجعٌ في أشكال وأوجه معينة من الفكر السوسيولوجي، التي انبنت بمعظمها على الماركسية الشديدة الحسّ النقدي، لا سيما حيال تطور الإقتصاد الرأسمالي، بينما كانت أغلبية النخب القائمة، وقتذاك، تسعى الى كيفية تسهيل وتوسيع الوجهة الرأسمالية في تلك المجتمعات والعمل على إنجاحها.

إذا كان الإستنكاف والتراجع في تمويل بحوث تطبيقية (وأساسية أيضاً)، يشكل أحد العوامل المؤسسة لتبلور المنعطف ـ الأزمة الذي عرفته السوسيولوجيا، في تلك اللحظة، إلا أنّه ليس العنصر الوحيد والهام في سياق التبلور هذا. فالعنصر الآخر الأكثر أهمية، برأينا، يكمن في داخل السوسيولوجيا وفي ما عرفه نظامها من تشققات واختلافات وتباينات إبستيمولوجية ومنهجية وأيديولوجية، في تلك اللحظة أيضاً.

ومن أهم العناصر الدالة على أزمة السوسيولوجيا التطبيقية ومساراتها البحثية، أنّها إستقرت، بطريقة غير مبررة علمياً، على نوع من «الهوس الكمي والإحصائي» (فلنتذكر ما كان يقوله سوركين في هذا المجال)، وأنّها تفتقد الى المخيلة وتعوزها الأفكار التي تنتج «المعاني»، والتي لا تقف عند حدود المعطى الكمي، الذي ليس بإمكانه إلتقاط دلالات الواقع في أغلب الأحيان. حتى أنّ مفكراً (انتروبولوجياً) مثل جورج بالانديه إنتقد وبشدة، «الميل التكنوقراطي» في السوسيولوجيا، وهو ميلٌ «يدفع الى تحجيم العملية العلمية وجعلها تناسب التقنيات الإجتماعية و «المهندسين الاجتماعيين» الذين يعملون غُبَّ الطلب من أجل مداواة التأخر والأعطال الإجتماعية»[1]. وكأنّ السوسيولوجيا التطبيقية تنقل الباحثين السوسيولوجيين من موقع المحللين والمفسرين الى موقع المشرِّعين والمقوننين لما هو عليه الواقع.

---

(١) Balandier, G., Anthropo-logiques. Augmenté d'un avant-propos inédit. Les anthropologiques dans la modernité, paris, Librairie générale française, 1987.

كما أنّ النقد إنصبَّ، أكثر ما إنصبَّ، على الأداة أو التقنية البحثية، شبه الحصرية، للسوسيولوجيا التطبيقية، ونعني بذلك: الإستمارة، مع ما تتطلبه من معالجة كمية وسببية. ويبدو أنّ إجتماع الأسباب المؤدية الى المنعطف السوسيولوجي الذي نتحدث عنه، ولا سيما التوجهات النقدية التي عرضنا لها سريعاً، وكذلك تراجع التمويل وتقلص ميزانيات البحث، دفع الكثيرين الى اعتماد تقنيات وأدوات بحثية أقل كلفة، وهي التي نسميها، عادة، «التقنيات النوعية». لذا، من يتتبع البحوث والدراسات التطبيقية، خلال العقدين الماضيين، يلاحظ بسهولة أنّها، في غالبيتها، إستخدمت العينات الصغيرة والمحصورة وركزت على المقابلة نصف الموجهة أو المقابلة الحرة والمفتوحة، وجرى الإعتماد على آلات التسجيل الفيديوي (صوت وصورة) خصوصاً وأنّها غدت ميسورة لمن يريدها بفعل تراجع أسعار التكنولوجيات التواصلية. وأمام هذا الميل الواضح في إستخدام أدوات وتقنيات نوعية، بدا أنّ الخبرة التي جرى تحصيلها سابقاً من الإعتماد المكثّف على تقنية الإستمارة، بدأت تتقهقر وتتراجع. وهذا يعني أنّ الباحثين السوسيولوجيين، الذين طالما صنفوا أنفسهم على أنّهم «خبراء»، والذين كانوا يستمدون شرعيتهم العلمية ومعرفتهم من البحوث التطبيقية تحديداً، أخذوا يفقدون أهميتهم كخبراء أمام أصحاب القرار والسلطة وأصحاب الشركات والمشاريع. وتحوّل هؤلاء الأخيرين (أي أصحاب القرار) نحو طلب «إختصاصيين» من حقول علمية أخرى، لا سيما الديمغرافيا بمختلف صنوفها، والعلوم السياسيّة، وعلوم الإقتصاد.

إذن، هذه بعض العناصر التي أنتجت المنعطف ـ الأزمة للسوسيولوجيا التطبيقية في الغرب. لكنها، بالتأكيد، ليست العناصر الأكثر أهمية في هذا المنعطف الأزمة. لذلك، من الضروري جداً التركيز على بقية العناصر الأكثر فاعلية في هذا المأزق، على ما نرى؛ أي النظريات السوسيولوجية التي كانت، بحق، الدافع الرئيسي ضمن الوجهة التي نتحدث عنها.

في الأربعينات من القرن الفائت، شنَّ المفكر الأميركي من أصل إلماني

فيدريك فون هايك حملة على «علموية العلوم الإجتماعية»، في كتابه المعروف «العلمية ودراسة المجتمع». فقد انتقد بشدة لجوء هذه العلوم الى دراسة «كيانات إجتماعية عامة» وشاملة، مثل الدولة، القطاع الصناعي، الطبقة الإجتماعية، . . . إلخ. وهي نفسها الحملة الشبيهة بالنقد العميق الذي ساقه كارل بوبر حيال هذه العلوم والعلماء العاملين في نطاقها، حيث ركز نقده على ادعاء هؤلاء قدرتهم على تحليل مستقبل ومصير هذه الكيانات الإجتماعية، واستطراداً توقع ما سيكون عليه مستقبل العلوم الإجتماعية لاحقاً. ويبدو أنّ الحملتين، أو النقدين على الأصح، قد عرفا مستوى مرتفعاً من النجاح. إذ أننا رأينا فون هايك نفسه وبالإشتراك مع مفكر أميركي آخر، هو غاري بيكر، قد أسسا، في أعقاب الحملات النقدية المذكورة، براديغماً للتفسير السوسيولوجي يقوم على مبدأ «الفرد العقلاني» أو ما يُعرف بـ «نظرية الخيار العقلاني»، التي استطاعت أن تكتسب قدراً هائلاً من النجاح في البلدان الإنغلوساكسونية والأوروبية الشمالية، تحديداً. وهنا، نسارع الى القول أنّ «نظرية الخيار العقلاني» لا تمثّل رؤية جديدة للإنسان ـ الفرد في المجتمع الأميركي آنذاك، بقدر ما كانت بمثابة رد فعل على النظرية البارسونزية والماركسية في آن. فالمجتمع، وفق منظور هايك وبيكر، هو مجتمع أفراد أو ذرات مفردة. وقد أتت النظريات النيوليبرالية لاحقاً، وخصوصاً الآن، لتدعم هذه الرؤية وتعمقها وتمدها بشرعية ما. فعلى سبيل المثال أتت نظريات التبادل ونظريات الرهان، ومؤخراً النظريات الإدراكية، جميعها لترفد نظرية الخيار العقلاني بكثير من المفاهيم والأدوات الفكرية التي تجعلها أكثر سيطرة.

لكن الأمور لم تقف عند هذا الحد. فقد أفضت نظرية الخيار العقلاني التي تنظر الى المجتمع من زاوية الأفراد المستقلين الذين يكوّنونه، الى ولادة نظريات جديدة أسهمت، بدورها في تقليص أهمية وسيطرة النظريات الوظائفية والماركسية على المشهد السوسيولوجي. هذه النظريات تبدأ من النظرية التفاعلية ثم الإتنوميتودولوجية فالسوسيولوجيا الإدراكية أو التأويلية وصولاً الى

السوسيولوجيا البراغماتية. وتكمن أهمية كل هذه النظريات، في نظر كثيرين ممن يشتغلون على قضايا المجتمع وتقدم أحواله، في قدرتها على قراءة ودراسة «مجتمع الأفراد». وإذا كانت هذه النظريات تركز على الأفراد، فمن الطبيعي أن تلجأ الى مقاربات وطرق منهجية للدراسة تقوم على الميكروي والمحلي واليومي. بمعنى آخر، إنّ تفضيل دراسة التبادل والتفاعل والتفاوض وسيولة العلاقة بين الناس من جهة، وبينهم وبين الأشياء من جهة ثانية، بحيث يصبح الفرد بمثابة الفاعل ـ الشبكة نتيجة لكل هذا الخضم العلائقي الذي يعيشه ويخوضه وبحيث يصبح المعاش والملموس في حياة الناس هو موضوع السوسيولوجيا وقطب إهتمامها؛ إنّ تفضيل هذه الوجهة يفرض على الباحثين الإهتمام، ليس بالتناقضات والصراعات والإختلافات بين الناس (بما هم أفراد) وإنّما دراسة أشكال توافقاتهم وتكيّفهم وتصحيح أوضاعهم ومواقفهم المتبادلة. وهنا، نحب أن نشير الى أنّ برونو لاتور، المنظِّر السوسيولوجي الذي صعد نجمه خلال العقدين الفائقين، هو من أشد المفكرين حماسة ضمن هذه الوجهة، إذ أنّه يرفض التفكير في الإجتماعي من خارج مجموعة التفاعلات والممارسات التي يرى أنّه يجب أن يصار الى وضعها كما هي، وكما تجري في لحظة حدوثها. ولذلك سمى نظريته: Action - Network - Theory، وهو عنوان أحدث كتبه، ثم كتابه «أمل باندورا: من أجل تفسير واقعي للنشاط العلمي»[1].

ويرى بعض السوسيولوجيين، من الذين يعطون أهمية للمزاج الشخصي والحالة النفسية للأفراد في تحليلاتهم وقراءاتهم السوسيولوجية، أنّ مقاربة الواقع الإجتماعي الملموس من زاوية المعيش الفردي تكتسب أهمية بالغة اليوم، في ظل الأزمات الإقتصادية شبه الدائمة وفي ظل نمط الحياة المعاصرة عموماً.

---

(١) Latour, B; L'espoir de Pandore: pour une version réaliste de l'activité scientifique, Paris, La Découverte, 2001.

- Reassembling the social. An introduction to Action - Network - Theory, oxford, oxford university press, 2005.

فالفرد في حياته ومزاجه وطباعه، هو الذي يترجم مثل هذه الأزمات والمآزق الملموسة والمعاشة ويعبر عنها. وهذا يعني أنّ التوجهات السوسيولوجية، التي كانت سائدة في الستينات والسبعينات، كانت تتصدى بالدراسة والبحث للأعطال والمشكلات الإجتماعية، أي للأبنية الإجتماعية التي يبنيها الأفراد ـ الفاعلون الإجتماعيون ـ ويتحكمون في إدارتها. بينما تسعى التوجهات السوسيولوجية التي أتت بعد الثمانينات لمعالجة حروق الأفراد الذين أتت عليهم حرائق الابنية الإجتماعية.

الى جانب ذلك؛ أي الى جانب التركيز على الفرد والفردية، شهدت سوسيولوجيا السبعينات (الدوركايمية والماركسية والبارسونزية الوظائفية) هجوماً إبستيمولوجياً كبيراً عليها من قبل فكر ما بعد الحداثة Le postmodernisme. نقول هجوماً كبيراً، لأنّ نتائجه الفعلية على السوسيولوجيا الكلاسيكية كانت، بالفعل، كبيرة وعميقة، وبالتالي، إذا لم يُصر الى قراءتها بدقة فإنّ المشهد الإبستيمولوجي والمنهجي الراهن يصبح ممتنعاً عن الفهم والإستيعاب وكثير التشوش، كما أشرنا في مقدمة هذه الدراسة.

لقد أعلن أحد كبار فلاسفة ما بعد الحداثة، الفرنسي جان فرانسوا ليوتار، وهو يقرأ الأنظمة الفكرية والأيديولوجيات الكبرى القائمة، أنّ عصر هذه الأيديولوجيات والأنظمة الكلية قد إنتهى. وهو، بقوله هذا، لم يقصد فقط الفلاسفة والمفكرين الذين نظّروا ورافقوا، أيديولوجياً وثقافياً، فكرة الحداثة، بل قصد أيضاً نهاية الفكر العلمي نفسه. بهذا، كان النتاج الفكري (الما بعد حداثي) الذي أنتجه ليوتار، لا سيما في كتابه المعروف «شرط ما بعد الحداثة»[1]، بمثابة المؤشر الواضح على بدء ظهور المنعطف ـ الأزمة في السوسيولوجيا وفي غيرها من العلوم. علماً أنّ ليوتار لم يكن وحده سالكاً هذه الوجهة، إذ أنّ كثيرين غيره إتخذوا المسرى عينه. وليس لنا سوى الإطلاع على بعض الكتب الجادة التي تحدثت عن هذه الموجة العارمة من مفكري وكتّاب ما بعد الحداثة، مثل

(١) Léotard, J-F. La condition post-moderne, réédition, Minuit, 1994.

كتاب س. سيدمن الذي وضع له عنواناً معبِّراً: «منعطف ما بعد الحداثة: الآفاق الجديدة للنظرية الإجتماعية» (١٩٩٤)[١]. كما نحب، هنا، أن نشير الى مفكرٍ فرنسي متميز في «ما بعد حداثيته» وهو ميشال مافيزوللي، صاحب كتاب «زمن القبائل»[٢]، الذي سعى من خلاله الى وصف تحوّلات العلاقات والصلات الإجتماعيّة في ضوء فكرة ما بعد الحداثة. ضمن هذا السياق، أحدثت الطروحات الإبستيمولوجية لما بعد الحداثة سجالات واسعة تحت مسمى إعادة تأسيس النظرية السوسيولوجية المعاصرة، والبعض من أصحاب هذه الطروحات إنطلق من مقولات ما بعد الحداثة ليقيم نظرية سوسيولوجية جديدة، ليس بالضرورة ما بعد حداثية، كما سنرى.

إنّ النقد الإبستيمولوجي الأساسي الذي وجهته ما بعد الحداثة للنظريات السوسيولوجية التي كانت مسيطرة، قبل الثمانينات، تركز على أنّه لم يعد ضرورياً إنتاج أنظمة نظرية أو نظريات كبرى متماسكة، وأنّ مصطلح النظرية نفسه لم يعد ذا جدوى معرفية. ذلك أنّ هدف السوسيولوجيا (كما أي علم آخر) ليس إنتاج لغة نظرية تجريدية وعامة تتعالى عن لغة المعيش اليومي والملموس. هدفها هو الوصف، وصف الواقع. وفي أحسن الحالات اللجوء الى grounded theory[٣]، التي تسمح بممارسة «سوسيولوجيا طبيعية» و «تفحص وقائع المجتمع بهدوء». بتعبير آخر، ممارسة الوصف المكثف للواقع، الذي يجب أن يكون، بالضرورة، واقعاً محلياً (تماماً كما كان عليه الطرح الذي يدعو السوسيولوجيا للإهتمام بـ «الميكرو»)، والذي عليه أن يتركز على دراسة الشرط الإنساني، أي تفاصيل حياة الأفراد الملموسة، من زاوية الإختلافات والتمايزات بينهم (العرقية والثقافية والجنسية والجندرية) ومن زاوية التسلط أو السيطرة بين بعضهم البعض.

---

(١) Seidman, s. The postmodern Turn: New perspectives on social Théory, Cambridge, 1994.

(٢) Maffisoli, M; Le temps des tribus, Paris, La Table Ronde, 2000.

(٣) راجع الديراني، سليمان. المجتمع العام/المجتمع المحلي في ضوء العولمة: مصدر سابق.

هذه المسلمة الما بعد حداثية القائلة بنهاية النظرية، جعلت من كل العلوم، وبالأخص الإنسانية والإجتماعية من بينها، تدخل في مرحلة تضعضع وضعف، بما هي أنظمة مستقلة ومتماسكة. فالسوسيولوجيا والإنتروبولوجيا والتحليل النفسي، وأيضاً الفلسفة والتاريخ والأدب.. إلخ، بدأت تتعامل في ما بينها على قاعدة أنّها أنظمة عابرة لبعضها وأنّ حدودها الذاتية واهية، وبدأ، بالتالي، كل علم منها يشرع في مقاربته لموضوعاته على أساس أنّه لا يملك وحده المفاهيم والأدوات والطرق الضرورية للبحث، وأن بمقدوره الإستناد الى مفاهيم وأدوات وطرق جوّالة وعابرة لكل الأنظمة العلمية. وهذا ما يسمى بـ Transdisciplinarité و Interdiseiplinarité، أو ما يسمى عند الأميركيين بـ «الدراسات الثقافية» Cultural studies. وأهم الموضوعات التي تركزت عليها هذه الوجهة الما بعد حداثية، هي الهويات وصدام الحضارات (لنتذكر هانتنغتون) والثقافات، والهجانة والتمازج الثقافي و«الترجمات» والخطاب، . . . .

حيال هذه التحديات التي أوجدتها توجهات ما بعد الحداثة وطروحات المقاربات الفردية المتنوعة، لم يتوانَ بعض السوسيولوجيين عن التساؤل عن إمكانية بلورة نظرية إجتماعية واحدة وموحَّدة. وهذا ما يذكّرنا بطروحات مفكري ما كان يُعرف بـ «دائرة ڤيننا» في بداية القرن العشرين، حيث جرت محاولات كثيرة لقيام مثل هذه النظرية. ومن أبرز الداعين، أو لنقل الباحثين الذين يعملون بحثياً إنطلاقاً من إمكانية التوحيد النظري، رغم عدم تحققه بالمعنى المتكامل، هو نيكولاس لوهمان[١]، ويمكن بنسبة معينة إدراج إسم أنطوني غيدنز[٢] ضمن هذا المسعى.

---

(١) LHMAN, N; Social systems, & University Press. 1995.

(٢) Giddens, A.; Les Conséquences de la modernitẽ Paris, L'Harmatton, 1994.
(بالإضافة الى عدة كتب أخرى له تشكّل بمجموعها رؤيته النظرية «الموحَّدة»، لا سيما كتابه الذي جرت ترجمته الى العربية مؤخراً «بناء المجتمع»، . . .).

كما أنّ بعض السوسيولوجيين، من أمثال برنار لاهير وباسورون، إشتغلوا ليس إنطلاقاً من إمكانية وجود نظرية إجتماعية موحَّدة، وإنما على أساس وجود «عملية سوسيولوجية واحدة» (١٩٩١[١] و٢٠٠٥[٢]). بهذا المعنى، نرى أنّ غالبية السوسيولوجيين توزعوا على توجهات متعددة، وعملوا على بلورة مقاربات، كل واحدة منها تختص برؤية أو بزاوية معينة يرى صاحبها الواقع الإجتماعي كله من خلالها. وهنا، يمكن إيراد بعضها على سبيل المثال، كمقاربة الفعل الإجتماعي[٣] التي يدعو إليها أيضاً غيدنز، وكذلك ريمون بودون وبرونولاتور (١٩٩٧) وغيرهم. ونظرية الفرد[٤] والتي يدعو إليها برنار لاهير والإيطالي د. مارتوشيللي. ثم نظرية الفعل الفردي في الأوضاع الإجتماعية المختلفة، أو نظرية الوضع، والتي من أبرز دعاتها تيودور شيلنغ وريمون بودون وميشال كروزييه وجورج بيكر وجون الستر، وغيرهم.

لكن هذا المنحى الذي ركَّز على زاوية أو مقولة معينة، ذات طابع خاص غالباً، لم يمنع على الإطلاق سعي البعض لتجديد النظرية الإجتماعية على طريقة النظريات الكلاسيكية المعروفة. ونحن نحسب أنّ أفضل من ذهب في هذه الوجهة وقدّم تحليلات هامة تناسب على الأقل المجتمعات الأكثر تقدماً، هو أرليخ بكْ. لقد رأى هذا المفكر الكبير أنّ مجتمع اليوم، المجتمع المعاصر، هو

---

(١) Lahire, B.; L'esprit sociologique, Paris, La Decouverte, 2005.

(٢) Passeron, J-G.; Le raissonnement, sociologique: L'espace non-poppérien du raisonnement naturel, Paris, Nathan, 1991.

(٣) مرجع سابق، وعلى سبيل التذكير، يمكن أيضاً مراجعة:

- Boudon R.; La Crise de la sociologie: Questions d'épistémologie sociologique, Genève, Paris, Droz, 1971.

Raison, bonnes raisons, Paris, P.U.F. 2003.

- Latour, B.; Nous n'avons jamais été modernes, Paris, La Découverte, 1997.

- Changer de société, Refaire de la sociologie, Paris, La Découverte, 2006.

(٤) Martuccelli, D.; Grammaires de l'individu, Paris, Gallimard, 2002.

«مجتمع مخاطرة»[1]. وهو في طرحه هذا، ليس بعيداً عن طروحات أنطوني غيدنز وسكوت لاش اللذين يتحدثا عن «الحداثة الإنعكاسية». وأصحاب هذه الوجهة النظرية العامة هم بمثابة فلاسفة باحثين أكثر منهم سوسيولوجيين بالمعنى التقني للكلمة، ذلك أنّهم يطرحون مقولات قد لا يرغبون في إخضاعها للبحث الميداني، ولكنهم يقدمون مفاهيم جديدة قادرة على قراءة تحولات المجتمع والوقائع. فمثلاً، يطرح ز. بومن مفهوم «الحداثة السيّالة» أو السائلة، الذي يقدم واقع المجتمع الراهن على أنّه واقع التواصل والإتصال والتبادل وأنّه واقعٌ أفراد يعيشون في شبكة علاقات متبدلة (قلْ: سائلة). وهذا هو الفهم نفسه الذي يقدمه كثيرون، من بين أهمهم ربما، أ. أبادوريه[2]. طبعاً، لا يمكن الإنتهاء من هذه الأمثلة بدون ذكر مانويل كاستيل صاحب الثلاثية المعروفة[3]، الذي ينظر الى العالم بصفته مجتمعات معولمة ومنظّمة بطريقة شبكية.

وعلى العموم، قد لا تنتهي اللائحة التي يمكن إيراد أسماء كبيرة فيها، تقدم طروحات ومفاهيم وازنة، لها تأثيرها في صياغة السوسيولوجيا المعاصرة. فأسماء مثل أرليخ بكْ أو أنطوني غيدنز ليست فريدة في النظر نقدياً الى فكرة أو فلسفة الحداثة ومحاولة تطوير أفكار جديدة، فيها أو بديلاً عنها، لا سيما فكرة «الحداثة الإنعكاسية». فمثلاً، يورغن هابرماس[4]، الفيلسوف الإلماني

---

(١) Beck, U; La société du risque; Sur la voie d'une autre modernité, Champs/ Flammarion, 2001.

- Pouvoir et contre pouvoir à l'heure de la mondialisation, Champs/ Flammarion 2003

- Qu'est-ce que le cosmopolitisme? Paris, Aubier, 2006.

(٢) Appadurai, A., Après le colonialisme. Les conséquences de la globolisation, Paris, Payot, 2001.

(٣) Castells, M.: - The power of identity, oxford, Blackwell publishers, 1997.

- La société en reseaux, l'ère de l'information, Paris, Fayard, 1998.

- End of Millennium, oxford, Blackwell publishers, 1998.

(٤) Habermas, J, Théorie de l'agir communicationnel, Paris, Fayard, 1987.

المعروف، وكذلك لوك بولتانسكي[1]، وغيرهم أيضاً، يطورون ما يمكن تسميته بـ «النقد الإدراكي» الذي يسعى لفهم مرتكزات الفكر الرأسمالي الذي يسيطر عبر ما يدعى بـ «العقلانية الأداتية».

إذن، ومنذ عقد أو عقدين على الأكثر، دخل المفكرون الفلاسفة على السوسيولوجيا دخولاً كبيراً. فإلى جانب السوسيولوجيا «الشاهدة» التي تفسِّر الواقع أو السوسيولوجيا «التشاركية» التي تقدم نصائحها لأصحاب القرار السلطوي، برزت آفاق واسعة وجديدة أمام السوسيولوجيا التي قدمها لها هؤلاء الفلاسفة السوسيولوجيين. وما نحب أن نؤكّد عليه، إن من نتائج هذا الدخول على السوسيولوجيا، أنّ المعطيات والمعلومات التي يسعى كل باحث تقليدياً للحصول عليها وتجميعها وتحليلها ثم تقديم تفسيرات علمية لأبرز ما تقدمه من أسئلة، لم تعد وظيفتها الأولى تقتصر على تقديم حجج وبراهين منطقية وواقعية متماسكة لوصف الظواهر الإجتماعية وتفسيرها، وإنما لتبيان صحة المقولات والطروحات النظرية وما يرافقها من سجالات بين هؤلاء المفكرين الفلاسفة. بمعنى ثانٍ، أصبح الأساس هو الخطاب المعرفي الذي يقدمه هؤلاء، والذي يتكيف بسرعة مع الميديا الإعلامية والمعلوماتية الفاعلة بقوة في حياة الناس اليوم، وكذلك الخطاب اليومي الذي يقدمه عموم الأفراد. وهما أساس إدراك تحولات مجتمعات العالم في ظل ظاهرة العولمة ومفاعيلها.

III ـ المجتمع وعلمه بعد منعطف الثمانينات.

فرضت التحولات المجتمعية، إبان الثمانينات، تحولات كبيرة في الفكر الإجتماعي، وظهرت بالتالي، كما أسلفنا القول، مقاربات سوسيولوجية وفكرية متعددة حيال مفهوم المجتمع وحيال الدور الذي على السوسيولوجيا أن تلعبه تجاهه. والسؤال الذي يمكن طرحه، في القسم الثالث من هذه الدراسة، يتمثل

---

(١) Boltanski, L. Chapello, E., Le nouvel esprit du Capitalisme, Paris, Gallimard, 1999.

في قراءة آفاق وإمكانيات هذه المقاربات المستجدة، وفي محاولة تعيين نقاط القوة والضعف فيها، بحسب ما نرى أو نحسب أنّه كذلك.

أ ـ سوسيولوجيا المعاش اليومي وسوسيولوجيا الفرد.

الكتابات الغزيرة التي تندرج ضمن خانة السوسيولوجيا «النوعية»، والتي تهتم تحديداً باستقراء المعاني والدلالات وسبرغور المعاش وتفاصيل الحياة اليومية، أو تلك التي تندرج ضمن فكرة ما بعد الحداثة، هي، جميعها، كتابات تتميز بانقلابها على نماذج التفسير المرجعية (البراديغمات) الكلاسيكية.

وأغلب النتائج التي تخلص إليها هذه السوسيولوجيا، عند دراستها لشؤون المجتمع وأحواله، لا يأخذها أصحاب القرار على أنّها ثابتة وأكيدة، وإنما تعبر في أحسن الأحوال عن وجهة نظر صانعيها. فالباحثون الذين يدرسون نتائج فئات إجتماعية أو تجمعات سكانية أو مواضع محلية مثلاً، غالباً ما يعرضون على أصحاب القرار وصفاً لموضوع دراستهم ولا يقدمون لهم مقترحات أو حلول معيّنة، خاصة بهذه السمة أو تلك من المشكلة أو القضية المعيوشة التي يدرسون. وليس من المبالغة في شيىء القول أنّ هذه الطريقة في البحث تكاد تكون شبيهة بالتحقيقات المصوَّرة التي تقدمها محطات التلفزيون أو الصحف اليومية. علماً أنّ هذه المحطات والصحف تفرض سرعة أكبر في التدخل لمعالجة المشكلة التي تتناولها، نظراً لسرعة معالجتها ولنشر وتداول رؤيتها لها. في حين أنّ الدراسات السوسيولوجية لا تستطيع مجاراة الميديا في ذلك ولا منافستها، خصوصاً إذا كانت مقاربتها وصفية أو موضعية أو جزئية. لهذا، يبدو أنّ آلاف الصفحات التي يكتبها الباحثون السوسيولوجيون لم تعد قادرة على منافسة الإعلام التلفزيوني، ولم تعد تغري من بيدهم القرار. وبالتالي، أصبحنا ندرك لماذا يهتم السياسيون وأصحاب السلطة، أولاً وثانياً وثالثاً، بالشاشة، إذ أنّها أصبحت، وبصرف النظر عن موضوعيتها ودقة توصيفاتها وإغراء الصورة الذي تعتمده في تحقيقاتها، هي الدافع نحو اتخاذ هذا القرار أو ذاك من قِبل من بيدهم القرار. وبالمقابل، إذا كانت الدراسات السوسيولوجية، بالمعنى الذي

أشرنا إليه سابقاً، هي بمثابة دراسة حالة، أو دراسة ميكروسوسيولوجية، فإنّ أهميتها الفعلية أصبحت ضيقة ومحصورة ولا تحمل غنى معرفياً، كما يمكن توقعه منها. وهنا، بالإمكان سوق مثال على ما نقول: السوسيولوجي الفرنسي الكبير، بيار بورديو، أثار إهتماماً بالغاً عندما أصدر كتابه عام ١٩٩٣، «بؤس الناس» (أو «بؤس العالم» كما جرت ترجمته الى العربية)[١]. ذلك أنّ الجديد الذي أتى به بورديو تمثل بمقاربته المنهجية والمسار البحثي الذي إختاره في دراسته لظاهرة الفقر والبؤس والتهميش[٢]. بيدَ أنّ خياراته المنهجية التي رست على إعتماد دراسة الحالة، لم تقدم جديداً معرفياً كبيراً، بقدر ما كانت لافتة ومثيرة في انتقال بورديو نفسه من السوسيولوجيا «الكمية» الى السوسيولوجيا «النوعية». فالكتاب هذا، الذي يحتوي على دراسة حالات (عبر المقابلة المفتوحة) عديدة جداً (تجاوز الكتاب الـ ٦٠٠ صفحة) حول الفقر والأوضاع البائسة للذين نظر إليهم بورديو وفريقه البحثي على أنّهم يمثلون حالات نموذجية في هذا المجال، لم يستطع إحداث تغيير ذي شأن في السياسات الإجتماعية والإقتصادية التي تعتمدها الدولة وأصحاب القرار فيها من أجل محاربة الفقر وتحسين أوضاع الفئات المهمشة.

بهذا المعنى، لم تستطع نظريات الفردية في المعيش اليومي، وعلى الرغم من أهميتها، أن تقدم إجابات لما سيؤول إليه المجتمع أو تفسيرات عامة للظواهر الجماعية. وبالتالي، ليست مؤهلة تماماً لأن تكون قادرة على المساعدة في اجتراح حلول سياسية للمشكلات المجتمعية المتراكمة. ونظن أنّ الباحثين الذين يتبنون نظريات الفردية والمعيش اليومي لا يهتمون، أصلاً، بالهيئات والمؤسسات والإدارات العامة التي يمكن أن تستخدم محصلات أبحاثهم. إذ أنّ أبحاثهم هذه تندرج على الأغلب في حقل الإنتاج المعرفي البحت، بصرف

---

(١) Bourdieu, P, La misère du monde, Seuil, 1993.

(٢) انظر، الديراني، سليمان، الفاعل الاجتماعي أساس النظر في التغييرات المجتمعية الحالية، مجلة العلوم الاجتماعية، بيروت، أيار ٢٠٠١.

النظر عن مدى إستفادة الآخرين منه. ولهذا تراهم يعانون دائماً من قلة تمويل أبحاثهم من الجامعات ومراكز الأبحاث. أما المؤسسات التي تستفيد من نتاجهم فهي تلك المتخصصة في قضايا وموضوعات محددة، كجمعيات العمل الإجتماعي والإنساني، لا سيما لجهة الوصف الذي يقدمونه للحالات والأوضاع المدروسة.

إذن، الإستفادة من السوسيولوجيا «النوعية» هي على أوجه ودرجات، بالنسبة الى المؤسسات والهيئات التي تُعنى بقضايا المجتمع وانتظامه. فالواضح أنّ إدارة مدرسة أو شركة تجارية، أو جمعية لمكافحة التدخين، أو غيرها، تلجأ الى مثل هذه المقاربة النوعية من أجل تبيّن واستيضاح الوجهة التي عليها أن تسلكها. غير أنّ نتاجات ودراسات السوسيولوجيا «النوعية» لا تشكل سنداً أو قاعدة لأشكال جديدة من الإدارة العامة والحكم، عند مؤسسات الدولة.

لكن في المقلب الآخر، أي عند جمهور الناس، يجد أصحاب المقاربات النوعية صدى ووقعاً، سواء من خلال الميديا التلفزيونية التي تستضيف مثل هؤلاء (البرامج التي تعالج القضايا الإجتماعية)، أو من خلال الإحتكاك المباشر بالناس، عند إجراء مقابلات معهم. بيدَ أنّ شهرة السوسيولوجيين وأهميتهم، بالنسبة الى الناس وعبر الميديا، تتوقف أساساً على نوعية وأسلوب كتاباتهم للنصوص التي ينتجونها والخطاب الذي يقدمونه. فالأسلوب، هنا، إذا كان «أدبياً»، بمعنى ما، أو يتحلى بنسبة من التشويق والذائقة، فإنه يشكل الرافعة لشهرة أصحابه وعلو قدمهم. علماً أنّ الإسلوب في الكتابة، سواء على مستوى إنتقاء المفردات واختيار الألفاظ وصياغة العبارات وطريقة إنسياب النص وجريان معانيه أو حتى على مستوى الحس الجمالي الذي ينطوي عليه، لم يكن موضع إهتمام الباحثين وعنايتهم التحليلية، إجمالاً. وقد يكون هذا الأمر إستثناءاً عند الإنتروبولوجيين الذين يتميّزون، عادةً، بالكتابة التجريبية والوصفية المنطوية على عنصر الإدهاش والغرائبية. وكثيراً ما كنا نكتشف كاتباً أدبياً متميّزاً بإسلوبه الوضّاء أو بعبارته الجمالية عندما كنا نقرأ لبعض الباحثين السوسيولوجيين القلائل

جداً، وهؤلاء على الأغلب كانوا من بين الباحثين الذين يعتمدون دراسة الحالة أو الدراسة الميكروية الذين يركزون على المعيش واليومي والتفصيلي. إنّ لفت النظر الى مسألة أسلوب الكتابة، أمرٌ في غاية الأهمية باعتقادنا، ذلك أنّ الأسلوب هو شكل رئيسي من أشكال التواصل والإتصال، وأنّه يتناسب كثيراً مع الواقع المجتمعي التواصلي الذي يعيش الناس حالياً. وأظن أنّه، من الآن فصاعداً، سيكون لقيمة الكتابة والأساليب الكتابية عند السوسيولوجيين موقعاً متقدماً إنطلاقاً مما تحمله من مقدرة على التواصل والإتصال. وفي كل حال، الباحثون «النوعيون» هم أكثر من يُعنى بهذه الناحية، على اعتبار أنّ نصوصهم وكتاباتهم تتصف بأنها أكثر تواصلاً ميديائياً[1] من نصوص وكتابات آخرين كثر ممن يقبعون في «جفاف اللغة النظرية».

ب ـ الفرد العقلاني.

المقاربات التي تنطلق، جميعها، من جذع مشترك هو نظرية الفرد العقلاني، تعتبر أنّ الإنسان الفرد كائن يمكن «إدارته» من قبل السلطات العامة، أو لنقل الدولة، باعتباره شخصاً له مصالح فردية وخيارات وتوجهات ذاتية. وهذا يعني أنّ هذه المقاربات لم تعد تنظر الى المجتمع على أساس أنّه كتل وجماعات وفئات إجتماعية، وإنّما على أساس أنّه تجمع أفراد. وبالتالي، فإنّ إدارة الدولة للمجتمع (وهذا معنى السياسة) لم تعد تتطلب الإرتكاز الى ما يسمى الوعي المجتمعي العام وبث روح المسؤولية الجماعية والعمل الجماعي، وإنما تستند الى قاعدة مكافأة/ معاقبة الفرد وكذلك السعي الى إطلاق المبادرات الفردية ورؤية الأفراد لمستقبلهم الذاتي، الأمر الذي يتولد عنه إنتظاماً أو نظاماً عاماً تلقائياً، بدون تخطيط مسبق. ويبدو أنّ نظريات الخيار العقلاني، التي يمكن تلمس تطبيقاتها «الفردية» في مجالات الأسرة أو العمل والتدين وفي شتى المجالات الحياتية الأخرى، لا تستطيع أن تؤكد صحة مقولاتها إلا من خلال

(١) أكثر ما يمثل هذه الخاصة، ز. بومن عند الأميركيين وجان كلود كوفمان، عند الفرنسيين.

دراسة سلوكات الناس. وهذا الأمر هو مطلب أصحاب القرار والسياسيين، باعتباره يشكل أداةً بيدهم ووسيلة لاتخاذ القرار.

ج ـ مستقبل المجتمع العام: النظريات والرؤى.

ما شهده العالم منذ ثمانينات القرن العشرين وحتى الآن من تحولات عميقة، طاولت كل شيىء تقريباً: الثقافة والمعرفة والبنى الإجتماعية والنظم الإقتصادية والسياسية والتكنولوجيا وغيرها.

ومن ضمن المفاهيم التي حاولت التعبير عن هذه التحولات المجتمعية، والتي عرفت رواجاً كبيراً وأشاعت سجالاً هاماً بشأنها، مفهوم «مجتمع المخاطرة» و«الحداثة الإنعكاسية». فكلا المفهومين حاولا شرح ما آلت إليه مجتمعات اليوم، إذ قدما فهماً لماهية «المجتمع المعرفي»، بصوره الغربية المتقدمة على الأقل، واقترحا رؤيةً للعمل والعيش والإنتظام فيه. غير أنّ استخدام هذين المفهومين من قبل كل الناس كيفما كان، وعدم توفر طرق ومقاربات منهجية لإثبات صحة المقولات التي ينطويا عليها، يؤثر أحياناً في «الصلابة النظرية» التي يتحليا بها.

والى جانب هذين المفهومين، شكلت طروحات أنطوني غيدنز حول «الطريق الثالثة» و«الدولة الإجتماعية الفاعلة»، حالة خاصة. فبعدما ابتعد غيدنز عن نظرية الفعل الإجتماعي التي سبق له، هو نفسه، أن صاغها وبلورها، إقترب الى حدٍ ما من نظريات الخيار العقلاني، وسعى الى ترجمتها كرؤية سياسية[1]. ويبدو أنّ رؤية غيدنز السياسية قد وجدت من يتبناها ويجسّدها، أمثال طوني بلير رئيس وزراء بريطانيا السابق، وبيل كلينتون الرئيس الأميركي السابق، وعموماً كل حكومات «الوسط» في أوروبا. طبعاً، لا يمكن إعتبار غيدنز، هنا، بمثابة «خبير» يقدم وصفة جاهزة للحكم والإدارة، وإنّما كان غيدنز نفسه بمثابة

(١) Giddens, A., La troisième voie, 2001.
(Trd. The Global third way Debate, Cambridge, polity press, 2001).

«السياسي» الذي يترجم نظريته السوسيولوجية. وقد أثارت طروحات غيدنز نقاشات واسعة، شارك فيها صاحبها في إصدارات عديدة له. وهي أقرب للنقاشات والسجالات السياسية من كونها طروحات سوسيولوجية في الأصل، وتجد لنفسها صدى أو تعبيرات سياسية معينة.

أما نظرية «السستام، سواء على طريقة نيكولاس لوهمان أو كما قدمها آخرون، فإنها من النظريات التي تتضمن مفاهيم وأدوات مثيرة وهامة لتحليل أوضاع المجتمعات القائمة وتحولاتها العميقة. بيد أنّها تبقى من النظريات التي تحتاج الى مايجعلها عملانية وقابلة للتطبيق والتجريب.

أما في ما خص النظريات النقدية، التي تبلورت، جميعها تقريباً، حول نقد موديل مجتمعي مسيطر، هو موديل الفردية والمجتمع/الأفراد، كما تجسّد المجتمعات المتقدمة تحديداً بعض حالاته، فإنها تنطلق، غالباً، من تبنيها لمسلمة الفرد/الفردية من أجل نقد هذا الموديل نفسه. وعلى سبيل المثال فلنأخذ كتابات ألان تورين الذي تبنى بوضوح مسألة الفردية (١٩٩٣)[١]. والأمر نفسه ينطبق على غيدنز الذي تخلى عن النظرية النقدية وذهب باتجاه التفتيش عن صيغ سياسية تجعل الأفراد ينخرطون ويلتزمون بها.

IV ـ مآزق السوسيولوجيا وآفاقها.

أمام هذا المشهد الذي مررنا عليه بسرعة، نجد، في المحصلة، أنّ هناك خيارات نظرية متعددة، أحياناً واضحة وغالباً مضمرة وملتبسة، هي التي تحكم عمل السوسيولوجيين وتحدد نظرتهم الى المجتمع وتحولاته الراهنة. حيث أنّه يمكن القول أنّ تعدد النظريات وتعدد السجالات العالية النبرة التي تثيرها، يجعلنا أمام حقل معرفي وكأننا في سوق كبيرة لا إمكانية لحصر المعروضات فيها. وقد يكون هذا الأمر مدعاة إعتقاد بأن هذا العلم يشهد فوراناً، لا بل تحوّلاً كبيراً في البراديغمات التفسيرية الكلاسيكية التي سيطرت فيه على امتداد

(١) Touraine, A., Critique de la modernité, Paris, Fayard, 1993.

القرن العشرين. بيدَ أنّ هذا التعدد، لا بل التنوع النظري المثير، الذي يصل أحياناً الى حد تشوش الرؤية وعدم وضوحها عند من يريد تبيّن تطور النظريات، إبستيمولوجياً، تزداد وطأته وصعوبة التعامل معه عندما يكون موضع تدريس ومتابعة أكاديمية، وعندما يكون الأكاديميون أنفسهم منحازين إما لهذه الوجهة أو تلك أو غير مبالين بالطروحات الجديدة. الأمر الذي يحيلهم الى نوع من «التقاعد المعرفي المبكر» ويجعلهم متمسكين، أيما تمسك، بالبراديغمات الكلاسيكية التي يقول أصحابها أنفسهم: لا بد من التغيير والتفتيش عن آفاق جديدة تسمح بقراءة ما يجري سريعاً من حولنا.

وإذا جاز لنا إختصار ما تواجهه السوسيولوجيا الآن، إختصاراً لا ندّعي أنّه كامل، فإننا نشير الى:

أ ـ تنازع السوسيولوجيا (حداثة، ما بعد حداثة، حداثة جديدة).

الإتجاهات الفكرية الجديدة التي تفرض على السوسيولوجيا مقاربة منهجية جديدة ومغايرة للمقاربات الكلاسيكية المعروفة، هي اليوم في أوج فاعليتها. بالطبع، هذا لا يعني أنّ البراديغمات التفسيرية الكلاسيكية في السوسيولوجيا قد أفل زمانها وانتهت، وإنما يمكن ملاحظة نوع من التعايش والتساكن بين الطروحات الجديدة وبين المقاربات التقليدية، مع ميل كبير لاكتساب الأولى أهمية معرفية كبيرة على حساب الثانية، إبستيمولوجياً ومنهجياً.

لكن هل من الممكن حصر تطور النظريات السوسيولوجية (أو ما أسميناه البراديغمات التفسيرية) في أفقين لا ثالث لهما، إما الحداثة أو ما بعد الحداثة؟ العالمثالثيون، وبالأخص المفكرون الإسلاميون[1]، سعوا لرسم أفق آخر مختلف، ينزع عن السوسيولوجيا، بقدر المستطاع، طابعها الغربي. والمحاولات هذه كثيرة، نراها تمتد من منتصف القرن الماضي وحتى الآن.

---

(١) راجع، الديراني، سليمان، التواصل الإعلامي تكوين ثقافي للمجتمعات المعاصرة؟ بحث، مجلة العلوم الإجتماعية، ٢٠٠٧.

وتأخذ اليوم مجدها في ظل «صدام الحضارات» وعلو شأن الهوية والخصوصية والإنتماء الثقافي، وفي ظل الحروب المستعرة ضد «الإرهاب»، وفي ظل... العولمة.

في المجتمعات المتقدمة (الغربية) نفسها، توجد أيضاً محاولات للخروج من هذه الثنائية، حداثة وما بعد حداثة. بمعنى، السعي الى تأسيس سوسيولوجيا قادرة على مواجهة ما بعد الحداثة و«الدراسات الثقافية» الأميركية (Cultural Studies) والسوسيولوجيا الوصفية. وضمن هذا السياق يبدو النقاش حول إمكانية بلورة نظرية جديدة لإنتاج المعرفة السوسيولوجية مفتوحاً على مصراعيه، على إعتبار أنّ حقل السوسيولوجيا نفسه، كحقل معرفي، بدأ يحمل علامات التذرر والضعضعة والتنابذ الى حد طرح أسئلة على ضرورة وجود هذا النظام العلمي أصلاً. بهذا المعنى، يغدو التفتيش عن أفقٍ جديد خارج ثنائية حداثة/ما بعد حداثة، أمراً بالغ الأهمية، على الأقل للمحافظة على وجود السوسيولوجيا كنظام علمي يمتلك شرعيته المجتمعية.

تحت هذه الثنائية العامة، يمكن التطرق الى جملة من الثنائيات المرتبطة بها، وذلك من أجل توضيح أهمية الأفق الجديد والمأمول.

ب ـ الفكر الكلي والفكر الأداتي.

إحدى أبرز المعضلات، القديمة نسبياً، كما سبق وذكرنا في بداية هذه الدراسة، تجلت في تنازع السوسيولوجيا (والسوسيولوجيين) بين أن تقدم تفسيراً عاماً أو خاصاً لميدان من ميادين المجتمع أو قضية من قضاياه، وبين أن تكون مختصة في تقديم معرفة تطبيقية، على شكل برامج وخطط، جاهزة للتنفيذ والممارسة، يعتمدها أصحاب القرار (في الدولة والمجتمع). وفي تقديرنا، سيبقى كلا النوعين قائمين ومعتمدين، لكن إستمرارهما وبقاءهما يطرح أسئلة كثيرة من الضروري التعرف إليها والتفكير في الإجابة عليها.

من هذه الأسئلة، إنّ إنتاج السوسيولوجي، بما هو إنتاج تأويلي في

المصاف الأول، يواجه الآن، وأكثر في المستقبل، مشكلة تمويل البحوث والدراسات التي لا يمكن توفيره إن لم تجرِ الإستفادة من هذا الإنتاج. فالجهة التي تموّل بحثاً تفتش عملياً عن «حل» أو «إقتراح علمي» له صفة الإختصاصية، يمكن أن تتبناه لمواجهة القضية أو المشكلة التي تقع من ضمن مسؤولياتها. وبالتالي، فإن التمويل يلعب دوراً محورياً في «تقسيم» نوعية الأبحاث وفرزها. أبحاث ممولة تدعمها هيئات وجهات لها مصلحة في ذلك، مثل مؤسسات الدولة والمؤسسات الخاصة وهيئات دولية مختلفة، وهي بمعظمها غنية وتتوفر لها الأموال المخصصة لدعم البحث العلمي التطبيقي، وأبحاث «تدعمها» الجامعات والمؤسسات الأكاديمية تتصف غالباً بكونها أبحاثاً معرفية عامة.

وفي الحالتين، لا بد للسوسيولوجيا من أن تسعى دائماً للمحافظة على صدقيتها العلمية وأهميتها الإختصاصية ومقدرتها التفسيرية وأن تطور، من أجل ذلك، وسائلها وتقنياتها البحثية. وهذا يعني أنّ البحوث التي تتجه وجهة تطبيقية تدفع السوسيولوجيا، كنظام علمي مستقل، لأن تكون بمواجهة أنظمة أخرى (إقتصاد، سياسة، سكان، جغرافيا، . . .)، إذ أنّ هذه العلوم تحتل دوراً مهماً في التحليل والتفسير وتقديم المقترحات العملية عند أصحاب الشأن والقرار. وإذا ما كان الطلب على أبحاث «عمومية» تساعد في توجهات الحكم والإدارة العامة، فإنّ السوسيولوجيا ستكون على صراع ومواجهة مع العلوم السياسية والإدارية والقانونية وحتى مع الفلسفة. أما إذا استمرت السوسيولوجيا تعتمد المقاربات الفردية، فمن التلقائي أن تتخلى عن شيءٍ من إهتمامها البحثي بالمعاش الفردي واليومي، وتستبدل ذلك بمقاربة عقلانية وعملانية أكثر.

بهذا المعنى، تغدو الوجهة الثنائية هذه، أي السوسيولوجيا الفردية والمعاشة واليومية والسوسيولوجيا التطبيقية الشديدة الإختصاص، بمثابة معضلة وجودية تهدد قسماً كبيراً من الباحثين الذين يرون في المسارات البحثية العقلانية التي تقوم على وصف السلوكات والظواهر بمثابة إختزال للفعل الإنساني وللوجود المجتمعي.

ج ـ الفردي والمجتمعي ومعضلة السوسيولوجيا الإدراكية.

إذا كان هدف البحث السوسيولوجي يتمثل في إدراك معنى الأشياء والظواهر والسلوكات، أي إذا كانت السوسيولوجيا ذات منحى إدراكي بحت، فإنها ستعاني، في أدائها لوظيفتها هذه، من معضلة المضمون الذي تقدمه. إذ أنّ البحث عن معنى الأشياء، على أهميته الفائقة والأكيدة، يبقى مفتقداً للمعايير العامة التي على أساسها يجري قياس صحة وموضوعية ما جرى الإنتهاء إليه من خلاصات.

فأغلب الخلافات والصراعات بين الباحثين، وبصرف النظر عن النظريات والمفاهيم والمنطلقات التي يعتمدونها، كانت تنشأ من واقع أنّهم ينتهون الى نتائج وخلاصات (موضوعية، إذن، علمية، إذن عامة) إنطلاقاً من دراسة ما يجري في البلدان الغربية والمتقدمة التي يصدرون عنها، وبالتالي، تعميم خلاصاتهم، على الأغلب، وتطوير براديغماتهم التفسيرية على أساسها، واعتبارها «العلم» مع ال التعريف. والأمر الثاني، الذي ساعد في الذهاب ضمن هذا المنحى من قبلهم، أنّ دراساتهم وبحوثهم كانت تتناول «الكليات»، أي الظواهر العامة والتحولات الكبرى والأبنية المجتمعية العامة. ضمن هذا السياق، يُطرح السؤال: بالنسبة الى ماذا يقيسون صحة وموضوعية خلاصاتهم ونتائج أبحاثهم، لا سيما إذا كان الهدف الأساسي من هذه البحوث التفتيش عن معنى الأشياء وعن معنى تحولاتها.

هذه المعضلة خفت حدتها بعض الشيىء منذ مطالع ثمانينات القرن الماضي. وسبب ذلك أنّ الصعود الكبير للبراديغمات التفسيرية الفردانية وسيطرتها السريعة على السوسيولوجيا وبعض العلوم الإجتماعية الأخرى، أفقدت السوسيولوجيا القدرة على تفسير التحولات المجتمعية الكبرى، سواء في الغرب أو في الشرق. أي أنّ خيار البحث في اليومي والتفصيلي والوجودي المعاش حال دون الإهتمام في «الكليات»، وحال، ثانياً، دون إنتاج نظريات حول هذه التحولات، الأمر الذي دفع النظام العلمي (السوسيولوجيا) بمجمله

نحو الفردانية والتفصيلي اليومي والمحلي. وبموازاة ذلك، من تَنكَب مهمة البحث في الكليات العامة، يندرج في العلوم الإقتصادية والسياسية والجيوبوليتيكية. أي أنّ هذه العلوم إحتلت المكانة التي كانت للسوسيولوجيا سابقاً، بينما تحولت هذه الأخيرة الى ناطق بإسم عذابات الإنسان وشكواه من خلال رصد يومياته ومعيشه التفصيلي، بصفته المفردة.

وإذا كانت السوسيولوجيا ترغب في قول شيىء جديد، أو تبلور خطاباً معرفياً قادراً على التعامل مع القضايا المجتمعية العامة، على غرار العلوم السياسية والإقتصادية، فليس من سبيل الى ذلك سوى تفعيل جهازها النظري والمفاهيمي وتطويره عبر صياغة نماذج للتفسير جديدة ووازنة وقادرة على إثبات أهميتها العلمية والعملية من خلال البحوث الميدانية والأعمال التطبيقية. أما إذا استمرت الأمور على ما هي عليه، أي الإعتماد على نظريات مهمة طبعاً لكن شديدة العمومية، كنظرية العولمة أو مجتمع المخاطرة، ولم يجرِ، بالمقابل، تحديث الجهاز المفاهيمي والنظري لدى السوسيولوجيا فهذا يعني، لا محالة، الموت البطيىء لنظام علمي كان وما يزال واعداً.

د ـ معضلة الحياد أو وهمه.

قلنا في مطلع هذه الدراسة أنّه من المشكلات أو المعضلات الكبرى التي كانت السوسيولوجيا، قبل ثمانينات القرن الفائت، تعاني من وطأتها، كانت المواجهة بين المقاربة النقدية والمقاربة التشاركية. لكن بعد الثمانينات تراجعت أهمية المقاربة النقدية وذوت، وتراجعت أهمية النظام العلمي نفسه بسبب القيمة المعرفية التي كانت هذه المقاربة النقدية تمده بها. وأصبحت السوسيولوجيا واقفة بين حدّين: لا هي تعبير صادق عن الواقع ولا هي نقدية بالكامل. حتى لكأن أهل هذا الإختصاص أخذوا ينسجون شرنقتهم بعيداً عن الواقع المجتمعي ومجرياته. وهذا ما عنينا به التراجع النظري وهذا ما سمح أيضاً بانخفاض منسوب النقد في هذا الحقل المعرفي.

والآن، ما زلنا عند ذات الموقف: السوسيولوجيا النقدية تزداد هامشية. والسوسيولوجيا، ككل تحتاج الى انخراط متزايد في قضايا الواقع ومشكلاته، ولكن من ضمن شبكة علاقات وتجادل معرفي مع ما تقدمه العلوم الإجتماعية والإنسانية من طروحات نظرية ومفاهيم.

إنّ كيفية التعامل مع جملة المعضلات التي سبق ذكرها، هي، في تقديرنا، ما سيحكم مستقبل هذا العلم، وتحديداً عبر تظهير ما يقدمه من نماذج (أو براديغمات) تفسيرية جديدة.

بيروت، حزيران ٢٠٠٧

الثقافة والتحولات الاجتماعية في الوطن العربي

كلثم علي الغانم(*)

مقدمة:

تشهد المنطقة العربية تغيُّرات متباينة الملامح والعوامل تتداخل فيها عناصر الثقافة العربية مع عناصر مستجدة وذلك في حركة مستمرة من التحولات والتغيرات النسقية سواء في شكل التنظيمات المجتمعية أو على مستوى أنماط القِيم وأشكال السلوك، يتفاعل فيها المحلي مع الإقليمي والعالمي، ومن المفترض أن تولِّد هذه التحوّلات نسقاً ثقافياً جديداً. إلا أن المجتمعات العربية تمر حالياً بعنق الزجاجة، بمرحلة لم تتحدد فيها خصائص المستقبل، فهذه المجتمعات وإن كان لها ماضٍ تتمسك به ويؤثر على شكل الحاضر، إلا أن الثابت يندمج مع المتغيّر أحياناً ويتعارض معه في أغلب الأحيان؛ فكلاهما يتداخلان ويتعارضان في فترات قصيرة نسبياً مقارنة بعمر التغيُّر الذي تحتاجه المجتمعات لكي تتحول، وتؤدي إلى عشوائية التغيُّر، وتجعل من الحاضر خليطاً والمستقبل غير واضح المعالم. وذلك كله بسبب ظروف الواقع المعاش المليء بالمشكلات الجوهرية ومسارات النهضة الداخلية الهشة والتدخلات الخارجية الخبيثة.

فهل يمكن أن تتضمن هذه التحولات والتغييرات العشوائية عناصر التجديد؟ ومولدة لها في الوقت نفسه؟ وتكون محصلتها النهائية بناء نهضة المجتمع العربي؟

وهذا بدوره يقودنا إلى التساؤل عما إذا كانت طبيعة هذا النسق الثقافي، فيها من المرونة ما يتيح له الاستجابة لمتطلبات الحاضر والمستقبل وبالقدر الذي

(*) أستاذ مشارك بقسم العلوم الاجتماعية، جامعة قطر.

لا يصبح التعارض فيه معوقاً لعملية التحول؟ وكذلك يمكن التساؤل حول الدور الذي يمكن أن تلعبه المعطيات الواقعية لهذا النسق في هذا المجال أمام ظروف اقتصادية وسياسية سيئة جداً ولا تتيح أي تراكم تنموي لعناصر الإصلاح، فهناك دول عربية تراجع الخط التنموي بها كثيراً مثال ذلك الصومال العراق الأراضي المحتلة لبنان السودان، وهناك دول ارتفع بها الفقر بدلاً من أن يتقلص، وازدادت الفروق بين الدول الغنية النفطية والدول العربية الأخرى. فكيف يمكن أن تلعب القِيم دور نهضوي في مجال يعجز عن تلبية الحاجات الأساسية عند قطاعات كبيرة من السكان؟ وهل يمكن أن تصبح القِيم والثقافة حبل النجاة لبناء تنمية باقية ومستدامة؟ وما هي المعطيات النهضوية ـ الإصلاحية أو عناصر التجديد الكامنة في الثقافة العربية؟

إن ذلك يتطلب فحص الثوابت القائمة وتحديد ماهيتها وأدوارها التي تلعبها في حياة الإنسان العربي، وإمكانيات بلورة المنظومة التي بإمكانها أن تصبح موجهات لمشروع تنموي نهضوي، ولها القدرة على حفز وتشكيل أنماط من السلوك واقعية تدعم توجهات التنمية ومشاريعها الإصلاحية فلا خير من تبني مشاريع ديموقراطية والسلوك العام قمعي سواء على المستوى الفردي والمؤسساتي بل إن منظومة القِيم تؤكد هذا السلوك وتميزه بالقوة وبوصفه نقيض الضعف والهشاشة.

كما أن هناك إشكالية نظرية أخرى تتمثل في الطرح الذي ينظر إلى المعطيات الواقعية للثقافة العربية بوصفها تحتوي على عناصر نهضوية تحتاجها هذه الأمة في الوقت الذي تصنف فيه أدبيات التنمية المجتمعات وفق منظومتها القيمية إلى نمطين، النمط الأول، تمثله المجتمعات التقليدية التي تسودها قِيم إرثية ماضوية، والنمط الثاني، تمثله المجتمعات الحديثة التي تسودها قِيم حديثة عصرية (منظومة القِيم على النمط الغربي)، وربطت حالة التخلف والتقدم الاجتماعي الاقتصادي بطبيعة ومستوى حداثة النسق الثقافي السائد، ووفق هذا المنظور تصنف الثقافة العربية ضمن النمط الأول. إلا أن التأثير الموضوعي لهذه

المقابلة يقل تأثيرها حالياً بعد تعدد الوسائل التي تتيح تدفق المعارف وانتقالها والتفافها أحياناً، فرغم أن التجديد لا يزال مرتبطاً بالمجتمعات الغربية الصناعية منه بالذات فالمجتمعات إلا أن الوسائل الجديدة تقلل من دور المركز بعد أن مارس المحيط دوره الثقافي بفعل مضاد حيث أمكن له أن يخترق ثقافة المركز وليست الهجمة الحالية على الإسلام وما يرتبط به من قِيم وأنماط فعل وما يولده من ثقافة إلا رد فعل أمام الزاحف الجديد. وهذا بدوره يطرح قضية ما هو الجديد هل هو قيمة جديدة أم قديم وفد إلى ثقافة أخرى؟

وبالتالي فإن المقابلة بين قِيم الماضي وحاجات الحاضر وتطلعات المستقبل، قد لا تكون منهجاً مناسباً مع أن العديد من المفكرين يتبعه، وقد يكون من الأفيد الربط بين العناصر الزمنية المختلفة للإنسان والثقافة والمجتمع والظروف والواقع الاجتماعي، للتعرّف على الثابت والمتغيّر، وأيهما يمكن أن يصبح عاملاً محفزاً للتغيير، وأيهما يساعد على تحقيق الشروط الأولية للنهضة؟ فهناك حاجة ماسة إذاً لتأمل هذه القِيم، طبيعتها، أدوارها، الثابت والمتغيّر منها، وعناصر المستقبل فيها، وخصائصها التي تجعل منها وجه التقدم المنشود، كذلك الظروف والمتغيّرات التي تجعلها تعكس اتجاهها من قِيم حضارية داعمة للنمو إلى قِيم معوقة، حيث تشكّل الظروف الموضوعية التي تمر بها المنطقة بطريقة مقصودة أو غير مقصودة بيئة مدمرة على الأرجح للدور الإيجابي لهذه القِيم.

أولاً: طبيعة العلاقة بين الثابت والمتغيّر في الثقافة: هل الثابت لا يتغيّر والمتغير لا يصبح ثابتاً؟

إن العلاقة بين الثقافة العربية الإسلامية التي تميّز المنطقة العربية، وبين ثقافة العصر الغربية تأخذ أبعاداً اندماجية، وفي جوانب أخرى تشارطية أو تعارضية (أيهما يسبق الآخر) أو (وضعهما في ظرفين متقابلين الأول يشير إلى الماضوية والآخر يشير إلى العصرية) ويتبادلان المواقع؛ فالثنائية التي تشهدها الثقافة في المنطقة العربية، والتي تتضمن التراث الإسلامي من جهة والإرث

الشعبي من جهة أخرى، تحتوي حقيقة على عناصر الأصالة والتجديد (الثبات والتغيُّر) في الوقت نفسه؛ فهناك من القِيم العربية ما يعد مرتكزات أخلاقية تميّز السلوك العربي كالشرف والأمانة والشجاعة والصبر على المكاره والعزة والكرامة والفخر ونجدة الملهوف وإغاثة المحتاج، وكانت قوالب للحياة عاشتها المنطقة، وهي القِيم التي جاء الإسلام ليؤكدها ويضيف عليها عناصر التجديد قِيماً وسلوكيات، وكان هذا المزيج أحد دعائم النهضة التي شهدتها المجتمعات العربية في حقبة الحضارة الإسلامية.

فالحداثة ليست قصراً على مرحلة تاريخية بعينها، ولا على ثقافة معينة، فإذا كان الغرب الصناعي يعايش مرحلة ما بعد الحداثة، والتي اعتبرت الحداثة أحد شروطها؛ فإن المجتمعات العربية قد عايشت الحداثة من خلال مجموعة المبادئ التي ميّزت الحياة العامة إبان الحضارة الإسلامية مثل، مبدأ الشورى والمساواة في الحقوق المدنية في الدولة الراشدة، والتكافل وحب العلم والعلماء والبحث عن الذات والإصلاح والتوجيه في عصر الدولة الأموية، وروح العلم والعقلانية في عصر الدولة العباسية وفي الأندلس، التي لا تزال إبداعاتها الفكرية وقيمها الحضارية ماثلة في عقل الثقافة العربية والغربية على حد سواء.

ولا داعي هنا لعرض التناقضات بين عناصر الثقافة العربية الإسلامية وعناصر الثقافة الغربية، ولا بين التيارات الفكرية السائدة على الساحة الثقافية العربية ولكن يمكن النظر إلى القواسم المشتركة التي تفرزها حركة التفاعل المستمر بين المجتمعات العربية وإرثها الحضاري الثقافي وبين الإرث الإنساني والمتغيّرات العالمية، وإمكانيات وفرص الشراكة والمنافسة والتجديد بين القديم الأصيل والحديث المتجدد، بين ما هو نهضوي أصيل وإصلاحي معاصر.

ومن ذلك فإن «الثابت» هو ما تمثله مجموعة القِيم والتصورات والقواعد الأخلاقية المستمدة من النصوص والتشريعات وآداب السلوك العام في الدين الإسلامي وثقافة المجتمع العربي؛ فالثوابت ترتبط بشكل أكبر بالماضي الذي

يشكّل الحاضر ويحدد طبيعة المستقبل، والتي تتشكل من تراث عقيدي ومعرفي وإرث شعبي.

أما «المتغيّر» فيتمثل في القِيم المرتبطة بحركة التغيير والتجديد والتحديث المستمرين في المجتمعات العربية على مدار تاريخها، والتي شكّلت عناصر الثقافة السائدة فيها، وإذا مرت حركة التجديد بركود وبتراجع أحياناً امتد لفترات طويلة، إلا أن عناصر النهضة بدأت بالتبلور منذ القرن التاسع عشر حتى الآن، والتي ساهمت في تشكيلها التيارات الفكرية النهضوية وظروف التحديث التي ولدها التعليم وتغيُّر الحياة المادية والاتجاه نحو سكني المدن. وإن كانت في مجملها ليست نتاج لحركة نهضوية أصيلة وإنما بتأثير مباشر من ثقافة العصر التي تمثلها ثقافة (الغرب).

ومع ذلك ورغم أن معظم التغييرات ليست نتاج أصيل للثقافة العربية، إلا أن الاقتباس كان مبتوراً وفي مجالات الثقافة المادية أكثر منه في صميم النظم والترتيبات والحقوق وقِيم العلم والعمل. وهذا يطرح قضية كيف يمكن للثابت أن يتقبل المتغيّر ويندمج معه بدون أن يقلل أحدهما فرص بقاء الآخر وقدرته على تنظيم شؤون حياة الإنسان.

فمن بين المفاهيم التي تعتبر شروطاً للنهضة في الثقافة المعاصرة ونفتقدها في ممارساتنا اليومية، مفهوم المواطنة والحقوق السياسية، التمدن والمجتمع المدني، الديمقراطية وحقوق الإنسان، المساواة الاجتماعية ومبدأ تكافؤ الفرص، العقلانية وروح العلم، التجديد والانفتاح. وهل في هذه القِيم وما يرتبط بها من قوالب سلوك ما يتعارض مع ما هو ثابت؟

إذا ما تأملنا المفاهيم السابقة، سنجد أنها وفي جزء كبير منها لها جذورها في الثقافة العربية، وقد تكون تحت مسميات أخرى، ولكنها ذات مضمون مشابه، وإذا تحقق التكامل فيهما بينها، أي القِيم بشكلها الأصيل والقِيم بشكلها المتجدد؛ فإن دور الثقافة العربية سيتجاوز مرحلة الجمود الحالية لكي يؤهل الأمة العربية لتكون شريكة في الحضارة الإنسانية المعاصرة ومنتجة لعناصرها

ولذلك تطرح فكرة تفعيل قديمة وجديدة في الوقت نفسه، وهي فكرة إحياء التراث، واعتباره بما يحتويه من عناصر فكرية وقيمية وأخلاقية، بمثابة ثوابت للأمة العربية، تستند عليها في بناء نهضة عقلانية ـ إصلاحية ذات طابع عربي إسلامي، تميل إلى الخصوصية وتتلاءم مع العالمية.

وفي ظل ذلك يكون الثابت والمتغيّر بمثابة إشكالية مستمرة في ظل حركة التجديد الثقافية في المجتمعات العربية؛ بالصورة التي تجعل من الثوابت القيمية والأخلاقية ومبادئ العدالة والمساواة وتكافؤ الفرص والروح العلمية النقدية، محور الارتكاز في هذه الثقافة، بوصفها محفزات للسلوك الإبداعي عند الإنسان العربي، أي أن تحدث صياغة للشخصية العربية التي هي أحد أهم شروط بناء نهضة حقيقية، يتم بواسطتها تجديد القِيم وإعادة توطينها، وتعزيز الملائم وتكريسه؛ فالتجديد لا يعني أن يكون على النمط الأوروبي، ولكن بالصورة التي تغيّر وتطوّر الواقع الثقافي وتجعله واقعاً مرناً؛ فالعناصر الثقافية الجديدة هي تلك التي تدعم حركة التغيير، وتصبح هي الأصل أو الثابت، ولكن إلى حين، أي إلى الوقت الذي تفقد فيه قدرتها على التغيير والتطوير.

فإذا وبهذا الفهم يصبح التراث ليس مجرد إرثاً حضارياً يتم تداوله بوصفه تاريخاً مجيداً، ولكنه خزانة لعناصر التغيير الممتدة عبر الزمن، والتي يمكن أن تتحول إلى عناصر خلاقة للتجديد إذا ما تمّ فحصها وملاءمتها لثقافة العصر وادماجها مرة أخرى في الواقع المعاش.

وبذلك يمكن أن تصبح ثقافة المجتمع العربي شريك في الثقافة العالمية، من خلال الخصائص التي تميّزها، وتتمثل في عناصر التجديد المذكورة والتي هي في الوقت نفسه عناصر يمكن أن تكون أكثر قدرة على الاستجابة لمتطلبات العولمة والتعامل مع آلياتها المختلفة بدون أن تقع في فخ التبعية الثقافية وفقدان الهوية.

فالمعطيات الواقعية الإصلاحية تنطلق إذا من: الخصوصية ← إلى حركة التجديد من الداخل ← ومن استثمار المحلي ← إلى التلاؤم العالمي؛ فإذ اتفقنا

من خلال هذا المنظور على البعد الثقافي للتنمية والذي يتمثل في اكتساب المجتمع العناصر الثقافية التي تدعم انتشار المعرفة الحديثة والعقلانية والمرونة الفكرية بدلاً من الجمود والتقليدية، واكتساب أنماط سلوكية ذات أبعد تنظيمية وإنتاجية وإبداعية بدلاً من العشوائية والسلبية، سلوكيات تتبنى مفاهيم التخطيط والرشادة وروح العلم وبما يضبط إيقاع التغيير ويوجه مساره؛ فإن نهضة موضوعها البشر هي ما نحتاج إليه، يلعب فيها البعد الثقافي الدور الأساسي مع استكمال عناصر النهضة الأخرى؛ فالصحة ومستوى المعيشة ونوعية الحياة لا جدوى منها إذا لم تكن محصلتها النهائية تجديد شخصية الإنسان وتزويده بالقِيم التي تحفزه على العمل والإنتاج والإبداع وتنظيمات مجتمعية تساعده على جني ثمرة التنمية والتمتع بها.

ثانياً: العلاقة التبادلية بين القِيم والثقافة والتحولات الاجتماعية

إن العناصر التي تعمل على تجديد الفكر والسلوك عند الإنسان العربي لكي يتلائم مع متطلبات النهضة والاندماج مع الحركة الفكرية الحضارية العالمية كمشارك ومنافس، تقع في دائرة «القِيم»، وهي المنظومة التي تضم العقائد والتطلعات والأهداف، وهي تمثل الإطار الذي يحكم حركة الفرد ويحدد طبيعة استجاباته وأفعاله والتي تنتجها الدوائر المختلفة التي يندمج فيها الفرد في الوجود الاجتماعي، وتبدأ من الأسرة والجيرة والقبيلة والمجتمع المحلي والجماعات الاجتماعية المختلفة إلى الوطن والدولة والمجتمع الإنساني.

ولا يمكن أن تصبح قِيم الإنتاجية والإبداع والمشاركة التي تدعم وتعزز دور المواطن العربي في التنمية، جزءاً من شخصيته وفكره بالصورة التي تنعكس على أفعاله، إلا إذا كان التنظيم المجتمعي قادراً على خلق الموارد وتوزيعها بشكل عادل على جميع أفراد المجتمع، سواء من حيث الحاجات المادية (كالغذاء والصحة والإسكان)، والحاجات النفسية (كالأمن والعدالة والعيش الكريم)، والحاجات الفكرية والمعرفية (كالتعليم والتدريب والوصول إلى مصادر المعرفة الحديثة) في الوقت الذي يتم توثيق صلته بإرثه الحضاري وقِيم ومبادئ ثقافته

العربية، وإتاحة الفرصة له لاستخدام تلك المعارف والمهارات من خلال الأعمال المختلفة التي يستطيع من خلالها استثمار قدراته وإبراز مواهبه، وضمان حرية التعبير له، وأن تهيئ له الفرص للمشاركة بكل طاقاته النفسية والعقلية في صنع الظروف التي تؤسس للنهضة.

وبالتالي يصبح الفرد والتنظيم المجتمعي، على حد سواء، محوراً للتنمية، وتصبح الدوائر التي يندمج فيها الفرد كالأسرة والمؤسسات التربوية والإنتاجية والسياسية والطوعية المجال الحيوي للمشاركة الإبداعية التي يمارسها الفرد في إدارة التنمية وتحديد مضمونها وجني ثمرتها في الوقت نفسه، وبذلك يتم تجاوز الأنماط التقليدية للتنمية، التي تجعل من الفرد مجرد متلقي للفوائد التنموية والتي تصب في خانة تحسين نوعية الحياة، أو بوصفه جزءاً مستثمراً فيها كمورد بشري يساهم في تطوير التنظيم المجتمعي من خلال دوره في إنتاج السلع، والخدمات.

ثالثاً: الخصائص الثقافية للأسرة العربية وإمكانيات التجديد

هل البيئة الاجتماعية التي يتحرك ويفكر وينجز الإنسان العربي من خلالها، وخصوصاً الأسرة العربية بوصفها البيئة الأساسية التي يعيش فيها الإنسان ويتربى من خلالها، قادرة على إكساب الإنسان الخصائص الثقافية التي تحتوي على عناصر وقِيم مثل: العقلانية، والمرونة، والنقد، والتنظيم، والمبادرة، وإثبات الجدارة، والمنافسة، والإنجاز... إلخ. وأن تمثل الأسرة البيئة التي تخلق القدرات عند الإنسان العربي، وتساعده على أن يحقق ذاته من خلال إسهاماته وإبداعاته في تطوير بيئته الاجتماعية؟

وهذا يدعونا إلى التساؤل حول الخصائص الثقافية للأسرة العربية، والتي يمكن القول إنها مرتبطة بخصائص الثقافة الإسلامية، وذلك على الرغم من الفوارق النسبية التي قد تميّز الأسرة من إقليم عربي إلى آخر، وبين الأنماط المعيشية (ريفية ـ بدوية ـ حضرية) وحسب درجة التنوع العرقي والثقافي...

إلخ، من الفوارق التي يجب وضعها في الاعتبار عند تحليل بنية الأسرة العربية وظروفها الاقتصادية والاجتماعية وطبيعة الحاجات المادية والمعرفية والقيمية التي تنقصها.

إلا أنها تتميّز بمجموعة من الأنماط السلوكية المشتركة مثل:

١ ـ قيم وأنماط سلوكية تؤثر على الزيادة السكانية والحالة الصحية والنفسية والتربوية، مثل:

- تفضيل الإنجاب، والإنجاب المتكرر.
- الزواج في سن مبكرة.
- ختان الإناث.
- تفضيل الذكور على الإناث داخل الأسرة.
- اللجوءإلى الطب الشعبي والعادات الشعبية في العلاج.

٢ ـ قِيم وأنماط سلوك تؤثر على الحياة الاقتصادية:

- انخفاض قيمة العمل، واعتباره مصدراً للرزق وليس مصدراً للإنجاز والإبداع الفردي.
- التركيز على المكانة العائلية بدلاً من المكانة المهنية.
- انخفاض قيمة التعليم ودوره كوسيلة للارتقاء بالمهارة.
- المحسوبية طريق للوصول أكثر من الكفاءة.
- انخفاض قيمة الوقت.
- عدم الاهتمام بالنوعية في العمل.
- عجز الفرد عن الاستفادة من قدراته أو استثمار أصوله المادية والفكرية لزيادة الإنتاج.
- ارتفاع قيمة الاستهلاك وانخفاض قيمة الإنتاج.

ويلاحظ أنها سلوكيات لا تدعم أو تعزز العطاء البشري، بل إنها تلعب دوراً معاكساً فهي تقلل منه، وتُعتَبر مكوّنات سلبية في منظومة القِيم الاقتصادية.

٣ ـ قيم عامة وأنماط تؤثر على العلاقات الاجتماعية وتقلل من الاندماج الاجتماعي، مثل:

- الانتماءات الضيقة والحيّز القبلي والمذهبي والفئوي.
- الانغلاق الفكري أو التمسك بفكرة أو مبدأ أو قيمة معيّنة.
- التسلط أو النزعة التسلطية التي تحكم العلاقات داخل الأسرة وبين الرجل والمرأة وبين الآباء والأبناء وبين المؤسسات والفرد وبين الدولة ككل والمواطنين.
- انخفاض قيمة المواطنة، وضعف الولاء والانتماء للوطن مقابل الولاءات الأخرى.
- التبعية والخضوع تحكم العلاقات بدلاً من الاستقلال والتفرد، مثل التبعية للأسرة أو القبيلة أو الفئة أو الطائفة أو المذهب أو النظام السياسي.

وهذه كلها ترتبط بغياب الديمقراطية ومظاهرها المختلفة، مثل حرية التعبير، المساواة الاجتماعية، قبول الآخر والاختلاف، حق الاختيار وبكلمة أخرى الحقوق السياسية والحرية.

وتلك الخصائص والأنماط السلوكية تتأثر إلى حد بعيد بطبيعة القِيم المرتبطة بالأطر الفكرية والاجتماعية للنظم العشائرية والعائلية بوصفها نظم طبيعية إرثية، تستمد خصائصها الثقافية من الموروث، وليس من التراث، فالموروث يضم رواسب مختلفة تقع تحت اللا معقول من الأفكار أو الآراء الشعبية التي تسكن الوجدان العربي، حيث يستمد الإنسان في أغلب الحالات تصوراته عن الحياة وأدواره ومكانته وقيمه منها، وتتأثر سلوكياته بها. وهذه البنية القبلية تظهر بشكل أكبر في البيئة الريفية والبدوية أكثر من البيئة الحضرية التي

تتميّز بمظاهر التمدن، إلا أن البيئة الحضرية أو المدن في الدول العربية، لا تشعرك بوجود اختلافات كبيرة بينها وبين الريف، فإذا تنقلت بين الأحياء الحضرية المختلفة تجد أن هناك أحياء ذات كثافة سكانية عالية لا صلة لها بنمط الحياة الحضرية، حيث ينتشر فيها نمط العلاقات الطبيعية بخصائصها الثقافية، وهذا معناه أن النمط العشائري لا يزال يمثل نمطاً شائعاً إلى حد الآن.

ونتيجة لذلك فإن أغلب السكان في المنطقة يعيشون في ظل مجتمع القبيلة ولكن بصورة متفاوتة منن حيث قوة العلاقات أو تأثيرها في الحياة وفي عملية اتخاذ القرارات التي تؤخذ بصورة جماعية أكثر من الفردية وتقلل بالضرورة من الاستقلالية والبحث عن الهوية أو الذات والإنجاز الفردي.

رابعاً: ليس من الضروري أن تصبح سكنى المدن وتحول البنية العائلية المظهر الأساس للتمدن

لا يمكن في كل الحالات اعتبار النظام الأبوي الذي يميّز المجتمعات العربية[1] ضار أو سيئ أو يقلل أو يمنع الفرد من تحقيق ذاته والاعتماد على مواهبه أكثر من الاعتماد على القبيلة، وبالتالي يمنعه من الإبداع؛ فالمميزات التي يهبها هذا النظام للفرد مثل الراحة النفسية والأمان الاقتصادي والاجتماعي وتحقيق الهوية الاجتماعية قد لا تستطيع البنية العائلية الحضرية التي تتميّز بالاستقلالية والعزلة الاجتماعية عن توفيرها، إلا أن المهم بالنسبة لنا هو العناصر الثقافية التي تدعم النهضة؛ فليس من الضروري أن تصبح سكنى المدن وتحول البنية العائلية هي مظاهر للتمدن؛ فالتمدن معناه اكتساب خصائص المجتمع المدني الثقافية، وتجاوز العلاقات والقِيم التي تمنع ذلك؛ فقد يصغر حجم الأسرة وتصبح نووية، ولكن تظل قِيم أفرادها وخصائصهم الثقافية وطبيعة العلاقات بين الزوجين، أو بينهما وبين الأبناء متأثرة بالرواسب الثقافية خصوصاً تلك التي لا تعتبر قيماً نهضوية، ومغايرة لقيم العقلانية والديمقراطية والمشاركة،

---

(١) انظر: محمد عابد الجابري: تكوين العقل العربي، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ، ط٨، ٢٠٠٢م.

وفي الوقت ذاته فإن تحول الأسرة العربية عن الأصول البدوية لكي تتلاءم مع نمط الحياة في المدن تميل في الغالب لكي تأخذ الصبغة الاستهلاكية، وهذا يفرض تغيُّرات في طبيعة الاهتمامات والأولويات وفي تكوين الشخصية، ولكن ما هي طبيعة هذه التغيّرات وهل تسهم في تشكيل القِيم النهضوية أم أنها تدعم فقط القِيم المادية التي تُطوِّر النزعة الاستهلاكية وتُنمِّيها لتأخذ أبعاداً أكثر أهمية من قِيم الإنتاج والمشاركة.

فالتحضر بوصفه أحد عوامل التغيير والتجديد في الحياة الاجتماعية يضعف دوره في المجتمعات العربية، وذلك على الرغم من الاتجاه المتزايد في نسب السكان الحضريين؛ فإن هناك دولاً كمصر والمغرب والجزائر والسودان واليمن وسوريا وموريتانيا لا تزال نسبة السكان الريفيين فيها تصل إلى النصف وأكثر[1]. كما أن أغلب سكان المدن العربية أما أنهم حديثي عهد بالتحضر نتيجة الهجرة الريفية المستمرة أو يعيشون أوضاعاً قد تكون أسوأ من أوضاع الريفيين، حيث تنتشر ظاهرة الأحياء المتخلفة التي تنتشر فيها الأمية وتعاني من نقص الخدمات الأساسية، وحيث الأطفال لا يكملون تعليمهم، فسكنى المدن في المجتمع العربي لا تعني أن فرص الأسرة ستكون أكبر في اكتساب معارف ومهارات وقِيم جديدة، وخصوصاً المهارات والقِيم النهضوية أو التي تدعم بناء نهضة حقيقية.

خامساً: أين موقعنا من ثورة المعرفة والتكنولوجيا

إن تغيير الأفكار والعقول يحتاج إلى «معرفة وتعليم وتقانة»، لقد أصبحت التقنية والتكنولوجيا أحد ركائز الإنتاج والإبداع وترتب على ذلك أن أصبح للتعليم والمعرفة الحديثة أثر مباشر على الإنتاج والتنمية الاقتصادية بسبب دورها في تأهيل وتزويد القوى العاملة بالقدرات والمهارات والأفكار التي تمكنها من التعامل مع التقنية الحديثة ومتطلبات العمل، وتحسين النوعية الفكرية للموارد

(١) انظر: الأمم المتحدة، البرنامج الإنمائي، تقرير التنمية البشرية لعام ٢٠٠٠م، توزيعات السكان في الدول العربية حسب الإقليم (ريف ـ حضر)، في جدول رقم (١٩)، ص ص ٢٢٤ ـ ٢٢٥.

البشرية بوصفها متطلبات التنمية الاقتصادية؛ كما أن المعرفة تؤثر في جميع جوانب النشاط الإنساني السياسي والبيئي والصحي. ويعد التعليم عاملاً أساسياً في تغيير المواقف والقِيم من خلال دوره في تغيير الأفكار والمهارات العقلية والفكرية، وللتعليم علاقة مباشرة بتحسين مستوى الدخل، حيث يوفر فرص عمل أفضل ذات أجور أجزى؛ وهو يساعد الفقراء على تحسين مستوى معيشتهم، ويزيد بالتالي من المساواة الاجتماعية؛ فإذا توفرت فرص تعليم متساوية فإن ذلك يخدم عملية تقريب الفوارق الاقتصادية والاجتماعية والفكرية. أما انتشار الأمية والجهل فهو مدعاة لزيادة الفوارق بين الفئات الاجتماعية، ومؤشر على حدة التباين الاجتماعي؛ فالأمية دائماً هي قرينة الفقر والجهل، والأمي غير مزود بالمهارات التي قد تساعده على تحسين أوضاعه الاجتماعية، كما أنها تعجزه عن مجاراة التطور، وتزيد من الفجوة بينه وبين المعرفة التي تشهد تطورات متلاحقة، كما أن نقص التعليم يقلل من قدرة الفرد على المشاركة في المؤسسات الاجتماعية التي لها دور في صناعة القرار، وبالتالي تزيد حدة الاستبعاد الاجتماعي في المجتمع، لذلك نجد أن الفقراء سواء أكان ذلك ممثلاً في فرد أو أسرة أو مجتمعاً محلياً أو حتى دولة، يعانون من التهميش وبوصفهم فئات غير مشاركة ولا فاعلة وليس لها دور مؤثر في مجريات الأمور، وبالتالي تصبح أقل الفئات عرضة للتغيير سواء على مستوى الحياة المادية أو الفكرية.

وإذا كان التعليم وانتشار المعرفة الحديثة أحد مظاهر التحضر الحقيقي وليس الشكلي، فما هو الدور الذي يلعبه التعليم في حياة الأسرة العربية؟ وهل هو متوفر أساساً لها؟ وهل أكسبها «المعرفة الثقافية»؟ بمعنى هل ساعد التعليم على تحويل المعرفة إلى قيم وأنماط سلوك؟ وهل يكسب الفرد روح العلم والعقلانية والتفكير السببي، وهذا إلى جانب المهارات الأخرى كالتخصصية والنوعية، وهل ينمي روح الابتكار والإبداع؟ وهل يُحدَّث الأصيل ويُؤصَّل الجديد؟ بمعنى هل يبحث عن القديم المفيد ويجدده ويدمج المعارف الحديثة ويوطنها في البنية الثقافية للأسرة العربية.

إن تشخيص الواقع التعليمي في الوطن العربي يشير إلى وجود مظاهر عدة من بينها[1]:

- عدم انحسار الأمية، حيث لا يزال هناك عدد كبير من السكان العرب هم من الأميين (حوالي ٦٠ مليون أمي بالغ في عام ٢٠٠٢).
- الأمية ليست قصراً على الفئات العمرية الكبيرة؛ فهي تنتشر أيضاً بين الشباب، ومن هم في سن الإنتاج، وحتى بين الأطفال في بعض المناطق، الأمر الذي يعتبر مؤشراً على نقص القدرات عند معظم الشرائح السكانية.
- أنماط التعليم المتاحة لا تدعم بناء القدرات البشرية. كما أن هناك نسبة كبيرة تكتفي بالتعليم الأساسي نتيجة الظروف الاقتصادية.
- الأسرة العربية تشهد فجوة بين الأجيال، خصوصاً وأن الجزء الأكبر من الكبار هو من الأميين أو أن مستوى تعليمهم منخفض، الأمر الذي يزيد من الفوارق التعليمية بين الكبار والشباب وصغار السن، ويولّد ما يسمى بصراع الأجيال، خصوصاً في مجال القِيم والأفكار، وهو الأمر الذي قد يهدد الثوابت منها، في حين أن الجزء المتغيّر منها لا علاقة له بالثوابت وفي الوقت نفسه قد لا يكون ملائماً وحافظاً لمستقبل التنمية.

ففي الوقت الذي أصبحت فيه قِيم العلم أحد شروط النهضة، نجد أن السياسات التعليمية في الوطن العربي لم تنجح حتى الآن في القضاء على الأمية أو حتى الحد من انتشارها بمعدل أسرع مما هو حادث، كما أن طبيعة التعلم ومحتواه لم تساعد على اكتساب المعارف المتطورة، يظهر ذلك من ضعف مؤشرات البحث العلمي ومستويات الإنفاق عليه، حيث لا تزيد نسبته عن ٪ من نسبة الناتج القومي الإجمالي في عام.

أما عن التكنولوجيا فهي أحد أهم العوامل التي تؤثر على الحياة المادية

---

(١) انظر: برنامج الأمم المتحدة الإنمائي، الصندوق العربي للإنماء الاقتصادي والاجتماعي، تقرير التنمية الإنسانية العربية، للعام ٢٠٠٢م.

والثقافية للفرد والأسرة والمجتمع؛ فما هو الدور الذي تلعبه التكنولوجيا الحديثة في حياة الأسرة العربية بوصفها المحيط الأولي الذي تتشكل فيه عناصر النهضة؟ هل الأسرة العربية قريبة من النمط التكنولوجي للحياة؟ أم أنها لا تزال بعيدة عن ذلك وتعيش النمط الريفي للحياة على جميع الأصعدة المادية والثقافية والفكرية؟ وبمعنى آخر هل يتعامل الإنسان العربي مع التكنولوجيا الحديثة؟

في الحقيقة أن الأسرة العربية إما أنها تتعامل مع التكنولوجيا الحديثة إلا بمستويات بسيطة جداً، وهذا يظهر عند الأسر الريفية والبدوية، حيث إن التكنولوجيا المستخدمة لا تزيد عن وسائل النقل (العامة منها) كالباصات والقطارات، أو أجهزة الراديو والهواتف.. إلخ من الوسائل التي تسهل الانتقال والاتصال. أما على المستوى الاقتصادي والفكري فإن الفلاح والبدوي وفي مناطق كثيرة حتى المواطن في المدن لا يعلم عن استخدامك التكنولوجيا في الإنتاج شيئاً يذكر، كما أن اهتماماته الفكرية محدودة، وبالتالي صلته بالوسائل المعرفية وتقنياتها أيضاً محدودة، وهناك فئات أخرى وإن كانت تستخدم التكنولوجيا الحديثة، ولكن استخداماتها ظلّت على المستوى السلوكي فقط؛ فمعظمها في مجال الاستخدامات التي تسهل الحياة وتزيد من قدرات الاتصال. إلا أنها وفي مجالات كثيرة لا تتعامل معها فكرياً وعملياً، أي أن إنتاجها الفكري والمادي لا يرتبط بالتكنولوجيا، التي لم تصبح بعد جزءاً من إبداع المواطن العربي.

ففي الوقت الذي أصبحت فيه التكنولوجيا المعلوماتية أحد سمات العصر، وأصبحت الأسرة في المجتمعات المتقدمة تستخدم التكنولوجيا على جميع الأصعدة وقادرة على أن توظفها لتزيد من إنتاجيتها وإبداعاتها. نجد أن الشواهد تشير إلى أن الأسرة العربية لا تعيش الحاضر بعناصره الثقافية[1]. والتي أصبح

(١) تظهر الأرقام أن استخدامات المواطن العربي للحواسيب الشخصية لا يزال متدنياً إلى حد كبير؛ فهناك ٤,٢ لكل ١٠٠ شخص في المنطقة العربية مقارنة بالمعدل العالمي ١٠ لكل ١٠٠ شخص، إلا أن هذا المعدل ليس متساوياً بين البلدان العربية ففي دول الخليج المعدل

«العلم» محورها، بل على العكس من ذلك فهي تعيش الماضي بعناصره وخصائصه الجامدة فقط، ولم تتمكن حتى الآن من الاستجابة لمتطلبات الحاضر؛ فماذا عن المستقبل الذي أصبح بالضرورة أكثر غموضاً من الحاضر المغيب.

سادساً: الدور المفقود للسياسات الاجتماعية

إن المهمة الأكبر التي يتعيّن على الدول العربية تنفيذها، والممثلة بالقيادات السياسية ومؤسسات الدولة ذات الصفة الإشرافية، هي أن تؤدي دوراً تنموياً لا يقتصر فقط على التفكير بالتغيير، بل يتركز أيضاً على اتخاذ القرارات الضرورية لعملية التغيير.

ومع أنه تمّ اللجوء إلى الفترة الأخيرة إلى بيوت النجدة الأجنبية، باعتبارها الجهة العلمية التي تتوفر لديها القدرة على التحكم في جهة التغيير وتحديد احتياجاته، إلا أن الخبرة التي تتمتع بها هذه المؤسسات لا تخوّلها إدراك منطق التغيير واحتياجاته على المستوى المحلي. ذلك أن خبرتها تستند على التجربة التنموية في الدول المتقدمة، حيث لا تتوفر لديها المعلومات الكافية والدقيقة حول قضايا التغيُّر الاجتماعي ـ الثقافي في الدول النامية بشكل عام وفي دول المنطقة بشكل خاص. فالسياسات الجاهزة للتطبيق قد لا تكون حلاً ملائماً لمجتمعات تتداخل فيها الثقافة والاقتصاد، وقس على ذلك باقي أبعاد المجتمع الثقافية والتربوي والسياسية.

كما أن التجارب التنموية الحديثة تركز على السرعة في التخطيط والتنفيذ بسبب طبيعة العصر وحركة الاختراع المتزايدة، الأمر الذي لا يوفر الوقت اللازم

= أعلى من العالمي ١٢,٧ حاسوب لكل ١٠٠ شخص. أما بالنسبة لمستخدمي الإنترنت فالمعدل العام بلغ ٤ مستخدمين لكل ١٠٠ شخص مقابل ١٠ على مستوى العالم ويوجد تباين بين دول الخليج وباقي الدول العربية ففي اليمن مستخدمي الإنترنت ٠,٥ في مقابل ٢٧ مستخدماً لكل ١٠٠ شخص في الإمارات، وذلك في ٢٠٠٢ (إحصاءات الاسكوا) تقرير الأهداف الإنمائية للألفية ٢٠٠٤.

بمتابعتها وتقييم آثارها المحتملة ومدى مناسبتها لحالة التطور التي تمر بها المجتمعات النامية، قبل الشروع بتطبيقها خصوصاً في المجالات الحساسة والتي يمكن أن تدعم أو تعرقل عملية التنمية مثل التجارب الاقتصادية والتجارب التربوية والسياسات الاجتماعية.

إن عملية وضع السياسات الاجتماعية الملائمة تشكل قضية شائكة أمام مجتمعات تفتقد معظم الآليات التي تساعدها على إحداث التغييرات المطلوبة، لما تحتاجه من بذل جهود حثيثة وتنسيق ومتابعة مستمرة من قبل جهات متعددة في المجتمع تساندها إجراءات وتشريعات ومؤسسات ونظم معلومات متطورة. هذا إلى جانب تهيئة ثقافية شاملة تنغمس فيها جميع مؤسسات المجتمع وهيئاته المختلفة، ويتم التركيز فيها على الأهداف التنموية الوطنية، والتي يجب أن يشترك في نقاشها وتبادل الآراء حولها معظم أفراد المجتمع، وذلك حتى تتوفر لديها القاعدة الشعبية بما يؤدي إلى توطين الفكر التنموي، وإضفاء روح المحلية عليه.

وعلى المجتمعات العربية أيضاً أن لا تهمل تجاربها الخاصة وإرثها التنموي إن وجد، وأن لا تنفصل تجارب الحاضر عن تجارب الماضي، وأن يستند المجتمع في أسس انطلاقته التنموية على جذوره الحضارية حتى يتوفر له أقصى درجات القبول الاجتماعي، بالإضافة إلى ضرورة تهيئة المؤسسات القادرة على الإشراف والتحكم في عملية التغيير، بالصورة التي تجعل له معنى ومغزى تنموي.

فلا فائدة من تغيير لا يؤدي إلى البناء وتراكم الفوائد التنموية في مجالات الاستثمار أياً كان نوعها. وتكفي تجاربنا التنموية على مد الخمسين سنة الأخيرة كدليل على ضياع جزء كبير من الجهود والموارد، بدون تحقيق أهداف النماء والتقدم التي طمح إلى تحقيقها، فالفقر لا يزال منتشراً في الدول العربية وكذلك الأمية والبطالة وسيادة هياكل الإنتاج التقليدية البعيدة عن روح العصر، ونقص

المعارف التكنولوجية، وتخلف مهارات العمل.. إلخ من المؤشرات التي تضع الدول العربية في مصاف الدول النامية[١].

حيث تظهر الدراسات أن المجتمعات العربية (خصوصاً المجتمعات المحلية تواجه مشكلة عدم العدالة في توزيع الفرص الإنمائية) وتعاني من تدني قدراتها الاقتصادية والاجتماعية على تلبية احتياجاتها الأساسية والتعامل مع مشكلات الفقر والبطالة والتهميش[٢]. ويشير أحدث تقرير لعام ٢٠٠٤ يرصد ما أنجزته الدول العربية في منطقة الإسكوا في مجال الأهداف الإنمائية الألفية إلى أن بعض هذه المجتمعات عاجزة حتى الآن عن إنجاز بعض أهداف الألفية وعلى قائمتها الفقر والبطالة[٣]. حيث يشير التقرير إلى أن بعض الدول العربية مثل العراق واليمن وفلسطين لن تتمكن من تخفيض نسبة السكان الذين يقل دخلهم إلى النصف وذلك له علاقة بالظروف السياسية لبعضها والاجتماعية للبعض الآخر، أما مصر فإن نسبة الفقراء قد عاود الاتفاع إلى ٢٠٪ وحققت الأردن انخفاضاً في نسبة الفقراء إلى ١١,٧٪. في حين حققت الدول النفطية الخليجية ارتفاع في مستوى الدخل لدى مواطنيها، وخفضت من نسبة الفقر بين السكان. وتزاد حدة الفقر مع تزايد معدلات البطالة خصوصاً بين شريحة الشباب والمرأة في معظم الدول العربية[٤].

أما باقي المؤشرات التنموية مثل المشاركة والتمكين والمساواة الاجتماعية فإنها أهداف يمكن الحديث حولها، ولكن عند التطبيق تظهر معوقات كثيرة تحد

---

(١) انظر: تقرير التنمية الإنسانية العربية للعام ٢٠٠٢.

(٢) انظر: تقرير التنمية البشرية ـ أعداد مختلفة ـ البرنامج الإنمائي، الأمم المتحدة.
الأمم المتحدة، اللجنة الاقتصادية والاجتماعية لغربي آسيا ـ الاسكوا، دليل تنمية المجتمع المحلي، نيويورك، ١٩٩٩.

(٣) الأمم المتحدة، اللجنة الاقتصادية والاجتماعية لغربي آسيا ـ الأهداف الإنمائية في منطقة الاسكوا، تقرير عن التقدم المحرز ٢٠٠٤ نيويورك، ٢٠٠٥.

(٤) المرجع السابق، مرفق احصائي، رقم (٢٦).

من أدوارها أو تقلل من فوائدها، وتجعل منها قضايا شكلية يتم التجمل بها بدون أن يكون لها تأثير على الواقع الموضوعي للمجتمعات العربية.

كل ذلك قد أفرز أما ظواهر التخلف أو عدم التوازن بين القطاعات التنموية أو عدم الإنصاف أو التهميش والاستبعاد لبعض الفئات الاجتماعية أو المناطق الجغرافية. فالمجتمعات العربية لا تزال عاجزة عن توليد فرص النماء بصورة كافية، مع محدودية هذه الفرص وكونها تقع ضمن تلبية الاحتياجات الأساسية فقط، كالغذاء والمسكن والعلاج والتعليم والعمل، وعن توزيعها بصورة عادلة على جميع الشرائح الاجتماعية وعلى المناطق الجغرافية وعلى المجتمعات المحلية. كذلك عدم توزيع الجهود التنموية على القطاعات المختلفة بصورة متساوية وبقدر حاجة كل قطاع.

سابعاً: الحاجة إلى ثورة في الفكر التنموي

وعلى ذلك فإن تغيير الواقع التنموي يتطلب ثورة في الفكر التنموي عند النخب السياسية والإدارية والاقتصادية والتربوية، كما يتطلب تغييراً في الأساليب والمناهج المتبعة، وذلك بالاعتماد على أسس ومقومات تنموية تأخذ بالاعتبار التغيرات العالمية السريعة وتتبنى إدماج جميع الأطراف الاجتماعية في عملية الإنماء، بوصفها جزءاً من النشاط التنموي، وليست مجرد متلقية ومستفيدة منه.

وبناءً على هذا المدخل فإننا سوف نناقش الفرص والأدوار التي يمكن أن تقوم بها المؤسسات الحكومية في تنمية المجتمعات المحلية والوحدات الاجتماعية الأصغر المكوّنة لها كالأسرة والأشكال العائلية الأخرى، مثل، وحدات المعيشة، والأسر الممتدة، والتنظيمات العشائرية.

خصوصاً وأن الأسرة العربية رغم التطورات التي أصابتها في الحجم والشكل أيضاً، إلا أن الأشكال التقليدية الأخرى لا تزال موجودة ضمن إطار المجتمعات المحلية التي لا يزال يغلب عليها طابع العشائرية والنظم القرابية.

وذلك في ظل مفاهيم التنمية البشرية ومفهوم الشراكة التنموية بوصفهما الأساليب الأكثر قدرة على إحداث التغيير التنموي المطلوب في المجتمعات العربية.

فإحداث التأثير وصنع التغيير يبدأ بتهيئة بيئة إنسانية اجتماعية محلية ملائمة ومستحثة لإحداث مجموعة متماسكة من التغيّرات الاقتصادية والاجتماعية والثقافية بعيدة المدى. لا تؤدي إلى تحسين ظروف الحياة لأفراد المجتمع، وإنما إلى الارتقاء بنوعية الحياة نفسها للإنسان والمجتمع[1]. ويثير هذا النوع من التغيير التنموي الذي يؤدي في جملته إلى إحداث تحولات جوهرية في ثقافة وبنية المجتمع، مجموعة من الأسئلة حول:

١ ـ مدى استعداد المجتمع المحلي للمشاركة في صنع التغيير؟

٢ ـ أنماط القِيم التي يحتاج إليها السكان لبناء فرص للتغيير، والتي تضمن فاعلية أكبر للتغيير؟

٤ ـ الأساليب والوسائل التي تسهم في اندماج المجتمع المحلي مع القضايا التنموية؟

٥ ـ البرامج التنموية التي تؤدي إلى إحداث التغيير؟

إن نوعية الحياة الجديدة التي يؤدي تحقيقها إلى بناء النهضة، ينطلق من ثلاثة مبادئ أساسية وهي كالتالي:

أولاً: قدرة الإنسان والمجتمع على صنع التنمية التي تمثل البيئة الموضوعية لبناء النهضة الجديدة.

ثانياً: إنتاج التنمية وبناء النهضة يحتاجان إلى إنتاج متطلباتها من معارف وعلوم ومهارات وتقنيات، ومن إدارة ومؤسسات وتنظيمات حديثة، ومن قوانين وتشريعات حيوية، ومن دوافع وأفكار وقيم واتجاهات.

---

(١) راجع فيهذه النقطة: سالم ساري وآخرون، الوعي البيئي لدى أهالي منطقة الخور والذخيرة ـ دراسة مسحية استطلاعية ـ مشروع بيئة للجميع ـ بالتعاون مع جامعة قصر وشركة رأس غاز المحدودة، ٢٠٠٣.

ثالثاً: الإصلاح والتطوير آليات أساسية لضمان إنتاج متطلبات التنمية الفردية والمجتمعية/ الذاتية والموضوعية، وبقاء التنمية وضمان استدامتها.

وإذا اعتبرنا المبادئ المذكورة شروط أولية للنهضة. فإن تحقيق أهدافها يتطلب التركيز على:

١ ـ عدم تجزئة الاحتياجات الإنسانية المادية وغير المادية.

٢ ـ توفر الحقوق والحريات الإنسانية.

٣ ـ مشاركة الإنسان في مسيرة مجتمعة.

٤ ـ التوزيع المنصف للموارد والقدرات وإشباع الحاجات.

٥ ـ التوظيف الأمثل للموارد والحفاظ عليها وإنماءها.

٦ ـ الدور الأساسي للسياسات والمؤسسات في إدارة التنمية.

٧ ـ ارتباط التنمية بالمتغيّرات الإقليمية والدولية.

ونخلص من ذلك إلى التنمية يجب أن تهتم بمستويين: المستوى الإنساني، والمستوى المجتمعي.

* المستوى الإنساني: يهتم بإشباع احتياجات الإنسان في مراحل حياته المختلفة، ويسعى إلى تحقيق حالة من التطور والنماء في قدراته وطاقاته الجسدية والعقلية والنفسية والروحية والمعرفية والمهارية والثقافية، وما يتطلبه تحقيق ذلك من موارد مادية وغير مادية.

* المستوى المجتمعي: لكي يتحقق الإشباع والتطوير على المستوى الإنساني، يجب أن تتوفر الآليات ومؤسسات مجتمعية لديها القدرة على تعبئة الموارد الداخلية واستثمارها، وضمان نماءها، ولها القدرة على التفاعل الإيجابي مع المتغيّرات المحلية والدولية بما يسهم في زيادة المجتمع على تعبئة قدراته واستغلال طاقاته بما يضمن حدوث التحولات الاجتماعية المطلوبة.

ولكي نحقق نموذج التحول المنشود، يجب أن ننطلق من عملية تغييرية شاملة في ظل معطيات فردية ومجتمعية تحتاج إلى جهود حثيثة لبناء إمكانياتها وقدراتها وتوسيع نطاق أنشطتها وتنويع أهدافها وتطلعاتها. إن مجتمعاً يرغب في أن يبني نهضة أصيلة، لا يمكن أن يتحقق له ذلك إلا من خلال ثمرة جهود أبناءه.

إن هذا يطرح مشكلات جديدة تأتي في مقدمتها:

١. التأكيد على مسارات النهضة الداخلية وتنوعها، وتتمثل في:

* الارتقاء بالنوعية البشرية.
* إصلاح القيم.
* بناء القدرات.
* التمكين.

إلا أنه تظل هناك مسارات هامة جداً يجب أن تتوفر حتى تكتمل دعائم النهضة، وهي في جوهرها تعتمد على المبادرات الداخلية، وتتمثل في التالي:

* توطين الديمقراطية.
* تأصيل القوانين وإرساء دولة القانون.
* نشر الثقافة المؤسسية.
* تأكيد العلاقة التشاركية بين الأطراف المجتمعية.

١ ـ توطين الديمقراطية:

ولكن هل مسارات النهضة الداخلية تساعد على تهيئة الواقع الموضوعي لتقبل توطين الديمقراطية وجعلها جزء من التنظيم المجتمعي، بل هي محور العمل فيه، أن ذلك يحتاج إلى توفر آليتين هما:

- السلوك الديمقراطي.
- تعميم المجالس المنتخبة.

يحتاج السلوك الديمقراطي إلى غرس قِيم معينة عند الناس من بينها: المرونة الفكرية، قبول الرأي الآخر، المعارضة من خلال الآليات القانونية المتوفرة، المبادرة الشخصية.. إلخ. ولن تصبح القيم الديمقراطية حقيقة إلا من خلال تبني الدوائر التي يندمج فيها الفرد ويكتسب منها قيم وأساليب العمل الديمقراطي، ولعل أهمها: مناهج التعليم، والروابط والمؤسسات التي تقوم في جوهرها على التشاركية.

٢ ـ نشر الفكر القانوني في المجتمع:

إن التحكم في حركة المجتمع ومؤسساته المختلفة يجب أن يتم من خلال القانون، وليس من خلال المبادرات الشخصية والأحكام الذاتية وهذا يتطلب إيجاد الآليات التشريعية التي يكون نهجها التطور والبناء والموضوعية والنقد الذاتي.

٣ ـ نشر الوعي والثقافة المؤسسية:

بمعنى إرساء التنظيمات المؤسسية الحديثة والقادرة على تلبية احتياجات التطور، وتتوفر بها الآليات المناسبة لضبط وإنتاج التطور، وهذه لا تتحقق إلا من خلال توسيع نطاق التنظيمات المؤسسية لكي تشمل جميع أنشطة المجتمع، بحيث تصبح الروح المؤسسية هي النمط الشائع في العمل، وأن تتمتع هذه المؤسسات بثقافة مؤسسية راقية جوهرها الإنتاج والتنظيم والتطوير والمبادرة والشفافية والتخطيط، وتبنى السياسيات الرشيدة، المستندة على المنهج العلمي والموضوعي والتنموي في تحقيق أهدافها.

٤ ـ مساهمة كافة الأطراف المجتمعية في بناء التنمية المستدامة من خلال ما يطلق عليه بالشراكة التنموية:

فبناء التنمية المستدامة يتطلب إشراك جميع الفئات والهيئات في كل الميادين المختلفة، وإنشاء روابط وعلاقات جديدة أكثر فاعلية بين المؤسسات

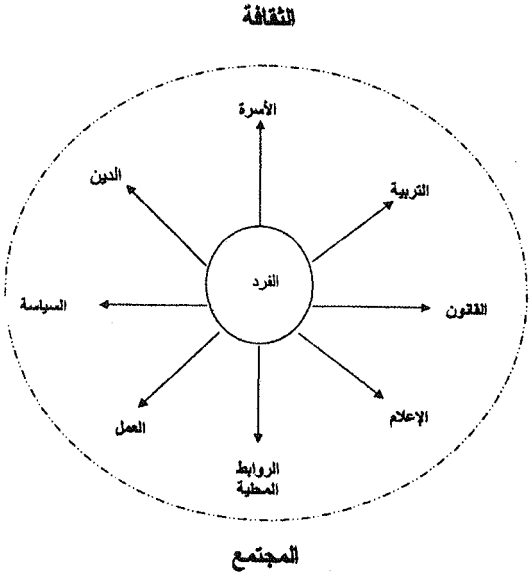
المختلفة وفي جميع القطاع،ات الاقتصادية والتربوية ومؤسسات الرعاية الاجتماعية. . . إلخ.

«ويكون هدف هذه الروابط إحداث الفعل التغيري».

ثامناً: المكون الثقافي للإنسان (المجال الحيوي للتغيير)

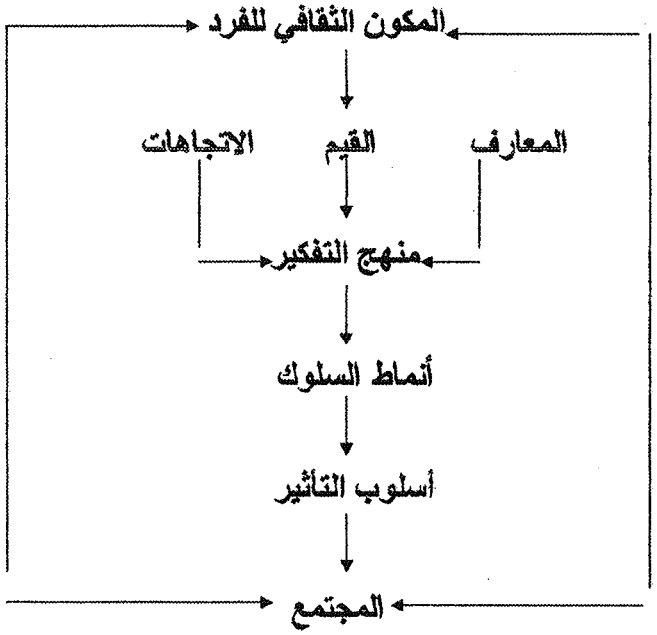
إذا اتفقنا على أهمية التغيير؛ فمن أين نبدأ، هل نبدأ بالإنسان أم بالمجتمع، بمعنى يكون التغيير على المستوى الفردي أو المؤسساتي. أم كلاهما معاً، وأيهما أكثر تأثيراً في الآخر. وعلى اعتبار أن علاقة الإنسان بالمجتمع هي علاقة اندماج وتكامل، فإن الدوائر التي يندمج فيها الفرد هي المجال الحيوي الذي سيحدد طبيعة مشاركته الإبداعية والمتمثلة في قدرته على تحديد طبيعة التغيير وفعله، وهي وتتمثل في الدوائر أو المؤسسات المجتمعية التالية:

المؤسسة الأسرية. المؤسسة التربوية. مؤسسة العمل. المؤسسة الدينية. المؤسسة السياسية. المؤسسة القانونية. المؤسسة الإعلامية. مؤسسات المجتمع المدني.



وهذه الدوائر ترتبط فيما بينها بمنظومة ثقافية متعددة الأهداف ومتنوعة في أطرها وآلياتها، وتؤثر بمستويات مختلفة في حياة الإنسان، وفي أفكاره وقيمه وتحدد إمكانياته وقدراته وسلوكياته.

وعند هذا الحد فإن الإنسان رغم كونه كائن عقلاني، إلا أن هذا العقل قد تشكل من خلال تفاعله مع محيطه الثقافي والمؤسسات التي يندمج معها، وعليه فإن المكوّن الاجتماعي الثقافي في مرحلة ما قد يصبح أما داعماً لفعل التغيير أو معوقاً له، حاثاً لأنماط التفكير الحر والمبدع التي تنتج التغيير أو منمذجاً له أو مقولبة في أنماط ثابتة لا تفرز سوى الركود والسلبية.



وفي ضوء النموذج تصبح المنظومة الثقافية (التي تضم عقائد وقِيم واتجاهات وتطلعات البشر وأهدافهم ومعارفهم) الإطار الذي يحكم طبيعة العلاقة بين الفرد والمجتمع، ويحدد محتواها وإمكانياتها الإبداعية. وبالتالي تحدد الفعل ورد الفعل.

فالثقافة هي: تلك المعايير التي تشكل نظام العقل والسلوك في المجتمع ولدى الجماعة، وهي التي تحدد نظرة الفرد والجماعة لنفسها ولغيرها (أي الآخرين) والعالم من حولها، ومن ثم تحدد طبيعة وشكل السلوك (القيم). إذاً:

- الثقافة، هي معايير للعقل والسلوك (القيم).
- الثقافة، تضفي معنى للحياة التي لا معنى لها بدون هذه المعايير.
- الثقافة، هي الإجابة لسؤال الغاية من الوجود. بمعنى الإجابة عن كيف؟ ولماذا؟ وإلى أين؟
- الثقافة، هي طريقة حياة قد تدفع إلى الإمام أو تظل ساكنة.

وبما أن الإنسان هو نقطة البداية وهو نقطة النهاية بالنسبة للفعل التنموي. فبدون الإنسان لا يمكن أن نخلق المبادرات، ولا أن نستفيد من الإمكانيات؛ فالإنسان الذي يشكّل القِيم ويطورها إذا أراد، وهو الذي يبني المؤسسات والتنظيمات ويفعلها أو يعوقها أيضاً. فما هي خصائص الإنسان القادر على أن يتغيَّر ويُغيِّر في الوقت نفسه.

تاسعاً: الحاجة إلى التغيير الثقافي لبناء تنمية تتوفر لها عناصر الاستمرار

يلاحظ أن المنظومة الثقافية في الوطن العربي تواجه مجموعة من التحديات التي تمثل معوقات أمام محاولات التغيُّر الثقافي، ويمكن تلخيصها في التالي[1]:

١ ـ التبعية الاقتصادية والسياسية والثقافية التي تضعف الإبداع الثقافي والعطاء العلمي.

٢ ـ ظاهرة «السلطوية» التي لا تشجع ولا تساعد على تنمية روح الخلق والإبداع.

---

(١) انظر: جهينة العيسي، كلثم الغانم، الإنسان ركيزة التنمية، محاضرة ضمن الموسم الثقافي لكلية الإنسانيات والعلوم الاجتماعية، جامعة قطر، ٢٠٠٣.

٣ ـ فالبناء الاجتماعي السلطوي يقدس القوة والثروة ويضعف أخلاقيات المعرفة والثقافة.

٤ ـ الإغراق في الخصوصية والتقديس الاختزالي للتراث، أي التركيز على محاكاة الماضي دون الاهتمام الحقيقي بالمستقبل.

٥ ـ الإنسان الغير فاعل لا يمكن أن يكون منتمياً لأي شيء، إذ إنه مشغول بذاته.

٦ ـ غياب سياسات رشيدة يضمن تأصيل القِيم والأطر المؤسسية الداعمة للمجتمع المعاصر.

٧ ـ عدم وجود نظم فعالة للابتكار وإنتاج المعارف.

٨ ـ تعطيل القوانين التي تضمن للفرد حقه في المعرفة وفي حرية الفكر والتعبير والرأي.

٩ ـ ضعف الصفوة السياسية على اختلاف مصادر شرعيتها أو أيديولوجياتها وموقعها من السلطة: صاحبة لها أو معارضة، فغالباً ما تكون محافظة إلى درجة الجمود بغض النظر عن خطابها المعلن الذي يدعو إلى التغيير والتطوير والإصلاح.

١٠ ـضعف النظام التعليمي وعدم استيعاب التكنولوجيا المعاصرة، لا توجد فلسفة تربوية تعليمية شاملة تحدد لماذا نتعلم؟ وماذا نتعلم؟ وكيف نتعلم؟

فإذاً من أين نبدأ التغيير؟

هل نغيّر معارف الإنسان ونزوده بالمعلومات الحديثة؟ أم نركز على قيمه التي ستحدد اتجاهاته نحو الأشياء؟ أم نعزز سلوكيات معينة لديه؟

في الحقيقة أن تغيير ثقافة الفرد تتطلب كل هذه الأمور مجتمعة، ويظل أن نحدد أي منها نبدأ به، ولكن لنا أن نتساءل بداية حول أهمية كل من المجالات المذكورة في تغيير ثقافة الإنسان العربي ورفع قدراته ومهاراته ومستوى مشاركته الإبداعية، والإجابة هي كالتالي:

أولاً: بالنسبة للمعارف:

أهمية المعارف تكمن في كونها تساعد على رفع قدرات الإنسان وتكسبه مهارات جديدة مرتبطة بها، كما أنها تزيد من ثقته بنفسه وبقدرته على التلاؤم مع الظروف المحيطة به، وتقلل من إحباطاته وتساعده على تبني اتجاهات إيجابية نحو الأشياء، وتؤهله لكي يستفيد من الفرص التي تتاح له.

ولكن ما هي نوعية المعارف التي يجب أن تتوفر للإنسان التي تشبع له احتياجاته وتبني ذاته؟

من المعلوم أننا نعيش عصر التطور العلمي وثورة المعلومات، وعصر التكنولوجيا والإلكترونيات، ويقترح فوكوياما شكلاً جديداً للإنسان يتلاءم مع عصر الثورة البيولوجية والتكنولوجية، ويسميه الإنسان البيوتكنولوجي، وهو إنسان مؤهل عقلياً بالمعارف التكنولوجية، ومحسن بيولوجيا، كنتاج للثورة العلمية في مجال الجينات البشرية، بوصفه إنسان المستقبل.

وفي ظل هذه المتغيرات العلمية والفكرية والجينية، ما هو موقف الإنسان العربي الفكري؟ ما هو مستوى معارفه؟ وأين موقعه من الثورة المعلوماتية التي تمر بها الإنسانية الآن، وستُغيِّر وجه الحياة في الألفية الجديدة؟

ثانياً: بالنسبة للقِيم والاتجاهات:

وإذا اقترحنا أن سبيل التغير هو اكتساب المعارف الحديثة، فهل يكفي أن نزود الإنسان بالمعارف؟ أن عقل الإنسان يتكون من معارف وأفكار وتصورات حول ما هو كائن، وما ينبغي أن يكون، ولديه أحكام موروثة ومكتسبة حول الأشياء والموضوعات المحيطة به، هذه الأحكام تشكِّل منظومة القِيم التي يؤمن بها ويتصرف أو يسلك وفقاً لها، فهي موجهات لسلوكه حين تساعده على انتقاء الأحكام المناسبة لكي يعممها على المواقف التي تمر به.

إن أهم جزء في تكوين عقل الإنسان هو هذه القِيم التي تحدد له ما يجب

وما لا يجب. . ما يأخذ وما يترك من الأمور؟ حتى في مجال المعارف والعلوم، فمثلاً قضية الاستنساخ البشري قد تعثرت مسيرتها العلمية بسبب الأحكام الأخلاقية التي أصدرتها المجتمعات حولها؛ فالقِيم هي صمام الأمان التي يلجأ إليها الإنسان عندما تسير الأشياء بصورة أسرع من قدرته على التلاؤم معها، فيكبح جماح التغيير بإخضاع محتوياته للإحكام العقلية ثم البحث عن مبرر أخلاقي لها سواء بالموافقة أو بالرفض بالاستعانة بمنظومة القِيم التي يؤمن بها.

وإذا ما تأملنا واقع الإنسان العربي القيمي، سنجد أن أحكامه الأخلاقية تأخذ متصلاً بعيد الامتداد ومسافته الزمنية موغلة في القدم ولا تتيح للتغيرات مجالاً للنقاش العقلي بل تعطيها حكماً قيمياً مسبقاً، مستخدمة في ذلك ما هو موروث وجاهز من الأحكام القديمة (الفهم الاختزالي للتراث).

إن إنساناً عربياً تقدمياً في مجال الفكر والمعرفة يحتاج إلى إنسان تقدمي في مجال الحكم على الأشياء وإخضاعها للمنطق والمحاكة العقلية.

وكما أسلفنا فإن خطورة القِيم تتمثل في دورها في تحديد ما هو مرغوب وما هو مرفوض، وبالتالي تحدد طبيعة الاتجاهات نحو الأشياء، والتي تنعكس على السلوك وتحدد شكله.

إلا أن هذه القِيم لا يمكن أن تصبح جزءاً من فكر وشخصية الإنسان وتنعكس على سلوكه، إلا إذا كان التنظيم المجتمعي قادر على توزيع الموارد والفرص بصورة عادلة على السكان، وعلى سد حاجاته الأساسية كالغذاء والكساء والصحة والمسكن، وقادر أيضاً على توفير حاجاته النفسية كالأمن والشعور بإنسانيته والاعتزاز بكرامته، وانتماءه لوطنه، هذا إلى جانب توفير حاجاته من التعليم والمعرفة والتدريب والمهارات والقدرات، وتوفير الفرص التي تمكنه من استخدام معارفه ومهاراته من خلال الأعمال المختلفة، التي يستطيع من خلالها إبراز مواهبه وإبداعاته، وبما يتيح له المشاركة بكل طاقاته المعنوية والعقلية في الحياة العامة، ومن خلال إتاحة الفرصة له للمشاركة في

صنع القرار واتخاذه، وأن يوزع جهوده على نطاق أوسع من مجرد مراعاة مصالحة الذاتية والشخصية.

إن هذا المنظور يقودنا إلى تناول الجانب الآخر، وهو جانب المجتمع أو المؤسسات المجتمعية التي يجب أن تكمل الدور الفردي.

فما هي طبيعة المؤسسات التي تناسب التغيير الثقافي؟ وما الذي ينقص مؤسساتنا؟ وما الدور المطلوب منها؟ وما هو الأسلوب الذي يجب أن تتبعه في تنفيذ برنامجها التنموي؟

إن التجديد المؤسسي هو طريق التغيير، إلا أن ثقافة ذات اتجاه يخالف التجديد هي الشكل السائد والمؤثر على عمل المؤسسات المجتمعية، ويحد من قدرتها على التأثير على الفرد والتنظيم المجتمعي.

فالمؤسسات الحالية إما أنها تقليدية في تركيبتها وفي أسلوب عملها ولا تناسب المرحلة، أو أنها جديدة شكلاً، ولكنها تقليدية في محتواها، فجهود التحديث والتطوير لم تمس جوهر المؤسسات المجتمعية، ولم تخلق الثقافة المؤسسية، حيث لا تزال ثقافة العائلة والقبيلة تؤثر بشكل كبير على أداء المؤسسات الرسمية وغير الرسمية. أن الروح المؤسسية مفقودة في مجتمعاتنا العربية.

فإذاً كيف نتغيَّر؟ وما هي الوسائل؟ وإلى أين نتجه؟ أسئلة الإجابة عليها تضع السائل في إشكالية جدلية.. ومع صعوبة الإجابة على هذه الأسئلة، إلا أن منهج الشراكة التنموية كأسلوب للعمل التنموي، وزيادة الاستثمار في الإنسان وتهيئة البيئة الداعمة له، أحد الوسائل التي تساعد على توزيع ونشر الفرص التنموية وتعمل كمحصلة نهائية على تراكم المعارف والمهارات والقدرات وبذلك ينشأ المجال الحيوي للتغير.

ويمكن اقتراح المنطلقات التالية للعمل حسب مبادئ الشراكة التنموية التي تستهدف الارتقاء بنوعية حياة الفرد والأسرة بكافة شرائحها والمجتمع المحلي:

١ ـ ربط عناصر التنمية المستدامة بحاجات المجتمع (من خلال الوحدات المحلية ممثلة بالأسرة)، وبعوامل اطرادها، وبظروف المجتمع، وبطبيعة البشر وقيمهم الثقافية، وبعناصر بيئتهم المحلية.

٢ ـ تجديد البيئة الاجتماعية يحتاج إلى ربط الإطار الفكري للتنمية بالإطار المستهدف (البشر)، من خلال إيجاد العلاقة التكاملية بين المؤسسات ذات العلاقة والأسرة.

٣ ـ ضمان وصول الفرص التنموية إلى جميع الشرائح الاجتماعية والوحدات المحلية بالتساوي لتحقيق التوازن المطلوب للعلاقات التنموية.

٤ ـ يجب أن ترتبط ظروف التعبئة وانتقاء الأهداف، برضا الناس وتفاعلهم الإيجابي معها، لضمان أقصى درجات الاندماج الاجتماعي مع الأساليب التنموية المتبعة.

٥ ـ على الآليات المؤسسية التي تستهدف إحداث تغييرات في المجتمعات المحلية والأسرة، مراعاة خصوصية الوحدات الاجتماعية وأنساقها القيمية والثقافية.

٦ ـ التركيز على التخطيط المنظم والمنهجية العلمية، وتوفير الآليات التي تعمل على تعبئة قدرات وإمكانيات الوحدات المحلية، وتحديد الأدوات والأساليب التي تلاءم موارد وظروف وخصوصية البيئة المحلية.

٧ ـ إن تطوير البيئة الاجتماعية وزيادة قدرتها على إنتاج فرص تنموية جديدة، بمكوناتها الذاتية، سيساعد على تجاوز مشكلة توليد الموارد، وتصبح الوحدات المحلية أحد مصادر الموارد التي بدورها يمكن استثمارها في بناء قدرات جديدة، وبذلك تكتمل حلقات التنمية.

الثقافة كمصدر للنزاعات المستقبليَّة

كميل الحاج(*)

«إن نزاعات المستقبل ستشعلها عوامل
ثقافية وليس اقتصادية أو إيديولوجية»
(جاك ديلور رئيس الاتحاد الأوروبي الأسبق)

بقي موضوع الاختلاف الثقافي بين الشعوب أو بين المجموعات البشرية التي يتشكل منها العالم حتى نهاية الثمانينات من القرن الماضي موضوعاً عادياً لا يشكِّل أي مصدر للقلق أو سبباً للخلاف بين الدول أو بين المجموعات الداخلية في الدولة نفسها. أما الفئات التي كانت تهتم بهذا الموضوع فكانت غالبيتها من الطلاب والباحثين في كليات العلوم الاجتماعية والأنتروبولوجية ومعاهد الأبحاث الإتنوغرافية الحقلية (Fieldworks). فما الذي تغيّر حتى تحولت المسألة الثقافية من موضوع أكاديمي «بارد» يُدرّس ويناقش في القاعات الجامعية إلى موضوع لا يقل «سخونة» عن المواضيع السياسية والاقتصادية والاستراتيجية بين الدول؟ وكيف تحولت «الهوية الثقافية إلى أكبر قوة في التاريخ»؟ على حد تعبير مانويل كاستيل. وكيف أصبحت مع العولمة ـ القوة المضادة لها وفي صراع دائم معها ـ القوتان اللتان تكّيفان حياتنا وعالمنا؟[1]. هذه الأسئلة وغيرها ستكون محور البحث.

لا بدَّ من الإشارة بأن كلمة ثقافة هي من أكثر الكلمات المتداولة بين المثقفين ووسائل الإعلام. ولكن في الوقت نفسه هي من أكثرها التباساً. وسنتوقف عند معنيين للثقافة، بادئين أولاً بالمعنى الأكاديمي. فأول تعريف أُعطي

(*) أستاذ في معهد العلوم الاجتماعية ـ الفرع الثاني، الجامعة اللبنانية.

(١) Manuel Castells, Le Pouvoir de l'Identité, Paris, Fayard, 1994, pp. 12-14.

«للثقافة» (Culture) هو التعريف الذي أعطاه أحد الآباء المؤسسين لعلم الأنتروبولوجيا ف.ب.تايلر، والذي يقول: «إن الثقافة هي ذلك الكل المركب (Whole) الذي يشتمل على المعرفة والعقائد والفن والأخلاق والقانون والعادات وغيرها من القدرات التي يكتسبها الإنسان بوصفه عضواً في مجتمع ما»[١]. ومن ثم توالت على مرّ السنين تعريفات متعددة للثقافة بعد التعريف الذي وضعه أ.ب.تايلر. وقد قام العالمان الأنتروبولوجيان أ.ل.كروبر (A.L.Krober) وس.كلكهوهن (C. Kluckhohn) بجمع وتحليل مائة وستين تعريفاً للثقافة[٢]. وفي العقود الأخيرة للقرن العشرين، خصوصاً بعض ظهور وانتشار الثقافات الأصولية على مختلف أنواعها، ازدادت الأبحاث التي تدور حول أهمية الثقافة ودورها المتعاظم في توجيه سلوك الأفراد وفي صياغة «رؤيتهم للعالم» (Weltanshauung). وهنا لا بدَّ من أن نشير إلى عدة دراسات ومؤلفات كان لها الفضل الكبير في تسليط الضوء على الدور التي تلعبه الثقافة في حياة الأفراد والمجتمعات. من أهم هذه المؤلفات: أولاً، ما كتبه الأمريكي رالف لنتون (Ralph Linton) في كتابيه: «دراسة الإنسان» (Study of man) و«الخلفية الثقافية للشخصية» (Cultural Background of Personality). ثانياً، الدراسات الحقلية التي قام بها كل من: مارغريت ميد، روث بنديكت، فرانز بواز، وبرنسلو مالينوفسكي حيث شددوا على القيمة الإنقاذية[٣] (Survival value) التي تلعبه الثقافة في حياة البشر وفي تأمين استمراريتهم. فقد شدّد هؤلاء على أن الثقافة لا تشمل فقط الأفكار والقِيم والمعتقدات والأعراف و«التراث الاجتماعي» (social legacy). فالثقافة تتجاوز كل هذه العناصر لتصبح طريقة في الحياة والتفكير والإحساس والاعتقاد لشعب بأكمله. وتتفق معظم التعريفات على

---

(١) Taylor, E., Primitive culture, John Murray, London, 1913.

(٢) Krober A. L. and Kluckhohn Clyde, Culture: a critical review of Concepts and Definitions, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1952. P. 62.

(٣) في سبيل الحرص على دقة المفاهيم المستعملة يستوجب منا في بعض الحالات إيراد مرادفاتها في اللغات الأوروبية التي صيغت فيها أصلاً.

شمولية الثقافة وتعدد مظاهرها واعتبار الأفكار والقِيم والتراث في مختلف جوانبهما من أهم مكوّناتها. فالثقافة تشمل منظومات: التفكير والتمثلات والتصورات والرموز والقِيم والتعبير والعمل والسلوك التي يستعملها والأفراد والجماعات داخل ثقافة معيّنة للتعرف على أنفسهم وإلى بعضهم بعضاً، وإلى العالم من حولهم، والتي يوظفونها بالتالي في إنتاج المعرفة وإخصابها. فالثقافة بالمعنى الذي يستخدمه علماء الأنتروبولوجيا والاجتماع تمثل ما يكسبه الفرد بحكم انتمائه إلى المجتمع. أما المعنى الثاني للثقافة فهو يشير إلى عملية صقل الذهن والسلوك وتنميته وتهذيبه؛ أو بأنها ما ينتجه العقل أو الخيال البشري من معارف وإبداعات التي يتم إنتاجها واستهلاكها من طرف المشتغلين بشؤون الفكر والأدب والفن... وبالثقافة يدخل الفرد البشري في البعد الإنساني للحياة، ويسمو عما فيه من مقومات بيولوجية محض، وبالثقافة تتخذ حياته شكلاً خاصاً. فهي التي تعطيه الجذور وهي التي تموضعه في المكان والزمان وتجعله حاملاً لتراث ما. كما إن الثقافة هي المعبر الأصيل عن الخصوصية التاريخية لأمة من الأمم، وعن نظرة هذه الأمة إلى الكون والحياة والموت والإنسان ومهامه وقدراته وحدوده... ومن هنا ستنبع أهم إشكالياتها: إشكالية الهوية والخصوصية والذاتية الحضارية والتغيُّر الثقافي وعمليات المثاقفة... إلخ[1].

بعد هذه الإضاءات الكاشفة عن ماهية الثقافة، لا بدَّ من العودة إلى السؤال الأول: لماذا تقدمت المسألة الثقافية على غيرها من المواضيع إلى حد قول البعض من علماء الثقافة (Culturologues) بأن الحروب الآتية ستكون «حروباً ثقافية» (Culture Wars) وأن المسألة الثقافية ستكون محركاً للتاريخ اليوم وغداً[2]. من هذا المنطلق أعطيت الأهمية لكتابات فرنسيس فوكوياما وبرنارد لويس وصاموئيل هانتغتون (S.Huntington) ومانويل كاستيل وغيرهم. وسنعود لاحقاً إلى كتاباتهم. هنا لا بدَّ أن نفتح المزدوجين لنتوقف قليلاً عند «المسألة الثقافية» في لبنان وفي العالم العربي.

---

(١) للتوسع، انظر: P.H. Chambart De Lawe, Images de la Culture, Parism, Po, P. 8.

(٢) James Davison Hunter, Culture Wars, New York: Basic Books, 1991.

في لبنان كانت المسألة الثقافية على الدوام موضوعاً خلافياً، وسجالياً. وكان التناظر في هذا الموضوع على الدوام يثير استقطاباً ويسبب انقسامات سياسية وثقافية بين اللبنانيين لأن المسألة الثقافية تطال الأسس التي قام عليها لبنان إن كان في تكوينه التاريخي والطائفي والتعددي أو من حيث انتماؤه الحضاري[1]. أما في العالم العربي فالمسألة الثقافية كانت وما زالت البند الأوَّل على جدول أعمال المفكِّرين العرب، وقد استأثرت وما زالت بحصَّة كبيرة من مجمل الإنتاج الثقافيّ العربيّ في العصر الحديث والمعاصر. فهي ليست وليدة الزمن المعلوم، ولم تظهر مع أطروحات ص. هانتغتون أو ف. فوكوياما، بل إن ظهورها في مجتمعاتنا العربية بدأ في أواخر القرن الثامن عشر عندما اصطدم الموروث (المحلي) الاجتماعي والفكري والديني، بآخر جديد وافد إلينا (الحداثة) من الغرب. وكانت الإشكالية الأولى، كيف نتبنى هذه الثقافة الوافدة إلينا من الغرب (المستعمر والعدو السياسي والتاريخي، إن لم يكن الديني) والتي هي نتاج تاريخه الخاص، ولم تولد من رحم ذاتيتنا الحضارية العربية الإسلامية ومن سياقاتها التاريخية. فالثقافة الوافدة إلينا لا تجد مرجعيتها لا في الماضي ولا في التراث العربيين بل هي نتاج تاريخ آخر. وفي هذا المعنى رأى محمد أركون: «إن الإسلام وتراثه عاش الحداثة حتى الآن بصفتها غزواً فكرياً أو حتى عدواناً عليهما...»[2]. فكان من الطبيعي أن يحصل التصادم بين الثقافتين، والذي لم يزل مستمراً حتى اليوم، لأن لكل من الثقافتين لها مرجعيتها الحضارية ومنظومتها القيّمية ومنهجها الفكري والحياتي. فمنذ ذلك الوقت بدأت في الثقافة العربية الإسلامية ما سميَ بإشكالية الأصالة والمعاصرة (صراع الفكرة العلمانية

---

(١) الدليل على ما نقول ما كانت تثيره كتابات الأب سليم عبو والردود عليها إن كان في خطاباته التي كان يلقيها بمناسبة عيد القديس يوسف (شفيع الجامعة اليسوعية عندما كان رئيساً لهذه الجامعة أو في كتبه المنشورة. للتوسع في هذا الموضوع انظر:

أ) ـ أحمد بيضون، الصراع على تاريخ لبنان، بيروت، منشورات الجامعة اللبنانية، ١٩٨٩.

ب) ـ كمال الصليبي، بيت بمنازل كثيرة، بيروت، مؤسسة نوفل، ١٩٩٨.

(٢) محمد أركون، نقد الفكر الديني، دار الساقي، بيروت ١٩٩٤.

مع الفكرة الدينية)، واتسع ليتناول مواضيع أخرى مرتبطة في «الخيار الثقافي» (حقوق الإنسان، تحرر المرأة، الديمقراطية، الحريات العامة...). وقد ازداد الأمر تعقيداً عندما أخذت الحضارة العالمية المعاصرة تتبنى نموذج الحداثة الأوروبية لتعممه على جميع مناطق العالم. وقد نشأ عن هذا التبني ظهور الحاجة في الأقطار التي تقع خارج أوروبا وأمريكا الشمالية (التي هي امتداد حضاري لها) إلى الانخراط في هذه الحداثة لأنه من دون هذا الانخراط لا يمكن القيام بأي دور في التاريخ المعاصر[1]. أما الإشكالية الثانية فكانت في عملية الانخراط. فهذه العملية تتطلب القطيعة مع الماضي كما فعلت أوروبا مع ماضيها (الماضي الذي يحمل الدين والثقافة والتاريخ المجيد والتراث والأخلاق...». هذا الماضي الذي يشكِّل في الوعي العربيّ عنصراً محورياً من السذاجة إغفاله...»[2]. منذ تلك اللحظة بدأت رغبتان في الذات العربية تتصارعان: رغبة جامحة في التغيير تختلط مع رغبة قويَّة في توكيد الذات[3]. فكان كلّ النشاط الفكريّ للنُّخَب المُثَقَّفة يدور حول إيجاد حلّ لهذه المعادلة الصعبة والجدليَّة والمرهقة لمجتمعاتنا، والتوفيق بين حاجتين حيويّتين: حاجة ملحَّة إلى الحداثة والتجديد، وحاجة قويَّة للدفاع عن الهويَّة والخصوصيَّة، أو «كيف يمكن أن نستفيد من معنى الحداثة والتحديث ودلالاتهما دون أن نتخلى عن هويتنا الثقافية أو كيف يمكن أن نحدِّث المجتمع وننهض به على غرار المجتمعات الأوروبية وفي الوقت نفسه نحافظ على استقلالنا وهيوتنا. فالتعلم من الآخر ولا سيما الأكثر تقدماً هو أمر ضروري كما أن التخلي عن الذات هو عدمية وضياع»[4]. وفي محاولة للخروج من هذا المأزق الصراعي، ظهر موقف

---

(١) هشام جعيط، أزمة الثقافة الإسلاميَّة، دار الطليعة، بيروت، ط١، ٢٠٠٠، ص ٦٦.

(٢) محمَّد عابد الجابري، وجهة نظر نحو إعادة بناء قضايا الفكر العربيّ المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربيَّة، بيروت، ط٢، ١٩٩٤، ص ١٧٣ ـ ١٧٤.

(٣) برهان غليون، إغتيال العقل، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ١٩٩٢، ص ٣٦٩.

(٤) زكي نجيب محمود، تجديد الفكر العربي المعاصر، دار الشروق، بيروت، ١٩٧١، ص ١٥.

ثالث «توفيقيّ» بين الذات والعصر أو بين السلفية والعلمانية. وقد ساعد على تشكيل هذا الموقف الثالث: «قوّة النهج والإرث التوفيقيّ في طبيعة المنطقة العربيّة الإسلاميَّة وفي بُنية الفكر العربيّ. وهكذا اكتملت جدليَّة الفكر العربيّ المثلَّثة: سلفيَّة وعلمانيَّة وتوفيقيَّة هذه الجدلية يسميها محمد جابر الإنصاري: «ثقافة اللاَّحسم في الحياة العربيَّة المعاصرة»[1].

أما عن الأسباب التي ساعدت إلى دفع المسألة الثقافية إلى واجهة الأحداث وأخرجتها من الظل ومن هامشيتها وحوّلتها إلى قضية مهمة من القضايا التي تهم العالم المعاصر، فقد ردّها عدد من علماء الاجتماع والثقافة والسياسة إلى ما يلي:

أولاً: سقوط الماركسية كنظام وكإيديولوجية (بعد سقوط دار برلين ١٩٨٩). فتراجع الاهتمام بالمسألة الاجتماعية ـ الاقتصادية. ومن المعروف أن تأثير الفكر الماركسي كان هائلاً في العالم، وكان التفكير الماركسي يعطي الأهمية القصوى للانتماء الاجتماعي ـ الاقتصادي في حياة الإنسان على حساب الانتماءات الأخرى (الثقافية والإثنية واللغوية...). فكانت أولوياته تشدّد على الصراع الطبقي والهوية الاجتماعية ـ الطبقية، والشعارات والمفاهيم التي كان يرفعها خير دليل على هذا القول، مثل: صراع الطبقات (الرأسمالية والبورجوازية والبروليتارية) ملكية وسائل الإنتاج، الطبقة المستغِلَة والطبقة المستَغَلَة، البنية التحتية والبنية الفوقية... إلخ.

ثانياً: سقوط الكثير من الأنظمة التوتاليتارية في العالم، ومع هذا السقوط: سقطت الحصرية والأحادية في السياسة والثقافة. فأغلب هذه الأنظمة كانت تمنع فكرة التعدد والتنوع الثقافي داخل مجتمعاتها وتقمع بالقوة

---

(١) محمَّد جابر الأنصاريّ، الفكر العربيّ وصراع الأضداد، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت ١٩٩٦، ط١، ص ١٦ وص ١٩.

ثقافة الإثنيات المغايرة لإثنية «الدولة ـ الأمة» والتي كانت ثقافة غالبية السكان. فكانت تطبق سياسة «العرق الواحد» (mono-ethnicity) على سبيل المثال: جوزيف تيتو في يوغسلافيا الذي فرض الثقافية السلافية وأتاتورك في تركيا الي رفض التنوع العرقي وقمع الإثنيات غير الطورانية (أرمن، أكراد، سريان، أشوريون، عرب...).

ثالثاً: الهجرات الكثيفة لمجموعات بشرية من دول الجنوب الفقير إلى دول الشمال الغني (وهذه المجموعات حملت معها ثقافاتها المغايرة عن ثقافة أهل البلاد التي كانوا يحلون فيها، (إنكلترا، فرنسا، ألمانيا، إيطاليا، إسبانيا...). فاستيقظ الإنسان الأوروبي فجأة فوجد في داره أناساً ينتمون إلى ثقافة تحمل قِيماً ومفاهيماً مختلفة عن تلك التي تحملها ثقافته. فانكب مفكرو هذه الدول (علماء الاجتماع والأنتروبولوجيا والنفس الاجتماعي والأديان...) على دراسة هذه الثقافات «التقليدية» أو ما «قبل حداثية» كما يسمونها، في محاولة لإيجاد الموانع والأسباب التي تحول دون اندماجهم في المجتمعات التي يتواجدون فيها. فأجروا الدراسات الميدانية والأبحاث المعمقة، كما عادوا إلى المنابع والخلفيات الدينية في محاولة لفهم سلوكيات هذه الجماعات ورموزها وأنماط عيشها ولباسها (معنى الحجاب، والصلاة في مواقيت معيّنة، ذبح الخراف في الشوارع بمناسبة عيد الأضحى، الذبح الحلال، عدم احتساء الخمر...).

رابعاً: عودة الحماس (Euphorie) والترحيب بالديمقراطية كنظام سياسي، وكثقافة، وكنظرة فلسفية إلى الإنسان. وقد تمّ نشر عدة كتب وأبحاث عديدة في هذه الموضوع[1]. ومع الحماس للديمقراطية أُعيد الاعتبار إلى الحريات على مختلف مستوياتها، وهذا ما سمح للإثنيات وللأقليات بأن تعود للظهور مجدداً بعد مدة طويلة من القمع والاضطهاد لتعبِّر عن ذاتيتها

(١) انظر كتاب: Jean Francois Revel: Le Regain Democratique, Paris, Fayard, 1992.

الثقافية بشغف وحماسة. وهذا ما يسميه علماء الإنتروبولوجيا بعودة «المكبوت والمقدس» Le Refoulé et Le sacré عند الشعوب المقهورة والمقموعة.

خامساً: تراجع الطابع العلماني عن العالم. فقد لاحظ الكثير من علماء الاجتماع أمثال جورج ويغل (G.WIGEL) وجيل كيبل (GILLES KEPEL) أن العلمانية بدأت تتراجع وتنسحب وتتقلّص من العالم بعد سقوط الشيوعية. فنزع الطابع العلماني عن العالم هو من الحقائق الاجتماعية الدامغة في نهاية القرن العشرين. فنزع هذا الطابع أتاح للأديان والحركات الدينية المسيّسة على أنواعها أن تعود بقوة إلى الواجهة المجتمعية. وقد أطلق جيل كيبل على هذه الظاهرة تسمية «انتقام اللّه» La revanche de Dieu. وقد بدأ بالفعل تداخل الدين مع السياسة (في إيران ولبنان وفلسطين المغرب، الجزائر، أفغانستان، باكستان، صعود الإخوان المسلمين في مصر، إلى أميركا البروتستانية حيث لعبت الجماعات المعمدانية دوراً في انتخاب ثلاثة رؤساء دخلوا البيت الأبيض (وحالياً يتخذ المحافظون الجدد مع إدارة جورج بوش الابن مواقف سياسية مغطاة بطابع عقيدي ـ ديني)، مروراً بالكاثوليكية في أوروبا (حيث مارست الكنيسة دوراً مؤثراً خصوصاً في البولونيا) واليهودية في إسرائيل حيث أصبح للأحزاب التوراتية موقعاً مقرراً في سياسة هذه الدولة). فالحركات الدينية اليوم تقدم نفسها كبديل للإيديولوجيات العلمانية الكبرى: القومية والليبرالية والشيوعية، وهي تحملها مسؤولية الحروب والكوارث التي حدثت في العالم بسبب ابتعادها عن اللّه[1].

سادساً: كتابات نُشرت في الولايات المتحدة الأميركية وأوروبا في التسعينات من القرن الماضي وكان من أهمها لفرنسيس فوكوياما ولصموئيل هانتغتون.

---

(١) Gilles KEPEL, La Revanche de Dieu: Chrétiens, Juifs et Musulmans à la reconquête monde, Paris, Le Seuil, 2003.

فعلى ماذا تقوم أطروحة فوكوياما؟ تقول الأطروحة: إن الديمقراطية هي النظام الأفضل لتقدم الإنسان وارتقاءه. فالديمقراطية ومضمونها الفكري (العقلانية، العلمية، العلمانية، حقوق الإنسان...) هي الحلقة الأخيرة في سلسلة التطور العقائدي أو الفكري للجنس البشري. فالجنس البشري قد حقق بواسطة النظام الديمقراطي «كماله البشري» فوصل التاريخ معه إلى محطته الأخيرة (بالمفهوم الهيغلي) حيث انتهت مسيرته. فلم يعد هناك إمكانية لمجيء نظام أفضل من النظام الديمقراطي. ويشرح بإسهاب كيف أن الديمقراطية هي أفضل نظام عرفه الإنسان معتبراً أن مجرد انتصارها على بقية أنظمة الحكم مثل المَلَكيَّة الوراثية والفاشية والنازية والشيوعية يؤكد صحة مضمونها السياسي والاجتماعية والثقافي. وفي الختام ينصح فرنسيس فوكوياما شعوب العالم «المتخلفة» أن تتبناها كثقافة شاملة إذا أرادت هذه الشعوب أن تتقدم...»[1].

أما أطروحة صاموئيل هانتغتون فهي تذهب أبعد مما ذهب إليه فوكوياما معتبرة أن الإنقسامات الكبرى بين البشر ستكون ثقافية المصدر والطابع. فالنزاعات المستقبلية بين الأمم ستحدث بين أمم لها ثقافات مختلفة. فالخطوط الفاصلة بين الثقافات هي خطوط المعارك في المستقبل. ويؤكد هانتغتون على أن الفوارق الثقافية هي التي ستكون وراء اندلاع الحروب لأنها فوارق غير قابلة للتعديل أو التسوية على غرار الفوارق السياسية أو الاقتصادية. فعلى سبيل المثال يستطيع الإنسان الشيوعي أن يتحول إلى الفكرة الديمقراطية، وفي وسع الفقير أن يصبح غنياً... ولكن ليس ممكناً أن يصبح الأذري أرمني أو الروسي أفغاني. ففي النزاعات الطبقية أو الإيديولوجية كان الإنسان يُسأل: مع مَن تقف؟ وكان في مقدور الناس أن يختاروا الجانب الذي يقفون فيه أو أن يبدّلوه لاحقاً وقد فعلوا ذلك في الماضي مراراً وما زالوا يفعلون. أما في ما يتعلق بالنزاعات بين

---

(١) للتوسع انظر كتاب: Francis Fukuyama, The End of History and The Last Man, new York, Free Press, Maxwell Macmillan International, 1992.

الثقافات (التي أساسها ديني في رأيه) فإن السؤال، هو: مَن أنت؟ والإجابة الخاطئة عن هذا السؤال قد تترجم رصاصة في الرأس. وهذا ما حصل في لبنان والبوسنة والقوقاز والسودان. فالدين، يتابع هانتغتون، هو الذي يشكِّل القاعدة الأساسية في أية ثقافة، وهو الذي يفصل بين الناس بشكل عميق، وهذا الفصل هو أكثر حدة من الفصل العرقي أو الإثني. فالمرء قد يكون نصف فرنسي أو نصف عربي، حتى يمكن أن تكون مواطناً لبلدين في الوقت نفسه لكن من الصعب أن يكون المرء نصف كاثوليكي أو نصف مسلم. وقسَّم هانتغتون الحضارات في العالم إلى سبعِ مجموعات، هي: السلافية الأرثوذكسية، الغربية، البوذية، الإسلامية، الهندوسية، واليابانية، والإفريقية. ويرى هانتغتون إن الحرب العالمية القادمة ستكون بين أطراف تتعارض في قيمها الثقافية. وقد تنبأ بأن هذه الحرب ستقع بين الحضارة الغربية والحضارة الإسلامية. فالعالم ليس واحداً أو موحداً. فالثقافة هي التي توحِّده أو تقسِّمه. وقد اتضح لنا من خلال قراءتنا للتاريخ، يقول هانتغتون، إن ما يهم البشر في نهاية المطاف ليس الإيديولوجيا أو الاقتصاد، بل الدين والأسرة والطائفة، والدم والعقيدة الإيمانية. فهذه القضايا هي التي تجمع الناس، ومن أجلها يحاربون ويستشهدون. فالثقافة، يختم هانتغتون، هي «هدف يموت من أجله الإنسان»[1].

وقد أثارت كتابات هانتغتون ردود فعل عنيفة ولكن هانتغتون ردّ عليها وتمسك بمقولاته واتّخذ من أحداث الحادي عشر من أيلول في ٢٠٠١ ذريعة ليؤكّد صحة مقولاته.

أما إذا انتقلنا إلى المشهد الثقافي اليوم فماذا نرى؟ نرى أن المشهد الثقافي بالإجمال يتقاسمه تياران كبيران، من جهة هناك تيار الثقافة المعولمة (Global culture) ومن جهة أخرى تيار الثقافة المحلية (Local culture) أو الخصوصية الثقافية.

---

(١) S. Huntington, Clash of Civlization, Foreign Affairs, Summer, 1993.

التيار الثقافي الأول: انطلق هذا التيار وانتشر بفضل وسائل الإعلام التي ألغت الحدود وقرّبت المسافات وأزالت الحواجز بين الناس وخلقت ما يُعرف بالزمن العالمي (Temps mondial). فالصحون اللاقطة والفاكس وشبكة الإنترنت ومحطات التلفزيونات العالمية (C.N.N مثلاً) التي تبث على مدار الساعة، جعلت العالم حاضراً في كل العالم وفي لحظة واحدة. من هنا أصبحت المثاقفة (Acculturation) عملاً يومياً وهي تتخذ اليوم شكلاً أكثر مرونة وعفوية من مثاقفة الزمن الاستعماري حيث كانت تتم بشكل اعتسافي أو تصادمي وغالباً بطريقة الفرض. أما مصلح «العولمة» (Globalization) فإن أول من أطلقه عالم الاجتماع الكندي مارشال ماكلوهان (M.MacLuhan) عندما كان أستاذاً للإعلام في جامعة تورنتو في ستينات القرن الماضي. فقد أدرك قبل غيره من أن التلفزيون وشبكات الإتصالات قد حوّلا العالم إلى قرية كونيّة (Global Village). فأطلق شعاره الشهير: العالم قريتي (The World is my village). وكان هو أول من تنبّأ بأن الولايات المتحدة ستخسر الحرب في فيتنام حتى وإن لم تُهزم عسكرياً. فهذه الحرب، وبفضل وسائل الإعلام دخلت مشاهدها ومآسيها إلى كل بيت فتحوّلت إلى قضية شخصية تخص المشاهدين عبر العالم. لذا فالرأي العام العالمي لن يسمح للأميركيين بالانتصار وبأن يستمروا بدون عقاب في قصفهم وتدميرهم لفيتنام. وقد سارع زبغنيو بريجنسكي (مستشار الأمن القومي للرئيس جيمي كارتر من ١٩٧٧-١٩٨٠) إلى تبني فكرة ماكلوهان ودعا إلى الاستفادة من قوة الإعلام في الولايات المتحدة الأميركية لكي ينشر في العالم القِيم الأميركية مثل: الديمقراطية، الحرية، البساطة والصدق، الشرف... أي ما يُعرف «بالكعكة الأميركية» (Americn Pie). وتمنى على شبكات التلفزة أن تبدأ بمخاطبة «العقل الكوني» (Global Mind) الموجود عند كل إنسان، مدّعياً في المقابل أن الإيديولوجية الماركسية لا تستطيع أن تتعولم لأنها تقوم على ثقافة «خصوصية» هي ثقافة طبقة البروليتاريا التي تشكّل شريحة واحدة من عدة شرائح في المجتمع.

ولقد بدأت ثقافة العولمة تتعمّم وتتجسّد على أرض الواقع مع الشركات المتعددة الجنسية والعابرة للقارات متخطية كل الحدود المرسومة بين الدول فبدت على تناقض مع إيدولوجية وثقافة الدولة ـ الأمة (L'Etat-Nation) وأخذت تحل محل الدولة في ميادين هي من صميم اختصاصها في السياسة والاقتصاد والاجتماع[١]. وقد بدأت هذه الشركات العملاقة تخاطب «المستهلك» على أنه «مواطن عالمي» (Universal Citizen) وقامت بحملات إعلانية وتسويقية ضخمة للترويج لمنتجاتها. وقد أرادت من وراء هذه الحملات ليس الترويج التجاري فقط، بل القيام بعملية نمذجة أو تنميط (Typification) مكثّفة للأذواق أكان في الملبس أو المأكل أو المشرب أو في الفن (موسيقى، سينما) وتعميمها عالمياً (Universalisation). فإعلانات البيبسي كولا والكوكا كولا وشركات التبغ (خيّال مارلبورو) وماكدونالد وشركة إنتاج الموسيقى (MTV وسوني) وشركات الألعاب (باربي). هذه الإعلانات والبرامج هي محاولات للتكييف «الإنسان ـ المستهلك» عقلاً وذوقاً وشعوراً وقِيماً وسلوكاً ولتجريده من خصوصياته الثقافية لفرض نماذج معيّنة عليه[٢] وكانت الضحية الأولى لهذا التنميط والتكييف الثقافات المحلية أو التقليدية التي اعتبرت أن تعميم هذه الثقافة يشكّل خطراً على هويتها التاريخية وعلى ذاتيتها الحضارية. وكان رد فعلها الطبيعي والأولي رفض هذه الثقافة والعودة إلى التشرنق داخل صدفتها الثقافية (Coquillage culturel) لحماية نفسها.

وقبل أن نختم الكلام عن هذا التيار لا بدَّ من القول أن الذي ساعد هذا التيار إلى أن يكون معولماً ومسيطراً: الدور الذي لعبته الشركات العالمية والشركات العابرة للقارات ومنظمة الأمم المتحدة (United Nations) من خلال هيئاتها ومنظماتها (منظمة حقوق الإنسان، اليونسكو، واليونيسيف، والبيئة واللاجئين، ومنظمة التجارة العالمية (GATT) البنك الدولي...) فالأمم

---

(١) Bertrand Badie, La Fin du Territoire, Paris, Fayard, 1995.

(٢) George Ritzer, Macdonalization of society, Calif. Pine Forge Press, 1993.

المتحدة باتت «تسوّق» كسلطة على مستوى الكرة الأرضية قِيم ومفاهيم تراها عالمية (Universals) طالبة من الدول الأعضاء أن تحترمها في دساتيرها وسياساتها الداخلية والخارجية. فقِيم مثل: الحرية والعدالة والمساواة ونبذ العنف وحقوق المرأة وصيانة البيئة أصبحت «قِيم ثقافية» معولمة تطال الجنس البشري بأكمله.

ولكن المفارقة في المشهد الثقافي اليوم كانت في الرد على تيار العولمة الثقافية بتيار مضاد. فبدل أن يتحول العالم إلى «قرية كونيّة» حاول «التيار المضاد» أن يحول العالم إلى جزر مغلقة على نفسها. فهذا التيار أخذ يشدد على الخصوصيات الثقافية (Particularismes Culturels) ويطالب بالعودة إلى كل ما هو «محلي وأهلي» (Domestic and Local) كبديل لما هو كوني أو عالمي. لأن الإنسان في نظر هذا التيار لا يحقق راحته النفسية وأحلامه وسعادته وإنسانيته إلا بالعيش ضمن خصوصيته الثقافية أو ما يُعرَف: «بالراحة داخل الرحم» (The comfort of the womb) وهي إحدى مفاهيم علم النفس الأنتروبولوجي. فعاد هذا التيار إلى تقديس التراس وعاد الافتخار بالأجداد الأوائل وعاد التأسل العرقي (Atavism) أي العودة إلى التمسك بصفات الأجداد والتمثل بسلوكياتهم السابقة واستلهامهم في كل المواقف الحاضرة (التيار السلفي المتنامي في الثقافة العربية الإسلامية هو التعبير الصادق لهذه الحالة). وقد ظهرت مع هذا التيار النزعات الإحيائية (Revivalists) على مختلف أنواعها. فَفُتِحت ورش نبش الماضي وبدأ الحفر الأركيولوجي «للتفتيش عن الأصول» (The quest of origins) بشكل نرجسي ومرضي لمعرفة الهوية السلالية والعائلية في صورتها «النقية» وقبل أن تختلط بغيرها. ويرى علماء الأنتروبولوجيا في هذه الظاهرة ـ والتي يسمونها «شهوة العودة إلى الجذور» (The desire to go back to the roots) ـ ردة نكوصية تصيب الشعوب التي كان ماضيها أفضل من حاضرها فتلجأ إلى الماضي كتعويض عن سوء الحاضر. وعادة ما يترافق مع هذه النزعة «الماضوية» (Passéisme) انتعاش في الروابط الأولية (Primaries

(kinship ties من عائلية وطائفية وقبلية وعشائرية. . .[1]. وقد لاحظنا أن لبنان لم يشذ عن هذه القاعدة، إذ بدأت تتزايد منذ بضع سنوات ظاهرة إحياء (Revitilization) العصبيات العائلية من خلال التركيز على «حقوق» بعض العائلات وضرورة «تمثيلها» السياسي على مختلف المستويات للحفاظ على السلم الأهلي ولكي لا تتزعزع الوحدة الوطنية. ومن هذا المنطلق أُنشئت «الرابطات والصناديق العائلية» وأخذت في تقديم خدمات ومساعدات متنوعة لأعضائها في سبيل ضمان ولاءهم عندما تدعو الحاجة. وقد ترافق مع هذه الظاهرة تزايد في تعليق شجرة العائلة (Geneological Tree) داخل الصالونات اللبنانية وفي صداراتها.

أما المدهش والمثير للعجب في هذا التيار الثقافي ظهوره في دول متطورة وغنية (فرنسا، ألمانيا، وإنكلترا، إيطاليا. . .) حيث تسود قِيم الحداثة منذ قرنين على الأقل. فعادت هذه الشعوب تتمسك بتاريخها القديم. فازدحمت قاعات وممرات متاحفها وكنائسها وكاتدرائياتها بالزائرين الداخليين بشكل لم تعرفه من قبل. وأخذت الوزارات الثقافية في هذه البلدان باستثمار «التاريخ وتسويقه» بمساعدة شركات الإعلان والسياحة تحت شعارات عديدة وكلها تحث مواطنيها على ضرورة «معرفة ماضيهم المجيد». وهذه الشعارات كما هو واضح لا تخلو من أمراض النرجسية والشوفينية والزهو الحضاري. والأخطر في هذا التيار الثقافي ـ والذي أثار دهشة المفكرين العلمانيين في الغرب فوقفوا أمامه حيارى ـ هو أمران: الأول، عودة الأصوليات على أنواعها وفي أهم الأديان وأكبرها (المسيحية، الإسلامية، الهندوسية، اليهودية. . .) والعودة إلى ممارسة التدين بكل طقوسه وشعائره ـ بعد أن كان الفكر العلماني وبكل أقطابه قد حكم بأن الدين ما هو إلا مرحلة من مراحل تطور العقل الإنساني (قانون الحالات الثلاث عند أوغيست كونت) أو نوعاً من الاستيهام (fantasme) وبديلاً عن الأب، أو خداعاً (mystification) أو استحواذاً (obsession) أو أفيوناً (Opium) أو في

(١) Dictionary of Anthropology, London, Macmilan Press Ltd, 1986, P. 26, 34, 4, 7.

أحسن الأحوال إعلاءً أو تصعيداً (sublimation) (عند سيجموند فرويد). الأمر الثاني، استفاقة الشعور الإثنوي (Ethnic) والأقلوي والعصبيّات على أنواعها على حساب الشعور القومي أو الوطني أو الأممي، وعلى حساب المذاهب الكبرى الموحّدة للبشر مثل الاشتراكية والليبرالية. وقد ترافق مع هذا الشعور قيام حركات ذات طابع إثني وأقلوي وطائفي أو إقليمي ـ جهوي وكلها تطالب بدويلات لها. وقد أحصي تيد وروبيرت غور مائتين وثلاثين إثنية وأقلية في العالم مهيّأة لأن تنفجر وأن تتحول إلى مصدر للحروب وللنزاعات الداخلية في المستقبل[1]. بالإضافة إلى ازدهار الأصوليات، وانتشار البدع والشِيّع (sects) والكنائس المستقلة والجمعيات السرية والباطنية (esoterics) وكلها تؤشر على مدى انتشار هذا التيار وتوسعه.

هذا هو المشهد الثقافي في العالم اليوم وفي بداية هذه الألفية الجديدة. وأمام هذا المشهد لا بدَّ من أن نطرح بعض الأسئلة المؤشكلة التي فرضتها علينا «المسألة الثقافية» والتي ستشكل في نظري مواضيعاً للبحث والتفكر (Refléxion) والنقاش في العقود المقبلة وستكون لها الأولوية على جدول أعمال المفكرين والباحثين في ميادين علم الاجتماع الثقافي والأنتربولوجيا والاتصالات. فتعالوا نفتح الورشة منذ الآن. أما أهم المواضيع ـ الأسئلة فهي:

١ ـ لماذا كلما ازداد العالم اقتراباً من بعضه البعض عبر وسائل نقل واتصال وإعلام تزداد فُرقته ويزداد التطرف فيه؟

٢ ـ كيف نفسِّر عودة الولاءات التقليدية والروابط الأولية التي كنا نحسب أننا تجاوزناها؟ وكيف حلّت العصبيات التقليدية محل الوعي القومي والمجتمعي؟ ولماذا تراجعت فكرة سيادة المجتمع لصالح فكرة الجماعة، أو الولاء للكل لصالح الولاء للجزء، أو ما هو مشترك وعام لصالح ما هو مفرد وخاص؟

---

(١) Ted Robert Gurr, Minorities at Risk: A Global View of Ethnopolotical Conflicts, Thousand Oaks, Calif: Pine Forge, 1996.

٣ ـ لماذا تراجع الفكر السياسي ذو التوجه الإنساني والمساواتي والذي يعترف بحق الاختلاف والتعددية ضمن المجتمعات الإنسانية؟ هل هذا يعني فشل الدولة الحديثة التي قامت على قاعدة المساواة لجميع مواطنيها في الحقوق والواجبات وعلى أولوية الاندماج الاجتماعي والاقتصادي والسياسي كشرط لسلامة المجتمع والوطن، لحساب تقدم الفكر الأصولي الشمولي الرافض للآخر المختلف؟

٤ ـ هل يمكن أن نستنتج ـ من خلال التاريخ والتجربة ـ إن أكثر ما يهدد وحدة المجتمع واحتمالات الاندماج الاجتماعي والسياسي هو قمع الأقليات وعدم التسامح معها وعدم احترام ممارستها لثقافتها الفرعية «المختلفة» عن ثقافة الأكثرية السائدة؟ وهل صحيح أن قمع الأقليات وحرمانها من ممارسة ثقافتها الفرعية كثيراً ما يؤدي إلى رسوخ التمسك العصبي بها ومنع حصول اندماج حقيق؟

٥ ـ في المقابل، هل صحيح إن الثقافة التي تشدد على الهوية والفرادة والتميز هي التي تنمي التصور الأحادي للحقيقة وتبالغ في تركيزه إلى درجة الهوس فتمهد الطريق للتطرف والعنف؟

٦ ـ إذا كانت الشعوب أو الجماعات لا يمكن أن تلغي هويتها الخاصة (الهوية أقوى قوة في التاريخ) فهل بالمقابل يلغي الإنسان هويته الإنسانية فيصطدم بالآخر.

٧ ـ وأخيراً، كيف نتعامل نحن أبناء المجتمعات «التقليدية» مع التيار الثقافي المعولم (الثقافة الحداثية في أساسه والتي أصبحت ثقافة عالمية)؟ أبالإنغلاق على الذات تحت ذريعة الدفاع عن الهوية الذاتية والخصوصية الحضارية؟ أم بالاندراج فيه لأن العيش خارجه يعني السقوط خارج التاريخ؟

حَفر في الانوثة

رجاء مكي(*)

. . . «قررت ان اخضع . . . الى علاج نفسي على الطريقة العربية، وهو يكمن ببساطة في عدم التوقف على الحديث عن مشاكلك امام الاخرين دون ابداء اي اهتمام بضيقهم. وذات يوم سيقول لك احدهم شيئاً اساسياً لشفائك، وبذلك تكون قد تجنبت الهموم وكذا مصاريف العلاج عند متخصص.»

فاطمة المرنيسي ـ العابرة المكسورة الجناح ـ
المركز الثقافي العربي ـ بيروت ـ ٢٠٠٢ ـ ص ١٠١

هي مقدمة للخوض في الكتاب الاخير لباحثات (الكتاب الحادي عشر ٢٠٠٥ ـ ٢٠٠٦ حفريات وتحريات في حيوات نساء عربيات) الذي القى الضوء على نقاط مهجورة ووضعيات ونقاط «مستترة» غيّبها القهر فنفض الكتاب الغبار عنها . . .

بعد قراءة قطرية سريعة (diagonale)، نصحت طلابي وخاصة طالباتي بقراءته وانا اعلم علم اليقين انهن تائهات في خياراتهن البحثية، تيه متعمد في بعض الاحيان: نخوض او لا نخوض في غمار المخزون والمستبعد في اقاصي الذاكرة. . رغم ان اغلبهن يصارعن كي يخضن غمار البحث المحايد. . . الى حد ما. . . دون ان تتمكن النفس من النجاح ومن فصل الذات عن الموضوع، يسرعن الى المبادرة بالقول: نتلمس ملامح التغير في صورة جانبية، (Profil)، للمرأة العربية عامة واللبنانية خاصة. . . لكن. . . سأجيب افتراضياً عنهن: انها بذور داخلية تتوق لمعرفة المزيد ولإستكشاف الذاتي بهدف حل امر ما. . .

(*) أستاذة في معهد العلوم الاجتماعية ـ الجامعة اللبنانية

يستعصي امام افكار شائعة تتوجب موقفاً نقدياً صلباً غالباً ما يكن غير مؤهلات لصياغته او لتشكيله واقعياً..

وهو ما سأتطرق اليه في بحث آخر...

اما في قراءتي المتأنية لباحثات، فألفت لدّي انطباع «مرآتي» عن وضعيات المرأة وحياتها مع تحول في البحث الشائع الى البحث التقاطعي فلم ينتف معه الاول ولم ينح الثاني نحو ديماغوجية التحرر.

ويمكن القول ان ابداع محتوياته كان في «الحفر» و«التحري» ليس عن مستجد طارئ بل عن مضلل غير مستخرج.

ففي الحفر نحفر حتى نجد!

وفي التحري نفتش بحذاقة حتى نكتشف!

ومما لا شك فيه انك ـ كقارئ ـ ستدرك انك موجود في مكان ما من هذه الحفريات التي تطال تجارب الحياة اليومية في مجال متغير وغير ثابت وربما تواجدت ليس بالضرورة عبر التجارب المقروءة بل عبر فعل الكتابة التي نحتت عن وفي افكار الغير.

فتجد نفسك امام كتاب محفّز على الاستخراج ورصد الخريطة الذاتية واعادة ضبط الخريطة الاجتماعية من خلال امور تعتبرها اعتيادية لكنها ذات اهمية سيكولوجية مطلقة.

لن اخوض غمار اعادة انتاج او تلخيص ما جاء في مقالاته المتنوعة وهي كثيرة، بل سأعرض لملاحظات اربع نجمت بعد القراءة (التحليلية بالطبع). الا انني انوّه بجهد «الحفر» واستعين بذكر بعض «الحفريات» في الخروج عن السائد والمألوف والشائع في الخطاب النسوي:

- «بيومي» وتحليل رسائل الام... ما بين الابتكار الامومي وتلك الخبرة الانثوية حتى لو تدنى المستوى التعليمي...عوضاً عن اهمية الرسائل التي

تحمل معنى السيرة، سيرة الالم مع الواقع ومنه، السيرة والذاكرة ودور الزمن فيها...

- «كريمي» واعادة استخدام الصورة الفوتوغرافية ليس للوصف بل لرصد ولتحليل التغيير الاجتماعي عبر الجسد لصياغة الهوية ولتكوين صور حديثة تخرج من رحم القمع.
- «الصوفي» واعادة قراءة سيرة «ام كلثوم» و«نسويتها» على «طريقتها».
- «ابي سمرا» وسوسيولوجيا التحضر والتمدن ونساء الاثم والاسى في مدن حديثة ـ قديمة تحمل معاني العنف في اماكنها...
- «الامين» وصعوبة انتاج المعرفة والامومة مع ما تحمله من مظاهر تغيير اتسمت بالتكيف لانتاج جديد ما...
- ثلاثية «مقدسي»: جدتي/ امي وانا واثر الزمن والتطور على الذاكرة النسوية وما ينتجه من علائقية اسرية داخلية.

الملاحظة الاولى:

وهي ملاحظة منهجية اساسية، اثبتت لي مجدداً بعدم امكانية تفادي او تجاوز ميدان علم النفس الاجتماعي (مهما كان منبت اختصاص البحاثة) الذي اصبح ميداناً استفزازياً تحريضياً (بالمعنى الايجابي)، اكتساحياً و اجتياحياً (Science provocatrice et envahissante).

وان مزيداً من التخصص نحو السير الذاتية ليس فقط لأن الموضوع يفرض نفسه فهو يتعلق بحيوات نساء عربيات، بل لأن مجتمعاتنا العربية نظراً لحركيتها المستمرة وعدم ركونها المرجعي الى اطار عام اساسي، فإن دراسة الحالة لما لها من خصوصية ولما يمكن ان تقدم من تأطير مفاهيمي ونظري هي التي اثبتت صلاحيتها المنهجية على الصعيد العيادي والتجريبي ـ ونذكر على سبيل المثال مقولة اللاعنف (سراج) وكأن السائد (وهو هكذا فعلياً) هو العنف كتمايز عن تلقي او حتى افتعال العنف في مجتمع مديني حاضر ـ غائب.

الملاحظة الثانية:

تمّ حفر ـ لنقل ان اعمال الحفريات ـ قاربت، وان بخفر ميدان التعدد الثقافي واثره على بنية المرأة.

لقد تواجد دون البحث عنه في داخل المرأة الحداثوي المتغير وتنقل في السير الفراتية دون ان يقتنع «بشهرزاد»، ولكن دون ان يُقنع ببدائل نمطية نهائية عنها (انهن عاجزات عن تغيير غرائز الموت لدى شهرياراتنا المحدثين على حد قول المرنيسي).

مما يطرح التساؤلات حول صورة المثال الداخلي الذي يسكننا في علاقتنا مع الاخر، فهل هو غريب عن ذواتنا ام انه صورة موشومة منذ طفولتنا؟ وانها صورة مثالية تجعلنا نبحث عنها ليل نهار عبر الاراضي والبحار (المرنيسي ٢٠٠٢) عن الوعي النسوي الجديد، الذي لا يبتعد في منحاه عن الواقع السياسي وما يستتبعه نقاش حول الديموقراطية والتعددية..

الملاحظة الثالثة:

في مقدمة الكتاب، يتصدى العدد الحادي عشر من باحثات لقول «J.Lacan» عن علاقة اللغة بالحياة:

«انا لست شاعراً، انني قصيدة تكتب. وخلافاً لما يبدو، لست من يكتب القصيدة».

وتشرح المقدمة (ص٥) بأن هذا القول يحمل معاني عديدة منها، ان الحياة تطابق اللغة. بل ان اللغة هي الحياة، وهي ما يسيّر الحياة رغم ما يظن من ان الحياة تستخدم اللغة للتعبير عن ذاتها».. والتصدي لهذا الموقف الذي يرفع من كينونة اللغة وفعاليتها على حساب كينونة الفرد وفعاليته، فنعتبر ان للحياة المعاشة وجوداً في متناول التنقيب والرصد حتى عندما يبتعد عن ساحات اللغة وسلطتها، واحياناً بمعزل عنها وبواسطة ادوات اخرى كالصور والمشاهد: وهي محاولة ـ رغم اهميتها ـ تفصل اللغة عن الحياة، في الوقت الذي تشتد فيه

محاولات الربط لدى اتباع Lacan ويشرحون ان الانسان كان هو الكلام واللغة، وفي منحى نحو المنطق والعقلانية تتشابك برأيهم الصور في عمق التحليل النفسي للفرد والعلاقة المتجسدة فيه عندما يتكلم عن الجسد واللغة، انه شغف المعنى... انها باطن الدال.

بهذا المعنى يتجلى الاستماع الى نساء «مي جبران» (ص٤٦٢) اللواتي تكلمن وقلن ما لا يقال عن الانوثة والحياة الجنسية والجسد والزواج والعلاقة بالجنس الاخر... عن معاناتهن... كان ينبغي الاستماع اليهن لكي تقترب المرأة اكثر من ذاتها ومن انوثتها الجديدة... هذا ما جاء حرفياً في الكتاب... لذا تتجسد الذاكرة في الاستعادة والاستذكار... محاولة ما... لاستخراج المعاناة، وهنا معاناة الفرد ومعاشه...

وهذا ما سنعود الى تفصيله.

الملاحظة الرابعة:

«عما ابكي بدي رفيقة»، بنيوية خاصة بالنساء «لنجلاء حماده» (ص٦٥) واستعادة للوجه الامومي.. والتي ارادت ان تطرح على بساط البحث «عقدة الاوديب السلبية» وان تلفت الى تقبل فرادة بنيوية في تكون الشخصية النسائية، دون اعتبار هذه الفرادة نقصاً او انحرافاً او تفصيلاً غير ذي بال. فلا داعي منطقياً بجعل الرجل مقياساً في فهمنا للمرأة... ولا يوجد مبرر لاهمال خصائص تتفرد بها المرأة كعقدة الاوديب السلبية لمجرد انها ليست موجودة عند الجنس المهيمن على السلطة...» (ص٦٨) و«الاوديب السلبية» تمر بها الاناث دون الذكور وهي مرحلة لاتصب في اعتبار الرغبة الايروتيكية مصدراً اساسياً للحب. انها سلبية لأنها تناقض المسار المطلوب لتكوين الشخصية المرغوبة. ولدى اخذنا بعين الاعتبار اهمية الفترات الاولى من عمر الطفلة في تكوين بنيانها وشخصيتها فهي تستمر حتى سنتهن الرابعة... وهو ما عبر عنه فرويد من ان الفتيات وفي مراحل طفولتهن الاولى اي بمرحلة تكون فيها الام ـ كائن من جنسهن ـ محور

ما يشعرن به من حب، قبل تحول هذا الحب الى الاب ـ من الجنس الاخر ـ وهو تحول ضروري كي تتشكل لدى الفتاة الشخصية الانثوية المطلوبة. وهي عقدة لايمر بها الفتيان لأن حبهم يتمحور قبل الاوديب ثم خلاله حول الام ـ من الجنس الاخر.

وتشرح «حماده» في ان ما اعتبره «فرويد» نرجسية او مثلية، هو نزوع غير ايروتيكي نحو حب اناس من جنسهن (ص٧٠ ـ ٧١).

ان حب النساء هو محبة (مثال حب الام) بسبب تاريخية تكوينهن (ص٧١) وما تعلق الفتاة اللاحق بوالدها الا هو صباغ او غطاء خارجي.. وكإيضاح، فانه غالباً ما تختار النساء نساء اخريات كالمركز الرئيسي لعواطفهن... واستندت الى امثله من لعب الاطفال القديمة وتحديداً لعبة «عما ابكي بدي رفيقه» وهي ترمز بشكل معبر برأيها الى حاجة الفتاة الى واحدة من جنسها كي تتعاطف معها..

انها لحظة اختيار الموضوع العاطفي المركزي من بين بنات جنسهن... ولعل من تأثيرها نقص ايروتيكي عندهن ورغبة قوية في الصداقة حتى اثناء اختيار الحبيب او الزوج.

وهي في كل الاحوال تناقض نظريات راسخة حول خصائص الانوثة وتتحلل من المنحى المتبع في اعتبار الذكورة هي الاصل... تتابع «حماده» وتعتقد انها فرضية لاتزال بحاجة الى كثير من الدراسة.

وهو سيكون موضوع المبحث الثاني من النص.

I ـ «انها ليست لغة، ولا اللغة، ولكن مثل...»

(أ) Claude Maritan

يحدد J. P. Durif - Varembont في مقالته (L'homme, être de parole et de langage) في مجلة Le croquant بعددها الثامن والعشرون (٢٠٠٠) وتحديداً في ملف خصص لـ Lacan، «المرتكز اللاكاني» على جدلية العلاقة ما

بين اللغة والتكلم: فالعلاقة بين المحلل والمعالج الذي يستمع فيسمح لنفسه بالتكرار وبالتأويل لعذاب قيل عبر لغات الجسد (عوارضه)، السلوك، الحلم وتشكلات اللاوعي الاخرى (زلة اللسان ـ النسيان ـ التداعي...) (ص ٥٠ ـ Le croquant)، هي النقلة (Le transfert)، تلك العلاقة الخاصة والمنتجة تباعاً ولدى الدعوة للتكلم بشكل حر ومع ممانعة لاواعية تعود فتتسم بالرضى والقبول...

يقرأ Freud, Lacan، من خلال فكرة اساسية تدور حول اهمية الكلام، فاذا كان التكلم له مفاعيله، واذا تحدّث فان اللاوعي هو منظم ومبني كاللغة...

يتصدى اللاوعي لجعل الامر موضوعياً... شغوفاً بالمعنى... كلام بلا جسد، باطن المدلول.

ودائماً وتبعاً لنفس المقال: واستناداً الى محاضرته في ليون (اي محاضرة Lacan) فإن الانسان لا يخلق في اللغة ولكن باللغة، هو ذلك التعيين nomination فعل اللغة الذي يدخل الطفل في نظم اللغة عبر ترابط الجسد، الاسم والصورة... ولايوجد جسد بدون لغة. ولا يوجد لغة بدون انصات... فتحدث علاقة كلامية بين المُحلِّل والمُحَلَّل، فالأول وعبر انصاته يترك فسحة التكرار ليخرج الالم والعذاب وليقال عبر لغة الجسد، (العوارض)، السلوك، الحلم وتشكلات اللاوعي الاخرى.

انها العلاقة مع الآخر، بعيداً عن الاخر... انها حبكة الرغبة والنزوة والجسد واللغة. الجسد مملوء باللغة وهو مكان الفرد.

ينهي Durif - Varembont بالقول ان هذه القصص الصغيرة المشتركة «لفرويد» و «للاكان» انما هي امور لايمكن ان تنسينا الرهان الانتروبولوجي الذي يواجهه التحليل النفسي المعاصر في خروجه من انطوائه على نفسه ومن انسياقه المتأقلم بمنحى سيكولوجي محض (ص٥١) وهذا ما ينطبق على كل العلوم الانسانية...

كيف يمكن ان نجيب على تحدي الانواع الجديدة للعذاب السيكولوجي وللاشكال الجديدة للباتولوجية الاجتماعية التي نشأت نتيجة صعود التصلب العلمي الاحيائي او عودة التعصب الديني... انه تحد اطلقه Lacan (Le Monde 21 Juin 1998)، وذلك بإعطاء مكان اساسي للفرد وللاوعيه الحر لكن الذي يحركه قانون «الرمزي» و «الضاغط».

وفي مقالة لـ Lacan غير منشورة، نشرتها دورية /Le croquant no. 28 2000) يكتب H. Brevière تحت عنوان «فراغ مدوّ» Un vide retentissant كيف انهى Lacan محاضرته امام جمهوره:

«[....] الذي يعطيني الاحساس بأنني لم اتكلم في الفراغ المطلق...»

ظل Brevière في حال تجميع دائم لمحاضرات Lacan المسجلة وغير المنشورة..

اما في محاضرته التي القاها في ١٩٧٦/١/٢٤ في المركز الجامعي المتوسطي (CUM) في نيس، فقد ربط مابين القول واللقاء:

«[....] القول... الكلام... هو التلاقي...» Dire, dire faire des rencontres.

وعندما قدم Freud كفنان ـ ميله لوضع الامور في نصابها واعطاء الحجة والبرهان مباشرة بمنطق سليم maintenir la raison dans ses droits.

يعني ان للبرهان سمة حقيقية... سمة المعنى...

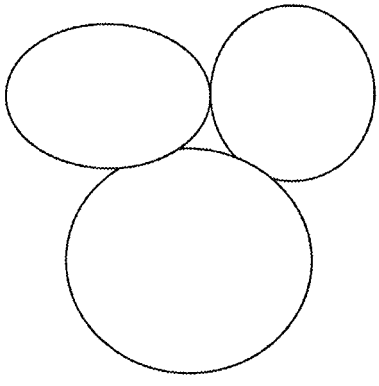
وهي حقيقة مترابطة كالسلسلة، فعندما تقطع حلقة منها فان حلقتين ستتحرران... التقاطع L'intersection يحصل بأن يكون المتخيل L'imaginaire فوق الواقع.

ونحن نشاهد بأن شيئاً ما يفلت من السلسلة، ويخطر ببالنا عن تواجد عنصر ثالث ليتوحد من جديد... يجب ان يمر من أسفل الأسفل، من أعلى الأعلى.

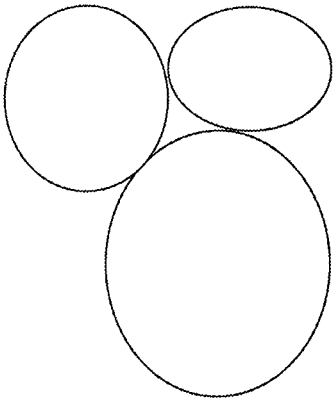
ومن البديهي بالنسبة لي ولفرويد، يتابع Brevière، كل ربط يعني انه موجود، وهذا الوجود هو البرهان، المعاش والدليل على الوجود. لكن هذا الوجود لا يعني بالضرورة انه حقيقي... انها عقدة...

ركز على مبدأ الوجود و التواجد، لذلك يوجد الكلام... (كلمكينونة Parlêtre)... والموروث... L'héritage.

ركز Lacan على ان كل ما يرتبط باللغة يتصف بشيء ما مشترك، وهو على درجة عالية من التجريد، حيث ان كل لغة علم مركب Syntaxe، لذلك فان اهمية الام وحضن الام ورغبة العودة اليه، مرتبط ايضاً بما تعلمه الام لولدها وهو دور مقرر لايلعب فقط في الحنين و «النوستالجيا» بل في كافة الرموز الناجمة عن ممارسة الحياة اليومية... عبر عوارض... متعددة... متداخلة... الرمز يتداخل بالمعاش... وكأنها معادلة هندسية حيث تتشابك فيها الدوائر والكرات والصلبان... ربما يسهل رسمها، لكن يصعب الحديث عنها... من هنا يبرر تركيزه على الكلام واللغة. وفي اعادة رسم لهذه الصورة نجد ان القطر واحد لأن التداخل حاصل... هناك هذا «الشيء ـ ما»... الموجود والذي لا يُمحي... انها العقدة التي تحتاج هندسة اساسية خاصة...



السلسلة



العقدة (لنفترض ان العقد فرط...)

من ناحية اخرى، كتب J. P. CHARTIER (Le croquant 24, p: 27) عن لقاء Lacan وDeleuze في مدينة Lyon خريف سنة ١٩٦٧، يقول فيها Lacan: «في اليوم الذي نخرج فيه من رغبة الآخر، لا نعرف ماذا نفعل برغبتنا الحقيقية؟ وهذه تقاس نسبة لما تخفيه بشكل مستغرب... شراهة الرغبة».

هل هو سلوك بغض وكراهية؟؟ فقط وحده الموضوع لديه اضافة ربما شيء صغير...

وها هي «فاطمة المرنيسي» التي كانت تخشى من الاخفاق في تحقيق حلم جدتها التي كانت تكره مؤسسة الحريم والتي كانت بالنسبة لها مؤسسة قاسية تشوّه النساء وتحرمهن من حقوقهن وعلى راسها حقهن في التحرك: الحق في السفر واكتشاف ارض الله الواسعة... وهي ارض بالغة الروعة والتعقيد... كانت تقول لها:

«عليك ان تركزي انتباهك على الاجنبي العابر وتحاولي فهمه. كلما فهمت اجنبياً عرفت ذاتك اكثر، وكلما عرفت ذاتك بشكل افضل تقوّت قدرتك على تحصينها، وازدادت حظوظك في الدفاع عن نفسك واقناع الاخرين بقدراتك واكتساب حبهم»...(المرنيسي ٢٠٠٢). وحين عرف «كمال» حكاية الياسمين، قال لها: ان جدتك التي لا تعرف القراءة والكتابة، كانت اكثر تحرراً من النساء المتعلمات، ويعود ذلك اساساً الى كونها كانت تعتمد التقليد الشفوي لتحرير التحريفات والبدع. لقد شرح لها ان الشفوي يفلت من الرقابة، وخلال التاريخ الاسلامي بأكمله اعجز التقليد الشفوي اشرس المستبدين الذين كانت رقابتهم لا تطال الا المكتوب (ص١٠).

من منطلق آخر، فان «عبد الله الغذامي»، يرى ان الرجل سيطر سابقاً على كل الامكانات اللغوية وقرر ما هو حقيقي وماهو مجازي في الخطاب التعبيري ولم تكن المرأة في هذا التكوين سوى مجاز رمزي او مخيال ذهني يكتبه الرجل وينسجه حسب دواعيه البيانية والحياتية (الغذامي ص٧).

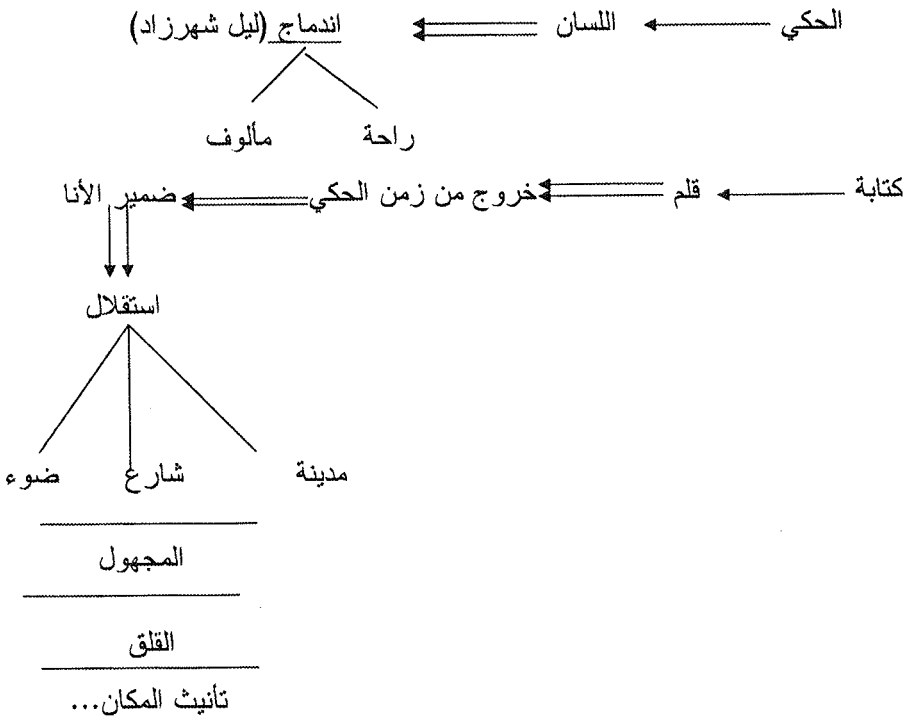
. . . ان المرأة معنى والرجل لفظ. . . المرأة موضوع لغوي وليست ذاتاً لغوية. . . وفي كل ثقافات العالم تظهر المرأة على انها مجرد (معنى) من معاني اللغة، نجدها في الامثال والحكايات وفي المجازات والكنايات. . .(ص٨)

الا ان منعطفات وتمفصلات جوهرية في علاقة المرأة مع اللغة تحولت فيه من (موضوع) لغوي الى (ذات) فاعلة، تعرف كيف تفصح عن نفسها وكيف تدير سياق اللغة. . . واللغة لا تسمح بهذا التحول الجذري لكن المسعى الابداعي النسوي لايزال مرشحاً لإحداث هذا التغيير الابداعي الجذري. . .

واعتمد «الغذامي» في بحثه على الخطاب السردي واستبعد الشعر. . . وتخرج المرأة بالنسبة له من زمن الحكي الى زمن الكتابة. . . تجيء لتكتب. . . تجيء المرأة الآن لتخطف القلم من بين يدي الرجل ولتدخل الى اللغة بوصفها كاتبة ومؤلفة، وبوصفها صوتاً مستقلاً وذاتاً تنشء وتبدع ولم تعد مجرد موضوع لغوي او رمز شعري او اداة سردية. . .

انها تجيء بوصفها (سيدة) وليست (جارية) وسلاحها في القلم وليس في لسانها. . . الا انه ترادف قدري ما بين (القلم) و(الالم). . .وهذا يعني استناداً الى مدرسة التحليل النفسي وعلى الاخص «اللاكاني» فانها تتعافي حالياً. . . في حالة انتقالية. . .

المرأة كائن حكواتي تعرف لغة الحكي وتحتمي بها وتعرف اسرارها ومسالكها. لكنها لم تكن كاتبة، والقلم مذكر (رجل) (ص١٣) يمكن ايجاز بعض افكار «الغذامي» خاصة في فصله الخامس عن تأنيث المكان (ص١٢٧) على الصورة التالية:



← ينطبق ذلك على حفريات باحثات ومجيء المرأة لتكتب ببراعة.

← تأكيد على فكرة «المرنيسي»: الشفهي والمكتوب.

← اما الاستنتاج الثالث فهو مزدوج:

أ ـ عندما تحكي فهي ربما تفرّج وتتواصل، لكنها لم تخط استقلالها الكامل، بل يجب مزجه بالفعل.

ب ـ مفهوم اللغة عند Lacan والتحليل النفسي بشكل عام لا يأخذ البعد ذاته بل يخرج عن زمن الحكي بحد ذاته لينطلق الى المجهول، مجهول «من يحكي»، هناك وجود المحلل وليس الراوي والمستمع بل علاقة الصابر والمعالج...

وفي كل الاحوال فقد كانت الغلبة لجمهور «المريضات» او الصابرات خاصة لدى «فرويد»... وهو موقف بحد ذاته ضد الالم ويتجاوز حدود اللغة الى آلية التفاعل...

عوضاً على اهمية عدم اهمال البعد الانتروبولوجي والثقافي للعالمين الغربي والشرقي (عودة لـ Varembont).

II ـ الاوديب السلبية/ عما ابكي بدي رفيقة

نقلاً عن «نجلا حماده» (باحثات ـ ١١ ـ ص٦٩)، اجاب «فرويد» في وصفه عن حل عقدة اوديب التي تنطبق على الذكور، انها ايضاً تتكون لدى البنات مع غموض غير مفهوم...

وتتابع ان ما اعتبره «فرويد» نرجسية او مثلية او اقتراباً من الهستيريا عند النساء يرجع الى الواقع الموضوعي الذي يحكم مسار تكون شخصياتهن، فيكون ما اسماه نرجسية هو في الحقيقة نزوع غير ايروتيكي واقوى من الحب الايروتيكي نحو حبّ اناس من جنسهن. ولعلهن من خلال هذا الحب او ازاءه يتقمصن دور الام التي تحب اولادها اكثر من محبتها لأي كائن آخر، بما في ذلك رجلها...

وسننطلق في هذا المبحث من نقطة التحول التي ارادتها في تفسير حب النساء محبة (مثال حب الام) قبل واكثر مما هو رغبة ايروتيكية بسبب تاريخية تكوينهن التي يحل الاوديب فيها اولاً حب من هي ليست نموذجاً لما ستطلبه لرغبتهن الايروتيكية...

انها المحبة التي ينتفي طابعها الايروتيكي او يكاد بسبب التماثل في الجنس فقد لا تكون عقدة، لأنه من طبيعة المحبة ان لا تصر على الاستئثار بالمحبوب الى الحد الذي يصر عليه الحب الايروتيكي...

مما يؤكد الانطباع بأن تعلق الفتاة اللاحق بوالدها ما هو الا صباغ او غطاء خارجي...

وارتكاز «حماده» في التفسير التطبيقي على رغبة النساء في ايجاد رفيقات لهن (انطلاقاً من اللعبة عما ابكي بدي رفيقة ـ وهي رغبة ربما تواجدت لدى الذكور خاصة في عمر المراهقة)، يتشاركن السر Le secret معهن ويتوازن (ربما

في مجتمع لا يقمع مثل هذا النوع من العلاقات بل يشرعنها ويسهل انقيادها نظراً لأنها خارج المحظور من الجنس الآخر)، لكن السؤال عن استمراريتها يبدو لي ملحاً امام وضعيات اخرى مستجّدة على طول خط العلائقية هذه من غيرة وتنافس... (ربما ليس فقط على الدور والمركز الاجتماعي في وضعيات اجتماعية متغيرة بل ايضاً ربما على الشريك)...

هذه الجوانب تطرقت لها A. Houel في ابحاثها وركزت عليها بشكل متفاوت وعبر منظور مختلف ظاهرياً لكنه تكاملي الى حد بعيد... ولقد انطلقت من انه موضوع «يهمس به» اكثر مما يُحكى عنه جهاراً... ويستأهل قراءة عيادية تتجاوز سوء التفاهم بين الجنسين في اطار «الخيبة» من الجنس الآخر... وتشير الى ان المطلبية النسوية، خاصة في السنوات الاخيرة حققت تغييرات خاصة على صعيد الحقوق، لكنه نجاح لم يتمكن من حل الاسئلة التي يمكن ان تطرح نفسها على صعيد الاحاسيس والسيكولوجيا وهي التي عادة ما تحصل على مستوى اللاوعي.

١ ـ المسلمة الفرويدية:

في استعادة له لمسار الفتاة الصغيرة منذ نشأتها الاولى، وفي علاقتها مع امها، موضوعها العاطفي الاول، يسلط Freud الضوء على هذه العلاقة الاولى التي تسمح باعادة تأويل معنى النقص هذا وخياراتها الموضوعية الاخرى. فهي عندما تتحول نحو الاب محكومة بعقدة نقص (فقدان العضو) سماها «ايجابية»، لا بد من انها تتحول ثانية و«سلباً» هذه المرة نحو الام فتخط من جديد مرحلة «ما بعد الاوديب» في آلية تجريدية وتنزيهية تقرأ كقطيعة وكفصل مع موضوع التعلق الاول.

يعتبر فرويد ان هذه المرحلة هي مرحلة تخط لحياة البنت المستقبلية (مقررة) وبينما تظهر «سلبية» للوهلة الاولى هي اكثر ايجابية لكنها تبقى بشكل خاص مكبوتة... انها مشيئة ـ المرأة «Vouloir - femme»:

(Annik Honel, l'adultère au féminin et son roman, Armand colin - Renouveaux en psychanalyse - Paris 1999, p= 120).

رغبة غير متحققة، مثل كل طفل، لكن بالنسبة للفتاة فانها تتلبك ما بين موضوع من نفس الجنس وما بين التنافس.

كنتيجة، فإن علاقة الام ـ البنت تظهر كرهينة التناقض وتتجه باتجاه اوديبي ايجابي على صعيد الاب...

انها عملية تقترب من النكوص (Régression).

بقيت اهمية الام برأي Freud بالنسبة له في الحياة الجنسية الانثوية ـ على الاقل نظرياً ـ اعاقة حاول استكمالها بدراسة متوازية للبنت وللصبي لكنها بقيت في الزمن الاول لتحضيره نظريته، فلم تستكمل. كما ان خصوصية العلاقة مع الام بقيت معلقة وذات منحى احادي (من خلال الذكر) فلم تستكمل مع اعمال المدرسة الانكليزية (ميلاني كلاين وارنست جونس Jones et Klein)... اوائل اتباع فرويد (رجالاً واناثاً) اتخذوا بشكل عام بالعلاقة مع الاب (كـ Anna Freud مثلاً). ملاحظات متناثرة هنا وهناك، كقول Karen Horney: «يمكن ان نفكر ايضاً ان الحاجة العصابية للحب هي مظهر من التثبت على الام»، واوضحت Melanie Klein:

«يمكن، على سبيل المثال، الا تنفصل امرأة عن امها وان تفتش بشكل لاواع وفي علاقاتها مع زوجها او مع الرجل الذي تحبه صفات ومزايا هذه العلاقة البدائية معها». (Houel P= 121)

وتبرر Houel اسباب قلة الاهتمام هذه، غير تلك الصعوبة الجاثمة في الوصول الى مرحلة مكبوتة بشكل خاص، وذات منبع اجتماعي، الضغوط الثقافية التي تمنع الشريكين من قبول ومن ادراك دور الزوج كأساس امومي...

ورغم المؤتمرات التي اقيمت في فرنسا، ورغم التطور الذي حصل حول مسألة الجنسية الانثوية الا ان الموضوع نفسه بقي مشتتاً...

وفي سنة ١٩٦٠ اقيم مؤتمر عالمي نظمه اتباع Lacan وصدرت اعماله سنة ١٩٦٤ تبعه وفي نفس السنة عمل اصدرته الجمعية التحليلية في باريس، جمعت فيه Janine chasseguet-Smirgel النظريات والمشاكل الخاصة بهذا المجال. . . لكنه وفي سنة ١٩٧٥ اثار Lacan في محاضرته بعض المواقف الايجابية من الثنائية الجنسية وربطها بالعلاقات الاجتماعية التي تحكمها (Houel P=121).

تتساءل Danièle Brun عن امكانية لدراسة المرأة داخل الام. . . مؤكدة على اهمية «الام الداخلية» La mère intérieure» التي تحملها كل امرأة بداخلها. . . مؤكدة التوجهات «الاتنوبسبكانالیتكية».

اما ومن جديد، بدأت F. DOLTO، اثارة موضوع الروابط الجنسية المثلية او «الخيانات الانثوية» كبرهان لتعذر الوصول النهائي الى النيات الاوديبية.

الا انه وفي كل الاحوال، وعندما فسر «فرويد» السيكولوجية الذكورية القابضة والتي تنتج ثنائية دائمة مابين «الزوجة» و «الحبيبة»، اعاد التركيز على المرأة ـ الموضوع وعلى عاطفتها كذات. . . فأدخل العنصر الاجتماعي في التربية مقارناً ما بين العجز الذكوري والبرودة الانثوية، وفندّ مستويات التربية التي تربت عليها نساء زمانه: القمع ـ الجهل ـ المحظور. . . التي تضع هؤلاء النساء في دائرة هوامية مكثفة تحث فيهن الميل نحو التلذذ بالأسرار. . . هذا هو فعل المنع، وهي فكرة استعادها دوماً في كتاباته خاصة في كتابه الذي صدر سنة ١٩١٨ Le tabou de la virginité[1]). . .

من ناحية اخرى، يصيغ ـ وبشكل منفرد ـ D. Lagache «البُعد الاركاييكي» للأنا الاعلى الامومي. . . اساس العلاقة الصراعية مع الام المنجبة يعني القادرة لكنها انجبت ابنتها ناقصة: ثنائية مبنية لعلاقة الام والابنة ينتج عنه ضياعاً في خيارات الموضوع العاطفي، فينتج عنه حالة تفتيش دائمة عن موضوع عاطفي جديد. انها الام: العاطفة الاولى والام الخصم.

---

(١) حاول ان يدرس التفاضل ما بين الزيجات التي تتكرر (الزواج الاول والثاني) لكنه لم يطور هذه الفكرة، الا انه قال ان الزواج الثاني غالباً ما يكون افضل من الاول.

فما هو الوجه البديل حيث فشل الوجه الاول. . . ولم يستبدل قبلاً.؟؟ من هنا تنشأ صورتان للأب لكن دائماً عبر الام (via la mère) الحلم maternel Imago وهي مساحة حرة لايتحرك فيها سوى المتخيل.

٢ ـ النرجسية:

انها استعادة لحضن الام، سواء كان ذلك «الحبيب» ام «الرفيقة» وبالتعبير النرجسي المطلق، فان الأنا ينكفئ على ذاته ضمن حالة بدائية اساسية يكون فيها النموذج الاولي: الحياة الداخلية (داخل الرحم) intra-Utérine.

حضن/ رباط/ حالة/ داخلية/ اتحاد. . .

لنظرة الام دور في تكوين مرآة الذات لدى الطفل. وهي تجربة نرجسية اساسية حيث يتكون الانا (Le Moi) بالتماهي مع صورة الآخر، حددها J. Lacan بحقبة المرآة. استعاد Winnicott مقالة Lacan واخذ نظرة ووجه الام ليعتبرها مرحلة تتقدم اي بناء آخر للفتاة الصغيرة، هي في علاقة اذاً مع المرآة ومع الام. . لكنه لم يطوّر فكرته هذه، وركز محللون آخرون على ان الفتاة تدخل في مرحلة بناء الذات عبر المرآة ولا تخرج منها. . . وتؤخذ بصورة الام التي تشبهها. . . وهي آلية كبت اكثر منها آلية ابتهاج على حد قول Lacan. . .

بالنسبة للمرأة: ان تُحَّب يعني ان تُحِّب فتجد الام داخلها. . . انها رغبة ـ ذريعة لنكوص ما لكنه لايخلو من اعادة البناء.

تنقل المرأة جرحها النرجسي العميق وتفقد الحنان الذي تسعى لاستعادته «بالمحظور» وتجد نفسها بحاجة لاستبدال صورة الاب. . . وهي صورة يجب ان تكون سرية. . . انها مناهضة قديمة. . . فالسر فيه مساحة هوامية ترسي على التمثلات كمشهد بدائي له ممنوعاته. . . وهذا ما يردنا الى لعبة «عما ابكي بدي رفيقة»، فنتساءل ماذا يتقاسمن هؤلاء الرفيقات؟ انهن يتقاسمن الآخر!

ماذا يقلن؟ انهن يتبادلن الاعتراف والتبادل الكلامي بحب ممنوع؟ حب الاخر!؟ ام يتهامسن عن الجسد وعن المحرم (مثل النكت الجنسية). ما ينقص

هو حب الام، وسعادة المرأة هي في تعريف امومي للحب ربما هي تلك الراحة الداخلية المفقودة، هي وضعية تناقصية:

- ام/ ابنة = استمرارية
- ام/ ابنة = اقتصاص
- ام/ ابنة= صعوبة العمل الرمزي

٣ ـ التعويض العاطفي:

المشكلة التي تطرحها A. Houel هي كيفية التسوية اللاحقة، في التفاوض الذاتي لحلها من خلال استعادتها في مستقبلها الراشد في تاريخيتها العاطفية. فنقاط التباين وربما التكامل تظهر في التسوية اذاً.

مخاطرة البنت الصغيرة ـ في تاريخيتها التحليلية ـ لابد من ان تترك آثارها عبر التفتيش عن اشباع عاطفي من خلال هدف ثان يخرج عن الاطار التقليدي ومستعار من ميدان الاحلام كمؤشر وحيد للاستدلال على الحقيقة التي يصعب الولوج فيها.

واتجهت Houel في منحى تطبيقي لتحليل الادب الروائي حيث يبرز المتخيل بدون قيود، وينجح في ابراز عناصر النقص العاطفي الانثوي خاصة على الصعيد الهوامي... انه السعي الدائم للتفتيش عن «الحبيب ـ المثالي ـ المجامل».

حللت Houel اذاً النصوص الروائية[١]، كي تخلص الى القول ان بطلات افضل القصص (Best Sellers) وفي وضعيات حب خارج اطار الزوجية ماهو الا عمليات اختراق صوب الام اكثر منه صوب الزوج.

وربما ان هذه الروايات ذات المنشأ الغربي (ماقبل القرن الواحد والعشرين

---

(١) Les Mandarins de Simon de Beauvoir - La chambre des dames de Jeanne Bourin- La princesse des clèves de Mme La Fayette..... etc.

وحتى خلال العصور الوسطى)، لا تتعارض كثيراً مع روايات عربية حالية متنوعة المنشأ والتوجه القطري (ولانستبعد بالطبع الروايات الحديثة لسعوديات ناشئات) والتي تجيب على تساؤلات اجتماعية وثقافية ونفس ـ اجتماعية حول النموذج العاطفي (Le modèle amoureux).

انه نموذج متخيل/عبوري/، ذلك الذي تحدثت عنه هذه الروايات، وهو صاحب قدرة هوامية لا تطال، انه يشكل ايضاً عناصر استدلال ليس فقط للهوية النسوية بعقدتها الاوديبية السلبية بل لمسائل عدم الاشباع الانثوي الذي ظهر ويظهر في التاريخ سابقاً وحالياً وربما لاحقاً؟!

لقد سماها البعض: «توق نحو الام عبر خيارات نسوية».

وسماها البعض الاخر «خيارات حب جديدة تعويضية عن خيانة اولى اتجاه الام: بعد الانفصال عنها».

وفي كل الاحوال فان الزوج يجب ان يرث الاب والعلاقة معه ولكنه في الحقيقة هو من يرث العلاقة مع الام...

واذا كان الرجل مأثوماً في حبه لأن الام هي ملكية بطركية (للأب) فان الاب ومن يحل مكانه (البديل) يصبح محرماً ايضاً.

← انه استجابة خارجية لأزمة سيكولوجية داخلية تتطلب تجاوزاً وتفتش عن الاكتفاء عبر موضوع وحيد...

← انها تطلب (اي المرأة) ان تكون محبوبة مرتين وفي سجلين مختلفين... لكن متكاملين... بوظائف متداخلة مربوطة بعناصر تركيب الموضوع الجنسي للمرأة...

خاتمة

في كتابها ما بين الام والابنة: «تخريب»، تكتب Marie - Magdeleine Lessana ان كلمة «تخريب» تحمل معنى الفوضى الشديدة والدمار الفادح وانها اكتشفتها بريشة J. Lacan ليرسم نوع العلاقة التي تربط المرأة بأمها، وبدت لها

بلمحة بصر تأويل للصعوبة التي صادفها Freud وهو يعمل على حصر «الانوثة» التي سماها «القارة السوداء».

وسواء تحوّلت الأنثى نحو امها او نحو امرأة اخرى علها تجد المرتكزات التي تفتش عنها... وسواء عرفت معها علاقة مؤلمة مليئة بالعذاب، وسواء احست انها محبوبة كثيراً او قليلاً، وسواء تأثرت بمقاربات الجسم الانثوي، المكان «المتمنى» و«الجاذب» في الوقت نفسه فان كلمة «تخريب» تعطي صداها...

هي تجمع (وعبر هذه العلاقة) معنى العدوانية والكره والعذاب وتنعكس كلها على صورة الجسد «المتمنى من الرجل». وان الفتاة عندما تدخل في سن البلوغ ولفت الاخر فان الام تعتبر ذلك نوعاً من التخلي والتوجه نحو الحبيب، الحبيبة، الزوج... انه اقتلاع بسبب جرحاً للأم وللفتاة على السواء... دون ان يبدو الجرح الفعلي... ما بين تكوين الهوية والتماهيات الجديدة: ان تصبح امرأة ـ ان تكون امرأة... تستحضرنا: المرآة... وبعدها يستحضرنا نهاية «التخريب» والخروج من تجربة العنف الاضطهادية هذه... التي تتصف بآلية البديل او البدائل... انه الهجر (Une désertion)... واعلاء شأن عزلة الشراكة Solitude partenaire عبر التقاطات واكتشافات خاصة جديدة وبديلة... تقطع مع الانساق القائمة...

فالى اي مدى سنبقى نتحدث عن البدائل؟

يبقى ان نشير الى ان احتراف اللغة لا يعني الرغبة في الكلام!

المراجع

- الغذامي عبد الله: المرأة واللغة ـ المركز الثقافي العربي ـ بيروت ـ ١٩٩٦.
- المرنيسي فاطمة: العابرة المكسورة الجناح ـ شهرزاد ترحل الى الغرب. المركز الثقافي العربي ـ بيروت ٢٠٠٢.
- François CHARVIN: La psychologie et ses applications pratiques- éditions de Fallois- Livre de poche- Paris 1995.
- Annik HOUEL: L'adultère au féminin A.Colin. Paris 1995.
- Marie- Magdeleine LESSANA: Entre mère et fille: un ravage. Fayard (pluriel/ psychanalyse) - Paris 2000.

جمعيات النخب في المجتمع اللبناني
إشكالية التفاعل الخدماتي

مها كيال(*)

ملخص عام:

لقد حاولت هذه الدراسة التطرق لتاريخ الجمعيات الحديثة في لبنان، لواقعها القانوني ولواقع النخب في المجتمعات عموماً كما في لبنان على وجه الخصوص، وذلك من أجل رصد أدوار هذه النخب وصراعاتها التي تجلت من خلال عملها الاجتماعي الرعائي والتنموي الطابع أحياناً. لا ننسى أن دراسة جمعيات النخب السياسية والاجتماعية تشكل في العادة مدخلاً من مداخل قياس دينامية المجتمع وخصوصاً منها دينامية تحولاته البنيوية والثقافية.

لقد اعُتمد في هذه الدراسة على المقاربة التاريخية/ الثقافية في رصد تحولات جمعيات النخب اللبنانية منذ نشأتها، أي منذ ارتكازها على العمل الرعائي الاجتماعي، وصولاً لأدوارها في العمل التنموي. ولقد تم أيضاً تفسير واقع ارتباط هذه النخب بالخدمة الاجتماعية، كما وتم شرح واقع المردودية المجتمعية لهذا الارتباط الذي يزيد من الموقع القيمي لمرتبة هذه الفئة الاجتماعية في المجتمع اللبناني.

ركزت هذه الدراسة أيضاً على قراءة واقع هذه الجمعيات النخبوية في ظل شعبوية العمل الاجتماعي وتناميه، لتخلص في خاتمتها إلى تلخيصٍ عام يطالع واقع النخب اللبنانية الحالي ضمن هذا الحقل الخدماتي.

(*) أستاذة الأنتروبولوجيا في الجامعة اللبنانية.

مسألية الدراسة:

إن الحديث عن جمعيات النخب الإجتماعية والسياسية في المجتمع اللبناني، المعروف بتركيبته الطبقية[1] وبجذوره التاريخية المقاطعجية العائلية[2]،

---

(١) الكل يعلم أن استخدام كلمة الطبقة ما زال يثير الكثير من النقاش نتيجة المعني الذي أضفاه كارل ماركس على هذه الكلمة، حين وضع في دينامية الطبقات الاجتماعية مركزية الصراع المحرك للتاريخ.

إن المقصود بتعبير التركيبة الطبقية في لبنان الذي استخدمناه في نصنا يتوافق والتعريف الذي أعطاه سليم نصر وكلود دوبار والذي يعتبر أن إطلاق «تسمية الطبقات الاجتماعية (قد تعطي) لجماعات واسعة من الناس تتميز بالمركز الذي تحتله في نظام إنتاج ومبادلات محددة تاريخياً، وبعلاقتها بوسائل الإنتاج- المبادلة، وبدورها في التنظيم الاجتماعي للعمل وتالياً بطرائق حصولها على الحصة التي تمتلكها من الثروات الاجتماعية وبأهمية هذه الحصة.»

سليم نصر وكلود دوبار: الطبقات الاجتماعية في لبنان: مقاربة سوسيولوجية تطبيقية.- بيروت: مؤسسة الأبحاث العربية.- ١٩٨٢. - أنظر صفحة ١٢٥.

واعتمادنا على هذا التعريف يتبعه ربطنا له بتعريف بورديو لمفهوم الطبقة الاجتماعية والأبيتوس habitus الثقافي وهو لفظ قد تجوز ترجمته عربياً بمعنى السمت (الهيئة / الحال) أو بمعنى نظام الاستعدادات والتصورات. للتوسع أكثر في هذا الموضوع أنظر:

BOURDIEU Pierre: Le sens pratique: Paris. Minuit. 1980.

BOURDIEU Pierre et PASSERON Jean-Claude: Les héritiers: les étudiants et la culture. Paris, éd. de Minuit 1985

إن ما نقصده بالتركيبة الطبقية في لبنان، هي تلك التركيبة المبنية ليس فقط على أساس اقتصادي، بل اجتماعي، ثقافي كما وطائفي أيضاً. وفي هذا المعنى يقول كل من دوبار ونصر «أنه لا يبدو مطلقاً أن الانتماء الطبقي (في لبنان) هو مستقل عن تركيبة الانتماءات العائلية والجغرافية والطائفية.(ص. ٣٠٦). فبالرغم من سرعة التغيرات الاجتماعية التي أحدثتها بروز البرجوازية التجارية والصناعية الجديدة، في بداية تكوين لبنان، أي في بدايات القرن العشرين، إلا أن هذه البرجوازية التجارية والصناعية الجديدة قد سعت للإبقاء على علاقات الاستزلام وعلى قسم كبير من التضامنات العائلية القديمة، المناطقية وبخاصة الطائفية منها. سليم نصر؛ كلود دوبار (المرجع السابق: ص. ٣٥٤).

وحتى ومع التغير الكبير الذي أحدثته الحرب الأهلية في لبنان وفي تكويناته الاجتماعية، إلا أن تركيبة الانتماءات العائلية والجغرافية والطائفية، ما زال لها أهميتها في الإبقاء على علاقات الاستزلام.

(٢) المقاطعجية العائلية: كانت ملكية الأراضي، كما يقول كل من نصر ودوبار، زمن العثمانيين «نوعان متراكبان من الملكية السامية: ملكية السلطان الذي بإسمه كنت تجبى

وبموروثه الثقافي السياسي المبني على أسس الزبائنية، يطرح في ذاته إشكاله البنيوي الذي يمكن تلخيصه بالسؤالين التاليين:

- هل يمكن اعتبار جمعيات النخب في المجتمع اللبناني، وبفعل دوام سيرورتها التاريخية حتى الآن، هيئات مدنية[1] بنيت في تركيبتها الإجتماعية بشكل طبقي يسمح لها بإعادة إنتاج ذاتها وحماية تكويناتها في المجتمع؟

- من في النظام العلائقي التفاعلي القائم بين جمعيات النخب والمجتمع اللبناني يخدم من؟

إن هذا القياس يمكن ضبطه إستناداً لواقع الخدمات الرعائية أو حتى

= الضرائب. . . . وملكية الأمير الذي كان يمنح بدوره، منافع أو امتيازات على مساحات متغيره (مقاطعة) لعائلات وجيهة، تربطها به علاقات تبعية». ويتابع الكاتبان في توصيف هذه الفئة الاجتماعية المقاطعجية فيقولان: » كانت بعض صلاحيات المقاطعجية تجعل منهم فئة اجتماعية مميزة سياسياً وقانونياً عن كل العائلات الأخرى بحقوقها وامتيازاتها التي كان أهمها: ممارسة القضاء، . . . تبوء الوظائف العليا. . . .لكل عائلة وجيهة مقاماً محدداً تماماً في سلسلة جامدة ذات مظهر شبه اقطاعي. . . . كان هناك زواج لحمى من القوة داخل كل عائلة ونظام مصاهرات بين عائلات متساوية المقام. (أنظر سليم نصر وكلود دوبار: المرجع السابق: ص. ص. ٣٤ ـ ٣٥. وللتوسع أكثر في تاريخ هذه المرحلة أنظر:

CHEVALIER Dominique: «La société du Mont Liban à l'époque de la révolution industrielle en Europe. Paris: Librairie Orientaliste Paul Geuthner 1971.

(١) نحن نعلم أن الجمعيات التي أسستها المؤسسات الدينية، خصوصاً الكنيسة، كان لها دورها الكبير في أعمال الرعاية الاجتماعية. لكن ما يهمنا في هذا البحث هو التركيز على الجمعيات الأهلية التي، وإن كان لواقع تأسيسها طابعاً طائفياً، لكن هذا الواقع كان مشتركاً عند كافة الطوائف الرئيسة في لبنان. لو أخذنا مثلاً مدينة طرابلس كنموذج، وتابعنا واقع الجمعيات الأهلية الخيرية النسائية فيها، لوجدنا أنه في سنة ١٩٠٦ أسست السيدة لبيبة صدقة جمعية السيدة الأرثوذكسية لمساعدة اليتامى، أتت بعدها السيدة بندلي في رئاسة الجمعية. والسيدتان من العائلات الأرثوذكسية. تبع تأسيس هذه الجمعية نشوء الجمعية الخيرية المارونية للسيدات، وكذلك الجمعية الخيرية النسائية (الإسلامية) عام ١٩٢٥. للإطلاع أكثر حول هذا الموضوع أنظر: أمان شعراني: «المرأة بين الماضي والحاضر». ـ تاريخ العرب والعالم. ـ العدد ١٤٢ آذار ١٩٩٣. ـ (عدد خاص: طرابلس) (ص. ١٥٦ ـ ١٦٧)

الخدماتية ذات الطابع «التنموي» التي تقدمها هذه الجمعيات في المجتمع اللبناني.

فرضيات البحث:

ستحدد فرضيات هذا البحث بالآتي:

- إن للعمل الاجتماعي النخبوي إرتباطات ثقافية، دينية وأخلاقية. حدودها الزمنية هي أبعد من حدود ظهور أشكال الجمعيات الحديثة في المجتمع اللبناني. أما هذه الارتباطات فلها بعدها الطبقي/التراتبي في بنية الاسرة، العائلة والسلطة تقليدياً ضمن المجتمع في لبنان.
- إن دخول النخب اللبنانية في العمل الاجتماعي ضمن إطار الجمعيات بشكلها الحديث سببه تثاقف هذه الفئة الاجتماعية مع الغرب. ولقد ساهم في عملية التثاقف هذه إنفتاح هذه «الفئة» الاجتماعية على التعلم وعلى إكتساب خبرات جديدة جعلت منها قوة تغييرية في المجتمع.
- إن تدخل النخب اللبنانية في العمل الاجتماعي الرعائي، وبقاء دورها هذا طوال مراحل طويلة من تاريخ لبنان الحديث والمعاصر، مرده قدرة هذه الفئة الاجتماعية على الحفاظ على النظام العلائقي الخدماتي بينها وبين الفئات المستهدفة من هذا العمل في المجتمع، وذلك بالرغم من دينامية التحولات الداخلية التي شهدتها هذه الفئة الاجتماعية تاريخياً في لبنان.
- إن لمأسسة العمل الاجتماعي في لبنان وشعبويته تأثيرات كبيرة على عمل جمعيات النخب اللبنانية وعلى تحولات نمط خدماتها، خصوصاً منذ النصف الثاني من القرن العشرين. فلقد حفظت هذه المأسسة لنخب لبنان مواقع هامة في مجال العمل الخدماتي وذلك بسبب تراتبية المراتب الاجتماعية لهذه النخب، وبسبب واقع ارتباطاتها الهرمية بتكوينات المجتمع، كذلك بسبب قدرتها المادية على رفد عملها الاجتماعي الرعائي والتنموي.

- إن لارتباط فئة النخب بالعمل الاجتماعي، ولنوعية الهبات التي تقدمها مردودٌ يعود ريعه على هذه الفئة نفسها.

ويتطابق هذا المردود مع منطق ما يسمى انتروبولوجياً «بالهبة والهبة المقابلة don et contre don التي بنيت على أساسها فكرة الإنسان الواهب L'homo donator الموازية لفكرة الإنسان الاقتصادي L'homo œconomicus.

مفاهيم أساسية في البحث

لا بد من التعرض، ولو بشكل سريع، لمفهومي الجمعيات والنخب بشكل عام، ومن ثم الانتقال لرصد واقعهما المجتمعي في لبنان وفق مسارهما التاريخي ووفق تقاطع أدوارهما فيه المتوافقين والتركيبة البنيوية لهذا المجتمع.

١ـ التعريف الحديث بمفهوم الجمعيات

يمكن القول، دون الدخول في تاريخية مفهوم الجمعيات وفق المدارس السوسيولوجية المتنوعة، ودون البحث في تعددية المعاني والأبعاد التي أعطيت لهذه الكلمة، أن الجمعيات هي، وفق قانونية إستخدام هذه الكلمة في لبنان، مجموع مؤلف بشكل إختياري وشخصي من عدة أشخاص لتوحيد معلوماتهم أو مساعيهم بصورة دائمة ولغرض لا يقصد به أقتسام الربح. ويتوافق القانون اللبناني الصادر عام ١٩٠٩ مع هذا التعريف في المادة الأولى من قانون الجمعيات. إن هذا القانون المعروف بإسم القانون العثماني للجمعيات، لا يفرق بين الجمعية والحزب إلا من خلال الأهداف[١].

في تفسير غسان مخيبر لقانون الجمعيات في لبنان يقول: «بحسب ما نص عليه قانون الجمعيات وتعديلاته، وما أكدته إجتهادات مجلس شورى الدولة اللبناني المستمرة، أن تأسيس الجمعيات لا يحتاج إلى ترخيص من أية إدارة

(١) غسان مخيبر: تنظيم الجمعيات في لبنان بين الحرية والقانون والممارسة.:
http://www.3poli.net/CivilSociety/Info/LowAssInfo.htm

عامة. وتنشأ الجمعية (بما فيها الأحزاب السياسية) بمجرد التقاء مشيئة مؤسسيها وتوقيعهم على أنظمتها العامة والداخلية. وجل ما يتوجب على الجمعية القيام به، بعد تأسيسها، هو فقط تسليم الإدارة بيان الإعلام المتعلق بواقعة التأسيس وبمجموعة من المعلومات التي حددها القانون (المادة ٦)، وذلك لكي لا تعتبر من الجمعيات السرية ولتكتسب الشخصية المعنوية تجاه الغير. ومقابل إيداع هذا الإعلام، على الإدارة ـ التي تأخذ علماً وخبراً بتأسيس الجمعية ـ أن تسلم المؤسسين إيصالاً بالمستندات، يطلق عليه القانون اسم «العلم والخبر»؛ وابتداءً من تاريخ إيداع الأوراق، تكتسب الجمعية الشخصية المعنوية الاعتبارية تجاه الغير، فيحق لها إجراء كافة الأعمال بالادعاء والدفاع في المحاكم، وفتح الحسابات المصرفية باسمها . . . الخ[1].

لن نستطيع التحدث ضمن هذا البحث عن كافة أنواع الجمعيات في لبنان نظراً لكثرة تنوع أشكالها التي يشملها هذا التعريف. لهذا سنتناول بالحديث فقط الجمعيات الرعائية والتنموية، أي الجمعيات التي يفترض أن يكون لأدوارها أبعاداً خدماتية عامة في المجتمع أو حتى تغييرية فيه.

٢° ـ تعريف مفهوم النخب

سنتناول بداية التعريف بمفهوم النخب لتبيان نمط استخدامة في الدراسات السوسيولوجية. وسنبحث، من ثم، في دينامية الفئات الاجتماعية النخبوية ضمن المجتمعات الإنسانية، لننتقل أخيراً لتبيان الأهمية التي تعكسها دراسة هذه الفئات

(١) المرجع السابق: يضيف مخيبر في إطار انشاء الجمعيات والرخص التالي: » لا يقبل هذا المبدأ المطلق سوى بعض الاستثناءات المحددة حصرا في قوانين خاصة. فهناك جمعيات معينة أخضعها القانون لموجب ترخيص الإدارة المسبق وهي التالية على سبيل المثال: الجمعيات الأجنبية (مرسوم يتخذ في مجلس الوزراء)، جمعيات الشباب والرياضة (ترخيص المديرية العامة للشباب والرياضة)، الجمعيات التعاونية (ترخيص من وزير الإسكان والتعاونيات)

في فهم التحولات المجتمعية خصوصاً بعد ربطها بالتركيبة البنيوية للمجتمع وبدينامية تغيراته.

إن هذه المقدمة نعتبرها ضرورية لفهم دينامية هذه الفئة الاجتماعية في لبنان ولوعي نمط أدوارها وصراعاتها البنيوية التي لها تأثيرها البالغ في دينامية التحولات الاجتماعية ضمن هذا البلد ومن ضمنها دينامية أشكال الجمعيات «المدنية» فيه. لا ننسى أن ما سميناه «بجمعيات النخب» هو ليس إلا مؤسسات أهلية الطابع، تحمل في تركيبتها، وفي أدوارها المجتمعية الكثير من أبعاد هذه الصراعات والكثير من دلالات هذه التحولات، خصوصاً وأنها وليدة التركيبة الثقافية للفئة التي تنتجها اجتماعياً.

١° ـ النخب كمفهوم اجتماعي

إن كلمة «نخب» مشتقة من فعل «انتخب». وهي تعني مجموعات إجتماعية تمكنت من تبوء مركزها الاجتماعي المرموق في مجتمعها، لا بفعل الإقتراع، بل بفعل إعتراف الغير بمركزها النخبوي هذا[١].

استخدم مفهوم النخب من قبل العديد من علماء الاجتماع، إبتداءً من سان سيمون ودركهايم[٢]. ولقد تعمق البحث في تعريفه بشكل خاص من قبل السوسيولوجيين المهتمين بدراسة الدينامية الإجتماعية أمثال وريث ميلز Wright Mills، ماكس فيبر Max Weber الذي أثار قضية الوظيفة الكريسماتية لهذه الفئة الاجتماعية. كذلك تم تناوله من قبل كل من فلفريدو باريتو Vilfredo Pareto وغيتانو موسكا Gaetano Mosca. ولقد بدأ هذا المفهوم يستخدم لتوصيف فئة الأقليات التي تتحكم عادة ضمن كل المجتمعات الإنسانية بالثروة والجاه وتتمتع

---

(١) Wikipédia, l'encyclopédie libre

(٢) ROCHER Guy «Multiplication des élites et changement social au Canada français» Dans le cadre de la collection: «Les classiques des sciences sociales»

Site web:

http://www.uqac.uquebec.ca/zone3/Classiques_des_sciences_sociales/index.html

بمركز إجتماعي مرموق، لا بسبب امتلاكها للثروة، أو للسلطة أو للمعرفة فقط، بل لاعتراف الآخرين بتملكها لهذه التمايزات[١] وبتأثيراتها الواقعية أو الرمزية على الأفراد والمجموعات، سواء بطريقة مباشرة، من خلال السلطة التي تملكها، أو بشكل غير مباشر، من خلال الأراء والمعتقدات التي تبثها أو من خلال الدلالات الرمزية التي تحيط بها.

٢° ـ دينامية «مجتمع» النخب

إن هذه الفئات النخبوية هي متعددة الأصول الاجتماعية. بعضها يكتسب موقعه بالوراثة (من خلال الانتماء العائلي) أو بالزواج. وبعضها يرتقى إليها من خلال الثروة، أو من خلال المستوى الثقافي أو من خلال الموقع الوظيفي، الإيديولوجي، أو حتى الرمزي[٢].

هي إذاً مجموعات متعددة الوظائف الاجتماعية. فئاتها التكوينية متعددة المواقع في التركيبة الاجتماعية. وهي، في تكوينها النخبوي الاجتماعي هذا، هرمية البناء. يحدد مواقع كل مجموعة منها وفق مواقع غيرها من النخب في المجتمع[٣]، ووفق الجماعات والفئات التي تستند إليها أو تسعى هذه الفئات لتمثيلها أو للتعبير عنها.

تقول لو جان، في سياق الحديث عن هرمية النخب ومواقعها في التركيبة الاجتماعية، الآتي: أن نكون من النخبة شيىء وأن نحافظ على مركزنا النخبوي الاجتماعي، سواء كأفراد، أو كجماعات شيىء آخر[٤]. فلكل زمان نخبه الاجتماعية التي تتحول بشكل أو بآخر «لطبقات» اجتماعية مغلقة لها خصوصياتها ولها نظامها الصراعي القائم على أساس يؤمن لها الحماية والديمومة.

---

(١) LE JAN Régine: Historiographie des élites. http://lamop.univ-paris1.fr/W3/elites/introduction.pdf.

(٢) LE JAN Régine: Ibid.

(٣) ROCHER Guy: ibid.

(٤) LE JAN Régine: ibid.

٣ ـ دور النخب في المجتمع

يقول غي روشيه[١] أن دراسة النخب قد تشكل، لأي باحث يسعى فهم وتحليل سيرورة التغير الاجتماعي ضمن مجتمع ما، زاوية من الزوايا المميزة لرؤية هذا المجتمع ولرصد تحولاته. فهي تمكنه من الدخول في قلب التغيرات ذاتها، من أجل النظر في واقع هذا المجتمع ومحيطه العام وذلك من خلال نظرته للمشاركين الفعليين والأكثر دينامية في فعل التحول ضمن محيطهم الاجتماعي. فدراسة النخب هي التي تساعد في وعي الكثير من أسباب التحولات المجتمعية بشكل أوضح كما وتساهم في فهم كل ما رافقها من ترددات، ومن تجاذبات ومن صراعات.

إن هذه الفئات الاجتماعية هي المسؤولة عن إدخال الكثير من التغييرات في المجتمع. وهي، في الوقت نفسه، دائمة القلق على موقعها، هذا الموقع الذي، إن لم تستطع حمايته، تحتله نخب اخرى جديدة في المجتمع. ومسؤولياتها تلك جاءت بسبب إمكانياتها الاقتصادية، أو الثقافية، أو حتى بسبب مراكزها في مجالات القرار أو مراكزها المؤثرة في القرار، كما وبسبب إمكانية تثاقفها الأكبر مع الآخر (المتمثل في مجتمعاتنا العربية بالغربي على وجه الخصوص).

يعتبر روشيه أن دراسة دور هذه الفئات النخبوية بتنوعاتها السياسية، الاقتصادية، البيروقراطية، الايديولوجية، وحتى الرمزية، هو أمر هام، خصوصاً ضمن المجتمعات النامية التي تشكل، وفق رأيه، مختبراً متمايزاً في هذا الاطار، وذلك من خلال رصد الصراعات القائمة بين النخب القديمة والحديثة فيها. إن ما تعيشه هذه البلاد من تحولات هي التي تتسبب، ودائماً وفق هذا الباحث، بظهور النخب الجديدة وتتسبب بالتالي في خلق الصراعات القائمة ضمن هذه الفئات المتنوعة في أصولها والمتناقضة أحياناً في ايديولوجياتها[٢].

---

(١) ROCHER Guy: ibid.

(٢) ROCHER Guy: ibid.

٤° ـ النخب في لبنان

في بلد يمتاز بتركيبه سياسية مبنية على مسألة المحاصصات الطائفية في الرتب والمراتب، وفي بلد يعرف بتركيبته الثقافية التي تتوافق والتراتبية الهرمية للعائلة العربية ببنيتها السلطوية: ابتداءً من السلطة الأبوية في الأسرة، إلى السلطة الأبوية الأشمل في العائلة وإلى السلطة الأبوية الأعم في الزعامة السياسية، لا بد وأن يكون للفئات النخبوية فيه، بمختلف مراتبها المدنية والسياسية، الصدارة في المراتب الاجتماعية، وفي مراكز القرار.

نحن نعلم أن أعداد النخب في المجتمع هو مرتبط في العادة بالتركيبة البنيوية لهذه الفئة في المجتمع التي تتزايد في تشعبات تركيبتها وبالتالي بأعدادها النخبوية مع تطور المجتمع وتضارب المصالح فيه. وهذا ما عاشه لبنان من صراعات بين وجهاء[١] البنى التقليدية فيه والنخب[٢] التي أفرزتها تحولاته الثقافية، السياسية، الديموغرافية والاقتصادية، طوال مرحلة القرن العشرين، صراعات إنعكست بشكل واضح في تركيبة الجمعيات، وفي التغير الذي طال أدوارها المجتمعية. مسألة سيتم التطرق لها بالتفصيل في سياق البحث.

الجمعيات والنخب في لبنان: لمحة عن مسار ثقافي/ تاريخي

سنحاول بداية إعطاء لمحة سريعة وموجزة عن مسار الجمعيات الثقافي/ التاريخي في لبنان. فهذه اللمحة ستظهر في قراءتنا التحليلية لتحولات مراحلها، صراعات النخب في لبنان.

---

(١) نقصد بالوجهاء: الفئات الاجتماعية التقليدية من النخب التي اكتسبت مركزها النخبوي من خلال العائلة أو من خلال الزعامة السياسية التقليدية، أو حتى من خلال ثروتها، أو مركزها الديني.

(٢) نقصد بالنخب: الفئات النامية الجديدة من النخب التي وصلت مركزها من خلال عوامل جديدة في المجتمع: ثقافة، صناعة، مراكز بيروقراطية جديدة... والتي دخلت في صراع سلطة مع الفئات الوجاهية، في محاولة منها إيجاد مركزها السلطوي في المجتمع.

١ ـ المجتمع قبل ظاهرة الجمعيات الحديثة

إذا عدنا للتاريخ الرعائي قبل مرحلة ما أسميناه بالجمعيات الحديثة، فلا بد وأن نبدأ بوصف ما يعرف عادة «بالرعاية الأهلية» وضوابطها الاجتماعية. إن الهدف من هذه العودة في التاريخ هو محاولة فهم المسار التحولي للجمعيات الحديثة من خلال ربطها بالتكوين الثقافي للمجتمع وبمفهومه في التدخل الاجتماعي.

أ ـ «العائلة» ودورها الرعائي الاجتماعي

إن عودتنا لمناقشة موضوع «الجمعية» قبل وجود الجمعيات بشكلها الحديث في لبنان، مرده التركيز على النقاط الآتية:

- التكافل العائلي والتكافل الاجتماعي (العائلة والمجتمع «كجمعية» تكافلية)

لو نظرنا لواقع مجتمعاتنا قبل الجمعيات لأمكننا أن نجد أن فكرة ما يسمى أنتروبولوجياً بالإنسان الواهب L'homo donator كانت مرتبطة في التكوين البنيوي الثقافي للمجتمع وللعائلة. هذه الفكرة المدعمة بالدين والأخلاق، والمراقبة بصرامة من قبل المجتمع نفسه من خلال الضبط السلطوي الاجتماعي المتمثل بالعادات والتقاليد والأعراف، كانت تفرض التكافل المتبادل للأفراد في العائلة، في الحي، في الطائفة... وفق المنطق السائد الذي يقول بأن «الأقرباء هم الأولى بالمعروف» وحلقة القرابة هذه في العطاء والمساندة تتسع كلما تعزز حال الأقرب للواهب.

- دور سلطة وجهاء العائلة ووجهاء المجتمع

كانت تعطى سلطة المراقبة والضبط، ضمن هذا النظام التكافلي، «للفئات المنظورة في المجتمع»، أي لكبار السن في العائلة، وذلك لتملكهم «المعرفة المكتسبة» من الأعراف والتقاليد. وكانت تعطى أيضاً للنخب التي استطاعت، بسلطتها ووجاهتها ومالها، من الترقي لمصاف الفئات القادرة على دعم تطبيق الأعراف ونظام التكافل الاجتماعي المبنى على النظام الأبوي في السيطرة وفي مفهوم العطاء والعلاقة بين الواهب ومتلقى الهبة.

- أهمية الوجاهة التقليدية في حماية السلطة الأهلية

إن تقاطع المصالح بين الوجاهة التقليدية والسلطة الأهلية الأبوية المتمثلة بموروث الأجداد في مسألة الضبط والسيطرة في المجتمع في كافة بناه، حتى في نظامه التكافلي، هي التي زادت من قوة النخب الاجتماعية والسياسية في هذا المجال.

- عودة التفكير بمنطق العائلة من خلال الجمعيات العائلية الطابع

إن الفكر العائلي الخدماتي والتكافلي ظل في التكوين الثقافي الاجتماعي، بل وعاد بقوة من جديد، بعد ضعف مؤسسات الدولة خلال الحرب الأهلية، ومع تزايد حاجات الناس للتساند والتعاضد في مثل هذه الظروف.

لقد شكلت الحرب الأهلية أرضية العودة للتفكير في إنشاء الجمعيات والروابط العائلية. نحن لا ننسى طبعاً مقولة أن الأقرباء هم الأولى بالمعروف ودورها في العودة للتفكير العائلي، لكننا لا ننسى أيضاً دور هذا النمط من الجمعيات في مسألة الترقي الاجتماعي والإستخدام السياسي.

٢° ـ مرحلة نشوء الجمعيات الحديثة

كثيرة هي الدراسات التي تناولت سيرورة ظهور الجمعيات الأهلية بشكلها «الحديث» في لبنان. وكثيرة هي الأبحاث التي رصدت تحولات مسارها التاريخي: إنتشارها بسبب التأثير التبشيري الغربي في لبنان، في نهايات القرن التاسع عشر ومطلع القرن العشرين.

إن الهدف من بروز الجمعيات الأهلية ذات الدور الاخلاقي/ الديني والاجتماعي/ الثقافي هو تحقيق نوع من التكافل الاجتماعي، الرعائي، التربوي، والايديولوجي «لكل جماعة إجتماعية» لبنانية. فلقد كان الكثير من هذه الجمعيات، طائفي المسار والغايات بل ويتوافق في تركيبته الخدماتية وفي ايديولوجية عمله مع التركيبة البنيوية للمجتمع اللبناني المبنى وفق نظام صراعي/

تناقسي بين طوائفه. كل طائفه هدفها تنمية قدراتها لتكفل تحسين موقعها السلطوي السياسي والاجتماعي والحفاظ عليه ضمن هذه التركيبة.

توجهت هذه الجمعيات للحلول محال دور العائلة الكبيرة في التكافل بسبب موروثها الثقافي. وتوجه كل رئيس جمعية، وبسبب الموروث أيضاً، «لتزعم» جمعيته. هذا التزعم الذي زاد في دفعه الاجتماعي السلطوي، إن من قبل الفئات الاجتماعية الاخرى في المجتمع (إعترافاً بخدماته) أو من قبل الفئات السلطوية التي لم يعد باستطاعتها إلغاء الأمر الواقع لهذا «الزعيم» الجديد.

٣ ـ الجمعيات الحدثية: فكرة بإسقاط خارجي

لقد تحدثت سارة بن نفيسة Sarah ben Nefissa عن هذه المرحلة من تأسيس الجمعيات بشكلها الحديث في البلدان العربية، كما في لبنان ضمناً، أي مرحلة نهايات القرن التاسع عشر، في البحث الذي عنونته: «المنظمات غير الحكومية، الحاكمية والتطور في العالم العربي» وأشارت بوضوح إلى مسببات هذا النشوء الذي لم يظهر بسبب صراعات مصالح داخلية في المجتمع، ولا بسبب علاقة صراعية مع السلطة العامة في البلاد، بل بسبب حركة بعض المفكريين النهضويين من النخب في المجتمع (من مصلحين إسلاميين ومسيحيين وحتى علمانيين) من الذين وجدوا في هذه المؤسسات المدنية التي تعتمد مفاهيم غربية كالحرية، المواطنة، وتحرر المرأة، نوعاً من التحديث في الموروث الحضاري العربي- الاسلامي قد يساهم في بناء الدولة الحديثة. هذه النخب العربية كانت ممولة في غالبها من الفئات الميسورة في المجتمع وحتى من بعض الفئات الحاكمة[١].

(١) BEN NEFISSA Sarah: ONG, Gouvernance et développement dans le monde Arabe. Institut de recherche pour le développement. http://www.unesco.org/most/benNefissa.doc

٤° ـ الجمعيات التعبوية وواقع الصراع السلطوي بين النخب

كثيرة هي الأبحاث التي تحدثت عن التحول الذي طال مجال تكوين جمعيات جديدة برزت في مقلب بدايات النصف الثاني من القرن العشرين، وخصوصاً في المرحلة الشهابية (١٩٥٨ ـ ١٩٦٤)، بأبعاد ايديولوجية جديدة، وبتطلعات عقائدية يتخطى بعضها المجال الضيق للطائفة[١]. فلقد زاد في هذه المرحلة إرتباط الكثير من التيارات السياسية والفكرية الجديدة بحركة الجمعيات التعبوية التي بدأت حركتها تتحول من طموحات أفراد إلى طموحات جماعات اجتماعية، أمر عكس مدى أهمية عمل هذه الجمعيات في النشاط السياسي والاجتماعي التغييري في المجتمع. ولقد قيدت معظم هذه الجمعيات من خلال فئات نخبوية جديدة زاد عددها في المجتمع، وبدأت تحاول إيجاد مكان سلطوي لها بين النخب. ولقد تكونت غالبية هذه الفئة من شخصيات مثقفة أو متعلمة.

إن التنامي المتنوع لأنماط الجمعيات في المجتمع اللبناني قد أوجد مزيجاً كبيراً من جمعيات متناقضة، متمايزة في الأهداف والأبعاد والتوجهات الاجتماعية والسياسية الاجتماعية تمايز الوجاهة والنخب الجديدة في المجتمع.

وإذا كان لبروز أنماط جديدة من الجمعيات في المجتمع هو دلالة على تحولات بنيوية فيه، فإن الثقافة لا تتغير بالوتيرة نفسها في كافة مكوناتها البنيوية، لهذا شهدنا الكثير من الجمعيات التي نشأت في تلك المرحلة على يد بعض النخبويين المثقفين، وبعض الأغنياء الذين جمعوا ثرواتهم بطرق جديدة تختلف عن طرق الاقطاع الوجاهي التقليدي في المجتمع (من صناعات، من وظائف

---

(١) من هذه الدراسات نذكر على سبيل المثال:

محي الدين؛ عبد الله: الجمعيات الأهلية في لبنان: النشأة والتحولات. بيروت: مركز الدراسات الاستراتيجية والبحوث والتوثيق. (٩) ٢٠٠٠.

بيضون؛ عزة شرارة: نساء وجمعيات: لبنانيات بين أنصاف الذات وخدمة الغير. بيروت: دار النهار، ٢٠٠٢.

عطية؛ عاطف: التدخل الاجتماعي: المستويات، الميادين، التجارب. مختارات. ٢٠٠٢.

بيروقراطية جديدة...) قد تعاطت بمعظمها بقضايا التكافل الاجتماعي والنضال النوعي (جمعيات نسوية) والتكافل الطائفي (من خلال أسمائها وأهدافها) وتوجهت في معظمها، وعلى غرار الموروث، نحو تكافل الأشخاص المهمشين (فقراء، أيتام، تعليم...، نساء)

إن محاولة النخب الجديدة تخطى حدود الوهب مع الأقارب لما لهذا الوهب من علاقة تبادلية مباشرة في العطاء بين الواهب ومتلقى الهبة، إلى الحلقة الاجتماعية الأبعد، لا بد وأن نقرأ فيها مردودها على الواهب في مسائل الحظوة والنفوذ، وفي ما تؤمنه له من إقامة علاقات اجتماعية أوسع من حدود «مجتمعه» الصغير. ومن المهم أن نفهم من خلالها كذلك مسألة صراع أجيال النخب وصراع السلطة فيما بينهم بتوجهاتهم المختلفة مع النظام التقليدي للتكافل.

ومن المهم التذكير هنا بأن التحولات المجتمعية المدينية (توسع المدن وبدايات ضعف القرابة العائلية الأوسع لحساب قرابة المجال) كان لها تأثيرها الجوهري في دعم مسار النخب الجديدة في توجهاتها وتطلعاتها في السلطة.

شعبوية إنشاء الجمعيات

لقد حاولت الدولة منذ زمن العهد الشهابي التحرك في اطار العمل الاجتماعي لضبطه ومراقبته ومشاركته العمل الرعائي. ولقد قدمت الكثير من الدعم في هذا المجال وخصوصاً الدعم المادي. إن هذا الأمر كان بداية «لمأسسة الجمعيات» الذي ساهم مساهمة كبيرة في تشجيع الكثير من فئات المجتمع في الدخول ضمن هذا المجال الاجتماعي الذي لم يعد حكراً على النخب. ولقد ساهمت الحرب الأهلية في تنامي إنفلاش هذه الظاهرة في المجتمع، وفي تزايد المساعدات الخارجية للبنان، وتركيز التعاطى الغربي مع المجتمع الأهلي بشكل مباشر، لضعف السلطة السياسية وتشرذمها من ناحية، ولتنامي الإهتمام بالقطاع «المدني» من ناحية أخرى.

إن هذا التحول الهام في ظاهرة الجمعيات في لبنان يدفعنا للتساؤل عن موقع هذه الفئات الاجتماعية الجديدة في حقل العمل الاجتماعي التطوعي.

لا شك أن هناك فئة هامة من العاملين الجدد في هذا الحقل تسعى للترقي الاجتماعي، هذا الترقي الذي يقربها أكثر من النخب ويحولها لمرجعية اجتماعية، مرتبطة تراتبياً بإجتهادها في هذا الحقل: من الممكن أن يبقى الفرد فيها بمستوى مفتاح إنتخابي، ويمكن أن يفتح من خلالها علاقات إجتماعية لا يحلم كفرد في الوصول إليها. لن ننسى مدى استفادة العامل في هذا الحقل من عمله بشكل مباشر إن مادياً أو من خلال مساندة محيطه خصوصاً وأن نظام المراقبة والشفافية في هذا الحقل ليست منضبطة بشكل كبير.

جمعيات النخب والدور التنموي

كما أسقطت ظاهرة الجمعيات بشكلها الحديث في المجتمع في بدايات القرن العشرين نتيجة تثاقف النخب مع الغرب ومع الجمعيات التي أسستها ارسالياته، كذلك أسقط العمل التنموي من الخارج لتتعاطى فيه، ليس فقط المؤسسات الحكومية، بل وأيضاً مؤسسات المجتمع المدني وتحديداً فيها الجمعيات. أمام هذا المنطق الجديد في التعاطي الاجتماعي، نشأت حاجات جديدة كان لا بد من التعاطي معها لدعم استمرار الجمعية وتفعيل عملها الخدماتي.

١° ـ بين النخب والخبراء

كثيرة هي الجمعيات التي أدركت أن الاعتماد على الشكل التقليدي في العمل الاجتماعي، والذي غالباً ما يأخذ الشكل الرعائي الخدماتي، لا يمكن أن يتوافق مع تطلعات المانحين الجدد خصوصاً المؤسسات الاجنبية والعالمية التي فرضت رؤيتها في العمل، كما وفرضت أسلوبها في المراقبة.

إن هذا الاسلوب الجديد قد فرض بدوره سعي الجمعيات للجوء لخبراء متعلمين إكتسبوا خبرة أكاديمية في وضع الخطط والبرامج وإقناع الجهة المانحة بجدية وأهمية هذه الخطط وبفعالية متابعتها ميدانياً.

ولقد زاد هذا الأسلوب، الذي بدأت الدولة نفسها تتعاطى معه في بعض مشاريعها التنموية، في توجه الجمعيات أكثر فأكثر نحو المأسسة ونحو السوق (منطق العرض والطلب، والمنافسة). وفرض إعادة النظر في بنيتها وفي تركيبتها.

هناك الكثير من الجمعيات التي بدأت توظف الفئات المتعلمة القادرة على العمل وفق المتطلبات الجديدة، لكن رئاسة الجمعية وغالبية أعضائها ما زالت بيد الأشخاص القادرين على إقامة التواصل الاجتماعي والتسويقي السياسي العام للجمعية أي بيد النخب، أو بيد بعض المتمرسين في العمل الاجتماعي ممن أسس جمعيته على أساس العقود المشتركة بينه وبين وزارة الشؤون الاجتماعية، وعلى اساس تبرعات بعض النخبويين في المجتمع لقاء إلتزامات سياسية، اجتماعية أو عقائدية من قبل الجمعية وأعضائها.

تقول السيدة بغدادي[1] أن في هذا التوظيف استغلالاً كبيراً للفئة المتعلمة التي غالباً ما يعول عليها الكثير، مقابل مردود مادي قليل.

٢° ـ «شبكات» الجمعيات الأهلية

وكما درجت عادة الجنوح نحو العمل التنموي الاجتماعي، كذلك درجت عادة الجنوح نحو إنشاء شبكات تمثيلية للهيئات المدنية الاجتماعية. هذا التوجه قد جاء أيضاً نتيجة التثاقف مع الغرب الذي بدأ يشجع، بسياساته وبعطاءاته، مؤسسات المجتمع المدني؛ هذه المؤسسات التي بدأ يرى فيها الكثير من الآمال والقدرة على نشر الوعي والديمقراطية وعلى تنمية المجتمع المحلي وفق حاجاته وتطلعاته.

---

(١) أستاذة الخدمة الاجتماعية في الجامعة اليسوعية، وعضو في المجلس البلدي في طرابلس، وعضو في العديد من الجمعيات المدنية في طرابلس. قامت بالكثير من الدورات التدريبية لتأهيل الجمعيات في التعاطي مع الجهات المانحة الجديدة المحلية والأجنبية.

حاولت غالبية هذه الشبكات الارتباط بغيرها محلياً، اقليمياً وعالمياً (مثال على ذلك: المجلس النسائي الذي يضم حوالي الـ ١٧٠ جمعية والمرتبط بالمجلس النسائي العربي والمجلس النسائي العالمي. هذه الجمعيات التي تجمعها مجالس واحدة تفرقها في لبنان كل المطالب ذات الأبعاد المناطقية، الطائفية أو حتى التي لها مساس بالدين[١].

نستطيع أن نقرأ من خلال التجربة الواقعية أن دخول غالبية الجمعيات في لبنان ضمن الشبكات غايته الخدمات الآنية التي يؤمنها لها هذا النمط من الارتباط. وهي ما زالت بعيدة عن الممارسات المدنية التي تتخطى مصالح الطوائف والمذاهب والمناطق في لبنان بأسلوب ديمقراطي في التواصل وفي التوجه.

٣ـ المشاريع الرعوية والمشاريع التنموية: قضية التمويل

لا شك أن الكثير من الجمعيات في لبنان ما زال يمارس العمل الرعائي الخيري، والكثير منهما قد تحول إلى العمل التنموي، لكن في كلا التوجهين الاجتماعيين، هناك قضية التمويل التي تشكل أساس دينامية الجمعيات في حركتها الاجتماعية.

المؤسسات الفردية الخيرية ومنافستها للعمل الاجتماعي

لقد ذكرنا سابقاً أن هناك الكثير من المؤسسات الفردية الخيرية لنخب سياسية تملك المال. ولقد بدأت تنشط اجتماعياً لمكاسب غايتها الخير كما والمصالح السياسية. صحيح أن هذه المؤسسات، لا يمكن وضعها في المصاف نفسه لعمل الجمعيات التقليدي في مجتمعنا، لكن لا نستطيع إلا التوقف أمام توسع نشاطاتها في المجتمع اللبناني الذي يشهد، كما معظم دول العالم النامي

---

(١) من مقابلة أجريت مع د. بدوي، عضو في المجلس النسائي اللبناني. ورئيسة جمعية المرأة العاملة، طرابلس.

اليوم، الكثير من الفروقات الطبقية بين الأغنياء والفقراء فيه، وذلك نتيجة الذوبان التدريجي للطبقة المتوسطة التي غالباً ما تنتج، في العادة، النخب الجديدة في المجتمع. وتوقفنا أمام هذه الظاهرة سببه قدرة هذه المؤسسات الخيرية على توظيف الخبراء كما وقدرتها الكبيرة بالتالي على التنافس في سوق المشاريع الخيرية التنموية: مسألة تقدمها عن غيرها في السوق، وتساهم في تدعيم العمل التنموي الاستزلامي الأبعاد.

- التمويل كوسيلة ربط مع المؤسسات المانحة

ونظل في مسألة التمويل لنتحدث عن دور الجهات المانحة في تحريك الجمعيات وفق رؤيتها لمفهوم التنمية، فهذا الأمر قد ربط قسماً كبيراً من الجمعيات في لبنان بعملية التثاقف المباشر مع هذه الجهات المكونة في غالبيتها من جهات غربية ودولية. إن هذا الارتباط قد زاد من تأثر الجمعيات اللبنانية التي تتعاطى مع هذا الاسلوب التمويلي بتوجهات الفئات الواهبة وبرؤيتها للعمل الاجتماعي التنموي.

- الجمعيات الطائفية ومسألة تمويلها

هناك الكثير من الجمعيات الرعائية الدينية الطابع التي ما زالت تنعم بمصادر تمويل كبيرة من محسني الداخل والخارج. إن هذا الأمر يزيد من دورها الاجتماعي ويعمقة خصوصاً وأن عملها يركز على الخدمات الرعائية للفئات الفقيرة في المجتمع. إن هذه الجمعيات الدينية «الطائفية» الطابع ما زالت تتطلع إلى هذا العمل الخيري كعمل بر وتقوى. لا ننسى دور السياسة الاجتماعية للدولة في هذا المجال. هذه السياسة التي تزيد من استعفائها من مهام العمل الخدماتي لهذه الفئات المهمشة في المجتمع، لتلقيه أكثر فأكثر على عاتق المؤسسات والجمعيات الخيرية الرعائية.

الجمعيات والنخب في لبنان: محاولة لفهم أسباب تقاطع المسار التاريخي بينهما

لا بد، وقبل التعمق في الجذور الثقافية لتركيبة جمعيات النخب في لبنان، من أن نحدد المسار التحليلي المعتمد ضمن هذه الدراسة والذي سنحاول على أساسة معرفة أسباب ارتباط النخب بالعمل الاجتماعي الرعائي والخدماتي.

لفهم ارتباط النخب بالعمل الاجتماعي سنعود لمنطق الهبة والهبة المقابلة don et contre don التي بنيت على أساسها فكرة الإنسان الواهب L'homo donator الموازية لفكرة الإنسان الاقتصادي L'homo oeconomicus.

إن هذا التوجه في فهم عمل النخب في المجال الاجتماعي يدفعنا حكماً للإرتكاز على ما قاله موس Mauss في تحليله لمفهوم الهبة والهبة المقابلة، كما وعلى تفسير تستار[1] Testart لمفهوم الهبة في الدين والمبنية في الأساس على مبدأ العطاء من أجل ارضاء الإله والتقرب منه، وعلى رأي غودبو Godbout في فهمه لمعنى عمل الجمعيات، العمل التطوعي، كما ولفهم ما يقابلهما علائقياً في المجتمع.

في مقطع مترجم من الادا[2] Edda يقول:

الرجال الكرماء والمقدامون
لهم أفضل الحياة
لا يعرفون أبداً الخوف
أما الجبان فيخاف من كل شيئ
والبخيل يخاف دوماً من الهدايا[3].

---

(١) TESRART Alain: «Des dons et des dieux» 2ème - Paris: éd.Errance 2006

(٢) الايدا Edda هي مجموعة شعرية اسطورية وميتولوجية من تراث الشعوب الاسكاندينافية

(٣) أنظر: MAUSS Marcel: «Essai sur le don: forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques» in: Sociologie et anthropologie. P.U.F (collection Quadrige) 1985. p. 146

إن ذكر هذا المقطع من قصيدة طويلة هدفه التركيز على مسألة العطاء كفعل اجتماعي، هذا الفعل الذي وصفه موس بقوله أن الهبة تتطلب التبادل الارادي أو الاجباري. أما الوهب فيتطلب فعل الارادة، الحرية، والمجانية.

ويرتكز غودبو على هذه الفكرة ليفسر رؤيته لفعل الهبة كفعل علائقي له قوانينه التبادلية وليشرح معني التصرف في الهبة وتحديداً منها الهبة من خلال الجمعيات والتي تحدث ضمنها عن العمل التطوعي (bénévolat) والوقت الذي يقدمه العاملون ضمن هذا الحقل على إختلاف أنواعهم في مقابل الحظوة والنفوذ، وإقامة علاقات اجتماعية، كما وإكتساب خبرة[1].

ما نريد قوله هنا، دون التوسع الكبير في شرح الهبة وتنوعاتها لحصرها فقط في مجال دراستنا، أن منطق الجمعيات كله لا يمكن فهم العمل ضمنه، خصوصاً من قبل فئات النخب السياسية والاجتماعية، إلا من خلال فهم الهبة والهبة المقابلة والفعل العلائقي الذي تمثله بين الواهب وبين متلقي الهبة.

سنحاول فيما يلي، وأنطلاقاً من هذا المنطق التفسيري لإرتباط النخب بالجمعيات، العودة إلى التاريخ لتفسير مردودية العمل الاجتماعي على نخب لبنان بتنوعاتها:

١. العمل الاجتماعي ومردوديته على فئات الوجاهة.

لقد اعتبرنا الوجاهة هي الفئات النخبوية التقليدية في المجتمع التي تمثل الرعيل الأول من مؤسسي الجمعيات في لبنان. (مؤسسو الجمعيات الرعائية الخيرية للأيتام، لكبار السن، للفقراء والمعوقين، المدارس الخيرية...)، كما وكل من نسج على منوالها لاحقاً من الفئات النخبوية المتدرجة عائلياً وفكرياً من هذه الفئة الاجتماعية.

---

(١) أنظر جاك غودبو

GODBOUT Jacques: L'esprit du don. Paris: éd. La découverte/ Poche. 2000

GODBOUT Jacques: Le don, la dette et l'identité: Homo donateur vs homo oeconomicus. 6ème éd. Paris: La découverte. Mauss. 2005

يكتسب العاملون ضمن الحقل الاجتماعي وخصوصاً منهم رؤساء الجمعيات، الحظوة، النفوذ، والمد الإجتماعي. . . ، ووفق منطق الهبة الذي تحدثنا عنه، هبة مقابلة، تترجم ابسطها من خلال فعل العرفان بجميل خدماتهم. وتدعم هذه الهبة بهبة مؤجله، تكتسبها هذه الفئة أيضاً، ويضاف مردودها إلى الرصيد الذي سيؤمن لهذه الفئة رضى الله عليها، أو يساعدها في رد جزء من دينها إلى الله مقابل النعم التي وهبها إياها.

يتقابل هذا النمط من العطاء غير التجاري في أبعاده، مع قضايا الزكاة في الإسلام، والعطاء في المسيحية: أمر يفسر نشاط هذا النمط من الجمعيات خصوصاً في مواسم العطاء والخير (رمضان عند المسلمين، أعياد الميلاد: عند المسيحيين).

٢°. العمل الاجتماعي ومردوديته على النخب

إن الجمعيات التعبوية يناضل فيها المنتمون إليها وخصوصاً منهم الفئة التي تترأسها[١] من أجل القيام بفعل التغيير الاجتماعي. أما هدف هذا النضال فهو محاوله تشكيل فئات إجتماعية تتشابه وإياها، لتدعم من خلالها نضالها التغييري الذي تترأس هي حركته. وتشكل الجمعيات النسائية[٢] والجمعيات الحزبية، والجمعيات العقائدية أمثلة متعددة عن هذا النوع من الجمعيات.

---

(١) وهي قلة تحافظ وفق القيادة والزعامة الموروثة، على ديمومة ترأسها لمؤسستها. - إن التناقض في عمل هذه الجمعيات بين هدفها التغييري المعلن، وديمومة تزعم غالبية رؤسائها المؤسسين لها زمام قياداتها تبين مدى تجذر الثقافة الزعاماتية، وتبين أيضاً واقع السعي الفعلي للترقي الاجتماعي من خلال الجمعيات.

(٢) لا بد من الاشارة هنا إلى أن العمل الاجتماعي النسائي كان الأكثر انتشاراً خصوصاً في الجمعيات الرعائية كما والجمعيات التعبوية وذلك لأسباب عدة من أهمها:
- ثقافة المجتمع التي أعطت للفئات النخبوية فيها من النساء، إمكانية العمل في مجال خارجي، لا مردود مادي له. أما مردوده الاجتماعي فكبير عليها وعلى محيطها، وذلك بسبب النظرة القيمية الاجتماعية المعطاة لهذا النمط من الأعمال الخيرية
- أن العمل الاجتماعي يفتح للمرأة مجالات التعبير عن ذاتها في مجتمع أبوي النزعة
- أن مفهوم الرعاية التي درج عليها عمل الجمعيات، هو تاريخياً، وظيفة نسائية وفق الثقافة المحلية، لهذا كان توجه النساء لها، هو تواصل مع الوظيفة التقليدية للنساء في المجتمع.

٣. الجمعيات ومردودية عملها في الحقل التنموي.

يمكن اعتبار العمل التنموي، كما والعمل على نشر مفاهيم الديمقراطية، من الميادين المستجدة في عمل الجمعيات اللبنانية. ولقد الحقته الكثير من جمعيات لبنان، إلى أهدافها لتتواءم مع «الموضة» التي تمكنها من دعم عملها وتحويله لقوة تبسط من خلالها نموذجها السلطوي الجديد في المجتمع على حدود الوطن وحتى في خارجه. وذلك من خلال تفاعل هذه الجمعيات مع مثيلاتها.

لا ننسى أن هذا النمط من الجمعيات «التنموية» الطابع، هو المستهدف حالياً والمساند في مشاريعه وفي خططه من قبل المؤسسات الخارجية العالمية الداعمة للمشاريع التنموية خصوصاً في البلدان النامية.

إن العمل في هذا الحقل الاجتماعي الجديد قد تحول معه العمل التطوعي لعمل تنزع الدولة نفسها، كما الموظفين الاداريين لملامسته، وفق منطق العلاقات الوظيفية أو الايديولوجية التخصصية، وهذا الأمر قد يمكنه أن يحول الانشطة الانسانية التطوعية إلى انشطة مرتبطة بالسوق.

لقد بدأنا نشهد ملامح هذه المسألة في الجمعيات اللبنانية الكبيرة التي تحول البعض منها إلى مؤسسات مدنية ممتدة لها موظفيها وخبرائها. وبدأنا نرى امتداد هيكليتها إلى قلب المؤسسات الاجتماعية التابعة لبعض الشخصيات السياسية. هذه الشخصيات التي بدأت تعي مدى أهمية العمل في هذا الحقل ومدى أهمية مردوده الاجتماعي في دعم عملها السياسي، وفي تأصيل زعاماتها وفق منطق هذا النظام الخدماتي الجديد في المجتمع.

خلاصة الدراسة

لا بد من أن نفهم أن العمل النخبوي الاجتماعي والسياسي في حقل الجمعيات لم يتأثر واقعياً، وبشكل جذري حتى الآن، لا من شعبوية العمل الاجتماعي، الذي استطاع ضبطه لصالحه، بسب امكانياته المادية، وارتباطاته

الاجتماعية، وارتباطاته السياسية. لا ننسى أن الكثير من الجمعيات قد تحول إلى مفاتيح في أيدي النخب السياسية بفضل عطاءات هذه النخب الخدماتية والمادية حتى لهذه الجمعيات التي ارتبطت بهذه النخب وفق منطق الهبة الذي تحدثنا عنه سابقاً.

لا بد من أن نفهم أيضاً مدى تجذر ارتباط النخب بالعمل الاجتماعي لما لهذا الارتباط من مردود قد تعدى اليوم البعد الديني والوجاهي الاجتماعي ليصل لخدمة المصالح السياسية والاجتماعية المباشرة لهذه الفئات الاجتماعية.

لا بد من أن نعي إن الاسقاطات الغربية، سواء بالعمل الاجتماعي الخيري، أو العمل الاجتماعي التنموي، لم تتجذر بعد في البنية الثقافية والخبراتية للفئات التي تعمل ضمن هذا الحقل الخدماتي بالتحديد. نحن محتاجون اليوم لتنمية قدرات الجمعيات قبل أن ندعها تعمل في تنمية المجتمع.

لا بد من أن ندرك أيضاً مدى ضرورة تحول الفكر الفردي في ادارة الجمعيات، لفكر جماعي مؤسساتي خصوصاً وأننا بتنا نتعاطى العمل الاجتماعي وفق العمل التنموي كسوق لدراسات، وعروض، وخطط ومشاريع ومتابعة. . . . وكلها أمور لا تتوافق والكثير من بنى جمعياتنا في لبنان.

المراجع

كتب ومقالات:

- بيضون؛ عزة شرارة: نساء وجمعيات: لبنانيات بين أنصاف الذات وخدمة الغير. - بيروت: دار النهار. - ٢٠٠٢.
- شعراني، أمان: «المرأة بين الماضي والحاضر». ـ تاريخ العرب والعالم. - العدد ١٤٢ آذار ١٩٩٣. ـ (عدد خاص: طرابلس)
- عطية؛ عاطف: التدخل الاجتماعي: المستويات، الميادين ، التجارب. - مختارات. - ٢٠٠٢.
- محي الدين؛ عبد الله: الجمعيات الأهلية في لبنان: النشأة والتحولات. - بيروت: مركز الدراسات الاستراتيجية والبحوث والتوثيق. - (٩) ٢٠٠٠.
- نصر، سليم ودوبار، كلود: الطبقات الاجتماعية في لبنان: مقاربة سوسيولوجية تطبيقية. - بيروت: مؤسسة الأبحاث العربية. - ١٩٨٢.
- BOURDIEU Pierre: Le sens pratique: Paris.- Minuit. 1980.
- BOURDIEU Pierre et PASSERON Jean-Claude: Les héritiers: les étudiants et la culture. - Paris - éd. de Minuit 1985
- CHEVALIER Dominique: «La société du Mont Liban à l'époque de la révolution industrielle en Europe. Paris: Librairie Orientaliste Paul Geuthner. 1971
- GODBOUT Jacques: L'esprit du don. - Paris: éd. La découverte/ Poche. 2000

- GODBOUT Jacques: Le don, la dette et l'identité: Homo donateur vs homo oeconomicus. - 6ème éd. Paris: La découverte. Mauss. 2005

- MAUSS Marcel: «Essai sur le don: forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques» in: Sociologie et anthropologie. - P.U.F (collection Quadrige) 1985. p. 146

- TESRART Alain: «Des dons et des dieux» .ème - Paris: éd. Errance 2006

مواقع أنترنت

- مخيبر؛ غسان: تنظيم الجمعيات في لبنان بين الحرية والقانون والممارسة.

http://www.3poli.net/CivilSociety/Info/LowAssInfo.htm

- BEN NEFISSA Sarah: ONG, Gouvernance et développement dans le monde Arabe. Institut de recherche pour le développement.

http://www.unesco.org/most/benNefissa.doc

- ROCHER Guy «Multiplication des élites et changement social au Canada français» Dans le cadre de la collection: «Les classiques des sciences sociales»

Site web:

http://www.uqac.uquebec.ca/zone3/Classiques_des_sciences_sociales/index.html

- LE JAN Régine: Historiographie des élites.

http://lamop.univ-paris1.fr/W3/elites/introduction.pdf.

السلطة من طبائع العمران

المولدي اليوسفي(*)

المجتمع والدولة، السياسة والحكم، السلطة وآداة الإكراه، وما يربط بينهم، كل هذه المفاهيم وما قارب مدلولاتها مثلت مواضيع العديد من المشاريع الفكرية السياسية ومحور المجادلات بل والعداوات الفكرية. كما تسببت في مآسي العديد من الشعوب وأسالت حبراً كثيراً ودماء أكثر. وهي مرشحة للتسبب في المزيد من ذلك خاصة في المجتمعات التي لم تتمكن فيها بعد ثقافة الديمقراطية. ولذلك فهي مسائل فكرية ما كان طرحها ملحاً مثل اليوم.

تسعى هذه المحاولة لتفكيك هذه المفاهيم وربطها، في قراءة اجتماعية خلدونية، بالحالة الثقافية وما يعرفه المجتمع من طبائع تسمه، وهي تلك الطبائع التي تصبغ المجتمع عبر وجوده وبما يكوّن اللاشعور الجماعي. لنخلص لهذا التساؤل: ما سبب تطبع مجتمعات دون أخرى بالديمقراطية؟ وتركز بالخصوص على محاولة فك سر استدامة التخلّف السياسي (le politique) العربي والمتجسد في استمرارية السلطة القاهرة للمواطن والكابتة للحريات رغم تعدد «الثورات» التي رفعت الديمقراطية واحترام المواطنة شعاراً والاتجاهات السياسية التي حكمت في عدة أقطار عربية.

I ـ لا وجود لمجتمع بدون سلطة:

أ ـ الوازع أول سمات المجتمع الإنساني:

يتفق جل الباحثين الاجتماعيين على أن الإنسان كائن ثقافي اعتباراً لكون الثقافة هي عموماً كل ما يتصل بحياة الفرد دون أن يكون معطى طبيعياً واعتباراً،

(*) دكتوراه في علم اجتماع، مساعد بالجامعة التونسية.

كذلك، لعدم وجود الإنسان خارج الثقافة والبحث في أول ما يسم الثقافة، أي منع الإنسان من ظلم أخيه وتنظيم أعماله حتى تتماشى والتواجد الجماعي فالإنسان لا يكون إلا في المجتمع الذي لا يكون إلا منظماً[1].

II ـ السلطة غير السياسة:

١ ـ الوازع لا يفترض السياسة:

السلطة المشار إليها لا تعرف السياسة ويجرنا هذا إلى طرح مسألة منهجية تتعلق بربط الوازع بالسياسة. يوحي لفظ «الوازع» بالسلطة ولكن هل يعني ذلك أن كل سلطة تستبطن حكومة وسياسة؟

قطعاً لا، فالوازع طبيعة للمجتمع ولكنه كدور اجتماعي يتغيّر بتغيُّر المجتمع نفسه فيكون الوازع بسيطاً ما دام المجتمع كذلك وفي هذه الحالة لا يمكن الحديث عن سياسة. فالوازع لا يتعدى أن يكون دوراً اجتماعياً يتمثل في المحافظة على التوازن المتحقق بين مكوّنات المجموعة ويكون الفصل لقوة التماثل وصاحب السلطة لا يتعدى أن يكون مرجعاً شكلياً، أو رمزاً يُحتَكَم إليه عند الخلاف ويُجلَس إليه عند نقاش مسألة ما فهو لا يتعدى أن يكون رمزاً ويسمي ابن خلدون هذا الوازع رئاسة. وأما السياسة فإنها تعني وجود سلطة قاهرة تمكّن صاحبها من حمل الكافة على مقتضى إرادته وهي الملك عند ابن خلدون. ويؤكد هذا عدم اقتران الوحدة السياسية بالمجتمع. لقد عرض ابن خلدون وعدد من الأنتربولجيين بلانديي[2] آخرهم بيار كلاستر[3] حالة يكون فيها الاجتماع البشري بدون سلطة سياسية تحمل الكافة على مقتضى برنامجها وتجمع في يدها كل السلطات وتهيمن على مجالات الحياة. ومن هنا تفطن

---

(١) طبعاً لا يتناغم هذا الطرح الخلدوني مع نظرية العقد الاجتماعي التي تعتبر تنظم المجتمع حدث تاريخي. وليس هذا المقال مجال لتناظر الطرحين.

(٢) G. Balandier, Anthropologie Politique (Chapitre: II), P U F Paris, 1991.

(٣) Clastres (P), La société contre l'Etat. CERES, Tunis, 1995.

ابن خلدون للفرق بين الرئاسة والملك «الملك وهو أمر زائد على الرئاسة، لأن الرئاسة إنما هي سؤدد وصاحبها متبوع، وليس له عليهم قهر في أحكامه، وأما الملك فهو التغلب والحكم بالقهر»[1].

٢ ـ الوازع غير الدولة والسياسة:

يفصِّل كوت (ج.ب) ومونيي (ج.ب) بين السياسة والدولة وذلك عندما يتساءلان «النير[2] الذين يعيشون بدون دولة (Etat) هل يعيشون بدون سياسة؟»[3] فصيغة السؤال تقر أن شعب النير بدون دولة وتسأل إن كانوا بدون سياسة وهو ما يقر فكرة الفصل بين السياسة والدولة. ولكن منهجياً هل يمكن الحديث عن سياسة بدون دولة؟ لا يبدو هذا ممكناً ذلك أنه إن أمكن الحديث عن وازع دون دولة فإنه لا يمكن الحديث عن سياسة دون دولة إذ لا توجد إحداهما دون الأخرى. نرى أن الخلط بين السياسة والسلطة هو الذي أدى إلى هذا الخطأ المنهجي. إن شعب النيير الذي يتحدث عنه كوت ومونيي لم يكن قطعاً دون سلطة تقوم على حفظه ولكنه نظراً لأنه مجتمع بدائي التركيبة لا يتعدى الوازع فيه أن يكون رئاسة دون قهر فإنه لا يعرف دولة وسياسة إنما تنظمه وتضمن استقراره الإمتثالية إلى درجة أن الحاكم الصوري لا يؤدي أي دور باستثناء دوره كرمز للمألوف حيث الخروج عنه يكون اعتداء على المجموعة ويكون ردّ الفعل آلياً وجماعياً ويكون الحكم من المألوف وتكون العقوبة انتقاماً

---

(١) عبد الرحمان ابن خلدون، المقدمة، دار الكتاب اللبناني، بيورت ١٩٧٨، ص: ٢٤٤، نجد عند بيار كلاستر الألفاظ نفسها تقريباً.

«Le chef ne dispose d'aucune autorité, d'aucun pouvoir de coercition d'aucun moyen de donner un order» P. Clastres, La société contre l'Etat. p. 182.

(٢) قبائل في جنوب السودان تعيش على الرعي مثلت موضوع بحث لكثير من الباحثين منهم (E.E. Evans-Pritcard) الباحث الأنتروبولوجي البريطاني والذي درس شعوب جنوب السودان فيما بين سنتي ١٩٢٦ و١٩٣٦ وكانت المنطقة عندها تحت الاستعمار البريطاني.

(٣) COT (J.P). MOUNIER (J.P.), Pour une Sociologie politique, p. 15, Seuil, Paris, 1974.

له كما تكون المحاكمة والحكم والتنفيذ من آليات المألوف وهي مبسطة إذ لا موجب للتعقيد فالعقوبة معلومة سلفاً ولا يقاوم المعنى بها إذ يعلم امتثالياً نتيجة ما اقترفه وامتثالياً، كذلك، يخضع للقرار وكثيراً ما ينفذه بنفسه.

يتضح لنا من خلال ما ذُكِر وجوب التفريق بين سلطة الوازع كدور اجتماعي يستبطنه الأفراد ملزمين به أنفسهم أكثر من إلزامهم به من طرف خارجي والسلطة السياسية.

تُعرّف السياسة قبل كل شيء بإطارها وبمقاصدها. فمن حيث إطارها لا يمكن الحديث عن السياسة بدون المدينة فإذا انطلقنا من الثقافة الغربية نجد في مرجعها المعجمي اللاتيني كلمة (politikos) وهي من لفظ (polis) ويعني المدينة. وفي اللغة العربية السياسة هي «القيام على الشيء بما يصلحه»[1] وفي الحالتين تتضمن كلمة «سياسة» التدبر ووضع المشاريع والتصورات من أجل إنجاز برامج تخدم أهدافاً. وهذا ما لا تعرفه المجتمعات البدوية الثكنية والسر في ذلك أن بساطة المجتمع وخلوه من العمل على تحويل الطبيعة وهيمنة اقتصاد الندرة والامتثالية يضعف حتى الأنشطة الفكرية ويسجن الفرد في قوالب جامدة فلا يطور الموجود ولا يبدع الجديد ذلك أن النشاط الذهني لا يكون إلا انعكاساً لواقع يشهد حركية ما. وتعني السياسة من ناحية تدبر أمر الرعية، وهو ما يعني نشاطاً فكرياً ومقدرة على الإدراك والتصور والتنفيذ وهذه كلها تتطلب وضعية اجتماعية معقدة تكون هذه الأنشطة انعكاساً لها، كما تعني من ناحية أخرى وجود قوة قاهرة تمكّن صاحب السلطة من حمل الكافة على ما تدبر لها.

٣ ـ المدينة/ السلطة:

أشرنا إلى أن لفظ «سياسة» في الفكر الغربي مقترن بالمدينة حيث «وُلِد وتفتح أول فكر سياسي جدير بهذا الاسم»[2] وهو ما يعني أن السياسة لا تُمارس

---

(١) ابن منظور، لسان العرب، ج٦، ص ١٠٨، دار صادر، بيروت، ١٩٩٤.

(٢) ج.ج. شوفاليي، تاريخ الفكر السياسي، ص ١٤، ترجمة الدكتور محمد عرب صاصيلا، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت ١٩٨٥.

إلا في المدينة أو إنطلاقاً منها وأن السياسة تستبطن ممارسة السلطة على مجموعة بشرية ويكون هدفها حمل الكافة على ما يرتضيه صاحب السلطة. وهذا يختلف نمطاً ومضموناً عن السلطة الرمز في **المجتمعات الثكنية** أو لنقل **المجتمعات اللاسياسية (apolitique)** وهي تلك المجتمعات حيث لا يكون الإكراه للرئيس وإنما لقوة الامتثال.

أما مع السلطة السياسية (pouvoir politique) فإن الإكراه تجسده القوة المادية التي تحتكرها الدولة ولا يختلف اثنان في أن «سياسة الملك والسلطان تقتضي أن يكون السائس وازعاً بالقهر وإلا لم تستقم سياسته»[1] و«كل دولة مؤسسة على القوة»[2] «بل إن العلاقة بين الدولة والعنف حميمة»[3].

٤ ـ السلطة والدولة/ الحكومة:

نطرح هنا مسألة منهجية بحتة وهي العلاقة بين السياسة والسلطة والدولة/ الحكومة.

قلنا سالفاً أن الوازع طبيعة للمجتمع وأن الإكراه طبيعة للوازع. وبناء على أن طبيعة الشيء خاصة به ومختلفة عن طبيعة غيره وعلى أن وازع المدينة مختلف عن وازع المجتمع الثكنة فإن المدينة تعرف وازعاً تختلف طبيعته عن طبيعة وازع البادية. فمن حيث أن المدينة تعني مجتمعاً يتصف بالتنوع وبعلاقات اجتماعية تختلف عن المجتمع الثكنة إذ الروابط الاجتماعية تحكمها التكتلات المصلحية أكثر من الروابط الدموية. إضافة لبروز اقتصاد السوق حيث تحدد الندرةُ والحاجةُ قيمة البضاعة وتجعلانها تعرض على هذا المبدأ. كما أن الرضا بما تقدمه الطبيعة يُعوّضُ بالسعي للكمال، ويبرز التنافس على الامتلاك والتباهي

---

(١) ابن خلدون، مرجع سابق، ص ٢٦٧.

(٢) TROTSKY, cité par WEBER (MAX), Le Savant et le Politique, p. 100.

(٣) WEBER (MAX), Le Savant et le politique, p. 100, 10/18, 1959.

بذلك ويعوض الاختلافُ التماثل وتبرز الخدماتُ المدفوعةُ الأجر وتضعف تبعاً لذلك طبيعة التسارع لخدمة المجموعة وهي تلك الخصال التي يعرضها المجتمع الثكنة. وذهاب التماثل يذهب به كعامل توازن اجتماعي. وبذلك تبرزُ الحاجة لوازع يعوض الذاهب إذ وكما أسلفنا الوازع طبيعة للمجتمع الذي لا يكون بدونه.

تلعب السلطة السياسية دور الوازع في المدينة ونلاحظ هنا أن كلمة **سياسية** تستعمل كصفة للسلطة وهو ما يعني وجود سلطة غير سياسية. وفي المدينة لا تنعدم نهائياً السلطة الاجتماعية الأخرى كسلطة الآباء وسلطة العادات والتقاليد وإن هي اختلفت على سلطة الامتثال في المجتمع الثكنة. وتفترض المسألة الآن إخراج اللفظ من صيغة الصفة «السياسية» إلى صيغة الاصطلاح «السياسة» (la politique) وهي تعني كل نشاط يدخل في التحكم في الأفراد وله من قريب أو بعيد علاقة بفعل «ساس» وهو عند ابن منظور «القيام على الشيء بما يصلحه والسياسة فعل السائس. فيقال: هو يسوس الدواب إذا قام عليها وراضها، والوالي يسوس رعيته»[1].

يتفق جل المفكرين من ابن خلدون إلى ماكس ويبر على أن السياسة تعني وجود سلطة تتحكم بالناس بواسطة قوة قاهرة. بل إن صاحب المقدمة يجعل من القهر شرطاً لاستقامة السياسة فـ «سياسة الملك والسلطان تقتضي أن يكون السائس وازعاً بالقهر وإلا لم تستقم سياسته»[2] وحتى تضمن هذه السلطة هيمنتها تسعى **لاحتكار أدوات القوة والتسلّط** حتى لا تنازع في ذلك المجال. لذلك يكون ظهور أي تعبير احتجاجي يملك أو يسعى لامتلاك قوة مادية تقارب لتلك التي تمتلكها السلطة السياسية أكبر خطر تواجهه إذ إن ذلك يضعف مركزها ويهز مبرر وجودها.

---

(١) ابن منظور، مرجع سابق، ج٦، ص ١٠٨.

(٢) ابن خلدون، مرجع سابق، ص ٢٦٧.

وكما يكون الوازع في المجتمعات الثكنية انعكاساً لمكونات المألوف موضوع التماثل فإن السياسة تكون انعكاساً لما يُطلقُ عليه **الفكر السياسي** وهو إقرار لوعي السائس وتخطيطه ما يريده لمسُوسِيه. وبما أن الفكر انعكاس للوعي الذي هو نتاج مجرد لتفاعل مادي مع المحيط فإن في نهاية التحليل يكون الفكر السياسي نتاج عقلية يعكسها الواقع لذلك لا يمكن القول «إن أصل الفكر السياسي مرتبط بالعقلانية الهادئة والواضحة للفكر اليوناني. فبدل أن يلقي اليونانيون بأنفسهم في دائرة الدين، ويروا هذا العالم بعبرات إيمانية كما فعلت ذلك شعوب الهند ويهودا، اتخذوا مواقعهم في مملكة الفكر»[1] فالفكر وإن ارتبط بالعقل من حيث هو نتاج له فإن أدوات العقل من مدلولات لغوية ومفاهيم إجرائية يشحذها العقل الإنساني في إطار ثقافة (بالمعنى الشامل) معيّنة تكون هي السمة الأساسية للعقل وإنتاجه[2] فعندما يُعرِّف ابن خلدون علم السياسة المدنية بقوله «تدبر المنزل أو المدينة بما يجب بمقتضى الأخلاق والحكمة»[3] فإنه يجعل الثقافة محددة للسياسة وبالتالي فالفكر السياسي اليوناني لم يكن نتيجة رغبة اليونانيين عن إلقاء أنفسهم في دائرة الدين وإنما هو نتاج للثقافة اليونانية التي لم تكن مصبوغة بالدين بقدر ما كان صابغها الأساسي الإرث الهوميروسي بثقله الأخلاقي المتجسد في الخلق الخاص بالمدينة (L'éthos). فالفكر من حيث هو نتاج للعقل ينتج في إطار الثقافة التي توجه عملية التفكير ومن هنا كان الحديث عن الفكر اليوناني والإسلامي والأوروبي وغيره. إلا أن هذا التوجيه، وهو يقر أهمية الثقافة كجمّاع مفاهيم تكوّن اللاشعور الجماعي وتنتج أدوات تفكير وهي نتاج عن تراكم ما أبدعه الفكر عبر التاريخ، يعترف للمفكر بأهمية دوره كمبدع يثري هذا الذي تكوّن عبر التاريخ. ويبرز هنا دور **المثقف الوظيفي** كمفكر تعرّفه ثقافة المجتمع الذي ينتمي إليه والتي توجه تفكيره دون أن تكون له

---

(١) ج.ح. شوفالييه، مرجع سابق، ص ١٤.

(٢) محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، ص ١١.

(٣) ابن خلدون، مرجع سابق، ص ٥٢.

بمثابة القمقم الذي يسجنه. وإنما المثقف الوظيفي يكون مهموماً بقضايا مجتمعه وخاصة البحث عن أنماط التغيير دون التفريط في السمات الأساسية للذاتية الثقافية. فهو يحدد نشاطه ويسخّر طاقته لخدمة المشروع الثقافي رفضاً للجمود والتقوقع وتأصيلاً للذات الثقافية. وإضافة صفة الوظيفي تهدف التفريق بين هذا المثقف وبين المثقف المتحزب الذي ولئن عمل من أجل التغيير والإضافة فإن التزامه الأيديولوجي يجعله يقدم الأيديولوجيا على الشخصية الثقافية.

تطور السلطة في المدينة:

يعرف المجتمع في المدينة تغيُّراً سريعاً فلا يجوز لمجتمعات «باردة» في حالة التمدن حيث تضعف الامتثالية إلى أدنى مستوى بل قد تنتهي أصلاً. فأصل المدينة تحول كما رأينا، من المجتمع الزراعي إلى مجتمع حضري وما كان أصله تحولاً لا يكون ساكناً لذلك تعرف المدينة حركية متواصلة تشمل كل المجالات. وبما أن السلطة انعكاس للواقع الاجتماعي فإنها تتأثر بما يعرفه مجتمع المدينة وبذلك كانت تتغيّر عبر تاريخ المدن. وتعرف المدينة حركية اجتماعية مستمرة وشاملة تصبغها بتغيُّر متسارع النسق عبر تاريخها. وإن عرفت المدينة أزمة أدّت إلى ركود الحركية فيها وطال بها ذلك فإنها تضمحل وتنتهي إلى الخراب. ولنا في تاريخ المدن أكثر من دليل. فالوجود الحضاري لا يعرف مرحلة ركود طويلة دون أن تؤدي إلى نهايته. ذلك أن لكل مجتمع **محور حضاري** يدور حوله ويولد طاقة وجوده والعوامل الضامنة له وما إن يتوقف ذلك المولد عن الحركة حتى يبدأ العد التنازلي لذلك الوجود الحضاري إذ إن ذلك يكون مصاحباً لبروز معاول التهديم فتضعف الحضارة وتضمحل تدريجياً. وفي الحالتين (التدعيم أو التقهقر) تتجسّد الحالة على السلطة قبل كل شيء ذلك أننا قلنا إن السلطة هي التي تحمل الكافة على منهاج ما كما أنها تسخرها من أجل تجسيد وإنجاز المشاريع وذلك بما تتمتع به من قوة القهر فالسلطة هي التي تعدل المحور الحضاري نسقاً واتجاهاً.

III ـ إنما السياسة بطبائع العمران:

١ ـ طبائع العمران موجه للسلطة:

يمثّل رأس السلطة وسدنتها العوارض الذاتية[١] للسلطة وبما أن «كل حادث من الحوادث ذاتاً كان أو فعلاً لا بدَّ له من طبيعة تخصه في ذاته وفي ما يعرض له من أحواله»[٢] فإن ما يعرض للسلطة وسدنتها يكون من طبائع العمران إذ هي ما يعرض أي ما يحدُث والحادث وإن كان مُستجداً فإنه يصبغ بطبائع عمران المجتمع ويكون تبعاً لذلك كل ما يعرض للسلطة من أحوالها نتاجاً لطبائع العمران التي تحدد، مثلاً، طرق ممارسة السلطة وآلياتها.

فطبائع العمران موجهة للسلطة من حيث هي وظيفة اجتماعية، فالحاكم مسنود بسدنته على النمط الذي عرفه المجتمع ويمارس سلطته حسب ما اعتاده المجتمع فطبع السلطة كإحدى تعبيرات العمران البشري. ولا تهم تسميات نمط السلطة ما دام المجتمع لم يشهد تحولاً جذرياً. فتشابه طبائع العمران بين فرنسا وبريطانيا، مثلاً، يجعل السلطة كوظيفة اجتماعية متشابهة بين البلدين رغم اختلاف النمطين السياسيين إذ أحدهما جمهوري والآخر ملكي.

ولا يتحول الطابع الوظيفي للسلطة إلا إذا شهد المجتمع تغييراً جذرياً وشاملاً خاصة على مستوى بنية مكوّنات المجتمع مما يمس طبائع العمران. ما كان، مثلاً، للقانون الروماني والأرسطوطاليسية أن يكونا «خميرتين ذات طابع فكري»[٣] وأن يقدما «فكرة الدولة، الدولة القومية والسيدة L'Etat national et souverain المجسّدة لهما» لو لم تعرف أوروبا الغربية تحولاً جذرياً هز وبعنف البنية التحتية للمجتمع وأنتج تحولات أدّت إلى بروز طبائع جديدة صبغت

---

(١) يعرف التهانوي، في كشاف مؤلفه اصطلاحات الفنون، العارض بما «يختص بطبيعة واحدة أي حقيقية واحدة». المجلد٢، ص ٩٨١. و«الذاتي لكل شيء ما يخصه ويميزه عن جميع ما عداه» (المجلد ١، ص ٥٢١).

(٢) ابن خلدون، مرجع سابق، ص ٥٨.

(٣) ج.ج.شوفالييه، مرجع سابق، ص ١٩٧.

المجتمع. ومن ضمن ما تجسد فيه هذا التحول، الثورة الفرنسية وكل ما عرفته أوروبا من انحصار لدور الكنيسة في السلطة وهيمنة القِيم السياسية اللائكية إلى غير ذلك مما عرفته طبائع العمران من تحول في القِيم السياسية التي صُبغت باحترام الفرد والاعتراف له بكينونته وذاتيته ومواطنته ومكانته في المجتمع بعد أن كان مجرد رعية للسلطة.

٢ ـ القاعدة الثلاثية للسلطة:

إلا أن السلطة، وسواء تجسّدت في نمط جمهوري أو ملكي، قد حافظت على القاعدة الثلاثية نفسها وهي:

١ ـ طبائع العمران كإطار قيمي موجه عمومياً للسلطة كوظيفة اجتماعية ومجموعة رموز.

٢ ـ الحاكم كممارس للسلطة.

٣ ـ السدنة كقوة ساندة للحاكم.

ولكن هل ما يطبع هذه السلطة ومنهاجها في الحكم دليل على «أن إنسان هذه المجتمعات قد بلغ مرحلة النضج»؟ وهو افتراض يطرحه ويشكك فيه العزي بقوله «وإلا كيف يمكن لنا تفسير محاولته للبحث عن ذاته والتعلق لحد العبادة بالأشياء والأشخاص. أليست هذه المحاولة هي تحويل الألوهية من شخص إلى مجموعة من الأشخاص والأشياء. وبالتالي يعني الرجوع إلى مرحلة البداية»[1].

وفي ما نرى فإن النضج هو **نضج تجربة الإنسان** وهو ناتج عن تراكم مكتسب عبر إنتاج الإنسان لوجوده في تجربة يومية تمس كل مستويات ومجالات حياته التي يبدع أثناءها حسب ما تقتضيه ظروفه وفي حدود طبائع العمران. وأي تحول في هذه الأخيرة ينتج قطعاً في حدود ما تسمح به وحسب

(١) سويم العزي، الديكتاتورية الإستبدادية والعالم الثالث، ص ١٣، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ١٩٨٧.

ما تفرضه المستجدات وهذا يلخص الصراع بين خاصيتي الثقافة وهما الجمود والتحول. فالفرد المسلم، مثلاً، إنتاج لأحوال وطبائع المنطقة والمرحلة اللتين يوجد بهما أولاً وللثقافة الإسلامية كطابع لهما ثانياً. فالمسلم الأفغاني يلتقي في العقيدة مع المسلم في السعودية أو الولايات المتحدة الأمريكية ولكنه يختلف سلوكياً عن الأخيرين وذلك حسب ما صبغته به طبائع المنطقة التي يعيش بها.

فالتحول المشار إليه آنفاً، في المجتمع الغربي، إنما هو تجسيد لما عرفته طبائع العمران من تحول نتج عن انتشار القِيم التي دافع عنها رأس المال ضرباً للإقطاع وتدعيماً لمصلحته. فالتأكيد على حرية المواطن كان الهدف منها إضعاف الإقطاع بحرمانه من خدمات الأقنان وإضعاف الكنيسة بحرمانها من الهيمنة على الأفراد باسم الدين وفي كل هذا إضعاف للملك بالمفهوم القديم وبالتالي يكون القضاء عليه مثل ما وقع في فرنسا أو دفعه للتخلص من سدنته القدامى وتعويضهم بسدنة من المكوّنات الاجتماعية الجديدة وذلك ما وقع في بريطانيا وغيرها من الدول التي حافظت على النمط الملكي للسلطة. كما ساهم في هذا التحول، وإلى أبعد الحدود، المثقفون الذين علموا على نشر مجموعة من القِيم الفكرية السامية مثل حرية الفرد الفكرية وتمكينه من التعبير بحرية عما يراه فتقاطعت أهداف المثقف مع أهداف رأس المال فتحالفا مرحلياً حتى التخلص من النظام القديم وسدنته. إلا أن السلطة وكما سلف الذكر حافظت على مرتكزاتها وخاصة جهاز القهر إذ هو طبيعة لها. لكن طرق ممارسة السلطة يكون حسب طبائع العمران. من ذلك أن الماسك بالسلطة في المجتمعات الغربية اليوم قد تدفعه ظروف المجتمع إلى ممارسات فيها من العنف والشدّة ما لم يتعوده المجتمع لكنه لا يستطيع أن يتأله ويصبح الحاكم بأمره ذلك أن طبائع العمران في مجتمعه لا تسمح اليوم بذلك فلا جهاز القضاء يرضى بذلك ولا جهاز الأمن يقوم به بعد أن طبعته ثقافة احترام الحريات الفردية وإرادة الجمهور. ذلك أن تجربة النضال ضد هذه السلوكيات التسلطية أتت أكلها تماماً وقضت عليها. لن تعود السلطة التسلطية إلى المجتمع الغربي إلا مع انتشار ثقافة التسلط

وتحولها إلى طابع يصبغ المجتمع كلياً. ذلك أن تسلّط صاحب السلطة لا يكون إن لم يكن التسلّط أحد طبائع العمران.

يجرنا هذا المستوى من التحليل إلى التقليل مما يدعيه بعض معارضي حكام الدول التي لم تطبع بعد بصبغة الديمقراطية، حيث كثيراً ما نسمع عن تحول السلطة عن «المسار الديمقراطي» أو عن «دمقراطة الحياة السياسية» في المجتمع أو ما يطلق عليه العزي «تحول الدولة من دولة قانون إلى دولة بوليسية». فهذا القول لا يدل، إجرائياً، إلا عن تجاهل مفهوم طبائع العمران وكأن الدولة وليدة تحول السلطة من مجموعة حاكمة إلى أخرى. ولو اعتمدنا على مفهوم طبائع العمران لاتضح لنا أن في البلدان المشار لها لم تتحول ممارسة الديمقراطية إلى صبغة طبعت المجتمع ولو حصل ذلك لصعب التحول عنه. ومن بين الأدلة على الخطأ الذي يقع فيه الباحث عندما يلغي من أدوات تحليله مفهوم **طبائع العمران** فقول العزي «إن المقصود بتحول الدولة من دولة قانون إلى دولة بوليسية يعني أن الحريات التي كانت أساس النظام ويفترض القانون حمايتها ضد أي تجاوز سلطوي، استبدلت في دولة الديكتاتورية الاستبدادية بالقوة البوليسية التي تحاول أن تجد لها تبريرات فكرية ـ أيديولوجية ـ ممثلة في لا حرية لأعداء الحرية، ومادية ممثلة في ضرورة التمركز فوق المؤسسات بهدف التعجيل من عملية التطور، ونتيجة لهذا الإخلال انتهت التعددية فكرياً وتنظيمياً وقتلت فكرة الفصل بين السلطات»[1]. فهل أن «الحريات التي كانت أساس النظام» وجدت فعلاً وصبغت المجتمع أم أن وجودها لم يتجاوز حلم المفكر المتعطش لها؟ لو كانت وجدت كطبيعة عمرانية ما استبدلت بالقوة البوليسية وما أمكن المرور من دولة القانون الذي يحمي الحريات ضد أي تجاوز سلطوي إلى دولة ديكتاتورية استبدادية. ذلك أن تحول طبائع العمران بطيء جداً لا يكاد يُتفطّن له[2]. فإن نشأ أعوان الأمن في مجتمع

(١) سويم العزي، مرجع سابق، ص ١٤.

(٢) ابن خلدون، مرجع سابق، ص ٤٦.

تبنى قِيم الدفاع عن الحريات وصبغ بها أفراده ثم تدربوا في المدارس الأمنية على ذلك وأشربوا أنهم المدافعون عن هذه القِيم الحضارية وحماة الحريات وعاشوا عليها فعلاً لأصبحت مع الزمن صابغة لشخصيتهم. وهذا يتطلب عمراً لتلك التجربة. لأن طبائع العمران وليدة عمر طويل فهي تجد أصلها في ما يشير إليه يونغ في حديثه عن اللاشعور الجماعي[1]. لا بدَّ أن تستمر تلك التجربة مدة طويلة لتثقف المجتمع وتثقفها الأجيال فتصبغها. في هذه الحالة لا يمكن أن يتحول أعوان الأمن إلى معتدين على تلك القِيم ولو جاءتهم الأوامر بذلك من رئيسهم المباشر. وإن صدرت بعض الممارسات المنافية لهذه القِيم فإنها سرعان ما تحاصر وتُوقف لأن طبائع العمران ترفضها وتكون شدة الرفض من شدة صبغ تلك القِيم للمجتمع. فطبائع العمران لا تتحول بقرار إرادي مهما كانت قوة الواقف وراءه أو أهمية.

٣ ـ النضال في الحلقة المفرغة:

والمجتمعات التي تعرف نخبة داعية للديمقراطية تتخبط في قضية منهجية أساساً فهي من ناحية تتوجه إلى السلطة مطالبة إياها بممارسة الديمقراطية. وهذا يعني أن هذه السلطة غير متطبعة بصبغة الديمقراطية وهي بالتالي غير قادرة على ممارستها. ومنهجياً لا يطلب الشيء من غير مستطيعه إلا إذا كان المقصود تعجيزه وهو غالباً ما تسعى له هذه النخب. وفي خضم هذا الصراع يغيب على هذه النخب أنها بذلك تدفع سدنة السلطة إلى دفع هذه الأخيرة إلى الدفع في الاتجاه المعاكس فتكون الحصيلة مزيداً من التسلط ما دامت الظروف تسمح بذلك أو إلى محاولة إيجاد وضعية هجينة تخسر فيها القوى الدافعة للديمقراطية مبررات عملها إذ ترفع السلطة الديمقراطية شعاراً وتعج بها خطباً وتحاول الضغط على جهازها التنفيذي فيتزين بـ «الديمقراطية» دون ممارستها فعلياً لأنه وكما أشرنا غير قادر على ذلك لأن تلك الممارسة لم تكن يوماً طبيعة له ولا صابغاً

(١) انظر محمد عابد الجابري، العقل السياسي العربي، ص ١٠.

للمجتمع الذي يوجد فيه. فتتخلص السلطة من الإحراج الذي سببته لها نخب الديمقراطية سواء أمام الرأي العام الدولي أو أمام الرأي العام الداخلي إن نجحت النخبة في خلق رأي عام داخلي يسندها وهو أمر غاية في الصعوبة وكثيراً ما تخفق في تحقيقه النخب خاصة في الدول الحديثة العهد بـ «الدولة الوطنية»[١].

ولو تساءلنا: لماذا نجد اليوم جهاز الأمن في البلدان الغير مصبوغة بالديمقراطية يعتبر مهمته الرئيسية حماية صاحب السلطة؟ لوجدنا أنفسنا أمام جواب واحد يفسر الظاهرة بالرجوع لطبيعة هذا الجهاز التي صبغته عبر التاريخ لأن حماية صاحب السلطة أنيطت بصاحب الشرطة منذ أوجدت هذه الخطة، بل نقول إن الخطة وضعت أصلاً لهذه المهمة أساساً وذلك منذ وجدت الدولة ولعمري إن أربعة عشرة قرناً، بالنسبة للمجتمع العربي والمسلم، كافية لصبغ دور الأمن وإلزامه بخطته ورسم ذلك في اللاشعور الجماعي. بل إن لفظ «الحاكم» كثيراً ما يستعمل للتدليل على صاحب الشرطة ولقد نقل ابن خلدون هذا عن العهد الحفصي في قوله «ويسمى صاحبها (الشرطة) لهذا العهد بإفريقية الحاكم»[٢]. ولنا من ألمانيا دليل على صبغ الشخصية الأساسية بطابع ما يستقر باللاشعور الجماعي. فما كان لألمانيا أن تعرف النازية لو لم توجد عوامل مساعدة على ذلك في طبائع الشعب الألماني[٣] غذتها الظروف المرحلية خاصة نتائج الحرب التي مزقت أوروبا بين ١٩١٤ و١٩١٨[٤]. لقد كان الشارع الألماني

---

(١) الدول حديثة العهد بالدولة الوطنية هي عندنا كل الدول التي عاشت الاستعمار بين القرنين ١٩ و٢٠ وكذلك الدول التي نشأت نتيجة تفكك الامبراطوريات.

(٢) ابن خلدون، مرجع سابق، ص ٤٤٥.

(٣) مثل فكرة الزحف نحو الشرق DRANG NACH OSTEN وفكرة عظمة الألمان وعلوية الجنس الآري هذا وغيره استغله، وبلا حدود، هتلر (يمكن الرجوع إلى كتاب «كفاحي» الذي وضعه) لإحياء روح العظمة عند الألمان وهو أمر ما كان ليتم لو لم يجد ذلك صدى في الوعي الجماعي للألمان. ولازلنا اليوم نشاهد بعض هذه التعبيرات المؤهلة للإلتهاب من جديد عند هذا الشعب وهو ما يفسر ظهور النازية الجديدة في ألمانيا وظاهرة «الرؤوس الحليقة».

(٤) لقد نصت معاهدة فارساي (جوان ١٩١٩) على نزاع أجزاء من ألمانيا مثل: للزازولوران،

يتجرع مرارة الهزيمة والشعور بالغبن ويغذيهما الاصطدام العنيف بين الماضي المُشرق بعظمة بروسيا والواقع الأليم. فاستغل هتلر رواسب ثقافة الاستعلاء (طبائع العمران) والأحوال الظرفية لجمع الألمان حول أطروحاته التي مثلت المخرج من وضعية الخزي إلى وضعية المجد. وككل سلطة ما كان لهتلر أن يحقق ما كان له لو لم يجد سدنة له خاصة من الجيش والمثقفين[١] وهؤلاء هم الذين لعبوا الدور الأساسي وصاغوا الجهاز الإيديولوجية للدولة النازية. الذي كان دوره حاسماً في جمع الألمان وراء الحزب الوطني الاشتراكي وخاصة القول بضرورة وحدة الألمان خلف رأي واحد «من ٦٨ مليون ألماني يجب أن يخرج رأي إجماعي وإرادة موحّدة ويقين واحد وتصميم واحد»[٢] فبذلك كان لهتلر «ليس فقط رأي الشعب الألماني ولكن صار الرأس السياسية الوحيدة لخدمة مشروع عنصري حصري»[٣] واستطاع بجهازه الإيديولوجي أن يسلّط جهاز القهر للقضاء على كل مخالفيه وخاصة الحزب الشيوعي الألماني وهو أقوى حزب شيوعي عرفته أوروبا آن ذاك.

IV ـ الإيديولوجيا لا تحكم:

تعرضنا سابقاً لكون السلطة تُمارس حسب طبائع العمران والظروف التي تمر بها المنطقة. وهذا يعني أن طبائع العمران تبقى العنصر المهيمن وإن عرفت البلاد تحولات لعوارض داخلية أو خارجية. فالنمط السلطوي الذي يتعارف عليه

= بوسنني، أوبن، مرلمدي (L'alsase - Lorraine, Laposmanie, Eupen, Malmedy) وما وراء البحار وإلحاقها ببلدان أوروبية أخرى. كما نصت المعاهدة على تحديد الجيش الألماني في حدود ١٠٠٠٠٠ جندي وحمل الفصل ٢٣١ من المعاهدة ألمانيا مسؤولية الحرب وأجبرت تبعاً لذلك على دفع تعويضات للبلدان التي تضررت من الحرب.

(١) لقد مثل موقف الفيلسوف الألماني هيدقار وتعامله مع هتلر موضعاً أسال ولا زال يسيل الحبر.

(٢) من كلمة هتلر في مؤتمر الحزب الوطني الاشتراكي ـ سبتمبر ١٩٣٦ عن Pateik de Laubier, Introduction à la sociologie politique, p. 89.

(٣) Patrik de Laubier, Introduction à la sociologie politique p. 90, Masson, Droit Sciences économiques 1983.

الناس يصبح بالتقادم منهاجاً تمارس على مقتضاه السلطة وفي هذا النسق المنهجي تطرح معاناة **المثقف الوظيفي** في البلدان التي لم تطبع بصبغة الديمقراطية. فهو بطبيعته التي تعرضنا لها سابقاً يسعى للتغيير وهذه البلدان بحكم طبيعة السلطة الحاكمة فيها والتي تخشى بوادر التغيير أكثر من خشيتها الأعداء الخارجيين خاصة في عصرنا الآن حيث تراجعت ممارسة الاستعمار المباشر وأصبحت قوى الهيمنة العالمية تسعى للمحافظة على مصالحها بتكاليف أقل[1]. وهكذا يجد المثقف الوظيفي نفسه، في هذه البلدان، وفي مواجهة السلطة أراد ذلك أم أباه. وهي منهجياً المواجهة الطبيعية بين جمود الثقافة وتغييرها. إلا أن خاصية السلطة في هذه البلدان تحوّل المسألة من قضية منهجية طبيعية لكل المجتمعات البشرية إلى قضية وجود فالسلطة لا ترى في بوادر التغيير إلا عملاً يسعى للقضاء عليها كما أن المثقف في حد ذاته إن تبنى برنامجاً للتغيير لا يختلف كثيراً عن السلطة وليس في الأمر أي غرابة إذ كلاهما نتاج لنفس الثقافة. فالمثقف وإن مثل ظاهرة صحية من حيث هو طاقة التغيير في المجتمع، والمجتمع اللامُتغيَّر مجتمع جامد ومهدد بالاندثار، فإنه كفرد من المجتمع لا يكون خالياً **نهائياً**، في بنيته الذهنية (sa structure Mentale) من طبائع عمران المجتمع الذي نشأ فيه. فكونه داع للتغيير وعامل عليه لا ينفي انطباعه بطبائع مجتمعه.

والسبب في ذلك وبكل بساطة طبائع العمران وخاصة ما طبع طرق ممارسة السلطة منذ القدم. ففي المجتمع العربي يتحول القومي أو البعثي أو الاشتراكي إلى ما كان يحارب. ويتم ذلك عبر عائقين رئيسيين يحولان دونه وتحقيق حلمه الديمقراطي الذي حلم به طويلاً. ويتحول هو قبل غيره حبيساً لما حسب أنه قام

---

(١) الاستعمار المباشر مكلف للدولة المستعمِرة مادياً حيث تضطر في تلك الحالة للاعتماد على وجودها العسكري والأمني مما يثقل كلفة وجودها في حين أنها تستطيع ضمان مصالحها دون ذلك عبر نسيج من العلاقات السياسية والاقتصادية والثقافية تربط بها حكومة البلد المعني.

لمقاومته. العائق الأول هو طبع السلطة التي يقوم ضدها فهي أحادية الرأي كما أسلفنا وتقاوم كل بوادر التحول وهذا يطبع كل أجهزتها التي لا تؤمن إلا بالولاء لصاحب السلطة وبما أن كل الأمثلة التي ذكرناها يفتك القائمون بها السلطة من الحاكم الذي يسبقهم فهم يأخذون السلطة بكل أجهزتها وبما صبغت به من ولاء لصاحب السلطة فكل ما يقع إذاً هو منهجياً تحول الولاء من شخص لآخر. أما العائق الثاني فهو وكما أشرنا التركيبة الذهنية للقائم بالأمر نفسه. فهو في أعماق تركيبته الذهنية مصبوغ بالفردية التي تربى على منهاجها في المدرسة ومختلف مؤسسات التنشئة بما في ذلك الأسرة وطبعت أعماقه وأثناء تبلور دور المثقف الوظيفي فيه يتفطن إلى ضرورة أن يحدث تغييراً في مجتمعه. فيسعى إلى تحقيق مشروع التغيير وهنا مكمن الخطر عليه كبرنامج تغيير قبل كل شيء. فهو يرى نفسه جديراً بالسلطة قبل وصوله إليها وعندما يحصل له ذلك يموت فيه المثقف الوظيفي ويولد صاحب السلطة وهذا هو منطق الأشياء لأن صاحب السلطة والمثقف الوظيفي ذهنيتان لا يجمعهما رأس واحد إطلاقاً. فالأول يسعى لتدبر أحوال المجتمع حاملاً الكافة على مقتضى ما سطرته سياسته مستعيناً بسدنته. أما الثاني فهو المهموم دائماً بقضايا المجتمع باحثاً فيها بمقتضى عقله وعلمه دون قيد سواهما بما فيهما هما أيضاً من سمات ثقافة المجتمع. ونتيجة للعائقين السالفي الذكر فإن الساعي للسلطة يتوصل إلى استبدال سلطة متفردة بأخرى مصبوغة بالصابغ نفسه. وتتواصل بذلك أزمة المثقف الوظيفي الذي قد يكون طمع في نجاح حركة تغيير حقيقية في المجتمع، أو ربما يكون قد ساعد صاحب السلطة الصاعد ظناً منه أن هذا الأخير يحمل فعلاً المشروع الذي يصوره له عقله على أنه مفتاح الخلاص لما يعتبره وضعاً لا يجب أن يستمر. وبعد فوات مرحلة الغبطة التي تصاحب مجيء صاحب السلطة الجديد وبعد أن يهدأ الوجدان ويشتغل العقل يكتشف المثقف الوظيفي أن النظام السياسي الجديد مطابق للقديم خاصة عندما يصطدم بأن أجهزة الدولة وأدوارها لم تتغيّر بل ربما يكتشف أنها زادت تسلطاً ومحاربة للحريات الفردية. وهو أمر طبيعي جداً ولا يمثل إشكالاً إلا عند من لا يدرس المسألة في إطارها الشمولي. فإذا قلنا إن

صاحب السلطة انتزعها ممن كان يحكم قبله فهو قطعاً يعلم كيف يتم ذلك وعليه أن يحذر حتى لا يكون ضحية ما فعل هو للذي سبقه وأول ما يتخذه في مثل هذه الوضعية عمله على مزيد من مسك الفعاليات الاجتماعية بأكثر حزم والوقوف ضد كل بوادر التغيير. وحتى لو أراد غير ذلك فلن يكون له ما يريد فهو في ذلك حبيس لمنطق السلطة الذي وجد فيه ولسدنته الذين ساعدوه وليس له أن يختار ما يتنافى ومصلحتهم منهاجاً مهما كانت الرؤى الفكرية التي يتبناها لأن السياسة بطبائع العمران فالإيديولوجيا قد تكون منطلقاً لصانعي جهاز السلطة الإيديولوجي ولكنها لا تحكم إذ إن أهم جهاز للسلطة لهذه المجتمعات هو جهاز القهر أما الجهاز الإيديولوجي فهو لا يتعدى أن يكون شعارات للزينة والدعاية تنطق بما لا تبطن السلطة وتعرض ما لا تمارس. ثم إن الإيديولوجيا تعرض برنامجاً سياسياً عاماً بما أنها نظام مفهومي مجرد يعرض تصوراً متكاملاً للمجتمع ومجموعة مقاصد وموقف أنطولوجي موحّد والمثقف الوظيفي هو الذي يضعها ويبنيها لبنة لبنة عبر معاناته الفكرية وتجربته الحياتية. أو قد يكتشفها عند غيره من المفكرين فيتراءى له فيها أمل للعبور بمجتمعه من وضعية يراها متأزمة إلى ما يعتبره أحسن.

يتحول المثقف في الحالتين إلى مناضل من أجل إرساء قواعد ممارسة تلك الإيديولوجيا. وهذه تجربة أخرى تنتهي بالمثقف الوظيفي إلى العدم ذلك أنه وهو يتحول إلى مناضل من أجل مجموعة من المبادئ ينتهي كمثقف وظيفي لأن نضاله من أجل مبادئ يعني منهجياً مروره إلى الصراع من أجل إنزالها في الواقع. وبذلك ينهي مرحلة البحث والتفكير لأن الإيديولوجيا في حد ذاتها من العوائق الابستمولوجية لأنها تفترض ضمن ما تفترضه قراءة للحوادث ولا تكون تلك إلا قراءة أحادية ويموت فيه المثقف الوظيفي بتحوله إلى زعيم سياسي مصارع ضد من لا يتفق معه في رؤيته. وتحدد طبائع العمران طبيعة الصراع، هي الأخرى، فتكون دعاية حزبية عبر الكتابات والندوات الفكرية في المجتمعات المصبوغة بالتعددية والضامنة للاختلاف وهي تلك المجتمعات

المتسمة بالديمقراطية فيكون الصراع إثراء لثقافة المجتمع. وتكون عملاً مسلحاً في المجتمعات المتسمة بالأحادية والمحافظة على الإمتثالية ضامناً لوجودها وهذا وكما أسلفنا من ممارسة السلطة فيها إذ تعتبر مظهر الاختلاف بوادر زوالها التي عليها أن تقاومها فيكون الصراع تطويراً للعنف ودعماً لمظاهر التفرقة.

يعلن الزعيم حربه ويدخل في صراع قد يقصر أو يطول بحساب قدرته على الإقناع في المجتمعات الديمقراطية وقدرته على الصمود في وجه السلطة التي ستحاربه لا محالة، في المجتمعات الأخرى. وطبيعة الصراع التي تحددها طبيعة العمران تحدد نمط النهاية. ففي المجتمعات الديمقراطية يصل الزعيم السياسي للسلطة إن هو أقنع الناخبين بما يطرحه عليهم. وهذه عملية رهينة عدة عناصر متداخلة إذ المسائل لا تتم في الحقيقة كما يروج لها الإعلام في هذه المجتمعات أو كما يقدمها النا المعجبون بها والساعون لترويج تجربتها. فحتى يقنع المترشح الناخبين عليه أن يكسب بعض وسائل الإعلام أو ما يمكن أن نسميه المجموعات الموجهة للناخبين. وهي مسألة تستخدم فيها كل الوسائل ويكفي للتدليل عليها الإشارة لقضايا الرشوة التي تطفو على سطح المشهد السياسي من حين لآخر قبل الانتخابات أو بعدها عندما يسعى كل مترشح لفضح منافسه قصد إرباك قاعدته الانتخابية. لذلك يفشل دائماً من لا يصطف إلى جانبه رأس المال. أما في المجتمعات الأخرى فتحسم المسألة بقوة القهر وبما أن الزعيم السياسي يقوم ضد الدولة فهو يتغلب عليها إن كسب إلى صفة قوة قهر الدولة وهو أمر لا يتم إلا إذا استطاع أن يخترقها لذلك نجد كل الزعامات السياسية في هذه المجتمعات مهما كانت اتجاهاتها الفكرية تسعى إلى اختراق أجهزة القهر التابعة للدولة أو هي تسعى لتكوين أجهزة مماثلة خاصة بها. وينتهي الزعيم إلى قبره إن تمكن منه صاحب السلطة أو إلى سدة الحكم إن تمكن هو من الجالس عليه وأرسله إلى القبر. وفي المجتمعين لا يحول الواصل إلى السلطة نظريته آلياً إلى التطبيق حال نجاحه إذ وكما أسلفنا السياسة بطبائع العمران. فعندما يصل إلى الحكم يتحول مرة أخرى فينتهي الزعيم ويبرز الحاكم ليجد نفسه أمام واقع آخر ففي الأنظمة المسماة ديمقراطية يكتشف تداخل علاقات مصلحة بلاده بالدول الأخرى ويكتشف أن

الدولة بالمفهوم الشمولي ليست رهينة ولا صنيعة قرارات وتوجيهات وإنما هي صنيعة طبائع العمران التي صبغت الممارسة السياسية عبر زمن طويل ورهينة أوضاع وظروف محلية ودولية ويجد أجهزة الدولة مشتغلة مشتبكة في هذه الشبكة المتداخلة. والأثقل أمامه اكتشافه لمجموعات تقف وراء كل عقدة من تلك الشبكة تحرسها ضماناً لمصلحتها وعندها يجد نفسه أمام ما يسمى المجموعات الضاغطة. وهي عبارة عن شبكات من المصالح لا تظهر على الساحة السياسية ولكنها تؤثر في القرار السياسي ويثقل تأثيرها أو يخف حسب وزنها في التوجيه إن كان وجودها يتجسد في الإعلام أو في الدورة الاقتصادية على أن مكمن تأثيرها الاقتصادي أشد وكثيراً ما يصبح صاحب السلطة مديناً لأحد تلك القوى خاصة الاقتصادية منها وبالأخص إن دعمته أثناء حملته الانتخابية. لهذا يمكن أن نشكك في ما يُتحدث عنه من نزاهة الانتخابات في ما أسميناه بالمجتمعات المتسمة بالديمقراطية. أو ما يردد عن تمتع المواطن هناك بحرية الاختيار. وهو ما تؤكده القوانين وتضمنه في ظاهرها الممارسات ولكن تبين الوقائع عكسه وذلك ما يتجسد في ممارسات ما يسمى بقوى الضغط (Lobby). لكل ما ذكر وغيره يجد الواصل للسلطة نفسه مضطراً لمسايرة أجهزة الدولة كما يجدها ويكتفي ببعض القرارات التي لا يتعدى الهدف منها المحافظة على الصورة التي ظهر بها أمام الناخبين وخاصة أمام ذاته ومجموعته الفكرية محاولاً إقناع نفسه وإياهم بصعوبة الظرفية المحلية والدولية (La conjoncture locale et internationale). أما في الدول ذات السلطة التسلطية فإن الزعيم السياسي عندما يتمكن من السلطة يتحول إلى حاكم ولكنه، ونظراً لكونه ثمرة ثقافة مطبوعة بالإنفراد بالمجد ورفض المخالف وبروز **الأوحد**[1] فإنه يحافظ على وصفه بالزعيم تناغماً مع

---

(١) ولولا ذلك ما كان له أن يصل لسدة الحكم فوصوله يعني منهجياً في تلك المجتمعات استيلائه على غبطة مجموعة رأت فيه المثال الأصلح وبما أن تلك المجموعة لا تستطيع إيصاله للسلطة إلا إذا كانت لها القوة القاهرة لتزيح الحاكم السابق وتفرضه هو مكانه فكل الذين يصلون لكرسي الحاكم ينتمون للجيش ينطبق هذا على كل الحكام العرب باستثناء تونس ولبنان.

منطق الانفراد بالمجد لأن لغة ثقافته السياسية لا تعترف بتعددية الزعيم فهو **واحد وحيد** وهو يسأل ولا يُسأل. وإن كان الحاكم الذي إشرنا إليه سالفاً في المجتمعات الديمقراطية يسعى للموالمة بين إيديولوجيته وحزبه من ناحية والظرفية المحلية الدولية من ناحية أخرى وذلك بقدر ما تسمح به هذه الأخيرة مقتنعاً بأنه لم يعد زعيماً لا هَمْ له إلا الصراع من أجل تنزيل إيديولوجيته للواقع بل صار مسؤولاً عن مصلحة كل البلاد بما فيها تلك المصالح التي قد لا يلتقي معها فكرياً أو تلك التي قد تختلف مع مصلحة حزبه وناخبيه. فدور الزعيم المناضل يختلف عن دور الحاكم فإضافة لطبائع العمران التي تصبغ السياسي وتجعل الحاكم أمام اختيارات وأجهزة لا يستطيع إلا أن يسايرها فهو في حد ذاته ثمرة ثقافة تعددية ترعى الاختلاف وترى فيه مصدر إثراء لا موضوع إلغاء. ثم إن هذا الحاكم يجد نفسه مسؤولاً أمام كل مكونات المجتمع بما فيها الذين انتخبوه والذين سعوا لمنعه من الوصول إلى الحكم. فهو موظف لخدمة المجتمع لا لخدمة فئة دون غيرها رغم كونه دخل معترك السياسة باسم مجموعة معينة وهي التي تتكون من أتباع حزبه.

أما في المجتمعات المصبوغة بالأحادية ونظراً لكون الواصل للسلطة ثمرة ثقافة لا تعترف إلا بالواحد بل يعني التفرد بالسلطة فيها حسن تدبير ولابن خلدون في هذا الصدد رأي يدعمه بالقرآن إذ يقول «ما تقتضيه السياسة من انفراد الحكام، لفساد الكل باختلاف الحكام: «لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا»[1] فإن هذا الحاكم يسعى لإثبات ذاته وتشريع تفرده بالسلطة ويوفر الأدب السياسي كأحد مكونات الثقافة جعبة ثرية من الأسماء ذات الصدى والألقاب ذات الرجع تقدمه كمخلص للبلاد وضامن لوجودها وراع لسلامتها كل ذلك بصفة التوحد. فيسعى لجمع الكثير من الألقاب مثل الزعيم، القائد، المجاهد، المناضل، المكافح، مضيفاً إلى ذلك جعبة من الصفات من مثل

(١) ابن خلدون، مرجع سابق، ص ٢٩٤ والآية ٢٢ من سورة الأنبياء.

الفذ، الملهم، الأكبر، المظفر، المنصور. كل ذلك لإشباع نهم التفرد. وقطعاً هو لا يضفي تلك الألقاب على نفسه وإنما توشحه بذلك سدنته. ومهما كانت المبادئ التي يحملها تصوغ له طبائع العمران ممارسة السلطة بأن تكون له سدنة وهؤلاء تجعل منهم طبائع العمران مزيني نزوات الحاكم أمامه وأمام الناس ويكون له جهاز قهر يحتكر أدوات العنف في البلاد ومن طبائع العمران أن يكون هذا الجهاز في خدمة الحاكم. وهذا ما يفسر وجهي الحاكم في هذه الثقافات قبل السلطة وبعدها. وكما رأينا في المجتمعات المتصفة بالديمقراطية فإن الحاكم لا يمارس السلطة حسب ما جاء في برنامج حزبه وإنما يوالم بين ذلك وما تقتضيه طبائع العمران حسب ما تسمح به الظروف المحيطة، فالحاكم في الثقافات الأحادية لا يحكم حسب ما يتبناه من مبادئ وإنما حسب ما تقتضيه طبائع العمران وخلاصة القول في الحالتين **الإيديولوجيا لا تحكم**[1]. ولنا في سلسلة المغامرات السياسية التي عرفها المجتمع العربي في شرقه خاصة أكبر دليل على ذلك. فهل هناك اليوم من يستطيع أن يؤكد أن الحكومات التي حكمت في الشرق العربي سواء باسم القومية (مصر بعد انقلاب ١٩٥٢[2]) أو

---

(١) ففي فرنسا وهي أحد أقدم الديمقراطيات في أوروبا نلاحظ أن مرور السلطة من اليمين بمختلف مكوناته إلى اليسار بمختلف تركيباته لا يصحبه تحول كبير في التوجهات الكبرى للسلطة ولا في السياسة العامة للبلاد. كما أن كثيراً من الحكام في الثقافات الغير موسومة بالديمقراطية يكونون، في كثير من الأحيان، قبل الوصول إلى السلطة مناضلين من أجل الحرية والديمقراطية ولكنهم بعد استلامهم مقاليد البلاد يتحولون إلى حكام متسلطين.

(٢) تعودنا على ذكر ما حدث في مصر يوم ٢٢ جويلية ١٩٥٢ على أنه ثورة ولكن إذا تخلصنا من وجداننا إذ أننا نعتبر أن ما حدث كان نقطة تحول لا يُستهان بها ونظرنا لتلك الحادثة نظرة الباحث المتجرد فإنه سرعان ما يتبين لنا أن ما وقع يومها بقطع النظر عن محتواه لا يتعدى أن يكون انقلاباً وجد استحساناً لدى أغلبية أفراد المجتمع وسرعان ما تمكن القائمين به من السلطة نظراً لأنهم سيطروا على الجهاز الرئيسي في جهاز القمع للسلطة وهو الجيش. في حين أن أبسط تعريف للثورة يفترض وجود برنامج تلتف حوله فئة كبيرة من أفراد الشعب وتسعى مدة طويلة من أجل إنجاحه إلا أن الشعب المصري، وإن اعترفنا بإحساس الانقلابيين بهمومه، لم يكن طرفاً في ما حصل وإن نزل للشارع تأييداً للانقلاب.

باسم الاشتراكية (العراق مع حكومة عبد الكريم قاسم[١] واليمن مع الحزب الاشتراكي[٢]) أو باسم البعث (سورية والعراق[٣]) أو باسم التيار الإسلامي (السودان أيام الوفاق بين الدكتور الترابي واللواء حسن البشير[٤]) كانت أكثر ديمقراطية أو أكثر احترام للحريات العامة من سابقاتها؟

إن السؤال المطروح أعلاه جعل حيرة المثقف الوظيفي تعظم في البلدان العربية لما شاهده من تشابه الممارسات السلطوية وإن اختلفت الشعارات المرفوعة في هذه العاصمة أو تلك من الوطن العربي الكبير. فأغلب التيارات الفكرية التي لقيت صدى في المنطقة العربية إذا استثنينا التيار الترتسكي عرفت أنظمة ترفع شعاراتها وتتبناها منهاجاً للحكم لكن في الواقع كل هذه الأنظمة على اختلاف مسمياتها كانت متشابهة. وكثيراً ما وُوجهَ المثقف الذي ينتمي لأحد هذه التيارات بممارسات النظام الذي يتفق معه في الشعارات الإيديولوجية فتراه يدافع عن ممارسات لا علاقة له بها أو هو غير مقتنع بها أو يضطر لإخفاء انتمائه الفكري حتى صارت المعارضة العربية، أمام المثقف، منهزمة قبل وصولها للسلطة لكثرة ما خاب أمله من كل التيارات الفكرية التي وصلت للسلطة.

إن اضطراب المثقف هذا راجع لعدم التفريق بين الدولة والفكرة. ولو تفطن المثقف لهذه المفارقة لترفع عن الدفاع عن أي نظام سياسي ولو اتفق معه

---

(١) حكم العراق تحت شعارات الحزب الشيوعي وذلك إثر انقلاب قاد أثناءه الجيش وأطاح بالملك عبد اللّه الذي كان تحت الوصاية نظراً لصغر سنه.

(٢) منذ تأسيس الجمهورية الديمقراطية الشعبية سنة ١٩٦٧ إلى أن توحّد اليمن سنة ١٩٩٠.

(٣) شارك حزب البعث العراقي في السلطة أيام حكومة عبد السلام عارف التي تشكّلت من الناصريين والشيوعيين والبعثيين ثم انفرد بالسلطة إثر الانقلاب الذي قاده حسن البكر الذي بقي في السلطة إلى أن اعتزل الحكم لفائدة الرئيس الحالي صدام حسين.
أما في سورية فإن المجموعات البعثية تتعاقب على السلطة منذ سنة ١٩٦٤ وإلى اليوم.

(٤) قاد الفريق حسن البشير انقلاباً سنة ١٩٨٩ وحمل معه إلى السلطة الجبهة الإسلامية بزعامة الدكتور حسن الترابي وهو ممثل تيار الإخوان المسلمين. إلا أن هذا التوافق أدى وبعد حوالي ١٢ سنة إلى شقاق بين الطرفين.

في الشعارات ولعلم أنه عندما يدافع عن هذا النظام أو ذاك إنما يدافع عن دولة لا عن فكرة.

من المفروض في هذه المرحلة **من التاريخ**، تجاوز كل التجارب بحثاً عن مرحلة أفضل، و**من البحث**، تجاوز الطرق الإجرائية التي اتبعت بحثاً عن تحليل لأزمة السلطة والمجتمع التي تتواصل منذ قرون في هذه المجتمعات. كان على الباحث أن يبحث خارج هذه دائرة من التاريخ (أي المرحلة) ومن المنهج في دراسة السلطة كوظيفة اجتماعية، لا بدَّ من بحث موضوع السلطة خارج السلطة. يقودنا اليوم الموضوع إلى طرحه من زاوية غير التي تعارف عليها الباحثون. لا بدَّ أولاً من تحديد الموضوع الذي يدفع للبحث والمسألة المزمع دراستها بدقة. أما بالنسبة إلى الموضوع فنعتقد أنه أولاً يجب البحث عن سر انعدام الديمقراطية في هذه المجتمعات رغم تعدد التجارب وتنوعها منذ زمن بعيد. هذه الوضعية ليست مسؤولية الأنظمة بصيغة الجمع ولا النظام بصيغة الفرد. كما أنه لا بدَّ من البحث بعيداً عن الإيديولوجيا. لا توجد أي إيديولوجيا قادرة على قيادتنا خارج الأزمة لأن طبيعة الأزمة ليست أزمة مبادئ أو مُثلٍ ولا حتى أزمة قوانين بقدر ما هي **أزمة طبيعة ممارسة السلطة**. ولون كانت الأزمة أزمة مبادئ أو قوانين لتغيّرت مع وصول هذه المجموعة أو تلك للسلطة. إن أزمة السلطة في البلدان غير المصبوغة بالديمقراطية أزمة ثقافية أساساً ولكن ليست بالمفهوم الشمولي للثقافة. ترى أسماء العريف أن تركيز الباحثين بمختلف مشاربهم على ثقافة النخبة على حساب ثقافة المجتمع هي من أسباب فشل تشخيص الوضع في تونس[1] وهذه ملاحظة تدل على توصل البحث إلى تشخيص أحسن للسياسي في هذه البلدان ولمزيد الاقتراب من المسألة وبحثاً عن أكثر نجاعة لا بدَّ من تفكيك نمط السلطة وتفكيك آليات ممارستها. وهذه مسألة طبعاً ثقافية ولكن، لمزيد التدقيق، يجب حصر مساحة البحث في طبائع الحكم في هذه المجتمعات

(١) Asma Larif-Béatrix, Edification étatique et environnement culturel. p. 8, Edition Publisud, Paris 1991.

وصورة الحاكم في المخيال الشعبي حتى نتمكن من فهم سبب أزلية نمط السلطة في هذه المجتمعات.

إن الحكم في الأصل آليات عمل من أجل إنجاح مشروع سياسي معين. هذا أقل ما يتفق عليه لتعريف الحكم في مجتمع اليوم. لكن هذا التعريف يهمل جانباً آخر من المسألة إن الحكم من حيث هو حدث اجتماعي (Fait social) لا يكون وليد الآن وإنما هو كما كل ظاهرة اجتماعية له امتداد في الماضي ويحمل بذور مستقبل وهذه هي طبيعة الظاهرة الاجتماعية.

من هنا عندما نبحث في السياسي في المجتمع لا بدَّ من الرجوع لأصله حتى نجلي واقعه. لقد سبق وقلنا إننا نفرق بين الوازع كوظيفة اجتماعية والسلطة السياسية التي لا تتجلى إلا في المدينة كمرحلة من الوجود الإنساني متطورة على حالة البداوة وهذا يعني مرور المجتمع من نمط معين من العلاقات، ومن نمط عيش إلى نمط آخر تتطلب تجلياته وتداخل أطرافه وتعقد علاقاته سلطة لا يكون همها المحافظة على التوازن الاجتماعي الموجود وإنما تركز جهدها على مراقبة أطراف العلاقات المعقدة من أجل منع عوامل انفجار النسيج الاجتماعي أو هيمنة طرف أو أطراف على أخرى من هنا ظهرت فكرة أطراف العقد الاجتماعي والاعتراف بالاختلاف عوض التماهي. وبقدر ما تكبر المدينة وتتعدد أطراف التركيبة الاجتماعية وتتعقد العلاقات وتتداخل المصالح بقدر ما تكبر حاجة المجتمع فيها لسلطة أقدر على مواكبة ذلك التحول والتحكم في المستجدات فالمجتمع البشري مثل الجسد يعدل وظائفه الداخلية على ما يبرز من حاجاته تفاعلاً مع عوارضه الخاصة وما يعرض له من جراء تفاعله مع المحيط. فالقلب مثلاً يضاعف نسق الدورة الدموية حسب حاجة الجسد للأكسيجين.

إن نمط السلطة هو انعكاس لحاجة المجتمع لها كضامن لبقائه وأجهزتها تعكس حاجة أطرافه ومكوناته لأدوار معيّنة لذلك نرى أجهزة للسلطة تبرز في ظروف اجتماعية معيّنة. ما كان للمجتمعات أن تعرف، مثلاً، البرلمانات لو لم

تظهر الحاجة لتجسيد مرجعية أوسع لممارسة سلطة تحظى بإجماع أكبر من أجل المحافظة على وحدة أشمل تبعد شبح التناحر بعد أن تكون تلك المجتمعات قد خبرته وقاست من ويلاته. وما كان لأجهزة مقاومة المخدرات أن تكون لو لم توجد هذه الأخيرة ولو لم ينتشر الوعي بما ألحقته من أضرار بالمجتمع.

ولنفترض جدلاً أن مجتمعاً ما لم يعرف ظاهرة المخدرات فهل تبرز فيه الحاجة لأجهزة تقاوم هذه الظاهرة؟ الجواب قطعاً لا.

فالنمط الديمقراطي للسلطة بالشكل الذي نعرفه اليوم في المجتمعات المصبوغة بالديمقراطية أوجدته ظروف اجتماعية متأزمة عرفها المجتمع ولم يكن من مخرج لها إلا ذلك النمط من السلوك السياسي. ليست الديمقراطية واحترام الحريات الفردية والعامة اختياراً سياسياً لأي حاكم أو نظام سياسي في أي بلد كان. لأن المُلك كما يقول ابن خلدون يدعو بطبعه للتفرد به واحتكار مظاهره. وما كان إذا لأي حاكم أن يقبل بالديمقراطية لو لم تفرض على المجتمع بكل مكوّناته كمنهاج وحيد للخروج من أزمة استفحلت. ليس نمط السلطة في المجتمعات الديمقراطية اليوم برهان على نضج الإنسان عندهم كما يذهب إلى ذلك الكثير من الباحثين وإنما هو نمط للحكم فرضته ظروف اجتماعية جد معقدة فكانت الديمقراطية حلاً وجدت فيه الأطراف القوية في المجتمع مكاسب لها. ومع الزمن وبفضل القوى المتمسكة بها تحولت إلى طبيعة عمرانية.

هل عرفت المجتمعات غير المصبوغة بالديمقراطية تلك الحاجة؟ سؤال محير: فإن كان الجواب بنعم فلماذا لم تتحقق إذاً؟ وإن كان الجواب بلا فإنه يدفع آلياً لسؤال آخر وهو لماذا لم تظهر هذه الحاجة في هذه المجتمعات؟ منهجياً يرجح الجواب الثاني ذلك أنه علمياً لو عرفت هذه المجتمعات حاجة للديمقراطية لتحققت فيها لأن المجتمع وكما أشرنا سابقاً ينتج آلياً مع ما تفرضه ظروفه. وهكذا لا يبقى أمامنا إلا احتمال واحد وهو أن هذه المجتمعات لم تعرف حاجة للديمقراطية. إلا أن هذا التأكيد يصطدم بظاهرة النضال من أجل

تحقيق الديمقراطية في هذه المجتمعات وذلك منذ مدة من الزمن غير قصيرة. نلاحظ هذا المأزق المنهجي الذي وصلنا إليه. فإن كانت هذه المجتمعات قد عرفت النضال من أجل الديمقراطية فلا بد أن تكون قد وجدت الحاجة إليها وإن كان الأمر كذلك فلا بدَّ أن يحقق المجتمع هذا النمط من السلطة آلياً وعبر صراع بين مكوناته وخاصة تلك التي تتكون من العناصر القوية في المجتمع وهو ما لم يتحقق. هذه الحالة لا تستقيم علمياً: فهناك لبس في المفاهيم أو أن علم الاجتماع غير قادر على تشخيص الحالة.

قلنا سابقاً أن المجتمع يوجد آلياً حاجاته والتغيير الذي هو من طبائع المجتمع إنما يحدث في هذا الإطار أي أن التغيير ناتج عن بروز حاجة جديدة في المجتمع أو انعدامها لشيء ما كان يلبي حاجة فانتهت بانتهاء ما يوجدها أو لظهور بديل عنها. طبعاً هذا التبسيط الصوري لا ينسينا أن التغيير يتم عبر حقب طويلة وصراع شديد بين عناصر متعددة. فعندما تبرز الحاجة إلى شيء ما لا بدَّ أن يتحقق ولو بعد مدة طويلة. وبناء عليه يمكننا أن نقول إن الصراع من أجل الديمقراطية في المجتمعات التي لم تعرفها بعد متواصل ولا بدَّ أن ينتهي إليها حتماً. ونعتبر أن هذا تخلص سلبي من المسؤولية العلمية التي تقتضي البحث المدقق في آليات الفعل الاجتماعي للكشف عن سر تأخر الديمقراطية في هذه المجتمعات.

V ـ الديمقراطية وضعية اجتماعية:

١ ـ في آليات التغيير الديمقراطي:

إذا اتفقنا على أن المجتمع يستجيب، حسب تفاعل آلياته، لما تستلزمه عوارضه الذاتية من تغيير، وما ينتج عن تفاعلها مع ما يعرض لها من تفاعل مع العوامل الخارجية. وأن ذلك يتجسد في طبيعة المجتمع المتغيّرة. مع التذكير بأن التغيير يتم عبر قانون الصراع الطبيعي بين العوامل المحافظة والعوامل الدافعة نحو التغيير وقوة هذه العوامل وضعفها هو ما يحسم نحو التغيير أو المحافظة.

فما يسميه كلود ليفي ستروس[1] بالمجتمعات الباردة هي تلك المجتمعات التي لا توجد فيها عوامل قوية دافعة نحو التغيير. وبما أن الديمقراطية وضعية اجتماعية فلا بدَّ من قوى اجتماعية تدفع إليها. فالدعوة لا تتحقق بدون عصبية تلتف حولها وتدافع عنها ونجاح الأولى مرهون بقوة الثانية.

وهذا يعني بخصوص موضوعنا أن القوى الدافعة نحو الديمقراطية، في المجتمعات التي لم تطبع بها لم تُوجد ما يُوجبها. هذا التعليل يبدو أقرب إلى التحليل الاجتماعي. فتاريخ هذه المجتمعات ينبئنا أنها كانت في أغلبها قبلية أي أنها كانت مجتمعات ثكنية كما سبق وأن بيناه. كانت هذه حالة أغلبية التجمعات الإفريقية الواقعة جنوب الصحراء أو هي على الأقل أقرب لها.

٢ ـ الحالة العربية: غياب آليات التأسيس الديمقراطي:

وهذه كانت أيضاً حالة المجتمعات العربية والإسلامية عموماً وإن عرفت السلطة السياسية منذ زمن طويل. فتلك التجربة لم تنجح في أن تبلور فعلاً مجتمعاً خاضعاً لدولة ولا دولة تسوس مجتمعاً. وإذا ركزنا على المجتمع العربي نجد تجمعات قبلية كانت في ما قبل الإسلام تقدم النموذج الأمثل للمجتمع الثكنة. ومع ظهور الإسلام حدثت هزة عنيفة غيّرت المجتمع كلياً نتيجة هيمنة العقيدة الجديدة على المجتمع ورضوخ الناس وانصياعهم الكلي لها. وكان أن تبلورت تبعاً لذلك سلطة توجه المجتمع اعتماداً على الغيب. وصار الوازع داخلياً وكانت سلطة الرسول أخلاقية ولم يحتج لتوجيه المجتمع لأدوات سلطة[2] ثم كان خلفاؤه الذين حكموا مجتمعاً لم يزل آن ذلك تحت تأثير شخصية الرسول. ولكن لما بدأ ذلك التأثير يخبو وظهرت عوامل جديدة كان أهمها تحول الظروف الاجتماعية من الخصاصة التي ألفها العرب إلى الترف الذي وفرته الفتوحات الإسلامية عندها بدأت عوامل مادية اجتماعية تعرف

(١) C.L. Streauss, la Pensée sauvage, Paris, Plon, 1962.

(٢) Maxim Rodinson, Mahomet, p. 258, seuil, Paris, 1961.

طريقها في المجتمع الإسلامي الذي كان تحت تأثير العقائدي الاجتماعي فقط. فكانت الفتنة الكبرى ويتجسد كبرها، في ما نرى، في كون تبعاتها طبعت السلطة بطابع لا زال إلى يومنا هذا يصبغها في كل العالم الإسلامي.

لقد أيقظت الفتنة العصبية التي لم يلغها الإسلام بل وظّفها لخدمة الدعوة الجديدة وقد خصص ابن خلدون في المقدمة فصلاً يبين فيه أن الدعوة الدينية لا تتم بدون عصبية[١] كما أنه لا بدَّ من الأخذ بالاعتبار أن عمر الإسلام عندها لم يكن قد بلغ المدة الكافية للقضاء نهائياً على طبائع ما قبل الإسلام. وحسمت العصبية الفتنة وأنهتها لكن كيف؟ بحد السيف. وهكذا وضع الأمويون نهاية للفتنة وأسساً للدولة وطويت صفحة الخلافة. ليس المجال هنا تقييم ما قام به الأميون فتلك مسألة غير ما نحن بصدده. لقد كان الصراع منذ بداية الفتنة من أجل السلطة ولو حاول البعض إعطاء مبررات أخرى. لقد كان الصراع بين نمطين للدولة: دولة العقيدة/ دولة السياسة. وبما أننا قلنا سابقاً إن الإيديولوجيا لا تحكم فإننا نجد من الطبيعي أن تحسم المسألة لفائدة دولة السياسة فذهبت دولة الإيديولوجيا ووازع الدين الذي استنبطنه الأفراد مع نهاية علي بن أبي طالب. وحلّت دولة السياسة ووازع القهر. ولا نعتقد أن تأسيس دولة بني أمية كان اغتيال الخلافة، كما يقول إبراهيم بيضون[٢]، بقدر ما كان عودة الحكم إلى طبيعته. يقول محمد الطالبي أن المسلمين لم يعرفوا أن يحافظوا على الخلافة[٣] ونرى، إذا التزمنا بالمنهج الخلدوني في التحليل السياسي، أنه ما كان بوسعهم أن يحافظوا عليها بعد التغيير الذي طرأ على المجتمع. فإذا قلنا «إنما السياسة بطبائع العمران» علمنا أنه ما كان للخلافة أن تستمر طويلاً بعد ذهاب قاعدتيها الأساسيتين وهما الرسول، الرمز الأخلاقي، ومجتمع الندرة. الأول كان مسموعاً مطاعاً دونما جدل بل إن إرضاءه من إرضاء اللّه. هكذا يأمر الإسلام.

---

(١) ابن خلدون، مرجع سابق، ص ٢٧٩ ـ ٢٨٠ ـ ٢٨١ ـ ٢٨٢ ـ ٣٨٣ ـ ٢٨٤.

(٢) إبراهيم بيضون، اغتيال الخلافة.

(٣) M. Talbi, Ibn Khaldùn et son histoire. Maison tunisienne d'édition, Tunis, 1973.

في فترة صاحبي الرسول الأولين كان الناس يستشعرونه بينهم فهم حديثو العهد به ولا يمكن أن يذهب تأثير الزعيم بسرعة فما بالك برسول اللّه مع ما يعنيه هذا لا فقط من تصديق له ولكن، من طاعة له دون نقاش. أما القاعدة الثانية، مجتمع الندرة، فهو حال المنطقة عند ظهور الإسلام. وكلما كان المجتمع فقيراً كان متمسكاً بالقِيم والمبادئ والسر في ذلك أن الإنسان طاقة لا بدَّ أن تستثمر في نشاط فكري أو جسدي يكون مبرراً لوجوده أي أن ذلك النشاط يكون للإنسان بمثابة إنتاج لوجوده ونسمي هذا النشاط «مبرر الوجود». وبما أن الفقير لا يملك شيئاً يستثمر فيه طاقته فإنه يجد مبرر وجوده في المبادئ لذلك يتشبث بها. ولو عدنا إلى جل الثورات التي عرفها تاريخ البشرية، خاصة تلك التي قامت على مبادئ، لوجدنا أن أكثر من استماتوا في الدفاع عنها كانوا من المعدمين لذلك يُقال إن الثوري هو الذي ليس له ما يخسره[1]. وأيام الدعوة النبوية نجد المستضعفين في مقدمة المدافعين على الدين الجديد وكانت لهم حظوة عند الرسول ومن مقاصد الشريعة نجد الدفاع عن المستضعفين بل إن اللّه يقول «ونريد أن نمن على الذين استضعفوا في الأرض ونجعلهم أئمة ونجعلهم الوارثين» (سورة القصص الآية: ٥). لم تكن عندها الغنيمة والحاجات الدنيوية تطرح كهدف في حد ذاتها بل كان العمل الجهادي هو المطروح كهدف للمجتمع الإسلامي بكل فعالياته انصهرت فيه، وتعيش من أجله وتموت في سبيله. لكن هل كان لهذه الحالة أن تستمر؟ قطعاً لا. إنها طبيعة كل ثورة تخبو شعلتها وتقتل العناصر الأكثر تأدلجاً من أجل بناء الدولة التي هي نفي للثورة كما بيّناه. وبعدما وفرته غنائم الفتوحات وتحول المجتمع فملكوا وتفرقوا في الأمصار وصار للناس ما يعطي معناً لحياتهم غير المبادئ لم يعد من الممكن استمرار

(١) سئل أحد المقاتلين الفتناميين أيام الحرب ضد التواجد الأمريكي «ماذا أعطتك الثورة؟» فرد «صحنا من الأرز» لو كان لهذا المقاتل ما يخاف عليه ربما اهتم به وما التحق بالثورة الفيتنامية. نقول ربما حتى لا ننفي نهائياً وجود من يكون مترفاً لكنه يحارب من أجل مبادئ آمن بها، لكن هذه الحالة لا تلغي تحليلنا لأنها لا تمثل حالة طبيعية وإنما هي استثناء مثل حالة المثقف العضوي.

دولة الإيديولوجيا. وكان هذا واضحاً في خطبة معاوية على منبر مسجد الرسول. ونود لفت الانتباه هنا إلى أن الإطار المكاني لهذه الخطبة (المسجد) لا يعطيها طابعاً دينياً ولا يصبغ بالدين حكم معاوية إنما هي طبائع العمران آن ذاك لقد كان المسجد مكان التعبد وكذلك مكان الاجتماعات التي تناقش فيها كل المسائل التي تهم المجتمع. كانت الخطبة واضحة. لم نعد يومها أمام الحاكم الذي يقول «أطيعوني ما أطعت اللّه فيكم» أو الذي يقول «من رأى منكم إعوجاجاً فيّ فليقومني» لقد اعتلى معاوية المنبر ليقول: «. . . . فإن لم تجدوني خيركم فإني خير لكم ولاية. واللّه لا أحمل سيفاً على من لا سيف له. وإن لم يكن منكم إلا ما يستشف به القائل بلسانه فقد جعلت ذلك له دبر أذني وتحت قدمي. وإن لم تجدوني أقوم بحقكم كله فأقبلوا مني بعضه، فإن أتاكم مني خير فاقبلوه فإن السيل إذا زاد عنّى، وإذا قلّ أغنى، وإياكم والفتنة فإنها تفسد المعيشة وتكدر النعمة»[1] هذا الخطاب يؤسس لدولة السياسة ولوازع السيف.

٤ ـ هل أوجد خطاب معاوية مجالاً سياسياً:

ولكن هل أوجد خطاب معاوية السالف الذكر **مجالاً سياسياً** كما يقول محمد عابد الجابري؟

المجال السياسي كمساحة مناظرة بين مختلف القوى السياسية في المجتمع يتطلب الاعتراف بالاختلاف والاتفاق على مرجع احتكام يقبل به جميع عناصر الفعل السياسي. وهذا المرجع هو الذي يدلل عليه كثيراً بمفهوم **العقد** وإن كنا إلى المفهوم الخلدوني «**القوانين السياسية**» أميل ذلك أن ابن خلدون حدد تدقيقاً أهمية دور هذه القوانين وحدد دورها في المجال السياسي بالذات وذلك في قوله «فوجد أن يرجع في ذلك إلى قوانين سياسية مفروضة يُسلّمها الكافة وينقادون إلى أحكامها. . . . . وإذا خلت الدولة من مثل هذه السياسة لم يستتب أمرها،

---

(١) أحمد بن محمد بن عبد ربه، العقد الفريد، يذكره محمد عابد الجابري، العقل السياسي العربي، ص ٢٣٦.

ولا يتم استيلاؤها»[1] يتضح من النص الخلدوني أن القوانين السياسية هي المرجع عند الاختلاف. وهذا ما حصل في المجتمع الأوروبي ليس نتيجة الصراع بين الكنيسة والأمير والذي حسم لصالح هذا الأخير إنما لظهور فاعل سياسي آخر نتيجة تغير حصل في المجتمع كنتجية طبيعية لعاملين أساسيين هما تخلص العقل من هيمنة الكنيسة وقد تجسد ذلك في أدبيات عصر الأنوار وظهور الرأسمالية كنمط إنتاج جديد افترض ظهور قوانين اجتماعية جديدة. لم يعد الصراع بين الكنيسة والأمير وقد كان كلاهما يستند لقوة لا علاقة لها بالواقع وإنما صار الصراع بين قوى اجتماعية يهمها وضع قوانين تضمن مصالحها. خاصة مع الأدبيات المناضلة والتي التزمت في أكثر الأحيان الدفاع على الطبقة العمالية التي تبلورت لا كقوة إنتاج فقط وإنما كقوة اجتماعية مشاركة في تنميط المجتمع ومناضلة من أجل إثبات وجودها وإفتكاك حقوقها[2] وهذا ما جعل السلطة تفقد ولو جزئياً انفرادها بالسياسي وأصبحت القوى الاجتماعية كلها تشارك ولو نسبياً في المجال السياسي الذي فرضه تعدد القوى المؤثرة فيه.

فما نخلص إليه منهجياً، إذاً، هو أنه لا يمكن الحديث عن مجال سياسي إن لم تتعدد القوى السياسية. وخطاب معاوية السالف الذكر لا يترك أي مجال للاختلاف بل هو يؤسس للانفراد بالسلطة لا يتضمن النص ما هو سياسي أساساً فكل ما فيه يؤكد على حق المنتصر في المعركة حسب ما تقتضيه طبائع العمران أيامها. عندما حضر معاوية وسمع الذين جاؤوا يستقبلونه يقولون له «الحمد للّه الذي أعز نصرك وأعلى كعبك» لم يرد عليهم حتى صعد لخطابه فبدأ بقوله «أما بعد، فإني واللّه ما وليتها بمحبة علمتها منكم ولا مسرة بولايتي، ولكني

---

(١) ابن خلدون، مرجع سابق، ص ٣٣٧.

(٢) إن لم تتمكن الطبقة العمالية في أوروبا الغربية من إنجاز الثورة التي توصلها للسلطة كما وعدت بذلك الأدبيات الماركسية ولم تحقق ديكتاتورية البروليتاريا فإنها نجحت في فرض حقوقها الاجتماعية كقوة اجتماعية تتمتع بجل حقوقها طبعاً سيضل دائماً أمامها ما تناضل من أجله. ولكن أليست وضعية الطبقة العمالية في أوروبا الغربية اليوم أفضل من وضعية العمال في المجتمعات التي تحدث فيها عن إنجاز دكتاتورية البروليتاريا.

جالدتكم بسيفي هذا مجالدة ولقد رضيت لكم نفسي على عمل ابن أبي قحافة [= أبي بكر] وأردتها على عمل عمر فنفرت من ذلك نفراً شديداً، وأردتها مثل ثنيات عثمان [وفي رواية أخرى سنيات] فأبت عليّ، فسلكت بها طريقاً لي ولكم فيه منفعة: مواكلة حسنة ومشاربة جميلة». واضح جداً أننا أمام نص لا يؤسس لمجال سياسي ولكنه يذكر بأنه اعتلى سدة الحكم بسيفه «جالدتكم بسيفي هذا مجالدة» ويعلن عن منهجه في السلطة «مواكلة حسنة ومشاربة جميلة» وحتى لا يذهب في ظن البعض أنه ينوي إشراكهم في السلطة منطلقين من صيغة «مفاعلة» التي تعني المشاركة في الفعل في قوله «مواكلة حسنة ومشاربة جميلة» وليبين لهم أن المقصود به هو، كما أشار إلى ذلك محمد عابد الجابري[1]، ثمار السلطة لم يشر معاوية إلى ما له علاقة بالحكم إلا ما كان من لغة تهديده لهم من مغبة عدم الرضا بما يعطيهم. يوجد خطاب معاوية انفراداً بالسلطة لا مجالاً سياسياً وإعلانه عدم الالتزام بعمل الخلفاء السابقين إنما هو بمثابة انتصار الأمير على الخلافة فهو إقصاء نهائي لكل من تحدثه نفسه بالتدخل في مجال السلطة تحت أي اسم لقد كانت الفتنة حرباً بين الخلافة والأمير وحسمت لفائدة هذا الأخير وجسد ذلك بنقل مقر السلطة، العاصمة، من مدينة الرسول، عاصمة الخلافة، إلى الشام مقر قوة الأمير عندها. ولو ذهب معاوية، حينها، إلى الإعلان عن الالتزام، في الحكم، بعمل من سبقه لكان في ذلك غير متجانس مع نفسه ومع المسار الذي اتبعه ولعادت الفتنة من جديد لأن الاختلاف حول ما يجب الالتزام به وما يجب تركه وحول ما يعتبر أساسياً وما يعتبر ثانوياً وما هو قطعي وما هو ظني كان سيكون كبيراً وكان السيف سينشط لا محالة في ذلك. لقد سبق وأن قلنا أن معاوية استوعب المسألة على أبعادها. فخاض الفتنة بالسيف وبه أخمدها وعليه أسس الدولة وعندما نقول السيف فإننا نعني الدلالات التي تعكسها كلمة «سيف» في ممارسة السلطة من انفراد بالقرار واقتصار

---

(١) محمد عابد الجابري، العقل السياسي العربي، ص ٢٣٧، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ١٩٨٧.

المشاركة على أهل العصبية بالمفهوم الخلدوني. لقد وجدت قوة تناهض توجهه ولكنها كانت دون القدرة على الوقوف أمامه. ولقد كان أساس الضعف عدم تحول مشروع المعارضة إلى محل إجماع الغالبية ولو تم ذلك لاستمر الصراع ليوصل لتأسيس الإجماع قاعدة لأهلية السلطة عوض أن يؤسس معاوية الإخضاع قاعدة لأهلية السلطة.

VI ـ انتصار الأمير:

لقد طبع بنو أمية السلطة في المجتمع الإسلامي بالسيف وستتواصل هكذا إلى يومنا هذا. وعدم صبغ السلطة بالطابع الديمقراطي في المجتمع الإسلامي لا يعود إلى عدم وجود صراع بين الكنيسة والأمير فذلك لا يكون من الأساس لأن الإسلام لا يقر بوجود مؤسسة دينية ولا يعترف بوظيفة رجل الدين. وليس في الثقافة الإسلامية وكيل على اللّه وإنما العلاقة بين المؤمن واللّه علاقة مباشرة جاء في القرآن: ﴿وإذا سألك عبادي عني فإني قريب أجيب دعوة الداعي إذا دعاني﴾ (من الآية ١٨٦ ـ سورة البقرة). لا يوجد الإسلام مساحة بين الاجتماعي والديني والسياسي. إنما السبب في غياب طابع الديمقراطية عن المجتمع الإسلامي هو في ما نرى غياب قوى اجتماعية تناضل من أجل إرساء الديمقراطية وتكريسها ثقافة تطبع المجتمع. لو توقف الأمر في أوروبا على انتصار الأمير على الكنيسة ما كان ذلك ليؤدي إلى ما نراه اليوم من مظاهر للديمقراطية التي صبغت المجتمع عبر تواصلها لمدة طويلة. لقد عقب انتصار الأمير بروز الرأسمالية كنمط إنتاج تحمله طبقة اجتماعية حددت وضعيتها المادية وعيها وشكّلت عصبية تمحورت حول المبادئ الليبرالية التي حملتها فلسفة الأنوار التي نمت في القرن الثامن عشر ووظفتها لمصالحها خاصة العلمانيون منهم والحريصون على المحافظة على الاستقلال عن الكنيسة. ثم تشكلت الطبقة العمالية قوية بعدد سواعدها وبنخبة من المثقفين الذين تجندوا للدفاع عن مصالح هذه الطبقة فتبلورت بذلك عصبية أخرى تمحورت هي الأخرى حول

مبادئ منطلقها فلسفة الأنوار وطورها التيار الاشتراكي الذي نما منذ القرن التاسع عشر.

أما في المجتمعات التي لا زالت تناضل من أجل إيجاد الديمقراطية فإنها لم تعرف إلى الآن قوة اجتماعية فاعلة تتبنى الديمقراطية مشروع وجود تنهض بعبئه ومن أجله فقط. المجتمع العربي وكما أشرنا سابقاً انتقل من مجتمع ثكنة إلى مجتمع مسلم تسوده قِيم الإسلام في فترة الرسول والخلفاء إلى حدود النصف الأول من خلافة عثمان. وهي فترة قصيرة لتطبع المجتمع بصبغة التشاور والرضوخ لرأي الأغلبية. ثم كان من أمر الفتنة ما كان إلى أن انتصر الأمير بالسيف. فإذا كان لا بدَّ من القول انطلاقاً من مقولة الأمير والمؤسسة الدينية جاز لنا القول بأن الأمير انتصر قبل أن يصبغ المشروع الشوري المجتمع. ولما صاحب انتصار الأمير على الكنيسة في المجتمع الأوروبي ظهور قوى اجتماعية مختلفة تصارعت من أجل مصالحها ولا يزال التوازن الاجتماعي يحكمه هذا الصراع والديمقراطية تصبغ الصراع لتنزع عنه طابع العنف وتجعله تنافساً من أجل المصالح لا يتحول إلى صراع وجود الهدف منه إلغاء الآخر وإنما اعتراف به مع عدم التفريط له في الحقوق التي تكتسب وتزكى عبر استمرار الصراع الديمقراطي وقد وجد كل أطراف الصراع في هذا الأسلوب الطريقة الأمثل للمحافظة على مصالحها. فلا الدولة مهددة بالانقلابات العسكرية نظراً لكونها تضمن حرية العمل السياسي ولا الرأسمالية مهددة بثورة العمال لكونها لا تغلق معهم سبيل الحوار ولا تحرمهم حق الصراع من أجل مصالحهم. خلاصة هذا تحقق مشروع ديمقراطي حافظ ولا زال يحافظ على استقرار المجتمع وعلى مصالح قواه **الاجتماعية المتنافسة** وإن كانت الغلبة دائماً لمصلحة رأس المال فإن وضعية العمال ما تزال محتملة وما زالوا يناضلون من أجل تحسينها بفضل تشكلهم عصبية تتمحور قوتها حول دعوة لبها المحافظة على المكتسب والعمل على تحسينه. مقابل ذلك طبع المجتمع العربي والمسلم

عموماً انتصار الأمير على المشروع قبل أن تبرز قوى اجتماعية تدافع عنه. لأن الدعوة لم تلتف حولها عصبية تدافع عنها. بل إن الأمير صادر المشروع وسلب معارضيه حق الدفاع عنه فصار الحاكم يلقب بأمير المؤمنين ويعتبر «الحارس الأمين للدين». وصار الخارج على الأمير خارجاً على الدين. هذا التماهي، وهو قصري، للدين والحاكم هو ما قصده برتراند بادي[1] عند حديثه عن غياب الصراع بين المؤسسة الدينية التي يشير إليها بلفظ «الكنيسة» في المجتمع الإسلامي إلا أن هذا التحليل عنده لا يمس حقيقة الإسلام ولا طبائع المجتمع المسلم (حكاماً ومحكومين وثقافة) فلم يكن الحكام، منذ الأمويين حريصين على الدين وإنما كان حرصهم على كراسيهم. كما أن الإسلام وكما أشرنا لا يقر مساحة بين المؤمن واللّه يشغلها شخص ما مهما كانت صفته. ولم تبرز قوى اجتماعية تدافع على المشروع، فالمثقف في كل الحالات لا يتحول إلى طبقة اجتماعية فهو قد يتبنى قضايا معيّنة لكنه لا يتحول إلى طبقة مثل العامل أو صاحب رأس المال. لذلك يفشل وحده في تحقيق المشروع الديمقراطي. أما عندما يتحول إلى زعيم ثوري فإنه يفشل ولنفس السبب لذلك قلنا سابقاً أن الزعماء الذين وصلوا إلى سدة الحكم كان منهم ما ذكرنا لأنهم تمكنوا من جهاز السلطة القاهر وهو ما يسجنهم في طبيعة السلطة وممارساتها وعوض أن يكونوا مشاريع تغيير كانوا جميعاً مشاريع تعميق للأزمة. وخلاصة القول أنه مهما اختلف التكوين الفكري لصاحب السلطة ومهما اختلفت شعاراته يبقى عندنا **أميراً** تقوده ثقافة الكرسي إلى التفرد بالرأي ويزين له سدنته شهواته والتنكيل بالمخالف.

ضمنياً ما سلف لا يطرح الديمقراطية في المجتمعات التي لم تترسخ فيها إلى حد الآن كمشروع طبقة، في حين أننا قلنا أن الطبقة في أوروبا هي التي

---

(١) Bertrand Badie, Les deux états: Pouvoir et société ern terre de l'islam,. Paris, Fayard, 1986.

شكّلت العصبية التي تمحورت حول المشروع الديمقراطي الذي بلورته نصوص فلسفة الأنوار. وتعليلنا لذلك أن هذه المجتمعات لم تعرف الطبقة الاجتماعية التي يجمعها وعيها بذاتها. إن هذه المجتمعات لا زالت تتمحور وحداتها الاجتماعية حول القبيلة أو الجهة أو العائلة أكثر مما تتمحور حول المشاريع الحضارية، خاصة منذ تراجع الإسلام كمشروع نشر دعوة وذلك مع الخروج من الأندلس وبداية التراجع في أوروبا الشرقية.

الميسرون في المجتمع العربي الإسلامي يرتبطون عادة بالسلطة قصد المحافظة على مكتسباتهم التي تبدو امتيازاً أكثر منها وظيفة اجتماعية وإضافة لكون هذه المجموعات كثيراً ما تكون قد اكتسبت أموالها من علاقات مشبوهة أيام الاستعمار وتحافظ عليها مكرهة لا مختارة فهي ترتبط مع الطبقة البرجوازية في البلد المستعمِر بعلاقات تخدم مصلحة هذه الأخيرة أكثر مما تخدم مصلحتها. فهي تعلم أن رأس المال في القوى الاستعمارية مؤثر في دوائر صنع القرار وتعلم أيضاً أن السلطة في بلدها لم تقطع مع سلطة المستعمر فكل الحركات الوطنية وصلت للاستقلال عن طريق مفاوضات أدّت إلى معاهدات وهو أسلوب يؤدي آلياً لفرض شروط الأقوى وفي كل تلك الحالات كان الاستعمار هو الأقوى. ويجد بالتالي ذلك الرهط من الملاك الميسورين أنفسهم مرتبطين كما السلطة بالخارج لا يتعدى وضعهم الدوران في محيط الرأس المال الأجنبي. وهذا يسلبهم الوعي بالذات كطبقة تدافع على مصالحها من أجل الحفاظ عليها ويحول بينهم وبين التشكل الاجتماعي كطبقة خاصة وهم لا يتمتعون بالاستقلالية. هذا إضافة لكونهم في كثير من الأحيان متعددو الأنشطة. قد تجد أحدهم فلاحاً وتاجراً وصناعياً ومقاولاً. وهذا حائل آخر يحول بينهم وبين التشكل كطبقة لها وضعها المادي الخاص والذي ينتج عنه وعيها بذلك. كذلك العمال يصعب تشكلهم أو على الأقل تبلور وعيهم بالانتماء إلى طبقة اجتماعية لها خصوصيتها. لقد تشكّلت طبقة العمال في أوروبا كنتيجة لوجود الطبقة البرجوازية. وهذا لم يحدث عندنا ثم إن وضعية العمال في المدينة

الأوروبية مختلف عما يعيشه العمال في مدن البلدان التي لم تصبغ بعد بالديمقراطية. ففي الحالة الأولى زحف العمال إلى المدينة مستفيدين من بروز المصانع التي بنتها البرجوازية وقاطعة مع المناطق الريفية وما عرفته على أيدي ملاك الأرض. أما في الحالة الثانية فإن الوافد إلى المدينة لا يجدها مستقبلة له وبالكاد يحصل على عمل يقتات مما يدرّه عليه. كما أنه في أكثر الأحيان لا يقطع مع الريف بل يظل مرتبطاً به. من ذلك نجد عدداً من العمال يمتلك قطعة أرض يفلحها فهو عامل في المدينة و«فلاح» في الريف. هذه الوضعية المضطربة تحول دون تبلور وعي طبقي. ففي هذه الحالة لا يستقر الشخص المعني في الريف ويتبنى مشاكل صغار المزارعين ولا يتحول إلى عامل يقتات من عمله ويتبنى هموم العمال خاصة وقد قلنا إن «العمل» في حد ذاته غير مستقر لأن صاحبه تابع للآخر. هذه الإشارات المبسطة[1] تشير إلى عدم تشكل الطبقات في هذه المجتمعات وإلى اضطراب في تشكل الفاعل الاجتماعي أدى إلى اضطراب في تحديد الانتماء أنجر عنه اضطراب في تشكل الوعي بالأدوار الاجتماعية وفي تحديد المواقف وتبنيها.

نخلص مما ذكر إلى الميسورين الذين يساندون السلطة في هذه المجتمعات لا يشكلون طبقة وإنما هم مجموعة من المستفيدين من علاقتهم بالسلطة ومن ورائها علاقتهم بالطبقة البرجوازية في البلدان المهيمنة التي ترتبط بها السلطة. فهم يحافظون على السلطة محافظة على امتيازاتهم[2] ومقابل ذلك تحميهم السلطة من أي تحرج اجتماعي قد يهدد امتيازاتهم. وفي هذه الحالة لن يحقق هذا الرهط المهمة التي حققتها البرجوازية في المجتمعات الغربية فهي تختلف

---

(١) إن مسألة تشكل الطبقات الاجتماعية في ما يسمى المحيط، لكونه دائراً حول الدول المصنعة المسماة مركزاً، تستدعي بحثاً معمقاً.

(٢) ليس غريباً على تاريخ هذه الشعوب أن من يشغل مركزاً ما له علاقة بممارسة الحكم هو الذي يدفع لصاحب السلطة من أجل أن يحافظ على مركزه. أو يدفع مقابل الحصول على لقب ما يؤله لمركز أرقى من الذي هو فيه مثل لقب «باشا» أيام السلطنة العثمانية.

عنها في العوارض الذاتية كما أن الأحوال التي تعيشها هذه المجموعة تختلف عن تلك التي عاشتها البرجوازية الغربية عند بروزها كطبقة اجتماعية تحمل نمط إنتاج جديد ومشروعاً اجتماعياً شاملاً سخّرته لخدمة أغراضها. كما لن يحقق الشغالون مهمة الطبقة العمالية. وهكذا لا يحقق الصراع الاجتماعي الديمقراطية في هذه البلدان.

VII ـ مسؤولية المثقف الوظيفي:

لا يحمل ما سبق صرف النظر عن الديمقراطية وإنما صرف النظر عن الاقتداء بتسلل تحققها في المجتمع الغربي. فالديمقراطية كمشروع فكري، أي كدعوة موجودة في هذه المجتمعات وتتجسد في كثير من كتابات المثقفين. إلا أنه كما سبق وأشرنا المثقف لا يمثل قوة اجتماعية وهو ما يجعله عاجزاً على إنجاح المشروع. وفي المجتمع لا توجد قوى اجتماعية تنهض بالمهمة كما أن العلاقات الدولية، اليوم، وهيمنة الرأسمال العالمي يجعل من غير الممكن انتظار تبلور برجوازية ولا طبقة عمالية في الأطراف. لم يبق في هذه الحالة إلا أن يسعى المثقف إلى تحويل المشروع الديمقراطي إلى حاجة للكافة بما في ذلك السلطة. يبدو الأمر مستحيلاً . فالسلطة غير مستعدة للتنازل على انفرادها بالحكم وحمل الكافة على ما تريد. إلا أن إيجاد قوى ضاغطة لا ترفع شعار إلغاء النظام القائم ولا إقصاءه حتى لا تعطي السلطة مبرراً لضربها وتكون صادقة في ذلك، أي أنها تكون فعلاً لا تسعى للإطاحة بالنظام وإنما هي تلتزم بالعمل على إرغام السلطة على احترام المواطن ويقترن هذا بنشر ثقافة المواطنة. فإيجاد المواطن الواعي بمواطنته يخلق منه قوة تدافع عن المواطنة. وعندما تنتشر هذه المبادئ وتتحول إلى قِيم متقاسمة تتحول مع الزمن إلى طبيعة تصبغ المجتمع.

أ ـ المشروع الهش:

هذا المشروع في غاية الهشاشة. ومنافذ الفشل فيه كثيرة. وهي:

١ ـ مبادرة السلطة:

أول منفذ على هشاشة المشروع الديمقراطي هو عندما يكون مبادرة من السلطة ذلك أنه من طبيعتها أن تستفرد بالحكم وهذا يعني أنها في حالة مبادرتها بما يتنافى وطبيعتها لا تكون صادقة. والحال أنها تكون في ذلك مدفوعة إلى تبني الديمقراطية بفعل عامل خارج عن عوارضها الذاتية. كأن يكون ذلك في غمرة الفرحة بالوصول إلى سدة الحكم والعمل على طمأنة المجتمع أو عند البحث عن التفاف شعبي في مواجهة خطر خارجي. أو أمام ضغط عامل خارجي وذلك من مثل ما نشاهده من محاولة السلطة تلميع صورتها أمام الرأي العام الخارجي. ولنا في تاريخ المنطقة العربية أمثلة كثيرة. رأينا خطاب معاوية الذي وعد بعدم رفع السيف على من لا سيف له في حين تشهد كتب التاريخ بما ارتكبه الحجاج[١] في حق من لم يرفعوا سيفاً ولم يكن منهم إلا التعبير عن موقف يخالف الأمويين. نعلم كذلك ما أعلنه العثمانيون من إصلاحات سياسية ترجمت في تونس، وكانت عندها إيالة عثمانية، بما سمي بعهد الأمان ثم عزز بدستور ١٨٦١. لقد أبدى الباي تحمساً للمشروع وكلف أحمد ابن أبي الضياف بتحريره ويذكر هذا الأخير بأنه حذر الباي من أن المطلوب سوف يحد من صلاحياته وأنه سيكف يديه ووقف مجسداً الوضعية بإلصاق يديه إلى جنبيه لكن الباي قبل ذلك[٢]. كان الباي محمد الصادق مدفوعاً بأمرين أولاهما العمل على إرضاء سيده السلطان وكانت عندها السلطنة العثمانية تعمل على تلافي النتيجة الحتمية لما كانت عليه من بوادر ضعف منذر بنهايتها وذلك بإعلان ما عرف بالتنظيمات. والعامل الثاني، الذي كان يدفع باي تونس لإعلان الدستور المشار إليه هو تدخل القوى الأوروبية وخاصة فرنسا وإنكلترا. اللتان ضغطتا على الباي

---

(١) أحد ولات بني أمية وكانوا يسلطونه على كل منطقة يشاع فيها رأي يخالفهم وأشهر أعماله هذه كانت بالعراق.

(٢) أحمد ابن أبي الضياف، إتحاف أهل الزمان بأخبار ملوك تونس وعهد الأمان، ج٤، ص ٢٦٦، الدار التونسية للنشر، تونس، ١٩٩٠.

في اتجاه إنجاز ذلك الدستور. ولكن ما إن تحرك الناس[1] ضد رغبات الباي وذلك لما عجزوا على دفع الضريبة بعد مضاعفتها حتى استرجع الباي طبيعته وجمد الدستور وكل ما جاء به الدستور وقمع التحرك الذي تزعمه علي بنغذاهم بكل قسوة تشهد بها كتب التاريخ. هذه الأمثلة التي ذكرتها تؤكد أن المشروع الديمقراطي لا ينجح إن لم توجد قوة تتبناه وتدافع عنه وأن هذه القوة لا يمكن أن تكون السلطة لأن هذا يتنافى وطبيعتها.

٢ ـ التدخل الخارجي:

المنفذ الثاني على فشل المشروع الديمقراطي هو التدخل الخارجي وهناك الكثير من المثقفين الدين يعولون على هذا التدخل وما ذلك منهم إلا لعدم إعطاء طبائع العمران كمفهوم إجرائي الأهمية التي يستحق. كيف يمكن التعويل على التدخل الخارجي في موضوع هو قبل كل شيء متعلق بقضية ثقافية بالمفهوم الشامل للثقافة. هذا من ناحية منهيجة. ثم ما المقصود بالتدخل الخارجي أليست كل الدول التي ينتظر منها مساندة المشروع الثقافي هي تاريخياً دولاً استعمارية! كيف يعقل أن تكون هذه الدول مدافعة على الشعوب في الدول المهيمن عليها؟ ألم تكن بريطانيا العظمى وفرنسا هما اللذان أجبرا الباي التونسي على إعلان عهد الأمان ودستور ١٨٦١؟[2] قد يكون الرد على هذا السؤال إما القول أن هذه الدول قد عرفت تغييراً وهذا ـ إن صدقناه ـ لا يجب أن ينسينا أن التحول الذي تعرفه طبائع العمران بطيء إلى درجة أنه لا يكاد يلاحظ. وخلاصة القول أن هذه القوى الاستعمارية لا يمكن أن يعول عليها من أجل إنجاز مشروع إن لم يكن في صالحها. واستراتيجياً لا يخدم المشروع الديمقراطي، في الدول المهيمن عليها، القوى الاستعمارية إذ هو أساساً يعني تحرر الإنسان في مستعمراتها وهذا ما يتنافى ومصالحها كقوى استعمارية. بل إن تأخر المشروع

---

(١) انتفاضة ١٨٦٤.

(٢) أحمد ابن أبي الضياف، مرجع سابق، ج٤، ص ٢٧٢.

يخدمها أكثر فهو يبقى على تخلّف المستعمرات مما يساعد على إبقاء الهيمنة عليها وعلى حكوماتها خاصة ولو بحثنا في سر محافظة القوى الاستعمارية على أنظمة ترتكب المجازر في حق شعوبها[1]، بل إنها في بعض الأحيان هي التي تضعها على سدة الحكم، لتبين لنا أن الهدف من ذلك هو أن تعامل القوى الاستعمارية تلك الحكومات بالاستعلاء والتفرد الذين تعامل بهما هذه الأخيرة شعوبها[2]. لذلك ومنهجياً لا يمكن انتظار أن تساعد قوى الاستعمار على إنجاز المشروع الديمقراطي في الدول المهيمن عليها. وما نلاحظه من حين لآخر من تدخل هذه القوى الخارجية من أجل بعض القضايا التي قد تتعلق بالمشروع الديمقراطي فهو إما خدمة لمصالحها كأن يكون التدخل ضد حكومة ترفض الرضوخ للقوى الاستعمارية[3]. بل إن إيواءها للمعارضين لا يهدف إلا

---

(١) أليست الولايات المتحدة هي التي وضعت بنوشي على سدة الحكم في الشيلي، أو ليست فرنسا هي التي ساندت بوكاسا في جمهورية وسط إفريقيا إلى أن وصل من أمره ما لا يسكت عنه.

(٢) أبرز دليل على هذا جاء على لسان الرئيس الأمريكي بوش عندما صرح أثناء حربه على أفغانستان بأن أي عمل يمس المدنيين إرهاباً ولو كان دفاعاً عن الوطن وكان المقصود بذلك المقاومة اللبنانية والفلسطينية. لقد كان منطق الاستعلاء واضحاً وكان يعلم أن لا يتجرأ أحد ويقول له وهل الذين يموتون تحت قصف الـ ب ٥٢ الضخمة ليسوا مدنيين. أو ليس عدم إيفاء الولايات المتحدة بالتزاماتها تجاه الفلسطينيين خاصة والعرب عامة من عدم إيفاء هؤلاء بما يلتزمون به تجاه شعوبهم. إن عدم إكتراث القوى الاستعمارية بما شهده الشارع الإسلامي عموماً والشارع العربي خاصة أثناء التقتيل الذي مارسه الصهاينة على الشعب الفلسطيني الأعزل وإذلال الرئيس ياسر عرفات ليس مرده لأن القوى المهيمنة تعلم أن الأنظمة الإسلامية عموماً تقمع شعوبها وهي مطمئنة لولاء الأنظمة وإنما يعود خاصة لعلمها أن تلك الأنظمة تفتقر لولاء شعوبها مما يجعلها تبقي قوتها للمحافظة على عروشها ولو تجاوزت الأنظمة هذه العقدة لكان آداؤها في التفاعل مع الأزمة أحسن. وهذا يعني في النهاية أن البحث عن تجاوز اللاتواصل بين الأنظمة والقوى الدافعة إلى الديمقراطية يكون أنفع من استجداء المساندة من القوى الاستعمارية التي لا تحرك قراراتها إلا مصالحها. وقد أكد ذلك الرئيس المصري في خطاب ألقاه يوم ٣٠ أفريل ٢٠٠٢ عندما قال أن الدول الغربية لن تعيرنا اهتماماً إلا بقدر ما نؤثر في مصالحها.

(٣) مثل العمل على الإطاحة بميلوزوفيتش الذي رفض الرضوخ لإرادة الولايات المتحدة

استعمالهم ورقة ضغط على حكوماتهم في صورة تلكئها في الرضوخ لأحد املاءات قوى الهيمنة. أو يكون القصد المناورة لإجبار الدولة على الانصياع بتهديدها بمؤازرة معارضيها الذين لا يكونون في النهاية إلا ضحية المناورة. ألم يستعمل السفير الفرنسي دو بوفال علي بن اغذاهم عندما وعده أثناء أحداث ١٨٦٤ بدعمه وطلب منه أن يطالب بإلغاء الدستور[١] وهو دليل آخر على أن هذه الدول لا تحركها إلا مصالحها فهي مرة تطالب بإعلان الدستور ومرة تعمل على إلغائه. كما يكون أحياناً هذا التدخل لصالح الديمقراطية من باب رضوخ القوى الاستعمارية للرأي العام الداخلي عندها ذلك أن الديمقراطية فيها حققت تحرر الإنسان وتعلقه بالقِيم الإنسانية مطلقاً فهو يناضل من أجلها في المطلق. فهي له بمثابة الدين. ويتجسد هذا في ما يلاحظ من ضغط قوى الرأي العام التي تتجسد في تحركات المجتمعات غير الحكومية والمنظمات الدولية. إلا أن رضوخ القوى الاستعمارية لذلك لا يتحقق إلا في حدود ما لا يهدد مصالحها. أما عندما تكون مصالحها مهددة فهي لا تراعي لا الرأي العام الداخلي ولا الخارجي.

٣ ـ تحول المثقف إلى زعيم:

وأخطر هذه المنافذ هو المثقف الناشط من أجل المشروع الديمقراطي إذا تحول إلى زعيم لأنه يكون له ذلك قبل أن يصبح المشروع المجتمع أي دون تبلور قوة اجتماعية تدافع عن المشروع وتكون النتيجة قتله من طرف السلطة لأنها ونظراً لصبغها بالتفرد ترى في الاختلاف معها خروجاً عليها وإن هو انتصر

= الأمريكية ثم محاكمته أو مساعدة المعارضة العراقية لأن صدام حسين هو الأخر رفض الرضوخ لتوجيهات الأمريكان بل صار يشكل خطراً عليهم من حيث إنه مثل خطراً على الكيان الصهيوني الذي هو يد الولايات المتحدة الأمريكية في المنطقة.

(١) عبد الجليل التميمي، بحوث ووثائق في تاريخ المغرب العربي، ص ٦٤ـ٦٥ـ٦٦، الدار التونسية للنشر، تونس، ١٩٧٢.

فإن ذلك يعني تمكنه من الجهاز القمعي للسلطة وبذلك وكما أشرنا سابقاً تكون النتيجة تغيير شخص بآخر دون إنجاز المشروع الديمقراطي.

٤ ـ الديمقراطية النمط:

هذا المنفذ يتمثل في الاعتقاد في وجود نمط ديمقراطي يجب العمل على تحقيقه وهذا منفذ على الفشل لسببين منهجيين أولاهما يؤدي للثاني. إن قلنا بوجود نمط ديمقراطي فإننا نلغي قيمة الإنسان المطلقة وهي الاختلاف في بعدي الزمان والمكان وهذا من وجهة نظر علم اجتماعية خطأ فادح يلغي طبائع العمران كحقيقة علمية تقر الاختلاف وتؤسس له. ويؤدي هذا إلى تناسي أن المثال النمط لا ينطبق على أي واقع إنما هو مثال نظري فوق الواقع. ثم إذا قلنا بوجود مثال للديمقراطية يصلح للتطبيق ألا نلغي المشروع أساساً وقبل إنجازه؟ إذ كيف يصح طرح مثال للتطبيق والهدف في حين أن هدف المشروع هو تحرير المواطن والدفاع على مواطنته. وكيف ينسجم القول بتحرير الإنسان مع الدعوة إلى تطبيق مثال معين دون الوقوع في المحظور الأكبر وهو تحول المثقف إلى زعيم يسلط ويتسلط.

ب ـ الديمقراطية طبيعة عمرانية:

إن كان المشروع الديمقراطي هو مشروع سياسة المجتمع فهو أساساً مشروع ثقافي لما سبق أن بيناه من كون السياسة بطبائع العمران ونظراً لكون هذه الأخيرة تمثل قاسماً مشتركاً لا يمكن لأي كان أن يدعي حق الانفراد أو الأحقية بها فإنه لا يمكن تحويل المشروع الديمقراطي إلى مشروع لأي تيار سياسي دون آخر. باعتباره مشروع دربة طويلة المدى يكون الهدف منها تربية الناس على الاستماع للرأي الآخر والتفاعل معه دون العمل على إلغائه. وهكذا لن يكون المشروع حصاناً يركبه أي زعيم يوصل في صورة نجاحه كما بيّنا إلى تعميق الأزمة. ولن يكون المشروع موضوع مزايدات بين مختلف التيارات أو الأنظمة. ولن تكون للسلطة في هذه المجتمعات تعلة المحافظة على النظام بقمع

الحريات. وتُنفى بالتالي فكرة النمط المستورد. وتكون عندها مهمة المثقف الوظيفي الأولى هي تحويل المشروع الديمقراطي إلى مساحة تلتقي فيها كل التيارات وكل قوى المجتمع بما فيها السلطة بدون إملاءات من أي طرف سوى احترام مواطنية المواطن وذلك باحترام ذاته وحريته الفردية والعامة مع منعه من العمل على إلغاء الرأي المخالف وكل ذلك دون اللجوء إلى العنف فالمشروع الديمقراطي يتحقق في مجتمع الحوار أما مجتمع الصراع فلا يولد إلا الدمار لكل الأطراف. يتحقق المشروع بنشر الثقافة الديمقراطية والعمل على دعمها دون الوصول إلى المواجهة مع السلطة ودون مدحها فوجود حاكم مستبد يقترن دائماً بوجود مثقف منافق يزين للحاكم أهواءه. كما أن المواجهة مع الحاكم تؤدي إلى دفعه نحو ممارسة القمع أو استبداله في ظروف المواجهة بآخر لا يكون منهجياً خيراً منه لأن ظروف المواجهة ليست ظروف ديمقراطية وإنما هي ظروف إلغاء الآخر وبما أن الإنسان ابن عوائده لا ابن طبيعته كما بيّناه سابقاً انطلاقاً من الفكر الخلدوني فإن من تنتجه ظروف إلغاء الآخر لا يمكن أن يكون ديمقراطياً.

Réflexions sur la résilience des Libanais

Frédéric MAATOUK(*)

En tant que mécanisme d'auto-défense et dispositif d'auto-régulation répondant à un traumatisme psycho-social de guerre, la résilience est un phénomène que les Libanais ont longuement pratiqué au cours des quatre décennies précédentes, digérant de manière forcée mais avec un savoir-faire de plus en plus expérimenté les dizaines de guerres de tout calibre qui se sont succédées sur leur territoire national.

A tel point qu'on en est venu à se demander comment fonctionnait ce phénomène qui a empêché jusqu'ici la cassure politico-sociale du pays et dans lequel ce petit peuple multi-ethnique a forgé une expertise n'ayant pas encore fait l'objet d'une étude approfondie. C'est d'ailleurs la raison pour laquelle l'auteur du présent article se propose de poser les jalons d'une contribution théorique à cette résilience longuement et douloureusement secrétée par les Libanais, mais qui continue à façonner aujourd'hui leur présent. Car sans elle, le Liban actuel ne serait pas ce qu'il est, ou aurait probablement été rayé de la carte géo-politique mondiale purement et simplement.

Qu'est-ce qui fait que les Libanais ont tenu le coup ? Quels ont été les piliers de leur résilience ? Comment ont-ils fonctionné et comment ont-ils engendré cette féroce résistance pacifique et cet attachement à la vie et à la reconstruction de tout ce qui se voyait détruit ?

Il me semble que trois facteurs principaux ont participé à la naissance puis au développement interactif de ce phénomène, à savoir la nature de la structure sociale libanaise, la culture libanaise et l'histoire du Liban.

(*) Doyen de l'Institut des Sciences Sociales à l'Université Libanaise.

a - La structure sociale libanaise

Au premier plan de cette structure se situe la famille. Cette famille jadis étendue jusqu'aux années cinquante du siècle passé mais qui s'est progressivement recyclée depuis en famille nucléaire, avec le passage massif de l'économie libanaise du secteur primaire au secteur tertiaire. Il est toutefois utile de signaler que la nouvelle structure familiale nucléaire, bien que copiée sur le modèle des classes moyennes occidentales, est demeurée attachée aux valeurs traditionnelles de la famille étendue.

C'est ainsi que le nerf de la solidarité familiale est demeuré collectif aussi bien au niveau social que politique. Les valeurs d'entre-aide héritées de la société agricole sont ainsi demeurées vivantes et lorsqu'on venait s'installer en ville, après avoir quitté son village natal, on habitait toujours près d'un cousin ou d'un parent, pour se sentir en famille même en habitant séparé. Jusqu'aujourd'hui d'ailleurs il n'y a rien d'étrange, dans l'entendement général, qu'une même famille étendue de la région montagnarde de Danniyé, au nord Liban, ou de la Beqaa, à l'est du pays, vienne s'installer dans les appartements superposés d'un même immeuble à Tripoli ou à Beyrouth, qui devient par ce fait l'immeuble de la famille Unetelle, et non de son propriétaire.

Il en découle qu'une entraide multiforme se tisse dans la vie quotidienne et que personne ne se sent véritablement seul, que ce soit en milieu chrétien ou en milieu musulman, car partout la structure familiale a évolué de la même façon, avec plus ou moins de liberté de mouvement qu'il s'agisse d'une famille chrétienne ou d'une famille musulmane, qu'il s'agisse d'une famille aisée ou d'une famille pauvre, mais toujours avec le même conservatisme foncier.

On prête ainsi facilement de l'argent à un parent, même éloigné, du moment que ce dernier en exprime la demande. En petits montants, il est vrai, mais qui ont pour effet de dépanner la personne en besoin. Une autre pratique consiste à vendre à crédit sans insister sur l'honoration à terme du crédit. On patiente et on rappelle gentiment de temps à autre, en perdant parfois des plumes ; mais comme cela fait partie du jeu et de la mentalité sociale ambiante, on ferme l'œil. On demandera toujours un jour quelque chose en contrepartie que le frère, la cousine ou le parent concerné s'empressera de satisfaire.

Dans ce sens la solidarité familiale sera toujours réelle et à caractère parental. Elle s'étendra du domaine social au domaine financier et même au domaine économique, puisqu'on trouvera toujours du travail temporaire, en cas de besoin, chez un parent, ou chez l'ami d'un parent. La politique suivra elle aussi, en temps voulu, la même courbe, puisque la majorité des votes aux élections au Liban se fait toujours par le canal de sympathies familiales et de services de clientélisme.

Dans le même ordre d'idées, le voisin ou la famille des voisins seront également perçus comme un prolongement de la famille. La convivialité entre voisins revêt un caractère parental au Liban : on peut laisser les clés de sa maison chez ses voisins en toute confiance, tout comme on peut leur demander de s'occuper du gosse ou de la fillette si la maman n'est pas là pour le ou la recevoir à la descente de l'autocar de l'école.

De même lorsqu'un décès vient à surprendre la famille, les voisins s'occupent instantanément, par obligation morale, de la maison, quelque soit l'appartenance religieuse de ce voisin. On portera également le deuil avec les voisins, surtout chez les femmes, pour deux ou trois jours au moins, en signe de compassion.

Par conséquent lorsqu'un voisin viendra demander de l'aide, on le traitera comme on traite un membre de la famille. Un ancien proverbe libanais, souvent répété, dit que «le voisin vient avant la maison»; dans ce sens que le choix du voisin est aussi important que le choix de la maison, vu qu'il attache moralement et matériellement à lui.

Pour toutes ces raisons le Libanais ne vit jamais l'individualisme comme le ferait un occidental. Il peut être égoïste, personnaliste à volonté, mais il ne pourra jamais être véritablement individualiste, vu que la structure sociale à laquelle il appartient ne lui permet de concevoir et de pratiquer autre chose qu'une vision parentale et collective de soi et des autres.

Or, ce trait de mentalité est fort réconfortant en cas de crise politique ou en cas de traumatisme de guerre. Son ***hinterland*** affectif sera social et non personnel, collectif à volonté, et permettra donc une fructification relationnelle dans tous les sens. Le Libanais ne peut objectivement se sentir seul ; tout autour de lui l'interpelle, lui tend la main, communique avec lui, lui offre une aide, un conseil, etc. La famille, les voisins, les

parents, les amis, tout le monde est là. Il n'a qu'à leur faire signe, surtout en période de détresse. La structure sociale dans sa globalité sera son ***councelor***. C'est pourquoi le Libanais se sentira toujours plus fort que n'importe quelle situation traumatisante.

A ceci il faut ajouter que la diversité culturelle du tissu social libanais est un élément supplémentaire favorable allant dans le sens de la résilience. Dix-huit communautés religieuses différentes se répartissent en effet le paysage socio-politique, dans le cadre d'un équilibre que l'on peut qualifier de constant, ce qui a pour effet d'avoir engendré des traditions de convivialité auxquelles le commun des gens est sincèrement attaché.

Si, avant la guerre interne de 1975 - 1990 les mariages intercommunautaires étaient courants, ils se sont par la suite restreints tout en laissant leur semence dans le tissu profond de la démographie libanaise. Untel est musulman, à titre d'exemple, mais sa grand-mère est chrétienne; tel autre est shiite mais sa mère sunnite. Bref l'omelette libanaise continue d'exister et le respect de la communauté de l'autre, au niveau constitutionnel comme au niveau populaire, continue de fonctionner.

Les visites intercommunautaires d'antan ont beaucoup reculé, dans les villes mixtes de la côte, entre chrétiens et musulmans, mais par contre les congratulations par téléphone, à l'occasion des fêtes religieuses, sont fort courantes entre Libanais. De cette manière on tient à la différence, mais on tient aussi à la diversité. Ce qui a pour résultat de former une nouvelle couche d'auto-défense. On a la ferme conviction, au niveau populaire, que c'est toujours un étranger qui est la cause principale de toute guerre interne (le Palestinien , le Syrien , l'Iranien , l'Israélien , etc.) et que l'Autre libanais, n'est qu'un adversaire manipulé. Il en découle qu'on ne se sentira jamais, au Liban, même au cours des journées les plus sombres, face à un horizon fermé.

Lorsqu'une voiture piégée vient à exploser ou une mini-guerre à éclater, on attend le lendemain ou tout au plus le surlendemain pour reprendre sa vie pratique quotidienne. Et ce phénomène ne cesse d'étonner les étrangers qui visitent notre pays. Ils ont du mal à comprendre cette instinctive distanciation mentale que le commun des Libanais accuse à chaque fois qu'un désastre arrive. Car, pour le Libanais, il n'y a pas de véritable désastre tant qu'il est dans son pays natal. Le seul et objectif désastre serait pour lui d'être contraint de quitter

le pays. Mise à part cette éventualité, tout est supportable, tout est solvable, tout est digestible.

Cet attachement inconscient à l'Autre (car ni les chrétiens ne peuvent concevoir un Liban totalement chrétien, ni les musulmans s'imaginer un Liban exclusivement islamique) est une garantie d'équilibre à la fois intérieur et extérieur, psycho-social et politique. Les Libanais ne se sentent jamais menacés dans leur existence ; tout au plus ils se sentent sporadiquement menacés dans leur mode de vie, dans leurs libertés personnelles ou dans leur niveau de vie.

La stabilité de la structure sociale libanaise, familiale et communautaire, toutes deux de nature traditionnelle, contribuent à rassurer les Libanais face aux traumatismes engendrés par la tourmente. Et cette stabilité structurelle est le matériau principal de leur pâte à modeler nationale, fort résiliente.

b - La culture libanaise

Il importe de signaler également que dans la culture libanaise plusieurs éléments jouent en faveur de la résilience, notamment les formes de sociabilité qui rassemblent et solidarisent même les passants dans la rue. A peine quelque chose arrive-t-il (accident , altercation , événement joyeux ou malheureux) que tout le monde se sent concerné. On ne peut demander à quelqu'un sa route sans se voir accompagné, ou, dans le moindre des cas, chargé d'explications détaillées et de conseils gratuits concernant la destination vers laquelle on se dirige. Un Japonais ayant eu une panne d'automobile se vit récemment entouré par un grand nombre de personnes qui l'aidèrent bénévolement à résoudre son problème. L'ambassadeur du Japon qui nous rapportait cet incident insista sur le fait que les Libanais étaient «un peuple au cœur chaud».

Comparée à d'autres sociétés, la société libanaise demeure jusqu'à aujourd'hui philanthrope, encline au contact humain et à la communication directe. Ce trait méditerranéen est enrichi par la tradition d'hospitalité propre à la culture arabe. Si bien qu'en définitive, cette chaleur du contact humain pratiquée dans toutes les directions se répercute positivement sur son expéditeur qui se voit récompensé moralement par son destinataire, quel qu'il soit.

A ce trait de sociabilité civil si l'on peut dire vient s'ajouter un trait de sociabilité religieux. En effet les différentes composantes de la société libanaise sont, dans leur majorité, croyantes et pratiquantes. L'intérieur des maisons porte les signes de la foi religieuse des habitants et l'idée du bien aussi que celle du mal ne sont jamais dissociées de leur dimension spirituelle.

L'honnête homme libanais est désigné par le terme de ***âdami***, en langage coutumier; ce qui veut dire que la personne en question se doit d'être une personne équilibrée, ouverte, conciliante, modérée, modeste mais, surtout aussi, croyante. Car le qualificatif de ***âdami*** rattache la personne en question à Adam, qui est considéré par tous les croyants des religions monothéistes comme le père de l'humanité (tout en notant que, dans la croyance religieuse islamique Adam est aussi considéré comme le premier prophète de l'humanité).

Le bagage moral, et par conséquent culturel, du Libanais moyen est

donc pétri dans une vision du monde religieuse. Ce qui a pour effet de jeter un pont entre toutes les parties, même lorsqu'elles sont en situation de belligérance. Car, de part et d'autre, on considèrera qu'il n'y a pas seulement que des voyous armés, de l'autre côté de la ligne de démarcation (notamment au cours de la guerre civile), mais aussi beaucoup de ***awâdim*** (pluriel de ***âdami***).

On considèrera que dans le camp adverse, en temps de crise, il y a un nombre de awâdim au moins égal à celui existant dans son propre camp. Ce qui empêchera la rupture avec l'Autre, même dans les situations extrêmes.

La croyance religieuse servira à ce titre de dénominateur commun qui, tout en étant différent, rassemblera toujours d'une manière ou d'une autre. Dans ce sens aussi la guerre civile ne sera pas perçue comme guerre entre civils, avec un programme idéologique bien défini, comme le furent la guerre civile d'Espagne ou la Guerre de Sécession. Ce sera plutôt, selon le terme arabe usité localement, une ***harb ahliyya***, c'est à dire «une guerre entre parents», ***ahl*** signifiant les parents, la famille.

Un autre aimant non moins important dans la constellation culturelle libanaise est le mercantilisme phénicien que les Libanais portent dans leurs gènes. Ce trait de caractère fait que la personne, même sous pression, pense comment tirer profit de la situation dans laquelle elle se trouve, soit par un petit marchandage, soit par un troc, soit par un échange de services.

Même lorsque les beyrouthins étaient contraints de vivre dans des abris, au cours de la guerre de 1975 - 1990, toutes sortes d'affaires étaient traitées à la lumière des bougies. La catastrophe qui se déroulait à l'extérieur était évacuée, entre autres, par les mini-satisfactions procurées par ces marchandages et ces échanges d'objets dans une optique de profit mutuel.

Les traumatismes causés par la déstabilisation sécuritaire à large échelle étaient en partie absorbés par les petits intérêts, collatéraux, qu'on pouvait en tirer.

Il importe enfin de signaler l'importance d'un élément culturel de base, à savoir l'irremplaçabilité de la formule libanaise. Car, plus les Libanais sont éprouvés par les guerres, plus ils se sentent libanais. En se

frottant aux autres peuples, aux autres sociétés, au gré des migrations provoquées par les guerres, les Libanais ont découvert en Syrie qu'ils ne pouvaient pas être syriens, malgré les affinités politiques de ceux qui s'y dirigeaient; et qu'en Arabie Saoudite ou dans les pays du Golfe ils ne pouvaient pas être saoudiens ou khaligiens; de même en France ou au Canada, ils ne se sont jamais sentis véritablement assimilés.

Toutes les expériences vécues à l'étranger leur ont fait découvrir que leur pays était après tout un merveilleux petit pays, et que vivre à Beyrouth ou dans sa grande banlieue était plus agréable, humainement et socialement, que de résider à Londres, Paris ou dans n'importe quelle autre capitale occidentale que ce soit.

Les déplacements de population vers l'étranger, que ce soit en direction de pays arabes ou de pays occidentaux, ont confirmé les Libanais dans la spécificité du mode de vie libanais qui, à leurs yeux, avait valeur de modèle.

Pour cela la stabilité du modèle culturel libanais n'a jamais été entamée par la guerre, tout comme elle n'a jamais été remise en question. Ce qui avait pour résultat de renforcer la résilience de ses dépositaires.

c - L'histoire du Liban

L'histoire de la montagne libanaise, comme celle de la côte, a toujours été semée d'interventions étrangères, de guerres, de conflits géo-politiques depuis la plus Haute Antiquité. Il n'est guère utile d'en énumérer les événements tellement ils sont nombreux. Ce qu'il est important de signaler est que cette répétition a laissé une trace constructive dans l'esprit des habitants du pays. A force d'être victimes de conflits, les Libanais ont fini par comprendre que les occupants, les envahisseurs, les belligérants finissaient par partir un jour et qu'ils devaient patiemment attendre que la tempête passe.

La récurrence des tempêtes, vu la position stratégique du Liban sur la carte du Proche-Orient, a lentement mais sûrement secrété un profond réflexe d'auto-défense et de conditionnement volontaire avec les événements.

La répétition des guerres, jointe à la stabilité du modèle culturel local et à la constante familiale de la société libanaise, ont confirmé les choix de la résistance multiforme des autochtones. Loin d'entamer l'attachement à la vie, les conflits meurtriers ont ravivé l'amour de la vie; loin d'affaiblir l'identité, ils en ont accru le profil social et culturel, sans pourtant pouvoir pénétrer suffisamment les esprits pour façonner une identité nationale commune.

Or, c'est là où le bât blesse. La résilience, défensive au départ, le restera après des siècles. Elle protègera la société libanaise en augmentant sa résistance psycho-sociale, mais ne jouera pas de rôle concret dans la cristallisation d'une nouvelle conscience politique à dimension nationale.

Les successives ruptures et réconciliations vécues par les Libanais au cours des siècles, et notamment au cours des deux derniers, ont fréquemment mis à contribution la résilience sans jamais véritablement provoquer de changement structurel dans la conception du champ politique, qui demeure enserré dans les limites de leur appartenance communautaire ou religieuse, toujours conflictuelle.

Les ruptures et réconciliations en série qui ne cessent d'avoir lieu entraînent un réflexe d'amnésie politique que la résilience psycho-sociale

ne fait qu'entériner. Une fois la réconciliation déclarée, on oublie presqu'immédiatement l'ampleur des dégâts, on ne met réellement personne en accusation et on ne cherche à juger personne.

On cherche à oublier et c'est tout.

Cette amnésie politique volontaire engendre une illusion de résilience chez les Libanais qui se croient renforcés par leur prompt dépassement de la rupture, mais les place en fait, et à leur insu, dans l'attente d'une nouvelle rupture, vu que la véritable réconciliation n'a pas été consommée.

Ce dangereux jeu de résilience/ amnésie rend sa première composante tributaire de la deuxième, et par conséquent, tributaire d'instabilité chronique. A la longue cela pourrait même vider la résilience de son contenu socio-culturel pour en faire un simple réflexe d'auto-défense psychologique.

La mémoire de passette aide à resoudre l'instantanéité du traumatisme, mais est tout à fait désarmée face à la dimension politique de ce dernier. Comme le dit si bien un proverbe roumain, l'oiseau peut se permettre d'oublier le chasseur, mais le chasseur n'oubliera jamais l'oiseau.

La résilience amnésique peut aider à oublier le conflit, mais tant qu'elle ne l'aura pas éliminé, ce dernier demeurera toujours présent.

Et par conséquent il demeurera en état d'activité passive, capable de renverser les données de la réconciliation pour replonger le pays dans des traumatismes renouvelés, dans une même structure de guerre, toujours revisitée, un jour ou l'autre.

Ce qui veut dire qu'il ne suffit pas d'être résilient, car le plus important, une fois le conflit dépassé grâce à cette résilience, est d'empêcher qu'il se transforme en constante historique nationale, à la place de ce qui devrait être une réelle conscience politique nationale.

En définitive, il apparaît que la résilience des Libanais n'est pas un vain mot, mais qu'il s'agit d'un véritable phénomène psycho-social, à dimension culturelle et historique.

En ce sens la résilience, telle que pratiquée au Liban, est un bouclier triangulaire reposant sur la stabilité de la structure sociale, sur celle du modèle culturel libanais ainsi que sur celle du choix répété de la résorption des traumatismes engendrés par les conflits politiques qui ont jonché l'histoire du pays du Cèdre.

Ce bouclier est certes efficace et a permis aux Libanais, à maintes reprises, d'éviter la catastrophe de la partition du pays, ce qui a suscité chez maints observateurs étrangers une admiration justifiée. Néanmoins considérée sous un angle libanais, la résilience semble autant salvatrice que problématique. Elle renforce la résistance multiforme des Libanais sans toutefois favoriser une réflexion débordant le cadre psycho-social de la vie pratique et quotidienne.

Elle constitue une réaction saine et constructive, mais mutilée. Elle soulage sans remédier. Elle soigne, mais sans apporter la guérison.

C'est pourquoi la résilience constitue pour les Libanais aujourd'hui ce qu'on pourrait considérer comme une condition nécessaire mais non suffisante. Dans la confrontation de leurs traumatismes de guerre, les Libanais ont tout intérêt à la doubler désormais d'une nette prise de conscience politique à caractère national.