العلوم الاجتماعية

مجلّة دوريّة مُتخصّصة تَصْدر عَن مَركَز الأبحَاث في مَعهَدِ العُلوم الإجتماعيّة في الجَامِعَة اللبنانيّة

العدد الرابع عشر آذار/مارس ٢٠١١

- هل يمكن تفسير الاجتماعي بالافتراضي؟ — سليمان الديراني
- العنف هوية أم سمة حالة عمرانية — المولدي اليوسفي
- البوليميك الغربي والبوليميك اللبناني — نديم منصوري
- المرابع الليلية في البترون وأثرها الاجتماعي والاقتصادي — طانيوس جرجس
- قراءة جديدة في التجربة التنموية لدول جنوب شرق آسيا — معضاد رحال

اهداء من العمادة
٢٠١٧/٤/٢٠

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: ٠١/٣٨٧٨٨٢
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

هل يمكن تفسير الاجتماعي بالافتراضي؟	سليمان الديراني	٥
العنف هوية أم سمة حالة عمرانية	المولدي اليوسفي	٣٢
البوليميك الغربي والبوليميك اللبناني	نديم منصوري	٦٧
المرابع الليلية في البترون وأثرها الإجتماعي والإقتصادي	طانيوس جرجس	٧٨
قراءة جديدة في التجربة التنموية لدول جنوب شرق آسيا	معضاد رحال	١٠٧
The Dialects of Empowerment and Oppression of Women In the Age of Globalization	Raed Jreidini	3
Sexualité au temps du Sida	Nada Tawil Tahchi	28

هل يمكن تفسير الاجتماعي بالافتراضي؟

سليمان الديراني(*)

في السنوات الأخيرة، دَرَج باحثون اجتماعيون ومحللون إعلاميون وسياسيون على استخدام مصطلح «الافتراضية»، عند مقاربتهم الأحداث السياسية والوقائع الاجتماعية(١). وهذا، طبعاً، ليس خاصية يتسم بها فقط المحليون من أهل الثقافة والفكر والسياسة والإعلام(٢). فـ «الافتراضية»، هي من المفاهيم المستحدثة التي تحتشد في كتابات مفكرين وباحثين غربيين، لا سيما الكتابات والنصوص الأنغلوأميركية. ويبدو أن هذه المفاهيم بدأت تجد من يتلقفها من الآكاديميين والمفكرين اللبنانيين والعرب، في محاولة لإدراجها ضمن نصوص تهتم بقضايا مجتمعية محلية(٣)، بصرف النظر عن دقة هذه المحاولات، أو عن تبلورها في سياقاتٍ وأوضاع مجتمعية محدَّدة. إذ كثيراً ما نعثر، على سبيل المثال، على مفاهيم مثل «الجماعة الافتراضية» أو «المجتمع الشبكة» أو «الواقع الافتراضي» أو غير ذلك مما له علاقة وطيدة بالتحوّلات المجتمعية والثقافية الراهنة، المتأتية عن القفزات التكنولوجية غير المسبوقة في مجالات التواصل

(*) أستاذ في معهد العلوم الاجتماعية ـ الفرع الرابع.

(١) أنظر، على سبيل المثال، نبيل سليمان (حيدر)، نص ديني + نص عصبي = أمة افتراضية، العلوم الاجتماعية (تصدر عن مركز الأبحاث في معهد العلوم الاجتماعية في الجامعة اللبنانية)، العدد ٩، تموز ٢٠٠٤.

(٢) على سبيل المثال، يمكن إدراج الكاتب اللبناني علي حرب بين الذين استخدموا هذا المصطلح واشتغلوا عليه؛ أنظر كتابه «العالم ومأزقه، منطق الصدام ولغة التداول»، المركز العربي الثقافي، ٢٠٠٢ (ص ص ١٠٦ ـ ١٢٧). مع الإشارة إلى أن حرب أجرى في كتبه اللاحقة تنويعاً على مقولة الافتراضية، بدون أن يحاول ضبطها مفهومياً، وهذا ما أبقاها في سياقات نصوص مجرد أداة استدلال لا تحمل بذاتها قيمة معرفية خاصة بها.

(٣) أنظر، العرب والعولمة، (أعمال ندوة)، تقديم أسامة الخولي، مركز الدراسات الوحدة العربية، بيروت، ١٩٩٨.

والإعلام والمعلومات. ومن يتابع هذا الشأن، في النصوص الأجنبية، يشعر أن قلقاً معرفياً يجتاح كافة الأنظمة العلمية القائمة، لا سيما في الاجتماعيات والإنسانيات، وتجري بلورته على شكل نقاشات نظرية عميقة تطاول كل العلوم وحتى الفلسفة. وفي هذا السياق، نجد أن مفاهيم مثل «الجماعة الافتراضية»، «الواقع الافتراضي» وغيرها، أخذت تحتل مواقع محورية في هذه النقاشات، انطلاقاً من كونها تعبّر عن وجود إشكاليات مجتمعية حديثة، أو على الأقل، تساعد كثيراً في إعادة النظر في الإشكاليات المجتمعية القديمة أو تمدّها بقراءات جديدة. فـ «الافتراضي» بهذا المعنى لم يعد نقيضاً لـ «الواقعي»، وإنما يجري التعامل مع الافتراضية على أساس أنها قادرة على تفسير الاجتماعي. لكن، ورغم الكم الهائل من النقاشات والسجالات التي تستقطبها فكرة الافتراضية وغيرها، وبالأخص حول قدرة هذا المفهوم على تفسير الظواهر والسلوكات الاجتماعية، فإننا ما زلنا نعتقد أن الاستخدام السوسيولوجي له، وتحديداً عندما نشتّق منه مفهوماً آخر هو مفهوم «الجماعة الافتراضية»، ما برح يقيم على التباس شديد، الأمر الذي يجعل من قيمته العلمية والعملانية في أدنى درجات السلّم المعرفي. ذلك أن أسئلة كثيرة لم يستطع أحد، حتى الآن، الإجابة عنها، ومنها: ما هو الجديد المعرفي الذي تقدمه «الافتراضية»؟ وإذا كان هناك من جديدٍ، فهل هو قادرٌ على فهم الواقع فهماً علمياً دقيقاً؟ أم أن هناك ميلاً للأخذ به على أساس أنه من عناوين الموضة الفكرية الراهنة؟ وإذا كان العكس هو الصحيح، كيف لـ «الافتراضية» أن تكون قادرة على توصيف الممارسات والسلوكات الجديدة عند الناس، في اللحظة الراهنة؟

قبل الإجابة عن هذه الأسئلة، من المستحسن إلقاء نظرة سريعة على كيفية استخدام هذا المفهوم في بعض النصوص والكتابات المنشورة حديثاً، التي تمثّل، بالنسبة إلينا، عينة للاستقراء الاستكشافي، من زاوية منهجية. علماً أن صعوبة مثل هذا الاستقراء النقدي تكمن في أن كل مفكر أو باحث من أصحاب

النصوص التي سترد لاحقاً، استخدم «الافتراضية» وفق تعريف خاص به، وبدون أن يكون هذا التعريف واضحاً ومحدداً، وإنما على قارئ النص أن ينتزعه من حالته المضمرة. وهذا ما يحدونا للقول أن مفهوم «الجماعة الافتراضية»، كما ورد في النصوص المتعددة، يقيم على التباس المعنى الدائم، إلى حد يمكن الحديث عن افتراضية «الافتراضية»، إن جاز التعبير. لكن، وبعد قراءة هذه النصوص، لا نجازف كثيراً بالقول، أن مفهوم «الجماعة الافتراضية» ما زال مفهوماً غامضاً وملتبساً بسبب عدم تبلور نماذج فكرية مشتركة بين علماء الاجتماع، قادرة على تقديم تعريف أو تعريفات محدَّدة له. وأغلب الظن أن سبب هذا الالتباس يعود، بشكل رئيسي، إلى دمج المجتمعي بالافتراضي الذي يعبِّر عنه مفهوم «الجماعة الافتراضية». ذلك أن هذا الدمج يعيد طرح السؤال السوسيولوجي (القديم/الحديث) حول ماهية الجماعة، وحول التعريف الذي سبق للمفكر الألماني فرديناند تونيس أن أعطاه إياه، والذي يقول أنها تمثّل الشكل الأبرز للانتظام المجتمعي، وإحدى الصور الأساسية للحياة الاجتماعية وللعيش معاً وسوياً. فبرأي تونيس، أن الجماعة تتأسس على التجاور الجغرافي والتشارك العاطفي والفكري، وأن هذين التجاور والتشارك يبلوران علاقات تفاعلية مباشرة وملموسة ومتماثلة لدى كافة أعضاء الجماعة. لذلك إذا جرى اعتماد هذا التعريف للجماعة المجتمعية، فإنه من التناقض بمكان أن يُصار إلى توصيف الجماعة بكونها «جماعة افتراضية»، ذلك أن كلمة افتراضية، وكما هي في مخيلتنا اللغوية، تدلُّ على المجرَّد، الوهمي، وغير الواقعي وغير الملموس.

الأمر الثاني الذي يستدعي السؤال عن مدى أهمية مثل هذا المصطلح ومُكْنته التفسيرية سوسيولوجياً، هو: ما هي الظواهر الاجتماعية الجديدة التي يمكنه أن يوصّفها ويفسّرها؟ صحيح أن تكنولوجيا الاتصال والإعلام والمعلومات خلقت أوضاعاً جديدة، وبالتالي، تستدعي هذا المصطلح (وغيره) لمقاربتها، غير أن تعددية المصطلحات التي تستخدم في هذا المجال، وبالأخص عدم وضوحها الكافي والتباس دلالاتها، تجعل من إمكانية اعتماد هذا المفهوم أو ما

شابهه محاطة بكثير من التردد والحذر. فمثلاً، توجد مصطلحات مشابهة مثل «جماعة الأونلاين»، أي تلك المتواصلة عبر الكمبيوتر (Online communities)، أو أيضاً «الجماعات الالكترونية»، أو غيرها، ومع ذلك، وأمام هذه التعددية في المصطلحات، فإن الأخذ بأيٍ منها يصبح نوعاً من المجازفة غير المضمونة النتائج علمياً.

إن هدف هذه الدراسة، ليس المفاضلة بين المقاربات المختلفة للافتراضية، أو مدِّها بأحكام قيمية. الهدف يتمحور حول عرض النقاشات الدائرة في هذا الصدد، واستخلاص المقولات الكبرى التي تحاول التفكير بالاجتماعي في ضوء الافتراضي.

أولاً: الافتراضية والجماعة الافتراضية من منظورات متنوعة

١ ـ صور الافتراضية الثلاث

ألمحنا سابقاً إلى أن كلمة «افتراضية» تحمل معنى الالتباس أكثر من الوضوح معرفياً، وهذا، بالذات، سبب تعدد معانيها، لا بل اختلاط هذه المعاني غالباً. فلننطلق، في البداية، من اللغة. إذا فتشنا في قاموس Petit Robert نجد للافتراضية معنى «القوة» في ظرفٍ معين، بدون أن يكون هذا الظرف راهناً وقائماً بالضرورة، بعد أن أُعيدت كلمة virtuel إلى جذرها اللاتيني virtualis التي اشتقت منها كلمة virtus، والتي تعني، بدورها، القوة والقدرة. إذن، وبتعبيرٍ آخر، تدلُّ كلمة virtuel على القوة في وضع (واقع) معين، سواء كان هذا الوضع قائماً أم غير قائم، وهذا يفضي إلى أن **الافتراضية** ـ في الاشتقاق اللغوي ـ هي أمرٌ **واقعي** لكنه **غير راهن**. لكن إذا فتشنا عن معنى آخر لكلمة virtus نجد أيضاً أنها تعني vertu، التي تحمل معنى **النوعية والقدرة**. وفي لسان العرب لابن منظور، لا نجد للافتراضية، بمعناها المعتمد في هذا النص، وجوداً، غير أننا إذا أعدنا، لغوياً، الافتراضية إلى فعل افترض فنجد أن لسان العرب يشير إلى معاني القوة والواجب، والتي يردها جميعها تقريباً إلى

الفرائض التي أوجبها الله على خلقه من المسلمين. وبعيداً عن التركيب اللغوي للمصطلح، يبدو أن الافتراضية بمعناها المعرفي تضرب عميقاً في الرؤية الدينية للوجود، حيث تجتمع القوة والخلقية المثالية في دلالة الافتراضية.

في كتابه «المحتمل، الممكن والافتراضي»[1]، يشرح لنا جيل غاستون غرانجيه، إن كلمة «الافتراضية» استخدمتها ونشرتها العلوم الفيزيائية والحسابية منذ القرن الثامن عشر، لكن بأوجهٍ شديدة الاختلاف والتباين، وذلك بحسب تطبيقها في كل حقل علمي. ويسوق على ذلك أمثلة، حيث يقول أن استخدام «الافتراضية» في نظرية «القوى والحركة» في المجال الميكانيكي كان كان القصد منه دراسة ظواهر (غير قابلة للملاحظة المباشرة) عبر الافتراضية التي تحمل قيمة تفسيرية كبيرة في هذا المجال. من هنا، تعبير «الجزئيات الافتراضية» التي لا يمكن معاينة ومراقبة كل جزئية منها، ولكنها قابلة للقياس إحصائياً. وفي حالات أخرى، استُخدمت الافتراضية للتدليل على «حقائق افتراضية» (في مجالات الفيزياء) تُعتبر بمثابة معادلات ذهنية بالكامل، هدفها القول أن الوجود الملموس في لحظة معينة ليس سوى **صورة راهنة**، بين صور محتملة وافتراضية له. وهذا يعني أن الافتراضية، هنا، تتخذ معنى الموديل أو النموذج، الذي طالما كان، بدوره، ملتبساً سواء في فكرة معاينة الشائعة أو حتى بنظر التيارات الفلسفية المختلفة. إذ أن النموذج اكتسبت معنى «المثال» الذي لا ينطبق على الظواهر الواقعية الملموسة، وإنما هو أداة لقياسها؛ أداة تصوغها ذات الباحث أو المفكر أو العالِم، أداة تختزل الواقع، عبر تجريده، ولا تعكس تعقيداته وغناه.

وعلى غرار العلوم «الصلبة»، اتبعت العلوم الإجتماعية المسار نفسه مع الافتراضية، حيث كانت تفسيراتها واستخداماتها للمفهوم شديدة التباين أيضاً. وسبب هذا التباين، في تقديرنا، أن كافة الاتجاهات الفكرية ارتكبت خطأً جسيماً عندما **اختزلت الواقعي بالراهن والافتراضي بالمحتمل**، كما لو أن الواقعي والافتراضي يشكلان، تباعاً، المعطى وما قبل المعطى. لذلك قد لا يكون ملّحاً

(١) Granger, Gilles-Gaston, Le probable, le possible et le virtuel, Odile Jacob, 1995.

التفكير بمبدأ الافتراضية بقدر ما هو ضروري إعادة التفكير في مفهومي الزمان والمكان والعلاقة التي تقوم بينهما، رغم الدور الذي تلعبه تكنولوجيا الاتصال والتواصل الحديثة في تغذية الافتراضية وجعلها مبدأ مفسِّراً لكل الظواهر والأحداث.

في كل حالٍ، هناك ثلاث وجهات نظر رئيسية في مسألة الافتراضية، يمكن لعرضها أن يساعدنا، لاحقاً، في تناول مفهوم «الجماعة الافتراضية». وتتمايز هذه المقاربات أو وجهات النظر بين بعضها تبعاً لكيفية تحديدها للعلاقة بين الواقعي والافتراضي.

المقاربة الأولى، تعتبر أن الافتراضية هي **صورة ممثِّلة للواقع**، قادرة على إعادة تفسيره. وسلسلة الصور الافتراضية هي التي نسميها الواقع الافتراضي، أي أنها تمثّل نسخة عن الواقع ويتعامل معها الكمبيوتر مثلاً، على أنها هي الواقع نفسه. مثال الخريطة الجغرافية للبنان عند تقديم نشرة الطقس في مساء كل يوم. إن الواقع الافتراضي هو حقيقة منفصلة عن الواقع رغم التشابه بينهم. إذن، الافتراضية نسخة عنه ليس بالضرورة طبق الأصل، ويمكن أن يجري التلاعب بهذه النسخة بحيث تصبح قابلة لإعادة التكوين بذاتها، بمعزلٍ عما هو حال الواقع الأصلي نفسه.

وهنا، نشير إلى أن مفكرين وباحثين كثر كتبوا في الموضوع منذ مطلع الثمانينيات من القرن الفائت، أي مع بدء ما اصطلح على تسميته بـ «الثورة التكنولوجية الحديثة». ومن بين أبرز هؤلاء، جان بودريار، في كتابه المعروف «التشابهات والتزامن»[1].

المقاربة الثانية، على نقيض الأولى، تعتبر أن الواقع، عندما يُنظر إليه في لحظة معينة (والواقع تعريفاً هو ابن هذه اللحظة)، يبقى واقعاً منقوصاً وغير مكتمل بسبب راهنيته بالذات، وخصوصاً إذا ما قيس على احتمالاته الممكنة

---

(١) Jean, Baudrillard: Simulacres et simultation, Paris, Kawade Shobo Shinsha, 1981, Coll. «Débats».

التي سيؤول إليها مستقبلاً. والافتراضية، في منظور هذه المقاربة، هي **نتاج لمجمل هذه الاحتمالات المستقبلية** للواقع، وهي بمعنى ما، كمال الواقع. إذن، نحن أمام واقع راهن غير مكتمل وأمام افتراضية تجعله في حالة اكتمال. وتأتي هنا شبكات المعلومات الكبرى التي تلف العالم لتساعد الناس على تجاوز معوقات الزمان والمكان الراهنين والقائمين حالياً، وعلى معرفة الحالات المحتملة لما سيؤول إليه واقعهم مستقبلاً، وكأن هذه الشبكات التكنولوجية تلعب، بالنسبة إليهم، دور المحرِّر الذي يفتح كافة الأبواب أمامهم للتعرّف على غنى الواقع وتعقيداته وكل ممكناته.

إن المقاربتين المذكورتين تفصلان فصلاً تاماً بين الواقعي والافتراضي، وتتبنيان مبدأ الحتمية التقنية. بمعنى أن كل واحدة منهما، وعلى طريقتها، تعتبر أن غزو الافتراضية لحياة الناس اليومية يترافق ويواكب التقدم التكنولوجي الهائل والقائم حالياً. فطالما أن علاقات الناس ويومياتهم وسلوكاتهم تستند بكثافة إلى هذه التكنولوجيات، طالما تحتل الافتراضية حيّزاً متنامياً في حياتهم. ومآل ذلك، في نهاية المطاف، ارتباط الافتراضية بالراهن واحتلالها موقعاً أساسياً منه، وذلك عبر هذه التكنولوجيات الحديثة.

أما المقاربة الثالثة، فإنها تقوم بشكل أساسي على فكرة **تلازم الواقعي والافتراضي وتدامجهما**، أي على نظرة ترى أن راهنية الواقع تنبني على الافتراضية. بمعنى أن الراهنية والافتراضية يتفاعلان ويُنتجان واقعاً ملموساً هو بمثابة حقل للتجريب والخلق الدائمين.

هذه المقاربات الثلاث، يمكن اختزالها في وجهتين عامتين للنظر في موضوع الافتراضية. الوجهة الأولى، تراها «واقعاً بديلاً» والثانية، تراها «واقعاً كاملاً ومطلقاً». الأولى، تعتبرها «واقعاً اصطناعياً» من دون أن يكون لمعنى الاصطناعية صلة بعالم الأساطير والميثولوجيات أو بنمذجة «الحياة والطبيعية». وهذه الوجهة تدعو، ضمناً، إلى مقاومة البعد الافتراضي في يوميات الناس،

ذلك أنه عندما تنشر تكنولوجيات المعلومات والتواصل الصور المشابهة للواقع وللعلاقات بين البشر، فإنها بذلك تقوم مقام العلاقات التفاعلية المباشرة بينهم، التي هي، بالتأكيد، علاقات أكثر غنى وحرارة ودفئاً من العلاقات التي ينسجونها بالواسطة التكنولوجية.

وبينما تأخذ الوجهة الثانية سياقاً طوباوياً، على عكس الوجهة الأولى، فهي ترى أن العوالم الافتراضية هي بمثابة فتوحات غير مسبوقة، شبيهة باكتشاف القارة الأميركية قبل قرون. إذ أنها ترى في التكنولوجيات الحديثة اختراقاً لا مثيل له، يزيل كافة الحدود ويتيح الوصول إلى ما عجزت عنه البشرية حتى الآن. وفي رأي من يأخذ بهذه الوجهة أن كل الكلام المرافق للثورة التكنولوجية الحالية، هو بمثابة إيديولوجيا ترافق، عادةً، كل اكتشافٍ أو حدثٍ جديد. وبهذا المعنى، يصبح الاعتقاد بأن هذه التكنولوجيات الجديدة تأتي لتجعل الوجود/ الواقع كاملاً، هو اعتقاد يفضي إلى أن الفضاء المتخيل والشبكات والماتريكس هي عناصر الواقع الأساسية، وهي التي ستمدنا بالمعنى الجديد لعيشنا جماعات جماعات.

وحتى لا تكون هاتان الوجهتان مقفلتان تماماً على شكل ثنائية اعتدنا على أن نضعها في أساس كل تفكير، يجدر القول أن هناك مفكرين كثر يحاولون بلورة وجهة ثالثة تقوم على فكرة عدم الفصل بين الواقعي والافتراضي، كما أسلفنا القول سابقاً. فهي تبني هذه الفكرة على أساس أن الأشكال والصور الافتراضية التي تنتجها التكنولوجيات المختلفة تقوم بينها فروقات وتمايزات بحسب الأزمنة والأمكنة المتعددة. وأن فهم هذه الاختلافات والتمايزات يمكّننا من فهم، مثلاً، المجالات المدينية القائمة في العالم، باعتبارها مجالات تحركها هذه التكنولوجيات، وبالتالي، تجعلها مجالات افتراضية. ففي هذه المدن لا إمكانية للتمييز بين عالم الواقع وعالم الافتراض بسبب انمحاء الحدود بين المادي الملموس وبين الافتراضي فيها.

٢ ـ الجماعات الافتراضية والجماعات الملموسة

في ضوء ما سبق قوله، كيف يمكن مقاربة مفهوم «الجماعات الافتراضية»، وما هي الأوضاع التي أدّت إلى بلورته، وبالتالي، إلى تداوله في كتابات ونصوص مختلفة واعتباره من المصطلحات المنتشرة كثيراً في الإعلام والصحافة وحتى في اللغة اليومية للناس؟

يمثّل مصطلح «الواقع الافتراضي» ـ الذي قيل أن أول من صاغه في مطلع تسعينيات القرن المُنصرم مهندس في مجال المعلوماتية يُدعى Jaron Lanier ـ المصدر الاشتقاقي لمصطلح «الجماعة الافتراضية»، إذ أن كليهما يتشابهان من حيث التباس معناهما ودلالاتهما. وبحسب ساندي ستون، الباحثة الأميركية التي أرَّخت للمصطلح في مقالة لها تحت عنوان «will the real body, please stand up?»[١]، جرى وضع هذا المصطلح من قِبَل مجموعة من العاملين في مجال المعلوماتية الذين حاولوا شرح فكرة شركتهم التي كانت تسعى، قبل عقدين ونيّف، إلى وصل مجموعات من زبائنهم، مالكي أجهزة كمبيوتر، بشبكة تؤمنها لهم الشركة نفسها. هذه الفكرة تقوم على خلق «جماعة افتراضية»، قادرة على إحداث تحوّلات جذرية في المجتمع القائم وخلق أشكال اجتماعية جديدة» (المصدر نفسه، ص ٨٨). ويبدو أن مصطلح «الجماعة الافتراضية» كان بمثابة نتيجة للدهشة والانبهار الذي تحمله كلمة افتراضية في عقول ومخيلة أصحاب شركات المعلوماتية ومهندسيها من جهة، ولشيوع مصطلح جماعة الأون لاين (Community online) الذي جرى البدء باستخدامه منذ مطلع الستينيات من جهة ثانية.

لكن الذي ثبَّت هذا المصطلح وشرح مقاصده بدقّة ووضوح، كان هوارد رينغولد الذي أصدر كتاباً تحت عنوان «الجماعات الافتراضية»، الذي جرت

---

(١) Stone, Sandy: with the real body please stand up? Boundary stories about virtual cultures, in Micheal Benedikt (dir), Cyberspace: Firststeps, Cambridge (Mass.) 1991, p. 81 - 118.

ترجمته إلى لغات مختلفة من بينها الفرنسية في منتصف التسعينيات[1]. فهو الذي أعطى تعريفاً للجماعة الافتراضية على أنها «جماعة اجتماعية وثقافية تولد عبر شبكة المعلوماتية، حين يتوفر عدد كافٍ من الأفراد الذين يتواصلون ويتشاركون ويتحاورون حول أمور عامة خلال وقت كاف، ويحرصون على نسج علاقة إنسانية بينهم من خلال الفضاء الافتراضي» (ص ٦، المصدر نفسه). وفي مكانٍ آخر من الكتاب، يصف رينغولد الجماعة الافتراضية وصفاً أكثر دقّة فيقول: «يستخدم أعضاء الجماعات الافتراضية كلمات مدوّنة على شاشاتهم، من أجل تبادل النكات والمناقشة والمشاركة في مطارحات فلسفية وإجراء أعمال وتبادل معلومات والدعم النفسي المتبادل وبلورة مشاريع مشتركة والوقوع في الحب والتحرّش واكتساب أصدقاء جُدد أو التخلّي عن أصدقاء قدامى، واللعب. . . فأعضاء الجماعة الافتراضية يُنجزون على الشبكة كل ما يقومون في الواقع الحقيقي، ما عدا أجسادهم الملموسة والحيّة فإنها تبقى وراءهم» (ص ٣).

لكن السؤال الذي يُطرح، هنا، هو: ما هي حقيقة الجماعات الافتراضية؟ بمعنى، ما هي خصائصها وسماتها المجتمعية؟ وما هو، بالتالي، دورها على مستوى المجتمع العام؟

إذا عدنا إلى المقاربات الثلاث في تفسير علاقة الافتراضي بالواقعي، نجد أن الأولى قد عرّفت الافتراضية بأنها تمثيل للواقع، صورته الراهنة. أما الثانية اعتبرت الافتراضية نتيجة استخلاصية لكل صور الواقع المستقبلية المحتملة له. والثالثة، التي لا تفصل بين الافتراضي والواقعي، وتعتبرهما بمثابة جسدٍ واحد.

انطلاقاً من هذه المقاربات وعبرها، يمكن تحديد «حقيقة» الجماعات الافتراضية. فإذا ما بدأنا بالمقاربة الأولى (التمثيل)، فإنها ترى الجماعة

---

(١) Rheingold, Haward, les communautés virtuelles (trad: Paris, Addison-Wesley, France, 1995.

الافتراضية من خلال مفهوم التوهّم (Fiction)، بمعنى أن العلاقات بين أعضاء الجماعة تقوم على «توهم حضورهم»، بدون أن يعني أن ليس لهذا التوهّم فعالية معينة. لكن هذه العلاقات تقوم أيضاً على مبدأ «التقليد» (بالإنكليزية Emulation كما هي مستخدمة في لغة المعلوماتية). وهذا يعني أن الجماعة الافتراضية تنظر إلى ذاتها على أنها مجموعة من «العلاقات المتزامنة وظيفياً». وكأن أفراد الجماعة تمارس عبر أجهزة الكمبيوتر التي تستخدمها نوعاً من «ثقافة التزامن»، التي لا نعتقد أنها بدأت مع الكمبيوتر وإنما بدأت قبل ذلك مع التلفزيون ودخوله الكثيف في مساكن الناس وأمكنة عملهم. فإذا ما نظرنا اليوم إلى المراكز التجارية، التي تنبت مثل الفطر في بلادنا، بعد أن غدت في بلدان التقدم نمطاً راسخاً للتبادل والتفاعل وتلبية الحاجات وأمور كثيرة أخرى منذ عقود، وإذا ما نظرنا إلى أمكنة الترفيه التي تتخذ ديزني لاند وجهة لها، نراها، جميعها، بمثابة قرى مستقلة عن خارجها، يعيش الداخلون إليها عوالم افتراضية مذهلة، بسبب ما توفرّه لهم تكنولوجيات الافتراضية في هذا المجال. فهل أن مرتادي هذه الأمكنة ليسوا جماعة افتراضية طيلة فترة مكوثهم في أنحاء هذه المراكز والأمكنة؟ وهل أن الذين يجلسون على مقاعدهم وأمام شاشات أجهزة الكمبيوتر في غرفهم، ويقومون بالتواصل في ما بينهم عبر الإنترنيت، هو وحدهم الذين يُقيمون علاقات افتراضية متزامنة بين بعضهم؟

القصد من هذه التساؤلات هو أننا لم نصل، في الغرب أولاً وعندنا استطراداً، إلى فقدان الصلة بالحياة العملية وإلى انقضاء لحظة الاحتكاك الواقعي المتبادل بين الناس. والمخاطرة تأتي، من ترويج فكرة مفادها أنه بمجرد تكثيف استخدام التكنولوجيات الحديثة وجعل كل أو أغلب تفاصيل الحياة اليومية مرتكزة إليها، يصبح معه تشكّل الجماعات الافتراضية أمراً تلقائياً. وإذا كان صحيحاً الاعتقاد بأن التواصل عبر الكمبيوتر يُزيل عنه جانبه الملموس والحسي، إلا أن هذا النوع من التواصل لا يستطيع البتّة الحلول محل اللقاء المباشر والعفوي ومحل العلاقات الدافئة. ونظن أن اللقاءات والتفاعلات الجماعية،

بواسطة التكنولوجيات المختلفة، لم تقدّر، حتى الآن، على برهنة أنها «البديل» للقاء الحياة العادية واليومية الطبيعية.

وإذا عدنا إلى المقاربة الثانية، التي تعتبر الافتراضية بمثابة حلٍ لعدم كمال الواقع في لحظته الراهنة؛ حلٍ يُتيح سد النقص فيه ويوفّر له كماله عبر «افتراض» صوره الممكنة والمحتملة له، فإنها تنظر إلى الجماعات الافتراضية على أنها «قوّة محرّرة». بمعنى أن شبكات التواصل والمعلوماتية المنتشرة حول العالم تُتيح لمستخدميها أنماطاً جديدة من التفاعل وإيجاد مشاريع مشتركة بينهم، كما حصل سابقاً مع التلفزيون والتلفون الآلي والتلغراف من قبلهما. إذ من المحتمل جداً أن نرى محبّي المطبخ اللبناني أو المكسيكي، أو الراغبين في المحادثة الإلكترونية، أو المندهشين بهايدغر أو ابن عربي، أو المأخوذين بقضية معينة، وهم أناس مشتتين وموزعّين أينما كان في العالم، نراهم يمتلكون الآن «مكاناً» للقاءاتهم الخاصة ولتبادلاتهم وتفاعلهم المشترك. وهذا يعني أن «الجماعات الافتراضية» قادرة، من هذه الزاوية، على جعل نفسها جزءاً من الحاضر أو اللحظة الراهنة، بعدما كانت احتمالاً له قبل وجود تكنولوجيات الافتراضية.

هناك قسطٌ من الموضوعية في القول أن الجماعة أو الجماعات الافتراضية قادرة على الوصول إلى درجة معينة من الانعتاق والتحرُّر من المكبِّلات والإلزامات الواقعية والملموسة، بفعل إنتظامها كجماعة تواصلية. غير أن هذه النظرة تترافق، عموماً، مع شيء من الطوباوية عندما تدّعي التحرر الكامل والتام. ولهذا، قد يكون سهلاً على هذه الجماعات ـ لكن ضمن حدود معينة ـ تخطّي معوقات الزمان والمكان المجتمعيين واعتبارات الانتماء الثقافي واللغوي والديني والطبقي، أو حتى معوقات التمييز الجندري والاعاقات الجسدية، وربما أحياناً الحروب والنزاعات وغير ذلك من معوقات الواقع. فهذه كلها عوامل لا تحول دون تشكّل الجماعة الافتراضية، أو على الأقل لا تقف سدّاً منيعاً إزاءها، لا يمكن اختراقه. بهذا المعنى، تبدو الجماعة الافتراضية وكأنها وسيلة تحرُّر من سجن الجسد، الاجتماعي والبيولوجي على حدّ سواء. أو كأنها أيضاً أداةً لإنتاج

المساواة بين المتمايزين والمختلفين، أو بين الأكثريات والأقليات. لذلك ليس من الغرابة في شيء اعتبار أن الدخول إلى الإنترنيت والتعامل مع تكنولوجيات التواصل الحديثة أخذ يطيح، جملة وتفصيلاً، بمفاهيم سوسيولوجية أساسية مثل التراتب الاجتماعي الطبقي والجماعة الثقافية أو الاثنية، أو على الأقل تمدّها بمعنى معرفي جديد. كما أنه ليس مستغرباً أن تكون التواصلية هذه مدعاة تغيير جذري في فهم مسائل السلطة والهيمنة والنخبوية، وفي تكريس مفاهيم أخرى مثل المساواة وإرساء أشكالٍ وصورٍ جديدة لها.

إذن، المقاربتان المذكورتان أعلاه تركزّان على سمتين للجماعة الافتراضية: الأولى، تقيم تلازماً بين ولادة وتبلور الجماعة الافتراضية وانبثاق وانتشار شبكات المعلوماتية. والثانية، تركّز على طبيعة المشهدية والتصوّرية المجرَّدة لهذه الجماعات، حيث تغيب ملموسية الأجساد ومحسوسيتها.

أما النقد الذي يمكن توجيهه لهاتين المقاربتين، فإنه يتموضع في ثلاثة نواحي فيها: النقد الأول، يتمثّل في ندرة الدراسات المونوغرافية ودراسة الحالة عن مثل هذه الجماعات الافتراضية. وإذا ما وُجد بعضها القليل، فغالباً ما يُطرح السؤال عن أهميته، لا سيما لجهة الاستخلاصات التي توصلّت إليها والتي تساعد في إقامة نماذج للتفسير. لذلك يأخذ أصحاب هذا النقد كل مسألة الجماعة الافتراضية على أنها مجرد رأي ووجهة نظر أكثر منها تحليلاً علمياً دقيقاً ومعمقاً. أما النقد الثاني، فيتمحور حول فكرة التوازي بين الجماعة الافتراضية وتكنولوجياتها وكأنهما يمثّلان علاقة متبادلة في خط مستقيم. وأصحاب هذا النقد يرون أن من يتحدث عن الجماعة الافتراضية يتجاهلون، غالباً، السمات الاجتماعية لأعضائها، سواء كانت سمات ناتجة عن استخدامهم للتقنيات التواصلية أم ناتجة عن سياقات حياتية أخرى لهم. ويخلص هذا النقد إلى أنه على الرغم من قدرة الجماعة الافتراضية على تخطي معوقات الزمان والمكان المجتمعيين، يبقى أن جوهر اللقاء بين أفرادها هو أنهم يرون بعضهم ويتعايشون بتجاورٍ حتى ولو كان ذلك عبر الأجهزة الإلكترونية. يضاف إلى ذلك أن أفراد

هذه الجماعة يعيشون على الحدود الفاصلة بين الثقافة الواقعية والثقافة الافتراضية. ذلك أن هؤلاء هم أناسٌ ينتسبون إلى نظام اجتماعي ينتمي إليه أناس آخرون وينتظمون، هم أيضاً، في مؤسسات وهيئات وجماعات أخرى. وبالتالي، عند النظر في موقع الجماعات الافتراضية ضمن المجتمع العام، لا يمكن إسقاط هؤلاء «غير الافتراضيين»، إن جازت العبارة، لا بل أن هؤلاء هم الأولى والأحرى بالتحليل والدراسة السوسيولوجية، حتى الآن على الأقل.

أما الوجه الثالث للنقد، فيتركز على **هجانة الافتراضي والواقعي** وتدامجهما. ويحمل هذا النقد، الذي يمتاز أصحابه، بالفعل، بالتماسك النظري (أو المنطقي، إن شئنا)، أمثال ساندي ستون (راجع لائحة المراجع)، على أن الجماعة الافتراضية ليست اكتشافاً جديداً نصمُّ به الآذان، وإنما هي موجودة منذ بداية ظهور التكنولوجيا في القرن الثامن عشر (الثورة الصناعية). ويُشير أصحاب هذا النقد إلى أن تشكُّل الجماعات العلمية الأولى (أو لنقل مؤسسو الأنظمة العلمية الحديثة)، يحمل في طياته شيئاً من الافتراضية. كما أن جمهور (الراديو، ومن ثم التلفزيون هم من الجماعات الافتراضية). لذلك من المهم فهم تعريف أصحاب هذا النقد للجماعة الافتراضية (تعريف ستون)، الذي يعتبر أن الجماعة الافتراضية هي من «الجماعات المجتمعية»، حيث يستمر الناس في التلاقي لكن على قواعد جديدة تدمج بين استخدامهم للكلمات ـ المفاتيح الإلكترونية وبين اللقاء وجهاً لوجه بواسطة التكنولوجيا.

أمام هذا النقد الثلاثي الأوجه، يمكن الإقرار أن لمفهوم الجماعة الافتراضية في منظومات التكنولوجيات التواصلية موقعاً هاماً. لكن المهم ـ بالنسبة إلينا ـ أن نتبيّن حدوده النظرية والإجرائية داخل العلوم الاجتماعية، وبالأخص السوسيولوجيا. إذ أن استخدام هذا المفهوم، وبالمعاني التي تعطى له، تجعله أقرب إلى التشوّش والالتباس وعدم الدقّة. وعليه، فإن القسم الثاني من هذه الدراسة يتنكب مهمة توضيح مفهوم الجماعة من خلال المقارنة، تحديداً، بين مضمونه السوسيولوجي ومضمونه الافتراضي.

ثانياً: التواصل تكنولوجياً والتحوّل مجتمعياً

١ ـ الجماعة

لا شك في أن فاعلية شبكات الإنترنيت دفعت بالباحثين للتعرّف على العلاقات الاجتماعية الجديدة بين مستخدميها. كما دفعت، بالتالي، نحو إعادة النظر في تعريف الجماعة، وغيرها من المفاهيم القريبة مثل الثقافة والتواصل... الخ. مع العلم أن موضوع الجماعة نفسه شهد في التقليد السوسيولوجي والإنتروبولوجي تعدداً على مستوى استخدامه، منذ بدايات تشكّل هذين العلمين. فكل براديغم تفسيري من البراديغمات السوسيولوجية (المدارس) التي كانت مسيطرة على امتداد القرن العشرين، أو على الأقل حتى مطلع الثمانينات منه، استخدم مفهوم الجماعة وفق وجهته وجعله من مرتكزاته المعرفية. يُضاف إلى ذلك أن هذا المفهوم لم يكن حكراً على العلوم الاجتماعية والاتجاهات النظرية فيها، وإنما اعتمدته أيضاً، وبكثافة، الأديان السماوية وغير السماوية، لا سيما الإسلام. ففي العقيدة الإسلامية الجماعة هي ركن أساس من أركانها، حيث تتجسد الجماعة في المستويين الأكثر تباعداً، الأسرة الإسلامية والأمة الإسلامية. كما أن حضور هذا المفهوم ما زال قوياً في آليات التوحّد والانقسام السياسي والاثني والقرابي في المجتمعات الحاضرة. وباختصار، يمكن اعتبار هذا المفهوم بمثابة «الصندوق الأسود» الذي لم يكن يدركه أو يملكه فكر أو عقيدة لوحدها. لكن أن تدخل الافتراضية إلى حيّز الجماعة، فهذا ما يتجاوز عملية فتح «الصندوق الأسود» إلى كونه فتحاً لـ «صندوق باندورا العجائبي». ذلك أن التواصل الافتراضي وضع موضع السؤال كافة التصنيفات المفهومية التي انبنت عليها النظريات السوسيولوجية في دراستها لـ «الجماعي»، لا سيما مستويات الماكرو والميكرو فيه.

ولنعد، هنا، إلى أصل الكلمة لغوياً، كما فعلنا آنفاً مع الافتراضية. إن كافة المعاجم اللغوية تتفق على أن الجماعة تعني «العيش معاً» مع ما يترتب على ذلك من إلزامات مشتركة ومتبادلة على هؤلاء الذين يعيشون سوية معاً. وهذا

يعني أن الجماعة تنبني على شبكة محدّدة بقواعد واضحة وهي: العطاء ـ التلقي ـ وإعادة العطاء، أي التشارك.

إذا ما وضعنا المعنى اللغوي جانباً، وتفحصنا الاجتهادات النظرية السوسيولوجية لفكرة الجماعة، فإن أول ما يطالعنا في هذا المجال، نظرية فرديناند تونيس في كتابه المترجم إلى الفرنسية (طبعة ١٩٩٢) الذي يحمل عنوان «جماعة ومجتمع»[١]. تونيس يضع الجماعة والمجتمع على تعارض تام، باعتبار أن كلا المفهومين يشيران إلى شكلين مختلفين للانتظام الاجتماعي، حيث يستند واحد منهما إلى نوع من الإرادة البشرية. الجماعة تمثّل الإرادة «العضوية» أو العاطفية والمجتمع يمثّل إرادة العقل والعقلانية (ص ١٩٨).

ويشرح تونيس ذلك بقوله: «أينما كان، وحيثما تكون علاقات بين الناس توجد جماعة من نوعٍ أو من آخر». ويصنف هذه الجماعات إلى ثلاثة أنواع، الجماعة القرابية وجماعة الجوار والتجاور والجماعة القائمة على علاقات الصداقة. النوعان الأولان يتميزان بـ «الحياة المشتركة»، وبالتالي، بالسكن المشترك وإقامة اتصالات دائمة بين أعضائها، حتى ولو تباعد أعضاؤها عن بعضهم. أما جماعة الصداقة، فإنها تقوم على «الهويات وطرق التفكير» المتماثلة. ولهذا، يشير تونيس إلى أن الصداقة قد تكون «روحية» (بدون أن تعني أنها دينية)، وتتسم بطبيعة عقلية، كما تقوم على مبدأ الصدفة والخيار الحر لأعضائها.

إن هذا النوع الثالث من الجماعات (جماعة الصداقة) يملك أهمية استثنائية عند الذين يدافعون عن مفهوم الجماعة الافتراضية، أو جماعة الأون لاين، أو الجماعات الإلكترونية. ذلك أنه يتيح لهم التقليل من أهمية المواقف التي تعتبر

---

(١) Tonnies, Ferdinand, Communauté et société (éd. Orig. 1887) extraits reproduits dans Karl Van Meter (dir.), La sociologie, Paris, Larousse, Coll. «Textes essentiels», P. 195 - 211.

أن الافتراضية والجماعة، أمران لا يلتقيان ولا إمكانية لوجودهما في صيغة واحدة، هي صيغة الجماعة الافتراضية.

يضاف إلى ذلك، أن تونيس نفسه عندما يتحدث عن الجماعة والمجتمع، كشكلين اجتماعيين مختلفين، يراهما في حالة صراع ونفي متبادل. وتعايشهما لم يكن، كما رآه في القرن التاسع عشر، سوى التعبير عن مرحلة انتقالية نحو الحداثة في أوروبا، وهي المرحلة التي تمثّلت، برأيه، بالانتقال من الحياة الريفية إلى الحياة المدينية والعمرانية، وحملت في ثناياها نظاماً اجتماعياً محدَّداً ومسيطراً في المجتمع. وهذا ما يدلّ على أن تونيس امتلك نظرة تطورية، لا تخلو من نسبة مرتفعة من الأنوية الحضارية، حيث اعتبر أن ما حدث في المجتمعات الغربية، إبان وفي أعقاب الثورة الصناعية، كان انتقالاً تاريخياً، جعل الجماعة فيه تمثّل مرحلة والمجتمع مرحلة لاحقة أكثر تطوراً. لكن إذا ما نظرنا إلى الموضوع في الوقت الحاضر، أي بعد انقضاء قرون وعقود طويلة على هذه الثورة، فإننا نعثر بسهولة في قلب المجتمعات الحديثة فيها على حضورٍ للجماعات، رغم ما يباعد بينها من حيث التكوين وطرق الانتظام فيها. وتالياً، إذا كان هناك من معنى لتعايش هذه الجماعات وتجاورها في حيّزٍ مجتمعي واحد، سواء في المرحلة السابقة التي استقى تونيس نماذجه منها، أو في المرحلة الراهنة ـ على الأقل على امتداد القرن العشرين ـ فإن هذا المعنى يتمثّل، برأينا، في أن كلا الجماعة والمجتمع ليسا انتظامين وشكلين اجتماعيين نقيضين، ينفي أحدهما الآخر، وإنما هما، على الأرجح، بمثابة «نموذجين مثاليين»، على طريقة ماكس فيبر. أو لنقل، بصيغة أخرى، أنهما بمثابة حدَّين مجتمعيين أقصين، يحملان سمات متشابهة ومشتركة، وبين هذين الحدَّين تندرج وتتوزع أشكال من الانتظام المختلفة والملموسة والمعيوشة. وعليه، فإن المجتمع يغدو حاضناً لأنواعٍ من الجماعات، تتعايش ضمن مساحته وتمتلك حضورها في أنسجته وبنيانه. من هنا، يمكن، برأينا، الدفع نحو دراسات سوسيولوجية وأنتروبولوجية في المجتمع الواحد من ضمن وجهة تُتيح الخروج من إشكالية تكوّن موضوع السوسيولوجيا، بإعتبارها «علم المجتمع الحديث»

حصراً، وتكوّن موضوع الأنتروبولوجيا باعتبارها دراسة «الآخر»، أي المجتمعات غير الغربية، ثقافةً وسلوكاً وانتظاماً.

في كل حال، إذا كانت هذه نظرة تونيس التمييزية الواضحة بين الجماعة والمجتمع، ففي المدة الأخيرة سعى مفكرون وباحثون كثر إلى إعادة التفكير في هذين المفهومين، لكن على أسسٍ غير تلك التي اعتمدها تونيس. ومن أبرز المحاولات، تلك التي يمكن إدراجها وتصنيفها ضمن أعمال تيار السوسيولوجيا البنائية (constructivisme)، لا سيما محاولة بندكيت أندرسون[١] صاحب مفهوم «الجماعة المتصوَّرة» (La communauté imaginée)، ومحاولة جانيس رادوي[٢] صاحب مفهوم «الجماعة التأويلية» (La communauté interprétative). لقد اعتبر الأول، أندرسون، أن الأمة، بالمعنى الغربي، تمثّل «الجماعة السياسية، بما هي الشكل الأبرز للحداثة والمعاصرة، لكن توجد أنواع أخرى من الجماعات، تشترك، جميعها، بكونها «جماعات متصورّة». ويشرح فكرة «الجماعة المتصورّة» بقوله: «في الواقع، أن كل الجماعات الأكبر من القرى (الجماعة القروية)، حيث اللقاءات تتم وجهاً لوجه (وربما هذه أيضاً) هي جماعات (. . .). يجب، إذن، التمييز بين الجماعات بحسب الأساليب التي تجعل منها جماعات متصورَّة أو متخيلَّة». لكن كلمة متصورّة أو متخيَّلة، هنا، لا ترادف كلمة وهمية أو مجردَّة، وإنما تعني أن الجماعات يمكن لها أن تكون افتراضية، وافتراضيتها لا تمنعها من أن تكون جماعة ملموسة وواقعية.

---

(١) Anderson, Benedict, Imagined Communities. Reflections on the origin and spread of nationalism, New York, Verso, 1991.

علماً أن أندرسون استخرج هذا المفهوم من خلال دراساته الميدانية الهامة في بعض بلدان ومجتمعات أميركا اللاتينية، لا سيما استخدامه في مجال دراسة الإنتماءات والثقافة الوطنية التي أنتجتها التقسيمات الاستعمارية، والتي تحدّث فيها عن «شبكات» المهن والموروثات التنظيمية وشبكات علاقة المركز بالأطراف. . . الخ.

(٢) Radway, Janice, Interpretive communities and variable literacies, in C. Mukeyi and M. Sehudson (dir.), Rethinking popular culture, Berkeley, University of California Press, p. 465 - 486.

وكان أندرسون قد ناقش في كتابه المذكور (أنظر لائحة المراجع)، النوعين التقليديين الأكثر قدماً للجماعة، وهما الجماعة الدينية والجماعة القروية، واعتبر أن تكوينهما يرتبط بالدور المحوري الذي يلعبه المتغيّر اللغوي. ثم درس كيفية انبثاق وتكوّن الجماعات الوطنية انطلاقاً من الجدلية الثلاثية بين «نظام الإنتاج وعلاقات الإنتاج (الرأسمالية) وتكنولوجيا التواصل والاتصال (المطبعة) والتنوع اللغوي للناس» (ص ٤٢ ـ ٤٣). وعلى أساس هذه الجدلية أجرى تحليلاً للصحيفة اليومية التي يقرأها الناس، فاعتبر أن الصحيفة قادرة على خلق «جماعة متصوّرة» من قرائها، انطلاقاً من قدرتها على جعلهم متزامنين، سواء في متابعتهم، عبرها، للأحداث والأخبار والوقائع، أو حتى في فعل القراءة نفسه (ص ٦٢ ـ ٦٣). وفي سياق تحليلي آخر، يعتبر أندرسون أن الطبقات البورجوازية في أوروبا هي الجماعات الأولى التي «طوّرت أشكالاً من التضامن على قاعدة متخيَّلة أساساً» (ص ٧٧)، قاعدة مبنية على **لغة مكتوبة** تصوِّر الفرد على أنه شبيه بالآلاف والملايين الآخرين.

في النهاية، يمكن اختزال مفهوم «الجماعة المتصوّرة» على الشكل الآتي: إن ولادة وتبلور واستمرارية الجماعات أصبحت مرهونة بمدى كثافة التواصل بين أعضائها، غير أن التواصل والاتصال لا يغيّر، بأي حال، بالطبيعة الأصلية لهذه الجماعات. وعليه، يمكن الاستعانة بهذا المفهوم وتوسيع حقله، من أجل استخدامه في دراسة مستخدمي تكنولوجيات «الإعلام الجماعي»، انطلاقاً من اعتبار بعض هذه الجماعات الاجتماعية، المتواصلة الكترونياً، هي جماعات حديثة ومعاصرة (ليس بالمعنى السياسي، بالضرورة). فالجماعة عنده تتحدَّد، أولاً وأساساً، بدرجة نوعية التواصل في داخلها. غير أنه، وعلى عكس تونيس، لا يعتبر أن التواصل يجب أن يتجسَّد بالملموس والحسّي، وإنما يكفي أن يتخذ شكل «صورة» في مخيلة أفراد الجماعة. بهذا المعنى، يصبح «المتصوَّر» عند أندرسون بمثابة الافتراضي الذي يعبِّر تعبيراً صريحاً عن الواقع، كما جرى تصنيف أنواع الافتراضية في مطلع هذا النص.

أما مفهوم «الجماعات التأويلية»، فهو من مفاهيم النقد الأدبي، السائدة حالياً في الدراسات الثقافية، وتستخدمه كثرة من الباحثين المهتمين بمتابعة الصحافة والإعلام المكتوب ودراسة أنماط القراءة عند قرّاء الصحف والمجلات اليومية. وفي هذا المجال، يُعتبر رادوي من الذين قدموا أطروحات جديرة وقيّمة، ذلك أنه بلور فرضية تقول أن القرّاء، ولا سيما القارئات النساء من بينهم، الذين يفضلون قراءة «القصص الشعبية» البسيطة يشكلّون مجموعات متجانسة اجتماعياً. كما أنهم، جميعهم، يتبنون شبكة مرمزَّة وموحدَّة لقراءة القصص، وكذلك تفسيراً مشتركاً لدوافع ودلالات هذه القراءة. مع ذلك، لا يمكن الادعاء أن هؤلاء القرّاء جميعاً يُدركون بالفعل أنهم ينتمون إلى جماعة واحدة.

وعلى نحوٍ أعم وأشمل، يمكن تقديم فرضية تقول أنه كلما ازداد مستوى التواصل الإجتماعي بين الناس، وهو أمرٌ يترافق مع تطور الميديا في المجتمعات المعاصرة، تصبح التجمعات (سواء اعترفنا بها كجماعات أم لم نعترف) قريبة أكثر فأكثر من مفهوم الجمهور الذي سبق لغبريال تارد أن حدَّد مضمونه المعرفي، في بدايات القرن العشرين. ففي كتابه «الرأي والحشد»، يعتبر غبريال تارد (بتصرف) أن الجماعة الروحية (ليس بالمعنى الديني والإيماني حصراً) تتشكّل من عدد من الأفراد منتشرين ومتباعدين جسدياً، وأن تماسكهم كجماعة يبقى تماسكاً عقلياً وذهنياً. بمعنى ثانٍ، وتطبيقاً لما قاله تارد (وأندرسون من بعده)، فإن تطور تقنيات التواصل (لنفترض الصحف الأكثر انتشاراً في لبنان، مثلاً)، هو الذي يفضي إلى تبلور «جماعات تُدمن الأخبار وتتابع الأحداث، وأن الاهتمام بالمستجدّات هو الشرط الضروري لانبثاق هذا الشكل من «الترابط» الجماعي، أي الذهني والعقلي. طبعاً، لا بد من التذكير أن تارد بلور مفهوم «الجمهور» (Le public) من خلال نقده لمفهوم آخر هو مفهوم «الحشد» (La foule) فهو يعتبر أن الحشد (التظاهرة، مثلاً) يمثّل شكلاً اجتماعياً للجماعة، يقوم على مبدأ الاحتكاك الجسدي المباشر، تلاصقاً وتراصفاً، جنباً

إلى جنب ووجهاً لوجه[1]، في حين أن وسائل وتقنيات الاتصال والإعلام الحديثة تسمح بـ «نقل الأفكار عن بُعد»، وتالياً، تسمح بـ «انتشارها» بدون احتكاك مباشر (ص ٢٨٢).

في كل حال، ما زال المفهومان، الجمهور والجماعة الافتراضية، في موضع السجال والالتباس المعرفي. فمفهوم الجمهور يجري تنازعه بين أن يكون معبِّراً عن آحادية نمطية أو عن تعددية تعصى على كل تنميط. ومع هذا نراه من المفاهيم الأكثر استئثاراً باهتمام الباحثين الذين يتابعون دراساتهم في مجالات التواصل الميديائي عموماً، باعتباره مفهوماً وأداة تصنيفية لا غنى عنها. والأمر نفسه نراه، اليوم، بالنسبة إلى مفهوم الجماعة الافتراضية. والسؤال الذي يمكن طرحه في هذا المجال: هل أن الباحثين، عندما يستخدمون المفهومين، يُشيرون إلى وجود «جماعات موضوعية» لها سمات وخصائص محدَّدة (في زمانٍ ومكانٍ محدَّدين)، أم أن في الأمر تجميعاً لعناصر مأخوذة من كل حدب وصوب، وبحسب رغبة الباحثين أو حتى رغبة دارسي الأسواق والماركات التجارية وما شابه ذلك؟

طبعاً، الإجابة القاطعة عن ذلك غير ممكنة، على ما نظن، وذلك لسببٍ يعود، تحديداً، إلى الالتباس المعرفي الذي يُحيط بكلا المفهومين. عندما نستخدم مفهوم «الجماعة الافتراضية»، أو أيضاً «الجمهور»، فإننا نشير من خلالهما إلى وجود جماعات مجتمعية وافتراضية في الآن عينه. بمعنى أن أفراد أحدى جماعات الأوينلاين هم، في الوقت نفسه، أفراد ينتمون إلى كيانات/ جماعات أخرى، كالأسرة والحي السكني والمقهى وجماعة العمل والجامعة وغير ذلك. ولكل جماعة من هذه الجماعات خصوصيتها، إذ لا يعقل الحديث عن جماعة ما، سواء كانت افتراضية أو غير افتراضية، إلا من خلال تحديد سماتها الخاصة والذاتية. ولهذا، إذا عدنا إلى تعريفات تونيس وأندرسون، نرى أن كليهما يشدّدان على نقطة هي أنه إذا كان الفرد ينتمي إلى عدّة جماعات في

(١) أنظر: Tarde, Gabriel, L'opinion et la foule, Paris, P.U.F., (éd. Orig. 1901), 1989.

اللحظة نفسها، فإنه في النهاية لا ينتمي إلا إلى شعب واحد أو أمة واحدة وليس إلى عدّة شعوب أو أمم. لكن، هل هذا هو الواقع فعلاً اليوم؟ لا نعتقد ذلك، إذ أننا غالباً ما نصادف أشخاصاً يحملون جنسيات متعددة، بالمعنى القانوني والثقافي للجنسية. ونصادف كثيراً حالات تعبّر عن نوع من الهجانة الثقافية، أو لنقل ترحالاً (على طريقة البدو الرحّل) عبر العالم، وعبر الثقافات المتعددة. وهذا ما يجعل ممكناً الانتماء إلى أكثر من شعب وأكثر من ثقافة، لكن ليس ضرورياً الترحال والانتماء بالمعنى الجسدي وحسب وإنما ـ وهذا هو السائد حالياً ـ الترحال عبر الإنترنيت والانتماء لجماعات افتراضية متعددة.

٢ ـ الشبكة الاجتماعية، الشبكة التواصلية

قد لا يكون مفهوما الجماعة والجمهور، كما درج استخدامها في البحوث السوسيولوجية، كافيين للنظر في طبيعة الجماعات الاجتماعية وفي درجة التواصل ووتيرته فيها. وما يُطرح اليوم كوجهة جديدة، هو الربط بين مستويات الماكرو والميكرو، بين العام والجزئي، بواسطة مفهوم «الشبكة الاجتماعية». فماذا يعني ذلك؟

يُستخدم مفهوم الشبكة في مجالات التواصل انطلاقاً من فكرة أن شبكة التكنولوجيات التواصلية الحديثة هي **شبكة أفقية** تصل كل الناس بكل الناس وفي كافة الاتجاهات، على عكس **الشبكة التقليدية العامودية** التي يمثّلها الإعلام التلفزيوني والإذاعي حيال الجمهور الذي يتلقاه. ويُستخدم مفهوم الشبكة (العنكبوتية) أيضاً للتدليل على أن مستخدمي هذه الشبكة التكنولوجية هم شبكة اجتماعية تتكوّن من خلالها. لكن هل هذا يعني أن وجود الشبكة الاجتماعية مرتبط حصراً بوجود الشبكة التكنولوجية؟ ألا يمكن اعتبار أن أهل المدينة، أو الجماعة المدينية، يشكلّون ضمن هذا الوسط ومن خلال حياتهم المدينية، على سبيل المثال، شبكة اجتماعية؟ جديرٌ التفكير في مفهوم الجماعة على أنها تجسِّد شبكة اجتماعية أكثر من كونها علاقات تجاور جغرافي أو على الأقل أن ننظر

إليها، في الوقت الحاضر، على أنها شبكة اجتماعية متواصلة عبر الكمبيوتر وغيره، بديلاً عن وصفها بالجماعات الافتراضية.

لكن السؤال يبقى قائماً بالنسبة إلى الجمهور. بمعنى، هل يمكن اعتبار الجمهور العريض والشبكة الاجتماعية التي تنبني على التواصل الإلكتروني، شيئاً واحداً أو جسداً واحداً، هو بمثابة «الشبكة المجردَّة» غير المرئية؟ ما يدفع إلى هذه الوجهة، هو أن هناك ميلاً مجتمعياً عاماً (جارفاً أحياناً) نحو تَشَكُّل الناس وانتظامهم وفق نوعين من الجماعة، بسبب الدور الذي تؤديه الشبكات التواصلية، تبعاً لأجيالها التكنولوجية المتعاقبة: من جهة، «جماعة التلقي» (أو جماعة البث)، أي الجماعة التي تشكّلت وفق منطق الميديا التلفزيونية، ومن جهة، «جماعة التفاعل» الذي فرضته التكنولوجيات الأكثر حداثة، كالإنترنيت والخلوي وغيرهما. علماً أن الميديا التلفزيونية نفسها تشهد الآن تحوّلاً جذرياً نحو النمط التفاعلي الذي يتخذ له اسماً ملفتاً ومثيراً الآن، هو «تلفزيون الواقع».

في كل حال، كل ما سبق يندرج في خانة النقاشات النظرية التي ما فتئت تعتمل في مجالات العلوم الاجتماعية المختلفة. لكن، إن دلّت على شيءٍ أكيد، فإنها تدلُّ على ضبابية الحدود النظرية بينها، التي تجسِّدها، فعلياً، المفاهيم الواضحة والمحدَّدة. ومن هذه الزاوية، يبدو اللجوء إلى مفهوم الافتراضية بمثابة محاولة لوصف نمطٍ جديد لعيش الناس سوياً، نمطٍ يتبلور شيئاً فشيئاً بفعل الدور الذي تلعبه الوسائط التقنية في المجال الاجتماعي. وبالتالي، فإن هذه المحاولات والنقاشات النظرية والمفاهيمية لا تعبِّر عن ترفٍ فكري، في زمنٍ تتعملق فيه النزاعات الطائفية والصراعات العرقية ووتعاظم فيه أهمية الانتماءات الأولية و«الهويات القاتلة» (بحسب أمين معلوف)، وكذلك الصراعات الدينية و«صدام الحضارات» (هانتغتون). إذ أن كافة هذه الصراعات والحروب ترتكز، أساساً وأولاً، على الوسائط التكنولوجية (التواصلية والمعلوماتية) الأكثر جدّة وتطوراً. لذلك يمتلك مشروعية معرفية ومجتمعية أكيدة السؤال الآتي: هل

تشكّل الجماعة الافتراضية حيّزاً تتدامج فيه مفاهيم الجماعة الاجتماعية والجمهور والشبكة الاجتماعية؟

إذا كانت صور الجماعات تتعدد (وتتجاور)، من الجماعة القرابية والعرقية وصولاً إلى الجماعة الافتراضية مروراً بالجماعات المجتمعية وأبرزها الجماعة السياسية، فمن الواضح أن مصطلح الجماعة، كمفهوم وكشكل للانتظام، ما برح يفرض نفسه، باعتباره المفهوم الأكثر تعبيراً عن مُجريات الحياة المجتمعية اليوم، وبصفته أيضاً المفهوم الحاضن لأوجهٍ عديدة من الاجتماع البشري. ولذا، فإنه المفهوم الذي يشهد تحوّلاً وإعادة نظر شبه دائمة. وبالتالي، فإن الباحثين والدارسين للواقع الاجتماعي (بظواهره وجريان التغيّر فيه) لا يملكون إلا أن يجاروا تحوّلات موضوع علمهم وبحثهم. ولا يستطيعون، بالتالي، التمسك بنماذج للتفسير (نظريات ومفاهيم ومقاربات) غدت غير مهيّأة لالتقاط معاني التحوّلات ودلالاتها. وهذا ما يفرض عليهم، ومن أي مشربٍ وردوا، إيجاد نماذج تفسيرية مستحدثة، أو لنقل براديغمات مرجعية، تبعاً لمصطلح توماس كون في رؤيته لـ «الثورات العلمية»، قادرة على الإحاطة بالمستجدات.

بيدَ أن ما يتوجب لفت النظر إليه، هو أن التحوّل في المضمون المعرفي/ الابستمي لمفهوم الجماعة، ليس فريداً أو وحيداً، وإنما ترافقه إعادة نظر في كثير من المفاهيم الأخرى، وبطريقة متوازية ومتلازمة، في الآن عينه. مثال ذلك، أن تطور مفهوم الجماعة يتلازم مع إعادة النظر في مفهوم التقنية وأيضاً مفهوم الجسد وغيرهما (وهذا بحثٌ آخر).

بهذا المعنى، لا يصحّ الاعتقاد أن إعادة النظر في مفهوم الجماعة، كشكل أساسي لانتظام العلاقات الاجتماعية، بمثابة نفي له ونفي لوجود الجماعة. كما لا يصحّ الاعتقاد أن مناقشة هذا المفهوم بمثابة ضرب لأحد «ثوابت» ومرتكزات السوسيولوجيا. وإنما الأصحّ هو اعتبار مفهوم الجماعة مفهوماً دينامياً متحركاً، يعكس من خلال تحوّلاته تحولات نظام العلاقات والصلات الاجتماعية وتحوّلات المجتمع عموماً. من هنا، تتبدى أهمية تونيس وغيره الكثيرين ممن

تحدثوا عن «الجماعة» (ومن أبرزهم ابن خلدون، في الجماعة العصبية)، ليس من زاوية «الثبات» عند نظرياتهم، وإنما من زاوية تجاوزها. وحتى لا تطيح ما نذهب إليه عقولٌ قامت على قسمةٍ مطلقة (الفسطاطين، أياهما) بين مجتمعات غربية ومجتمعات شرقية وإسلامية، تحت حجّة أن ليس لنا علاقة بالافتراضية الآن، طالما أنها ليست من معيوشنا اليومي، وأن مجتمعاتنا ما برحت ترتكز إلى أبنية قرابية وطائفية ومناطقية/ جهوية أو ما جارى ذلك (وهذا صحيحٌ بحدود)، فإننا نسارع إلى توضيح أن التركيز على «الجماعة الافتراضية» لا يُلغي، بمطلق الأحوال، الاستمرار في دراسة الجماعات التقليدية، وإنما على العكس يؤكدها ويشدِّد عليها. أما في ما خصَّ المعيوش اليومي في مجتمعاتنا، فمن قال أنه بمنأى عن الشبكات التكنولوجية الحديثة. في الواقع، من يعاين دقائق الأمور والسلوكات اليومية للناس لا يتوانى عن القول أن هذا المعيوش غارقٌ حتى الأذنين بالتواصلية الحديثة (تكنولوجيات ومنظومات رمزية ودلالية)، وأن مصادر إنتاج الصلات الاجتماعية لم تعد مقتصرة، شكلاً ونوعاً، على الأسرة والمؤسسة التعليمية ومؤسسات العمل والمؤسسات الدينية والإيديولوجية، وإنما أخذت تتمحور حول التواصلية وتكنولوجياتها بشكل أساسي ومركّز. ضمن هذا السياق، لم يعد ممكناً إشاحة النظر عن الجماعات الشبابية التي تقضي معظم أوقاتها أمام شاشات الكمبيوتر، على سبيل المثال، واعتبار أن هذه الجماعات الافتراضية هي جماعات غير موجودة وغير «ملموسة». ذلك أن هذه الجماعات تنبني وتنشأ وفق قواعد ومعايير «الجماعة» بالتمام والكمال. لكنها، بالتأكيد، لا تشبه الجماعة القرابية أو القروية كما لا تشبه الجماعة المدينية، حيث كل الناس يتعارفون ويتواصلون عبر اللقاء المباشر بينهم. فالجماعة الافتراضية تعبّر عن علاقات تفاعلية بين أعضائها، بدون أن يكون اللقاء المباشر والاحتكاك وجهاً لوجه هو صانعها ومرتكزها. وهنا، نفتح مزدوجين للإشارة إلى أن فكرة اللقاء المباشر ودوره في صياغة العلاقات الاجتماعية، وبالتالي، في بناء الجماعة المجتمعية، كانت قد تحوّلت ضمن إطار السوسيولوجيا الأميركية، قبل عقود، إلى ما يشبه النموذج أو المثال الذي لا يمكن لباحث أن يتجاوزه. ذلك أن

الاحتكاك واللقاء وجهاً لوجه بين الناس اعتُبر بمثابة الشكل الأعلى للتواصل والتفاعل. وهذا ما درجنا على تعليمه في المحاضرات الجامعية عند تناول نظرية «البناء الاجتماعي للواقع» (توماس برجر ولوكمان)[1]، حيث «الواقع الأمثل» (Paramont reality) يُبنى بواسطة التفاعل وجهاً لوجه، أي بواسطة التواصل المباشر الإنساني والاجتماعي.

خاتمة

على امتداد صفحات هذا النص، سعينا إلى عرض ومناقشة مجموعة من المفاهيم المتصلّة بمقولة الجماعة، بهدف تظهير إشكالية «الجماعة الافتراضية»، وإبراز مدى حضورها وراهنيتها في صلب الممارسات والسلوكات الاجتماعية أو في كونها إحدى أبرز موضوعات السوسيولوجيا حالياً. غير أن كل ما سبق لم يأتِ على تحوّلات «المجتمع العام»، رغم تجادلهما وارتباطهما الأكيد. ذلك أن الكلام عن المجتمع بكليته، يتطلب نوعاً من المناقشة والتعريفات المعيارية، التي لم تكن هي القصد من هذا النص. وطبعاً، لا بد من الإقرار أن إشكالية «المجتمع العام» في وقتنا الراهن، هي الإشكالية السوسيولوجية مع أل التعريف، نظراً لموقعها وتداخلها مع مختلف قضايا وموضوعات العولمة من جهة، ومع قضايا وموضوعات الأبنية والحقول والميادين وأنماط السلوك والعيش والتفكير وديناميات التغيُّر في داخل كل مجتمع من جهة أخرى[2].

---

(١) من الكتب الهامة التي تتطرق إلى هذه النقطة كتاب:

Lévy, Pierre, Qu'est-ce-que le virtuel, Paris, La Découverte, 1995.

وأيضاً مقالة:

AKOUN, André, L'imaginaire et le réel dans la communication face à face et dans les relations virtuelles, sociétés, no. 59, «Technocommunautés», 1998.

(٢) أنظر، الديراني، سليمان، المجتمع العام/المجتمع المحلي في ضوء العولمة، المقولات المعرفية والمقاربات المنهجية، نص ورقة، قدّم في الحلقة البحثية: «العلوم الإجتماعية في لبنان، الإشكالات المنهجية في التعليم والبحث»، الجامعة اليسوعية، بيروت، ٢١ أيار ٢٠٠٥.

فإشكالية «المجتمع العام» قد تكون هي الإشكالية الأم، على اعتبار أن ما تشتمل عليه من أسئلة وتنطوي عليه من توجهات تتطلب، بالفعل، معالجة على مستوى معياري بالدرجة الأولى، مثال: هل أن ديمومة المجتمع مرتبط بمدى وجوده ككيان مستقل سياسياً واجتماعياً؟ وهل على أهل هذا المجتمع أن يؤكدوا ويجددوا انتماءاتهم الثقافية والسياسية له حتى يستمر كذلك، كياناً عاماً راسخاً؟ وما دور الذاكرة الجماعية والمؤسسات والتقاليد والسلطة وغيرها في كل ذلك؟ . . . الخ.

إذا كان لنا من غاية في عملية الفصل، تحليلياً، بين «الجماعة والمجتمع» (وهو فصلٌ يحمل الكثير من التعسف)، والتركيز من خلال ذلك على مفهوم «الجماعة الافتراضية»، فإن هذه الغاية تتمثّل في ضرورة متابعة ما يجري عبر شبكات الإنترنيت وغيرها. إذ ما معنى أن تكون المعلومات و«حضور» الآخرين على الشبكة حضوراً مجرداً وعقلياً وبعيداً، في سياق نسج علاقات من نوع لم يكن لنا به عهد سابقاً؟ هل أن ذلك يفضي، أو أنه أفضى إلى تكوّن جماعات مجتمعية، مختلفة بسماتها وآلياتها عن الجماعات المجتمعية التي نعرفها؟ ثم، إذا كان مفهوم «الجماعة الافتراضية» مفهوماً جديداً يدخل بدون استئذان على حقل السوسيولوجيا ويؤثر في المكونات المعرفية للمفاهيم والنظرية القائمة، ألا يطرح ذلك سؤالاً جوهرياً على آليات التفاعل والاحتكاك بين الناس وعلى ديناميات الحياة المجتمعية؟

القصد من وراء ذلك كله، كان الحث على إعادة التفكير في المجتمعي، بدءاً من السمات والخصائص التي يفرضها التعامل مع شبكات التواصل والاتصال تعاملاً يومياً وحثيثاً، سواء كنا في الغرب أم في الشرق؛ وتعاملاً يضعنا في الحالتين معاً، في اللحظة عينها.

العنف هوية أم سمة حالة عمرانية

المولدي اليوسفي(*)

I/ مقدمة:

تبحث هذه الورقة في العلاقة بين العنف والهوية ضمن قراءة اجتماعية لظاهرة العنف التي لم يخل منها الوجود البشري. إلا أنها تعرف ككل الظواهر الاجتماعية أطوار انخفاض وأطوار تصاعد وإننا نلاحظ لها في السنين الأخيرة تصاعدا محيرا ستكون نتائجه مضنية للإنسانية. ومن بين الأطروحات الأكثر رواجا حاليا في خضم هذا الجدل تلك التي تتهم الهوية وخطابها بأنها لا محالة منتجة للعنف إن لم تكن هي العنف ذاته. وبقطع النظر عن السياقات التي حفت بنشأة هذه الأطروحة فإننا نجد أنفسنا أمام السؤال التالي: أي علاقة بين العنف والهوية؟

وللإجابة على هذا السؤال ننطلق من تعريف طرفي السؤال، أي العنف والهوية.

II/ العنف:

من معاني اللفظ وتعريفات المصطلح:

لغة: العنف في اللسان العربي هو «الخُرق بالأمر وقلة الرفق به، وهو ضد الرفق» وفيه أيضا معنى الجهل بالشيء «اعتنفت الأمر اعتنافا جَهِلته»(١)

و يعرف التحالف المعني بالوقاية من العنف(٢) العنف على أنه «الاستخدام

(*) أستاذ مساعد في جامعة تونس.

(١) ابن منظور، لسان العرب، دار صادر، ١٩٩٤، بيروت، ج:٩، ص:٢٥٧

(٢) تشكل التحالف المعني بالوقاية من العنف رسمياً في جانفي ٢٠٠٤ أثناء اجتماع معالم الحملة العالمية للوقاية من العنف، الذي استضافته منظمة الصحة العالمية.

المتعمد للقوة البدنية الفعلية، أو التهديد باستخدامها ضد الذات، أو ضد شخص آخر، أو ضد مجموعة من الأشخاص، أو المجتمع ككل مما يسفر عن أو قد يؤدي بشكل كبير إلى وقوع إصابات، أو وفيات، أو ضرر سيكولوجي، أو سوء نماء، أو حرمان»[١]

في حين عرفت الاتفاقية العربية لمكافحة الإرهاب الصادرة بقرار من مجلسي وزراء العدل والداخلية العرب في اجتماعهما المشترك الذي عقد بمقر الأمانة العامة لجامعة الدول العربية بتاريخ ٢٢/ ٤/ ١٩٩٨ الإرهاب كما يلي: «كل فعل من أفعال العنف أو التهديد به أيا كانت بواعثه[٢] أو أغراضه، يقع تنفيذا لمشروع إجرامي فردي أو جماعي، يهدف إلى إلقاء الرعب بين الناس، أو ترويعهم بإيذائهم أو تعريض حياتهم أو حريتهم أو أمنهم للخطر، أو إلحاق الضرر بالبيئة أو بأحد المرافق أو الأملاك العامة أو الخاصة، أو احتلالها أو الاستيلاء عليها، أو تعريض أحد الموارد الوطنية للخطر.»

ويصنف التقرير الخاص بالصحة والعنف في العالم[٣] العنف على النحو التالي:

١ ـ العنف ضد الذات: وذلك عندما يكون الجاني هو الضحية.

٢ ـ العنف بين الأشخاص: وهو العنف المتبادل بين الأشخاص.

٣ ـ العنف الجماعي وهو العنف الذي تمارسه مجموعات ويسميه التقرير العنف الاجتماعي.

---

(١) التقرير الخاص بالصحة والعنف في العالم: الصادر عن المنظمة العالمية للصحة في أكتوبر سنة ٢٠٠٢

(٢) عندما نتحدث عن العنف «أيا كانت بواعثه أو أغراضه» فهل نرفض حق المظلوم في الدفاع عن نفسه وحق الشعوب المستعمرة في مقاومة قوى الاستعمار أم هل نسوي بين فعلي الظالم والمظلوم.

(٣) أطلقت المنظمة العالمية للصحة الحملة العالمية للوقاية من العنف عقب إصدار التقرير الخاص بالصحة والعنف في العالم في أكتوبر ٢٠٠٢. وتهدف هذه الحملة إلى إذكاء الوعي بمشكلة العنف.

أما اجتماعيا فالعنف سلوك بشري يقصد به إيذاء الآخر جسميا باستعمال القوة أو نفسيا كالضرر الناجم عن إهانة وعموما العنف سلوك يقصد به تعمد المس بالآخر جسميا أو معنويا، فالضرر الناجم عن سخرية من شخص أو عن استعمال القوة ضده، يعتبران سلوكين عنيفين وإن اختُلِف في تقدير حجم الضرر الناتج عنهما.

وفي السلوك العنيف معتد وضحية دوما، من هنا يكون تقييم ما ينتج عن ممارسة العنف من تقييم الضحية حسب الحالة والمكانة الاجتماعية. وهو ما يجعل الأمر ذاتيا جدا. ويكون للذاتي السبق على الموضوعي وهذا ما يؤدي للاختلافات الكبرى بخصوص تقييم بعض الممارسات التي يعتبرها الضحية عنفا ويجد لها الفاعل أكثر من تبرير وللثقافي فيها دور كبير. فالمعلم الذي يضرب التلميذ، مثلا، يعتبر أنه يؤدبه أو يدفعه لبذل مزيد من الجهد حتى يستوعب المعرفة وبذلك يجعل ما يقوم به عملا إيجابيا وهومن صلب مصلحة التلميذ والمبرر الثقافي الذي يضفي «مشروعية» على فعله ما يتداوله الحس المشترك «عصا المؤدب من الجنة». كما تبرر الدولة عنف أجهزتها الأمنية بأنه لا يتعدى العمل على فرض القانون ورفض الفوضى ومرة أخرى نجد المبرر ما يروجه المأثور «٦٠ سنة مع سلطان جائر خير من ليلة واحدة بدون سلطان» أما الضحية فإنه يعمد إلى عكس ذلك تماما حين يعتبر العنف في كل الحالات شكل من أشكالا العدوانية.

فالعنف تتعدد تعريفاته وأشكاله لتتوزع على العنف الجسمي والعنف المعنوي والعنف اللفظي. أما دوافعه فهي بدورها متنوعة إذ نجد ما هو غريزي في الإنسان وهو من نزعته العدوانية والعنف الناجم عن سياقات ووضعيات تحف به فتجعل منه ردة فعل كما هو حال العنف الناتج عن حالات نفسية أو تفريغ أحاسيس كما يمكن للعنف أن يكون مبرمجا وفق استراتجيات فردية أو جماعية تهدف إلى إدراك غايات معينة.

من المهم التمييز بين العدوانية والعنف، إذ أن العدوانية هي ميزة غير

مقتصرة في الشخصية، والمسماة بـ «الغريزة» كما ذكرنا سابقا والتي تظهر في بعض الأحيان ونطلق عليها «سلوكاً عنيفاً»، أي أن العدوانية هي إحساس لا يكون ضرورة عنيفا وبالمقابل فان العنف هو سلوك يشتمل دائما على العدوانية.

III/ الهوية:

يرى فراج قتلوب (Gottlob)[1] أن الهوية لا تعرف لأن كل تعريف هوية[2] ولكن يمكن أن نقول، دون التخبط في متاهة الفلسفة والمنطق الرياضي، أن الهوية هي ما يعرف به الشيء ذاتا كان أو فعلا أي ما يشخصه كما جاء في كشاف اصطلاحات الفنون للتهانوي حيث يقول «الهوية بضم الهاء والياء النسبة هي عبارة عن التشخيص وهو المشهور بين الحكماء والمتكلمين وقد تطلق على الوجود الخارجي وقد تطلق على الماهية مع التشخيص» ويُعَرِّفُ الجرجاني الهُوِيَّةَ بأنها: «الحقيقة المطلقة المشتملة على الحقائق إشتمال النُّواة على الشجرة في الغيب المطلق»[3]

فالهوية للإنسان تشخيص يعرف به الفرد نفسه بالنسبة للآخر والذي يعرفه بدوره من خلال نفس التشخيص فهي عبارة عن صورة نمطية تنسج من الرموز الثقافية والسمات الأساسيّة النفسية والاجتماعيّة التي تبين انتماءه لمجتمع بشري ما. فكل قوم منسجمون متشابهون، تجمعهم هذه الخصائص والسمات الأساسيّة النفسية والاجتماعيّة وتميّزهم عن الآخرين الذين لهم أيضا خصائص وسمات أساسيّة نفسية واجتماعيّة خاصة بهم وتميزهم عادة عن الآخر. وتشتغل هذه الخصائص في شكل وحدة مشاعر داخلية لكنها تمتد في شكل شبكة وعي شاملة كل أفراد المجتمع ولا يفهمن من هذا أنها تجمع بمفهوم الجمع الإضافي (واحد

---

(١) (فراج قتلوب (Frege Gottlob) أستاذ رياضيات ألماني ويعتبر مؤسس المنطق الرياضي.

(٢) Nicole SINDZINGRE, identité, Encyclopédia Universalis

(٣) الجرجاني (السيد الشريف علي بن محمد): التعريفات، مكتبة مصطفى البابي الحلبي، القاهرة، ١٩٣٨. ص: ١٩٠

+ واحد) وإنما المقصود هو الجمع الكلي الذي يتركب من الكل ككل مركب تكون قيمة الفرد من حيث هو سلوك وشخصية تتماهى في سماتها مع المجموعة المنتمية لها وهي مجموعة تمثلات سلوكية وذهنية لا يتحقق وجودها إلا بها في نفس الوقت ولا قيمة للفرد إلا كسلوك ونمط عيش وتفكير يتماثل مع الكل.

كما تجسد هذه الخصائص والسمات الأساسيّة النفسية والاجتماعيّة وحدة عناصر مادية تحقق التمايز مع الآخر وسلوكات تحقق التكامل والاستمرارية في التماهي. وهكذا تكون الهوية وحدة مادية ونفسية تجعل الفرد يتماهى مع مجتمعه ويتميز عمن سواه فالهوية هي انتماء يمنح الفرد مشاعر الأمن والاستقرار بتجسده في الآخر الذي يقاسمه وجوده ومصيره ويواجه معه تحديات ومصاعب الحياة.

إن دراسة الهوية في علوم الإنسان جد معقدة وذلك لما تحويه من عناصر متداخلة وعصية على التحليل وهي تلك المكونات غير الظاهرة ذلك أن بعض السمات النفسية أو الاجتماعية قد تتوارى خلف محدث ما يظلل عليها وقد يؤدي إلى وأدها نهائيا أو إلى تراجع آدائها مرحليا وهذا منوط بقدرتها على الصمود وقدرة المحدث على الاستمرار. ولنا في ثقافة البلدان الإسلامية أحسن دليل فالمنطقة العربية لم تعرب في أغلبها إلا بفعل الإسلام الذي لم يعرب مناطق إسلامية أخرى مثل باكستان وإيران. ونلاحظ الشيء نفسه مع تأثير الثقافة الاستعمارية في إفريقيا حيث نجد مناطق حافظت على لغتها ولباسها وأخرى تبنت لغة ولباس مغتصبيها.

لا يمكن الحديث عن الثابت والمتحول عند مقاربة الهوية كما لا يمكن الحديث ايضا عن أساسي وثانوي أو عنصر تقدم وعنصر انكفاء على الذات، أو عن مقيد وديناميكي ومتكلس[1] لأن عناصر الهوية كل مركب لا يمكن الفصل بينها إلا في التحليل الأكاديمي أما في الواقع يؤكد اجتماعيته أي انتماءه

(١) انظر مقال «صناعة الهوية» لهيثم مناع ناشط حقوقي عربي مقيم بباريس. مقال منشور على الانترنت: http://www.achr.nu/art59.htm

للاجتماعي الذي كلما ظن الباحث المختص أنه تمكن منه انفصم وتملص هذا الاخير وهذه مسألة متعلقة بعلمية علم الاجتماع وتنطبق على كل ما يدرس من مواضيع. فالظاهرة التي تبدو واضحة تتحول إلى معقدة كلما أراد الباحث الاجتماعي إخضاعها للبحث العلمي. ومعلوم أن عقلنة الاجتماعي تبقى قضية محيرة وتجعل المختص في علم الاجتماع حائرا متوترا على الدوام.

و اعتقد أن الاناسة هي المقاربة الأكثر اقتدارا على تحليل ما أنا بصدده إذ هي دراسة أشمل للإنسان. فهذه المقاربة تبين أن الهوية محددة لانتماء الفرد لمجموعة ضيقة أولا وهي أسرته ثم يكتشف يعد ذلك أن مجال انتمائه أشمل. بل قد يقال أن الموروث الثقافي هو محور الهوية كـ «أنا واعية» ومحدد انتماء لمجموعة لا احد في الحقيقة اختارها. ولكن قد يفقد هذا القول أهميته عندما نتحدث عن الهوية كوعي موسوم بجملة من الرموز الثقافية التي من خلالها يُعرف الإنسان عند الآخر ويعي ذاته وتُحدد سلوكه مع التأكيد على أن هذا الوعي يتم في مستويات ثلاث تتدرج حسب مراحل عمر الفرد وتجربته في الحياة. ويتضح من خلال ما ذكر أن الهوية تعمل داخل الفرد إذ هي في علاقة مع وعيه بذاته إلا أنها، في الحقيقة، خارجة عنه لأنه يتلقى مكوناتها من المحيط لتكون عنده صورته النمطية من خلال علاقته مع الأخر فأول عُنصري هويته وهما اسمه وجنسه يأتيانه من هذا الخارج ولكن فعل الهوية في الفرد عمل ياتيه عن وعي منه. قد يعترض على هذا القول بـ «كيف يعتبر فعل يبدو ظاهريا خارجا عن الإنسان من فعله؟ إذ ربما فهم من قولنا أن الهوية تفعل في الإنسان اتسام هذا الأخير بالسلبية وهذا ما يتنافى مع اعتبار العمل من عنده ولكن بالعودة لمفهوم الوعي بالهوية على أنه حلول في الفرد، بالمفهوم الصوفي، يتضح المعنى وينتفي البعد بينهما ويصبح عمل الهوية هو عمل الفرد. فعندما تنادى الأم مثلا ابنها باسمه يستجيب دون تفكير لكن ليس دون وعي لأن اسمه كرمز يدفعه للاستجابة وبوعي منه.

فالهوية في عوارضها الذاتية جملة رموز تجمع مجموعة بشرية أما في ما

يعرض لها في أحوالها فإن ذلك منوط بما تكون عليه الحالة العمرانية. يقول جيرولد بوست[1]، «دلى عالم الإرهاب الشهير آريل ميراري بملاحظة هامة في خريف العام ٢٠٠٤، مشيرا إلى أن الإرهاب الانتحاري «طبيعي» جدا. فقد أشار إلى أنه فيما كان يسير في ساحة هارفارد (بولاية مساشوسيتس)، استوقفته فكرة أن المراهقين هم مراهقون لا يختلفون عن بعضهم بعضاً في جميع أنحاء العالم. وحين سألته عما يعنيه بذلك قال لي: عندما دخلت محلا للبيتزا في كامبريدج كان المراهقون يدردشون عن فريق [كرة القدم] المفضل لديهم، وهو فريق «باتريوتز» في نيو إنغلاند (كان ذلك خلال مباريات التصفية لبطولة السوبربول)، عن أبطالهم في الفريق كرامي الكرة توم برادي، وكيف أنهم يرغبون في أن يكونوا ذات يوم حين يكبرون نجوما في كرة القدم كأبطالهم. ويحدث الشيء نفسه في مخيمات اللاجئين في الأراضي المحتلة؛ ولكن فريقهم المفضل هو حماس وأبطالهم هم الشهداء، وهم يرغبون في أن يكونوا ذات يوم حين يكبرون شهداء مثل أبطالهم. كان الشيء طبيعيا إلى درجة مرعبة». فالحالة العمرانية هي التي تفرض الاهتمامات والمهيمن منها تكون له الأولوية فالشاب في كامريدج وبفعل عدة عوامل اجتماعية وثقافية كان أول اهتماماته فريق كرة القدم والشاب الفلسطيني تفرض عليه حالته العمرانية وأهم مميزاتها الرزوح تحت نير استعمار عنصري تفنن في إذلاله تكون المقاومة هي العنصر المهيمن وبذلك يكون الأبطال عنده تلك المجموعة التي تهب أرواحها بسرور على أمل أن يعيش من بقي وراءهم أقل تعاسة مما هم شاهدوه.

III/ ١ ـ أصل الهوية؟

مما لا جدال فيه أن الهوية مكتسب ثقافي لا معطى طبيعيا وربما يجرنا هذا للتذكير بالفرق الطفيف بين الماهية والهوية فالأولى معطى كقولك «إنسان» والثانية متصلة بالثقافة كقولك «عربي» أو «أمريكي» لذلك هي مكتسبة بالموروث

(١) طبيب وأستاذ في الطب النفسي وعلم النفس السياسي والشؤون الدولية، ومدير برنامج علم النفس السياسي بجامعة جورج واشنطن بمدينة واشنطن العاصمة

وربما كانت مكتسبة بـ «تحول الولاء» أو بالانثقاف[1].

يكتسب الإنسان هويته أولا أثناء تنشئته حيث يعي انتماءه الأول لعائلته ثم للمجال الثاني في حياته (الحي أو القبيلة) نتيجة ما يعيه مع فعل أعوان التنشئة فيه وهم خاصة مؤسسات التنشئة (الأسرة، مجموعة الأتراب، المدرسة، . . . .) ويمر الناشئ بمرحلتين الأولى يكون فيها سلبيا وهي مرحلة تتسم بعلوية المجتمع على الفرد الذي يمارس عليه سلطته عموما أما الفترة الثانية فهي تلك التي تبدأ مع الشعور بالذات عندما يصبح الفرد يفكر بالأنا وتتسم بالتعلم والوعي. وهذه مسألة أقرب ما تكون من اهتمامات الأنتروبولوجيا الثقافية وملخصها إقرار أن الثقافة تصبغ شخصية الإنسان الذي بدوره يؤثر فيها[2].

في مختلف هذه المراحل يكون الناشئ باحثا عن مكانه أي عن انتمائه الذي يتحقق بالتماثل مع نماذج تقدمها المجموعة التي ينتمي لها وهي تتدرج كما بيناه سابقا في مساحات فعل الهوية. وهنا يتبين المفهوم الجماعي للهوية عندما تصبح الشخصية الأساس بالمفهوم الذي حدده لها ابرام كاردينر أي مجموع السمات النفسية والاجتماعية الثابتة والمشتركة بين أفراد المجتمع والمستبطنة أثناء التنشئة بدور مؤسساتها وتحقيق الانتماء لمختلف الأنسقة الاجتماعية حيث تتم عملية التكيّف الاجتماعي. وهو ما يجعل الفرد يعي هويته بمفهومها الجماعي. وهي بهذا المعنى تفيد تقريبا ما يعنيه مفهوم l'habitus بالمعنى الذي حدده بيار بورديو[3]

---

(١) تثاقفا وذلك عندما يقع اتصال بين ثقافتين أو أكثر وتؤثر كل واحدة في الأخرى وتتأثر بها. وهي عملية الاتصال بين حضارات الشعوب التي عرفتها الإنسانية عبر التاريخ. و انثقافا عندما يكون الاتصال من باب الهيمنة فتهيمن ثقافة على أخرى فتشوهها أو تقضي عليها نهائيا.

(٢) فسر هذا هيرسكوفيتس عند حديثه عن ثلاث متناقضات للثقافة وذلك في كتابه أسس الانتروبولوجيا الثقافية.

(٣) l'habitus est le produit du travail d'inculcation et d'appropriation nécessaire pour que ces produits de l'histoire collective que sont les structures objectives (e. g. de la langue, de l'économie, etc: parviennent à se reproduire, sous la forme de dispositions durables, dans tous les organismes (que l'on peut, si l'on veut, appeler individus) durablement soumis aux mêmes conditionnements, donc =

III/ ٢ ـ سر الهوية كمحفز للفعل:

لأن الإنسان كائن ذو عقل، كما يقول ابن خلدون، فإن وجوده يختلف عن وجود الكائنات الأخرى وإن اشترك معها في الجانب الطبيعي من الوجود الذي يقف عنده وجودها في حين أن الإنسان يكون واعيا بوجوده باعتباره ذاتا واعية ذلك أنه واع بوجوده من أجل ذاته، أي أن الذات أو الهوية تصبح سبب وجود وهذا يجعل وجود الإنسان مختلفا عن وجود الحيوان فهو لا تحركه غرائزه فقط وإنما تحركه خاصة وعيه بوجوده كإنسان له هوية. فالطفل في مجموعة اللعب يتحرك مدفوعا بمكانته في المجموعة لا برغباته في اللعب فقط فهذه الرغبة يمكن أن تجدول في خانة الغرائز، أي ما يشترك فيه الإنسان مع الحيوان، ولكن ما يكون مدفوعا إليه باستحضاره لمكانته في المجموعة يكون ناتجا عن وعي وتفكير وتدبر وهذا ما يوضع في خانة الفعل العقلي أو المعقلن أي الناتج عن تدبر واستعمال العقل.

فالهوية، إذا، في عوارضها الذاتية ما يعرف به الفرد أو الشيء في مقابل الآخر، أو جملة رموز تجمع مجموعة بشرية أما في ما يعرض لها في أحوالها فإنها تنشط في حالة مواجهة آخر ذي رموز مختلفة وفي حالة اشتداد المواجهة وتحول الاختلاف إلى خلاف يتحول الوعي بالانتماء إلى تمحور حول تلك الرموز إلى درجة الحلول بالمفهوم الصوفي فيصبح المستبطن موجها للفرد وطاقة للفعل ويخضع له الفرد خضوع المملوك لمالكه دون أي مجهود نقدي ويشتغل العقل طائعا لها وبذلك تتحول طاقته الإبداعية إلى «طاقة إبداع الخاضع» فينحسر إبداعه في منشط الاستجابة للهوية.

III/ ٣ ـ الهوية فاعل اجتماعي:

لا نروم، في هذا السياق، عقلنة الهوية وإنما نسعى لتبيان قدرتها على توجيه فعل الإنسان وهذا يحيلنا منهجيا على محاولة التمكن من كشف آليات

---

placés dans les mêmes conditions matérielles d'existences. «Pierre Bourdieu, = Esquisse d'une théorie de la pratique, Editions Droz, 1972 p. 282

هذا الفعل. وتختلف فاعلية هذه الرموز في المساحة والمدى والقوة تبعا للأحوال والحديث عن فعل الهوية يتطلب أولا تحديد كيفية عملها ومساحاته.

١/ كيفية فعلها:

نقسم فعل الهوية في الإنسان إلى نمطي الفعل: التلقائي والانفعالي.

الفعل التلقائي:

انطلاقا من مقولة ابن خلدون «إن كل حادث من الحوادث ذاتا كان أو فعلا لا بد له من طبيعة تخصه في ذاته وفيما يعرض له من أحواله»[١] يكون فعل الهوية خاضعا لطبائع العمران أي لمحيطها الثقافي وأحواله وما يعرض فيها من الحوادث فتنشط وتتراخى رموزها وتذهب أو تتوارى وكل ذلك حسب الأحوال في بعديها التاريخي والآني. وللتراث في هذا دور كبير باعتباره مكونا أساسيا للاشعور الجماعي بالمعني الذي حدده له يونغ C.G JUNG[٢] إذ تعدى حدود اللاوعي الفردي الذي ركز عليه أستاذه سيجموند فرويد إلى لاوعي جمعي داخل كل فرد وهو مخزون أثرى وأعمق من مخزون الخبرة الشخصية المكبوتة والتي تمثل اللاوعى الفردي كما حدده فرويد، ويحتوي اللاوعى الجمعي الخبرة الناتجة تراكما عبر تجربة الوجود الجماعي بكل ما حدث فيها على مستوى مختلف الأنسقة الاجتماعية. فانتماء الفرد للمجتمع يتمثل في ما يتجسد في سلوكه ومظهر حياته من ثقافة ذلك المجتمع. أو لنقل في خضوعه لثقافة المجتمع فمع نشوئه يتبنى الفرد لا شعوريا ثقافة المجتمع الذي ينشأ فيه وبذلك يكون التراث موجها لاشعوريا لفعل الإنسان. هكذا يكون التراث في نهاية التحليل هو المخزون في اللاوعي الجمعي وبذلك يصبح له تأثير الموجه لسلوك الفرد. ومنذ الثلاثينات من القرن الماضي، مع عالم الاجتماع الأمريكي «جورج ميد» بين أهل الاختصاص أن الوعي بالذات معطى اجتماعيا إذ عندما يعرف الفرد ذاته (هويته) بالتناغم مع الآخرين وتبني وجهات نظرهم وسلوكهم.

---

(١) عبد الرحمان ابن خلدون، المقدمة، دار الكتاب اللبناني، بيروت ١٩٧٨، ص: ٥٨

(٢) محمد عابد الجابري، العقل السياسي العربي، ،المركز الثقافي العربي،١٩٩١ ص: ١٠.

في هذه الحالة يكون الفرق بين الفرد والمجتمع فرقا بين الميكرو والماكرو سسيولوجي أي أن فعل الهوية في الفرد يعاد إنتاجه في الجماعة مع اختلاف أن القدرة على الفعل تصبح أكبر باتحاد القوى ولو كمعامل نفساني فمحب فريق كرة قدم مثلا لا يتحول إلى عنيف ولا يعبر عن تعلقه بفريقه واستعداده للموت من أجله إلا عندما يكون في مجموعة من أحباء الفريق. كما أن الشعارات الأيديولوجية وحتى الوطنية لا ترفع إلا في التجمعات. لأن التجمع كمعامل وجداني يضاعف روح الاندفاع والحماسة لذلك يسعى الزعماء دائما لإلقاء الخطب في التجمعات الجماهرية. فالهوية الجماعية تكون أكبر قوة وبالتالي أكبر فاعلية فالجمع إن حصل له الالتقاء حول شيء واعصوصب عليه تحول إلى قوة ولا يكون ذلك إلا بالشعور بالهوية الجامعة التي تخلق من المجموعة جسما واحدا ومن التجمعات الأصغر والأفراد خلاياه. لو نجحت الأحزاب الشيوعية في تحويل الانتماء الطبقي إلى هوية لدى عامة العمال لحققت المشروع الماركسي النموذجي. لكن ذلك لم يحدث تاريخيا لطغيان شعور أكبر وهو الانتماء الذي تجسد عبر التاريخ والمتجذر في اللاوعي الجماعي السالف الذكر وهو الجانب الروحي مما يسميه ابن خلدون طبائع العمران وهو مشترك بين مكونات النسيج الاجتماعي في كليته ويحقق هيمنة الوعي الجماعي على الوعي الفردي وهذا ما يفسر تظليل الهوية الجماعية على الهوية الفردية أو هوية المجموعات الضيقة.

الفعل الانفعالي:

الشعور بالانتماء أي بالهوية ينشط في حالة مواجهة أو شعور بالامتهان أو الاستنقاص من الآخر وعندها يشتد ويكبر التحدي ويتجسد ذلك في عمل القيادة المعترف كممثل ورمز للهوية وفي حال عدم تصديها لما اعتبر مهانة للمجموعة تفقد شرعية وجودها وتصبح الشرعية لمن يدافع عن الهوية الجماعية والتي تتحول إلى فاعل تاريخي محدد لما يحدث في الواقع. ويعج الواقع المشاهد كما التاريخي بالأمثلة التي تجسد هذا الطرح ففي الشرق العربي يحدثنا المعري

على التعايش المسيحي الإسلامي في منطقة الشام في قوله: «هذا بناقوس يدق وذاك بمئذنة يصيح ليت شعري أيهما الصحيح» وقد تواصل هذا التعايش وأعطى بعض المسيحيين جهدا يشكر في خدمة التراث الإسلامي. ولكن عند تدخل قوى من مصلحتها تفجير ذلك التعايش تقاتل المسيحيون والمسلمون سنين طويلة. وعاشت البوسنة والهرسك نفس التجربة وبتدخل من نفس العناصر الخارجية وفي الحالتين كان القتل على الهوية.

و تمثل الحالة النازية في ألمانيا مثالا آخر في توظيف الهوية الجماعية والوعي الجماعي فرغم قوة الطبقة العمالية وهي القوة الكلاسيكية للثورة الشيوعية ورغم وجود حزب شيوعي هو، آنذاك، من أقوى الأحزاب الشيوعية في أوروبا اشتغلت أجهزة الدعاية النازية على اللاوعي الجماعي واستخرجت من مخزونه أسطورة علوية الجنس الآري (ARYEN)[1] ووظفها الخطاب النازي ليجعل الألمان مستعدين للتضحية من أجل تحقيق علوية هذا الجنس. واستغل من الوعي الجماعي الشعور بالمهانة من نتائج الحرب الأوروبية الأولى (١٩١٤/ ١٩١٨) وبذلك بهتت هوية الطبقة وسطعت هوية القومية لأن الطبقة جزء والقومية كل وطبيعي أن يطغى الكل على الجزء[2].

تنشط، إذا، الهوية وتتحول إلى فاعل عند تنشيط عناصر في اللاوعي ويكون ذلك عادة عند الاصطدام بالآخر أي في حالة مواجهة آخر ذي رموز مختلفة وفي حالة اشتداد المواجهة وتحول الاختلاف إلى خلاف يتحول الوعي بالانتماء إلى تمحور حول تلك الرموز إلى درجة الحلول بالمفهوم الصوفي فيصبح المستبطن موجها للفرد وطاقة للفعل ويخضع له الفرد خضوع المملوك لمالكه دون أي مجهود نقدي ويشتغل العقل طائعا لها وبذلك تتحول طاقته

---

(١) هو لفظ يعود للسنسكريتية (لغة البراهمة) ويعني الممتاز، المحترم، والشريف. انظر:
Raoul VANEIGEM, Aryen, Encyclopédia Universalis.

(٢) حلل هذا المثال أكثر في «من أجل مدرسة علم اجتماعية خلدونية»، المولدي اليوسفي، الحياة الثقافية عدد خاص: ابن خلدون، ١٧٣، ماي ٢٠٠٦.

الإبداعية إلى «طاقة إبداع الخاضع» فينحصر إبداعه في منشط الاستجابة للهوية. تنشط رموز الهوية الجماعية متحولة إلى خزان طاقة تشعل بها حركية تاريخية الهدف منها تحويل الحالة البخسة إلى حالة نافقة. وهذا ما نلاحظه بكل وضوح في تسميات الأجنحة العسكرية للمقاومة الفلسطينية فكتائب القسام، مثلا، توظيف لرمز عز الدين القسام الشيخ (الجانب الديني) المقاوم (الجانب الوطني الاجتماعي)، شهداء الأقصى توظيف للرمز الديني والتراثي للمسجد الأقصى الذي كلما ذكره ياسر عرفات أضاف «الشريف، أولى القبلتين، وثالث الحرمين ومسرى النبي محمد صلى الله عليه وسلم».

عندما يتأزم الحاضر يكون الاستنجاد بالماضي كأحد أبواب محاولة الخروج من الأزمة فينشط التراث ويحضر الماضي ويقع الانشغال بالتاريخ بحثا عن أمجاد تظلل على واقع بخس في مرحلة أولى ثم وهو الأهم تحويل ذلك المحزون التراثي إلى خزان طاقة للعمل على تثوير الحاضر وتجنيد المجتمع الخروج من وضعية الدون. ويتجسد هذا اليوم في أسماء مختلف تنظيمات المقاومة العراقية حيث تتردد أسماء من التراث ذكرت في التاريخ كقيادات قتالية.

III/ ٤ ـ في التعامل مع التراث:

يتساءل فريديريك معتوق لماذا لم تتعامل الهوية العربية مع التراث بما سماه «ابتعاد نظري»[1]؟ وفي ما أرى فإن أزمة تعامل العرب مع التراث تعود إلى أن الهوية العربية لم تتمكن من التخلص من حالة الاضطراب منذ أفاقت على واقع التخلف وهذا الاضطراب المستمر هو سبب عدم انجاز مشروع التجاوز كما حصل في الغرب حيث وجدت «كتلة فواعل تاريخية كلية» (un bloc total d'acteurs historiques) غطت جميع مجالات الفعل التاريخي وقد تشكلت عبر مدة زمنية قد تبدو طويلة إذ انطلقت مع ما تعارف على تسميته بالنهضة (القرن ١٥) إلى الثورة الصناعية (القرن ١٩)، ولكن هذه المدة قد لا تعتبر طويلة في

(١) فريديريك معتوق، سوسيولوجيا التراث، دار الحداثة، بيروت، ٢٠٠٦، . ص: ٩

حياة الشعوب خاصة إذا رافقتها إنجازات تؤثثها. واستطاعت أثناءها كتلة العوامل التاريخية، كل في مجاله، أن تصفي مع الماضي بالتجاوز والإلغاء كما وقع في التغيير الكبير الذي عرفته أوروبا، مع هيمنة الكنيسة، أو بإعادة الانتشار كما فعلت مع الدين أو بالتصعيد وفسح المجالات وذلك ما وقع مع العلوم. ولكن هل يعني هذا أن الغرب تخلص من البعد الديني لثقافته؟

هذا ما بهر الكثير من أبناء الغرب ومن الثقافات الأخرى. أما في واقع الأمر فإن ما حدث لا يتجاوز هيمنة ظاهرة التقدم العلمي وأيديولوجية العلمانية فظللت إنجازات الكتلة التاريخية الكلية السالفة الذكر على الجانب الديني الذي انكفأ إلى الوراء مع بخس قيمته الاجتماعية وجنح لمهادنة محيطه محافظا على علاقات في المجال الاجتماعي المتواري[1] وأحيانا في المجال الظاهر مثل الدور الذي لعبه بعض رجال الكنيسة في أمريكا اللاتنية عندما ساندوا التنظيمات الماركسية وهو ما أطلق عليه في السبعينات من القرن العشرين «الآباء الحمر».

ثم لو تخلص الغرب من المكون الديني لثقافته، وما فيها من «حقد صليبي» لا زال يختزل هزيمة الحملة الصليبية على القدس التي هزم فيها أمام جيش صلاح الدين، لكان صادقا في تعامله مع الشعوب الأخرى والشعب العربي منها خاصة وهو أمر تنفيه كل ممارساته. إن كان الغرب صادقا في شعاراته فلماذا يسعى بكل جهده لتدمير كل محاولة لتطور هذا الشعب؟ فهو من ناحية لا يفتأ يحدثه عن الحداثة وأهميتها ولكن يحاصره في هذا المجال في حدود استهلاك فائض إنتاجه وكأن نصيب هذا الشعب من الحداثة حدد في استهلاك فائض إنتاج مستعمره. أوضح من ذلك كم حاضر الغرب، باختلاف مدارسه الفكرية، في جل العواصم العربية، عن مزايا الديمقراطية ونعم النظام السياسي المدني الديمقراطي ولكن فعليا هل ادخر جهدا في إفشال أي مشروع

(١) وهو مجال العوامل الاجتماعية المؤثرة في بعض الدوائر المهمة دون أن تكون لها حضور بارز، من ذلك ما يذكر عن دور البابا في سقوط الاتحاد السوفياتي وقيل ذلك في وصول لاش فليزا الزعيم النقابي لسدة الحكم في بولونيا..

ينحو لبلورة نظام سياسي يتناغم مع الشارع العربي؟ ومع نهاية القرن العشرين وبداية القرن الواحد والعشرين نجد للعامل الديني دورا أساسيا في الإدارة الأمريكية مع بروز المسيحية الصهيونية التي تجسدت أساسا في توجه هيمن على إدارة القرار السياسي الأمريكي يعمل من أجل دعم لا مشروط للكيان الصهيوني ودفعه للتخريب الكلي للمجتمع الإسلامي والعربي خاصة. ولا أدل على ذلك مما وقع في العراق وما يقع اليوم في باكستان من محاولة لتشديد الأزمة بين المجتمع المدني والسلطة.

أما في الحالة العربية فإن النهضة، كمشروع سياسيي، كانت ملغمة منذ انطلاقها في القرن التاسع عشر ميلادي. لقد انطلقت بمنظارين عرفا بالتوجه العلماني والتوجه السلفي. بهر الأول بمختلف مكوناته من ليبيراليين وماركسيين بما رأى في الغرب وبهر الثاني بالماضي. ومع مرور الأيام زاد كل منهما تطرفا ولم يتفطن، الاثنان، إلى كونهما خارج الواقع الاجتماعي. فأصحاب التوجه الأول ينظرون من خلال شوارع أوروبا غافلين عن العوارض الذاتية وطبائع العمران كخصائص اجتماعية وأصحاب التوجه الثاني يعيشون على وقع خطاب عمر ابن الخطاب غافلين عن قانون تبدل الأحوال. لهذا لم تنجح، في ثقافتنا العربية إلى الآن، الدولة الوطنية في بلورة الهوية الوطنية كانتماء للدولة الوطنية التي عجز ت عن إنجاز مشروع سياسي يهيمن على الوعي الجماعي فيشغله عن مشروع ألماضي ويدمجه في مشروع حداثة. لقد ظلت هناك قطيعة، في المجتمع العربي، بين مجالين «مجال النخب الحاكمة» ومجال المجتمع بمختلف مكوناته. لم يتمكن المجال الأول من إنتاج مشروع سياسي تلتف حوله جل مكونات المجال الثاني[1]. كما لم تحسم مسألة العلاقة بالماضي ولم يتمكن أي

(١) تعرضت لهذه المسألة بأكثر تفصيل في نص بعنوان «La torsion: Etat/ Société en Algérie»: «قدم في ندوة دولية نظمتها جامعة صفاقس، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، خول «راهنية ابن خلدون» أيام ١٥، ١٦، ١٧ نوفمبر ٢٠٠٦، ونشر ضمن أعمال الندوة كما نشر بالمجلة الجزائرية للدراسات التاريخية والاجتماعية.

من التيارين من الهيمنة وفرض اختياراته ليجبر الآخر على الانطواء ولو إلى حين. قطعت التجربة البورقيبية في تونس شوطا في هذا الاتجاه لكن العقلية السياسية لم تكن بالنضج الكافي كما أن حملة المشروع سرعان ما ذهبت جهودهم لما دون المشروع كالتناحر حول خلافة «الزعيم» وعلى المناصب والمآثر ثم صار الزعيم هو المشروع فصار رئيسا مدى الحياة وظلل على المشروع لأن المشروع المجتمعي يستدعي الحوار وإقناع الناس بأطروحاته لا إقناعهم بوجوب بقاء الزعيم مدى الحياة وهي السبب الرئيسي في انقسام النخبة السياسية إلى موالية همها ما تقطف ومعارضة لو وصلت إلى السلطة لمارست ما تعيبه على ماسكي السلطة اليوم[1]. كما لم يتمكن الخط السلفي من العمل الهادئ من أجل انجاز برنامجه فبقي الماضي والتراث الفكري السياسي مقترنا ببعض ومضات مضيئة في سواد تاريخ طويل من التسلط والقهر واستعباد الإنسان وإذلاله. ولو تأملنا الفترة التي نمر بها لوجدنا أنه عندما يتأزم الحاضر يكون الاستنجاد بالماضي أحد أبواب محاولة الخروج من الأزمة فينشط التراث ويحضر الماضي ويقع، في مرحلة أولى، الانشغال بالتاريخ بحثا عن أمجاد تظلل على واقع بخس ثم وهو الأهم تحويل ذلك المخزون التراثي إلى خزان طاقة للعمل على تثوير الحاضر ومغادرة وضعية الدون. أما عندما تكون الحالة العمرانية تسمح بذلك فلا يستنجد بالماضي. فعندما أحس الرئيس الفرنسي شارل دوغول أن سيادة بلاده صارت منقوصة بتواجد جنود الحلف الأطلسي المستمر وبالاستعمال المألوف لسمائها كما أنه لم يكن مطمئنا لسياسة الولايات المتحدة التي قد تجره بحكم القيادة المشتركة للحلف الأطلسي في حربها في الفيتنام وكان حريصا على أن لا يفقد الاستقلال التام في القرار الفرنسي فقرر أن لا

---

(١) انظر المولدي اليوسفي، السلطة من طبائع العمران، العلوم الاجتماعية، مجلة دورية متخصصة تصدر عن مركز الأبحاث في معهد العلوم الاجتماعية في الجامعة اللبنانية، عدد أوت ٢٠٠٨.

يتواصل هذا الوضع. وكان هذا واضحا في الرسالة التي وجهها لنظيره الأمريكي ل. دجونسن[1]. هوية العزة الوطنية التي جعلت من دوغول قائد التحرير جعلته المحافظ على السيادة التامة لفرنسا. والوقوف ضد الولايات المتحدة رغم أنها مع الدول الأوروبية التي شكلت الحلفاء في حرب(١٩٣٩ ـ ١٩٤٥) ساعدت فرنسا على التحرر.

III/ ٥ ـ مساحات فعل الرموز الثقافية:

تتدرج مساحه فاعلية الرموز الثقافية من المحيط العائلي إلى المجال الكوني العام فالمحيط العائلي مجال فاعلية رمز الوالدين والأشقاء. وله عناصر تختلف فاعلية وقوة أيضا، فالاسم هو الرمز الأول الذي يسم الفرد في أسرته ويجعله يتعرف على ذاته مقابل الآخرين داخل ذلك المجال الضيق ثم يكتشف الرابط بين أفراد الأسرة ويحدد مكانه في تلك الشبكةأ حسب جنسه وهو السمة الثانية وتختلف أهمية الجنس من ثقافة إلى أخرى وذلك حسب عدة عوامل اقتصادية وقيمية منها اكتساب المعاش ومجال الحياة ثم يبدأ الفرد تدريجيا ومع تقدم سنه يكتشف مكانه ومكانته بين الأخرين من ذلك ردود أفعالهم، تجاه سلوكاته، التي يكتشف من خلالها أنه مدلل مثلا، ثم في مجموعة اللعب في الحي أو القرية أو القبيلة وهو مجال يشتغل فيه الشعور بالانتماء لمجموعة معينة، وكذلك فيه عناصر مختلفة فاعلية وقوة، يبدأ الفرد في اكتشاف هويته بأكثر جدية إذ تصبح

---

(١) Aboutissement d'un long processus de réflexion depuis son retour au pouvoir, la décision que prend le Général de Gaulle, le 07 Mars 1966, de retirer la France de la structure militaire intégrée de l'OTAN fait l'effet d'une bombe aux Etats-Unis. Dans la courte lettre qu'il adresse, en effet, Á son homologue Lyndon Johnson, il affirme sa volonté de voir la France être maître de son destin et assumer, seule, l'emploi de sa propre dissuasion. Les termes sont clairs: *(...) La France se propose de recouvrer sur son territoire l'entier exercice de sa souveraineté actuellement entamé par la présence permanente d'éléments militaires alliés ou par l'utilisation habituelle qui est faite de son ciel, de cesser sa participation aux commandements «intégrés» et de ne plus mettre de forces à la disposition de l'OTAN. www.blogg.org/blog*

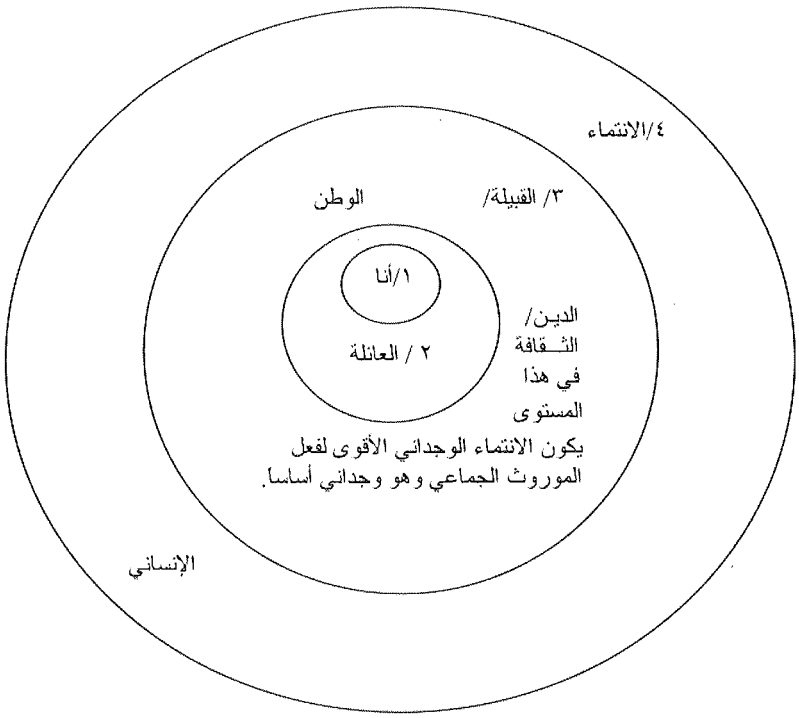
شبكة العلا قات أكثر أهمية وأدعى للجدية وتحمل المسؤولية ويكتشف أثناء لعبه مع اصدقائه مفهوم التحالفات وأن المعاملة لم تعد مع الأم التي يكتشف ردة فعلها العاتبة أو الشاكرة في تقاسيم وجهها قبل أن تنطق بها وإنما مع مجموعة يصله أذاها قبل أن تعبر عليه وتحمله في أحسن الأحوال المسؤولية في ندية مع الآخرين إن لم تكن في استنقاص وتسخير ويكتشف أهمية اسم الأب الذي يحمله كعنوان مكانة في الحي وهو ما يلاحظه في معاملة أنداده له. وتتعقد العلاقات أكثر ويبدأ في تحديد مكانه في تلك الشبكة ومكانته تلك أهم عنصر في هويته في المجموعة فهو زعيم أو عنصر مهم أو ثانوي أو عادي. وفي الوطن لا يتولد الشعور بالانتماء إلا في مرحلة متقدمة نسبيا مع نمو المقدرة على الاستيعاب والتدبر وبعد ذلك يُستوعب الانتماء لمجال أرحب وهو الكون من خلال الشعور بالقيم الإنسانية العامة.

إلا أن فاعلية هذه الرموز تختلف في المساحة والمدى والقوة تبعا للأحوال:

- في المساحة تختلف فاعلية تلك الرموز في المستوى الأول يكون شعور الأنا بذاته في مقابل الأخر داخل الأسرة وهي مساحة ما يرضي فيها أكثر مما يدفع للغضب نظرا لما تقدمه الأسرة للفرد من خدمات. فبقدر ما تتسع المساحة يضعف الوجدان ويتفعل العقل وبالعكس كلما ضاقت المساحة يهيمن الذاتي. ومن حقائق الإنسان أنه يندفع بالوجدان أكثر مما يندفع بالعقل.
- أما في المدى فتختلف فاعلية الرمز من فاعلية مستمرة إلى فاعلية ظرفية فوعي الإنسان بجنسه مستمر ووعيه بانتمائه العائلي وما يوجب ذلك عليه هو أيضا مستمر أما وعيه بما يوجب ذلك عليه فإنه يتغير فيصبح الموقف من الوالدين لا يتوقف عند حبهما وتقديرهما بل يتعدى إلى ضرورة إعالتها. كما أن وعيه بانتمائه لمجموعه اللعب فإنه مرهون باستمرار العلاقة بها. كما أن ألانتماء لتيار فكري يستمر باستمرار الاقتناع بأطروحاته، وهذا أيضا أمرتتدخل فيه عناصر عدة ليس هذا مجال التفصيل فيها.

الجامعة اللبنانية
معهد العلوم الاجتماعية
المكتبة

- وبخصوص قوه توجيه الرموز للفرد فإن الأمر أكثر تعقيدا ووضوحا في نفس الوقت ففي المجال الأول تكون ردة فعل الطفل من موقف الأهل منه فإن كان مدللا فإنه يتمادى في تمرده والتعبير عن الرفض والغضب والثورة أما إن كان يتعرض التأنيب والتأديب لأول تهور يصدر عنه فإنه يكون خاضعا وفي الحالتين يكتسب وعيا يوجه سلوكه ويكون هوية له فيذكر على أنه طفل مشاغب، متعِب، متمرد، مبدع أو على أنه طفل خاضع، مطيع، . . . فقوة الاندفاع في سلوكه يحددها وعيه بذاته في إطار العلاقة التي يعشها فإن كان في مجموعة أصدقائه زعيما يكون مندفعا آمرا ناهيا وإن كان عنصرا عاديا يكون تواصله مع المجموعة واستجابته لإيحاآتها على قدر ما يعرفه لنفسه فيها أي على قدر هويته فيها لأن فعل الإنسان الموجه من الهوية يكون واعيا، بل إن الإنسان لا يكون أبدا أكثر وعيا من حالة استجابته لهويته.



III/ ٦ ـ الهويات المنغلقة:

الهويات المنغلقة هي تلك التي تضم مجموعة أفراد وتسمهم بسيمات لا تكون بالضرورة مكتسبة من المجتمع. وتجعلها قوة انغلاقها متماسكة بل تصبغها التماثلية حتى تنصهر في صورة واحدة فتكون ردة الفعل إزاء جل ما يعرض في الحياة الاجتماعية واحدة كما يكون الموقف من الأحداث أو من الأشخاص موحد بين الأفراد فالاختلاف ممنوع. تمثل هذه التجمعات بناءا ذا طابع دقيق المؤسسات ومنضبطا لمنهاج تربوي صارم يصهر الفرد تماما ونهائيا في المجموعة بل لا وجود له إلا بها وشدة التمسك من شدة الانصهار ويقوم التنظيم على درجة مرتفعة من الانضباط والالتزام على أساس عقائدي. وعلى قدر خطورة وأهمية الدور الذي تطرحه على نفسها يشتد الالتزام والانصهار ورفض أي اختلاف لذلك نرى أن هذه التنظيمات بمختلف أنواعها وبشتى أهدافها تحرس على تنظيم تربصات لمنخريطيها تعزلهم أثناءها عن أوساطهم العائلية وعن مختلف علاقاتهم الاجتماعية التي تربطهم بغير مجالها. وما ذلك إلا لتقوية مزيد انصهارهم في المجموعة ويقوى الحرص على هذا الجانب بقدر ما يكون الانصهار ضروريا وبقدر ما يكون نشاط المجموعة سريا بقدر ما يسعى المشرفون عليها على عزل منخرطيها عن المجال الاجتماعي العام بل يصل الأمر إلى خلق عداوة للمجتمع في نفس المنخرطين حتى لا يختلطوا به ولا يتأثروا بما لا يطرح ولذلك تسارع التنظيمات الدينية إلى تكفير الآخر حتى تضمن عدم اختلاط منخرطيها به فلا يؤثر في تكوين أفرادها وهو ما يجعلها تبني أسسهم الذهنية على ما تريد. وحتى يتحقق التنميط ويصير المنتمون إليها مهما ارتفع عددهم نمطا واحدا فيصبح الأفراد قوالب جاهزة وأنماطا متماهية ينعدم الاختلاف بينها وسلوكات متكررة وتفكير متجانس وحيدة الوجهة لا تعمل هذه التنظيمات على تجميع منخرطين على التفاعل المتبادل حيث تنشأ علاقات الدمج ويتحقق لها هذا القدر من الانضباط دون أدوات قهر أو ضغط، ولكن الالتزام بالتعاليم تجعل الانضباط واجبا على العضو المنخرط. لذلك نجد هذه التنظيمات تعتمد التلقين على التعلم والنقلي عوض العقلي إلى درجة إلغاء العقل

المكوِّن ليصبح المنخرطون رهن إشارة المشرف فيقع تجنيدهم لأغراض التنظيم وتلك حالة تجعلهم ينفذون ما يؤمرون دون تردد ولا نقاش. ويقع بذلك إيجاد هوية ينصهر فيها الفرد مع شدة عداء للآخر فما إن يتلقى الفرد الأمر بإلحاق الأذى بالآخر حتى يندفع للتنفيذ بكل قواه ودون تفكير. ويكون الانتماء لهذه المجموعات «اختيارياً» في ظاهره على الأقل ذلك أنه كثير ما يكون المنتمي ضحية خطة تحكم خيوطها من محترفين يستدرجونه شيئا فشيئا حتى يدخلونه في شبكتهم أما الخروج فإنه يصعب فرغم عدم امتلاكها أدوات عقاب مادي فإنها تتمتع بقدرة عالية من الإكراه على البقاء والالتزام بما تملكه من أساليب إكراه معنوية كأن يقتنع المنخرط بأن الانتماء لتلك المجموعة هو أرقى ما يحقق وجوده. خاصة عندما ينجح التنظيم في نسج مجال اجتماعي خاص به هو عبارة عن شبكة اجتماعية خاصة بأعضائه تمكن الفرد من الشعور بالاطمئنان والرضا خاصة وهذا ما يجعل الفرد لا يفكر في الخروج عن الجماعة. ثم إن هذه التنظيمات كثيرا ما تشحن الفرد بالتبرئ من المجتمع واتهامه بالخنوع. وقد عرفت معظم الثقافات إفرازا لمثل هذه التنظيمات مثل الألوية الحمراء في إيطاليا والتكفير والهجرة في مصر.

في كل هذه التنظيمات تلعب الهوية دورا أساسيا إذ هي الجامع الأول للمنخرطين وهي المحدد للآخر الذي لا ينتمي وهي خاصة المحدد للاختلاف معه وهذا المعطى رئيسي في تحديد الموقف من الآخر خاصة في الأزمات السياسية. فالأحوال الاجتماعية ليست، في كل الحالات، المحدد الوحيد لوعي الناس بوجودهم وإنما هذا الوعي يتكون من خلال تفاعل عناصر من البنية التحتية وأخرى من البنية الفوقية. وتهيمن أسباب اكتساب المعاش وتكون العنصر الرئيسي في البنية التحتية لأنها هي الأقرب لمشاغل الأفراد. لكن هذه الحالة ليست مطلقة إذ يحدث، في إطار التفاعل الجدلي بين البنيتين (التحتية والفوقية)، أن يكون العنصر المهيمن من مكونات البنية الفوقية. خاصة تلك التي يتمحور/ يُمحورُ حولها إجماع. وهو ما ينتظم له أفراد المجتمع من معايير

جماعية يجعل بالتالي الأفراد متطابقين في ما بينهم. هذه المطابقة ناتجة عن الامتثال لنفس القيم ويتجسد ذلك في توافق أخلاقي وفكري ووجداني تشحنه القيم المتوارثة بما في ذلك الديني[1] وكل مكونات اللاشعور الجماعي وما يتمكن من الوجدان الجماعي ويستبطنه المخيال الجماعي[2] من رموز تكون أساس ما يتوحد فيه المجتمع ويعي فيها ذاته كالاعتقادات والقيم الأخلاقية ونمط العيش الموحد والإحساس بالحياة في تساوق. يكون دور الشعارات والرموز الثقافية فيه إدامة التمثلات الجماعية كمؤمنة لوحدة المجموعة وللاتفاق الجماعي. طبعا قد تتغير درجة الاتفاق من مجتمع إلى آخر ولكن لا يوجد مجتمع دون اتفاق[3].

III/ ٧ ـ الهوية والزعامة:

طبعا هذا القول لا يعني أن الأمر آليا ذلك أن هذا التوظيف ينتج عن الحالة العمرانية وعن أهمية سمتها الأساسية كمعامل لتوظيف التراث في التمحور حول رموزها ففي المجتمع المستعمَر تكون المقاومة السمة الأساس لحالته العمرانية ولذلك تفعّل كل رموز الهوية وتنشط خاصة الرموز الدافعة للتجيش ضد الآخر المعتدي. وشدة التمسك بتلك الرموز وحذق توظيفها تفعل دور الهوية وهذا منوط بمهارة القيادة فعندما يصبح القائد تجسيد المثل الأعلى ويخلق بالتفاف المجموعة حوله نوعا من «العدوى الذهنية» تجعل تكتلا صلبا يكون هو نواته الرئيسية والأصلب. ويتحقق هذا بالتزامه برموز الهوية السالفة الذكر وبالمحافظة

---

(١) يبلغ مداه في جانبه الديني ذلك لأن الديني من سماته التمادي إلى مجمل المجالات الاجتماعية فوظيفة الدين الاجتماعية تجعله فوق التدبر وفي مناعة من العقل هذه صبغة الدين الاجتماعية حتى وإن كانت مرجعيته تدعو للتدبر واستعمال العقل مثل القرآن.

(٢) تقصد بلفظ «المخيال» الملكة التي تختزل الصورة بمفهوميها المادي كصورة الأب أو الحبيب والمعنوي كدلالة الألفاظ أو الأشياء. والأساطير والخرافات.

(٣) André Akoun, Consensus, Encyclopédia Universalis

«Certes, le degré de consensus peut varier d'une société à une autre, mais il ne saurait y avoir de société sans consensus».

على تكتل أفراد المجموعة حوله وخاصة عدم المساس بالجانب الوجداني لهم. لقد تمكنت الأجهزة المختصة في الأنظمة الاستعمارية من دق إسفين بين قيادات حركات التحرر وشعوبها عندما استدرجتهم شيئا فشيئا إلى دوائرها ورسمت لهم صور المحاور الهادئ والمبتسم في وجه مغتصب بلاده وبذلك سحبت منه شرعيته لدى من اعصوصبوا حوله لا لشيء سوى أنهم يعتبرونه تخلى عن الهوية عندما صافح عدوهم وجلس إليه[1]. ثم إن هذه الجلسة تتكرر وتوهم قوى الاستعمار ذلك الزعيم بالحصول على بعض المكاسب وتمكنه فعلا من بعض المكاسب دون أن تهتز أسس الوضعية الاستعمارية كحالة عمرانية[2] وإنما فقط تمهد للزعيم المحافظة على «مصداقية» ولو ضعيفة لدى مجموعته. وقوى تعلم انها، بذلك، تضعفه في الداخل حتى توصله إلى وضعية لا يضمن بقاءه إلا بقدر ما يصلح للاتفاق معها.

تنتج الورطة عن تقابل اتجاهين متضادين في شخص واحد فـ «الزعيم»، يواجه في الداخل قوما يعانون كل أنواع الاضطهاد الاستعماري ويواجهون قوى الاستعمار قصد التخلص منه ويصطف إلى جانبهم تجمعهم هوية المقاومة إلا أن اتصاله بالعدو على النحو الذي أشير إليه يقوده إما للتمسك بهويته كمقاوم وعلى قدر تمسكه هذا يحقق نجاحات ويحافظ على تماسك المجموعة، أو إلى الاعتقاد في جدوى حلول غير المقاومة فتنقص في حضوره الذهني مكانتها أو

---

(١) سأل أحد الصحافيين الإمام الخميني، زعيم الثورة الإيرانية لماذا لا يجلس للشاه حاكم إيران آن ذاك فأجاب أنه يعلم أن الشعب الإيراني يعتقد أن البحر لا يكفي ليطهر من يصافح الشاه.

(٢) الحالة العمرانية فيها جانبان:

أ ـ الأحوال العمرانيه: الجانب المادي في الحياة الاجتماعية التي عليها المجتمع وهى نتاج طبيعته المتسمة بالتغيير المتواصل والناتج عن تفاعل عوامله الداخلية وتمازج الموروث بالمستحدث وتمفصل كل ذلك بالمحيط الكوني في بعدي الزمان والمكان.

ب ـ القيم العمرانية: وهي الجانب المجرد من طبائع العمران وإن كلن لا ينقطع عن الأول حتى أن ابن خلدون ربط بين التمدن والعلوم والصنائع والأديان السماوية من ناحية وأحوال المجال الطبيعي من ناحية أخرى

ربما يتخلى عنها وعندها يهتز رمزه كمقاوم، ويخسر بذلك هويته ومعها يخسر انتماءه وفي بعض الأحيان ينتهي بالاحتماء بالمستعمر ويصبح عميلا. لأن العمالة لا تولد مع أي إنسان وإنما هي نتيجة عدة عوامل وحوادث أولها ضعف الهوية وأخرها التنكر لها. هنا نتفطن لناحيتين في الهوية الأولى جماعية أو تكون في الزعيم نوعا من انعكاس الجماعة/ المجتمع / الثقافة/ الشعب الذي ينتمي له والناحية الثانية هي الشخصية البحتة وكلا الناحيتين الجماعية والشخصية تكونا متناسبتين طالما لا يتطور الصراع بينهما لكن عندما تختلفان يحتد الصراع بينهما. و لتجسيد هذه الأطروحة نأخذ على سبيل المثال، شخصية الزعيم الفلسطيني ياسر عرفات (٤ أوت ١٩٢٩،القدس/ ١١ نوفمبر ٢٠٠٤، بمستشفى، بباريس) ونلاحظ ماذا حقق في أقل من عشرية منذ دخول فتح [اختصار معكوس لحركة التحرير الوطني الفلسطيني] العمل المقاوم في ١٩٦٥ إلى حدود سنة ١٩٧٤ من القرن الماضي عندما ألقى كلمة باسم الشعب الفلسطيني أمام الجمعية العامة للأمم المتحدة في نيويورك. ففي هذه العشرية اشتد عود المقاومة الفلسطينية وتنافس مختلف أطيافها في مقاومة الاستعمار وحدث تمحور حول هوية المقاومة ونجحت في إيلام العدو وإحراجه على كل المستويات. لكن في تلك الكلمة طالب الزعيم أبو عمار الحضور، وهو يعلم علم اليقين من هم وماذا فعلوا بشعبه، أن لا يجعلوه يلقي غصن الزيتون. «لقد جئتكم، يا سيادة الرئيس، بغصن الزيتون مع بندقية الثائر، فلا تسقطوا الغصن الأخضر من يدي.» فكان له ما طلب وفتحت كل العواصم الغربية أبوابها أمامه للتفاوض وجندت أعوانها للتوسط بينه وبين الكيان الصهيوني. ومقابل ذلك ضغط عليه لإخماد صوت البندقية. وانجر عن هذا اختلاف الذي انتهى إلى التقاتل الفلسطيني / الفلسطيني وما ذلك إلا للاختلاف حول هوية المقاوم وضعفها إلى أن صارت توظف من طرف أعدائها. فعرف ياسر عرفات نفسه بغصن الزيتون كعلامة سلم وواصل «الزعيم» رفع راية «الغصن الأخضر» وأسقط بندقية المقاومة التي بدأ صوتها يخفت في وجه العدو ففقد هويته وتحول الصراع من أجل الإبقاء على هوية المقاومة إلى اقتتال فلسطيني فلسطيني وبهت دور

منظمة التحرير الفلسطينية وتحول الرمز من مقاوم إلى مساوم بدأت بضاعته تبخس من مدريد إلى أوسلو فواشنطن حيث اتضحت ورطة الزعيم عندما طلب منه الرئيس الأمريكي (بيل كلينتون)التنكر لمبدأ العودة [عودة المهجرين في الشتات] والتخلي عن المطالبة بالقدس [حتى في جانها الغربي] عاصمة لدولة فلسطينية يحلم بها في فراش المفاوضات. وهنا تعطلت العملية وتأكد مما كان يخشاه ويهرب منه ولكنه كان هروبا للأمام فهو يعلم أنه لا يقدر على العودة لما قبل خطاب ١٩٧٤ لقد كانت ورطته كبرى،فناسجوها[المخابرات الاستعمارية[١]] يتحكمون في أكثر من مستوى. خلت حوله الساحة من الرفاق فالبعض تخلى عنه عند تخليه عن هوية المقاومة والبعض الآخر فضل طريق المقاومة محافظة على الهوية فقتل من قتل وتفرقت السبل بالآخرين. وفريق آخر انخرط في المسار معه لكنه لا يعاني من صراع بين مكوني الهوية المشار إليهما سابقا فتصرف مقتنعا بذلك المسار ومصرا على مواصلته[٢].

ربما حاول ياسر عرفات الرجوع للطور السابق ولكن ذلك لم يعد في مقدوره لأنه تخلى عن هوية المرحلة ولأنه لم يقطع مع وجوده كزعيم لم يستطع أن يتحول إلى عميل تماما فأصبح بلا هوية. فانتهى سجينا في المقاطعة برام الله. أما الشعب الفلسطيني فلئن لم يعلن موقفه السلبي صراحة من الزعيم ياسر عرفات وراعى فيه أنه لم يتحول إلى العمالة فإنه أدار له ظهره وانتخب المقاومة الإسلامية التي رأى فيها أكثر التزاما بهويته كشعب مقاوم.

IV/ ١ ـ أ ـ العنف هوية:

هناك كيانات دأبت على توظيف المقدرة على الإكراه باستعمال العنف حتى صار ذلك لها طبعا واستنبطت له مختلف المبررات فهو من عوارضها الذاتية ويتجسد هذا خاصة في سلوك قوى الاستعمار.

---

(١) المخابرات الأمريكية وكل من دار في فلكها.

(٢) فريق أبو مازن (محمود عباس) / محمد دحلان.

و الاستعمار حالة عمرانية تمحور فيها الفاعل (أو الفاعلون) التاريخي حول ذاته في حدودها الضيقة «أوربا الغربية» ونفي الآخر كهوية وقد درس هذه المسألة عديد المفكرين مثل فرانتز فانون الذي تفطن لأن المشروع الاستعماري عمل على سلب المستعمَر هويته وبذلك وجد نوع من الشخصية الهجينة عبر عنها بـ «جلد أسود وأقنعة بيضاء». ومما يدلل على العلاقة بين الاستعمار والهوية ترتيب الثقافات المعبر عن القناعة بدونية هوية عن أخرى وعلوية أجناس عن أخرى. وقد عبر عن هذه القناعة كثير من رجال السياسة والفكر في الغرب أمثال جيل فيري الذي دافع عن الاستعمار في البرلمان قائلا: «سادتي يجب التكلم أكثر علوا وأكثر صدقا! يجب القول بصراحة أنه فعلا، الأجناس العليا لها واجب إزاء الأجناس السفلى [تململ في اليسار] أعيد أن هناك للأجناس العليا واجب، لأنه هناك واجب لها، عليها واجب تمدين الأجناس السفلى»[1] وتجسيدا لهذا الخطاب نصب في مدخل مدينة تونس، تقريبا حيث توجد ساعة ٧ نوفمبر اليوم، تمثال رجل يرنو إلى الأمام في استعلاء وتجثو تحت قدميه امرأة تلبس اللباس التونسي التقليدي مقدمة له ثمار البلاد وإلى جانبه طفل أنيق باللباس الإفرنجي وأمامه طفل تونسي رث الهندام يطلب من الطفل الفرنسي أن يعلمه وبينهما كتاب. وفي نفس هذا السياق يقدم أميلكار ألونكاستر في كتابه «الفتح» الذي خصصه للفدائيين الفلسطينيين صورة يقول أنه رأى في مجلة موالية للكيان الصهيوني صورة فتاة صهيونية ترتدي لباس الشرطة وهي تشير إلى طريق امرأة عربية رثة الهندام وقد كتب تحت الصورة «عالمان يفصلان بينهما» ثم «مسافة كبرى بين عالمين» ويعلق أميلكار ألونكاستر: «كان الأصوب أن يكتب الحالة

---

(١) «Il y a un second point, un second ordre d'idées que je dois également aborder (...): c'est le côté humanitaire et civilisateur de la question. (...) Messieurs, il faut parler plus haut et plus vrai! Il faut dire ouvertement qu'en effet, les races supérieures ont un droit vis-à-vis des races inférieures... [Rumeurs sur plusieurs bancs à l'extrême gauche.] Je répète qu'il y a pour les races supérieures un droit, parce qu'il y a un devoir pour elles. Elles ont le devoir de civiliser les races inférieures» Jules Ferry, un article de Wikipédia, l'encyclopédie libre

التي بخست إليها المرأة العربية بعد أن انتزعت منها المرأة القادمة من أوروبا أرضها وبيتها»[1]

IV/ ١ ـ ب ـ العنف سمة حالة عمرانية:

هذا التوجه وما انجر عنه أدى، في المجتمعات التي هيمنت عليها قوى الاستعلاء، إلى تزييف علامات التعريف وأفقد الإنسان توازنه الثقافي حتى إخراج الهوية كفاعل تاريخي عن مجال الفعل التاريخي بخلق «واقع تغريب»: تغريب الإنسان عن هويته / المواطن عن وطنه/ وفرض واقع التبعية وهو ما يفضي إلى تعطيل الهوية كفاعل وبذلك يتم القضاء على صبغ الوجود. لأن المساس بصبغ الهوية يفعل في الخلق الثقافي للفرد أي في تكوين شخصيته ما يفعله المساس بالصبغيات الجينية في الحقل البيولوجي فكما يوجد في هذه الحالة كائنا مشوها أو غير سوي بيولوجيا يوجد في المجال الثقافي كائنا مشوه الشخصية. وفي الحالة الأولى لا يتمكن من العيش السليم لعدم توافق تركيبته الجسمية مع المحيط وما يتطلبه من مهارات جسدية لا تستجيب لها أعضاؤه وفي الحالة الثانية لا تستجيب مقومات شخصيته لما يتطلبه محيطه المحلي أو الإقليمي أو الدولي. فإن كان، مثلا، الإحساس بالوطن كانتماء ثقافي ضعيف، عند فرد ما، فهل يصلح للدفاع عن مصالحه؟

إلا أن تحقق هذه الحالة العمرانية الموسومة بانعدام الصبغ الذاتي وإنهاء الهوية كضامن لوجود متميز يعرف فيه الفرد كما المجموعة الهوية الفردية كما الجماعية في مقابل الآخر لا تتحقق دائما. لأن قوى الاستكبار عندما تتمكن من الشعوب التي تستضعفها وتجعلها في واقع المهيمن عليه لا تملك القدرة على أبدية تلك الحالة لأنها وهي تفرض ذلك الواقع لا تستطيع إلغاء فكرة مقاومته من وجدان المهيمن عليهم. فالواقع الذي تفرضه بوسائل القهر المتنوعة المتاحة لها لا تلغي هذا السؤال: «هل الواقع أمر انتُهيَ منه ولا بد من القبول به

---

(١) A. ALENCASTRE, el fatah, les COMMANDOS ARABES EN PALESTINE., S N E D, Alger 1970

والانضباط في حدود ما يفرضه أم يُعملُ على تغييره؟» ويقر علم الاجتماع أن التغير الاجتماعي قاعدة اجتماعية لا جدال فيها ولها كوجيطو خاص بها فليس التغيير علامة وجود وإنما الوجود الاجتماعي دليل تغير. المجتمع موجود المجتمع يتغير.

والتغيير الاجتماعي يتم حسب تفاعل عناصر ثلاثة وهي الأعوان والعوامل والأحوال[1]. أما الأعوان فتقسم قسمين: الأعوان الساعية للتغيير والأعوان المضادة له ويستفيد الفريقان من مدى قدرتهما على توظيف العوامل والاستفادة من الأحوال.

الاستعمار حالة عمرانية تستبطن نهايتها فهي في عوارضها الذاتية (الاستكبار أساسا) تدعو المهيمن عليه للخنوع والاستكانة وإلغاء هويته، هذا ما تريده له، لكن ما يقع يكون في أغلب الأحيان عكس ذلك فوضعه ذاك يدعوه للثورة وهذا ما يولد ردة الفعل العنيفة لأن المدفوع للدون والمراد إذلاله أو إلغاءه لا يبقى أمامه سوى الدفاع عن نفسه وبكل الوسائل.

لا وجود لمجتمع يقبل وضعية الدونية وإن تختلف، بين المجتمعات أو بين قوى المجتمع الواحد، قوة الاندفاع في ردة الفعل ضد هيمنة الاستكبار. سأل أحد الإعلاميين حمد بن جاسم، رئيس الوزراء ووزير خارجية قطر، إن كانت الولايات المتحدة الأمريكية ضغطت عليهم فأجاب «أمريكا قد تضغط على فرنسا أو روسيا أما نحن فهي تأمر ونحن نطيع» هذا القول إقرار بواقع رضوخ لقوة الاستكبار لكنه لا يعني إقرار بقبول هذا الواقع فلا أحد يجزم بأن صاحب هذا القول لا يتطلع للحظة تحرر ولو بمقدار من هذه الحالة. ونجد نفس هذا الدبلوماسي يتحدث في مجلس الأمن عند تدارس إعلان وقف حرب جويلية ٢٠٠٦ التي شنها الكيان الصهيوني على لبنان فيقول عن قوى المقاومة «هذه تنظيمات تعتبرنا حكومات ضعيفة لم تحقق لها شيئا فأرادت أن تعول على

(١) راجع بهذا الخصوص كتاب Guy Rocher; le changement social, Points, Paris 1968.

نفسها» ونجد هنا اعتراف ضمني بحق هذه القوى في التحرك. ونجد عند السيد عبد الوهاب عبد الله وزير الخارجية التونسي موقفا مشابها عبر عنه في الاجتماع الذي عقده التجمع الدستوري، الحزب الحاكم في تونس، بعد الأحداث التي عرفتها الضاحية الجنوبية للعاصمة التونسية والتي عرفت بـ «أحداث سليمان» حيث قال أن من أسباب بروز هذه التنظيمات المتبنية للعنف الكيل بمكيالين في المنتظم الدولي. وهذا قول فيه تبرير منطلق تلك الأحداث وإن كان الدبلوماسي المذكور هنا يرفض تماما تلك التنظيمات وما تقوم به.

و قد بدأ في السنوات الأخيرة ينتشر الحديث عن العنف كممارسة تسعى للدفاع عن الهوية/ الذات في كثير من المجتمعات. وهي ظاهرة تاريخية لم تغب من مجال التاريخ البشري وإنما تعرف فترات انطواء وفترات نشاط وبما أنها تكون دائما ردة فعل فإن نشاطها وضعفها يتبعان فعل منبهها وهو غطرسة قوى الاستكبار. وفي المجتمع العربي انتشرت هذه الحالة خاصة في الشرق العربي وما ذلك إلا لاشتداد بطش الممارسات الاستعمارية ووضوح ظلمها وهو ما ينمي الشعور بالغبن ولا يجد الساعي للدفاع عن الهوية/ الذات سوى العنف ممارسة يسعى من خلالها إثبات وجوده كمقاوم يرفض القبول بمرتبة الدون ووضعية المهانة.

و بالعودة لما قاله رئيس الوزراء القطري نجد من أسباب، هذه الظاهرة وهي متعددة، رفض الشعور بالدونية التي يريد الغرب فرضها ويأس من قدرة الأنظمة عموما على تغيير الواقع نحو الأحسن خاصة في مسألة الخروج من وضعية المهيمن عليه، وتنامي الاقتناع بفشل المشروع التحديثي وبالتحديد في ما يتعلق بالاستقلال الوطني وهو ما توضحه بكل تجلي الحالة الفلسطينية وهو فشل يحسب على النظام الرسمي العربي. مع ما يشاهد من عربدة قوى الاستعمار وتعمد إذلال المجال الوجودي العربي بمختلف مكوناته حكاما ومحكومين: وأي احتقار أكبر من قول الرئيس الأمريكي عن شارون الذي عرف بجرائمه في فلسطين ولبنان أنه رجل السلم الوحيد في العالم، الساسة العرب واعون بهذا. (راجع تصريح وزيري خارجية تونس وقطر المشار إليهما أنفا.)

IIV/ خاتمة:

أي علاقة بين العنف والهوية؟

طبعا قد تمحور التحليل حول العنف الجماعي والمنظم ونقسم هذه الكيانات الاجتماعية والسياسية التي تمارسه إلى قسمين: الأول مستبطن للعنف فهو من عوارضه الذاتية والثاني ينتهج العنف دفاعا عن وجوده ضد العنف الذي يتعرض له من الأول.

و في الحالتين يلعب الوعي دورا حاسما فوعي المستكبر بمقدرته على التغلب على الآخر وتسخيره أو إلغائه نهائيا هو الذي يدفعه لفعله ويوجه أداءه وبالمقابل يتحرك المستضعف مدفوعا بوعيه بحالته التي لا يستقيم وجوده معها ولا يخرجه منها سوى مدافعته مستضعِفَهُ.

و في أغلب الحالات تتحول المواجهة إلى قضية وجود فإما يقضي الطرف الأول على الثاني وإما يفل هذا الأخير في عنف جلاده فيذهب حدته ويتخلص من غطرسته.

فالعنف هوية الاستعلاء على الآخر، الاستعمار والامبريالية وكل ممارسة تسعى لاستضعاف الشعوب وإخضاعها بقصد تسخيرها أو بخس حقها في الوجود. لا وجود لثقافة شعب تشرع العنف. وليس السائد في الظاهر من «الثقافة الأمريكية» تعبيرا عن ثقافة شعب[1] فالولايات المتحدة خليط من الأجناس والأعراق والثقافات يربط بينها، اجتماعيا، مصلحة العيش المشترك[2]

---

(١) وهنا تطرح مشكلة أخرى لا أرى الآن مجال طرحها وهي هل هناك شعب أمريكي له ثقافة أمركية؟ لقد عبر أكثر من مفكر من منظري جهاز السلطة الأمريكية على تخوفهم من المسالة الثقافية للشعب الأمريكي من ذلك ما طرحه صموئيل هنتنغتون في كتابه: من نحن؟ تحديات الهوية الوطنية الأميركية وهوكتاب يقع في ٤٢٨ صفحة ظهرت طبعته الأولى سنة٢٠٠٤ عن دار سيمون آند سيشتر للنشربالولايات المتحدة

(٢) يرفض هنتنغتون في كتابه: «من نحن؟ تحديات الهوية الوطنية الأميركية» (صموئيل ب. هنتنغتون، من نحن؟ ترجمة، تحقيق: حسام الدين خضور: دار الرأي للنشر، دمشق، ٢٠٠٥) هذه الفكرة ويعتبر الشعب الأمريكي الذي ناضل من أجل الاستقلال =

وظاهر العنف فيها يجد تفسيره في القراءة الانتروبولوجية لأصل تأسيس سلطة على العنف الذي قضى على محاولة المقاومة التي أبداها الهنود، أصيلو المنطقة عند هجوم الأوروبيين والذين تشهد بعض الوثائق التاريخية والأدبية[1] على أنهم كانوا في جزء منهم مجرمين حكم عليهم القضاء بالنفي في «العالم الجديد» وكانت تلك تسمية أمريكا في بداية اكتشافها، أو هم باحثون عن المغامرة للاستثراء كما يشهد على ذلك الكثير من إنتاجهم السينمائي. لذلك لا غرابة أن يستبطن الوعي السياسي الأمريكي العنف لأنه تأسس عليه وبادر أول مهماته به وداوم عليه حتى صار له عقدة / هوية(. . . .)

أما ما عبر عنه صامويل هنتنغتون، بعد تفكك الاتحاد السوفياتي ونهاية الحرب الباردة، في كتابه «صراع الحضارات»، من أن نهاية الحرب بين المعسكرين الغربي الرأسمالي والشرقي الشيوعي هو إعلان عن بداية حرب بين الحضارات[2]. معتبرا الثقافة أساس الصراع في المستقبل فلا يتعدى أن يكون دليلا على صدق ما قدمت لأن الولايات المتحدة، ومن انصهر في منظومتها، مسكونة بالعنف الذي بنيت عليه وبالتالي هي لا تستطيع أن تكف عن ممارسته ولذلك كان لا بد لها بعد انحلال الاتحاد السوفياتي الذي تصدر عداوتها أن تبحث عن عدو آخر تمارس عليه عقدتها وبما أن صامويل هنتنغتون كان منظر الخارجية الأمريكية فقد أوجد لها مخرجا في نظريته التي تعتبر أن تعدد الأقطاب في السياسة العالمية من تعدد الثقافات وأن الصراع تحول من صراع

= مجموعة متجانسة من المستوطنين البريطانيين البروتستانت الذين توافدوا إلى العالم الجديد من أوروبا وخاصة بريطانيا لكي يستقروا فيه ويعمروه للأبد. (هكذا وأين السكان الأصليون شعبا وثقافة)

(١) انظر، على سبيل المثال رواية: Manon Lescaut, للكاتب Antoine François Prévost

ABBE PREVOST, Manon Lescaut, F. Deloffre et R. Picard éd., Bordas-Classiques Garnier, Paris, 1965, rééd. 1990; J. Sgard éd., coll. GF; no 833, Flammarion, 1995.

(٢) ثمان خضارات: ثلاث مسيحية: بروتستانتية وكاثوليكية، وأرثوذكسية وهندوسية، وبوذية وتاوية، وافريقية وإسلامية. «(صموئيل ب. هنتنغتون، من نحن؟ ترجمة، تحقيق: حسام الدين خضور: دار الرأي للنشر، دمشق، ٢٠٠٥)

الأيديولوجيات إلى صراع ثقافات وأن استعمال القوة صار معتمدا على الثقافات أكثر من الأيديولوجيات. واعتبر هنتنغتون أن النزاع يفهم بفهم الخلافات الثقافية وذهب إلى حد اعتبار أن الثقافة تحل بديلا عن الدولة الوطنية. وهذا رأي فيه واقعية إلا أن تأصيله في الفهم الاستعلائي فيه تعسف على الفكرة وتوظيف لها لا يرقى للموضوعية التاريخية والعلمية. إننا نلاحظ، فعلا، اليوم في المجتمع المسلم عموما توحدا يتجاوز الأقطار ليصطف خلف أي بريق مقاومة يقف في وجه قوى الهيمنة وما ذلك إلا نتيجة هيمنة الاستعمار الذي تعمد إهانة المسلمين ساسة ومسوسين. وهو أول أسباب العنف الذي بدأ يتفشى في المجتمع الإسلامي، عموما، والذي هو، في حد ذاته، رفض لواقع الدونية التي يريد الغرب فرضها. تتفق جل التحاليل على أن هذا العنف لن يولد إلا مزيدا من الدمار للجميع ولن يقدم أي خدمة إيجابية للمسلمين اللهم إلا التشفي الوجداني كلما عرضت الشاشات صور بعض ضحايا من الغربيين والذين ربما يكون منهم من لا يكن إلا كل احترام وتقدير للمسلمين وحضارتهم لأن العنف أعمى فهو يضرب ضمن من يضرب أصدقاءه. ولكن التحليل العلمي يبين لماذا يتبنى هذا الشباب هذه الممارسات؟ والسبب الأول توحش قوى الاستعمار وعربدتها وتعمد إذلال المجال الوجودي العربي الإسلامي بمختلف مكوناته حكاما ومحكومين ولا أدل على ذلك من قول الرئيس بوش الابن بعد أحداث ٠٩/١١ الشهيرة والتي يعلم كل المهتمين أنها من صنع المخابرات الأمريكية، «سنعلنها عليهم (يقصد المسلمين) حربا صليبية[1] يضاف إلى ذلك فشل المشروع التحديثي وفشل تحقيق الاستقلال الوطني وهو ما توضحه بكل تجلي الحالة الفلسطينية وهو فشل يحسب على النظام الرسمي العربي وكذلك اليأس من النخب فلقد تأكد لدى هذا الشباب أن الوعي الذي يبقى حبيس القرطاس فاقد للفاعلية. فالنخب الفكرية واعية بظلم قوى الهيمنة وتتحدث عن ظلم المنتظم الدولي

(١) محطة الجزيرة بقطر هي أكثر من دافع عن هذا القول معتبرتا إياه مجرد زلة لسان وذلك عن طريق الاعلامي سامي حداد مقدم برنامج «أكثر من رأي».

وخاصة وزنه بمكيالين منذ الخمسينات من القرن الماضي[1] كما كانت النخب على يقين من أن قوى الاستكبار وأعوانها تسعي لاستعباد هذا الشعب وأوضح من عبر على ذلك تقي الدين الصلح في قوله: «نبقى في نظر اسرائيل الشعب الذي يجب أن يدخل في ظلال تبعيتها، والأرض التي تطمع في اقتطاع مساحة منها، والدولة التي يجب أن تدور في فلكها، وتقع تحت نفوذها، وتستأذنها في القهوة التي تشربها أو السيكارة التي تدخنها»[2]

و هنا تطرح مسألة مهمة تتعلق بالوعي بالأحوال. فهل الوعي بالحالة العمرانية يعني الخنوع لها والرضا بما تعكسه سواء كان سلبيا أم إيجابيا أم أن ذلك الوعي يعني تدبر الحالة قصد المحافظة على إيجابياتها وتجاوز سلبياتها؟ ويطرح سؤال آخر عن هذا الوعي في حد ذاته فهل غير هذا الوعي لدى النخب على قدمه شيئا؟ الجواب على هذين السؤالين ومهادنة النظام الرسمي العربي لوضعية يتفاقم سوءها يوما بعد يوم مع إصرار قوى الاستكبار على الإمعان في إذلال المنطقة هو مولد الإرهاب وما الهوية إلا معامل له. في إطار الوعي بالذات ومصاحبة التراث كداعم للتمكن من الانجاز وتوظيف الأمجاد كمعامل لقدرات الذات ودافع للعطاء قاعدة علم اجتماعية تتحقق في كل المجتمعات فالقهر المسلط على الشعوب والاستعلاء الذي تمارسه قوى الهيمنة هو الذي ينشط ذاك المخزون التراثي.

فالعنف ليس هوية لشعب دون آخر ولا سمة ثقافة معينة إنما هو هوية الاستعلاء والاستكبار وسمة الاستعمار والامبريالية أما ما تمارسه قوى المقاومة فهو ما ينجر عن هذا من ردة فعل للشعوب المقهورة وما هو إلا سمة حالة عمرانية تنتهي بتبدل الحال.

---

(١) انظر مجموعة مقالاته التي جمعها في كتاب عنوانه: «في معترك القومية والحرية» الصادر عن دار الآداب، بيروت١٩٧٧.

(٢) تقي الدين الصلح، في السياسة والحكم، ١٩٧٢، دار العودة بيروت، لبنان.

المراجع

- ابن منظور، لسان العرب، ١٩٩٤، دار صادر، بيروت.
- الجرجاني (السيد الشريف علي بن محمد): التعريفات، مكتبة مصطفى البابي الحلبي، القاهرة، ١٩٣٨.
- التقرير الخاص بالصحة وا لعنف في العالم: الصادر عن المنظمة العالمية للصحة في أكتوبر سنة ٢٠٠٢
- المولدي اليوسفي، من أجل مدرسة علم اجتماعية خلدونية، الحياة الثقافية عدد خاص: ابن خلدون، ١٧٣، ماي ٢٠٠٦.
- المولدي اليوسفي، السلطة من طبائع العمران، العلوم الاجتماعية، مجلة دورية متخصصة تصدر عن مركز الأبحاث في معهد العلوم الاجتماعية في الجامعة اللبنانية، عدد أوت ٢٠٠٨
- تقي الدين الصلح، في السياسة والحكم، دار العودة بيروت، لبنان، ١٩٧٢.
- سهيل ادريس، في معترك القومية والحرية، الصادر عن دار الآداب، بيروت، ١٩٧٧.
- عبد الرحمان ابن خلدون، المقدمة، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ١٩٧٨.
- فريديريك معتوق، سوسيولوجيا التراث، ٢٠٠٦، دار الحداثة.
- محمد عابد الجابري، العقل السياسي العربي، ١٩٩١، المركز الثقافي العربي.
- هيثم مناع، صناعة الهوية.، مقال منشور على الانترنت:

http://www.achr.nu/art59.htm

- ABBE PREVOST, Manon Lescaut, F. Deloffre et R. Picard éd., Bordas-Classiques Garnier, Paris, 1965, rééd. 1990; J. Sgard éd., coll. GF; no 833, Flammarion, 1995.
- A. ALENCASTRE, el fatah, les COMMANDOS ARABES EN PALESTINE, S N E D, Alger 1970.
- André Akoun, Consensus, Encyclopédia Universalis
- Guy Rocher; le changement social, points, Paris, 1968.
- Ferry, un article de Wikipédia, l'encyclopédie libre
- Nicole SINDZINGRE, identité Encyclopédia Universalis,
- Raoul VANEIGEM, Aryen, Encyclopédia Universalis
- Yousfi Mouldi, La torsion: Etat/ Société en Algérie, (Actes du colloque International: L'actualité d'Ibn Khaldoun, Sixième Centenaire d'Ibn Khaldoun. Sfax, les 15, 16, 17 Novembre 2006. Faculté des lettres et sciences humaines de Sfax avec la collaboration des de l'Association Tunisienne de Sociologie.

البوليميك الغربي والبوليميك اللبناني

ندیم منصوري(*)

السياسي البارع هو السياسي الماكر الذي يجعل من البوليميك Polemique لغة يتواصل من خلالها مع الجميع من خلال التصادم المنتج الذي يعود عليه بالفائدة ويبقيه في سدة الحكم.

السياسي الماكر، هو السياسي الزاعم والكاذب، لأن الزعم والكذب يشكلان أدواته في صوغ أفكاره. فهو يحترف لعبة المَكْر والفِكر، وحرفة الملاسنة والمداهنة، وأساليب قلب المعادلات بحسب التوازنات، وتدوير الزوايا والوصول إلى السرايا، والسير بين المعقول واللامعقول، وجعل المستحيل ممكناً.

والسياسي الماكر الذي يحترف أساليب البوليميك يستطيع أن يحفظ وزنه وتوازنه في الحكم، ويستطيع أن يتجاوز الخلافات لتجعلها تصب في مصلحته أو مصلحة برنامجه.

من أبرز أدوات البوليميك: النقد اللاذع Le Pamphlet، والهجاء Le Libelle، والبروباغندا La Propaganda، والتصارع Agonstique، والمجادلة Controverse. ونستخلص من خلال هذه المصطلحات أن البوليميك يرتكز على المشاحنات والتصادم السياسي العنيف والحاد، لكنه ليس تصادماً مسلحاً بل تصادماً كلامياً يرتكز على المكر والنقد والهجاء والمجادلة.

إلا أننا سنميز بين نوعين من الاستخدام البوليميكي، واحد أصاب في استخدامه وهو البوليميك الغربي، وآخر أخفق وهو البوليميك اللبناني.

الأول جعل منه محركاً ذهنياً (مع محركات أخرى كما سنرى) يسيطر من

(*) أستاذ مساعد في معهد العلوم الاجتماعية ـ الفرع الثالث.

خلالها على الآخرين. والثاني حوله إلى صورة معدلة أو مشوهة من الصورة الغربية فكان معيقاً لا يلبث أن يصل إلى حد الانفجار والتصادم المسلح.

لماذا نجح البوليميك في الغرب وفشل على أرضنا اللبنانية؟

١ ـ التجربة البوليميكية الغربية:

يشتق مصطلح البوليميك من الكلمة الاغريقية polêmikôs التي تعني الحرب. لكنها أعطيت في اللغات الاوروبية معنى السجال السياسي العنيف.

ويعود فضل استخدام هذا المصطلح في أوروبا إلى الألماني كارل شميت Carl Schmitt في كتابه (مفهوم السياسة La Notion de politique)[١]. والفرنسي جوليان فروند Julien Freund في كتابه (خلاصة السياسة L'essence du politique)[٢].

ويقول كارل شميت صاحب النظرة الثاقبة «ان السياسة هي قبل كل شيء القدرة على استكشاف العدو»، وهي ترتكز في نظر شميث على التفريق الصارم بين الصديق والعدو، وهذا يعني أنه لا يمكن فهم السياسية إلا على أساس الصراع بين القوميات المختلفة وهو صراع قد يصل إلى مرحلة الحرب أولا. ومن المعروف أن الحرب تمثل التحدي الأخطر في مجال السياسة لأنها مسألة حياة أو موت، وهذا ما تنساه أو تتناساه الليبرالية، ولهذا السبب ينتقدها شميت، فالليبرالية هي في نظره حرية الإنسان في أن يحيا حياة رديئة. الليبرالية تظل في نظره إيديولوجية المساومة وتمييع المواقف والمحافظة على السلام بأي ثمن.

وفيما ينتقد شميت الليبرالية، كونها تستخدم البوليميك لتمييع المواقف والحفاظ على السلام، يرى اللبناني فردريك معتوق في البوليميك محركاً ذهنياً من محركات سيطرة الغرب على العالم، حيث اعتبر في كتابه (مرتكزات السيطرة الغربية): أن لدى الغربيين اليوم خمسة محركات ذهنية تأسيسية هي:

---

(١) Carl Schmitt: La notion de politique,Champs/ Flammarion, 1992.

(٢) Julien Freund: L'essence du politique, Sirey, 1965.

(الهيمنة، **المجادلة السياسية (البوليميك)**، المعرفة، التنظيم، الربح)، التي شكلت عندهم رافعة سيطرتهم على العالم منذ خمسة قرون ونيف. وتعتبر هذه المحركات تأسيسية بمعنى أنها شكلت على الدوام قاعدة السيطرة الغربية، وأن غياب إحداها قد يجعل كوكبة السيطرة العتيدة غير ممكنة أو غير فاعلة أو مبتورة[١].

نستطيع أن نفهم رفض شميت للبوليميك الغربي لأنه يعد من أكبر نقاد الفلسفة الليبرالية في القرن الماضي ومن أهم المفكرين الذين ناقشوا إشكاليات السياسة والدستور ومعضلة الحريات العامة، كما شمل تأثيره اليمين واليسار الأوروبي على حد سواء. وعلاوة على ذلك يعتبر كارل شميت أحد الممهدين فكرياً لأطروحات المحافظين الجدد اللذين يلعبون حالياً دوراً رئيسياً في صوغ السياسة الخارجية الأمريكية.

ويعتبره أخرون مفكراً رجعياً لأنه ساند النظام النازي بعد وصوله إلى سدة الحكم في عام ١٩٣٣، وتأثر كثيراً بهزيمة ألمانيا في الحرب العالمية الأولى ومعاهدة فرساي، ولعل الدافع الخفي لفلسفته جاء بمثابة رد فعل عنيف على تلك الهزيمة. ولا بد من التذكير بأن شميت لم يكن المثقف الوحيد الذي وقف هذا الموقف. فماكس فيبر مثلا، أحد كبار مؤسسي علم الاجتماع المعاصر، تبنى نفس الموقف مثله مثل كثير من المثقفين الألمان.

ويتبين لنا مما تقدم أن رفض شميت للبوليميك كان رفضاً إيديولوجياً يرتكز على نزعة توتاليتارية شمولية. كما اعتبره كارل بوبر «عدواً لدوداً للمجتمع الليبرالي المفتوح»[٢].

فقد آمن كارل شميت في أن الكفاح هو الأداة الوحيدة الكفيلة بتوحيد الشعب. وهنا يلتقي نهاراً جهاراً بالأيديولوجية النازية، ناهيك عن دفاعه عن

---

(١) فردريك معتوق: مرتكزات السيطرة الغربية، بيروت، دار الحداثة، ٢٠٠٨، ط٢، ص ٢٣ ـ ٢٤.

(٢) Cof: Karl Popper: La Societe ouverte et ses ennemis, Le Seuil, Paris, 1979.

مفهوم الأمة النقي عرقياً، ونزعته العنصرية التي تعتبر أن الآخر المختلف يظل خطراً يجب التخلص منه مهما كلف الثمن. وقد مهدت هذه الأفكار الطريق أمام المحافظين الجدد في صناعة قرارهم السياسي وهو ما يظهر جلياً في الدور الفعال الذي يلعبونه في صوغ السياسية الأمريكية المعاصرة التي تسيطر أطروحاتهم التوسعية على استراتيجيتها السياسية والعسكرية، والتي تسعى إلى إرساء الهيمنة الأمريكية على منظومة العلاقات الدولية حتى لو اضطر الأمر إلى استخدام كل الوسائل. ويشكل الفيلسوف ليو شتراوس، الذي كان تلميذاً عند كارل شميت، عامل الربط بين فكر كارل شميت ورؤية المحافظين الجدد وذلك على الرغم من أن أيديولوجيتهم التبسيطية القائمة على افتراضات انتقائية بعيدة جداً عن الزخم الفكري لكتابات ليو شترواس ومعلمه كارل شميت.

هذا ما يجعل النازية خارج دائرة البوليميك الغربي لأنها بحسب كارل بوبر لا تنتمي، في تكوينها العضوي، إلى الفكر الغربي الحديث، بل إنها من رواسب عصبيات المجتمع المنغلق الذي كان سائداً في القرون الوسطى والذي يقوم على السحر والكاريزما ومعاداة الحرية الفردية.

وفي هذا الصدد يروي لنا الايراني علي شريعتي قصة الالماني البائس في زمن هتلر الذي كان يريد خوض الحرب لإسترجاع خمسة ملايين جرمانياً إلى المانيا كي لا يتلوث أصلهم بسائر القوميات. فيقول عنه: «ما أسخفه! إنه يموت جوعاً وبؤساً وفاقة، ولا يشعر بذاك، ولا يدرك تأثير الدعاية المزيفة عليه. ثم يريد أن يخرج خمسة ملايين نسمة من الشعب الجرماني! يخرجهم من أمريكا، ويعود بهم إلى المانيا كيلا يختلط جنسهم بالعروق الأخرى فيتلوث!.. جيد لا عمل له غير هذا.. لقد تمركز الاستحمار في قلبه!»[1]

فالبديل العملي الذي استخدمه العقل البوليميكي الغربي تمثل في الديمقراطية والقوانين المشتركة التي الزمت الدول في علاقاتها مع بعضها، والتي

---

(١) علي شريعتي: النباهة والاستحمار، ترجمة هادي السيد ياسين، بيروت، دار الأمير، ٢٠٠٤، ط١، ص ١١٧ ـ ١١٨.

أفضت إلى نموذج جديد من التفاعلات السياسية المنتجة بعد أن كانت في القرون الوسطى أو مع النازية تستجلب الحروب الطويلة والصراعات الدامية. قبل ظهور البوليميك كمنظمومة معرفية جديدة وكحقل سياسي معرفي معتمد في الغرب، كانت الرؤية السياسية الغربية مبنية على المنظومة الملكية أو الامبراطورية حيث لم يكن يؤخذ برأي الشعب أبداً، وكانت تنسج السياسة من حياكة ملكية صرفة يؤخذ فيها فقط مصالح الملوك والعروش. ولعل حرب المئة عام (١٣٣٧ ـ ١٤٥٣) تجسد هذه المنظومة الملكية المنغلقة حيث أن الخلاف بين أسرتين حاكمتين جر البلدين (فرنسا وبريطانيا) للحروب المتسلسلة لأكثر من قرن دون الاكتراث بالمزاج الشعبي أو الجماهيري.

لكن البوليميك لم يبق في ظل القرار الملكي بل تجاوزه ووضع الرأي الشعبي في صميم المعادلة السياسية. إلا أن ذلك لم يتحقق إلا «عندما إنتقل القرار الملكي ـ الامبراطوري إلى رحاب الخطاب الجمهوري الأهلي. فانغلاق الأول استبدل بانفتاح الثاني الذهني والفكري. فبعدما فرض علماء الغرب الاوروبي أنفسهم خلال القرن الثامن عشر، بالحصول على أكاديميتهم العلمية المعترف بها، والمبنية على المعرفة الطبيعية، جاء المفكرون الأحرار ليشهدوا مطلع القرن الثامن عشر ما عُرف بأنوار العقل، ثم قام أهل الثورة الفرنسية بفرض رؤيتهم السياسية ـ الاجتماعية الجديدة على أساس شعارهم الثلاثي: حرية ـ مساواة ـ أخوة.

فالبوليميك دخل المجال السياسي عبر خطوتين، تمثلت الأولى بحصول مناصريه على حرية التفكير والتعبير، والثانية بالاستيلاء على زمام السلطة في الدولة»[1].

ويعني البوليميك بالمنظور الغربي الحديث الانفتاح الذهني على رأي الخصم، على رغم إختلافها العلني والعنيف معه. فلا تعني بالتالي البوليميك

(١) فردريك معتوق: المرجع السابق ص ٦١.

الشجار والخصام، بل الجدل الخلاق والبنّاء الذي يصبو مَن يدخل في مساره الى نتيجة مختلفة جدلياً عن تلك التي انطلق منها وينتمي اليها حالياً.

هذا الاستعداد الذهني لا يقف أمام حدود المتخاصمين بل يتجاوزه ويترفع عن المصالح الذاتية الصرف (أو العصبيات) لصالح الشأن العام.

لكن أيضاً، في نهاية الجدل البوليميكي هناك بطبيعة الحال منتصر، لكن المنتصر عليهم لا يشعرون بأنهم مهزومون، لأن الانتصار البوليميكي يُدخل من انتصر عليهم في معادلة جديدة مفتوحة قد تؤدي، بعد فترة من الزمن، الى عودة المنتصر عليه الى سدة الانتصار.

فالمنتصِر والمنتصَر عليه يدخلان، في البوليميك، ضمن دينامية توحّدهما استراتيجياً وتجعل نشاطهما السياسي متكاملاً ومنتجاً. حيث أن الانتصار لا يعني إلغاء الفريق الآخر بل يفتح أمامه الأبواب والطموح والعمل في إعداد البرامج والمشاريع ليعود إلى سدة الحكم بالأساليب الديمقراطية.

وعليه تصبح المساجلة السياسية ولاّدة، تولد المشروع تلو المشروع وتحمض الأفكار لتظهيرها صوراً تصب في خدمة الوطن.

وهنا يصبح مفهوم الحرب خلف ظهور ممارسو البوليميك، لأنهم يضعون نصب أعينهم المخططات التي تقودهم إلى الأمام. فالجدل والخلاف والنقد المطلوبون في الحياة السياسية يلتزمون دائرة التفكير ولا يخرجون منها، ولا يسمح لها أن تصل إلى خلافات مسدودة تقود المجتمع إلى الحروب.

٢ ـ التجربة البوليميكية اللبنانية:

سقط البوليميك عموماً في الشرق[١] من قائمة المحركات الذهنية التي شغلته، واستبدل بالمحرك الديني وليس البوليميكي هذه المرة، لأن الشرق لم يشهد هذه التجربة في حياته السياسية، ومن هنا نجد أن البوليميك هو تجربة غربية صرفة لا مثيل لها في الحضارات الأخرى.

(١) أنظر: فردريك معتوق: مرتكزات السيطرة الشرقية، بيروت، دار الحداثة، ٢٠٠٩، ط١.

لكن البوليميك وإن كان محسوباً على الثقافة الغربية وسياساتها، هذا لا يعني أنه لم يتم تصديره إلى المجتمعات الأخرى. فبعد أن حقق الغرب سيطرته على العالم من خلال محركاته الخمس، وبسط نفوذه على كافة المجالات الاقتصادية والسياسية والاجتماعية والمعرفية.. تأثرت مجتمعات العالم الثالث أو دول الجنوب بهذه الثقافة، طوراً من خلال الاستعمار المباشر فكان تطبيعاً قسرياً، وطوراً آخراً من خلال وسائلها لا سيما وسائل الاعلام والاتصال فكان تطبيعاً ترغيبياً، لكنه لا يخلو من التفوق ومن إعجاب المغلوب بالغالب بحسب ما آل إليه إبن خلدون.

في التجربة اللبنانية مررنا بالطورين، فخضعت السياسة اللبنانية تحت سلطة السلطنة العثمانية وبعدها تم اقتسام تركة هذه السلطنة وفقاً لاتفاق سايكس بيكو، وبدء الانتداب الفرنسي. فكان الاستعمار المباشر القسري.

في الطور الثاني خضع لبنان بعد الاستقلال للسيطرة الغربية في المجالات السياسية (تدخل الدول الاجنبية) والاقتصادية (ربط الليرة اللبنانية بالدولار الاميركي)، والاجتماعية (تدهور القيم وإعجاب بالنموذج الغربي) والثقافية (المسرح والسينما).. فكان الاستعمار غير المباشر الترغيبي.

ما يهمنا هنا هو تسليط الضوء على البوليميك بالنكهة اللبنانية، فهو لا يشبه طبق الأصل الغربي، لكنه اعتُمِد في إطار نموذج لبناني خالص، فلم يدرك المجتمع اللبناني أهمية البوليميك كمحرك ذهني، لا على مستوى القاعدة ولا على مستوى الرأس. تماماً كما لم يفهم أهمية الديمقراطية فأصبحت حرية، وتماماً كما لم يفهم أهمية الأحزاب فأصبحت ميليشيا. وتماماً كما لم يفهم أهمية البوليميك فأصبح سجالاً سياسياً طائفياً.

وفي مرور سريع لتاريخ الحركات السياسية اللبنانية فقد قطعت أشواطاً من النزاعات[1] والأزمات والصراعات والتصادمات والعنف والحروب، دون أن

---

(١) لمزيد من المعلومات حول مفهوم النزاع ومفاهيمه وأشكاله وأسبابه وحلوله، أنظر: شبيب دياب: سوسيولوجيا النزاع، بيروت، الجمعية التعاونية للخدمات التنموية الثقافية، ٢٠٠٧، ط١.

تعمد إلى توليد مجادلة بوليميكية ترتكز على إتفاقات وقوانين وخطط ومشاريع، بل كانت ترتكز دوماً على قوى سياسية خارجية لتساند مشروعها على حساب مشروع آخر، دون الاتفاق على خط واحد يبني الدولة اللبنانية.

فقد إنقسم اللبنانيون بين الرافضين للانتداب الفرنسي والمنادين بالوحدة والاستقلال، وبين من يؤيد الانتداب ويطالب الانفصال عن سوريا. وقد أخذ هذا الانقسام كما هو معلوم طابعاً طائفياً، وعرفت سلطات الانتداب كيف تستغل هذا الانقسام بالاسلوب البوليميكي الماكر الذي أوهم بعض اللبنانيين بأن الاحتلال يساند القضايا الوطنية المحلية!

حتى يقول الجنرال غورو: «انكم، أيها اللبنانيون، متمسكون باستقلالكم ومتأكدون أن لا شيىء يقدر أن يهدده. لكنكم أذكى من أن تنكروا حاجتكم إلى سوريا وحاجة سوريا إليكم، وأن الاتحاد الاقتصادي هو ضرورة حيوية للبلدين... وانني آمل بزوال المنافسة بين الطوائف لأن بقاءها يضعف لبنان الكبير»[1]...

لاحظوا الاسلوب فهو يتوجه للبنانين بالتمسك بحقوقهم للحصول على الاستقلال، ممن؟ منه هو. ويشجعهم على الارتباط الاقتصادي بسوريا، لماذا؟ لأن فرنسا لها مصلحة إقتصادية في ذلك، لكنه يرسل برسالتهم بإسلوب الموفق بين الشعبين، ويأمل بزوال الطائفية والتي يعملون على تغذيتها بشكل ممنهج!

رافقت الطائفية، السياسة اللبنانية في جميع محطاته[2]:

- ١٨٤٠ ـ ١٨٦٠ نظام القائمقاميتين: واحدة للدروز وواحدة للمسحيين.
- ١٩٦١ ـ ١٩١٨ نظام المتصرفية: فرنسا ترعى الطائفة المارونية، روسيا

(١) جورج حنا: من الاحتلال إلى الاستقلال، بيروت، ١٩٤٦، ص ٢٣.

(٢) لمزيد من المعلومات حول السياق التاريخي للبنان أنظر: مسعود ضاهر: تاريخ لبنان الاجتماعي، بيروت، دار المطبوعات الشرقية، ١٩٨٤، ط٢.

الأورثوذكس، النمسا الكاثوليك، وانكلترا الدروز، والطائفة السنية والشيعية تحت رعاية وسلطة تركيا.

- ١٩١٨ ـ ١٩٢٠ مرحلة الاحتلال الفرنسي (الانتقالية).
- ١٩٢٠ ـ ١٩٤٣ مرحلة الانتداب الفرنسي: برزت مراعاة الطوائف في تركيبة المجالس لكن دون اعتماد توزيع المواقع الرئيسية على طوائف محدّدة.
- ١٩٤٤ ـ ١٩٥٨ مرحلة الاستقلال: كان التوافق الذي جرى عام ١٩٤٣ بين ممثلي طوائف (الميثاق الوطني والصيغة)، والذي اوجد عرفاً (إتفاق غير مكتوب)، بتوزيع المناصب الرئيسية للسلطة على اساس طائفي.
- ١٩٥٨ الحرب الأهلية ١: الخلافات الطائفية.
- ١٩٧٥ الحرب الأهلية ٢: التنازع الطائفي.
- ١٩٨٩ اتفاق الطائف: تكريس الطائفية.
- ٢٠٠٨ مؤتمر الدوحة: التوازن الطائفي.

كما رافقت السياسة اللبنانية السجالات والخطابات والمقالات الصحافية التي ينتقد من خلالها كل فريق الآخر. وقد وصل هذا السجال في عدة محطات إلى طريق مسدود ولد حروباً أهلية متعددة (حرب ١٩٥٨ ـ الحرب الأهلية ١٩٧٥ ـ ١٩٨٩ ـ الاغتيالات السياسية ٢٠٠٥ ـ ٢٠٠٧ ـ الاشكالات الأمنية ٧ أيار٢٠٠٨، والاشكالات الامنية في طرابلس ٢٠٠٨). والملفت أنه في جميع هذه المحطات كانت الطائفية هي المحرك الشعبي والسياسي للصدام. تترافق مع دعوات من الأطراف المتنازعة نفسها للعيش المشترك!

هنا لا بد من عرض ملاحظة مهمة أن البوليميك اللبناني قد إنطلق من القاعدة الخلدونية القائمة على مفهوم العصبية المتحكم بالسلطة في المجتمعات العربية عموماً، والمسيطر على الأداء السياسي بين الأطراف المتنازعة في لبنان خصوصاً، وقد ظهر ذلك جلياً في الفترة الممتدة بين عام ٢٠٠٥ ـ ٢٠٠٩ حين

إنقسمت البلاد إلى فريقين متصارعين تحت اسم: فريق ٨ آذار وفريق ١٤ آذار، وقد إستخدم هذا النزاع كل أدوات البوليميك: النقد اللاذع عبر المقالات الصحافية، الهجاء والتهكم، البروباعندا، التصارع الاعلامي عبر الشاشات، المجادلة..

لكن كل هذه الأدوات المستخدمة والمشروعة في البوليميك الغربي لم تولد بوليميكاً منتجاً كما حصل في الغرب بل بقيى بوليميكاً مبتوراً. ففي الغرب إستطاعت المقالات الأدبية ـ السياسية على يد فولتير وروسو وغيرهما أن تولد الخطاب السياسي الثوري الذي دفع إلى تغير النظام الملكي السائد وأستبداله بنظام جمهوري ديمقراطي، بينما عندنا كان إستخدام المقال الأدبي السياسي أو السياسي الصرف بهدف التأجيج الطائفي وشد العصبيات وشحن النفوس.

ويستطيع أن يستنتج أي مراقب أن التنازع اللبناني لم يوصل أحد إلى موقع الغالب، كما أظهرت التجارب السياسية التصادمية اللبنانية، والتي أنتجت العديد من الحروب والاشكالات الأمنية المتكررة، أن لا أحد يستطيع أن يتغلب على الآخر في نهاية النزاع، وأن المعادلة اللبنانية تطرح قاعدة «لا غالب ولا مغلوب»، وقد أُطلق هذا الشعار منذ الاحداث الامنية التي هزت لبنان في العام ١٩٥٨، على لسان الرئيس صائب سلام[١]، لكن لا أحد في السياسة يعتبر.

وهنا برز مفهوم الديمقراطية التوافقية كصيغة سياسية ترعى مكتسبات وحصة كل طائفة، وأصبحت الطائفية بالتراضي تعطل عمل المؤسسات وتكرس الذهنية القبلية الخلدونية، ففي لبنان لم يولد بعد الذهن المؤسساتي كما فعل الغرب بل ما زال الذهن القبلي يعيش في عقول وقلوب اللبنانين.

إلا أن الديمقراطية التوافقية، كصيغة متداولة في السياسة اللبنانية اليوم لا تشفي طموح اللبنانيين. لأن الديمقراطية التوافقية هي ترجمة للتوافق الطائفي

---

(١) أنظر كريم بقرادوني: صدمة وصمود، بيروت، شركة المطبوعات للتوزيع والنشر، ٢٠٠٩، ط٢، ص ١٠٤،٤٩

والذي لا يؤدي بطبيعة الحال إلى بناء دولة مؤسسات ترعى حقوق جميع المواطنين. فماذا يستفيد السني إذا كان رئيس الحكومة سنياً، والشيعي إذا كان رئيس النواب شيعياً، والماروني إذا كان رأس الدولة مارونياً، لا شيىء. لأن التوافق الذي يتحدثون عنه قد بني على أساس مصالح رؤساء الطوائف وليس على أساس مصلحة ابناء الطوائف، لأن التعينات الموزعة بالمناصفة لا يستفيد منها صاحب الحق (إبن الطائفة) الملتزم بواجباته الدينية بل من يلتزم بواجباته الدنيوية تجاه أنبياء الطوائف.

لا بد أن يخرج النزاع اللبناني من الاطار الطائفي ليتحول إلى تنافس بين الفئات المتنازعة على أساس البرامج والمشاريع والمقترحات المنتجة، لا على أساس القوة والهيمنة، تنافس يكون الفكر اللغة المتداولة وليس لغة العنف. خاصة وأن التجربة أثبتت بالملموس أن لا فريق يستطيع التغلب على الفريق الآخر، والانتصار يجب أن يكون لصالح اللبنانين لا عليهم.

من هنا نستطيع إن أردنا أن ننطلق من قاعدة «لا غالب ومغلوب» والتي يتفق عليها جميع اللبنانين للاستفادة من البوليميك الغربي. اليس البوليميك الغربي هو المنادي بهذه المعادلة والقائل بأن لا مهزوم في السياسة لأن مهزوم اليوم قد يكون منتصر الغد؟

إذاً نستطيع الانطلاق من هنا، لماذا نستخدم الطائفية كسلاح دائم طالما أنها ستوصلنا في نهاية المطاف إلى طاولة التوافق؟ ولماذا نشن الحروب ونتقاتل طالما أن لا غُلبة لفريق في نهاية المعركة؟ الم يحن الوقت لاستخدام عملي للبوليميك يولد نظاماً سياسياً جديداً مبنياً على ثوابت وطنية يصبح فيها السجال السياسي سجالاً منتجاً؟

المرابع الليلية في البترون وأثرها الإجتماعي والإقتصادي

طانيوس جرجس(*)

مقدمة

مع إنطلاقة الألفية الثالثة، دخل إسم مدينة البترون لائحة المدن والشوارع والأحياء التي تشتهر بالحياة الليلية كوسط المدينة، وشارع مونو، وحي الجميزة، . . . حيث إنتشرت المرابع الليلية في الشارع العام وفي الأسواق الداخلية لهذه المدينة، مما شكل تحولاً كبيراً لهوية سوقها التجاري الذي كان قائماً على بعض المحال والمؤسسات التي إشتهر قسماً منها بتقديم عصير الليموناضة البترونية، وتحوّل معظم هذه المنشآت اليوم، الى مراقص ومطاعم ومقاهي تشكل مقصداً للسياح اللبنانيين والأجانب. مما يحتم ظهور بعض الإنعكاسات الإجتماعية والإقتصادية من جراء هذا التطور الذي لحق بمدينة البترون خلال عقد من الزمن. فبترون التسعينيات، مدينة الآثارالتاريخية والمهرجانات التراثية التقليدية وبعض المسابح والمنتجعات البحرية، ويسكنها الهدوء عند حلول الظلام، الى «بترون الألفين»، مدينة لا تنام، تشغل الصحافة المكتوبة والمرئية في مقالات وتحقيقات تبحث عن الحقائق الكامنة وراء هذه التحولات.

فهذا التطور الذي عرفته المدينة، هل جاء جماعياً، أم بقي محصوراً بفئة هدفها الربح المادي من جراء الإستثمار في مؤسسات سياحية دون الأخذ بعين الإعتبار الأطر التقليدية القيمية لأبناء المجتمع؟ مع الإشارة الى أن التطور هو حركة طبيعية تلقائية يطلقه بروز شيء جديد. كما أن التطور هو جماعي ولا يتم منفرداً(١)، وكل «صنعة» يرجع فيها الى النفس أثر يُكسبها عقلاً جديداً(١)، حيث

(*) أستاذ مساعد في معهد العلوم الاجتماعية ـ الفرع الثاني.

(١) زهير حطب: تطور بني الأسر العربية، معهد الإنماء العربي ـ بيروت ـ ١٩٨٣.

(٢) إبن خلدون، المقدمة، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع ـ بيروت، طبعة ٢٠٠٤.

في كل واحدة منها بنية خفية تساعدنا على إستيعاب معارف أخرى وجديدة[1].

ومن الملفت أيضاً للنظر أنه لم نشهد تحركاً سكانياً يشبه ما قام به أهالي شارع مونو وحيّ الجميّزة، الذين طالبوا بإقفال المرابع الليلية المنتشرة في شوارعهم لما تسببه به من أضرار مختلفة للسكان، ناهيك عن الضرر الأخلاقي الناتج عن التصرفات العلنية التي يقوم بها بعض الرواد في هذه المناطق السكنية الناتجة عن حالات اللاوعي تحت تأثير الكحول.

هذا الواقع، دفعني للقيام بهذا البحث، إضافة الى تساؤلات مختلفة، إقتصادية وإجتماعية وثقافية تمحورت حول إشكالية فرضت نفسها عن إمكانية إعتبار إنتشار المرابع الليلية في البترون عامل نمو إقتصادي وإجتماعي أم وسيلة تدمير أخلاقي للمدينة؟ وهل هذه التحولات نحو قطاع الخدمات السياحية أتت على حساب القطاعات الإقتصادية الأخرى؟ وهل هذه التحولات ناتجة عن مساهمة من أبناء المدينة أم جاءت من خارج هذا المجتمع؟ وهل ساهم إنتشار هذه المرابع الليلية بحركة نزوح وتغيير ديمغرافي؟ وهل إستفاد سكان المدينة من هذا التطور الإقتصادي؟ وماهي الإنعكاسات الإجتماعية عليهم؟

وبما أن دراستنا تتناول حالة مجتمع محلي»، جاء في إحدى تعريفاته بأنه مساحة أو مكاناً للحياة الإجتماعية، يتميز بدرجة من الترابط الإجتماعي[2]، إتبعت المنهج المونوغرافي (la méthode monographique)، مستخدماً تقنيات الملاحظة المباشرة، والمقابلة شبه الموجهة، وتقنية الإستمارة، ورافقت بعض طلاب السنة الثانية في معهد العلوم الإجتماعية ـ الفرع الثاني ـ أثناء تنفيذ هذه التقنيات خلال النصف الأول من العام ٢٠٠٩.

وتجدر الإشارة، الى أننا واجهنا بعض الصعوبات في التعيين

---

(١) د. فريديريك معتوق (عميد معهد العلوم الإجتماعية). مرتكزات السيطرة الشرقية، دار الحداثة، بيروت، ٢٠٠٩.

(٢) د. يوسف عبد الأمير طباجة: منهجية البحث، تقنيات ومناهج، دار الهادي، بيروت، ٢٠٠٧.

(échantillonnage) خاصة لناحية الحصول على خرائط رسمية للأحياء والشوارع تلحظ توزع السكان عليها. لذلك، لجأنا الى تقسيم مدينة البترون الى عشرة أحياء أو جزر على الشكل الآتي:

١ ـ نيو بترون

٢ ـ مراح الشيخ

٣ ـ البنايات المحيطة بمركز الصليب الأحمر اللبناني.

٤ ـ حيّ السطوح

٥ ـ حيّ البلانة

٦ ـ حي الحددي

٧ ـ حيّ الدورة

٨ ـ حي تين الرمل

٩ ـ الحيّ القديم

١٠ ـ حيّ القلعة

وحددنا حجم العيّنة بـ ٢٠٠ وحدة سكنية وفق القاعدة التي تحدد هذا الحجم حسب عدد المتغيرات المستقلة في الإستمارة. ووزعنا هذه العينة على الأقسام المذكورة بمعدل ٢٠إستمارة لكل حيّ، وإعتمدنا الإختيار العشوائي بإتخاذ الطابق الأول والأخير من المبنى. بمعنى آخر، إعتمدنا العينة العنقودية (échantillon par grappes) في هذه الدراسة.

في القسم الأول من هذا البحث، نستعرض تاريخ وموقع مدينة البترون ومعالمها الأثرية، إضافة الى أهم مقوماتها الإقتصادية والإجتماعية.

أما في القسم الثاني، فنتطرق الى نشأة المرابع الليلية في مدينة البترون، وأهم إنعكاساتها الإجتماعية والتربوية والإقتصادية.

I ـ البترون: موقعها، تاريخها، مقوماتها الإقتصادية والإجتماعية:

يرجع تأسيس «البترون» الى الفترة الممتدة بين عامي ٨٧٥ ـ ٨٣٥ ق. م.، وبالتالي هي أقدم من روما وحلب وإنطاكيا وبعلبك[١]. شهدت غزوات وعهود مختلفة عبر العصور. وظل أصل الكلمة موضع خلاف عند المؤرخين وأهل اللغة.

أولاً: أصل كلمة «البترون»

يرى المؤرخ جوزف أليان أن أصل الكلمة تعود الى لفظة آرامية كنعانية تناولها التحريف في ما تناول من أسماء حتى وصلتنا في حالتها الحاضرة[٢]. ورد إسمها ـ بترون ـ في دائرة المعارف القديمة للمعلم بطرس البستاني، ودائرة المصارف الإسلامية، وفي موسوعات لاروس.

وكانت تسميتها «بوتريس» أو «بتريس» ومعناها «عنقود العنب» على عهد الفينيقيين واليونانيين والبيزنطيين. كما ورد إسم «بت ـ رو ـ نا» ومعناه «بيت الرئيس» في رسائل ملوك المدن الفينيقية الى فرعون مصر أمينوفيس الرابع. أما العرب فقد أطلقوا عليها إسم «البترون» وعندما سيطر الصليبيون أطلقوا عليها إسم «le Boutron».

ثانياً: موقع البترون

تقع مدينة البترون على الساحل اللبناني، وهي مركز قضاء البترون والبوابة الجنوبية لمحافظة لبنان الشمالي. تبعد عن العاصمة نحو ٥٠ كلم، وعن عاصمة الشمال طرابلس نحو ٣٠ كلم. وهي تمتد من شاطىء البحر حتى إرتفاع ٢٠٠ متر، وبمحاذاة رصيف من الصخر الرملي، تحوّل منذ القدم، الى مقالع.

ويتألف عمقها من سهل مثلث الشكل، يرويه مجرى نهر الجوز، ويحده

---

(١) جوزف أليان، دراسة «البترون في أدوارها التاريخية الأولى»، مجلة دراسات بترونية، العدد السادس، ٢٠٠٨. (ص٩٨).

(٢) المرجع السابق.

البحر من الغرب، واولى دعائم جبال لبنان من الشرق والجنوب، وتلال كبا وسلعاتا وهضبة رأس الشقعة من الشمال.

ثالثاً: لمحة تاريخية

شهدت البترون، عبر العصور، عهود مختلفة تركت وراءها، آثاراً وأحجاراً تنطق بأسرار الشعوب التي توالت عليها عبر حقبات التاريخ. وقد تفاوتت هذه الحقبات بين إنحطاط وإزدهار، وكان أبرزها الحقبة الفينيقية، الرومانية والصليبية، إضافة» الى عهد المتصرفية، وقد إنقطع ذكر البترون لدى المؤرخين خلال الفترة الممتدة من القرن السابع حتى القرن الثاني عشر[1].

ولم تكن البترون ذات شأن أيام المماليك. وبقيت على هذه الحال حتى أواسط القرن التاسع عشر حيث بدأت تشهد نمواً ظاهراً مع إنتشار زراعة التوت وإنتاج الحرير.

ومع بداية الحرب عام ١٩٧٥، تأثرت المدينة، كما القضاء، بتداعيات هذه الحرب، وطالها النزوح والهجرة خاصة» بعد العام ١٩٧٨. وشكّل «حاجز» جسر المدفون حدوداً فصلت بينها وبين جبل لبنان.

رابعاً: المعالم الأثرية في البترون

أطلقت البلدية إسم «لؤلؤة البحر المتوسط»، على مدينة البترون الرابضة على بحر من الآثار والمعالم التي تكتشف يوماً بعد يوم. وكلما أجريت حفريات، ظهرت مكتشفات جديدة ونواويس وفخاريات وعظام دلت على قدم المدينة. وتتفاخر بأن شاطئها حمل الى العالم حرفاً وحضارةً وتمدناً ولوناً أرجوانياً[2]. أما أبرز آثار مدينة البترون فهي:

١ ـ المسرح الروماني: حفر في الصخر على شكل نصف دائري، وله إمتداد

---

(١) centre de resources sur le développement local. http:www.localiban.org.

(٢) لميا شديد، «تحقيق عن مدينة البترون»، جريدة السفير، العدد ١١٣٥٤ تاريخ ٢٨/٧/ ٢٠٠٩. (ص٨).

تحت المنازل، ويظهر هذا المسرح الأهمية المالية والثقافية للمدينة أيام العهد الروماني.

٢ ـ السور البحري الفينيقي: يبلغ طوله حوالي ٢٥٠ متراً وعرضه متر واحد بإرتفاع خمسة أمتار، نحتته يد الإنسان بطريقة بدائية لحماية المدينة من المعتدين، ولرد مخاطر الطبيعة عنها.

٣ ـ حوض صناعة السفن: أنشأه الفينيقيون بطول ٣٣ متراً وبعرض ٦ أمتار. وهذا ربما ما جعل المدينة تتخذ المركب الفينيقي شعاراً لها.

٤ ـ السوق التجاري القديم: بُني هذا السوق من حجر رملي، وكان يجمع عدداً كبيراً من المحال التجارية والخانات والمعامل والمنازل.

٥ ـ القلعة الفينيقية: أعاد أبناء المدينة بناء هذه القلعة، بعد أن ضربها زلزال سنة ٥٥١.

٦ ـ نفق سان لويس: نفق قديم، كان يستعمل كمخزن للمواد المستوردة من أوروبا.

٧ ـ صخرة مقعد المير: هذا المقعد ساهم في ترجيح معنى «بيت الرئيس» لإسم المدينة.

٨ ـ بِرْكة بنت الملك: منحوتة في الصخر، كانت إليسار تستخدمها للإستحمام، حسب الأسطورة.

٩ ـ بئر القاضي: أمّن مياه الشفة لسكان المدينة حتى سنة ١٩٦١.

١٠ ـ الآثار الدينية: تبرز ضمن هذا الإطار، كاتدرائية مار إسطفان للموارنة (١٨٩٧)، وكنيسة مار جرجس للروم الأرثوذكس (١٨٦٧)، وكنيسة سيدة البحر العجائبية للروم الأرثوذكس (١٨٦٣)، وجميعها مبنية من الحجر الرملي البتروني المنشأ.

وتهتم لجنة الآثار في البلدية بهذه المعالم فوضعت بعض الإرشادات لتعريف الزوار على أماكنها. وتجدر الإشارة الى أن مديرية الآثار تحرص على

الكشف عند بدء أي عملية حفر في المدينة للتأكد من عدم وجود آثار تحت الأرض.

خامساً: مقوماتها الإقتصادية والإجتماعية

تتلاصق المنازل والأبواب والنوافذ في «البترون القديمة» مما يدل على عمق الروابط الإجتماعية بين سكانها التي هي أقرب في تصنيفها الى المجتمع القروي، حيث تظهر طيبتهم، ومحبتهم، ومساعدة الغير، وحسن وكرم الضيافة. وقد عاش ٩٠٪ من السكان في المدينة القديمة حتى سنة١٩٧٠، ومن ثمّ بدأ الإمتداد السكني نحو ما يسمى «بالبترون الحديثة[١]»، التي بدات بالتوسع إعتباراً من العام ١٩٧٤، الى المناطق العقارية الملاصقة لها. وقد صدر عام ٢٠٠٥ قرار ضم منطقتي بسبينا وكفرخلّص الى النطاق الإداري لبلدية البترون[٢]. ولمجابهة ما يسمى «بشاعة الباطون»، تمّ إستصدار قوانين تنظيمية وضعت حداً أدنى للإفراز يتراوح بين ٢٠٠٠ و٢٥٠٠ متر وفقاً لتصنيف المناطق، وخُفض معدل الإستثمار الى ما بين ٢٠و٥٠ ٪ مع إلزامية تلبيس حجر بنسبة ٨٠٪، ووضع قرميد على السطوح. كما حُدد العلو الأقصى بتسعة أمتار ونصف.

أما المؤسسات التي ميّزت المدينة، قبل إنتشار المرابع الليلية، فهي متنوعة حيث إشتهرت مدينة البترون بإنتشار محلات بيع عصير الليموناضة وإلتصاق إسم هذا المشروب مع إسم المدينة، بحيث أصبح الزائر «ملزماً» بإحتساء كوب من هذا العصير لتأكيد زيارته للبترون. وأصبح لهذه الرمزية عيداً لليموناضة يدأب السكان منذ سنة ١٩٤٠ على إحيائه.

أما العامل الآخر الذي ساهم في شهرة المدينة، فهو الغطس لإستخراج الإسفنج ولتعزيز حرفة صيد السمك، بحيث بقيت هواية الغطس موجودة دون

---

(١) مقابلة شبه موجهة مع رئيس بلدية البترون السيد مرسيلينو الحرك، بتاريخ ٢٠٠٩/١/٣١، في مجمّع سان ستيفانو ـ البترون ـ.

(٢) مجلة بلدية البترون، تصدر عن المجلس البلدي، العدد ٣، كانون الأول ٢٠٠٥.(ص ١٩).

الإستفادة إقتصادياً منها، بإعتبار أن الإسفنج لم يعد موجوداً بسبب إقتلاعه بطرق عشوائية، وكذلك الثروة السمكية التي لم تعد متوافرة كما في السابق بسبب إستعمال الوسائل غير المشروعة في الصيد (ديناميت، تلوث، . . .).

أضف الى ذلك المماطلة في إنجاز معهد علوم البحار الذي يهدف الى تخريج قباطنة وتدريب الصيادين على طرق حديثة، وتعزيز ومراقبة الثروة السمكية. . .، وذلك لأسباب سياسية[1]. ونستطيع القول أن ما تبقى على هذا الصعيد هو مركز خاص لتعليم الغطس للمحافظة على هذه الهواية المتوارثة، وشخص يدعى ريمون بدران يمارس الغطس للحصول على صدف الـ Murex لإستخراج اللون الأرجواني[2].

إضافةً الى القيام سنوياً بمهرجان «قداس البحر» عن أرواح البحارة والغطاسين الذين ماتوا في البحر، ونصب تذكاري عبارة عن تمثال منحوت، وضع في الشارع الرئيسي للمدينة يجسد غطاساً بترونياً.

فيما خصّ الزراعة، فإن التربة الخصبة ومجرى نهر الجوز سمحا بقيام بساتين الحمضيات والزيتون والكرمة وإستثمار أراض؟ في زراعة أنواع مختلفة من الخضار. إلاّ أن فورة قطاع البناء خفض من المساحات المزروعة حتى كادت تصبح شبه معدومة. وينحصر وجودها بنسبة كبيرة في القسم الشمالي من المدينة الذي يتمتع بطابعه القروي وإعتماد نسبة من سكانه على الزراعة وتربية الماشية.

وليست الصناعة بأفضل حال، بحيث أنها كانت مقتصرة تاريخياً على المطاحن والمعاصر، وإندثرت مع تطور الزمن. أما السوق الصناعي فأصبح حالياً مقتصراً على بعض المهن الحرة كالخياطة، والحدادة، والنجارة وصناعة شباك صيد الأسماك، التي كانت مرتبطة بنساء المدينة، اللواتي كنّ تصنعها من خيط الحرير وتستغرق كل واحدة منها سنتان لنسجها.

---

(١) مقابلة شبه موجهة. . . . مرجع سابق.

(٢) مقابلة مع السيد ريمون بدران بتاريخ ٢٠٠٩/٣/٢٩، في البترون.

أما الحركة التجارية في البترون، فهي تتمركز في الشارع الرئيسي الذي يبلغ طوله حوالي ٨٠٠ متراً، والذي كان يضّم عدداً ضئيلاً من المحلات التجارية الصغيرة والمتوسطة بلغ عددها ١٥ مؤسسة قبل العام ٢٠٠٠. أما بعد هذا التاريخ، فتوسعت كماً ونوعاً.

يضاف الى هذا الشارع ما يسمى «بالسوق القديم» الذي قامت البلدية بترميمه، ويضم محلات لبيع اللوحات الفنية الى جانب محلات تعرض البهارات والخضار والسمك.

وعلى صعيد المدارس فهناك الرسمية منها (ثانوية وتكميليتان)، واحدة مخصصة للبنات. أما المدارس الخاصة فهي أربعة وتابعة لرهبانيات مختلفة، إضافة الى مدرسة جمعية المقاصد التي أقفلت.

أما على الصعيد المالي، فكان هذا القطاع قائماً في السابق على كونتوارات (des comptoirs) المرابين الذين كانوا يمنحون القروض للمواطنين مقابل الرهن وإستيفاء الفوائد العالية. ومع الزمن بدأت المصارف التجارية بفتح فروع لها في المدينة.

ونشير أخيراً بأن البلدية وإتحاد بلديات البترون قد شكلت لجاناً تحاول جاهدة، الى إحلال التوازن بين سائرالقطاعات الإقتصادية.

II ـ المرابع الليلية: تعريفها، نشأتها، إنعكاساتها الإجتماعية والإقتصادية.

أولاً: تعريفها:

المربع الليلي أو «boïte de nuit» بالفرنسية، أو «night club» بالإنكليزية، مكان للهو والتسلية مخصص للراشدين، يقصده الناس للشرب والرقص على أنغام الموسيقى الصاخبة.

وقد ذكر البعض، أن فكرة المرابع الليلة تستمد أصلها من تقليد قديم كان موجوداً أيام السلطنة العثمانية، حيث كانت هناك أماكن مخصصة للهو والشرب

ومشاهدة الراقصات، كما جاء في «أساطير الشرق الغالي على قلوب الشعراء والمستشرقين»

وفي لبنان، بدأت هذه المرابع بالظهور في العاصمة خلال الإنتداب، ومن ثمّ إنتشرت على بعض الشواطىء وفي مناطق الإصطياف. وبرزت بشكل لافت، في الستينات، في منطقة الروشة وعين المريسة، وفي محيط المعاملتين وجونيه في كسروان خلال الحرب، مستفيدة من وجود «كازينو لبنان» ورواده من لبنانيين وعرب وأجانب، ومن «تقبل هذه المنطقة التقاليد الغربية بصورة طبيعية».

وقد إزداد عدد المرابع خلال الحرب في الفترة الممتدة من العام ١٩٧٥ الى العام ١٩٩٠.

ومع نهاية الحرب وإعادة الإعمار وتعزيز الحركة في وسط بيروت، إنتقلت معظم مرابع اللهو والسهر الى إحياء العاصمة «مونو» و«الجميزة»، وبعد الألفين بدأت بالظهور في مدينة البترون.

وهذه المرابع التي تعتبر قانونياً مكاناً للترويح عن النفس بالموسيقى والرقص وشرب الكحول، تحول بعضها الى مكان للإثارة والمشاجرات والمنافسات الغرامية، أو مكان مناسب لعقد الصفقات المشبوهة وتناول المخدرات. لذلك صدرت بعض القوانين والمراسيم التي تنظّم عمل هذه المؤسسات، أهمها القانون ٩٢٥ الصادر عام ١٩٥٠ والمرسوم ١٢٢٢ الصادر عام ١٩٦٣، حيث تمّ تعريف الملهى والنادي الليلي والمرقص والحانات التي لا يسمح بقيامها إلاّ بواسطة ترخيصاً مسبقاً من وزارة السياحة لمستثمرين يتحلون «بالأخلاق الحسنة والسمعة الطيبة»[١]. كما تخضع هذه المؤسسات لشتى أنواع الأنظمة والقوانين كانظام الصحي، وقانون العمل، ونظام المراقبة قبل وبعد التأسيس.

---

(٣) المادة ٢٠ من القانون ٩٢٥ الصادر في ١٤/١٢/١٩٥٠.

ثانياً: نشأتها في البترون:

في صيف عام ٢٠٠٠، تمّ إفتتاح أول مربع ليلي في مدينة البترون، بمبادرة من أحد أبنائها. وبدأت تكر السبحة بحيث تطور العدد، الى أن رست عام ٢٠٠٩ على ثمانية مرابع، ٥٠ ٪ منها تعود ملكيتها لأبناء البترون[١]. وبدأت تشتهر هذه المدينة بمرابعها الليلية التي أنعشت إقتصادها، المتدهور بسبب المساحة الصغيرة للأراضي التي لم تسمح بتطور القطاع الزراعي، وإندثار حرفة الصيد من جراء تلوث البحر[٢]. وخوفاً من الإنتشار العشوائي للمرابع، قامت البلدية بحصرها في الشارع الرئيسي وفي القسم الغربي الجنوبي حيث الفنادق والمنتجعات السياحية[٣].

ونشير هنا الى أن هناك إجماعاً على أن رئيس البلدية الحالي، هو صاحب الفكرة الرئيسية بالإستثمار في القطاع السياحي تجسيداً للبترون «الحلم» والهدف، ولتبقى البترون رسالتنا الأبدية والمقد سة.[٤] وقد كرمته مع أعضاء المجلس البلدي نقابة المطاعم والمقاهي والملاهي في لبنان، نظراً لجهوده في الإنماء السياحي.[٥]

وإعتبر الوزير السابق للسياحة فريد هيكل الخازن «ان تفعيل السياحة في البترون تقع ضمن فكرة السياحة الريفية والمناطقية،التي باتت تشكل نقطة إرتكاز أساسية لأي إقتصاد وطني في العالم..»[٦]

---

(١) مقابلة مع السيد فارس سعيد، صاحب مربع «centro» بتاريخ ١٧/٣/٢٠٠٩، في مدينة البترون.

(٢) مقابلة شبه موجهة مع رئيس بلدية البترون... (مرجع مذكور).

(٣) المرجع السابق.

(٤) مجلة دراسات بترونية، تصدر عن المركز الثقافي البلدي في البترون، العدد ٦، ٢٠٠٨، ص ٦.

(٥) مجلة بلدية البترون،تصدر عن المركز الثقافي البلدي في البترون، العدد ٣، كانون الأول ٢٠٠٥، ص ٢١.

(٦) المرجع السابق، ص ٢٢.

وهكذا، فرضت مدينة البترون نفسها على الخارطة السياحية، وأصبح شارعها الرئيسي يعج بمعظمه بالمطاعم والمقاهي والمراقص والحركة الإقتصادية النشطة ليلاً مع محاولات لجعلها نهاراً أيضاً. فأصبحت مدينة البترون تضج بالصخب والحياة مع صيف العام ٢٠٠٠، بعد أن كانت تغفو مع إنتهاء نشرة الأخبار على محطات التلفزيون المحلية.[١]

إن تحول البترون من مدينة وادعة وساكنة الى تجمع للملاهي الليلية أسفرعن إنعكاسات إجتماعية وإقتصادية مختلفة. فكيف كان وقعها على مدينة البترون وأبنائها؟

ثالثاً: الإنعكاسات الإجتماعية والإقتصادية:

تروي الحكايات عن سراديب ونواويس تاريخية مخفية، لا تملك البلدية الإمكانيات اللازمة للتنقيب عنها. إلاّ أنها في المقابل تحاول المحافظة على «ما فوق الأرض» بقدر المستطاع، بحيث شجعت وتشجع ترميم المنازل القديمة التي تحوّل قسماً منها الى مرابع ليلية قد يولد منها مستقبل جديد لهذه المدينة التي يطمح بعض أبنائها بتحويلها الى «لاس فيغاس». وهذا التحول قد أدّى الى إنعكاسات جديدة أهمها:

١ ـ على الصعيد الإجتماعي:

بيّنت دراستنا بالعينة أن ٢٣ أسرة قد غيّرت موقع سكنها، ١٧,٤ ٪ منها للإبتعاد عن المرابع الليلية، و٨٢,٦ ٪ لأسباب لا تتعلق بالمرابع الليلية. (جدول رقم ١).

---

(١) مقابلة مع الوزير جبران باسيل، المؤسسة اللبنانية للإرسال، برنامج «كلام الناس» بتاريخ ٢٠/٥/٢٠١٠.

جدول رقم ١ : توزيع الأسر حسب موقع المسكن القديم وعلاقة الموقع الجديد بالمرابع الليلية، في البترون عام ٢٠٠٩ (نسب مئوية)

موقع المسكن القديم / موقع المسكن الجديد	قريب من المرابع الليلية	بعيد عن المرابع الليلية	المجموع
للإبتعاد عن المرابع الليلية	- - -	٢١	١٧,٤
لا علاقة للمرابع الليلية	١٠٠	٧٩	٨٢,٦
المجموع	١٠٠	١٠٠	١٠٠,٠

المصدر: الدراسة بالعينة التي أجريناها عام ٢٠٠٩

كما تبين لنا معطيات هذا الجدول أن موقع المرابع لم يشكل عامل جذب للسكن بقربه، وأن نزوح أهل «البترون القديمة» الى «البترون الجديدة» لا علاقة له بموقع المرابع، وما ينتج عنه من زحمه سير ومشاكل الرواد. حتى أن وجود حالات مرضية خاصة لم تكن العنصر الأساسي لتبديل السكن من جراء الضجيج والموسيقى الصاخبة. (الجدول رقم ٢)

جدول رقم ٢ : توزيع الأسر حسب العلاقة بين تبديل المسكن بسبب الحالات المرضية الخاصة في المنزل وموقع المرابع، في البترون عام ٢٠٠٩ . (نسب مئوية)

العلاقة مع الموقع / الحالات الخاصة	للإبتعاد	لا علاقة	المجموع
مرض مزمن	- - -	١٠,٥	٨,٧
إعاقة	٢٥	- - -	٤,٣
شيخوخة	- - -	١٠,٥	٨,٧
لا يوجد	٧٥	٧٩	٧٨,٣
المجموع	١٠٠	١٠٠	١٠٠,٠

المصدر: الدراسة بالعينة التي أجريناها عام ٢٠٠٩

ورغم هذه المعطيات، هناك ٥٤ ٪ يفضلون أن يكون موقع المرابع الليليلة خارج البترون القديمة لأسباب مختلفة، أهمها الفوضى والضجيج وزحمة السير بنسبة ٣٦,٤ ٪ منهم. (الجدول رقم ٣)

جدول رقم ٣: المستجوبون حسب أسباب تفضيل
نقل مواقع المرابع الليلية الى خارج «البترون القديمة»، عام ٢٠٠٩.

السبب	العدد
فوضى، زحمة سير وضجيج	٣٦,٤
مدينة سياحية	١٧,٨
حفاظاً على الأخلاق	١٦,٨
لإبعادهم عن المواقع السكنية	١٢,١
سيطرة عملية إستثمار المرابع على كافة القطاعات	٢,٨
أسباب مختلفة	٢,٠
لوضعها خارج البترون كلياً	١٢,١
المجموع	١٠٠,٠

المصدر: الدراسة بالعينة التي أجريناها عام ٢٠٠٩

ويبيّن الجدول رقم ٣ أن ١٦,٨ ٪ فقط يرغبون بنقل الموقع لأسباب إجتماعية ـ أخلاقية مما يدّل على أن السبب الرئيسي للنقل لدى المواطن هو بحت إداري وتنظيمي. مع الإشارة الى أن ٤٦ ٪ من السكان المستطلعين يفضلون إبقاء المرابع الليلية في أمكنتها.

إلاّ أن هناك إنقساماً للمستطلعين حول إيجابيات وسلبيات المرابع الليلية (الجدول رقم ٤).

جدول رقم ٤ : المستطلعون حسب نظرتهم لتأثير المرابع الليلية في المناطق السكنية، في البترون عام ٢٠٠٩ (نسب مئوية).

نوع التأثير	العدد
أمراً عادياً	٢٤
يشكل نمواً إقتصادياً	٢٢
يؤدي الى ضرب العائلة في المجتمع	١٥
يؤثر سلباً على الوضع الأخلاقي	٣٩
المجموع	١٠٠

المصدر : الدراسة بالعينة التي أجريناها عام ٢٠٠٩

إن هذا التوازن النسبي يعكس واقعاً إجتماعياً يجب التنبه له، إن لناحية نسبة الـ ٥٤ ٪ من السكان التي تتخوف من الوضع الأخلاقي ومن ضرب مفهوم العائلة في مجتمعنا، أو لناحية النسبة الباقية التي ترى ٢٢٪ منها نمواً إقتصادياً من جراء وجود المرابع، و٢٤ ٪ يعتبرون الأمر عادياً. هذه المؤشرات تدل على أن هناك صراعاً بين المجتمع التقليدي من جهة وفئة تغييرية ذات أفكار ومعتقدات عصرية من جهة أخرى، قد يؤدي الى نشؤ مدينة تقليدية بقناع عصري.

أما على صعيد تصرفات رواد المرابع، فيؤكد ٥٨ ٪ من أفراد العيّنة بأنه لم تحدث أي تصرفات غير أخلاقية قرب منازلهم في حين أن ٢٩,٥ ٪ قد شاهدوا بعض المرات أنواعاً من التصرفات المنحرفة لبعض الرواد، فيما ١٢,٥ ٪ يؤكدون حصول هذا الأمر بشكل دائم (الجدول رقم ٥)

الجامعة اللبنانية
معهد العلوم الاجتماعية
المكتبة

جدول رقم ٥ : المستطلعون حسب وجود تصرفات غير أخلاقية لرواد المرابع قرب المنازل، في البترون عام ٢٠٠٩.

الحالة	العدد
دائماً	١٢,٥
نادراً	٢٩,٥
لم يحدث	٥٨
المجموع	١٠٠,٠

المصدر: الدراسة بالعينة التي أجريناها عام ٢٠٠٩

ونستنتج من خلال هذه النسب، بأن موقع معظم المرابع الليلية يقع بعيداً عن المنازل السكنية، أو إن أكثرية الرواد هم من الذين يتمتعون بالحد الأدنى من الأخلاق. والإحتمال الثالث هو إنتشار قوى أمنية محلية ليلاً لردع المخالفين، حيث أن ٨٦,٥٪ من المستطلعين أكدوا ذلك مما يدل على السهر الدائم لمسؤولي بلدية البترون لتنظيم شؤون ظاهرة المرابع الليلية وتأمين الطمأنينة للسكان.

ومما يؤكد صحة هذا الأمر هو عدم قيام الأهالي بأي تحرك ضد وجود هذه المرابع، كما حصل في منطقتي الجميزة ومونو.

وبالمقارنة بين هاتين المنطقتين ومدينة البترون حول أوجه الشبه، جاءت النتائج كالآتي:

- ١٥,٥ ٪ لايعلمون اذا كان الوضع مشابها أم لا
- ٥١ ٪ نفوا وجود اي شبه بالمقارنة
- ٣٣,٥ ٪ وجدوا أن الوضع مشابهاً نوعاً ما.

وبالعودة الى النسبة الأخيرة، يتبيّن لنا أن ٨,٩ ٪ منهم اعتبر ان الفساد هو وجه الشبه الموجود بين المنطقتين (جدول رقم ٦)

جدول رقم ٦ : المستطلعين حسب نوعية الشبه
بين منطقتي مونو والجميزة ومدينة البترون، عام ٢٠٠٩ .

نوعية الشبه	العدد	النسبة المئوية
حياة ليلية صاخبة وسهر	١٧	٢٥,٤
تشابه في الرواد الاجانب	٥	٧,٤
فساد	٦	٨,٩
ازعاج وزحمة سير وضجيج وفوضى	٣٩	٥٨,٣
المجموع	٦٧	٪١٠٠

المصدر: الدراسة بالعينة التي أجريناها عام ٢٠٠٩

ومرّةً أخرى، تؤكد أراء المستطلعين على أن الوضع الإداري والتنظيمي بحاجة الى الأخذ بعين الإعتبار خاصةً أن من يستطيع منع قيام الرواد بتصرفات غير أخلاقية يمكنه بسهولة أكثر الحد من الإزعاج والضجيج وفوضى السير على الطرقات.

أما على الصعيد التربوي، فيؤكد الاستاذ يوسف حنا (مدير ثانوية البترون الرسمية)، أن ٢٠ ٪ من طلاب صف البكالوريا ـ القسم الثاني ـ في الثانوية المذكورة يعملون داخل المرابع الليلية، وبينهم من يعيد سنته الدراسية، ومعظمهم يغيب عن المدرسة يوم الاثنين من كل أسبوع، ولا يشارك في الإمتحانات التي تجريها الثانوية خلال العام الدراسي[١].

وبالعودة الى سجلات علامات الامتحانات خلال النصف الاول من العام الدراسي، يتبيّن لنا أن ٤٣٪ من طلاب صف البكالوريا ـ القسم الثاني ـ قد رسبوا في هذه الامتحانات (الجدول رقم ٧)

(١) مقابلة مع مدير ثانوية البترون الرسمية، الاستاذ يوسف حنا، بتاريخ ٢٠٠٩/٣/٢٤، البترون.

جدول رقم ٧: نتائج امتحانات النصف الاول
من العام الدراسي ٢٠٠٨ ـ ٢٠٠٩
لطلاب صف البكالوريا ـ القسم الثاني ـ في ثانوية البترون الرسمية.

النتيجة / فرع الإختصاص	عدد الطلاب الناجحين	عدد الطلاب الراسبين	المجموع
علوم طبيعية (S.V)	١٢	٦	١٨
علوم عامة (S.G)	١١	٧	١٨
اجتماع واقتصاد (S.E)	٢٦	٢٠	٤٦
آداب وانسانيات (philo)	٨	١٠	١٨
المجموع	٥٧	٤٣	١٠٠

المصدر: تمّ تركيب هذا الجدول استناداً الى سجل علامات الامتحانات في ثانوية البترون الرسمية.

ونتائج امتحانات الثانوية لا تتطابق تماماً مع النتائج الرسمية للإمتحانات، بحيث كانت نسبة النجاح مرتفعة[١] ويعود هذا ربما الى التساهل في بعض الأحيان وفي بعض مراكز الامتحانات الرسمية، أو الى عمليات الغش التي يستفيد منها هذا النوع من الطلاب.

وبالعودة الى نتائج امتحانات الثانوية، تظهر نسبة الرسوب عالية وتتعدّى الـ ٢٠٪ للطلاب الذين يعملون، ويعود ذلك الى عدد الذين يسهرون في هذه المرابع بصورة شبه دائمة، ممّا يؤكد لنا أن هناك تأثيراً مباشراً للمرابع الليلية على الطلاب، كونها فتحت عيون الشباب البتروني على أموركانوا يجهلونها، عندما أصبحت هذه المراكز قريبة منهم.[٢]

(١) المرجع السابق.
(٢) المرجع السابق.

أما على صعيد التصرفات الأخلاقية للطلاب، فيؤكد الاستاذ حنا على لياقة وتهذيب طلابه إذ لم تسجل أي حادثة أو تحصل أية مشاكسة بينهم وبين الادارة والاساتذة. إلا أن نسبة المدخنين بين الطلاب قد ارتفعت بشكل ملحوظ.[1]

وختاماً لأهم الانعكاسات الاجتماعية، انقسمت آراء المستطلعين حول التأثر السلبي لصورة مدينة البترون. (جدول رقم ٨)

جدول رقم ٨: توزّع آراء المستطلعين حول مدى التأثر السلبي لصورة مدينة البترون، عام ٢٠٠٩ (نسب مئوية)

نسبة التأثر	كثيراً	قليلاً	لم تتأثر سلباً	المجموع
العدد	٢٨,٥	٢٥,٠	٤٦,٥	١٠٠,٠

المصدر: الدراسة بالعينة التي أجريناها عام ٢٠٠٩

ومن الملفت للنظر أن صورة مدينة البترون قد تبدلت من مدينة البحارة وصيادي الأسماك والاسفنج الى مدينة تعجّ بحياة ليلية صاخبة. كما أن ٤٦٪ من المستطلعين الذين لم يروا تأثراً سلبياً لصورة المدينة يجعلنا نعتبر ان هذه الصورة لم تتزعزع، انما أضيف اليها عنصراً جديداً، وهذا ما يؤكده الـ ٢٥ ٪ الذين يعتبرون أن التأثر جاء قليلاً.

٢ ـ على الصعيد الاقتصادي:

تدنّت المحاصيل الزراعية، وتراجعت مهنة صيد السمك والاسفنج بنسبة عالية، وإقتصر السوق التجاري على بعض المحلات التي تؤمن قسماً من حاجات المواطنين، كما رأينا في القسم الأول من هذا البحث.

وكان لا بدّ بعد أن استعرضنا الانعكاسات الاجتماعية على مدينة البترون من أن نقيّم مدى استفادة الأهالي اقتصادياً من وجود المرابع الليلية في هذه

(١) المرجع السابق.

المدينة. لقد أكد ١٠,٥ ٪ من أفراد العيّنة بأنهم قد أسسوا عملاً يرتبط بنشأة هذه المرابع، و٦١,٩٪ منهم يقولون أن هذه المرابع أحدثت تغييراً إقتصادياً إيجابياً في وضع عائلتهم (الجدول رقم ٩)

جدول رقم ٩ : المستطلعون حسب استفادة العائلة من عمل يرتبط بنشأة المرابع الليلية في البترون عام ٢٠٠٩ . (نسب مئوية)

انعكاسه / نوع العمل	ايجابا	سلبا	لا تغيير	المجموع
عمل مباشر مع المرابع	٣٨,٥	-	-	٢٣,٨
محل صغير	٧,٧	٦٦,٧	٦٠	٢٨,٦
مختلف	٥٣,٨	٣٣,٣	٤٠	٤٧,٦
المجموع	١٠٠,٠	١٠٠,٠	١٠٠	١٠٠,٠

المصدر: الدراسة بالعينة التي أجريناها عام ٢٠٠٩

وتدل معطيات هذا الجدول، بأن فرص العمل المتعلقة مباشرة بالمرابع (كمصور فوتوغرافي، وكيل، عامل موقف) لم تطال إلاّ نسبة بسيطة من المواطنين، (٢٣,٨٪)، والنسبة الباقية استثمرت في قطاعات تجارية محاولةً الاستفادة من موقع المرابع، مما يعني انه اذا توفر التمويل والدعم للاستثمار في القطاع التجاري، يمكننا ان نشهد نهضة اقتصادية متوازية لإنتشار المرابع الليلية، وتلوين في صورة المدينة، وعدم حصرها بالسهر والموسيقى الصاخبة فقط، خاصة ان ٨٦٪ من المستجوبين ضمن الفئة العمرية (١٨ ـ ٢٥ سنة) قد دخلوا سوق العمل، وإن ٦,٤ ٪ منهم فقط وجدوا فرص عمل داخل المرابع الليلية (جدول رقم ١٠)

جدول رقم ١٠ : توزّع عمل الفئة العمرية (١٨ ـ ٢٥ سنة)
من سكان البترون بين المرابع الليلية وخارجها، عام ٢٠٠٩ .

مكان العمل	العدد	النسبة المئوية
داخل المرابع الليلية في البترون	١١	٦,٤
خارج المرابع الليلية في البترون	٦١	٣٥,٥
يعمل خارج البترون كلياً	١٠٠	٥٨,١٠
المجموع	١٧٢	٪١٠٠

المصدر: الدراسة بالعينة التي أجريناها عام ٢٠٠٩

وتشير هذه النسب الى أن فرضية وجود المرابع الليلية تخلق فرص عمل لأبناء المدينة هي غير صحيحة، وهذا ما يؤكده ٥٨,١٪ من أبناء المدينة الذين يبحثون عن عمل في خارجها. كما يتبيّن بأن أصحاب المرابع يفضلون توظيف عمالة من خارج المدينة، إما بسبب رواتبهما المتدنية أو لعدم وجود اختصاصيين من أبناء المدينة. وهذا ما يدعو الى توجيه تلامذة المدارس الى هذه الإختصاصات سيما الذين ليس لديهم نيّة أو إمكانية متابعة الدراسة الأكاديمية.

كي تجدر الإشارة الى أن ٧٢,٥ ٪ من أفراد العينة يقولون ان المرابع الليلية أنعشت فعليا الوضع الاقتصادي في مدينة البترون (الجدول رقم ١١)

جدول رقم ١١ : المستطلعون حسب أسباب اعتبار المرابع الليليةضعاملاً للإنعاش الاقتصادي، في البترون عام ٢٠٠٩

الأسباب	العدد	النسبة المئوية
ـ خلق فرص عمل	٤٥	٣١,١
ـ حركة تجارية ناشطة	٣٣	٢٢,٧
ـ ازدهار الاستثمار	٣٠	٢٠,٧
ـ استقطاب السواح	٢٠	١٣,٩
ـ احياء شهرة البترون السياحية	١٣	٨,٩
ـ زيادة ايرادات البلدية	٤	٢,٧
المجموع	١٤٥	١٠٠

المصدر: الدراسة بالعينة التي أجريناها عام ٢٠٠٩

وتشيرهذه المعطيات الى ان النظرة الاقتصادية الايجابية لأبناء مدينة البترون حول وجود المرابع الليلية، غير مبنية على أسس موضوعية، وقد تكون تعبر عن موقف سياسي حول تأييد عمل رئيس البلدية وأعضاء المجلس البلدي، أو أنهم قد دمجوا أملهم بهذا النشاط بالواقع الذي عبروا عنه عند إستجوابهم.

وإذا دققنا في الأسباب المذكورة في الجدول رقم ١٠، نرى أنها قابلة للتطبيق في حال خلق لجنة تنسيق مع أصحاب المرابع الليلية لإعطاء أفضلية العمل لأبناء المدينة، إضافةً الى حثّ المصارف على دراسة جدوى لبعض المشاريع السياحية والتجارية الأخرى التي يرغب السكان بإقامتها الى جانب نشاط المرابع الليلية.

أما النسبة الباقية من العينة والبالغة ٢٧,٥ ٪، فقد رأت بأغلبيتها (٦٥,٤٪)، إن هذه المرابع لم تؤمن أي منفعة إقتصادية للمدينة بل إنحصرت إيجابياتها

بالمنفعة الفردية لأصحاب المرابع، و١٣ ٪ منهم رأوا أنها تهدد الأمن الإقتصادي والإجتماعي لأبناء المدينة.

الخاتمة:

التغيّر الإجتماعي ظاهرة جماعية تطال جزءاً هاماً من المجتمع أو المجتمع بكامله، وتحصل على مستويات متعددة منها الإقتصادي والإجتماعي والسياسي، ومنها ما يتعلق بالفكر والمفاهيم، فتؤثر على بنية المجتمع وعلى طرق عيشه وسلوكياته.

وفي لبنان، بدأ التغيّر الإجتماعي في العاصمة بيروت ظاهراً للعيان وذلك في مقارنة ما بين بيروت العشرينات والستينات. فمن ناحية «اللهو» كان مقتصراً على الزيارات المتبادلة بين الأقارب والأصدقاء. أما في الستينات فقد أصبح متعدد الأوجه: فمن الذهاب الى السينما في ساحة البرج أو في شارع الحمرا، الى الإختلاط بين الذكور والإناث في الأماكن العامة، الى الصداقات «والضهرات» المشتركة التي كانت قائمة في أواسط كثيرة[1]....

فمن هنا، كان لا بد من أن نرى هذا التغيّرالإجتماعي «يزحف» نحو المناطق الأخرى من لبنان، حيث العوامل الذاتية والموضوعية مؤهلة لإستقباله والسير في رحابه. وكانت مدينة البترون من أولى المناطق البعيدة عن العاصمة التي خضعت لتغيّير طال صورتها (راجع الجدول رقم ٨) وفي الإستنتاج، يتبيّن لنا:

١ ـ على الصعيد الإجتماعي:

لم تظهر العينة التي تمّ إستجوابها، أن هناك خطراً داهماً على هذا الصعيد بإستثناء نسب قليلة نوعاً ما، حرصت على إظهار الواقع الأخلاقي السلبي، إن

(١) ملحم شاوول، «الحداثة على الطريقة اللبنانية»، النهار ٢٠٠٠، عشرون... حادي وعشرون، هذا ما كان فماذا سيكون؟ (عدد خاص ٢٠/١٢/١٩٩٩).

لناحية تصرفات بعض الرواد (راجع الجدول رقم ٥)، أو لناحية الفساد الذي يشبه ما يقوم به الرواد في منطقتي مونو والجميّزة (راجع الجدول رقم ٦).

أما النسب التي جاءت مرتفعة في الجدولين ٣ و٤ فهي تبين حرص هؤلاء مستقبلاً على عدم السماح لقيام مرابع ليلية ضمن المناطق السكنية، حيث أن الجدولين ١ و٢ يظهران عدم تأثر الوحدات السكنية بموقع المرابع الحالي.

إلاّ أن ما ندعو إليه الأجهزة المعنية في المدينة، فهو زيادة الإجراءات المتخذة وتوسيع رقعة الإنتشار لضبط التصرفات غير الأخلاقية التي لاحظ وجودها ١٢,٥ ٪ من المستطلعين بصورة دائمة و٢٩,٥ ٪ منهم في حالات نادرة (الجدول رقم ٥). ومن شأن هذا طمأنة ٤٥ ٪ من المستجوبين الذين يتخوفون (الجدول رقم ٦)، من التأثيرات السلبية على الأمن الأخلاقي في المدينة ويحذرون من ضرب مفهوم العائلة في المجتمع.

أما تربوياً، فإن المؤشرات التي حصلنا عليها (الجدول رقم٧) تبين لنا بأن هناك تأثيرات سلبية على تلامذة القسم الثانوي إن لناحية عملهم في المرابع بنهاية الأسبوع، أو من خلال مشاركتهم في السهر. من هنا ندعو أصحاب المرابع وبمراقبة من الأجهزة الأمنية بالتشدد في تطبيق السن المعتمد للسماح بالدخول الى هذه المرابع (١٨سنة)، ومن ناحية أخرى، فإنه من المستحسن أن تعمد إدارات المدارس على إتخاذ إجراءات تمنع هؤلاء التلامذة من العبث بمستقبلهم (كعدم التساهل في إمتناعهم عن الإشتراك في إمتحانات يوم الإثنين، أو كدعوة الأهل الى مشاركتهم في تحمل مسؤولية مستقبل أولادهم. . . . .).

وإنطلاقاً من معطيات الجدول الجدول رقم ٨، نستطيع القول بأن أبناء مدينة البترون بدأوا يشعرون بتأثيرات سلبية على صورة هذه المدينة من جراء إنتشار هذه المرابع وإن كانت أراء أكثريتهم تتأرجح بين الكثير (٢٨,٥٪)، أو القليل (٢٥ ٪) في قياسهم لمدى التأثر السلبي. إلاّ أن مسارعة الأجهزة المعنية الى إتخاذ إجراءات أمنية إجتماعية، إدارية ولوجستية، لا تسمح للرواد بخرقها

أو مخالفتها، الأمر الذي سيخفف من نسبة المتخوفين على الأمن الإجتماعي والأخلاقي لأبناء المدينة.

٢ ـ على الصعيد الإقتصادي:

أظهرت دراستنا الى أن وجود المرابع الليلية لم يكن عامل نمو إقتصادي يطال شرائح واسعة من مجتمع المدينة، خاصةً إذا إستثنينا إرتفاع أسعار العقارات والمنازل القديمة التي تصلح لأن تكون مربعاً ليلياً، وتوسيع مساحة المدينة (ضمّ بسبينا وكفرخلص) وإن المؤشرات التي حصلنا عليها دلّت على تراجع النشاطات الإقتصادية التي كانت قائمة سابقاً (كالزراعة، صيد السمك والإسفنج...).

كذلك، لم توفر هذه المرابع فرص عمل لأبناء المنطقة، ولا قيام مؤسسات تجارية أو سياحية أخرى الى جانبها كي تخلق فرص عمل جديدة.

من هنا، يمكننا الإقتراح بأن تسارع الفعاليات الإقتصادية كافة في المدينة وبدعوة من البلدية الى عقد إجتماعات مكثفة لدراسة كيفية خلق آليات لإيجاد نشاطات إقتصادية أخرى تسمح لأبناء المدينة بإستقرار إقتصادي، وتساعدهم على عدم حصر تفكيرهم بصورة المرابع الليلية التي طبعت مدينتهم.

وبناءً على ما تمّ إستنتاجه، يظهر لنا أن التحولات الإجتماعية أصابت مجتمع المدينة ولو بنسب متفاوتة مقابل عدم ظهور نمو إقتصادي ملموس يساهم في فهم وإستيعاب هذه الحداثة الآتية من ثقافة غربية تحاول السيطرة على البلدان النامية، وتعكس صراعاً بين الأجيال. ومدينة البترون تعيش هذه الحالة حيث يمتد التفاوت الإجتماعي ببعده الثقافي بين الفئات الإجتماعية المكونة لثقافة المجتمع الواحد وللقيم الإجتماعية الملازمة لها، إذ بدأت هذه القيم تتفاوت بين شخص وآخر وبين فئة وأخرى، إضافةً الى ما يحمله رواد السهر المتنوعي الإنتماء من عادات وتقاليد وقيم يحاولون نقلها الى هذا المجتمع عن طريق الإحتكاك المباشر في ليالي السهر.

إن ما حاولنا أن نقوم به، من خلال هذا البحث، هو محاولة الإضاءة على بعض الجوانب الإجتماعية والإقتصادية التي تحتاج الى مضاعفة الجهود في سبيل العمل على إزالة إنعكاساتها السلبية. وأنه لولا نشأة المرابع الليلية لما كان لهذه الدراسة طريقاً.

ويبقى الأمل بأن تكون مدينة البترون من أهم المدن السياحية[1]، بفضل مشروع الشركة السياحية البترونية الممولة من القطاع الخاص، وترميم القلاع والأسواق عبر فكر إصلاحي يحافظ على الطابع التاريخي والتراثي القديم[2]، وغيرها من المشاريع، مما يسمح لنا بأن نقدم هذه المدينة بصورة جميلة متنوعة.

وأخيراً، انه من المبكر إستخلاص النتائج السلبية والإيجابية لهذه التحولات، كونها تتطلب المزيد من الوقت. فالسؤال يبقى حول آليات وأطر عمل أبناء المدينة، لجعل هذه الظاهرة وسيلة ترفية وتسلية عاملاً مساهماً في النمو الإقتصادي، وأن لا تأتي على حساب الأمن الإجتماعي بتدمير القيم والأخلاق.

---

(١) جريدة «الأخبار»، مقابلة مع رئيس بلدية البترون مرسيلينو الحرك، العدد ١١١٥، تاريخ ١٣/ ٥/ ٢٠١٠، ص ٦.

(٢) جريدة «السفير»، كلمة للوزير جبران باسيل في حفل تكريمي، العدد ١١٥٩٨، تاريخ ٢٤/ ٥/ ٢٠١٠، ص ١٢.

المصادر والمراجع

١ ـ إبن خلدون، «المقدمة»، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، طبعة ٢٠٠٤.

٢ ـ حطب، زهير، «تطور بني الأسر العربية»، معهد الإنماء العربي، بيروت، ١٩٨٣.

٣ ـ عبد الأمير طباجة، يوسف، منهجية البحث تقنيات ومناهج، دار الهادي، بيروت، ٢٠٠٧

٤ ـ عبد الأمير محمد، حسن، أصول البحث الإجتماعي، مكتبة الإنجلو المصرية، القاهرة، ١٩٧١

٥ ـ معتوق، فريديرك (عميد معهد العلوم الإجتماعية)،مرتكزات السيطرة الشرقية، دار الحداثة، بيروت، ٢٠٠٩.

٦ ـ دراسات بترونية، مجلة تصدر عن المركز الثقافي البلدي في البترون، العدد السادس، ٢٠٠٨.

٧ ـ بلدية البترون، مجلة تصدر عن المركز الثقافي البلدي في البترون، العدد الثالث، ٢٠٠٥.

٨ ـ مواقع إلكترونية:

ـ http:www.localiban.org

ـ http:www.awasat.com

ـ http:www.batroun.com

٩ ـ الصحف:

ـ «النهار» تاريخ ٢٠/١٢/١٩٩٩

- «الأخبار» تاريخ ١٣/ ٥/ ٢٠١٠
- «السفير» تاريخ ٢٨/ ٧/ ٢٠٠٩ و٢٤/ ٥/ ٢٠١٠

١٠ ـ المقابلات:

- مقابلة شبه موجهة مع السيد مرسيلينو الحرك (رئيس بلدية البترون)، تاريخ ٣١/ ١/ ٢٠٠٩
- مقابلة مع السيد فارس سعيد (صاحب مربع ليلي) بتاريخ ١٧/ ٣/ ٢٠٠٩.
- مقابلة مع الأستاذ يوسف حنا (مدير ثانوية البترون الرسمية) بتاريخ ٢٤/ ٣/ ٢٠٠٩.
- مقابلة مع السيد ريمون بدران (غطاس بحري) بتاريخ ٢٩/ ٣/ ٢٠٠٩.

١١ ـ ندوات تلفزيونية:

- برنامج «كلام الناس»، المؤسسة اللبنانية للإرسال بتاريخ ٢٠/ ٥/ ٢٠١٠.

قراءة جديدة في التجربة التنموية لدول جنوب شرق آسيا

معضاد رحال(*)

مقدمة

ان الدافع الرئيسي لهذه الدراسة يعود الى ما أحدثته ألأزمة الاقتصادية العالمية من تداعيات اقتصادية ومالية، حيث قضت على ثروة كبيرة تم تحقيقها خلال فترة زمنية طويلة، وبخاصة ان دول جنوب شرق آسيا، تعرضت الى أزمة مماثلة في العام ١٩٩٧، ادت الى تدمير ثروة بقيمة ٢٠١ مليار دولار تقريباً(١)، وأن القاسم المشترك بين ألأزمتين يعود الى التحول في الاستثمارات الى القطاعات غير المنتجة، لاسيما المضاربة في العقارات وأسهم البورصات، في ظل تراجع دور الدولة المركزية كضامن لاقتصاد السوق. فهل أن أثار العدوى سوف تطال اقتصاد هذه الدول بشكل مباشر أو انها استفادت من تجربتها السابقة؟

لقد شكلت التجربة التنموية في دول جنوب شرق آسيا، انطلاقة فريدة في التحول من الفقر والتخلف والتفكك، إلى قوة اقتصادية مؤثرة في الساحة الدولية، وحققت قفزات صناعية واقتصادية مذهلة في فترة زمنية قصيرة، لا تتجاوز ثلاثة عقود، حتى أطلق عليها لقب نمورآسيا، (نمور المجموعة الأولى ونمور المجموعة الثانية)(٢)، ألأمر الذي يحفز على اعادة دراستها في ظل هذه

(*) أستاذ مساعد في معهد العلوم الاجتماعية ـ الفرع الخامس.

(١) سنغ، كفالجيت، عولمة المال، ترجمة رياض حسن، دار الفارابي، بيروت، ٢٠٠١، ص. ١٠٢

(٢) هذا المصطلح مقتبس من مكانة «النمور في الثقافات الأسيوية، فالنمر الأسيوي بالإضافة إلى امتلاكه لصفات قدسية وعلاجية في هذه الثقافات، فهو يتميز بسرعة حركته ومباغتته الخصم وهذا ما فعلته هذه الدول حينما فاجأت العالم بسرعه نموها وانتقالها إلى مرحلة التصنيع بطريقة أذهلت علماء الاقتصاد شرقاً وغرباً. أما نمور المجموعة الأولى فتتكون من تايوان وسنغافورة وكوريا الجنوبية وهونغ كونغ بينما تتكون نمور المجموعة الثانية من أندونيسيا=

الأوضاع الاقتصادية المقلقة. فكوريا الجنوبية بعد أن كانت دولة مفككة ومنهارة، نتيجة الحرب الأهلية التي قضت على أكثر من أربعة ملايين نسمة، تحولت إلى دولة صناعية رائدة، تميزت باقتصاد متطور ومهم على المستوى العالمي. كذلك تايوان التي كانت جزيرة صغيرة للصيادين حققت قفزات اقتصادية عالية، ورفعت مستوى متوسط المداخيل إلى ١٣ ألف دولار أمريكي في السعينيات، وتقدمت إلى المركز الثالث والعشرين ضمن أكبر اقتصاديات العالم، كذلك الحال مع باقي دول المجموعة الآسيوية.

ازاء هذا النجاح، كثرت الكتابات[١] والتحليلات حول الدوافع التي شكلت المداميك الأساسية للانطلاقة التنموية لدول جنوب شرق آسيا، وضرورة اتخاذها نماذج تنموية يحتذى بها. الا أن الأزمة الاقتصادية التي اصابت تايلاند عام ١٩٩٧، وانسحبت على الدول الآسيوية الأخرى، أثارت نقاشا في الأدبيات التنموية، حول هشاشة القطاع المالي وعمليات الفساد في تلك الدول، التي اتخذت اوصافا مغايرة عما قبل، «كنمور الورق» وغيرها من الصفات النقيضة التي وصفت بها سابقا.

فكيف استطاعت هذه الدول تحقيق وتيرة نمو عالية في السبعينيات والثمانينيات، في حين أن دولا أخرى كانت تتحمل النتائج السلبية للتطور الاقتصادي من ناحية، وتأثيرات الركود العالمي من ناحية أخرى؟ وبالتالي، هل تشكل هذه التجربة نموذجا، يجسد نجاحا للتنمية الوطنية في الدول التي لا تزال تعيش حالات الفقر والتخلف؟ وبخاصة أن البنك الدولي وصندوق النقد الدولي اعتبرا هذه الدول نموذجية، ودعيا الدول المتخلفة الى اعتماد وصفاتها التنموية، كما أن مؤتمر الأمم المتحدة حول التجارة والتنمية عام ١٩٩٦، قد عبر عن رأي

= وماليزيا والفيليبين وتايلاند والصين والهند.

راجع في هذا الخصوص محمود عبد الفضيل، العرب والتجربة الأسيوية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ٢٠٠٠ ص٢٢٧ ٢٣١

(١) راجع: Shigreru Ishikawa, Economic development in Asian perspective

مشابه، حينما دعى الدول النامية الى تطبيق الاستراتيجية التنموية التي اعتمدتها دول جنوب شرق آسيا[1].

منهجية الدراسة:

ان النموذج التنموي الذي اتبعته دول جنوب شرق آسيا، يختلف جذرياً عن النماذج التقليدية التي دعا إليها الفكر الاقتصادي التنموي في ستينيات القرن الماضي، ان كان من حيث تحقيق تراكم مالي عال، او من حيث الاعتماد على التخطيط المركزي كما حصل في الاتحاد السوفياتي سابقاً، أو في الدعوة الى الإحلال محل الواردات كما حصل في بعض دول أمريكا اللاتينية، بحيث إن هذه النماذج لم يكتب لها النجاح والاستمرارية، وهدرت إمكانيات كبيرة دون أن تتوصل إلى بناء ركائز ثابتة تتميز بديمومة التنمية وشموليتها لإحداث تغيرات جوهرية في بناها الاقتصادية والاجتماعية.

ان التعددية الدينية والثقافية التي تتشكل منها مجتمعات تلك الدول، وحالات الفقر والتخلف والانقسام والحروب الأهلية[2] التي ألمت بها، وخضوعها، في بداية تحولها الاقتصادي، الى أنظمة دكتاتورية وملكية، لم تحل دون نجاحها في تحقيق سياسة النمو الذاتي، دون الاعتماد كليا على الاستثمارات الاجنبية بالشكل الذي حصل في الدول الآسيوية الأخرى.

---

(١) سنغ كفالجيت، عولمة المال، ترجمة رياض حسن، دار الفارابي، بيروت، ٢٠٠١، ص. ١٠٢

(٢) تعرضت كوريا الجنوبية الى حرب اهلية دامية، في الوقت الذي تعاني فيه من اشد حالات الفقر ةالتخلف، وخضوعها في بداية تجربتها التنموية الى حكم دكتاتوري بقيادة الجنرال بارك شنغ هي، ويتوزع سكانها على عدة ديانات: الشمانية والبوذية والكونفوشيوسية والمسيحية وأقلية مسلمة. كذلك الحال في ماليزيا، المقسمة الى ١٤ ولاية تسع منها عبارة عن سلطنات، وتحوي على ديانات متعددة: الاسلامية والكونفوشيوسية والبوذية، والهندوسية والمسيحية حيث تتوزع الى قبائل البورنيو وصباح وسراوة.
راجع: http://www.aljazeera.net/Channel/archive/archive?ArchiveId=90270
مقابلة مع وزير الثقافة الماليزي عبد القادر شيخ فجر بتاريخ ٩/ ١/ ٢٠٠٢.

فالى أي حد استطاعت هذه الدول التوفيق بين هذه التناقضات؟ وكيف استطاعت ان تحولها الى حالات دافعة لعملية التنمية الشاملة على مختلف المستويات الاقتصادية والاجتماعية؟

وفق هذا السياق، تسعى هذه الدراسة، الى وضع اطار منهجي للسياسة التنموية التي اتبعتها دول جنوب شرق آسيا، وتحديد مواقع القوة والضعف في تحقيق عملية التنمية. وقد حاولنا معالجة القضايا السياسية التي ادت الى هذه النهضة من خلال التركيز على العلاقة بين سياسة الحكومة والأسواق، وأشكال التنظيم المؤسساتي الذي ادى الى معدلات نمو عالية، شكل عدم ضبطها،في ما بعد، عنصر ضعف نتج عنه الأزمة المالية عام ١٩٩٧.

أولا: الاستراتيجية التنموية

إذا كانت الأدبيات الاقتصادية والتنموية في النظام الرأسمالي تنطلق من ضرورة وجود محفزات، لتحقيق قفزة نوعية في مجال التقدم، تتمثل، بشكل أساسي، بالثروات الطبيعية وتحقيق الديمقراطية، فإن تجربة دول جنوب شرق آسيا دحضت هذه النظرية، وخالفت هذا المبدأ، كون معظمها يعاني من شح في الثروات الطبيعية والمعدنية، (سنغافورة تستورد مياه الشرب من ماليزيا، ونظام الحكم في كوريا الجنوبية دكتاتوري، كما عرفت تايلاند الكثير من الانقلابات العسكرية ولم تتجه نحو الديمقراطية حتى الثمانينيات). إذن، كيف استطاعت هذه الدول تخطي هذه العقبات والموانع وأحداث تحولات هائلة في تركيبتها الاقتصادية والاجتماعية؟

هناك عاملان أساسيان لعبا دورا مركزيا في تحقيق القفزة التنموية النوعية في دول جنوب شرق آسيا.

الأول، داخلي: لقد استعاضت هذه الدول بشح الثروات الطبيعية والمعدنية، في التحول الى الاستثمار في الإنسان، حيث حققت أكبر نسبة نمو في التعليم والدخل على المستوى العالمي. كما أن أنظمة الحكم الفردية فيها

كانت أنظمة أبوية وجهت مقدرات البلاد نحو النمو الاقتصادي والصناعي وليس العسكري كما حدث في كوبا والعراق.

لقد اعتمدت هذه الدول استراتيجية تنموية مثلثة الأبعاد (الدولة، القطاع الخاص، الاستثمارات الأجنبية)، وابتعدت عن الثنائية التي نادى بها الاقتصاديون النيوكلاسيك، المتمثلة بالعام والخاص أو السوق والخطة أو إحلال الواردات والتوجه التصديري، وغير ذلك من الأدبيات الاقتصادية التي برزت في ستينيات وسبعينيات القرن الماضي،

لقد شكلت هذه الأبعاد الثلاثة نموجاً تنموياً يقوم على التنسيق والتوافق الكامل بين أطرافه، ويعتمد على المراحل الزمنية في الانتقال من مرحلة تصنيعية إلى أخرى ضمن توجه هادف من قبل الحكومة المركزية.

الثاني، خارجي: لقد كان للعوامل الخارجية، دور رئيسي في تحقيق عملية التنمية. فسياسة القوة التي اعتمدتها الولايات المتحدة الأمريكية، بعد الحرب العالمية الثانية، من أجل الانفتاح على المنطقة باعتبارها منطقة حيوية لسياسة العولمة، ومن أجل تضييق الخناق على الاتحاد السوفياتي، أدت الى خلق حلف دولي سياسي واقتصادي قوي، لإحداث نمو سريع في أوروبا الغربية وجنوب شرق آسيا، لمواجهة التهديدات السوفياتية والصينية، ومن أجل خلق دول قوية في مواجهتهما، (كوريا الجنوبية مقابل كوريا الشمالية، وتايوان وهونغ كونغ في مواجهة الصين)، حيث بدأت المساعدات تنهال على هذه الدول، مما أعطاها دفعا عاليا في تحقيق مستويات عالية من النمو، قابلها مستويات عالية أيضاً في الاتحاد السوفياتي. إلا أن أوائل السبعينيات شهدت بوادر التراجع في الاتحاد السوفياتي، مقابل تطور اقتصادي في دول جنوب شرق آسيا، ساهمت بقوته التصديرية الولايات المتحدة الأمريكية، بفتح أسواقها أمام صادرات تلك الدول، من أجل خلق قوة اقتصادية، يشكل التصدير الرخيص والجيد قوته الدافعة. وبالرغم من العجز الذي لحق بالميزان التجاري للولايات المتحدة، نتيجة لهذه

السياسة، فانها استفادت بتدعيم مصالحها الدولية، وخلق دول رأسمالية حليفة وقوية يرتبط اقتصادها بالاقتصاد الأمريكي[1].

وقد ازداد هذا الترابط مع التوسع في المساعدات والقروض المالية لهذه الدول، حيث انغمس معظمها في حلقة القروض المالية الساخنة في أواسط التسعينات، ألأمر الذي ادى الى زيادة الدين الأجنبي، وانفجار الأزمة الاقتصادية في صيف ١٩٩٧ بعد خروج الرساميل الأجنبية من تلك الدول، وتحولت إلى أزمة ركود نتيجة لتأخر صندوق النقد الدولي في وضع خطة لإنقاذ تلك الدول من الأزمة.

وبالرغم من الحذر والكفاءة العالية في تحديد العلاقة في درجة الانفتاح بين الاقتصاد المحلي لدول جنوب شرق آسيا والاقتصاد العالمي، سواء من حيث نوعية رأس المال الاجنبي وتوقيت استخدامه، والتقيد المفروض على دخول النقد الأجنبي وخروجه وأطر استخدامه في الداخل، الا أن هذه الدول، لم تستطع تجنب الخلل في العلاقة بين الجانب الاقتصادي والجانب المالي في الاقتصاد الوطني، وبخاصة ما يتعلق بضبط حركة القروض المالية القصيرة الأجل، مما أدى الى وقوعها في أزمة اقتصادية عام ١٩٩٧.

ثانيا: العوامل المحفزة على القفزة التنموية: لقد تحقق لدى دول جنوب شرق آسيا مجموعة من العوامل المحفزة التي ساعدتها على تخطي مشاكلها الاقتصادية والدفع بها نحو التقدم والتطور أهمها:

١ ـ دور الدولة التنموي

لقد تعددت المدارس الاقتصادية تجاه تدخل الدولة الاقتصادي، فمنها من عارض تدخل الدولة ودعا إلى إطلاق العنان إلى الحرية الاقتصادية وتوسيع سوق العمل، حيث ساهمت كتابات آدم سميت، في كتابه ثروة الأمم، في تعزيز حرية

---

(١) مجموعة من المؤلفين، العرب والعولمة، مركز دراسات الوحدة العربية، ط٣، بيروت، ٢٠٠٠، ص.

السوق، وعدم تدخل الدولة في أي نشاط صناعي إلا عند الضرورة (حالات الاحتكار)، غير ان الأزمة الاقتصادية العالمية عام ١٩٢٩ ادت الى ظهور النظرية الكاينزية (Methode keynesienne) التي دعت إلى تبني نظام اقتصادي مختلط يتوزع النشاط الاقتصادي فيه بين القطاعين العام والخاص[١].

الا ان الحرب العالمية الثانية وما أفرزته من انقسام دولي، وانشاء مؤسسات اقتصادية عالمية، اضافة الى نظرية مدرسة شيكاغو، وتطويرها الليبرالية التقليدية الى ليبرالية جديدة تعطي مجالا أوسع للقطاع الخاص، وتبني كل من الرئيسين ريغان وتاتشر في الثمانينيات لهذه النظرية، وبعدهما، صندوق النقد الدولي والبنك الدولي ومنظمة التجارة الدولية، وتعميم هذا «النموذج» على اغلب بلدان العالم وبخاصة الفقيرة منها من خلال سياسة الاقراض وفرض الشروط الاقتصادية والسياسية عليها. بحيث لعبت هذه المتغيرات دورا رئيسا وحاسما في قرار الدولة المتعلق بدرجة التدخل الحكومي في الشؤون الاقتصادية ونوعه. وفي عملية إقناع تلك الدول أو إجبارها على تقليص درجة تدخلها في الشؤون الاقتصادية، وتبني سياسات أكثر ليبرالية يأتي في مقدمتها تطبيق برامج الخصخصة، وتوسيع دور القطاع الخاص ونظام السوق في عملية التنمية.

بالمقابل برزت اتجاهات أخرى تطالب بتدخل الدولة في الاقتصاد، ويعتبر سيسموندي (Sismonday) أول من نادى بضرورة تدخل الدولة في أواسط القرن ١٩ من خلال كتابه مبادئ الاقتصادي السياسي الجديد (Nouveaux principes d'economie politique) حمل فيه على المنافسة الحرة التي تدفع برجال الأعمال إلى تشغيل النساء والأطفال وزيادة ساعات العمل.

من جهة أخرى ظهر الفكر الماركسي الذي دعا الدولة إلى التدخل مباشرة في الاقتصاد واعتماد مبدأ التخطيط المركزي، حتى لا تتسع دائرة هيمنة ذوي الملكيات الخاصة من خلال فائض القيمة الذي يؤدي إلى تكوين علاقات

---

(١) John Maynard keynes, the General theory of Enployment, interest and Money, New York, Harcourt, Brace 1936

اجتماعية جديدة من خلال علاقات الإنتاج. ويقول ماركس في هذا السياق: «إن ثروة المجتمعات، حيث يسيطر نمط الإنتاج الرأسمالي، ليست إلا تراكماً هائلاً للبضائع التي تتجسد فيها القيمة المادية للمجتمع، وأن البضاعة الواحدة، ليست إلا الشكل الأولي لهذه الثروة»[١]. وهكذا بقي دور الدولة التنموي يطرح في مختلف الأدبيات الاقتصادية باعتبارها قادرة على قيادة عملية التنمية بشكل يتناسب مع موارد المجتمع وثقافته المحلية. وقد أثار الكسندر غرشنكرون[٢] مفهوم تدخل الدولة، في ضوء نجاح دول جنوب شرق آسيا في تحقيق قفزة تصنيعية مهمة، كان للدولة فيها دور محفز على تحقيق حالة متقدمة في الناتج المحلي الإجمالي خلال فترة زمنية قصيرة وصلت فيها معدلات النمو الى ١٠٪ سنوياً[٣]. أما مانويل كاستلس فيعطي تعريفاً للدولة التنموية بأنها «الدولة التي تؤسس شرعيتها على قدرتها على إطلاق عملية تنموية متواصلة، لا تقتصر فقط على معدلات نمو مرتفعة للناتج المحلي الإجمالي، وإنما تحدث تحولات جذرية في هيكل الإنتاج المحلي، وفي علاقاتها بالاقتصاد الدولي»[٤]. وهكذا فإن دور الدولة يتجاوز المنحى الإنتاجي ليطاول تنظيم التحولات التي تطرأ على البنى الاجتماعية وعلى علاقات الإنتاج المرافقة للعملية الإنتاجية وخلق حالة من الثقة بين مختلف المؤسسات الإنتاجية العامة والخاصة، هذه الثقة التي وصفها كينيت آرو الحائز على جائزة نوبل «بالمزيت الأساسي للاقتصاد والمجتمع»[٥].

---

(١) Karl, Marks, Le Capital, ed. Sociale, Paris, 1959. P. 51

(٢) Alexander Gersehenkron, Economic Backwardness in Historical perspective. Book of Essays

Cambridge: Belkan, press of Havard university press, 1962. P. 121.

(٣) فهد عامر الأحمدي، نمور العالم الجديد، جريدة الرياض، العدد ١٤٣١، آذار ٢٠٠٧، ص٧٥

(٤) Manual Castells End of Milleunium informations Age. V.3. Blackwell publishers. p.90.

(٥) نقولا الشماس، مستقبل لبنان الاقتصادي والاجتماعي أمام التساؤلات، دار الترجمة، بيروت، ١٩٩٦، ص. ٢٢٦

وهذا ما يوضح ان «هناك علاقة وطيدة بين مستوى تطور قوى الإنتاج وتنظيم المنشأة الصناعية، ودور الدولة في الاقتصاد. ففي المرحلة الأولى للنظام الرأسمالي، إبّان الثورة الصناعية وبعدها، كان حجم المنشأة الصناعية صغيرا، وكان دور الدولة ينحصر بتوحيد السوق القومية وحماية الصناعة المحلية من المنافسة الأجنبية وإرساء البنية التحتية للاقتصاد والحصول على المواد الأولية من الخارج. وفي المرحلة الثانية، عندما فرضت عملية تطور قوى الإنتاج نشوء الصناعات الكبيرة والثقيلة، ظهرت الاحتكارات، وتحولت المنشآت الإنتاجية إلى شركات مساهمة ضخمة، ثم برزت رأسمالية دولية، حيث تتحد الدولة بالاحتكارات، ونشأت دولة الرفاه التي سعت إلى توسيع أسواق الصناعة الكبيرة في الخارج من خلال الإمبريالية، وفي الداخل من خلال رفع مستوى المعيشة. أما في المرحلة الثالثة، التي بدأت في السبعينيات وتبلورت في التسعينيات، فإنّ عابرات القارات والقوميات من الشركات العملاقة، أصبحت تحتاج إلى «الخروج عن نطاق الحدود الجغرافية للدولة، فلم تكتف بقدرتها على الالتفاف على الدولة والتملص مما يمكن أن تفرضه عليها من قيود، بل سعت إلى احتواء الدولة وتسخيرها لخدمتها».[1]

وبالرغم من هذه الاجراءات فان ألأزمة الاقتصادية التي أصابت دول جنوب شرق آسيا عام ١٩٩٧، اماطت اللثام عن عجز الدولة في اقامة نظام اقتصادي يواجه التحديات الخارجية، التي بدأت تفرض نفسها على العالم في العقدين الأخيرين من القرن الماضي، في سياق العولمة، بحيث ان انفجار النمو لم يكن في الاستثمار الصناعي بل في الاستثمار المالي غير المنتج (المضاربات العقارية على مستوى عالمي) ألأمر الذي ادى الى الأزمات في جنوب شرق آسيا والبرازيل وغيرها.

---

(١) محمود الامام، العولمة والتحولات المجتمعية في الوطن العربي، مكتبة مدبولي، القاهرة، ١٩٩٩، ص. ٨٨

٢ ـ التحول من الاقطاعية الى الرأسمالية

ان التحول من الإقطاعية إلى الرأسمالية يشكل عقبة كبيرة أمام عملية التنمية الصناعية كما حدث في أمريكا اللاتينية والدول العربية، الا ان غياب طبقة ملاك الأراضي الإقطاعية في بعض دول جنوب شرق آسيا (هونغ كونغ وسنغافورة)، ساهم،إلى حد كبير، في تسهيل مهام الدولة في القيام بالإصلاحات التي تتطلبها عملية التنمية الصناعية. كما أن كوريا وتايوان، نجحتا في إجراء إصلاح زراعي أضعف طبقة الإقطاع، وأزال عقبة كبيرة أمام عملية التنمية. إلا أن هذا النوع من المشاكل ما زال يواجه أندونيسيا لوجود طبقة إقطاعية تتركز في أيديها ملكية زراعية واسعة. وقد استفادت دول جنوب شرق آسيا، من التجارب التدخلية السابقة للدولة، ولا سيما التجربة اليابانية، التي أخذت شكل الارشاد الاستراتيجي في توجيه عملية التنمية، ونجحت في فرض الرقابة على سوق النقد الأجنبي، وأخضعت أسواق رأس المال إلى ضوابط شديدة في مرحلة انطلاقتها التنموية.

لقد تميزت دول جنوب شرق آسيا بأنها بنت استراتيجيتها التنموية على عدة ركائز مشتركة أهمها:

أ ـ التركيز على الصناعات المعدة للتصدير إلى الدول، وفي الوقت نفسه المحافظة على فائض تجاري مع تلك الدول.

ب ـ خضوعها لحكم فردي صالح يملك رؤيا واضحة لمستقبل البلاد ومكانتها بين الدول.

ج ـ حرصها على الاستثمار في الإنسان ورفع مستواه العلمي والاقتصادي على وجه الخصوص.

د ـ إزالة العقبات التي تمنع استقطاب الاستثمارات الخارجية، وتحقيق مركز متقدم في مفهوم الحرية الاقتصادية.

ويعطينا الجدول التالي صورة عن نسبة التحولات التي طرأت على بنية قوة العمل بين عامي ١٩٧١ و١٩٩٢ في كوريا الجنوبية

السنة النشاط الانتاجي	١٩٧١	١٩٨١	١٩٩٢
الزراعة	٤٨,٤	٣٤,٢	١٦
الصناعات التحويلية	١٣,٣	٢٠,٤	٢٥,٢
نشاطات أخرى	٣٨,٣	٤٥,٤	٥٦,٨
مجموع النسب	١٠٠	١٠٠	١٠٠

المصدر:

World Bank, World Development report, 1993. 'Oxford, Oxford University press, 1993, and World tables 1993 Washington, The Bank Blatimore, Johns Hopkins University press, 1993.

ان هذه التحولات نحو الانتاج الصناعي لم تكن لتحدث لولا مجموعة التشريعات والقوانين التي سنتها دول جنوب شرق آيسيا، والتي كان لها دور أساسي في ضبط الوضع الاقتصادي والمالي، وفي التحفيز على الاستثمار ولا سيما في المناطق الريفية. ومن أهم الاجراءات التي اعتمدتها الدولة، إعادة ترتيب العلاقات الاجتماعية الزراعية لتسهيل عملية التحول نحو الإنتاج الصناعي، والتحفيز على التوسع في رأس المال التجاري، حيث بقي الهيكل الصناعي محكوماً بالسياسات الصناعية للحكومة وليس لمؤشرات السوق وبخاصة في المجالات الآتية:

أ ـ تحفيز الشركات الصناعية على تكوين وحدات اقتصادية عملاقة لتحقيق قفزة نوعية في عمليات التصدير.

ب ـ تقييد حجم تدفق رأس المال الأجنبي واعطاء الدور الأساسي الى رأس المال الوطني، في عمليات الاستثمار.

ج ـ تقديم قروض وحوافز مالية للمؤسسات الصناعية الوطنية الكبرى، لتحقيق الوفورات التقانية بهدف التصدير.

٣ ـ سياسة الاستثمار

لقد اتخذت دول جنوب شرق آسيا مجموعة من الاجراءات، وسنّت بعض التشريعات التي من شأنها اعطاء بعض الحوافز، لتشجيع الاستثمارات، ودفع عملية التنمية الى الأمام. وقد توزعت هذه الاجراءات على مرحلتين رئيسيتين:

الأولى، في اوائل السبعينيات حيث صدرت قوانين تشجيع الاستثمارات، تم بموجبها الغاء العديد من القيود المفروضة على الاستثمار الأجنبي المباشر، المتوجه لصناعات الاحلال محل الواردات وتحرير معاملات راس المال والغاء القيود المفروضة على الاستثمار الأجنبي.

الثانية، في أواخر الثمانينيات، حيث طاول خفض القيود المفروضة على الاستثمار الأجنبي المتوجه لصناعات التصدير، على اعتبار ان سياسة التوسع في الصناعات التصديرية، تساهم في ارتفاع معدلات التوظيف، وخفض العجز في الحساب الجاري لميزان المدفوعات. ومن أهم الحوافز الاجراءات التي اتخذت في هذا المجال هي الآتية:

أ ـ تشجيع القطاع الخاص ومنحه مزيدا من الحوافز الاستثمارية من أجل تمكينه من المشاركة الفعالة في عملية التنمية (حالة كوريا الجنوبية).

ب ـ السماح للمستثمرين الأجانب بتملك ١٠٠٪ من المنشأة التي تقوم بتصدير انتاجها بالكامل (حالتي تايلاند وماليزيا).

ج ـ اعفاءات ضريبية للاستثمارات المتوجهة الى التصدير

د ـ اعفاء الشركات الأجنبية التي تعمل في المناطق البعيدة والنائية من الرسوم على المواد الأولية، ومن الضريبة على الدخل لفترة زمنية تتراوح بين عام واحد وثمانية اعوام.

ونتيجة لهذه الاجراءات والحوافز فقد تحققت عدة اهداف اهمها:

١ ـ تنشيط عمليات النمو الصناعي وارتفاع معدلات التوظيف.

٢ ـ ارتفاع حجم الاستثمارات الأجنبية المباشرة، ولا سيما من الولايات المتحدة الأمريكية واليابان، حيث وصلت الى معدل وسطي بلغ ٣٠٪ من جملة الاستثمارات، باستثناء كوريا الجنوبية، التي وضعت قيودا مشددة على هذه الاستثمارات. وقد ارتفعت قيمة هذه الاستثمارات في تايلاند من ٠,٤ مليار دور أمريكي عام ١٩٨٧ الى ٢,٤ مليار دولار عام ١٩٩٠[١]. اذ يشكل ارتفاع معدلات الاستثمارات الأجنبية «سيفا ذو حدين»، فصحيح انه يؤدي الى ارتفاع معدلات التوظيف وزيادة النمو، الا أنه في الوقت نفسه، يؤدي الى نقل عدوى الأزمات بسرعة الى الدولة التي تتم فيها عمليات الاستثمار.

٣ ـ المساعدة على خفض العجز في الحساب الجاري لميزان المدفوعات.

٤ ـ ارتفاع مستوى المداخيل وتحسين نوعية الحياة، حيث ارتفع الناتج القومي في سنغافورة من ٧٠٠ مليون دولار أمريكي عام ١٩٦٠ الى ٩٩ مليار دولار امريكي عام ١٩٩٧، كما ارتفع متوسط دخل الفرد من ٤٣٥ دولارا الى ١٦٤٧٥ دولارا امريكيا للفترة نفسها، كما انخفض معدل البطالة من ١٠٪ الى ١,٨٪ للفترة نفسها[٢].

٥ ـ استفادة المناطق الريفية من عوائد النمو، حيث بلغت حصة هذه المناطق ١١,٧٪ من اجمالي الانفاق الحكومي في تايلاند[٣].

٦ ـ تحقيق مزيد من التعاون بين مجموعة دول آسيان[٤]

---

(١) محمود عبد الفضيل، مرجع سبق ذكره، ص. ٨٥

(٢) Singapore, economie development Board, yearbook 1996 - 1997 and Singapore Ministry of trade and industry, Singapore in Brief, 1998.

(٣) Bank of thailand, Annal Economic report, 1997, p. 34.

(٤) تتكون مجموعة آسيان من عشر دول هي: أندونيسيا وماليزيا والفيليبين وسنغافورة وتايلند وبروناوي وفيتنام ولاوس وميانماروكمبوديا، وقد نجحت هذه الدول في تكوين رابطة من اجل تثبيت نفسها على خارطة التكتلات والقوى الاقتصادية لتتمكن من الصمود والحفاظ على قدرتها التنافسية.

بالمقابل فان عدالة توزيع الثروة لم تكن متجانسة في هذه الدول، بحيث أن النصيب الأكبر من الناتج المحلي كان يذهب الى القلة الأكثر غنى (حالة تايلاند)[1].

٤ ـ السياسة التكنولوجية

غالبا ما تتحدث الأدبيات التنموية، عن فكرة التصميم الملائم لسياسات التنمية الاقتصادية والاجتماعية في البلدان النامية، وسعيها الى تحقيق معدلات عالية في التقدم التقني والتكنولوجي. ولم تشأ الدول الآسيوية السير خارج هذا الاتجاه لأنها سلكت طريقا يحقق لها هذا التقدم بتكاليف أقل. ومن اجل تحقيق هذه الاستراتيجية فقد اعتمدت على أربعة مسارات متداخلة:

ألأول: الادخار في عوامل الإنتاج، للتوصل الى تخفيض نفقات الانتاج دون ان يؤدي ذلك الى تقليص مستوى العملية الانتاجية.

الثاني: تخفيض ضغط بعدي المكان والزمان لمدخلات الانتاج، وذلك من خلال اتخاذ مجموعة من الاجراءات لتخفيض تكاليف النقل لعوامل الإنتاج.

الثالث: الاستفادة القصوى من حجم عائدات النشاط الاقتصادي المتزايد.

الرابع: تعزيز أنشطة البحث وتطويرها، من اجل فتح آفاق جديدة لانتاج تقنيات جديدة، تدر عائدا تنمويا بشكل مطرد.

وفاق هذه المعايير فإن أنشطة البحوث والتطوير، في تلك الدول، انتقلت من مرحلة العمليات البسيطة بين عناصرالإنتاج أو المدخلات في نطاق دالة الإنتاج، إلى مرحلة أكثر تطوراً وشمولية من خلال إحلال أنواع متقدمة للعمليات الفنية للإنتاج، ما ادى إلى فتح آفاق ثقافية جديدة أكثر تقبلاً في الأسواق.

---

(١) محمود عبد الفضيل، مرجع سابق، ص٨٧، نقلاً عنه مقابلة مع د. Pasuk phongpaichit، كلية الاقتصاد جامعة شولالو نفكورت، بانكوك بتاريخ ١٤/٩/١٩٩٨

ولقد رأت بعض البلدان الأسيوية الأكثر تقدماً في الصناعة، (نمور المجموعة الأولى)، إن إعادة تشكيل هيكل الصناعة أصبح أمراً ضرورياً، لا لبلوغ قدر أدنى من الكفاءة الإنتاجية، إنما للرد على احتمالات تكلفة العمالة وازدياد الحماية في أسواق التصدير وتعاظم المنافسة في ما بينها[١]. وهكذا فقد طرأت تغيرات، في ستينيات القرن الماضي، على عدد من الصناعات التقليدية في الدول الصناعية الكبرى، ولا سيما في صناعة المنسوجات، والملابس، والصناعات الجلدية والأدوات المنزلية والكهربائية والحديد والصلب وعدد من الصناعات المعدنية وفي بعض فروع الصناعات الإلكترونية، أدت الى تمركز تدريجي لهذه الصناعات في عدد من الدول الناشطة صناعياً في جنوب شرق آسيا وخصوصاً كوريا الجنوبية، تايوان، هونغ كونغ وسنغافورة إضافة إلى البرازيل والهند والمكسيك. وتعتبر الدول الآسيوية الأربع في أولوية الدول التي أقبلت على تقبل هذا التحول الصناعي، في الوقت الذي لاتمتلك فيه، سوى الأيدي العاملة الرخيصة من عناصر الانتاج[٢]. فعلى سبيل المثال، فإن إجمالي العمالة في جنرال موتورز كان ٧٤١ ألف عامل في بداية الثمانينات منهم ٢١٩ ألفاً في الفروع الأجنبية، وكانت معدلات الأجور في بداية السبعينيات تبلغ في تايوان نصف معدلاتها في هونغ كونغ، وثلث معدلات الأجور في اليابان وعشر معدلاتها في ألمانيا الغربية وواحد على احدى وعشرين من معدلات الأجور في الولايات المتحدة الأمريكية[٣]. وذلك هو الاعتبار الحاسم الذي حكم انتقال الصناعة إلى تلك الدول، حيث يكون الوضع السياسي غير معاد للنشاط الرأسمالي وحيثما تكون الطبقة الرأسمالية النامية حريصة على الاندماج في رأس المال الدولي.

ونتيجة لهذا التحول الصناعي فإن الموازين التجارية لهذه الدول بدأ يتبدل

---

(١) لويد كينوراد، انحدار صناعة الصلب الأمريكي، التمويل والتنمية، واشنطن ١٩٨٧، ص٧٤

(٢) البنك الأهلي المصري، النشرة الأقتصادية، المجلد ٣٩ العدد الثاني، ١٩٨٦، ص. ١٨٤

(٣) فؤاد مرسي، المشاركة كشكل من أشكال الاستثمار الجديد، القاهرة، ١٩٧٤، ص. ٣٥

منذ النصف الأول من الثمانينيات، فبعد أن كانت مساهمة هذه الدول لا تزيد على ٢٪ من الصادرات العالمية في اوائل الثمانينيات، فانها ارتفعت الى ٦,٥٪ في عام ١٩٨٧، وأن ٤٠٪ من تلك الصادرات كان يتجه إلى الولايات المتحدة الأمريكية.[١]

إن مشكلة التصنيع في دول جنوب شرق آسيا تكمن في أنها مجرد محطات للإنتاج الصناعي، فرأس المال الأجنبي يحاول أن يستفيد من المزايا النسبية لهذه الدول سواء من حيث قوة العمل الرخيصة أو من حيث طاقاته وخاماته الطبيعية أو من حيث موقعه الجغرافي لإنتاج منتجات صناعية معدة في غالبيتها للتصدير الى السوق العالمية، وهي صناعة عابرة تستورد أغلب عناصر إنتاجها لتعيد تصديرها بعد إدخال قدر من التصنيع عليها. وغالباً ما يتخذ التصنيع شكل التجميع أو المعالجة المجزأة لنشر سلسلة الصناعة المعنية في أكثر من بلد لضمان تبعية كل حلقة منها للحلقات الأخرى. وعندئذ يتم نقل الصناعة بحيث يتلاقي رأس المال المحلي والعالمي وتتخذ التجارة الدولية التي تجري صورة المبادلات البينية بين الفروع الدولية للمشروعات الأم.

صحيح أن هناك نوعاً من الصناعة يتوطن في البلد، وتساهم في تنمية الناتج الصناعي وتطوير العمالة الصناعية فيه، إلا أن مصير هذه الصناعة يبقى رهناً بالمراكز الصناعية من خلال سيطرة المشروعات الدولية على الإنتاج والتكنولوجيا والتسويق، والتي تتحرك وفاقاً لربحيتها الدولية دون الأخذ في الاعتبار الظروف المحلية للبلد الذي تقوم فيه عملية التصنيع أوالتجميع. وتنسحب المشكلة على السوق المحلية، إذ أن عملية التصنيع، سواء كانت من جانب رأس المال المحلي أو الدولي فإنها لا تأخذ في الاعتبار السوق المحلي، بل تبني استراتيجيتها التصنعية على أساس التخلي عن السوق المحلية، وبالتالي فإن هذه الاستراتيجية لا تعطي أهمية للسوق المحلي سواء من جانب العرض أي الإنتاج، حيث لا تهتم بإقامة أي تشابك صناعي مع الاقتصاد المحلي أو من

(١) البنك ألأهلي المصري، النشرة الاقتصادية، المجلد ٣٩، مرجع سبق ذكره، ص. ١٨٤

جانب الطلب أي الاستهلاك، بحيث لا تعطي أي اعتبار للطلب المحلي.[1]

وهكذا فإن المراكز الرأسمالية العالمية تشجع على قيام صناعات في الدول الطرفية، إنما وفاق شروط الاحتياجات الموضوعية لنمو رأس المال الدولي، وبالتالي فإن علاقات التبعية بين المركز والاطراف تنمو وفاق تطور هذه الصناعات وترتبط بشكل وثيق بالعلاقات الاقتصادية الدولية التي تدخل فيها. فالولايات المتحدة الأمريكية اتبعت في منتصف الثمانينيات سياسة الحماية المتشددة على منتوجاتها التي كانت تستورد معظمها من الرباعي الصناعي (تايوان، هونغ كونغ، سنغافورة، وكوريا الجنوبية) والتي كانت معفاة من الضرائب، بعد أن استنفذت ميزتها النسبية على أساس قدرة هذه الأقطار على مضاعفة استغلال العمالة فيها، حيث اتبعت نظام الحصص على الواردات من المنسوجات والملابس وانهت صادرات هذه الدول المعفاة من الرسوم. وهكذا فإن هذه البلدان فقدت ميزتها النسبية المتمثلة بالعمالة الرخيصة، فارتفاع الأجور الحقيقية جعل الصناعات كثيفة العمالة غير منافسة، مما حدا المشروعات بالبحث عن العمالة خارج بلادها. وقد سعت هذه الدول الى الانتقال من صناعة المنسوجات والملابس إلى صناعات ذات قيمة مضافة كبرى مثل الآلات الحاسبة والأجهزة الإلكترونية والسيارات حيث استطاعت أن تغير صورتها الاقتصادية، وتحقق فائضا في ميزان مدفوعاتها.

٥ ـ اعتماد سياسة النمو الذاتي

لقد تحدثت الأدبيات الاقتصادية عن نماذج النمو الذاتي الذي اعتمدته دول جنوب شرق آسيا، والذي يفضي إلى تحولات ذاتية داخلية في مجالي المعرفة والتقدم التقني، اللذين يؤديا بدورهما إلى تحولات كيفية في أساليب وعمليات الإنتاج عبر الزمن. وقد أعطى بول رومر (Paul Roumer)[2]، هذه النماذج صفة

---

(١) فؤاد مرسي، أزمة التنمية الاقتصادية العربية، بغداد، ١٩٧٩، ص. ٣١

(٢) Paul. M. Romer, Increasing Meturns and Long, Run Growth, Journal of Political Economy. Vol. 94, no 1, 1993, p. 556.

شومبتيرية جديدة، نسبة إلى جوزف شومبيتر الاقتصادي النمساوي، حيث يتم التركيز على دور المنظم في ابتكار عمليات اقتصادية جديدة، لدفع الاقتصاد في طريق التقدم والازدهار، بحيث يبقى الاقتصاد متحركاً من خلال مجموعة من العمليات الرئيسية أهمها:

أ ـ إنتاج أموال جديدة

ب ـ ادخال أساليب جديدة على الإنتاج

ج ـ اكتشاف أسواق جديدة للمنتجات

د ـ اكتشاف مصادر جديدة للمواد الأولية الداخلة في عملية الإنتاج

هـ ـ وضع تنظيم جديد لعمليات الإنتاج[1]

إلا أن هذه الإجراءات يمكن أن تؤدي إلى الاحتكار في بنية الأسواق، ويصبح الاقتصاد في حالة من التعقيد، ويبتعد تدريجياً عن الفروض التبسيطية السائدة في نماذج النمو التي تتحدث عنها الأدبيات الاقتصادية والنيوكلاسيك.

٦ ـ دور رأس المال الأجنبي

شكلت السياسات الحكومية في دول جنوب شرق آسيا دوراً مهماً في تدفقات رؤوس الأموال الأجنبية المباشرة وغير المباشرة، فمنذ ستينيات القرن الماضي، صدرت مجموعة من القوانين لتحفيز الاستثمارات الاجنبية من تخفيض الضرائب على الأعمال مرورا بضمان تحويل الأرباح وصولا الى عدم التمييز بين الشركات المحلية والأجنبية، إلا أن بعض الدول تراجعت عن إعطاء هذه الامتيازات، كما حصل في كوريا الجنوبية عام ١٩٧٣ حينما وجدت أن هذه الاستثمارات تؤدي إلى تشوه أنماط العرض والطلب المحلي للمواد الخام وإلى استغلال الشركات الأجنبية للمضاربة في العقارات. إلا أن هذه الاستثمارات

(١) عزمي رجب، الاقتصاد السياسي، دار العلم للملايين، بيروت، ١٩٨٠، ص. ٢١٥

تميزت بدور فاعل في زيادة النمو وزيادة فرص التشغيل وزيادة الناتج القومي المحلي.

وقد توزع تدفق رؤوس الأموال على عدة مستويات:

- قروض طويلة الأجل
- استثمارات أجنبية مباشرة
- قنوات تحويل أجنبية (اقتراض من البنوك التجارية لفترات قصيرة الأجل، ودائع غير المقيمين بالعملة المحلية، حيث شكلت الأخيرة ٧٠٪ من تدفقات رؤوس الأموال في تايلاند بين عامي ١٩٩١ و١٩٩٣ وذلك نتيجة ارتفاع معدلات الفوائد على الودائع في تايلاند مقارنة بالدول الصناعية حيث وصلت إلى ١٣,٦٪ عام ١٩٩١[١]

٧ ـ تطوير رأس المال البشري:

لقد حققت دول جنوب شرق آسيا خطوات مهمة على صعيد اعداد الكادر البشري الملائم، وركزت جهودها على التعليم الفني والتطبيقي، ولا سيما الهندسة والرياضيات، حتى انها تفوقت بدرجة العلوم على غيرها من الدول الأوروبية، اذ بلغ متوسط الدرجات[٢] في العلوم في سنغافورة ٦٠٧ وفي الرياضيات ٦٤٧ درجة بينما بلغ في كل من الولايات المتحدة الأمريكية والمانيا ٥٤٣ و٥٠٠ و٥٣١ و٥٠٩ درجات على التوالي.

ثالثا: تقييم نقدي لمسيرة التنمية في دول جنوب شرق آسيا

لقد احدثت الكتابات التي اشادت بالقفزة التنموية لدول جنوب شرق اسيا، ردات فعل متعددة من قبل بعض الاقتصاديين، من أبرزهم الاقتصادي بول كروغمان الذي تنبأ في مقال نشرته مجلة فورين أفرز[٣] قبل أزمة ١٩٩٧، عن

(١) محمود عبد الفضيل، مرجع سابق، ص. ٥ و٦

(٢) المتوسط العالمي للدرجات يساوي ٥٠٠ درجة. راجع منشورات البنك الدولي ١٩٩٧

(٣) Paul Krugman, the myth of asias miracle, Foreign affairs, vol. 73. No. 6.

الجامعة اللبنانية
المكتبة
معهد العلوم الاجتماعية

محدودية الطفرة التنموية واصطدامها بعقبة الوقوع في عدم رفع كفاءة استخدام الموارد المالية الى المستوى الذي يحافظ على اقامة توازن بين القطاعات المختلفة في عملية الانتاج. الأمر الذي ينعكس قصورا على الكفاءة الانتاجية الكلية لعناصر الانتاج، كما حصل في بعض الدول (سنغافورة وتايوان وكوريا الجنوبية)

صحيح أن دول جنوب شرق آسيا اعتمدت خطة تنموية متشابهة، الا انه كان لكل دولة بعض الخصوصيات التي تميزها عن غيرها، ففي حين ان كوريا الجنوبية لم تعتمد على الاستثمارات الأجنبية، وشكلت المساعدات الخارجية العصب الرئيس لعملية التنمية، فان ماليزيا اعتمدت، الى حد بعيد، على رأس المال الأجنبي القصير الأجل الذي كان سببا رئيسيا في تفاقم الأزمة المالية عام ١٩٩٧. الا ان هناك قواسم مشتركة بين هذه الدول يمكن ايجازها بالآتي:

١ ـ ان مسيرة التنمية كانت محكومة بمعادلة أساسية تمحورت حول سياسة الدولة وعلاقتها بالسوق، بحيث ان الدولة كانت قائدة للسوق ولم تكن مجرد تابع له[١]، حيث نجحت هذه السياسة في خلق وحدات اقتصادية كبرى استطاعت من خلالها تأمين وفورات مالية باعتمادها على الادخارات الذاتية، والابتعاد بشكل تدريجي عن الاعتماد على الخارج في تلقي المساعدات المالية والعينية.

٢ ـ فرض نظام صارم على النقد الأجنبي سواء من حيث دخوله واستخدامه في أنشطة غير إنتاجية أو من حيث تهريبه إلى الخارج.

٣ ـ الافراط في التوسع والتحديث وعدم اعتماد خطة لضبط سرعة نمو الاقتصاد الوطني

٤ ـ ان التحول الذي طرأ على سياسة الدولة، في ادارة العملية الاقتصادية

---

(١) ابراهيم العيسوي، التنمية بقوى السوق ام بقيادة الدولة للسوق، مجلة بحوث اقتصادية عربية، ١٩٩٣، ص. ٧٥

الرشيدة وضبط ادارة الدين ومخاطر الاستثمارات الكبيرة، واندماج اقتصاديات دول جنوب شرق آسيا بسياسة التكامل العالمي الجديدة، من خلال الغاء القيود على تدفق الرساميل، يجعلها عرضة للتأثر بعدوى الاضطرابات الاقتصادية والمالية العالمية المتنقلة.

خلاصة البحث

تعتبر بداية الستينيات المرحلة الاولى لانطلاق عملية التنمية في دول جنوب شرق آسيا، معتمدة على استراتيجية أولية وأساسية تمثلت بالقدرة على المزج بين استراتيجيتي الاحلال محل الواردات والتوجه التصديري بما يتناسب وظروف كل بلد، حيث بدأ اقتصاد هذه الدول بالانتقال من اقتصاد متخلف، يعتمد على تصدير المواد الأولية، وعلى رأسها المطاط والقصدير والحرير والسمك، الى اقتصاد نام بشكل دراماتيكي، بحيث تحول في السبعينيات الى الاعتماد على صادرات السلع الأولية (الغاز والبترول والكاكاو وألأخشاب والمنسوجات والملابس). ويعتبر النصف الثاني من الثمانينات بداية العصر الذهبي لاقتصاد دول جنوب شرق آسيا، حيث حققت قفزات مهمة، خاصة، على مستوى التحولات الهيكلية في قطاع الصناعة التحويلية، والانتقال من الصناعات الخفيفة التي تعتمد على كثافة الأيدي العاملة إلى الصناعات الثقيلة التي تعتمد على كثافة رأس المال، والتي تتميز بقيم مضافة عالية. ففي حين كانت الصناعات الثقيلة تشكل ٣٣٪ من اجمالي ناتج قطاع الصناعة التحويلية مقابل ٧٦٪ للصناعات الخفيفة في بداية السبعينات، ففي بداية التسعينات انعكست الصورة، حيث شكلت الصناعات الثقيلة ٦٥٪ من اجمالي ناتج الصناعة التحويلية مقابل ٣٥٪ للصناعات الخفيفة[1].

(١) المرجع السابق، ص. ٥٩.

RESUME

Au Liban, comme dans la plupart des sociétés en voie de développement, la maladie demeure un événement particulier qui menace l'intégrité et la pérennité du corps social entier; un événement qui a la particularité de mobiliser une forte charge sociale affective et d'activer de multiples processus sociaux complexes.

Vécue comme le châtiment d'une vie perverse et de conduites immorales, le Sida subit des interprétations personnelles qui sont fortement liées aux prototypes culturels et religieux de la société Libanaise.

Plus que jamais, le Sida nous rappelle aujourd'hui que le concept de corps individuel n'existe pas et que la sexualité n'est pas une affaire personnelle mais un contexte social relié à des dimensions éthiques et culturelles.

Comment perçoit-on la sexualité au Liban? Pourquoi et comment un simple concept de santé devient-il un Tabou? Qui sont vulnérables au VIH/Sida et quels sont les obstacles à une éventuelle étendue de réponses communautaires?

Cet article tentera de donner des réponses.

Mots clés

Tabou. Sexualité. Moralité. Stigmatisation.

BIBLIOGRAPHIE

1. Adam P. et Herzlich C., 1994, Sociologie de la maladie et de la médecine. Paris, Nathan.
2. Anatrella T., 1990, Le sexe oublié. Paris, Flammarion.
3. Benoist J. et Desclaux A., 1996, Anthropologie et Sida. Paris, Karthala.
4. Blachère R. et Sauvaget J., 1945, Règles pour éditions et traductions de textes arabes. Paris, Maisonneuve.
5. Bouhdiba A., 1975, La sexualité en Islam. Paris, Quadrige/PUF.
6. Chebel M., 1995, Encyclopédie de l'amour en Islam. Paris, Payot.
7. Chelhod J., 1964, Les structures du sacré chez les arabes. Paris, Maisonneuve et Larose.
8. Dore-Audilbert A., et Bessis S., 1995, Femmes de méditerranée. Paris, Karthala.
9. Godenzi A., Mellini L. et de Puy J., 2001, VIH/Sida, lien de sang lien de cœur. Paris, L'Harmattan.
10. Kahi A., Boudgikanian A. et Khoury J.,1989, Orientations culturelles et valeurs religieuses au Liban. Beyrouth, CERMOC.
11. Khair-Badawi M-T., 1986, Le désir amputé, vécu sexuel des femmes libanaises. Paris, L'Harmattan.
12. Languenesse E., 1995, Santé, médecine et société dans le monde arabe. Paris, L'Harmattan.
13. Masse R., 1995, Culture et santé publique. Québec, Gaëtan Morin.
14. Michael E., 2000, Le Sida au Liban. Beyrouth, Edition inconnue.
15. Montagnier L. et al., 1994, Le Sida et la société. Paris, La Documentation Française.
16. Ruffiot A., 1990, Psychologie du Sida. Paris, Mardaga.
17. Schimmel A., 2000, L'Islam au féminin. paris, Albin Michel.
18. Spira A.et al., 1998, La sexualité au temps du Sida. Paris, PUF.
19. Thiaudière C. et al., 1992, L'homme contaminé, la tourmente du Sida. Paris, Autrement.
20. Vivares P., 1994, Les chrétiens et la vie affective. Paris, Centurion.

dépouillée de toute référence. Bien plus encore, elle passe souvent par une protestation contre le système de valeurs traditionnelles, jugé archaïque, figé, statique et mort.

Ils doivent donc faciliter l'émergence de nouvelles valeurs sexuelles, culturelles, éthiques et religieuses qui transformeront l'homme et la femme, d'objets sexuels en sujets sexués, capables de combattre le fléau du Sida.

Vu son caractère bioéthique, l'action qui devrait être effectuée en matière de Sida ne peut donner les effets ou les résultats escomptés qu'en présence de programmes solides, de prise en charge et de soutien par la société entière.

Un effort est donc à faire au sein de l'éducation nationale, tant en ce qui concerne l'éducation pour la santé que l'éducation sexuelle et l'information sur les MST. Un effort essentiel puisque c'est à la préadolescence que se forment les comportements.

La dimension sociale du Sida est aussi dans l'implication du groupe social dans les affaires personnelles de l'individu. Si le groupe se sent impliqué, c'est bien à cause du caractère tabou du Sida. Qu'il s'agisse de groupe compréhensif ou pas, de parents, d'amis ou d'ONG, le malade du Sida constitue une source de peur et d'effroi majeur qu'il faut à tout prix maîtriser. Ainsi, certains croiront que 'maîtriser le sidéen' serait en niant sa présence, d'autres, en l'adoptant.

REFLEXIONS

La raison principale pour laquelle le Sida s'est converti en maladie sociale, est le fait que le corps est conçu comme un temple de la vie, et toute maladie l'attaquant n'est qu'une tentative de destruction de cette vie. L'image du corps n'est autre que la représentation que le sujet se fait de son corps, et celle que la société en fait de son corps.

Bien qu'il ne soit pas une maladie sexuellement transmissible, le Sida ne cesse d'en être, dans la tête des gens. Or ces maladies-là ont éclipsé dans notre mémoire, les réactions qu'on pouvait avoir face aux 'anciennes maladies. Cette attitude explique en quelque sorte la raison pour laquelle nous collons au 'phénomène' Sida trois notions: l'effroi, la honte et la contamination

Le Sida se pose en tant que tabou moral. En effet, peu de temps après son apparition, le VIH a vite dépassé le stade du cas médical pour devenir une réalité sociale, éthique et morale, mettant en danger, non seulement 'la famille' en tant que sexualité de couple, mais aussi la procréation, la sécurité matérielle, la stabilité psychique... Bref, la stabilité générale du couple et de la société, tout en mettant aux premiers plans, des attitudes sexuelles jusque-là considérée comme tabou au Liban, telles que l'adultère, l'homosexualité, la prostitution.

Le Sida nous met, comme le disait Ruffiot, au-delà des morales concrètes individuelles et nous pousse, plus que jamais, à penser un problème majeur: «Comment opérer une transformation nécessaire des comportements sexuels sans modifier les mentalités, c.à.d sans réintroduire ou injecter une néo-morale? et alors sur quelles bases?» (Ruffiot 1990: 240).

Dans ce sens, la trajectoire n'est pas facile et les solutions proposées sont différentes, et varient d'une culture à l'autre et d'une mentalité à l'autre. Mais ce qui est sûr, c'est que les libanais ont besoin d'une relecture de toutes les théories sur la sexualité, car cette dernière risque de se trouver de plus en plus

psychologique envers la femme. Cette situation l'élèvera de plus en plus au rang de maitre et rendra la femme de plus en plus une créature de second plan, de second degré.

Sur le plan pratique, c'est généralement, le père qui aborde le sujet de la sexualité avec ses garçons sans trop entrer dans certains détails comme: l'érection, la pénétration, l'éjaculation, le préservatif etc. qui sont considérés comme ayant des connotation pornographiques et qui incitent à la débauche.

Bien que tous les malades du Sida vivent leur séropositivité de la même façon (peur, anxiété, détresse) la sexualité masculine est vécue dans tous ses élans et les hommes affrontent la maladie de façon plus courageuse. Ils se sentent responsables de leur maladie et non victimes comme les femmes.

Notons toutefois qu'indépendamment du sexe du sidéen, les familles libanaises plongent dans le secret et le silence. Et lorsqu'on interroge ces familles autour de ce silence elles l'interprètent comme indice d'une intolérance sociale à l'égard du Sida, ce qui met de plus en plus les malades dans une situation de peur face aux réactions de rejet.

SYMBOLISME DU COPRS ET MUTATION DE LA MALADIE

La mutation du Sida, du plan individuel au plan global, n'est pas une chose étonnante, car depuis sa découverte, le VIH se présente sous forme de maladie à dimension sociale.

Cette dimension sociale serait, à notre avis, due à trois raisons: l'invasion de la vie privée du malade, l'implication du groupe, et la quête sociale de la santé.

Le «comment as-tu attrapé le VIH» reste sans aucun doute la question la plus dure à poser. Car pour y répondre, le malade parcourt sa vie sociale, sa vie familiale et sa vie sexuelle. Cette partie si intime de la personne sera non seulement dévoilée devant un spécialiste médical, mais devant tout le monde.

N'oublions surtout pas que les mass media, classiques ou à scandales, tirent profit des témoignages et des participations des sidéens notamment dans les talk show qui signalent un grand nombre d'audience.

Cette implication sociale du Sida transforme malheureusement le «moi intime» (corps individuel) à partir de son mal biologique en un «nous publique» (corps social) qui plonge dans un mal social.

connotation, ni la même ampleur, chez l'un ou l'autre. C'est pourquoi les femmes continuent, en majorité, à associer activité sexuelle ou flirt et engagement affectif, tandis que les hommes séparent plus facilement ces deux notions.

La sexualité féminine

Considérée par les prototypes de la société libanaise comme un objet de plaisir suprême et source de jouissance, la femme, la femelle, se trouve en état de soumission physique et psychologique faisant d'elle le téléspectateur fragile et passif d'un acte sexuel imposé.

Non seulement elle ne peut discuter des questions sexuelles avec sa mère, ses sœurs ou avec son mari, mais elle ne peut exiger le port du préservatif de peur d'agacer son partenaire sexuel ou d'éveiller des soupçons sur sa conduite morale. Dans tous les cas, la majorité des femmes libanaises ont honte d'acheter un préservatif ou d'en garder sur elles. Quant au préservatif féminin, rares sont les pharmacies qui le vendent, et l'on éprouve toujours de la gêne pour en acheter.

Les femmes sont particulièrement exposées au Sida en raison des normes culturelles qui renforcent les inégalités entre les sexes et les placent en position subalterne. Beaucoup d'entre elles, si elles sont célibataires ou ont eu des relations extraconjugales, n'osent pas déclarer leur séropositivité par peur de violence psychique, physique ou de l'abandon et beaucoup d'entre elles n'osent pas faire un test de Sida de peur d'être déclarées à l'Etat.

La sexualité masculine

L'aspect tabou de la sexualité est détecté dans les sociétés primitives où la sexualité apparait comme toujours insérée dans des interdits plus forts que ceux des stades plus civilisés. Le centre de ces interdits fut toujours la femme.

Il est clair que la vénération de l'homme pour la femme a été contrebalancée au long des âges par la peur qu'il a éprouvé pour l'autre sexe. L'homme ne comprend rien à la sexualité féminine dans laquelle tout est obscur (comme le dit Freud). Il en va de même du mystère de la physiologie féminine liée aux lunaisons et les tabous ancestraux du sang et de l'impur. (Dore-Audilbert et Bessis 1995:77-78).

Comme dans le prototype libanais le Sida est essentiellement lié à un acte hétérosexuel, l'homme libanais se trouve à malgré lui dans un état de frigidité

Dans tous les cas, lorsqu'une personne se rend compte de sa séropositivité, elle rompe immédiatement avec le présent et se positionne dans 3 attitudes:

- Soit arrêter complètement et immédiatement les rapports sexuels: L'annonce de la séropositivité provoquant une rupture avec une sexualité maladive et mortelle d'où un effacement, sinon une diminution de l'intérêt et de la satisfaction d'une sexualité désormais protégée et calculée. Dans ce cas, les libanais pratiqueront essentiellement la masturbation.
- Soit s'acharner sur les activités sexuelles en signe de soupape psychologique, de colère et de vengeance: Tel le cas d'une personne incarcérée (pour vol) dans une des prisons libanaises et qui a délibérément contaminées ses partenaires sexuels.
- Soit chercher un partenaire à sérologie positive: Ce qui permettra à la personne atteinte du VIH ou même en stade sidéen de bénéficier si possible de relations sexuelles «normales», c'est à dire non protégées et non mélangées avec la peur et le stress.

Malheureusement, je n'ai pas eu la possibilité de rencontrer des couples dont la sérologie est différente mais d'après ce que les travailleurs sociaux m'ont révélé, la plupart des couples ont rompu après l'annonce de la séropositivité (séparation, annulation du mariage ou divorce) et les quelques couples qui tiennent encore ont renoncé complètement à toute sorte de relation sexuelle.

Quoi qu'il en soit, le Sida ne pose pas uniquement le rapport homme-maladie, homme-mort ou homme-société mais aussi et surtout le rapport homme-homme.

Le vécu féminin et masculin avec le Sida

Dans le contexte culturel libanais, la valeur de réciprocité ne joue aucun rôle important dans l'activité sexuelle. La sexualité, qui doit servir à mettre en scène l'échange égalitaire entre les partenaires est subordonnée au cadre culturel qui rend, dans l'activité sexuelle, l'homme acteur et la femme réceptrice, dans un rapport dominant/dominé. Donc les comportements sexuels sont explicitement et implicitement, porteurs de valeurs culturelles générales qui ne cessent d'exprimer les rapports existants entre les individus.

Or s'il y a une différence entre l'investissement masculin et féminin en matière de sexualité, cela revient au fait que le mot désir n'a pas la même

Les réactions face au Sida

Vu ses importantes résonances médico-culturelles, il faut expliquer le Sida par la force de ses images symboliques; et comme il est un «déclencheur de tabou» il est impératif de voir les réactions qu'il suscite auprès de toute société. En ce qui est des réactions populaires libanaises face à la pandémie de Sida, nous nous permettons de les classer en 3 catégories:

* *Les réactions répressives:*

A travers lesquelles, le malade du Sida est perçu au Liban comme étant une source de contamination et de menace; Un être pervers qui répand partout le VIH et la perversion. Le porteur de cette maladie-stigmate se voit interdire d'une part, toute relation sexuelle afin de freiner le déclin social dont il est, en partie, responsable; d'autre part toute participation à la vie sociale du groupe.

* *Les réactions permissives:*

A travers lesquelles le malade du Sida n'est pas perçu comme une menace. Il serait aux yeux de beaucoup, quelqu'un de traumatisé par le Sida et qui n'oserait pas avoir des rapports sexuels non protégés.

Les permissifs encourageraient les sidéens à avoir une vie sexuelle stable qui leur permettrait de sauvegarder leur équilibre biopsychologique.

* *Les réactions ambivalentes:*

A travers lesquelles le sidéen serait considéré à la fois comme une victime et comme un potentiel meurtrier.

Généralement parlant, si la famille est aisée ou que le malade bénéficie d'une autosuffisance financière, le sidéen sera bien pris en charge par sa famille et sa séropositivité serait plus tolérée. Par contre dans les milieux défavorisés les relations sont plus tendues et la séropositivité est moins tolérée.

La pratique sexuelle et le Sida

Quand un célibataire se trouve séropositif, il lui est plus facile de camoufler sa maladie et de s'abstenir de toute relation sexuelle, ce qui n'est pas le cas des personnes mariées engagées dans une relation extraconjugale et qui se trouvent déchirées par la peur de contaminer leurs partenaires et dont les expressions de l'amour deviennent programmées et non spontanées.

La protection

Le Sida n'a pas profondément modifié la pratique du port du préservatif dont l'usage est encore limité et qui reste largement considéré comme un petit objet ringard, associé à une sexualité douteuse.

Cependant, les obstacles à l'usage réel et largement répandu du préservatif au Liban demeurent les mêmes: il y a d'aune part, les difficultés pour se procurer des préservatifs à cause de leurs prix et du manque de discrétion aux points de distribution. D'autre part, il y a une réticence liée au fait que certaines personnes croient que le préservatif tue le plaisir et la spontanéité de l'acte sexuel.

N'oublions toujours pas qu'il y a une désapprobation sociale qui fait que dans certains milieux, l'usage du préservatif est considéré comme une lâcheté, et les femmes ont beaucoup de mal à proposer l'usage du préservatif, qui semble jeter un doute sur leur fidélité.

Ce soi-disant échec de la généralisation de l'usage du préservatif revient au fait que l'adoption d'un système de protection reste toujours une affaire psychologique, nécessitant le consentement mutuel des partenaires, et non uniquement une nécessité préventive et hygiénique. Malgré la mondialisation des mœurs et des pratiques culturelles, le changement de la mentalité dans la société libanaise n'a pas été linéaire; et des freins, tant culturels que religieux, sont toujours présents dans le discours éducatif.

D'ailleurs, un simple regard sur les posters et les brochures lancés dans le cadre des campagnes de prévention contre le VIH et les réactions qu'ils suscitent, nous donnent une idée de l'image qu'a le libanais de sa sexualité et de la façon dont il aborde le sujet: presque tous les messages sont injonctifs de type: «n'ayez pas de relations extraconjugales» ou «mettez un préservatif» ou bien encore «ne vous droguez pas».

Le paradigme le plus important est certes celui lié aux messages de prévention. Car il est impératif de savoir «comment faire prendre conscience du danger de l'infection VIH aux personnes les plus exposées tout en évitant des dérapages politiques et une stigmatisation des groupes les plus exposés?» (Ruffiot 1990:24)

Il est vrai que les parents doivent protéger leurs enfants du risque d'infection au VIH mais malheureusement une bonne partie des libanais est peu impliquée dans l'éducation sexuelle des enfants surtout celles des filles.

chiffres ne sont pas alarmants car ils émanent plus d'une paranoïa et de préjugés, que d'un manque d'informations.

Notre terrain nous permet d'affirmer que les comportements sexuels des libanais ne cessent de se diversifier et des évolutions importantes prennent lieu au niveau du contexte culturel de la sexualité avec une nette modification au niveau des rapports homme/femme. Dans le but, pour les uns, de contourner le tabou de la virginité et pour les autres, de pouvoir vivre une émancipation au niveau de l'expression sexuelle, des pratiques comme le cunnilingus et la fellation connaissent une forte expansion; et la pénétration annale (pratique assez dangereuse en matière de transmission du VIH) a nettement progressé

Prévention et protection

Dans le domaine du Sida, comme dans celui de la santé, la prévention comprend un ensemble de mesures individuelles et collectives visant à éviter les contaminations, et en réduire les conséquences. La prévention se pose donc à un niveau global social et à un niveau personnel familial.

La prévention informative

Si nous observons de près la situation au Liban, nous remarquons que la politique préventive est informative.

Les auteurs du discours préventif prennent soin de bannir toute référence à des attitudes sexuelles «non conformes» pour ne témoigner que des normes morales et sexuelles «conformes». Ainsi, par exemple, les homosexuels se trouvent de prime à bord dans le déni et marginalisés.

Quant aux politiques de prévention adoptées, elles sont de plusieurs genres: brochures, affiches, vidéo-clips, séminaires, mobilisation nationale, programmes télévisés etc. Or, comme la société libanaise est régit par des restrictions morales assez rigides, il est normal que les politiques d'intervention reflètent ces restrictions comme ce fut le cas des affiches appelant au port du préservatif et qui se sont heurtées à l'opposition de certains groupes de pression qui les trouvaient blessant la pudeur. Ce fut également le cas de vidéo-clips qui attribuent 4 identités au Sida celles d'une maladie masculine, transmise par voie hétérosexuelle ayant pour origine l'adultère et qui parvient par voie exogène.

son foyer, il éprouve de la colère et de l'impuissance ce qui le pousse à chercher du travail à l'étranger, d'où la séparation forcée des couples. Seuls et disposant de revenus, la plupart des expatriés ont des rapports sexuels non protégés, encourant ainsi le risque de se contaminer et contaminer leurs partenaires sexuels réguliers.

Signalons aussi que de nombreux libanais se considèrent en quelques sortes invulnérables face aux maladies et n'utilisent les services de santé que lorsqu'ils présentent des symptômes graves.

Malheureusement, peu d'études sont faites au Liban à une large échelle et les quelques unes effectuées sont en grandes partie financées et soutenues par la section libanaise de l'OMS. Une des études effectuées en 2001 s'est pris comme objectif l'étude des pratiques et des connaissances sexuelles des libanais usagers des services de consultation téléphonique. A ce propos 126 appels téléphoniques furent repérés et étudiés pendant 1 an. Ils avaient révélés les caractéristiques suivantes:

* 70.1% des appelants étaient des hommes: ce qui approuve le caractère machiste de la société libanaise qui accorde plus de marge de liberté sexuelle aux hommes.

* 73.7% des appelants étaient des célibataires, contre 16.1% de personnes mariées et 10.25% de divorcés: ceci prouve que la sexualité s'élargit de plus en plus en milieux célibataires qui sont, on le sait, des milieux à haut risque.

* Les appelants étaient âgés de 10 à 50 ans. 34.3% étaient de la classe d'âge 30-35 ans et 25.5% de la classe d'âge 24-29 ans: il s'agit des catégories d'âges les plus concernées, les plus à risque et les plus atteintes.

* 13.46% des appelants étaient mal informés sur les modes de contamination[1]: ceci est peut-être dû à la discrétion, dans les publicités de prévention, qui exposent timidement les caractéristiques du Sida, et à la limitation de la distribution des brochures aux centres de soins.

* 32.48% des appelants ont montré un manque de connaissances[2]: les

(1) 1.58% pensaient que le VIH se transmet par les habits, 7.41% par le salive, 1.58% par voie digestive, 1.58% en se serrant la main et 1.58% par les biais des animaux et des insectes.

(2) 3.96% pensaient que le VIH se contracte chez les dentistes, contre 1.58% chez le coiffeur et 3.96% par le flirt.

familial et social, voire même parfois par la pratique de certaines formes de violence ce qui renforcera de plus en plus les tabous liés à la sexualité.

Ainsi, plus la société libanaise régit la sexualité par des interdits religieux et culturels, plus elle devient garante de son ordre moral. D'ailleurs cette attitude rejoint la pensée de Mauss pour qui les tabous sont avant tout «circonstanciels»; c'est-à-dire que si nous s'abstenons du sexe en général et du sexe risqué en particulier, ce serait dans le but d'en bénéficier pleinement et sainement, une fois marié. En d'autres termes, la plupart des libanais seront poussés inconsciemment à rejeter l'idée de sexe risqué, voire même s'abstenir de relations sexuelles et à être réellement fidèles à un seul partenaire.

Ce système répressif est naturellement représenté par les parents, les responsables religieux et les éducateurs qui se donnent comme mission primordiale la responsabilisation de l'individu en matière sexuelle afin que chacun puisse devenir lui-même son propre contrôleur moral.

Le profil sexuel des libanais

Les prototypes socioculturels de virilité et les attitudes machistes qu'encourage la culture libanaise favorisent les comportements à haut risque et rendent les hommes autant que les femmes assez vulnérables à l'infection par le VIH. Les hommes seraient vulnérables car ils sont encouragés à avoir de multiples partenaires sexuels et sont poussés à exercer leur autorité sur les femmes, qu'elle soit d'ordre physique ou psychologique. Les femmes le seraient aussi car elles ne sont pas souvent en mesure de négocier l'utilisation du préservatif et sont contraintes parfois à des rapports sexuels non consentis.

Ces mêmes prototypes font que les hommes libanais bénéficient de marges de liberté assez étendues. Il serait ainsi normal à un célibataire et à un homme marié de multiplier les aventures sexuelles. Or ces comportements se font justifier culturellement par ce qui est appelé «le besoin de sexe» et «le goût de la variété» qui, dit-on, font partie «naturelle» du tempérament masculin.

Quant à la femme libanaise, qui est censée rester vierge jusqu'au mariage et ne pas commettre l'adultère, elle affronte un double problème: faire face à son diagnostic et trouver le moyen d'informer son conjoint ou son partenaire sexuel ainsi que sa famille.

Le chômeur a aussi sa part dans la maladie du Sida. En effet, quand l'homme est au chômage ou n'assume pas pleinement les charges financières de

règne l'égalité entre tous les citoyens, dans le cadre d'une commission nationale parallèle au secteur public» ((Languenesse 1995: 213). Depuis la découverte du virus du VIH au Liban, ces ONG ont accentué leurs interventions sur 5 dimensions: médiatrices, informatrices, actives, managériales et d'observation.

Quant au programme national de lutte contre le Sida (PNS) il est subventionné depuis sa création en 1988 par l'OMS et se donne 3 objectifs:

* Le recensement des cas de contamination, l'élaboration de mesures d'intervention et de suivis et la promotion des mesures préventives.
* La coopération entre les différents O N G, le gouvernement libanais et le reste du monde.
* L'intervention sur le terrain à travers des colloques, des séminaires, des journées de réflexion, des compétitions nationales en plus du soutien aux recherches médicales locales.

Eros et Sida

Dans un monde de promiscuité où le sexe ne cesse d'être exhibé et affiché par les différents mass media et où la nudité se dévoile de plus ne plus, quittant les lieux réservés à la presse spécialisée pour être à portée de main de tout le monde, le Liban prend une prise de position tout à fait particulière. C'est qu'au Liban parler de sexe ou révéler sa sérologie positive demeure une tâche difficile; de même, prôner l'abstinence, la fidélité ou l'utilisation du préservatif, parler ouvertement des MST ou du Sida demeurent des sujets-tabou qui, une fois dévoilés, entraînent la perte du prestige et l'estime des membres du groupe. La sexualité n'est en fait conçue et inscrite que dans la dynamique de la vie d'un couple légitime. Ainsi, dès son départ, la sexualité se voit déterminante dans son genre, son attitude sociale, son rôle, son statut, ses droits ainsi que ses concepts sociaux.

La sexualité au Liban est un sujet tabou où toute sensualité est du moins stigmatisée, tels les attouchements voluptueux, les regards de désir, les attitudes séditieuses ou alléchantes ainsi que les obscénités verbales ou gestuelles. Or le Sida brise ce tabou car il s'impose comme une situation hors commun où le sang et l'amour se transforment en source de fatalité et de mort.

L'auteur d'une telle situation sera, évidemment, dangereux pour le groupe social, restreint et élargi car l'impureté est contagieuse. D'où la nécessité de l'éliminer. L'élimination se manifestera en terme de marginalisation, de rejet

climat fait de continuité et de passéisme et où hier est un éternel recommencement» (Bouhdiba 1975: 82).

D'un coup, la sexualité ouverte accomplie dans la joie et le devoir divin de procréation céda la place à une autre close morose «comme si la découverte de son corps et de sa propre identité sexuelle dans celle d'autrui et l'appréhension du soi par la médiation de l'altérité, finissaient par composer avec l'égoïsme du mal» (Bouhdiba 1975: 281).

Après ce survol de l'implication du religieux sur la sexualité, à travers lequel j'ai essayé de démontrer le contexte tabou de la sexualité, une étude d'état de lieu s'impose afin de comprendre non seulement l'ampleur de cette pandémie mais de pouvoir dresser le profil sexuel des libanais.

EROS ET CULTURE

Nous sommes incapables de trancher exactement l'historique du Sida au Liban, car ce pays n'a pas cessé depuis 1975 de plonger dans de longues périodes d'insécurité et de troubles politiques et militaire qui le mobilisaient totalement. Mais l'on admet que la nécessité d'une politique d'intervention rapide en matière de Sida, s'est imposée en 1984, après la découverte des 4 premiers cas de séropositivité: un hétérosexuel vivant aux Etats-Unis, un homosexuel vivant entre le Liban et les Etats-Unis, un hémophile vivant au Liban et un jeune homosexuel vivant au Liban. Comme on le remarque, les cadres géographiques de la pandémie, les voies de transmissions et les profils des premiers Sidéens sont multiples.

Ce nouvel état des lieux a incité à la création du programme national de lutte contre le Sida (PNS) et à la spécialisation des ONG.

Les ONG et le PNS

Les Libanais ont, dès le début du XXème siècle, fondé de nombreuses associations de bienfaisance qui dépendaient des communautés religieuses. Il fallait attendre 1952 pour que soit créé le ministère du Travail et des Affaires Sociales, qui officialisa et finança des institutions caritatives non annexées aux congrégations religieuses.

Les ONG locales eurent au début comme mission «la coordination du travail entre tous les secteurs de la société, dans le but de surmonter tous les obstacles confessionnels qui séparent les Libanais, et de construire un pays où

question féminine. Et bien qu'on parle d'un «Islam libanais» singulier et particulier où se côtoie à la fois la modernité et la tradition, je ne peux ignorer le fait que cet Islam libanais partage avec les autres pays arabes musulmans, les mêmes caractéristiques religieuses et morales en ce qui concerne la vie affective et sexuelle.

Dans sa particularité, l'Islam libanais se présente moins polygame, s'opposant aux mariages précoces et aux crimes d'honneur, tolérant les mariages interconfessionnelles et arrangés et en faveur de l'éducation des filles.

En s'adhérant au contexte arabe général, cet Islam libanais considère la femme comme un être tabou, le pilier moral de base de la famille, l'appelant ainsi à posséder des qualités spécifiques telles que le fort respect de soi, la chasteté, la fidélité etc.

Il serait juste ici de signaler que le prix payé par la femme afin de préserver l'ordre social et moral, fut toujours élevé et que le fiqh continue de jouer un rôle primordial dans les vagues de violence et de ségrégation que subissent les femmes musulmanes. Or cet état des lieux n'est pas nouveau. Les anthropologues aussi bien que les historiens, admettent déjà que ces prises de position ont été accentuées par la colonisation Occidentale du monde arabe, qui a exercé une grande contrainte morale sur la personne et l'âme arabe, ce qui a poussé ce peuple à adopter des mécanismes de défense érigés essentiellement autour de ses piliers culturels de base: la femme et la famille[1]. D'un coup, limiter l'impact colonial devint une nécessité pour la sécurité de la ùmma, la nation, pour lui épargner les calamités d'une acculturation à l'Occidentale.

Ainsi, afin de limiter l'ampleur des aliénations des temps modernes, il fallait limiter l'impact colonial à l'extériorité (le social) tout en préservant l'intimité de l'intériorité (la famille). La réponse à la colonisation fut significativement double: sexuelle et religieuse.

En même temps que la colonisation dépréciait dans le monde arabe musulman à la fois la morale et l'éthique, la femme s'est trouvée «promue au rôle historique et inattendu de gardienne de la tradition et de garante de l'identité collective. Au-dehors l'homme pouvait se compromettre tant qu'il pouvait avec le nouvel ordre des choses mais rentré chez lui, il retrouvait un

(1) Il est très significatif qu'en islam le musulman se sert de la racine r m pour désigner à la fois le saint, le sacralisé et l'impur. les dérivées de cette racine seraient: Itiram (le respect), ùrmat (l'intimité) et arim (les femmes).

pudeur et la chasteté sont recherchées mais hommes et femmes bénéficient quand même d'une relative marge de liberté.

Un autre volet s'ouvre donc dans ce contexte musulman, celui des femmes.

Quant au tabou du Sida et ses rapports avec la sexualité, il est connu que la vie en Islam est gérée suivant un certain ordre que souvent, une personne, un objet, un évènement ou une maladie vient remettre en question. Ce sont pour les Musulmans des révélations d'une réalité qui s'oppose au règne de la coutume. Le Sida constitue justement une de ses révélations.

Le tabou du Sida en Islam vient du fait qu'il apporte de nouvelles dimensions à une sexualité déjà controversée d'une part et perturbe un certain ordre de normes et de valeurs d'autre part.

Ainsi, le Sida perturbe la classification des impuretés qui se classent en Islam en 3 catégories distinctes: l'impureté inhérente (due au contact avec le sang ou l'urine), l'impureté accidentelle (due à la fermentation) et l'impureté par contagion (due à une relation sexuelle) puisqu'il est à la fois une impureté inhérente et une impureté par contagion.

Egalement, le Sida ne respecte pas en Islam les 4 dimensions suivant lesquelles s'exprime le sang: la loi du Talion, les offrandes de 'Id al adha, la virginité et la menstruation puisqu'il ajoute une cinquième dimension celle de sang lié d'un côté à la débauche (le Sida étant lié à l'expression du sexuel et à sa démonstration) et de l'autre, à la mort.

Cependant, et malgré les grandes charges symboliques de cette maladie aucun rite spécial n'est adressé au Liban aux sidéens qui non seulement ont le droit mais sont obligés d'être enterrés selon les règles de la tradition religieuse.

L'enjeu de femmes en Islam

L'expression sociale de la vie sexuelle en Islam, se traduit par deux attitudes différentes: al nika (contrat religieux de mariage) et al dina (sexualité hors mariage), mettant ainsi en échange, tant sexuel que psychologique et moral, l'homme et la femme: l'homme comme centre de la parenté agnatique qui fait de lui, le centre de la survie, de la force et de l'unité du groupe; et la femme comme al baraka, la bénédiction donnée de Dieu au foyer.

Si le monde arabe présente des particularités culturelles diversifiées, l'Islam, lui, en tant que religion, adopte des attitudes identiques envers la

Il est fort probable que la position ambige prise par l'Eglise émane, essentiellement, de la peur du Sida qui est à forte portée symbolique, puisque ce virus «subvertit les fluides vitaux du corps en porteurs potentiels de mort» (Benoist et Desclaux 1996:170) donc exerce une action diabolique sur la créature de Dieu. A mon avis, le problème de l'Eglise avec la sexualité réside au niveau d'une mauvaise interprétation du concept de la chasteté (est chaste, toute personne qui tente de vivre une sexualité orientée dans la dimension de l'amour (Vivares 1994:11) et de la continence (l'abstinence de tout plaisir conduisant à l'orgasme volontairement provoqué, que cela soit dû à la masturbation ou à la relation sexuelle proprement dite).

Une fois ces deux thèmes bien définis, il y aurait à ce moment là une transformation radicale du concept de la sexualité et les chrétiens pourraient alors vivre une 'sexualité' sans oppressions ni contraintes.

Dans tous les cas, en matière de lutte contre le Sida, il faudrait absolument s'abstenir de parler en terme de continence, car ce n'est pas la présence ou l'absence de l'acte qui joue un rôle catalyseur dans la propagation du Sida, c'est plutôt la conception qu'ont les individus de la sexualité. C'est donc en terme de chasteté qu'il faut aborder et entamer une lutte contre le VIH.

Quant à l'Islam, si dans le Coran, la sexualité n'a rien de honteux tant qu'elle s'accomplit dans le mariage et si le plaisir y est reconnu et décrit minutieusement dans différentes sourates (notamment la sourate III dite la vache la sourate IV dite les femmes), le sexe hors mariage est une obsession pour la législation islamique- partout dans le monde arabe- qui impose continuellement des réglementations contraignantes et diabolise l'érotisme et la féminité afin de maintenir l'ordre religieux et moral de la société musulmane.

La pratique musulmane du Liban n'en fait pas exception mais le Liban présente des particularités culturelles assez spéciales au point de dire que dans le monde arabe, chaque fief culturel porte en lui une vision différente de la pratique de l'Islam.

Au juste dire, il existe au Liban «deux Islams», aliénant courant modérateur et conservateur à la fois; et c'est justement dans ce dernier que s'exercent les grandes règles du tabou de la sexualité et de la ségrégation homme/femme à savoir: le port du voile ou du tchador, la séparation entre les sexes dans les endroits publics et privés, les crimes d'honneur, la polygamie, les mariages arrangés et/ou précoces etc. Certes, dans les milieux modérés la

message éducatif de ces écoles porte exclusivement sur la préservation de l'identité religieuse et la préservation de la morale personnelle, d'où l'implantation et l'imposition des codes sur la chasteté, la pudeur, la sexualité, la virginité, les moyens contraceptifs, l'avortement etc.

Ces pressions exercées sur la sexualité des libanais se font dans le seul but d'en faire une sexualité dominée par la crainte et rarement motivée par la reconnaissance de la beauté de la sexualité en vue de garantir l'ordre moral de la société. Sur ce, l'acte sexuel devient un acte rituel subordonné, par excellence, à la contrainte des groupements religieux qui considèrent la sexualité hors mariage comme «située du côté des forces obscures, mauvaises et immorales qui habitent l'homme où elle entretient avec le péché une secrète connivence» (Anatrella 1990:174).

Or comme chaque groupe religieux est porteur d'une culture spécifique, il serait juste de dire qu'au Liban existent 2 cultures différentes qui adoptent tantôt des réactions identiques et tantôt montrent de grandes oppositions.

La sexualité porte dans le christianisme une figure emblématique du péché originel et si les chrétiens du Liban associent souvent la sexualité au plaisir, l'Eglise, en tant qu'institution et quelque soit son rite, s'oppose à une telle conception et les discours religieux qu'elle lance sur la spiritualité et la vie conjugale sont essentiellement basés sur la procréation, privilégiant le sens du devoir et parlant de 'devoir conjugal' et non 'd'affection conjugale'.

Pour contourner l'opposition entre les concepts sexuels d'une population chrétienne épanouie et libertine et les enseignements religieux rigoureux -seuls garants de l'ordre et de la tradition- l'Eglise au Liban, quoique fragmentée en plusieurs confessions, prononce unanimement un discours ambivalent qui condamne la pratique sexuelle, interdit l'avortement du fœtus en cas de séropositivité, adopte un propos compassionnel qui appelle à la compréhension, l'aide et l'ouverture d'esprit et permet l'usage des moyens contraceptifs en cas de séropositivité.

Bien que la sexualité et le Sida constituent des sujets tabous pour la plupart des fidèles, l'Eglise au Liban accueille les sidéens comme membres à part entière des paroisses et tente d'offrir, autant que possible, un soutien psychologique et matériel. Une fois dans la phase finale de la maladie, aucun rite spécial n'est conçu pour l'enterrement et les sidéens reçoivent, comme tous les fideles, l'extrême-onction qui joue un rôle de soulagement spirituel et de grâce divine garante du pardon.

étaient rencontrés chez eux; la plupart préféraient des rencontres dans les centres de soins.

La base de données

Les données, les analyses et les réflexions sur lesquelles repose ce présent article sont issues de ma thèse de doctorat achevée en 2003 et d'un travail de terrain effectué en 2007 auprès de sidéens et des ONG (pour le compte du RISF(*) qui m'a accueilli au sein de son équipe en 2008 en tant que chercheure postdoctoral).

Le terrain que j'ai analysé en 2003 et de nouveau en 2007 n'a pas changé dans le fond, puisqu'il garde les mêmes textures (la stigmatisation des sidéens et la non-transparence au niveau des statistiques qui demeurent rudimentaires) et les mêmes caractéristiques administratives et géographiques puisque les cas détectés dans n'importe quelle région du Liban sont toujours transférés vers les régions de Beyrouth et du Mont-Liban qui abritent les grands centres de dépistage, de soins et de prévention.

Cet article, qui résulte d'une observation objective soumise au contrôle de l'expérience et qui est vérifié par déduction à partir de recherches antérieures, tentera de dresser le profil sexuel des libanais.

Dans une première étape j'aborderai l'implication du religieux dans la sexualité, afin de comprendre le volet 'tabou' du Sida et dans une deuxième étape j'aborderai le vécu sexuel au Liban au temps du Sida afin de comprendre l'état des lieux.

EROS ET RELIGION

Tout libanais est appelé, par la loi, à s'identifier à une confession religieuse même si cela ne correspond pas réellement à ses propres convictions théologiques, ce qui le rend obligatoirement et totalement soumis au poids de la religion-seule garante de l'ordre moral-dans tous les aspects de sa vie quotidienne. Les religieux profitent évidemment de ce rapport de force et exercent leur totale autorité sur le système éducatif puisque la majorité des écoles privées au Liban est dirigée par des congrégations religieuses. Or le

(*) RISF: Réseau Interdisciplinaire de recherche sur la Santé des Francophones, Université d'Ottawa, Canada.

matelas d'idées préconçues et de préjugés qui vont traverser l'imaginaire sexuel populaire libanais.

Cet amalgame de positions nous pousse à se demander comment et à quel point la société libanaise est-elle capable de reformuler autrement la question des liens existants entre les croyances et les comportements, entre les attitudes et les pratiques sur la base de cadres conceptuels combinant les savoirs locaux, les dimensions personnelles et les contraintes culturelles; Pour quelles raisons, le Sida constitue-t-il au Liban une «figure de désordre et de menace potentielle aussi bien qu'objet emblématique de compassion» (Benoist et Desclaux 1996:34) et quels sont les facteurs qui créent cette ambivalence au niveau des sentiments ressentis envers les sidéens allant du rejet et du dégoût à la compassion et la sympathie.

En d'autres termes, on ne peut que chercher à savoir pourquoi et comment un simple concept de santé devient-il un tabou?

L'étude de terrain

En s'y intéressant à découvrir les différents volets d'une sexualité qui plonge dans les tabous dont le dernier est le Sida, on se rend compte que les rapports scientifiques n'ont pas réussi à dissocier, dans la société libanaise, le concept de la maladie du concept de punition et de châtiment. C'est pourquoi l'étude en milieu sidéen libanais s'annonce polyvalente grâce à ses dimensions médicales et psychologiques et ses volets d'analyse portant à la fois sur la sexualité, la morale et la religion, d'où la difficulté de mener une analyse détaillée de ce phénomène, indépendamment des valeurs sociales, culturelles et religieuses de la société libanaise.

Mener une étude en milieu sidéen libanais est donc une affaire compliquée et complexe à la fois. D'une part, il y a les difficultés à rencontrer des personnes atteintes par le VIH qui accepteraient de se confier; d'autre part, nous, chercheurs, avons souvent la désagréable impression d'arriver 'les mains vides' face aux malades-un sentiment accru par l'incurabilité de la maladie et l'inéluctabilité de la mort.

Malgré de multiples péripéties, j'étais capable de m'insérer dans «cet univers clos» et j'ai pu contacter des sidéens, des médecins traitants et des ONG. Mes interventions variaient, selon la volonté des malades, entre des entretiens, des questionnaires ou des appels téléphoniques. Peu de sidéens

matelas d'idées préconçues et de préjugés qui vont traverser l'imaginaire sexuel populaire libanais.

Cet amalgame de positions nous pousse à se demander comment et à quel point la société libanaise est-elle capable de reformuler autrement la question des liens existants entre les croyances et les comportements, entre les attitudes et les pratiques sur la base de cadres conceptuels combinant les savoirs locaux, les dimensions personnelles et les contraintes culturelles; Pour quelles raisons, le Sida constitue-t-il au Liban une «figure de désordre et de menace potentielle aussi bien qu'objet emblématique de compassion» (Benoist et Desclaux 1996:34) et quels sont les facteurs qui créent cette ambivalence au niveau des sentiments ressentis envers les sidéens allant du rejet et du dégoût à la compassion et la sympathie.

En d'autres termes, on ne peut que chercher à savoir pourquoi et comment un simple concept de santé devient-il un tabou?

L'étude de terrain

En s'y intéressant à découvrir les différents volets d'une sexualité qui plonge dans les tabous dont le dernier est le Sida, on se rend compte que les rapports scientifiques n'ont pas réussi à dissocier, dans la société libanaise, le concept de la maladie du concept de punition et de châtiment. C'est pourquoi l'étude en milieu sidéen libanais s'annonce polyvalente grâce à ses dimensions médicales et psychologiques et ses volets d'analyse portant à la fois sur la sexualité, la morale et la religion, d'où la difficulté de mener une analyse détaillée de ce phénomène, indépendamment des valeurs sociales, culturelles et religieuses de la société libanaise.

Mener une étude en milieu sidéen libanais est donc une affaire compliquée et complexe à la fois. D'une part, il y a les difficultés à rencontrer des personnes atteintes par le VIH qui accepteraient de se confier; d'autre part, nous, chercheurs, avons souvent la désagréable impression d'arriver 'les mains vides' face aux malades-un sentiment accru par l'incurabilité de la maladie et l'inéluctabilité de la mort.

Malgré de multiples péripéties, j'étais capable de m'insérer dans «cet univers clos» et j'ai pu contacter des sidéens, des médecins traitants et des ONG. Mes interventions variaient, selon la volonté des malades, entre des entretiens, des questionnaires ou des appels téléphoniques. Peu de sidéens

Sexualité au temps du Sida

Nada Tawil Tahchi(*)

Les expériences de la santé, de la maladie et de la sexualité prennent des significations et des ampleurs différentes d'une société à l'autre, étant donné que chaque culture présente des traits singuliers qui sont déterminés par «l'histoire spécifique de la région, sa vision du monde matériel, ses rituels de mariage et de fécondité, ses prédicats sexuels en liaison avec la mixité, la pudeur etc.» (Thiaudière et al. 1992:10).

Dans cet enjeu spécifique et complexe à la fois, la sexualité possède une identité particulière et distincte et les manifestations biologiques écrites sur le corps de l'individu font l'objet pour la plupart d'entre elles, d'une «interprétation sociale qui met en jeu et en cause des relations sociales entre individus» (Thiaudière et al. 1992:149). Tel est d'ailleurs le cas du Liban où le corps du sidéen est considéré comme une scène où signes pathologiques et symptômes se confrontent à un niveau profond de cultures, de normes et de valeurs et où le Sida se lie à sexualité et tabou et plonge dans une tourmente de confusions éthico-morales à travers le jeu de l'opposition inné/acquis, nature/société et impulsif/raisonné; une opposition cruciale qui en fera du Sida un témoin de la fragilité et de l'échec du système culturel libanais qui est chargé de toutes les traditions de l'Orient, au point qu'il est devenu presque impossible de le concevoir autre qu'un monde de symboles de foi représenté par les communautés chrétiennes et musulmanes qui l'habitent.

Bien que, théoriquement, les différents courants religieux au Liban tiennent une position contradictoire vis-à-vis de la sexualité (l'Islam ne la condamne pas en tant que pratique tant qu'elle s'exerce dans le 'halal- c'est à dire suivant les règles religieuses- et le Christianisme en tient une position très controversée faisant d'elle un champ clos barré d'interdits, même s'il s'agit d'une «sexualité matrimoniale»), dans la pratique, ils exercent les mêmes pressions, suscitent les mêmes réactions et imposent les mêmes jugements de valeur face à la problématique du Sida qui est une maladie-tabou où mythes, croyances et autres superstitions se croisent et s'amplifient mutuellement pour constituer un

(*) Professeure Associée. Institut des Sciences Sociales - Section II.

* Portes, Alejandro. 1985. «The Informal Sector and the World Economy: Notes in the Structure of Subsidized Labor», in Michael Timberlake (ed.), Urbanization in the World-Economy. New York: academic Press.
* Portes, Alejandro. 2000. «Neoliberalism and the Sociology of Development: Emerging Trends and Unanticipated Facts», in Timmons Roberts and Amy Hite (eds.), From Modernization to Globalization. Oxford: Blackwell.
* Robertson, Roland. 1992. Globalization: Social Theory and Global Culture. London: Sage.
* Ritzer, George. 1997. Postmodern Social Theory. New York: McGraw-Hill.
* Rogers, Mary (ed.) 1996. Multicultural Experiences: Multicultural Theories. New York: McGraw-Hill.
* Schiller, Glick et al. 1992. «Transnationalism: A New Analytical Framework for Understanding Migration», in Glick Schiller et al. (eds.), Towards a Transnational Perspective on Migration: Race, Class, Ethnicity and Nationalism Reconsidered. New York: Annals of the New York Academy of Science.
* Schiller, Herbert. 1969. Mass Communication and American Empire. California: University of California Press.
* Touraine, A. 1995. Critique of Modernity. Oxford: Blackwell.
* Tomlinson, John. 1991. Cultural Imperialism: a Critical Introduction. London: Continuum.
* Wallerstein, Immanuel. 1999. Globalization or the Age of Transition? a Long-Term View of the Trajectory of the World System, fbc.Binghampton.edu/iwtrajws.htm
* Ward, Kathryn. 1985. «Women and Urbanization in the World System», in Michael Timberlake (ed.), Urbanization in the World-Economy. New York: academic Press.
* Ward, Kathryn and Pyle, Jean Larson. 2000. «Gender, Industrialization, Transitional Corporations and Development: An Overview of Trends and Patterns», in Timmons Roberts and Amy Hite (eds.), From Modernization to Globalization. Oxford: Blackwell.
* Wexler, Philip. 1990. «Citizenship in the Semiotic Society», in Brayan Turner (ed.), Theories of Modernity and Post-Modernity. London: Sage.
* Walby, Sylvia. 1990. Theorizing Patriarchy. Oxford: Blackwell.

* Huntington, Samuel. 1996. The Clash of Civilizations. Remaking of World Order. New York: Touchstone.

* Hirst, Paul and Thompson, Grahame. 1996. Globalization in Question: The International Economy and the Possibilities of Governance. Cambridge: Polity Press.

* Jureidini, Ray. 2005. «Migrant Workers and Xenophobia in the Middle East» in Yusuf Bangura and Rodolfo Stavenhagen (ed.), Racism and Public policy. New York: Palgrave Macmillan.

* Lutz, Nancy. 1988. «Images of docility: Asian Women and the World Economy», in Joan Smith et al. (eds.), Racism, Sexism, and the World System. London: Green and Press.

* Luke, Timothy. 1995. «New World Order or New-World Orders: Power, Politics, and Ideology in Informalizing Glocalities», in Mike Featherstone, Scott Lash, and Roland Robertson (eds.), Global Modernities. London: Sage Publications Ltd.

* McGee, T.G. 1977. «The Persistence of the Proto-Proletariat: Occupational Structures and Planning of the Future of Third World Cities", in Janet Abu-Lughod and Richard Hay JR. (eds.), Third War Urbanization. Chicago: Maaroufa Press.

* MicMichael, Philip, 2000. «Globalization: Myth and Realities», in Timmons Roberts and Amy Hite (eds.), From Modernization to Globalization.Oxford: Blackwell.

* Nederveen, Pieterse, Jan. 1995. «Globalization as Hybridization», in Mike Featherstone, Scott Lash, and Roland Robertson (eds.), Global Modernities. London: Sage Publications Ltd.

* Nicholson, Linda. 1986. Gender and History: The limits of Social Theory in the Age of the Family. New York: Columbia University Press.

* Nicholson, Linda. 1990. «Introduction», in Linda Nicholson (ed.), Feminism/ Postmodernism. New York: Routledge.

* Ohmae, Kenichi. 1995. The End of Nation-State: The Rise of Regional Economies. New York: Free Press Paperwork.

* Portes, Alejandro and Walton, John. 1981. «Unequal Exchange and the Urban Informal Sector», in Alejandro Portes and John Walton, Labor, Class, and the International System. New York: academic Press.

International Division of Labor in the World Economy», in Timmons Roberts and Amy Hite (eds.), From Modernization to Globalization. Oxford: Blackwell.

* Fisher, H. 1999. The First Sex: The Natural Talents of Women and How They are Changing the World. New York: Random House.

* Giddens, Anthony. 1990. The Consequences of Modernity. Cambridge: Polity Press.

* Giddens, Anthony. 1991. Modernity and Self-Identity: Self and Society in the Late Modern Age. Cambridge: Polity Press.

* Giddens, Anthony and Hutton Will (eds.) 2001. Global Capitalism. New York: The New Press.

* Held, David, McGrew, Anthony, Goldblatt, David, and Perraton Jonathan (eds.), 1999. Global Transformations: Politics, Economics, and Culture. Cambridge: Polity Press.

* Hamelink, Cees. 1994. The Politics of World Communications. London: Sage.

* Harvey, David. 1990. The Condition of Post Modernity. Oxford: Basil Blackwell.

* Horton, John and Lee, Eun-Jin. 1988. «Degraded work and Devalued Labor: The Proletarianization of Women in the Semiconductor Industry», in Joan Smith et al. (eds.), Racism, Sexism, and the World System. London: Greenwood Press.

* Hannerz, UIF. 1997. «Scenarios for Peripheral Cultures», in Anthony King (ed.), Culture, Globalization, and the World System. University of Minneapolis Press.

* Hochschild, Arlie, 1997. «Emotion, work, Feeling, Rules, and Social Structure». American Journal of Sociology, 85, 3: 551 - 575.

* Hochschild, Arlie, 1983. The Managed Heart: Commercialization of Human Feeling. Berkeley: University of California Press.

* Hochschild, Arlie, 2001. «Global Care Chains and Emotional Surplus Value», in Will Hutton and Anthony Giddens (eds.), Global Capitalism. New York: The New Press.

* Hochschild, Arlie. 2003. «Love and Gold», in Barbara Ehrenreich and Arlie Hochschild (eds.), Global Women: Nannies, Maids, and Sex Workers in the New Economy. New York: Henry Holt and Company.

Bibliography

* Albrow, Martin. 1996. The Global Age. State and Society Beyond Modernity. Cambridge: Polity Press.
* Appadurai, Arjun. 1990. «Disjunction and Diference in the Global Cultural Economy», in Mike Featherstone (ed.), Global Culture, Nationalism, Globalization and Modernity. London: Sage.
* Bell, Daniel. 1988. The End of Ideology. Boston: Harvard University Press.
* Baudrillard, Jean. 1970. The Consumer Society: Myths and Structures. London: Sage.
* Castells, Manuel. 1996. The Information Age: Economy, Society and Culture: The Rise of the Network Society. (Vol.1). Massachusetts: Blackwell Publishers Inc.
* Charles, Maria and Grusky G. David. 2004. Occupational Ghettos: The Worldwide Segregation of Women and Men. Stanford, California: Stanford University Press.
* De Stefano, Christine. 1990. «Dilemmas of Difference: Feminism, Modernity, and Postmodernism,» in Linda Nicholson (ed.), Feminism/ Postmodernism. New York: Routledge.
* Enloe, Cynthia. 1989. Making Feminine Sense of International Politics. Bananas, Beaches and Bases. Los Angeles: University of California Press.
* Ehrenreich, Barbara and Hochschild, Arlie. 2003. «Introduction» in Barbara Ehrenreich and Arlie Hochschild (eds.) Global Women: Nannies, Maids, and Sex Workers in the New Economy. New York: Henry Holt and Company.
* Fukuyama, Francis. 1992. The End of History and the Last Man. New York: The Free Press.
* Fraser, Nancy and Nicholson, Linda. 1990, in Linda Nicholson (ed.), Feminism/ Postmodernism. New York: Routledge.
* Flax Jane. 1990. «Postmodern and Gender Relations in Feminist Theory,» in Linda Nicholson (ed.), Feminism/ Postmodernism. New York: Routledge.
* Frobel, Folker, Heinrichs, Jurgen, and Kreye, Otto. 2000. «The New

neutral pretensions of a rationalist, masculinit, and global culture (Nicholson 1990; Fraser and Nicholson 1990). Assuredly, criticisms of objectification, exploitation at the workplace, and patriarchy are liberatory for women, but the revitalization of the feminine might be oppressive in the sense that it reduces women to their reproductive roles and promotes them to the role of guardians of oppressive traditions and shelters of rigid collective identities.

5. Conclusion

Globalization as restructured capitalism at once empowers and oppresses women. Economically, it integrates women into paid occupations and gives them a say in running their affairs. Yet, most of these occupations are exploitative and oppressive and even enslaving. Culturally, it brings to focus the issue of women to the forefronts of human concerns through their participation in life politics and consumer culture. Yet, at the same time, it subjects them to the dictates of objectification, patriarchy, and traditionalism. Global feminism calls for the recognition and respect of gender difference and bolster the advances of poor and minority women. Yet, some strands of reified femininity revalorize the feminized nature of women against modernist culture and concur, though indirectly, with the oppression of traditional culture.

women into sexual objects whose main role is to please and entertain men. It also embraces the workplace and subjects women to various forms of economic exploitation (Nicholson 1986; Walby 1990).

Given that patriarchy is a systematic phenomenon, feminist contend that gender equality can only be attained by subverting the patriarchal order, firstly, in the family, secondly, in society at large and, henceforth, ensure women's reproductive rights and women's rights to their bodies against the «objectification» of the media as well as assert their rights to fair play and equal remuneration in the work place.

4.2.2 Postmodern Feminism

Postmodern feminism rejects the claim that there is a grand theory, or a metanarrative, that can explain the position of women in society, or that there is any single, universal essence or a category of generalized women. On the contrary, it challenges the search for ultimate causes and encourages the acceptance of many different standpoints, or a plurality of differences, as equally valid (Nicholson 1990). The concept of gender itself, viewed as totalizing and oppressive, is subjected to the penetrating machine of deconstruction, inviting a plurality of gender differences, none of which can be theoretically privileged over others. Gender becomes only one stand among others, only one axis of a complex heterogeneous construction, constantly interpenetrating, with multiple other axes of ethnicity, race, class, age, and sexual orientation (De Stefano 1990; Flax 1990).

Gender difference introduces the issue of culture in the feminist debates through the heterogeneous construction of experiences and perspectives of women with multiple identities of ethnicity, race, class, age, and sexual orientation. Inevitably, these identities bring to focus the different cultural lifestyles of the groups concerned, including outlook to life and traditions, and put forward a sort of «agenda» that addresses the cultural issues of the age: denouncement of the consumerist ethos of global capitalism and the «objectification» of women through the media, fashion, and advertising and their transformation into sexual objects; reaffirmation of the identity and culture of women affiliated to ethnic/racial minority groups threatened by global culture; condemnation of the excesses of global capitalist exploitation of poor working women and women of color; opposition of the patriarchal family and compulsory heterosexuality in the name of lesbian lifestyle; and revalorization of the feminized roles of reproduction against the gender-

sought to work through the existing system to bring about gradual reform. Their primary concern was establishing and protecting equal opportunities for women, beginning with the right to suffrage which they achieved in the beginning of the century, and ending with the rights to education, work, and health (Nicholson 1986).

But the most distinctive mark of liberal feminism was its celebration of the modern public realm, the extension of the rational and universal principles, represented by the state, to meet the needs of women and redress their exclusion from the nondomestic sphere. The prevailing motto was more state power and more intervention and, as a corollary, more modernization and emancipation of women and men. This extension of state power, it was declared, unfolds through legislation and other democratic means and, eventually, creates a new, uncompromisingly modern, social sphere of responsible, free, and equal citizens ((Nicholson 1986).

Today, liberal feminism still subscribes to those guiding principles but with the accretion of new trends from more recent waves of feminism, and with the consequent extension of the arsenal of rights to new domains. Probably, the most important of those is the renouncement of the doctrine of the separation of the private life (the domain of wifehood and motherhood) from the public domain (the sphere of business and politics) and the ensuing projection of inner life and home into the public world. In effect, feminist came to the conclusion that women's participation in the labor force did not carry implications for their activities within home, and, accordingly, called for sharing with home-making and childrearing as the sole means for the removal of all obstacles from the full participation of women in society. Hence, the growing interest of liberal feminists in matters of family life and personal life as well as the rise of various schools of psychology and therapy (Nicholson 1986).

The growing concern with family and personal life reflects the influences of radical feminists on the views and agendas of contemporary feminist movement. At the heart of this branch of feminism is the belief that patriarchy - the systematic domination of females by males - is the primary cause of women's oppression. Basically, it involves three forms of oppression: men's appropriation of women's bodies and sexuality; men's control of their roles in reproduction and child-rearing; and men's exploitation of the free domestic labor that women provide in the home. This oppressive relationship, though originally familial, invades the media, fashion, and advertising and turns

finance, science, markets, telecommunications, and global/local/transnational cultures) created by global capitalism. These landscapes are non-statist, non-territorial and non-ideological and, as a result, lack an overpowering unity and directionality. At their heart is a growing delinking between the scientific-technological-economic rationality and the socio-cultural level of social life. On one hand, science and technology register unprecedented leaps forward and the market economy invades all the corners of the globe. On the other, the rationality of both capitalist technology and economy proves incapable of addressing the growing problems of global inequality like poverty, hunger, illiteracy, marginalization and the management of the boiling issue of cultural affirmation of embattled peoples across the globe. The inability of global capitalism to propose and implement solutions to the problems ravaging human societies renders scientific-technological endeavors and economic advances superfluous to the millions around the globe and increasingly abstract, at a time when identities and traditions become increasingly more real. As a result, ethnicities surge everywhere in the world. Embattled communities worldwide reassert their local cultural identities not only in the face of the undermined nation-state, but also in the face of a threatening global culture of western homogenization. This cultural reaffirmation takes the private domain of family life, women, and sex as the battle ground for its actualization and, consequently, resurfaces the issue of women in world politics (Appadurai 1990), though in a context of reasserting the traditional role of women at the expense of liberatory public roles.

4.2 Feminism: From State to Family

The transition to globalization operates a shift in the perspectives and struggles of feminist movements. In the area of classical capitalism, feminism wholeheartedly adopted the perspective of modernity and privileged the state and the family as loci of concern and struggle. Today, feminist movements of the global age draw heavily on postmodernism and locate culture as the site of concern and struggle.

4.2.1 Modern Feminism

Modern liberal feminism of the beginning of the twentieth century contested ultimate unitary causes of women's oppression and domination. For this purpose, it drew attention to many separate factors which contribute to inequalities between the sexes. It was basically reformist in the sense that it

* The shopping mall is an artificial landscape, yet more real to consumers than the plazas in the city. It entices people into buying things they may not need.

* The credit card is more real than banknotes. It induces people to spend more than they should. Yet, there is no original real card from which all cards are copied.

* Fashion is an ecstasy of the beautiful, a celebration of pure form devoid of value and morality, yet the idol of millions.

Fourth, there is the culture of flat. The hyperreal images of consumerist capitalism are all-powerful and omnipresent in all the spheres of social life to the point that everything is absorbed and subsumed by them. The end result is a culture of flat, a dedifferentiated world, where the tension between subject and object and, hence, critical distance and reflexive rationality, are dissolved. Consequently,the commoditization/colonialization of minds is complete (Luke 1995).

Power in the culture of flat no longer rests on the realist nation-state, military power, or geopolitical consideration, but is rather rooted in the more real and more commanding powers of hyperreal landscapes of media, markets, finance, telecommunication links, software, transnational corporations and scientific communities (Wexler 1990).

The commoditization of culture operates a massive entry of women into consumer markets. The traditional domains of women, sexuality, reproduction, and housekeeping are conquered and manipulated to meet capitalist objectives. On the level of sexuality, women are «objectified» through the media, fashion, and advertising and turned into sexual/consumer objects. Whole industrial sectors and technologies cater to the body of women like fashion, cosmetics, perfumes, beauty care, surgery, diet, body fitness, and hygiene. On the level of reproduction there is a vast arsenal of technologies, medicines and manuals to this effect. Regarding housekeeping, relevant technologies go from detergents to home decoration to home appliances (Walby 1990). Assuredly, this incorporation of women into consumerist networks surfaces the issue of women, but given their oppressive objectification and subsumption to capitalist logic, it also draws the attacks of radicals of all persuasions.

Finally, the coming of culture to the front lines of world affairs results from the chaotic disjunctive nature of the hyperreal landscapes (of software, media,

celebration of the instantaneous. It is rooted in the dramatic reduction of the turnover time in the production and consumption of commodities. For example, computer software, video games, clothing industries, electronic banking, advertizing, and marketing have a much reduced lifetime compared to the substantial lifetime of knives, forks, capital goods industries, and home appliances of classical industrial capitalism. Furthermore, some postindustrial commodities like spectacles, exhibitions and film making and other products of culture have instantaneous turnover time (Harvey 1990).

This accelerated consumption is propelled by a consumption revolution destined to sustain enhanced consumption through the mobilization of all the artifices of need inducement and cultural transformation shaping the minds and needs of people. Consequently, the production and regulation of demand and an arsenal of intensified marketing and advertizing tactics become the necessary added value to the traditional production process. Whole new means of consumption (such as credit cards, infomercials, catalogues, telemarketing, fashion, resorts, malls, restaurants, and theme parks) are invented to this effect (Harvey 1990; Ritzer 1997).

Second, there is an immaterial culture or a culture of soft goods. The products of global capitalism involve lifestyles and identities, that is culture, as opposed to the hard goods of durables of classical industrial capitalism. The propagation of styles of clothing, eating, drinking, travel, shopping, entertainment, reading, sporting, and TV watching are ultimately immaterial products destined to impact the minds of people for or against «buying» a lifestyle option (Luke 1995; Wexler 1990).

Third, there is a hyperreal culture. Consumerist capitalism generates an overproduction of images that are more real, more aesthetic, more perfect, and more powerful than the real. These generated images are not mirrors or replicas of the real object, but rather hyperreal simulations for which there are no originals (Baudrillard 1970; Wexler 1990; luke 1995; Ritzer 1997). Four critical domains of consumerist society illustrate this point:

* Television generates hyperreal images of the world par excellence. As a matter of fact, the whole real world is constructed as a giant screen. Images are piled from any place in the world and from any time depth and played upon the TV screen or the internet. Time horizons are shortened and space horizons are annihilated to the point where the present, the screen, is all there is.

movements. The driving force for this development is an increasing consciousness of the world as a «single place» or a «global village», an «ends» theses of history and ideology (Bell 1988; Fukuyama 1992), incorporated into ever-expanding market and information networks. People across the globe come to realize that what directly affects their lives transcends nation-states and class barriers and impacts upon the entire globe. It follows, life politics is at once post-national and non-ideological and represents free-floating groups in global civil society who are concerned with the furthering of issue-based agendas, rather than advance socio-economic demands and aspire to seize political power. The issues proposed assert identity and life style options, that is culture, such as the defense of peace and human rights, including the rights of ethnic and sexual minorities, the fight against crimes and drugs, the protection of the environment, the propagation of freedoms and democracy, the defense of consumers, and the implementation of humanitarian aids, relief programs, and social works for the weak and vulnerable across the globe (Touraine 1995).

The rise of the new social movements marks an increased participation of women in global affairs and, as a corollary, the advent of a global «feminized» culture. In effect, studies have shown that these movements are largely organized, sustained, and bolstered by women in an assuredly global trend that is gaining momentum and ushering progressive leaps in women's empowerment. The explanation for this remarkable involvement of women in these movements relates to their assertion of identities. Women who have been dominated and deprived of their identities in the past are currently the strongest defenders of the voicing of identities, including theirs (Touraine 1995; Fisher 1999).

Concomitant with the current feminization of global culture, there is a decline in masculinized culture. Traditionally, men dominate nation-state-based politics, political parties and trade unions. Once these modernist institutions are shattered, economic and political power of men declines in favor of that of woman (Touraine 1995; Fisher 1999).

Another factor that brings culture to the forefronts of world affairs is the ever-increasing expansion of culture that makes everything in social life cultural. In this sense, culture subsumes society and, along the way, is commoditized as a consumer good in a market economy.The explanation goes as follows: first, there is the culture of ephemerality and contingency or the

emotional imperialism (parallel to the old-fashioned male-centered imperialism) that is centered on the extraction of the emotional resources of care and love from the Third World and their implementation and enjoyment in the First World. Employers in the First World hope to import poor country's culture of warm family ties, loving environment, strong community life, and the long tradition of patient maternal love of children and, henceforth, replenish their own rich country's depleted culture of care and love (Hochschild 2003: 22 - 27; 2001: 133 -136).

In this global transfer of emotional resources across countries, masculinity and femininity are reconstructed anew. The First World takes the role of the old-fashioned male-pampered, entitled, and unable to clean and cook, and the Third World, patient, nurturing, and self-denying of the traditional female (Ehrenreich and Hochschild 2003: 11, 12).

The global care industry is at the center of a world-wide gender revolution that is bringing women-related issues to the forefronts of world affairs. First, the female part of the story has grown in prominence as a result of the movement of millions of women across the globe to do women's work (Hochschild 2003: 26; Ehrenreich and Hochschild 2003: 5). And with this story, reports of maltreatment, belittlement, and even enslavement of migrant women abound (Jureidini 2005:57-60) and capture the attention of the international community. Second, fewer families in both rich and poor countries can rely solely on a male bread winner to meet the expenses of survival. The financial contribution of women is becoming critical for the budget of the family (Ehrenreich and Hochschild 2003: 3). And with financial powers the issue of female empowerment is brought into focus.

4. Globalization, Culture, and Feminism

The global era expands culture to the point at which everything in social life becomes cultural. In this sense, culture «explodes» and «implodes» and impacts upon women and the feminist movement a cultural agenda more in line with the imperatives of globalization.

4.1 «Expansion» of Culture and Women

Many of the developments concerning the surfacing of culture in the globalization age have to do with the rise of what Giddens calls «life politics» (Giddens 1991), which is connected to the blossoming of issue-based new social

these policies have dislocated the traditional economy and way of life of the majority, reduced the options available to them and ignored the needs of their livelihood, particularly those million of peasants who are driven out of their land to swell the ranks of the rural migrants in the cities. Furthermore, these same policies have devalued the currency, operated cuts in public services and subsidies for the non-competitive industrial sector linked to the poor and, henceforth, accentuated their hardships. The alternative survival strategy of the poor, including poor women, is migration to rich countries for better life chances. It is a care drain par excellence (Ehrenreich and Hochschild 2003: 7-11).

Governments of sending countries encourage women to migrate in search for domestic jobs, reasoning that migrant women are more likely than their male counterparts to send their hard-earned wages back home rather than spend the money on themselves. In general, women send home half or nearly all of what they earn. These remittances provide food and shelter for their families and often some capital to start a small business (Hochschild 2003: 18; Ehrenreich and Hochschild 2003: 7).

The revolution in information and communication plays an important role in the flow of women across the globe. Studies show that most migration takes place through personal contacts with network of migrants composed of relatives and friends.One migrant inducts another. Information about how to arrange papers, travel, find a job, and settle, is passed along these networks as well as money, know-how, stories, contacts, and eventually migrant women themselves (Hochschild 2003: 19).

Another cause for migration and/or trafficking concerns recently urbanized rural migrant women who move from poor countries to rich countries to do the «women's work of sex». The demand for imported sex grows out of the erotic lure of the «exotic» poor women. Men of affluent societies desire migrant women because it is believed they embody the traditional feminine qualities of nurturance, docility, and eagerness to please. Some men feel nostalgic for those qualities, which they associate with a bygone yet desired way of life (Ehrenreich and Hochschild 2003: 9, 10).

Today, care and love are becoming the «new gold» of the global era whose distribution is extremely unfair. It is scarce in the First World but abundant in the Third World. This unfairness brings into being a new women- centered

emotional imperialism (parallel to the old-fashioned male-centered imperialism) that is centered on the extraction of the emotional resources of care and love from the Third World and their implementation and enjoyment in the First World. Employers in the First World hope to import poor country's culture of warm family ties, loving environment, strong community life, and the long tradition of patient maternal love of children and, henceforth, replenish their own rich country's depleted culture of care and love (Hochschild 2003: 22 - 27; 2001: 133 -136).

In this global transfer of emotional resources across countries, masculinity and femininity are reconstructed anew. The First World takes the role of the old-fashioned male-pampered, entitled, and unable to clean and cook, and the Third World, patient, nurturing, and self-denying of the traditional female (Ehrenreich and Hochschild 2003: 11, 12).

The global care industry is at the center of a world-wide gender revolution that is bringing women-related issues to the forefronts of world affairs. First, the female part of the story has grown in prominence as a result of the movement of millions of women across the globe to do women's work (Hochschild 2003: 26; Ehrenreich and Hochschild 2003: 5). And with this story, reports of maltreatment, belittlement, and even enslavement of migrant women abound (Jureidini 2005:57-60) and capture the attention of the international community. Second, fewer families in both rich and poor countries can rely solely on a male bread winner to meet the expenses of survival. The financial contribution of women is becoming critical for the budget of the family (Ehrenreich and Hochschild 2003: 3). And with financial powers the issue of female empowerment is brought into focus.

4. Globalization, Culture, and Feminism

The global era expands culture to the point at which everything in social life becomes cultural. In this sense, culture «explodes» and «implodes» and impacts upon women and the feminist movement a cultural agenda more in line with the imperatives of globalization.

4.1 «Expansion» of Culture and Women

Many of the developments concerning the surfacing of culture in the globalization age have to do with the rise of what Giddens calls «life politics» (Giddens 1991), which is connected to the blossoming of issue-based new social

incorporate all three dimensions - formal, informal, and work in the household - along a «triple shift» continuum from formal to informal to household work. The mechanism of the triple shift can be understood in the context of the entanglement of the informal economy in a chain of subcontracting arrangements linking large transnationals to a chain of smaller informal enterprises and ending up in the household sector.In one variant of subcontracting, multinationals frame out production or part of the production process, usually via intermediaries, to the informal sector, or recruit workers to market brand-name products in the streets. In another, larger informal «enterprises» subcontract to smaller informal enterprises or informal subcontractors recruit workers in sweatshops to perform a particular job. In a third, subcontractors, usually working for multinationals, frame out productions and/or services to women's home, where women assemble electronic parts, garments pieces, and jewelry or input insurance information, airline ticket data, and medical texts at piece rates (Ward 2000: 313)

3.4 Global Care Industry

Globalization gave birth to a movement of women from Third World countries to First World affluent countries to do the traditional «women's work» of caring. Women who normally care for the young, the old, and the sick in their own poor Third World countries move to care for the young,the old, and the sick in the affluent First World countries whether as maids and nannies, or as day-care and nursing aids. Other women also from poor countries migrate or are trafficked to the affluent World to work as sex workers. It is a pass-down of care across the race/class/nation hierarchy: women of color of the poor Third World countries are the care givers, while white middle class families of the rich countries of the First World are the care takers (Hochschild 2001: 133 -136; 2003: 17; Ehrenreich and Hochschild 2003: 2-5).

This feminization of migration reflects global trends of capitalist restructuring in both First and Third World countries. The employment of mothers and other female kin in the First World, coupled with cuts in public expenditure on social benefits and on child care, created a care deficit that acted as a pull factor for migrant women of the Third World. The impoverishment of the masses generated by neo-liberal policies in the Third World acted as a push factor for women's migration. In effect, despite registered economic growth,

hegemonic sector produces for export and, hence, profits are actualized by sale in markets abroad. In fact, profits are maximized by keeping wages at a minimum. This decoupling of profits and wages restricts the expansion of peripheral capitalism and arrests the drive toward full proletarianization and, henceforth, preserves the informal economy (and other precapitalist familial economies) with its poor masses (Portes and Walton 1981: 70; Portes 1985: 54, 55, 61)

Another dimension of the symbiotic relationship between the informal economy and global capitalism is the subsidy role provided by the former to the latter. On the level of consumption, the cheapness of the commodities produced by the informal economy provides low-price inputs consumed by labor in the capitalist sectors in both core and peripheral countries and, consequently, decreases the costs of production in the capitalist sectors. On the level of production, processes of capitalist production are framed out via the «put-out» system to workers in the informal sector in order to decrease the costs of output. The result of this double-edged subsidy role is good business for global capital (Portes 1985: 55 - 58, 60).

The informal economy is very critical for women's work simply because most of its employees are women. For example, in Latin America in the 1980's, women provided between 46 and 70 % of its workers. Further, women's participation in the informal sector globally is higher than their formal participation rate and is expanding throughout the world in both rural and urban areas (Ward 1985: 316; 2000: 314).

For women, informal sector work is usually a strategy for economic survival used in addition to formal paid labor and subsistence activities of housing construction and production of foodstuffs. This is particularly the case for female heads of households, who constitute an average of one third of the world's households and as many as one-half in some countries. This is also true for large sectors of poor women in informal occupations, who are much more likely than other workers to be in poverty with wages average 40 - 50 % less than men. In addition, many women engage in informal work at home to avoid the contradictory pulls of economic necessity, on one hand, and childcare, household duties, and patriarchal ideologies against women working outside the home, on the other hand. The money earned may give them some power within the household (Ward 1985: 317; 2000: 314).

Women's work in the informal sector requires a redefinition of work to

direct and personal relations within the sector and with its clienteles. In effect, kinship and friendship provide the backbone for those relations (McGee 1977: 262-265; Portes and Walton 1981: 87-94).

Recent theories of the informal economy have changed radically from describing it as traditional, static, culture of poverty and anger, and antithetical to modernization to describing it as a dynamic, rational, even «modern» economic structure adopted to the harsh working conditions of Third World societies. To this effect, theories show that the poor and marginals compensate for the low remuneration of their human capital with mobilization of their social capital- ability to command scarce resources by virtue of membership in networks of kin and friendship. The economic opportunities that such networks make available are commonly situated in the informal economy, thus leading to labor flow towards this sector (Portes and Walton 1981: 81, 88-91; Portes 1985: 60, 61; Portes 2000: 366; McGee 1977: 258 -262). Furthermore, recent theories, point to the very rational aspect of the many petty services that mushroom amidst poor communities in the Third World. For example, the rise of «informal» medical attention, transportation, child care, cooking, washing, and ironing have much to do with the dismantling of many of the provisions of the welfare state and the cuts in public spending pursued by governments eager to join the rat race of globalization. And people across the globe devise alternative strategies, more congruent with the needs of little people with little jobs, to meet their welfare needs (Ward 2000: 313 - 316; Portes and Walton 1981: 92).

The informal economy is inextricably bound up with global capitalism: a symbiotic relationship governs the operations of the two sectors to the extent that the expansion and internalization of capitalism is tied up with the growth of the informal economy. The explanation goes as follows: in the context of an ever-increasing capitalist expansion, an organic nexus integrates profits and wages in the core countries of the North and, as a result, it imposes high rates of proletarianization or universalization of wage labor. Increased profits entail a constant growth in productive capacity (resulting from increased investment) and more commodities on the market necessitate expanding the demand for consumption to avert a crisis of over-production. This means putting more money in the hands of consumers, leading to the ever-expansion of the capitalist system and to high rates of proletarianization. This organic nexus disappears in the peripheral countries of the South because the modern

to chemicals and eye strain), insecure (due to high employee turnover, temporary labor contracts, high frequency of lay-offs, and geographical mobility of capital) assembly operations lacking advancements possibilities and the opportunity to gain skills, as well as the rights to unionize and demand better working conditions (Horton and Lee 1988; 137 - 145; Ward 2000:311; Lutz 1988: 65,66). Taylorized work is relocated to the Third World, while the brains and corporate control - the corporate planners and the professional and technical workers - are maintained in core countries (Horton and Lee 1988: 140).

The social division of labor is the assignment of degraded Taylorized tasks to Third World women. As a matter of fact, women provide the needed supply of low-cost labor for this peripheral industry. This feminized workforce is usually young, single, and most probably of the proletarianized and recently urbanized rural migrants. Generally, women start their work in their late teens and work for up to seven or eight years until they are married or replaced by younger workers (Horton and Lee 1988: 145; Ward 2000, 310).

Another aspect of the social division of labor is the devaluation of women on sexist and patriarchal grounds. Women, in effect, perform the routine Taylorized tasks not as abstract «free wage laborers» but rather as women whose labor has undergone a process of devaluation. Women are not defined as chief bread winners but rather as secondary providers of the family, and their work is not recognized as «free wage laborer» but rather as income generating activity. It is the ideology of «housewifization» reproduced and used to justify the feminization of assembly work. Therefore, the definition of assembly tasks as feminine combines patriarchal exploitation with the exploitation of Taylorized work and engenders, henceforth, the double exploitation of the women wage worker (Horton and Lee 1988: 146, 147

3.3 Informal Sector

The informal economy encompasses income-generating activities that are unregulated by the institutions of the state. It includes industrial and retail activities, a wide range of services, and agricultural work. Generally, informal enterprises are small-scale, family-oriented, capital-scarce, low-profit (relative to the volume of business), and labor-intensive. Workers are usually unskilled, underpaid, employed on an irregular base and denied the social benefits of formal sector's workers. Another central trait of the informal economy is the

publicly facial and bodily display in accordance with organizationally defined rules and guidelines. The work of waitresses, airline flight attendants, sales clerks, nannies and maids are cases in point of emotional labor par excellence (Hochschild 1997: 257, 276, 277; 1983: 10, 86, 268).

3.2 Global Assembly Line

In a drive to boost profit and exploit cheap labor and cheap input, transnational corporations of the First World are today expanding their investments, production capacities, and employment abroad, especially in the low-wage Third World countries, whilst their investments, production capacities, and employment at home are stagnating or even declining. This industrial relocation took off in the 1970s and is currently gaining momentum and incorporating ever-increasing regions and populations into its global machine (Frobel et al. 2005:259). It concerns the so-called light industry sectors of textile, garments, electronics, toys, data services, food processing, cigarettes, and shoe-making (Enloe 1989:166-169).

This cost-cutting strategy of transnational corporations is primarily export-oriented rather than development-centered. It creates industrial enclaves in the Third World, the «Export Processing Zones», that are disconnected from the needs of the economy, except for the utilization of cheap labor and local inputs of energy and services. Further, it ties up these enclaves with the establishment of a new type of «World Market Factory», that is a free-market-based and an export-oriented factory (Frobel et al. 2000:261, 263, 272).

Two major preconditions have facilitated the rise of the «World Market Factory». First, the current development of techniques of transport, communication, and handling of information has made possible the installation of parts or the complete process of production in any part of the world. Second, the proletarianization of recently urbanized rural migrants and their clustering in urban slums of Third World cities has created a pool of disposable labor eager to sell their labor power to the newly established factory (Frobel et al. 2000:260, 266).

The world market factory incorporates a technical and a social division of labor. The technical aspect is the deskilling of the productive work through Taylorization. Work becomes a labor-intensive, unskilled, routinized, degraded, oppressive, low- waged, over- timed, hazardous (due to exposure

a result of the replacement of proprietor-run specialty stores and service establishment (laundries, hotel, and restaurants) with large discount stores and chains. As independent entrepreneurs disappear, clerical and sales jobs are typically routinized and deskilled, and, henceforth, are overcrowded with women (Charles and Grusky 2004: 30).

Therefore, as service jobs proliferate, female labor grows and comes to include a large share of workers with extensive family responsibilities, less education, lower income, and more traditional gender-role ideals. This influx of «less elite» women into the formal economy generates relatively high levels of vertical segregation in the service sector of postindustrial economies. By implication, the pink collar occupations are organic outcome of postindustrial economic restructuring (Charles and Gusky 2004: 30).

The second form of occupational inequalities is horizontal segregation. It points to the clustering of the two sexes in male-typed and female-typed occupations. Professional, managerial, craft occupations as well as blue-collar jobs of the mass manufacturing sector and construction are cases in point of the former, while personal service industries (hairdressing, coaching, babysitting, serving and caring in households, hotels, restaurants, nursing homes), communication industries, banking, and retail sales are examples of the latter. These female-typed occupations are symbolically and functionally similar to traditional domestic activities of women and require caring and building an empathy with the other and, in many cases, faking an emotion (Charles and Grusky 2004: 29).

Horizontal segregation rests on a sort of gender essentialism that claims that women excel in personal service, nurturance, and interpersonal interaction, while men are presumed to excel in interaction with things (rather than people) and in physical labor (Charles and Gusky 2004:15). This assumption, needless to say, provides a strong rationale for the overcrowding of men and women in different occupations.

The concept of emotional labor coined by Hochschild in the eighties best appropriates the essentials of many personal services and even sectors of the producers' services in postindustrial society. Some occupations, Hochschild declares, involve caring and display of emotions and are the extension of women's domestic activities to the public sphere. She contends that such occupations are carried out in the context of face-to-face or voice-to-voice contact with the public and require the management of feeling to create a

education, culture). However, the most noticeable growth occurred in the advanced information-rich post- industrial jobs that are most critical to the growth of global capitalism and in low-skilled jobs of the distributive and personal services (Castells 1996).

The expansion of services has led to the massive entry of women into service occupations to the extent that these occupations absorbed the majority of the female labor force in most countries across the globe. However, despite this positive development in women's work, occupational-sex segregation in the services continues to characterize the employment of women in the postindustrial society. In effect, women face two forms of segregation: vertical and horizontal segregation. Vertical segregation is amply captured by the concept of pink collar jobs that describe the feminization of the rapidly expanding routine service sectors of postindustrial society. Women, as a matter of fact, overcrowd in the so-called pink collar jobs requiring little professional training. These jobs are traditionally thought to be women's work that support higher ones up the occupational ladder such as teaching, nursing, and health-related occupations, clerical positions, sales, library work, and work in entertainment establishments(Charles and Grusky 2004: 11, 30).

Why do women tend to occupy nearly all these subordinate occupations? The ideology of male primacy provides the answer. It represents women as less status worthy than men and, accordingly, less appropriate for positions of authority and domination and more attracted to subordinate occupations (Charles and Grusky 2004: 15).

Another explanation of the clustering of women in pink collar occupations is their domestic responsibilities. This time-consuming work at home reduces their commitment to the formal labor force and selects them out of competition for high-status positions that are stressful and demanding (Charles and Grusky 2004: 22).

A third explanation is the rapid expansion of the routine nonmanual sector and various forms of flexitime work patterns (part-time, reduced penalties for intermittency) of postindustrial society. The demand for labor of this sector cannot be met by single women, which makes non- employed wives and mothers the alternative supply for this labor demand (Charles and Grusky 2004: 29).

Finally, women are actively recruited in clerical and sales jobs that surge as

cutting business practices of automation, downsizing, and subcontracting; it made possible the decentralization and internationalization of production, and the spatial separation of different units of the firm, while reintegrating production and management at the level of the firm; and it considerably weakened the bargaining power of labor by providing capital with a variety of business practices (ranging from automation to downsizing to relocation to subcontracting) that placed it in a powerful position vis-a-vis labor (Castells 1996)

3. Four Critical Economic Sectors of Global Capitalism and Women's Work

Flexibilization of contemporary capitalism has greatly affected the conditions of women across the globe: internationalization and decentralization of capital integrated women in the four corners of the globe into global capitalism; business practices of subcontracting incorporated women in the household and informal sectors to formal labor markets; and flexitime working schedules drew ever-increasing «less elite» women, including women with substantial domestic responsibilities, to the formal economy.

This influx of women into paid occupations operates through the dramatic growth of four highly dynamic and critical economic sectors of global flexible-restructured capitalism: service sectors, global assembly line, informal economy, and global care industry. These sectors surged in the last three or four decades and accounted for most of the employment of women. As a result of this massive integration into paid occupation, women enhanced their powers as wage laborers and as women. This is the empowering side. Yet, most of these occupations are low-paid and low-status and, in many cases, even super-exploitative, hazardous, and enslaving. This is the oppressive side.

3.1 Service Sectors

The last thirty or forty years witnessed a substantial expansion of the service sectors, reflecting the rise of a new society described as the «postindustrial society» (Bell 1973), the «information age» (Castells 1996) or the «weightless economy» (Quah 1999). The four sectors of services surged: social (welfare redistribution), distributive (transportation, communication, trade), personal (entertainment, leisure), and producer (information, finance, management, real estate, insurance, consultancy, marketing, advertising,

Organizationally, global capital ushered the collapse of the Fordist-Keynesian model of capitalist accumulation founded on the firm balance of power between big labor, big corporate capital, and big state. In this balance of power, big labor exchanged acquiescence of capitalism for welfare provisions; big corporate capital assured technological innovations and growth, ensured a stable basis for gaining profits and guaranteed raising standards of living; and big state directed its politics towards those areas of public investments that were vital to the growth of both mass production and mass consumption and guaranteed relatively full employment (Harvey 1990).

The advent of global capitalism witnessed the breakdown of the Fordist model and the rise of a post-Fordist flexible regime of capitalist accumulation built on a repositioning of labor, corporate capital, and state. Organized labor lost the battle. The traditional, permanent and protected worker with a career pattern over the life cycle and clear-cut occupational assignments is being, slowly but surely, eroded away to the benefit of flex-timers who lack protection, permanence, and negotiating powers. Cases of flexible work arrangements are temporary workers, part-timers, self-employed, and home-based workers (Castells 1996; Harvey 1990). The enterprise shifted from the large, centralized and vertical Fordist model to the small, flat, and global «Benetton Model» enterprise enmeshed in intensive and extensive networks of subcontracting arrangements that embrace formal and informal enterprises as well as home working. More than ever, the network enterprise pursues profit-maximizing and cost-cutting strategies, relying on the widespread business practices of downsizing, automating, relocating, outsourcing, off shoring, and subcontracting (Harvey 1990; Castells 1996; Ward 2000). The state abandoned Keynesianism and demand-driven economic growth to the profit of more entrepreneurial activities and new forms of intervention focused on maintaining a favorable business climate, transferring many sectors to the market and investing in human capital, research and development and leading sectors (Castells 1996).

Capitalist flexibilization could never have been accomplished without the unleashing of an information revolution organized around the principle of maximization of the capacity of information-handling and information-generation and its diffusion throughout society. This revolution, in effect, created the infrastructure for the implementation of the fundamental processes of restructuring: it enabled enterprises to pursue profit-oriented and cost-

elements into the dynamics of capitalist society. It also posits culture and women's concern as elements of this same dynamics.

First, global capitalism is at once universal and local, a grand metanarrative and little local/national narratives. In this sense, it is both modern and postmodern. Second, restructured capitalism acknowledges both the continuities of the past advocated by sceptics of globalization and the transformations of the present heralded by hyperglobalizers. Third, global capitalism mobilizes peoples in the four corners of the world and incorporates them into its global markets and cultures. Yet, capitalist exploitation and oppression of peoples of different cultures, coupled with the threats of cultural homogenization, incline people to affirm their local cultures as emblems of resistance to cultural imperialism. Fourth, global capitalism reports the hard facts of women's work in the economic sectors and poses the story of women's empowerment and oppression in economic terms. Fifth, studying globalization as restructured capitalism helps conceive politics, culture and feminist theory as embedded structures of capitalist society and, following the neo-marxist tradition, allows positing a dialectical relationship between these structures therefore and permits a more thorough investigation of the phenomenon of culture.

The conceptualization of globalization as restructured capitalism poses it as an unprecedented world-wide expansion of capitalism, marking a double-edged triumph over world's alternative systems and labor movements. The first triumph brings into scene what is called the «end of history» thesis propagated to celebrate the defeat of all alternative systems that claim universal status like fascism, communism, religion, and nationalism and to signal the subsequent expansion of capitalism (Fukuyama 1992). The second triumph advocates an «end of ideology» phase of rejuvenated and reinvigorated capitalist over-powering of labor and extension of marketization and commoditization of society (Bell 1988).

What are the essentials of global restructured capitalism? The terms abound: it is described as digital (Schiller 1999), late (Jameson 1984), turbo (Luttwak 1999), shareholder (Gidden and Hutton 2001), disorganized (Lash and Urry 1987), flexible (Harvey 1990), informational (Castells 1996), postindustrial (Bell 1973), and fast (Agger 1989). These terms, however, concur that global capitalism restructures its organizational means to achieve its unchanged structural principles, namely, private ownership of capital and the ever-lasting drive to maximize profit.

increasingly interdependent and interconnected, and experienced as intense worldwide social relations and consciousness of the world as such (Giddens 1990; Robertson 1992). Global practices, values, and technologies now shape people's lives to the point that we are entering a «Global Age» (Albrow 1996), or global integration spells the end of the nation - state (Ohmae 1995). A new post - statal informationalized world order is emerging out of the subversion of nation - states (Held et al. 1999; Wexler, 1990; Luke 1995). Sceptics of globalization counter that there is nothing new under the sun since globalization is age - old capitalism writ large across the globe (Wallerstein 1999), or is simply nation -states and even regions retaining their distinct century-old strengths, or even becoming more important, in a supposedly integrated world (Hirst and Thompson 1999). Other sceptics contend that the world is actually fragmenting into civilizational blocs of the bygone ages (Huntington 1996).

The issue of culture also resurfaces in the globalization debates. A standard complaint about globalization is that it leads to cultural homogeneity. Interaction and integration of the globe diminish difference and global norms, ideas or practices overtake local mores. Many global cultural flows, such as the provision of news, music, film making reflect exclusively Western interests and control, and the cultural imperialism of the United States leads to the global spread of the American symbols and popular culture (Schiller 1969; Hamelink 1994). The counter argument stresses new cultural heterogeneity that results from the mixtures of cultures, display of difference and defense of local traditions: hybridization/creolization of cultures refers to the appropriation of elements of different cultures and their creative recombination in new cultural forms and practices (Nederveen Pieterse 1995; Hanners 1997); multiculturalism points to the display of difference in plural contexts (Rogers 1996); and transnationalism describes the social fields built by immigrants to link their country of origin and their country of settlement (Schiller et al. 1992). Defense of local traditions against what is perceived as threats posed by globalization is fought in the name of religion, nation, or locality and resistance to globalization is sometimes expressed in violent forms (Castells 1996).

2. Globalization As Capitalist Restructuring

The definition of globalization as restructured capitalism on a world-wide scale provides a way out of the globalization debates and incorporates its

The Dialects of Empowerment and Oppression of Women In the Age of Globalization

Raed Jreidini(*)

Today, the issue of women invites passionate debates, galvanizes politics and dominates the issues of culture and identity. Women have made unprecedented forward leaps in the economic, political, and educational fields and the rise of international humanitarian law has played an important role in the promotion of their cause. Culturally, the rise of life politics and identity concerns has brought women to the forefronts of world affairs. Further, feminist academic research in its modern and postmodern persuasions blossomed in academia and feminist movements surged in many parts of the world, paving the way for further advancement of women. This is the empowerment side of the story. Yet, unequal structural systems and oppression of women persist across the globe. Women are still marginalized and exploited, and sometimes even enslaved, in the labor markets in the name of the ideologies of sexism and patriarchy. Fundamentalists of embattled communities mushroom everywhere, making women their «pawns» in the heritage politics of household and promoting them to the role of surrogates for collective identities and guardian of traditions and, often, subjecting them to abuse and violence. This is the oppressive side of the story.

1. Globalization Debates

Another boiling issue of contemporary society is globalization. It is a highly contentious term. Some scholars contend that globalization is the radicalization and universalization of the modernist project of rationality and developmentalism and historicity more than ever before (Giddens 1990). Other scholars celebrate the post-modernist contours of globalization and posit little local narratives as substitute to the grand metanarrative of modernity (Luke 1995; MicMichael 2000; Wexler 1990).

Some hyperglobalizers convey that something new is happening to the world. It is becoming compressed to a single «place», a «global village»,

(*) Associate professor - Social Sciences Institute - Section II.

Revue
des Sciences Sociales