العلوم الاجتماعية

معهد العلوم الاجتماعية

مركز الأبحاث في معهد العلوم الاجتماعية الجامعة اللبنانية

العدد العشرون تشرين الثاني/نوفمبر ٢٠١٦

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

دراسات وأبحاث

- La politique familiale
  Enjeux, typologies et modèles — Suzanne azar
- Fukuyama's end of history theory and its critics:
  the debate — Fady Nassar
- La responsabilité sociale des entreprises:
  un concept évolutif et controversé — Pauline Meouchi Ayoub
- Les interdits alimentaires en islam:
  Le tabou du porc Etude menée auprès
  de la communauté libanaise à Ottawa — Nada Tawil Tahchi
- الشعر الشعبي في لبنان بين الرصد والصون — مارلين حيدر نجار
- الهوية الفلكلورية والسياحه — مهـا كـيـال
- نحو نظرية جديدة في علم الاجتماع السياسي والإسلامي — حسـين أبـو رضـا

مؤتمرات وأنشطة

ندوات ومحاضرات

العلوم الاجتماعية

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

المشرف العام: مارلين حيدر نجار
عميدة معهد العلوم الاجتماعية

رئيسة التحرير: مها الكيّال
رئيس مركز الأبحاث في معهد العلوم الاجتماعية

الهيئة الاستشارية للمجلة: رجاء مكي، مريانا الخياط صبوري،
سليمان الديراني، طانيوس جرجس،
حسين رحال، لبنى طربيه

العنوان: بيروت ـ مستديرة الطيونة ـ سنتر Céline ـ بناية كالوت ـ الطابق الرابع
تلفون: ٠١/٣٨٧٨٨٩ ـ محمول: ٠٣/٥٧٠٧٨٥ ـ تليفاكس: ٠١/٣٨٧٨٦١
E. mail: maha.kayal@gmail.com

جميع الحقوق محفوظة

فهرس المحتويات

إفتتاحية		**٥**
دراسات		**٧**
La politique familiale (2) Enjeux, typologies et modèles	Suzanne AZAR	٩
Fukuyama's end of history theory and its critics: the debate	Fady Nassar	٤١
La responsabilité sociale des entreprises: un concept évolutif et controversé	Pauline Meouchi Ayoub	٦٣
Les interdits alimentaires en islam: Le tabou du porc Etude menée auprès de la communauté libanaise à Ottawa	Nada Tawil Tahchi	٩١
الشعر الشعبي في لبنان بين الرصد والصون	مارلين حيدر نجار	١١٥
الهوية الفلكلورية والسياحة	مها كيال	١٤٧
نحو نظرية جديدة في علم الاجتماع السياسي الإسلامي	حسين أبو رضا	١٧٥

مؤتمرات وأنشطة **٢١٣**

* **مؤتمر الاعلام ووسائط الاتصال الحديثة: مقاربات سوسيولوجية** **كاظم نور الدين** **٢١٥**

* **دورات الـ SPSS والاطلس ـ تي** **يوسف كفروني** **٢١٧**

ندوات ومحاضرات **٢٢٣**

* ندوات ومحاضرات في معهد العلوم الاجتماعية (الفرع الثاني) طوني جرجس ٢٢٥

* تعزيز العلوم الإنسانية والاجتماعية في لبنان: مها كيال ٢٢٨
ندوات موجهه لطلاب الدكتوراه
التدريب (٢٠١٤ ـ ٢٠١٥)
ندوة (٢٠١٥ ـ ٢٠١٦)

صدر حديثًا **٢٣١**

شروط النشر في مجلة العلوم الاجتماعية **٢٤٣**

إفتتاحية

أ. د. مها كيال(*)

الزملاء الأعزاء

يتضمن هذا العدد العديد من الدراسات، ويعرض الجديد من الكتب في مجال الاختصاصات الاجتماعية التي قام بنشرها أساتذة المعهد.

نحن ندعو، باسم العميدة، وباسم رئيسة وأعضاء تحرير هذه المجلة، كافة الزملاء للبحث والنشر في مجلة معهدهم، كما نتمنى أن نوفق في إصدار هذه المجلة الكترونيًا حتى نسمح لأكبر عدد ممكن من الطلاب الاطلاع عليها، فنتخطى بذلك الحدود الضيقة للمعهد والجامعة اللبنانية في تداولها، لتصل إلى أكبر شريحة من المهتمين بالبحث في ميادين العلوم الاجتماعية المتنوعة.

من الضروري القول أن تأخر نشر العدد، وعدم الالتزام بفترة زمنية معينة لصدوره سببه، في الغالب، تأخر حصولنا على الأوراق البحثية في تواريخ محددة. وعليه، نتمنى من كافة الزملاء تسليم أبحاثهم التي يودون نشرها في المجلة، سواءً في شهر أيلول أو في شهر نيسان، مع جزيل الشكر للالتزام بهذه التواريخ.

(*) رئيسة مركز الأبحاث في معهد العلوم الاجتماعية.

دراسات

La politique familiale (II)
Evolution, enjeux, et impact redistributif au Liban

Suzanne AZAR[1]

RESUME

Ce travail traite de la politique familiale au Liban, définie comme l'ensemble des instruments et des mesures ciblant les ménages avec enfants à charge. Il propose (1) d'analyser ses enjeux et (2) d'en évaluer l'impact redistributif à travers une étude de «familles modèles» consistant à comparer la valeur de l'ensemble des prestations, des impôts et des charges qui tendent à modifier la répartition des revenus.

L'analyse des instruments de cette politique -inspirés souvent des modèles européens-, bute sur l'impossibilité de leur assigner des objectifs clairs. Il s'agit en effet, moins de politique familiale explicite que de mesures à dimension familiale, visant à atténuer la perte de niveau de vie liée au mariage et à la présence d'enfants dans le ménage dont le chef est salarié. Elle s'apparente ainsi plus à une politique salariale ou d'assurance sociale qu'à une politique familiale stricto sensu. Elle favorise, par ailleurs, le modèle traditionnel de «monsieur gagne-pain» et reste encore trop loin de préoccupations telles que la conciliation entre vie active et vie professionnelle et l'égalité des genres. Les manifestations de mépris du principe d'équité et de liberté individuelle, ainsi que l'acharnement patent contre l'égalité des genres en matière de droit familial, présage de l'impossibilité d'aspirer dans un futur proche, à une politique familiale moderne qui

(1) Professeure Associée, Université Libanaise, Institut des Sciences Sociales - Section II

répondrait aux besoins réelles des familles. Quant à son impact redistributif, les simulations effectuées ont montré qu'il est quasiment nul. Une très faible redistribution est observée néanmoins en faveur des ménages aux revenus très faibles et avec femme au foyer.

Introduction

Loin des évolutions voire même révolutions qu'a connues la politique familiale dans le monde occidental, au Liban, elle demeure dans un état statique depuis les années 40. Inspirée de la politique familiale française, elle reste au stade des premiers balbutiements de cette politique au début du XIX^{e} siècle, avec les fameuses caisses de compensation où les allocations familiales constituaient un complément salarial relevant de la responsabilité de l'employeur. Les préoccupations actuelles des politiques familiales européennes lui restent tout à fait étrangères. A l'objectif nataliste s'oppose un souci de planning familial, à celui de la promotion de la liberté individuelle, s'oppose une rigidité normative et punitive et à ceux de l'égalité des genres et de conciliation entre vie familiale et vie professionnelle s'oppose une ignorance voire un déni total. Bref, cette politique demeure fortement normative, représentant une vision traditionnelle voire rétrograde de la famille et de l'ordre social. S'il y a eu récemment des bribes de changement instiguées par des revendications féministes, celles-ci ne visaient pas expressément la politique familiale.

Le taux d'occupation des femmes reflète le poids des contraintes familiales sur la vie professionnelle des femmes. S'élevant à 23% en 2009 (contre 77% pour les hommes), il atteint sa valeur la plus élevée chez les femmes âgées de 25 à 29 ans (47% contre 94% pour les hommes) puis diminue progressivement avec l'âge (33% entre 30 et 34 ans, contre 97% pour les hommes; 27% entre 34 et 39 ans, contre 97% pour les hommes; 23% entre 40 et 44 ans contre 96% pour les hommes). En plus, parmi les femmes actives, 57% n'ont jamais été mariées (contre 35% pour les hommes) (Administration centrale de la statistique, 2010). Ces chiffres s'expliquent, en grande partie, par la sortie souvent définitive du marché de l'emploi durant la période de maternité.

Cet article se propose de dessiner les contours de la politique familiale au Liban en identifiant les différents instruments et mesures

pouvant être regroupés sous le vocable de politique familiale d'en analyser les enjeux, et d'évaluer son impact redistributif.

Sans prétendre à une approche comparative, les modèles de politique familiale dans le monde (voir article I) constituent un cadre pour cette analyse. L'approche comparative présente en effet, plusieurs limites dans le domaine des politiques sociales, celles-ci étant étroitement encastrées dans des fonctionnements sociaux et des traditions politiques et culturelles très contrastés (Barbier, 1995). Dans une approche comparative, il est indispensable de tenir compte d'une perspective historique et d'une structuration du contexte en au moins quatre dimensions: les formes institutionnelles, les formes d'interaction ou d'organisation, les acteurs, leurs idées et leurs intérêts, les normes informelles, les perceptions et les significations (Mission recherche du ministère des Affaires sociales, de la Santé et de la Ville, gouvernement de la France [MIRE, 1996]).

I. Evolution et enjeux de la politique familiale au Liban

Bien que l'on ne puisse parler de politique familiale explicite au Liban, on regroupe néanmoins l'ensemble des mesures visant les familles avec enfants à charge, sous le vocable de politique familiale. Il s'agit d'un ensemble d'instruments sans projet articulé et cohérent, appartenant souvent à d'autres registres que ceux de la famille. Couvrant, pour la plupart des mesures, exclusivement les salariés, son étendue reste assez limitée -ces derniers représentent selon l'Administration centrale de la statistique (2008), 52% des travailleurs libanais. Elle ignore ainsi, une grande partie de la population notamment les travailleurs indépendants, les chômeurs et les personnes non actives.

Les enjeux de la politique familiale au Liban sont appréhendés suivant deux axes: le contexte historique et l'état des lieux.

1. Le contexte historique

Rien n'est plus aisé que d'étudier l'évolution de la politique familiale au Liban tellement elle est statique et sans histoire. Elle n'a jamais vraiment existé en tant que telle, indépendamment de la protection sociale en général. Les premières allocations familiales ont certes précédé de deux décennies l'institution de la protection sociale mais, à cette

époque, l'objectif relevait de considérations de politique salariale plutôt que de politique familiale.

Le premier régime de protection sociale a été institué en 1963, par la création de la Caisse nationale de sécurité sociale (CNSS) couvrant les salariés du secteur privé (loi appliquée par le décret 13955 du 27 septembre 1963), -avec l'ambition déclarée de couverture universelle-, puis la mutuelle des fonctionnaires (décret-loi 14273) trois mois plus tard. Le contexte était alors propice: expansion économique accompagnée de fortes inégalités sociales et, au pouvoir, le Chehabisme, doté d'une doctrine sociale relativement progressiste. Quant à la politique familiale, ses contours se sont dessinés au début des années 1940 et n'ont pas connu de changements majeurs depuis, à l'exception de l'introduction de mesures fiscales en 1959. Les amendements législatifs récents ont été imposés suite à la ratification par le Liban en 1996, de la Convention sur l'élimination de toutes formes de discrimination à l'égard de la femme (CEDAW).

Toutefois, les réserves émises par le Liban, sans vergogne aucune, concernant l'article 16 (1: c, d, f et g) de cette Convention, témoignent de la résistance acharnée des pouvoirs publics contre l'égalité des genres en matière de droit familial[(1)]. Cet article stipule que les Etats parties «prennent toutes les mesures nécessaires pour éliminer la discrimination à l'égard des femmes dans toutes les questions découlant du mariage et dans les rapports familiaux et, en particulier, assurer, sur la base de l'égalité de l'homme et de la femme: (...) les mêmes droits et les mêmes responsabilités au cours du mariage et lors de sa dissolution (c); les mêmes droits et les mêmes responsabilités en tant que parents, quel que soit leur état matrimonial, pour les questions se rapportant à leurs enfants; dans tous les cas, l'intérêt des enfants sera la considération primordiale (d); (...) les mêmes droits et responsabilités en matière de tutelle, de curatelle, de garde et d'adoption des enfants, ou d'institutions similaires, lorsque ces concepts existent dans la législation nationale (f); et les mêmes droits personnels au mari et à la femme, y compris en ce qui concerne les choix du nom de familles d'une profession et d'une

(1) Le Liban a également émis des réserves concernant l'article 9 (2) accordant à la femme des droits égaux à ceux de l'homme en ce qui concerne la nationalité de leurs enfants.

occupation (g)». Le gouvernement du Danemark, s'est opposé à ces réserves, soulignant qu'elles sont «incompatibles avec les objectifs de la Convention» et qu'elles soulèvent ainsi «des doutes quant à l'attachement du Liban aux buts de cette Convention» *(http://www.un.org/womenwatch/daw/cedaw/text/fconvention.htm)*.

Les derniers amendements législatifs visent notamment à accorder à la femme salariée le droit de bénéficier, à l'instar des hommes, de certaines prestations sociales et à allonger la durée du congé maternel.

2. L'Etat des lieux

Cet état des lieux décrit les modalités de financement de la politique familiale ainsi que les différents instruments et mesures de cette politique.

2.1. Financement de la politique familiale

Le financement de la politique familiale est à la fois socialisé et fiscalisé, toutefois, le gros des dépenses relève du budget de l'Etat, essentiellement en sa qualité d'employeur.

2.1.1. Le financement fiscalisé

Trois modalités sont prévues pour le financement des prestations familiales par l'impôt. Les crédits budgétaires relatifs aux allocations familiales pour les fonctionnaires, le manque à gagner représenté par les abattements fiscaux familiaux et, la participation au financement des caisses mutuelles couvrant différentes catégories de fonctionnaires (la mutuelle des fonctionnaires, et les caisses mutuelles des professeurs de l'Université Libanaise, des magistrats, des assistants judiciaires, des juges des tribunaux «Sheri'eh» et des fonctionnaires du Parlement).

L'estimation des montants consacrés à ces dépenses est difficile voire impossible, étant donné que depuis les années 1990, on a rarement voté un budget ou élaboré des clôtures de compte.

2.1.2. Le financement socialisé

Le financement socialisé se limite à celui de l'allocation familiale octroyée par la Caisse des allocations familiales et scolaires (CAFS), en plus d'allocations liées aux droits dérivés dont bénéficient les membres de la famille de l'assuré (prestations-maladie). Cette caisse a remplacé en 1992, la Caisse des allocations familiales instituée en 1963 comme branche financièrement autonome de la CNSS (loi 155 du 22/7/1992). En

plus des allocations familiales déjà en vigueur, elle est supposée octroyer des bourses scolaires, dont le montant et les conditions d'éligibilité devraient être fixés par décret. Un tel décret n'a pas encore vu le jour.

L'allocation familiale est financée par une cotisation exclusivement patronale assise sur les salaires. Aucune participation de l'Etat n'est prévue, à l'exception de celle couvrant une partie de la cotisation des chauffeurs de taxi. Le montant des allocations a atteint 272 milliards de livres en 2012 (**www.cnss.gov.lb consulté le 29/9/2014).**

Le taux de cotisation s'élève à 6% du salaire plafonné à 2.500.000 livres par mois pour les entreprises employant plus de cinq salariés et à 10% du salaire minimum (3% pour les stagiaires), pour les petites entreprises artisanales (employant, en plus de l'artisan, cinq personnes y compris les membres de sa famille). Ce taux ainsi que le plafond ont été modifiés à plusieurs reprises depuis l'introduction des allocations familiales (cf. tableau 8). Par ailleurs, la cotisation pour les chauffeurs de taxi s'élève à 5,5% du double du salaire minimum pour les allocations familiales et l'assurance-maladie, le reste étant couvert par l'Etat (loi 1/89 du 5/1/89)

Tableau 1: Evolution du plafond et du taux de cotisation à la Caisse des allocations familiales et scolaires de la CNSS (1965-2012)

Entreprises employant plus de 5 salariés						Entreprises artisanales		
Cotisation			Plafond					
Date	Décret	Taux	Date	Décret	Montant mensuel	Date	Décret	Cotisation
20/10/65	2953	8,5%	20/10/65	13955	750 livres	20/10/65	2953	8%
19/6/67	7598	7,5%	-	-	-	19/6/67	7598	6 livres
-	-	-	21/10/80	3561	2.500 livres	21/10/80	3560	30 livres 10 livres/stagiaire
-	-	-	22/10/87	4253	3 x le SMIC	16/10/87	4254	5.5% du SMIC 1,75%/stagiaire
31/1/92	2195	15%	-	-	-	29/1/92	2181	10% du SMIC 3%/stagiaire
24/3/2001	5102	6%	24/3/2001	5102	1.500.000 livres			
			21/12/2012	9602	2.500.000 livres			

Source : Ce tableau a été construit à partir des textes réglementaires publiés dans le journal officiel

En 1992, le taux de cotisation a drastiquement baissé de 15% à 6% dans le but d'alléger les charges patronales et relancer ainsi l'emploi. La conséquence directe était plutôt le déficit de la CAFS qui a atteint 39.207 millions de livres en 2011. Le total des ressources ayant atteint 288.636 millions contre 327.843 millions pour les dépenses (prestations: 271.884

millions; frais administratifs: 30.026 millions et intérêts: 25.933 millions) **(www.cnss.gov.lb).**

Le plafond a été introduit à l'origine car le législateur libanais s'est largement inspiré du code français de la sécurité sociale. A cette époque, les cotisations en France, supportées par l'employeur et le salarié, étaient plafonnées car on estimait que la redistribution des revenus ne doit pas relever de la sécurité sociale mais de l'impôt. Suite à de longs débats et dans un contexte de déficit permanent, ces cotisations ont été déplafonnées par souci de justice sociale ainsi que pour leur faire rapporter plus d'argent. Au Liban, le problème est différent étant donné que la cotisation est exclusivement patronale. Ainsi, la question de justice sociale par la redistribution verticale via le déplafonnement ne se pose pas. Le dernier relèvement du plafond en 2013, s'apparente à un déplafonnement étant donné que le salaire moyen des assurés sociaux reste de loin inférieur à ce plafond -le dernier chiffre concernant ce salaire s'élevant à 1.397.332 livres en 2009 **(www.cnss.gov.lb consulté le 29/09/2014).**

Ce quasi-déplafonnement a été introduit pour augmenter les ressources de la caisse et combler son déficit qui a atteint 39 milliards de livres en 2012 **(www.cnss.gov.lb consulté le 29/09/2014).**

2.2. Instruments de la politique familiale

La politique familiale se limite à certaines prestations réservées aux salariés du secteur privé et de la fonction publique, et à des mesures fiscales ayant néanmoins une étendue plus large. Les instruments de cette politique peuvent être groupés en quatre catégories: les prestations familiales en espèces, les mesures liées à la maternité, les mesures fiscales, et les prestations résultant de droits dérivés qui complètent plus ou moins le dispositif de la politique familiale.

2.2.1. Les prestations familiales en espèces

Il s'agit essentiellement des allocations familiales octroyées aux salariés des deux secteurs public et privé, en plus d'une batterie d'autres prestations comme les bourses scolaires, et les primes de mariage, de natalité et de décès, réservées exclusivement aux fonctionnaires de l'Etat.

L'étendue de la couverture peut être estimée à partir de l'effectif des assurés sociaux ainsi que celui des fonctionnaires. Selon l'Administration centrale de la statistique, la fonction publique comptait en 2011, 17.524

personnes (hommes 69% et femmes 31%) dont 48% sont des fonctionnaires permanents, 28% des employés contractuels, 14% relevant d'institutions publiques et 9% des municipalités. L'effectif des assurés sociaux a atteint, 1.322.749 au 30/12/2012 (avec 413.575 enfants à charge de moins de 20 ans) **(www.cnss.gov.lb).**

a. Les allocations familiales

Les allocations familiales trouvent leur origine dans la loi 29 du 12/5/1943 imposant à l'employeur l'octroi d'une allocation familiale au salarié ayant à charge une épouse et des enfants. Trois ans plus tard, la loi intègre les besoins de la famille dans la définition du salaire minimum qui «doit être suffisant pour assurer les besoins indispensables du salarié et de sa famille (...)» (Code du travail du 13/9/1946, article 44).

Aujourd'hui, les salariés du secteur privé ont droit à des allocations octroyées par la CAFS, quant aux fonctionnaires de l'Etat, ils ont droit aux allocations prévues par le décret 3950 du 17/4/1960, et octroyées dans le cadre de crédits budgétaires.

Il n'est pas aisé d'associer un objectif particulier à ces allocations. Loin d'être universelles, elles peuvent difficilement être assimilées à un instrument de politique familiale ayant pour finalité le bien-être de l'enfant et de la famille. Elles se présentent néanmoins comme une mutualisation du risque familial, c'est-à-dire, le risque d'avoir à entretenir une famille avec le même salaire du célibataire. Elles relèvent ainsi, plus de l'assurance sociale et/ou de la politique salariale, que de la politique familiale.

a.1. Les bénéficiaires des allocations familiales

Les allocations familiales sont dues pour les enfants à charge du salarié ou du fonctionnaire, jusqu'au cinquième enfant seulement. Un objectif de planning familial semble ainsi assigné à ces allocations. L'épouse au foyer, assimilée à un enfant à charge, ainsi que la fille célibataire du fonctionnaire, en bénéficient également.

- Le secteur privé

La date du début de la mise en application du régime des allocations familiales a été fixée au premier novembre 1965 (décret 2957 du 20/octobre/1965). Les allocations familiales «remplacent» celles instituées par la loi 29 du 12/5/1943, et ne sont pas imposables (article 1 alinéa 2).

Elles sont attribuées aux salariés libanais permanents, provisoires, stagiaires, (...), les Libanaises travaillant pour le compte de l'Etat (à l'exception des fonctionnaires permanents), les salariés étrangers à condition que leurs pays d'origine reconnaissent aux Libanais l'égalité de traitement (article 9 du code de la sécurité sociale). Par la suite, les vendeurs de journaux ainsi que les chauffeurs de taxi ont été affiliés à la CAFS (décret 265 du 24/2/1983). Par ailleurs, l'article 11 stipule qu'il sera créé une section d'assurés volontaires qui n'a pas encore vu le jour.

Les allocations familiales ne sont versées que pour cinq enfants au plus, par chef de famille, et sont payées mensuellement par l'employeur aux salariés, pour le compte de la Caisse (article 48 du Code de la sécurité sociale). Elles sont dues (article 46 du code de la sécurité sociale modifié par la loi 155 du 22/7/1992): pour chaque enfant légitime ou adoptif à charge jusqu'à l'âge de 16 ans révolus, et de 25 ans pour les enfants qui se consacrent entièrement à leurs études; pour chaque enfant infirme à charge, sans limite d'âge, ainsi que pour chaque fille célibataire non salariée, jusqu'à l'âge de 25 ans révolus; et pour une épouse vivant au foyer, lorsqu'elle n'a pas d'occupation rémunérée. Dans le cas où le père et la mère remplissent tous les deux les conditions d'éligibilité, ces allocations sont versées au père, à moins que la garde des enfants n'ait été exclusivement confiée à la mère (article 47 du Code de la sécurité sociale).

La femme assurée était privée du droit à ces allocations jusqu'en 2002. Cette année, une loi portant amendement de l'article 14 du code de la sécurité sociale (loi 483 du 12/12/2002) précise qu'on «entend par bénéficiaire, l'homme ou la femme sans aucune discrimination». Aujourd'hui, la femme peut bénéficier des allocations familiales pour ses enfants, dans le cas où son mari n'adhère pas à la CNSS.

L'effectif des bénéficiaires s'élevait à 426000 enfants, et à 205652 épouses[1], à la fin de l'année 2012 (dernier chiffre publié pas la CNSS).

- La fonction publique

L'allocation familiale pour les fonctionnaires, a été instituée en 1960

(1) Ce chiffre peut inclure un certain nombre d'époux ayant droit à la sécurité sociale, mais ne bénéficiant pas d'allocations familiales.

par le décret 3950. Elle concerne quasi-exclusivement les fonctionnaires-hommes, les femmes n'en bénéficiant point que dans certains cas particuliers comme la mort ou l'invalidité de son époux.

Tout fonctionnaire marié bénéficie d'une allocation (articles 3 et 5) pour: son épouse (une seule) ou sa femme abandonnée ou divorcée avec pension alimentaire; chacun de ses enfants mineurs -cinq au maximum-, ou majeurs de sexe masculin en cas d'invalidité et jusqu'à 25 ans au cas où ils poursuivent des études; ses filles célibataires, veuves ou divorcées sans pension alimentaire, sans limite d'âge; ses enfants adoptifs, ceux devenus «légitimes», et ceux vivant avec sa femme abandonnée ou divorcée avec pension alimentaire.

La femme fonctionnaire bénéficie des allocations familiales (article 6, amendé par le décret 3892) pour: son époux invalide, ses enfants à charge pour cause de veuvage, d'invalidité du mari, ou son absence du pays, sans nouvelles, pendant au moins un an; ses enfants en cas de divorce avec incapacité du père de payer la pension alimentaire.

a.2. Le montant des allocations familiales

Le montant des allocations est fixé par décret pris en Conseil des ministres, pour la fonction publique ainsi que pour le secteur privé.

A l'heure actuelle, le montant de l'allocation est équivalent, dans la fonction publique, à 20% du salaire minimum pour l'épouse au foyer et à 11% par enfant et, dans le secteur privé, à un plafond de 225.000 livres répartis comme suit: 60.000 livres pour l'épouse et 33.000 livres par enfant. Sous la pression des syndicats patronaux, les pouvoirs publics résistent toujours à la demande de revalorisation de ce plafond suite à l'ajustement du salaire minimum en 2012. Le montant de l'allocation ne varie ni avec l'âge ni avec le rang de l'enfant. Une seule exception est à signaler: ce montant a été lié au rang de l'enfant et rendu dégressif entre 1974 et 1980, rendant plus évident l'objectif de planning familial (cf. tableau 9). Par ailleurs, pour les chauffeurs propriétaires de taxi, le plafond de l'allocation est fixé par le décret 2188 du 5/6/2009, à 130.000 livres (50.000 pour l'épouse au foyer et 16.000/enfant).

Le tableau suivant récapitule l'évolution du montant des allocations dans les deux secteurs depuis les années 60.

Tableau 2: Evolution du montant des allocations familiales dans le secteur privé et la fonction publique (1960-2012).

Fonction publique				Secteur privé			
Date	Allocation/ épouse	Allocation/ Enfant (5 max.)	Texte	Date	Allocation/ épouse	Allocation/ Enfant (5 max.)	Décret
27/4/1960	15 livres	15 livres	Décret 3950	20/10/1965	60 livres		2950
-	-	-	-	13/4/1974	20 livres	15 L/ 1er enfant 13 L/2ème enfant 10 L/3e enfant 9 L/4e enfant 8 L/5e enfant	7621
18/1/1980	65 livres	35 livres	Loi 2/80	8/8/1980	65 livres	35 livres	3358
6/2/1985	125 livres	55 livres	Décret 2281	24/1/1985	125 livres	55 livres	2225
19/19/1987	14% du SMIC	4% du SMIC	Décret 4257	16/10/1987	14% du SMIC	4% du SMIC	4252
7/9/1991	20% du SMIC	11% du SMIC	Décret 1445	13/6/1991	20% du SMIC	11% du SMIC	1348
-	-	-	-	24/3/2001	60.000 livres	33.000 livres	5103

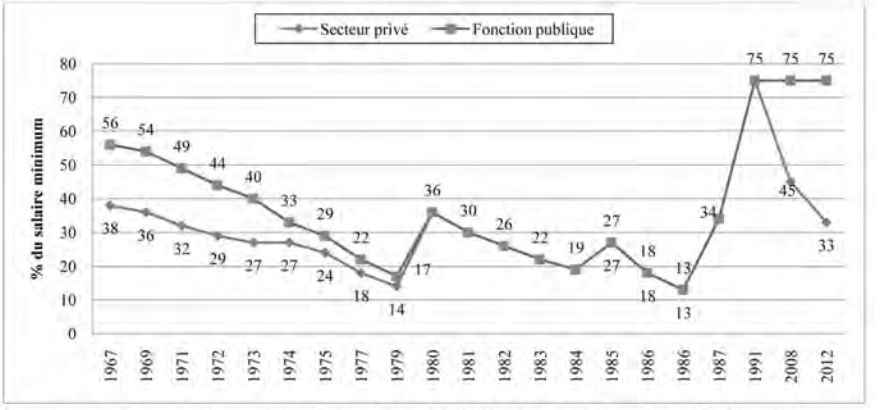
Source : ce tableau a été construit à partir des textes législatifs et réglementaires publiés dans le journal officiel.

Jusqu'en 1987, le montant de l'allocation est resté forfaitaire sans qu'aucun mécanisme de revalorisation ne soit prévu. A partir de 1987, ce montant a été rattaché au salaire minimum, introduisant ainsi une revalorisation automatique avec tout ajustement des salaires. Ce système a été maintenu pour la fonction publique, par contre, pour le secteur privé, les allocations sont redevenues forfaitaires à partir de 2001, accusant ainsi un décalage important entre les deux secteurs en faveur de la fonction publique.

Dans les deux secteurs public et privé, le montant de l'allocation familiale maximale (pour ménage avec 5 enfants et femme au foyer) a accusé une régression soutenue jusqu'en 1987. Représentant en 1967, 56% du salaire minimum dans la fonction publique et 38% dans le secteur privé, il a chuté pour atteindre respectivement, 17% et 14% de ce salaire. En 1980, il a été rendu équivalent dans les deux secteurs et revalorisé jusqu'à 34% du salaire minimum puis, il a repris sa chute durant toute la première moitié des années 80. En 1987, sous la pression de l'inflation galopante, les pouvoirs publics ont opté pour une politique salariale tablant sur les avantages sociaux plutôt que sur le réajustement des salaires aux prix. L'allocation familiale a été rattachée au salaire minimum instaurant ainsi un mécanisme de revalorisation automatique. Fixé à 34% de ce salaire dans les deux secteurs en 1987, le montant de

l'allocation maximale a été relevé à 75% en 1991. En 2008, le lien avec le salaire minimum, maintenu pour la fonction publique, a été brisé dans le secteur privé ramenant ainsi l'allocation familiale maximale à 45% puis 33% de ce salaire en 2012. Un écart important a été ainsi consacré entre les salariés du privé et ceux de la fonction publique (cf. graphique 1).

Graphique 1: Evolution de l'allocation familiale maximale (ménage avec 5 enfants et épouse au foyer) dans les deux secteurs public et privé en % du salaire minimum



Source : ce graphique a été construit à partir des textes législatifs et réglementaires publiés dans le journal officiel.

b. Les prestations scolaires, de naissance, de mariage et de décès

Elles sont dues exclusivement aux fonctionnaires de l'Etat et allouées par la mutuelle des fonctionnaires et les différentes autres caisses mutuelles (profs de l'UL, magistrats, etc.).

Les conditions d'octroi des primes de naissance, de natalité et de décès sont pareilles pour toutes les caisses mutuelles ainsi que pour la mutuelle des fonctionnaires.

Une prime équivalente à deux fois le traitement mensuel est accordée en cas de naissance, et en cas de mariage (une seule fois).

La prestation décès est octroyée soit à la famille du fonctionnaire décédé (son traitement annuel en cas de décès lié à l'exercice de la fonction; neufs traitements mensuels en cas de décès non lié à l'exercice de la fonction), soit au fonctionnaire en cas du décès d'une personne reconnue à sa charge (le double de son traitement mensuel).

En plus, des bourses scolaires et universitaires sont accordées aux enfants des fonctionnaires. Elles varient largement en fonction du grade de ces derniers.

2.2.2. Les instruments liés à la maternité

Ces mesures ciblent les femmes salariées qui bénéficient d'un congé de maternité assorti d'une protection légale contre le licenciement. La durée du congé, fixée en 1946 (Code du travail, article 28) à 40 jours, englobant la période d'avant et la période d'après l'accouchement, est passée à sept semaines en 2000 (loi 207 du 26 mai 2000, article 2). En 2014, la durée de ce congé a été portée à dix semaines.

Ce congé est payé par l'employeur qui en supporte la totalité de la charge. En effet, la femme continue à encaisser la totalité de son salaire pendant le congé de maternité comme stipule l'article 29 du code de travail. Dans le souci de différencier entre congé maternel et congé annuel ordinaire, ce même article souligne que la femme ayant bénéficié d'un congé maternel, a droit à son congé payé annuel l'année même.

Par ailleurs, l'article 26 du code de la sécurité sociale prévoit une allocation de maternité d'un montant équivalent aux deux-tiers du salaire moyen des trois mois précédant l'accouchement, pour une durée de dix semaines, et à condition qu'elle soit inscrite à la CNSS dix mois au moins avant la date de l'accouchement. Cette mesure n'ayant jamais été mise en application, ce sont toujours les dispositions du code du travail qui restent en vigueur dans ce domaine.

Dans la fonction publique, la durée du congé maternel a été fixée à «60 jours au maximum» (loi 48du 23/5/1991 portant amendement de l'article 38 du décret-loi 112 du 12 juin 1959).

Pour ce qui concerne la protection de l'emploi de la femme enceinte, le code du travail de 1946 interdit le licenciement des femmes en congé de maternité ou enceintes à partir du cinquième mois de grossesse (article 52). Un amendement a imposé à l'employeur cette protection de la femme enceinte, sans mention de la durée de la grossesse (loi 207 de 2000, article 4).

2.2.3. Les mesures fiscales

Le dispositif fiscal d'aide à la famille comprend des mesures liées à l'impôt sur le revenu et aux droits de succession. Il s'agit essentiellement

d'abattements familiaux. Ces abattements ont été introduits en 1959, date à laquelle une réforme du système fiscal a remplacé l'impôt proportionnel par l'impôt progressif (décret-loi 144 du 12/6/1959). L'abattement familial annuel s'élevait alors, à 2400 livres pour les hommes mariés sans enfants et à 3000 livres pour ceux mariés avec enfants (en plus de 1500 livres pour les célibataires). Cet abattement de 600 livres, quel que soit le nombre d'enfants à charge, pénalisait les familles nombreuses. On a remédié à cette situation en 1993 en instituant un abattement par enfant à charge, mais jusqu'à cinq enfants au maximum (loi 282 du 30 décembre 1993). Le montant de l'abattement, modifié cette année, reste en vigueur aujourd'hui. Il s'élève à 2.500.000 livres pour l'époux si sa femme n'exerce pas un emploi rémunéré, et à 500.000 livres par enfant «légitime» à charge, pour cinq enfants au maximum.

Bénéficient de cet abattement les salariés ainsi que les indépendants (associés des sociétés en commandite,...) à l'exception de ceux imposés selon la modalité de l'estimation forfaitaire. Ces derniers bénéficient d'un abattement de 10 millions de livres quelle que soit leur situation familiale (célibataire ou marié avec ou sans enfants). Quant aux travailleurs journaliers, ils bénéficient d'un abattement de 25.000 livres par jour de travail quelle que soit leur situation familiale.

Ce dispositif, fidèle au modèle traditionnel de la famille basé sur la division sexuelle du travail, concernait exclusivement «monsieur gagne-pain», les femmes ne pouvant en bénéficier qu'au cas de l'absence de celui-ci ou de son incapacité à assurer son rôle de pourvoyeur de revenu. En effet, seules les veuves et les femmes dont le mari est frappé d'incapacité permanente l'empêchant de travailler, avaient droit à l'abattement pour enfant à charge, l'abattement conjugal étant exclu. Ce n'est qu'en 2011, que la loi (loi 180 du 29/08/2011 portant amendement de l'article 31 du décret-loi 144 du 12/6/1959) a donné à la femme exerçant une activité rémunérée, le droit de bénéficier de l'abattement familial (selon les modalités fixées par le décret 7838 du 23/3/2012). Aujourd'hui, dans le cas où les deux époux exercent un travail rémunéré, ils bénéficient, chacun, de la moitié du montant de l'abattement prévu pour les enfants à charge (en plus de l'abattement prévu pour le célibataire). Par ailleurs, l'époux ou l'épouse (sans distinction de genre), a droit à la totalité de l'abattement conjugal et

familial, dans le cas où l'un des époux n'exerce aucune activité rémunérée, est retraité ou frappé d'incapacité permanente.

Une discrimination considérée par certains comme positive persiste. En effet, l'abattement est accordé pour un fils jusqu'à ses 25 ans s'il poursuit ses études, mais indéfiniment pour une fille qui reste célibataire - voire qui devient veuve ou divorcée- quel que soit son âge.

Par ailleurs, un abattement familial est prévu sur les droits de mutation dus au moment d'une succession (décret-loi n 146 du 12 juin 1959, article 9). Le montant de cet abattement s'élève à 16 millions de livres pour l'héritier qui aurait la charge de son épouse, et de 8 millions de livres pour chacun de ses enfants mineurs. La femme ne bénéficie point de cet abattement même si son mari est inactif et qu'elle en a la charge.

2.2.4. Les mesures liées à des droits dérivés

Des prestations sociales liées à des droits dérivés, comme les prestations maladie et la pension de réversion peuvent aussi être considérées comme complétant la politique familiale. Ainsi, la cotisation de l'assurance-maladie, assise sur les salaires, est supportée en partie par les salariés (2% contre 13% pour les employeurs) indépendamment du nombre de personnes couvertes. Ce qui revient à faire couvrir une partie du risque maladie des familles nombreuses par les personnes seules, couples sans enfant et familles peu nombreuses.

Par ailleurs, en cas de décès, les ayants-droit du fonctionnaire bénéficient de ses indemnités de fin de services et, sous certaines conditions, de sa pension de retraite (les ayants-droit de la femme fonctionnaire bénéficient de ce droit depuis 1983, grâce à l'amendement de l'article 26 du décret-loi no 47). De même, les ayants-droit de l'assuré social héritent de ses indemnités de fin de service (Code de la sécurité sociale, article 50, alinéa 2).

II. Impact redistributif de la politique familiale

L'ensemble des prestations familiales est susceptible d'opérer, en principe, deux types de redistribution. D'une part, une redistribution horizontale visant à limiter voire compenser les pertes de niveau de vie occasionnées par la présence d'enfants et, d'autre part, une redistribution verticale visant à réduire les inégalités de revenu entre ménages modestes

et aisés. Ce dernier cas pose problème et reste un sujet de controverses. En effet, la redistribution verticale relève de la politique sociale plutôt que de la politique familiale, et certains chercheurs soutiennent que les avantages fiscaux familiaux ne relèvent pas de la politique familiale mais de l'application d'un simple principe de justice car l'équité fiscale suppose l'imposition de chacun en fonction de sa capacité contributive.

On se propose dans ce qui suit d'évaluer les effets des transferts liés à la politique familiale sur les revenus des ménages et d'en déduire ainsi l'impact redistributif, envisageant les deux dimensions de la redistribution, verticale et horizontale.

Le champ de cet exercice se limite toutefois aux salariés du secteur privé. Ces derniers représentent en effet la cible de ce qu'on peut appeler politique familiale au Liban, bénéficiant de l'ensemble des prestations (allocations familiales de la Caisse nationale de la sécurité sociale et abattements fiscaux familiaux). Les autres catégories de travailleurs étant exclues ou bénéficient tout au plus, des abattements fiscaux. Les mesures familiales en faveur des fonctionnaires, -bien plus généreuses que celles des salariés du secteur privé-, ciblant une petite minorité, se situent plutôt dans le cadre d'avantages octroyés par un employeur, en l'occurrence l'Etat, que dans celui de la politique familiale stricto sensu.

1. Méthode et concepts

Le meilleur moyen d'évaluer les effets redistributifs des prestations sociales, est de calculer l'indice de Gini avant et après le versement de ces prestations. Ces transferts réduiraient de 27% en France, la valeur de l'indice de Gini calculé à partir des revenus primaires; l'impact serait plus fort en Suède, en Allemagne, au Pays-Bas, sensiblement identique en Norvège et au Royaume-Uni, et plus faible en Australie, au Canada, en Suisse et aux Etats-Unis (Mitchelle, 1991).

Cependant, rares sont les études recourant à cet indice, étant donné que son calcul nécessite des choix délicats en ce qui concerne les revenus considérés, l'unité démographique (l'individu, le ménage, ou le foyer fiscal), les échelles d'équivalence, et, ce qui est lié aux deux derniers points, la pondération des unités démographiques (Grignon et Math, 1996). Au Liban, on n'osera même pas y penser, étant donné l'absence de statistiques nécessaires à ce type de calcul.

La revue de la littérature montre qu'on a souvent recours à la construction de familles-types. On évalue ainsi l'impact des prestations familiales pour des salaires de référence et pour des configurations familiales déterminées. Ce type d'étude dite des «familles modèles», développé notamment par l'Observatoire européen des politiques familiales nationales, consiste à comparer la valeur et la structure de l'ensemble des prestations, des impôts, des services et des charges qui tendent à modifier la répartition des revenus marchands (Ditch, Barnes, et Bradshaw, 1996).

1.1. Les familles-types

Pour illustrer les principaux mécanismes de redistribution, on a sélectionné des familles-types en fonction de deux critères: le niveau de revenu du ménage et le nombre d'enfants (configuration familiale).

Sans avoir le souci de la stricte représentativité, on a tenu à ce que le choix de ces familles-types soit proche de la réalité -tâche qui est loin d'être aisée vu le manque de statistiques. En effet, la dernière statistique concernant la taille des ménages remonte à 2007. Elle était de 4,23 avec des différences selon les régions allant de 3,75 au Mont-Liban et à Beyrouth (Banlieue-sud exclue), à 4,75 au Liban-Nord (Administration centrale de la statistique, 2008). Par ailleurs le dernier chiffre disponible concernant le salaire moyen des assurés sociaux remonte à 2009 date à laquelle il s'élevait à 1.397.332 livres soit le double du salaire minimum actuel (www.cnss.gov.lb/index.php/statisctics/cnss). Toutefois, il faut considérer ces chiffres avec beaucoup de réserves. En effet, les employeurs évitent souvent de déclarer les salaires réels pour alléger le montant des cotisations qui sont quasi-exclusivement patronales. En plus, les salaires ont été revalorisés en 2012.

Au total sept familles-types ont été retenues: des couples avec, 1, 2, 3, 4, et 5 enfants âgés de moins de quinze ans, et des couples avec 1 et 2 enfants ayant entre 15 et 18 ans (les avantages socio-fiscaux au Liban concernent 5 enfants au maximum). Il s'agit de couples mariés, vu que c'est le seul type de couples reconnu légalement et ayant droit aux prestations familiales socio-fiscales. Les célibataires et couples sans enfants sont pris comme référence. Au sein de ces couples, la femme peut soit être au foyer soit exercer un emploi rémunéré. Le salaire annuel d'une famille-type représente la somme des deux salaires individuels de

l'époux et de l'épouse. Deux cas ont été pris en compte: les deux époux ont des salaires égaux ou inégaux. Dans ce dernier cas, le salaire de l'un des époux représente le double du salaire de l'autre.

Pour ce qui concerne le revenu, sept niveaux ont été retenus: le salaire minimum annuel, son double, son triple, son quadruple, son sextuple, son octuple, et son décuple. Les bénéficiaires des allocations familiales étant exclusivement les salariés, seuls les salaires ont été retenus.

1.2. Le calcul du revenu disponible

La dimension verticale de la redistribution est envisagée à travers les gains liés au passage du revenu brut d'activité au revenu disponible du ménage, au sein de configurations familiales identiques mais ayant des revenus d'activité différents.

Le revenu disponible du ménage est calculé en déduisant du salaire brut, le montant de l'impôt sur le revenu ainsi que les cotisations de sécurité sociale, puis en y ajoutant les allocations familiales.

Le montant de l'allocation familiale de la CNSS s'élève à un plafond de 225.000. Quel que soit son revenu, un salarié ayant cinq enfants à charge et dont l'épouse n'exerce aucune activité rémunérée, a droit à l'allocation familiale maximale s'élevant à 225.000 livres par mois (cf. section a.2).

La seule cotisation salariale est acquittée à la caisse d'assurance-maladie et maternité et s'élève à 2% du salaire plafonné à 1.500.000 livres.

L'abattement fiscal s'élève à 2.500.000 livres pour l'époux si sa femme n'exerce pas un emploi rémunéré, et à 500.000 livres par enfant «légitime» à charge, pour cinq enfants au maximum. L'impôt sur les revenus salariaux est calculé après abattements selon le barème progressif suivant (décret-loi 144, article 58):

Tranches annuelles (L.L.)	Taux d'imposition
1 - 6.000.000	2%
6.000.000 - 15.000.000	4%
15.000.000 - 30.000.000	7%
30.000.000 - 60.000.000	11%
60.000.000 - 120.000.000	15%
Plus de 120.000.000	20%

1.3. Le niveau de vie

La dimension horizontale de la redistribution est appréhendée à travers la comparaison du niveau de vie des ménages de compositions différentes. Cette comparaison ne peut se faire qu'avec l'utilisation d'une échelle d'équivalence qui permet d'une part, de passer du revenu disponible au niveau de vie et, d'autre part, d'effectuer une estimation d'un «coût de l'enfant» (Lhommeau et Paupy, 2001). En effet, le poids des individus composant le ménage dans les consommations est différent. De plus, il existe des économies d'échelle pour certains biens dont la consommation n'augmente pas proportionnellement au nombre de membres du ménage. Les échelles d'équivalence sont nées du besoin pratique de comparer les niveaux de vie de ménages dont les situations diffèrent à la fois en termes de revenus mais également suivant le nombre et les types d'individus devant se partager ce revenu. Il s'agit de nombres, obtenus comme fonction des caractéristiques d'un ménage, par lesquels on déflate le revenu et les quantités consommées d'un ménage pour avoir une mesure de ces quantités «par équivalent-adulte». Sa construction repose sur la comparaison des coûts nécessaires à deux ménages de caractéristiques différentes pour atteindre le même niveau de bien-être (Lechene, 1993). Elle prend donc en compte les économies d'échelle que peut réaliser un ménage de plusieurs personnes grâce au partage des biens collectifs.

L'indicateur de niveau de vie, obtenu en divisant le revenu disponible par le nombre d'unité de consommation, permet de comparer la situation des ménages de configurations familiales différentes. L'échelle la plus communément utilisée est celle d'Eurostat et de l'OCDE. Selon cette échelle, une unité de consommation (UC) est attribuée au premier adulte de la famille, 0,5 UC pour chaque personne supplémentaire de plus de 14 ans et 0,3 pour chaque enfant de moins de 15 ans.

Cependant, il est difficile, sinon impossible, d'isoler les dépenses affectées à l'enfant, d'autant plus que son arrivée entraîne un remaniement du mode de vie de la famille qu'il est malaisé de prendre en compte. Une démarche originale est proposée: définir le «coût de l'enfant» comme la dépense supplémentaire que doit effectuer la famille pour bénéficier du même niveau de vie que le couple sans enfant. Le coût de l'enfant sera alors le supplément de dépense nécessaire pour qu'une famille avec enfant

ait le même niveau de vie qu'un couple sans enfant ayant les mêmes caractéristiques socio-économiques (Bloch et Glaude, 1983).

2. La redistribution verticale

2.1. Gains liés au système d'imposition

Pour illustrer les gains liés aux mesures fiscales, on a calculé le montant de l'impôt pour chacune des familles-types considérées pour en déduire le taux d'imposition final. Toutefois, ce calcul ne permet pas d'apprécier l'impact des seuls abattements familiaux sur le revenu. En effet, trois facteurs se conjuguent pour aboutir au taux d'imposition final: les abattements dont bénéficient tous les travailleurs, les abattements familiaux et le mode de recouvrement basé sur l'imposition individuelle.

Au total, on observe que ce système affiche une certaine progressivité quoique trop légère, en fonction de la configuration familiale et du niveau de revenu. Ainsi, le taux d'imposition est d'autant plus lourd que le niveau de revenu est élevé et le nombre d'enfants faible. Pour ce qui concerne les familles-types considérées, c'est le célibataire ayant un revenu dix fois supérieur au salaire minimum qui est le plus lourdement taxé (8,5%).

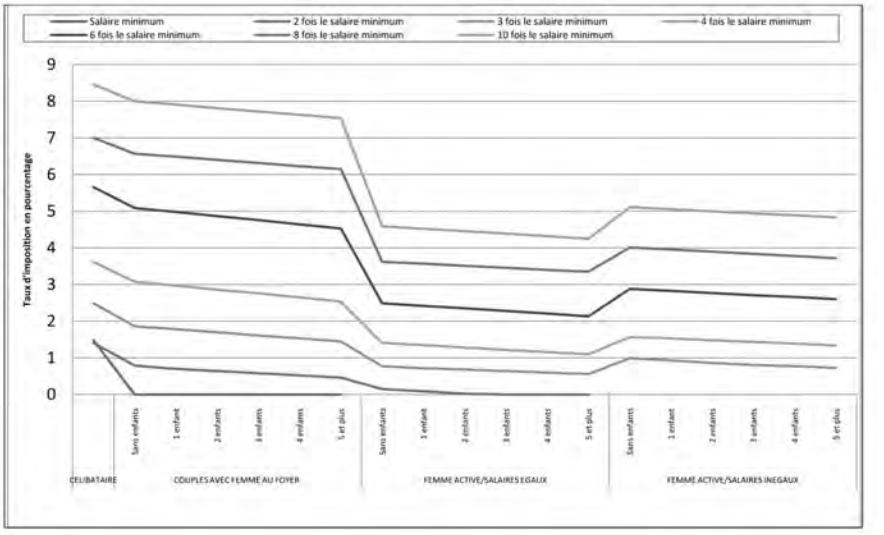
La dimension horizontale de la redistribution, -c'est-à-dire quand on compare le taux d'imposition de ménages aux configurations familiales différentes mais ayant des revenus similaires- est quasiment dérisoire. Le taux d'imposition d'un couple avec femme au foyer ayant un revenu équivalent à dix fois le salaire minimum passe de 8% s'il n'a pas d'enfant, à 7,9%, 7,8%, 7,7%, 7,6% et 7,5%, respectivement s'il a un, deux, trois, quatre et cinq enfants. Par contre, la dimension verticale est un peu plus prononcée du fait de la progressivité le l'impôt. Le taux d'imposition d'un couple avec un enfant par exemple, est nul s'il a un revenu équivalent à un salaire minimum, de 0,58% si son revenu est équivalent au double du salaire minimum, et de 7,7% avec dix fois le salaire minimum (cf. graphique 1, et tableau 2 en annexe).

Aussi, ce système d'imposition pénalise-t-il les ménages au sein desquels la femme n'exerce pas d'activité rémunérée, par rapport à ceux ayant deux salaires. L'avantage est encore plus important quand le couple dispose de salaires égaux. Il est en effet légèrement plus pénalisé, quand les salaires sont inégaux (le salaire de l'un représente le double du

salaire de l'autre). Un ménage avec cinq enfants disposant d'un revenu équivalent à six fois le salaire minimum par exemple, est imposé à 6,2% si la femme n'exerce pas d'activité professionnelle, à 3,4% si la femme dispose d'un salaire égal à celui de son mari et à 3,7% quand le couple a des salaires inégaux (cf. graphique 2).

A première vue, ce système semble progressiste, favorisant non seulement la participation de la femme au marché du travail mais, mieux encore, l'égalisation des salaires entre hommes et femmes (généralement, quand les salaires dans un couple sont inégaux, c'est le plus souvent en faveur de l'homme). En réalité, ce n'est que le résultat du système d'imposition individuelle qui relève moins du souci de modification de la division traditionnelle du travail au sein de la famille que de la simple commodité due à la difficulté de gérer un système basé sur la déclaration conjointe du couple.

Graphique 2: Evolution du taux d'imposition des ménages en fonction du salaire et de la configuration familiale (en %)



2.2. Gains liés aux mesures socio-fiscales de la politique familiale

Les gains ou pertes liés au passage du revenu initial d'activité au revenu disponible du ménage représentent le bilan de la redistribution. Le revenu disponible est entendu ici comme le revenu initial d'activité, moins

l'impôt sur le revenu et les cotisations sociales, auquel sont ajoutées les allocations familiales.

Etant donné que les allocations familiales ne sont liées ni au revenu ni au rang ou à l'âge de l'enfant, et que la cotisation assise sur le salaire plafonné est quasiment forfaitaire, le bilan de la redistribution de l'ensemble des mesures familiales socio-fiscales reste proche de celui de la redistribution par l'impôt uniquement.

Seuls les très faibles revenus affichent un gain, après transferts familiaux, par rapport au revenu initial. Au-delà de quatre fois le salaire minimum la redistribution se traduit par des pertes et ceci quel que soit le nombre d'enfants. Néanmoins, cette perte diminue légèrement avec l'augmentation du nombre d'enfants (cf. tableau 3).

Tableau 3: Bilan de la redistribution: variation en % du revenu disponible par rapport au revenu initial

	Salaire minimum	**2 fois le salaire minimum**	**3 fois le salaire minimum**	**4 fois le salaire minimum**	**6 fois le salaire minimum**	**8 fois le salaire minimum**	**10 fois le salaire minimum**
Célibataire	-3.48	-3.41	-3.98	-4.73	-6.4	-7.55	-8.91
Couples/Femme au foyer							
Sans enfants	6.89	1.65	1.1	-1.97	-4.35	-6.02	-7.56
1 enfant	11.78	4.19	2.81	-0.64	-3.43	-5.32	-6.97
2 enfants	16.67	6.69	4.53	0.69	-2.5	-4.62	-6.39
3 enfants	21.56	9.2	6.24	2.02	-1.57	-3.93	-5.81
4 enfants	26.44	11.7	7.95	3.35	-0.64	-3.23	-5.23
5 enfants et +	31.33	14.21	9.66	4.68	0.29	-2.54	-4.65
Femme active/couples ayant des salaires égaux							
Sans enfants	-	-2.15	-2.77	-3.41	-3.98	-4.73	-5.48
1 enfant	-	0.36	-1.09	-2.12	-3.09	-4.07	-4.92
2 enfants	-	2.86	0.58	-0.84	-2.2	-3.4	-4.37
3 enfants	-	5.33	2.25	0.44	-1.31	-2.74	-3.81
4 enfants	-	7.78	3.92	1.73	-0.43	-2.07	-3.25
5 enfants et +	-	10.22	5.59	3.01	0.46	-1.41	-2.7

Femme active/couples ayant des salaires inégaux							
Sans enfants	-	-	-2.99	-3.35	-4.29	-5.13	-6
1 enfant	-	-	-1.3	-2.08	-3.42	-4.46	-5.46
2 enfants	-	-	0.4	-0.81	-2.55	-3.79	-4.91
3 enfants	-	-	2.07	0.45	-1.68	-3.12	-4.37
4 enfants	-	-	3.74	1.72	-0.8	-2.45	-3.82
5 enfants et +	-	-	5.42	2.99	0.07	-1.78	-3.28

Il ressort de ce tableau, qu'un couple avec femme au foyer ayant cinq enfants à charge, et disposant d'un salaire équivalent au salaire minimum, bénéficie après transferts familiaux, d'un gain de 31,3% par rapport à son revenu initial, de 14,2% et 9,7% respectivement, avec des salaires équivalents au double et au triple du salaire minimum. Au-delà du quadruple du salaire minimum, ce même type de ménage accuse une perte.

Toutefois, contrairement au système d'imposition, la redistribution résultant de l'ensemble des mesures familiales est plus favorable aux couples avec femme au foyer notamment pour les faibles revenus. En effet, ces derniers profitent à la fois de l'allocation et de l'abattement fiscal pour l'épouse. Ainsi, l'effet positif du système d'imposition sur la participation de la femme au marché de l'emploi est annulé par la prestation familiale (cf. tableau 1).

3. La redistribution horizontale

Au niveau de la redistribution horizontale, le gain en termes de revenu disponible semble intéressant et augmente en fonction du nombre d'enfants, notamment pour les couples à faible revenu. Ainsi, ce gain pour un couple avec femme au foyer disposant d'un revenu équivalent au salaire minimum, passe de 6,9% quand il est sans enfants, à 11,8%, 16,7%, 21,6%, 26,4%, et 31,3% respectivement avec un, deux, trois, quatre et cinq enfants à charge.

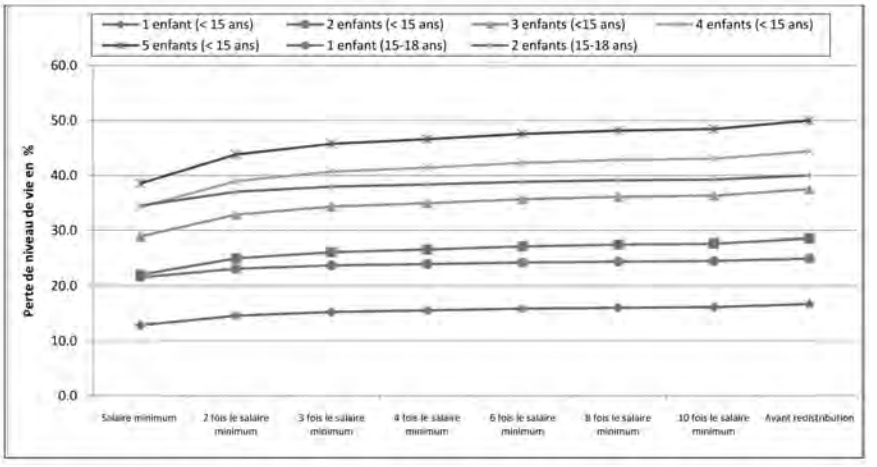
Néanmoins, pour appréhender la portée de la redistribution horizontale, il faut raisonner en termes de niveau de vie plutôt que de revenu disponible. Ainsi, la redistribution horizontale supposée compenser, ou du moins, limiter les pertes de niveau de vie occasionnées par la présence d'un enfant supplémentaire, semble dérisoire. Les gains en termes de revenu disponible observés ci-dessus, sont réellement des pertes

en termes de niveau de vie. En effet, quel que soit le revenu, les ressources disponibles par unité de consommation des familles nombreuses sont inférieures à celles des familles ayant peu ou pas d'enfants.

Un couple avec femme au foyer et un enfant à charge, ayant un revenu équivalent au salaire minimum accuse, après la redistribution, une perte de niveau de vie de 13% par rapport au couple sans enfants; cette perte atteignant 16,7% avant la redistribution (revenu brut par unité de consommation). La perte de niveau de vie est normalement plus importante pour les familles nombreuses, notamment celles ayant des enfants de plus de 15 ans, étant donné que les allocations sont uniformes quel que soit le rang ou l'âge de l'enfant. Elle atteint, pour un couple ayant un revenu équivalent au salaire minimum, 39% avec cinq enfants âgés de moins de 15 ans par rapport au couple sans enfant, 34%, 29% et 22% respectivement avec quatre, trois et deux enfants de moins de 15 ans, et 35% et 22% avec respectivement deux et trois enfants ayant entre 15 et 18 ans.

A mesure que le revenu augmente, l'impact de la redistribution devient quasiment nul. En effet, au-delà d'un revenu équivalent à trois fois le salaire minimum, les pertes de niveau de vie avant et après la distribution sont quasiment égales quel que soit le nombre d'enfants (cf. graphique 3).

Graphique 3: Perte de niveau de vie liée à la présence d'enfants chez les couples avec femme au foyer, selon le nombre d'enfants et le niveau de revenu, par rapport au couple sans enfant (en %).



L'impact des mesures socio-fiscales en matière de compensation des charges liées à la présence d'enfants est quasiment nul. Quel que soit le revenu ou le nombre d'enfants, on ne peut en aucun cas parler de compensation, sinon d'une légère atténuation de la perte. Etant donné que le coût de l'enfant croit proportionnellement au revenu, cette compensation est d'autant plus faible que le revenu est élevé. Dans le cas par exemple, d'un couple avec femme au foyer ayant un salaire équivalent au salaire minimum, le gain de la redistribution lié à la présence d'un enfant de moins de 15 ans est de 396.000 livres. Néanmoins ce gain est loin de permettre à ce couple de garder le même niveau de vie que le couple sans enfants ayant à la base le même revenu. En effet, la présence d'un enfant résulte en une perte de niveau de vie de 12,9%. Pour que ce couple ait pu garder son même niveau de vie avant l'arrivée de l'enfant, le gain lié à la redistribution aurait dû atteindre 1.731.600 livres, représentant le coût lié à l'enfant supplémentaire, soit 4,4 fois plus que le gain actuel (7 fois plus au cas où l'enfant a plus de 15 ans). Dans le cas d'un couple disposant d'un salaire initial équivalent à dix fois le salaire minimum, ce gain devrait être de 32 fois supérieur au gain actuel, le coût de l'enfant supplémentaire étant de 14.976.000 et le gain lié à l'enfant supplémentaire de 471.000 livres (cf. tableau 4).

Tableau 4: Perte de niveau de vie liée à l'enfant supplémentaire par rapport au couple sans enfants, selon le niveau de revenu et le nombre d'enfants.

	Revenu disponible	Gain lie à l'enfant supplé-mentaire	Unité de consom-mation	Coût lié à l'enfant supplé-mentaire	Revenu dispon-ible//UC	Perte de niveau de vie/enfant supplé-mentaire	Perte de niveau de vie (en %)
Salaire minimum							
Sans enfants	8658000		1.5		5772000		
1 enfant (< 15 ans)	9054000	396000	1.8	1731600	5030000	-742000	-12.86
2 enfants (< 15 ans)	9450000	396000	2.1	1509000	4500000	-530000	-10.54
3 enfants (< 15 ans)	9846000	396000	2.4	1350000	4102500	-397500	-8.83
4 enfants (< 15 ans)	10242000	396000	2.7	1230750	3793333	-309167	-7.54
5 enfants (< 15 ans)	10638000	396000	3	1138000	3546000	-247333	-6.52
1 enfant (15-18 ans)	9054000	396000	2	2886000	4527000	-1245000	-21.57
2 enfants (15-18 ans)	9450000	396000	2.5	2263500	3780000	-747000	-16.50

Deux fois le salaire minimum							
Sans enfants	16468000		1.5		10978667		
1 enfant (< 15 ans)	16878000	410000	1.8	3293600	9376667	-1602000	-14.6
2 enfants (< 15 ans)	17284000	406000	2.1	2813000	8230476	-1146190	-12.2
3 enfants (< 15 ans)	17690000	406000	2.4	2469143	7370833	-859643	-10.4
4 enfants (< 15 ans)	18096000	406000	2.7	2211250	6702222	-668611	-9.1
5 enfants (< 15 ans)	18502000	406000	3	2010667	6167333	-534889	-8.0
1 enfant (15-18 ans)	16878000	410000	2	5489333	8439000	-2539667	-23.1
2 enfants (15-18 ans)	17284000	406000	2.5	4219500	6913600	-1525400	-18.1
Trois fois le salaire minimum							
Sans enfants	24568000		1.5		16378667		
1 enfant (< 15 ans)	24984000	416000	1.8	4913600	13880000	-2498667	-15.3
2 enfants (< 15 ans)	25400000	416000	2.1	4164000	12095238	-1784762	-12.9
3 enfants (< 15 ans)	25816000	416000	2.4	3628571	10756667	-1338571	-11.1
4 enfants (< 15 ans)	26232000	416000	2.7	3227000	9715556	-1041111	-9.7
5 enfants (< 15 ans)	26648000	416000	3	2914667	8882667	-832889	-8.6
1 enfant (15-18 ans)	24984000	416000	2	8189333	12492000	-3886667	-23.7
2 enfants (15-18 ans)	25400000	416000	2.5	6246000	10160000	-2332000	-18.7
Quatre fois le salaire minimum							
Sans enfants	31762000		1.5		21174667		
1 enfant (< 15 ans)	32193000	431000	1.8	6352400	17885000	-3289667	-15.54
2 enfants (< 15 ans)	32624000	431000	2.1	5365500	15535238	-2349762	-13.14
3 enfants (< 15 ans)	33055000	431000	2.4	4660571	13772917	-1762321	-11.34
4 enfants (< 15 ans)	33486000	431000	2.7	4131875	12402222	-1370694	-9.95
5 enfants (< 15 ans)	33917000	431000	3	3720667	11305667	-1096556	-8.84
1 enfant (15-18 ans)	32193000	431000	2	10587333	16096500	-5078167	-23.98
2 enfants (15-18 ans)	32624000	431000	2.5	8048250	13049600	-3046900	-18.93
Six fois le salaire minimum							
Sans enfants	46484000		1.5		30989333		
1 enfant (< 15 ans)	46935000	451000	1.8	9296800	26075000	-4914333	-16
2 enfants (< 15 ans)	47386000	451000	2.1	7822500	22564762	-3510238	-13
3 enfants (< 15 ans)	47837000	451000	2.4	6769429	19932083	-2632679	-12
4 enfants (< 15 ans)	48288000	451000	2.7	5979625	17884444	-2047639	-10
5 enfants (< 15 ans)	48739000	451000	3	5365333	16246333	-1638111	-9
1 enfant (15-18 ans)	46935000	451000	2	15494667	23467500	-7521833	-24
2 enfants (15-18 ans)	47386000	451000	2.5	11733750	18954400	-4513100	-19

Huit fois le salaire minimum							
Sans enfants	60902000		1.5		40601333		
1 enfant (< 15 ans)	61353000	451000	1.8	12180400	34085000	-6516333	-16.0
2 enfants (< 15 ans)	61804000	451000	2.1	10225500	29430476	-4654524	-13.7
3 enfants (< 15 ans)	62255000	451000	2.4	8829143	25939583	-3490893	-11.9
4 enfants (< 15 ans)	62706000	451000	2.7	7781875	23224444	-2715139	-10.5
5 enfants (< 15 ans)	63157000	451000	3	6967333	21052333	-2172111	-9.4
1 enfant (15-18 ans)	61353000	451000	2	20300667	30676500	-9924833	-24.4
2 enfants (15-18 ans)	61804000	451000	2.5	15338250	24721600	-5954900	-19.4
Dix fois le salaire minimum							
Sans enfants	74880000		1.5		49920000		
1 enfant (< 15 ans)	75351000	471000	1.8	14976000	41861667	-8058333	-16.1
2 enfants (< 15 ans)	75822000	471000	2.1	12558500	36105714	-5755952	-13.7
3 enfants (< 15 ans)	76293000	471000	2.4	10831714	31788750	-4316964	-12.0
4 enfants (< 15 ans)	76764000	471000	2.7	9536625	28431111	-3357639	-10.6
5 enfants (< 15 ans)	77235000	471000	3	8529333	25745000	-2686111	-9.4
1 enfant (15-18 ans)	75351000	471000	2	24960000	37675500	-12244500	-24.5
2 enfants (15-18 ans)	75822000	471000	2.5	18837750	30328800	-7346700	-19.5

CONCLUSION

La politique familiale au Liban reste figée depuis plusieurs décennies. En témoigne l'actualité des anciennes critiques émises à l'égard des prestations sociales. En effet, en 1956, l'expert du Bureau International du Travail Wilhelm Dobbernack, a noté de «graves inconvénients du régime en vigueur au Liban reposant sur le principe de l'obligation personnelle de l'employeur à l'égard de ses propres salariés» (Mallat, 2000). Ce même rapport souligne que certains avantages, notamment les congés de maternité, peuvent produire un effet contraire à l'objet de la loi, en incitant les employeurs à donner la préférence, dans l'engagement des salariés ou leur maintien en service, aux personnes sans charges familiales.

L'analyse des instruments de cette politique révèle l'impossibilité de leur assigner un objectif clair. Il s'agit en effet, moins de politique familiale explicite que d'un tas de mesures ayant une dimension familiale. Ses objectifs se limitent à l'atténuation de la perte de niveau de vie liée au

mariage et à la présence d'enfants dans le ménage dont le chef est salarié ou fonctionnaire. On est encore trop loin des préoccupations de la politique familiale dans les sociétés occidentales, notamment l'égalité des genres et la conciliation entre vie active et vie professionnelle. Ainsi, aucun service de garde des enfants n'est prévu. Toutefois, à travers sa politique laxiste vis-à-vis des travailleurs étrangers, l'Etat assure, involontairement certes, des services «subventionnés» de ménage et de garde d'enfants, dans des conditions de salaire et d'emploi proches de l'esclavage. Le congé maternel légal s'apparente plutôt à un arrêt maladie. Les parlementaires se vantent de l'allongement récent de sa durée, alors qu'ils ignorent complètement le congé parental susceptible de favoriser le partage des responsabilités des enfants entre pères et mères et d'atténuer ainsi les contraintes familiales qui pèsent lourd sur la vie professionnelle des femmes. Les pouvoirs publics libanais n'ont d'ailleurs pas manqué d'exprimer leur acharnement contre l'égalité des genres en matière de droit familial, à travers leurs réserves émises à l'occasion de la ratification de CEDAW.

Les prestations en espèces, loin d'être universelles, relèvent plutôt de l'assurance sociale et/ou de la politique salariale que de la politique familiale. Une discrimination importante s'observe d'une part, entre les salariés du secteur privé et ceux de la fonction publique et d'autre part, entre ceux-ci et les citoyens non-salariés. Aussi, la plupart des mesures sont-elles infligées comme obligation légale aux employeurs qui en assument la totalité des charges.

Quant à l'impact redistributif des mesures familiales socio-fiscales, il est quasiment nul. La très faible redistribution observée est favorable aux couples avec femme au foyer notamment pour les ménages aux revenus très faibles. La redistribution horizontale supposée compenser, ou du moins, limiter les pertes de niveau de vie occasionnées par la présence d'un enfant supplémentaire est dérisoire. En effet, quel que soit le revenu, les ressources disponibles par unité de consommation des familles nombreuses sont inférieures à celles des familles ayant peu ou pas d'enfants.

Bref, la politique familiale au Liban favorise le modèle traditionnel de «monsieur gagne-pain», la femme n'ayant accès aux droits qu'en cas de dépendance d'un mari ou de l'absence de celui-ci en tant qu'apporteur

de revenu. Loin de tout souci de respect de la liberté individuelle, une définition rigide de la famille est adoptée, celle d'un couple marié et ses enfants «légitimes». Cette approche est parfaitement cohérente avec l'attitude normative voire rétrograde d'un Etat qui se soustrait à sa responsabilité de protection des droits des citoyens, par soumission aux pouvoirs religieux communautaires qui gouvernent toujours les statuts personnels et de la famille. Il est peu probable de reconnaître, par exemple, les couples célibataires quand l'adultère est considéré comme un crime passible de prison et que le «crime d'honneur» bénéficie de circonstances atténuantes (Code pénal, articles 487 et 488).

Ce contexte n'est nullement propice à une politique familiale moderne, neutre vis-à-vis des formes de la famille, qui répondrait aux besoins réelles de celle-ci et s'abstiendrait de vouloir punir les mauvais élèves aux comportements déviants et leurs victimes éventuelles. D'ailleurs, cette politique n'intéresse ni les législateurs ni la politique ni même la «société civile». La famille étant perçue comme relevant de la sphère privée, on est encore très loin d'aspirer à une «défamilialisation» par l'Etat-Providence au sens d'Esping-Andersen (2009)

Liste des Références

- Administration centrale de la statistique, ministère des Affaires Sociales, PNUD, OIT, (2008). *Etude nationale sur les conditions de vie des ménages en 2007*.
- Administration centrale de la statistique, UNICEF. (2010). *Rapport sur le suivi de la situation des femmes et des enfants en 2009*.
- Barbier J.-C. (1995). Les politiques sociales à dimension familiale dans l'Union européenne. *Recherches et prévisions, 40*.
- Ekert, O. (1986). Effets et limites des aides financières aux familles: une expérience et un modèle. *Population*, 2, 327-348.
- Esping-Andersen, G. (2009). *Incomplete Revolution: Adapting Welfare States to Women's New Roles*, Polity Press, UK.
- Bloch, L. et Glaude, M. (1983, mai). Une approche du coùt de l'enfant. *Economie et statistique*, (155), 51-67.
- Calot, G. (198 Mallat, H. (2000, juin). L'émergence politique et institutionnelle de la Sécurité Sociale au Liban (1940-1970).*Revue Parlementaire Libanaise*, 35, 43-65.
- janv/févr). Niveau de vie et nombre d'enfants. Un bilan de la législation familiale et fiscale française de 1978. *Population*, 35(1).
- Charraud, A. (1977, mai). Les ressources des familles-types de salariés. *Economie et statistique*, 89, 3-20.
- Grignon, M. et Math, A. (1996). «Simulation des conséquences redistributives de divers modes de renforcement de la sélectivité des allocations familiales». *Economie & prévision* (122), 13-31.
- Lechene, V. (1995). Une revue de la littérature sur les échelles d'équivalence. *Economie & prévision*, 110-111,169-182.

- Lhommeau, B. et Paupy, L. (2001, février). Les effets redistributifs de la politique familiale, ministère de l'Emploi et de la Solidarité/ drees, *Etudes et Résultats*, 100.
- Mission recherche du ministère des Affaires sociales, de la Santé et de la Ville, gouvernement de la France (MIRE) (1996). Comparer les systèmes de protection sociale en Europe, Volume 2, ministère du Travail et des Affaires sociales, Paris.
- Mitchelle, D. (1991). *Income Transfers in Ten Welfare States, Studies in Cash and Care*, Social Policy Research Unit, University of York, Avebury.

Fukuyama's end of history theory and its critics: the debate

Fady Nassar[1]

Abstract

The «end of History» theory proposed by Francis Fukuyama at the end of the 80's of the last century has stirred much controversy in academic and political circles around the world. Its main argument is that the world is going, albeit slowly, toward the establishment of liberal democracies worldwide. According to the author, this kind of government has proved that it is the only viable and the most desired option in the long-run, even though its effective implementation may take a lot of time.

Critics have attacked this theory from many aspects, while the author has answered these critics regularly, attracting new debates.

The aim of the study is to grasp the main issues involved in this theory, confronting it to the realities of our world, and to the vast literature which defended or attacked it.

It aims at putting the issues in perspective, demonstrating that a true understanding of what Fukuyama actually said goes beyond the current problems that the world faces, and offers a long-term philosophical perspective that must be the target that humanity must seek to achieve in the real world.

(1) Fady Nassar : Assistant professor at the Lebanese University - Institute of social sciences - Section II, fadyna@dm.net.lb

Introduction

More than 25 years have passed since the American political pundit and philosopher Francis Fukuyama published his famous essay «The end of History?» *(Fukuyama, 1989)* which stirred enormous interest and controversy around the world, especially as it came at a moment when the USSR, the main competitor of the USA on the world stage, was on the verge of dislocation. It was followed a few years later by the book «The end of History and the last man» *(Fukuyama, 1992)*, in which he developed his theory in a more systematic and detailed way.

In this study, we shall try to further elaborate this theory, taking into account the main criticisms addressed to it by prominent thinkers, and the responses to them by Fukuyama himself, debating whether it is still true today, or whether the empirical evidence and the various critics have shown its weakness and inconsistency. It must be noted that the criticisms and answers span over a long period of time and have tackled very diverse and controversial issues.

Let us first present the main ideas of the initial theory, which draws from the German philosophical tradition of Kant and Hegel, but is not limited by it. Fukuyama actually tackles the truly impressive issue of giving a meaning to the history of humanity, and predicting where it is leading!! Such an undertaking may seem preposterous and arrogant, but Fukuyama tackled it in a tightly-argued way, especially in his book «The end of History and the last man», taking into account philosophical thought, lessons of history and empirical evidence. In a general perspective, he wrote that for Hegel and later Marx:

«there was a coherent development of human societies from simple tribal ones based on slavery and subsistence agriculture, through various theocracies, monarchies, and feudal aristocracies, up through modern societies. This evolutionary process was neither random nor unintelligible, even if it did not proceed in a straight line»(Ibid, p. XII).

There was, in other words, a mechanism at work, which gives History a meaning. This mechanism proceeds through a dialectical process, in which contradictions appear, leading to changes, until new contradictions appear again. The end of the road will be a society or

societies free from fundamental contradictions, which would constitute what may be called THE END OF HISTORY. Discovering this mechanism would let us predict the road that human societies will follow, and the end point they will reach.

Where the two philosophers differed was that Hegel predicted that the end road will consist of the free republican state or what may be called today a LIBERAL DEMOCRACY, while Marx argued that it will be a communist paradise that will resolve the basic contradictions of the bourgeois society that arose in the 19th century in the wake of the Industrial Revolution. While Hegel's theory was mostly non-materialistic, Marx's theory was a decidedly material one, characterized in that historical period by the class struggle between the bourgeoisie and the proletariat.

Fukuyama, by contrast, took BOTH THE MATERIAL AND NON MATERIAL components and aspirations of man into consideration.

The non-material component was exemplified by Hegel through the notion of thymos, or self-recognition, self-esteem or pride, which drives men in various fields of life: from love and passion, to wars and sacrifices defending ideas such as freedom, honor, country and identity. While in ancient times, this component was usually satisfactory for kings, princes and nobles, it was mostly non-existent for other fringes of society, which nevertheless constituted the majority of the population, such as slaves, women, non-citizens, or peasants in feudal systems. But, according to Fukuyama, the democratic system is the only one that gives the thymotic part of man its fullest expression, through notions and actions such as respect for human rights and human dignity, democracy, one man one vote, equality and freedom for all.

The material component is exemplified by the success of the capitalistic, liberal system, which was able to produce more goods of a better quality for more people than any other alternative economic system. Although there is a considerable literature about the inequalities and weaknesses of this system, most critics do not propose a radically different model, but various improvements of the existing one, under concepts such as globalization with a human face, the necessity of effective social protection for all, effective redistribution of wealth, equitable commerce, a balance between freedom and equality, and the

like. Furthermore, there are many variants of this model, from ultra-liberalism which is becoming rare, mild liberalism, to the various social democracies. Thus, it remains the dominant economic system on the world stage.

Liberal democracy as the End of History

Liberal democracy principles form the basis of the American and French Revolutions, which claimed the freedom and equality of all men. Far from being a nebulous concepts, they are embodied in various forms in the advanced liberal democracies of today, such as those prevailing in the United States, Canada, the European Union, Japan, Australia, and other advanced states.

Thus, according to Fukuyama, liberal democracy is the social, political and economic system which is able to provide men their material and non-material needs to the fullest extent. This system will be free from the basic contradiction that characterized all other systems, and thus will close the historical cycle of the human being in constant search of the best society and the best political, social and economic order.

This does not mean, as some may have thought, that the current liberal democratic societies have already solved all their problems, or reached perfection, far from it. What Fukuyama means is that the basic underlying assumptions and principles of liberal democracy are the POTENTIAL ones that best satisfy the deep desires of men. For sure, they could be constantly and vastly improved, but there are no RADICAL better alternatives. It is the only coherent ideology left. This is the true philosophical meaning of the famous «end of History» concept.

What about the current countries that are not liberal democracies, such as dictatorships, theocracies, patriarchal regimes and the like, which may be described as still stuck in history? According to Fukuyama, after many trials and errors, and although important setbacks may occur, the liberal democratic model is bound to expand, albeit in the long run. Those who refute or resist it will lose the battle sooner or later, often at a high price for their societies. Those who adopt it are on the right side of History.

In a new proclamation of faith about his theory, Fukuyama stated recently: overall, we have made a lot of progress toward democracy. We've gone from about 35 to about 120 countries around the world having some form of electoral democracy between 1970 and the present. I do think it is still the dominant form of political organization. ***(Shi, 2014)***.

The boldness of this affirmation, its ideological, political and philosophical implications have shocked various political pundits, scholars, thinkers, journalists, philosophers, historians, ideologues, and the like, around the world. Critics came from various individuals and groups with diverging beliefs and views, and questioned many aspects of the theory. We shall examine the validity of the most prominent ones.

Huntington's criticism of endism: no end of tensions and crises

An elaborated early criticism of the original Fukuyama article came from the renowned political scientist Samuel Huntington. In his answer: *(Huntington, «No exit, the errors of endism», 1989)*, published shortly after Fukuyama's article, he questioned many issues raised by the latter.

Huntington considered that endism *«is rooted in philosophical speculation rather than historical analysis... How do we know that the current relaxation is not simply another swing of the cycle...? The end of the Cold war does not mean the end of political, ideological, diplomatic, economic, technological or even military rivalry among nations». (Ibid, p.31)*.

The later events, since Huntington wrote this article, seem at first hand to confirm his view. Although the end of the Cold War represented a dramatic change in international relations, many conflicts inherited from this era are still lingering, while other «new» conflicts aroused in various parts of the world, and are even increasing in number and ferocity, from ex-Yugoslavia to Palestine, to the 9/11 events, and more recently Iraq, Syria, Libya, Ukraine, and other countries. Moreover, under the rule of Putin, a resurgent Russia is facing the Western world in increasingly aggressive terms.

In fact, Fukuyama himself explained about Samuel Huntington's views:

«A related misunderstanding concerns my view of the relationship

between developments in the realm of ideas and those in the real world. I have been accused of complacency in believing that recent gains for liberal democracy are permanent. Here I admit I could have been clearer. When I said that «the ideal will govern the material world in the long run,» I did not mean to imply that the process would be an easy or automatic one, or one which would take place without the active intervention of governments and individuals. Obviously, the democratic revolution is far from complete in the world and will, in Hegelian terms, require considerable work and struggle to implement more fully. The long run of which I spoke could last several generations, if not centuries». (Fukuyama, A reply to my critics, p.23-24, 1989-1990).

Therefore, it appears that Fukuyama did not say that rivalries and conflicts will suddenly or rapidly disappear from the surface of the earth, as many critics objected to his writing. Rather, he argued that, IN THE LONG OR VERY LONG TERM, after societies may go through bloody or painful conflicts, they will find that the path of the future lays in a democratic state, which will ensure peace, stability and prosperity both inside the state, and in its external relations with other states.

This may be exemplified in the history of Europe, which, until recently, witnessed bloody conflicts, such as in World War I and World War II. However, the moral abysm that it revealed, the destructions they provoked, the sufferings that the populations had to endure, pushed them to repel this state of affairs. Instead, they managed to construct a European Union, which is based on democracy, human rights, economic prosperity and cooperation rather than conflict. For this part of the world, war seems a thing of the past, an evil that was overcome, at least among Western European countries.

However, this new beginning could only be implemented after Nazi Germany was utterly defeated, territorial claims among nations solved, and strong democracies established. True, this remarkable achievement is extremely difficult to implement elsewhere, due to various political, cultural and historical factors, but the outstanding European construction proves that it is not impossible, again in the long term.

As of the technical and economic rivalry among nations raised by Huntington, it is certainly omnipresent in our world today, and will most probably persist for the foreseeable future, chiefly among developed

nations. But this may be considered a somewhat «normal» state of affairs in an age of free markets. If we take the example of the United States and China, intense Chinese economic competition has certainly raised tensions between the two nations, but common interests still prevent open conflicts, although this may change in the future. Another useful example is the radical change of relations between Imperial Japan which was at war with the Unites States during World War Two, and the economic competition currently prevailing between the two countries. Therefore, the future pacified world envisioned by Fukuyama does not mean the end of economic or political rivalries, but the end of violent conflicts and struggles. This supposed trend requires further study.

End of war and democratic peace

What is the true validity of the «end of war» argument between democratic regimes, proposed by a number of authors, such as Immanuel Kant in the 18th century ***in***: «Idea for a universal history from a cosmopolitan point of view» *(Kant, 1784)* and «Perpetual Peace», *(Kant, 1795)*, Michael Doyle in the 20th century [Doyle, 1983] and Francis Fukuyama more recently?

Huntington concedes that *«the almost total absence of armed conflicts between democratic regimes is indeed striking», and that «the democratic zone of peace is a dramatic historical phenomenon». If that relationship continues to hold and if democracy continues to spread, wars should become less frequent in the future. This is a one endist argument that has strong empirical evidence. (Huntington, No exit: the errors of endism, p.35, 1989)*. This shows that he does not sharply dismisses Fukuyama on this point.

However, he pointed out that democracies are still a minority among the world's regimes, and that the number of democratic states tends to grow irregularly in a two-step forward, one-step backward pattern. But since 1989, when Huntington wrote these words, and today, the number of democracies has increased. However, in large parts of the world, the democratic process is still rather symbolic, and new democracies are often weak and subject to reversals.

Moreover, Huntington pointed out that *«interstate and intrastate*

violence has been widespread with casualties numbering in the tens of millions». Therefore, it may be strongly argued that peace indeed prevails between liberal democracies, but conflicts will continue between democratic and non-democratic states, until these states become democratic, as the argument goes.

Thus, Fukuyama's arguments are true only in some parts of the world, as he acknowledges himself *(Fukuyama, The End of History and the last man, op.cit., p. XX, 1992)*. For the rest of the world, the democratic peace is still a faraway dream.

Ideas and ideology versus reality

Moreover, Huntington concedes that «Fukuyama quite appropriately emphasized the role of consciousness, ideas, and ideology in motivating and shaping the actions of men and nations». It is erroneous, however, to jump from the decline of communism to the global triumph of liberalism and the disappearance of ideology as a force in world affairs. Revivals are possible. A set of ideas and ideologies may fade from the scene, only to reappear with renewed strength'... The triumph of one ideology does not preclude the emergence of new ones. (Huntington, No exit, the errors of endism, op. cit, p.39-40, 1989).

TO these criticisms, Fukuyama answered: *«In order to refute my hypothesis, it is not sufficient to suggest that the future holds in store large and momentous events. One would have to show that these events were driven by a systematic idea of political and social justice that claimed to supersede liberalism. A nuclear war between India and Pakistan - horrible as that would be for those countries - does not qualify, unless it somehow forced us to reconsider the basic principles underlying our social order». (Fukuyama, A reply to my critics, op.cit, p.22)*.

It is somewhat debatable that an ideology or events which may cause havoc in the world may be lightly put aside because it is not a systematic idea that is able to compete on a global scale with liberalism. As Roger Kimball noted: *(Kimball, 1992)*.

One of the most serious moral problems with the idea of the end of History is that it implacably transforms everything outside the purview of the theory into a historical «accident» or exception, draining it of moral

significance. Hegel's system tells us what has to happen; what actually does happen turns out not to matter much. Francis Fukuyama admits that «we have no guarantees» that the future will not produce more Hitlers or Pol Pots. But in his view, evil, e.g. the evil which produced the Holocaust, «can slow down but not derail the locomotive of History.»

Thus, in studying History, human sufferings do not really count. This may be true in a philosophical dimension, but seems decidedly cruel in the human sense.

The liberal democracy consensus and the East Asian models

Fukuyama also advanced the idea that «the core of my argument is the observation that a remarkable consensus has developed in the world concerning the legitimacy and viability of liberal democracy. This ideological consensus is neither fully universal nor automatic, but exists to an arguably higher degree than at any time in the past century». (Fukuyama, A reply to my critics, op.cit, p.22, 1989).

Here, Fukuyama is basically right. Even dictatorships feel somewhat obliged to make a parody of elections in order to establish some forms of legitimacy-albeit a fake one. In many parts of the world, democracy consists of only a voting process, and not the full set of inalienable individual rights, checks and balances of an established liberal democracy.

But these regimes still get international recognition. Fareed Zakaria clearly referred to this problem, citing the spread of what he called «illiberal democracy». *(Zakaria, 1997).*

Moreover, democracy is not a monolithic fixed system, as it adapts to the various cultures and traditions. For example, in East Asia, democracy is often tainted with various degrees of authoritarianism or paternalism, which seem to produce an acceptable mix for the population, as long as it ensures law and order, as well as economic development. There has been a considerable literature related to the 'Asian values' concept promoted by Lee Kwan Yew, the former Prime Minister of Singapore in the 1990's *(Molly, 2010).*

More recently, the Chinese model is emerging as a serious competitor to the liberal democracy hegemony. It mixes an authoritarian political

system with a partially market economy, and has ensured both political stability and an impressive economic development. China has witnessed a tremendous economic boom since the late 70's of the last century, one which has transformed the country from an essentially peasant backward society to the second economic power in the world. Yet, it has been done under the sole rule of the Communist Party.

About the Chinese model, Fukuyama recently estimated that it is not a sustainable model in the long run. *(http://www.stanforddaily.com/2014/05/27/the-end-of-history-continued)*.

«It is hard at this stage to predict when and how the Chinese model will evolve. However, it seems reasonable to think that it will probably and gradually go toward granting more political freedom. After all, South Korea and Taiwan, which belong to the same East Asian cultural tradition, went through a military dictatorship for an extended period, but they were later transformed into working democracies. There is no reason to think that China will not follow this path at a given time in the future».

Thus, the apparent 'ideological consensus' must be taken with some precaution, at least for the foreseeable future.

Conflicts within liberalism

Furthermore, Huntington considered that *«the universal acceptance of liberal democracy does not preclude conflicts within liberalism. An ideological consensus on Christianity existed in Europe in 1500 but that did not prevent Protestants and Catholics from slaughtering each other for the next century and a half» (Huntington, No exit: the errors of endism, op.cit., p.40, 1989)*.

This seems a strong argument. Renewed conflicts inside liberal countries remain, at least theoretically possible. There are a number of persistent problems that still plague Western Europe and other countries. A bloody insurrection, which spanned over decades, existed in Ireland. We may also point to the Corse, Basque, and Catalan struggles against the French and Spanish central powers, as well as the Scottish push toward independence from the United Kingdom. Even in the American continent, a separatist movement still exists in the French-speaking Québec province of Canada.

However, it may be argued that the most dangerous aspects of these conflicts have dramatically decreased. The military component of the Protestant-Catholic conflict in Ireland ended through a power-sharing agreement. The Corse and Basque struggle has seen reduced levels of violence. Increasingly, the democratic process tends to determine the issue of the struggle rather than violence. It may well be that independence or self-determination of some people or communities will be achieved one way or another in the future. But this will probably not have a catastrophic result. After all, Czechs and Slovaks split peacefully after the fall of the communist grip. Both are now part of the European Union and NATO.

Old and new competitors

In «A reply to my critics» Fukuyama himself argued back in 1989 that: *(Fukuyama, A reply to my critics, op.cit., p. 26, 1989)*.

Those readers who correctly understood my argument have posited several sources of ideological competition to modern liberalism: communism itself, Islamic fundamentalism, nationalism, and some new ideology of which we are not yet aware.

As communism in its Marxist-Leninist form is no longer an ideological competitor on the world scene, and remains in force only in Cuba (partially) and North Korea, let us consider the other two competitors, taking into account the events that occurred since that date.

The Islamic question

After a long period of lethargy, due to the preeminence of nationalistic ideas, political Islam have reappeared in the Arab and Islamic world, carrying with it a strong sense of identity, purpose and determination. Rejection of the West, its values, policies, and many other aspects of its civilization, is strongly present in the Arab and Islamic world. Fukuyama himself recognized this phenomenon back in 1992, when he wrote:

«It is true that Islam constitutes a systematic and coherent ideology, just like liberalism and communism, with its own code of morality and doctrine of political and social justice... Islam has indeed defeated liberal

democracy in many parts of the Islamic world, posing a grave threat to liberal practices even in countries where it has not achieved political power directly» (Fukuyama, The end of History, op.cit., p.45, 1992). However, Fukuyama predicted that «the Islamic world would seem more vulnerable to liberal ideas in the long run than the reverse...Part of the reason for the current, fundamentalist revival is the strength of the perceived threat from liberal, Western values to traditional Islamic societies»(Ibid, p.46).

Fukuyama was quite correct in assessing the power of Islam and its fundamental influence over large parts of the world. We have witnessed a large revival of Islamic practices, traditions, and political clout in various countries and societies. The problem is that the Islamic societies are much fragmented on many doctrinal, economic and political lines. The current revolutions in the Arab world, although a complex, diverse and evolving phenomenon, all initially called for ideas of freedom which have their roots in the Western political thought.

Whether they will be able to achieve it is another issue, however. Many revolutions have ended in bloody civil wars (Libya, Syria and Yemen), deep political unrest, and extremist movements.

In order to reach a stabilized situation, the Islamic world, or more specifically the Arab world, needs to tackle different problems. One is the challenge of economic development, which may be complicated if the current trend of relatively low oil prices remains for some time. The other one is the problem of political liberalization against a historical trend of authoritarianism. The third one is a religious Reform in order to reconcile Islamic societies with democratic values. Christian societies in the West themselves went through centuries of struggle between the temporal and religious powers, before reaching an acceptable balance, albeit at a very high human cost. Fourth, an acceptable solution to the Palestinian problem must be achieved, as it will ease the tensions between the Islamic and Arab world and the West in general, and facilitate interaction. Last and not least, the current sectarian tensions and wars between different states and organizations inside the Arab and Islamic world must end. An analogy may be drawn between these wars and struggles, and the «Thirty Years' War» that devastated Europe in the 17th century. Although this prospect seems grim, it may reflect the present reality.

That makes a lot of conditions and quite formidable challenges. It is naive to consider that they can be solved in a few years, and more realistic to think that it will take quite some time, if not generations. Yet, as History accelerates and Islamic societies have to cope with modernity, we may only wish that the transition will be gradual, shorter and less dramatic than many pessimists view it. But nothing can be guaranteed in this respect.

The danger of nationalism

Fukuyama remarkably predicted back in 1989, even before the dissolution of the USSR and the Eastern Bloc, that: *one is inclined to take the threat of nationalism much more seriously, since national feeling is plainly evident in the post-historical world... It is not too farfetched to imagine the return of military confrontations in Europe over national rather than ideological issues (Fukuyama, A reply to my critics, op.cit., p.26, 1989).*

Indeed, the post-Soviet period in Eastern Europe has witnessed a surge of nationalistic feelings which often ended in open conflict. Examples abound, from the devastating wars in ex-Yugoslavia (engulfing Slovenia, Bosnia, Croatia, Kosovo, Serbia), to the Georgia war in 2008, to the recurring conflicts between Armenia and Azerbaijan, up to the present conflict in Ukraine.

It must be said that the horrors of the German Nazi period have spread negative views about the mere concept of nationalism in Europe, which ought to be replaced by wider identities, such as the present-day European Union. However, we must distinguish between aggressive nationalism, which aims to conquer and subdue other people, from the defensive nationalism, which aims to preserve and maintain national identities. The struggle of the Solidarity Polish movement against communist rule in the 1980's had nationalistic, social and religious dimensions. But it paved the way for the liberation of Europe from the Soviet grip and the democratization of this zone. It is thus essential not to discard all kinds of nationalism.

Other varieties of nationalism are prevalent in the Middle East, most notably the Kurdish and Palestinian struggles for autonomy or

independence. The solution of these long-term problems is not easy, but also not impossible, and will facilitate a transition toward more democratic regimes in the region.

How does the recurrent problem of antagonistic nationalism influence Fukuyama's end of History theory? He considered that *(Ibid, p.27)*.

«While this suggests that the post-historical era will not be free of significant conflict, we still have to put that conflict in perspective. Before a nationalist confrontation reaches the scale of the major ideological wars of history or becomes a serious threat to world order, several conditions must be met. First, it must turn into imperialism. And it must take place in a relatively big, powerful, and capable country. In the absence of these conditions, nationalist extremism can wreak havoc on the citizens of the country in which it occurs and their immediate neighbors. But conflicts between Hungary and Romania, or Bulgaria and Turkey, or Armenia and Azerbaijan, tragic as they may become, simply do not begin to reach the scale of the big, continent-wide war between superpowers armed with nuclear weapons that we have been fearing and planning against these past forty years».

This position is akin to the one defended by Fukuyama concerning the impact of ideology. Important events with disastrous consequences for millions of individuals may happen, but, according to him, they cannot permanently derail the march toward liberal democracy in the long run.

Role of tradition, cultures and values

In another criticism, Huntington questions *(Huntington, No exit, op.cit., p.40)*: *«has liberal democracy really triumphed? Has it really been accepted in the (then) Soviet Union and China? If any one trend is operative in the world today, it is for societies to turn back toward their traditional cultures, values and patterns of behavior».*

The above statement is generally true. Indeed, we witness in many parts of the world, besides a revival of nationalism (such as in Russia), a nostalgia for «good old times» and traditional values. How can Fukuyama's theory cope with this trend?

It may be said that such trends are the result of the rapid changes introduced by the fast pace of globalization and modernization. People faced with new ideas, values, and constraints, tend to stick to what they know, to their traditions, identities, and what best represents them. However, this does not mean that liberal democracy per se is bad or unable to face these problems. It is indeed hard to cope with some aspects of globalization, if a given society is not prepared to compete on the world stage, and if traditional beliefs and practices clashes with new ideas and behavior necessary in a globalized world.

However, after a period of adjustment, each society will have to reach the ideal mix of tradition and modernity that suits its needs. The East Asian countries, such as Japan, China, South Korea and Taiwan may be cited as examples of societies that kept many traditional values, yet embraced modern ideas and practices, with often astounding successes. True, these successes are not easy to replicate elsewhere, but if we believe that human nature, whatever its culture, is essentially the same, and if we take into consideration the incredible spread of the internet and social media even in remote countries, one could expect that these societies, at a given point in History, would be able to cope with modernity. This question is very important in the Arab and Islamic world, where the weight of tradition is especially pervasive. Lebanon and Dubai could be cited as examples of Middle East countries which have managed to mix tradition and modernity quite successfully.

However, the presence of different cultural views, traditions and practices inside a given society, is often a recipe for problems and conflicts. This is apparent in the problems facing the assimilation of Moslem populations in Europe, and the consequent rise of what is called right-wing extremist parties in the old continent. Solutions are not easy and necessitate a new social contract which defines what is acceptable and what is not, what is related to private practices and beliefs, and what is necessary for a harmonious social order. These problems are not easy to solve, and will require a lot of efforts and adjustments.

Irrationality of human nature

Another criticism raised by Huntington relates to *«the weakness and irrationality of human nature» (Huntington, No exit, op.cit., p.42, 1989).*

By this, he means that human beings often do not behave according to rational principles or make cost-benefit analysis of their acts. We are moved by feelings, opinions, identities that transcend us. Every human being is to a certain extent unique, and he may have unexpected behavior. If that person has important responsibilities, its irrational and unpredictable acts may lead to dire consequences.

In a dictatorship or a totalitarian system, a single man can take decisions that affect the lives of millions of people. History is rife with disasters provoked by cruel or irrational decisions taken by rulers, such as Hitler, Stalin and others. However, this kind of regime is becoming very rare. Arguably, the only remaining example is in North Korea.

However, it remains that a fully-functioning democratic system ensures that such persons would probably not accede to power, and if they succeed, would put strings on their action. This is the essence of the «checks and balances» and «Bill of Rights» concepts. No single individual or group have unchecked and unlimited powers. While this cannot prevent the bad behavior of some leaders, it puts strong limits to the damage they can do.

Dangers of technology

In the new 2006 afterword of his book, Fukuyama considered that *«the final objection to the End of History hypothesis concerns technology and the possibility that the historical process that is driven by technological advance will be consumed by it» (Fukuyama,. The end of History, Afterworld of the 2006 edition, p. 253-254, 2006). He cited three types of dangers.*

The first one is the possibility of nuclear and biological terrorism, which is compounded by what he called the democratization of the means of violence, whereby very small, stateless groups have the possibility of acquiring weapons of vast destructive power. This danger is real and fraught with danger. Fanatical non-state actors are not bound by traditional dissuasion of mutual destruction, such as the one which existed between the US and the USSR in the Cold War. If they can get weapons of mass-destruction, they may use them at will, causing major destruction and disruptions. The answer is through tight control of these

means, and this requires close international cooperation and effective control or dissuasion of rogue states which may supply these means to non-state actors. This is not easy to ensure in the long term, however. For example, chemical weapons are not very difficult to manufacture, and terrorist organizations may acquire and use them to great effect.

The second danger is environmental, related to global warming. Again, treatment of this problem requires close international cooperation and economic sacrifices, which are not easy to achieve, and technological developments or breakthroughs. In this respect, there has been impressive development in the field of clean and renewable energy. It often depends on the good-willing of major nations, and on adapting legislations and research toward fulfilling these goals. It is already prominent in the agenda of international relations, and one can hope that the efforts currently pursued will bear their fruits.

The third danger is the ability to manipulate humans biologically, or human DNA, a future possibility Fukuyama wrote about in his book: «Our posthuman future» *(Fukuyama, 2002). Fukuyama's thesis is that biotechnology will alter human nature, moving us into a new posthuman state of being, which will destabilize our core values and sense of identity, threatening liberal democracy. Although the scope of this threat and its implications are beyond the present study, the solution lays in the establishment of global regulatory bodies, which will closely control the negative impact of these technological developments. Again, this requires close international cooperation, a mechanism which often proved difficult to establish and implement.*

The unpredictability of History

Moreover, speaking about Fukuyama's theory, Huntington estimated that *«endism overemphasizes the predictability of History and the permanence of the moment... Current trends may or may not continue in the future». (Huntington, No endism, op.cit., p. 42, 1989).*

The question of the predictability of History has indeed haunted many philosophers, political thinkers and the like for generations. If it was possible to predict with some accuracy how things would happen, we may be able to avoid the negative consequences, prepare to cope with them, and may be change the course of History!

It must first be noted that a part of human behavior remains unpredictable by nature. Indeed, human societies have a chain of causes and interactions so complex that it is virtually impossible to accurately determine the events in advance. We may give many practical examples in this respect.

If the assassination attempt against the Austro-Hungarian Archduke in 1914 had failed, the First World War may have been avoided or postponed. If Hitler had been killed when he was an unknown corporal during World War I, World War II would perhaps have been avoided and 55 million people would have stayed alive.

In the summer of 1944, the plot of Colonel Stauffenberg to kill Hitler failed due to a conjunction of facts impossible to predict, ranging from the inability to arm one of the two bombs placed in his bag, to the fact that one officer in the meeting room displaced the bag away from Hitler because it was impeding his movements. Had the explosion succeeded, Stauffenberg and his aides planned to negotiate an honorable surrender with the Americans, sparing Germany the coming Soviet occupation. Eastern Europe would have probably avoided communist rule for 45 years.

Likewise, the act of immolation of Mohammed Bouazizi in Tunisia that triggered the Arab revolutions and the chain reactions that resulted from this act are considered unpredictable.

But, as we all know, we CANNOT REWRITE HISTORY. It seems that we CANNOT PREDICT IT, too.

Does this mean that we must give up, that the academicians, historians, researchers and the like must limit themselves to studying what happened, or what is happening, and not venture into making predictions? We shall propose some ideas to answer these questions.

Just as the weather forecast, it is often possible to determine with fairly good accuracy short-term developments, extrapolating existing data. After all, opinion polls preceding the elections have reached a high degree of accuracy, in the order of 1 percent. But this relates to just one precise issue, limited in time to days or few weeks. If we have a representative sample that answers a simple question: «for whom will you vote?» We may get precise answers, and predict the outcome of the elections. But if the question was: «What will become of you in 20 years?» there is little chance that the answers will be as accurate.

Despite these inherent limitations for the longer term, it is still possible to provide more or less accurate (emphasizing «more or less») predictions of the great trends, if we can detect and analyze the forces that shape the course of events. For example, a study about the political situation of Lebanon in the early 70's would have shown that the country was bound for major trouble. But the precise moment when these conflicting factors would lead to open war was almost impossible to predict.

Similarly, a study of the economic, demographic, political, social situation of the Arab world before 2010 could have predicted that the situation was highly volatile. The precise chain of events, the moment when this crisis will erupt and how things will evolve remains unpredictable, however.

Fukuyama's vision of History is a philosophical one, rooted in the study of human nature and its material and non-material needs; he gives compelling evidence about the development of liberal democracy since 200 years. This may not help us predict what will happen in the short period, but rather the long or very long trends of human societies, that may be fulfilled in decades for some societies, or may be centuries for other societies.

It is important to note this may be of little consolation for many. For example, a Russian peasant who was born in 1900 and died in 1985 would have witnessed the hardships of World War I and II, the horrors of the Stalinist period, and the deficiencies of the centralized Soviet economy throughout his life. If he was told or if he was convinced that one day these circumstances would change, this would have made no changes to his miserable life.

Empirical reality and determinism

Is Fukuyama's theory grossly deterministic? Some consider it so. As Roger Kimball says: *(Kimball, 1992)*, the problem with such constructs is that they insulate their adherents from empirical reality: since everything unfolds «necessarily» according to a preordained plan, nothing that merely happens in the world can alter the itinerary

Actually, Fukuyama admitted that his *«historicist view of human development has always been only weakly deterministic» (Fukuyama,*

Afterworld of the 2006 edition, p. 354., 2006). While he maintains that there is a broad historical trend toward liberal democracy, he considered nevertheless that *«statesmanship, politics, leadership, and individual choice remain absolutely critical to the actual course of historical development. Thus, the future is really much more open than its economic, technological, or social preconditions may suggest». [Ibidem]*

By this statement, Fukuyama reemphasizes the role of individuals, political decision, contingencies and other factors in shaping our world.

Is there an end?

Another criticism is related to the mere idea of an end, arguing that History and events could not simply stop when liberal democracy will conquer the whole world, akin to a movie that comes to a happy end! However, about the end of History idea, Fukuyama explained: *(Fukuyama, The end of History and the last man, p. 64 and 65, 1992)*.

«This did not mean that there would be an end to events arising out of the births, deaths, and social interactions of humankind, or that there would be a cap on factual knowledge about the world». Rather, what he meant was *«a final form of society that was free from contradictions, and whose achievement would terminate the current historical process»*. Such a society would have no essentially better alternative, as the painful lessons of History have proven.

This last assertion may be hard to understand. For the sake of clarity, it may be compared to the situation of a man who is essentially satisfied by his life. He is wealthy, has a good job, good health, loving family, a beautiful house. He is also respected and protected by the state. Thus, he does not aspire to an ESSENTIALLY DIFFERENT life. He may nevertheless wish more of what he already has: more money, a big villa, and more achievements in his professional career, etc. This may be called a bourgeois mentality, but it is precisely what Fukuyama has in mind.

Conclusion

After reviewing the various pro and cons of Fukuyama's End of History theory, we may propose the following conclusions:

- Fukuyama's theory does not provide us with ready and immediate solutions for our current problems, ranging from economic crises to political and security problems and the like, but only long-term directions.
- His concept of liberal democracy is large, and may encompass many varieties of political and economic models. Moreover, it may look as the so-called Asian model, which mixes economic liberalization with careful state planning and a degree of authoritarianism, may be successful and suitable for some societies, at least in the foreseeable future.
- It must not provide political leaders with an illusion of «happy end», which may push them toward relaxed complacency. Our present world is still full of challenges and problems. If part of the world has effectively reached a high-level of prosperity, democracy and stability, many others people did not, posing grave dangers to world stability.
- The idea of End of History is mainly a historical and philosophical long-term prospect. Thus, the optimistic view of world affairs, although based on hard evidence about the desirability of liberal democracy, will make little difference for millions of people who still face, and may face throughout their life serious problems.
- Fukuyama does not rule out deep changes stemming from unexpected developments, such as technical and medical achievements which may lead us to a new world, or more grimly, to global destruction. But this obviously will mean that a new cycle of History had begun. This is what he called a «post-human future» in his later works ***(Fukuyama, 2002)***. Therefore, vigilance and action are necessary so that positive outcomes may prevail.

Despite these limitations, Fukuyama's brilliant theory shows us the way for our desired future. By demonstrating the inherent superiority of liberal democracy, it pushes us to work toward achieving this goal, by knowing at least what we want, and what the best options for ruling our complex societies are.

Bibliographic references

- Fukuyama Francis, **The end of History?**, The National Interest, Summer 1989.
- Fukuyama Francis, **The end of History and the last man**, New York, Free Press, 1992.
- Fukuyama Francis, **A reply to my critics**, The National Interest, no 16, p. 21-28, Winter 1989-1990.
- Fukuyama, Francis, **Our posthuman future**, Farrar, Strauss and Giroux, New York, 2002.
- Fukuyama Francis, **The end of History and the last man** (Afterword to the second paperback edition), p. 341-354, New York, Free Press, 2006.
- Huntington Samuel, **No exit: the errors of endism**, The National Interest, fall 1989. Reprinted in: Foreign Affairs, America and the world, Council of Foreign relations, 2002, p. 29-42.
- Kant Immanuel, **Idea for a universal history from a cosmopolitan purpose**, 1784, various editions.
- Kant Immanuel, **Perpetual peace**, 1795, various editions.
- Kimball Roger, **Francis Fukuyama and the end of History**, The new Criterion, New York, Volume 10, February 1992. Molly Elgin, ***Asian values, Stanford University, Summer 2010.]***
- Shi Winston, **Francis Fukuyama: End of history still in sight despite China's rise**, Stanford Daily, Stanford University, Sep. 7, 2014.
- Zakaria Fareed, **The rise of illiberal democracy**, Foreign affairs, Nov/ Dec 1997.

La responsabilité sociale des entreprises: un concept évolutif et controversé

Pauline Meouchi Ayoub[1]

Résumé

La responsabilité sociale des entreprises (RSE) n'est pas simplement un concept théorique ou une simple expression en vogue. C'est une orientation stratégique et un ensemble de pratiques qu'une entreprise décide d'adopter pour accomplir sa mission d'une manière efficace en intégrant volontairement les préoccupations sociales et environnementales à leurs activités et leurs relations avec leurs parties prenantes.

Une entreprise socialement responsable surpasse ses obligations légales, pour être en relation avec la société et prendre en compte toutes ses parties prenantes tout en respectant le nouvel équilibre entre une offre et une demande de comportements socialement responsables.

Les domaines d'action de la Responsabilité Sociale s'intéressent aux dimensions sociale et environnementale de l'activité des entreprises, mais aussi à la dimension économique. C'est le développement durable pratiqué au sein de l'entreprise.

Le débat sur l'intégration d'une obligation morale dans la stratégie d'une entreprise, fait toujours rage. Mais les nombreuses études réalisées depuis une quarantaine d'années tendent à montrer que les pratiques socialement responsables ont un impact positif sur la performance de l'entreprise.

(1) Professeur Associée, Université Libanaise, Institut des Sciences Sociales - Section II, Courriel: pauline.ayoub@gmail.com

1. Introduction

Vu les nombreux livres, articles et recherches académiques qui traitent le sujet de la «Responsabilité Sociale de l'Entreprise» (RSE), on ne peut qu'admettre que ce concept est désormais devenu un des sujets les plus exploités depuis les années trente du vingtième siècle. Pourtant, ceci n'empêche que ce concept amplement évolutif et largement controversé qui a fait couler beaucoup d'encre en Europe comme en Amérique, échappe toujours à une définition générale qui jouit d'une unanimité à l'échelle mondiale.

Cependant, La RSE est généralement reconnue comme étant la responsabilité des entreprises envers l'environnement et les communautés dans lesquelles elles opèrent, et ce, afin de mettre en uvre une économie au service de l'homme.

Tout au long du XX^{ème} siècle, le rôle des entreprises se limitait à produire et payer leurs impôts. Ainsi, l'idée même d'attribuer une responsabilité sociale aux entreprises paraissait absurde. Elle surprenait ceux qui croyaient depuis longtemps en la division des obligations qui attribue au secteur public le rôle de la préservation du bien-être de l'individu et de la société, et aux entreprises privées le seul but de maximiser leur profit.

Mais le concept de RSE a gagné beaucoup d'élan au milieu des années 1990, surtout avec la libéralisation des économies et le recul du rôle de l'Etat aux plans social et économique. Avec cette régression du rôle de l'Etat, de nombreux gouvernements ne parviennent plus à contrôler les effets nocifs des activités des entreprises. Dans ce contexte où l'Etat semble se désengager sur les plans sociaux et environnementaux, les revendications sociales se font de plus en plus pressantes et s'adressent désormais aux acteurs qu'on pense être en mesure de gérer le changement nécessaire afin de pallier aux insuffisances de la dynamique de marché, et de réduire ou d'atténuer les dégâts causés lors du processus de production: les entreprises.

Suite à la globalisation, le processus de production fut bouleversé. Un produit aussi simple qu'un ballon de football vendu sur le marché peut être le résultat d'un processus complexe de production: Les matières premières comme le cuir peuvent provenir du Brésil, et le fil synthétique

nécessaire à l'assemblage peut nous parvenir d'une usine chinoise, alors que la confection finale du ballon peut se produire au Pakistan. Cette chaîne de valeur, ou chaîne d'approvisionnement, qui permet d'obtenir le produit fini portant une marque mondialement connue, peut dissimuler des externalités négatives engendrées par la production: gaspillage d'eau, émissions nocives, extinction d'espèces, esclavage, corruption, travail des enfants...

Les gens d'affaires et les milieux académiques de la gestion, bien qu'indifférents à ces appels au départ, estiment aujourd'hui que l'entreprise doit réévaluer son rôle social et se livrer désormais à de nouvelles responsabilités, non seulement en s'auto-disciplinant mais aussi en prenant au sérieux son rôle au service de la société. Surtout que la RSE revêt une importance considérable pour ses parties prenantes, et en vue de l'avantage concurrentiel non négligeable que l'entreprise peut tirer de son exploitation intelligente de ce concept. Mais il ne suffit pas d'en parler, il faut que l'entreprise s'y investisse pleinement. Ainsi, la crédibilité de l'engagement de l'entreprise en faveur de la réduction des effets nocifs de ses activités doit être très soigneusement examinée.

Plusieurs facteurs alimentent et justifient cette évolution vers une responsabilité sociale des entreprises (CommissionEuropéenne, 2001, p. 5):

* les nouvelles préoccupations, priorités et attentes des citoyens, consommateurs, pouvoirs publics et investisseurs au vu de la mondialisation et des mutations industrielles;
* les critères sociaux, qui guident davantage les décisions d'investissement;
* les craintes croissantes suscitées par la détérioration de l'environnement provoquée par l'activité économique;
* la transparence apportée par les médias et les technologies de l'information et la communication dans les activités des entreprises.

Ceci dit, un nombre croissant d'entreprises reconnaissent de plus en plus clairement leur responsabilité sociale et la considèrent comme l'une des composantes de leur identité. Mais l'entreprise remplit-elle vraiment un rôle social? Nombreux sont ceux qui trouvent dans les actions sociales de l'entreprise privée des actions de philanthropie ou de publicité plutôt

que des actions proprement sociales. Comment a évolué ce concept de Responsabilité Sociale des Entreprises? Quels sont les différents points de vue qui animent le champ de débat dans ce domaine? Et comment les entreprises arrivent-elles à concilier les principes de la RSE avec les exigences du marché libre et de la globalisation?

Afin de pouvoir répondre à ces question, nous allons revoir l'évolution historique du concept de RSE depuis les années trente du XX^{ème} siècle, en passant en revue ses définitions et principes essentiels, ainsi que les principales théories sur lesquelles se fonde ce concept.

2. Définitions

Dans les publications spécialisées, et d'après les organisations mondiales, on trouve une multitude de définitions de la responsabilité sociale des entreprises (Margolis & Walsh, 2003). L'une des premières définitions est celle de Davis (Davis K., 1973) qui considère que la RSE concerne les comportements d'entreprises allant au-delà des exigences économique, technique ou légale dans un domaine déterminé. Et d'après Mackay et al. (Mackay, Mackay, & Barney, 2007), nous ajoutons que les actions de la RSE se concentrent sur des actions volontaires de la part de l'entreprise visant à améliorer les conditions environnementales et sociales dans lesquelles elle évolue. Cette définition est également à rapprocher de celle de Mc Williams et Siegel qui définissent la RSE comme un processus permettant la promotion des intérêts sociaux et sociétaux prioritairement à ceux des actionnaires et au-delà des exigences légales (McWilliams, Siegel, & Wright, 2005). L'investissement socialement responsable (ISR) d'après la revue 2012 de la RSE au Canada, est l'intégration de facteurs environnementaux, sociaux et de gouvernance d'entreprise dans la sélection et dans la gestion des investissements (Bragg, 2012).

Malgré leur grand nombre, les définitions de la RSE souffrent de problèmes qui limitent la recherche future, en distinguant entre la RSE stratégique, RSE altruiste, et RSE coercitive. Et jusqu'à ce que la théorie et la recherche peuvent adéquatement s'entendre sur ce problème, la recherche continuera à fournir un manque de résultats cohérents (McWilliams, Siegel, & Wright, 2005). Dans cet article, nous utilisons une définition exhaustive de la RSE sans distinguer entre les termes qui

lui sont liés comme l'investissement responsable, l'investissement responsable soutenant le développement durable, etc.(1)

La Commission Européenne dans son Livre Vert intitulé Promouvoir un Cadre Européen pour la Responsabilité Sociale des Entreprises, a tenté de recueillir une définition exhaustive qui réunit et résume les différentes définitions déjà présentées. Cette définition s'articule autour des enjeux de la Responsabilité Sociale, et propose de cerner les caractéristiques de la RSE de la façon suivante: «C'est l'intégration volontaire des préoccupations sociales et environnementales des entreprises à leurs activités commerciales et leurs relations avec leurs parties prenantes» (CommissionEuropéenne, 2001).

La définition du Livre Vert présente donc la RSE comme un concept dans lequel les entreprises intègrent les préoccupations sociales, humaines, culturelles, politiques, environnementales et économiques dans leurs activités et dans leurs interactions avec leurs parties prenantes sur une base volontaire. Ce qui nous permet de mettre en valeur les points suivants:

* la RSE couvre les aspects sociaux et environnementaux;
* la RSE ne se distingue pas des opérations commerciales, puisqu'elle vise à y intégrer les problèmes sociaux et environnementaux;
* la RSE est un concept volontaire;
* la RSE touche à la manière dont les entreprises interagissent avec leurs parties prenantes internes (dirigeants, salariés, employés) et externes (clients, fournisseurs, intermédiaires de financement, compagnies d'assurance, organisations non - gouvernementales...).

(1) Deux termes sont aujourd'hui utilisés pour designer la RSE: Responsabilité Sociale des Entreprises, et Responsabilité Sociétale des Entreprises.
L'adjectif «sociétal» répond mieux à l'élargissement du concept pour comprendre non seulement les dimensions sociales et environnementales mais aussi économiques, commerciales et financières de l'entreprise. Tandis que l'adjectif «social» donne à cette définition une vraie dimension RH et permet d'en faire un concept directement applicable pour les entreprises. Ce qui rend le terme plus adéquat avec le contexte actuel des entreprises. (Salmon Kurt, RSE: Une dimension Sociale ou Sociétale, http://www.kurtsalmon.com/fr-fr/ressourceshumain/vertical-insight/755/RSE-%3A-Une-dimension-Sociale-ou-Soci%C3%A9tale consulté le 16/4/2015).

Pour récapituler, la responsabilité sociale et environnementale des entreprises (RSE) consiste à volontairement intégrer des préoccupations sociales, environnementales et économiques dans le fonctionnement des entreprises et leurs interactions avec les parties prenantes[1]. Mais ajoutons que puisque la RSE envisage les relations de l'entreprise avec son environnement au sens le plus large du terme, cette responsabilité doit englober toutes les pratiques volontaires de l'entreprise ayant un impact sur son milieu physique, économique et social. Ceci dit, il n'y aurait donc pas à distinguer entre une RSE «interne» et une RSE «externe», les deux sphères étant le lieu d'obligations juridiques (respect des normes en matière de droit de l'environnement, de droit du travail) et d'engagements volontaires de nombreuses entreprises se voulant «socialement responsables» (Segal, Sobczal, & Triomphe, 2003).

L'expression responsabilité sociale se traduit donc par un comportement éthique et transparent vis-à-vis de la société et de l'environnement, dans plusieurs dimensions:

* En contribuant au développement durable, y compris à la santé et au bien-être de la société;
* En prenant en compte les attentes des parties prenantes;
* En respectant les lois en vigueur tout en étant en cohérence avec les normes internationales de comportement;
* En intégrant le comportement transparent et éthique dans l'ensemble de l'organisation et les mettant en uvre dans ses activités qui comprennent ses produits, ses services et ses processus, ainsi que dans ses relations qui correspondent aux activités de l'organisation au sein de sa sphère d'influence.

(1) La notion de parties prenantes (stakeholders en anglais) de l'entreprise regroupe les acteurs qui sont impactés par son fonctionnement. On distingue généralement les acteurs internes: dirigeants, salariés, syndicats et les acteurs externes: clients, fournisseurs, intermédiaires de financement (banques, gérants de fonds...), ONG, associations, citoyens, actionnaires et investisseurs.

Tableau 1: L'évolution des définitions de la Responsabilité Sociale des Entreprises

Auteurs	Définitions
Davis 1960 et 1973	La RSE concerne les actions et les décisions que prennent les hommes d'affaires pour des raisons qui vont, en partie, au delà des intérêts purement techniques et économiques de l'entreprise... Cela signifie qu'elle débute là où s'arrête la loi. Une entreprise n'est pas socialement responsable si elle se conforme au minimum requis par la loi, car c'est ce que n'importe quel bon citoyen est tenu de faire.
Mc Guire 1963	L'idée de RSE suppose que l'entreprise n'a pas seulement des obligations légales ou économiques, mais qu'elle a aussi des responsabilités envers la société qui vont au-delà de ces obligations légales ou économiques.
Walton 1967	Le concept de responsabilité sociale reconnait l'intimité des relations entre l'entreprise et la société et affirme que ces relations doivent être présentes à l'esprit des top managers de l'entreprise ainsi qu'à l'esprit de ceux qui s'occupent des différents groupes auxquels elle est reliée et qui poursuivent leurs propres buts.
Caroll 1979	La responsabilité sociale intègre l'ensemble des attentes économiques, légales, éthiques et philanthropiques que peut avoir la société à l'égard d'une entreprise à un moment donné.
Jones 1980	L'idée selon laquelle les entreprises, par delà les prescriptions légales ou contractuelles ont une obligation envers les acteurs sociétaux.
Wood 1991	La signification de la responsabilité sociétale ne peut être appréhendée qu'à travers l'interaction de trois principes: la légitimité, la responsabilité publique et la discrétion managériale, ces principes résultant de la distinction de trois niveaux de performance, institutionnelle, organisationnelle et individuelle.
Commission Européenne 2001	La RSE comme un concept dans lequel les entreprises intègrent les préoccupations sociales, humaines, culturelles, politiques, environnementales et économiques dans leurs activités et dans leurs interactions avec leurs parties prenantes sur une base volontaire.
La norme ISO 26000 2010	Responsabilité d'une organisation vis-à-vis des impacts de ses décisions et de ses activités sur la société et sur l'environnement, se traduisant par un comportement transparent et éthique qui contribue au développement durable y compris à la santé et au bien-être de la société, prend en compte les attentes des parties prenantes, respecte les lois en vigueur et est compatible avec les normes internationales, et est intégré dans l'ensemble de l'organisation et mis en uvre dans ses relations.

3. Les leviers de la RSE et ses domaines d'action

La responsabilité sociale est imbriquée dans une foule de concepts qui touchent à de nombreuses disciplines. Ainsi, l'ambivalence de la notion de RSE transparait dans le monde pluridisciplinaire de la RS où les frontières sont poreuses et ambigues. Mais cela présente aussi le défi complexe de coordonner de nombreux éléments qui ont des fondements et des directions théoriquement et pratiquement différentes.

Pour définir le périmètre de la responsabilité sociale de l'entreprise et identifier les domaines d'action appropriés vis-à-vis de sa société et de son environnement, on distingue les thèmes suivants qui représentent les domaines d'action de la RSE (CommissionEuropéenne, 2001):

- la gouvernance de l'organisation
- les droits de l'Homme
- les relations et conditions de travail
- l'environnement
- la loyauté des pratiques
- les questions relatives aux consommateurs
- les communautés et le développement local

La RSE s'intéresse donc aux dimensions sociale et environnementale de l'activité des entreprises, mais aussi à la dimension économique, et notamment à leurs relations avec leurs clients et fournisseurs. On distingue alors au sein du monde des affaires entre trois champs d'exercice de la RSE, connus sous le nom du «triple bottom line» ou la règle des 3 P «People, Profit, Planet»[(1)] (Segal, Sobczal, & Triomphe, 2003):

* l'engagement de l'entreprise au *service des communautés locales ou globales* (à travers notamment des contributions volontaires au service d'actions culturelles, humanitaires, etc..), et la prise en compte des *enjeux sociaux des décisions économiques* (à travers les questions de conditions de travail, d'emploi, d'équité professionnelle, etc....);

(1) Les 4 piliers du modèle anglo-saxon de la responsabilité corporative sont le social, l'environnemental, le sociétal et l'économique

* L'efficacité économique: innovation, prospérité, productivité sont ici des thèmes récurrents, surtout en termes de relations avec les parties-prenantes et les clients,
* La prise en compte par l'entreprise de l'impact de ses activités sur *l'environnement physique et «naturel»*. On pense ici aux changements climatiques, à l'usage de l'eau et du territoire, des ressources renouvelables et non renouvelables, au maintien de la biodiversité...

Ainsi, on remarque qu'en regroupant les différents domaines d'action de la RSE, on peut aboutir aux principaux enjeux de la responsabilité sociale qui touchent aux trois grands volets du développement durable: l'équité sociale, la responsabilité environnementale, et l'efficacité économique.

3.1. Les Enjeux Sociaux de la RSE

Toute entreprise joue un rôle social de premier ordre, vis-à-vis de ses salariés et vis-à-vis de la société où elle opère. Ce rôle se traduit dans les domaines suivants:

3.1.1. Respect des droits de l'Homme

Une entreprise socialement responsable s'engage à respecter les droits humains que se soit des salariés ou des consommateurs. A ce propos, l'entreprise respecte même les droits de l'homme de ses fournisseurs et sous-traitants implantés dans des pays émergeants ou en voie de développement. Et cela notamment vis-à-vis de l'interdiction du travail des enfants.

3.1.2. Relations et conditions de travail

Au moment où le stress au travail devient le fléau de l'entreprise moderne, la démarche RSE s'intéresse à passer au-delà de la réglementation pour maintenir les ambiances sereines au travail qui favorisent de bonnes relations au sein de l'entreprise, ainsi que de meilleures conditions de travail. Et cela à travers le parcours suivant:

* **Promouvoir le bien être des salariés** afin de les motiver dans leur travail, ce qui contribue à les fidéliser et en retire des bénéfices économiques directs. Il s'agit en particulier d'anticiper la perte d'expérience et de savoir-faire, en offrant la possibilité aux salariés de se former et de se qualifier tout au long de leur vie professionnelle.

* **Assurer la santé et la sécurité au travail** devient une forte préoccupation des entreprises. Les accidents du travail et les maladies professionnelles ne sont plus perçus comme une fatalité mais comme un dysfonctionnement qu'il faut régler en assurant un environnement sain et un meilleur milieu de travail sans risques.

* **Egalité et non-discrimination**, même à l'embauche, et surtout en matière d'égalité homme-femme, et de non-discrimination en ce qui concerne les minorités. Dans ce domaine, une entreprise socialement responsable entame une démarche qui garantit des mesures préventives des discriminations, en assurant l'égalité des chances et la promotion de la diversité dans le cadre de la gestion des ressources humaines, en adoptant des labels égalité et diversité qui visent à prévenir les discriminations et à promouvoir la diversité parmi les employés des secteurs public et privé. Ces labels valorisent l'égalité et la diversité dans le sphère du travail, en permettent aux entreprises d'évaluer leurs processus de ressources humaines en les comparant aux bonnes pratiques de recrutement et d'évolution professionnelle.

* **Emploi des personnes handicapées**: tout employeur du secteur privé et tout établissement public à caractère industriel et commercial, occupant 20 salariés et plus, est tenu d'avoir dans son effectif, au moins 3% (articles 73, 74) de personnes reconnues travailleurs handicapés.(1)

* **Réinsertion sociale**, par l'emploi des personnes exclues et en difficulté, tels les anciens détenus, les immigrés et les sans-abri.

3.2. Enjeux Economiques

La RSE est au cur de l'activité économique des entreprises, et notamment de leurs relations avec les clients et les fournisseurs, tout en s'adaptant à la globalisation et aux mutations du marché pour rester économiquement viables, innovantes et améliorer les processus de production. Une entreprise socialement responsable vise à assurer sur le plan économique:

* **Un comportement éthique des affaires**, en favorisant la transparence

(1) Loi du 23 septembre 1946 portant Code du travail au Liban, dans sa teneur modifiée au 29 mai 2000.

et le dialogue auprès des acteurs de l'entreprise: actionnaires, clients, fournisseurs, créditeurs, pouvoirs publics...

* **Une augmentation de la valeur économique «qualitative» de l'entreprise**, (éthique, réputation, marques, brevets, système d'information...) aux dépens de la valeur économique «quantitative» (actif, carnet de commandes, trésorerie...).

* **Une nouvelle stratégie managériale qui assure la pérennité et le développement de l'entreprise** à travers le passage d'un management «intuitif» basé sur le court terme, à un management anticipatif basé sur toute une stratégie d'entreprise organisée, grâce à une communication réussie avec sa clientèle et une meilleure compréhension de son environnement. Cela se traduit par une mise en place d'indicateurs de performance et une anticipation aux changements nécessaires.

* **Une relation saine et équilibrée avec les fournisseurs et les sous-traitants**, qui s'assure de la pertinence des programmes de commandes, souligne l'innovation, respecte les délais de paiement raisonnables et conformes avec la loi, évite les pratiques abusives, anticipe les évolutions technologiques, favorise le co-développement, et met en place un système d'alertes commun...

* **L'entretien du capital immatériel**, la valeur réelle des entreprises ne se limite pas à sa capacité à générer des profits, mais s'étend à un certain nombre de facteurs qui n'apparaissent pas au bilan comptable, comme la compétence et la motivation des collaborateurs, la fidélité de ses clients, de ses fournisseurs, de ses partenaires, et de ses actionnaires. La RSE permet d'investir dans ce capital immatériel et d'améliorer ainsi la valeur de l'entreprise, en évaluant ce capital, réduisant sa consommation, ses risques, et les externalités négatives qu'il génère.

3.3. Enjeux environnementaux

Le changement climatique, l'épuisement des ressources non renouvelables, les tensions sur le marché de l'énergie entraînant une forte poussée des prix de l'énergie, l'usage de l'eau et du territoire, la perte de biodiversité sont autant de phénomènes qui appellent à une maîtrise des

externalités négatives générées par les entreprises. La préoccupation des entreprises à ce niveau comprend plusieurs actions:

* **La prévention de la «pollution de l'air»** en limitant l'introduction directe ou indirecte dans l'air ambiant de substances susceptibles d'avoir des effets nocifs sur la santé ou l'environnement. Et puisque le secteur des transports est une source principale de pollution atmosphérique et d'émissions de gaz à effet de serre (GES), l'entreprise socialement responsable peut prendre des mesures pour réduire cet impact en encourageant l'acquisition de véhicules économes et propres, comme les véhicules électriques, et en organisant les transports des marchandises et. mettant en place des plans efficients de déplacement pour ses collaborateurs. L'entreprise peut aussi encourager l'autopartage et le covoiturage, ainsi que la conduite «écologique» en agissant sur le comportement du conducteur au volant qui peut avoir une incidence forte sur la consommation des véhicules et donc les émissions de gaz polluants. La pollution de l'air peut être prévenue aussi en maitrisant les «gaspillages» d'énergie dans l'entreprise en optimisant les performances environnementales des bâtiments.(1)

* **La gestion responsable des déchets** qui commence par la prévention de sa production, passant par la réutilisation et le recyclage, jusqu'à l'élimination finale, tout en s'assurant que leur élimination est conforme à la réglementation. Ce qui nécessite d'identifier les types de déchets générés par l'entreprise et la mise en place d'un plan qui facilite l'organisation et la gestion des déchets au quotidien, comme par exemple un tri des déchets à la source, une collecte séparée des déchets, la tenue d'un registre de suivi des déchets, etc.

* **La protection de la biodiversité** et des liens et interactions qui existent entre les espèces peuplant notre planète et leurs milieux de vie. Une entreprise socialement responsable agit pour prévenir la perte de biodiversité, opère des choix stratégiques en faveur de la biodiversité, et sensibilise ses salariés à la protection de la nature.

(1) Un bâtiment durable est un bâtiment qui réduit les impacts sur l'environnement, réduit les rejets de CO, et utilise plus efficacement l'énergie.

Tableau 2: Les principes de la responsabilité sociale tels que déduits de la norme ISO 26000

Redevabilité (art. 4.2)	«Il convient qu'une organisation soit en mesure de répondre de ses impacts sur la société, l'économie et l'environnement.»
Transparence (art. 4.3)	«Il convient qu'une organisation assure la transparence des décisions qu'elle prend et des activités qu'elle mène lorsque celles-ci ont une incidence sur la société et l'environnement.»
Comportement éthique (art. 4.4)	«Il convient qu'une organisation se comporte de manière éthique.»
Reconnaissance des intérêts des parties prenantes (art. 4.5)	«Il convient qu'une organisation reconnaisse et prenne en considération les intérêts de ses parties prenantes et qu'elle y réponde.»
Respect du principe de légalité (art. 4.6)	«Il convient qu'une organisation accepte que le respect du principe de légalité soit obligatoire.»
Prise en compte des normes internationales de comportement (art. 4.7)	«Il convient qu'une organisation prenne en compte les normes internationales de comportement tout en respectant le principe de légalité.»
Respect des droits de l'Homme (art. 4.8)	«Il convient qu'une organisation respecte les droits de l'Homme et reconnaisse à la fois leur importance et leur universalité.»

* Source: ISO 26000 Responsabilité sociétale, disponible sur: https://www.iso.org/obp/ui/#iso:std:iso:26000:ed-1:v1:fr:tab:2 consulté le 16/4/2015

4. La responsabilité sociale et le développement durable

Le développement durable est un concept largement accepté et un objectif essentiel qui a été reconnu internationalement à la suite du rapport de Brundtland intitulé «Notre avenir à tous» en 1987 dérivant de la Commission mondiale sur l'environnement et le développement, qui prêche un «agenda mondial pour le changement.» Ses objectifs sont l'élimination de la pauvreté, la santé pour tous, la justice sociale et la satisfaction des besoins de la société tout en vivant dans le respect de l'équilibre écologique de la planète, sans compromettre la capacité des générations futures à répondre à leurs besoins (Brundtland, 1987, p. 14). Depuis la rédaction de ce rapport, de nombreux congrès internationaux ont souligné l'importance de ces objectifs comme la Conférence des

Nations Unies sur l'environnement et le développement en 1992 et le Sommet Mondial pour le développement durable de 2002, et la conférence Rio + 20 qui s'est tenue à Rio de Janeiro, au Brésil, du 20 au 22 juin 2012 (DAES, 2015).

La responsabilité sociale, bien qu'elle se concentre sur l'organisation et non sur la planète, est étroitement liée au développement durable. En effet, la contribution au développement durable est un objectif principal de toute organisation socialement responsable qui peut à travers ses actions contribuer de manière significative au développement durable.

La Responsabilité Sociale des entreprises est donc la déclinaison des principes du développement durable à l'échelle de l'entreprise. C'est une approche globale et compréhensive, à différents axes d'actions, qui permet à une entreprise de s'évaluer en termes économiques, sociaux et environnementaux tout en favorisant son développement sa performance et sa croissance. La Responsabilité Sociale des Entreprises correspond à l'intégration de la notion de développement durable dans la stratégie et les pratiques de l'organisation (UnionEuropéenne, 2015).

La norme ISO 26000 explique cette relation entre la RSE et le développement durable dans l'article 3.3.5 de la façon suivante: «La responsabilité sociétale est étroitement liée au développement durable. Etant donné que le développement durable couvre les objectifs économiques, sociaux et environnementaux communs..., il peut être utilisé pour traduire les attentes plus larges de la société [...]. En conséquence, il convient que la contribution au développement durable soit un objectif essentiel pour toute organisation engagée dans une démarche de responsabilité sociétale» (ISO 26000 Responsabilité sociétale, 2010).

5. L'évolution historique du concept de RSE

Une petite genèse du parcours historique du concept de la RSE permet de mieux percevoir ses fondements.

5.1. La philanthropie

Historiquement, la philanthropie est l'une des premières pratiques de responsabilité sociale de l'entreprise. L'histoire de la RSE remonte à la

fin du XIXème siècle, durant la seconde révolution industrielle. A cette époque, ces pratiques viennent comme une réponse à une inspiration religieuse protestante qui liait la réussite de l'homme d'affaire et le salut de son âme à sa contribution au bien-être de la société en général. Une des figures emblématique de cette période est Andrew Carnegie qui analyse les «devoirs de l'homme de bien» en 1889, et contribue à la naissance de l'«évangile social» (Carnegie, 1998). La recherche du profit n'est pas alors considérée comme l'ultime but de l'entreprise, et on critique même les abus de l'entreprise capitaliste. A cause des confrontations entre les visions protestante et capitaliste, l'entreprise se trouve contrainte à reconsidérer les conséquences sociales de ses actions et essayer de réaliser un certain équilibre entre ses intérêts privés et l'intérêt public, en exerçant responsablement son pouvoir au sein de l'entreprise. Les concepts protestants de «public service» et «stewardship» laissent entendre qu'aucune entreprise ne peut prospérer si son seul souci est de faire des profits, et que le propriétaire doit satisfaire les besoins de la société dans son ensemble, répondre de ses actes devant Dieu et être responsable socialement (Masaka, 2008).

5.2. La conceptualisation

Le XX^{ème} siècle vient fournir avec Bowen une justification suivant laquelle la responsabilité sociale n'est plus considérée comme une simple charge pesant sur la conscience des hommes d'affaires, mais une «troisième voie» située à mi-chemin entre la régulation étatique et le pur laisser-faire. Une sorte d'autorégulation par les entreprises, visant à la fois le progrès économique, la justice, la liberté et le développement des personnes, bref, à générer un niveau de bien être plus élevé dans la société. Au lendemain de la Seconde Guerre Mondiale, cet économiste d'inspiration keynésienne publie en 1953 son ouvrage intitulé Social Responsabilités of the Businessman. Il devient alors le père fondateur du concept de RSE, et introduit cette notion dans le champ académique. Cet auteur définit la RSE comme «l'obligation pour les hommes d'affaires de réaliser les politiques, de prendre les décisions et de suivre les lignes de conduite répondant aux objectifs et aux valeurs qui sont considérés comme désirables dans notre société» (Bowen, 1953, p. 6). Bowen a même élaboré tous les détails récents relatifs au concept de RSE - jusqu'au développement durable et l'audit social.

5.3. La théorie des parties-prenantes

La notion de partie prenante est née d'une exigence nouvelle de la société civile qui demande que les entreprises rendent compte des répercussions sociales et environnementales de leur activité à tout acteur interne ou externe à l'entreprise, concerné par son bon fonctionnement sur le plan de la responsabilité sociale. Il s'agit donc d'intégrer le contexte mondial et local dans la réflexion stratégique de l'entreprise, ou autrement dit, d'après le terme employée par René DUBOS lors du premier sommet sur l'environnement en 1972, il s'agit d'«agir local, penser global». La théorie des parties-prenantes ou des stakeholders apparaît aux Etats-Unis au début des années soixante. Les stakeholders ou parties prenantes sont littéralement les personnes qui ont un intérêt dans l'entreprise, par opposition aux shareholders (actionnaires). Cette théorie implique que le but de l'entreprise n'est pas simplement de satisfaire les actionnaires, mais d'atteindre un équilibre équitable entre les différents groupes impliqués, de près ou de loin, dans l'entreprise: salariés, fournisseurs, clients, gouvernement, communauté locale, société, banquiers...

5.4. Les opposants de la RSE

Le concept de RSE qui implique l'intégration d'une dimension morale et éthique au monde des affaires a réveillé l'opposition des défenseurs des thèses économiques néoclassiques qui confient à la main invisible du marché libre la tâche de régler les externalités négatives générées par le processus de production.

5.4.1. Les thèses néoclassiques

Parmi les principaux opposants de la responsabilité sociale des entreprises, on cite Milton Friedman (1962 et 1970) et Théodore Levitt (1958). Ces auteurs insistent sur le fait que le premier rôle des entreprises est de maximiser l'avoir des actionnaires, et non pas de se préoccuper de la responsabilité sociale. D'après Friedman, «Si l'entreprise respecte les règles du jeu, à savoir une concurrence libre et ouverte, elle n'a qu'une seule responsabilité sociale: combiner ses ressources de manière à maximiser ses profits. La maximisation des profits serait garante du

développement économique qui, par retombées, profiterait à l'ensemble de la société, donc à l'intérêt commun. La Responsabilité Sociale de l'Entreprise est d'accroitre ses profits» (Friedman, 1970, p. 11).

Pour Friedman, c'est la main invisible ou la dynamique du marché libre et compétitif qui moralise le comportement corporatif. Ainsi, il situe la moralité hors de l'entreprise.

C'est sur cette ligne d'arguments, qu'Aupperle, Caroll et Hatfield soulignent que les entreprises soucieuses de leur rôle socialement responsable supportent des coûts supplémentaires qui ne sont pas supportés pas les autres entreprises, et que, par conséquent, cela procure un désavantage concurrentiel (Aupperle, Carroll, & Hatfield, 1985). Ces coûts peuvent réduire les profits et la création de valeur pour l'actionnaire, conduire à des équilibres marchands sous-optimaux, et diminuer la création de richesse à l'échelle de l'économie toute entière.

5.5. Les défenseurs de la RSE

Les défenseurs des courants de la responsabilité sociale et de l'éthique des affaires construisent leurs arguments sur des modèles théoriques en rupture avec le modèle néoclassique qu'ils trouvent inadéquat pour traiter les phénomènes tels que la concentration du pouvoir et la détérioration environnementale... Les courants qui défendent la RSE reposent sur trois approches fondamentales:

5.5.1. L'approche moraliste

L'approche moraliste de la responsabilité sociale repose sur l'idée que l'entreprise et ses activités, comme tout autre domaine de la vie, sont sujettes au jugement moral et doivent être évaluées sur le plan moral. Et puisque l'éthique vise à déterminer les règles qui doivent régir la conduite humaine, les valeurs fondamentales et les traits de caractère à développer dans la vie, alors l'éthique des affaires est le domaine qui cherche à comprendre et à appliquer le concept de moralité à l'entreprise et à ses activités. Ainsi selon les tenants de cette approche, la responsabilité sociale de l'entreprise découle de sa responsabilité morale: l'entreprise doit adopter une démarche socialement responsable parce qu'il est de son devoir moral de le faire.

5.5.2. L'approche contractuelle

Une deuxième ligne d'argumentation est celle de la vision contractuelle de l'entreprise. D'après les auteurs affiliés à cette vision, les entreprises n'ont pas les compétences nécessaires pour gérer des préoccupations qui ne relèvent pas de leur métier. Toutes les ressources qui vont alors être consacrées à des actions socialement responsables risquent d'être gaspillées et sous-utilisées. Dans cette perspective, l'entreprise n'est pas en mesure de gérer les externalités et la production de biens publics dans un cadre de pratiques volontaires. Au contraire, l'entreprise doit se concentrer sur son métier et sur le seul objectif de maximiser leur profit, et verser une partie de ses résultats à des associations ou des organismes spécialisés dans le traitement d'enjeux sociaux ou environnementaux (Galbraith, 1967). Ici, Galbraith, comme Friedman, situe la responsabilité sociale hors de l'entreprise, pour lui c'est la réglementation étatique qui moralise le comportement des entreprises, et non les actions volontaires de l'entreprise.

5.5.3. L'approche utilitaire

La perspective utilitaire défend l'idée qu'à long et moyen termes, ce qui est bon pour la société est également bon pour l'entreprise, ce qui suppose corrélativement et de manière implicite que ce qui est bon pour l'entreprise l'est aussi pour la société, postulat fondamental des thèses néoclassiques. Cette approche s'appuie sur trois arguments principaux:

- l'entreprise socialement responsable peut profiter des opportunités de marché provoquées par le changement des valeurs sociales et environnementales;
- un comportement socialement responsable peut fournir à l'entreprise un avantage compétitif;
- une stratégie de responsabilité sociale permet à l'entreprise d'anticiper et même d'empêcher certains développements législatifs.

Dans cette optique, la responsabilité sociale se trouve réduite à un outil de marketing. Elle s'intègre parfaitement à la vision néoclassique des finalités corporatives où la fin ultime de l'entreprise est de poursuivre ses propres intérêts de croissance et de profitabilité.

6. Les impacts positifs des pratiques socialement responsables

En 2006, le PNUE publie ses Principes pour l'Investissement Responsable, rédigés par 70 experts d'un groupe multipartite.[1] Par la suite, des investisseurs institutionnels de partout dans le monde sont devenus signataires:

> *«En tant qu'investisseurs institutionnels, nous avons le devoir d'agir au mieux des intérêts à long terme de nos bénéficiaires. Dans ce rôle fiduciaire, nous estimons que les questions environnementales, sociales et de gouvernance d'entreprise (ESG) peuvent influer sur la performance des portefeuilles d'investissement (à des degrés divers selon les entreprises, les secteurs, les régions, les classes d'actifs et le moment). Nous sommes en outre convaincus que l'application de ces Principes pourra mettre les investisseurs mieux en phase avec les grands objectifs de la société.» (PNUE, 2006, p. 3)*

Six principes fondamentaux sont à prendre en considération par les investisseurs qui s'engagent dans ce programme:

* Prendre en compte les questions ESG[2] dans les processus d'analyse et de décision en matière d'investissements.
* Etre un investisseur actif et prendre en compte les questions ESG dans les politiques et pratiques d'actionnaires.
* Demander aux entités dans lesquelles ils investissent de publier des informations appropriées sur les questions ESG.
* Favoriser l'acceptation et l'application des Principes auprès des acteurs de la gestion d'actifs.

---

(1) Les Principes pour l'investissement responsable ont été établis par un groupe international d'investisseurs institutionnels en raison de l'importance croissante des questions environnementales, sociales et de gouvernance d'entreprise pour les pratiques d'investissement. Ce processus a été institué par le Secrétaire général de l'Organisation des Nations Unies.

(2) Les critères ESG sont les critères Environnementaux, Sociaux et de Gouvernement. Ce sont les critères extra-financiers pris en compte dans la gestion socialement responsable. Ils permettent de mesurer l'exercice de la responsabilité des entreprises vis-à-vis de l'environnement et de leurs parties prenantes (clients, partenaires, salariés et concitoyens).

* Travailler ensemble pour accroître l'efficacité dans l'application des Principes.

* Rendre compte individuellement des activités et des progrès dans l'application des Principes.

En janvier 2015, le nombre de signataires des principes du PNUE a atteint 1371 investisseurs[1] (PRI, 2015). Qu'est-ce qui pousse ces investisseurs internationaux à signer ce programme?

Récemment, Mackey et Barney, montrent que l'entreprise et ses managers ont intérêt à s'engager dans des actions responsables afin de mieux valoriser l'entreprise sur les marchés financiers puisque l'engagement dans une démarche responsable est susceptible d'avoir des impacts positifs à différents niveaux de l'entreprise. Ce qui, au final est susceptible d'avoir un impact positif sur sa performance et sa position concurrentielle (Mackey, Mackey, & Barney, 2007). En effet, Les résultats des nombreuses études réalisées depuis une quarantaine d'années tendent à montrer que les pratiques socialement responsables ont un impact positif sur la performance économique de l'entreprise (McWilliams & Siegel, 2000). Néanmoins, en adoptant une démarche ou une stratégie socialement responsable, l'entreprise peut jouir de plusieurs impacts positifs. Et on cite ci-contre plusieurs points pertinents dans ce cadre qui viendraient expliquer l'effet positif à long terme de la RSE sur la rentabilité et la valeur de l'entreprise:

* garantir un meilleur accueil des communautés où l'entreprise cherche à s'implanter;

* augmenter son pouvoir d'attraction et de rétention accru sur la main-d'uvre spécialisée, et ainsi réduire ses frais de fonctionnement;

* améliorer la satisfaction et la productivité des salariés;

* accéder plus facilement aux marchés de capitaux;

* stimuler l'intérêt croissant des investisseurs et la rétention des actionnaires;

(1) D'après la dernière mise à jour de la liste de signataires disponible sur le site officiel du programme: http://www.unpri.org/signatories/signatories/ consulté le 22 avril 2015.

* attirer les investisseurs cherchant des investissements socialement responsables
* jouir d'une réputation enviable auprès des fournisseurs, distributeurs et consommateurs;
* satisfaire et fidéliser la clientèle en répondant à ses exigences et attentes;
* optimiser la compétitivité avec sa philosophie écologique, et différencier positivement ses produits par rapport aux concurrents moins impliqués dans ce type de démarche;
* mieux prévoir et gérer les risques;
* éviter les amendes ou sanctions juridiques en allant au-delà des exigences légales et des réglementations spécifiques à l'activité de l'entreprise; ce qui permet d'établir de bonnes relations avec les autorités et le grand public;
* adopter des approches efficaces et moins énergivores, qui se traduisent par de réelles économies et une meilleure gestion des ressources;
* maîtriser les coûts environnementaux et sociaux et minimiser les coûts implicites liés à des actions «irresponsables» qui peuvent potentiellement générer d'importants coûts explicites (pour réparer par exemple des effets externes négatifs);
* apporter un niveau de réponse plus satisfaisant aux attentes des parties prenantes.

Même si les impacts positifs paraissent évidents d'un point de vue empirique, les résultats sont assez partagés et n'arrivent pas à conclure clairement sur la nature et le sens de la relation entre performance sociale et performance économique (McWilliams & Siegel, 2000) (Barnett & Salomon, 2006). Quelques auteurs affirment toujours qu'une démarche socialement responsable de la part de l'entreprise est susceptible d'augmenter les coûts d'agence et de contrôle, de générer une utilisation sous-optimales des ressources de l'entreprises et au final d'avoir un effet négatif sur la performance économique et plus généralement sur les équilibres de marchés (Hellwig, 2000) (Tirole, 2001). Mais pour d'autres auteurs, la responsabilité sociale et environnementale de l'entreprise est

susceptible d'avoir un impact positif sur la performance économique de l'entreprise (Freeman, 1984) (Porter & Kramer, 2006) (Cespa & Cestone, 2007).

7. Conclusion

La responsabilité sociétale des entreprises n'est pas un concept totalement nouveau. Il date depuis plus d'une cinquantaine d'années, tandis que, de tout temps, plusieurs entreprises et organisations de tous genres ont appliqué les principes de la RSE. De nos jours, ces principes se regroupent sous le nom de la RSE reconnue comme étant «l'intégration volontaire des préoccupations sociales et environnementales des entreprises à leurs activités commerciales et leurs relations avec leurs parties prenantes» (CommissionEuropéenne, 2001). Et la publication de la norme ISO 26000 sur la RSE formalise ce qui est attendu de la part des entreprises en ce qui concerne les pratiques responsables.

La responsabilité sociale des entreprises se divise désormais en trois domaines d'action principaux: le domaine social, le domaine environnemental et le domaine économique. Ces trois domaines englobent la totalité des actions volontaires de l'entreprise et touchent à l'environnement externe et interne de l'entreprise (Segal, Sobczal, & Triomphe, 2003). Ceci dit, la RSE est donc l'intégration des principes du développement durable à l'échelle de l'entreprise.

Dans ce contexte, agir conformément aux principes de la RSE devient une nécessité pour l'entreprise en lui assurant le consentement des principales parties prenantes et une réputation enviable. Ces comportements socialement responsables sont de plus en plus considérés comme un facteur de plus-value pour l'entreprise.

Malgré l'impact positif qu'a la responsabilité sociale sur la société, l'environnement et l'entreprise elle-même, des voix qui contestent sa validité au sein de l'entreprise se font entendre. Ainsi, dès l'introduction de la notion dans le champ académique, les théories commencent à apparaitre. Quelques-unes voyait le RS comme une des responsabilités des entreprises, tandis que les autres opposaient cette vision, en insistant que la seule responsabilité des entreprise est celle de la maximisation des

profits, et que la responsabilité sociale doit résider hors de l'entreprise qui n'est pas en mesure de l'appliquer adéquatement.

Aujourd'hui, après un demi-siècle d'application de la RSE, les analyses comparées des discours de RSE dans les entreprises ainsi que les rapports de RSE rédigés même par les départements chargés de tracer la stratégie de responsabilité sociale des entreprises, semblent montrer que ces entreprises restent assez largement dominées par les exigences de profitabilité. (Gendron, 2004). Dans cette optique, la RSE risque de se muer en une nouvelle méthode de légitimité qui se cristallise dans une vision utilitaire en quête d'une meilleure image que l'entreprise astique à travers des relations «responsables» avec l'ensemble de la société (Gendron, 2000).

Bibliographie

- Aupperle, K. E., Carroll, A. B., & Hatfield, J. D. (1985). An empirical Examination of the Relationship between Corporate Social Responsibility and Profitability.
- Barnett, M., & Salomon, R. (2006). Beyond Dichotomy: The Curvilinear Relationship Between Social Responsibility and Financial Performance. Strategic Management Journal, 27, pp. 1101-1122.
- Bowen, H. R. (1953). Social Responsibilities of the Businessman. Consulté le 4 21, 2015, sur http://www.amazon.com/Responsibilities-Businessman-University-Faculty-Connections/dp/1609381963
- Bragg, I. (2012). rapport sur le ISR. Revue de la responsabilité sociale au Canada, p. 7. Récupéré sur http://isresponsable.ca/wp-content/uploads/CSRIR-2012-French.pdf
- Brundtland, G. H. (1987). Notre avenir à tous - Rapport Brundtland. Oslo: Nations Unies. Consulté le 4 16, 2015, sur http://reseauculture21.fr/wp-content/uploads/2012/05/RapportBrundtland.pdf
- Carnegie, A. (1998). The Gospel of Wealth. Consulté le 4 16, 2015, sur http://carnegie.org/fileadmin/Media/Publications/PDF/THE_-GOSPEL_OF_WEALTH_01.pdf
- Carroll, A. (1979). A three-dimensional conceptual model of corporate social perfor-mance. Academy of Management Review, 4, p. 500.
- Cespa, G., & Cestone, G. (2007). Corporate Social Responsibility and Managerial Entrenchment. Journal of Economics & Management Strategy, 16, pp. 741-771.
- CommissionEuropéenne. (2001). Livre Vert: Promouvoir un cadre europeen pour la responsabilite sociale des entreprises. Récupéré sur http://ec.europa.eu/entreprise/csr/index_fr.htm

- DAES, D. d. (2015). Conférences et sommets de haut niveau. Nations Unies. Consulté le 4 21, 2015, sur http://www.un.org/fr/development/desa/about/conferences.shtml
- Davis, K. (1960). Can business afford to ignore social responsibilities? Spring.
- Davis, K. (1973). The case for and against business assumption of social responsibilities, (Vol. 16). Academy of Management Journal.
- Freeman, R. (1984). Strategic Management: A Stakeholder Perspective. Englewood Cliffs: Prentice-Hall.
- Friedman, M. (1962). Capitalism and Freedom. University of Chicago Press.
- Friedman, M. (1970, September 13). the Social Responsibility of Business is to Increase Its Profits. The New York Times Magazine.
- Galbraith, J. k. (1967). The New Industrial State. James Madison Library. Consulté le 4 21, 2015, sur http://press.princeton.edu/titles/8389.html
- Gendron, C. (2000, septembre 1). La responsabilité sociale. revue du MAUSS, 15, pp. 320-325.
- Gendron, C. (2004, Octobre). Entre responsabilité sociale et entreprise, une éthique d'intérets? Entreprise Ethique, 21, pp. 100-104.
- Hellwig, M. (2000). On the Economics and Politics of Corporate Finance and Corporate Control. Corporate Gouvernance, pp. 95-134.
- ISO 26000 Responsabilité sociétale. (2010). ISO. Consulté le 4 16, 2015, sur https://www.iso.org/obp/ui/#iso:std:iso:26000:ed-1:v1:fr:tab:2
- Jones, T. (1980). Corporate social responsibility revisited, redefined. California Management Review, pp. 59-67.
- Levitt, T. (1958, Sept/Oct). The dangers of social responsibility. Harvard Business Review, pp. 41-50.
- Mackey, A., Mackey, T., & Barney, J. (2007). Corporate Social Responsibility and Firm Performance: Investor Preferences and

Corporate Strategies. Academy of Management Review, 32, pp. 817-835.

- Margolis, J., & Walsh, J. (2003). Misery Loves Companies: Rethinking Social Initiatives by Business (Vol. 48). Administrative Science Quarterly, vol.48, pp 268-305.
- Masaka, D. (2008). Why enforcing corporate social responsibility is morally questionable. Electronic journal of business ethics and organization studies, 13, 13-21.
- McGuire, J. (1963). Business and society. New York: McGraw Hill.
- McWilliams, A., & Siegel, D. (2000). coroporate Social Responsibility and Financial performance: Correlation or Misspecification? Strategic Management Journal, 21, pp. 603-609.
- McWilliams, A., Siegel, D., & Wright, P. (2005). Corporate Social Responsibility: Strategic Implications. Chicago: Rensselaer Working Papers in Economics. Récupéré sur http://www.rpi.edu/dept/economics/www/workingpapers/
- PNUE. (2006). Principes pour l'Investissement Responsable. PNUE. Consulté le 4 22, 2015, sur http://www.unepfi.org/fileadmin/documents/pri_francais.pdf
- Porter, M., & Kramer, M. (2006, December). Strategy and Society: The Link Between Competitive Advantage and Corporate Social Responsibility. Harvard Business Review.
- PRI. (2015). Principles for Responsible Investment. United Nations. Récupéré sur http://www.unpri.org/signatories/signatories/
- Salmon, K. (s.d.). RSE: Une dimension sociale ou societale. Ressource Humaine et Management. Consulté le 4 16, 2015, sur http://www.kurtsalmon.com/fr-fr/ressourceshumain/vertical-insight/755/RSE-%3A-Une-dimension-Sociale-ou-Soci%C3%A9tale
- Segal, J.-P., Sobczal, A., & Triomphe, C.-E. (2003). La responsabilite sociale des entreprises et les conditions de travail. Dublin: Eurofound.
- Tirole, J. (2001). Corporate Governance. Econometrica, 69, pp. 1-35.
- UnionEuropéenne. (2015). Rapport sur la responsabilité sociétale et

environnementale. Aquitaine. Consulté le 4 15, 2015, sur http://www.europe-en-aquitaine.eu/system/files/u1/fiche_rse.pdf

- Walton, C. (1967). Corporate social responsibilities. Belmont, CA: Wadsworth.
- Wood, D. (1991). Corporate Social Performance Revisited. Academy of Management Review, 16, pp. 691-718.

Les interdits alimentaires en islam : Le tabou du porc
Etude menée auprès de la communauté libanaise à Ottawa

Nada Tawil Tahchi[1]

«L'homme est probablement consommateur de symboles autant que de nutriments».

Jean Trémolières

Résumé

Bien que la viande de porc soit formellement interdite en Islam, les différentes sourates du Coran ne précisent pas le fondement de cette interdiction, mais ordonnent tout simplement son exécution au nom de la volonté divine. De ce fait, plusieurs hypothèses sont soumises à cet égard.

Alors que les savants s'acharnent à justifier ces interdits par des raisonnements historiques, mystiques et scientifiques, les fidèles s'intéressent de moins en moins à leurs tentatives parce qu'en Islam manger ne relève pas d'un besoin biologique mais d'un besoin d'intégration et d'identification symbolique au groupe confessionnel, au sens restreint, et à la Oumma musulmane au sens plus large.

Le présent article est une modeste démarche pour questionner, décrire et analyser, d'une manière non exhaustive, la prohibition du porc en situation de migration en prenant comme échantillon le vécu de la diaspora libanaise en Ontario qui est peu médiatisée, moins connue et qui vit à l'ombre de la communauté libanaise de Montréal.

Mots-clefs : Islam, interdit alimentaire, Diaspora, Kasher, Halal.

(1) Professeure Associée, Université Libanaise, ISS II, Chercheure Affiliée, ICRML, Canada.

Introduction

Dans toutes les cultures et les sociétés boire et manger constituent un ensemble particulier de normes sociales et religieuses que chaque individu doit respecter parce que «manger et cuisiner sont des arts porteurs de symbolisme, des vecteurs de communication, une sorte de langage» au dire de Mary Douglas.

Les nourritures «constituent un moyen privilégié d'analyse des sociétés, notamment à partir de leurs normes, leurs lois et leurs codes religieux, implicites ou explicites, écrits ou non, c'est-à-dire de ce qui est permis, prescrit, interdit, de ce qui est pur ou impur.. alimentation et religion mettent aussi en jeu les corps construits par les nourritures et mis en scène dans les rites» (Kanafani-Zahar, 2007, p. 10).

L'alimentation se pose donc comme un marqueur d'identité et d'unité ; car à travers les cuisines dites ethniques, s'impose une forme de solidarité Trans-territoriale qui va dessiner et délimiter les frontières aussi bien culinaires que culturelles entre les différents groupes sociaux. Un certain ordre sera établi en transgressant le zonage géographique et en regroupant les similarités culturelles et ce en manipulant et en investissant les concepts d'inclusions, exclusions, transgression, respect... Le tout ayant un seul but, celui de la stabilité identitaire.

Mais quand les proscriptions religieuses se mêlent de cuisine ethnique, celle-ci perd de l'intensité de son efficacité vitale et de son particularisme culturel pour devenir une finalité en elle-même ; un moyen par lequel le croyant s'élève spirituellement.

L'Occident a toujours investi politiquement les spécificités culinaires mais les évènements du 11 septembre ont ouvert la voie à une exploitation politique plus accentuée des particularités culinaires. Le Canada n'a pas été épargné. Il semblerait même divisé au sujet des spécificités culinaires de ses groupements ethnico-religieux : certains organismes canadiens défendent toutes différences culinaires dans le cadre de ce qui est appelé cuisine ethnique ou cuisine exotique alors que d'autres appellent à interdire toute particularité culinaire considérée comme une menace d'isolement et de rejet.

Si au Canada, certains groupes culturels sont malléables en matière culinaire, d'autres, notamment les groupes migratoires, présentent une

certaine rigidité. L'islam qu'il soit issu ou non de l'immigration, présente une grande rigidité en la matière en imposant à ses fidèles des normes religieuses strictes en matière de pratiques culinaires et de consommation d'aliments les plaçant parfois à un niveau d'opposition et de confrontation avec les structures souples de la société canadienne, qui est une société essentiellement façonnée et enrichie culturellement par les vagues d'immigration, les antécédents ethnoculturels de ses habitants, leurs caractéristiques linguistiques et leur diversités religieuses... le Canada serait en quelque sorte une mosaïque ethnoculturelle.(ENM, 2011).

L'idée de cet article m'est venue en observant le quotidien de la communauté libanaise musulmane d'Ottawa pour qui l'engagement religieux et le respect des codes sociaux et culinaires sont des moyens indispensables pour la construction identitaire car «on ne mange pas uniquement pour se nourrir, les aliments que nous avalons sont chargés de symboles, de croyances et porteurs d'imaginaire (Poulain, 2003, p. 38)

Selon les dernières statistiques les concernant, la population libanaise ontarienne était estimée en 2006 à 9700 personnes dont 30% de musulmans. Selon statistiques Canada 2015, sur une population totale estimée à près de 35 852 000 habitants, les musulmans représentaient 3,2% de la population totale du pays. 55,2% d'entre eux vivant en Ontario, constituant ainsi 4.6% de la population de la province.

L'objectif premier du présent article est de questionner, de décrire et d'analyser, d'une manière non exhaustive, les interdits alimentaires en situation de migration, tout spécifiquement le tabou du porc. Bien que ce soit la ville d'Ottawa et la communauté libanaise musulmane qui ont servi directement à l'élaboration du présent article, mon travail décrit l'état des lieux d'un grand nombre de musulmans au Canada ; et bien que l'industrie halal ne se limite pas à la viande de porc mais touche aussi une variété de produits tels les bonbons, la gélatine, les produits cosmétiques et pharmaceutiques et autres, le présent article n'abordera le porc qu'en contexte de viande.

Les informations mentionnées et analysées dans cet article reposent sur :

- des entretiens effectués auprès d'un échantillon de 12 libanais habitant la capitale canadienne, un médecin, un restaurateur et un spécialiste de la Torah.

- mes lectures d'un panel de littérature spécialisée consultée au Canada, par le biais du moteur de recherche Medline disponible à l'université d'Ottawa ; et au Liban, auprès de la bibliothèque générale de Mou'assasset Assayed Mohammad Hussein Fadlallah. Il s'agit également de lectures de périodiques et de journaux publiés par l'Islamic Society of North America (ISNA), la Muslim Association of Canada (MAC) et la Muslim Students Association of the U.S and Canada (MSA) notamment les journaux «Islamic Horizons» et «Muslim Voice».

1 - Le cochon : connaissances scientifiques

Les zoologues qui ont longtemps répartis «les premiers sangliers en 2 races : les Sus Scrofa d'Europe et les Sus Vittatus d'Asie Orientale et les ont considérés comme les ancêtres des porcs domestiques d'Europe et d'Asie, semblent aujourd'hui privilégier une séparation plus nette dès la préhistoire entre le sanglier d'une part et les ancêtres méconnus du cochon domestique d'autre part» (Pastoureau, 2011, p.15). Confus sur le plan physique, c'est surtout au niveau anatomique que les deux mammifères diffèrent : le cochon domestique possède 38 chromosomes alors que le sanglier n'en possède que 36.

Connu le plus sous le nom de cochon, le porc est un mammifère omnivore, sa peau est généralement rose, souvent tâchée de plaques brunes ou noires. Ses pattes ont des sabots et sa queue est en forme de tire-bouchon et c'est avec son groin qu'il fouille la terre à la recherche de nourriture. Les cochons sont très prolifiques. La femelle, dite truie, a une gestation allant de 112 à 115 jours après quoi elle peut donner naissance jusqu'à 15 porcelets.

Avec un corps faisant entre 90 cm et 1,80 m de long, un poids allant jusqu'à 1 tonne et un rapport calorifique de 3710 calories pour 1 kg, ce n'est pas l'âge du porc qui détermine l'année de son abattage mais plutôt la profondeur du muscle dorsolombaire et l'épaisseur du gras dorsal (Agriculture et Agroalimentaire Canada, 2006).

2 - L'industrie du porc au Canada : Etat des lieux

Le porc, qui a été introduit en Amérique en 1493 par Christophe Colombe, constitue l'une des principales exportations du secteur agro-

alimentaire du Canada grâce à 7295 centres de production (statistiques Canada, 2012). En 2012 seule, la production du porc s'est élevée à 1999 512 tonnes (Agriculture et Agroalimentaire Canada, 2012) et comme la production du porc dépasse la consommation nationale, le Canada est toujours contraint d'exporter, ce qui le place à l'origine de plus de la moitié des exportations nord-américaines et de 21 % des exportations mondiales (Agriculture et Agroalimentaire Canada, 2012).

La production porcine est concentrée au Québec, en Ontario et au Manitoba. Les éleveurs de porc rapportent chaque année des revenus de plus de 3 milliards de dollars des 11.9 millions de porcs élevés dans leurs fermes (Radio Canada, 2013a). Le Canada qui a des inquiétudes sur le «contrôle sanitaire des abattoirs et des filières de distribution, la souffrance des animaux, la destination des redevances versées aux organismes religieux certifiant les produits et la tra5abilité du produit depuis l'abattoir jusqu'au consommateurs» (Helly et al., 2014, p. 15), a mis en place le Programme d'Assurance Qualité Canadienne-AQCMD basé sur un système d'analyse des risques (Hazard Analysis and Critical Control Points-HACCP). Ce programme opère à plusieurs niveaux (Canada Pork, 2015) :

a - le bien-être animal : il s'agit de la loi sur la santé des animaux, sur l'inspection des viandes et du programme de bien-être animal (BEA) qui constituent des stratégies nationales permettant le maintien de bonnes pratiques de biosécurité (élevage et logement).

b - l'utilisation des médicaments : l'usage des médicaments est contrôlé et complété par des inspections régulières et des prises d'échantillons des différents abattoirs.

c - l'alimentation des animaux : le Canada profite d'une abondance de céréales de bonne qualité et d'un grand nombre d'entreprises qui informent les agriculteurs sur les dernières modalités en matière de nutrition.

d - le transport des animaux et des produits finaux

e - la Biosécurité : il s'agit de programmes règlementant la distance entre les bâtiments d'élevage et d'abattage, les normes de ventilation, les mesures d'hygiène etc.

f - les abattoirs et usines de transformation : tous les abattoirs doivent

être certifiés et mis sous le contrôle de l'Agence Canadienne d'Inspection des Aliments-ACIA qui les soumet au Programme d'Amélioration de la Salubrité des Aliments -PASA. Ce programme impose des mesures assez rigides en matière de l'hygiène de la viande, des traitements des animaux, de l'emballage, de l'étiquetage etc.

Vu la place qu'occupe le porc dans l'économie canadienne, il est important de voir s'il peut se définir comme un aliment.

Pour qu'un produit animal ou végétal soit définit comme aliment il doit posséder des qualités nutritionnelles, organoleptiques, symboliques et hygiéniques lui permettant d'être adopté comme tel par un groupe social donné (Poulain, 2003).

Ainsi le porc pourrait être considéré comme aliment car en termes de qualité nutritionnelle, il constitue une excellente source de phosphore, de zinc, de sélénium, de fer et de vitamines (B, B2, B3, B6 et B12) ; en termes organoleptiques, sa consommation provoque des sensations visuelles, olfactives et gustatives particulières ; en termes de symbolisme, il fait partie de la fine gastronomie et en termes d'hygiène, il est propre s'il vit dans des climats froids ou modéré (Poulain, 2003). Mais ces qualités quoique scientifiquement prouvées et approuvées, ne sont pas suffisantes pour convaincre certains groupements à consommer du porc surtout lorsque celui-ci est lié à de forts concepts d'interdits.

Vu la controverse que sème le porc il est important de voir s'il est consommable.

Pour certains spécialistes, notamment les biologistes, le porc n'est pas consommable et pour cause les maladies dont il en est responsable comme la Brucellose, la Rouget du porc, la Taenia, la Trichine, la Listeriose, le virus EV71, la Cysticercose, la Douve de Chine, la Paragonimiase et autres.

Pour d'autres, le porc est consommable, même cru, car il est moins nuisible à la santé que les OGM qui contiennent des colorants artificiels et des nitrites (Lobban, 1994, p. 69). C'est pourquoi, d'une part, la fédération des éleveurs et producteurs de porcs du Canada encourage le consommateur à manger la viande de porc crue et d'autres parts, certains restaurants huppés d'Ottawa en proposent de délicieuses recettes comme le Chelsea Pub avec son fondant au porc (porc effiloché à la bière noire,

avec confit d'oignon caramélisé au vinaigre balsamique et du cheddar), le Red Pig Inn qui propose comme entrée des nachos au porc (pulled pork nachos) et comme plat principal une lasagne au porc (red pig lasagna) et le restaurant Murray Street réputé pour sa fine charcuterie.

En tout cas, quelques soient les divergences au Canada en matière d'habitudes culinaires, les canadiens sont rassurés par l'Agence Canadienne d'Inspection des Aliments-ACIA qui contrôle l'emballage et l'étiquetage et fournit un large matériel écrit dont «le guide d'étiquetage et de publicité sur les aliments».

Si on cherche dans ce guide des informations concernant les produits halal, on est surpris de n'y trouver aucune information alors que des tas de renseignements sont fournis dans la rubrique des produits kasher (Agence canadienne d'inspection des aliments, 2015) comme si on nous faisait comprendre que le kasher et le halal sont identiques. Un tel manque d'informations sème certes la confusion entre les concepts de halal et de kasher et montre à quel point les représentations socio-culturelles de l'islam ne sont pas toutes connues dans ce pays pionnier d'immigration et de multiculturalisme.

3 - Libanais d'Ottawa et observation culinaire

La confusion entre le halal et le kasher ne se limite pas uniquement aux canadiens de souches mais touche également les musulmans issus ou non de l'immigration. A cause du caractère tabou du porc et quelques similarités au niveau des techniques d'abattage entre les juifs et les musulmans, un grand nombre de mes interviewés croient que les plats kasher sont bons à consommer. Ce genre de confusion se nourrit d'ailleurs par le fait que certains abattoirs canadiens sont fonctionnels pour les communautés juives et musulmanes à la fois, tel l'abattoir halal de Champlain à Québec.

En ce qui concerne l'authenticité de l'identité halal en Ontario (approuver l'abattage religieux et certifier l'absence de porc), mes interviewés se réfèrent à la Halal Certification Agency relevant de la Islamic Society of North America-ISNA à Mississauga et la Halal Monitoring Authority-HMA à Toronto. Mais c'est cette dernière qui constitue l'organisme référence en la matière, certifiant non seulement les produits finis mais aussi des restaurants et des supermarchés Ontariens,

comme le Crescent Foods à Scarborough, la Madina Fine Foods à Toronto, ainsi que des abattoirs tels le Maple Lodge Farms à Brampton, Engro Food Canada à Mississauga ainsi que des abattoirs hors de l'Ontario comme l'abattoir Louis Lafrance et Fils à Shawinigan, Ecolait à Terrebonne, Armando Zampini à Montréal.

S'il m'a était facile de recenser les abattoirs et les agences de certification opérant en Ontario, j'ai eu de la difficulté à identifier l'origine ethnique et confessionnelle des propriétaires et de leur clientèle quoique mes sources confirment que la plupart des propriétaires sont d'origine asiatique et que les musulmans chiites préfèrent fréquenter l'abattoir Avicomax à Drummondville au Québec qui est stricte en matière d'abattage notamment en ce qui concerne la position de la tête de l'animal qui doit être tournée en direction de la Mecque (condition majeure dans le chiisme).

Toutes les grandes et petites surfaces de la ville d'Ottawa vendent des produits halal, mais quand les libanais doutent de la certification d'un produit ou qu'ils risquent une pénurie, ils se déplacent à Toronto, Scarborough, Markham, Ajax, Etobicoke ou Mississauga pour trouver de la viande halal auprès des magasins certifiés.

4 - Le tabou du porc : volet historique et religieux

Toute société possède son propre panel de prescriptions et de proscriptions religieuses dans le but de garantir son ordre social ; un panel dont le mode opératoire n'a de sens et n'est valable qu'au sein de cette même société.

Comme l'ordre religieux s'infiltre dans le culturel, il faudrait d'abord situer historiquement le tabou du porc afin de pouvoir ultérieurement cerner sa nature religieuse car «la souillure n'est jamais un phénomène isolé» au dire de Mary Douglas.

a - Interprétation historique

Selon Marvin Harris, la domestication du porc remonte au VI ou VII millénaire avant notre ère et est fortement liée au mode de vie des humains, car tant que l'Homme était nomade, le porc demeurait sauvage, et quand l'Homme s'est sédentarisé, le porc fut automatiquement domestiqué et sa viande considérée comme consommable (Harris,

1977). Mais, si l'élevage du porc était commun à plusieurs régions, ses rapports avec l'homme étaient différents selon les cultures, les régions et les religions.

- Le porc : animal privilégié

Chez les Romains, dans l'Antiquité, la truie symbolisait le courage, la force et la prospérité ; animal emblématique de Cérès la déesse des moissons, la Truie figurait sur les pièces de monnaie romaine et était adoptée par les familles comme nom ou emblème.

Chez les Grecs, le sanglier fut associé au courage et la mythologie grecque raconte le combat mené par Hercules pour capturer le sanglier qui terrorisait les habitants du mont Erymanthe.

En Europe médiévale, le porc occupait une place particulière dans la société et fut admiré pour sa bravoure : le roi Richard III d'Angleterre en orna ses armoires et lui attribua le mois de décembre du calendrier médiéval, un mois durant lequel il devait être abattu et sa viande salée et séchée (Pastoureau, 2011).

De nos jours, le cochon continue d'occuper une place importante dans les sociétés occidentales où il représente «le raffinement urbain... le signe de richesse de la nouvelle bourgeoisie» (Poccetti, 2009, p. 138). Ceci explique la grande demande sur la fine charcuterie et encourage les cultivateurs à élever les meilleures races de porc tels le Large white, Duroc, Bayeux, Piétrain...

De nos jours aussi, le porc occupe une place importante dans le monde du fantastique et de la littérature enfantine avec de belles histoires de cochons comme : les trois petits cochons, le Noël de Gédéon le cochon, Roméo et Julie, le cochon qui voulait bronzer, beau comme un cochon, un cochon chez les loups... il y aurait même eu une version inversée de l'histoire des trois petits cochons intitulée les trois petits loups et le grand méchant cochon sans oublier le film Babe.

Faudrait tout de même signaler que ce n'est pas du cochon des champs qu'on parle, mais bien du «cochon coupé de sa réalité zoomorphe (...) un cochon qui a subi (...) une métamorphose anthropomorphe qui favorise tous les sentiments humains qu'on lui prête : une intelligence supérieure, affectivité débordante, sensibilité exacerbée (Pastoureau, 2011, p.113).

Ce concept de métamorphose anthropomorphe n'est pas nouveau puisqu'en Europe médiévale on faisait des procès de truies qui étaient condamnées à être brûlées vives, pendues ou démorcelées !.

Symbole de gaieté et d'innocence le cochon fut donc aussi symbole de dégoût, de saleté et de gloutonnerie.

- Le porc : animal tabou

Il est fort probable que les premiers interdits concernant le porc remontent à l'Egypte au 2ème millénaire. Considéré comme un animal sacré et attribué au culte d'Osiris, le porc perdit par la suite son statut, fût associé au dieu du mal Seth et sa viande devînt impure (Lobban, 1994, p. 66). Mais les Égyptiens n'étaient pas les seuls à répugner la viande du porc puisque d'autres peuples du Proche-Orient considéraient également le porc comme un animal impur comme les Hébreux, les Cananéens et les Phéniciens chez qui il occupa une place centrale dans le mythe d'Adonis (Adra, 1985).

Chez les Grecs, Platon opposa dans son livre II de la République «la cité idéale» qui est la cité à construire à «la cité des pourceaux» la cité des hommes de son temps.

De nos jours, c'est Edmund Leach qui présente une des théories les plus intéressantes basée sur le concept que ce sont les rapports qui s'établissent entre les hommes et les animaux qui déterminent si ces derniers peuvent être considérés comme des aliments ; Ainsi, les animaux doivent être classés en quatre catégories «selon la distance qui les sépare de l'homme, du plus éloigné au plus proche : le sauvage, le gibier, le domestique et le familier» (Poulain, 2003, p. 38). Ne seront alors consommables que les espèces qui se placent à mi-distance c'est-à-dire les animaux d'élevage et les gibiers, alors que ceux qui occupent les périphéries devraient être strictement interdits comme le porc.

b - Interprétation religieuse

Pour comprendre le tabou du porc en islam, il faut chercher la réponse auprès de la Torah à cause des similarités que possède l'islam avec le judaïsme et qui sont forcément le résultat de la volonté du prophète Mahomet de faciliter la conversion et l'intégration des tribus juives à l'islam.

- La Torah

La Torah a été très claire en matière de prescriptions et de proscriptions culinaires : «...vous ne mangerez point (...) le chameau, le lièvre, la gerboiseà» (La Torah, Dt 14 :7) et claire aussi en ce qui concerne le porc : «parce que, tout en ayant le sabot fourchu, fendu en deux ongles, il ne rumine pas. Vous ne mangerez pas de leur chair ni ne toucherez à leur cadavre, vous les tiendrez pour impurs» (La Torah, Lv 11 :7,8).

Le Lévitique décrit également les aliments acceptables à la consommation et conclut la liste des consignes en affirmant que : «... la loi concernant les animaux, les oiseaux, tout être vivant... a pour but de séparer le pur et l'impur» (La Torah, Lv 11: 46,47).

A la question «qui pourrait manger les animaux jugés impurs par la loi juive ?», la réponse est bien évidente : les non juifs : «Vous ne mangerez d'aucune bête morte : donne-la à manger à l'étranger admis dans tes murs, ou vends-la à ceux du dehors, car tu es un peuple consacré à l'Éternel, ton Dieu.» (La Torah, Dt, 14 :21).

Pourquoi ces restrictions ? Les érudits juifs sont divisés à ce sujet.

Certains, donnent une interprétation culturelle : le porc était interdit à la consommation car il était l'animal totémique des premières tribus des Hébreux.

D'autres, donnent une interprétation historique : c'est probablement sous le règne de Ramsès II ou III, que les Hébreux définirent leur propre identité ethnique (Lobban, 1994, p. 72) et distinguèrent entre le pur et l'impur pour se différencier des peuples avoisinants et rivaux chez qui le porc était un animal votif et sacrificiel (Pastoureau, 2011, p.82). Une autre version remonterait l'origine de ce tabou au temps du roi Grec Antioches qui ordonna aux juifs de sacrifier les cochons pour les dieux grecs dans le temple de Jérusalem (De Garine, 2002, p. 496).

D'autres en donnent une interprétation symbolique : comme le porc possède une acuité visuelle très faible, il marche partout sans s'en rendre compte et «comme Dieu est lumière, tous ceux qui vivent dans les ténèbres tels les aveugles et les animaux à mœurs nocturnes ne peuvent qu'être des ennemis de Dieu, des suppôts du Diable» (Pastoureau, 2011, p. 98).

- Le Coran

En islam, «manger est un acte religieux, c'est pourquoi tout ne peut être consommé» (Kanafani et al, 2007, p. 249). Seuls les nutriments halal sont consommables c'est à dire ceux dont l'abattage a suivi les rituels religieux recommandés {...vous ont été interdits : la bête morte, le sang, la viande de porc, ce qui a été égorgé au nom d'autre que Dieu, la victime d'un étranglement, d'un choc, d'une chute, d'un coup de corne et tout ce dont a mangé une bête féroce..} (Le Coran, 5:3).

Le Coran est parfaitement clair et tranchant à ce sujet puisqu'il met en parallèle ce qui est halal et attribué à Allah, par opposition à ce qui est haram et attribué à Ibliss {... mangez de choses bonnes et pures de ce que nous vous avons octroyé et remerciez Dieu...} (Le Coran, 2 :172), {mangez de ce que Dieu vous a octroyé et ne suivez point les pas de Satan...} (Le Coran, 6 :142).

Mais les commandements du Coran ne sont pas totalement rigides. Sourate Al Baqara parle du «principe d'ibaha» qui est le principe que tous les aliments interdits deviennent licites en cas de nécessité pour sauvegarder la santé et la vie { je ne trouve pas dans ce qui m'a été inspiré d'interdit à aucun mangeur d'en manger si ce n'est une bête morte, un sang répandu, une chair de porc, ce sont là des choses... celui cependant qui y est contraint par nécessité, sans y être poussé par quelque désir et sans en dépasser ses besoins, ton Seigneur, dans ce cas, est parfaitement absoluteur et miséricordieux} (Le Coran, 2 :173).

Cette sourate pourrait-elle s'appliquer à la consommation du porc et justifier une éventuelle levée de ce tabou ? Pourrait-elle offrir aux exégètes les solutions pour contourner les sujets qui suscitent de la polémique dans les pays non musulmans ? Les opinions sont divisées à ce propos.

Quoi qu'il en soit, la confusion que pourraient avoir les musulmans entre le halal et le kasher nous pousse à nous interroger si le kasher est vraiment halal.

- le kasher est-il halal?!

Les juifs sont tenus d'abattre l'animal selon la loi che'hita. Le cho'het (abatteur spécialisé) doit couper au moyen d'un hallaf (couteau ou lame chirurgicale) la trachée, l'œsophage, les artères et les veines en un geste rapide, unique et ininterrompu. Cette procédure vise à provoquer une

chute instantanée de la pression artérielle dans le cerveau de l'animal facilitant ainsi sa mise en état d'inconscience, le rendant insensible à la douleur et à l'exsanguination et le conduisant une mort douce. Dans les 72 heures qui suivent l'abattage, tout le sang doit être drainé de l'animal à travers un processus de lavage, salaison et rinçage «si un homme de la maison d'Israël, ou des étrangers qui séjournent au milieu d'eux, mange du sang d'une espèce quelconque, je tournerai ma face contre celui qui mange le sang, et je le retrancherai du milieu de son peuple car l'âme de la chair est dans le sang...» (La Torah, Lv 17 :10-11).

En ce qui est de l'abattage en islam, tout musulman est capable d'effectuer le rituel. Il suffit de couper la trachée, l'œsophage, les artères et les veines de l'animal, en un geste rapide, unique et ininterrompu au moyen d'un couteau ou d'une lame. Cette procédure provoquera une chute instantanée de la pression artérielle dans le cerveau de l'animal facilitant ainsi sa mise en état d'inconscience, le rendant insensible à la douleur. Par la suite, tout le sang doit être impérativement drainé de l'animal {...inspiré d'interdit à aucun mangeur d'en manger si ce n'est une bête morte, un sang répandu...} (Le Coran, 6:145). Mais, pour que ce rituel soit conforme à la Charia, il est impératif de suivre 5 démarches : formuler la Niyya c'est à dire la volonté et l'intention du Zabh (d'abattre), évoquer le nom d'Allah, effectuer trois fois le Takbir, réciter la Basmala et finalement tourner la tête de l'animal en direction de la Mecque.

Ainsi, pour un musulman qui observe rigoureusement les exigences culinaires coraniques, la cuisine kasher des «Gens du livre» ne peut jamais se substituer à la cuisine halal car l'abattage kasher n'invoque pas le nom d'Allah, ne professe pas la foi en son prophète et ne prend pas la Mecque comme direction de repère.

Maisà encore une fois, le Coran n'a pas été trop clair à ce propos puisqu'on y trouve deux tendances coraniques, une prohibant les aliments juifs, l'autre les acceptant.

La première tendance se base sur Sourate Al-Nisa' {C'est pour une injustice de la part des juifs que nous leur avons interdit de bonnes choses qui leur étaient permises...} (Le Coran, 4:160). Cette Sourate constitue un rejet direct et clair de toutes les juridictions juives et un appel indirect à la création d'un code alimentaire propre aux musulmans.

La deuxième tendance, se base sur Sourate Al-Ma'ida selon laquelle les produits kasher peuvent être consommés par les musulmans et leur abattage est considéré comme conforme aux exigences musulmanes. {àon vous a permis tout ce qui est bon et pur. Le manger de ceux qui ont reçu le Livre vous est licite et votre manger leur est licite...} (Le Coran, 5:5).

Notons que bien qu'ayant des interdits alimentaires en communs, certains aliments demeurent exclusivement interdits aux juifs comme le lapin et le chameau et d'autres exclusivement interdits aux musulmans comme le vin.

5 - Synthèse : volet anthropologique

Certains, défendent l'idée que l'interdiction des espèces porcines remonte aux habitudes alimentaires du porc lui-même et de son mode d'élevage car «le cochon et l'homme sont tous deux omnivores et sont donc contraints de partager eau et graines et comme le porc se multiplie rapidement cela causa des pénuries de denrées alimentaires» (Assouly, 2002, p. 155) d'où l'intérêt d'interdire l'élevage de porc. Cette hypothèse n'est pas trop solide car l'Homme et le porc ne partagent pas les mêmes nourritures dans toutes les cultures.

D'autres, lancent l'hypothèse que le nomadisme est à l'origine de l'interdiction des espèces porcines : présents dans les régions arides, les nomades professèrent un mépris sans pareil pour cet animal étranger à leur mode de vie et plus proche des populations sédentaires (Assouly, 2002, p. 154). De même cette hypothèse n'est pas trop solide car elle néglige le fait que ce sont les changements de l'habitat naturel, l'exposition au dur climat du Moyen-Orient et la privation d'eau qui ont forcé le cochon à s'hydrater dans ses excréments et à devenir un animal sale.

Selon Mary Douglas, le tabou du porc avait pour véritable but «de combattre le vice et de supprimer les autres tendances et instincts (afin) d'inciter les israélites à la discipline de soi, qui est la première condition de la sainteté» (Douglas, 2001, p. 64). Cette hypothèse ne semble pas non plus solide, car les Hébreux cherchaient à se démarquer des autres groupes ethniques de la région c'est pourquoi ils ont adopté des règles sociales et religieuses différentes et parfois tout à fait opposées.

D'autres encore, remontent le tabou du porc au fait que n'ayant pas

de cou, il ne pourrait être égorgé rituellement et devrait du coup, être considéré comme un animal-rebelle parce qu'il est contre la nature. D'autres encore, parlent d'une confusion dans laquelle est tombée l'Homme primitif qui n'arrive pas à distinguer entre le sacré et l'impur ; c'est ainsi que le porc qui était un animal sacré associé à plusieurs divinités finit par devenir un animal maudit.

Bien qu'ayant plusieurs interprétations, l'interdit du porc semble être surtout d'ordre symbolique anatomique : l'énigme du tabou du porc peut se résoudre en étudiant les tribus qui pratiquaient le cannibalisme.

Pourquoi et comment ?

La proximité biologique entre les cochons et les hommes fut connue des médecins de la Grèce Antique et du Moyen-âge qui utilisaient les Truies dans les cours d'anatomie sans pour autant avoir la possibilité scientifique de démontrer cette similitude (Assouly, 202, p.251).

Le crédit sera donné ultérieurement, à la médecine moderne qui démontra la similarité entre les constitutions anatomiques porcine et humaine : une similarité qui permit l'usage de certains organes du porc dans la production de médicaments, la recherche médicale et les thérapies médicinales, notamment la chirurgie cardiaque et les xénogreffes.

Il est fort probable, que quand les tribus cannibales furent contraintes de remplacer la consommation de la chair humaine par la consommation de la chaire animale, les populations tribales retrouvèrent la même odeur et saveur de la chair humaine en cuisinant la chaire du porc (Pastoureau, 2011).

Donc, non seulement «le porc est omnivore comme nous (...), doté d'un appareil digestif qui fonctionne comme le nôtre (...), l'odeur stomacale du porc ressemble à la nôtre de manière aussi indiscernable qu'émétisante...» (Poplin, 1988, p. 165).

C'est donc cette similitude de saveur qui est probablement à l'origine du tabou du porc.

La grande question qu'on pourrait se poser, pour conclure, est de savoir si les différentes interprétations historiques et anthropologiques concernant le tabou du porc, sont en mesure de perturber voire discréditer le respect de cet interdit et où pourrions-nous encore situer l'observation de cet interdit culinaire chez les libanais d'Ottawa.

Certes, les restrictions alimentaires tiennent une place prépondérante en islam où la nourriture est un moyen pour manifester la piété (Kanafani-Zahar et al., 2007, p. 255) et il est clair, que le respect du tabou du porc ne peut être affecté par quelconque interprétation anthropologique ou historique car les musulmans croient fermement à l'ordre social établi par le Coran ; un ordre qu'ils ne contestent et ne questionnent jamais du fait de son caractère transcendant.

En ce qui est de l'implication de la communauté libanaise, il faut admettre qu'en matière culinaire, l'attachement culturel peut parfois primer sur l'obédience religieuse d'où des pratiques, complètement dénudées de symbolisme religieux et où la nourriture se présente comme «le meilleur moyen pour exprimer son appartenance ethnique, son ethnocentrisme même» (De Garine, 2002, p.489), comme il peut parfois aussi aider à créer une grande solidarité, car en islam, le moi et la communauté font un, ce qui rend complexe le rapport identité/image sociale.

Si les libanais «cherchent à acquérir ou à préserver (leur) identité, ils sont aussi emmenés à participer à une compétition entre groupes. La mise à l'épreuve de la valeur de son groupe d'appartenance permet à chacun d'acquérir une autovalorisation positive à l'identification avec un groupe représentait l'unique moyen pour les individus d'accéder à une évaluation positive de soi (Vinsonneau, 2002, P. 201).

Notons que ce qui maintient cette spécificité culturelle est, d'une part, la possibilité de se procurer facilement les différents ingrédients et produits ethniques sur le marché et d'autre part, la légalisation et la règlementation du travail des abattoirs halal sur tout le territoire canadien.

Dans le souci d'être transparente et impartiale face à ce sujet de tabou alimentaire/symbole identitaire, je me permets de noter que le fleurissement de l'industrie halal partout au Canada est plus le résultat d'un marché producteur qui cherche à maximiser ses profits en tapant fort sur l'identité religieuse et ethnique, qu'une politique d'intégration et d'acceptation des différents symboles et pratiques identitaires musulmanes garanties par la politique nationale sur le multiculturalisme.

Qu'est-ce le multiculturalisme canadien ?

Le terme multiculturalisme est entré en usage au Canada dans les années 1960 «pour faire contraste au biculturalisme. Il a aussi en grande partie remplacé le terme pluralisme culturel, même si ce terme est encore en utilisation au Québec... En tant que concept, le multiculturalisme est utilisé dans au moins trois sens : pour désigner une société caractérisée par son hétérogénéité ethnique ou culturelle, pour désigner un idéal d'égalité et de respect mutuel entre les groupes ethniques ou culturels dans une population, et pour désigner des mesures mises en place par le gouvernement fédéral en 1971» (Encyclopédie canadienne, 2014)

La politique du gouvernement fédéral canadien en matière de multiculturalisme consiste (entre autres) à reconnaître la diversité culturelle et raciale de la société canadienne, à valoriser cette diversité et la protéger à travers les lois et les instances juridiques, à mettre en place des programmes de sensibilisation à la particularité culturelle du pays, «à promouvoir la participation entière et équitable des individus et des collectivités de toutes origines à l'évolution de la nation, à les aider à éliminer tout obstacle à une telle participation et à reconnaître l'existence de collectivités dont les membres partagent la même origine et leur contribution à l'histoire du pays, et à favoriser la reconnaissance et l'estime réciproque des diverses cultures du pays» (Loi sur le Multiculturalisme canadien, LRC 1985).

Comme objectifs réussi du multiculturalisme, «les immigrants au Canada sont beaucoup plus susceptibles de devenir des citoyens et il ne s'agit pas simplement d'un désir d'obtenir la sécurité et la convenance d'un passeport canadien. Comparativement aux autres pays, ces immigrants naturalisés sont plus enclins à vraiment participer au processus politique, à titre d'électeurs, de membres de partis, ou même de candidats à des instances politiques. Par exemple, il y a plus de citoyens nés à l'étranger qui sont élus au Parlement au Canada que dans n'importe quel autre pays» (CIC, 2010).

Mais cette politique du multiculturalisme qui constitue la fierté du Canada, n'échappe pas aux critiques. Dans une étude sur «les identités canadiennes et la diversité religieuse» commandée par le ministère du Patrimoine Canadien pour un séminaire sur l'identité, la diversité ethnoculturelle, raciale, religieuse et linguistique au Canada, on a

reproché au multiculturalisme canadien d'avoir favoriser «la création d'une diversité infinie d'identités ethniques au détriment des identités canadiennes. Les immigrants seraient des Canadiens-ceci ou des Canadiens-cela. En vertu d'une identité ethnique, ces personnes ne peuvent pas se dire simplement des «Canadiens». Les allégeances religieuses primaires renforcent (...) ces interprétations en créant des identités composées.» (Bowlby, 2001).

Notons toutefois, que les contestations et les polémiques autour des pratiques culturelles et des représentations symboliques de l'islam ne sont pas récentes et ne constituent pas une réaction au djihadisme naissant au Proche-Orient car l'islam canadien, issu du Maghreb, du Proche-Orient ou d'autres régions, a eu souvent du mal à s'accepter au niveau des collectivités locales et ce pour des raisons aussi bien socio-économiques que culturo-religieuses.

Serait-il ici audacieux de ma part de s'interroger sur un éventuel multiculturalisme fragile et une éventuelle diversité contestée ?

Lorsqu'en juin 2016, une dizaine de familles Amish se sont installées dans l'Ile du-Prince-Édouard, la presse locale s'est réjoui de leur arrivée car ils occuperont des fermes délaissées et vacantes et parce que leur mode de vie et de travail est bien pour la terre : n'utilisant aucun moyen technologique, ils font de l'agriculture biologique et labourent le sol avec la force du bras. (Radio-Canada, 2016a). Suite à leur arrivée, ces familles ont construit un lieu de culte, une école communautaire et une coopérative agricole.

Qu'aurait été la réaction communautaire si c'était une dizaine de familles musulmanes qui aurait fait ce déplacement de l'Ontario jusqu'au IPE et qu'auraient étaient les conséquences d'un éventuelle construction d'une mosquée, d'une école et d'un centre communautaire musulman ? Peut-être un recensement comme celui fait dans la région montréalaise d'Ahuntsic-Cartierville résultant en le refus de transformer un centre communautaire en lieu de culte.

Lorsque le South Asian Legal Clinic Of Ontario publia ses statistiques sur les mariages arrangés en Ontario de 2000 jusqu'en 2010 (Radio-Canada, 2013b) et que Bendriss soumis son rapport sur la pratique des mariages forcés au Canada au ministère de la justice

(Bendriss, 2008), l'opinion publique n'a retenu que la majorité musulmane des 210 cas soulevés, bien que des femmes hindoues et sikhs sont concernées et que des familles haïtiennes, dominicaines, cubaines et latinos sont impliquées.

Lorsqu'en 2006, la cour suprême canadienne s'est prononcé en faveur du port du couteau et du turban sikh dans les lieux publics (religion news blog, 2006), aucune objection n'a été signalée pour cause de port d'armes et de sécurité dans les établissements scolaires et les endroits publics. Pourtant, le port du voile intégral a suscité de grandes polémiques lors des élections en 2015 forçant par la suite l'affaire a trouvé son chemin jusqu'à la cour suprême du pays (Radio-Canada, 2015).

Des inquiétudes se posent. Est-ce que l'Islam est visé en tant que religion et les musulmans en tant que communautés ? est-ce que la viande de porc et la polémique autour du halal est le cheval de Troie pour une éventuelle politique de désintégration des communautés musulmanes du Canada ?

Absolument pas. Il ne s'agit en aucun cas d'une diversité contestée ou d'un multiculturalisme fragile ou d'une désintégration de l'islam canadien.

Regardons la situation autrement. La même mairie qui a refusé l'ouverture d'un lieu de culte musulman à Ahuntsic-Cartierville pour cause de zonage, l'avait également refusé pour 3 lieux de cultes chrétiens et pour les mêmes raisons (Radio-Canada, 2016b) ; la même cour suprême qui a permis le port du turban, a également rejeté un appel déposé pour interdire le voile total dans les cérémonies de prestation du serment de citoyenneté (Radio-Canada, 2015) et bien qu'il y ait des femmes opprimées acceptant des mariages forcés, il y a aussi des musulmanes qui sont avantageuses sur le marché de travail et bien impliquées dans les affaires communautaires et fédérales.

Le pari sur le multiculturalisme canadien a réussi et conformément à la loi canadienne, toutes les communautés culturelles sont bien protégées et les libertés religieuses sont garanties. Le problème ne se pose pas donc au niveau du gouvernement provincial ou fédéral.

Le problème se pose auprès des communautés nouvellement

installées au Canada et qui trouvent que leur islam est incompatible avec la démocratie libérale considérée plutôt comme un état d'anarchie. «La montée de l'islam politique et sa position de plus en plus hégémonique dans les sociétés arabes (fait) qu'une proportion accrue d'immigrants musulmans originaires du monde arabe mettent l'islam au cœur de leur identité politique, d'une part, et que (leur) tendance conservatrice est beaucoup plus forte que dans (le) passé» (Antonius, 2011).

Ces nouveaux arrivants sont très sensibles à la sauvegarde totale de leur patrimoine culturel et religieux, à leurs habitudes, à leurs valeurs refusant toute tentative d'adaptation jugée comme tentative d'acculturation et d'effacement. Au sein de cette même communauté nous signalerons des rigidités culturelles, de la ségrégation, des femmes à voile intégral, une application aveugle des règles religieuses, une subordination et un effacement total de la femme de la vie sociale, éducative et économique... bref, un panel de pratiques rigides d'un islam vu par certaines communes canadiennes comme une menace à la citoyenneté, d'où la montée de l'islamophobie et d'une opposition sinon une résistance aux particularités culturelles.

Qu'est ce qui favoriserait la montée de l'islamophobie ? C'est forcément «l'absence des communautés musulmanes sur la scène politique et au sein du personnel des médias et (leur) très faible capacité de pression politique (qui) facilite le développement d'un stéréotype des musulmans canadiens comme fermés sur eux-mêmes, indifférents à la société canadienne et tournés vers la vie de leurs pays d'origine. Une forte fragmentation ethnique, nationale, religieuse et l'absence de soutien de programmes du gouvernement fédéral (...) expliquent aussi (la) faible structuration communautaire et (la) faible mobilisation politique».» (Helly, 2004).

Certaines médias, sensibles à ces discours rigides vont jusqu'à les exploiter en misant sur les différences de Genre, la violence conjugale, les mutilations génitales, la polygamie, le port du voile intégral, les tabous alimentaires etc. qui suscitent de tout temps de grandes controverses.

Récemment, ce sont les cellules djihadistes et les tentatives de rejoindre l'EI qui ont alimenté le discours médiatique. L'islam politique de l'EI fut tellement médiatisé dans la presse canadienne et internationale qu'il est devenu inhérent à l'islam. Ceci a affecté l'intégration des

communautés musulmanes en Occident et fît en sorte que les musulmans soient «perçus comme des ennemis intérieurs potentiels, objets de méfiance sinon d'hostilité, mais aussi simultanément, objets de sollicitude de la part de ceux et celles, dans les instances gouvernementales et dans la société civile, qui veulent lutter contre les discriminations que pourraient subir les musulmans» (Antonius, 2011).

Il est clair que le contact entre les cultures questionne l'identité et l'appartenance géopolitique ; et l'hétérogénéité des groupements culturels lance de grands défis, ceux de la différence, la non-conformité, l'insécurité et la tolérance. Ce que les canadiens sont appelés plus que jamais à faire est de redéfinir leurs repères, leurs références et leurs valeurs. Le Canada ne peut plus fonctionner avec certains clichés anglais et français : le Canada est désormais la patrie des milliers d'ethnicités et de combinaisons raciales et religieuses ; il n'est pas bilingue non plus mais fortement polyglotte.

Tous les canadiens sont appelés à assurer une construction sociocognitive de la différence ; «le champ de la cognition sociale couvre l'ensemble des activités par lesquelles l'appareil psychique des sujets gère les informations issues de la vie sociale, assumant des fonctions adaptatives et régulatrices. La cognition permet à la fois la reconnaissance des objets et l'attribution de la signification qui leur convient au moment de leur apparition dans le champ perceptif (Vinsonneau, 2002, p. 198). Ainsi, il n'est plus acceptable ni même tolérable, de constater une ignorance canadienne des spécificités culturelles musulmanes à voir de l'amalgame entre Halal et Kasher à titre d'exemple.

La migration ne doit plus être vue comme une menace pour les canadiens de souche, non plus un exil pour les nouveaux immigrants. Elle doit être vue comme une 2ème chance, comme un outil d'intégration et de reconnaissance et non un outil d'effacement et de standardisation. Le refus du halal, du voile, de la polygamie... ne doivent plus non plus laisser les canadiens perplexes et divisés : ne pas consommer du porc ne rendrait pas le musulman canadien moins citoyen, comme le refus du halal ne rendrait pas tout canadien islamophobe.

Bibliographie

Livres et Articles

- Adra H. (1985). Le Mythe d'Adonis, Beyrouth, Ed. Université Libanaise.
- Antonius R. (2011). Les communautés arabes au Canada et au Quebec in Arabes en las dos americas, Madrid, Casa Arabe.
- Assouly O. (2002). Les nourritures divines, essai sur les interdits alimentaires, Paris, Babel.
- De Garine I. (2002). Anthropology in Social Science Information, Sage publications, 40 (3).
- Douglas M. (2001). De la souillure. Essai sur les notions de pollution et de tabou, Paris, La Découverte.
- Harris M. (1977). Cannibals and Kings, New York, Randome House.
- Helly D. et al. (2014). Les enjeux de la viande halal au Québec in Le halal dans tous ses états, chapitre 6, Québec, PUL.
- Helly D. (2004). Le traitement de l'islam au Canada. Tendances actuelles in Revue Européenne des migrations internationales, n° 1, vol. 20.
- Kanafani-Zahar A et al. (2007). A croire et à manger. Religions et Alimentations, Paris, l'Harmattan.
- La Torah
- Le Coran
- Lobban R. (1994). Pigs and their prohibition. International Journal of Middle East Studies, no1, Cambridge University Press.
- Pastoureau M. (2011). Le cochon. Histoire d'un cousin mal aimé, Paris, Gallimard.

- Poccetti P. (2009). Un animal au centre du monde. Le cochon dans l'Antiquité italique et romaine. Shedae, prépublication n° 8, fascicule n01.
- Poplin F. (1988). Essai sur l'anthropocentrisme des tabous alimentaires dans l'héritage de l'Ancien Testament, in Anthropozoologica, 2nd numéro spécial.
- Poulain J-P (2003).Ces aliments bannis ou mal aimés, Sciences Humaines, Février, n° 135.
- Vinsonneau G. (2002). L'identité culturelle, Paris, Armand Colin

Webologie

- Agence canadienne d'inspection des aliments (2015). Guide d'étiquetage et de publicité sur les aliments, Chapitre 4, Allégations concernant la composition, la qualité, la quantité et l'origine, chapitre 4. www.inspection.gc.ca
- Agriculture et Agroalimentaire Canada (2006). Profil statistique de la chaine d'approvisionnement du porc. www.agr.gc.ca
- Agriculture et Agroalimentaire Canada (2012). Rapport ministériel sur le rendement 2012-2013. www.agr.gc.ca
- Bendriss N. (2008). «La pratique des mariages forcés au Canada». Rapport présenté à la section de la famille, des enfants et des adolescents au ministère de la justice du Canada. www.justice.gc.ca
- Bowlby P.W.R (2001). «De la tradition aux aspirations culturelles : identités canadiennes et diversité religieuse». Travail commandé par le ministère du Patrimoine canadien pour le séminaire d'identité et de diversité culturelles, raciales, religieuses et linguistiques à Halifax. www.metropolis.net
- Canada Pork International (2015). www.canadapork.com
- Enquête Nationale auprès des Ménages, ENM (2011). www.statcan.gc.ca
- Immigration et citoyenneté Canada (2010). État actuel du multiculturalisme au Canada et thèmes de recherche sur le multiculturalisme canadien, 2008-2010. www.cic.gc.ca

- Encyclopédie canadienne (2014). Le Multiculturalisme, www.encyclopediecandienne.ca
- Loi sur le Multiculturalisme canadien, LRC (1985), Ch. 24 (4è suppl,). www.lois-laws.justice.gc.ca
- Radio Canada (2013a). Programme l'épicerie du 27 février 2013. www.radiocanada.ca
- Radio Canada (2013b). Mariages forces en Ontario du 20 septembre 2013. www.radiocanada.ca
- Radio Canada (2015). La cour rejette un appel d'Ottawa sur le Niqab aux cérémonies de citoyenneté du 15 septembre 2015. www.radiocanada.ca
- Radio Canada (2016a). Des familles Amish bien accueillies à l'IPE du 16 juin 2016. www.radiocanada.ca
- Radio Canada (2016b). Des résidents d'Ahuntsic-Cartierville bloquent un projet de lieu de culte musulman du 6 juin 2016. www.radiocanada.ca
- Religion News Blog (2006). Canada's supreme court: school ban on Sikh daggers not justified du 2 mars 2006. www.religionnewsblog.-com
- Statistiques Canada. www.statcan.gc.ca

الشعر الشعبي في لبنان بين الرصد والصون

مارلين حيدر نجار

«لا ينتهي التراث الثقافي بالنُصب
وبمجموعات الأعمال الفنية، فهو يشمل التقاليد
أو التعبيرات الحية المتوارثة عن الآباء والأجداد
والتي سنورثها بدورنا للأولاد والأحفاد»

اليونسكو، ٢٠٠٩

ملخص

تتناول هذه الورقة البحثية مسألة صون الشعر الشعبي، الذي يندرج تحت اطار التراث الثقافي غير المادي، والذي أصبح يمثل اليوم صلة الوصل بين الماضي والمستقبل لتوارثه عبر الاجيال. وإذ تقوم عملية الصون على محاولة إبقاء العنصر الثقافي حيّا ومساعدته على التطور والتجدد باستمرار، فهي تساهم أيضًا في تحقيق بعض أبعاد التنمية المستدامة لا سيما الاقتصادية، الاجتماعية والثقافية.

انّ التحديات التي تواجه التنوع الثقافي عمومًا، والتراث الثقافي غير المادي الهش تحديدًا هي كبيرة، وأصبحت الحاجة ماسة إلى صونه كي تنعم به الأجيال المقبلة. فلم يعد خافيًا على أحد، خصوصًا مع تسارع وتيرة العولمة

في زمننا، ومع تسارع الحوارات الثقافية بين الشعوب، من خلال التطور السريع لتكنولوجيات المعلومات والاتصال، ذلك الخطر الذي يهدد هذه الثقافة.

أمام هذا الواقع، أُوكل إلى اليونسكو، وكالة الأمم المتحدة المتخصصة التي لديها تفويض محدد في مجال الثقافة، والمتمثلة في ضمان احترام تنوع الثقافات، مهمة عقد الاتفاقات الدولية[١] التي تراها ضرورية للحفاظ على التراث الثقافي للشعوب، ومساعدة دولها الأعضاء في إعداد وتنفيذ تدابير فعّالة لصون تراثهم الثقافي. وكانت الثمرة إقرار إتفاقية عام ٢٠٠٣[٢] لصون التراث الثقافي غير المادي واعتمادها من قبل الدول الأعضاء في اليونسكو. وضمن اطار المساعدة على تطبيق هذه الاتفاقية، جاء قرار منظمة الأونيسكو، وبتمويل من الاتحاد الاوروبي، تنفيذ مشروع التراث المتوسطي الحي (MEDLIHER)[٣] ـ في أربعة دول عربية من بينها لبنان ـ تحت إطار «تعزيز صون التراث الثقافي غير المادي من خلال اتفاقية عام ٢٠٠٣».

بناءً على ما تقدم، ستركز هذه الورقة البحثية، كما ذكرنا، على واقع التجربة الرائدة في لبنان لصون التراث الشعبي غير المادي، للاضطلاع على حدودها وجدواها. وصولا إلى معرفة دور لبنان، ممثلًا بوزارة الثقافة، الذي لعبه خلال هذه التجربه، وفي السياق عينه ستطرح التساؤل الآتي:

---

(١) تجدر الاشارة ان القطاع الثقافي ضمن برنامج اليونسكو، قام باعداد سبع اتفاقيات دولية في مجال الثقافة سنأتي على ذكرها لاحقا.

(٢) اعتبرت هذه الاتفاقية اول وثيقة قانونية دولية ملزمة لحماية وصون التراث الثقافي غير المادي. وحاليًا هناك اكثر من ١٦٠ دولة طرفًا في الاتفاقية من بينها لبنان ومعظم الدول العربية.

(٣) حُدد لهذا المشروع الفترة الممتدة من ٢٠٠٩ ـ ٢٠١٢ موزعة على مراحل ثلاث. وقد شمل بالاصل الدول العربية الاربعة: لبنان، الاردن، مصر وسوريا التي حالت الاوضاع الامنية في البلاد عن استكمال تحقيق المرحلة الثالثة للمشروع. وقد وقّع لبنان الإتفاق لتنفيذ هذا المشروع في أول أيلول ٢٠٠٩.

- أين لبنان من عملية الرصد والصون لتراثه الثقافي غير المادي بعد ثلاث سنوات من تحقيقه تجربة وزارة الثقافة الرائدة في رصد الشعر الشعبي المقول والمغنى!؟

وستتم الاجابة عن هذا السؤال من خلال قراءة تحليلية لتجربة لبنان في رصد «الشعر الشعبي المقول والمغنى، لا سيما الزجل».

مقدمة

يقتضي صون التراث الثقافي غير المادي تعاونًا وثيقًا على الصعيد المحلي، الاقليمي والدولي مع الأطراف الفاعلة والممارسة لهذا الصون من كافة الأعمار ومن كافة الشرائح الاجتماعية. إذ يتيح هذا التعاون وجود فرصة للحوار بين الأجيال وبين الثقافات، كما أنه يمكّن من «حماية الثروة الحية، وذلك من خلال اعتماد التدابير الملائمة لضمان استمراريتها وحيويتها» (MedLiHer, 2012). وهذا يعني أن الحماية التي تسعى اليونسكو لضمانها، من خلال مشروع التراث المتوسطي الحي MedLiHer، تشترط أن يكون العنصر الثقافي ما زال معاشًا ليتم تفعيله وتطويره تنمويًا. إن الهدف الأساس لهذا المشروع، والذي كان لبنان من بين الدول التي نفّذ فيها، كان قائمًا على تعزيز صون التراث الثقافي غير المادي من خلال اتفاقية العام ٢٠٠٣، وفق الآتي:

أولًا: تعزيز القدرات الوطنية[١]؛

ثانيًا: تعزيز التعاون الإقليمي[٢]؛

ثالثًا: ترسيخ صون التراث الثقافي غير المادي في سياسات المنطقة.

---

(١) اهتم مشروع مدليهر على سبيل الاولوية بتعزيز قدرات الاطراف الفاعلة الرئيسة على المستوى الوطني لتعميق معارفها فيما يخص مفاهيم التعاون في اطار الاتفاقية وتدابيره وآلياته. فأتت المشاركة من قبل المجتمعات المحلية في ورش العمل والحلقات التدريبية، وفي وضع قوائم حصر للتراث الثقافي غير المادي (في لبنان تم اعداد لوائح حصر لعنصر الشعر الشعبي المقول والمغنى، لا سيما الزجل).

(٢) تمّ من خلال تيسير تبادل الخبرات في هذا المجال ايجاد شبكة ناشطة من الاطراف =

ستتناول هذه الورقة البحثية التعريف بهذه التجربة اللبنانية» المتوسطية التي كانت متمثلة بوزارة الثقافة بالتعاون مع اللجنة الوطنية لليونسكو، وستقدم أيضًا قراءة تحليلية لهذه التجربة التي يمكن تصنيفها بالرائدة.

لا بد من أن نعرف بأن هذه التجربة اللبنانية قد مرت بمراحل ثلاث، أولها: حصر للتراث الثقافي اللبناني غير المادي (العام ٢٠٠٩)؛ اختيار عنصرًا محددًا هو عنصر «الشعر الشعبي المقول والمغنى، لا سيما الزجل» (العام ٢٠١٠)؛ وثالثها تمثل باعداد قوائم حصر للعنصر الثقافي المختار على الصعيد الوطني (العام ٢٠١٢).

هذه التجربة سيتم مقاربتها وفق المحاور الخمسة الآتية:

- المحور الأول: تعريف الثقافة وتحديد أهميتها بالنسبة للتنوع البشري.
- المحور الثاني: يتناول رؤية اليونسكو في صون وتعزيز التراث الثقافي غير المادي
- المحور الثالث: يعرض سيرورة العمل الميداني لمشروع مدلهير ـ المرحلة الثالثة
- المحور الرابع: يبرز أهم ما حققته التجربة اللبنانية على المستويين المحلي والاقليمي.
- المحور الخامس: تقييم أثر المشروع محليًا وتتضمن رؤية تحليلية.

= الفاعلة المشاركة في صون التراث الثقافي غير المادي، ووجود واجهة ويب لإتاحة المبادلات في جميع انحاء منطقة البحر الابيض المتوسط. للمزيد من المعلومات يمكن الاضطلاع على الموقع الالكتروني التالي:
http://www.unesco.org/culture/ich/en/medliher

المحور الأول: تعريف الثقافة وتحديد اهميتها بالنسبه للتنوع البشري.

سيتم تقسيمه إلى العنوانين الآتيين:

١. تحديد مفهوم التراث الثقافي وفق التعريف المحلي والدولي

عرف القانون اللبناني رقم ٣٥ الصادر بتاريخ ٢٠٠٨/١٠/١٦، والمتعلق بتنظيم وزارة الثقافة، «التراث» بما يلي: «هو مختلف أعمال الابداع النابعة من المجتمع والقائمة على التقاليد والتي تعبّر عن الذاتية الثقافية والاجتماعية للمجتمع اللبناني بمجموعاته ومناطقه وحقباته التاريخية كافة والمنتقلة شفهيا أو بغير ذلك من أشكال التعبير، وهي تشمل الفنون والحرف والثقافة والعمارة التقليدية، وما اليها» (قانون رقم ٣٥ بشأن تنظيم وزارة الثقافة).

أما تعريف اليونسكو للتراث، فلقد ميز بين التراث الثقافي الطبيعي اي المادي وبين التراث الثقافي غير المادي. ففي تعريفه للتراث الثقافي المادي Patrimoine Culturel Matériel في اتفاقية العام ١٩٧٢ حدد المجالات المادية الثلاث: الآثار ـ المجمعات ـ والمواقع Convention (concerning the Protection of the World Cultural and Natural Heritage, 1972). أما تعريفه التراث الثقافي غير المادي Patrimoine Culturel Immatériel فلقد حدده في اتفاقية العام ٢٠٠٣ (المادة ٢ الفقرة ١) على النحو الآتي: يقصد بعبارة التراث الثقافي غير المادي كافة «الممارسات والتصورات وأشكال التعبير والمعارف والمهارات ـ وما يرتبط بها من آلات وقطع ومصنوعات وأماكن ثقافية ـ التي تعتبرها الجماعات والمجموعات جزءًا من تراثهم الثقافي». . . . . هذا التراث الثقافي غير المادي المتوارث جيلا عن جيل تبدعه الجماعات والمجموعات من جديد بصورة مستمرة بما يتفق مع بيئتها وتفاعلاتها مع الطبيعة وتاريخها، وهو ينمّي لديها الإحساس بهويتها والشعور باستمراريتها، ويعزز من ثم احترام التنوع الثقافي والقدرة الابداعية البشرية (اليونيسكو، ٢٠١١).

اما المجالات التي تشملها هذه الاتفاقية فتتضمن:

* التقاليد وأشكال التعبير الشفهي بما في ذلك اللغة كواسطة للتعبير عن التراث الثقافي غير المادي،
* فنون وتقاليد أداء العروض،
* الممارسات الاجتماعية والطقوس والاحتفالات،
* المعارف والممارسات المتعلقة بالطبيعة والكون،
* المهارات المرتبطة بالفنون الحرفية التقليدية.

اذا لا يقتصر التراث الثقافي وفق مفهوم اليونسكو للتراث، على المعالم التاريخية ومجموعات القطع الفنية والأثرية، وإنما يشمل أيضًا الاشياء غير المادية ـ أي التي لا يمكن لمْسُهاأ والتي تعد في غاية الأهمية من تراثنا الثقافي و«شكلًا من أشكال التراث ينبض بالحياة ويعاد باستمرار ويتطور ويتحول مع تكييفنا لممارساتنا وتقاليدنا في سياق استجابتنا للبيئة التي نعيش فيها»... فهو يشمل «التقاليد أو التعبيرات الحية المتوارثة عن الآباء والأجداد والتي سنورثها بدورنا للأولاد والأحفاد»، (UNESCO 2011). فالتقاليد أو أشكال التعبير الحية الموروثة من أسلافنا، والتي تتداولتها الأجيال الواحد تلو الآخر تشكل جميعها مكونات (أو عناصر) للتراث غير المادي الذي يعطي كل مجتمع، لا بل كل فرد إحساسًا بالهوية، بالاستمرارية وبالانتماء لثقافة محددة، كما يعزز بدوره احترام ثقافات الآخرين وفهمها.

٢. التراث الثقافي وتمايزات الشعوب

إن التراث الثقافي، وكما هو معلوم، ليس حكرًا على شعب أو على ثقافة معينة، وانما بخلاف ذلك تتطابق بعض خصائصه وميزاته مع كل الشعوب والثقافات. فبالاضافة إلى اعطائه الشعوب هوية خاصة تميزها عن سواها، نجده يساهم في تراكم المعرفة (الأمر الذي يطال كل الشعوب)، ويشكل المحدد الاساسي لثقافة تلك الشعوب وربما أساس الحضارة فيها. انه لا

يشكل عائقًا أمام عجلة الحضارة أو تقدمها وتطورها، كما يفكر البعض، والامثلة عديدة هنا حول الشعوب، والأمم المتقدمة جدًا، التي تحرص الحفاظ على تراثها وصونه بالرغم من ادراكها ان التقدم السريع للعصر قد لا يتوافق مع ما يتضمنه ذاك التراث وما يحويه.

من جانب آخر، ولو كانت الثقافة هي لكل الشعوب، غير أن كل هذا الغنى الإنساني وكل هذه العناصر للتراث الثقافي غير المادي مهدد بالضياع مع خطر وجود حركة العولمة المتسارعة التي على الرغم من امكانيّتها في أن تلعب دور الحداثة والنزعة الآلية في العمل الخلاق والترويج له، تشكل مهددًا اساسيًا للانتاج الشفهي أي التراث المتناقل شفهيًا تحديدًا.

المحور الثاني: رؤية اليونسكو في صون وتعزيز التراث الثقافي غير المادي

ويتضمن العناوين الآتية:

١. اتفاقيات اليونسكو في مجال التراث الثقافي

معروف اهتمام اليونسكو بالثقافة ومعروف أيضًا مدى حرصها على حماية التنوع الثقافي الانساني لا سيما في زماننا الحاضر بسبب هيمنة الثقافة الآحادية الجانب. لقد عملت اليونسكو من خلال اتفاقيات عدة لحماية التراث الانساني ابتدأتها منذ العام ١٩٥٢ ومازالت تتتالى إلى يومنا هذا.

لا بد من أن نعترف بأن الاهتمام بالتراث عمومًا ـ سواء كان تراثًا ثقافيًا ماديًا طبيعيًا أم تراثًا غير ماديًا ـ لطالما كان همّا دوليًا خارجيًا قبل أن يكون همّا داخليًا محليًا. فالاهتمام الذي أولته الدول الخارجية، لا سيما الأوروبية، للمعالم والمواقع الأثرية والأبنية التاريخية كان جليًا حين سنّت القوانين والأنظمة؛ وحين أنشأت الادارات والمؤسسات، على الصعيد الوطني، التي

تعنى بها للحفاظ عليها وصيانتها وحمايتها. أضف إلى ذلك إقرار منظمة الأونيسكو وغيرها من المنظمات الدولية التابعة للأمم المتحدة العديد من الصكوك الدولية الملزمة وغير الملزمة الهادفة إلى حماية التراث الثقافي المادي في أوقات الحرب والسلم على السواء. ففي هذا الشأن نجد، على سبيل المثال، أن الاونيسكو قامت باعداد سبع اتفاقيات دولية في مجال الثقافة، ندرجها كالتالي (Unesco, 2012):

* الاتفاقية العالمية لحقوق المؤلف (١٩٥٢ و ١٩٧١)
* اتفاقية حماية الممتلكات الثقافية في حالة نزاع مسلح (١٩٥٤)
* اتفاقية حظر ومنع استيراد وتصدير ونقل ملكية الممتلكات الثقافية بطرق غير مشروعة (١٩٧٠)
* اتفاقية حماية التراث العالمي الثقافي والطبيعي (١٩٧٢)
* اتفاقية حماية التراث الثقافي المغمور بالمياه (٢٠٠١)
* اتفاقية صون التراث الثقافي غير المادي (٢٠٠٣)
* اتفاقية حماية وتعزيز وتنوع أشكال التعبير الثقافي (٢٠٠٥).

في سياق هذه الاتفاقيات، والتي وقع لبنان على عدد منها، سنخص اتفاقية العام ٢٠٠٣، ببعض التفاصيل، لا سيما أن هذه الاتفاقية قد انبثق عنها مشروع MedLiHer أو مشروع «التراث المتوسطي الحي»، الذي سنضيئ على مراحله الثلاث وسنتوسع بالمرحلة الثالثة منه التي اهتمت برصد «الشعر الشعبي المقول والمغنى، لا سيما الزجل» في لبنان موضوع هذه الورقة.

٢. أهداف ودوافع اتفاقية ٢٠٠٣ وابرز مضامينها

سنتعرف على الأهداف التي وضعتها اليونيسكو لاتفاقية ٢٠٠٣، ومن ثمّ الدوافع الأساسية التي كانت خلفها:

أ. في الأهداف:

إن هذه الاتفاقية (٢٠٠٣) التي تهتم بصون التراث الثقافي غير المادي، تعتبر أول وثيقة قانونية دولية ملزمة على غرار اتفاقية العام ١٩٧٢ الخاصة بحماية التراث العالمي الثقافي والطبيعي. فالاتفاقيتان تنصان على وضع قوائم رصد للتراث الثقافي.

فاتفاقية ١٩٧٢ نصت على إنشاء قائمتي رصد:

* الأولى وتعرف بقائمة التراث العالمي[١]؛
* الثانية هي قائمة التراث العالمي المعرض للخطر[٢].

أما اتفاقية عام ٢٠٠٣ فقد نصت أيضًا على نظام القائمتين:

* الأولى: القائمة التمثيلية للتراث الثقافي غير المادي للبشرية[٣]؛
* الثانية: قائمة التراث غير المادي الذي يحتاج لصون عاجل.

---

(١) وفيها يمكن للدول أن تدرج عددًا من عناصر تراثها الثقافي أو الطبيعي ذي القيمة الاستثنائية وقد تمكن لبنان من ادراج خمسة مواقع على قائمة التراث العالمي وهي: عنجر، بعلبك، جبيل، صور، وموقع وادي قاديشا وأرز الرب كمنظر ثقافي.

(٢) وفيها يمكن للدول أن ترشح على هذه اللائحة بعض عناصر تراثها المهددة بالخطر ويحتاج إنقاذها إلى أعمال كبرى تتخطى قدرة الدولة المعنية الفنية والمادية، فتستفيد من العون الذي تقدمه منظمة الأونيسكو وفقًا لأحكام هذه الاتفاقية.

(٣) تجدر بنا الاشارة هنا، إلى أنه يُطلب من الدول الأطراف صاحبة طلبات الترشيح أن تثبت أن العنصر التراثي المرشح للادراج في القائمة التمثيلية يفي بالمعايير الخمسة التي وضعتها الأونيسكو والتي تتمحور حول التالي:
المعيار الأول: أن يشمل العنصرتراثًا ثقافيًا غير مادي وفقًا لتعريفه في المادة ٢ من الاتفاقية.
المعيار الثاني: أن يسهم إدراج العنصر في تأمين إبراز التراث الثقافي غير المادي وزيادة الوعي بأهميته، وتشجيع الحوار، وبذلك يعبّر عن التنوع الثقافي في العالم كله وينهض دليلًا على الابداع البشري.
المعيار الثالث: أن تكون قد وضعت تدابير للصون من شأنها أن تحمي العنصر وتكفل ترويجه.
المعيار الرابع: أن يكون العنصر قد رُشّح عقب مشاركة على أوسع نطاق ممكن من=

ولقد ركّزت اتفاقية ٢٠٠٣ على إنشاء لجنة حكومية تهتم بوضع معايير ترشيح عناصر التراث الثقافي غير المادي، ودراسة الطلبات المقدمة من الدول (لهذه الغاية)، لاعداد التقارير والمقترحات ورفعها إلى الجمعية العمومية للأونيسكو التي بيدها تقرير تسجيل العنصر الثقافي المرفوع على إحدى القائمتين أو رفضه؛ كما أنها أنشأت صندوقًا لمساعدة الدول المنضوية تحت هذه الاتفاقية على الحفاظ على تراثها وإبرازه وتأمين استمراريته ؛ وأخيرًا استحدثت سجلًا لأفضل ممارسات الصون للتراث الثقافي غير المادي.

وهكذا، دخلت اتفاقية العام ٢٠٠٣ حيز التنفيذ في العام ٢٠٠٦، ولقد تمّ بموجب هذه الاتفاقية فتح باب الترشيحات للدول الأعضاء في اليونسكو للتسجيل على إحدى القائمتين إعتبارًا من العام ٢٠٠٨. أما أهدافها فقد حددتها، بموجب نص الاتفاقية (المادة الأولى)، بأربعة بنود هي:

- صون التراث الثقافي غير المادي،
- إحترام التراث الثقافي غير المادي للجماعات والمجموعات المعنية والأفراد المعنيين،
- التوعية على الصعيد المحلي، الوطني والدولي بأهمية التراث الثقافي غير المادي وأهمية التقدير المتبادل لهذا التراث،
- التعاون الدولي والمساعدة الدولية.

ب. في الدوافع:

كذلك حددت الأونيسكو أربعة دوافع لابرام إتفاقية ٢٠٠٣، هي:

- أهمية التراث الثقافي غير المادي بوصفه بوتقة للتنوع الثقافي وعاملًا يضمن التنمية المستدامة،

= الجماعة أو المجموعة، أو الأفراد المعنيين، بحسب الحالة، وبناء على موافقتهم الحرة والمسبقة والواعية.

المعيار الخامس: أن يكون العنصر قد أدرج في قائمة التراث الثقافي غير المادي الموجود في أراضي الدولة الطرف (الدول الاطراف) التي قدمت الترشيح، وفقا للمادتين ١١ و١٢ من الاتفاقية.

* قابليته الشديدة للتأثر بسبب عاملي العولمة والتغير الإجتماعي والديموغرافي،
* الإرادة العالمية والإهتمام المشترك للدول الأعضاء بشأن ضرورة صونه،
* الإعتراف بالدور الذي يؤديه التراث الثقافي غير المادي في التقارب والتبادل والتفاهم بين البشر

إن صون التراث غير المادي بحسب رؤية الأونيسكو لابدّ أن يكون مرتبطًا بواقع المجتمع وأن يعاد خلقه باستمرار وأن تتناقله الأجيال المتعاقبة. وعلى الرغم من خطر اختفاء عناصر معينة من هذا التراث الثقافي غير المادي تدريجيًا أو اندثارها إذا لم تحصل على المساعدة، غير أن الصون لا يعني الحماية أو الحفظ بالمعنى المعتاد للكلمتين، لأنهما قد يجعلا التراث الثقافي غير المادي جامدًا متحجرًا. والمقصود بكلمة «الصون» ضمان قدرة التراث الثقافي غير المادي على الحياة، أي ضمان استمرار إعادة خلقه ونقله. فصون الثقافة غير المادية يتعلق بنقل المعارف والمهارات والمعنى. ويركز الصون على عمليات تشمل نقله أو إيصاله من جيل إلى آخر وليس مجرد إنتاج أشكاله العيانية، نحو أداء الرقصات أو الأغاني أو فنون الآلات الموسيقية أو المصنوعات اليدوية.

وتشدد الأونيسكو، إلى انّ المجموعات التي تحمل التراث الثقافي غير المادي وتمارسه هي الأكثر قدرة على التعرف عليه وصونه. على أن للآخرين دورهم في المساعدة على الصون.[1] ومع ذلك، ينبغي ألا يصان التراث

(١) بحسب ما ورد في الاتفاقية، يتعين على الدوام أن تحترم، هذه المجموعات، تدابير الصون الممارسة العرفية الناظمة لسبل الوصول إلى جوانب معينة من هذا التراث، وذلك في حالات من قبيل التعامل مع مظاهر مقدسة أو سرية من مظاهر التراث الثقافي غير المادي. الخاصة بعناصر تراثهم الثقافي غير المادي وتسجيلها أو نقل المعارف حول هذا التراث من خلال قنوات تغلب عليها الصفة الرسمية من قبيل التعليم في المدارس والكليات والجامعات. كما أن الترويج للمعلومات عن التراث الثقافي غير المادي من خلال وسائل الإعلام هو أيضًا من طرق صون هذا التراث.

الثقافي غير المادي في جميع الأحوال أو أن ينشّط مهما بلغ الثمن. فعلى غرار أي جسم حي، يتبع هذا التراث دورة حياة خاصة به وبالتالي فإن بعض عناصره لابدّ أن تختفي بعد أن تنبثق عنها أشكال جديدة من التعبير، «وقد لا تعود بعض أشكال التراث الثقافي غير المادي تعتبر مرتبطة بالواقع أو ذات مغزى بالنسبة لمجتمعاتها نفسها، على الرغم من قيمتها الاقتصادية». وكما تبين اتفاقية صون التراث الثقافي غير المادي، فإن عملية الصون لا تنصبُّ إلا على التراث الثقافي غير المادي الذي تعترف المجموعات بأنه يعود إليها والذي يعطيها الإحساس بالهوية والاستمرارية. ويتعين أن توضع تدابير الصون وأن تطبّق بموافقة المجتمع المعني نفسه وبمشاركته.

المحور الثالث: سيرورة العمل الميداني لمشروع مدلهير ـ المرحلة الثالثة

يتضمن هذا المحور العناوين الآتية:

١. سيرورة العمل باتفاقية الاونيسكو للعام ٢٠٠٣ في لبنان:

أبرم لبنان إتفاقية عام ٢٠٠٣، كما سبقت الاشارة، بموجب القانون رقم ٧٢٠ بتاريخ ١٥/ ٥/ ٢٠٠٦[١]. وعليه، دخلت هذه الاتفاقية حيز التنفيذ بالنسبة للبنان في ٢٠ نيسان ٢٠٠٧. واصبحت جاهزة للتنفيذ ابتداءً من ١٩ حزيران ٢٠٠٨. وضمن اطار المساعدة على تطبيق هذه الاتفاقية، والسعي إلى تحقيق الاهداف المشتركة المتمثلة في الاعتراف بالتنوع الثقافي وتعزيزه، قامت منظمة الأونيسكو والاتحاد الاوروبي (وبتمويل مشترك) باطلاق مشروع «التراث المتوسطي الحيّ MedLiHer - Mediterranean Living Heritage (أي تم توقيع الإتفاق لتنفيذ المشروع) في أيلول ٢٠٠٩، وذلك بالتشارك مع دار

(١) تجدر بنا الإشارة هنا، انه في لبنان، قامت وزارة الثقافة بتوقيع هذه الإتفاقيّة في العام ٢٠٠٦، بالرغم من الظروف التي عصفَتْ بالبلاد. وهذه نقطة تسجّل في خانة الوزارة اذ عادة ما تكون كلّ الجهود منصبّة على الحفاظ على التراث المادي الذي من السهل المحافظة عليه، فكيف بالأحرى عندما نتحدّث عن التراث غير المادي؟ فالتقاليد وأشكال التعبير الشفهي نادرًا ما تلقى الإهتمام اللازم في لبنان كما نعلم جميعنا.

ثقافات العالم، واللجان الوطنية للأونيسكو في مصر والأردن ولبنان ومديرية التراث الشعبي في الجمهورية العربية السورية. وقد اندرج هذا المشروع في اطار المرحلة الرابعة من برنامج التراث الاوروبي المتوسطي EuroMedHeritage التابع للاتحاد الاوروبي والذي يسهم في التفاهم والحوار بين ثقافات البحر الأبيض المتوسط من خلال إعلاء شأن التراث الثقافي.

إن الهدف الأساسي من تنفيذ مشروع مدليهر في المنطقة قد طال بعدان:

البعد الاول: تعزيز قدرات الأطراف الفاعلة الوطنية في البلدان الأربعة الأساسية لضمان التنفيذ الفعّال لاتفاقية الأونيسكو الخاصة بصون التراث الثقافي غير المادي على المستوى الوطني، وفي ذلك ربط للدور المميز الذي أسندته الاتفاقية للمجتمعات المحلية، حيث اعتبرتها الجهة الوحيدة القادرة على تحديد تراثها الحي ونقله إلى الأجيال القادمة عن طريق إعادة ابتكاره أو إنتاجه باستمرار؛

البعد الثاني: المشاركة الفعّالة للبلدان الشريكة في آليات التعاون الدولية، ضمن اطار تعزيز التعاون الاقليمي من أجل صون التراث الثقافي غير المادي، والذي يؤدي أيضًا إلى تيسير تبادل الخبرات بينها في هذا المجال.

٢. آلية وتدابير الصون التي اعتمدت للتجربة المحلية بحسب مسار المشروع:

سبق وأشرنا أن آلية وتدابير الصون بحسب طرح اتفاقية الأونيسكو لعام ٢٠٠٣ تتضمن إعداد لوائح الحصر؛ وإعداد ملفات لتسجيل العنصر على القائمة التمثيلية للتراث الثقافي غير المادي للبشرية. على غرار ذلك، **عمد مشروع مدليهر إلى تنظيم أنشطته على ثلاث مراحل امتدت لأربع سنوات (٢٠٠٩ ـ ٢٠١٢)** وتضمّنت: إعداد لواقع حال التراث الثقافي غير المادي في كل بلد شريك من البلدان الأربعة ٢٠٠٩)، تقييم عام للمرحلة الأولى في كل

بلد ٢٠١٠)، مشاريع تطبيقيّة أيّ قوائم الحصر في ثلاثة بلدان (مصر، الاردن ولبنان)[١] ٢٠١٢).

٣. مراحل مشروع MedLiHer

تضمن مشروع MedLiHer المراحل الآتية:

المرحلة الاولى (نفذت خلال عام ٢٠٠٩):

شملت عملية الحصر في البلدان الشريكة، وتضمنت إجراء دراسة ميدانية عن واقع حال (Etat des lieux) التراث الثقافي غير المادي فيها. ونظمت ورشات العمل التدريبية لرؤساء الفرق المحليين والمحققين الميدانين المكلفين باعداد قوائم الحصر على المستوى الوطني. في لبنان، نفذت هذه المرحلة تحت اشراف وزارة الثقافة، وتمّ خلالها وضع قائمة بالإدارات والمؤسسات العامة والمنظمات غير الحكومية العاملة في مجال التراث الثقافي غير المادي في لبنان[٢]؛ وأخرى بالمشاريع والبرامج والأنشطة التي تستهدف هذا التراث المنفذة أو التي هي قيد التنفيذ[٣]. وكانت خلاصة ما تمّ التوصل اليه إليه في لبنان من خلال دراسة «واقع الحال» أنّ المجتمع المدنيّ هو الذي يتولّى هذه المهمّة أكثر من الدولة نظرًا إلى أنّ وزارة الثقافة لا تملك الإمكانيّات لكي تعمل على هذا الصعيد. وايضا أنّ «التقاليد وأشكال التعبير الشفهي» هي العناصر التي نادرًا ما يُعمل على المحافظة عليها أو على تثمينها.

---

(١) تمّ وقف الانشطة المنفذة في اطار هذا المشروع في تشرين الاول ٢٠١١، نظرا للاوضاع الامنية في البلاد.

(٢) رصدت من خلال التحقيق ٣٥٣ منظمة محلّية، وطنية وعالمية تعمل على صون ونقل عنصر أو أكثر من التراث الثقافي غير الماديّ

(٣) تبين ان مجالات هذا التراث الاكثر ممارسة هي: المهارات والحرف التقليدية المتعلقة بصناعة المشروب والغذاء اما المجالات الاقل ممارسة هي: التقاليد وأشكال التعبير الشفهي

المرحلة الثانية

عقد اجتماع في القاهرة (**كانون الاول ٢٠١٠**) بهدف اعداد مشروعات وطنية أو اقليمية وإنشاء شبكة لتبادل المعلومات والخبرات (من خلال صفحة التراث المتوسطي الحي MedLiHer على موقع الانترنيت التابع للاونيسكو). وقد جرى خلاله **تقييم العمل** المنجز في المرحلة الأولى من قبل خبيرين معتمدين من قبل الأونيسكو بحضور مندوب عن الإتحاد الأوروبي ؛ **اختيار كل دولة مشاركة بالمشروع عنصر أو منطقة لإجراء عملية الحصر** كموضوع للمرحلة الثالثة ؛ وقد اختار لبنان وضع قائمة حصر لـ **عنصر الشعر الشعبي المقول والمغنى لا سيما الزجل (نظرًا للنسيج الإجتماعي والثقافي المعقّد الموجود وخصوصيّة كلّ منطقة، وأتى اختيار العنصر على صعيد البلد بأكمله).**

المرحلة الثالثة: (إنتهت في نهاية كانون الأول ٢٠١٢) (Najjar, Marlene, 2012)

وهي مرحلة تنفيذ المشروعات الوطنية والمشروع الاقليمي القائم على الوثائق السمعية البصرية للتراث الثقافي غير المادي في البلدان الشريكة. ووفقا لنتائج عمليات الحصر، تمَّ تكريس المشروعات الوطنية بصورة أساسية لبناء القدرات في مجال إعداد قوائم الحصر، وأيضًا لتنفيذ مشروعات قوائم الحصر بمشاركة المجتمعات المحلية من أجل تعزيز المعارف المكتسبة وتزويد البلدان بطريقة ملائمة ومثال ملموس لاعداد قوائم الحصر. وإضافة إلى ذلك، أتاحت المشروعات الوطنية تدريب الأطراف الفاعلة المعنية بالتراث غير المادي على تقنيات إعداد ملفات الترشيح للإدراج في قوائم إتفاقية عام ٢٠٠٣ والملفات الخاصة بطلبات المساعدة الدولية الممولة من صندوق الاتفاقية. في هذا السياق سوف نقوم بعرض مختصر لأهم ما تمّ انجازه في هذه المرحلة على صعيد التجربة المحلية بما في ذلك تلك التدريبات وورش العمل التي تابعها

فريق العمل. هذا الفريق تشكل على مستوى وطني أكاديمي[1] ـ جامعي تخطى عدده الـ ٣٠، تمّ التعاون معه ـ بعد اعداده وتدريبه ـ من أجل إنجاز العمل الميداني من خلال تقسيم المحققين إلى مجموعات بحسب المحافظات وتحت اشراف رئيس فريق متميز بمعرفته وخبراته الميدانية والاكاديمية للمجال المدروس.

ولقد تضمنت المرحلة الثالثة من مشروع مدليهر، في لبنان، **انجاز قائمة حصر أولية** PRE-INVENTORY عن الشعر الشعبي المقول والمغنى ولا سيما الزجل **على صعيد الوطن**. (ولا بدّ من التذكير هنا بأن اعداد » انجاز قائمة الحصر هذه، مكّنت وزارة الثقافة فيما بعد من إعداد ملف ترشيح هذا العنصر على القائمة التمثيلية للبشرية). و«قوائم الحصر» تعبير استعمل في البروتوكول الموقّع مع الأونيسكو، وهو عبارة عن جردة للشعر الشعبي اللبناني بغية صونه ومنع إندثاره. وقد استدعى ذلك، البحث في المجتمع اللبناني عن الشعراء وعن الأفراد ممّن لديهم مخزون شعري يتناقلوه من جيلٍ إلى جيلٍ أو مكتسب بمجهود شخصي؛ من ثمّ اقناعهم بإشراك فريق العمل بهذا التراث (من خلال المحقق الذي يقوم بالعمل الميداني)، والسماح لهم بالتصوير والتسجيل الصوتي للشروع بتوثيقه كحامل لعنصر هذا التراث الثقافي غير المادي.

تابع فريق العمل، خلال هذه المرحلة، ورشتين تدريبيتين:

ورشة العمل الأولى: Atelier de Formation حول «التراث الثقافي غير المادي وقوائم حصر الشعر الشعبي اللبناني» (من ٢٩ حزيران إلى ٣ تموز ٢٠١٢ ـ أوتيل البستان ـ بيت مري) اختتمت بيوم عمل في الـ UNESCO؛ تمّ على أثرها إنتاج مخرجات الرصد الميداني وفق الجدول الآتي:

---

(١) تحت اشراف مكتب اليونسكو الاقليمي، والمنسق الاقليمي لمشروع مدليهر تمثل فريق العمل الوطني من: اللجنة الوطنية لليونسكو، وزارة الثقافة، ميسر وطني، منسق تقني محلي، مصور فوتوغرافي، مخرج فيلم، ٥ رؤساء فرق عمل، ٢٠ محقق ميداني، سكرتيرة، خبير كمبيوتر.

اسم المحافظة	الإستمارات المنجزة	التصوير الفوتوغرافي	تصوير الفيديو
محافظة بيروت	١٠٠	٥٦	٧٩
محافظة جبل لبنان	٣٣٠	٣٢٤	٣٢٦
محافظة الشمال	٢٣٦	٢٢٥	٢٢٧
محافظة الجنوب	٢١٢	١٩٠	١٩١
محافظة البقاع	٢٣٨	٢١٨	٢١٩
المجموع	**١١١٦ حاملا للعنصر**	**١٠١٣ حالة وثّقة**	**١٠٤٢ حالة وثّقة**

* ملاحظة: نشير إلى أن اختلاف المجاميع في التصوير الفوتوغرافي والفيديو عائد لعدم موافقة حاملي العناصر عليها لاعتبارات شخصية، دينية. .

تجدر الإشاره، بحسب الجدول أعلاه أن العينة، التي تمّ رصدها في لبنان، قد شملت **١١١٦ حامل/ة للعنصر**[١]، **يؤدون ما يزيد عن ١٨ عنصرا مرتبطا بالشعر المقول والمغنى لا سيما الزجل** بكافة أنواعه، وتمّ كما أشرنا إلى اعتماد التوثيق الميداني، الفوتوغرافي، السمعي والبصري لحاملي هذا العنصر[٢]. وقد **تمّ فيها مراعاة تمثيل الاقضية في المحافظات؛ الجندر؛**

(١) يمكن تصنيف حاملي العنصر إلى فئتين لجهة مدى التجاوب: حامل العنصر المحترف والمشهور لم يكن لديه أي مانع من نشر المعلومات ويهمه تسليط الضؤ على هذا التراث والتعاون مع وزارة الثقافة؛ حامل العنصر غير المحترف والذي يمارسه كهواية لنفسه وللأقارب والأصحاب وهو إجمالا متحفظ بسبب الأوضاع الاجتماعية المستجدة أو بسبب محرمات دينية.

(٢) **اعتمدت المنهجية المتبعة في اختيار حامل العنصر على أكثر من مصدر، وقد تضمنت: التواصل مع نقابة شعراء الزجل**، والاستعانة بلوائح ودليل نقابة الزجل في لبنان؛ **اعتماد موسوعة الشعر العامي اللبناني**، وهي مجلدين وتحوي ١٠١٤ شاعرًا؛ إضافة إلى مجلد الزجل اللبناني منابر واعلام؛ **سمعة حامل العنصر** وشهرته في مجال الشعر الشعبي ومن خلال زملائه أو أصدقائه في هذا المجال ؛ **الجهات الرسمية** (المخاتير والبلديات)؛ **أهالي القرى والبلدات** الذي عرّفوا عن حاملي العنصر وخاصة عنصر الندب والرثاء؛ **المشاركون في** السهرات والندوات و**اللقاءات الزجلية؛ من خلال إنتاج حامل العنصر** (الكتب أو القصائد المنشورة، الحفلات بالنسبة للشعراء المنبريين).

النسيج الاجتماعي والتنوع الطائفي؛ والفئات العمرية[1]

ورشة العمل الثانية: حول «كيفية اعداد الترشيحات لقائمة الصون العاجل والقائمة التمثيلية لاتفاقية الأونيسكو المتعلقة بالحفاظ على التراث الثقافي غير المادياً (من ١٢ولغاية ١٤ تشرين الاول ٢٠١٢ اوتيل Byblos sur Mer ـ جبيل).

ولقد خضعت نتائج الدراسة الميدانية لتقييم ايجابي من قبل خبير دولي مُكلّف من قبل ادارة المشروع في المكتب الرئيسي في اليونيسكو ـ باريس. وعليه انتهت هذه المرحلة بتقرير موجز قُدّم باللغة الانجليزية ونُشر على الموقع الالكتروني www.unesco.org/culture/ich واستتبع بعرض عام خلال المؤتمر النهائي الذي تمّ في ديسمبر٢٠١٢ في باريس.

٤. الصعوبات الميدانية

لم تتعلق الصعوبات بطبيعة الموضوع بحد ذاته، رغم تعبير الكثيرين من حاملي العنصر بداية عن مفاجأتهم ـ بهذا الاهتمام بالتراث الشفهي غير المادي بعد طول غياب. ورغم بعض الصعوبات المتعلقة بالأوضاع العامة في لبنان أمنيًا وسياسيًا ودينيًا؛ إلا أن معظم الصعوبات التي واجهتها الفرق الميدانية كانت من النوع اللوجستي بامتياز (نحو: اتساع المحافظات وامتدادها، صعوبة العمل في شهر رمضان إضافة إلى بعض الأحداث الأمنية، المزاجية بالتعاطي مع المحققين..)

---

(١) خلال مرحلة التنفيذ **تمّ مراعاة تمثيل**: **الأقضية في المحافظات** دون تجاهل أي منها؛ حاملي التراث الزجلي بحسب الجندر؛ **النسيج الاجتماعي والتنوع الطائفي** في المناطق؛ **الفئات العمرية** على اختلافها؛ كافة العناصر التي يتضمنها التراث الشفهي المقول والمغنى (وإن بنسب متفاوتة فرضها الواقع).

المحور الرابع: أبرز ما حققته التجربة اللبنانية على الصعيدين المحلي والاقليمي[1]

طال مشروع مدلهير ـ في مرحلته الثالثة ـ المستوى المحلي والاقليمي على السواء. في هذا المحور سوف نقوم بعرض أهم النتائج التي تمّ استخلاصها وأبرز ما حققته هذه التجربة النموذجية كالآتي:

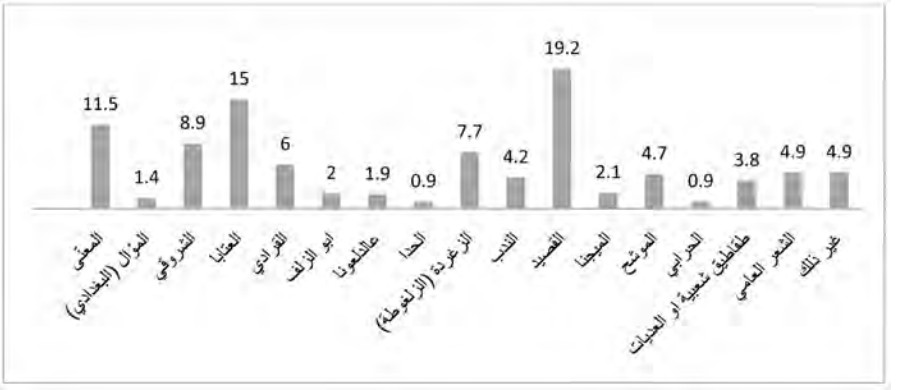
١. على الصعيد المحلي:

في ضوء المعطيات الميدانية التي تمّ جمعها، قمنا بتحليل بعض المتغيرات، التي أوصلتنا لعدد من النتائج نورد أبرزها:

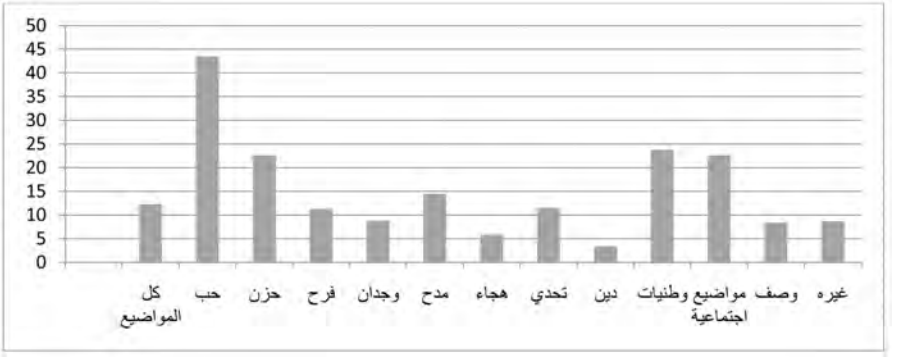
- انّ التراث المقول والمغنى مكون من مكونات ثقافة المناطق، وهو تراث حي دينامي وليس تراثًا جامدًا. وبأن الشعر الشعبي الأكثر رواجًا على صعيد الوطن هو الزجل الذي يضم عدة أنواع كالقصيد والعتابا والمعنى والشروقي والزغردة والقراديات مما يدل أن هذا الشعر الشعبي ما زال يمارس حتى اليوم على الأراضي اللبنانية كافة وإن بنسب متفاوتة.
- يتواجد هذا التراث في القرى والبلدات كما في المدن، مع تفاوت انتشار وتداول عناصره فيما بينها. فالمواضيع التي تحفّز حامل العنصر على القول الشفهي والمغنّى متنوعة كالحب والغزل، فالوطنيات والحزن والمواضيع الاجتماعية وصولًا إلى الدين.

---

(١) إن الرسوم البيانية الواردة في هذا المحور مأخوذة من العرض النهائي الذي قمنا بتقديمه في باريس، ديسمبر، ٢٠١٢ بمناسبة اختتام المرحلة الثالثة من مشروع مدليهر، وجاء تحت عنوان: MedLiHer - patrimoine vivant méditerranéen - Réunion d'évaluation finale à la Maison des Cultures du Monde les 17 et 18 décembre.



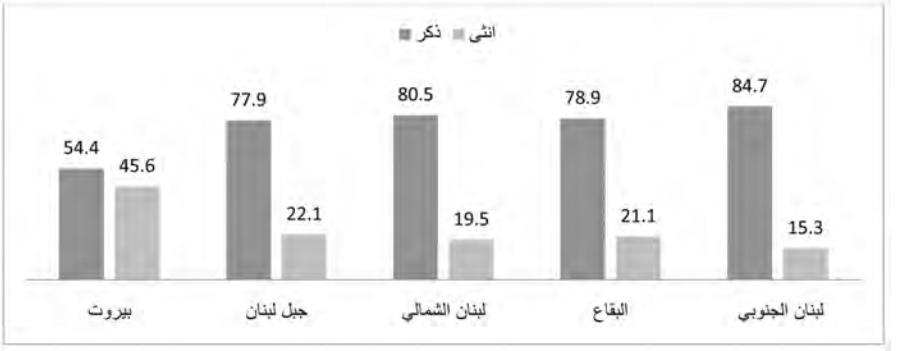
رسم بياني رقم ١: أنواع عناصر الزجل التي تم حصرها في لبنان
(بالنسبة المئوية) لعام ٢٠١٢.



رسم بياني رقم ٢: المواضيع التي تحفز حامل العنصر
على القول الشفهي والمغنى، لعام ٢٠١٢.

- على الرغم من الثقافة الذكورية المهيمنة والتي تعززها الأعراف والتقاليد فإن التراث الشفهي المقول والمغنى لم يقتصر حمله على الذكور، بل إن المرأة شريك فعال في حمل هذا التراث. وعليه وجدنا أنه مقابل الهيمنة الذكورية للظهور في العلن (المنبر) وممارسة بعض أنواع الزجل التي تتطلب الابتكار والعفوية كالقصيد، والمعنى، والعتابا، والشروقي، والقرادي والموال البغدادي والموشح هناك وجود لهيمنة أنثوية بارزة في

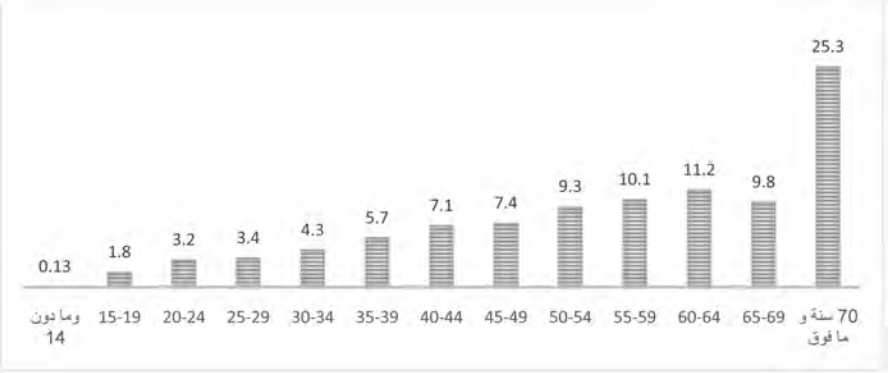
ممارسة عناصر أخرى تقليدية متناقلة كالزغردة والعديات والندب ومنحصرة في جلسات خاصة.



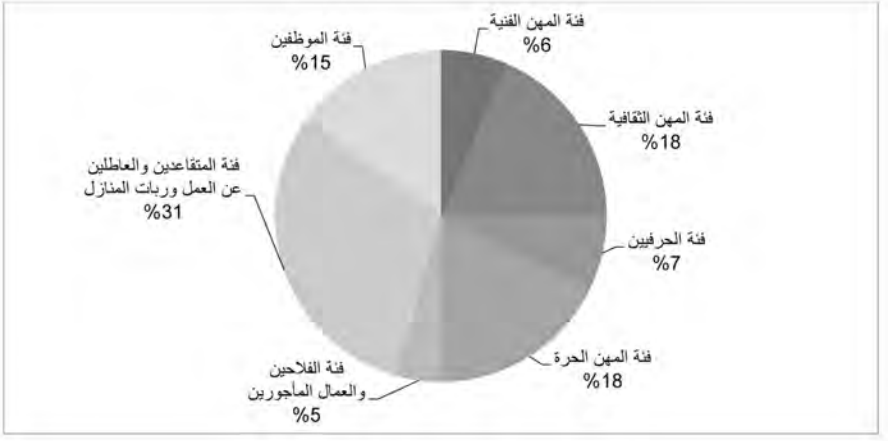
رسم بياني رقم ٣: توزع حاملي العنصر في المحافظات بحسب الجندر، لعام ٢٠١٢.

- على عكس الفكرة الشائعة والتي تضع الشباب على نقيض مع التراث الشفهي المقول والمغنى، باعتباره شباب يلهث وراء الأغاني الحديثة السريعة فقد تبيَّن في التحقيق أن بعض الشباب يقوم بحمل هذا التراث وينشره عبر الغناء وإحياء الاعراس والحفلات. وهذا استنتاج أساسي في النظرة المستقبلية إلى هذا النوع من التراث وإلى كيفية ربط الشباب به. فمن خلال الحصر الميداني الذي حقق وجدنا أن التراث الزجلي ليس حكرًا على المتقدمين في العمر إذ تتراوح أعمار حاملي هذا العنصر في لبنان بين١٧سنة و٩٠ سنة. وبالتالي، فإن الفئات الشابة ليست منقطعة عن هذا التراث، بل تحمله وتسعى إلى المحافظة عليه وتطويره، وخصوصًا أن البعض منها وجد في إحيائه (عبر الغناء والإنشاد) مصدرًا للعيش.

- يقتصر حمل التراث الشفهي المقول والمغنى، على فئتين متناقضتين إلى حد ما ثقافيًا؛ فئة متدنية المستوى التعليمي ومتواضعة المهنة؛ وفئة متعلمة وتنتمي إلى الطبقة الوسطى يجمعهما التراث؛ والقاسم المشترك بينهما هي الموهبة. فهذا الفن هو موهبة أولًا ومن ثم تمرين وتدريب..



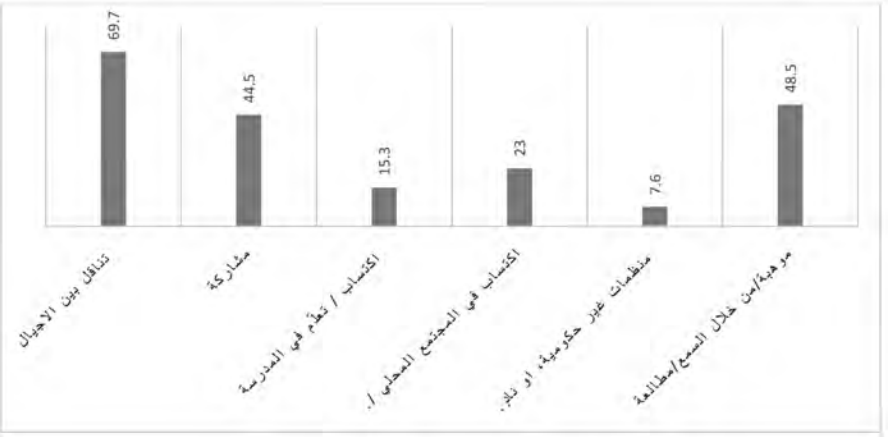
رسم بياني رقم ٤: توزع حاملي العنصر بحسب العمر، لعام ٢٠١٢.



رسم بياني رقم ٥: توزع حاملي العنصر بحسب المهنة، لعام ٢٠١٢.

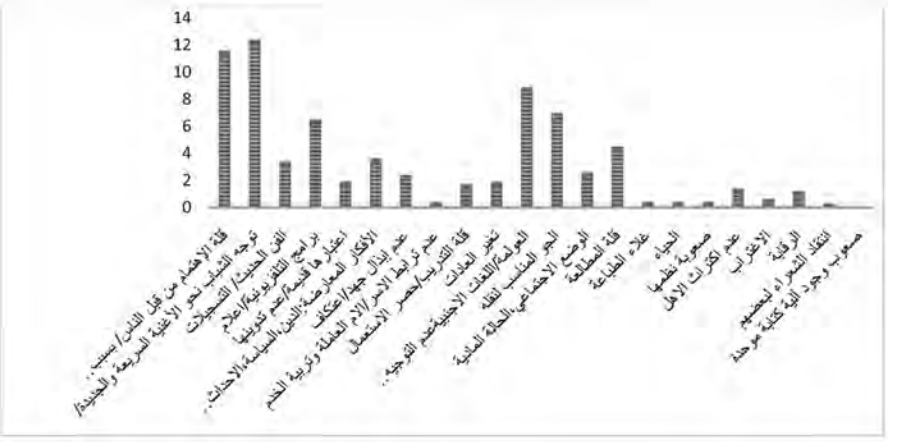
- أغلب النساء اللواتي يحملن التراث هن ربات أسر (لا يعملن، الأمر الذي يفسر آدائهن لعناصر تواكب احداث مراحل الحياة) وهذا يدل على تجذر هذا التراث وعلى اكتسابه بالتناقل بين الأجيال ؛ في المقابل، لا ينحصر الرجال بفئة مهنية محددة. الأمر الذي يعزز أن الزجل يعبر عن الشخصية الجمعية للمجتمع اللبناني بكل فئاته وطبقاته الاجتماعية المهنية والمستويات العلمية.

- أما عن كيفية انتقال هذا العنصر، فدائمًا بحسب نتائج عملية الحصر التي تمّت، نجد ان الطريقة الاساسية في نقل هذا التراث تتمّ بشكلها العفوي عبر الأجيال، تلعب الموهبة ـ التي هي إحدى مرتكزات ذلك المثلث الإبداعي إضافة إلى الفطرة والطرافة (الخويري، انطوان بطرس، ٢٠١١) ـ والمطالعة مكانة بارزة للاكتساب خصوصًا وأن الدور المتوقع للمدرسة في هذا المجال ما زال خجولًا جدًا.



رسم بياني رقم ٦: التوزع بحسب كيفية انتقال العنصر، لعام ٢٠١٢.

- أخيرًا، حول تراجع هذا الشعر الشعبي في لبنان، فبحسب حاملي هذا العنصر الذين تمّت مقابلتهم، تعود إلى توجه الشباب نحو الأغنية السريعة الجديدة؛ وقلة اهتمامهم بسبب العولمة والتكنولوجيا؛ افتقاد الأجواء الملائمة التي تساهم في نقله كالبرامج التلفزيونية والاعلامية الداعمة والمشجعة ؛ إضافة إلى التأثير العام للموجات الأصولية والمتزمتة التي تطال رواج بعض أنواع هذا الشعر.



رسم بياني رقم ٦: أسباب تراجع العنصر بحسب آراء حامليه، لعام ٢٠١٢.

من خلال هذا العرض والتحليل لأبرز نتائج العمل الميداني، يتأكد لنا أن الشعر الشعبي المقول والمغنى، لا سيما الزجل اللبناني هو تراثٌ حي وليس مجرد آداء فولكلوري «لحضارة في طريق الزوال». فهو يعبر عن روح جامعة للشعب اللبناني على اختلاف مناطقه، وفئاته الاجتماعية والدينية والسياسية والثقافية والمناطقية. كذلك يرافق مناسبات متنوعة ويعبّر عن الحياة الاجتماعية في كل مراحلها.

٢. على الصعيد الدولي والاقليمي:

إن إنجاز المرحلة الثالثة من مشروع مدلهير، أتاح للبنان فرصة إبراز عنصر التراث الثقافي غير المادي الذي اختاره، وزيادة الوعي به متخطيًا الحدود الوطنية إلى الإقليمية. وقد تمثّل ذلك من خلال إدراج عنصر الزجل في لبنان على القائمة التمثيلية للبشرية في الأونيسكو[١]. هذه القائمة التي ترمي إلى

(١) فبعد إنجاز مشروع التراث المتوسطي الحي ولاسيما المرحلة الثالثة منه، قامت الوزارة بتحضير ملف الزجل من أجل ترشيحه على القائمة التمثيلية للبشرية في الأونيسكو، وذلك بالتعاون مع نقابة شعراء الزجل في لبنان، وجمعية إتحاد الشعر في لبنان، ومن الإجراءات التمهيدية والأساسية التي إتخذتها الوزارة في هذا الإطار، هي إنشاء السجل الوطني للتراث الثقافي غير المادي في لبنان، وإدراج الشعر الشعبي المقول والمغنى ولاسيما=

«ضمان المضي قدمًا في إبراز التراث الثقافي غير المادي والتوعية بأهميته مع تشجيع الحوار الذي يحترم التنوع الثقافي» (المادة ١٦ من الاتفاقية). وإذ تؤكد اليونسكو على أن عملية الترشيح والإدراج لعنصر التراث الثقافي غير المادي يجب الاّ تكون الغاية في حد ذاتها وإنما هي وسيلة لإبراز تنوع مظاهر التراث الثقافي غير المادي.

المحور الخامس: تقييم أثر المشروع محليًا.

سنتناول في هذا المحور الأخير لهذه الورقة البحثية تقييم أثر المشروع على مستوى المحققين (أي فريق العمل تحديدًا)، الجماعة (ونقصد بهم حاملي العنصر الثقافي المرصود أي عنصر الزجل)؛ كما سنتابع بقراءة تحليلية لعملية رصد وصون للتراث الثقافي اللبناني غير المادي من خلال خبرة التجربة المحلية.

١. تقييم أثر المشروع على مستوى المحققين

تجلى أثر المشروع، على مستوى المحققين، في أكثر من جانب. فلقد ازدادت خبرتهم خبرة، وازداد اهتمامهم بموضوع التراث الشفهي غير المادي. وزادوا مهارة التصوير الفني بالكاميرا والفيديو بشكل احترافي ؛ ارتبطوا أكثر بالموضوع وصاروا أكثر ادراكًا لأبعاده وإحاطة بها. أصبحت لديهم مرونة أكثر في التعامل مع الموضوع ومع حاملي التراث، وأسهل في الوصول اليهم.

= الزجل، كعنصر من عناصر التقاليد وأشكال التعبير الشفهي في هذا السجل، وذلك بموجب القرار الصادر عن وزير الثقافة رقم ٦٠/ ٢٠١٣ تاريخ ٩/ ١٠/ ٢٠١٣، وبعد إنجاز هذا الملف مع كامل الوثائق والمستندات المطلوبة، تم إيداعه قسم التراث الثقافي في منظمة الأونيسكو، الذي بعد التأكد من إكتماله، أحاله إلى الهيئة المختصة في الأونيسكو للمباشرة بدرسه وفقًا للرزنامة المعمول بها في هذه المنظمة، وقد صدر القرار النهائي بقبول الترشيح في خريف العام ٢٠١٤. للمزيد من المعلومات يمكن مراجعة الموقع الالكتروني التالي:

http://www.unesco.org/culture/ich/index.php?lg=en&pg=00011&RL=01000.

والأهم أن العمل لم يعد مجرد عمل روتيني في جمع المعلومات بل أصبحوا أيضًا يمارسون الأمر بشغف. كسر المحققون جفاءهم مع التراث، وهم بمعظمهم من الشابات والشباب، وهذا مكسب إضافي للمشروع.

٢. تقييم أثر المشروع على مستوى الجماعة:

إن جعل التراث الشفهي غير المادي محور اهتمام دولي ورسمي عزّز ثقة حاملي التراث بأنفسهم، وأعطى قيمة لما يحملونه من عناصر كانوا يعتقدون، قبل إجراء التحقيق، أنها مجرد هواية خاصة لا تعني إلا قلة من السكان، فاذا بها تشكل محور دراسات واهتمام دولي. هذا الواقع المستجد ستكون له انعكاسات إيجابية على التراث عمومًا، وعلى التراث الشفهي غير المادي خصوصًا[١].

٣. قراءه تحليلية لعملية رصد وصون التراث الثقافي اللبناني غير المادي.

قبل تناول قراءتنا لعملية رصد وصون التراث الثقافي اللبناني غير المادي لا بد من أن نعرض رؤية حاملي العنصر لهذا العمل الخاص بهم بشكل مباشر والخاص بالتراث الثقافي غير المادي على المستوى اللبناني.

أ. رؤية حاملي عنصر الزجل في لبنان

ساد تياران أساسيان ـ بين حاملي عنصر الزجل ـ في النظرة إلى كيفية الحفاظ على التراث الشفهي غير المادي: **تيار متشائم** ومثلته قلة من المستجوبين، ترى استحالة حفظ التراث الشفهي، الذي يحفظه المسنين فقط ؛ **تيار متفائل** وهم الأغلبية من المستجوبين، وقد أعطوا جملة من الإقتراحات،

---

(١) **على الصعيد الميداني عبّر المستجوبون، حاملو العنصر**، عن فرحهم بالاهتمام الرسمي بعنصرهم غير الماديّ. ورغبتهم في عقد اجتماعات ولقاءات على مستوى المنطقة وعلى مستوى لبنان لحاملي العنصر. وتقديرهم للجّهود الّتي تقوم بها وزارة الثّقافة والأونيسكو لجمع وصيانة العنصر غير المادي.

ركزوا بأغلبيتها على دور الوزارات المعنية وفي طليعتها وزارة الثقافة والتربية والاعلام ودورهم في حفظ هذا التراث وتعليمه ونشره وانتشاره؛ ومن الاقتراحات التي قدمت الآتي:

* التوعية حول أهمية التراث الشعبي وحول أهمية دلالاته التاريخية كتعبير عن التعلق بالأرض والوطن.
* العمل على إدخاله في البرامج والمناهج المدرسية والجامعية المختصة.
* رعاية دورات من قبل وزارتي الثقافة والتربية لتعليم هذا التراث وكيفية صونه وحفظه.
* دعم فرق محلية تحيي هذا التراث وتشجيع قيام مباريات مناطقية ومن ثم وطنية.
* اهتمام وزارة الإعلام بهذا التراث والعمل على ترويجه عبر وسائل الإعلام والاتصال.

ب. مسؤولية ودور وزارة الثقافة تجاه عنصر الزجل

تعلب وزارة الثقافة، بالإضافة إلى وزارتي الاعلام، والتربية والتعليم العالي دورًا مهمًا في حفظ الشعر الشعبي وتعليمه ونشره وانتشاره. فمن التدابير المقترحة أن تعمل على إدخاله إلى البرامج المدرسية والجامعية وترويجه عبر وسائل الإعلام والاتصال؛ بالإضافة إلى تعزيز القدرات البشرية لدى فريق العمل الذي عمل على المشروع في مراحله الثلاثة، بحيث أصبح لدى لبنان فريق عمل يتمتع بالمؤهلات العلمية والخبرات العملية التي تمكنه من إنجاز أي مشروع مماثل في المستقبل، وأيضًا نقل هذه الخبرات إلى أشخاص آخرين يمكن إشراكهم في أي مشروع مماثل يرصد لعناصر أخرى تراثية ثقافية غير مادية.

انتهى برنامج EuroMedHeritage فعليّا في شهر كانون الأوّل ٢٠١٢. وكما هو معلوم، إن هذا البرنامج بدأ مع الوزير السابق الأستاذ سليم وردة.

واستكمل من قبل معالي الوزير غابي ليّون. واليوم مع الوزير روني عريجي يوجد التمني بخطوات متتابعة لتكملة لوائح الحصر الخاصة بالتراث الثقافي غير المادي وإتمام كل ما له علاقة بالتراث الشفهي. خصوصًا وأنه اذا ما أرادَتْ وزارة الثقافة اللبنانيّة الإستمرار في هذا المشروع، فانّ هيكليّتها الجديدة تسمح بهذا الشيء من خلال استحداث » إنشاء قسم للتراث الثقافي غير المادّي فيها.

ت. حول أهمية الرصد وضرورة الصون لبنانيًا ـ رؤية تحليلية

معروف أن عملية الرصد هي سيرورة متكاملة. فرصد عنصر واحد من المهم أن يحفّزنا لمتابعة مسار عمليات الرصد، حتى تكون مكنزًا ثقافيًا لبنانيًا نستطيع الاعتماد عليه في رسم السياسات الثقافية التنموية. فبدون هذا الرصد لا يمكن بناء سياسات تنموية ناجعة. وعليه يمكن القول ان هذه التجربه اليتيمه لا بد من أن يبنى عليها حتى نعتبر فعليًا أن لبنان واعٍ لأهمية التراث في حياته المعيشية والتنموية. وهذا لا يتم إلا من خلال انشاء لمراصد الثقافية إن على المستوى المحلي أو على المستوى الوطني. وهنا لا بد من التذكير بأن الحصر يجب أن يكون من أجل الصون. وبأن وضع قوائم الحصر للعناصر ـ التي تراها الجماعات[1] أو الممارسون ذات أهمية خاصة بالنسبة لهويتهم، أو أنها تمثل بوجه خاص تراثهم الثقافي غير المادي ـ يعتبر تدبيرًا يستهدف الصون لهذا التراث غير المادي، وسعيًا لاستدامة عناصره (إذ أن تحقق الصون التنموي، بخلاف الصون التاريخي، يتطلب توظيف العنصر في وظيفة جديدة وبيئة جديدة على السواء).

(١) قد يكون من الأهمية هنا الإشارة إلى أن إتفاقية اليونسكو للعام ٢٠٠٣ لم يتضمن نصها تحديدًا لمفهوم «الجماعات». وإنما في العام ٢٠٠٦، تمّ تقديم التعريف التالي من قبل خبرائها: «المجتمعات هي شبكات الاشخاص الذين لديهم شعور بالهوية وروابط ناتجة عن علاقة تاريخية مشتركة، متأصلة في ممارسة ونقل التراث الثقافي غير المادي، والتعلق به». للمزيد من المعلومات يمكن مطالعة: Bortolotto, Chiara, 2011. *Le patrimoine culturel immatériel: enjeux d'une nouvelle catégorie*, Éditions de la Maison des sciences de l'homme, collection «Cahiers d'ethnologie de la France»; no. 26.

لقد ورد في المادة ٢ فقرة ٣ من نص إتفاقية العام ٢٠٠٣، في إطار تدابير الصون، تعريفًا للصون، نورده كالآتي: «يقصد بكلمة» الصون التدابير الرامية إلى ضمان استدامة التراث الثقافي غير المادي. بما في ذلك تحديد هذا التراث وتوثيقه وإجراء البحوث بشأنه والمحافظة عليه وحمايته وتعزيزه وابرازه ونقله، لا سيما عن طريق التعليم النظامي وغير النظامي، وإحياء مختلف جوانب هذا التراث». وهنا نجد من الأهمية بمكان التوقف في هذه الفقرة عند تعبير «إحياء» التي غالبا ما تردد وتلازم وروده، في نص اتفاقية ٢٠٠٣، مع تعبيري «الصون» و«التنمية». فكلنا يعلم أن إعادة استخدام التراث (التي يعبّر عنها بكلمة «إحياء» في النص) بعد رصده وحفظه وصونه لا يمكن أن يتحقق الاّ من خلال إيجاد وظائف دائمة أو مستجدة له في البيئة التي ستحتضنه تنمويًا.

وبالعودة إلى تلك العلاقة الوثيقة القائمة ما بين «الحصر والصون»، فنجدها بوضوح فيما ورد في المادة ١٢ الفقرة ١ (من إتفاقية عام ٢٠٠٣) والتي نصت على الآتي: «من أجل ضمان تحديد التراث الثقافي غير المادي بقصد صونه، تقوم كل دولة طرف، بوضع قائمة أو أكثر لحصر التراث الثقافي غير المادي الموجود في أراضيها. ويجري استيفاء هذه القوائم بانتظام».

وعليه، يمكننا القول، أنّ أهمية الصون، لهذا التراث الثقافي غير المادي ومحاولة الحفاظ عليه، والتي تبدأ في اتخاذ التدابير اللازمة والضرورية لضمان استمراريته واستدامته، كما أشرنا، تندرج في خانة توفير الإحساس بالهوية والانتماء، والربط بين الماضي والمستقبل من خلال الحاضر، وأيضًا في المساعدة على الحوار بين الثقافات وتشجيع الاحترام المتبادل لأساليب الآخرين في الحياة. . وفي حين تؤكد اليونسكو على أهمية التراث الثقافي غير المادي على الصعيدين الاجتماعي والاقتصادي، «فهو يساند التماسك الاجتماعي ويساعد على الشعور بالانتماء الى المجتمع المحلي وإلى المجتمع عمومًا؛ تؤكد أيضًا أن تكلفة حرمان أو فقدان المجتمعات لتراثها الثقافي غير

المادي هي أبعد من أن تقف عند حدود اختفاء القيم الاقتصادية اذ «يمكن لتآكل عملية نقل التراث الثقافي غير المادي أو توقفها أن يحرم المجتمع من علاماته الاجتماعية، ويؤدي إلى التهميش أو إلى سؤ الفهم، كما يؤدي إلى تراجع أو تنازعات في الهوية».

وهنا لا بد من التأكيد والإصرار على ترداد القول بأنه «لايكفي تحديد وتوثيق عنصر أو أكثر من عناصر التراث الثقافي غير المادي وتسجيله في السجل الوطني للتراث ومن ثم ترشيحه على القائمة التمثيلية للبشرية في الأونيسكو، إنما التحدي الأكبر الذي تواجهه الدول بشكل عام ولبنان بشكل خاص، هو في إدارة هذه العناصر في مرحلة ما بعد التسجيل وتأمين إستمراريتها عناصر حية في المجتمع تمهيدًا لنقلها إلى الأجيال المقبلة» (العميل، حنا، ٢٠١٤). كذلك، إن وضع السياسات التنموية لهذا التراث، وتعزيز التعاون والتنسيق ـ ما بين الجهات الرسمية المعنية، والأفراد والجماعات المعنيين به، والمنظمات الحكومية وغير الحكومية الوطنية والدولية الناشطة ـ أمر ضروري ومهم وإنما الأهم، برأينا، القرار الذي يجب ان يؤخذ، على أعلى المستويات، كي يلعب هذا التراث دوره في تحقيق معرفة الهوية وبناء السياسات التنموية على اساسها

باختصار إن هذه التجربة الرائده لا يمكن أن تثمر بشكل عملاني له سيرورة واضحة إلا من خلال ما ذكرناه، وعليه نأمل أن نشهد في القريب العاجل مكانز أو مراصد تهتم بتراثنا قبل فوات الأوان.

المراجع

- الخويري، أنطوان بطرس، ٢٠١١: تاريخ الزجل اللبناني. لبنان، دار الأبجدية.
- اليونيسكو، ٢٠١١: النصوص الأساسية. اتفاقية عام ٢٠٠٣ صون التراث الثقافي غير المادي.

- Bortolotto, Chiara, 2011. *Le patrimoine culturel immatériel: enjeux d'une nouvelle catégorie*, Éditions de la Maison des sciences de l'homme, collection «Cahiers d'ethnologie de la France; no. 26, Paris.
- Convention concerning the Protection of the World Cultural and Natural Heritage, Adopted by the General Conference at its seventeenth session Paris, 16 November 1972.
- MedLiHer, http://www.unesco.org/culture/ich/index.php?lg=en&pg=00011&RL=01000
- Najjar, Marlene, 2012. Progress Report on the Popular recited or sung poetry In LEBANON *(Al Zajal), submitted to the National Commission of Unesco, Beirut. (unpublished)*.
- Un autre regard sur le patrimoine vivant méditerranéen - MedLiHer, 2012. Paris, Unesco.
- UNESCO, 2011. Kit de la Convention pour la sauvegarde du patrimoine culturel immatériel. Retrieved from: http://www.unesco.org/culture/ich/index.php?lg=fr&pg=00451
- Unesco, 2012. Representative list of the intangible cultural heritage of humanity 2010 - 2011. Paris, Unesco-sector of culture.

مواقع الكترونية

- http://www.unesco.org/culture/ich
- http://www.unesco.org/culture/ich/en/medliher
- http://www.unesco.org/culture/natlaws/media/pdf/lebanon/lebanon_law35_2008_araorof.pdf
- http://whc.unesco.org/eng/conventiontexte

الهوية الفلكلورية والسياحه

مها كيال

السياحة، في جوهرها، هي شكل من أشكال التنمية الاقتصادية القائمة على الموارد الثقافية. فهي، وإن كانت تساهم في تنمية الاقتصاد، فإنها تساعد الفرد والمجتمع على معرفة ذاتهم وفهم محيطهم وماضيهم. فالسياحة، عدا كونها تجربة مفيدة ومجزية، هي أيضًا أداة للتحرر، ووسيلة للاثراء الفكري، المعرفي، الروحي والعاطفي. الأمر الذي يميزها عالميًا عن غيرها من أنواع التبادلات التجارية التي تساهم هي أيضًا في التنمية الاقتصادية.

جورج نكولسكو George NICULESCU (Le tourisme culturel, modèle de développement économique)

ملخص

تتحدث هذه الورقة البحثية عن الهوية الثقافية، أي عن خصوصية العيش المحلي وعن أهمية اعتماد هذه الخصوصية في تنمية ما يعرف اليوم بالسياحة الثقافية، هذه السياحة الواعدة في نموها لا سيما في عصر العولمة.

كلنا يعي مدى تزايد الاهتمام الدّولي في حماية التنوع الثقافي الذي يعكس غنى النوع البشري وعمق تجاربه، لا سيما أن هذا الغنى وهذا التنوع قد باتا مهددين بوجودهما بسبب هيمنة الثقافة الآحادية المعولمة.

لقد اعتبرت الأجندة ٢١ للثقافة (Agenda de la culture 21)،

(UNESCO 2003)[1] أن التنوع الثقافي هو حاجة فكرية وروحية وعاطفية وضرورة لحماية التنوع البشري، وأنه عامل أساسي من عوامل الدينامية الاجتماعية، كما اعتبرت أن الثقافة هي رابع دعامة للتنمية المستدامة بعد الدعامة الاقتصادية والاجتماعية والبيئية. إن هذا الوعي لأهمية حماية التنوع الثقافي الإنساني هو الذي قاد إلى فهم مدى دور الثقافة في التنمية بشكل عام وفي التنمية السياحيه المحليه والعالمية بشكل خاص.

أمام هذه الأهمية لدور الثقافة في التنمية وفي تفعيل دور السياحة الثقافية المحلية والعالميه، نطرح التساؤلات الآتية: هل نحن واعون فعليًا لأهمية ثقافتنا المحلية الفلكلوريه في حماية خصوصيتنا وفي تفعيل ديناميتها؟ هل نحن مدركون لأهمية استخدام التراث في التنميه؟ هل نعيد في انتاجنا الفلكلوري فعليًا التراث؟ وهل نسعى بشكل استراتيجي لتنمية السياحة الثقافية بتنوعاتها في لبنان؟

أسئلة كثيرة ستسعى هذه الورقة للإجابة عنها.

مقدمة

حتى لا نتوه في تعددية مفاهيم الهوية الفلكلورية والسياحه، فلكل مصطلح فيهما عدد لا يحصى من التعريفات المفاهيمية، لا بد من أن نوضح أن ما يهمنا البحث فيه ضمن هذه الورقة التي قدمت خلال مؤتمر حول واقع «التراث في حياتنا»، هو أن الثقافة المعيشية التي تساهم في تشكيل القسم الأكبر من

(١) الأجندة ٢١ للثقافه: هي عبارة عن شرعة تم وضعها من قبل «المنظمة العالمية للمدن والحكومات المحلية» CGLU، وتضم ٦٧ مادة مقسمة إلى خمسة محاور أساسية: الثقافة وحقوق الإنسان، الثقافة والحوكمة، الثقافة، الاستدامة والمجال، الثقافة والاندماج الاجتماعي، الثقافة والاقتصاد. ولقد تمّ شرعنتها دوليًا في ١٧ نوفنبر ٢٠١٠ خلال قمة مكسيكو
للتوسع في هذا الموضوع أنظر:
http://www.agenda21culture.net/index.php/docman/agenda21/142-agenda21-frances

هويّتنا الشخصية، كأفراد وكجماعات، والتي يحلو لبعض المدارس الاجتماعية تسميتها بالفلكلور، هي التي سنهتم بشرح دورها في التنمية بشكل عام وفي تنمية ما يعرف اليوم بالسياحة الثقافية بشكل خاص.

في مفهوم الثقافة المعيشية أو الفلكلور

كلنا يعلم أن الثقافة تبنى وتورث، هي تقاس بالزمان وبالتراكم المعرفي والقيّمي كما وبالنتاج المادي ودلالاته الرمزية والثقافية. أما حراكها المبني على فعل التثاقف فهو قائم في أساس تحولاته على مبدأ التغير المتضمن للكثير من عناصر الأصول والجذور (GODELIER Maurice 2007 p. 222). ولقد إعتبرت الثقافة في عصر العولمة مجالًا هامًا من المجالات البحثية لما يثيره هذا العصر من إشكالات في مسألة الهوية الثقافية الفلكلورية، كما من إشكالات في التنامي الثقافي الاجتماعي نفسه نتيجة تضاعف حراك فعل التثاقف بين المجتمعات.

أمام هذه الاشكالات الكبيره، سعت المؤسسات الدولية وعلى رأسها اليونسكو لحماية التراث الإنساني (ثقافات العيش أو الفلكلور)[1] من الضياع.

---

(١) سيتم استخدام مصطلح الفلكلور، ثقافة العيش والتراث في هذا البحث بالمعنى نفسه وذلك للأسباب الآتيه:

* ثقافة العيش جماعة اجتماعية: نقصد بها خصوصية عيش جماعة اجتماعية بتمايزاتها عن غيرها
* الفلكلور: كلمه أصلها جاء من اللغة الألمانية (Volkskunde) ومعناها بالعربية (علم الشعوب) وكلمة فلكلور يقابلها باللغة العربية (التراث) وهو إرثنا عن أسلافنا من الثقافة.

في ذهنية اتفاقية ٢٠٠٣ حول صون التراث الثقافي غير المادي ارادت الاونسكو الخروج من كلمة فلكلور ومن العادات والتقاليد التي تدل على ممارسات مضت ولم تعد قائمة في الوقت الحاضر. بالرغم من ذلك ما زال هذا المصطلح مستخدمًا في العديد من الدول العربية، التي ما زالت تضم معاهد اكاديمية لتدريسه (مثال جمهورية مصر العربية) ولذلك هو ما زال يستخدم كمرادف لمعنى ثقافة العيش. لهذا آثرنا استخدامه في هذا البحث.=

فلقد اعتبرت هذه المؤسسه أن التراث الثقافي (الفلكلور) لا يقف عند حدود الآثار المادية ولا عند الأشياء التي تتضمها المتاحف بتنوعاتها، بل هو يشمل أيضًا العادات والتقاليد أو التعبيرات الحية الموروثة عن أسلافنا والتي غالبًا ما تتداولها الأجيال، الواحد تلو الآخر، مثل التقاليد الشفوية، فنون الأداء، الممارسات الاجتماعية، الطقوس والمناسبات الاحتفالية، المعارف والممارسات المتعلقة بالطبيعة والكون أو المعارف والمهارات في انتاج الصناعات الحرفية التقليدية. فالتراث الثقافي، لا سيما التراث الشفوى (غير المادي منه) هو تراث هش، لكن وبالرغم من هشاشته هذه، فهو يشكل عاملًا مهمًا من عوامل الحفاظ على التنوع الإنساني (الاونسكو: ما هو التراث الثقافي غير المادي).

في مفهوم السياحة الثقافية

إن مصطلح السياحة الثقافية هو جديد نسبيًا، تشكل في العام ١٩٧٠. ولقد وضع «المجلس الدولي للآثار والمواقع» «l'Icomos (Conseil international des monuments et des sites)» في العام ١٩٧٦ ميثاقًا لتنظيمه، سمي «بميثاق السياحة الثقافية» «Charte du tourisme culturel». وأعادت هذه المنظمة نفسها، فيما بعد، تحديث مبادئه في العام ١٩٩٩ تحت عنوان «التنمية المستدامة والتراث (OlivierLazzarotti: 2010). إن هذا التحول في التعريف سببه أن مفهوم هذا النوع من السياحة قد تنامى وتلازم مع مفهوم التنمية لا سيما منها تلك المرتبطه بالتراث.

تتالت تعريفات مفهوم السياحة الثقافية من قبل البنك الدولي، الأونيسكو،

= ملاحظه أخرى حول هذا المصطلح: إن مصطلح الفلكلور قد غطى تاريخيًا الكثير من الميادين التي غطتها فيما بعد الاتنوغرافيا. ولكن عندما نفرق اليوم بين الاتنوغرافيا والفلكلور نفرق بشكل أدق بين تمايزات الضبط الدقيق لتاريخية العادات والتقاليد والثقافة وخصوصًا لتاريخية تحولاتها في الزمان.

المنظمة العالمية للسياحة (OMT/WTO)، لكن ما يهمنا التركيز عليه، هو أن هذا المصطلح قد التصقت تعريفاته المفاهيمية وتطوراتها بالتنمية لأنه، وكغيره من المصطلحات التي أنتجت في الآونة الزمنية نفسها كـ: السياحة الخضراء أو البيئية، السياحة البيضاء، سياحة الذواقه. . . . ، هو نوع سياحي هدفه الأساسي اقتصادي، سياسي، وتسويقي، لسياحة تخصصية. إن الغاية من هذا المصطلح الذي تّم ترويجه من قبل المؤسسات الدولية هو إذًا، وبشكل عام، تبادل قيّم اقتصادية في مقابل قيّم ثقافية (Saskia Cousin 2008) مع الحفاظ على الإدارة الرشيدة في هذا التبادل لحماية البيئة، الحياة الاجتماعية والثقافية من الاستغلال الاقتصادي.

الهوية الفلكلورية وأهمية رصدها

لا شك أن فهم الهوية المعيشية (الفلكلور) ووعي واقع تحولاتها هو أساسي لفهم الذات، كما هو أساسي لفعل التنمية المحلية في مجالات عدة لا سيما منها تنمية السياحية الثقافية. أمام هذا الواقع نطرح التساؤل الأول في هذه الورقة:

هل نحن واعون فعليًا لأهمية ثقافتنا المحلية في حماية خصوصيتنا وفي تفعيل ديناميتها؟

أ. في الثقافة والتثاقف ووعي الفلكلور

معروف أن الإنسان هو في حاجة دائمة للانتماء لثقافة يفهم دلالاتها، ويتماثل بها، فتصبح له بمثابة الهوية الذاتية التي تشكلت من خلال تراكم تجارب نظام حياة الأسلاف اليومية. أما الارتباط بالثقافة، فهو ارتباط متجذر، لا واعي في غالبيته، تقليدي، تخيلي، ملتصق بالإنسان كطبيعة ثانية وصفها بورديو Bourdieu بالهابيتوس Habitus. هذه الطبيعة قادرة على التطور الذي ينتج عادة من خلال تفكير ثقافي ومن خلال تواصل ثقافي أيضًا.

والتواصل الثقافي يبدأ في المجتمع نفسه، من خلال تخطي أفراده لواقع ارتباطهم الثقافي التقليدي، ليتعاطوا مع ثقافتهم من باب التفكير في الذات الثقافية التي تؤسس للتواصل المنفتح على ثقافة الآخر وفق المنطق المعرفي نفسه، حتى يتّم التعمق في فهم الثقافات الإنسانية بالمعنى الشمولي للكلمة، وحتى يتّم فهم خصوصية تجاربها ومعارفها الحياتية، إن هذا الفهم هو الذي يعمق التنمية الثقافية المستدامة.

يتطلب فهم الواقع، بدلالاته المعاشة أو المتخيلة، لا سيما إن كان هناك تقصير في جمعه، ولا سيما بعد أن يكون المجتمع قد مر بمراحل التفكيك والتهميش لهذا الأخير في سيرورة تحركاته، من إعادة الاتصال بالذاكرة الجماعية، لجمع الدلالات ولفهم المعاني ولكتابة التاريخ المعيش غير المادي (التراث غير المادي)، وجمع التراث المادي الضروريين لفهم الذات ولوعي طرق بناء سياساتها التنموية (مها كيال: ٢٠١٢).

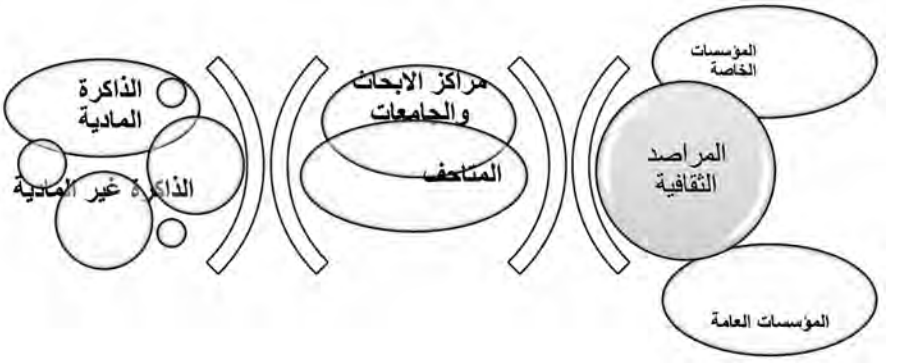
ب. واقع المجتمع اللبناني بتنوعاته الثقافيه المعيشيه ومحدودية رصد الفلكلور فيه

لا شك أن المجتمع اللبناني هو مجتمع شديد التنوع بمتمايزاته الثقافية وشديد الغنى في عراقة أصول وجذور هذا التنوع، لكن للأسف الشديد، إن تجربة جمع الفلكلور (التراث) بشكل علمي هي ضعيفة نسبيًا، وحتى في هذا الجمع الضعيف في ديناميته، هناك تمايز كبير بين المناطق بهيمنة رمزية لتراث القرية اللبنانية وبشكل أدق الريف اللبناني. فغالبًا ما نستحضر عند الحديث عن الفلكلور اللبناني وعلى الفور، دلالات ورموز الريف (الأرزة، الجره، العين، المونه، العونه، المازه، الدبكه، المنجيره، العتابا، الرعيان، . . .). إن هذه الهيمنة الرمزية التي تقدم هذه الدلالات على غيرها في مخيال اللبنانيين عن لبنان هي مؤشر على رمزية متفاوتة في استحضار الفلكلور اللبناني الذي ينبغي أن يعكس تنوعًا دلاليًا كتنوع المجتمع اللبناني. والمسألة الدلالية الرمزية للفلكلور اللبناني تصبح أكثر إقصائية إذا تخطينا ثقافة عيش الجماعات

الاجتماعية المكونه للبنان، لنصل لتنوعات العيش الطبقي في هذا البلد) مها كيال: «التنوع الثقافي والثقافة المهيمنه رمزيًا في الفلكلور اللبناني٢٠١٥ (.

هناك تجربة مهمة في جمع التراث اللبناني على المستوى الوطني تمثلت في رصد عنصر الشعر الشعبي المقول والمغنى في لبنان لا سيما منه الزجل. هذه التجربة قامت بها وزارة الثقافة، لكنها ما زالت منقوصة لعدم نشر نتائجها حتى الآن، ولعدم الاستمرار في عملية الرصد الممنهج لثقافتنا اللبنانية ولتنوعاتها. **لا بد من أن نعترف أنه لا يوجد في لبنان حتى يومنا هذا مكنزًا تراثيًا واحدًا، وهذا يعني أننا مقصرون حتى في جمع تراثنا، فكيف الحديث إذًا عن عملية فهم هذا التراث ووعيه لاستغلاله في عمليات التنمية؟**

لقد نظمنا في معهد العلوم الاجتماعية في الجامعة اللبنانية، بالاشتراك مع جامعه البلمند في العام ٢٠١٢، مؤتمرًا اقليميًا للحديث عن أهمية رصد التراث بشكل عام والتراث اللبناني بشكل خاص من خلال المراصد الثقافية ومن خلال تنمية سياسات المتاحف في لبنان (عطيه، كيال وآخرون ٢٠١٢). لقد بيّن هذا النشاط الأكاديمي مدى حاجة مجتمعنا اللبناني الملحة لرصد الثقافة من أجل حماية التراث ومن أجل تفعيل عملية التنمية المستدامة. كما بيّن مدى ضرورة بناء أو تطوير عمل المؤسسات المولجة القيام بعمل كبير بهذا الحجم، مثل المراصد الثقافية، المتاحف، المراكز الثقافية. هذا البناء أو التطوير الذي لا بد من السعي لتشبيكه مع مراكز الأبحاث والجامعات، ليتّم تنامي أعمال الجمع والتوثيق والتصنيف مع أعمال البحث والتحليل. وكلها تعد من الأمور الجوهرية، سواء لفهم الهوية الثقافية أو سواء لتحفيز دينامية إبداعات تحولاتها من خلال السياسات التنموية التي يتّم التخطيط لها على المستوى المحلي، الوطني وحتى الاقليمي والعالمي. فعمليات الرصد لا بد من أن تتشابك بها العناصر التي يظهرها الرسم البياني الآتي:



رسم بياني رقم ١: من بحث: مها كيال: المرصد الثقافي وسياسات المتاحف: بين حفظ التراث والتنمية المستدامة، ٢٠١٢

الاستثمارات اللبنانية المرتكزة على الفلكلور (التراث)

إن التقصير الذي نعاني منه في لبنان في عملية رصد واقع الثقافة المعيشية يدفعنا للاجابة عن التساؤل الثاني في ورقنا البحثية:

هل نحن مدركون لأهمية استخدام التراث في التنمية؟

يقول بودريارد Baudrillard «نحن نعيش في زمن الأغراض :objets. . . نعيش مع تواتر تغيرها المتواصل. نشهد ولاداتها، تشكلاتها، كما نشهد موتها، في حين أن هذه الأغراض، أيًا كان نوعها (أدوات ومعالم مادية متحولة)، كانت تعايش، في الحضارات السابقة، أجيالًا من عمر الإنسان» (BAUDRILLARD Jean: 1970). إن هذا القول أردناه مدخلًا للحديث عن أهمية الإستثمارات الحالية المرتكزة على التراث في مجتمعنا اللبناني.

لا بد من أن ندرك أن أهمية التراث عمومًا والتراث المادي منه على وجه الخصوص في التنمية الاقتصادية والاجتماعية في بلادنا قد وعاه الكثير من الأفراد والجماعات الاجتماعية اللبنانية لا سيما في بعده الاقتصادي. لقد سهل هذا الوعي تملك الفرد في المجتمع لتقنيات هذا الموروث، وتشربه لوظائفه الاجتماعية في الحياة اليومية، ناهيك طبعًا أن خامات هذا النتاج

التراثي غالبها محلي. إن كافة هذه الميِّزات جعلت الفرد أكثر قدرة على اللإبتكار فيه بما يتناسب وواقع إيمانه بهويته وواقع تطلعاته لتنمية قدراته الاقتصادية في المجتمع.

١. أسباب وعي أهمية التراث المادي إقتصاديًا في العالم وفي لبنان

تختلف دينامية الحراك الإجتماعي بين النظامين التقني والثقافي وتتفاوت نسبها في المجتمعات، بنسبية نمو الدول ونمو صناعاتها. إن تملك الدول الكبرى لدينامية المعرفة التقنية المتقدمة، هو الذي أدي إلى تعاظم نموها التقني وشرع أسواق الإنتاج فيها إلى حد فاق رأس المال الصناعي الغربي حدود دولة التي لم تعد تؤمن له إستمرارية النماء. تخطى هذا الرأس مال الحدود، وشرع أسواق الكثير من دول العالم الثالث لحساباته الصناعية (مثال: كورية الجنوبية، تيوان، سنغافورة، هونغ كونغ، بعض بلدان أميركا الجنوبية) كما شرع أسواق الكثير من الدول النامية لتصريف إنتاجه.

لقد سمح هذا التحول في الصناعة، خصوصًا بعد أن أصبحت الصين لاعبًا أساسيًا في عمليات الإنتاج والتسويق العالمي، إلى انتاج ما يسمى بالسلع الإستهلاكية الشعبية. ولقد أدخل هذا التحول حتى الفئات الفقيرة في المجتمعات النامية في دوامة الاستهلاك، وفي دوامة صعوبة تحديد أولوياتها في العيش. لم يعد الفقير هو المستهلك السئ كما كان يصنف. لقد بات مستهلكًا مع قدرة شرائية بسيطة حتى لحاجات لم تكن يومًا في السابق من أولوياته. لا ننسى أن المجتمع الصناعي محكوم عليه، كما يقول بارت Barthes، بتشكيل مستهلكين لا يحسبون» (BARTHES Roland: 1981).

لن نغوص هنا في قراءة تاريخية التحولات الاقتصادية والصناعية في العالم، أن ما يهمنا في هذا المجال هو شرح مدى إنتشار الإنتاج الصناعي في الأسواق العالمية ومدى تناسب أسعاره مع إمكانيات كافة الشرائح الاجتماعية حتى في الدول النامية.

لم يشذ لبنان عن هذه القاعدة. ولقد تسبب تأثره بهيمنة الإنتاج الصناعي على أسواقه. فكما يقول أوليفييه دو سردان Olivier De Sardan: «التجديد ينتشر بطبيعته مهما كان مصدره: من الشمال إلى الجنوب، من منطقة إلى أخرى، ومن حضارة إلى أخرى» (DE SARDAN Jean-Pierre Olivier 1995). لا شك أن التجديد قد جاءنا من الغرب نتيجة تثاقفنا القوي معه بصفته قوة مهيمنة سياسيًا، تقنيًا، ثقافيًا وحتى إقتصاديًا. ونحن نعلم طبعًا هرمية تطلعات الشعوب في تماثلها الثقافي وهرمية نظرتها للآخر.

٢. الحرف التقليدية اللبنانية أمام تحديات العولمة وعصرنة المعيش الغربي الطابع

لقد أنتج عالم الهيمنة الصناعية أدواتًا مكّنت الفئات الفقيرة في المجتمعات النامية من تحويل نمط عيشها ليتناسب مع تطلعاتها الاجتماعيه، ومكنتها أيضًا من التطلع نحو مغريات العصر. تأثرت الصناعات المحلية الحرفية عالميًا بهذا المد الصناعي المهيمن. ولم يشذ واقع القطاع الحرفي في لبنان عن هذه القاعدة. لقد قاومت هذه الحرف التقليدية الزوال طوال القرن العشرين معتمدة في بقائها على الشريحة الاجتماعية الشعبية والريفية بشكل عام. وهي تقاوم اليوم إنتاجًا صناعيًا باتت أسعاره أقل من قدرتها التنافسية معه.

٣. التصنيع وتأثيره على البيئة والصحة سبب جوهري للعودة للتراث وللانتاج الحرفي

لعب العامل الاجتماعي التمايزي في المجتمعات عمومًا بعد شعبوية إنتشار الإنتاج المصنع، وبعد إعتماد التراث، إلى إعادة الاعتبار للعمل اليدوي عالميًا ومحليًا بالتواتر. إن هذا الأمر صحيح، لكن الصحيح أيضًا، أن هذه العوامل لم تكن وحدها المؤثرة في توجه غالبية العالم من جديد لإنماء القطاع الحرفي وإعادة الاعتبارات القيِّمية إليه.

أ. **دور البيئة**: إن موجة الإصلاح التي تسود عالمنا اليوم من أجل إعادة الاعتبار للمواد الطبيعية، لأساليب التصنيع الأقل ضررًا بالبيئة وبالإنسان، لها أيضًا دور كبير في تبني موضة الحرف كمجال للإنتاج الأقل ضررًا للبيئة والإنسان. لا ننسى أن المشاكل البيئية كبيرة، وأن معظمها جاء نتيجة إستخداماتنا الخاطئة عالميًا لمصادرنا الطبيعية، بسبب دفع عجلة التصنيع. إن هذا الواقع هو وراء الموجات العالمية التي نشهد تعاظم نموها سياسيًا والناشطة بمحاربة التصنيع، بحماية البيئة، بمقاومة الإستهلاك، . . .

ب. **دور الصحة**: إن الحديث عن البيئة نتبعه عادة بالحديث عن الصحة البيولوجية، والنفسية. لن نتوسع في عرض هذه الميادين الهامة، لكن نعتبر ذكرها ضروريًا في هذه الورقة لفهم مدى إنعكاس تأثير التحول في التعاطي معها الواضح على إنتشار الحرف الغذائية التراثية من جديد في مجتمعاتنا، ولوعي أن موضة «البيو» «Bio» (الطبيعي) هي موضة ما زالت تتعاظم في تقدمها التقني وفي إنتشارها الاجتماعي.

ت. **دور الاستثمار الانمائي**: نعرف أن الاستثمار المرتكز على منطق الانماء له أبعاد مجتمعية متعددة. والاستثمار في بناء القطاع الحرفي هو قائم اليوم على قدم وساق خصوصًا في الدول النامية حيث تتوفر عناصره الإنتاجية. سنتوسع لاحقًا في مناقشة هذا المجال، لكن عرضنا له هنا يأتي في سياق تعدادنا للعوامل التي تساهم في تمكين الحرف عمومًا والحرف التي لها جذور تراثية خصوصًا من إستعادة إعتبارها في عصر الإنتاج الصناعي.

٤. مسألیات اعتماد التراث المادي كوسيلة تنمية محلية

في هذا العالم الموصوف بتفاوت نماء مجتمعاته، وفي هذا العالم الذي يعيش عصر الاستهلاك المتعاظم في تطور أساليبه وتقنياته، تعاظم تطور

التقنيات فيه، وفي هذا العالم الذي تهيمن فيه ثقافة آحادية الجانب، هي ثقافة الغرب، نتحدث في مجتمعنا اللبناني، كما في مجتمعات الكثير من المدن النامية، عن سياسات الانماء المحلي معتمدين على التراث كمادة لرسم سياسات هذا الانماء، وكوسيلة لإعادة إبراز الهويات الثقافية المهددة بالإندثار.

يبدو، وللوهلة الأولى، أن هكذا طروحات هي مناقضة لتيار الحراك الصناعي المهيمن عالميًا بأساليبه الإنتاجية، بتقنياته التسويقة، بفرضه الكبير لهيمنة ثقافية غربية. لكننا نرى، بالرغم من ذلك، أن الاعتماد على التراث المادي الحرفي، كمجال لإستلهام الإبتكار الفني، وكميدان تقني للإنتاج، قد بات يشكل توجهًا أساسيًا من توجهات الكثير من دول العالم الثالث.

إن الكثير من التجارب التي نفذت حتى الآن تبين أن القطاع الحرفي يحتاج أهتمامًا فعليًا خصوصًا وأن أزمات المجتماعات النامية هي أزمات فعلية، ستتعاظم مفاعيلها حكمًا في المستقبل القريب، إذا لم يتم تنمية المجتمعات وفق حاجاتها، طاقاتها وقدراتها.

لقد باتت القروض الميسرة للمؤسسات الصغيرة «موضة» شائعة في عملية تنمية القطاع الحرفي اللبناني. إضافة لنظام القروض هذا، تنظم في السنوات الأخيرة برامج التكوين والتدريب وإستكمال التكوين الحرفي، من قبل جمعيات أهلية مدعومة محليًا (من وزارات: الشؤون الاجتماعية، أو الصناعة، أو السياحة). تقوم هذه الأخيرة بتأهيل الحرفيين وتدريبهم لتسهيل حصولهم على مساعدات من المؤسسات الدولية المتخصصة. كما وتأتي إقامة المعارض الحرفية الفنية في سياق مساهمات الوزارات اللبنانية في تنمية القطاع الحرفي التقليدي، وخصوصًا منها وزارتي الثقافة والسياحة اللتين تدعمان مشاركة الحرفيين بالمعارض الدولية (فائقة سباعي عويضة). إن كل هذا الدعم للقطاع الحرفي يبرز مدى وعي الفرد والمؤسسات العامة والخاصة اللبنانية لأهمية التراث المادي وأهمية الاستثمار فيه اقتصاديًا.

التراث الحرفي وطرق استخداماته الاقتصادية في المجتمع اللبناني

إن إعادة التفكير بالقطاع الحرفي التقليدي، كميدان للاستثمار الاقتصادي على المستوى الفردي والمؤسساتي أسبابه كثيرة، كما اسلفنا، وله مبرراته التنموية، لكن هذا لا يعني أن الحرف التقليدية نفسها هي التي أعيد لها الإعتبار. لقد ولّد هذا التوجه الجديد بروز ما يسمى بموضة الحرف الراقية المصنعة من قبل مصممين جدد أعادوا الاعتبار للعمل اليدوي. ولقد جاء هؤلاء، إما من عالم التصميم Stylisme أو من جماعة الحرفيين الفنيين artisans/ artistes، كما ولد مستثمرين جدد في القطاع الحرفي ما كانو ليدخلوه ولينتجو فيه لولا التوجهات التنموية الجديدة في هذا القطاع.

إن هذا الواقع للحرف وللعاملين على تنميته في لبنان اليوم يقودنا إلى محاولة الإجابة عن سؤال الورقة الثالث:

هل نحن نعيد في انتاجنا الفلكلوري فعليًا التراث؟

للإجابة عن هذا السؤال ولمعرفة طرق استخدام التراث الحرفي اللبناني اقتصاديًا وتنمويًا في لبنان، سنختار القطاعات الآتية:

* أرتيزانا اللباس
* إنتاج المونة
* مشاريع المطاعم التقليدية (زعتر وزيت، الطاولة، أم شريف...)

كما أننا سنتحدث عن واقع القطاعات الحرفية التقليدية الأخرى وواقع التعاطي التنموي معها.

١. لكل عصر حاجاته وأساليب انتاجه

لقد أظهر التوجه الجديد في الحرفة (بروز ما يعرف بموضة الحرف الراقية الموجهة للفئات الميسورة في المجتمع) مدى الحاجة الإصلاحية لواقع الحرف

التقليدية عمومًا في كافة المجتمعات وخصوصًا في مجتمعنا اللبناني، إن على المستوى المعرفي الثقافي أو على المستوى المعرفي التقني.

نعرف، بإسترجاع قليل للتاريخ الحرفي، أن تنامي الصناعة هو الذي حد من نمو القطاع الحرفي التقليدي عالميًا. لقد فقد هذا الأخير الكثير من بنية تكويناته بسبب:

* تخلخل التركيبة العائلية العاملة في هذا الحقل المهني مما أثر على آلية توريث الخبرات المعرفية بين أجيال الحرفيين. وقد أدى هذا الحال إلى تراجع الحرفة تقنيًا وفنيًا.
* تراجع رأس المال الموظف ضمنه.
* تَغَّير التصنيف الاجتماعي لزبائن الحرفة، وإنجرار هذا الواقع إلى تَغَّير في نوعية الإنتاج وإلى تغير في مستوى الجودة المطلوبة فيه.
* كِبَر السن النسبي لصناع حرفيين باتوا غير عابئين بتنمية قدراتهم ومعارفهم من جديد

باتت صناعة الحرف الراقية تتطلع أكثر للحرفي الفني المالك للتقنية، القادر على الابتكار، العارف بأساليب الإنتاج الحديثة، الملم بلغتها، الواعي لطرق تسويقها. إذ من المهم أن لا ننسى أن أساليب التسويق والبيع قد تغيرت، كما أساليب الصناعة الحرفية، فعصر الحرفي الفنان، المصنع والتاجر قد إضمحل، ليحل محله تدريجيًا عصر تداخل خبرات الحرفي مع المصمم، مع المسوق المعلن، ومع المسوق البائع.

لقد وصف بارت Barthes بدقة فعل التسويق السلعي في مجتمعاتنا الحالية بالآتي:

لكي يتّم الإستحواذ على وعي المستهلك المحاسب، من الضروري أن تُغلف له الأغراض بحجاب من الصوّر، والأفكار والمعاني، وأن تشكل حوله مادة إعلامية من النوع المقُبِّل والدسم، أي أن تخلق له، بإختصار، صورة

زائفة عن الغرض الحقيقي، من خلال تبديل عبء تحمل وقت إحتساب القيمة المضافة بوقت سيادي، فيه حرية فعل البوتلاش potlatch[1] السنوي.

٢. تنامي التفاعل بين الحرفي والمصمم

كان لتوجه المصممين والحرفيين الفنيين، كما بينا، دور كبير في إعادة الاعتبار للانتاج المادي

الحرفي. هذا الأمر فرض حكمًا الالتفات أكثر للحرفيين التقليديين. لا ننسى أن الحرفة تحتاج لامتلاكها مسارًا طويلًا من الخبرة يتّم تشكيله وفق تراتبية المراحل التي يظهرها الرسم البياني الآتي:

تجربة ← معرفة

تكرار ← ذاكرة عملية

ذاكرة عملية + ذكاء عملي ← مهارة + تطور في العمل

(للتوسع أكثر في هذا الموضوع: مها كيال: ٢٠٠٢)،

لقد برز، في عالم التصنيع اليدوي اليوم، تفاعل مهنتي كبير بين المصمم والحرفي التقليدي، الأول لتمكنه من ملكة الابتكار والثاني لتمكنه من ملكة الصنعة. إن هذا التفاعل هو الذي زاد في إظهار الحاجة الملحة لبناء حرفي جديد، يمتلك ما استجد في صنعته من معارف وما أدخل عليها من تقنيات، وما زاد فيها من تخصصات تتوافق مع مقتضيات العصر. يكفي أن نلحظ كم المعاهد الحرفية التي تزايد إنتشارها. لم تعد الخبرة مهمة وحدها في تطبيق التقنية، المهم معها فهم التقنية نفسها علميًا وعمليًا.

---

(١) إن كلمة بوتلاش تعني، وفق بربو Barbeau وديفي Davy، «أطعم» nourrir أو إستهلك consommer، حتى بوا Boas يعتبر أن هذا المعنى للكلمة هو المستعمل عند الكواكيوتل Kwakiutl les. ـ ويتخطى معناه حدود معنى الهبة والطعام بكثير. والبوتلاتش هي تسمية الاحتفال في كل القبائل الهندية الاسترالية الأميركية الذي تشترك ضمنه عادة عشيرتين أو أكثر من هذه القبائل.

٣. إستخدام التراث في الإنتاج الصناعي

إذا كانت موضة إستخدام التراث كمجال لابداع حرفي جديد قوامه الإبتكار من خلال الإرتكاز على الثقافة، قيمته في العمل اليدوي، فإن الصناعة لم تُغفل، هي أيضًا، هذا الجانب من الإستثمار. فلقد تمّ تطوير «ماكينات التطريز» وباتت المعامل تنتج، هي أيضًا، قطعًا مستوحاة من التراث ومصنعة آليًا لتتوافق مع القدرات الشرائية للعديد من الفئات الإجتماعية الطامحة للتماثل مع الموضة الحرفية الراقية. لو حاولنا استقراء واقع الصناعات الحرفية في لبنان لوجدنا أن المنتج المستوحى من التراث قد بات يسوّق وفق المنطق الاستهلاكي للسوق. فلقد اعتمد في تسويق الحرف المصنعه تراثيًا وفق آليات السوق الاستهلاكي اليوم:

* عروض أزياء سنوية في العديد من المواسم المحلية لبيع السلع (مواسم البيع في مهرجانات الصيف حين يزداد عدد السواح العرب، وفي مواسم شهر رمضان حين تزداد السهرات الرمضانية التي يصبح فيها لبس العباءة من الفلكلور المماشي لروحية هذا الشهر الكريم).
* مواقع بيع على الأنترنت تعتمد أساليب التسويق المرئية (virtuel) التي تركز على عرض المنتج من خلال الصورة والنص، لا المادة المباعة نفسها.
* بيع الإنتاج الحرفي في مساحات تجارية غالبها فيه إنقطاع واضح بين الحرفي المصنع للملابس والزبون. وهو نمط يخالف نمط البيع التقليدي للحرف في منطقتنا.
* بيع الإنتاج الحرفي في أسواق تخطت مجال السوق المحلي اللبناني لمجالات أسواق عربية وحتى غربية.

I. قطاع أرتيزانا artisanat الملابس

الكل يعرف أن اللباس هو أداة لحماية وزينة للجسم ـ وهو في الوقت نفسه لغة تخاطب مجتمعية تستطيع أن تعبر بطريقة المخاطبة «الإشارية» عن الكثير من المدلولات الإجتماعية التي حددتها عادات وتقاليد مجتمع ما: العمر، النوع، الطبقة الاجتماعية، الوضع الاجتماعي المعاش (KAYAL Maha 1990).

لو حاولنا مقارنة اللباس الحرفي اليوم بلباس الأمس في المجتمع اللبناني لوجدنا أن الكثير من مدلولاته الاجتماعية قد تغيرت. فالتغيير طال بداية:

* **الشكل**: لم يعد شكل تصميم الملابس الحرفية اللبنانية مضبوطًا بثقافة منطقة لبنانية معينة. لقد أصبح مصممو هذه الملابس يأخذون:

- بالكثير من إعتبارات أذواق مستهلكيهم (خصوصًا منهم أهل الخليج الذين يُعَدون من أهم زبائن السوق الإنتاجي للأرتيزانا الملبسية اللبنانية)،
- بالكثير من مشارب موضة تصاميم الملابس الحديثة: إن على المستوى التقني، أو على مستوى توجهات الموضة العالمية.

صورة رقم ١: نماذج من الملابس الحرفية التي تباع في موقع الحرفي اللبناني

مجموعة صور رم ٢: تصاميم حرفية للمصممة ثريا بخاش (أرتيزانا برجيس)

* **دلالات الملابس**: إن شكل الملابس المصنعة فيه دلالة على الفلكلور المحلي لا على الثقافة التقليدية، بمعنى أنه بات يمثل التراث الشعبي أكثر مما يمثل الهوية المجتمعية المحددة للألبسة. لا ننسى أن عالمنا المادي يكتسب دلالات البيئة الاجتماعية التي يتواجد فيها. إن دوره الأساسي هو دور الدال لمدلولات مجتمعه. لو تّم التقليد الحرفي لملابس أيام زمان (من حيث نوعية القماش، الألوان، القصة، نمط الحياكة. . . .) فإن دلالات هذا الملبس ستختلف عن دلالاته المجتمعية القديمة.

* **هوية المصممين ومشاربهم الثقافية**: إن التثاقف الكبير بين المجتمعات، قد شكل الكثير من العاملين في حقل تصميم ملابس الأرتيزانا اللبنانية بخلفية مختلفة عن خلفية الحرفي المتابع لممارسة حرفته التقليدية.

II. قطاع المونة

تعتبر صناعة المونة عادة تقليدية في المدن اللبنانية وفي قراها. وهي متأصلة تاريخيًا في المعيش ومرتبطة بالمواسم الزراعية. إن تموين المواسم يعني تخزين الإنتاج الزراعي، وكل ما يصنع منه، في موسمه لإستخدامة في غير مواسمه. لا ننسى أن أساليب الإنتاج الزراعي وأساليب حفظه كانت تفرض هذا النمط من التعاطي لتأمين الغذاء السنوي للأسرة. كانت البيوت القديمة جميعها مزودة بغرفة تخصص لخزن المونه وتعرف ببيت المونة. كل عائلة كانت تهتم بتحضير مؤنتها. وكانت النساء تتساعد مع بعضها، وفق منطق «العونة»، في تأمينها.

تعكس هذه المقدمة التاريخية حكمًا كّم التحولات المعيشية التي طرأت على حياة اللبناني: المديني والقروي. من هذه التحولات نذكر:

* التطور التقني الذي ساهم في حفظ الأطعمة.
* تراجع الاعتماد على الزراعة في عيش الكثير من اللبنانيين
* صغر حجم البيوت وإختفاء «بيت المونة» منها.

* وجود الكثير من المنتجات التي كانت تخزن موسميًا، جاهزة في الأسواق.
* عمل المرأة وعدم قدرتها على تحضير أغراض المونة في المواسم
* صغر حجم العائلات في الكثير من المناطق اللبنانية، وخصوصًا المدينية منها

أ. أسباب التفكير التنموي في هذا القطاع الغذائي المنزلي

لا يمكن فهم أسباب التفكير التنموي في هذا القطاع دون رده لعوامل كثيرة، من أهمها:

* التفتيش عن الجودة في التصنيع
* تمكين المرأة الريفية والكثيرات من نساء المدن)ربات البيوت(إقتصاديًا،
* الارتكاز على قدرة ربات البيوت ومعارفها التقنية والثقافية في الإنتاج. فالمرأة هي، ووفق التقسيم النوعي للعمل في مجتمعنا، تصنع تقليديًا غالبية مونة بيتها.
* إنتشار مشكلات المواد الحافظة المصنعة على الصحة وعودة فكرة أهمية الغذاء الصحي.

ب. مشاريع بتمويل مشترك

نشطت العديد من الجمعيات المحلية في إنتاج المونة وفي تسويقها بدعم من مؤسسات دولية وأوروبية في الغالب تعمل على مشاريع تنمية المجتمعات بالإعتماد على ثقافات شعوبها الأصلية. من أهم هذه المشاريع التي أضحت فكرة «موضة» في حقل التنمية والتنمية النسائية على وجه الخصوص نذكر:

* مشروع أطايب الريف (الشمال)
* مشروع ميمونة (عين القبو ـ جبل صنين)

* مشروع دير الأحمر (البقاع) (موقع بلدتي أوروبا جارتنا)
* سوق الطيب (بيروت)
* بيت المونة (البترون)
* بيت المونة (كفرتبنيت)

ت. ما المطلوب بيعه في إنتاج المونه

* المساعدة الاجتماعية لتمكين النساء
* الجودة في الإنتاج
* «الطبيعي» في المنتج
* وأهم ما يراد بيعه هو الأصالة والتقليد

لا شك أن تسويق المنتج في المخازن الكبرى supermarché هو مؤشر جوهري لنوعية الزبائن المستهدفة، ولا شك أن اعتماد أسلوب البيع عبر الأنترنت هو مؤشر آخر لطموح التوسع في التسويق.

صورة رقم ٣: غطاء لمنتج من صنع «جمعية أطايب الريف»

صوره رقم ٤: نساء دير الأحمر

III. المطاعم التقليدية (زعتر وزيت، الطاولة، أم شريف وغيره)

من إبتكارات الحقل الحرفي القديم «الحديث» في لبنان: إطلاق سلسلة مطاعم «زعتر وزيت» القائمة فلسفة تسويقها على منطق العودة لأبسط أنواع الأكل اللبناني التقليدي «الطبيعي» أو البيو BIO، المتناسب مع إمكانيات غالبية أفراد المجتمع، معتمدة أسلوب المطاعم الأميركية المنتشرة عالميًا[١]. لقد إستطاعت هذه السلسلة من مد فروع لها في مناطق كثيرة من لبنان. وهي اليوم تفتح فروعًا لها في العديد من الدول الاقليمية.

وكذلك مطعم طاولة الذي الحق بسوق الطيب المشهور ببيع المنتجات البيو،

صوره رقم ٥ و ٦: مطعم طاوله:
النساء العاملات في مطبخ هذا المطعم هن من ربات البيوت

(١) KFC, MacDonald...

صوره رقم ٧ و ٨: مطعم زعتر وزيت

بإختصار، إن معظم الحرف الغذائية ما زالت رائجة في لبنان، ولقد أستطاع قسم من محترفيها تطوير أنفسهم بأنفسهم ونشر مؤسساتهم الحرفية إن لم نقل «معاملهم»:

* محليًا: من خلال نشر فروع لها على الأراضي اللبنانية،
* إقليميًا: من خلال فتح فروع في البلاد العربية،
* عالميًا: من خلال البيع عبر المواقع الالكترونية في العالم بأسره.

مجموعة صور رقم ٩: حلويات الحلاب طرابلس
وسعي المؤسسه الحرفيه للحصول على شهادة الايزو

لقد عمل هذا القسم من الحرفيين للحصول على شهادة ألجودة العالمية «Organisation internationale de normalisation (OIN)» أو (iso بالانكليزية) التي تصدرها المنظمة الدولية للتوحيد القياسي. هذه الشهادة تسهل تسويق المنتجات الحرفية الغذائية في الأسواق العالمية. ترافق هذا التطوير التقني والفني مع إدخال المطبخ اللبناني التقليدي بدائرة ما يسمى:

* بالمطبخ الحديث cuisine moderne القائم على إبتكار أصناف جديدة.
* بالمطبخ الصحي الذي ينتج غذاءًا يناسب مرضى السكري وبرامج الريجيم الغذائي

لقد أعتمد، في رسم هذه التحولات، إدخال التخصصات المتعددة في تركيبة هيكلية العاملين ضمن هذه المؤسسات الحرفية: من الحرفي العامل، إلى المصمم للديكور وللتغليف، إلى المدير الاداري، والمدير المالي، إلى الموزع الخارجي، إلى شركات الاعلان المرئي والمطبوع، إلى إبتكارات في طرق البيع، إلى وإلى. ولقد تم إدخال المؤسسة الحرفية في سياق نظام السوق وثقافتة. ولقد أعتمد حتى على أساليبه الحديثة للنمو الإقتصادي.

إن أهمية الحديث عن هذه النواع من التجارب ضمن هذه الورقة البحثية هدفه إظهار أن التطور المؤسساتي للحرف لا يمكن أن يتّم في عصرنا دون مماشاته مع منطق هذا العصر وأساليبه. فإنتاج عالمنا المادي، حتى لو باتت التقنية هي المهيمنه على دينامية حراكه، لا يمكن أن يدوم دون ربطه بحاجات مجتمعية، موجودة أصلًا في المجتمع، أو تم ايجادها ثقافيًا لتسويق المنتج.

IV. القطاعات الحرفية التقليدية الأخرى

إن إعادة القيمة للتراث وللمعارف التقنية المحلية ولتنميتها إقتصاديًا ومعرفيًا لا يعني بالمطلق أن كافة القطاعات الحرفية قد لاقت التحولات والاهتمام نفسه في عمليات التنمية. فهناك الكثير من الحرف التراثية التي زالت، أو هي في طور الزوال، لأن نتاجها لم يعد يخدم حاجات اليوم، وهناك أيضًا الكثير من الحرف التي تحول انتاجها عن وظيفته التقليدية. مثال على ذلك:

* استخدام اللباس المنتج في محلات الحرفيين التقليديين في المناسبات الفلكلورية، كلباس مسرحي، وكلباس للفرق الاستعراضية الراقصة. لم تعد ملابس الأمس هي نفسها ملابس اليوم حتى لو كانت مَلَكَة صُنعتها متوفرة عند الكثير من الحرفيين.

* تحول إنتاج النحَّاسين للزينة، أمر يفسر توجه أصحاب الحرفة نحو زخرفة النحاس وإستعمال النوع الأصفر منه والذي لا يحتمل حرارة طهو الطعام.
* تحول محترفات الإسكافيين لمحلات تصليح الأحذية المصنعة (مها كيال: موروثات حرفية).

ويقاس على منوال هذا المثال العديد من الأمثلة الأخرى.

الهوية الثقافية الفلكلوريه والسياحه الثقافية

إن الوعي لأهمية التراث في التنمية والذي تمثل بكم الاستثمار الاقتصادي الفردي والمؤسساتي الذي شهده ويشهده المجتمع اللبناني في هذا المضمار، لا يعني أن التراث قد تمّ صونه، كما ذكرنا في بداية هذه الورقه البحثية. إن الهدف الأساسي من هذا الاستثمار هو رأس المال الذي يدره على العاملين فيه، أكثر منه الاهتمام بوعي هذا التراث واستغلاله بسياسات تنموية مستدامه. إن هذا الواقع يقودنا للإجابة عن السؤال الأخير في هذه الورقة البحثية:

هل نسعى بشكل استراتيجي لتنمية السياحة الثقافية بتنوعاتها في لبنان؟

لا شك أن الاستثمار في مجال السياحة الثقافية المعتمدة على التراث المعيش ما زال ضعيفًا في لبنان وذلك بالرغم من أن:

* مشاريع الإهتمام بالتراث الثقافي والبيئي، قد باتت جوهرية، لأجل حماية هذه الثروات من المد الطاغي لعولمة الثقافة الغربية.
* نشاط اليونسكو قد زاد في التوجه لحماية هذا الإرث،
* القروض والمساعدات المحلية والعالمية بدأت تنهال على تنمية هذا القطاع الإنتاجي.

إن مشاريع إعادة إحياء الأسواق القديمة، بمبانيها وأسواقها ومحترفاتها،

في المدن اللبنانية (جبيل، الزوق، صيدا، طرابلس، صيدا). قد نفذت بهدف حماية التراث وتنمية المدن والقرى لتوظيفها سياحيًا بالدرجة الأولى. إن متابعة المنشورات السياحية اللبنانية تظهر أن إهتمامها اليوم بإبراز الحرف يماثل إهتمامها بإبراز المعالم السياحية الأخرى في لبنان.

مجموعة صور رقم ١٠: منجد (خان الخياطين ـ طرابلس)، السوق العتيق (الزوق)

لا بد من أن نعي أن المناطق القديمة في مدننا وقرانا بحرفييها قد تحولت إلى حالة مطلوبة خصوصًا عند السياح. لقد باتت المناطق القديمة بحرفها بمثابة المتاحف الحية التي تنبض وتضج بالتفاعل الإنساني المفقود في أسواقنا الحديثة.

لبنان طبعًا واعٍ، بمؤسساته وبقطاعاته الخاصة لهذه الحالة. لهذا باتت المهرجانات المدينية والقروية تفخر بمعارضها الحرفية، وبات للحرفيين التقليديين روزنامة مواسم تحركهم من محترفاتهم. فلقد تعود قسم كبير منهم، نقل محترفاته معه ليظل أينما كان الحرفي التقليدي الصانع والبائع في آن لإنتاجه.

إن كل هذا الحراك الذي شهده النتاج التراثي المادي تنمويًا وإن كان واعدًا، فإنه لم يصل بعد لايجاد سياسات تنموية مستدامة لتسويقه سياحيًا إن على المستوى المحلي أو الاقليمي أو الدولي. فلبنان، بالرغم من شهرة مطعمه المحلي وانتشاره عالميًا، لم تدخل مدنه بعد في سياق سياحة المدن الذواقة. ولبنان بالرغم من تعدد أنواع حرفه التقليدية، فإن الأسواق الحرفيه ما

زالت تعاني في غالبها الكساد إلا في بعض المواسم، ولم يتّم تسويقها سياحيًا كما يجب.

صوره رقم ١١ و ١٢: مواقع مجالية (مدن، قرى) تعتمد على التراث كهوية

وإن تحدثنا عن واقع تنمية القطاع التراثي المادي ومحدودية استثماره تنمويًا، فإن واقع التراث غير المادي هو أشد محدودية أيضًا. لا يوجد في هذا المجال لا اهتمام مؤسساتي ولا اهتمام فردي لان الاستثمار فيه هو أصعب من الاستثمار بالتراث المادي.

خاتمة

الكل يعلم أن المجتمع اللبناني هو مجتمع إستهلاكي بإمتياز، صفته الإنتاجية الأساسية أنه بلد قائم على الخدمات. هو بلد عريق بتراثه، وما زال يحتفظ بموروث هام منه. وسواء تعاطى بتسويق هذا التراث وفق منطق الحرف الراقية، من خلال تطوير المعاهد الحرفية والفنية؛ أو مع منطق الحرف التقليدية الملائمة لتسويق السياحة فيه؛ أو سواء تعاطى مع القطاع الحرفي بهدف تنموي اجتماعي، فكلها مسارات يمكن تشكيلها في هذا البلد، خصوصًا أن لها تكويناتها في المجتمع. لكن الخطوة الأساس لا بد وأن تبدأ بعملية رصد ووعي وفهم هذا التراث حتى يتّم التعاطي التنموي السياحي والاستثماري بشكل سياسات استراتيجية مستدامة.

المراجع

- عطيه؛ كيال وآخرون : المرصد الثقافي وسياسات المتاحف، أعمال مؤتمر نظمه معهد العلوم الاجتماعية في الجامعه اللبنانية بالتعاون مع جامعة البلمند. ـ ٢٠١٢.
- عويضة؛ فائقة سباعي: «أوضاع الصناعات التقليدية في لبنان». ـ رئيسة المؤسسة التنموية للثقافة والفنون. ـ نائبة رئيسة سابقة إقليمية، منظمة الحرف العالمية، فرع آسيا باسيفيك.
- كيال؛ مها: تقليد وتجديد: دراسة للقطاع الحرفي في طرابلس، اللجنة الوطنية اللبنانية للتربية والعلم والثقافة (اليونسكو)، المؤسسة الوطنية للتراث، المؤسسة العربية للثقافة والفنون. ٢٠٠٢
- كيال؛ مها: موروثات حرفية: اللجنة الوطنية اللبنانية للتربية والعلم والثقافة (اليونسكو)، المؤسسة الوطنية للتراث، المؤسسة العربية للثقافة والفنون. ٢٠٠٣
- المرصد الثقافي وسياسات المتاحف: بين حفظ التراث والتنمية المستدامة. من مؤتمر المرصد الثقافي وسياسات المتاحف، معهد العلوم الاجتماعية وجامعة البلمند، ٢٠١٢.
- كيال؛ مها: «التنوع الثقافي والثقافة المهيمنه رمزيًا في الفلكلور اللبناني» ثروة ثقافية وشح معرفي» توثيقي» تنموي. مؤتمر «المأثورات الشعبية والتنوع الثقافي» «دورة أسعد نديم» ـ ٢٠١٥
- BAUDRILLARD Jean (1970), La société de consommation - Paris: éd. Folio essais.

- BARTHES Roland (1981), Système de la mode. - Paris: éd. Du Seuil. - . (Collection Point)
- CUCHE Denys (1996), La notion de culture dans les sciences sociales. - Paris: La découverte.
- DE SARDAN Jean-Pierre Olivier (1995), Anthropologie et développement «Essai en socio-anthropologie du changement social.» - Paris: éd. Karthala, (Collection: Homme et société)
- GODELIER Maurice (2007), Au fondement des sociétés humaines: ce que nous apprend l'anthropologie. - Paris: Albin Michel. (Bibliothèque idées)
- KAYAL Maha (1990), Le système socio-vestimentaire . Tripoli-Liban entre 1885 - 1985. Thèse de Doctorat. - Université de Neuchâtel. doc.rero.ch/lm.php?url=1000,40,4...PX/2...KayalM.pdf
- NICULESCU George: Le tourisme culturel, modèle de développement économique. https://ideas.repec.org/a/cbu/jrnlec/y2010v2p57-68.htm
- UNESCO (2003), Diversité culturelle et biodiversité pour un développement durable. Table ronde de haut niveau organisée conjointement par l'UNESCO et le PNUE le 3 septembre 2002. Johannesburg (Afrique du Sud). l'occasion du Sommet mondial pour le développement durable. - UNESCO

مواقع الكترونية

- http://www.agenda21culture.net/index.php/docman/agenda21/142-agenda21-frances
- http://www.zaatarwzeit.net/intro.shtml
- http://www.patbaba.com.lb/
- http://www.eurojar.org/fr/reportages-euromediterraneens/dans-lab%C3%A9kaa-les-femmes-deviennent-des-professionnelles-de-la-%C2%ABmoun%C3%A9%C2%BB
- http://www.iloubnan.info/tourisme/reportage/id/542/titre/Un-jour-%C3%A0-Zouk

نحو نظرية جديدة في علم الاجتماع السياسي الإسلامي

حسين أبو رضا[1]

«فاعلم إنَّ أفضل عباد الله إمام عادل.. وأنّ شرّ الناس عند الله إمام جائر ضلّ وضُلّ به».

الإمام علي بن أبي طالب

ملخص

تذهب الدراسات الكلاسيكية لعِلم الاجتماع السياسي في الغرب إلى اعتبار مفاهيم السلطة والقوة والنخبة والنفوذ والعنف، بمختلف أشكالها المجتمعية موضوعًا رئيسيًا لهذا العِلم، بيد أن الاتجاهات المعاصرة لهذا العلم لم تتجاوز هذه المفاهيم فحسب، بل أضفت عليها بعض السمات الخاصة بها، تِبعًا للنظريات والمدارس الحديثة والمتعددة في علم الاجتماع السياسي[2]. إن هذه المفاهيم الاجتماعية والسياسية كانت موجودة داخل

(١) أستاذ مساعد في علم الاجتماع السياسي، الجامعة اللبنانية ـ معهد العلوم الاجتماعية الفرع الأول، بيروت. drhusseinabourida@gmail.com

(٢) للتوسع أكثر حول هذا الموضوع انظر: شوميليه، جاندرو وكروفوازييه، **مدخل إلى علم الاجتماع السياسي**، ترجمة اسماعيل غزال، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط١، ١٩٨٨، ص ٢٤ وما يعدها. وكذلك أنظر: دوفرجييه، موريس، **علم اجتماع السياسة**، ترجمة د.سليم حداد، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط١، ١٩٩١ ص ٢١ وما بعدها وكذلك بوتومور، توم، **علم الاجتماع السياسي**، ترجمة د. وميض نظمي، دار الطليعة، ط١، بيروت، ١٩٨٦، ص ٧ =

المجتمعات العربية والإسلامية ولكن بتسميات مختلفة، تِبعًا للمفردات الثقافية واللغوية للفضاء المعرفي الإسلامي والعربي، وكذلك تِبعًا للحراك الاجتماعي السياسي الذي حصل داخل هذه المجتمعات. من هنا، سوف نحاول أن نصيغ في هذا البحث بعض الأسس النظرية للاجتماع السياسي الإسلامي في سبيل المحاولة لبناء معرفي ـ سياسي من خلال رحم هذه المجتمعات وتفاعلاتها الداخلية، وذلك من خلال العمل على إعادة صياغة منظومة من المفاهيم السياسية المستمدة من البعد الديني والمعرفي من جهة ومن البعد الاجتماعي ـ السياسي من جهة أخرى. وفي هذا الإطار، سوف نشير في هذا البحث إلى أهم مفاهيم الاجتماع السياسي الإسلامي التي تم استحضارها من التاريخ البعيد للمجتمعات العربية والإسلامية، وتم استعمالها في الزمن المعاصر بطريقة ملتبسة، مما أدى إلى إرباك الواقع السياسي لهذه المجتمعات على ضوء الصراعات السياسية، والمحورية والطائفية الدائرة في الفضاء السياسي والاجتماعي للأمة الإسلامية من جهة، وعدم المعرفة الدقيقة لكيفية ولأسباب استعمالها في إطارها السياسي للمجتمع الإسلامي الأول، من جهة أخرى.

المفردات الأساسية في البحث (١): الإمامة، والولاية، والخلافة، المجال السياسي.

١ ـ مقدمة:

لقد حملت النهضة الإسلامية المعاصرة أعباء ثقيلة على مستوى المفاهيم السياسية الطارئة والملحة، والتي عادت للظهور بقوة، طارحة نفسها من جديد. ذلك بعدما اعترى الإسلام الجمود كنتيجة طبيعية لفعل التعليق المتعمّد لمفاهيمه الأساسية المرتبطة بالاجتماع السياسي بصورة خاصة ومجمل مفاهيم الاجتماع بصورة عامة. وتحديدًا بعدما عصفت في مجتمعاتنا أفكار

= وما بعدها. وكذلك نصار، ناصيف، **منطق السلطة، مدخل إلى فلسفة الأمر**، دار أمواج، بيروت، ط١، ١٩٩٥ من ص ٧ إلى ص١٢.

وأطروحات غربيّة، حاولت إعطاء نظرة جديدة للمفاهيم السياسية ـ الاجتماعية، محاولة إسقاطها على واقعنا الاجتماعي (كمفاهيم السلطة والديمقراطية والدولة والمشاركة الشعبية من خلال المؤسسات السياسية وغيرها). الأمر الذي أدى إلى الإرباك في تطبيقها وبالتالي رفع نسبة التوترات والنزاعات داخل هذه المجتمعات. إنّ صياغة مفاهيم علم الاجتماع السياسي الإسلامي، تنطلق من خلال مقاصد ونعوت تصنَّف وتحلّل وتعبّر عن طبيعة هذه المفاهيم، ومحتوياتها الفكرية وأبعادها العلمية والفنية. من هنا، كان لا بد من محاولة صياغة نظرية في علم الاجتماع السياسي مستمدة من واقع المجتمعات العربية والإسلامية، تعتمد على المفاهيم والأحداث التاريخية ضمن الفضاء المعرفي لهذه المجتمعات.

بالإضافة إلى ذلك، لا بد الإشارة إلى أن الحديث عن الثقافة الإسلامية ومفاهيمها من خلال مُدخلاتها السياسية في هذا الزمن السياسي و«الجهادي!» بامتياز قد يبدو للبعض غريبًا أو في غير زمانه ومكانه، خاصة إذا كانت سمة الحديث نقدية وإشكالية. إن دراسة الفوضى الفكرية التي تعاني منها المجتمعات العربية والإسلامية وانعكاسها على الفوضى في الفتوى وفي فهم النص الديني، أدى إلى نشوء الكثير من الانحرافات الفكرية والمذهبية، حيث انعكست سلوكًا عنيفًا لدى الكثير من شباب هذه المجتمعات، مما يتطلب إعادة التأسيس لدور العلماء والمثقفين وعلماء الاجتماع، في سبيل قيام نهضة فكرية تحاكي حاجيات المجتمع وتطلعاته، وبالتالي صياغة نظرية جديدة في علم الاجتماع السياسي.

إن قراءة النص الديني الإسلامي والمرحلة النبوية قراءة حرفية، وحصر الفكر الإنساني في أفق هذه القراءة والتفسير، حيث كانت عليها تُبنى القيم والثقافات والنظريات الدينية لبعض علماء الدين وبعض الحركات الإسلامية الحديثة. فأصبح تفسير التاريخ والحراك المجتمعي ماضيًا وحاضرًا ومستقبلًا ـ على ما يبدو ـ محصورًا بها وقائمًا عليها. الأمر الذي جعل المنتَج الثقافي

منتجًا ثقافيًا من جديد. وهذا ما أفرز قراءات أيديولوجية جعلت السلطة هدفًا لتعميم الحقائق الآحادية، فتصبح عندها السلطة مطلبًا؛ فتتكاتف السلطتان المعرفية والسياسية على أنهما حقيقة مطلقة، ويصبح كل خارج عنهما مدانًا تشرّع ضده وسائل الإقصاء، وقد يصل إلى تسويغ العنف، وهو ما جعل النص الديني لمفاهيم الاجتماع السياسي والسلطة نفسه مسرحًا لحروب قرائية، أنتجت حروباً عسكرية ووجودية وتكفيرية في الواقع الاجتماعي لهذه المجتمعات العربية والإسلامية.

٢ ـ المنهجية:

إن لحظات انبناء مفاهيم الاجتماع السياسي الإسلامي جاءت في سياقها التاريخي نتيجة تراكمات هائلة من المفاهيم والمصطلحات والنظريات التي سادت الأفكار السياسية في المجتمعات العربية والقبلية، وتحديدًا منذ عصر الجاهلية وصولًا لعصر الإسلام. والمفهوم في علم الاجتماع هو اصطلاح تجريدي يدخل في النظرية الاجتماعية، والتي تتكون من مجموعة مفاهيم مترابطة ترابطًا منطقيًا وجدليًا. «والمفاهيم ليست هي أفكارا ثابتة وغير قابلة للتبدل والتحول وإنما هي أفكار داينميكية تتغير وتتحول تبعًا لتغير العصر وتبدل ظروفه الموضوعية واديولوجيته الحياتية»[(١)]، فهي نتيجة خبرات اجتماعية وتجارب حياتية تمر بها المجتمعات. ولولا وجود المفاهيم والمصطلحات لما استطاع العلماء بناء وتكوين فرضياتهم وقوانينهم الكونية والشمولية.

لكن لا بد من الإشارة أولًا، إلى أنه من العبث محاولة البحث عن الأفكار السياسية والاجتماعية التي سادت في العصور الأولى من الحياة القبلية والسياسية للمجتمعات العربية ما قبل الإسلام. ويتعرض الباحث لعدم العثور إلا على الانعكاس المرتد لمفاهيم الاجتماع السياسي المتأخرة، والذاهبة في

(١) الحسن، د. إحسان: **الأسس العلمية لمناهج البحث الاجتماعي**، دار الطليعة، بيروت، ط(١) سنة ١٩٩٤، ص ٤٢.

الماضي البعيد، مع ما يرافق هذا الارتداد من تشويه ناتج عن عدم الدقة في نقل الأفكار والوقائع التاريخية والحراك الاجتماعي ـ السياسي كما حصلت في أوقاتها. ولا بد من الإشارة إلى إننا في حديثنا عن ولادة هذه المفاهيم لا نريد أن نتبع بشكل معمق مراحل تكونها، فالتاريخ لا يهمنا هنا إلا بالقدر الذي يسمح لنا بفهم ما قد توّلد عنه. إن ما نطلبه من هذه النظرة التاريخية ليس الجذور العميقة للمفاهيم بل إطلالات مركّزة على مسارها لتكوين صورة واضحة عنها وعن كيفية انبنائها في لحظة من لحظات هذه الصيرورة حتى واقعنا الحاضر. وكذلك لا بد من الإشارة إلى أن الوقائع التاريخية، لم تذكر هذه المفاهيم بالمفردات الحديثة للكلمة إلا في سياق فهمها للسلطة السياسية، التي كانت تحكم المجتمعات وتدير شؤون القبيلة أو الإمارة أو التشكل الاجتماعي الموجود آنذاك. من، هنا تكمن جرأة السوسيولوجيا التاريخية، إذا في قدرتها على التساؤل في سياقات التكوين، منظورًا إليها كسياقات خاصة، مبنية إلى أية مخاطر والى أية استراتيجيات والى أية عقلانيات كانت هذه السياقات مشدودة ضمن هذا التاريخ.

في هذا السياق سنحاول تسليط الأضواء على مفاهيم الاجتماع السياسي من خلال نهج البلاغة على ضوء التجربة الإسلامية للإمام علي بن أبي طالب. والتي لا يمكن فصلها عن المسار العام للحركة الإسلامية للرسول، والتي أغنت بدورها الفكر السياسي الإسلامي بالعموم. جاهدين على إضافة بعض التوضيحات لمفردات الاجتماع السياسي الإسلامي بالتركيز على نصوص نهج البلاغة التي يعطي لها التفسير العام، والتي قد لا تكون كافية للإحاطة بالمفهوم ومقاربته الفكرية أو تكون مجتزأة ومحنطة ومشلولة، لذلك عمدنا إلى: ملاحقة المفاهيم والمفردات من خلال المعجم المفهرس لألفاظ نهج البلاغة، والتقاط النصوص الصريحة التي تتحدَّث عن المفهوم مباشرة. قد يُقال إنَّ ما يكفي الباحث هو دراسة منطوق النصوص، التي تتناول الموضوع مباشرة إلى جانب متابعة القرائن، التي قد تحتِّف بالنص موصولة كانت أو مفصولة، وهذه وحدها كفيلة بالكشف عن مختلف الجوانب الخفية بالمراد

الحقيقي ـ الجدي ـ لكن يجاب بأنَّ ما يميّز النص المباشر عن غير المباشر هو تضمنه الصريح للفظ موضوع البحث. لكننا في الوقت عينه، لا نستطيع تحريره من مناسباته الزمانية والمكانية، هذا من جهة، ومن جهة أخرى للفظة المفاهيم مرادفاتها اللغوية بل وتقاطعها مع الكثير من المفاهيم الأخرى، وهذه كلّها تحتّم النظر بالكل (أيّ بكامل المنظومتين) وبناءً على ما تقدَّم، فقد عمدنا إلى الإطلالة على المفاهيم من خلال إيضاح بعض الجوانب منها لغويًا، إصلاحيًا، قرآنيًا، وبعد هذه المقاربة اللغوية قمنا بتحديد المرتكزات والنقاط الأساسية في المفهوم ككل وارتباطه بالمفاهيم الأخرى إن وُجد هذا الترابط.

٣ ـ تداخل الديني والسياسي في الإسلام.

مما لا شك فيه إن الإسلام لعب دورًا أساسيا في تكوين العقل العربي، وذلك من خلال الروئ والأطروحات الجديدة التي حملها الإسلام للمجتمعات العربية. وأفضى هذا الدور إلى صياغة منظومة جديدة من الأفكار السياسية والاجتماعية والثقافية لتلك المجتمعات، ما زلنا نعيش صداها المتنقل عبر التاريخ. ففي بدايات القرن السابع الميلادي، كانت هنالك محطة مهمة في الإبداع السياسي والاجتماعي للمجتمعات العربية، فقد جاء الإسلام يطرح نفسه بقوة كنظام جديد، فارضًا نفسه بديلًا لتلك العادات والتحالفات ونظام الأخذ بالثأر والنظام القبلي التي كانت سائدة آنذاك، وذلك بصياغة مفاهيم جديدة مستمدة من الحق الإلهي المقدس في إدارة شؤون الناس، عبر قوانين وأنظمة، قد تُبقي على بعض القديم، أو تقوم بتشذيبه وإضافة جديد إليه، لتكوين مجموعة جديدة من العادات والتحالفات ونظام الحكم وغيرها من الأفكار والأطروحات الجديدة، على جميع المستويات الاجتماعية والثقافية والسياسية والاقتصادية.

من هنا تأثرت الأفكار السياسية للمجتمعات العربية وبشكل مباشر بمفاهيم الإسلام وبدأت بالظهور بعض مفاهيم الاجتماع السياسي، كالسيادة العليا الإلهية، والشورى والبيعة والجماعة والولاية والخلافة (التي حلت محل

القبيلة) وأولو الأمر وغيرها من مفردات سياسية جديدة دخلت على قاموس الفكر السياسي العربي. إن هذه المفاهيم لم تظهر كلها دفعة واحدة، بل جاءت متتالية كانعكاس لسيطرة الإسلام وتطوره في المجتمعات العربية. إن مسألة السيادة العليا والسلطات السياسية كانت المحور الأساس التي سيطرت على الفكر السياسي العربي، لقد هيمنت أيضا في الواقع، على تاريخ المجتمعات التي لامست الظاهرة الإسلامية. «إن الإسلام كدين وكتطبيق تاريخي كان قد ولد نتيجة النضال الذي استبدل بالسلطات المتبعثرة والمتنافسة المبنية على اللعبة الميكانيكية للعصبيات القبلية السائدة في الجزيرة العربية. سلطة وحيدة مرتكزة على السيادة العليا للإله الواحد»[1]. ﴿**يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم، فأن تنازعتم في شيء فردوه إلى الله والرسول إن كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر ذلك خير وأحسن عملًا**﴾ (سورة النساء، آية ٥٨.) إن عبارة (أطيعوا الله وأطيعوا الرسول)، تمثل «أمرا إلهيًا كرر كثيرًا في القرآن من اجل تثبيت هرم مراتبي، حيث الرسول يمتلك سلطة التقويم والقرار بشرط إطاعته للأمر ـ أمر الله ـ أي الإلزام وتنظيم العوالم، أو باختصار السيادة العليا»[2]. وقد أشار العلامة الطباطبائي في «**تفسيره**» إلى أن «مضمون الآية هو أساس جميع الشرائع والأحكام الإلهية... ولزوم التسليم لأوامر الله ورسوله»[3]. أي بعبارة أخرى تداخل السيادة الإلهية في القوانين والأنظمة التي تحكم علاقات البشر. إن أعمالا مثل الزكاة المطلوبة من المؤمنين، والجهاد، والقانون الجديد للأسرة (المصاهرات ومفاعليها) وكذلك التبادل التجاري والحياة السياسية وغيرها كل ذلك كان التزم به المسلمون وكأنها مبادرات آتية من الله مباشرة ـ الله الذي يريد أن يجعل من الإنسان

---

(١) أركون، محمد: **تاريخية الفكر العربي الإسلامي**، المركز الثقافي العربي، ط(٢)، الدار البيضاء ١٩٩٦، ص ١٦٦.

(٢) أركون، محمد: **تاريخية الفكر العربي الإسلامي**، م. س.، ص ١٦٧.

(٣) الطباطبائي، العلامة محمد حسين، الميزان **في تفسير القرآن**، م.س.، جزء (٤)، ص ٣٩٧.

خليفته على الأرض ـ من هنا، كانت السلطة (السلطة السياسية) تستمر في الاستناد إلى السيادة العليا الإلهية. وضمن هذا السياق، فإننا نجد إن السيادة والسلطة هما شيئان لا ينفصلان ما داما على الأقل ممارسين من قبل الرسول (ص).

لقد سادت هذه النظرية المناخ العام للمجتمعات العربية والإسلامية تطابق السلطة والمقدس، السياسي والديني، السيادة العليا والسلطة السياسية، خاصة في ظل حياة الرسول الأكرم ودولته الأولى في المدينة. ومن بين مرتكزات هذه الدولة، نشير إلى السيادة العليا للإله، والحضور الكارزمائي للنبي، وإقامة جماعة متضامنة أو امة ووجود تشريع اخذ طريقه للتنفيذ، وظهور منظومة شعائرية موحدة. لقد شكل الرسول(ص) حكومة سياسية، حيث تزعّم إدارة المجتمع، وأرسل الولاة وجلس بين الناس فيما اختلفوا فيه، وأرسل إلى أنحاء البلاد يقضي بين الناس بالعدل. وكان يرسل السفراء إلى خارج حدود (دولته) إلى رؤساء القبائل والى المماليك وكان يعقد المعاهدات، ويقود الحروب. وكذلك استخلف الرسول(ص) بأمر من الله من يقوم بعده على هذه المهام، وهذا الاستخلاف يدل بوضوح على ضرورة استمرار الحكومة من بعد الرسول الأكرم (ص). وبما أن هذا الاستخلاف كان بأمر من الله (النص)، فاستمرار الحكومة وأجهزتها وتشكيلاتها كالدولة والولاية كان بأمر من الله أيضا[1]. لقد قام الرسول (ص) البدء في تأسيس الدولة ـ السلطة وبصورة تدريجية ومتجانسة مع تكاثر احتياجات المسلمين. فقد قام خط الدولة ـ السلطة متوازيًا مع خط المجتمع الإسلامي، إذ أن الدولة ليست إلا الإطار الهيكلي للسلطة لتنظيم أمور المجتمع، ومع تزايد أمور المسلمين وتعقد الحياة الاجتماعية لديهم، كانت الحاجة تتزايد لتنظيم أمور الأفراد، وهذا ما كانت تتولاه الدولة الفتية، والتي نمت خطوة خطوة حتى تكاملت في السنين الأخيرة لحياة الرسول (ص) الذي

(١) الإمام الخميني، **الحكومة الإسلامية**، منشورات المكتبة الإسلامية، إيران، ١٣٨٩هـ، ص ٢٤ ـ ٢٥.

أصبح «سيد الكعبة والمتحكم الأوحد في الحج والتجارة المكية والوريث بشكل عام للسلطة القرشية»[١].

ترك الرسول بعد موته دينًا مكتملًا ودولة تسود كامل الجزيرة العربية، وبين الدين والدولة وحدة لا انفصام لها. يخضع الجميع أفرادًا وجماعات للدولة الجديدة من خلال إشهار الإسلام والممارسة. ففي قراءة سريعة لصحيفة (المدينة) في مطلع السنة الثانية للهجرة (٦٢٤م) حيث يُعتَبر المسلمون من قريش وأهل يثرب بمن فيهم اليهود (أمة واحدة من دون الناس...) «هذا النص الخطير يُعلن عن قيام جماعة سياسية وليس جماعة دينية وإلا فما معنى وجود (يهود) بينهم. ولا شك أن النبي كان هو الزعيم لهذه الجماعة السياسية ليس لأنه نبي، فاليهود لا يعترفون بنبوته، بل لأنه رئيس تلك المجموعات القبلية والاجتماعية التي ذكرها الكتاب»[٢]. لقد احتوى هذا الكتاب على جانب قانوني تشريعي داخلي ينظم علاقات الناس فيما بينهم. «من هنا يرجع قيام الدولة والنظام السياسي بل والمجتمع السياسي إلى العهد المدني من دعوة الرسول (ص)»[٣]. لقد كان جذر الدولة الإسلامية واضحًا في يثرب، واستمرت بالنمو والاتساع حتى بعد وفاة الرسول (ص)، في عهد الخلفاء الراشدين حيث برزت محطات مهمة بتقوية ركائز الدولة والسلطة في المجتمع الإسلامي.

٤ ـ فتح المجال السياسي في الإسلام[٤]

لقد كانت السلطة السياسية والدينية في عهد الرسول (ص) مسلّمة وواضحة ومحصورة بشخصه، وبالتالي لم يتجرأ أحد على التصدي للسلطة

---

(١) جعيط، هشام: **بناء الدولة الإسلامية**، الاجتهاد (م.س.)، ص ٥٣.

(٢) السيد، رضوان: **رؤية الخلافة وبنية الدولة في الإسلام**، الاجتهاد، العدد ١٣، (م. س.)، ص ١٨.

(٣) م. ن. ص ١٨.

(٤) إن تعريف المجال السياسي هو مشاركة الناس في المشاركة في السلطة السياسية كما حدث في المجتمعات الغربية بعد الثورات الفكرية والتنويرية التي حدثت فيها.

بوجود الرسول أو بطرح التشكيك بكيفية الوصول إليها، خاصة إن مبدأ السيادة العليا الإلهية كان هو المعيار في السلطة والحكم. ولكن بعد وفاة الرسول مباشرة أصبحت مسألة السلطة والحكم وبغياب مبدأ السلطة العليا الإلهية التي كانت تمارس بواسطة الرسول، هي المحور الأساسي لحركة المسلمين وقادتهم. هذه المسألة تفرعت فيها آراء قادة الرأي في المسلمين، وأدت بالتالي إلى خلافات كبيرة في وجهات النظر حول نظرية السلطة والحكم في المجتمعات العربية والإسلامية، وكذلك إلى حدوث شرخ عميق في تلك المجتمعات، لا تزال أجواءه وآثاره تنتقل عبر التاريخ وتمثل في واقعنا الاجتماعي ـ السياسي الراهن. وقد كانت أول حركة سياسية بعد وفاة الرسول (ص) مباشرة هي مبادرة الأنصار إلى عقد اجتماع في (سقيفة بني ساعدة) للبحث في مسألة السلطة في الإسلام وكيفية الوصول إليها إضافة إلى كيفية بناء الدولة والحكومة الإسلامية[1].

لقد كانت السقيفة المحور الأساسي لحركة الصراع بين نظريتين حكمتا المسار العام للخلافات السياسية والدينية ولمفهوم السلطة والحق الإلهي بين المسلمين، وهي نظرية النص (الحق الإلهي تداخل الديني بالسياسي) والتي أسس بنيانها الإمام علي والأئمة من بعده وتبناها الشيعة في أفكارهم السياسية. ونظرية قائمة على أساس منهج الاجتهاد المتحرر من النص في كثير من سماته، من خلال إيجاد مفاهيم جديدة تفسر وتعلل مفهوم السلطة والحكم في الإسلام، مع صبغ هذه المفاهيم بالقدسية مقابل قدسية النص (المجال السياسي، وفصل الدين عن السياسة). فإذا كانت السقيفة وما نتج عنها اعتبر عملًا سياسيًا بحتًا، حيث فتحت من خلال هذا النقاش المجال السياسي في الإسلام على مصراعيه، إلا أن قيام الخلفاء[*] الراشدين ببعض الأعمال كرّس

---

(١) أنظر قصة مؤتمر سقيفة بني ساعدة في: ابن قتيبة ـ **الإمامة والسياسة**، مؤسسة الوفاء، ط (٣)، بيروت ١٩٨١، ص ٢١ ـ ٢٨

(*) لقد تم التداول بالخليفة والخلافة في التعبير عن الدولة، انطلاقًا من التصور الفقهي، أن المسلمين امة النبي المستخلف على النبوة، وأن رئيسهم يصبح وفقًا لهذا المنظور، =

قيام السلطة والدولة بعيدة عن الدين، فتصرف أبو بكر تجاه المرتدين (أو من سموا بذلك بعد وفاة الرسول (ص) مباشرة)، وان كان صبغ بالطابع الديني، لان المرتدين امتنعوا عن تأدية أموال الزكاة للخليفة الجديد، إلا انه عمل سياسي من أعمال الدولة والسلطة، التي تمرد عليها رعاياها ولا يقتضيه الدين[1]. إضافة إلى قيام عمر بن الخطاب أيام خلافته بأعمال سياسية كثيرة منها تلقيبه نفسه بأمير المؤمنين؛ «إذ يقال: انه أول من اتخذ هذا اللقب، والإمارة عمل سياسي بالدرجة الأولى»[2]، إضافة إلى فصله بنفسه أو عن طريق قضاته من الخصومات بين الناس «وتسليم الناس له بذلك لأنه يملك حق القهر أو مشروعيته. والقيام على العدالة حق تحتكره السلطة الشرعية (الدولة) بمقتضى تسليم الناس لها بذلك أحبوا أم كرهوا»[3]. كذلك إنشاؤه لديوان العطاء وهو إقامة جهاز إداري لاستفاء الضرائب (الخراج والجزية وغيرهما) وتوزيعها. وهذا يؤكد «أن ذلك الجهاز الإداري من أهم الشواهد على وجود السلطة بمعناها الحديث، ولو عن طريق استعارة الأجهزة والنماذج الموجودة في البيئة التاريخية السياسية آنذاك»[4].

٥ ـ المفاهيم التأسيسية لأشكال السلطة: الخلافة والولاية والإمامة.

في بدايات القرن العشرين، وتحديدًا بعد سقوط الخلافة الإسلامية التركية ـ العثمانية عام ١٩٢٤ إثر تداعيات الحرب العالمية الأولى، وتفكك الدول العربية والإسلامية إلى دول مستقلة مستمدة نظام حياتها السياسي والاجتماعي

= الخليفة الذي انتقلت إليه قيادة المشروع الإلهي، وهذا ما دفع أبا بكر إلى أن يسمي نفسه خليفة رسول الله باعتباره نائبًا له في تطبيق هذا المشروع، بوجهتيه الدينية والزمنية كما سيأتي.

(١) السيد، رضوان: **رؤية الخلافة وبنية الدولة في الإسلام**، الاجتهاد، العدد ١٣، (م. س.)، ص ١٨.

(٢) (م. ن.)، ص ١٩.

(٣) (م. ن.)، ص ١٩.

(٤) (م. ن.)، ص ٢٠.

من النمط الغربي، تبعًا للدول التي استعمرتها. وكرد على ما آلت إليه أوضاع العرب والمسلمين، ظهرت مفردات في الاجتماع السياسي الإسلامي من خلال الاتجاهات الفقهية الإسلامية للعلماء وللحركات والأحزاب الإسلامية في قيادة الأمة ـ المجتمع ضمن مفاهيم السلطة في الإسلام فكانت:

أ ـ مفهوم الخلافة مقابل قيادة الأمة في الفكر السياسي الإسلامي السني:

لقد استعملت بعض الحركات والأحزاب الإسلامية السنية، مفهوم السلطة السياسية للأمة من خلال مفهوم الخلافة، حيث عاد بالظهور بقوة من خلال الخلافة الإسلامية لكل من دولة أفغانستان والدولة الإسلامية في العراق والشام[1].

١ ـ مفهوم الخلافة لغويًا واصطلاحيًا:

الخلافة هي الإمارة، النيابة عن الغير، ويُقال أخلف أي ردَّه إلى خلفه، والخليفة من يخلف غيره ويقوم مقامه[2]. والخلافة الإمارة والإمامة وخلفه جاء بعده فصار مكانه.[3] وقال الزجّاج: جاز أن يُقال للأئمة خلفاء الله في أرضه

---

(١) تم استعمال هذا المفهوم من خلال إعلان حركة طالبان الأفغانية سيطرتها على السلطة والحكم في أفغانستان الأمر الذي أدى إلى مبايعة مجموعة من الحركات والشخصيات والعلماء والأحزاب الإسلامية لهذه الخلافة الإسلامية الحديثة. وكذلك تم إعلان خلافة أبو بكر البغدادي (إبراهيم بين عواد البد ري) كخليفة للمسلمين في بلاد العراق والشام وتمت مبايعته من قبل بعض الأحزاب والشخصيات والعلماء والحركات الإسلامية. وذلك في ٢٩ حزيران عام ٢٠١٤ للتوسع أكثر أنظر: إبراهيم، فؤاد، **داعش من النجدي إلى البغدادي، نوستالجيا الخلافة**، مركز أوال للدراسات والتوثيق، ط١، بيروت، ٢٠١٥. وكذلك كتابه حول: **السلفية الجهادية السلفية في السعودية**، دار الساقي، بيروت، عام ٢٠٠٩. وكذلك: د.مناع، هيثم، **خلافة داعش من هجرات الوهم إلى بحيرات الدم**، المعهد الاسكندنافي لحقوق الإنسان، آب، ٢٠١٤. وكذلك: كوكبيرن، بتريك، **داعش عودة الجهاديين**، دار الساقي، بيروت، ٢٠١٤.

(٢) **المنجد في اللغة والإعلام**، دار المشرق، ط٣٨، بيروت، ص ١٩٢.

(٣) إبراهيم أنيس وآخرون، **المعجم الوسيط**، دار الفكر، بيروت، ١٩٨٨،ص ٢٥١.

بقوله عزّ وجل يا داود إنّا جعلناك خليفة في الأرض، والخلافة هي الإمارة ويُقال استخلفه أي جعله خليفة وهو الذي يُستخلف ممن قبله[1]. يستفاد من هذه المعاني أنَّ الخلافة هي الإمارة على الناس، والخليفة من تمّ تعيينه على هذه الإمارة وهو نائب عن الغير.

إنَّ مصطلح الخلافة ظهر كمصطلح سياسي ـ إسلامي، بعد وفاة الرسول محمد (ص) ويبدو أنَّ الخليفة الأول هو أوّل من أطلق هذا المصطلح على الحاكم الإسلامي بعد الرسول (ص)، ولذلك شاع في الأدبيات السياسية مصطلح الخلفاء الراشدون للدلالة على الذين حكموا المجتمع الإسلامي الأول. ومفهوم الخلافة كمصطلح يعني الاستخلاف، أي أنَّ سلطة النبي وولايته العامة قد انتقلت إلى المستخلف، وبالتالي فإنّ الصلاحيات التي كان يتمتع بها الرسول هي نفسها التي يفترض بالخليفة أن يمتلكها. هذا المفهوم بدأ بالظهور والتبلور خاصةً في المجتمع الإسلامي الأول.

٢ ـ قرآنيًا:

ورد لفظ الخليفة والاستخلاف في الآيات القرآنية في مواضع عديدة. ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلاَئِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الأَرْضِ خَلِيفَةً...﴾[2]. ﴿...لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الأَرْضِ كَمَا اسْتَخْلَفَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ...﴾[3]. و«الخلائف جمع خليفة. وكون الناس خلائف في الأرض هو قيام كل لاحق منهم مقام سابقه، وسلطته على التصرف والانتفاع منها كما كان السابق مسلطًا عليهم. وهم إنَّما نالوا هذه الخلافة من جهة نوع الخلقة من طريق النسل والولادة، فإنَّ هذا النوع من الخلقة يقسم المخلوق إلى سلف وخلف»[4]. «الخلافة وهي قيام شي مكان آخر، لا تتم إلاّ بكون الخليفة حاكيًا للمستخلف

---

(١) ابن منظور، **لسان العرب**، دار إحياء التراث العربي، ط١، بيروت، مجلد (٤)، ص١٨٢.
(٢) سورة البقرة، الآية ٣٠.
(٣) سورة الأنعام، الآية ١٦٥. سورة النور: الآية ٥٥.
(٤) الطباطبائي، **الميزان في تفسير القرآن**، (م،س) مجلد ١٧، ص٥٢.

في جميع شؤونه الوجودية وآثاره وأحكامه وتدابيره بما هو مستخلف»[1].
فالإنسان خليفة الله في الأرض ﴿. . .إِنِّي جَاعِلٌ فِي الأَرْضِ خَلِيفَةً. . .﴾[2] من هنا استمدت الخلافة بعدها الديني العقائدي من الله، بدايةً، ثم أصبح الإنسان يخلف الإنسان وهنا أصبح البعد الاجتماعي السياسي لمفهوم الخلافة. فإذا كان المستخلف عنه هو الرسول، وكان الخلافة بنص منه، يصبح هذا الخليفة قائمًا مقام الرسول وبالتالي تصبح صلاحياته واسعة كما هي صلاحيات الرسول، وهذا رأي الإمامية. أما أهل السنة فيعتبرون أنّه اختيار أهل الحل والعقد بدون استخلاف الرسول، وبالتالي ينتفي عن الخلافة البعد الديني ويلازمها بعدها السياسي الاجتماعي، فأدخل الأمويون في عهد معاوية بين أبي سفيان نظام الوراثة. وحاولوا إعطاء هذا النظام الغطاء الديني، عن طريق ابتداع حديث روجوه، وأسندوه إلى النبي (ص) جاء فيه: «الخلافة في أمتي ثلاثون سنة، ثم ملك بعد ذلك. ومدة ثلاثين سنة هي مدة خلافة الخلفاء الراشدين الأربعة»[3].

٣ ـ الخلافة في المجتمع الإسلامي الأول:

لقد ذكرنا سابقًا أنَّ مفهوم الخلافة كمصطلح سياسي، ظهر بعد السقيفة وقد كُنيَّ بـ «أبو بكر»، الخليفة الأول للمسلمين. وتبعه في ذلك الخلفاء الثلاثة من بعده فأطلق عليهم لقب الخلفاء الراشدين وهم: أبو بكر، عمر بن الخطاب، عثمان بن عفان، وعلي بن أبي طالب. «وقد عُرف أبو بكر بلقب (خليفة رسول الله) وطالما أنَّ محمدًا لم يعيّن أبا بكر. . . فلا يمكن لتعبير (خليفة رسول الله) أن يعني النائب. ولا بدّ أنَّ المعنى الأعم هو مجرّد (الخلف)، ولا يعدم إيحاء الدلالة على تعاقب ممارسة السلطة. وهكذا فإنَّ

---

(١) (م،ن) مجلد (١)، ص١١٦.
(٢) سورة البقرة، الآية ٣٠.
(٣) الجابري، محمد عابد، **الدين والدولة وتطبيق الشريعة**، مركز دراسات الوحدة العربية، ط(١)، بيروت ١٩٩٦، ص ٣٣.

لفظة (خليفة) كما أطلقت على أبي بكر كانت مبهمة»[1]. وقد تبنّى الأمويون تفسيرًا جديدًا للكلمة (خليفة) بغرض «إعلاء وظيفتهم في فترة لا تتجاوز ثلاثين عامًا من وفاة الرسول. فقد سمحوا باستعمال تعبير (خليفة الله) مستعملًا عند العباسيين وإن تكرّر بصورة أوضح في قصائد المدح»[2]. أمّا هل تعني هذه الخلافة، الاستخلاف والنيابة عن الرسول وولايته العامة وسلطته، التي انتقلت إلى الخليفة أم أنَّها مجرد قيادة سياسية يقتصر دورها على بعض الأمور التنظيمية للدولة الإسلامية؟ هذه مسائل خلافية بين فقهاء السياسة والدين، وقد كثرت الأقوال والآراء فيها.

٤ ـ الخلافة عند الإمام علي (الفكر الشيعي):

لقد اعتبر الإمام عليّ أنَّ مفهوم الخلافة الذي هو أحد مفاعيل مؤتمر السقيفة، لا يعتبر شرعيًا، ولا يُلزم الآخرين بالطاعة، لدلالة رفض الإمام الانصياع للمبايعة وأوامر الخليفة الأول. وقد تناقل المؤرِّخون معارضة الإمام هذه وتشكيله جبهة معارضة ـ وإن كانت بالاتجاه الإيجابي للمعارضة ـ وهذا يدل على عدم شرعية الخليفة الأول وألا يلزم بالطاعة والولاء له[3]. وهو يحتج على شرعية خلافة أبي بكر في نهج البلاغة فيقول:

«واعجباه أتكون الخلافة بالصحابة والقرابة:

فإن كُنت بـ الشورى ملكت أمورهم
فكيف بهذا والمشيرون غُيّب[4]

---

(١) وات، مونتغمري، **الفكر السياسي الإسلامي**، ترجمة صبحي حديدي، دار الحداثة، ط١، بيروت، ١٩٨١، ص٥٢.
(٢) (م،ن)، ص٥٣.
(٣) انظر، **الإمامة والسياسة** (م،س) ص٢١ وما بعدها.
(٤) وهي جمع غائب ـ ويريد بالمشيرين أصحاب الرأي في الأمر وهم عليّ وأصحابه من بني هاشم.

وإن كُنت بالقربى حججت خصيمهم[1]

فغيرك أولى بالنبي وأقرب»[2]

وفي هذا النص يتعرّض الإمام لمحاولة شرعنة الخلافة الأولى بمبررات لا تمت إلى الدين الحنيف بصلة:

١ ـ رفض حق القرابة كمحدِّد للوصول إلى السلطة بينما حاول المهاجرين وأبو بكر محاججة الأنصار به. لأنَّه لون من ألوان العصبية، وقد حارب الإسلام هذه العصبية القلبية وعمل على القضاء عليها بين جميع أجناس المسلمين كما جاء على لسان الرسول(ص) لا فضل لعربي على أعجمي إلا بالتقوى.

٢ ـ مناقشة الخصم بمرتكزاته الفكرية والعقائدية وذلك على مستوى الشورى ونقضها، لأنَّ قسمًا من المشرين(الذين غابوا عن لقاء سقيفة بني ساعدة) غائبون مما يبطل نتائجها، إضافة إلى مستوى القرابة وبنفس الحجة التي تمّ محاججة الأنصار بها فالإمام وأهل البيت أولى بالنبي وأقرب. وإضافة إلى اعتباره أنَّ الخلافة في أهل البيت، وهذا المبدأ يعتبر من أهم المرتكزات للإمام في نظرته للخلافة، وقد صارح عليٌّ به أبا بكر عندما جاءه مطالبًا بالبيعة: . . . يا معشر المهاجرين، لا تخرجوا سلطان محمد في العرب عن داره وقعر بيته، إلى دوركم وقعور بيوتكم، ولا تدفعوا أهله عن مقامه في الناس، وحقه، فوالله يا معشر المهاجرين لنحن أحق الناس به، لأنَّا أهل البيت[3]. وهو في هذا السياق يعتبر خلافته خلافة إلهية مستمدّة شرعيتها من الله ومن نص الرسول(ص) بالولاية له، لذلك يخاطب عامله على الصدقات. . . ثم تقول: عباد الله أرسلني إليكم ولي

---

(١) يريد احتجاج أبي بكر على ا لأنصار بأنَّ المهاجرين شجرة النبي(ص).

(٢) **نهج البلاغة** (م، س)، قصار الحكم (١٩٠)، ص٧٠٤.

(٣) **الإمامة والسياسة** (م.س)، ص١٢.

الله وخليفته لآخذ منكم حق الله في أموالكم. . .»[1] وهنا الإمام يمارس صلاحيات الرسول ويعتبر نفسه واليًا وخليفة من الله فالولاية والخلافة تحملان المعنى نفسه وهو تولّي شؤون المسلمين وذلك عبر الولاية العامة. ويؤكد الإمام هذا التطابق بين الولاية والخلافة على مستوى المفهوم فيقول: «والله ما كانت لي في الخلافة رغبة ولا في الولاية إربة»[2]. فمهام الخلافة ومفهومها عند الإمام متطابق مع مهام ومفهوم الولاية وكذلك يتطابق عمل الوالي مع عمل الخليفة.

ب ـ مفهوم الولاية والإمامة مقابل قيادة الأمة في الفكر السياسي الإسلامي الشيعي:

تزخر الأدبيات السياسية للفقه الشيعي بمفهومي الولاية والإمامة مقابل مفهوم الخلافة لدى الحركات الإسلامية السنية، ويعتبر المفهومان مترادفان في الاستعمال السياسي الشيعي، ولكن سوف نشير إلى كل مفهوم على حدا.

١ ـ الولاية لغويًا واصطلاحيًا:

الولاية تعني النصرة وتولّي الأمر، فيُقال ولاية أي مجتمعين على النصرة[3]. والوالي لغة القريب، المحب، الصديق، والولاية الخطة والإمارة والسلطان، والولاء الملك والمولى المالك[4]. والولاية وجمعها الولايات هي البلاد التي يتسلّط عليها الوالي، والوالي المتسلّط عليه وحاكمه[5]. وقد استخدمت الولاية كاصطلاح شرعي فيها معنى الحكومة، ولي الأمر، «فالله تعالى وليّ عباده، يدبر أمرهم في الدنيا والآخرة، والنبي وليّ المؤمنين من

---

(١) **نهج البلاغة** (م.س) من كتاب له (٢٥) إلى عماله على الصدقات، ص٥٤٤.
(٢) **نهج البلاغة** (م.س) خطبة (٢٠٥)، ص٤٦٨.
(٣) ابن منظور، (م.س) مجلد ١٥، ص٤٠١.
(٤) الفيروز آبادي، **القاموس المحيط**، تحقيق للتراث في مؤسسة الرسالة، ط١، بيروت، ١٩٨٧ص١٧٢٢.
(٥) **المنجد في اللغة والإعلام**، (م.س) ص٩١٩.

حيث أنَّ له أن يحكم فيهم ولهم وعليهم بالتشريع والقضاء الإلهي، والحاكم وليّ الناس بالحكم فيهم على مقدار حكومته، وعلى هذا القياس سائر موارد الولاية كولاية العتق والحلف والجوار والطلاق وابن العم وولاية الحب والعهد وهكذا»[1]. والولاية كمصطلح يعني تسلّم السلطة لتولي شؤون الولاية، وقد وردت في القرآن الكريم في عدد من المواضع.

٢ ـ قرآنيًا:

وردت لفظة الولاية في عدد من آيات القرآن الكريم مثال: ﴿...إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا...﴾[2] ﴿وَمَنْ يَتَوَلَّ اللهَ وَرَسُولَهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا فَإِنَّ حِزْبَ اللهِ هُمُ الْغَالِبُونَ﴾[3]. حيث يظهر أنَّ الولاية في الإسلام هي الولاية لله الأصل ثم للرسول وللذين آمنوا، وذلك يدل على كون المتولّين جميعًا يشكلون فئة واحدة هم حزب الله. وفي الآية الثانية، لكونهم تحت ولايته التي تتسلسل تنظيميًا، الله ـ الرسول ـ الذين آمنوا، ويمكن اعتبار هذا التسلسل التنظيمي هو الشكل الأولي المبسّط لتركيبة السلطة، أو الشكل التنظيمي للسلطة والولاية في الإسلام. وتؤكد الروايات والأحداث التي نُقلت عن عصر الرسول، بأنّ الولاية التي مارسها نبي الإسلام(ص)، كانت ولاية عامة لم تقتصر على جانب من جوانب السلطة والقيادة، بل كانت شاملة لجميع شؤون الحياة، فكان إمامًا للمصلين في المسجد ومقسمًا لأموال الخمس والزكاة وداعيًا إلى مكارم الأخلاق وقائدًا عسكريًا في الحروب وقاضيًا بين الناس[4].

٣ ـ الولاية بعد الرسول (ص):

تنسحب الولاية على الرسول ومن بعده على الإمامة وتشكل امتدادًا لها،

---

(١) الطباطبائي، **تفسير الميزان**، (م.س) الجزء(٦)، ص١٢.
(٢) سورة المائدة، الآية ٥٥.
(٣) سورة المائدة، الآية ٥٦.
(٤) الطباطبائي، **الميزان في تفسير القرآن**، (م.ن) ص٨.

وهي بلك تُعد أصلًا عقائديًا من أصول الدين، خصوصًا لدى الشيعة الإمامية، «فالولاية أصل وليست بفرع، لأنّ الولاء عملية قلبية (اعتقادية) والفرع موضوعه الأفعال الخارجية، والفرع يثبت بالظن من خبر الواحد وظواهر الكتاب والسنّة، والولاية، لا تثبت إلاّ بالقطع واليقين كغيرها من الأصول الاعتقادية، وأكثر علماء الإمامية يؤكدون أنّها من أصول الدين»[1]. وتستدل الإمامية على الاعتقاد بالولاية عقليًا ونقليًا، منطلقين من الأحاديث والروايات عن الرسول والأئمة إضافة إلى المرجحات العقلية الكثيرة. والتي لا يتسع المجال لذكرها هنا.

لقد مارس الخلفاء الراشدون الذين تعاقبوا على خلافة الرسول(ص)، الولاية العامة على المسلمين، منطلقين بذلك من كيفية ممارسة الرسول لها. ولكن الصراع على السلطة ومحاولة شرعنة هذا الصراع أبرز تيارين ينظِّران للسلطة والسياسة والدين. هذا من جهة، ومن جهة أخرى اعتبر الإمام عليّ وشيعته من بعده، أنَّ هذا الشرخ إنَّما يستهدف ولاية الإمام والتي كانت تجمع بين السياسي والديني خاصة أنَّ هناك روايات كثيرة تؤكد الولاية من بعد الرسول للإمام. هذا في الجانب الديني، أما في الجانب السياسي، وحسب ولاية الرسول للمسلمين اعتبرت الإمامية أنَّ الولاية العامة متضمنة للبعد الديني والسياسي وغير منفكة عنها، وقد حاول أصحاب السقيفة الدعوة إلى الفصل بين الديني والسياسي، وذلك بعدم اعترافهم بالنص من قبل الرسول على ولاية الإمام علي. من هنا تعتبر الإمامية وفي مقدمها الإمام علي أنَّ الولاية السياسية في الإسلام لا تنفك عن مفهوم الولاية العامة، المرتكزة إلى الجانب العقائدي ولا يمكن الفصل بينها، فليس هناك في الإسلام على المستوى الفكري أو النظري إقرار بمبدأ وليّ أو قائد سياسي وولي آخر وقائد آخر ديني، بل إنّ الولي له الولاية المطلقة والعامة في جميع جوانب شؤون المجتمع.

---

(١) مغنية، محمد جواد، **فلسفة الولاية والمعاد**، دار التيار، بيروت ١٩٨٤، ص٣١.

٤ ـ الولاية عند الإمام علي» الفكر الشيعي:

لقد بقي الإمام علي ينظر إلى اغتصاب حقّه الإلهي طيلة فترة الخلفاء الراشدين الذين تعاقبوا على الخلافة، دون القيام بأي تحرك يُضعف شوكة المسلمين وبالتالي يفرّقهم، وهو في هذه الفترة كان يحاول ويسعى لضبط ولجم أطروحة الاجتهاد... والتي دعت إلى فكّ هذا التماسك بين الديني والسياسي ما أمكن وهو خارج السلطة، وبالتالي تنافرها مع النص. وقد ورد لفظ الولاية في نهج البلاغة وتردّد في أكثر من مجال حيث جاء بمعنيين، المعنى الأول بعنوان الولاية التشريعية ذات البعد العقائدي، والمعنى الثاني بعنوان انتظام سياسي ـ اجتماعي أو كإطار لمجموعة ولجماعة من الناس محددة جغرافيًا وتخضع لسلطة الوالي. «أما بعد فقد جعل الله لي عليكم حقًا بولاية أمركم»[١] وفي وصفه لآل البيت يقول: «ولهم خصائص حق الولاية، وفيهم الوصية والوراثة»[٢] وعند مخاطبته لعمر بن أبي سلمة المخزومي وهو عامله على البحرين عندما عزله واستعمل النعمان بن عجلان الزرّقي مكانه فقال له: «فلقد أحسنت الولاية وأديت الأمانة»[٣]. ومن كتاب له إلى أهل مصر يشرح حاله ومظلوميته فيقول لهم: «... فخشيت إن لم أنصر الإسلام وأهله أن أرى فيه ثلمًا[٤] أو هدمًا تكون المصيبة به عليَّ أعظم من فوت ولايتكم التي إنَّما هي متاع أيام قلائل يزول منها لما يزول السراب أو كما يتقشع السحاب»[٥]. ويتضح من هذه النصوص أمور عديدة:

١ ـ اعتبار الولاية للإمام علي وهي ولاية إلهية اختصّه الله بها والأئمة من بعده.

---

(١) **نهج البلاغة**، (م.س) من خطبة له (٢١٦)، بعد انصرافه من صفين، ص ٤٨٢.
(٢) (م.ن)، من خطبة له (٢) في صفين، ص ٨٥.
(٣) (م.ن) كتاب رقم (٤٢)، ص٥٨٨.
(٤) ثلمًا: خُرقًا وشرخًا في الإسلام.
(٥) (م.ن) كتاب رقم)٦٢، إلى أهل مصر لما وليّ الأشتر عليهم، ص٦٣٨.

٢ ـ الولاية التشريعية هي وظيفة يجب أن يمارسها الحاكم بأمانة ودقّة وصدق.

٣ ـ إنَّ الجماعة والحفاظ على الإسلام أهم من الولاية إذا كانت ممارستها ستؤدي إلى شرخ وخرق للمسلمين وبالتالي إضعافهم.

إنّ الإمام مارس الولاية على الناس على أساس الولاية الإلهية والتشريعية؛ وبالتالي لقد استمدّت شرعيتها من الله وليس من الناس ـ بخلاف الخلفاء الذين سبقوه ـ ، مع العلم أنَّ الناس الذين بايعوا الإمام ورأوا فيه مثال الوالي والمحافظ على الولاية هم أنفسهم الذين أوصلوه إلى سدّة الولاية والذين أعطوه الشرعية السياسية ولكنهم لم يعطوه الشرعية الدينية التي يستمدها الإمام من الله كما قال في خطبه. وهذه الولاية هي الولاية العامة وقد اختُصت بآل البيت دون سواهم، أما الولاة الذين عينهم الإمام على الولايات فتُعتبر ولايتهم إجرائية وليست عامة، وتستمد شرعيتها من ولاية الإمام نفسه.

أما في المعنى الثاني (الولاية ـ بعنوان انتظام سياسي ـ اجتماعي) فنراها في عدد من نصوص الإمام دون تحديد نوع الجماعة وجغرافيتها، وبعبارة أخرى ما هو المحدد لهذا الإطار من الانتظام الاجتماعي ـ السياسي غير واضح... «فإنَّه ذخيرة يعودون به عليك في عمارة بلادك وتزيين ولايتك مع استجلابك حسن ثنائهم...»[١] وفي كتاب آخر له إلى محمد بن أبي بكر لما بلغه توجده من عزله[٢]، وتولي الأشتر مصر فيقول: «أما بعد فقد بلغني موجدتك من تسريح الأشتر إلى عملك (ولايتك) وإنّي لم أفعل ذلك استبطاءً لك في الجهد ولا ازديادًا في الجد. ولو نزعت ما تحت يدك من سلطانك، لوليتك ما هو أيسر عليك مؤنة وأعجب إليك ولاية»[٣]

ويمكن الاستنتاج من هذا النص ما يلي:

---

(١) **نهج البلاغة**، (م.س) من كتاب الأشتر، (٣٥)، ص٦١٧.
(٢) توجد، تكدر وانزعاج.
(٣) (م.ن)، من كتاب له (٣٤)، ص٥٧٨.

١ ـ الولاية جاءت بمفهوم وظيفي (عملك) (ولايتك) وهي وظيفة تمارس على الجماعة وبالتالي إحدى مكونات هذا التنظيم الاجتماعي ـ السياسي.

٢ ـ الولاية كإطار اجتماعي ـ سياسي: مصر والتي ليست محددة اجتماعيًا وجغرافيًا.

٣ ـ ربط الولاية بالعامل الاقتصادي وهي كيفية التصرف وتفقد الخراج لعمارة البلاد وتزيين الولاية كما هو مبيّن في النص الأول.

فالولاية كإطار وظيفي هي مطابقة لعمل ووظيفة الإمامة والخلافة ولا يمكن من دونها استقامة النظام العام للبلاد.

ج ـ مفهوم الإمامة:

ظهر مفهوم الإمامة بالمعنى السياسي في عهد الإمام علي بن أبي طالب، وقد أطلق على أتباعه لاحقًا ـ الإمامية ـ وأيضًا ظهر مفهوم الولاية في الأدبيات السياسية الشيعية عبر المراحل التاريخية المختلفة للمجتمعات الإسلامية. بيد أن استعمال الإمام الخميني لمفهوم ولاية الفقيه[١] في إطار مشروعيته الدينية للحكم في إيران، أعطى لهذا المفهوم معنى خاص في الاجتماع السياسي الإسلامي.

١ ـ لغويًا واصطلاحيًا:

يُقال فلان إمام القوم ومعناه هو المتقدِّم لهم، ويكون رئيسًا كقولك إمام المسلمين، والخليفة هو إمام الرعية، وإمام الجند قائدهم، والإمام هو

---

(١) مفهوم ولاية الفقيه هو من المفاهيم السياسية والدينية التي ظهرت بعد انتصار الدولة الإسلامية في إيران عام ١٩٧٩، حيث اعتمده الإمام الخميني في مشروعيته الدينية من خلال هذه النظرية، فللولي الفقيه السلطة والنفوذ لإدارة المجتمع الإسلامي كما للرسول وللأئمة من بعده، على أن هذا الأمر ينحصر في الإطار الوظيفي للفقيه. للتوسع أكثر أنظر، الإمام الخميني، **الحكومة الإسلامية**، م، س.

المثال[١]. ائتمَّ به: اقتدى، والإمام الطريق الواضح. الإمامة: الرئاسة العامة[٢]. والإمام من يأتمّ به الناس من رئيس أو غيره ومنه إمام الصلاة، والإمامة: رئاسة المسلمين، والإمامية نسبة إلى الإمام أو الإمامة[٣]. ومما يتقدَّم من هذه المعاني يتّضح أنَّ الإمام هو القائد المتقدِّم، المثال المقتدى به. والإمامة هي منصب الرئاسة المتقدِّمة للمسلمين. «وقد يكون لفظ الإمام مرادفًا للنبوة في قوله تعالى لإبراهيم(ع): ﴿إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا﴾ أي مقتدى يقتدي بك الناس وقد ذكر عدد من المفسّرين أنَّ المراد به النبوة، لأنَّ النبي يقتدي له أمته في دينهم»[٤]. فالإمام هو الحاكم الأول وفي الموقع المتقدِّم لقيادة المجتمع الإسلامي، وقد ورد للفظ الإمام مرادفات لغوية تتطابق مع مفهوم الإمام كحاكم ووال على المسلمين. وهذه الألفاظ كانت وليدة مناسبات حصلت في المجتمع الإسلامي الأول وهي: الإمام، الخليفة، الوالي، الأمير، الحاكم. وسوف نشير إلى هذه الاختلافات حسب مناسباتها التاريخية وإن كانت تحمل نفس المضمون وهو قيادة الأمة الإسلامية.

٢ ـ قرآنيًا:

لم ترد الإمامة كلفظ في القرآن الكريم ولكن ورد لفظ الإمام، والذي يعني المثال والقدوة، ومن يمارس الرئاسة العامة في قومه، ﴿قَالَ إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا...﴾[٥]، ﴿يَوْمَ نَدْعُوا كُلَّ أُنَاسٍ بِإِمَامِهِمْ...﴾[٦]، ﴿وَجَعَلْنَاهُمْ أَئِمَّةً يَهْدُونَ بِأَمْرِنَا...﴾[٧]. ويلاحظ في القرآن الكريم أنَّه كلما تعرَّض لمعنى

---

(١) ابن منظور، **لسان العرب**، جزء (١)، دار إحياء التراث العربي ط (١)، بيروت، ١٩٨٨، ص ٤١٢.

(٢) **المنجد في اللغة والإعلام** (م. س)، ص ١٧.

(٣) **الوسيط** (م. س)، مجلد، ص ٢٦٦.

(٤) الطباطبائي، محمد حسين، **الميزان في تفسير القرآن**، ج(١)، مؤسسة الأعلمي بيروت ١٩٩١، ص ٢٦٦.

(٥) سورة البقرة، الآية: ١٢٤.

(٦) سورة الإسراء، الآية: ٧١.

(٧) سورة الأنبياء، الآية: ٧٣.

الإمامة تعرَّض معها للهداية، تَعرُّض التفسير... فوصفها بالهداية وصف تعريف ثم قيَّدها بالأمر، فبيَّن أنّ الإمامة ليست مطلق الهداية، بل هي الهداية التي تقع بأمر الله»[1].

وفي هذا السياق، يصبح الإمام هاديًا يهدي بأمر إلهي يصاحبه، «فالإمامة بحسب الباطن نحو ولاية للناس في أعمالهم، وهدايتها إيصالها إيَّاهم إلى المطلوب بأمر الله دون مجرد إراءة الطريق والذي قد تكون من شأن النبي»[2] وعليه فالإمامة أرفع درجة من النبوة. والذي يؤكِّد الفارق بين الإمامة والنبوة هي أنَّ قصة الإمامة، إنَّما كانت في أواخر عهد إبراهيم(ع)، لذلك يرى بعض المفسرين لآية ﴿قَالَ إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا...﴾[3]، أنَّ الله وعد إبراهيم بالإمامة بعدما كان نبيًا، وعليه فالإمامة في الآية ليست بمعنى النبوة بل هي جاءت متأخرة عن نبوة إبراهيم(ع). وقد ورد لفظ الإمام كدلالة على المقتدى والمثل في غير الإنسان كما في قوله تعالى: ﴿وَمِنْ قَبْلِهِ كِتَابُ مُوسَى إِمَامًا وَرَحْمَةً...﴾[4]، وكذلك للدلالة على أفراد آخرين يُقتدى بهم في الضلال كما في قوله ﴿... فَقَاتِلُوا أَئِمَّةَ الْكُفْرِ...﴾[5].

٣ ـ الإمامة في الفكر الشيعي:

لما انتهت إلى الإمام علي أنباء السقيفة وعرف ما كان من الأنصار من طرحهم استلام إمامة وخلافة المسلمين قال: «لو كانت الإمامة فيهم لم تكن الوصية بهم»[6]. ينقل الرواة عن الرسول(ص) قبل وفاته أنَّه قال: إنَّه لم يمت نبي قط إلّا خلَّف وراءه تركة، وإنَّ تركتي فيكم الأنصار، وهم كرشتي

---

(١) **الطباطبائي** (م. س) مجلد ١، ص ٢٦٧.
(٢) الطبطبائي، **الميزان في تفسير القرآن**، م. س مجلد ٧، ص ٢٦٨.
(٣) سورة البقرة، أية: ١٢٤.
(٤) سورة هود، الآية: ١٧.
(٥) سورة التوبة:، لآية: ١٢.
(٦) **نهج البلاغة** (م. س) خطبة (٦٧)، ص ١٧١.

(جماعتي) التي آوي إليها، أوصيكم بتقوى الله تعالى والإحسان إليهم... واقبلوا من محسنهم وتجاوزوا عن مسيئهم»[1]. وفي هذا السياق أكد الإمام علي على حفظ وصية الرسول في الأنصار، وهذا الحفظ كان نتاج الوصية (النص) من قبل رسول الله. وهذا يؤكد على أنَّ الرسول لم يوصِ بالإمامة لهم بل كانت للإمام علي حسب ما يتناقله الرواة والمحدِّثون.

٤ ـ مفهوم الإمامة عند مختلف فرق المسلمين:

لقد اختلفت الفرق الإسلامية حول وجوب الإمامة وجوازها بعد رسول الله(ص)، وهل هي من الأمور الواجبة مطلقًا؟ وهل هي من فروع أو أصول الدين؟ وما هي شروط الإمام الحاكم؟ «ذهبت الكثرة العظمى من المسلمين إلى أنَّ الإمامة أمر واجب، فهو مذهب أهل السنة، ومذهب الشيعة جميعًا، ومذهب المرجئة جميعًا، ومذهب الكثرة الغالبة من الخوارج والكثرة الغالبة من المعتزلة»[2]. هذا الاتفاق بوجوب الإمامة ووجود الإمام الحاكم على الأمة بعد وفاة الرسول لم يكن اتفاقًا بالمطلق، بل نشأ الاختلاف فيما بينهم في الدليل على وجوب نصب الإمام، فهل هو دليل عقلي أو دليل شرعي، أو هو الاثنان معًا؟

المشهور عند أهل السنة أنَّ وجوب الإمامة بالشرع دون العقل، كما صرَّح الغزالي في قوله: «ولا ينبغي أن تظن أن وجوب ذلك مأخوذ من العقل... إلّا أن يفسر الواجب بالفعل الذي فيه فائدة وفي تركه أدنى فرصة... فكان وجوب نصب الإمام من ضروريات الشرع الذي لا سبيل إلى تركه»[3]. إضافة إلى حصول الإجماع في مؤتمر السقيفة على تنصيب إمام أو خليفة، وهذا الإجماع هو مصدر من مصادر التشريع الإسلامي عند أهل السنة، فالإمامة

---

(١) **الإمامة والسياسة** (م. س)، ص ١٩.
(٢) شمس الدين، محمد مهدي، **نظام الحكم والإدارة في الإسلام**، (م. س)، ص ٩٦.
(٣) (م، ن)، ص ٩٨.

والخلافة واجبة بالشرع عندهم. وهي من فروع الدين. أما الشيعة الإمامية فيعتبرون أنَّ الاعتقاد بالولاية أمر واجب بحكم العقل والنقل.

أما على مستوى النقل، فهناك روايات عديدة تؤكد أنَّ الأرض لا تخلو من حجة الله، عن الإمام الصادق (ع): (إنَّ الأرض لا تخلو إلّا وفيها إمام)، (إنَّ الله أجلّ وأعظم من أن يترك الأرض بغير إمام عادل)، (لو لم يبقَ في الأرض إلّا اثنان لكان أحدهما الحجة)[1]، إضافة إلى يُنقل من سيرة الرسول(ص) أنَّه متى سافر خارج المدينة عيَّن خليفة له، وعلى هذا جرت طريقة الرؤساء والولاة «فهل يُعقل أن يترك الرسول قبل وفاته هذه الأمة بدون إمام أو خليفة مع انقطاع الأنبياء والرسل وبقاء التكليف إلى يوم القيامة»[2]. أما على المستوى العقلي «لقد استدلَّ المصنِّف نصير الدين الطوسي على وجوب نصب الإمام على الله تعالى بأنَّ الإمام لطف، واللطف واجب»[3]. لأنَّه لا يتم انتظام أمر الأمة والدين إلّا بنصب ولي ورئيس يدير شؤون الناس ويرشدهم إلى الحق، فلذلك نجد عقليًا أنَّ حفظ مصالح الأمة ورعايتها أمر لا بدّ منه ويحكم بذلك العقل السليم. والإمامة عند الشيعة هي من أصول الدين والتي لا يجوز التقليد فيها وهي: (التوحيد، النبوة، المعاد، العدل، الإمامة).

اختلف القائلون بوجوب الإمامة ومن يشرّعها، فهل هي واجبة على الله؟ أم هي واجب كفائي على الأمة الإسلامية؟ يعتقد الشيعة أنَّ الإمامة تستمد شرعيتها من الله ورسوله، مستندين على روايات كثيرة عن الرسول(ص)، وأهمّها حادثة غدير خم عندما أبلغ الرسول بولاية الإمام علي بن أبي طالب، وقد تناقلها الرواة من جميع الفرق والمذاهب، والتي تؤكّد على ولايته وولاية

---

(١) الكليني، **الأصول من الكافي**، المجلّد الأول، دار الكتاب الإسلامية، ط٢٣، إيران ١٣٨٨ ه، ص ١٧٨.

(٢) شبر، عبد الله، **حق اليقين في معرفة أصول الدين**، دار الكتاب الإسلامي، بيروت ١٩٨٣، ص ١٣٨.

(٣) شمس الدين، (م. س)، ص ٩٩.

الأئمة الأحد عشر من بعده[١]. أما أهل السنة فيعتبرون أنَّ الإمامة هي واجب كفائي على الأمة المسلمة، وبالتالي يجب على الخلق أن ينصِّبوا لأنفسهم رئيسًا، وقد اعتبر الماوردي (ت ٤٥٠ هـ) وابن خلدون (ت ٨٠٨ هـ) «أنَّ الإمامة واجبة وهي على الكفاية كالجهاد وطلب العلم[٢]. فالمرجعية في تعين الإمام عند الشيعة هي النص من الرسول(ص)، أما عند أهل السنة فهي اختيار الأمة.

٥ ـ وظيفة الإمام عند الشيعة:

لقد رأي الإمام علي في خطبه على التركيز بصفات الإمام والوالي المتصدِّي للحكم في الأمة والتي تُعتبر أساس نجاح الحكم وتعاون الرعية، وهو في هذا الإطار ينتقد المتصدِّين لأمر الولاية وهم ليسوا أهلًا لها: «ورجل قمش جهلًا[٣]. موضع في جهال الأمة[٤]، عادٍ في أغباش الفتنة، عم بما في عقد الهدنة[٥]، وقد سمّاه أشباه الناس عالمًا وليس به... جاهل خباط

---

(١) يوجد أحاديث كثيرة تؤكد على النص من قبل الرسول (ص) بولاية الإمام علي والأئمة من بعده، وهي «يا أيّها الناس إنّي تركت فيكم ما إن أخذتم به لن تضلّوا، كتاب الله وعترتي أهل بيتي». و«إنّما مثل أهل بيتي فيكم مثل سفينة نوح في قومه، من ركبها نجا ومن تخلَّف عنها غرق» و«إنَّما مثل أهل بيتي فيكم مثل باب حطّة بني إسرائيل، من دخله غفر له» وكذلك عنه(ص): من سرَّه أن يحيا حياتي، ويموت مماتي ويسكن جنة عدن غرسها ربي، فلول عليًا من بعدي وليوال وليّه، وليقتدِ بأهل بيتي من بعدي، فإنّهم عترتي خلقوا من طينتي، ورزقوا فهمي وعلمي، فويل للمكذّبين بفضلهم من أمتي، القاطعين فيهم صلتي، لا أنالهم الله شفاعتي». كل هذه الأحاديث وغيرها وردت في كتب الرواة، من جميع الفرق والمذاهب وهي: **المستدرك** تاريخ ابن عساكر ج (٢)، ص ٩٥. ويمكن مراجعة كتاب الدكتور محمد التيجاني السماوي، «**ثم اهتديت**»، مؤسسة الفجر، لندن، ١٩٩١، ص١٨٣ وما بعدها.

(٢) (م. ن) ص ١٠٤.

(٣) قمش = جمع الجهل.

(٤) كناية عن لا واقع لجهله وهو مسرع بهم بالغش والتغرير.

(٥) الأغباش = الظلمات = وهي كناية عن سرعة في الفتنة.

جهالات، عاش ركاب عشوات[١] لم يعض على العلم بضرس قاطع[٢]، يذري الروايات إذراء الريح الهشيم[٣]... تصرخ من جور قضائه الدماء، تعج منه المواريث[٤]. إلى الله أشكو معشر يعيشون جهالًا...»[٥]. هذه من الصفات السيئة للحكام الذين يحكمون بالجهل والظلم رعيتهم. أما في السياق الآخر فيحدد الإمام صفات ومهمات الحاكم المسلم في خطبه إنّه ليس على الإمام إلّا ما حمل من أمر ربه إبلاغ في الموعظة والاجتهاد وفي النصيحة والإحياء والسنة، وإقامة الحدود على مستحقيها، وإصدار السهمان على أهلها. هنا يحدد الإمام للحاكم ثلاثة أمور:

١ ـ الموعظة والنصيحة للرعية.

٢ ـ إحياء السنة وحماية التشريع والدين.

٣ ـ إقامة العدل وإعطاء الناس حقوقهم.

وهو في مناسبة أخرى يحدد مهام الحاكم بشكل دقيق في كتابه إلى مالك الأشتر لا ولاه على مصر، ويحدّد فيها صفاته الروحية والنفسية من التواضع ومحبته للرعية واللطف بهم وتحلّيه بصفات تذكّره بالله وإطاعته إمامه وإقامة الحدود وحفظ الدين. «هذا ما أمر به عبد الله علي أمير المؤمنين مالك بن الحارث الأشتر في عهده إليه حين ولاه مصر: جباية خراجها، وجهاد عدوها، واستصلاح أهلها، وعمارة بلادها.. أنصف الله وأنصف الناس من نفسك ومن خاصة أهلك ومن لك فيه هوىً من رعيتك، فإنَّك إلّا تفعل تظلك، ومن ظلم عباد الله كان الله خصمه دون عباده... وليكن أحب الأمور إليك أوسطها في الحق، وأعمها في العدل، وأجمعها لرضى الرعية،... واعلم أنَّ

---

(١) كناية عن ركوب الأمر بغير هدى.
(٢) أي ليس لديه خبرة.
(٣) الهشيم = ما يلبس من النبات وتفتت.
(٤) وهي تمثل لحدة الظلم، وشدة الجور.
(٥) **نهج البلاغة** (م. س) خطبة (١٧)، ص ١٠٦ ـ ١٠٩.

الرعية طبقات لا يصلح بعضها إلا ببعض، ولا غنى لبعضها عن بعض، فمنها جنود الله، ومنها كتّاب العامة والخاصة، ومنها قضاة العدل، ومنها عمّال الإنصاف والرفق، ومنها أهل الجزية والخراج من أهل الذمة ومسلمة الناس، ومنها التجارة وأهل الصناعات ومنها الطبقة السفلى من ذوي الحاجة والمسكنة... فلا تطوّلن احتجابك عن رعيتك... فإنَّ احتجاب الولاة عن الرعية شعبة من الضيق... ولا تدفعنّ صلحاً دعاك إليه عدوك ولله فيه رضىً، فإنَّ في الصلح دعة لجنودك وراحة من همومك وأمنًا لبلادك... وتجتهد لنفسك في إتباع ما عهدت إليك في عهدي هذا، واستوثقت به من الحجة لنفسي عليك لكيلا تكون لك علّة عن تسرّع نفسك إلى هواها»[1]. في هذا الكتاب يحدد الإمام الصفات العامة للحاكم مع إسداء النصيحة في إدارة البلاد وحسن التدبير. ولتحديد الفائدة يمكن تحديد العناوين التالية في مهام الحكام ووظائفهم:

١ ـ **المستوى الاقتصادي**: جباية الخراج وهي ضريبة فرضها الله على الإنسان لسد حاجة المحتاجين ورفع عوز المساكين (الخمس والزكاة في الفقه الإسلامي)، وهي كالضريبة بالمفهوم الحديث، تُعطى الدولة لتعميم الفائدة ومساعدة المحتاجين وإقامة المشاريع ذات المنفعة العامة.

٢ ـ **المستوى الأمني**: جهاد العدو: إنَّ جهاد عدو الولاية هو المهمات الأساسية للسلطة والتي تُؤمِّن الأمن الاجتماعي للناس، وتدفع عنهم الأخطار المحدقة بهم من البلدان المجاورة». والجهاد في الإسلام كما بحثه الفقهاء ينقسم إلى أربعة أقسام:

١ ـ جهاد المشركين ابتداءً لدعوتهم إلى الإسلام والمعبّر عنه بجهاد نشر الإسلام.

---

(١) **نهج البلاغة** (م. س) كتاب (٥٣) وهو عن كتابة للأشتر النخعي لما ولّله على مصر وأعمالها، وهو أطول عهد وأجمع كتبه للمحاسن، ص ٦٠٤ ـ ٦٣٠.

٢ ـ جهاد المشركين الذين يعلنون الحرب على المسلمين وهذا هو المسمى بالدفاع.

٣ ـ جهاد من يريد قتل النفس المحترمة أو أخذ المال (سرقة) ـ أي الأمن الداخلي.

٤ ـ جهاد الخارجين على الإمام المعبّر عنهم بالبغاة»[١].

٣ ـ **المستوى التربوي**: استصلاح أهلها، وهو إصلاحهم في جميع أمورهم المعيشية والنفسية، ولذلك يلزم أن يكون الحاكم مربيًا وواعظًا ومسديًا النصيحة، ومن أجل إصلاح الناس كانت دعوة الأنبياء ونزول الشرائع السماوية، إنَّها عملية شاقة في تقويم الانحراف والقضاء على الفساد ولكنها مطلب رسالي وهدف إسلامي.

٤ ـ **المستوى الاجتماعي**: عمارة البلاد، وهي تتعلَّق بالجانب الاقتصادي لتنشيط موارد الدولة والتي تؤدي إلى تقدم العمران وازدهار البلاد إضافة إلى الأمن، للحفاظ على الحياة والتفاعل بين أصحاب المال والمؤسسات الاقتصادية في البلاد. والقسم الاجتماعي من إقامة علاقات بين أفراد الرعية يقوّي من محبتهم وحميتهم فيتحدون في البناء الاجتماعي من الطبقات المختلفة والتي لا يصلح بعضها إلّا ببعض، وكلّ منها له حقوق وعليه واجبات تجاه الطرف الآخر.

فالجنود هم درع الأمة وسياجها ولا تقوم الولاية إلّا بهم، وهم سبل الأمن. والتجارة وذوو الصناعات فإنَّهم مواد المنافع وأسباب المرافق دون أن يلجأوا إلى الاحتكار والغش في البيع والصناعة، والاهتمام بالقضاة الذين يحكمون بين الناس بالعدل، إضافة إلى مساعدة الطبقة السفلى من المحتاجين والفقراء.

٥ ـ **المستوى الإداري**: في كيفية تعاطي الوالي مع مستشاريه، وكيفية انتقائهم

---

(١) الموسوي، عباس علي، **مالك الأشتر**، دار الأضواء، بيروت ١٩٨٧، ص ٦٣.

من المخلصين والمحبين له والناصحين بالخير، والتواضع للرعية والاطلاع الدائم على أحوالهم وأوضاعهم وذلك من خلال اللقاءات العامة والخاصة، والعمل بالعدل وإعطاء كل ذي حق حقه، وهذا يشعر الرعية بالاطمئنان والتنافس على فعل الخيرات.

وفي هذا الكتاب نرى الإمام دائمًا يعظ بعظمة الخالق ويحذّر واليه من الانحراف والعجب والأبهة والسلطان، والتي تؤدي إلى إغضاب الرحمان والوقوع في الآثام علمًا أنَّ التصدي للولاية من قبل الوالي وبتكليف من الإمام إنَّما هدفه رضى الله والقيام بواجبه أمام الله والرعية. وهذا التكليف يلزمه ضوابط كثيرة تمنع صاحبه من الانحراف بسبب شهوة السلطة والإعجاب بالنفس، وفي هذا السياق يختم الإمام عهده للأشتر بتذكيره أنَّ سلطته استمدها من الإمام. وهي حجة عليه ويجب الالتزام بنصائح الإمام والعمل بها لكيلا يكون له علة عند تسرع نفسه إلى هواها.

وفي رسالة إلى محمد بن أبي بكر حين قلَّده ينصح الإمام بكيفية الحكم والإدارة «فاخفض لهم جناحك، وألن لهم جانبك، وأبسط لهم وجهك، وآس بينهم في اللحظة والنظرة حتى لا يطمع العظماء في حيفك لهم ولا ييأس الضعفاء من عدلك بهم»[1]. العدل والرحمة للرعية هي من الأمور الواجبة على الحاكم وقد أكّد الإسلام على الأخلاق الفاضلة التي يجب أن يتحلَّى بها القائد والإمام المسلم، وفي هذا السياق يذكر القرآن صفات الرسول ﴿وَلَوْ كُنْتَ فَظًّا غَلِيظَ الْقَلْبِ لاَنْفَضُّوا مِنْ حَوْلِكَ﴾[2]، ﴿وَإِنَّكَ لَعَلى خُلُقٍ عَظِيم﴾[3] فأخلاق الرسول المتعالية جعلت المؤمنين يحبونه ويلتحقون برسالته، وهذه من أسمى درجات الدعوة إلى الإسلام والدين الحنيف.

وكما للوالي حق وحقوق، فللرعية أيضًا حقوق وعليها واجبات «وأعظم ما افترض سبحانه من تلك الحقوق حق الوالي على الرعية وحق الرعية على

---

(١) **نهج البلاغة** (م. س) كتاب (٢٢٧)، ص ٥٤٧.
(٢) سورة آل عمران، الآية: ١٥٩.
(٣) سورة القلم، الآية: ٤.

الوالي، فريضة فرضها الله سبحانه لكل على كل، فجعلها نظامًا لألفتهم وعزًا لدينهم، فليست تصلح الرعية إلَّا بصلاح الولاة ولا تصلح الولاة إلَّا باستقامة الرعية. فإذا أدَّت الرعية إلى الوالي حقه، وأدَّى الوالي إليها حقها عز الحق بينهم وقامت مناهج الدين واعتدلت معالم العدل.. فصلح بذلك الزمان وطمع في بقاء الدولة، ويئست مطامع الأعداء، وإذا غلبت الرعية واليها، وأجحف الوالي برعيته، اختلفت هنالك الكلمة، وظهرت معالم الجور وكثر الأدغال في الدين[1]... فعمل بالهوى وعطلت الأحكام وكثرت علل النفوس»[2].

يُستخرج من هذا الكلام للإمام عدد من المسائل التي تعتبر ضرورية في الاجتماع بين الناس ودور السلطة في توحيد وتقوية أواصر هذا الاجتماع.

١ ـ إنَّ الحقوق المتبادلة بين الوالي والرعية هي حقوق إلهية بالدرجة الأولى (بعدها الديني).

٢ ـ الحقوق المتبادلة هي ضمان لاستمرار الحكم والعزة والألفة بين الرعية والوالي.

٣ ـ هناك علاقة جدلية بين صلاح الوالي وصلاح الرعية، وكأنهما متلازمان (الرعية والوالي) في الصلاح والفساد.

٤ ـ الاختلاف بين الوالي والرعية يؤدي إلى الظلم والتشتت والفوضى الاجتماعية والسياسية.

إنَّ مفاهيم الإمام والخليفة والوالي والحاكم والأمير هي المصاديق العملية لمفاهيم الإمامة، والخلافة، والولاية، والحكومة، والإمارة، وبالتالي السلطة الأولى والرياسة العامة للمسلمين وهي وظيفة من الله لإدارة شؤون الناس وحفظها، وإنَّ هذه المهمة هي مهمة كبيرة وعظيمة بدأها الأنبياء والمرسلون وحملها الأولياء المخلصون. وفي هذا السياق يقول الإمام بحق الحاكم العادل

---

(١) الأدغال في الأمر: إدخال ما يفسده فيه

(٢) **نهج البلاغة** (م. س) خطبة (٢١٦)، ص ٤٨٢ ـ ٤٨٣.

٦ ـ الخاتمة

لا يمكن تجاهل ما يعانيه الفكر الإسلامي المعاصر من نتائج أزمة نجمت في معظمها عن التناقضات الكبرى بين المبادئ والأساليب التي اعتمدت في العصر الراشدي، وتلك التي اعتمدت بعد ذلك العصر في أنظمة الحكم المختلفة في العصرين الأموي والعباسي من جهة وعن التناقضات التي نشأت في العصرين الأخيرين بين مختلف الأنظمة التي تداولت السلطة من جهة أخرى. ومما زاد في اتساع هذه الأزمة احتكاك العالم الإسلامي بالغرب وبمفاهيمه التي حاولت تغيير نمط الحياة الاجتماعية والاقتصادية والسياسية للمجتمعات الإسلامية، فنشأت أفكار إسلامية تتماهى مع العصر الراشدي وتضغط باتجاه حل واقعي يدير شؤون الناس، فبدأنا نرى مفاهيم الخلافة والإمارة والشورى والولاية وغيرها من المفاهيم الإسلامية التي استعملتها وتستعملها الحركات الإسلامية الدعواتية والجهادية على حدٍ سواء. فبرزت مفاهيم في الاجتماع السياسي منطلقة من خلال بعدها الإسلامي، كالخلافة والولاية والإمامة مقابل مفاهيم الاجتماع السياسي من خلال بعدها الغربي، فكانت مفاهيم السلطة والدولة والقيادة والنخب، وذلك بعد فتح المجال السياسي والعمل على تغييرات فكرية وثقافية داخل تلك المجتمعات.

لقد شكلت تجربة المسلمين الأولى ـ السقيفة، بخطابها السياسي الجديد وما تلاها من مواقف وردات فعل، محور الحركة السياسية في صدر الإسلام. فهي فضلًا عن اعتبارها اللبنة الأولى في البناء السياسي العام للتاريخ والمجتمع الإسلامي على مستوى السلطة، كانت في الوقت نفسه تربة خصبة أثرت العقل العربي والإسلامي للنظرية السياسية بالكثير من المواقف، وفرضت مفرداتها على مستوى المنهج مسارًا معينًا للفقه السياسي ـ الإسلامي، لم تألفه المجتمعات العربية بالعموم والمجتمع الإسلامي بالخصوص في عهد الرسول(ص)، وذلك من خلال الأحداث السياسية الحساسة والهامة التي تمخضت عنها، والتي أدت إلى ظهور بعض المفردات السياسية الجديدة التي

نتجت عنها. لقد كوّنت الإطار العام لمفهوم السلطة، بعيدًا عن السيادة الإلهية العليا. فالولاية والإمامة والخلافة مفاهيم جديدة طرحت نفسها بديلًا عن مفهوم السيادة والسلطة المتعلقة بالإله الواحد بل انتقلت إلى سيادة الإنسان على أخيه الإنسان. من هنا، كانت السقيفة بمفاهيمها الاجتماعية ـ السياسية المحطة الأولى لفصل الدين عن السياسة، وتغلب الزمني على الروحي حتى اعتبر بعض المفكرين الإسلاميين إن المجال السياسي في الإسلام بدأ مع سقيفة بني ساعدة، وبالتالي بدأت ملامح نظرية خاصة في العالم الإسلامي تتشكل من خلال مفاهيم جديدة في علم الاجتماع السياسي الإسلامي.

المصادر والمراجع

- **القرآن الكريم**
- الإمام علي بن أبي طالب، **نهج البلاغة** شرح محمد عبده، بيروت، دار البلاغة ط (٥)، ١٩٩٢.
- إبراهيم أنيس وأخرون، **المعجم الوسيط**، دار الفكر ١٩٨٨.
- إبراهيم، فؤاد، **داعش من النجدي إلى البغدادي**، نوستالجيا الخلافة، مركز أوال للدراسات والتوثيق، ط١، بيروت، ٢٠١٥
- **السلفية الجهادية السلفية في السعودية**، دار الساقي، بيروت، عام ٢٠٠٩
- ابن قتيبة ـ **الإمامة والسياسة**، مؤسسة الوفاء، ط (٣)، بيروت ١٩٨١.
- ابن منظور، **لسان العرب**، دار إحياء التراث العربي، ط١، بيروت.
- أركون، محمد: **تاريخية الفكر العربي الإسلامي**، المركز الثقافي العربي، ط(٢)، الدار البيضاء ١٩٩٦.
- بيضون، إبراهيم، مجلة المنطلق (**في النهج السياسي للإمام علي**) ـ العدد (٧٥ و٧٦) ١٩٩١.
- شوميليه، جاندرو وكروفوازييه، **مدخل إلى علم الاجتماع السياسي**، ترجمة إسماعيل غزال، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط١، ١٩٨٨.
- بوتومور، توم، **علم الاجتماع السياسي**، ترجمة د. وميض نظمي، دار الطليعة، ط١، بيروت، ١٩٨٦

- الجابري، محمد عابد، **الدين والدولة وتطبيق الشريعة**، مركز دراسات الوحدة العربية، ط(١)، بيروت ١٩٩٦.
- جفلول، د. عبد القادر: **الإشكاليات التاريخية في علم الاجتماع السياسي عند ابن خلدون**، دار الحداثة، ط ٤، بيروت ١٩٨٠.
- جعيط، هشام: **بناء الدولة الإسلامية**، مجلة الاجتهاد، العدد ١٣، خريف ١٩٩١.
- الحسن، د. إحسان: **الأسس العلمية لمناهج البحث الاجتماعي**، دار الطليعة، بيروت، ط(١) ١٩٩٤.
- دوفرجييه، موريس، **علم اجتماع السياسة**، ترجمة د.سليم حداد، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط١، ١٩٩١.
- السيد، رضوان، **مفاهيم الجماعات في الإسلام**، دار التنوير، بيروت ١٩٨٤.
- السيد، رضوان، **رؤية الخلافة وبنية الدولة في الإسلام**، الاجتهاد، العدد ١٣.
- العربي، د. محمد: دولة الرسول (ص) الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٨٨.
- العربي، د. محمد: **معالم الفكر الفلسفي عند الإمام علي (ع)** ـ مجلة الراصد، العدد ٤٥، تموز ١٩٩٤.
- الطباطبائي، محمد حسين، **الميزان في تفسير القرآن**، مؤسسة الأعلمي بيروت ١٩٩١
- الإمام الخميني، **الحكومة الإسلامية**، منشورات المكتبة الإسلامية، إيران، ١٣٨٩هـ.
- الكليني، **الأصول من الكافي**، المجلّد الأول، دار الكتاب الإسلامية، ط٢٣، إيران ١٣٨٨ هـ.

- كوكبيرن، بتريك، **داعش عودة الجهاديين**، دار الساقي، بيروت، ٢٠١٤.
- شبر، عبد الله، **حق اليقين في معرفة أصول الدين**، دار الكتاب الإسلامي، بيروت ١٩٨٣.
- زهير محمد تقي، **دروس سياسية في نهج البلاغة** ط١، معاونية العلاقات الدولية في منظمة الإعلام الإسلامي، طهران، ١٩٨٦.
- كاشف الغطاء، محمد حسين، **أصل الشيعة وأصولها**، دار الغدير، إيران ١٩٧٧.
- شمس الدين، الشيخ محمد مهدي، **في الاجتماع السياسي الإسلامي**، دار مجد، ط (١) بيروت، ١٩٩٢.
- الفيروز آبادي، مجد الدين بن يعقوب، **القاموس المحيط**، تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة، ط (٢)، بيروت، ١٩٨٧.
- الطريحي، فخر الدين، **مجمع البحرين**، تحقيق احمد الحسيني، مؤسسة الوفاء، ط (٢)، بيروت ١٩٨٣.
- **المنجد في اللغة والإعلام**، دار المشرق، ط (٣٤)، بيروت، ١٩٩٤.
- د.مناع، هيثم، **خلافة داعش من هجرات الوهم إلى بحيرات الدم**، المعهد الاسكندنافي لحقوق الإنسان، آب، ٢٠١٤
- وات، مونتغمري، **الفكر السياسي الإسلامي**، ترجمة صبحي حديدي، دار الحداثة، ط١، بيروت، ١٩٨١،
- نصار، ناصيف، **منطق السلطة، مدخل إلى فلسفة الأمر**، دار أمواج، بيروت، ط١، ١٩٩٥.
- مغنية، محمد جواد، **فلسفة الولاية والمعاد**، دار التيار، بيروت ١٩٨٤.
- محمد التيجاني السماوي، «**ثم اهتديت**»، مؤسسة الفجر، لندن، ١٩٩١.
- الموسوي، عباس علي، **مالك الأشتر**، دار الأضواء، بيروت ١٩٨٧.

مؤتمرات وأنشطة

مؤتمر الاعلام ووسائط الاتصال الحديثة: مقاربات سوسيولوجية

كاظم نور الدين[1]

نظم جريجو معهد العلوم الاجتماعية (الفرع الخامس مؤتمرهم الثاني بعنوان: «الاعلام ووسائط الاتصال الحديثة: مقاربات سوسيولوجية»، ولقد قال الدكتور كاظم نور الدين في تعريفه لهذا المؤتمر ما يلي:

«من يمتلك المعرفة، يمتلك القرار، وخاصة أن مجالاتها تنوعت، فطالت جميع الميادين والعلوم، ووسائلها توسعت وانتشرت ووصلت الارياف، حتى النائية منها، وشبكت العالم، فأصبح يشكل القرية العالمية. هذه الوسائل أصبحت في متناول الغني والفقير، المثقف وغير المثقف، الرجل والمرأة، المسن والشاب والولد... وهذا ما دفع تجمع خريجي العلوم الاجتماعية الفرع الخامس الذي لم يتجاوز تأسيسه السنوات الأربع، أن يأخذ على عاتقه متابعة التطورات العلمية، ويكون مقدامًا في هذا المجال، وأن يبحث عن المعرفة السوسيولوجية الحقة، لتوثيقها، بهدف تأمين الفائدة العلمية للباحثين والمتابعين في مجال العلوم الاجتماعية.

ولاعتبار أن شبكات التواصل الاجتماعي (الفايس بوك/ تويتر الخليوي والواتساب...) قد أحدثت طفرة نوعية، ليس فقط في مجال الاتصال بين

(١) كاظم نور الدين، رئيس تجمع خريجي العلوم الاجتماعية (الفرع الخامس)

الأفراد والجماعات بل في نتائج وتأثير هذا الاتصال، وإذ كان لهذا التواصل نتائج مؤثرة في المجال الإنساني والاجتماعي والسياسي والثقافي إلى درجة أصبحت احد أهم عوامل التغير الاجتماعي محليًا وعالميًا وذلك بما تتيحه من إمكانات للتواصل والسرعة في إيصال المعلومة. بحيث لم تعد وسائل الإعلام التقليدية قادرة على إحداث هذا التغيير بل تقف عاجزة أمام التأثير المباشر والفعال لشبكات التواصل الاجتماعي. والأحداث الأخيرة التي شهدتها المنطقة العربية أو ما عرف تشوقًا، وللوهلة الاولى بالربيع العربي خير دليل على قوة تأثير هذه الوسائل.

انطلاقًا من هذه الحقائق التي تفرضها علينا شبكات التواصل الاجتماعي ودورها في صنع وإحداث التغيير في جميع المجالات، يأتي هذا المؤتمر ليتيح الفرصة للباحثين والأكاديميين تناول هذا الموضوع من جوانب متعددة. بتعبير ادق تعدّدت الدراسات البحثية في هذا المؤتمر من الإعلام وعولمة الثقافة، إلى الإعلام والسلطة والمجتمع المدني، إلى دور الإعلام في التماسك الاجتماعي ومسألة المواطنة، إلى تأثيرات الإعلام في القيم المجتمعية ودور شبكات التواصل في هذا المضمار، إضافة إلى موضوعات تفصيلية تحت هذه العناوين المحاور.

الباحثون المشاركون هم في معظمهم من أساتذة معهد العلوم الاجتماعية، وعدد من الإعلاميين المحترفين، ما يعكس الخبرة الميدانية إلى جانب التأصيل النظري في علم الاجتماع.

إنهم يعكسون ثقافة مجموعة من أهل الإختصاص الذين تابعوا أعمالهم الجامعية ـ تدريسًا وبحثًا ـ في فروع المعهد. وها هو التجمّع يجمعهم في إطار الوحدة الجامعية، والمسؤولية المجتمعية والوطنية. على أمل ان نتوصل إلى نتائج تتيح لنا فهمًا أفضل للموضوع بما يسمح الخروج بنتائج تساعدنا في الاستفادة ايجابيًا من شبكات التواصل الاجتماعي تخدم مصالح الأفراد والمجتمع».

دورات تدريبية على البحث الكمّي والبحث النوعي

يوسف كفروني

نظم عميد معهد العلوم الاجتماعية السابق في الجامعة اللبنانية، الدكتور يوسف كفروني، دورات تدريبية على البحث الكمّي والبحث النوعي من خلال استخدام برنامجي الـ SPSS للبحث الكمي و Atlas.ti للبحث النوعي.

لقد تم توجيه هذه الدورت إلى أساتذة الإحصاء وأساتذة التدريب على البحث بشكل خاص وإلى المهتمّين وطلاّب الدكتوراه بشكل عام. وفي مجال البحث النوعي إلى المهتمّين من الأساتذة وطلاب الدكتوراه. أما الهدف من القيام بهذا العمل الاكاديمي الهام فمرده كما ذكر د. كفروني إلى الآتي: «يعاني طلاب الدبلوم والدكتوراه من صعوبات كبيرة في استخدام تقنيات البحث الكمي أو النوعي في الرسائل والأطروحات الجامعية. فبالرغم من أن البعض منهم يحصل على علامات عالية في الإحصاء، لكن العدد القليل جدًا منهم الذي يحسن استخدام الأساليب الإحصائية في الأبحاث الكمية. وهذا الأمر ينسحب عند الطلاب حتى في الأبحاث النوعية، فهؤلاء غالبًا ما يواجهون صعوبات مماثلة في المنهجية والتقنيات».

لقد تضمن التدريب على البحث الكمي: التعريف ببرنا مج اس بي اس اس ووظائفه وطرق استخدامه، وكيفية إدخال البيانات وإدارتها وتحليلها واستخلاص الجداول والرسوم والعمليات الإحصائية الضرورية حسب طبيعة

البيانات والمتغيّرات المستخدمة، وذلك استنادًا إلى أبحاث حقيقية منجزة على البرنامج. ومن خلال فهم مبسط لكل عملية إحصائية ودورها ووظيفتها في البحث.

SPSS = statistical package for social sciences

١-مقدّمة	المنهجية: الإشكالية والفرضيات المفاهيم والمتغيّرات وقواعد بناء الإستمارة Methodology: problematic-hypotheses-concepts-variables- The rules of building questionnaire
٢-التعرّف على البرنامج	النوافذ الرئيسة للبرنامج: 3 windows 1-Data Editor 2-Output Viewer 3-Syntax Editor
٣-إدخال البيانات Entering Data	**Data Editor** Variable View-Data View إدخال الاستمارة والبيانات والتدقيق فيها
٤-إدارة البيانات Management Data	**Data** Merge Files-split file-Select Cases -دمج الملفات وفق المتغيرات والحالات- تقسيم البيانات لاستخراج النتائج وفق المتغيرات المطلوبة-انتقاء حالات محددة من البيانات وفق تركيبة متغيرات
٥-إدارة البيانات Management Data	Transform Compute variable-recode variables-replace missing values... **حساب متغير جديد من المتغيرات الموجودة عن طريق عمليات حسابية متعددة- إعادة ترميز المتغير بإلغاء الترميز القديم- إعادة الترميز مع الحفاظ على الترميز القديم- استبدال القيم الضائعة**
٦- تحليل البيانات Data Analysis	الجداول التكرارية مع النسب المئوية والتجمع الصاعد للنسب - Frequency Distributions الإحصاء الوصفي: the descriptive statistics القيم المركزية:وسط-وسيط- منوال، القيم التراتبية: ربيعات- عشيرات-مئينات، قيم

	التشتت: التباين والانحراف المعياري وخطأ التقدير، قيم التوزيع: الالتواء والتفرطح Central Tendency: Mean- Median- Mode, Percentile Values: Quartiles- Cut Points For-Percentiles, Dispersion: Standard deviation- Variance- Standard error, Distribution: Skewness – Kurtosis
٧-تحليل البيانات Data Analysis	-الإحصاء التحليلي: كا تربيع: العلاقة بين متغيرين-العلاقة بين متغيرين مع متغير ضابط- معامل الارتباط ودلالته Inferential Statistics: Chi-Square with control variable-correlation Phi or Cramer's V
٨-تحليل البيانات Data Analysis	العينات: القصدية، الاحتمالية-حجم العينة- تقديرات معالم المجتمع من خلال العينة Samples: Non-Probability and Probability Techniques- Sample size- Estimation
٩-تحليل البيانات Data Analysis	مقارنة متوسطات اختبار ت- تحليل التباين:متغير تابع واحد ومتغير واحد وأكثر من المتغيرات المستقل-تحليل التغاير –الارتباط والانحدار- التحليل العاملي – ألفا كرونباخ T-Test- Anova- Manova- Ancova-Correlation & Regression-Multi Regression-Factorial- Cronbach's Alpha
١٠-الرسوم البيانية Graphs	-الرسوم البيانية:الأعمدة والدوائر، المدرّج التكراري - منحنى التوزيع والخط البياني -الصندوق Graphs: Bar- pie-Histogram-line-Boxplot

أما البحث النوعي من خلال برنامج Atlas.ti، وهو برنامج لتحليل البيانات النوعية الكترونيًا، ويتعامل مع اشكال مختلفة من النصوص والرسوم والخرائط والتسجيل الصوتي وتسجيلات الفيديو. ويقدم هذا البرنامج تسهيلات كبيرة للعاملين في مجال البحوث النوعية في مختلف الميادين والتخصصات العلمية: الاجتماعية والإنسانية والعلوم الاقتصادية والتطبيقية وغيرها؛ كما أنه يتعامل مع النصوص في جميع اللغات الأجنبية والعربية.

١-التعريف بالبحث النوعي- برنامج أطلس تي Qualtative research The ATLAS.ti User Interface	بناء مشروع البحث- - الوثائق الأساسية:إدخالها وإدارتها–عائلات الوثائق:إدارتها ووظيفتها The Sample Project Data Preparation -Primary Documents: Primary Document Manager- Primary Document Families
٢- الاقتباس	الاقتباس: البدء بعملية الاقتباس - أنواع الاقتباسات -أرقام الاقتباسات –ترميز الاقتباسات-إدارة الاقتباس Quotations: Creating Quotations- Type of quotations- Coding of quotations- Quotation Manager
٣ - الترميز	الرموز: إدارة عملية الترميز-أنواع الرموز-دمج الرموز-عائلات الرموز Codes: Code Manager- Coding Techniques - Merge of codes- Codes Families-
٤- المذكرات	المذكرات: أ-إدارة المذكرات ب-استعمال المذكرة لانشاء لائحة رموز وكوثيقة اساسية ج-عائلات المذكرات التعليقات: تعليقات على وثيقة- على اقتباس –على رمز-على مذكرة Memos: Memo Manager- Type of Memos-create codes from selected memo- Use memo as Primary Document-Memo Families-Edit comment
٥- الروابط	الروابط:العلاقات والروابط: -العلاقة القوية-روابط اقتباس – اقتباس، روابط رمز- رمز-العلاقة الضعيفة أو العادية:مذكرة-رمز-اقتباس Linking: Links & Relations-Strong Links: Link Quotation to Quotation- Link Code to Code-weak Link: Link Memo to Code or Quotation
٦-العلاقات	إدارة العلاقات بين الاقتباسات وأنواع هذه العلاقات-إدارة العلاقات - بين الرموز وأنواع هذه العلاقات ودورها في التحقق من الفرضيات- روابط المذكرات

	Link Manager for quotations- Relation Types- Link Manager for Codes- Relation Types-hypotheses verifications- Link Memos to Codes and quotations
٧-أدوات البحث	أدوات البحث: أ-بحث النص:بحث كلمات– بحث فئات–بحث بواسطة الرموز ب-الترميز التلقائي The Word Cruncher ج-احصاء الكلمات The Object Crawler د-الزاحف– the Object Explorer – ه-المستكشف Analysis Tools: Text search- Auto coding-
٨-فرز النتائج	الفرز والتصفية: أ- الفرز من خلال الوثائق والاقتباسات والرموز والمذكرات ب- التصفية من خلال الوثائق والاقتباسات والرموز والمذكرات ج- عرض النتائج Sorting and Filtering: Sorting In Object Managers: Primary Doc- Quotes- Codes-Memos Filtering In Object Managers: Primary Doc- Quotes- Codes-Memos- Output
٩-الاستعلام	أداة الاستعلام: أ-المعاملات والعوامل المنطقية ب- المعاملات والعوامل الدلالية ج- المعاملات والعوامل المكانية د-إنشاء الاستعلام- الرمز السوبر- العائلة السوبر Query Tool: Basic Operands: Boolean operators- Semantic operators- Proximity operators- Creating A Query With The Query Tool- Super Code Query- The Super Family Tool
١٠-الشبكات	الشبكات: أ- إدارة الشبكة ب- بناء الشبكة Network View: Network View Manager- Create a Network View

الدوارات التي نفذت في هذا التدريب:

- في المعهد العالي للدكتوراه في الآداب والعلوم الإنسانية: دورتان لـ SPSS و Atlas.ti ولقد استفاد منها ٨٠ استاذًا وطالبًا.
- دورة بواسطة الـ video conference، لبرنامج الـ SPSS ستفاد منها ٣٠٠ استاذًا وطالبًا.
- الدورة الأخيرة لأساتذة الاحصاء والتدريب على البحث في معهد العلوم الاجتماعية وذلك بهدف تغيير اسلوب تعليم هذه المواد لتصبح أكثر تطبيقية من خلال ابحاث نموذجية للبرنامجين الـ SPSS و Atlas.ti

ندوات ومحاضرات

ندوات ومحاضرات

طوني جرجس[1]

من ضمن سلسلة المحاضرات التي ينظمها معهد العلوم الاجتماعية ـ الفرع الثاني ـ للعام الجامعي ٢٠١٥ ـ ٢٠١٦. اقيمت المحاضرات الاتية حتى تاريخه، وشارك فيها أساتذة وطلاب من بعض كليات وفروع الجامعة اللبنانية وهي كالأتي:

١ ـ المحاضرة الاولى بتاريخ ٢٠١٥/١١/٢٠ بعنوان «الاستقلال حق اساسي من حقوق الإنسان»، القتها د. ريتا عيد (دكتورة في العلوم السياسية)

وهذه أهم النقاط التي طرحتها:

للاستقلال وجهان: الاول داخلي يتّمثل بالسيادة الداخلية للدولة على اراضيها وشعبها. وصاحب هذه السيادة هو الشعب. اما الوجه الثاني فهو الوجه الخارجي اي السيادة الخارجية، بمعنى ان تتمكن الدولة من تسيير شؤونها دون ضغط أو تدخل من اي دولة اخرى.

ان المقصود بالاستقلال حقيقة هو افساح المجال امام الشعب لاختيار

(١) مدير معهد العلوم الاجتماعية (الفرع الثاني) tonygerges@hotmail.fr

نظام الحكم والحكام الذين يثقون بمشروعهم السياسي، كما وحقهم بالاستفادة من حماية دولتهم والانضواء تحت ثقفها دون اي تدخل خارجي.

اذًا، ان الاستقلال ما هو الا الوجه الآخر لحق الشعوب في تقرير مصيرها. ويعتبر حق تقرير المصير للشعوب من المبادئ الأساسية في القانون الدولي باعتباره حقا مضمونا لكل الشعوب على أساس المساواة بين الناس، لذلك كانت هناك صلة قوية ومباشرة بين مفهوم حق تقرير المصير بكل أشكاله، وبين مفهوم حقوق الإنسان كفرد أو جماعة عرقية أو ثقافية من جهة، والديمقراطية في صيغتها القديمة والحديثة من جهة أخرى. وتتضح أهمية هذا الحق كونه يشكل الإطار العام الذي تندرج ضمنه الحقوق الأخرى، فكيف يمكن المطالبة بحقوق الإنسان الخاصة في إطار شعب فاقد لحقه في تقرير مصيره؟؟؟

وقد اعترفت الامم المتحدة منذ ١٦ كانون أول ١٩٥٢ بالقرار رقم «٦٧٣» «بحق الشعوب في تقرير مصيرها كشرط ضروري للتمتع بالحقوق الأساسية جميعها، وأنه يتوجب على كل عضو في الأمم المتحدة الحفاظ على تقرير المصير للأمم الأخرى واحترامه.»

٢ ـ المحاضرة الثانية جرت بتاريخ ٢٠١٥/١٢/١٧، بعنوان:

«L'état de la recherche au liban et dans le monde arabe»

ألقاها الدكتور: Rigas Arvanitis

Dr. Rigas Arvanitis (IFRIS, CEPED-IRD) a présenté les résultats d'une recherche qu'il a mené en collaboration avec le Dr. Sari Hanafi (AUB), et qui a été publiée dans l'ouvrage intitulé La recherche arabe et la société de la connaissance. Nouvelle approche critique.

A partir des résultats de leur enquête, le Dr. Arvanitis a fait le point sur L'état de la recherche au Liban et dans le monde arabe. Il a présenté quatre stratégies d'investissement et d'organisation de la recherche à travers les pays Arabes avant d'aborder la structure et les réseaux de collaborations scientifiques dans le monde.

٣ ـ المحاضرة الثالثة بتاريخ ٢٠١٦/١/١٥، بعنوان «أهمية الاستمارة في المشاريع الانمائية» ألقاها السيد روني جلخ، منسق مشروع UN HABITAT في الأمم المتحدة.

أضاء السيد جلخ على المهام التي يقوم بها برنامج الامم المتحدة UN HABITAT، وخاصة المشاريع التي تنفذها بالاشتراك مع البلديات.

حيث يتّم اختيار المنطقة الأكثر حاجة للتحسين عبر المشاهدة و المعاينة الهندسية من الخارج و الداخل، و أهمية إجراء دراسة إجتماعية و إقتصادية. نظرا لأهميّة ترابط الوضعين البيئي و الإقتصادي. كذلك، الربط بين الشكل الخارجي للمكان مع الحالة الاجتماعية للسكان.

يرتكز التقرير على استخلاص الدروس المستفادة من تجارب التخطيط السابقة (مراجع قديمة) للمقارنة بين الدراسات.

وشدد على دور علماء الإجتماع بترجمة حاجات و متطلبات المجتمع المستهدف.

ثم شرح كيفية اعداد الاستمارة في المشاريع الانمائية وأهميتها، مركزًا على عمل المجموعات في المؤسسة من خلال وضع مؤشرات مختلفة تطال الواقع الديمغرافي، الاقتصادي، الاجتماعي... الخ

ومن ثم جرى نقاش حول الموضوع.

تعزيز العلوم الإنسانية والاجتماعية في لبنان: ندوات موجهه لطلاب الدكتوراه التدريب (٢٠١٤ ـ ٢٠١٥)، ندوة (٢٠١٥ ـ ٢٠١٦)

مها كيال

شارك معهد العلوم الاجتماعية، بوصفه جزءًا من الجامعة اللبنانية، في مشروع: «تعزيز العلوم الإنسانية والاجتماعية في لبنان، وهو عبارة عن ندوات موجه لطلاب الدكتوراه تحديدًا، نظمته الجامعة اللبنانية بالتعاون مع الجامعة الياسوعية والمعهد الفرنسي للشرق الأدنى (Ifpo). ولقد جاء في أهداف المشروع ما يلي:

«بهدف تحسين نوعية البحث في العلوم الإنسانية والاجتماعية (SHS) في لبنان، وبهدف تقوية قدرته التنافسية على الصعيد الدولي، تم التشارك بين الجامعة اللبنانية، الجامعة الياسوعية والمعهد الفرنسي للشرق الأدنى (Ifpo) في تنظيم ندوات بحثية لطلاب الدكتوراه، يعرضون خلالها مشاريعهم ليتّم مناقشتها، يسبقها تدريب موجه حول المناقشات المنهجية والمناقشات النظرية.

إن الندوة البحثية تمكن طلاب الدكتوراه الذين تابعوا التدريب الموجه من أن يقدموا أبحاثهم ويستفيدوا في الوقت نفسه من تعليقات (مناقشين) أو

(قراء): استاذ، وباحث شاب، هذا عدا الاستفادة من مناقشات الطلاب زملائهم (طلاب الدكتوراه)، من الجامعتين اللبنانية والياسوعية.

إن النقاش خلال الندوة يسمح بمواجهة طلاب الدكتوراه للكثير من آراء زملائهم وآراء اجيال مختلفة من الباحثين والاساتذة الذين تشكلوا في سياقات علمية مختلفة، احيانًا مكملة لبعضها وأحيانًا متناقضة مع بعضها؛ كما يطلب من الاساتذه ابداء آرائهم فيما يخص البحث والنقاشات الدائرة حوله من قبل طلاب الدكتوراه. إن تأثير هذا التمرين (النقاشي) يمكنه أن يساعد في رفع مستوى اعمال كافة المشاركين من طلاب الدكتوراه، وبالتالي رفع مستوى رسائلهم كما المشاريع المستقبلية لـ CEDRE.

إن دورة التدريب الأولى مقترح تنفيذها خلال العام الجامعي ٢٠١٤ ـ ٢٠١٥، أما الندوة الاولى فستكون خلال العام الجامعي ٢٠١٥ ـ ٢٠١٦.»

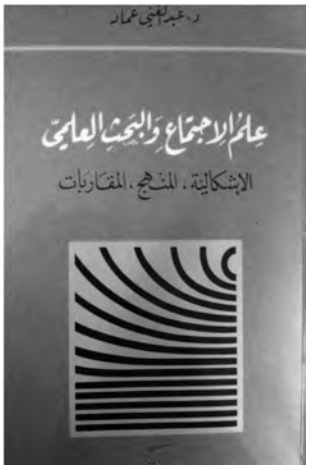
تابع طلاب الدكتوراه، الذين تمت اختيار ملفاتهم من قبل المعهد الفرنسي للشرق الأدنى (Ifpo)، خلال السنة الأكادمية ٢٠١٤ ـ ٢٠١٥، التدرب على أهم المنهجات البحثية والنظرية في الأبحاث الإنسانية والاجتماعية

- التخصصات في العلوم الإنسانية والاجتماعية، بناءهم التاريخي، تعريفهم، وارتباطاتهم البينمناهجية
- مصادر العلوم الإنسانية والاجتماعية: نوعية المصادر (المكتوبة، الشفاهية، الاحصائية، الملاحظة)، فوائد مقارنتها، تداخلها، تكاملها، تناقضاتها.
- الطرائق الكمية والنوعية، مزايا كل منها
- استثمار المصادر المكتوبة: نقد المصادر
- المصادر الشفاهية: تقنيات المقابلة، استطلاعات الرأي
- الاحصاء، اسس وتقنيات
- تقنيات الملاحظة بالمشاركة

- تقنيات القراءة والكتابة
- بناء المقارنات
- المناقشات النظرية الاساسية في العلوم الإنسانية والاجتماعية
- تصميم البحث
- اخلاقيات البحث

اما خلال هذه السنة الاكاديمية ٢٠١٥ ـ ٢٠١٦»، فلقد قدم كل طالب دكتوراه مشروعه أمام اخصائيين عرب وأجانب، وبحضور الاستاذ المشرف، مستفيدًا من حلقات التدريب التي تلقاها ليطور مقارباته النظرية والمنهجية في البحث الذي يقدمه، ومستفيدًا كذلك من الملاحظات التي وجهت له خلال العرض.

صدر حديثًا



علم الاجتماع والبحث العلمي: الاشكالية، المنهج، المقاربات

المؤلف: عبد الغني عماد
دار الطليعة ـ بيروت ٢٠١٦ (٢٦٤ ص)

يتألف الكتاب، كما نص مؤلفه، من مقدمة وتسعة فصول، وهو يطرح اشكالية البحث العلمي في علم الاجتماع من الناحية المنهجية، ويتوقف عند المراحل والخطوات التي يفترض أن يمر بها البحث السوسيولوجي الحديث، ويتعامل معها كمحطات منهجية تعي لحظة انطلاقها وترابطها وتشابكها العلائقي في تعاملها مع الوقائع والظواهر الاجتماعية، وصفًا وتفكيكًا وتحليلًا وتفسيرًا، دون أن يقع في فخ الاطالة والحشو واستعراض المعلومات بلا فائدة. انه مادة منهجية وضعت لتشكل منصة ينطلق منها الباحثون الجدد لتشكيل وبناء أبحاثهم، دون الإدعاء أنه كافٍ لإعدادهم وتأهيلهم، ذلك أن الطريق الصحيح نحو اكتساب المعرفة الاكاديمية في أصول البحث العلمي عمومًا، لا بد لها من التراكم من خلال الممارسة والخبرة التي على كل باحث أن يسلكها بصبر وأمانة وموضوعية.

يطرح الكتاب العديد من الأسئلة التي ترمي الكشف عن فوائد البحوث الكمية والبحوث النوعية والمجال الذي يمكن توظف فيه كل منهما بشكل افضل. ذلك أن الحصول على المعلومات قد يتخذ في كثير من الأحيان طابعًا «امبيريقيًا»، يستهدف التعرف على الطريقة التي تحدث بها التغيرات والظواهر بأساليب ومنهجيات ميدانية تجريبية على أرض الواقع. غير أننا في تفسيرنا

للمعاني والدلالات والدوافع التي تكمن وراء الوقائع الاجتماعية التي نحصل عليها لا بد من أن نطرح بعض «الأسئلة النظرية». وقد يبذل الكثير من علماء الاجتماع جهودًا ضخمة في الاجابة صر على الجانب الوصفي، سواء اتخذ الطابع الوصفي أو الاحصائي.

المشكلة تكبر، وفق رأي مؤلف هذا الكتاب، حين يتحول الباحث وعالم الاجتماع إلى خبير إحصائي أو تقني ويتصور أنه بقليل من التنظير الذي لا يصلح لتوفير العدة النظرية للتحليل والتفسير يستطيع توجيه الأبحاث وانتاجها، بدءًا من اختيار الموضوعات وانتهاء إلى جمع المعطيات وتحليلها بالاعتماد على تكنولوجيا معلوماتية جاهزة تتيح له تعميم نتائج احصائية يظن أنها لا تخطئ. ان عدم ادراك الفارق بين الموضوعية في العلوم الطبيعية والموضوعية في العلوم الاجتماعية دفع ببعض المشتغلين بعلم الاجتماع في المنطقة العربية إلى الامبيريقية المتطرفة انطلاقًا من وهم الحصول على نتائج وتعميمات تشبه في نظرهم دقة وضبط نتائج البحوث العلمية الطبيعية والحيوية.

ايديولوجيا التنمية في ظل الأسواق المفتوحة والهويات المغلقة

المؤلف: أحمد بعلبكي
دار الفارابي: بيروت ٢٠١٦

مع توسع الإعلام الفضائي والنشر الأكاديمي للثقافة النيوليبيرالية افتعل التناقض بين مفهوم التنمية الاقتصادية ومفهوم التنمية الاجتماعية. تناقض روج له خبراء الليبرالية المتجددة، عبر منشورات المنظمات الدولية بهدف تعميم فهمهم لديمقراطية التنمية. فقد اعتمدوا الترويج لوجوب تحقق النمو الاجتماعي متلازمًا (Synchronisé) مع تحقق النمو الاقتصادي، وذلك تمثلًا بالتلازم الملحوظ الذي تدرجت إليه المجتمعات الصناعية بعد اجتيارها المرير خلال قرن ونصف القرن لمراحل الثورة الصناعية. مراحل شهدت خلالها ترسخ النمو الاقتصادي وبلوغه مستوى من تطور القوى العامله، فرض على الحكومات التحول إلى تشريعات العمل والانتقال إلى نظام دولة الرعاية الاجتماعية، وانتهت إلى مرحلة بات معها مستويا النمو يتحققان في مسار تعاقبي (Dichronisé)، كضرورة بنيوية ـ تاريخية يفرضها المنطق التكاملي لتطور كل منهما.

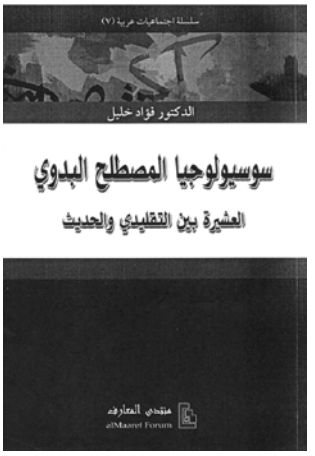
الاستحمار الالكتروني

المؤلف: نديم منصوري
منتدى المعارف ـ بيروت: ٢٠١٦

يندرج هذا الكتاب، وفق ما نص مؤلفه، ضمن محاولات رفع الوعي الشبكي لدى المستخدم العادي، والكشف عن الواقع الشبكي للمستخدم العربي والذي لا يبشر بالخير لأنه ما زال يدور ضمن دائرة الاستهلاك ولم يصل بعد إلى حدود الانتاج لا على مستوى الأفراد ولا المؤسسات ولا الدول مقارنة بما تحققه الدول الأخرى.

ويعتبر هذا الكتاب محاولة متواضعة في طرح الواقع الذي فرضته التكنولوجيا وتفصيل بعض تطبيقاتها على مجتمعاتنا وتحديد مخاطرها، للوصول إلى وضع بعض المقترحات للخروج من حالة السيطرة التي نعيشها، أو الوصول بالحد الأدنى إلى الوعي الشبكي أو النباهة الالكترونية، السبيل الأساسي لتمكين المستخدمين وتحويلهم إلى شركاء في الشبكة وليس مجرد مستهلكين. يعرض الكتاب مفهوم «الاستحمار الالكتروني» كمفهوم دلالي لواقع استخدام الانترنت في العالم العربي مفسرًا تطبيقاته ضمن ثلاثة أنواع من الاستخدام: الاستخدام الذاتي، الاستخدام الناعم والاستحمار التكفيري. ويطرح في الجزء الأخير منه ملامح تكوين المثقف الشبكي الذي يمكننا عبره تأطير الشبكة وحل العقبات المترتبة عن سوء الاستخدام من جميع الجوانب التي ترافق حياتنا السيبرانية.

ويلفت الكاتب للقارئ العربي أنه لم يقصد أبًا التحقير من قدره من خلال استخدام مصطلح «الاستحمار الالكتروني» بل على العكس تمامًا فإنه يسعى للتنبيه والتوعية للاتجاه نحو السيطرة على الشبكة لا الوقوع في شِباكها.



سوسيولوجيا المصطلح البدوي: العشيرة بين التقليدي والحديث

المؤلف: فؤاد خليل
منشورات منتدى المعارف: بيروت: ٢٠١٥

هذا الكتاب عبارة عن عمل سوسيولوجي معرفي. وهو ينطوي على حيّز توثيقي واسع حول المصطلحات المستخدمة في النَسب والعلاقة مع المكان والترحال والتنظيم العسكري، لدى البدو والقبائل والعشائر في حالات ثلاث هي: سوريا والأردن ولبنان. غير أن حيّزه التوثيقي لا يقتصر كما يتبادر إلى ذهن كثيرين، على اقتباس المعلومة أو جمعها، وتاليًا على تصنيفها أو تبويبها، من أجل إعداد لائحة بتلك المصطلحات؛ بل هو محكوم برؤية نظرية كما هو شأن النظرة العلمية الحصيفة إلى التوثيق، تؤطر الفعل التوثيقي وتقارب المصطلحات من منطلق حاضر الشكل المجتمعي الذي تتخذه والذي يُعرف «بالتقليدي»، ذلك أنه الشكل المجتمعي الأكثر حضورًا قياسًا إلى الأشكال الأخرى، والأكثر تداخلًا معها وتمايزًا عنها. أو بمعنى آخر، إنها تقاربه من منطلق رصد الدينامية للمصطلح بين تقليديه وحداثته، وتحديدًا كما يتجسّد في دينامية العلاقة بين التقليدي والحديث في بنية العشيرة. وتلك هي الفكرة التي توجّه هذا العمل وتشكل نسغه الداخلي في كل محطة من محطاته.

الوجه الآخر للاعلام:
الاتصال والتواصل
بين الرسالة والتسويق

المؤلف: شوقي عطيه
دار نلسن وجروس برس وناشرون ٢٠١٦

يبحث الكتاب في مسائل حديثة متعلقة بالتواصل والاتصال، بعضها لم يكتب عنه ما فيه الكافية في الأعمال البحثية اللبنانية أو العربية.

يتناول الكتاب موضوع نشأة التواصل بين البشر وتحوله، بسبب الحاجة، من المباشر إلى غير المباشر. ويعرض تطور وسائل التواصل غير المباشر: بدًا بالرسائل المكتوبة وصولًا إلى اختراع الإنترنت. يهتم الكتاب أيضًا بإبراز العلاقة القائمة بين وسائل التواصل والإعلام في فرض نمط استهلاكي على المتواصلين، إن كان استهلاكًا ماديًا أو معرفيًا، ضمن ما يعنونه الكاتب بالإمبريالية الثقافية.

يبحث عطيه أيضًا في ظاهرة ما يعرف بالإنترنت الخفي أو الإنترنت المظلم. ففي الكتاب عرض معمق لعالم غير منظور ولا يمكن الدخول إليه إلا بطرق محددة؛ وشرح وافٍ للمسائل المرتبطة بالعالم المظلم للإنترنت من عملة رقمية وتقنيات التشفير والأسواق السوداء. كما ويخصص المؤلف للعلاقة التنافسية والتكاملية بين صناعة السينما والتلفزيون وصراعهما للبقاء والتطور في عالم مليء بالتقنيات الحديثة. ويدخل الكاتب ضمن عرضه التحليلي العلاقة بين الديموغرافيا والصناعة الإعلامية حيث تستخدم الأخيرة علوم الأولى لتؤقلم

إنتاجها مع الطلب المتوقع من الفئات الأكثر حجمًا في كل مجتمع. كما يبحث ميدانيًا لمدى تغير النظرة للتلفاز كمصدر للترفيه والمعلومات في خلال فترة عشر سنوات. بالإضافة إلى التعرف على اتجاهات استهلاك وسائل التواصل بين المراهقين والعوامل المؤثرة في سلوكياتهم السيبرانية.

جغرافية السكان:
الاتجاهات والتحديات البيئية المعاصرة

المؤلف: عاطف عطيه، شوقي عطيه
جروس برس ناشرون، طرابلس ٢٠١٦
(٢٤٠ صفحة)

يتألف الكتاب من قسمين؛

القسم الأول: قام بتحريره عاطف عطية

يبحث هذا القسم في نشأة الجغرافيا البشرية باعتبارها علمًا، والظروف التي أدت إلى نشوء المدارس الجغرافيّة، بدءًا من المدرسة الحتمية التي أخذت من الوقائع العملية اليومية أدوات للبحث والتحليل منذ بدايات الاهتمام بالعلاقة بين الإنسان والبيئة، وصولًا إلى الظروف التي ساهمت في نشأة المدرسة الإمكانية؛ وهي المدرسة التي ساهمت بدورها في تعديل بعض المبادئ التي تبنتها المدرسة الحتمية في بدايات نشأتها. كما يتّم البحث في هذا القسم في أثر البيئة في الإنسان من خلال النظر إلى الإنسان في البيئة، ومقدرته الفطرية على العيش فيها، ومن خلال المعطيات الطبيعية غير الحية والمعطيات الحية التي سمحت له بالحياة والاستمرار. ويتناول القسم الاول أيضًا التأثير الذي أحدثه الإنسان في البيئة، منذ بدايات تكيّفه معها، وردود أفعاله تجاهها، وصولًا إلى تأثيره الفعّال فيها، وانطلاقه منها إلى الفضاء الخارجي ليستفيد منه في عملية تأثيره بالبيئة. واستطاع من خلال هذه الإفادة

أن يجعل من بيئات الأرض وكأنها بيئة واحدة. وكان لوسائل التواصل والاتصال التي ابتدعها مع نهاية القرن العشرين، وما بعد، الفضل في جعل الأرض كلها وكأنها قرية صغيرة.

القسم الثاني: قام بتحريره شوقي عطية

هذا القسم مختص بدراسة التأثيرات السلبية التي أوجدها الإنسان في علاقته مع البيئة. وهو يتناول التحديات البيئية المعاصرة التي أوجدتها تصرفات السكان غير المسؤولة والعشوائية في علاقاتهم مع البيئة التي تحتويهم، ومنها: التلوث البيئي، والتصحر، والتغيرات المناخية، وعوامل نشأة المدن وتفريغ الريف وحركة السكان. كما ويتطرق إلى إستنزاف الموارد الطبيعية وما يمكن أن ينشأ عنها، والتغيرات المناخية ومنها الاحترار العالمي وما يمكن أن يؤدي إليه من نتائج كارثية وحروب، بالاضافة إلى أهم المؤتمرات العالمية التي تصدّت لهذه المشكلة. وفي هذا القسم أيضًا سيتّم التطرق للعمران المديني والعمران الريفي، بالاضافة إلى حركة السكان في العالم.

شروط نشر الأبحاث في المجلة

ترحب مجلة العلوم الاجتماعية باسهامات الباحثين والكتاب في ميادين العلوم الاجتماعية كافة، والمجلة تفضل أن تكون الأبحاث اصيلة أو مبنية على بحث ميداني. ويقصد بالأصالة تلك التي لا تقوم على تجميع الأدبيات فقط ولكنها تخلص إلى ابتداع نص جديد وربطه في اهتمامات البحث المطروح.

الشروط العلمية الأخرى:

١. يشترط في البحث ألا يكون قد قدم للنشر في أية مجلة أخرى سواء تم نشره أو لم يتّم.

٢. تعرض البحوث على محكمين من ذوي الاختصاص والخبرة العالية، يتّم انتقاؤهم بسرية تامة وذلك لتبين مدى أصالتها وموافقتها شروط النشر المعمول بها في المجلة، ومن ثم مدى صلاحيتها للنشر.

٣. يجوز للمجلة ان تطلب اجراء تعديلات على المادة المرسلة وتحتفظ بحقها في نشر المادة المجازة وفق خطة هيئة التحرير واللجنة الاستشارية للمجلة.

٤. أن ظهور المادة وترتيبها في المجلة يخضع لاعتبارات فنية فقط، وما ينشر فيها يعبر عن رأي كاتبه.

الشروط الفنية:

١. تقدم البحوث (مدققة ومصححة طباعيًا ولغوياً) ومنضدة على الحاسوب وفق شروط النشر في المجلة، وترسل (مرفقة بالسيرة الذاتية للباحث أو الكاتب إلى رئيس التحرير مطبوعة على ثلاثة نسخ ومعها قرص CD.

٢. يرفق البحث بملخص عنه لا يزيد عن العشرة سطور، يتضمن: موضوع الورقة/القضية المطروحة، ب) المنهجية المعتمدة، ج) أبرز النتائج/الأفكار.

٣. الخط:

ـ يعتمد خط العربي: Simplified Aral 14.

ـ ١٢ للغات الأجنبية.

٤. تكتب الأسماء الأجنبية الواردة في النص باللغة العربية، على أن تكتب عند أول ورود لها بلغتها الأصلية بين قوسين.

٥. يجب ألا يتجاوز عدد الكلمات في المقالات المرسلة إلى المجلة ٧٠٠٠ كلمة، بما فيها الملخصات والجداول والمراجع...

٦. في حال وجود مخططات أو أشكال أو معادلات أو ما يشبهها فإنه يتّم أخذها بالماسحة Scanner وإرفاقها بالملف الإلكتروني كصورة.

٧. ترقيم العناوين في النص:

ـ تعطى العناوين الرئيسية الترقيم التالي: أولا، ثانيا، ثالثا، الخ (bold)

ـ تعطى عناوين المستوى الثاني الترقيم التالي: ١.، ٢.، ٣.، الخ

ـ تعطى عناوين المستوى الثالث الترقيم التالي: أ.، ب.، ج.، الخ

ـ أما المستويات: الرابع وما بعده فللمؤلف أن يختار ما يراه مناسبا فيها باستثناء ما ورد في المستويات الثلاثة الأولى.

٨. المصادر والمراجع في متن النص

ـ توضع المصادر والمراجع في متن النص بين قوسين، بحيث يذكر اسم المؤلف وتاريخ النشر. مثال: (النعيمي،٢٠٠٥). وإذا كان للنعيمي مرجعان في العام نفسه، يقال: (النعيمي، ٢٠٠٥ ـ أ)، و(النعيمي، ٢٠٠٥ ـ ب).

- لا تذكر الألقاب (الدكتور، الأستاذ)
- إذا كان هناك أكثر من مؤلف تضاف كلمة «وآخرون» (النعيمي وآخرون، ٢٠٠٦).
- إذا كان هناك اقتباس أو أراد كاتب الورقة الإحالة إلى صفحة معينة يضاف رقم الصفحة (النعيمي، ٢٠٠٥، ص. ٢١).
- إذا كان المرجع أجنبيا يذكر اسم المؤلف معربًا في متن النص، مثال: . . . . وهذا ما يتفق مع ما توصل إليه كولمان (Colman, 1966)
- المرجع الالكتروني في متن النص: تنطبق عليه قواعد كتابة المرجع الورقي: (المؤلف، السنة والصفحة إن وجدت) (مثال: P. Moliner & J. Vidal, 2003)، إن كان الموقع لجهة رسمية تكتب الجهة، مثال: (وزارة الشؤون الاجتماعية، ٢٠١٠)

٩. الهوامش

- تخصص الهوامش للملاحظات والشروح الإضافية. وتدرج في أدنى الصفحة.
- ترقم الهوامش آليا (وليس يدويا) عن طريق (Insert/Reference/Footnote) وبصورة متتابعة من أول الورقة إلى آخرها.
- الهامش الأول يخصص للتعريف بالكاتب: الصفة (أستاذ في معهد العلوم الاجتماعية، مثلا)، مكان العمل (في الجامعة اللبنانية ـ الفرع الأول، مثلا). ويضيف الكاتب على هذا التعريف عنوانه الالكتروني.

١٠. لائحة المصادر والمراجع ـ قواعد عامة

- توضع لائحة كاملة بالمصادر والمراجع في نهاية الورقة.
- لا يذكر في هذه اللائحة أي مصدر أو مرجع لم يرد في متن نص الورقة.

- لا يذكر أي مصدر أو مرجع في متن النص لم يرد في هذه اللائحة.
- لا تترجم المراجع الأجنبية، بل تذكر كما هي (فرنسية، انجليزية).
- توضع لائحتان منفصلتان: لائحة للمصادر والمراجع العربية ولائحة ثانية للمصادر والمراجع الأجنبية.
- تضم كل لائحة جميع المصادر والمراجع المستخدمة (مقالات، كتب، أطروحات، الخ.)، مرتبة أبجديًا بحسب اسم العائلة للمؤلف.
- لا تعطى للائحة المصادر والمراجع أرقامًا تسلسلية، الترتيب الأبجدي يفي بالغرض.
- إذا كان المرجع أو المصدر صادرًا عن مؤسسة (حكومية أو غير حكومية) ولا يوجد مؤلف (شخص) تعتبر المؤسسة هي المؤلف.

١١. المراجع الالكترونية

تكتب المراجع الالكترونية كما بقية المراجع الورقية، وفق التسلسل الابجدي لكنية الباحث، أو لاسم الموقع الرسمي، ويذكر عنوان الموقع كاملًا مع ذكر تاريخ استرجاع المقال أو البحث أو المعلومة... في الموقع. (مثال: الأمم المتحدة، (استرجع في ٢٠١٣/٨/٢٩) http://www.un.org/arabic/esa/ageing/arabaging.htm

* ملاحظة: إن توفر المنهجية الدقيقة والتوثيق الصحيح للمراجع وسلامة اللغة وحسن الصياغة يعتبر من الشروط الأساسية للنشر.