

الثقافة المعولة

في إشكالية العلاقة بين الثقافة العربية والمعولة

عاطف عطيه

الثقافة المعولمة

في إشكالية العلاقة بين الثقافة العربية والعولمة



دارنلسن

- جميع حقوق التأليف والنشر والتوزيع محفوظة للمؤلف
- تصميم وإخراج الكتاب: كارينا ديزاين- السويد
- الإشراف والإخراج الفني دار نلسن- السويد- لبنان
- طبع في بيروت – الطبعة الأولى 2014
- البريد الإلكتروني: darnelson@hotmail.com

المؤسس يوسف سلامة (1925-2000)



مقدّمة

لم يعد البحث في ظاهرة العولمة أمراً جديداً. ولا العلاقة بين الثقافة والعولمة كذلك. ولكن لشدة تأثير العولمة في ثقافات الشعوب، وفي سيطرتها غير المسبوقة على ممارسات الناس اليومية، وعلى حياتهم العملية، بوعي منهم أو لا وعيهم، بمعرفة منهم بما يحدث، وبغير معرفة، وخضوعهم الكامل لمفاعيلها ومتطلباتها؛ يجعل هذا التأثير جديراً بالمتابعة والدرس، ليس من خلال تأثير هذه الظاهرة ومنطقها المعولم، فحسب، بل بالاضافة إلى ذلك، متابعة ودرس كيفية تفاعل الثقافة مع هذه الظاهرة تأثراً وتأثيراً أيضاً، إن كان من ناحية المواءمة والتكيف مع الحفاظ على النواة الصلبة للثقافة المخصوصة، أو المشاركة والتكيف مع ما هو إنساني من العناصر الثقافية، بالاضافة طبعاً إلى الثقافات التي تمنع الدخول في معترك هذه التفاعلات، وإن كانت لا ترى غضاظة في التعامل مع ما تنتجه ثقافة العولمة، وخصوصاً في كل ما يتعلق بالانتاج المادي لها، أو ما تستتبعه هذه الوسائل المادية من مفاعيل التواصل والاتصال، أو ما تنتجه من وسائل الاستهلاك المروج انتشاره عن طريق الفضاء المعولم، لتصل العولمة، من بعد، إلى نشر ثقافة الاستهلاك وتعميمها على العالم

كله، رضي بعض هذا العالم، أو لم يرض، بالمنطق المعولم وبمخالفته الجريئة لما هو أثير في ثقافتهم.

هذا الكتاب يبحث في مفهوم الثقافة باعتبارها منهج الحياة المجتمعية بما هي حاملة للقيم، ومعبرة عن نظرة الانسان إلى الوجود، وإلى دوره في هذه الوجود باعتباره عضواً في جماعة؛ وبما هي متجلية في الحياة العملية للناس في المكان والزمان. كما يبحث في إمكانيتها الطبيعية على التفاعل والاختلاط والتأثير والتأثر في العلاقة مع ثقافات الآخرين، وفي أهميتها على ترسيخ الهوية على أي وجه كانت.

هذا التحديد سمح للكتاب أن يتجه وجهة البحث في علاقة الثقافة العربية بالعولمة، وفي كيفية تعامل العرب مع العصر الذي يعيشون فيه، والفعل الذي تفعله العولمة لإظهار تقصير العرب في الدخول في العصر ومتطلباته، إلا عن طريق الاستهلاك؛ وعدم القدرة على المشاركة في انتاج ما يفي بهذه المتطلبات؛ وعجزهم عن الإيفاء بضرورات التواصل والتكامل والاتحاد، على المستويات كافة، في عالم يتطلب هذا النوع من التوجه؛ والبقاء في إطار العلاقات الأولية للقرابة المحكومة بالاعتبارات الذاتية والمنطق القبلي. في هذا الاطار، أظهر الكتاب مقابلة فكرية مع المفكر هشام شرابي يظهر فيها موقع اميركا في العالم وعلاقتها بالعرب، وكيفية التعاطي مع المسألة الفلسطينية من الداخل والخارج. تظهر هذه المقابلة التي جرت منذ اثنتي عشرة سنة وكأنها جرت البارحة.

إلا أن العولمة، بمنطقها وتوجهها، لم تصل إلى مبتغاهها، بدون تعديل في الوجهة والهدف. فإذا كان مبتغاهها الأساسي الدخول السريع إلى أي مكان في العالم دون عوائق، وبالحرية المطلقة في تبادل السلع والخدمات ووسائل الاتصال والاعلام، كانت تدرك، بمنطق صانعيها أن لا حواجز في طريق القوي، ولا بد للضعيف أن يتبع. في هذا الاطار، كان من المهم، بالاضافة إلى العرب، أن ندرس كيفية تعامل بلدين كبيرين مع ظاهرة العولمة، محكومين بإيديولوجيتين متقابلتين وشموليتين في تعاطيهما في أمور الاجتماع والسياسة: الصين الشيوعية، وتركيا المسلمة وإن كانت ذات نظام علماني. في هذين النموذجين تزيد معرفتنا في كيفية الملاءمة والمواءمة بين العولمة والايديولوجيات الوطنية "المحلية".

لن يقف الأمر عند هذا الحد، بل يحاول هذا الكتاب أن يظهر التوجه الناقد للعولمة، ويبين المفاصل الأساسية للمنطق المعولم الذي سيوصل العالم إلى الطريق المسدود وإلى التوترات الدائمة التي ستنتهي بدون شك بدمار البنيان والانسان. هذا الكلام يشترك فيه الكثيرون من الغرب ذاته، منبع هذه الظاهرة. وإن كان بعض هذا النقد موجهاً إلى أميركا، ليس باعتبارها الامبراطورية الشريرة، بل باعتبارها الدولة الرسولة التي عليها أن تصحح مسارها في قيادتها للعالم.

يصل الكتاب إلى البحث في تداعيات العولمة وتأثيرها في السلوك اليومي للناس من خلال العلاقات داخل الأسرة العربية ومعها. ومن خلال تركيب اللباس الذي ترتديه المرأة العربية. كما

في عملية التعاطي مع كبار السن ووجهة المنطق المعولم في هذا المجال.

ينتهي الكتاب بعرض تحليلي لمؤلفات ثلاثة لها علاقة، بهذا القدر أو ذاك، بالعولمة والمنطق المعولم، على المستوى المحلي والوطني والعالمي.

أبحاث متكاملة ومترابطة فرضتها اعتبارات أكاديمية تتناول قضايا راهنة في العلاقة بين الثقافة والعولمة. ورأيت أن من المناسب أن تأخذ طريقها للنشر، وتوضع بين أيدي المهتمين من القراء. هذا على الأقل، بالنسبة إلي، ما يمكن فعله، في هذا الزمن المليء بالتناقضات والتحويلات.

طرابلس في 24 أيلول 2014

عاطف عطيه

الفصل الأول

السيورة الاجتماعية لمفهوم الثقافة

الكلمة أياً كانت، لها بداية استعمال. والتاريخ الانساني مصنع للكلمات، ومنها كلمة ثقافة. فهي انتاج تاريخي. وإذا كانت الكلمات تعابير للدلالة على حاجات الانسان، والاجابات عن كيفية اشباعها، أو آليات هذا الاشباع، فإن أي كلمة تتطرح في ظروف محددة وفي سياقات اجتماعية معينة للدلالة على تصرف ما، أو سلوك ما، يقره المجموع ويدخل في مسالك حياته معيارياً وعملياً.

بدايات التشكل

إذا كان لمفهوم الثقافة بدايات في تطور الغرب الفكري، فلهذا المفهوم أيضاً بدايات في تطور الفكر العربي، وإن كان ثمة الكثير من المجتمعات غير معنية بتأصيل هذا المفهوم أو الاهتمام بتطوير النظر إلى ما تعنيه الثقافة؛ مع الاعتبار المؤكد أن لا مجتمع بشرياً خلو من الثقافة. كل المجتمعات الانسانية لها

ثقافتها المخصصة، ولكن ليست كلها مشغولة بهمّ البحث في هذا المفهوم.

وإذا كان أي مفهوم انتاجاً اجتماعياً، ومعبراً عن حاجات مجتمعية عملية ونظرية، حسية وتجريدية، فإن لمفهوم الثقافة المستعمل في العلوم الاجتماعية المعاصرة دلالات متعددة، ومعان مختلفة ضمن السياق الثقافي والمجتمعي الواحد، أو بين الثقافات المتعددة المجاورة والبعيدة. وسلسلة الدلالات هذه مستخرجة أولاً، من ابتداع هذه الكلمة لحظة الحاجة إليها وما يمكن أن تدل عليه، ومن ثم تغير ما تعنيه مع تقدم الفكر الانساني وتعدد حاجاته المجتمعية، وتفرع الدلالات التي عليها أن تدل على كل فرع منها، وهي الفروع التي تشعبت من مكن واحد على الصعيد العملي، ومن مفهوم واحد على المستويين الفكري والمعياري.

وما يهم في هذا المجال متابعة مسار مفهوم الثقافة في مجال العلوم الاجتماعية، علماً بأن هذه الكلمة استعملت في مجال الزراعة وفي مجال العلوم الغيبية، وفي مجالات أخرى متعددة.

المفهوم الفرنسي

بدأ استعمال كلمة ثقافة لدى الفرنسيين في عصر الأنوار، ابتداء من القرن الثاني عشر في المعنى الذي لا يزال قريباً من المعنى المتداول اليوم، علماً أن الكلمة كانت متداولة سابقاً في المجال الذي يخص الزراعة وفلاحة الأرض. وقد اشتقها

الفرنسيون من أصلها اللاتيني. وفي بداية استعمالها المجازي كانت دائماً متبوعة بكلمة تحديد الفعل مثل ثقافة الفنون وثقافة الآداب وغيرها. ولم تتحدد من أي مضاف إليها بعد أن بدأت تدل على تكوين الفكر وتربيته وتنقيفه بمعنى شحذه وجعله مرهفاً لاستيعاب المعرفة الانسانية، كما جاء في لسان العرب¹، وإن كانت تخص الفرد دون الجماعة، لتأتي كلمة حضارة أو استجادة الصنائع والفنون لتخص الجماعة دون الفرد². هذا على الأقل من ضمن مدلولات المفاهيم المتأتية من مسار الحضارة العربية الإسلامية؛ وذلك قبل رسو الكلمة على معناها الحديث في الفكر الفرنسي. وفي هذه الفترة تجاوزت الكلمة معنى الفعل أو اتقان الفعل واحترافه، إلى الحال الذي يتمتع به الفكر، بوصفه امتيازاً مخصوصاً لصاحب الفكر النير والمستوعب لمعارف عصره. وقد ظهر هذا المفهوم في قاموس الأكاديمية الفرنسية 1798، عقب الثورة الفرنسية، بالتضاد مع مفهوم الطبيعة، بمعنى أن الثقافة زائدة على الطبيعة، وأن الفكر الطبيعي يفتقد إلى الثقافة، والمثال على ذلك ما قام به ليفي ستروس بعد هذا التحديد بفترة طويلة من مقارنة بين النيء والمطبوخ، النيء يدل على الطبيعة، والمطبوخ يدل على الثقافة. والمطبوخ هو ما يضيفه الانسان على النيء، والثقافة هي ما يضيفه الانسان على الطبيعة. ثقافة المطبوخ مقابل طبيعة النيء³.

¹. ابن منظور، لسان العرب، دار المعارف بمصر.

². ابن خلدون، المقدمة، دار القلم، بيروت.

³. Claude Levy-Strauss, Le cru et le cuit, 1964, Paris.

هذا التعارض بين الطبيعي والثقافي حداً بمتقفي الأنوار أن يركزوا على الثقافة باعتبارها مفهوماً يختص بالجنس البشري؛ باعتبارها حصيلة معارف الانسان وتراكماتها منذ بدايات الفكر الانساني.

وفي أوقات تميز الفرد بثقافته، وباعتبارها الخاصة المميزة للمتصف بها على صعيد المعرفة والأخلاق والجدارة بالثقة، كان تعبير آخر ينقل الدلالة من معناها الفردي إلى المعنى الجماعي والعام، وهو تعبير الحضارة. وإذا كان المفهومان ينتميان إلى الحقل المعرفي ذاته، لدرجة أن استعمالهما بالمعنى نفسه لا يزال موجوداً في الكثير من الكتابات حتى اليوم، إلا أنهما مختلفان في التعبير الدلالي، وإن كانت احدهما الثقافة مستوعبة في الأخرى استيعاب الكل للجزء.

من هنا، انطبعت الثقافة بالمعنى الفردي لتمييز الانسان وللدلالة على نخبويته، وانطبعت الحضارة بالمعنى الجماعي الذي يدل على تميز المجتمع الانساني وتقدمه في المجالات كافة.

المفهوم الألماني

استعمل الالمان، بداية، المفهوم الفرنسي للثقافة، نظراً لتأثير فرنسا الفكري في عصر الأنوار على المحيطين بها، وخصوصاً الألمان. إلا أن هذا التعبير المستعار من الفرنسيين اتخذ وجه مغايرة أكثر حصرية.

كان للتفريق بين ما تعنيه الثقافة في فرنسا والثقافة في ألمانيا ما يدل على اختلاف الواقع الاجتماعي التاريخي بين المجتمعين الفرنسي والألماني. وقد أدى تباين اختلاف الظروف الاجتماعية والاقتصادية والتكون الفكري في المجتمعين إلى اعتبار الثقافة في ألمانيا نتاج الطبقة الوسطى حاملة لواء الفكر والتقدم العلمي في ألمانيا، مقابل تلهي الطبقة البرجوازية الألمانية المتأثرة بمظاهر البذخ الفرنسي وكل ما يدل على الممارسة اليومية التي تحرص على التمييز عن العامة.

من هنا، أخذت كلمة الثقافة دلالات الاهتمام والتنمية الفكرية والأدبية والعلمية والروحية، مقابل كلمة حضارة التي تعني التحضر باعتباره مظهراً سطحياً يشمل على حسن التصرف والتهديب واللياقة ومعرفة كيفية العيش "SAVOIRE VIVRE". وفي هذا التفريق بين الثقافة والحضارة، بين عمق الثقافة وسطحية الحضارة يتجلى ليس التناقض بين الثقافة والحضارة بالمفهوم الألماني فحسب، بل أيضاً، التناقض بين ما أنجزته السيرورة الفكرية في كل من فرنسا وألمانيا. وقد اعتبر دنيس كوش أن هذا التعارض الاجتماعي أدى إلى التعارض القومي¹.

ونظراً للتكوين التاريخي لكل من الأمتين الفرنسية والألمانية، نحا الألمان ناحية اعتماد كلمة ثقافة باعتبارها مفهوماً قومياً، مقابل المفهوم الفرنسي للحضارة باعتبارها مفهوماً كونياً

¹. دنيس كوش، مفهوم الثقافة في العلوم الاجتماعية، المنظمة العربية للترجمة، 2007، بيروت، ص 22. والجدير ذكره ان المعطيات المتعلقة بمفهوم الثقافة وتطور المفهوم مستخلصة من هذا الكتاب.

ناتجاً عن أمة قوية انتدبت نفسها لتقود العالم حضارياً.

على وقع تأثير القومية الألمانية، خلال القرن التاسع عشر، ارتبطت الثقافة بمفهوم الأمة، باعتبارها روح الشعب وخالصة انجازاته الفكرية والعملية. وهي بهذا، تسبق الأمة بمعنى تكوينها السياسي، وتدعو إليها باسم الوعي القومي الناشئ من الثقافة ذاتها، وإن كانت بالمفهوم الألماني، تقتصر على التعبير عن الروح العميقة للشعب الألماني بمعزل عن أي تقدم تقني، إقتصادي مفترض أو ناشئ عن هذه الثقافة. وقد أوصل هذا التصور المفهومي للثقافة الشعب الألماني الى اعتبار نفسه متميزاً كعنصر يمتلك هذه الروح، وبالتالي كان الأساس لتكوين الدولة - الأمة الألمانية، ومن ثم التهيؤ لقيادة العالم. وقد أوصلت هذه الإيديولوجيا ألمانيا إلى خوض حربين عالميتين كانت الثانية قد أوصلتها إلى تدمير شبه كامل.

تجديد المفهوم الفرنسي

بدأ المفهوم الفرنسي يتطور ابتداء من القرن التاسع عشر نتيجة التأثير الألماني. فتخطت الثقافة، نتيجة لذلك، البعد الفردي لتدخل في البعد الجماعي. وبدأت تدخل في تحديد السمات الخاصة للجماعة لتفريقها عن جماعة أخرى، أو الجماعات الأخرى. وقد اكتسبت، فرنسياً، الصفة القومية، من ناحية (ثقافة فرنسية، ثقافة المانية)، والصفة الانسانية، من ناحية أخرى (ثقافة

انسانية). وفي هذا المعنى زال الكثير مما يفرّق بين ثقافة وحضارة.

وإذا كان ثمة تنوع في الثقافة، وهو ما أوضحه الفكر الألماني، ناشئ عن تنوع المجتمعات الانسانية واتصاف كل منها بثقافة خصوصية، كان ثمة توجه فرنسي إلى التركيز على الثقافة الانسانية، وإن كان فيها تفرّعات ثقافية تختص بها مجتمعات متعددة. إلا أن توجه الثقافة هو توجه إنساني. والثقافة الأعلى عليها أن تقود الثقافة الأدنى لتصير الإنسانية، في الأخير، ذات ثقافة واحدة. هذا التوجه ساهم في خلق فكرة الاستعمار وانقاذ الشعوب من ثقافتها "المتدنية" بإكسابها الثقافة الأعلى مرتبة وتحضراً. وهو ما كانت تروّج له النزعة المركزية الأوروبية المؤسسة على هذا التفرّيق بين الأعلى والأدنى، ووجوب قيادة الثقافة الأعلى للعالم.

هذا الاختلاف في النظر إلى مفهوم الثقافة بين الفرنسيين والألمان أثر في النظر إلى مفهوم الثقافة في العلوم الاجتماعية المعاصرة. وقد ظهر هذا التأثير في النظر إلى الثقافة إما باعتبارها مفهوماً تخصصياً أو مفهوماً عاماً، مفهوماً قومياً، أو مفهوماً إنسانياً.

المفهوم العلمي للثقافة

مع بدايات الاهتمام بالعلوم الاجتماعية والانتولوجية (علوم الإنسان)، بدأ مفهوم الثقافة يخرج من المداولات الفلسفية

والمعيارية إلى المداولات الإجرائية، من خلال البحث في تنوع الشعوب واختلافاتها في أنماط عيشها الناشئة أساساً عن اختلاف مجتمعاتها، وبالتالي عن اختلاف ثقافاتهما. وقد كان من موروثة البحث في الشأن الثقافي وجود نظرتين في مسألة الثقافة، النظرة العمومية التي تعطي للثقافة عموميتها والنظرة المخصصة التي تتبدل بالتعدد الثقافي، وإن كان ضمن إطار الوحدة الإنسانية.

إن التعريف الذي لا يزال متداولاً إلى اليوم وضعه ادوارد ب. تايلور في العام 1871. وقد نظر تايلور باعتباره انتروبولوجياً بريطانياً إلى الثقافة أو الحضارة "موضوعة في معناها الانتولوجي الأكثر اتساعاً هي هذا الكل المركب الذي يشمل المعرفة والمعتقدات والفن والاخلاق والقانون والعادات وكل القدرات والعادات الأخرى التي يكتسبها الإنسان بوصفه عضواً في المجتمع"¹.

هذا التعريف يبين أن الثقافة، حسب تايلور، هي ما يمارسه الإنسان في المجتمع، هي إنتاج اجتماعي يفصله باعتباره ناشئاً من الجماعة وللجماعة، ومن تفاصيل الحياة المجتمعية الواعية واللاواعية.

اعتبر بواس، بعد تايلور، أن الاختلاف الأساسي بين المجتمعات هو اختلاف ثقافي لا عنصري. وقد سخر بواس من الفكرة السائدة في عصره التي تربط بين الخصائص الجسمانية والخصائص الذهنية. واعتبر أن التنوع البشري هو المنتج للتنوع

Edward T. Tylor, Primitive culture, J. Murray, 1871, London.¹

الثقافي، وهذا ما أكده ابن خلدون قبل ذلك بأكثر من أربعة قرون. وهذا كله يعني أن لا تباين بيولوجياً بين البشر بل تباين ثقافي، وخصوصاً بين البدائيين والمتحضرين. ومن البديهي أن تكون التباينات الثقافية مكتسبة لا طبيعية.

ولأن الثقافات متنوعة بتنوع المجتمعات، ولأن الحاجات الإنسانية متعددة ومتطورة بتطور المجتمعات نفسها، فلا بد أن تكون الثقافة نسبية، إن كان بالنسبة لتطور كل مجتمع، أو بالنسبة لتنوع المجتمعات وتعددتها. وقد ألمح بواس إلى ذلك في سياق معالجته التطبيقية لموضوعة الثقافة. ونسبية الثقافة تخلص المؤمن بها أو الداعي إلى تبنيتها من النزعة الإيتية المركزية التي تحتم المقارنة بين ثقافة وأخرى، وقياس ثقافة على أخرى انطلاقاً من واحدة بعينها. وقد اعتبر عن حق أن النسبية الثقافية توجب على الدارس تفحص الثقافة التي يدرسها انطلاقاً من ذاتها ودون أي خلفية مسبقة.

منهجية دراسة الثقافة أوصلت بواس إلى خصوصية الثقافة وتميزها عن أي ثقافة أخرى. وإذا كان بواس قد تأثر بالمفهوم التخصيصي للثقافة كما ساد في ألمانيا باعتبارها مؤلفة من عناصر عليها أن تتماسك لصنع وحدتها، فأى عنصر ثقافي لا يمكن فهمه ووضعه في مكانه الصحيح إلا في السياق الثقافي العام. وتعتبر الثقافة عن نفسها بتجليات فكرية وعملية تفصح عن خصائص هذه الثقافة وتؤثر بطريقة واعية ولا واعية في سلوك الأفراد في حياتهم العملية وفي تكوين بنيتهم الذهنية¹.

¹. للمزيد من دراسة أفكار بواس حول هذه المسألة، أنظر:

- كوش، مفهوم الثقافة.. مذكور سابقاً، ص34-41.

لا شك أن هذه النظرة إلى النسبية الثقافية توصل إلى اعتبار كل ثقافة ناشئة بذاتها وملبية لحاجات المجتمع الذي تنتمي إليه. لهذا من الضروري احترام كل الثقافات انطلاقاً من القناعة بتنوعها، وبالتالي العمل على حمايتها من كل تهديد.

المفهوم العلمي للثقافة في فرنسا

بقيت فرنسا حتى بدايات القرن العشرين تنظر إلى الثقافة بمعناها الألماني على أنها الحضارة بمعناها الفرنسي. وقد تم نشر كتاب تايور الثقافة البدائية "Primitive Culture" بمعنى الحضارة البدائية. وبقيت الثقافة طيلة هذه الفترة في تعبير الباحثين الفرنسيين تعني قضايا الفكر، ومختصة بالخبذة وبصفتها الفردية.

هذا الاختلاف بين المفهومين، الألماني والفرنسي، جعل الفرنسيين يتبنون مفهوم الحضارة باعتباره شأناً كونياً يحملون هم لواء تعميمه على العالم أجمع باسم التمدن واستعمار الأرض، أي تعميمها حسب مصطلحاتهم. ولم يظهر الاهتمام بالثقافة بمعناها الألماني إلا في الثلاثينيات مع ظهور الانتولوجيا الفرنسية التي كان عليها وعلى الباحثين فيها إيجاد المفاهيم والمصطلحات الخاصة بها، ومنها مفهوم الثقافة، وإن بقي هذا المفهوم مختلطاً بمفهوم الحضارة حتى منتصف القرن العشرين.

ساهم دوركايم من خلال أبحاثه الميدانية في ترسيخ علم

الاجتماع في فرنسا وفي مجلته المتخصصة حوليات الاجتماعيات الاجتماعية "L'année sociologique"، ومنها دخل في مجال الانتولوجيا. وكان يستعمل كلمة حضارة بالمعنى الثقافي. وكانت الظواهر الاجتماعية بالنسبة إليه ذات محتوى ثقافي. وبهذا المعنى أقر بتعدد الحضارات دون أن يعني ذلك تخليه عن وحدة الحضارة الإنسانية، بما أنها إنتاج إنساني تساهم كل حضارة مخصصة بها. وقد صرح مارسيل موس (ابن شقيقته) وكان متعاوناً معه في أبحاثه أن أي حضارة هي نتاج مجتمعي، هي مجموع ظواهر الاجتماعية، ولا وجود لما يسمى شعوب جاهلة أو بلا حضارة أو طبيعية. وقد أظهر دوركايم وموس، في 1902، في كتابهما بعض أشكال التصنيف البدائية de quelques formes primitives de la classification أن البدائيين يتمتعون بقدرة كاملة على التفكير المنطقي.

كان دوركايم ينطلق من أولية المجتمع على الفرد. ويعتبر أن كل مجتمع يحمل وعياً جمعياً يتعالى على الأفراد. والوعي الجمعي ما هو، حسب الباحثين الألمان، إلا الثقافة المجتمعية، ويتضمن مجمل العادات والتقاليد والأعراف والقيم والمشاعر المشتركة بين كل أفراد المجتمع. وهذا المضمون لا يختلف عن مفهوم تايلور للثقافة ولا عن المفهوم الألماني لها، والوعي الجمعي، حسب دوركايم، هو الذي يحقق وحدة المجتمع وتماسكه.

الثقافة خارج فرنسا

لم يخرج مالنوفسكي عن الإطار العام في تحديد مفهوم الثقافة، وإن اعتبر أن الحاجة هي الدافع إلى التكوين الثقافي للمجتمعات الإنسانية. ويقول أن وظيفة الثقافة بعناصرها هي تلبية حاجات الإنسان عن طريق خلق المؤسسات التي تلبى الحاجات الإنسانية. وعليه، حسب مالنوفسكي، لا معنى لأي ثقافة مجتمعية بدون المؤسسات التي تعبر عملياً، وبالممارسة، عن العناصر الثقافية.

في الولايات المتحدة أخذ المفهوم شكل ومضمون المفهوم الثقافي الأوروبي، وإن بطريقة تحاول أن تظهر الثقافة على أنها متماسكة وقوية بعناصرها التي عليها أن تحفظ دائماً هذا التماسك. وهو التماسك الذي عليه أن يبقى مع كل أنواع التغيير التي يمكن أن تصيب العناصر الثقافية ذاتها. ولا يمكن الاشتغال على هذا النحو إلا من خلال عمل المؤسسات التي عليها أن تحافظ على تماسك هذه العناصر، وخصوصاً المؤسسات التربوية. وهذه العناصر بمؤسساتها تمد الأفراد بما عليهم فعله في ممارستهم اليومية في وعيهم ولا وعيهم.

تعتبر مارغريت ميد أن النقل الثقافي عبر الأجيال يتم عن طريق التربية حيث يتشرب الفرد هذا النموذج الثقافي عن طريق نظام كامل من الأوامر والنواهي والحوافز الظاهرة والمضمرة توصل به إلى تمثل المبادئ الأساسية للثقافة التي يتربى في كنفها.

الثقافة في هذه الحال تنسب إلى الذين يعيشونها، وفيها تفاعل متواصل بينها وبين الفرد بحيث لا يمكن تصور أحدهما دون الآخر. والفرد هنا، هو ما يعنيه كإمكانية اجتماعية من خلال تفاعله مع المجتمع الذي ينتمي إليه. وهذا ما أدى برالف لينتون إلى اعتبار الشخصية الاجتماعية الشخصية الأساسية المحددة بالثقافة التي ينتمي إليها الفرد. وما يختلف بين ثقافة وأخرى هو ما تتميز به الشخصية الاجتماعية عن شخصية اجتماعية أخرى. والشخصية الاجتماعية الأساسية هي الأساس الثقافي للشخصية الفردية المكتسبة عن طريق النظام التربوي والتنشئة الاجتماعية في أي مجتمع.

رغم اهتمامات الانثروبولوجيا بالمسألة الثقافية، خصوصاً في أميركا، ظل اهتمام الفرنسيين بهذا التوجه إلى أن جاء كلود ليفي ستروس ليبين أن الثقافة كلّ. فهي مجموع أنساق رمزية تنصدره اللغة وقواعد الزواج والعلاقات الاقتصادية والفن والعلم والدين. وهي تهدف إلى التعبير عن بعض أوجه الحياة الطبيعية والاجتماعية والعلاقات التي تربط بين ما هو طبيعي بما هو اجتماعي، بالإضافة إلى العلاقات التي تربط الأنساق الرمزية ذاتها¹.

بقي علماء الاجتماع والانثروبولوجيا يعالجون المسألة الثقافية من جوانب متعددة كان أهمها الثقافة الفرعية التي تنسب إلى جماعات أو إثنيات في مجتمعات شديدة التنوع والتعدد

¹. كوش، مفهوم الثقافة، مذكور سابقاً، ص78.

الثقافي. ومن الباحثين من تحدث عن ثقافات فرعية تخص الطبقات الاجتماعية والمثليين والفقراء، وإن كان يؤلف بين هؤلاء جميعاً ثقافة المجتمع الشاملة. كما أعطى بعض علماء الاجتماع لمفهوم التنشئة الاجتماعية الأولوية في عملية انخراط الفرد في المجتمع عبر تشربه العناصر الثقافية المتشكلة في المجتمع الذي ينتمي إليه، أو المجموعة الاجتماعية الإثنية والدينية أو غيرها. ويمكن لهذه العناصر أن تكون خاصة بكل مجموعة، كما يمكن لبعضها أيضاً أن تكون منبثقة من ثقافة المجتمع بشموليته. وقد أعطى دوركايم لمسألة التنشئة الاجتماعية الأهمية القصوى في نقل مجموعة المعايير الاجتماعية والثقافية التي تؤمن التضامن بين أعضاء المجتمع مع الشعور بالإلزام تجاه تبني هذه القيم والمعايير.

وأعطى تالكوت بارسونز، عالم الاجتماع الأميركي للتنشئة الاجتماعية الأهمية أيضاً لأنها تعمل إما على تأمين الانخراط السليم في المجتمع أو الانحراف.

أما بيتر بيرغر وتوماس لوغمان فقد اعتبرا أن ثمة ما يسمى بالتنشئة الاجتماعية الأولية والثانوية. ومجرى الحياة يعطي لكل منهما التأثير والتأثير في الأخرى ويعتبران أن التنشئة الاجتماعية هي صيرورة دائمة في حياة الفرد.

إلا أن التعريف الأكثر شمولية وإحاطة للثقافة هو ذلك الذي أعطاه غي روشيه حيث يعتبر أن الثقافة " هي مجموع من العناصر له علاقة بطرق التفكير والشعور والفعل، وهي طرق قد

صيغت تقريباً في قواعد واضحة والتي - كون جمع من الأشخاص قد اكتسبها وتعلمها وشارك فيها - تستخدم بصورة موضوعية ورمزية في آن معاً، من أجل تكوين هؤلاء الأشخاص في جماعة خاصة ومميزة¹.

أما أكثر التعاريف اختصاراً ودلالة هو الذي يعرف الثقافة على أنها ما يعرفه ويمارسه الانسان لحظة الحاجة إليه بعد أن ينسى كل شيء².

الثقافة والتثاقف

خرج الباحثون الأميركيون في ثلاثينيات القرن العشرين إلى وضع مفهوم للتثاقف يقول بأنه "مجموع الظواهر الناتجة عن تماس موصول ومباشر بين مجموعات أفراد ذوي ثقافات مختلفة تؤدي إلى تغيرات في العناصر الثقافية الأولى الخاصة بإحدى المجموعتين أو كليهما³". وهذا المفهوم يتحدد بهذا التعريف على أنه غير التغير الثقافي، ولا يعني الاستيعاب أو الانتشار. وهذا يعني أيضاً، أن هذه الدلالات تعبر عن أجزاء من عملية التثاقف.

¹ . غي روشيه، مقدمة في علم الاجتماع العام، الفعل الاجتماعي، الطبعة الثانية، مكتبة الفقيه، 2002، بيروت، ص198.

² . للمزيد من التفصيل حول مفهوم الثقافة والمقاربات المتعددة للثقافة، أنظر: - عبد الغني عماد، سوسولوجيا الثقافة، مركز دراسات الوحدة العربية، 2006 بيروت، ص27-113.

³ . كوش، مفهوم الثقافة، مذكور سابقاً، ص 93.

وعمليات التماس الثقافي التي ينشأ عنها ما يعني الثقاف (أي نشوء التفاعل وتداعياته) تكون بين مجموعات بأكملها أي ثقافات بأكملها أو بين ثقافات ومجموعات من ثقافات أخرى. ويمكن أن يكون تفاعلاً ودياً أو عدوانياً أو بين مجموعات ذات ثقافات متماثلة في تعقيدها وفي تماسكها أو بين هذه وثقافات أكثر أو أقل تماسكاً وتعقيداً.

في عملية الثقاف، إذن، تظهر بوضوح عمليات الهيمنة والتبعية التي يمكن أن تنشأ بين ثقافة وثقافة، أو بين ثقافة متماسكة وقوية وثقافات فرعية ناشئة ضمن ثقافة عمومية هشة وضعيفة. كما يفرض منطق التناقض انتقاء عناصر من الثقافة المؤثرة يمكن أن تندمج في العناصر الثقافية الأصلية، كما يمكن أن تحل مكان عناصر منها، وما يمكن أن ينشأ عن ذلك من سرعة تبني العناصر المتبناة من الثقافة المؤثرة، أو مقاومة هذا التبني في عملية الثقاف، أو محاولة التأثير في الثقافة المؤثرة بما يمكن أن يسمى بالتناقض المضاد¹.

وعليه، اتجه النظر في مسألة التناقض إلى التأكيد أن العملية لا تحصل بشكل غير مشروط من ثقافة لثقافة أخرى. بل تتم من خلال انتقاء عناصر محدودة تتقبلها الثقافة الآخذة. وهذا يعني أن من المستحيل حلول ثقافة مكان ثقافة أخرى، بل ما يحصل هو ما تتقبله الثقافة، وإن حولت بهذا النقبل ثقافتها إلى ثقافة هجينة لا هي بالأصلية الهاضمة لعناصر من ثقافات

¹. كوش، مفهوم الثقافة، مذكور سابقاً، ص 95

الأخرين ولا هي بالثقافة المؤثرة.

في هذا المجال اقترح هرسكوفيتز فكرة "إعادة التأويل" التي تعني الصيرورة التي تُسند بها دلالات قديمة إلى عناصر جديدة أو التي تغير بها قيم جديدة الدلالة الثقافية التي كانت لأشكال قديمة¹.

لا يمكن لعملية التثاقف أن تحصل باتجاه واحد، إذ لا وجود لثقافة مانحة بالكامل ولا لثقافة متلقية بالكامل. وقد وضع روجيه باستيد نماذج ثلاثة للتثاقف، سياسي وثقافي واجتماعي؛ السياسي يمثل أوضاعاً تتراوح بين العفوية المنظمة والمخطط لها، والثقافي يمثل التجانس أو عدمه، والاجتماعي يتمثل في الانفتاح أو الانغلاق بين المجتمعات المتماصة أو المتثاقفة.

البحث في مسألة التثاقف يفرض البحث في مسألة الهيمنة وعلاقتها بالتثاقف. لا شك أن الثقافة الضعيفة المهيمن عليها لها مواردها الثقافية كما لها القدرة على إعادة التأويل الثقافي، حسب تعبير هرزكوفيتش، لما يُفرض عليها ليتناسب ويتكيف مع عناصرها.

حسب كارل ماركس وماكس فيبر، في كل مجتمع تراتب ثقافي. فالطبقة المسيطرة هي دائماً ذات ثقافة مهيمنة متأتية من موقع الطبقة الاجتماعي والسياسي، وليس من تميز ثقافي. وهذا يعني أن المنافسة بين الثقافات على المستوى الطبقي، داخل المجتمع، كما بين المجتمعات، ناشئ عن المصالح الطبقية

¹. المصدر نفسه، ص 96

والمجتمعية التي تعطي لكل ثقافة، فرعية كانت أو شمولية، قوتها الخاصة.

بهذا المعنى، الثقافة المهيمن عليها ثقافة هشّة وضعيفة ولكنها ليست تابعة كلياً. وهي مضطّرة، لضرورات اجتماعية، اقتصادية وسياسية، أن تأخذ من الثقافة المهيمنة، إذ إنها بحاجة ماسة إلى عناصر ثقافية مادية ولا مادية، حسب الزمان والمكان، من ناحية؛ ومولعة كثقافة مغلوبة، حسب تعبير ابن خلدون، ومهيمن عليها، بالإقتداء بالغالب، وإن كان الغالب أو المهيمن يقتدي أيضاً بالمغلوب وإن بدرجة أقل. وبهذا المعنى لا يمكن لثقافة مهيمنة أن تفرض نفسها على ثقافة مهيمن عليها. كما أن الهيمنة لا تستقر، بل هي في حراك دائم مصحوب بعمليات تلقين يكون فيها التأثير متبادلاً أحياناً، وغير مقبول أحياناً أخرى. ومن المهم أيضاً دراسة تغيرات الثقافة المهيمن عليها وكيفية إعادة تشكيلها تحت سلطة الهيمنة¹.

الثقافة والهوية

لا يمكن الكلام على الثقافة بمعزل عن الهوية. فالمفهوم مترابطان دون تطابق. إذ يمكن للثقافة أن تعمل دون وعي للهوية. كما يمكن للهوية أن تصنع ثقافتها أو تعدل في

¹. للتفصيل حول عمليات التثاقف والهيمنة في الثقافة، أنظر:

- كوش، مفهوم الثقافة، مذکور سابقاً، ص 92-118.
- عماد، سوسيولوجيا الثقافة، مذکور سابقاً، ص 110-112.

عناصرها. وإذا كانت الثقافة تبنى بأنماط تفكير وممارسات واعية ولا واعية، فإن الهوية انتماء واع ومدرك. وهي باعتبارها هوية ثقافية، هوية اجتماعية أيضاً؛ بل إن الهوية الثقافية متضمنة في الهوية المجتمعية. هذه الهوية تعمل على ربط الفرد في محيطه الاجتماعي. هي، إذن، تعني الانتماء إلى الروابط الأولية للفرد في جنسه وعمره ونسبه وفئته القرابية الأهلية والدينية بما يسمى الانتماء الأهلي للإنسان؛ وهو الانتماء الذي لا إرادة له فيه ولا حول. والهوية، بهذا المعنى، تجعل الفرد محددًا لموقفه في السياق الاجتماعي، وتجعل الآخرين قادرين على تحديد موضعه اجتماعياً.

هذا على مستوى الفرد باعتباره كائناً اجتماعياً. أما الهوية المجتمعية فهي لكل مجموعة لها موقعها ضمن الكل الاجتماعي. وهي لذلك يمكن أن تحدد مواصفات وخصائص المجموعة ضمن الكل من ناحية، وهي بهذا المعنى متماسكة تجاه الآخر؛ وهي تحدد نفسها تجاه الآخر باعتباره آخر ضمن الكل نفسه. فهي إذن تبدو وكأنها أداة تصنيف بين الأنا / نحن والآخر المختلف على أي صعيد كان.

في الهوية الثقافية انتماءان؛ الأول، الانتماء الأولي للإنسان. والإنسان هنا، ليس له أي إرادة في هذا الانتماء، أعطياه صفة الانتماء الأهلي. وهو انتماء ثابت لا يحول ولا يزول. والانتماء الثاني، هو ما يعرف بالانتماء الاجتماعي ذي المرجعية المبنية على الميراث الثقافي المبني اجتماعياً. وإذا كان هذا الانتماء مفروضاً على الفرد اجتماعياً باعتباره ينتمي إلى هذا

المجتمع وإلى هذه الثقافة، فإن هذا يعني أيضاً أن الهوية سابقة على وجود الفرد. وهي كذلك فعلاً. لذلك ينسب الفرد إلى هوية ثقافية وإلى مجتمع بعينه محدد بخصائصه الثقافية وبهويته المميزة¹.

تعرضت النظرة إلى الهوية الثقافية، على النحو المذكور، للنقد، لأنها تنظر إلى الهوية من خلال مواصفاتها، ما يشي باستقرارها وثباتها. بينما الهوية هي شعور بالانتماء، ووعي هذا الانتماء على أنه لجماعة فيها من الواقع، وفيها ما هو متخيل. وما هو مهم في هذا الانتماء هو ما يتم تشييده في وعي الأفراد لواقعهم الاجتماعي، وما يحتويه بالفعل؛ ما يعني تفاوت الوعي واختلافه بين منتم وآخر.

إذا كانت هذه النظرة تحصر فكرة الانتماء في الوعي الفردي، ما يعني تغير الفكرة بتغير الوعي، فإن الهوية الثقافية ليست بهذا القدر من التغير الخاضع لوعي الأفراد، كما أنها ليست في الوقت نفسه ثابتة ومستقرة إلى درجة الجمود.

إن بناء الهوية يحصل في المجتمع وفي واقعه الاجتماعي- التاريخي. وبناء الهوية ينمو ويتطور في علاقات دينامية وتقابلية بين المجموعات التي يتشكل منها المجتمع، إثنياً ودينياً وطائفيًا ومناطقياً وطبقياً. ولا يمكن فهم الهوية الثقافية إلا من خلال تجلياتها العلائقية بين المجموعات الاجتماعية الأتنية

¹ . للتفصيل حول مواصفات المجتمع الأهلي والمجتمع المدني، أنظر:

- عاطف عطيه، الدولة المؤجلة، دار أمواج ومكتبة بيسان، 2000،

بيروت، ص123-154

والدينية والطائفية...

وبهذا المعنى، حسب بارت¹، ليست الهوية مجموعة مميزاتها وعناصرها فحسب، بل هي بالإضافة إلى ذلك، ما يستعمله أفراد المجموعة ليدلوا على تمايزهم الثقافي تجاه الآخرين، وفي أوقات وظروف محددة. فاختلاف الهوية لا ينشأ فقط عن الاختلاف الثقافي، بل ينشأ أيضاً، باعتباره اختلافاً، وبشكل مباشر، عن التفاعلات والتميزات التي تنشأ بين المجموعات في الممارسة العملية للحياة اليومية، وفي المفاصل الأساسية التي تحتم الرجوع إلى هذه التمايزات والاختلافات، وعلى المستويات كافة.

وهذا يعني حسب بارت أيضاً، أن الهوية تبنى ويعاد بناؤها بشكل مستمر في مجرى الحياة العملية. وهي تحدد دوماً بموجب علاقتها مع الآخر، أو مع هوية أخرى. والعلاقة هذه تنتج تعريفاً متجدداً للهوية من خلال علاقة جدلية تربط الهوية المعنية بالآخر.

في حال التماس بين الهويات، فإن الهوية الذاتية لأي مجموعة تكون إما متفوقة على الهويات الأخرى عدداً وسلطة وموقفاً، أو أقل تفوقاً. والهوية صاحبة السلطة، تضع بقية الهويات في موقع أدنى، وفي موقع الاختلاف. والاختلاف هذا، يجعل ذوي الهويات الأضعف ينظرون إلى هوياتهم على أنها هويات سالبة.

¹ . للتفصيل حول آراء فردريك بارت حول مسألة الهوية والثقافة، أنظر:

- كوش، مفهوم الثقافة، مذكور سابقاً، ص 152-154.

وفي هذه الحالة تسيطر على هؤلاء مشاعر احتقار الذات وتبخيسها بتماشيهم القسري مع نظرة الهوية المهيمنة، وبالتالي تقريباً منها وتماهياً معها.

الهوية إذن، هي نتاج صراعات اجتماعية من حيث ديناميتها الناشئة من العلاقات المجتمعية غير المتساوية أصلاً، ومتفاوتة التأثير والتأثير. والذين يمارسون السلطة، على أي وجه كانت، يطلقون التعريفات، ويحددون المواقع لهم وللآخرين. وبالتالي لهم سلطة تقسيم الفضاء المجتمعي، وفي إضفاء الخصائص والمميزات باعتبارها هويات مخصوصة بالمجموعات.

على هذا الأساس يصنف الأميركيون أنفسهم انطلاقاً مما يراه الأقوى والمهيمن في المجتمع الأميركي. والأقوى في هذا المجتمع هم "الواسب" (البيض الانكلوساكسون البروتستانت). هؤلاء يطلقون هذا الاسم على أنفسهم بينما الآخرون: إما ملونون أو أصحاب أعراق مختلفة. وبهذا التصنيف يعتبر الملونون والمنتمون إلى أعراق مختلفة آخرين خارج مرجع الهوية الأميركية، بينما الواسب هم الأميركيون فعلاً.

هذا التصنيف يضع الانتديات على هامش المجتمع بموجب مميزات ثقافية تجعل منها أقلية بموجب النظرة المهيمنة. وهي النظرة التي تعتبر أن الأقليات، بصفتهن هذه، غير جديرة بالمشاركة في قيادة المجتمع. والاختلاف، هنا، مبرر لإقصاء أصحاب الهويات المتميزة ولتبرير سلطة الهوية المهيمنة. ولا تأتي

الاعترافات بالخصوصيات إلا في المرتبة الثانية وفي حالة تبعية للهوية المهيمنة.

كل ما يتعلق هنا بمفهوم الهوية يبقى في إطار المعالجة من خلال دينامية العلاقات الاجتماعية وصيرورتها الدائمة. لذلك من الصعب على علم الاجتماع، كما على أي علم آخر، أن يصوغ تعريفاً واضحاً ومحدداً عن الهوية أو ماهيتها. ذلك أن على هذه العلوم الاجتماعية، والعلوم الأخرى، تفسير وتحليل صيرورات التماهي والتقابل بين الهويات والمنطق الاجتماعي الذي يحدد ويصنف ويرتب ما ينشأ عن العلاقات الاجتماعية في حركيتها الدائمة في كل ما يتعلق بمسألة الهوية.

أصبحت الهوية في الدولة الحديثة معرفة للدولة. وأخذت الهوية في الدولة تعريفها المخصوص بالدولة. ومن هنا اتصافها بهويتها الثقافية المحددة بالإضافة إلى هويتها المجتمعية؛ أو هويتها المتعددة مع وجود هوية واحدة مهيمنة تنصف بها الدولة. ويعبر عن هذا التوجه بإيجاد بطاقة الهوية غير القابلة للتزوير، ويسعى المواطنون إلى الحصول عليها بصرف النظر إذا كانت تعبر فعلاً عن انتماءاتهم. وضمن هذا الانتماء الجامع يمكن أن تلحظ الهوية انتماءات فرعية مثل تحديد الطائفة أو المنطقة بما يتوافق أو يتعارض مع تطلعات الفرد أو توجهه.

إلا أن الهوية لا يمكن أن تختصر في توجه وحيد. والفرد يستوعب بكل سهولة تعدد مرجعيات هويته. فممكن للفرد أن يعرف نفسه بأنه أستاذ جامعي، محام أو طبيب أو عامل، أو

لبناني، عربي الانتماء أو غيره، وينتمي إلى هذا الحزب السياسي أو ذلك، وعضو في جمعية حماية البيئة أو غيرها، دون أن يشعر بأي تناقض بين هذه الانتماءات جميعاً. ولا يشعر بأي أزمة إلا في حال تناقض داخلي يعيشه في المفاصل الأساسية التي يتضارب فيها عنصران أساسيان، أو أكثر، في تشكيل هويته.

الفصل الثاني العرب والعملة البعد الثقافي

يتوجه العالم، اليوم، وجهة واضحة المعالم، بيّنة الغاية. وهي وجهة تُظهر أن البشر، جميعاً، محكومون، أدركوا ذلك أم لم يدركوا، بمنطق جديد، وبوسائل جديدة، لم يظهرها، حتى ثمانينيات القرن العشرين، بهذا المظهر وبهذا التوجه. ذلك أن الفترة السابقة على هذا التاريخ كانت محكومة بمنطق آخر وبتوجه آخر اصطلح على تسميتهما بفترة الاستعمار المباشر، ومن ثم غير المباشر، كانت مفاعيله قد عملت، ولا تزال آثار هذا العمل ماثلة إلى اليوم، على تقسيم العالم إلى معسكرات ومناطق نفوذ، وأسفرت عن تطور لا متكافئ بين دول مستعمرة اغتنت وتقدمت من خلال تطورها الداخلي، من جهة؛ ومن خلال علاقات الهيمنة والاستغلال التي مارستها على مجتمعات ودول مستعمرة اصطلح على تسميتها بالعالم الثالث، من جهة ثانية.

عالم اليوم

إلا أن هذا الاستعمار المباشر بدأ بالانحسار، مع نهاية الحرب العالمية الثانية، ليتحول إلى علاقات تبعية وسيطرة جعل العالم ينقسم إلى معسكرات وتكتلات، برز منها معسكران إثنان تحت عنوانين رئيسيين: المعسكر الغربي الليبرالي (الرأسمالي)، والمعسكر الشرقي الاشتراكي (الشيوعي)، وما بينهما دول حديثة النشأة تتكئ على هذا أو ذاك من المعسكرين لتنهض بما يمكن النهوض به في مجتمعاتها، أو تعمل على الافادة من متغيرات السياسة الدولية لتبني نواتها خارج المعسكرين المتقابلين. واصطلح على تسمية الدول التي اتجهت هذه الوجهة بتكتل عدم الانحياز.

الفرق بين عصر الاستعمار والعصر المعولم واضح، وخصوصاً بعد أفول القرن العشرين. فعصر الاستعمار معلوم في نشأته، محدد في وجهته، وبيّن في أهدافه: العقلانية والبحث العلمي، الثورة الصناعية، مصادر الطاقة والمواد الأولية، أسواق وتصريف انتاج، غنى وأرباح تعمل على تسريع الثورة في شتى المجالات، ورفع الكفاءة الصناعية لرفع جودة الانتاج وفتح الآفاق الجديدة للصناعات، منافسة بين الدول الصناعية في أوروبا وخارجها، وصول حدة المنافسة إلى عنق الزجاجة، انفجار في حربين عالميتين قضى على كل ما خلفته الثورة الصناعية في أوروبا، أو كادت، على الأقل من الناحية المادية؛ بروز قوتين جديدتين واستبدال عصر الاستعمار المباشر بعصر توازن الرعب

النووي، انهيار الاتحاد السوفياتي وبروز الولايات المتحدة كقوة عظمى وحيدة في العالم.

المنطق المعولم

هذا التوجه الجديد ألقى على الولايات المتحدة سلوكاً جديداً أنتج بدوره ما يمكن تسميته بالمنطق المعولم. وهو المنطق الذي تبلور بمعالمه الأساسية بعد أن وجدت الولايات المتحدة نفسها وحيدة في الساحة الدولية، إقتصادياً وإعلامياً وتقنياً وعسكرياً، وحتى سياسياً باعتبار أن حامل لواء الاقتصاد والإعلام والسلاح، والقوة بشكل عام، هو حامل لواء السياسة. بهذا المعنى انتصرت الليبرالية بمعناها الواسع. وظهرت الرأسمالية وكأنها وحدها صاحبة المنطق الحق. وظهرت الولايات المتحدة في هذا المنظار وكأنها قائدة العالم الجديد بلا منازع أو منافس. هذا المنطق الجديد حدّد بدوره، وبشكل أكثر بروزاً، وأكثر وضوحاً، التوجه الذي اتجهته الولايات المتحدة في تعاملها مع العالم. فاعتبرت أن ثمة نظاماً عالمياً جديداً تعمل على بلورته وترسيخه يطول العالم بأسره، ويؤمن مصالحه، يبدأ بالاقتصاد والإعلام ليصل إلى ترسيخ ثقافة مؤتلفة واحدة ذات وجهة منسجمة ومتناغمة بتأثير الاقتصاد المعبر عنه بالشركات المتعددة الجنسيات، والإعلام الذي ملأ الفضاء العالمي بتوجه مدرّوس يرمي العالم بأسره، وعلى امتداد حدوده، وجهاته، بأفكار وآراء وبرامج؛ فيحيله بذلك، إلى مسرح مفتوح للعمليات الأميركية، وفي

الميادين كافة، وإلى أفواه وذهنيات تستهلك ما تنتجه الولايات المتحدة وما تسمح بانتاجه، وتقتني ما تصدره شركاتها الأخطبوطية الامتداد، وتحوله إلى عالم ثان لا همّ له إلا العمل الذي عليه أن يسخره لخدمة الانتاج المعولم. ولا فرق في هذا العالم بين غني وفقير إلا بدرجة قربه، أو بعده، عن قمة الهرم التي تتربع عليها أميركا، وتتسلسل في الترتيب الدول الأقرب إليها اقتصادياً وسياسياً واعلامياً، ومن ثم الأقل قرباً، وصولاً إلى القاعدة.

العولمة التي يكثر الحديث عنها اليوم هي ما يتم تداوله. والعولمة اليوم هي محمول، إذ لا عولمة في فراغ، أو في المطلق. والحامل هي الولايات المتحدة. إذن، لا بد للعولمة أن تكون على صورة الولايات المتحدة ومثالها. وهنا لا بد من التأكيد على مسألة في غاية الأهمية، وهي أن الليبرالية إذا تحولت إلى رأسمالية مفرطة ومستغلة في عصري الاستعمار، فإنها وصلت في نهايات القرن الماضي وبدايات هذا القرن، وعلى يد أميركا بالذات، إلى رأسمالية متوحشة نقلت الليبرالية ليس إلى أقصى درجات الامبريالية فحسب، بل إلى نمط من الامبراطورية التي لا ترى نهاية لحدود توجهها، أو لمدى تدخلها. ذلك ان المنطق الامبراطوري نفسه يفرض على شاغل هذا الموقع، وصاحب هذا المنطق، أن يكون حاكماً بأمره، وقادراً على استعمال الصلاحية المطلقة في التخطيط والتنفيذ، وفي فعل ما يراه مناسباً في توجهه، ومنسجماً مع استراتيجيته، وموافقاً لمنطقه الذي لا يرى إلا ما يصب في هذا التوجه بكل عناصره. وبهذا المنطق يصبح أي

مكان في العالم المدى الحيوي للولايات المتحدة. وعليه، فإنها تنظر إلى أي توجه مغاير، وتعامله، على أنه معرقل للاستراتيجية الأميركية، ومهدد لمصالحها. ولا يهم، هنا، موقع المعرقل الجغرافي، او نوعية نظامه السياسي. كما لا يهم منطقتا الحدود الآمنة والمعترف بها دولياً، والسيادة القومية، والاستقلال والمفاهيم الأخرى التي أصبحت من مخلفات عهود سبقت. وأضحت مفاهيم جديدة عناصر تداول، ليس أقلها، أو آخرها، مفاهيم تقرير المصير وحقوق الانسان والديموقراطية، وحقوق الشعوب في التعبير عن مصالحها، واستبدال الدول القومية أو الوطنية بالشعوب وعصبية القرباة والالتنيات والطوائف والمذاهب، واستصدار القوانين التي ترعى حق المجموعات الاجتماعية والفئات والعناصر في تقرير مصيرها وإن كانت ضمن مجتمع متنوع، أو منخرطة في مشروع دولة لا تزال قيد التشكل بالمعنى الحديث الذي عرفته أوروبا منذ بدايات الثورة الصناعية.

هذه المفاهيم، على أهميتها، لتشكيل الدولة الحديثة والمجتمع الحديث في العالم العربي، وفي أماكن كثيرة من العالم، لم تظهر على هذا الشكل الذي تريده أميركا إلا في عصر العولمة. وهو الشكل الذي تعول عليه ليخدم مصالحها وتوجهها. فيكون العالم، حسب هذا التوجه، سهل الانقياد للاستراتيجية الأميركية اقتصادياً وإعلامياً وثقافياً... وسياسياً أيضاً، من خلال نشر ثقافة الاستهلاك السريع للمنتجات المعولمة عن طريق التأثير المباشر بما تنشره وسائل الاعلام والفضائيات والتكنولوجيا الحديثة، وصولاً إلى نشر وترسيخ ثقافة العولمة بكل عناصرها

دون أية إمكانية للمقاومة، أو على الأقل، للثبات في الموقع الذي يحفظ لهذه البلدان مكاناً لها في هذا العالم. وثقافة العولمة ما هي في الأخير إلا الطريق السريع لنشر واعتماد السياسة الأميركية في العالم، وصولاً إلى التصديق على النظام العالمي الجديد بقيادة الولايات المتحدة.

العولمة المفروضة

ما يميز التوجه المعولم اليوم، العولمة، عن تنازع الجبارين الذي طبع الثلث الثاني من القرن العشرين، العجز عن اختيار عدم الانحياز. العالم كله داخل اللعبة، شاء ذلك أم أبى. عولمة اليوم مختلفة عن الاستعمار القديم بكل أشكاله. فهي نمط حياة بكل عناصر الحياة الإنسانية بعلاقاتها وتفاعلاتها وصراعاتها والاختيارات المحتملة فيها. دخلت دون ارادة منا، الى أكثر نواحينا حميمية، وخصوصية، الى ذهنيتنا وطريقة تعاملنا اليومي مع ذواتنا قبل أن تكون مع الآخرين، القريبين منا والبعيدين، الى مخادعنا واماكن انفرادنا والى ممارساتنا اليومية والعملية في حياتنا.

لم تترك لنا العولمة إلا الاستطاعة على الاحتجاج والتعبير عن عدم الرضى عما يمكن ان يظهر من مفاعيل المنطق المعولم، وخصوصاً في مجال الاعلام والموضة والمطبخ، وفي أمور العنف والجنس والعلاقات الانسانية المختلطة

والمحدثنة؛ إضافة الى ما يمكن أن يفتح أعيننا حول ما يحصل في عالم اليوم على المستويات كافة، وخصوصاً في مجال الاستبداد والطغيان وانتهاك حقوق الانسان والجريمة وطرق المعاملة مع المرأة والطفل، وغيرها من القضايا الساخنة؛ بما يتنافى مع معتقداتنا وتقاليدنا وعاداتنا، أو بما يتعارض مع طريقة تعاملنا السياسي بعناصره كافة، من مسألة تداول السلطة والديمقراطية والحرية والمساواة وكيفية النظر الى المختلف إن كان على المستوى الديني أو المذهبي، السياسي أو العائلي وغيرها من ضروب الاختلاف. ولا يبقى الامر على سبيل الاطلاع، بل يفتح المنافذ على المقارنة والمفاضلة اللتين توصلان الى أماكن أخرى ليست في كل الاحوال لصالحنا.

ميزة العولمة أنها لا توسع مجالات الاختيار. فإما علينا اللحاق بالمنطق المعولم على الصورة التي تراها أميركا، وهنا لا بأس من الاتكاء عليها للمساعدة في شتى ظروف حياتنا لنبقى كما كنا دائماً، في موقع التابع والفاقد لأية امكانية للإستقلال، أو على الأقل لبناء الشخصية المستقلة؛ وإما علينا رفض هذا المنطق ومواجهته بضروب شتى من النضال دخلت جميعها في ما اصطلح على تسميته بممانعة المنطق المعولم على الطريقة الأميركية، وهي الممانعة التي مارستها، أو حاولت، دول رفضت الخضوع للمنطق الأميركي. فتحولت الممانعة، بالمنطق نفسه، إلى مروق. وتحولت الدول الممانعة الى "الدول المارقة" التي تستحق العقاب¹. وحق العقاب الذي أعطته الولايات المتحدة

¹. أنظر في هذا الخصوص:

لنفسها ساهم في ترسيخ هيمنتها وبسط نفوذها بالقوة المسلحة على أماكن كثيرة من العالم ما كان لها أن تصل إليها بغير هذه الذريعة المضافة الى ذريعة نشر الديمقراطية وحقوق الشعوب في تقرير مصيرها بالطريقة التي تراها الولايات المتحدة. وهما ذريعتان استطاعت من خلالهما، ليس فقط احتلال بلدان أو تغيير حكومات، بل عملت أيضاً على خلق تناقضات وتوترات أراحتها من الكثير من العمليات العسكرية، وإن فتحت، بالمقابل، مستودعات أسلحتها المتراكمة لتزويد المتقاتلين، ومن الأطراف المتقابلة، بشتى أنواع الأسلحة بدفع معجل، تارة، ومؤجل، تارة أخرى، لتتوغل أكثر في تطبيق منطقتها المعولم.

هذا التوجه يحض الولايات المتحدة على تنفيذ سياساتها، وضرب المسارات التي تعيق استراتيجيتها في نظرتها الى ذاتها والى العالم. بل يعمل على تسريع مخططاتها في ما يتعلق بمقولة صدام الحضارات¹. فالولايات المتحدة، ومن أجل اضعاف نوع من الأردية الروحية على سياستها المتقلّبة من كل عقال، وعلى منطقتها الامبراطوري² الذي يفرض عليها الابقاء على بؤر التوتر

- يوسف الأشقر، عولمة الرعب، 2001 بيروت، صص 49 - 73.

¹. حول دخول العالم في منطقتي صراع الحضارات بالطريقة التي تنتهجها الولايات المتحدة، وخصوصاً في اللحظات التي ترى توجهاً في العالم مخالفاً لتوجهها، أنظر:

- صامويل هنتجتون، صدام الحضارات، إعادة صنع النظام العالمي، ترجمة طلعت الشايب، سطور، الطبعة الثانية، 1999، القاهرة، 521 ص، دون الهوامش.

². أنظر التحليل الرائع للتوجه الامبراطوري للولايات المتحدة وتأثير ذلك على العالم أجمع:

في العالم، بل والعمل على ابقائها مشتتة، أو زيادتها اشتعلاً، أو حتى خلقها باعتبار أن أية منطقة في العالم هي المدى الحيوي للولايات المتحدة، وأن أي توجه في أي مكان من العالم مغاير للتوجه الاميركي المعولم هو تحدّ مباشر لها ومصدر خطر على أمن العالم وسلامته¹؛ من أجل إضفاء هذه المسحة الروحية، عملت على إظهار هذا التماثل المتين بين الحفاظ على الروح الاميركية المشبعة بالايمان المسيحي الممزوج بالوعود التوراتية والفكر الصهيوني الحديث ليظهر الأمر وكأن الولايات المتحدة مرسلة من قبل قوة إلهية أو إرادة ربانية لتخليص العالم من الشرور المتأتية من التعصب والارهاب وكراهية الغرب².

-
- وليم هارديت، أنطونيو نيغري، الامبراطورية، ترجمة فاضل جتكر، مكتبة العبيكان، 2002، الرياض، وخصوصاً التقديم، ص 11 - 20 .
- ¹ . أنظر ما قاله هشام شرابي حول هذه المسألة في المقابلة التي أجراها معه عاطف عطيه في :
- المستقبل العربي، "علاقتنا بأمريكا سامية، ولكن هذا وضع يمكن تغييره"، العدد 276، شباط 2002. مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ص 98 - 109.
- ² . أنظر في هذا الخصوص:
- الفضل شلق، عودة الاستعمار والحملة الأميركية على العرب، دار النفائس، 2004، بيروت، وخصوصاً الفصل الثالث، ص 65 - 122.
- عبد الغني عماد، عبء الآخر، دار الانشاء، 2004، طرابلس، وخصوصاً الفصل الرابع، ص ص: 75 - 90 .

سبيل العولمة الانسانية

إذا كان هذا التوجه لا يفيد، ولا يخفف من سطوة الأميركيين ومن فقدانهم للإنسانية التعامل مع من هم خارج الطوق، فكيف السبيل الى توجه مقابل يأخذ ما توصلت اليه العولمة في وجوها كافة منهج تفكير وتبصر ليكون أفضل مما هو عليه، إن كان بالنسبة للتوجه المعولم الجديد المحمول من غير الولايات المتحدة، أو كان بالنسبة لتجنب الوقوع في فخ التبعية والإنسحاق والبقاء على هامش العالم اليوم¹؟

السبيل الوحيد، باعتقادي، هو التوجه الى العالم المتقدم الصناعي والتقني الذي يظهر اليوم وإن كان بكثير من عدم الوضوح، خارج إطار الهيمنة والمنطق المعولم على الطريقة الأميركية. وهذا العالم هو أوروبا، والغربية بالتحديد، نواة الإتحاد الأوروبي الذي عمل ولا يزال يعمل على ضم أوروبا بكاملها دون الإفساح في المجال، قدر الإمكان، للتدخل الأميركي في ظروف التشكل وكيفيته، أو في الدول التي عليها الانضمام اليه². هذا الإتحاد الذي وصل الى مرحلة متقدمة، حتى على المستوى

1 . حول إمكانية تحول العالم في ظل العولمة الاميركية إلى أكثرية ساحقة من المستهلكين وأقلية من المنتجين والقابضين على زمام الأمور في العالم، أنظر:

- هانس بيتر مارتين، هارالد شومان، فخ العولمة، ترجمة عدنان علي،

المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، العدد 238، الكويت، 418 ص.

2 . تناقلت وسائل الاعلام كافة ما صرح به جاك شيراك، الرئيس الفرنسي، في معرض تعليقه على ما قاله بوش الابن (الرئيس الاميركي) حول انضمام تركيا إلى الاتحاد الاوروبي في شهر تموز 2004: " لسنا موظفين عند بوش ولا لدى الولايات المتحدة".

السياسي، لا ضرورة له باعتقادي، إلا من أجل اختطاط مسيرة معلومة جديدة أكثر رافة بالإنسان وأكثر احتراماً للديمقراطية والحرية والمساواة بين الشعوب. وبقدر ما نعمل على التقرب من هذا النموذج، إن كان على مستوى تعاملنا الداخلي، لا أقول كلبانيين أو مشرقين فحسب، بل كعرب، وحتى كمجتمعات تجمعنا هموم وقضايا متشابهة وذهنيات وعقائد مشتركة، بقدر ما يترسخ التوجه الأوروبي المعلوم على غير ما يفصح عنه التوجه الأميركي، وإن كانت عناصر العولمة متشابهة أو حتى متماثلة.

الاتحاد الأوروبي يمكن أن يوجد الاقتصاد المتين والمتكامل داخل أوروبا لتصير أكثر قوة وأقدر على المنافسة. وهذا ما فعل ولا يزال. ولكنه، أيضاً، يمكن أن يخلق ظروفاً للتعاون والتبادل بينه وبين دول الخارج، وخصوصاً العالم العربي. وقد بدأت بوادر هذا التعاون بالظهور، وإن خافتة، في إطار ما اصطلح على تسميته بالشراكة الأوروبية-العربية¹، ليضفي على نفسه قدرة على قدرة، وليفسح في المجال أمام العالم العربي ليصير بدوره أكثر قدرة على امتلاك زمام أموره، إن كان من ناحية التكامل الإقتصادي مع أوروبا، أو من ناحية النقل من هيمنة الولايات المتحدة. وهذه الإمكانيات نفسها تقسح أمامه في

¹. أنظر حول هذه المسألة:

- بسام الهاشم، "العرب المتوسطيون وبناء الشراكة مع الاتحاد الأوروبي"، في: عاطف عطيه (محرر)، العلاقات العربية الأوروبية، من الحذر والالتباس إلى الانفتاح والتكامل، مؤسسة فريدريش إيبيرت ومعهد العلوم الاجتماعية في الجامعة اللبنانية، 2003، طرابلس، ص 55 - 64 .

مجالات، وتفتح منافذ لا تزال حتى الآن مغلقة، منها على الأقل، العمل الجاد على موجة التكامل الإقتصادي العربي وفتح الأسواق العربية أمام المنتجات العربية التي تفتح الأعين، بالممارسة، على المصالح المشتركة. وهذه الإمكانية تفتح بدورها على مجالات أخرى يمكن أن يصبح العالم العربي، بعد الخوض فيها، أكثر ديمقراطية وأكثر انفتاحاً ليس على مستوى الداخل العربي فحسب، بل على مستوى الخارج أيضاً، وخصوصاً أوروبا التي نشترك معها في الإحاطة بالبحر المتوسط.

التوجه نحو أوروبا يفرض تعاملاً محدداً من أوروبا تجاه العرب، ومن العرب تجاه أوروبا. وهنا علينا أن نتساءل: ماذا يمكن لأوروبا أن تقدم للعرب، وماذا يمكن أن يقدم العرب لأوروبا؟ قبل الإجابة عن إمكانية التعاون العربي الأوروبي في سبيل الدخول إلى القرن الواحد والعشرين بقدرة أكثر على التعاون معه ومع منطقتي المعولم، لا بد من البحث في السبيل الذي على العرب ولوجه ليكونوا في مستوى العصر، وعلى قدر ما يتطلبه النظام العالمي الجديد غير المحمول من أميركا.

موقع العرب في العالم

إذا كان على العرب العمل على صنع النظام العالمي الجديد المأمول بالتعاون والمشاركة مع أوروبا وبقية الدول المتقدمة في جنوب شرق آسيا، وبمؤازرة دول الجنوب واتحاداتها الممكنة، لا بد، أولاً، من البحث في شؤون الذات، ابتداء من الموقع العلمي الذي تشغله كل دولة عربية على حدة، أو على ما

يمكن أن يشغله العالم العربي في المواقع الاقتصادية العالمية إذا تسنى له نوع من الوحدة الاقتصادية، أو ما اصطلح على تسميته بالسوق العربية المشتركة على غرار ما حصل في أوروبا في بدايات اتحادها الاقتصادي. وفي ما يمكن أن يساهم في ترسيخ وحدة توجهه، أو انسجامه في قضايا لها وجهة عالمية انطلاقاً من تقارب في العادات والتقاليد ووحدة اللغة والدين والحضارة. أو في النظر العقلاني لإقامة اتحادات، على الأقل اقتصادية في البداية لدول الجوار وتمكين التكامل الاقتصادي فيما بينها للوصول إلى توجه منسّق ومؤتلف في الإعلام والسياسة والأمن.

هذه المسائل مجتمعة، ومنفردة، تساهم في ترسيخ قيم اجتماعية وسياسية وأخلاقية، وتعمل على تمكين المجتمع من ممارسة حقه في اللعبة السياسية، وفي تداول السلطة وممارسة الديمقراطية والشعور الحقيقي بالحرية عن طريق الممارسة. ولا يمكن الحصول على هذه القيم، أو ممارستها، إلا عن طريق تمثّل قيم النظام العالمي الجديد الذي يقوم بكل ما يمكن أن يساعد على تبني هذه القيم وممارستها بواسطة الكثير من الامكانيات المتاحة، وخصوصاً وسائل الاعلام والاتصال.

يفرض ترسخ الوعي على الذات إظهار موقعها في هذا العالم، الذات المنفردة والذات المجتمعية. ووعي الذات يضعها في موقعها في هذا العالم، كما يضع كل من يمثل جزءاً من هذا العالم في موقعه. ويبدأ الوعي في انتاج ثمار العلاقة النّدية مع الآخر، وفهم هذا الآخر، ومن ثم بلورة نوعية العلاقة معه دون

عقد نقص أو دونية، ودون تبخيس الذات، أو إعطائها قيمة أكثر مما تستحق.

بهذه الطريقة، تتبني أسس التعاون بين العرب أنفسهم، متجاوزين عقدهم الكيانية والقطرية والدينية والمذهبية والطبقية، من جهة؛ وبين العرب والعالم المتقدم منه، والموازي لهم أيضاً، في الموقع ونمط الحياة والتوجه.

في هذه الأحوال، على العرب أن يحددوا موقعهم، كأكثرية مسلمة، من الإسلام ومن المسلمين في العالم. أي إسلام يريدون، وأي مسلمين هم، وكيف يريدون المسلمين الآخرين؟ وكيف عليهم أن يبنوا علاقاتهم مع غير المسلمين؟ كما عليهم أن يحددوا مواقفهم من العالم غير المسلم. وعليهم أن يحددوا نقاط التلاقي مع هذا العالم وكيفية التعامل معه، مغلبين المعادلة القائلة بحوار الحضارات والثقافات الدنيوية والدينية، بدل صراعها الذي يوصل إلى آفاق أخرى أقل ما يقال فيها أنها مدمرة، لأن أسس الصراع المبنية على دار السلام ودار الحرب هي وحدها التي تخدم المنطق المعولم بالطريقة التي تنتهجها الولايات المتحدة؛ وهي وحدها التي تعيد انتاج العنف والصراع المبني على الأصول القبلية نفسها.

الاعتراف بالآخر وبإمكانية التعاون معه لا يأتيان من فراغ ولا من منطق الصراع. الاعتراف والتعاون ينبثقان من الاحساس بوجود الآفاق المنفتحة والتعامل الانساني المبني على الديموقراطية والحرية والمساواة والحق في الحياة واعتبار الانسان

القيمة الكبرى في الوجود. وهذه القيم الانسانية النبيلة هي ما يمكن أن يتبناها ويعمل من أجل تعميمها على العالم أجمع النظام العالمي الجديد المتقلت من سيطرة أميركا، والقابل للوجود والحياة بتضافر الجهود العلمية والعملية وتضامنها في بذر وحصاد ثقافة الانفتاح والاعتراف بالآخر، وبالتعدد وحق الاختلاف على المستويات كافة، مع إمكانيات كبرى للتعاون في شتى المسائل التي تهم الانسانية جمعاء، وخصوصاً في ما يتعلق بالبيئة وقضايا التلوث وحرية الانسان وتمكين المرأة ونشر الديمقراطية في العالم.

تتجلى هذه القيم، في حال تبنيها والعمل على ترسيخها في مناهجنا وتنشئتنا الاجتماعية، وفي المدى المنظور، وعياً للذات ووعياً للآخر. والآخر هنا، يصبح آخرين. ومن هؤلاء الآخرين الولايات المتحدة، ومنهم أيضاً أوروبا ووسط وجنوب شرق آسيا، ومنهم أميركا اللاتينية، وأفريقيا أيضاً. بهذا المعنى لا يعود الغرب غرباً واحداً، ولا الشرق كذلك. والوعي بالذات وبالآخر يفرض منطقاً جديداً للتعامل والتعاون والتنسيق والتكامل. وهذا المنطق القائم على الائتلاف والتعاون، بله الاتحاد بشتى أشكاله، يصنع القوة القائمة على العدل والمساواة، وليس على الهيمنة والطغيان. وبهذا المنطق يصير العرب، كما غيرهم ممن يتبناه، أقوياء. ويصير لهم المكان اللائق في هذا العالم.

العرب والثقافة

إذا كان على العرب أن يعيشوا في قلب العصر، في بدايات القرن الواحد والعشرين، لا بد لهم من أن يكونوا أقوياء.

ولكي يكونوا كذلك، لا بد لهم من استيعاب التكنولوجيا الحديثة، وعلى الأصدعة كافة، وخصوصاً تكنولوجيا الاعلام والاتصال: القطاع الاقتصادي - المعرفي الرئيس في بدايات الألف الثالث. واستيعاب التكنولوجيا لا يكون بنقلها والتدريب على استعمالها وادخالها في بعض قطاعات حياتنا اليومية فحسب، بل بالاضافة إلى ذلك، صنع الذهنية العلمية المعرفية ونشرها في قطاعات المجتمع كافة ليصير العلم والذهنية العلمية والمعرفية من سمات المجتمع ومن أوصافه، ومن مواصفات الفئات المجتمعية، وإن كانت بدرجات متفاوتة. وهذا كله يتطلب معرفة ما نحن عليه اليوم مقارنة مع البلدان المتقدمة في مجالات العلم والمعرفة والتكنولوجيا، لنحدد موقعنا في العالم، أولاً، ولندرك الهوية التي تفصلنا عن العالم المتقدم، ثانياً، ولمعرفة كيفية العمل من أجل اللحاق بركب التقدم العام، ثالثاً. فالتغيير، كما يقول هشام شرابي، لا يمكن أن يحصل إلا من خلال فهم الواقع الاجتماعي ونقده¹. وفي شيء من المقارنة بين البلدان المتقدمة وبيننا في مجال العلم والبحث العلمي والتطوير التكنولوجي يتبين لنا بشكل ساطع عمق الهوية ووسعها بين العالم العربي والبلدان المتقدمة.

من المعلوم أن تبني العلم والبحث العلمي وما أنتجاه من تقدم صناعي وتكنولوجي كانت من العناصر الأساسية التي اتصفت بها الثورة الصناعية في أوروبا منذ منتصف القرن التاسع عشر، ومن ثم قيادتها من قبل الولايات المتحدة ابتداء من

¹. هشام شرابي، مقدمات لدراسة المجتمع العربي، دار نلسن، الطبعة السادسة،

1999، بيروت، ص125 - 126.

منتصف القرن العشرين لظروف صعبة مرت فيها أوروبا ناشئة عن منطلق الاستعمار والمنافسة. إلا أن منطلق المنافسة نفسه قضى بأن تنصدر الولايات المتحدة قائمة البلدان المتبينة للبحث العلمي والتكنولوجيا، تليها المجموعة الأوروبية واليابان. ومنطلق التطور اللامتكافئ بين الدول المستعمرة المستفيدة من الثورة الصناعية والدول التي كانت مسرحاً للاستعمار ومنجماً للمواد الأولية، جعل من هذه الأخيرة في الموقع الأدنى، ومقام المستهلك، والمنفذ لإرادة المستعمر بحكم السيطرة ونشوء النخبة المحلية المنفذة للسياسة الخارجية. هذه العلاقة غير المتكافئة أنتجت تخلفاً على كل المستويات، وخصوصاً على مستوى تبني العلم والبحث العلمي، وعلى مستوى الذهنية التي عليها تقع مهمة البحث عن المعرفة ونوعيتها.

إذا أخذنا الولايات المتحدة مثلاً للمقارنة بين البلدان المتقدمة و"الأقل تقدماً"، نجد أنها خصصت 157 مليار دولار للبحث العلمي والتطوير التكنولوجي خلال العام 1992 وحده. أي ما يوازي 2,8% من ناتجها المحلي. ووصل عدد العلماء والمهندسين العاملين في ميدان البحث العلمي والتطوير إلى حوالي 950.000 عالم ومهندس، أي بمعدل 76 لكل 10.000 عامل، و3360 لكل مليون نسمة. أما إذا أخذنا أوروبا بدولها الاثنتي عشرة المشكّلة للإتحاد الأوروبي في العام 1991، فنجد أنها خصصت 2,02% من ناتجها المحلي للبحث والتطوير، وبالتفصيل هي: 2,58% في ألمانيا، و2,42% في فرنسا، و2,26% في بريطانيا، و0,7% في اليونان، و1,59% في

إيطاليا. ووصل عدد العلماء والمهندسين فيها إلى 620.000، أي بمعدل 4.2 لكل 1000 فرد نشيط. وفي اليابان وصلت النسبة إلى 2,76% من ناتجها المحلي، ووصل عدد العاملين في ميدان العلوم الدقيقة والطبيعية إلى نصف مليون. وبالمقابل، ماذا نجد في العالم العربي؟

لا يتعدى ما يرصده العالم العربي للبحث العلمي والتطوير التكنولوجي نسبة 0,75% من الناتج المحلي. ونسبة الباحثين من علماء ومهندسين لا تتعدى 318 باحثاً لكل مليون من السكان¹. وإذا كان في العالم العربي 300 مليون، فهذا يعني أنه ليس لدينا أكثر من 100 ألف باحث. ولا يختلف الأمر في أميركا اللاتينية عما هو عليه في العالم العربي.

هذه الأرقام تبين لنا مدى تأخر العالم العربي في ميدان البحث العلمي والتطوير التكنولوجي. وما نلاحظه اليوم هو تكريس هذا الواقع، وازدياد الهوة بيننا وبين العالم المتقدم². وهذه الهوة فرضت على العالم العربي، وعلى أمكنة كثيرة من العالم تعيش أوضاعاً متشابهة مع أوضاعه، علاقةً تزداد تبعيتها للبلدان الصناعية المتقدمة، وتترك المجال لهذه البلدان بأن تتعامل معها بحرية لا يكاد يقيدوها قيد، وهي حرية متأتية من الضعف المقابل،

¹. يحيى اليحياوي، في العولمة والتكنولوجيا والثقافة، دار الطليعة، 2002،

بيروت، ص ص 102 - 107 .

². أنظر في هذا الخصوص للتفصيل:

- برنامج الامم المتحدة الانمائي، تقرير التنمية الانسانية العربية للعام

2002 و 2003، المكتب الاقليمي للدول العربية.

لتأمين مصالحها ودعم استراتيجياتها في علاقاتها مع البلدان النامية، ومنها العالم العربي.

أما إذا أردنا استنتاج ما تقوله تقارير الأمم المتحدة حول هذه المسائل، فإننا نرى أنها أكثر تشاؤماً، وتساهم في تأكيد ما ظهر أعلاه. ففي أحد تقاريرها تبين أن الدول العربية لا تخصص أكثر من 0,5% من مجمل ناتجها المحلي للبحث العلمي والتطوير، مقابل 2% للدول المتقدمة. وذلك حسب التقرير¹ الذي ظهر في العام 2002. وما يزيد الطين بلة أن تقرير 2003 أفرد 0,2% من مجمل الناتج المحلي للبحث العلمي والتطوير². وإذا كانت هذه المعلومات دقيقة، فهي تعني أننا نسير بسرعة إلى الوراء. ويشير تقرير العام 2002 إلى ما يمكن أن يفعله العرب ليحققوا تطورهم وأمنهم، وهو زيادة نسبة الأموال المخصصة للبحث العلمي والتطوير من 0,5% إلى 1 ومن ثم إلى 1,5 و2% في فترة لا تتعدى الثلاث سنوات. وإذا كان على البلدان العربية أن تحافظ على مواقعها في هذا العالم فعليها "تبني العلم الحديث الذي يقوي قدرتها على مواجهة المنظومة العالمية الجديدة التي تتحكم في أحدث التقانات وأنجع التنظيمات"³.

ويظهر التقرير نفسه (2002) أن قلة العاملين في مجال البحث العلمي والتطوير في العالم العربي لا يعود إلى نقص

1. تقرير التنمية الانسانية 2002، مذكور سابقاً، ص 67 .

2. تقرير التنمية الانسانية 2003، مذكور سابقاً، ص 72 .

3. تقرير التنمية الإنسانية 2002، مذكور سابقاً، ص 67.

متأصل عند العرب بقدر ما يعود إلى هجرة الكفاءات العلمية للعمل في ميادين اختصاصهم التي لا تتوفر في البلدان العربية، أو لأسباب أخرى تتعلق بموقع رجل العلم في بلاده، أو إلى ضعف الامكانيات والحوافز التي عليها أن تشجعه على البحث والتطوير. هذا بالاضافة إلى أن العالم العربي يأتي في آخر قائمة مستخدمي شبكة الانترنت في العالم، ونسبة هذا الاستخدام هي 0,5% علماً أن نسبة عدد العرب إلى العالم هي 5%¹.

الحلول الممكنة

بصرف النظر عن المعلومات الواردة في هذا التقرير، وعن التحليل الذي يفصل بين الدعم المادي للبحث العلمي والبنية المعرفية العامة للمجتمعات العربية²، يرتب هذا الوضع على العرب مسؤولية كبرى تجاه حاضرهم ومستقبلهم، ويحتم عليهم النظر في ما يمكن أن يقوموا به إذا كان عليهم أن يعززوا مواقعهم في هذا العالم.

وهنا لا بد من التساؤل معهم: أي الحلول ممكنة؟

¹. المصدر نفسه، ص 68 - 69.

². للتفصيل حول تحليل ونقد تقرير التنمية الانسانية العربية للعام 2002، أنظر الندوة المتخصصة التي نظمتها الجمعية العربية لعلم الاجتماع ونشرتها في كتاب "إضافات" (غير دوري) العدد الرابع، أيار 2003، وخصوصاً:

- عاطف عطيه، التنمية الانسانية والديمقراطية، ص ص 163 - 168، بالاضافة إلى مداخلات ووجهات نظر متعددة حول التقرير.

- تصفيح الذات، والعمل على أن ينأى العرب عن كل متغيرات هذا العالم ومستجداته، وعلى المستويات كافة؟

- نقل التكنولوجيا والبقاء في موقع الاستهلاك لكل ما ينتجه الغرب، انطلاقاً من المقولة التي لا تزال تتردد: طالما نمتلك القدرة على اقتناء ما يلزم من منجزات الحضارة الغربية، فلماذا الغرق في بحور البحث العلمي والتطوير التكنولوجي، فيكفي ما لدينا من الروحانيات ونستورد ما يلزمنا وما يناسبنا من الماديات.

- نقل التكنولوجيا وتوطينها¹ واستيعابها في شرايين النسيج المجتمعي لتصبح من دواخل ذهنياتنا ومن عناصر عقولنا ومن مبادئ ممارساتنا العملية في شتى أمور حياتنا؟

لا شك أن احتمالات الاختيار هذه تجول في عقول أهل الحل والربط والنخب وأهل الفكر والعلم عندنا. وكل فئة ترى في خيارها سبيلاً للمستقبل، وإن كانت المناقشات حول هذه الخيارات لا تزال محتدمة تملأ صفحات الاعلام المقروءة وشاشات الوسائل المرئية الفضائية منها والمحلية. وفي كل حال يبقى خيار نقل التكنولوجيا ومن ثم توطينها واستيعابها، الخيار الوحيد الذي يعمل على تحول المجتمع ليصير مجتمع المعرفة المنتج لها والمتقوي بها، وبالتالي هو الخيار الأسلم. فإذا كان البشر صانعي المعرفة،

¹. حول التوطين التكنولوجي وأهميته، أنظر:

- تقرير التنمية الانسانية العربية للعام 2003، الفصل الخامس، السياق التنظيمي لاكتساب المعرفة، مذكور سابقاً، ص 97 - 109 .

فإنهم في المحصلة الأخيرة صنيعتها أيضاً¹. وفي العصر الراهن " يمكن القول أن المعرفة هي سبيل بلوغ الغايات الانسانية الأخلاقية الأعلى: الحرية والعدالة والكرامة الانسانية"². ويعني مجتمع المعرفة اعتماد المعرفة مبدأً ناظماً لجماع الحياة الانسانية³.

وإذا كان لا بد من نقل التكنولوجيا⁴، فكيف السبيل الى توطينها واستيعابها؟

التكنولوجيا كتعريف ليست سوى مجموعة معينة من التقنيات تتداخل في عملية معينة بمصادر الإنتاج الأخرى. والتطورات التكنولوجية ما هي إلا تراكم كمي لهذه المجموعة مع مرور الزمن⁵. ويتطلب نقل التكنولوجيا بين البلد الذي هو بحاجة اليها وبين البلد المصدر وجود مشروع مشترك بين الملتقي والمرسل. وهنا نقع على نمط جديد من العلاقات اللامتكافئة التي عليها في كل الأحوال أن تعيد انتاج علاقات التبعية من الناقل الى المالك والمصدر.

هذه العلاقة اللامتكافئة بين منتج التكنولوجيا وناقلها ناتجة بدورها عن التطور التكنولوجي للبلد المنتج، من ناحية، وتخلف الناقل عن اعتماد العلم والبحث العلمي كخيار أساسي للتقدم من

1 . المصدر نفسه، ص 37 .

2 . المصدر نفسه، ص 37 .

3 . المصدر نفسه، ص 40 .

4 . حول مفهوم النقل التكنولوجي ودوره وأهميته، أنظر:

- اليحاوي، في العولمة والتكنولوجيا، مذكور سابقاً، ص 110 - 118 .

5 . هذا التعريف التقليدي للتكنولوجيا ذكره اليحاوي في: المصدر نفسه، ص 111 .

ناحية ثانية. وهذا التطور ناتج بدوره عن واقع اقتصادي واجتماعي وثقافي، وهو جزء من نمط حياة وانتاج. وبالتالي فإن العلاقة بين المعطي والملقي هي علاقة بين نمط حياة متقدم ونمط حياة يتلمس طريقه للتقدم. وبهذا، لا تعود العلاقة مرتبطة فقط بالمسألة التكنولوجية. ما يعني أن هذا الإنتاج الأخير هو جزء من هذه العلاقة وليس العلاقة بكاملها. وهنا ندخل في عمق العلاقة التابعة التي تظهر هنا بصورة علاقة تكنولوجية لتصير بالأخير علاقة غير متكافئة تطول شؤون التعامل في شتى مناحي الحياة. ويصير النقل التكنولوجي، إذا لم يكن في خدمة النظام الإنتاجي للناقل، عبئاً عليه بدل أن يكون مساعداً. ويصير بهذا المعنى وكأنه من جملة المنقولات الأخرى التي تزيد من عمق الهوة ووسعها بين الناقل والمرسل، من جهة؛ وتعمق علاقات التبعية، من جهة ثانية.

في هذه الحالة، تبقى الفائدة من النقل التكنولوجي في حدودها الدنيا وشكلها الفردي الذي يفيد قطاعات ضيقة ومحددة. ويبقى النقل، إذا اقتصر الأمر عليه ولم يتعدّ حدوده، لصيق الواقع الاجتماعي-الاقتصادي بدل أن يدخل في خيوط نسيجه الأمتن. لذلك على النقل أن يسلك مسلك الإستيعاب التكنولوجي. فالتكنولوجيا بالإضافة الى كونها عملية تصميم السلعة وتقنيات الإنتاج وأنظمة التسيير من أجل التنظيم والتنفيذ، هي التطبيق المنظم للعلم وباقي المعارف المنظمة لأغراض تطبيقية¹. وعليه،

¹. المصدر نفسه، ص: 115 .

إذا كان من المستحيل شراء العلم والتكنولوجيا المرتبطة به، فإنه من الممكن نقلها كسلع ومواد لا كعرفة وثقافة ومنظومة قيم¹. ونقل المعرفة المتعلقة بالسلع التكنولوجية يبقى في هذه الحدود، وليس له القدرة على الوصول الى المعرفة باعتبارها منتجة لهذه التكنولوجيا، ولا الى منظومة القيم التي أسست لها، ولا لنمط الحياة المجتمعية التي تجلت عنها.

إن تحقيق ما يمكن أن يؤدي الى تطوير البحث العلمي واستيعاب التكنولوجيا وتوطينها يتطلب توفر الأساس الصلب المتين المتبني لمناهج البحث العلمي والتطوير التكنولوجي. وهذا الأساس بدوره لا يتطلب أكثر من توافر النوايا الصادقة والرغبة الحقيقية المتمثلة في تضافر ثلاثة عناصر، حسب ما ذكر تقرير التنمية الإنسانية العربية للعام 2002، وهي الإلتزام الجاد بدعم العلم والبحث العلمي من قبل صانعي القرار، والإحترام الحقيقي للعلم والمعرفة من المجتمع، ورغبة صادقة في استمرار مواكبة التقدم العلمي². هذا الأساس، إذن، ينقل التعامل مع التكنولوجيا من اعتبارها وافدة وذاتاً متميزة للنخبة ولفئات محددة ومحدودة في المجتمع، الى شأن أساسي مجتمعي باعتبارها إنتاجاً علمياً يستجيب للحاجات المتغيرة بتغير نظرة المجتمع الى الحاضر والمستقبل؛ وباعتبارها مطلباً حيويّاً يستوجب تضافر الجهود في

¹. المصدر نفسه، ص: 115 .

². تقرير التنمية الإنسانية العربية للعام 2002، مذكور سابقاً، ص: 64 .

شتى الميادين العلمية والعملية لضمان تحويل الإنتاج الفكري
التقني الى قيمة اقتصادية فاعلة في المجتمع¹.

من أجل ضمان تحقيق الإستيعاب التكنولوجي، لا بد من
تحقيق نقلة نوعية في بيئة المجتمع وفي ذهنية المنتمين اليه.
وأولى الخطوات في هذا المجال وضع العلم والبحث العلمي في
المقام الأول. وهذا يتطلب تحولاً في محتوى البنية المعرفية العامة
بمعنى ترتيب أولوياتها. فمن المعروف أن ثمة ارتباطاً وثيقاً بين
تقدم المجتمع العلمي وبين اعتبار العلم كأولوية في بنية المنتمين
اليه الذهنية والمعرفية. والبنية المعرفية العلمية تشجع الإبداع
والإبتكار والاصلاح.. والتغيير إذا كان لا بد منه. ومن أجل بناء
المعرفة العلمية لا بد من التخطيط لسياسات اجتماعية ولتنشئة
علمية في المناهج التربوية، وتبني العلم والبحث العلمي منذ
بدايات التعليم في المدارس وصولاً الى مراحل التخرج من
الجامعات، والعمل في مراكز البحوث، بالإضافة الى تحفيز
البحث وبث روح المنافسة بين العلماء والباحثين، وخلق روح
التعاون لتقدم البحث العلمي.

الثقافة العربية والديمقراطية

إذا كان الاستيعاب التكنولوجي يتطلب تغييراً جذرياً في
ممارسة السلطة الحاكمة لدورها في إعلاء شأن العلم والبحث
العلمي والتطوير التكنولوجي، وتغييراً جذرياً في نظرة المجتمع إلى

¹. المصدر نفسه، ص 64 .

العلم، وإلى العلماء، وإلى مكانة البحث العلمي، وإلى الاستمرار في متابعة ما يجري على الساحة العلمية في أي مكان من العالم؛ إذا كان الاستيعاب التكنولوجي يتطلب كل ذلك، فهل بالامكان استيعاب ذلك مع الحفاظ على الهوية، وعلى الانتماء، في عالم جعلت منه التكنولوجيا مجرد قرية كونية؟

في الاجابة عن هذا التساؤل، تتداخل عوامل متعددة، منها ما يتعلق بعامل نقل التكنولوجيا والبقاء في هذا الموقع، ومنها ما يتعلق بعوامل متعددة متعلقة باستيعاب التكنولوجيا وتوطينها.

البقاء في موقع نقل التكنولوجيا يبقي هذه العملية مقتصرة على قطاعات محددة من المجتمع قدر لها أن تتبوأ المراكز المسؤولة في الدولة وفي المجتمع، وعلى النخبة المثقفة التي إما شغلت مهناً جعلتها متميزة عن غيرها من الفئات الأدنى، أو فصلت نفسها، بثقافتها عن القطاعات الشعبية والمتوسطة التي تشكل أغلبية فئات المجتمع. فأبرزت تميزها هذا باقتناء ما يتناسب مع مواقعها، وخصوصاً في مجالات الاتصال والاعلام بمختلف توجهاته.

في هذه الحالة، تبقى التكنولوجيا محصورة في أيدي النخبة ومستعملة في حدودها الدنيا التي لا تتعدى الاطلاع على آخر ما أنتجته البلدان المتقدمة، وفي المجالات كافة، وباللغة المهيمنة على لغات الاتصال والاعلام. فيبقى المشغلون لهذه الشبكات في مواقع ردود الفعل وتلقي ما يملأ شاشات الكومبيوتر والفضائيات، وخصوصاً ما هو ممنوع بثه أو تداوله في البلدان

العربية. ولا يقتصر الأمر في ذلك على أمور الجنس والعنف والشذوذ في أشكاله كافة، بل تطول أيضاً البرامج السياسية والفكرية والدينية بشكل عام، ما يجعل المتابع لهذه المسائل في البلدان العربية، وخصوصاً من النخبة، يشعر بحالات من الإحباط وتبخيس الذات ونبذ كل ما هو عربي: حضارة ولغة وديناً، ويشجعه على الغربية عن مجتمعه وعلى إنكار هويته والتتكّر لحضارته... أو يرتدّ فعله فيتوقع على الذات ويصفّح نفسه ضد أية إمكانية للتغيير، وفي الحالتين خلل في النظر إلى الذات وإلى الآخر. ويُبقي، في الوقت نفسه، القطاعات العريضة من الفئات الشعبية في عزلة عما يحصل، إلا بما تتيحه القنوات الفضائية التي تشعره، وإن أقل، بنوع من الغربية عن محيطه وحضارته ومقتضيات إيمانه الديني. ولكن يبقى، في الأخير، أن النقل التكنولوجي والاقتصار عليه يزيد الهوة اتساعاً، ليس بين المتلقين والمرسلين فحسب، بل، أيضاً، بين فئات المجتمع الواحد مما يضعف من قوة التلاحم الاجتماعي، ويساهم في عملية التفتت الموصل، ولا بد، إلى التوتر فالصراع.

من هنا تظهر أهمية الاستيعاب التكنولوجي التي تتطلب،

أول ما تتطلب، قضية الوعي بالذات، وبموقع هذه الذات في العالم، وفي علاقة هذه الذات بالآخرين. والوعي بالذات يتطلب فهم الواقع الاجتماعي- التاريخي للعرب، وموقعهم من العلم والعلماء وفضلهم في بث الروح العلمية وتشجيع البحث العلمي في العالم ابتداءً من القرن الرابع الهجري- العاشر الميلادي- وعلى يد العباسيين، خصوصاً، سلطة ومجتمعاً، ودورهم في تشجيع

العلم والعلماء، وفي تعميم أهمية التجربة العلمية ودورها في استنتاج القوانين العامة للعلم عن طريق الإفتراض والبرهان وتثبيت النتائج. كل ذلك في مناخ من الإيمان الديني والانفتاح والتسامح والحوار بين المذاهب الفكرية والدينية للوصول الى الحقائق المؤيدة من العقل، أو المسلم بها عن طريق الإيمان في حال عجز العقل عن إظهار البرهان القاطع. حصل ذلك في وقت استهله العرب بالأخذ عن الأعاجم، وخصوصاً من اليونان المختلف في الدين، ومن الفرس المختلفين في الطائفة ضمن الدين الواحد، ومن الهنود المختلفين في كل شيء. فقد عرف العرب جالينوس وأبقراط وكانكا وأساتذة مدرسة جنديسابور وعلماءها قبل أن ينتجوا باللغة العربية ، وضمن مناخ الحضارة العربية الاسلامية، ما قدمه الفارابي وابن سينا وابن النفيس وابن الهيثم والخوارزمي وابن حيان والبتاني والرازي وغيرهم من العلماء في شتى مجالات العلوم.

إذا كان ذلك قد حصل في القرن العاشر للميلاد، وما بعد، فهل من الكثير على العرب أن يعاودوا فعل ذلك في بدايات القرن الواحد والعشرين؟ أن ينتقلوا من مرحلة نقل التكنولوجيا إلى مرحلة توطينها واستيعابها، ومن ثم الفعل فيها بما يتناسب مع قدرات العرب، وبما يلي حاجاتهم؟

إذا كان ذلك بالامكان، فما هو السبيل إليه؟

العقلانية والبحث العلمي

لا شك أن تقدير العلم وتشجيع البحث العلمي وبث الروح النقدية في شرايين المجتمع ، وعبر نسيجه الاجتماعي المتنوع وانتماؤه المتعددة هي هذا السبيل. إلا أن هذا التعاطي الايجابي مع العلم لا يأتي من فراغ، ولا ينبعث حياً من ذاته ولذاته، بل هو نتاج نظام حكم ومؤسسات وجمعيات وروابط ونقابات وأحزاب تعمل على صناعة المجتمع المدني والمواطن، وتتفخ في الحس الطبيعي للانسان لتحوّله من حس أهلي إلى حس مدني يدرك ذاته، ويعي موقعه في مجتمعه من خلال إحاطته بكل ما يشكل حقوقه المجتمعية، وبكل ما يشكل واجباته أيضاً تجاه مجتمعه، وتجاه الدولة التي ترعى شؤونه كمواطن. وبوعيه لحقوقه وواجباته يدرك مدى أهمية الحرية التي عليه التمتع بها، ومدى ثقل المسؤولية التي عليه تحملها لتأمين الصالح العام وبلورة الإرادة المشتركة والمصير الواحد في هذا العالم المتعدد والمتضارب في مصالحه.

وعى هذه المسائل جميعاً، يؤدّ الاحساس بوجود الافادة من تقنيات العصر المتولدة بدورها من العلوم والبحوث العلمية في المجالات كافة التي تفيد الانسان وتلبي حاجاته. وبهذا الوعي تنتفي الصفة الغائية عن "النقل التكنولوجي"، وينتقل بإرادة المواطن وقدرته وعلمه ووعيه لمسؤوليته إلى وسيلة لاستيعاب التكنولوجيا ووعي دورها في عملية النهوض المجتمعي، ومن ثم الفعل في ميدان التكنولوجيا بما يتناسب ومتطلبات حياتنا وحاجاتنا

في شتى المجالات للوصول إلى التنمية الحقيقية. وهي التنمية التي لا يمكن الوصول إليها إلا بالتنمية الانسانية الشاملة بما فيها تمكين المرأة وتنشئة الطفل والقضاء على الهجرة والبطالة.

هذه الغاية الانسانية النبيلة هي محط أي فعل مجتمعي إن كان في نقل التكنولوجيا أو استيعابها أو الفعل فيها. وهي غاية لا تتحقق فعلاً إلا بتغيير نظرة الحاكم إلى المحكومين، وبتغيير نمط الحكم وعلاقته بالمجتمع. فالحاكم عندما لا يشغله سوى الحفاظ على موقعه في الحكم، يتوسل أية وسيلة ممكنة للبقاء. فينعكس ذلك على نظرتة نفسها إلى التكنولوجيا التي لا تعني له شيئاً إلا في كيفية الافادة منها باستغلالها لتأبيد سلطته، بوصفها أداة في أيدي أجهزة الأمن تستعملها لعرقلة عملية تداول السلطة، وقمع الحرية، ولجم الديموقراطية ومنع نزوح الحس المدني والشعور بالمواطنة. وفي هذا المجال لا يأنف الحاكم عن استعمال شتى الوسائل، ومنها مسألة الانتماء الديني أو المذهبي، ليبقى على رأس السلطة. فينظر عن طريق توسل الدين، إلى الأمور الحياتية بمنظار الدين المحافظ، فينكمش الانفتاح، أو يقلل على ملكوت الإيمان الخالص والمعزول عن متطلبات الحياة كافة. وتصير متغيرات الأمور الحياتية، ومنها التقدم التكنولوجي نفسه، من عمل الشيطان الأكبر.

بهذا التوجه، تلنقي استراتيجية الحاكم الشمولي المؤيد من حرس طهارة الدين، مع استراتيجية الهيمنة والقوة في تماثل بنيوي لا مثيل له ينتج، من جملة ما ينتج، تقابلاً في موقع اللاتوازن

يعيد انتاج العولمة المقبوض عليها من مركز القرار في العالم،
وتزيد، باستعراض جبروتها على أرض المواجهة، قوة على قوة.

التوجه المقابل المنتج من قبل المجتمع المدني عن طريق
العمل الدؤوب والمطالبة والضغط للأفراح في المجال للمزيد من
الديموقراطية التي تتيح إمكانية تداول السلطة وممارسة الحرية
بالتعبير عما يجول في الفكر قولاً وكتابة ورسماً وتمثيلاً وغناء،
وفتح القنوات بين فئات المجتمع كافة للمزيد من الاندماج
الاجتماعي بالقضاء على التفاوت والسماح بالتدرج حسب الكفاءة
والمقدرة والاجتهاد دون أي اعتبار لعناصر أخرى.

بهذه الاعترافات جميعاً تزداد ثقة المواطن بنفسه، وتقوى
قدرته على المعرفة، ويملؤه الشعور باحترامه لذاته ولمجتمعه
وحضارته وهويته. ويعود الألق إلى إيمانه بدينه باعتباره دين
الانفتاح والتسامح والمشجع على العلم، والمساوي بين مداد العلماء
ودماء الشهداء. ولا يبقى الدين، على الاقل بالنسبة إليه كمواطن،
مطية السياسة والسياسيين، وإن كان يملأ روحه إيماناً وتقوى.

بهذا التوجه، يصبح من السهل على التكنولوجيا أن تنتقل
وتترسخ وتُستوعب لتصير في خدمة المجتمع، ولتكون عنصراً من
عناصره الأساسية المشكلة لقوته وقدرته على العيش في قلب
العصر، لا على هامشه أو خارجه. وبهذا المعنى يصير استيعاب
التكنولوجيا، والفعل فيها، بعد هضم مرحلة نقلها، الأساس الذي
يبنى العرب عليه نظرتهم الجديدة إلى العالم. نظرة تقابل الند للند،
من موقع تبادل المصالح دون عقد نقص أو دونية.

أهمية التكامل العربي

يوصلنا هذا القول إلى نتيجة في غاية الأهمية، مفادها أن لا مجال لوجود عالم عربي فاعل، اليوم، أو في المدى المنظور، إذا لم ينهج نهجاً مغايراً في أمور السياسة، وفي العلاقات العربية - العربية، كأنظمة ومجتمعات، وفي العلاقات العربية - الدولية. وعلى هذا النهج أن يكون، في كل الأحوال، ذا توجه وحدوي في إطار البيئات الطبيعية التي يتألف منها العالم العربي، أو اتحادي - تنسيقي في البداية، إذا صعب التوجه الوحدوي، على المستويات كافة، وخصوصاً على المستوى الاقتصادي، ومستوى النظر إلى الأمور الدولية ولاسيما العلاقات مع الدول المتقدمة، وعلى رأسها الولايات المتحدة والاتحاد الأوروبي ودول جنوب شرقي آسيا. وتحديد العلاقة مع هذه الدول بما تقتضيه المصالح العربية العليا. وهي المصالح التي تدعو العرب جميعاً إلى التوجه ناحية أوروبا، صديقة العرب والداعمة لمواقفهم والملتقية معهم في استراتيجيات مناهضة العولمة الأمبراطورية.

هذه العلاقة، في حال تعميقها، يمكن أن تثمر نتاجاً هاماً على الصعيد التكنولوجي من ناحية أوروبا، واستيعاباً لها، ومن ثم فعلاً فيها من ناحية العرب بعد أن يوفوا ما يترتب عليهم في مجالات التعاون، إن كان على صعيد المواد الأولية، أو الأيدي العاملة المتخصصة والماهرة، أو المساحات الشاسعة.

هذا التعاون المتبادل، دون هيمنة أو استعلاء، يمكن أن يولّد علاقات بقدر ما تكون بعيدة عما كانت عليه أيام الاستعمار، تكون جديرة بتكوين نواة نظام عالمي جديد بعيد عن غطرسة القوة الامبراطورية، وقادر، في الوقت نفسه على جذب الدول والمجتمعات التي تتجه هذه الوجهة. وهو مشروع يشكل، في حال تحقّقه، البديل لما هو عليه العالم اليوم.

نظام هذا شأنه، بقدراته الذاتية، ونظرته إلى مشكلات العالم وقضاياها يمكن أن يحل محل العولمة الأميركية، ويعيد إلى أوروبا موقع الصدارة في عالم جديد متطهر من مثالب عهود الاستعمار ومطامعها.

الفصل الثالث العرب والعمولة البعء السوسيوسياسي

عنوان هذا الفصل يشي بأهمية البحث في مسألة الأقليات في العالم العربي. ذلك أن ثنائية الأكثرية - الأقلية محور تأسيس أنظمة سياسية تقوم على الديمقراطية التي هي شرعية حكم الأكثرية بمن يمثلها، وخضوع الأقلية بما يستوجبه نظام الحكم الديمقراطي نفسه.

وإذا كانت أنظمة الحكم الديمقراطي التي تنتهج هذا السبيل تتمتع بنظام مدني عادل يؤمّن المشاركة لكل فئات المجتمع، وعلى المستويات كافة، وتتصف بالاستقرار وتداول السلطة وحرية الحراك الاجتماعي، والقدرة على الاندماج المجتمعي في المفاصل الأساسية للمجتمع دون إلغاء أو تبعية للخصوصيات الاجتماعية المتكونة بتراكم تاريخي يحفظ للجماعات ما يميزها من ضمن إطار التنوع في الوحدة؛ إذا كان هذا شأن أنظمة الحكم الديمقراطي، فكيف يمكن النظر إلى

أنظمة الحكم التي تتميز فيها أكثرية تحكم انطلاقاً من وعي
تميزها، وأقليات على الهامش، أو تنتظر، انطلاقاً من وعي
تميزها، على غير ما تقول به الديمقراطية، وعلى غير ما هو
معروف في أمور تداول السلطة؟

ديموقراطية الأكثرية وديموغرافيتها

في البداية، لا بد من التأكيد أن لا مجتمعات صافية في
انتمائها الديني أو الإثني، حتى وإن كانت تتكلم لغة واحدة أو
تنتمي إلى ديانة واحدة. وثمة في العالم أكثر من 600 لغة رئيسية،
بالإضافة إلى 6000 إثنية. وهذا كله يجعل من المستحيل الادعاء
بصفاء عرقي أو ديني أو حضاري¹. هكذا كان العالم، وهكذا هو
الآن، وسيبقى.

إلا أن مسألة الأقليات المعقود البحث فيها في هذا المقام،
تتناول ما يشكل الانتماء المغاير لانتماءات الأكثرية مهما كان
تشكل الاقليات والأكثرية. من هذا التشكل، الانتماء الديني أو
المذهبي ضمن الدين الواحد. ومنه أيضاً، الأقليات الأثنية التي
ترى نفسها خارج إطار الانتماء الأكثرية، وإن كانت لصيقة هذا
الانتماء. والأقليات يمكن أن تكون دينية وأثنية في الوقت نفسه.

¹. أنظر في هذا الخصوص للتفصيل:

- كمال ديب، هذا الجسر العتيق، دار النهار للنشر، 2008، بيروت،
ص31.

ولكن ما هو مشترك بينها جميعاً الحرص على إظهار التميز. وهذا يعني أنها ترى نفسها، ويراها الآخرون، " تتميز عن بقية مواطنيها بخصائص سلالية أو لغوية أو دينية أو مذهبية، تكون سبباً في انعزالها اختياريّاً، أو عزلها قسراً، عن الجمهور العام"¹. وغالباً ما يأخذ هذا التميز صفة هاجس الهوية، والانشغال بالتفتيش في بطون التاريخ ومساحات الجغرافيا عما يدعم هذا الهاجس ويؤكدّه². وتتساوى في هذا الاطار حقائق التاريخ وأوهامه طالما تدفع باتجاه تثبيت الهوية وتأكيد الانتماء المخصوص لهذه "الأقلية"، أو تلك، في مقابل الأكثرية التي تعمل على تثبيت الاستقرار واستمرارية الحكم ودرء الفتنة باسم الأكثرية ذاتها وبسلاحيها الأيديولوجي والعنفي؛ الأيديولوجي الذي لا يخرج عن الانتماء الديني، أو المذهبي، حسب الثنائية أو المثالته الدينية، أو تعدد المذاهب والطوائف ضمن الدين الواحد، أو الانتماء الاثني الذي يجعل من أكثرية تحكم بهذا الاسم، أو بالإثنين معاً: الديني، المذهبي، من جهة؛ والإثني، من جهة ثانية؛ بتمفصل محكم ومتمين مع السياسة التي ما استطاع الكثيرون من منظرها وكل ممارسيها، حتى الآن، أن يفصلوا بين الديني، المذهبي، والأثني وبين السياسي. فتكون الأكثرية، وبهذا المعنى، منتجة، أو في أدنى الحالات، مساعدة في انتاج الأقلية من حيث هي دينية، مذهبية أو إثنية، أو الكل معاً.

¹. عوني فرسخ، الأقليات في التاريخ العربي، رياض الريس للكتب والنشر، 1994،

لندن، بيروت، ص12.

². Georges CORME, Geopolitique du conflit libanais La .
decouverte,FMA, 1986, Paris, p61

وبهذا المعنى أيضاً، تكون الأقلية، أو الأقليات، قد ساهمت في تمتين أواصر الأكثرية وفي تماسكها بحكم انتمائها، على أي وجه كان، إلى تشديد قبضة الحكم، وإلى سلوك مسلك الاستبداد والقهر باسم الحفاظ على الاستقرار، وفرض الهدوء، وحماية المجتمع من الانقسام، مستعملة وسائل الاتهام كافة ليس أولها الاتصال بالأجنبي ولا آخرها تفتيت المجتمع وتقسيمه.

ولكن من المهم التأكيد هنا، أن المجموعات الاجتماعية في أي مجتمع كان لا توضع في سلة واحدة من حيث كونها أقليات. فثمة أقليات يغلب عليها طابع التميز، من أي مصدر أتى، وتعتبر نفسها أقليات في تعاملها مع المجتمع الذي تنتمي إليه؛ وثمة أقليات تحمل السمات العامة للمجتمع الذي تنتمي إليه، ولا تحس بإحساس التميز الذي يفصلها عن النسيج المجتمعي العام، فلا تتصف بصفة الأقليات وإن كانت لا تهمل خصائصها الذاتية أو تلغيها. وبهذا المعنى، ثمة جماعات "مميزة بخصائص ذاتية تجعلها أكثر احتمالاً لأن تعيش واقعاً أقلوية".... وأخرى مميزة بخصائص ذاتية "ولكنها متميزة بخصائصها الوطنية والقومية، وهي بالتالي أقل تعرضاً لأن تتصرف أو تعامل باعتبارها أقلية لكونها أكثر اندماجاً في النسيج الاجتماعي الوطني والقومي"¹.

¹. فرسخ، الأقليات في التاريخ العربي، مذكور سابقاً، ص 13.

العرب وجدل الأثرية والأقليات

لا يمكن الكلام على الأقليات في العالم العربي باعتبارها ذات خصائص متماثلة. فالأقليات القومية والأثرية تختلف عن الاقليات الدينية أو المذهبية أو الطائفية ضمن القومية الواحدة أو (تجاوزاً) ضمن الأثرية الواحدة. فالكردي والأرمني والبربري والشركسي والفارسي والأشوري والتركماني يختلفون عن العربي المسلم أو المسيحي؛ فهؤلاء ينتمون إلى أرومة واحدة تعود في أصولها إلى الآرامية البعيدة المتصلة بدورها بالعنصر السامي الخارج من الجزيرة العربية¹. بينما الكردي والتركماني والفارسي والشركسي والبربري من غير العرب، وإن كانوا بأكثرية الساحقة يشتركون معهم في الدين، وإن اختلف المذهب؛ وأن الأرمني والسوداني الجنوبي والأشوري من غير العرب وإن اشتركوا بأكثرية الساحقة، أيضاً، مع بعض العرب بالدين، وإن اختلف المذهب.

بهذا المعنى يلعب الاختلاف دوره تبعاً لأعداد الأقليات وتأثيرها في الحياة السياسية والاجتماعية. فيمكن بهذا الاختلاف أن تتأزم العلاقات بين الأثرية والأقلية، إما بسبب الحفاظ على الذات بالتماسك الثقافي الذي يتجلى عادة بالحفاظ على العادات والتقاليد والتمسك باللغة القومية وتأمين استمرارها وانتقالها بين

¹. أنظر في هذا الخصوص:

- جورج قرم، أساطير وحقائق النزاع اللبناني، السفير، 1987 / 12/3.
- وللتفصيل حول هذه المسألة في ما يتعلق بلبنان، أنظر:
- عاطف عطيه، الدولة المؤجلة، مذكور سابقاً، ص 106-110.

الأجيال بالجهود الأهلية البعيدة عن التوجه الرسمي، في حال فشل دفع الدولة إلى تبني تعليم اللغات المحلية غير العربية؛ أو بالجهود الفردية التي أخذت على عاتقها الابقاء على اللغات "القومية" عن طريق تعليمها بمختلف الطرق. كما يمكن لها أن تكون عاملاً مساعداً في نهضة المجتمع، وفي تقدمه، في حال توجه التعامل معهم وجهة اعتبارهم جزءاً من النسيج المجتمعي العام، وفي حال ساعدوا في أخذ أنفسهم في هذا الاتجاه. وهو الاتجاه الذي يمكن أن يميزهم باعتباره يحفظ التنوع ضمن الوحدة، ويضفي على المجتمع صفة المدنية باعتباره يحفظ حق الاختلاف، ويغني التنوع فيه، وينفي، في الوقت نفسه، ثنائية الأكثرية والأقلية، بالمعنى الأهلي، ويساهم في إبراز صفة الأكثرية والأقلية بالمعنى المدني، المنشأة من ممارسة الديمقراطية وتداول السلطة، ومن نمو الحس المدني، ومن التربية على المواطنة¹.

وبهذا المعنى أيضاً يلعب الاختلاف دوره على مستويين إثنين؛ مستوى الانقسام العمودي ومستوى الانقسام الأفقي². الانقسام الأول يحول المجتمع الواحد الى متعدد، إن كان على المستوى الاثنى أو الثقافي، كما هو الحال في المجتمع السوداني والجزائري والعراقي (إتنيات جنوب السودان، البربر والأكراد على التوالي)، أو كان على المستوى الطائفي الذي لا يستقيم الانقسام

1. حول مواصفات المجتمع المدني واختلافه عن المجتمع الأهلي، أنظر:

- عطيه، الدولة المؤجلة، مذكور سابقاً، ص123-130.

2. حول الفرق بين الانقسام العمودي والأفقي، أنظر:

- فرسخ، الأقليات في التاريخ العربي، مذكور سابقاً، ص13-14.

العمودي فيه إلا إذا تكثف العمل على تحويل المجتمع الواحد المتعدد طائفيًا إلى مجتمع متعدد ثقافيًا بتعدد الطوائف الدينية، وكأن الطائفة تمثل ثقافة بعينها؛ فتتعدد، لذلك، وبحسب هذا التوجه، المجتمعات اللبنانية، مثلاً، بتعدد طوائفها الدينية. وهذا ما تروّج له الأيديولوجيا الطائفية، وهي إيديولوجيا الأقلية المسيحية في لبنان منذ لحظات نشأتها كأقلية مقابل أكثرية إسلامية في كنف الدولة العربية الإسلامية على امتداد تاريخها منذ أيام الدولة الأموية والمردة، إلى الدولة المملوكية والسلطنة العثمانية مع مسيحيي جبل لبنان، وخاصة الموارنة. وهي الأيديولوجيا التي ما انفكت عن الظهور عند المفاصل الأساسية للنزاعات في لبنان عندما ترتدي (النزاعات) ثوب الثنائية الدينية، وتعود إلى الضمور عندما ترتدي النزاعات أثواب الثنائية المذهبية أو التعدد المذهبي ضمن الثنائية إياها.. وفي هذا.. كلام آخر. أما الانقسام الأفقي، فهو الذي يحفظ التمايزات دون إعاقة المشاركة الكاملة في المجتمع من ضمن إطار التنوع في الوحدة¹.

¹ . حول وحدة حياة اللبنانيين على اختلاف طوائفهم الدينية الممارسة على الأرض ولا ينقصها إلا نظام سياسي اجتماعي يحفظها وينميها، أنظر:

- عاطف عطيه، المجتمع، الدين والتقاليد، جروس برس، 1992، طرابلس،

550ص.

بين الأكثرية والأقلية

لا يستقيم النظر إلى الأقليات باعتبارها مشكلة إلا إذا كانت هذه المشكلة كامنة في الأكثرية أولاً، أي في المجتمع ذاته. لذلك يمكن التساؤل: هل ثمة مبرر لإبراز تمايزات الأقلية وإظهار نفسها على أنها مجموعات مستقلة لو لم يكن لدى الأكثرية الميل نفسه إلى إبراز ذاتيتها الثقافية؟

يجيب برهان غليون عن هذا التساؤل بقوله: "إذا كنا نعترف أن هناك أقليات فإننا نعترف أن هناك داخل الجماعة الكبرى جماعات لها فعلاً تقاليد متميزة نسبياً عن الجماعة الكبرى، وليس لنا أن نطالبها بالتخلي عن هذا التمايز الثقافي دون أن نلغي حقناً في أن يكون لدينا ذاتية ثقافية"¹.

هذا في حال وجود التمايز الثقافي. ولكن ماذا لو كان هذا التمايز مصطنعاً في سبيل الوصول إلى هدف سياسي؟ ماذا لو استعملت التعددية الثقافية المصنوعة أيديولوجياً والمبنية على الثنائية الدينية والتعددية الطائفية وسيلة للوصول إلى نتيجة سياسية وهي انشاء مجتمعات على قدر الطوائف الدينية؟

تبدأ المشكلة الحقيقية عندما يصبح الشأن الثقافي وليد الممارسة السياسية المنشأة من أيديولوجيا الأقلية (الأيديولوجيا الطائفية)، وليس عندما يصبح لهذا التمايز الثقافي (التمايز

¹. برهان غليون، المسألة الطائفية ومشكلة الأقليات، دار الطليعة، 1979، بيروت، ص19.

القومي أو الاثني) وجود سياسي مميز، كما يقول غليون¹. وهذا يعني تحديداً أن من حق الأكراد أو الأرمن إنشاء الأحزاب المدافعة عن مصالحهم ضمن المجتمع الكبير باسم تمايزهم الثقافي، دون أن يكون من حق الموارنة أو الشيعة أو السنة في لبنان (أو غيره) المدافعة عن مصالحهم باسم التمايز نفسه، وإن كان لهم الحق في المدافعة عن مصالحهم باعتبارهم طوائف ضمن أرومة واحدة وضمن نظام طائفي، متحقق أو مضمر، يرضى وجودهم باعتبارهم طوائف وملاً ونحلاً يحفظ حقها الدستور والأعراف المجتمعية التي تلحظ هذه الثنائية الدينية وهذا التعدد الطائفي والمذهبي فتوزع، تبعاً لذلك، حصصها على إدارات الدولة ومواقعها الرئيسية. وعندما يتم التعامل بين الأكثرية والأقلية على أساس التوجه الثقافي لكل منهما، لن يعود من المستغرب أن يستعين كل طرف إما بعمقه الاستراتيجي المتشكل تاريخياً ولو كان دولة أجنبية، وإما برفض كل ما ينتج عن التمايز، على أي وجه كان، باسم الحفاظ على الوحدة والتضامن المجتمعيين².

في هذا المقام ينشأ التناقض بين توجه الأكثرية التي تقود الدولة والمجتمع، وتوجه الأقليات؛ وهو تناقض إما ناشئ عن عجز الأكثرية في تحقيق مواطنيتها ومواطنة الأقليات، من جهة؛ أو عن فشلها في بناء أسس الدولة الحديثة، من جهة ثانية. يساعدها في ذلك، انكفاء الأقليات بمحاولات إظهار تمايزهم

¹. المصدر نفسه، ص19.

². للتفصيل حول هذه المسألة، أنظر المحور النظري للكتاب الهام:
- كمال ديب، هذا الجسر العتيق، مذكور سابقاً، ص25-39.

وهوياتهم المغايرة، ما يساهم في زيادة حدة التناقض الموصل الى التشتت فالتقاتل والانقسام.

وإذا كانت الأكثرية تمارس سلطتها باعتبارها أكثرية على المستوى الديني أو على مستوى الانتماء الحضاري إلى العروبة، فإنها بعدم قدرتها على الفصل بين العروبة والاسلام، أو بعدم رغبتها سلوك هذا المسلك في تاريخها الطويل بعد الاستقلال، كما قبله باعتبارها جزءاً لا ينقسم عن السلطنة العثمانية وارثة الخلافة؛ كانت الأقلية، وعلى أي مذهب أو أثنية، تعمل على أنها محكومة دينياً وباسم الشريعة الإسلامية، وهي لها نظراتها المخصوصة في شؤون العلاقة بين الخالق والمخلوق، أو بين المخلوقات حسب ما تقتضيه شريعة كل منها وإن كانت منبثقة من الدين أو من اجتهادات انسانية في شؤون الدين والدنيا. وهكذا لم تعمل الأكثرية على تطوير أنظمتها السياسية الاجتماعية بما يتلاءم مع الدولة الحديثة، وبما يستوعب مشاكل الأقليات ويدخلهم في مشاركة حقيقية في مسائل السلطة والنظام العام؛ بل على العكس، عملت هذه الأنظمة، باسم الاسلام، أو باسم القومية العربية، إما على إلغاء دور الأقليات، أو تهميشه، ما ساهم في تأجيج مشاعر هؤلاء. بل وأكثر من ذلك، عملت هذه الأنظمة إما على تمتين وجودها باعتبارها تنتمي إلى أقلية متحققة من ضمن إشكالية العلاقة بين العروبة والاسلام؛ وإما على ابتداع أقلية خاصة بها، وفي كنف الأكثرية، تقتسم مغانم السلطة والنفوذ والثروة ولو أشركت في ذلك بعضاً من فئات الأقليات المتشكلة تاريخياً، والعاجزة عن المنافسة سياسياً، لأقليتها؛ واضحة بذلك، وفي

الحالتين، الحواجز الكثيفة بينها وبين الأكثرية المنبثقة منها. فتحوّلت الأنظمة، ومن خلال الممارسة، إلى أنظمة أقلوية تُضاف، في نظر الأكثرية، إلى جملة الأقليات، ويبدأ التعامل معها على هذا الأساس.

يظهر ذلك جلياً، من خلال آلية انتقال السلطة من العثمانيين، مروراً بالمستعمرين وصولاً إلى دول الاستقلال.

الميراث العربي

بهذا التوجه، ورثت الأنظمة العربية، وإن بطريقة مغايرة، ما قدمته السلطنة العثمانية في نظام الملل الذي أعطى لكل ملة (طائفة) مرجعيتها الدينية باعتبارها أيضاً مرجعية سياسية للتمفصل المكين بين الدين والسياسة. وأعطى لكل مجموعة اجتماعية (أقلية) حق المطالبة بالحقوق الشرعية لها باعتبارها مجموعة دينية قبل أي شيء. وكما لم يكن لدى الأكثرية الحاكمة تصوراً سياسياً اجتماعياً خارج إطار الدين، وما يرشح عن الانتماء الديني من تصورات تؤدي إلى ممارسات عملية في شتى شؤون الحياة، ومنها شؤون الممارسة السياسية؛ كان للأقليات، على اختلاف توجهاتها، تصورات سياسية اجتماعية منبثقة من اعتبارهم ضائعين في بحر متلاطم من المسلمين. فنادى الكثيرون من متوريهم، وخصوصاً من المسيحيين الموارنة، بالقومية العربية مقابل الجامعة الإسلامية التي كانت تمثلها الدولة العثمانية. وظهرت الأفكار القومية التي بدأت أولى إرهاصاتها في بداية النصف الثاني من القرن التاسع عشر مع بطرس البستاني و"نفيير

سوريا"، ومع الكثير من الأدباء والصحفيين اللبنانيين في لبنان ومصر. ونسج على هذا المنوال الكثيرون من المسلمين المتتورين مثل عبد الرحمن الكواكبي وغيره من دعاة اللامركزية التي تفرضها وحدة الانتماء الديني¹.

مأزق السلطة الناشئ من التخلي عن تقليديتها دون القدرة على بناء أسس الدولة الحديثة، والناشئ أيضاً من عدم القدرة على بلورة الأفكار المدنية الحديثة، ومن القصور في بناء أسس المجتمع المدني؛ مأزق أدى إلى إظهار المواجهة على أنها مواجهة دينية، طائفية أو مذهبية بين أكثرية تحكم وأقليات محكومة. ليس هذا فحسب، بل أدى دخول الدولة البطركية المستحدثة، حسب هشام شرابي²، دوامة الصراع باعتبارها "ثورة" على التقليد، فأضحت أقلية سياسية تعمل على تأييد سلطتها، وإن كان ذلك ضد مجتمعها الأكثر ثري ذاته، وليس فقط ضد الأقليات. وهنا يمكن فهم الثورات العربية الناشئة باعتبارها الأكثرية ضد استبعاد الأقلية الحاكمة لها، وذلك باسم الأصالة والعودة الى الدين و ضد الحداثة والتحديث³. ما يعني "أن كل انسداد في النظام السياسي يخلق انفجاراً في المجتمع المدني (الأهلي) ويؤدي إلى

¹ . للتفصيل حول دعاة الاستقلال والاصلاح على أساس اللامركزية، أنظر:

- عطيه، الدولة المؤجلة، مذكور سابقاً، ص79-86.

² . أنظر في هذا الخصوص، الكتاب الهام:

- هشام شرابي، النظام الأبوي، ترجمة محمود شريح، دار نلسن، الطبعة الرابعة، 2004، بيروت.

³ . غليون، المسألة الطائفية ومشكلة الأقليات، مذكور سابقاً، ص29.

نشوء عصبوية مغلقة"¹. وهنا يظهر بشكل واضح قصور الدولة المستحدثة عن ايجاد أي تغيير في بنية السلطة والنظام. وهذا ما يؤدي، بسبب العجز، إلى المطالبة بأسلمة الدولة ومعاملة الأقليات بما تقتضيه الشريعة الاسلامية.

لم يكن تأثير الامتيازات الاجنبية بأقل مما أثر نظام الملل. فقد اعتبرت الدول الأوروبية أن هذه الامتيازات هي الباب الذي يمكن أن تدخل منه للتأثير في الملل غير المسلمة (وغير السنية أيضاً). بواسطة تؤثر على الطوائف التي تنتقيها باسم الرعاية والحماية. وبواسطة هذه الامتيازات دخلت عناصر التبشير بالمسيحية الغربية الكاثوليكية والبروتستانتية، ليس في أوساط المسلمين، إذ ليس بمقدورهم ذلك بحكم الأكثرية، إلا في القليل النادر؛ بل في أوساط المسيحيين المشرقيين، وخصوصاً في الأرياف والمناطق النائية. ما قدمته هذه العناصر، وبواسطة المدارس التي أنشأتها، لم يساهم في نهضة تعليمية كبرى فحسب، بل ساهم أيضاً في توسيع الهوية بين المسيحيين (الأقلية) والمسلمين (الأكثرية)، من ناحية؛ وفي ترسيخ أولوية الانتماء الديني والمذهبي، من ناحية ثانية. وهو ما عمل، بالاضافة إلى عوامل أخرى، إلى تفجير النزاعات الطائفية في جبل لبنان (1841 - 1860)، والى نشوء النظام الطائفي ابتداء من 1861، وهو ما عرف ببروتوكول 1861 ومن ثم 1864، أو نظام المتصرفية.

¹. المصدر نفسه، ص 29.

بين الأكثرية الدينية والقومية

عندما نجح العروبيون في فك العروة الوثقى بين العرب المسلمين والسلطنة العثمانية، وصل هذا الانفكاك إلى التحالف مع الغرب المسيحي ضد الدولة العثمانية المسلمة باعتبارها شريكة المحور في الحرب العالمية الأولى، وباعتبارها الرجل المريض الذي لا بد أن يورث العرب دولتهم بالسلم أو بالحرب. وطالما لم يعط العثمانيون استقلالاً للعرب في إطار اللامركزية في الأقل الواجب، فلا بأس من وراثتها حرباً، وإن كان بالتعاون مع دول عدوة مع الدولة التي لا تزال دولتهم.

هكذا، وصل الأمير فيصل إلى سدة الملك بحكم منطق القوة والنصر الذي انعقد للحلفاء في الحرب. فأسس الدولة العربية الموعودة بمعزل عن ارادة المنتصرين باعتبارها تحصيل حاصل. وكان هؤلاء في صدد ترتيب أوضاعهم واقتسام تركة العثمانيين بصرف النظر عن وعودهم للعرب مع تأكيد الوعد بإنشاء دولة قومية لليهود؛ وهو الوعد الذي لا يخرج عن منطق التعامل مع نموذج ساطع من الأقليات.

بانتهاة الحرب العالمية الأولى التي أذنت بانتهاء أربعة

قرون من حكم العثمانيين، اتضح المجال على نوع جديد من التعامل السياسي - الاجتماعي بين العرب أنفسهم، وإن كان وسط لغط متناقض نشأ عن ظروف التعامل مع الغرب، وعن ظهور الدولة العربية الجديدة، وعن إلغاء الخلافة الإسلامية لأول مرة في تاريخ الإسلام والمسلمين. ومن هؤلاء من كان مع الدولة

"الحديثة"، ومنهم من كان ضدها باعتبار أنها نشأت على أنقاض الخلافة، ومنهم من سكت على مضمض. أما الأقليات، والمسيحيون منهم على الخصوص، فقد اعتبروا ذلك نصراً لهم لأنهم شاركوا في تأسيس هذه الدولة، كما أملوا أن يشاركوا في قيادتها على أنها الدولة المدنية الأولى في التاريخ العربي الإسلامي. ويعتبر يوسف الحكيم (الأرثوذكسي) من أهم الوزراء في الحكومات المتعاقبة أيام فيصل.

القومية بين الأكثرية والأقلية

في الجانب الآخر بدأ العمل على صوغ النظام السياسي لجبل لبنان باعتباره موقع المسيحيين وملادهم. هل يبقى شبه مستقل أم سيتمتع بالاستقلال التام؟ هل يكون من ضمن المملكة العربية الكبرى أم المملكة السورية؟ ما هو النظام السياسي الذي سيعتمده؟ وما هو موقفه من العرب والعروبة، ومن الإسلام والمسلمين؟ هل هو نصير الغرب الذي يشترك معه في الدين، أم نصير العرب الذي يشترك معهم في العنصر واللغة والتاريخ والمصير؟

هذه الأسئلة وغيرها الكثير، كانت تدور في أذهان المطالبين من المسيحيين بالاستقلال عن الدولة العثمانية باسم العروبة وباسم التاريخ المشترك واللغة الواحدة. وفي تلك اللحظات، راحت الدولة العثمانية، ولم يبق إلا ما تركته. وما تركته أغلبية

ساحقة من المنتمين الى الاسلام ديناً، والى العروبة حضارةً ينتمي إليها المسلمون والمسيحيون معاً. فكيف السبيل الى الاختيار في توجههم السياسي؟ وكيف عليهم أن يبنوا مستقبلهم؟

إذا كان الواقع الاجتماعي - التاريخي يصوغ الأفكار ويبلورها، فان المطالبة باستقلال العرب عن الدولة العثمانية باسم القومية العربية الجديدة على أسماع المسلمين والطارئة على قاموس التعامل الاسلامي اليومي حينها، انقلبت إلى مطالبة بقومية أضيق كانت لباساً يستر جسداً ذا توجه ديني، وهي القومية اللبنانية. وبدأ المطالبون بها ينقّبون عن المقولات الفكرية والنظريات السياسية التي تدعم هذا التوجه. ومما وجده هؤلاء من ممارسات فعلية تصب في هذا الاتجاه، الصدامات المسلحة التي أخذت المنحى الطائفي بين نصير للاستقلال وللفرنسيين، وبين معاد للفرنسيين ونصير للدولة العربية¹. ومما وجده هؤلاء أيضاً ممارسات في بدايات الحكم العربي تقصح عن إرادة واضحة في تطبيق الشريعة الاسلامية². ووجد هؤلاء أيضاً أن نضالهم من أجل الاستقلال عن الدولة العثمانية لا يعني الغرق مجدداً في بحر من المسلمين العرب، فأثروا تغطية انتمائهم الأقلوي برداء نسجوه مما كان سائداً من أفكار حديثة في القومية والعلمانية وفصل الدين عن الدولة والقيمة العليا للفرد؛ وهي أفكار غربية لم يجدوا لباساً من استعمالها في تفصيل لباس القومية اللبنانية بعد أن

¹. وجيه كوثراني، الاتجاهات الاجتماعية السياسية في لبنان والمشرق العربي،

1976، بيروت، ص330.

². المصدر نفسه، ص277.

استعمله أسلافهم في تفصيل ثوب القومية العربية. وهما لباسان بديلان إثنان، كل في زمانه، عن لباس الاسلام باعتباره وعاءً يحتوي المسلمين وغيرهم في أمة الاسلام.

في هذا التوجه كانت تدور المفاوضات في مؤتمر السلام في باريس عشية اعلان دولة لبنان الكبير. وحظي المسيحيون بدولتهم بعد أن ألحقت به أفضية وسّعت مساحته وزادت سكانه، وغيرت من معادلاته الديموغرافية، وأعطت المسيحيين، وخاصة الموارنة، سلطات حفظها الدستور ورعتها الدولة المنتدبة، وأقصت مناطق مثل طرابلس عن عمقها الديموغرافي وعن موقعها المميز في دولة غابت، لتحلّ في موقع تابع بعد أن كانت في موقع المتبوع بحكم انتمائها الى الاكثرية. فذاقت مرارة الشعور الأقلوي الذي منعها من الدخول في صلب المعادلة الجديدة لفترة امتدت إلى أكثر من عقد ونصف¹.

جدل الأقليات

مع إيجاد دولة لبنان الكبير تغيرت المعادلة. وتحول لبنان من جبل تقطنه أقليات مقابل أكثرية تمثلها الدولة العثمانية، وتتعامل فيما بينها باعتبارها أكثرية (مارونية - درزية)، وأقليات، منها الأقلية السننية؛ إلى دولة تضم مجموعة من الأقليات وصلت

¹ انظر في هذا الخصوص:

- ديب، هذا الجسر العتيق، مذكور سابقاً، ص92.

في وقتنا الحاضر إلى ثماني عشرة طائفة دينية، وإلى أكثرية أرامية عربية تمثل أكثر من 90% من المجتمع اللبناني بالإضافة إلى الأرمن 7 - 8% والأكراد 2 - 3%¹.

مع الواقع الجديد وبتأسيس لبنان الكبير، أولاً، ومن ثم الجمهورية اللبنانية مع وضع دستور 1926، تغيرت أدوات الصراع في لبنان مع الابقاء على المضمون نفسه. وكان لحمة هذا الصراع وسداه هاجس الهوية وقضايا الانتماء. وكان الانتماء الديني لا يزال يحظى بأولية عناصر الانتماء، وإن لبس ألبسة مختلفة منها اللباس السياسي: القومية العربية والقومية اللبنانية؛ أو الحضاري: العربية أو الفينيقية؛ ومنها اللباس الحزبي النجادة أو الكتائب إلخ. وكلها تسميات تفصح بكلمات حديثة عن مضمون متشكّل من الانتماء الديني: الإسلام والمسيحية.

أخذ الصراع على الهوية، وهو الصراع المتميز الذي تستحضره الأقليات للدفاع عن وجودها، ولإثبات هذا الوجود الذي لا يخفي الصراع على السلطة، بل يؤكد باسم الشراكة التي عليها أن تتناسب مع الحجم العددي، ومع ما يتيح النظام السياسي الذي يلحظ هذه المشاركة، فتتعزيز بقدر التغيرات الديموغرافية التي تفرضها؛ أو تفرض هذه المشاركة بتوسل المتغير الديموغرافي ذاته. من هنا نشأ عدم الاستقرار السياسي في لبنان الناشئ عن التغير الديموغرافي، وبالتالي عن تغير مواقع السلطة التي لا تخرج عن كونها سلطة الطوائف أو السلطة الطائفية.

¹. قرم، أساطير وحقائق النزاع اللبناني، السفير، مذکور سابقاً.

في لبنان الجمهورية، تركزت الأكثرية الجديدة بثلاث مجموعات تراوحت نسبتها بين 23 و25% من مجموع العديد الاجمالي للبنانيين. وبقية الطوائف الخمس عشرة ضمن حدود 25% مجتمعة. وهذه لعبت دورها كأقليات، مهمشة أو تابعة، في مسألة التعاوي مع شؤون الحكم والسلطة.

وتتأوي الطوائف الثلاث على الامساك بزمام الأمور في البلاد باسم لبنان المسيحي، أولاً، ذي الوجه العربي، ومن ثم لبنان الميثاقي الذي عدل من هذا التوجه، المرسوم من سلطات الانتداب، ولموقع الموارنة في الجبل قبل ضم الملحقات؛ وهو التوجه الذي أفضى إلى اعتماد نفيين لدرء خطر الأكثرية التي يمكن أن تتجلى في تأثير الخارج على الداخل: عدم الاعتماد على العمق العربي (المسلم) مقابل عدم اللجوء الى الغرب (المسيحي)، ما حدا بالصحافي جورج نقاش إلى قول عبارته الشهيرة: "نفيان لا يصنعان أمة. Deux négations ne font pas une nation. هذه المبادلة شكلت المرتكز الأساسي للميثاق الوطني الذي أعطى السنة في لبنان المشاركة الفعلية في شؤون الحكم في ثنائية تقوّت بمخاض أحدثه المدّ العربي في لبنان، وأبقى الأكثرية الشيعية على حدود الممارسة السياسية، إن لم يكن على هامشها. وهذا ينطبق على الطوائف الأقل عدداً، وبالتالي الأقل أهمية، على مستوى هذه الممارسة.

النظام المنتج للفكر الأقلوي

لم تتعدّل هذه المشاركة الثنائية إلا أثناء الحرب اللبنانية وتكرست في اتفاق الطائف بمعادلة المثلثة التي أتاحت للشيعنة حق المشاركة الكاملة في الحكم من ضمن نظام الترويكا الذي أعطى لمجلس النواب رئيساً ملكاً غير متوج؛ وهو عطاء متزامن مع صعود نجم المقاومة اللبنانية التي أعطت للشيعنة قوة غير مسبوقة. هذا العطاء المزدوج أتاح لهذه الطائفة الموقع المتقدم في المعادلة الجديدة والمنافسة مع الطائفة السنية واقتسام الطائفة المارونية مناصفة، أو ما يشبه المناصفة بين هذه وتلك في المجال السياسي، وإن كان في جميع الطوائف من لا يخضع لهذا المنطق في الانقسام. وقد عبّر كمال ديب عن هذه الحالة بقوله: "بدأت المنافسة على السلطة السياسية في البرلمان ومجلس الوزراء والمراتب العليا في الدولة بين السنة والشيعنة... وسعى الجانبان إلى اجتذاب المسيحيين... وبدأت قيادتهما (هما) بموقع الهاجم على تركة الموارنة... (ال) مشتتين (ال) موزعين"¹. وقد شبّه ديب العلاقة بين الطوائف في التسعينيات مع ما حصل في العشرينيات من القرن الماضي مع انقلاب في الأدوار، بقوله: "ثمة شبه كبير في التسعينيات بين سعي الزعامات الإسلامية لجلب المسيحيين إلى الجمهورية الثانية والمساهمة فيها، وسعي الموارنة بعد ولادة دولة لبنان الكبير في العشرينيات لجلب المسلمين إلى جانبهم"².

¹. ديب، هذا الجسر العتيق، مذكور سابقاً، ص246.

². المصدر نفسه، ص251.

لا يخرج الانقسام السياسي اللبناني، في صيغته المختلفة، عن جدل الأكثرية والأقليات، وإن كان المتغير الطائفي المحدّد الأساسي لهذه الانقسام. ونوعية النظام السياسي اللبناني هو الذي أبقى على هذا الانقسام ذي الوجه الآخر قبل تحديد لبنان الكبير، وقبل انتقال الأكثرية والأقليات إلى مجال جديد حظى فيه الجميع بمواقع أقلوية، وإن كانت بنسب متفاوتة.

هذا الوجه الجديد كرسه الدستور اللبناني بحماية حقوق المجموعات الطائفية التي يتألف منها لبنان. وهذا ما أضيف إليه، باعتباره الترجمة شبه الحرفية لدستور الجمهورية الفرنسية الثالثة. فكان أن اجتمع فيه الحق في ممارسة الحرية والمساواة أمام القانون، مع إعطاء الطوائف سلطات لا تتلاءم مع سلطة الدولة، وتحد من قوة نفاذها. وربط الفرد بطائفته عندما أعطى اللبنانيين الحق في الوظيفة والخدمة العامة بصفتهم أعضاء في طوائف دينية، وليس بصفتهم مواطنين في المجتمع ويدرّون بالولاء للدولة.

ظهر النظام السياسي - الاجتماعي اللبناني المبني على الطائفية على أنه المنتج الرئيس لحالات التوتر والتعصب بين جناحي لبنان، ومن ثم بين أجنحته الثلاثة، من جهة؛ ولحالات التوتر والتعصب بين العناصر المشكلة لكل جناح، من جهة ثانية. وهي حالات تعلقو بعلو درجة توترها؛ أو تخفّ، أو تختلف، حسب ما تقتضيه الظروف والأحوال في علاقات التقابل بين الطوائف. ومنطق النظام نفسه أملى على المترعمين داخل كل طائفة احتلال المواقع المتقابلة، وتوسل سبل المنافسة المتوترة

القائمة على دعم مرجعيات الطائفة ورموزها الدينية، من جهة؛ وعلى التكتلات القرابية والمرجعيات العائلية، من جهة ثانية. ودأب المتزعمين الدائم تعزيز المواقع داخل الطائفة ليكونوا في منعة من أمرهم وفي علاقاتهم معها من الداخل، ولتكون الطائفة في منعة من أمرها في علاقاتها مع الخارج. ويتوسل الجميع، إلى أي طائفة انتموا، أساليب متعددة تبدأ في حركات الاستنهاض، مروراً بإيقاظ وتغذية شعور الاستعلاء، وصولاً إلى تسويق العنف من أجل الدفاع المشروع عن الموقع والهيبة والوجود في مواجهة الآخر، مهما كان شأنه، ومهما كانت هويته: العائلة أو الطائفة أو الدين.

النظام من الداخل إلى الخارج

أملى النظام السياسي - الاجتماعي في لبنان على الطوائف التي لا تنعم بسلطة الأكثرية أن تمنع في الانخراط باللعبة الطائفية. وظهر هذا الامعان في المطالبة بحصصها باعتبارها طوائف عليها المشاركة في الحكم بتوسل الديموغرافيا. وكان من أهم أسباب هذا التوجه المحاصصة الثلاثية الجديدة على حساب بقية الطوائف¹. ولدعم مطالب الأعيان فيها لا بد، كما ترى، من شد أواصر المنتمين إليها طائفيًا، وبالمعنى السياسي لهذا التعبير، فأنشئت، باسم الطائفة، الروابط والأحزاب التي تدعم هذا التوجه، وأعدت المعاجم التي تلحظ وجوه الطائفة والمنظورين

¹. للتفصيل حول توزيع المناصب العليا والحصص على الطوائف الكبرى، وعلى حساب بقية الطوائف، أنظر: المصدر نفسه، ص 247-250.

فيها، وفي شتى المجالات. وبدأت المطالبات برفع الغبن عنها، كما بدأت المنافسة على ترؤس مناصب لم تتوجد بعد على أرض الواقع (مجلس الشيوخ). كما وُضعت المشاريع الانتخابية التي تلحظ لكل طائفة نوابها المنتخبين من الطائفة نفسها. وبدأ النظر، لأول مرة، إلى بعض الطوائف، ومن قبل المنتمين إليها، على أنها أقلية، مع أنها كانت ولم تزال تعتبر نفسها داخل النسيج المجتمعي العربي العام. وقد عبر المطران جورج خضر، وعلى ذمة كمال ديب، عن قلقه عن وضع المسيحيين في المجتمعات الإسلامية بقوله: " إن زوال السلطة والنفوذ والقوة من أيدي المسيحيين لا يعني أن عليهم قبول الذممة مجدداً"¹. أما السياسي اللبناني ريمون إدة فكان أكثر تشاؤماً عندما نصح قريبه كارلوس بقوله: "إسمع يا كارلوس، بدي منك تبقى بالبرازيل وما تروح تشتغل سياسة بلبنان. بعد عشرين سنة ما رح يبقى ولا مسيحي بلبنان"². وتضع هذه الطوائف نفسها في خانة الأقلية مقابل توجه أكثرية يغلب فيه الطابع الديني - المذهبي العام على الطابع الوطني أو القومي.

في هذا المنحى المطبوع بطابع الخوف، وهو انتاج أقلوي بامتياز، وإن كان من جملة منتجيه التوجه الأكثرية المخالف، إلى درجة التناقض، مناحي الأقلية، يجد النظام الأقلوي في محيطه الطبيعي والحضاري ما يغذي هذا الخوف، بسبب الانتماءات

¹. المصدر نفسه، ص244.

². قال هذا الكلام كارلوس إدة عميد حزب الكتلة الوطنية عبر تلفزيون الجديد، وذكره كمال ديب في فاتحة كتابه هذا الجسر العتيق، أنظر:

- المصدر نفسه، ص9.

الدينية والمذهبية. ولا يجد في هذا المحيط، في أيام الانتماء الوطني والقومي إلا الذوبان في محيط حضاري أكثر، خوفاً من ضياع الهوية وفقدان التميز، وإن خرق الكثيرون من طوائف مختلفة هذه القاعدة وأنشأوا الأحزاب العقائدية والدينية المتجاوزة للانتماء الديني، وانتسب إليها الكثيرون من طوائف الأقلية والأكثرية، ولا يزالون، وإن تراجع حجم تأثيرهم، ووصل عند الكثيرين منهم إلى حد الفشل في التأثير.

وكان أن الفشل أصاب الطرفين؛ فشل المحيط الحضاري في استيعاب الأقليات على اختلافهم، وعجزه عن ضمهم إلى النسيج المجتمعي العام؛ وفشل الأقليات في تجاوز خصوصياتها وتمايزها في علاقاتها مع الأكثرية، وعجزها عن الاستمرار في التأثير الفكري والحضاري في المحيط الأوسع الذي تنتمي إليه.

وهنا تحمل كل جهة وزر الجهة الأخرى.

يقيني أن التزمت والانغلاق والتعصب صانعون للموت.
وهل عليّ القول من هم صانعو الحياة؟

الفصل الرابع

أميركا والعرب.. العلاقة السامة

مقابلة فكرية مع هشام شرابي¹

عندما تقابل هشام شرابي، يسيطر عليك نوع من الاحساس بأنك مأسور. إحساس قادم على أجنحة من تواضع جم، وبساطة ظاهرة، وعفوية صادقة، يقربك منه، ويضعك على طريق صداقة لا تتفصم، أو تزول؛ يضيف إلى معرفتك الفكرية به، وصلاتك بثقافته، معنى خاصاً لا تعرفه العلاقات الفكرية الخالصة، وقلما تحس بها المعرفة الشخصية غير المجبولة بالتواصل الفكري، والحوار المبني على الهموم المشتركة، وهواجس الهوية والانتماء.

عندما يبدأ حوارك مع هشام شرابي، يعاودك الاحساس بقيمة المعرفة الجديدة، وبأهمية الفكرة الصائبة التي تفتح أمامك

¹. أجريته هذه المقابلة الفكرية مع هشام شرابي في العام 2002 ونشرت في مجلة المستقبل العربي، 276، شباط 2002، صص 98-109، مع بعض التصرف من المحرر. وقد رأيت من المهم إثباتها هنا لأهميتها، ووفاء لذكرى هشام شرابي.

عولم من الأفكار والتصورات ما كانت لتخطر في البال لولاها ولولا المنافذ التي فتحتها. وعندما يبسط رأيه في مسألة شائكة تحس بعمق الفهم وهدوئه، وبساطة الطرح وقوة المنطق دون تعقيد. وتدرک، بعد الجواب عن أي سؤال، ما كان مغلقاً، أو بعيداً عن مجال الفكر وشاشة الوعي.

هشام شرابي يدرك تماماً معنى الغربة، ومعنى الوطن والانتماء.

هشام شرابي يدرك تماماً آلية اشتغال السلطة في الولايات المتحدة، ويدرك تماماً نظرة الأميركي إلى ذاته، وإلى مجتمعه ودولته، وإلى العالم. ويدرك أنها نظرة مغايرة لأي نظرة لأي مواطن في أي مجتمع في العالم.

هشام شرابي يدرك تماماً أن العولمة، وإن كانت من تجليات الرأسمالية العالمية، إنتاج أميركي بامتياز نقل الرأسمالية إلى مرحلة الامبراطورية الأميركية التي ترى العالم كله مجالاً حيواً لها.

هشام شرابي يؤمن بحق الشعب الفلسطيني في الوجود، وهو على يقين بأن هذا الشعب عصي على الابداء. والمستقبل لفلسطين، وللشعب الفلسطيني مهما كانت التضحيات.

عندما يتحدث هشام شرابي عن الانتفاضة، وعن نضال الفلسطينيين باللحم الحي، وعن التهاون العربي والاهمال، يعاودك الاحساس المفاجئ بحرارة تلك الجمرات التي لا تزال تلمع فكرياً

ونضالاً ومعرفة بأحوال الحاضر واستشرافاً للمستقبل، فوق رماد السنين المنقضية، ومن تفتح براعم السنين الآتية.

الحوار مع هشام شرابي تجاوز أسئلتنا، وإن انطلق منها. ومتعة الحوار امتدت إلى ما يقارب الساعتين، حاولنا خلالها أن نضيء الجوانب الهامة من أحداث الحاضر على مستوياتها الثلاثة: الأميركي، الفلسطيني - الإسرائيلي، والفكري بشكل عام.

إلا أن ما يستوقف ملياً، هذا السيل من اللمعات الفكرية المنبثقة من فهم عميق لأحوال الماضي والحاضر وما يمكن أن يأتي به المستقبل.

- الولايات المتحدة أصبحت إمبراطورية ما بعد الحداثة.
- على صعيد "دولة الأمن القومي" الأميركي، هناك تشريعات أصولية مصوبة ضد العرب والمسلمين الأميركيين.
- 11 أيلول / سبتمبر لم يكن بداية ولا نهاية لشيء. إنما محطة رئيسية للتركيز على عولمة السلطة الأميركية
- في الغرب هناك ديموقراطية وتفرقة عنصرية في آن معاً.
- العلاقات كلها وبطبيعتها متغيرات، وبعضنا يعتبر أن أميركا مرتبطة بإسرائيل الى الأبد، ولا شيء من هذا القبيل .
- حركة التحرير الفلسطينية فشلت في تحقيق التحرير.. وفرصة التحرير أفلتت من أيدينا.. والعدو قادر على تحدي كل ما التزمت به الدول بما فيها الولايات المتحدة .
- عرفات هو المسؤول عما يجري اليوم(2002) في فلسطين.. هو المسؤول عن فشل التحرير، وعن فشل إقامة ديموقراطية

- داخل المقاومة الفلسطينية، وعن تحويل المجلس الوطني الفلسطيني الى لعبة في يده .
- قيمة عرفات بأن غيابه سيحدث خللاً وفوضى (وهذا ما حصل). ولذلك لا نستطيع ويجب ألا نتعرض له مباشرة .
 - المتقفون العرب لم يعودوا قلة، بل أصبحوا جمهوراً .
 - قضية التوفيق بين القضية الدينية والعقل ليست مشكلتنا الآن..
- موضوعنا الأساسي هو سياسي، أي الأزمة الوطنية القومية.

وفي ما يلي نص المقابلة:

للمفكر العربي هشام شرابي موقعه البارز على ساحات متعددة: ثقافية وسياسية واجتماعية.. صاحب نظرة فلسفية عامة، وهو في الوقت نفسه صاحب اتجاه سياسي كفلسطيني واكب بأفكاره وطروحاته السياسية المراحل التي مرت بها القضية الفلسطينية، وهو - بالإضافة الى هذا - يحمل كثافة خبرة بالثقافة السياسية الأميركية تراكمت طوال نحو نصف قرن من الحياة السياسية والاجتماعية في الولايات المتحدة. أستاذ للتاريخ والثقافة، وموجه للفكر العربي - الأميركي في اتجاه قومي ونضالي لا لبس فيه. المقابلة معه تعكس هذا التعدد الثقافي - السياسي في شخصه، وحياته ومواقع شرابي المهنية والقومية، وقد استفادت كثيراً من عمق واتساع خبرته بالولايات المتحدة في ظرف من أدق ظروف العلاقات الأميركية - العربية.

• أيقظت أحداث 11 أيلول/سبتمبر في الولايات المتحدة الأمريكية ذكريات المفكر الأميركي، فرانسيس فوكوياما، حول ما حدث لليابانيين إثر الهجوم على بيرل هاربر أثناء الحرب العالمية الثانية، بما فيها من نظرات شذرة من قبل الأميركيين، ومن يقظة الحس العنصري لديهم ضد كل ما هو ياباني أو آسيوي وغريب بشكل عام .. قال هذا الكلام وهو يشير الى ما يمكن أن ينتظره العرب والمسلمون من يقظة الحس نفسه ومن النظرة ذاتها بعد الهجوم الإرهابي على نيويورك وواشنطن، فما هي انطباعاتك حول هذه الفترة، وخصوصاً أنك تقيم في واشنطن منذ خمسينيات القرن الماضي؟

شرايبي: على سعيد الأفراد ليس هناك تمييز عنصري. إلا أن ما حدث أثناء الحرب العالمية الثانية كان شيئاً استثنائياً جداً، وهذا لم يكن له أثر واضح، إنما على سعيد دولة الأمن القومي (National Security State) التي تحولت إليها أميركا هناك ترتيبات وتشريعات أصولية، بنظري، ضد فئات تحدها من خلال مفهوم الإرهاب، إنما هذه الترتيبات والتشريعات مصوبة نحو العرب والمسلمين الأميركيين، الذين هم في أغليبتهم الواسعة مواطنون أميركيون. وهذا عمل غير ديموقراطي من ناحية، ودوافعه وأسس ومنطقاته لا يمكن تحديدها إلا بالترفة العنصرية.

• انطلاقاً من هذا السؤال، ألم تلاحظ أن هناك نظرة "شعبية" اليوم مختلفة عن النظرة التي كانت قبل هذه الأحداث الأخيرة، وتحديداً ضد الذين يعتبرون من أصل عربي أو مسلم؟

شرابي: على صعيد الشارع طبعاً، فالشخص الذي يحمل ملامح شرق أوسطية يعرض لنظرات تشككية وأحياناً الى إهانات لفظية، إنما هذا شيء نادر، لأن هناك قانوناً ضد التفرقة العنصرية في القانون الأمريكي، شرّع منذ سنوات. لذلك على هذا الصعيد لا توجد إلا هذه التفرقة السطحية. والمهم أنه على صعيد الملاحظات من قبل رجال الأمن المحليين، من قبل رجال الأمن الاتحاديين، ومكتب التحقيقات الفدرالي (المباحث الجنائية)، ومن قبل وكالة المخابرات المركزية الأمريكية CIA، ومنظمات أمنية أخرى، هناك منظمات عدة، وهناك ملاحقات واعتقالات بلا أدنى سبب، واستجوابات. ويوجد الآن في السجون نحو 5000 آلاف شخص.

إن هذه الأشياء ليست سهلة، خصوصاً علينا نحن الذين نسمي أنفسنا عرب أميركا، فجمعياتنا كلها ومحامونا والفئات التي تعمل في المجتمع الأميركي تساند الحريات معنا. وأمامنا مهمات لصراع قانوني ضد هذه الخروقات للدستور الأميركي، ولحقوقنا الوطنية.

• يشير مسلك الولايات المتحدة الى حاجتها الدائمة لعدو خارجي من أجل تأمين الحد الأدنى من التماسك الداخلي، الى أي مدى ساهم هذا المسلك في تحديد العدو بهذه السرعة وخصوصاً بعد أحداث 11 أيلول/سبتمبر؟

شرابي: هذا سؤال مهم فعلاً، فبعد انتهاء الحرب الباردة وانهيار الاتحاد السوفياتي، غاب العدو الأساسي الذي كانت تعبئ

ضده الولايات المتحدة طيلة خمسين سنة، بكل قواها، لمحاربته. فكأن هناك حالات طوارئ بعد الحرب الباردة. السؤال هنا ما معنى أن تكون هناك دولة عظمى في العالم بعد نهاية الخطر الأساسي، وأين ضرورة التسلح؟ فالولايات المتحدة لا تزال تتسلح بأحدث الأسلحة وأكثرها تطوراً، وكأن الاتحاد السوفياتي لا يزال موجوداً، وكأن دوره يتنامى وقوته تتعاضم. وهذا ما يجعلنا نعتقد بوجود دوافع، غير دافع الاستقطاب الذي كان موجوداً.

ما يجري هو أن الولايات المتحدة أصبحت إمبراطورية ما بعد الحداثة، وهذا الكلام يجزنا الى الحديث عن العولمة، فالعولمة أصبحت مفهوماً متشابكاً، إنما هو بالفعل يشير الى عملية تاريخية بدأت في القرن العشرين، بشكل بسيط جداً على الصعيد السياسي والاجتماعي والاقتصادي والثقافي، وتعود جذورها الى القرن التاسع عشر، بدأت على صعيد السوق العالمية، الموجودة حالياً، وقد تحدث عن هذه السوق ماركس نفسه وطبعاً لينين. فقد أكد أن رأس المال سيصبح عالمياً مع انتشار واستقرار المد الإمبريالي، الذي كان قد بدأ مع نهاية القرن التاسع عشر، واليوم وصل الى درجة النضوج على الصعيد الاقتصادي عالمياً. كذلك ثقافياً، وبعد الحرب العالمية الثانية، أصبح هناك الشيء نفسه، عولمة الثقافة الأميركية أو الغربية.

إن هذه الأمور أصبحت الإطار الذي مهّد، بنظري، لمعظم ما جرى بعد أحداث 11 أيلول/سبتمبر، أي أن هذا التاريخ لم يكن بداية ولا نهاية لشيء، إنما كان محطة رئيسية للولايات المتحدة لتتدخل وتركّز على عولمة السلطة الأميركية. ولكن

السلطة التي كانت سابقاً في إمبراطوريات ودول استعمارية، أصبحت الآن كشيء مفكك تماماً، بمعنى ما بعد الحداثة، أي ليس لها، كما لبريطانيا سابقاً، عاصمة عالمية وجيوش ومناطق احتلال وعلاقات ثابتة تحميها القوة المباشرة. الآن أصبحت شيئاً "هلامياً" يقوم على قواعد وأسس متغيرة وغير ثابتة من تحالفات معظمها مع الدول الغربية الكبرى. الولايات المتحدة الآن هي القوة العظمى بهذا المعنى، انتهزت فرصة ما حدث في 11 أيلول/سبتمبر، والانتكاسة التي حصلت على الصعيد الاقتصادي وعلى الصعيد السياسي والنفسي، لتعبئة قواها، وفرض اعتراف بشرعية اندفاع الولايات المتحدة للقيام بحملات عسكرية على الصعيد العالمي، من خلال حرب تشنها على ما يسمى الإرهاب، إرهاب تحدده بنفسها وسرياً.

• هل نفهم من هذا الكلام أنه ليست هناك استراتيجية واضحة تحكم علاقة الولايات المتحدة مع الخارج؟ أم أن هذه الاستراتيجية مبنية على أساس مصالحها الأساسية في العالم ووجود العدو الذي يمكنه أن يستنهض الحركة الداخلية في الولايات المتحدة ضد الخارج بشكل عام؟

شرابي: كسلطة عالمية، وكمبرر للاستعدادات العسكرية وما يترتب على ذلك من تكاليف هائلة تحتاجها الولايات المتحدة للعدو، أي إلى ما يبرر تصرفاتها العسكرية. رؤية الرئيس بوش للصواريخ فيها الشيء الكثير من السطحية والخيال، وسيكلف الشعب الأميركي الكثير مع استمرار حالة الفقر عند 30 مليون أميركي، وسيكلف العالم موجة تسليح جديدة، أي أن مثل هذا

التصرف لو كان مجرد غياب لكان يمكن التصرف معه، ولكنه تصرف فيه تفكير الإمبراطورية الشريرة.

• يُظهر الإعلام الغربي، حسب إدوار سعيد، صورة العربي على أنه متخلف وجاهل وعنيف وقذر ومتعصب وخؤون، وأن العرب والمسلمين ورثوا أدوار إمبراطورية الشر التي يمثلها الاتحاد السوفياتي في فترة سابقة. كيف يمكن مواجهة وتصحيح هذه الصورة النمطية السلبية التي تعمل وسائل الإعلام الغربية على بلورتها وتعميمها عن العرب والمسلمين؟

شرابي: هناك نقاط توضيحية: ليست وسائل الإعلام الغربية كلها تصف العرب بهذه الأوصاف. هذا خطأ. والآن دون شك هناك تشويه حقيقي وعميق للوجه العربي والاسلامي، والفلسطيني بشكل خاص. وهناك سببان لهذا التشويه: الأول، هو التشويه التاريخي المعروف والمتأصل بين الاسلام والمسيحية، وفي العصر الحديث أصبح هذا الشيء فولكلورياً، لأن في الجامعات والمؤسسات التعليمية يمكن مجابته بالوثائق والأدلة العلمية. والسبب الثاني، هو التشويه المقصود، أي من خلال الإعلام في الخمسين سنة الماضية، من قبل وسائل إعلام وحتى مراكز أبحاث وأشخاص باحثين ومؤرخين وكتّاب أوروبيين وأميركيين يمثلون موقفاً إيديولوجياً وسياسياً مسانداً لإسرائيل ومدافعاً عن الصهيونية.

• يدّعي الغرب أن أساس حضارته تقوم على المساواة والعدالة الاجتماعية والديموقراطية، هل ترى من خلال

ممارستك للحياة العملية اليومية على امتداد الخمسين سنة الأخيرة أن الحضارة الغربية تتجلى في ممارسات الأميركيين اليومية، وفي علاقاتهم الاجتماعية، بالطريقة نفسها مع أقرانهم الغربيين، ومع غيرهم من شعوب العالم الذين اكتسبوا الجنسية الأمريكية؟

شرابي: في الغرب هناك ديموقراطية وشعور بالتفرقة العنصرية في الوقت نفسه، أي أن هناك تعايشاً بين الاثنين، وهذا شيء علينا أخذه بالاعتبار، وبهذه الديموقراطيات فإن هذه التفرقة العنصرية يمكن محاربتها.

أما بالنسبة الى الولايات المتحدة، بصفتها مجتمعاً حديثاً، وبما أنها قائمة على الدستور وحكم القانون، وعلى الرغم من أنه في الغرب يمكن أن تجد التفرقة العنصرية في أقوى تجلياتها، وفي الولايات المتحدة أبشع هذه التجليات، لذلك يمكن للعرب والمسلمين في الولايات المتحدة البدء بصراع طويل، وسيجدون المساندة الكبيرة والواسعة لأن القانون معهم، وهناك للقانون قيمة، وهذا شيء مهم للغاية. صحيح أن هناك عنصرية في الشارع، ولكن في الوقت نفسه هناك جمعيات كثيرة تحاربها وتساند محاربتها، وهذه تناقضات الديموقراطية الأميركية التي تجعلها غير ديموقراطية في حين لديها دستور وقانون، تاريخياً، يفوق كل التطور السياسي في الدول الغربية.

• يعتبر فوكوياما أن الولايات المتحدة قبل 11 أيلول /سبتمبر هي غيرها بعده. يقول ذلك، ليس على صعيد العلاقات مع العالم فحسب، بل أيضاً علاقة الأميركي مع ذاته ومع دولته،

ونظرة الأميركي الى كيفية تعاطي دولته مع قضايا العالم، والى إدارتها لمشكلاته. كيف تنظر الى هذه المسألة؟ وكيف تحدد احتمالات مسار علاقة الولايات المتحدة مع العالم في المستقبل؟

شرابي: لقد أصبحت الولايات المتحدة هي الإمبراطورية الجديدة، والإمبراطورية هنا ليست بالمعنى البريطاني، أو بالمعنى الروماني، بل بالمعنى ما بعد الحداثي. والمفاهيم كلها، حتى المتعلقة منها بتغيير سياسة خارجية نضعها ضمن إطار التحليل المعرفي الابدستمولوجي، الشائع منذ أربعين عاماً في الغرب. وأتصور أنها تقوم بحرب تجاه عدو غير مسمى وغير واضح لا مكان له من خلال مفهوم قوة اللغة على الواقع، فالقوة الدافعة اليوم بالكلمات، وهذه قضية لم تتبلور بعد، ولكننا نحن حاضرون في هذا السياق، وطبعاً ستتغير الأمور، ولكننا لا نعرف كيف ستتغير، وبأي اتجاه، وإنما يمكن أن تتغير، وفي أسوأ تقدير، داخل الولايات المتحدة وخارجها.

وطالما نحن في سياق الكلمات والمفاهيم، هناك داخل وهناك خارج في إطار ما بعد الحداثة على الأرض. إن الحدود ما بين الداخل والخارج آخذة بالزوال، فهذا هي ذابت على الصعيد الاقتصادي، من خلال الشركات المتعددة الجنسيات، والآن تغيب على واقع ما يعتبر الأمن القومي، وليس هناك فرق بتصرف أميركا بمعاملتها للخطر على أمنها القومي بين عمل داخلي وعمل خارجي. فالعالم كله أصبح موقع أمن أميركياً. من قندهار الى كوبا وأميركا اللاتينية كلها وكأنها داخل أميركا، فإذا ما تضععت الشرعية الدولية تضععت الاتفاقات كلها.

إن التغيرات قادمة، والى الآن الجميع يرى السلبيات فقط، التشريعات والمضايقات لكل الناس، وستزيد، من ناحية ثانية، من خلال النقد الحديث، أي التقليدي، يعني القديم، عليك أن تتصور هذه المفارقة، عليك أن تميز، فهناك مصالح، مصالح شركات، مصالح مادية، مصالح مركز سياسي، اجتماعي، اقتصادي، في السير مع العملية.

فنحن عملياً دخلنا الحداثة وما بعد الحداثة بشيئين: المخابرات والإعلام، وهذان الشيئان لا يحتاجان سوى الى تقنيات محددة، ونحن قادرون على استيعابها مباشرة وتحقيقها. وعلى صعيد قوى الأمن المحلية هم سعداء جداً لأنهم يمتلكون هذه القوة، حيث سمح لهم بالتشريعات التي نتكلم عليها، لهذا سيتزايد هذا التمييز ويمتد ويقوى، لأن هناك مصالح، فمن مصلحة الأمن من موقعه أن يتصرف كما يريد، ويتقدم في هذا العمل.

• هذا على الصعيد الخارجي، ولكن كيف ينظر الأميركي الى نفسه، والى حكومته، هل لا يزال يثق بقوته وبعلاقاته مع الآخرين؟

شرابي: نحن ننظر الى الأميركيين كأنهم الفرنسيون أو الألمان أو العرب. الأميركيون بتركيبتهم الاجتماعية مهياون للقرن الواحد والعشرين، هم مجتمع القرن الواحد والعشرين مجسداً. فنيويورك ليست بلداً أميركياً، بل هي بلد عالمي، حيث لا يحق لأحد تسمية نفسه أميركياً. وهذا المجتمع هو المجتمع المركب من أكثر من صنف لإنتاج صنف آخر، أي لا أسود ولا أبيض بل

خليط، وأميركا اليوم "مخلوطة". وليس هناك ردة فعل أميركية كردة الفعل الألمانية. مثلاً هناك فئات مهيمنة ومسيطرة أكثر من الفئات الأخرى، ولكن الأميركيين على صعيد المجتمع ككل لا يمكن التكلم عليهم على سبيل التعميم.

• ما هي برأيك وبحسب خبرتك ثوابت العلاقات الأميركية - الإسرائيلية، والعلاقات الأميركية - العربية؟ وما هي متغيراتها؟ وهل يمكن تحويل بعض الثوابت إلى متغيرات وضمن أي شروط في ما يتعلق بالعلاقات الأميركية - العربية؟

شرايبي: باختصار أقول إن العلاقات كلها بطبيعتها هي متغيرات، هذه حقيقة علينا تذكرها دائماً، وبعضنا يعتبر أن أميركا مرتبطة بإسرائيل الى الأبد، لا شيء من هذا القبيل. من ناحية ثانية، فإن علاقة الولايات المتحدة بالدول العربية، التي هي علاقة دونية، أي علاقة تبعية، هي مصدر ضعفنا، ومصدر أساسي بضعفنا. فأميركا لا تنظر الى منطقتنا كشعوب، ولا كدول ذات سيادة، بل إلى مجموعة من النخب السياسية الممسكة بالسلطة والمال، وتتعامل معها من ضمن علاقة ثنائية. وفي الوقت نفسه، فإن الولايات المتحدة لا تتعامل معنا كما تتعامل مثلاً مع الهند أو أوروبا أو الصين من حيث أن المصالح هي المحك الأخير. ونحن دائماً نتعاون برأس المال، ونبقى ندفع وندفع من مصالحنا ومما نملك على حسابنا. من هنا الهدر بكل شيء نملكه، مواردنا المادية وإمكاناتنا البشرية وما يترتب على ذلك من إنهاك لأي عملية تطور.

علاقتنا مع أميركا علاقة سامة لجسد المجتمع العربي،
إنما هذا وضع يمكن أن يتغير إذا بدلناها من علاقة ثنائية الى
علاقة جماعية. إذاً مشكلتنا مع أميركا هي مشكلة عربية داخلية،
مشكلتنا تحل بتغيير المجتمع العربي، وعلى أساس المجتمع،
الحدث، المرأة، وعلى أساس الدولة. وأرى أيضاً أن هذا ممكن
الآن، ولم يكن كذلك أيام الثورة وأيام عبد الناصر. الآن يجب أن
نعيد النظر ونكوّن خطاباً قادراً على تفسير أوضاعنا، وعلى تكوين
رؤية نقدية يمكن ترجمتها الى ممارسة على أرض الواقع
الاجتماعي من خلال الحركات الاجتماعية التي أصبحت موجودة
الآن، وهذا مشروع عملي وممكن. إذاً إن العلاقة العربية -
الأميركية والأميركية - الإسرائيلية بالضرورة يمكن أن تتغير،
ولكن المركز الأساسي للتغيير هو داخل المجتمع العربي. هذا
على المدى المنظور، إنما على المدى اليومي الآن، فنحن كمن
يرى منزله يحترق، فيسرع باحثاً عن ماء ليطفئها، لذلك نقول إن
هذه العملية يجب أن يتم الإسراع بها بحيث نجد صيغاً عملية آنية
لترميم وضعنا العربي. فنحن اليوم في حالة عدمية، المتقنون منا
والشعب، لا فائدة ترجى منا، فالإحباط وصل الى درجة عدم الثقة
بالذات وبالحكام وبالغريب، وأصبحنا في حالة عدم توازن، لذلك
يتوجب التغيير ليس بالوعي فقط، بل بالتوجه، ليصبح هناك تغيير
في نمط الممارسة.

من هنا علينا السير من الرؤية للنزول الى الواقع، لتغيير
الوعي لتجاوز هذه العدمية. عملياً العدمية يمكن تجاوزها بالعمل،
أي علينا إظهار صورة للناس وللجيل الصاعد تعكس العمل في

سبيل المجتمع وتغييره وخلصه، ولإنشاء حياة جديدة. ولكن ليس على نمط تفكيرنا القديم بأن هذا التغيير يتم بالثورة أو بالتفكير اليوتوبي الأيديولوجي. في مرحلة ما بعد الحداثة، التغيير الفكري يجب أن يكون كاملاً بكل مفاهيمه، فمثلاً عندما نقول حركات اجتماعية جديدة - بحسب ما فكر بها ألان توران - يوجد مثلها عندما نحن هنا، ولكن علينا الدخول في خط الإبداع الفكري العملي، فمجرد أن تجد للشخص إطاراً بسياق معين، ولن يكون أصلاً إلا بسياق محدد، السياق القطري وليس السياق القومي، السياق المحلي وليس بالضرورة السياق القومي، لا ينفي ذلك وجود سياق قومي ووطني. فعلى صعيد الحركات الاجتماعية والمجتمع المدني مثلاً، إن مهمة المتقنين هي الدخول بمشروع تفعيل هذه الحركات. ومن خلال التراكم سيتغير المجتمع بإمكاناته خلال سنوات. وعلينا التفكير بهذه الخطوط، وهذه الأنماط، ومن هذه الأطر. ويكفينا فلسفة وتنظيراً. فهذان يجب أن يكونا مرتبطين في هذه الفترة مباشرة بواقعنا وبالمنزل الذي يحترق. وإلا كيف ستربط الوعي والممارسة والأصالة من غير العقبات والمصاعب التي تواجهها، في وضع مثل وضعنا؟ هناك نمطان من هذه الفلسفة والتنظير: نمط هايدغر ونمط لوكاتش، وتاماً واحد يتحدث عن الحيز الخاص الذي نعيشه ولا يمكن الخروج منه، والآخر يتحدث عن الحيز العام، وهذان ممكن أن يلتقيا.

• برأيك كيف تنظر اليوم الولايات المتحدة الى العلاقات الفلسطينية - الإسرائيلية؟ وهل تعتقد أن ثمة مشروعاً

لتسوية ما برعاية أميركية في الوقت الحاضر أو في المدى المنظور؟

شرايبي: واقعياً، لا بد من نهاية لدائرة العنف والتدمير التي نعيشها اليوم. سنتوقف طبعاً، ولكن لا أحد يدري كيف، فالفلسطينيون لا يقبلون بالعودة الى الورا، والإسرائيليون سيستمرون طالما الأميركيون معهم، والمخرج المنظور هو بيد الولايات المتحدة أكثر منه بيد الفلسطينيين أو الإسرائيليين، مع العلم بأنه يمكن أن يحدث شيء ويوقف هذه الدائرة من تلقاء نفسها. فالإسرائيليون قد يهجمون ويحتلون، ولكن عملياً من ضمن المعطيات الحاضرة، كما قال جيمي كارتر وبيرجنسكي منذ فترة قريبة. فالطرفان، أولاً، لا يمكنهما الوصول الى حل دون تدخل خارجي. والوحيد القادر على التدخل، ويكون له الوقع الضروري هو الولايات المتحدة. والتدخل، ثانياً، كما هو في السابق لا يكفي، أي الاقتصار على إرسال مبعوث ليعمل كذا وكذا. يقول بيرجنسكي إن على الإدارة (الأميركية) الحالية أن تطرح تصوراً لحل يقوم على الوثائق الدولية، وعلى نتائج الاتفاقات الإسرائيلية - الفلسطينية السابقة، وعلى الثوابت التي نالت إجماعاً دولياً. وثالثاً، أن يوضع هذا التصور المتكامل لحل يقوم على معالجة مخاوف ومصالح الطرفين، أي ألا يكون هذا التصور الى جانب إسرائيل أو الى جانب الفلسطينيين. ورابعاً، أن يطرح هذا التصور بشكل تدعمه الدول الأوروبية والرأي العام العالمي. وهذا يعني خلق الجو الذي يفرض على الطرفين التجاوب. عندئذ على إدارة الرئيس بوش الدخول لإيجاد

تكملة لمفاوضات مدريد. هذا هو التصور الوحيد الموجود عملياً
لإمكانية التسوية في المدى المنظور.

● ثمة مآزق مثلث الجوانب تعيشه العلاقات المتوترة
الفلسطينية - الإسرائيلية: الجانب الأول، مآزق السلطة الوطنية
الفلسطينية التي تريد إنشاء الدولة وإعلانها ولا تستطيع السيطرة
على الشارع الفلسطيني، أو تظهر وكأنها لا تريد السيطرة، من
أجل انتزاع المزيد من المطالب بلسان غيرها؛ والجانب الثاني،
مآزق الدولة الإسرائيلية التي لا تستطيع أن توافق على إنشاء دولة
فلسطينية، أو تظهر كذلك، من أجل التنازل عن أقل ما يمكن من
المكاسب؛ والجانب الثالث مآزق الانتفاضة الشعبية الفلسطينية
التي يتنازعها خيار القبول بالأمر الواقع، وخيار النضال من أجل
كل فلسطين. كيف يمكن برأيكم الخروج من هذه الحالة؟

شرايبي: الشروط الثلاثة التي أرى أنها ستسمح بنوع من
الخروج من هذا المأزق يجب أن تكون متواجدة ومتراصة مع
بعضها بعضاً هي التالية:

1- قيام جبهة فلسطينية موحدة قادرة على الصمود في وجه
إسرائيل، بما فيه دعم عربي كاف لاستمرار الانتفاضة -
المقاومة.

2- قيام حكومة إسرائيلية بديلة من حكومة أرييل شارون،
حكومة تعلمت الدرس بأن الفلسطينيين لن يستسلموا، وأن لا
مهرب من التجاوب مع مطالب الفلسطينيين بالنسبة الى
حقوقهم، كما ترسمها المجموعة الدولية والرأي العام العالمي.

3- التغيير في موقف الإدارة الأميركية الحالية من تطابق تام مع الموقف الإسرائيلي الى عودة الى موقفها كراع للمفاوضات الإسرائيلية - الفلسطينية.

• من الملاحظ في الفترة الأخيرة أن تغييراً قد طرأ على المصطلحات والمفردات المتعلقة بالاغتصاب الصهيوني لكامل التراب الفلسطيني، وبواجب النضال لتحرير كامل التراب الفلسطيني، وأصبحت تعني مجرد احتلال لأجزاء من التراب الفلسطيني، يجب التخلي عنها لإقامة الدولة الفلسطينية العتيدة؟ هل ينحصر النضال الفلسطيني والعربي بتحقيق هذا المطلب؟ وهل يعني هذا أن التسليم بالعصر الاسرائيلي بات محققاً. وهل يعني هذا أيضاً أن تعنت إسرائيل يطمح إلى المزيد من التنازل؟

شرابي: هذا سؤال فعلاً من الصعوبة الإجابة عنه باختصار، ولكن سأحاول جاهداً الاختصار. وأقول إن حركة التحرير الفلسطينية فشلت في تحقيق التحرير، ونحن الآن مثل قليل جداً من حركات التحرير التي عجزت عن التوصل الى التحرير الكامل، لأسباب تعود الى عجز القيادة، تقنت وتشردم الفصائل، غياب استراتيجية تحررية.. الخ. مع أن ثلاثة أجيال من الشباب الفلسطيني ضحوا بأرواحهم وبمستقبلهم ومصيرهم في سبيل التحرير. إذن، نحن في واقع مربوط بما نسميه حقوق الشعب الفلسطيني الوطنية والإنسانية. الحقوق الوطنية اعترف فيها من قبل المجموعة الدولية في مواقف اتفاقات ووثائق محددة، قبلنا بها رسمياً عندما عقد مؤتمر مدريد، وقبل ذلك عام 1988 عندما أعلن المجلس الوطني الفلسطيني في الجزائر اعترافه

بإسرائيل وبقاء دولة فلسطينية الى جانب إسرائيل في الضفة الغربية وقطاع غزة، والتخلي عن العنف للتوصل الى هذا الهدف، وهذا ما صنعه عرفات بأساليب ملتوية، وأجبر جورج حبش على الاعتراف به.

الصراع القائم الآن، كما يهدف الى ما يقوله مروان البرغوثي، وما يقوله حيدر عبد الشافي وما يقوله مصطفى البرغوثي وما تقوله حنان عشراوي، وما يقوله أبناء الشعب، وما يقوله اللاجئون، قبول قيام دولة على الضفة الغربية وغزة، دولة يكون لها سيادة كاملة، ممكن أن يكون هناك ضرورة لتنازلات واتفاقات على مشاكل تتناول الحدود، المياه، التسلح، .. الخ، إنما دولة ذات سيادة في القدس كعاصمة لها وحق اللاجئين بالعودة الى فلسطين، هذا هو الطرح الرسمي الذي نقول به الآن كفلسطينيين في الخارج وفي الداخل، وهو الموقف الدولي. فالصراع الفلسطيني هو صراع بالنسبة الى هذه الالتزامات الدولية، لذلك عملنا لا يتوجه ضد إسرائيل فقط بل على الصعيد الدولي، من هنا تقصيرنا الهائل في سياساتنا واستراتيجيتنا على صعيد الواقع، وكذلك على صعيد التوجه الإعلامي.

• هذا الموقف الرسمي الذي نتحدث عنه والذي هو نتيجة لمنطق التنازل، ألا تعتقد أن الموقع التنازلي يؤدي بالضرورة الى مواقع تنازلية أخرى؟

شرابي: التنازل حدث منذ سنوات، وبخاصة في مدريد وأوسلو. هذا التنازل نحن مسؤولون عنه، ليس فقط في لحظة

التنازل، مسؤولون عنه في فشل حركة التحرير في التوصل الى التحرير. وزيادة على ذلك لا يمكن تغيير هذه التنازلات إلا عسكرياً، ولو بإمكاننا اليوم أن نعود الى عمل كفاحي مسلح وننجح في فرض إرادتنا باسترجاع حقوقنا فأهلاً وسهلاً، ولكن من يقول هذا الكلام؟ ففرصة التحرير أفلتت من أيدينا، ونحن الآن في موقع محدد وواضح، والخطر علينا هو أنه حتى هذا الموقع مهدد، والعدو هو الآن في وضع قادر على تحدي كل هذه الأمور الملزمة فيها الدول بما فيها الولايات المتحدة نفسها، وإذا لم نقم بتغييرات أساسية قد نخسر هذا الموقف أيضاً.

ولا يعني هذا بالضرورة أننا لا نزال نعيش حالة من التنازلات المستمرة، فالتنازلات هي واقعنا، وما نحن عليه من وضع لا يمكن حلّه عن طريق التنازلات، ولا بد من ترميم الموقف الفلسطيني وإقامة جبهة فلسطينية. وعرفات هنا لم يعد مهماً، وهو المسؤول عن فشل التحرير، وفشل إقامة ديموقراطية داخل المقاومة الفلسطينية، هو المسؤول عن تحويل المجلس الوطني الفلسطيني الى لعبة بيده، وهو مسؤول عما يجري اليوم في فلسطين من خلال رفضه ما يطالب به الفصائل والقادة والشعب بإنشاء حركة أو جبهة فلسطينية تتكلم بصوت فلسطيني واضح، الأمر الذي يجعل هذه الأعمال الانتحارية الوسيلة الأخيرة المفتوحة أمام الشعب المحبط، ما يجعل هذا الإحباط والتناقض بين الفصائل الوطنية والدينية.. هذا الرجل هو المسؤول عن ذلك، إنما الضرر قد وقع ولا يمكن أن نرجو منه شيئاً.

إن قيمة عرفات بأن غيابه سيحدث خللاً وفوضى ولذلك لا نستطيع ويجب أن لا نتعرض له مباشرة، إنما المطلوب الأساسي هو إقامة جبهة فلسطينية موحدة. هذا شيء يعني الحياة والموت، لأنه إذا استمرت الأمور على هذا الشكل، فإن عرفات قد يوقع بالنهاية، وما زال الخطر منه لمزيد من التنازلات، وإذا وقع، وهو الممثل المنتخب للشعب الفلسطيني، فعندها ستصبح الدول الأجنبية في موقف تستطيع فيه إغلاق الملف الفلسطيني كلياً، وهذا ما يريده الإسرائيليون الآن. نحن لا نريد المطلوب البطولي الرومانسي: استمرار المفاوضات، والناس يموتون.. المطلوب هو استمرار المقاومة بمعنى عدم الاستسلام للمطلب الإسرائيلي الحاضر والتمسك بالمواقف الدولية التي تحمي حقوقنا، ولا يمكن للإسرائيليين أن يستطيعوا الاستمرار هكذا. فإذا كنا نحن صمدنا ولكن بوعي فإنهم لا ينتظرون لدائرة العنف حتى تهدأ، فهم يضربوننا لنضربهم، لماذا؟ حتى يستسلم عرفات وينتهي الأمر، فإن استطاعوا حجزه اليوم في رام الله، فإنهم غداً سيأخذونه الى تل أبيب ليوقع.

هناك كلمة أخيرة في هذا الموضوع، وهي إذا تخلصنا من هذه المرحلة الصعبة، فإن في المرحلة القادمة، خلال عشرة أو خمسة عشر عاماً، سيصبح الفلسطينيون الأكثرية في فلسطين الجغرافية، واليهود هم الأقلية، وهذا ما يزعج الإسرائيليين، وسيجعل شارون ينادي بإقامة دولة فلسطينية. فمفهوم الدولة الفلسطينية له مدلول أساسي في تركيز أمن إسرائيل، وليفعلوا كما حصل في جنوب أفريقيا. لذلك علينا التبصر بذكاء عند التخلص

من هذه المرحلة الخطرة الدائرة اليوم. ونحن بحاجة أيضاً الى صراع جديد لنتعامل مع هذا الوضع القادم، وعلينا التفكير به قبل الوصول إليه. فالهجرة الإسرائيلية العكسية قد تزيد، وعلينا أن نثبت لهم أننا لن نستسلم، وأمنهم متوقف على حقوقنا. فإذا كنا قد اعترفنا بهم وبوجودهم، الآن عليهم هم الاعتراف بحقوقنا التي يعبر عنها بمواثيق واتفاقات واضحة ومعروفة عند الجميع. وإذا أرادوا تسميتنا بإرهابيين لحرماننا من هذه الحقوق وإخراجنا من اللعبة، فهذا عمل جهنمي. وللأسف فإن دولة كبرى كالولايات المتحدة تدعمه. الموقف خطير جداً والمطلوب المقاومة فلسطينياً وعربياً، والمقاومة لا تعني التصرف الذي نراه اليوم والذي يأخذنا الى التهلكة. فأصبح الشخص الواحد يقوم بعمل يهدد المصلحة الوطنية الفلسطينية، لماذا؟ بسبب عدم وجود قيادة واضحة، ورؤية واضحة، ومطالب واضحة، واستراتيجية واضحة يدعمها الشعب الفلسطيني.

إن عملتنا هي عملية المجتمع العربي ككل، لأنه الى الآن فلسطين هي الحالة المصغرة للوطن العربي، فإذا لم يستطع تحدي أوضاعه الحالية من خلال الجيل القادم، أيضاً يصبح مهددين بكياناتنا كلها.

• إسمح لي الآن أن أنتقل معك إلى قضايا الفكر العربي. يتنازع الفكر العربي اليوم تياران: التيار الديني الذي يقدم العقيدة الدينية على العقل، والتيار الدنيوي، أو العلماني إذا شئت، الذي يقدم العقل على النقل، وهما كما نعلم منهجان فكريان متعارضان في منطلقاتهما وتوجهاتهما، ومع ذلك نجد الكثير من

المتقنين العرب يحاولون التوفيق بينهما من أجل تسويغ كل منهما للآخر أو التلاؤم معه..ما رأيك بهذه المسألة، وكيف يمكن الخروج من دهاليز الفكر التوفيقي والتسويغي الى رحاب الفكر النقدي العقلاني المنفتح؟

شرابي: إن قضية التوفيق بين القضية الدينية والعقل ليست مشكلتنا، وفي هذا السياق ليست مشكلة، ويجب ألا تكون مشكلة، بمعنى أن الخروج لا يمكن أن يكون إلا بوضع القضايا الأيديولوجية، والمعرفية جانباً. لا نريد الدخول - وكلامي هنا كشخص علماني - بالأمر والأصول والمرجعيات. هذا ليس موضوعنا، موضوعنا الأساسي هو سياسي، أي الأزمة الوطنية والقومية، وهذه المواضيع نتركها للمتخصصين ومراكز البحوث. إن من الأهمية القصوى أن نجد صيغاً للتفاهم على أساليب وصيغ التعاون في مجابهة قضايانا الاجتماعية.

• تقول في كتاباتك إن على المتقف العربي حتى يدخل في قلب العصر وفي قلب الثقافة النقدية أن يكون مالكاً لأدوات النقد التفكيكي للخطاب الغربي المعاصر المحدد بما بعد الحداثة، ولا يكون كذلك إلا إذا كان متقناً للغات الأجنبية. وفي الوقت نفسه، عليه أن يكون في الموقع النقدي للفكر العربي المحدد في مرحلة ما قبل الحداثة، ولخطابه الأبوي بلغة عربية حديثة وراقية، كيف يمكن تدبر هذا النوع من المتقنين؟ وكيف يمكن حماية الفكر النقدي العربي من مغبة الإسقاط النقدي الفكري الغربي ما بعد الحداثي على فكر عربي أبوي يتموضع في مرحلة ما قبل الحداثة؟

شرابي: بنظري كل عمل نقوم به اليوم يجب أن يكون ضمن الإطار التراثي النهضوي، أي أن يبدأ كل شيء عندنا من الصفر. القضايا الأساسية التي أثارها العلمانيون والإصلاحيون في أواخر القرن التاسع عشر لا تزال قضايا أساسية، وللمناسبة المثقفون العرب لم يعودوا قلة صغيرة، فهم جمهور، وصار عندنا ضمن هذا الجمهور من يتكلم بنضوج أكثر، وبوعي ومعرفة، وعندنا مخزون كبير جداً خلال الأربعين أو الخمسين سنة الأخيرة، ومسؤولية من يقول هذا الكلام هي توفير الأطر التي توضح هذه القضايا، والمفاهيم التي تخولنا بناء خطاب حول هذه القضايا، ومن ثم العمل على مد جسور مع واقعنا على مستوى الشارع، وعلى مستوى الرأي العام.

أضع هنا ثلاثة متطلبات:

1- أن نجد صيغة للخطاب العلماني والديني يقف الجميع في ظله. وأن يتعاون مع الخطاب الديني، أو الخطاب الذي تقوم به الفئات الإسلامية الاجتماعية، بحيث نستطيع التعاون والتفاهم العملي على صعيد الشارع ومتطلبات الوضع الراهن.

2- نحتاج الى إنشاء جسور بين الحركات الاجتماعية على اختلافها، ليس فقط بين العلمانيين والإسلاميين، بل أيضاً مع كل أصناف الحركات الاجتماعية، بحيث يصبح لهذه الحركات شأن أساسي في الشأن العام والحيز العام، أي حيز المجتمع المدني. وهذا هو معنى المجتمع المدني، أي الخروج من ظل الدولة والأشياء العسكرية والمالية التي

تفرض علينا الآن، لنكوّن وجوداً اجتماعياً، لا عنفياً، ينادي بالقانون، ويتعامل سوية من خلال طبقاته كلها وجميع أفرادها وكل حركاته الحزبية وغير الحزبية، وهذا ما جرى في أوروبا واستطاع الأوروبيون من خلاله إسقاط أنظمة من غير إطلاق رصاصة واحدة.

3- علينا إيجاد طريقة للوصول الى الرأي العام، اليوم هناك ثورة إعلامية في وسائل الإعلام يجب الدخول إليها بقوة ووضوح ليكون لنا فيها، نحن المتقنين العلمانيين خطاب عام، ولا يخرج علينا أحدهم بكلام وخطاب حسبما يحلو له.

- ما هي برأيك أولويات الفكر العربي اليوم؟

شرابي: إن أولويات الفكر العربي أن يكون هذا الفكر واعياً لوضعه الاجتماعي - التاريخي في هذه اللحظة من الزمن. هذه أول أولوية. وأن لا يجنح هذا الفكر الى ما تعلمه أكاديمياً في الجامعات ومراكز البحوث وكأن الدنيا بألف خير، كلا الدنيا ليست بألف خير. هذا لا يعني التراجع عن الفكر والفلسفة والتتظير.. فهذه عناصر أساس كل وعي، إنما علينا بعملنا في الفلسفة وفي التتظير أن نكون متوجهين للوصول الى الممارسة على أرض الواقع.

إن هذا الكلام الذي أقوله اليوم هو نفسه الكلام الذي كان يقوله اليسار منذ أربعين عاماً، ولكن من دون رفاهية فكرية، حينما كان التظاهر من أجل الصين أو الجزائر، علينا التظاهر لإنقاذ أنفسنا أولاً..

الفصل الخامس

المجتمع والعولمة الثقافية

تتعلق الأبحاث التي يحتويها كتاب عولمات كثيرة¹، المحرر من قبل عالم الاجتماع الأميركي بيتر بيرغر وعالم السياسة سامويل هنتنغتون، من آليات اشتغال العولمة التي وضعها بيرغر ليبرهن إلى أي مدى يتم التعاطي من العناصر الموضوعية مسبقاً، كفرضيات، إن كان على سبيل الإيجاب أو السلب، أو الخليط بينهما. وقد استكتب المحرران، لهذا الغرض، عشرة باحثين من بلدان مختلفة، من المركز والأطراف، يعملون في المجال الأكاديمي، بحثاً وتديساً. وكان في ذهن المحررين أفكار كثيرة خرجت كتباً وأوراقاً بحثية في مؤتمرات وندوات عالمية، منها "صدام الحضارات"² لهنتنغتون وكتب وأبحاث

¹. بيتر إل. بيرغر، سامويل هنتنغتون (محرران)، عولمات كثيرة، التنوع الثقافي في العالم المعاصر، مكتبة العبيكان، 2004، الرياض، والاحالات في متن النص تعود إلى صفحات من الكتاب.

². هنتنغتون، صدام الحضارات، مذكور سابقاً.

كثيرة تحلل وتفسر مقومات الحياة الحديثة لبييرغر¹. كما في لحظات الإعداد كان يدور في مجال تفكيرهما النظرة المتناقضة للعولمة الثقافية تشمل العالم بأسره. ففي نظر البعض، هي الوند الحق في قيام مجتمع مدني عالمي يديره السلام وينعم بالديموقراطية؛ وفي نظر آخرين، هي إرهابات جديدة وخطيرة للهيمنة الأميركية غير المسبوقة تجاوزت الرأسمالية والامبريالية إلى العصر الإمبراطوري²، طالت المستويات كافة، لتصل في الأخير، إلى سيادة ثقافة الاستهلاك في العالم كله.

العولمة الثقافية في المنظور الغربي

ينظر المحرران إلى هذه المسألة بشيء من الشك والريبة الموصولان إلى ما هو حاصل فعلاً على أرض الواقع من خلال البحث والتحقيق، إن كان بالنسبة للمهلين، أو الحانقين، أو لمن هم بينهما، المهجنين، حسب تعبير بييرغر (ص27)، ووجداء، بتوجيه منه، أن الأفضل والأكثر توجهاً إلى الموضوعية استنتاج البلدان نفسها، وبأقلام باحثين فيها، لمعرفة كيفية تعاطي هذه البلدان مع توجهات العولمة وتداعياتها، تأسيساً على عناصر

¹ . بيتر بييرغر ، التكوين الاجتماعي للحقيقة، بالمشاركة مع توماس لوغان ؛ والزواج وإعادة بناء العالم الاجتماعي، بالمشاركة مع كيلنر، بالانكليزية (التفصيل في قائمة المراجع).

² . أنظر في هذا الخصوص التحليل الناقد للعصر الأميركي، في:

- هاربت ونيغري، الامبراطورية، مذكور سابقاً.

العولمة الثقافية كما وضعها بيرغر، وتحليل سلوك ذوي العلاقة بالعولمة في هذه البلدان بدءاً من قادتها ومسيري شؤونها الاقتصادية والسياسية والثقافية، وصولاً إلى الناس العاديين في ممارسة شؤون حياتهم اليومية. وكان ذلك على الشكل الآتي:

- 1- قادة العالم الصناعي المتقدم منتجوا "ثقافة دافس" المتعلقة بالمال والأعمال؛
- 2- المتخصصون في مجال الأعمال مطبقوا ما تتطلبه العولمة في شتى المجالات، خريجو "نادي الكلية"؛
- 3- المثقفون الناشطون في المجالات الأكاديمية والبحثية على اختلافها، بالإضافة إلى نشاطات منظمات المجتمع المدني في داخل المجتمعات وفي علاقاتها الدولية، " المثقفون المعولمون".
- 4- الناس العاديون ذوو الثقافة الشعبية في ممارسة حياتهم اليومية، وبتواصلهم مع تجليات الثقافة المعولمة.

وإذا كان بيرغر يرى أهمية تحليل هذه الظاهرة من خلال تعامل البلدان المختارة للبحث من الناحية الثقافية، فهو يدرك تماماً، أن الثقافة انتاج شمولي يتناول مظاهر الحياة كافة من الاقتصاد إلى السياسة والعلاقات المجتمعية، إن كان في الأعمال التطوعية أو في اللباس أو في صنوف الطعام وضروب التسلية. وبالتالي، النظر في الثقافة المعولمة، نظر في كل ما يفعله الانسان في حياته اليومية باعتباره عضواً في المجتمع وعلى اتصال دائم ومستمر، يتزايد باضطراد وسهولة وسرعة في علاقاته مع العالم.

ينطلق بيرغر في تحليله لظاهرة العولمة الثقافية بأنها في بداية نشوئها. إلا أنها تنمو وتتبلور في منطلقاتها وغاياتها بسرعة فائقة، وبلغة تفوقت على أي لغة أخرى، بل على اللغات جميعاً دون أن تلغي أياً منها. والثقافة المعولمة، بطبيعتها تكونها، محمولة من أناس من مختلف المواقع المجتمعية، على تعددها، يرفعون لواءها وينشرون أفكارها، ويحققون، بممارساتهم، أغراضها في العالم كله، وإن كان هذا العالم يتفاوت، على اختلاف مجتمعاته، في طريقة التعامل مع العولمة الثقافية.

الحامل الأعلى والأقوى لهذه الثقافة هؤلاء القادة الكبار الذين يقودون العالم ويوجهون سياساته على المستويات كافة. أطلق عليهم هنتنغتون اسم أصحاب "ثقافة دافس" (ص16)، أي قادة العالم الذين اجتمعوا في منتجع سويسري ليقرروا ما عليهم فعله في علاقاتهم فيما بينهم، وفي علاقاتهم مع العالم¹.

يساعد هؤلاء في نشر ثقافة العولمة، أعداد ضخمة من العاملين الشباب ذوي التخصصات المتعددة، من خلال ممارساتهم العملية التي تجعل من عناصر العولمة قوة فاعلة بما لا يقاس، وعلى كل المستويات، يحدوهم الطموح بالترقي السريع والانخراط أكثر في ثقافة العولمة التي تقرب بين هؤلاء في طرق الكلام واللباس والسلوك اليومي، مع تضخم الحس العملي في تصرفاتهم، وإن كانوا في الأخير ينتمون إلى بلدان متفرقة وأنظمة شديدة

¹ . للتفصيل حول هذه المسألة، أنظر،

- مارتين وشومان، فخ العولمة، مذكور سابقاً.

التناقض، ما يعني إمكانية فرملة جنوح العولمة، كتداعيات وسلوك، من قبل كل ما هو وطني أو قومي مخصوص يمكن أن يقف على شفير المواجهة مع المنطق المعولم. ومن المهم بمكان أن نلاحظ الامكانيات غير المحدودة للعولمة على تقبل معايشة التناقضات المجتمعية مثل الاسلام والعلمانية في تركيا، والشيوعية ونظام السوق في الصين. ويكون الجميع، في الوقت نفسه، في خدمة العولمة الثقافية وفي إغناء توجهاتها.

ولأن العولمة الثقافية لا تكفي بشقها العملي المتمثل بقيادة الحكم والأعمال والمال والمتخصصين في هذه المجالات، فقد أدخلت في صلب عناصرها المثقفين بكل ألوانهم. وعلى هؤلاء، حسب المنطق المعولم، أن يحملوا الشق المتعلق بالثقافة التي عليها أن تطول العالم بأسره، ونشر الأفكار التي تتناسب مع التوجه العملي وتدعمه وترسخ توجهاته. يتمثل حاملو هذا التوجه بالمؤسسات الأكاديمية ومراكز الأبحاث، ووسائل الاعلام وتكنولوجيا الاتصال الحديثة، والمنظمات الدولية غير الحكومية، والمؤسسات الحكومية التي تختلط فيها علوم السياسة والاقتصاد والاجتماع وعلم النفس وأجهزة الاستخبارات، لتقدم جميعها آخر ما توصلت إليه من أفكار وأنماط سلوك، وتصرفات تتعلق بحقوق الانسان وقضايا المرأة، والبيئة، ومسائل التعددية في المجتمع إتنياً ودينياً ووطنياً، مع التركيز على أهمية السلوك والممارسة العملية لما يمكن أن تنثريه قضايا فكرية من هذه الأنواع.

يبقى العنصر الأخير والأهم في منطق العولمة الثقافية وتوجهاتها الاقتصادية، وهو ميدان الثقافة الشعبية المخصصة

في كل مجتمع، بحيث يتم التواصل بين حاملي هذه الثقافة، وناشري الثقافة المعولمة بتخطيط اقتصادي شمولي عليه أن يستوعب ما هو "محلي" متميز عن أي "محلي" آخر، وعما هو شمولي في الوقت نفسه. ليصير مع المحلي الآخر ضمن هذه الشمولية، بوعي أو لا وعي من هذه الثقافات الشعبية، وبوعي مكين مما تنشره العولمة الثقافية بأدوات عمل منظورة وخفية قوامها وسائل الاعلام والاعلان والسلعة الشعبية. والغاية، خلق أو تحضير جمهور يقنفي ما يريده أهل المركز، ويعمل على ممارسته، وعلى إدخاله في نمط سلوكه الناشئ، على مرونة في التعاطي مع كل ما هو جديد، وخصوصاً لدى أصحاب الأعمار الصغيرة والشابة. فتنشر، لذلك، الأحذية الرياضية والجينز والتي-شيرت والمشروبات الغازية والمأكولات الجاهزة والوجبات السريعة، ويتدربون على التعلق بالمباريات الرياضية والموسيقى ذات الايقاع السريع، والمبالغة في اقتناء الأدوات الالكترونية والسريعة في استبدالها، وإن كان لا يلزم ما استجد من خدمات هذه الأجهزة.

هذا كله، عليه أن يدخل في عملية تنميط ثقافي وقبول، وإن على مضمض من ذوي الكلمة المسموعة في الأسرة، أو المجتمع، وإن بدأت هذه الكلمة بالخوف، باسم التطور ومنطق التقبل لكل ما هو جديد. وبعد ذلك تأتي زيادة وتيرة الاستهلاك بما يخدم المنطق المعولم والثقافة المعولمة لتصير، في المحصلة، غاية بعد أن كانت وسيلة.

يبقى حاضراً في ذهن بيرغر القول أن العولمة الثقافية ذات تأثير شمولي ساطع حتى على الذين يرفضونها (ص25).

وهي تقابل بردود أفعال متباينة وحتى متناقضة. ولكن الثابت، حسب قوله، أن من المستحيل تجاهلها أو البقاء خارجها، إلا لمن أراد أن يبقى على هامش التاريخ. وشموليتها لا تعني أن توجهاتها دائماً ذات وجهة أحادية الجانب، بل من ضمن منطقتها الشمولي ذاته أن يكون التوجه معاكساً، أي من الأطراف باتجاه المركز بفروعه المختلفة والمتباينة. والعولمة بتوجهها الثقافي صانعة لمنطق ينظر إلى العالم باعتباره الميدان الأوسع لاشتغاله. ولا فرق بعد ذلك في الوجهة أو الهدف.

ولكن من المهم القول أن المنطق المعولم، في الوقت الذي يصنع شموليته، لا يتيح التكافؤ في الفرص، ولا يوازي بين المصالح المعولمة ومصالح مجتمعات العالم ودولها. ويبقى في كل حال، الأقوى الذي يحكم والأضعف الذي ينصاع. يبقى منطق القوة الذي بدأ مع بداية التاريخ، وسيرافقه إلى نهايته.

في هذا الإطار، من الضروري عرض أمثلة من الدراسات التي تناولت تعاطي البلدان مع ظاهرة العولمة الثقافية. وقد تم اختيار تركيا والصين لاعتبارات متعددة؛ منها أن تركيا ذات الانتماء الساحق لمواطنيها إلى الإسلام كدين وحضارة، هي أيضاً ذات نظام علماني وضع الدين جانباً في شؤون الحكم والسياسة، ولكنه أفسح في المجال، وفي الفترة الحالية، للإسلاميين في تولي شؤون الحكم. وقد أظهر هؤلاء توجهاً واضحاً في التركيز على إظهار العلاقة المفصلية بين الإسلام والسياسة، ونظرة الإسلام إلى الدولة والمجتمع، وإلى أصناف الممارسة العملية اليومية. وهذا كله يشكل مفارقة جديرة بالتأمل والدرس.

كذلك الصين، فهي دولة شيوعية ذات نظام شمولي موجّه وإيديولوجيا ماركسية- لينينية وماوية تعمل على تثبيت حضورها وتقويته على المستوى السياسي بتوسل الثقافة، بما هي تجليات وطنية وعالمية في الاقتصاد والفن والرياضة والتراث. فأدارت بذلك العولمة الثقافية بدل أن تتفعل بتوجهاتها، وأخضعتها لمنطقها الشمولي كدولة قوية، بدل أن تخضع للمنطق المعولم كقوة شمولية مقابلة. مفارقة ثانية تدعو أيضاً إلى التأمل والدرس.

أولاً: تركيا والعولمة الثقافية

عالج مسألة العلاقة بين تركيا والعولمة الثقافية باحثان تركيان وجدا أن أولى بؤادر التغيير التي أدت إلى هذه العلاقة، التزامن بين تداعيات العولمة ويقظة الشعور الاسلامي في تركيا اقتصادياً وسياسياً وثقافياً. وقد أظهرنا نوعاً من المواءمة والملاءمة بين توجهات العولمة، وما يفصح عنه الاسلام، على المستوى الاقتصادي من خلال استلهاهم ما يقوله الاسلام في تنمية العلاقات الاقتصادية وتطبيقه في أكثر المنظمات الاقتصادية قوة في تركيا، بحيث يمكن الكلام على ما يمكن أن يكون إسلاماً اقتصادياً؛ وعلى المستوى الثقافي بالنسبة للقضايا التي بدأت تتوجه توجهاً إسلامياً بتأثير تداعيات العولمة، واستجابة لتحدي التوجه المعولم، باسم التراث والأصالة؛ هذا التوجه الذي يعمل على فرض ثقافة استهلاكية تتجاوز الثقافات المحلية والقومية (ص426).

ما يؤكد عليه الباحثان أن العولمة دخلت إلى تركيا، واستجابت هذه لها، انطلاقاً من فكرة أساسية تعتبر أن العولمة ليست ضد الاسلام ولا ضد المسلمين. ويعتبران أن العولمة حفّزت المجتمع التركي بعناصره الحديثة والتقليدية الاسلامية على الدخول في فلکها؛ أولاً، لاعتبار أن الاسلام قابل لأن يتعلم، والاقتصاد كذلك؛ ثانياً، لاعتبار أن الاقتصاد لا بد أن يكون ذا قوة عالمية لا يمكن لجمها أو الخروج منها، أو البقاء على هامشها. وهنا يمكن أن تتمفصل قوتان عالميتان لهما القابلية المؤثرة في توجه العولمة وفي مسارها، هما الاسلام كحضارة وتوجه عالميين، واقتصاد لا مكان فيه للاقليمية أو المحلية إلا بقدر استجابته للمنطق المعولم (ص427).

وإذا كانت هذه الامكانية متوفرة، فإن تداعيات جمة لا يمكن تفاديها تتبثق عن إمكانية التعايش هذه، في حال تحققها؛ منها، ما يمكن أن يحصل نتيجة تصادم القيم الغربية الناشئة، على رسوخ، من تجليات العولمة بكل أشكالها، مع القيم المجتمعية التركية الناشئة من تاريخ الأترك الطويل، ومن قيم الحضارة الاسلامية والمشرقية بكل أشكالها.

والأخطر من ذلك أن التعاطي مع هذه القيم المتصادمة أو المؤتلفة لا بد ان يحصل بطرق مختلفة ومتباينة، وربما متصارعة محلياً، كما في التعاطي بين الداخل والخارج. وينشأ ذلك عن حتمية الاختلاف في كيفية التعاطي مع كل ما هو وافد. ذلك أن هذا الاختلاف يكون، عادة، منطلقاً من خلفيات ثقافية، اقتصادية وسياسية، وحتى دينية ومذهبية، في كيفية التعامل مع

كل ما هو جديد. وما هو جديد وتغييري، غالباً ما يأتي من جهة الغرب، موقع الحداثة التي لا تستقر على حال. وفي هذا المجال من المهم القول أن تأثيرات العولمة الثقافية، شأنها شأن أي محصلة تغييرية حصلت في تركيا أو غيرها، ذات أبعاد مختلفة وطرق استجابة متباينة تبدأ من أقصى درجات التأييد والقبول والمحاكاة، إلى أقصى درجات الرفض والقطيعة، وإن قبل الراضون والمقاطعون بآخر ما توصلت إليه منجزات العولمة من تكنولوجيا التواصل واستعمالات الناس في حياتهم اليومية.

يحدد الباحثان الثلث الأخير من القرن العشرين كمحطة، يتفق عليها العاملون في الشأن العام، أدخلت التغيير في الحياة المجتمعية التركية. ويتمثل هذا التغيير بالدخول القوي لتركيا في عصر الليبرالية الجديدة، وانخراطها في منطوق الاقتصاد العالمي، بصرف النظر عن موقعها في هذا الاقتصاد. وتزامن هذا مع نهوض ملموس وقوي للاسلام السياسي، المتزامن مع مناطق أخرى من العالم الاسلامي؛ وهو النهوض الناشئ والمتبلور نتيجة الفعل الثقافي والسياسي والاقتصادي المنقوص للعلمنة التركية التي لم تتجح في سد الفراغ الذي دخل منه الاسلاميون لممارسة نشاطهم المتزايد في شتى شؤون الحياة المجتمعية التركية (ص429). وهذا ما أكد عليه الباحثان ليستنتجا أن عملية تحديث المجتمع التركي كانت ذات رأسين فاعلين: الليبرالية الاقتصادية الغربية، باسم الحداثة؛ واليقظة الاسلامية، باسم الأصالة.

في هذا المجال، لا يمكن أن تفعل العولمة الاقتصادية فعلها في المجتمع التركي بمعزل عن العولمة الثقافية التي يحمل

منها الغرب الجزء الأكبر، بحضارته وقيمه وفكره وتكنولوجياته وتوجهه الاعلامي ووسائل اتصاله، مع ما يمكن أن يحمل، مما تبقى، الاسلام التركي بثقافته وتوجهه واستراتيجياته. هنا تكمن الاشكالية الكبرى في هذا التلاحق الثقافي المدعوم، بلا توازن موصوف، لا يترك مجالاً لامكانية الاختيار، أو الفعل، إلا بما يخدم توجه العولمة ثقافياً واقتصادياً وسياسياً.

هنا يستدرك الباحثان ليقولا أن العولمة الثقافية في تركيا ليست انعكاساً للقاعدة الاقتصادية، بل هي ذات سمات خاصة. ومصادر الحداثة التركية ليست وليدة الاقتصاد ولا العولمة الاقتصادية بل هي نتيجة سيرورة ثقافية طويلة تمخض عنها المجتمع التركي نتيجة تجربته الطويلة مع العلمنة (ص429)، تتداخل فيها العوامل الاقتصادية مع العوامل الثقافية الناشئة من تاريخ حضاري طويل، ومن سمات دينية تعطي للاقتصاد، كما لغيره من عناصر مجتمعية، مواصفات تنبثق من الحرية والعدالة والاحسان.

توصل المتعاطون في الشأن الثقافي العام في تركيا إلى نتائج في غاية الأهمية من خلال تجربتهم التاريخية مع نظامهم السياسي الاجتماعي.

تجلت أولى هذه البوادر بنقد الفكر العلماني التركي باعتباره المصدر الوحيد للحداثة. ولا يمكن الوصول إلى هذه النتيجة في النظر إلى العلمنة التركية إلا ببروز ما يمكن أن يشكل البديل، أو على الأقل، الند للفكر والممارسة العلمانيين، وهو

الاسلام السياسي، حسب ما يرى الباحثان، باعتباره صاحب نظرة إلى كيفية إدارة شؤون المجتمع، من ناحية؛ ومعبر عن هوية محددة وموسومة بطابع خاص، في مقابل، أو في مواجهة، العولمة باعتبارها انتاجاً غربياً نشأ في ظروف اجتماعية تاريخية مغايرة. إلا أن القيمين على شؤون الاسلام "الحديث" يعتبرون أن الاسلام السياسي، بما هو قائم، لا يستقيم نهجه بدون التفكير الفعلي بالحدثة والعيش في قلب العصر؛ ما يعني البحث في مسألة الديمقراطية، فكرياً وممارسة، وتنمية الاهتمام بالمجتمع المدني ومؤسساته، والبحث في فكرة المواطنة وتأصيلها تاريخياً، أو العمل على ترسيخها في الذهنية العامة وتنمية الوعي بالحقوق والواجبات.

ما كان لتركيا أن تتوجه هذه الوجهة لولا الأحداث الجسام التي حصلت في العقد الأخير من القرن العشرين، المتمثلة بانتهاء الاتحاد السوفياتي، وبروز القطب الواحد، وخط الأوراق الجيوسياسية في المنطقة. فكان لهذه التغيرات الفائدة القصوى لتركيا التي وجدت نفسها في موقع سياسي واستراتيجي جديد، كان عليها أن تثبت جدارتها في اعتلائه والمحافظة عليه وتثبيتته. وصار التطلع إلى لعب دور إقليمي وعالمي من أولويات استراتيجياتها قومياً ودولياً، بفعل تغير النظرة إلى الدولة القومية ومبادئها، والتطلع إلى لعب دور منظور على المستوى العالمي، عبر عنه بشكل واضح أحمد داوود أوغلو، الذي أصبح وزيراً

للخارجية التركية، في كتابه القيم "العمق الاستراتيجي"¹. ويظهر فيه بشكل جلي ذلك الترابط المقيم والحديث بين دول العالم ومجتمعاته بتأثير العولمة التي حولت العالم إلى مجرد قرية كونية.

هذا التوجه الجديد في المنطق المعولم، مع إمكانية فهمه على هذا النحو من الأطراف، يقتضي تعديل الفهم شبه المترسخ للدولة القومية بسياساتها واستراتيجياتها التي تعطي للشأن السياسي الأولوية المطلقة في التعامل مع شتى المسائل المتعلقة بوجودها، وبوجود المجتمع الذي تديره، ليعاد ترتيب الأولويات، ولتعود الثقافة فتأخذ مكانتها في التعاطي مع شؤون المجتمع كافة، ومنها الشأن السياسي بالذات. فتكون الثقافة، بذلك، هي التي تحدد الأولويات، وما يمكن فعله، وما يمكن تفاديه، بحكم طبيعتها المتغيرة والمتقبلة لكل جديد، وباعتبارها صانعة للحدثة، وغير مقيدة بمفاعيل الدولة القوية وسياستها القائمة على ثبات الدولة وثبات القوة.

هذا الاهتمام الزائد بالشأن الثقافي يضع المجتمعات غير المنتجة للعولمة بمعناها الثقافي والاقتصادي والتكنولوجي في مأزق التوليف بين ما هو قادم إليها على أجنحة التغيير، وبين ما هو ثابت وراسخ في تاريخها وحاضرها. وعملية التوليف هذه التي لا بد منها، خطيرة وصعبة في توليفها وفي التحضير لإمكانية العيش بين ما هو تقليدي راسخ، وما هو حديث ومحفز على تقبله (ص431). والصعوبة والخطورة هنا تكمنان في الطريقة التي

¹. أحمد داود أوغلو، العمق الاستراتيجي، موقع تركيا ودورها في الساحة الدولية، ترجمة تلجي وعبد الجليل، الدار العربية للعلوم ومركز الجزيرة للدراسات، 2010، بيروت، قطر، 644 ص. (ظهر هذا الكتاب بالتركية لأول مرة في العام 2001).

يمكن اتباعها لأخذ ما هو حديث، مع الحفاظ على ما هو راسخ من القيم والتقاليد والتراث الذي يسم الحضارة المعنية، بكاملها، بمييمه. والحضارة هنا، تشمل كل شيء، وليس العنصر الديني فحسب. هنا، يقترح الباحثان فكرة تؤالف بين التقليد والحدثة. ذلك أن العولمة تشرع الأبواب لإيقاظ التقاليد ونشر التراث، وإظهار كل ما هو محلي باسم العولمة، وباسم التراث الانساني، من باب الافساح في المجال ليشاهد العالم المنجزات الوطنية ذات الطابع الانساني للتأكيد على المشاركة في الحضارة الانسانية.

وإذا كان على العولمة الثقافية أن تتعايش مع الثقافات الوطنية والمحلية، فإن على ذلك أن لا ينتهي لا بأسلمة الحدثة ولا بحدثة الاسلام، على حد تعبير جيرار ليكلرك في كتابه القيم "العولمة الثقافية". فالثقافة التقليدية المستمدة من الدين ومن الواقع الاجتماعي التاريخي للمجتمع ليس مقدراً لها الاستمرار إلى الأبد، باعتبارها ثقافة تقليدية، ولا الحدثة ذات أصول واحدة وتوجه وحيد في الغرب. من هنا، يمكن للتفاعل المتسامح والمنفتح أن ينتج عالماً "تتعايش فيه بسلام تعددية التقاليد وحيث تجد العديد من الحداثات مكاناً مشروعاً لها، بما في ذلك العديد من الحداثات

الاسلامية"¹. وعلى المثقفين، بوصفهم ثمرات الحداثة العقلانية أن يلعبوا دور الوسيط من أجل هذا التفاهم والتفاعل المعولمين².

وإذا كان على الباحثين أن يستكشفوا تأثير العولمة على المجتمع التركي إنطلاقاً من العناصر الأربعة التي حددها بيتر بيرغر في مقالته المعتبرة، بدءاً برؤوس العولمة الاقتصادية والسياسية، وصولاً إلى العاملين على تبنيها ونشرها في البيئات المجتمعية المختلفة، فإن هؤلاء يعتبرون أن الهم الأساسي هو تشكيل الحياة الاقتصادية بما يتناسب مع توجهات السوق العالمية وتراكم رأس المال، ولا يهتم في ذلك إذا كان القائمون على تطبيق هذا التوجه من الاسلاميين أو العلمانيين. وما يهم، في المحصلة، التأسيس لكيفية الملاءمة بين منطقتي السوق العالمية والاقتصاد الاسلامي؛ والعمل على تحفير انبثاق رأس مال إسلامي ضمن منطقتي التعايش العلماني- الاسلامي في تركيا (ص 432).

هذا التوجه المعولم لا يكتمل بدون العمل على تشكيل مجتمع مدني حديث يؤمن بالديموقراطية، ويفسح في المجال للتعبير، بأشكال مختلفة، عن الهوية والديموقراطية، وحق الاختلاف والمساواة أمام القانون، وحرية التعبير في المناقشات التي يمكن أن تحدث بين مختلف أطراف المجتمع المدني،

¹ . جيرار ليكليرك، العولمة الثقافية، ترجمة جورج كتورة، دار الكتاب الجديد، 2004، بيروت، ص 12.

² . للتفصيل حول أهمية التفاهم والتفاعل الثقافي المعولمين من أجل إيجاد مساحة عالمية تشارك فيها الثقافات الانسانية، أنظر مقدمة الطبعة العربية للمؤلف، والخلاصة: المثقفون والعولمة، المرجع نفسه، ص ص 11-13، 483-495.

وخصوصاً بين العلمانيين والاسلاميين¹ حول جدوى، أو عدم جدوى، الدخول في العالم الأوروبي، أو الانخراط أكثر في العالم الذي يدين بالاسلام، ومدى تشكل حياة ثقافية مبنية على الاسلام، ولها موقف سوسيوسياسي من الحداثة الغربية. والأهم من ذلك كله أن تكون هذه المواجهة من ضمن منطق الثقافة الاستهلاكية المعولمة.

العولمة بين الثقافة والاقتصاد

يعتبر الباحثان أن من المسلّم به التأكيد على أن الاقتصاد التركي دخل في مجال العولمة الاقتصادية منذ نهايات القرن العشرين. وتمتع الاقتصاد المعولم بالأولوية على الاقتصاد الوطني. وأدرك الاقتصاديون الأتراك أن الدخول في مسالك العولمة تقتضي اعتماد العقلانية ورسم الاستراتيجيات لبناء اقتصاد متين يقوم على التكنولوجيا والانتاج. وهذا يتطلب اعتماد خطاب حديث يقوم على حرية السوق وتشجيع الاستثمار والافساح في المجال لنشوء المؤسسات الاقتصادية على أي هوية أو توجه (ص433).

¹. حول أثر الديمقراطية في نشوء الحركة الاسلامية في تركيا، وحول التكامل بين الاسلاميين والنظام العلماني، أنظر،

- محمد نور الدين، قبة وعمامة، مدخل إلى الحركات الاسلامية في تركيا، دار النهار للنشر، 1997، بيروت، ص ص105-118.

انبثق هذا التوجه من مفاعيل حياة اقتصادية رتيبة في تركيا تعتمد على صناعات وطنية لا تختص بهوية معينة. ومع نشوء ظاهرة العولمة في بداية التسعينيات من القرن المنصرم، ظهر في تركيا ما عرف باسم الاقتصاد الاسلامي، ورشح نفسه ليدخل في صلب التنمية الرأسمالية التركية باعتبار أن الاقتصاد الاسلامي منفتح على إيديولوجيا السوق الحرة مستلهماً مبادئ غربية فيبرية تتمثل بالعقلانية والمعرفة والتكنولوجيا والخبرة (ص434). وعلى هذا الأساس، ظهر تنظيم اقتصادي تركي- إسلامي على جانب كبير من الأهمية، وهو رابطة الصناعيين وأرباب الأعمال المستقلة (الموسياد). وهو التجسيد العملي لامكانية تعايش الاسلام مع الليبرالية المتمثلة اقتصادياً بالسوق الحرة.

يعزو الباحثان ارتباط هذا التنظيم بالاسلام انطلاقاً من انتماء أعضائه إلى طوائف وطرق مذهبية مختلفة. ويعتبرون أن الاسلام الموجه الأساسي لنشاطاتهم على مختلف الصعد. ولهم علاقة وثيقة مع الأحزاب السياسية الاسلامية في تركيا. وأهم ما اعتمده لترسيخ نجاحه، امتداده على مساحة واسعة في تركيا، واعتماد الثقة المبنية على وحدة الإيمان الديني.

لا شك أن تأسيس الموسياد، كاستجابة لاقتصاد اسلامي ممكن الحدوث والنجاح، لم يأت ليلبي حاجات اقتصادية وسياسية تركية، فحسب؛ بل بالاضافة إلى ذلك، جاء للتأكيد على إمكانية تعايش نشاطات اقتصادية مختلفة المصادر والتوجهات الإيديولوجية. وهذا بحد ذاته، مطلب معلوم بامتياز. ويدل على أن

توجه العولمة يقضي بتضافر مساهمات جميع أطراف المجتمع على اختلاف توجهاتهم. وهو بحكم توجهه يمنع الاقصاء والتهميش، ويمد شرايين المجتمع بدماء اقتصادية جديدة، ما كان لها أن توجد في ظل الهيمنة السياسية والاقتصادية التي تفرضها توجهات الدولة القوية، ويقودها ماسكو زمام الأمور فيها، اقتصادية كانت، أو غيرها.

من هنا، جاء تعايش هذه المنظمة مع المنظمة الاقتصادية العلمانية التي بقيت ذات الشأن شبه الوحيد في تركيا قبل إرهابات العولمة وترسيخ توجهاتها على صعيد العالم كله. ولا يستقيم الكلام على الاقتصاد التركي، اليوم، دون إشراك الموسياد مع التوسيد، التنظيم المهيمن حتى أواسط السبعينيات من القرن المنصرم. ما يعني اقتسام الحياة الاقتصادية التركية بين العلمانيين، أصحاب الشأن في الماضي، والاسلاميين الذين أصبح لهم شأن كبير في الحاضر. وهذا، بطبيعة الحال، ما يتناسب مع تعددية العناصر الاقتصادية ذات الاستراتيجيات المختلفة التي تعتبر من صلب توجهات العولمة، في الاقتصاد كما في الثقافة. ولم يقتصر الأمر على ذلك، بل تعداه إلى نشوء تنظيم ثالث عرف بـ"السياد" يستلهم المبادئ نفسها في وجوب إشاعة الديمقراطية والتعددية في تركيا على الصعيد الاقتصادي، كما على الأصعدة كافة، انطلاقاً من مبدأ أساسي وراسخ، هو وجوب إشاعة

الديموقراطية التي لا إمكانية لإقامة أي تحديث أو تنمية بدونها، وفيهما تترسخ فكاراً وممارسة¹.

المجتمع التركي والعولمة الثقافية

يمكن القول أن العولمة هي صانعة المجتمع المدني في تركيا بطرق ما. وقد ترافقت هذه الصناعة مع طرائق تفكير في كيفية التخلص من القبضة الحديدية للدولة التركية، والافساح في المجال لقوى تغييرية ناشئة بدأت تلعب دورها في السياسة التركية. ولم تظهر هذه المؤسسات المعبرة عن تطلعات الشعب التركي إلا نتيجة الفراغ الذي لم تستطع الدولة بأجهزتها كافة تغطيته، إما للانفصال الواقع بين الدولة والمجتمع، أو لانشغال الدولة في كيفية تثبيت حضورها وترسيخه في عالم يتجه نحو التغيير على كل الأصعدة، بالإضافة إلى عدم قدرتها على الاستجابة لمتطلبات التغيير (ص447).

وإذا كان المجتمع المدني، بمؤسساته كافة، صنعة التوجه المعولم الذي أوجب العمل على الاستجابة لمقتضيات التغيير في العالم أجمع، فإن نجاحه ما كان ليحصل في فترة قياسية لولا عمل الدولة ونشاطها الذي لا يزال مستمراً باعتبارها دولة القوة والاستثمار، فأوجدت بنشاطها التقليدي أزمة موروث تضافر مع

¹. أنظر في هذا الخصوص للتفصيل المنظمات الاقتصادية الثلاث في تركيا، في، بيرغر وهنتنغتون، عولمات كثيرة، مذكور سابقاً، ص 435-447.

عملية العولمة الثقافية لخلق زيادة ملحوظة في منظمات المجتمع المدني (ص447). وإذا كان المجتمع المدني، بمبادئه وعناصره كافة "موضة" العصر، وانتاجاً كوكبياً بامتياز، فهو صار مطمح المجتمعات المؤثرة والمتأثرة بالمنطق المعولم، ويشكل اعتماده عنوان الدخول في عصر الحداثة. ولهذا لا يجد العاملون في قضايا المجتمع المدني بدأً من اعتبار العولمة الثقافية صانعة للمجتمع المدني ولتأثيراته في العالم كله.

بهذا المعنى، يعتبر الباحثان أن المجتمع المدني التركي بعناصره كافة من مؤسسات وتوجهات وناشطين هو حصيلة العولمة الثقافية، وأداة فعل لمواجهة عناصر الدولة القوية بكل مقوماتها، مؤسسات وسياسيين ورجال حكم وحارسي إيديولوجيا. وعلى هذا الأساس ازدادت أعداد مؤسسات وناشطي المجتمع المدني التركي باعتبارها ناشرة الديمقراطية ومدافعة عنها، وعاملة على انخراط تركيا في المنظومة الأوروبية ذهنيةً واتحاداً، وعنصراً أساسياً في إدخال تركيا، مجتمعاً ودولة، في عصر الحداثة، "وصولاً إلى تمكينها من تحويل نفسها إلى منظومة سياسية تكون سلطتها ونشاطها خاضعة لمحاسبة المجتمع" (ص447).

وصل تأثير مؤسسات المجتمع المدني التركية إلى مرحلة المشاركة في العمل السياسي، بخطابها الذي يتناول الحقوق المدنية، وما يمكن أن يكون عليه المجتمع في علاقته مع الدولة. بهذا الخطاب المعياري المستمد، بخطوطة الأساسية من تداعيات العولمة الثقافية، دخلت مؤسسات المجتمع المدني معترك الحياة السياسية في تركيا، وساهمت في إعادة النظر في العلاقة بين

الدولة والمجتمع على حساب مقومات الدولة القوية في تركيا(ص448).

يربط الكاتبان بين متغيرات العلاقة في الداخل مع تجربة العلاقة مع الخارج من خلال ما تعرضت له تركيا من كوارث ساهمت في إظهار أهمية المساعدات وسرعة تلبيتها من قبل المنظمات المدنية ذات الامتداد الدولي، وهو ما لم تستطعه الدولة القوية. هذا ما ساهم، بالبرهان والتجربة، أهمية هذه المؤسسات، وأهمية تمتين العلاقات الانسانية معها بتجاوز الحدود القومية، وعبورها إلى مساحات رحبة تلتقي فيها الانسانية جمعاء. وهذا أيضاً، ما رسّخ وجود هذه المؤسسات في تركيا، بصرف النظر عن كونها وطنية أو دولية غير حكومية، ونشّر المبادئ التي تطول حقوق الانسان، والإيمان بالديموقراطية فكراً وممارسة. إلا أن ذلك لم يمنع الباحثين من التأكيد على أن المنظمات المدنية في تركيا تدرك تماماً خطورة التماهي مع متطلبات العولمة (ص449) والسير في ركابها دون الحفاظ على هويتها وخصوصيتها الثقافية. ذلك أنها تنظر بعينين متناقضتي النظرة في تعاملها مع العولمة. فهي تنظر بعين إلى الوراء لتحتوي تراث مغرق في القدم، وترى من الواجب المحتم الحفاظ عليه باسم الأصالة؛ وتتنظر بالعين الأخرى إلى الأمام لتحاول استيعاب ما يحصل في عالم حديث كل شيء فيه قابل للتغير ودائم التغير. وتدرك في الوقت نفسه، أن التحولات في المجتمع التركي ما كان لها أن تحصل بهذه السرعة لولا تأثيرات العولمة.

هذه الحيرة في التعامل مع تداعيات العولمة، بين ما هو إيجابي وما هو سلبي، تجعل المجتمع المدني التركي ينشط في حالة من الارتباك بين اعتمادها بالكلية، أو بما يتناسب مع تاريخها وأوضاعها، مع التأكيد، بسبب اللاتوازن، على أن خطورة العولمة وتأثيراتها السلبية لا بد حاصلة في المدى البعيد، ليس على المستوى الاقتصادي، فحسب؛ بل أيضاً، وبشكل أساسي، على المستوى الثقافي.

لا شك أن التنوع في مصادر النظر إلى المسألة الاقتصادية التركية في علاقاتها الداخلية، وفي علاقاتها مع الخارج، يشي بتنوعيات أخرى تطول مختلف جوانب الحياة المجتمعية التركية. وبالتالي، يطول هذا التنوع رؤية مؤسسات المجتمع المدني لظاهرة العولمة. وخلفيات النظر هذه، متأتية من مواقع وإيديولوجيات مختلفة؛ منها ما يرى العولمة وبالأعلى على المجتمع والهوية والتراث والتاريخ، تتمظهر بلباس جديد يخفي معالم الاستعمار والامبريالية، ويتوجه جديد تظهر فيه معالم النزعة الامبراطورية، وإبرادة هيمنة ترى العالم كله مسرحاً لعملياتها. هذا في الضد. ولكن ثمة مؤسسات أخرى تنظر إلى العولمة باعتبارها ظاهرة عالمية شاملة لا يمكن استبعاد تأثيراتها، كما لا يمكن النقاء حيالها على الهامش. فالتعامل معها حتمي، والمسألة هي في كيفية الاستفادة من توجهاتها وتداعياتها الإيجابية، والتخفيف من حدة سلبياتها. وفي تحديد الإيجابيات والعمل بمقتضاها، وفي تحديد السلبيات والعمل بما يضمن التخفيف من أضرارها، يمكن الدخول في زمن العولمة بأقل ما يمكن من الخسائر.

يحدد الباحثان الإيجابيات في ما يمكن أن يطرأ من تغيرات في العلاقة بين الدولة والمجتمع، بما يضمن مشاركة جميع الأطراف في بناء وتنمية المجتمع والدولة. أما السلبيات فيحددانها بما يمكن أن يجعل المجتمع والدولة تحت هيمنة الليبرالية الجديدة وإيديولوجيا السوق الحرة (ص449). ويقدم الباحثان في هذا السياق ثلاثة نماذج لتوضيح علاقة هذه المؤسسات بالعولمة.

- رابطة حقوق الانسان التركية التي ترى في العولمة نقطة ارتكاز للبلدان القوية في علاقتها مع العالم. وتعتبر أن العدالة والديموقراطية شرطا لنجاح العولمة في إدارتها الكوكبية.

- المنظمة الثانية، حقوق المظلومين، ذات التوجه الاسلامي التي تعتبر أن العولمة الثقافية مجال رحب لنشر نشاطاتها، وإن كانت لا تتوافق مع توجهات الثقافة المعولمة.

- أما المنظمة الثالثة فهي جمعية مواطني هلسنكي التي تعتبر أن العولمة الثقافية ذات وجهين، ولا بد من التعامل معها بجدية خطاب حقوق الانسان في العالم كله.

إلا أن ما يهم الكاتبين هنا، مدى قيام هذه المنظمات بجهود فعلية من حيث علاقاتها بالدولة، ومضمون نشاطها، وتوجهاتها المعيارية والإيديولوجية¹.

¹ , للمزيد من التفصيل حول توجهات هذه المنظمات ونقد نشاطاتها، أنظر،

- المصدر نفسه، ص ص449-452.

وإذا كانت هذه المنظمات لم تصل بعد إلى تحديد موقعها واهتماماتها والعمل عليها حسب مقتضيات النشاطات المدنية داخل المجتمع، ومن خلال تواصلها مع الخارج، إلا أنها بدأت تعي أهمية العمل على قضايا إنسانية وتنموية محددة، تاركة الاهتمام بالقضايا العامة غير المحددة والإيديولوجيات التي تكتفي بالنظريات، للانخراط أكثر في قضايا المجتمع والانسان، ليصح عليها، بعد ذلك فعلاً، اسم منظمات المجتمع المدني (ص452).

العولمة الثقافية والاستهلاك

من ضمن تأثيرات العولمة الثقافية الشاملة، وصولها إلى المستوى الشعبي في تعاطيها مع القضايا المجتمعية التي تحظى بأوسع انتشار ممكن. فظهر التأثير الواضح لموسيقى البوب وطقوس استهلاكها، بالاضافة إلى سلوكيات الاستهلاك اليومي للأطعمة والمشروبات والألبسة التي تستجيب لتوجهات الثقافة المعولمة. وفي هذا الاطار دخل الرأسمال الرمزي والثقافي، حسب تعبير بورديو، للاستفادة قدر الامكان من توجهات العولمة وتأثيراتها، وذلك بالتعبير عن سماحه بدخول هذه التغييرات، من ناحية؛ وعن استعدادة، كرأسمال حامل للثقافة المقيمة، للاستفادة من تداعيات العولمة، بما يفيدها ويفيد الثقافة المحلية معاً.

في هذا المجال، حسب الباحثين، ظهرت التعددية في ممارسة الحياة اليومية، وذلك من خلال بروز ما هو محلي،

تغليب الثقافة الاستهلاكية، إعادة إحياء ما هو تقليدي على مستوى التراث والفولكلور، بحيث يصار بوساطتهما تجاوز المحلي إلى العالمي، طالما أصبح السوق مفتوحاً والتداول معولماً، بحيث اختلط المحلي بالعالمي. وقد ظهر ذلك تحت قلم الباحثين كما يلي:

- الاشتراك المتنامي في ممارسة ثقافة الاستهلاك بالرغم من التباين في تفضيل ما يتناسب مع المواقف الإيديولوجية دينياً وعلماً. فمتفرق، مثلاً، المجتمع من حيث الاختيار بين الصحف والمحطات المتلفة وأنواع الطعام واللباس، وغيرها، ويتوحدون في تبني الثقافة الاستهلاكية.
- الافادة من الثقافة المعولمة في إعادة إحياء التراث والتقاليد باعتبارها كذلك. من هنا، دخلت الثقافة الاسلامية في منطقتي الثقافة المعولمة عن طريق الأزياء المبهرة للنظر مع الحفاظ على الحجاب، وتغطية الجسم دون التخلي عن أساليب الموضة الحديثة، وعن أساليب عرضها وتسويقها باستعمال آخر ما توصلت إليه التكنولوجيا ووسائل الاتصال. وبهذه الطريقة لا مكان لوجود الفرق بين الهوية الاسلامية والهوية العلمانية باعتبارهما جزءين من ثقافة الاستهلاك. وهكذا أضحت الهوية الاسلامية "تتنظر إلى هذه الثقافة لا كشر منبعت من الغرب، بل كأساس للمكانة والنفوذ الاجتماعيين" (ص454).

من هنا، تأتي الثقافة الاستهلاكية لتعمل على إعادة تنشيط كل ما هو تراثي وتقليدي وتضعه على منصة العالم

الثقافي، بدل أن تبقى على هامش توجهات ثقافة السلطة وأدواتها. فتظهر صور الاختلاف والتنوع في إطار الوحدة، ما يعني إيجاد حياة ثقافية أكثر غنى وأغزر تنوعاً. وهذا من أوجه إشاعة الديمقراطية في تركيا.

ختم الكاتبان كلامهما في هذا المجال، بقولهما إن الثقافة الاستهلاكية الناشئة من العولمة تدعو وتعمل على التعايش والملاءمة، وليس على التصادم؛ وعلى بث ثقافة الاختلاف وقبوله، بدل الخلاف، في التفاعل بين العالمي والمحلي. وهذا هام جداً من أجل ترسيخ روح الديمقراطية في تركيا.

ثانياً: العولمة في الصين

لم تستطع الصين بمليارها ونصفه، وبنظامها السياسي الشيوعي، أن تبقى بمنأى عن تأثيرات العولمة، وعن تداعياتها على المجتمع الصيني الشاسع. ولم تبق ردود الأفعال على ما يحصل في العالم بمنأى عن تعليقات مفكري الصين والمفتشين لها عن موقع متقدم في هذا العالم. هؤلاء الذين يرون بأعينهم كيف دخلت العولمة إلى أصقاع الصين القريبة والبعيدة في علاقتها مع العالم الحر، ومع السلوك المعولم في جوانبه كافة.

على هذه الموجة، استكتب بيرغر وهنتنغتون أحد باحثي الصين يونكسيانغ يان ليقدم رؤيته للعلاقة التفاعلية بين الصين الشيوعية وتوجهات العولمة، مستلهماً بذلك المبادئ الأربعة، أو

العلاقات التي بواسطتها تظهر العولمة في الأطراف، انطلاقاً من المركز .

يستهل بان مقالته بإظهار التناقض الذي يمكن أن يصل إلى حد الانقسام بين ممارسة منطلق العولمة باعتبارها مصدرّة للثقافة الاستهلاكية، والممانعة السياسية التي تطالب باسقاط الامبريالية الأميركية. كما يظهر توغل التناقض بين أشكال التعبير عن الموقف السياسي، والممارسة الاستهلاكية التي فرضها المنطق المعولم. رسائل سياسية منددة بالغزو الثقافي المعولم مكتوبة باللغة الإنكليزية، وبأسماء مستعارة غريبة، وكتابات معادية للعولمة وأدواتها؛ واستراحة، بعد عناء، في مطاعم ماكدونالد وكنتاكي وهارديز. ولم يبق الأمر عند هذا الحد، بل تعدى ذلك إلى الاحتجاج على مقاطعة المباريات الرياضية من قبل الحكومة الصينية لأن الشباب لا يجدون غضاضة في الفصل بين السياسة والرياضة.

هذا التناقض، حسب يان، يدل على أهمية الثقافة المعولمة التي تسعى، وتتجج غالباً، في زرع المتعة في نفوس مختلفي الثقافات، وتبقي، في الوقت نفسه، على العصبية القومية والوطنية. ما يعني الفصل بين الثقافة والسياسة، وإن كان بين الثقافة والسياسة علاقة الكل بالجزء. ثقافة العولمة لها سياستها المخصصة في علاقتها مع العالم أجمع، ما يستدعي أن يكون للسياسة الوطنية والقومية ثقافتها المخصصة أيضاً باعتبارها جزءاً (السياسة) من كل (الثقافة).

يعالج يان علاقة الصين بالعولمة على النهج الذي وضعه بيرغر ذي الأوجه الأربعة للعولمة الثقافية. نخبة رجال الأعمال، نادي الكلية، الثقافة الشعبية والحركات الاجتماعية. ويرى الباحث أن الوجهين الأخيرين هما اللذان ظهرا بشكل بَيّن على مندرجات الحياة اليومية للصينيين. أما الوجهان الأول والثاني، فقد بقيا في أيدي شرائح اجتماعية تمثل النخبة اجتماعياً وسياسياً، مع لفت النظر إلى أن لعبة التحكم بهذه الوجوه الأربعة من قبل الدولة لم تكن ناجحة دوماً (ص45).

وجدت الدولة، بأوجهها كافة، أن لا مناص من التعامل مع العولمة باستيعابها أولاً، ومن ثم إدارتها، باعتبارها تحكم باسم نظام شمولي له إيديولوجيته ذات النظرة المحددة إلى العالم؛ وهي النظرة التي تتناقض، في العمق، مع توجهات العولمة وتداعياتها. ولكن.. كيف يمكن التعامل بين الشيوعية والعولمة؟ وخصوصاً إذا كان ثمة قناعة تامة لدى مختلف شرائح المجتمع الصيني بأن الصين لا يمكن أن تكون دولة حديثة، بمعزل عن العولمة.

من هنا، رأت الصين، كدولة، أن تقوم هي بدور تنظيم العلاقة بين أيديولوجيتها القائمة على ملكية وسائل الإنتاج، والإيمان العميق بالعقيدة الماركسية اللينينية- الماوية، وبين العولمة باعتبار ثقافتها الاستهلاكية وإيديولوجيتها المبنية على حرية التبادل في سوق حرة عالمية.

بالنسبة للوجه الأول، نخبة رجال الأعمال، بدأ يظهر في الصين، حسب يان، ما يمكن تسميته بالمواطن المعولم. إلا أن

هذه الصفة الحديثة كان لها أن تصطدم في أحيان كثيرة، معلنة وغير معلنة، مع الصفة القومية للمواطن الصيني. وغالباً ما تظهر هذه الصفة الأخيرة عندما يرى المواطن أن ثمة تضارباً بين المصالح المعولمة والمصلحة الوطنية الصينية (ص42). إلا أن هذا التضارب عادة ما يمر دون ردود فعل وطنية، باسم منطق العولمة ذاتها، ولكن ليس في شكل دائم. فإذا انخرطت سيدة صينية بالكامل في المنطق المعولم بعد ان رأت نفسها أكثر راحة في أميركا، وهي بذلك مواطنة "عالمية"، بقيت سيدة أعمال صينية ثانية "صينية في المحصلة" عندما رفضت انخراطها العميق في المنطق المعولم، بعد أن لمست بالفكر والممارسة توجه هذا المنطق الوجهة المناقضة لمصلحة بلادها (ص41-42). وإذا كان هذا الوجه، أو ذاك، حائزاً بين أن يكون معلوماً، أو وطنياً قومياً في الصين، فإن الوجه الثالث واضح تماماً من خلال فئة مؤلفة من أناس يجسدون نمط "التاجر الكونفشيوسي".

ما يحصل في الصين شبيهه، إلى حد ما، بما يحصل في تركيا. فالأيديولوجيا الشيوعية في أسسها وتداعياتها تعمل بما يتشابه مع الإسلام الاقتصادي والسياسي في تركيا. وفي الحالتين، اعتبارات الأيديولوجيا ترخي بثقلها على كيفية التعامل مع مقتضيات العولمة وتأثيراتها. وإذا انقسم اقتصاديو تركيا بين إسلاميين وعلمانيين وحدائين برغماتيين، قضت ثقافة الأعمال الصينية بأن يكون ثمة تنوع شديد في الملكية لم تستطع أيديولوجيا ملكية الإنتاج ووسائله، من قبل الدولة، أن تحصر هذه الملكية

فيها. فتعددت أشكال الملكية وتنوعت. وانفتح المجال واسعاً للقدرة على التواصل مع العالم الخارجي، ومن خارج الدولة.

هذه الثنائية في عملية الإنتاج بين الدولة، من جهة؛ وخارجها، من جهة ثانية، وفي ظل التوجه الأيديولوجي الذي يحكم الدولة، جعلت أنماط السلوك في التعامل مع الخارج مختلفاً. كما فرض هذا التوجه على الشركات الحكومية نمط تعامل محافظاً تجاه الداخل، كما تجاه الخارج، في كل ما يختص بمنطق العولمة. إلا أن عدم وضوح الوجه الأول، المتمثل بكبار رجال الأعمال والقادة، في تعامله الصريح مع العولمة واندماجه فيها، جعل طرق التعامل مختلفة، حتى بين المسؤولين الكبار في الشركات الحكومية، هؤلاء الذين هم أقرب إلى السلطة السياسية من كونهم رجال أعمال، ويتصرفون باعتبارهم أهل السلطة في تعاملهم مع الخارج. وهم في هذه الحالة يعتبرون أنفسهم صينيين أكثر من أي شيء آخر.

المنطق نفسه، حسب يان، ولكن من الجهة المقابلة، يظهر لدى مسؤولي الشركات الخاصة، أو المشتركة في ملكيتها بين القطاع الحكومي والقطاع الخاص. فهم يرون أنفسهم غربيين أكثر من كونهم صينيين، نظراً لتثنتهم الأكاديمية في الغرب والمحاكاة الثقافية الغربية بكل أبعادها، وإن كان ثمة ثوابت لا يمكن إلغاؤها، أو استبدالها، تعتبر نواة الثقافة الصينية، من مثل العلاقة بين الجنسين، وتربية الأطفال، والعلاقات الشخصية (ص44). كما أن هذه المحاكاة تضرب الشباب أكثر من غيرهم، وتخضع للنقد من قبل الأكبر سناً.

المشكلة الأساسية التي يواجهها المجتمع الصيني هي في كيفية ملاءمة الشباب الحداثيين الصينيين لمواصفات التاجر الكونفوشيوسي الوارث لصفات المندارين المتمتع بالأخلاق والمواظب على العمل والمستعد لأن يتعلم باستمرار. ومدى تأثير العولمة على هذه المواصفات وتحويلها إلى مواصفات حديثة تتلاءم مع ما هو واقعي في عصر العولمة. وما يظهر، أن بيئة الاعمال الجديدة في الصين غيرت من مواصفات "الماندرين" وجعلته أكاديمياً ورجل أعمال ومفكراً، في الوقت نفسه، للمواصفات الأساسية للمثقف الصيني الذي يتمتع بالمعايير الكونفوشيوسية التي ساهمت بشكل أساسي في نهضة المجتمع الصيني، ومن أهمها: الاخلاق بما تفصح عنه من عمل الخير والاستقامة واللباقة، بالإضافة الى الذكاء والجدية اللازمة في العمل.

سارت النزعة الشبابية الحداثية الصينية جنباً الى جنب مع إيديولوجيا الدولة الاشتراكية دون صدام، إلا عندما وصلت إلى المفاصل الأساسية التي لا يمكن السكوت عنها، كما حصل في أحداث 1989 التي لم تمر إلا بعد أن خلفت وراءها فائدة مزدوجة للدولة والمجتمع. واعتمد الطلاب بعد ذلك، وبصورة مرنة، نظريات ومناهج فكرية حديثة مستلهمة من الغرب، ومبنية على أيديولوجيا الليبرالية المرنة ودائمة الحركة. وأصبح من السهل التعرف على أفكار فيبر وسارتر وليفي ستروس وأرون وكافكا وغيرهم، دون الشعور بالحاجة إلى مشاكسة الدولة ومواجهتها.

وإذا كانت الدولة قد فرملت توجهات الشباب الغربية، فقد ظهر من حاول أن ينظر إلى الماضي بعين الحاضر ويلائم بين أصالة الماضي وحادثة الحاضر لبناء المستقبل. وكان الهم الأساسي لجميع المثقفين الصينيين هو كيفية الاستفادة من النظريات الغربية في فهم وتغيير الواقع الصيني، ليدخل في الحداثة الصينية¹، قبل أن تكون حادثة معلومة.

عولمة الثقافة الشعبية

لم تبق تجليات العولمة الثقافية بمعزل عما يحصل في الصين. بل على العكس، تجلت عناصر هذه الثقافة بشكل ساطع في المجتمع الصيني الذي استقبل بحرارة أفلام الحركة والتشويق وموسيقى البوب، بالقوة نفسها لاستقباله المباريات الرياضية وسلاسل مطاعم الوجبات السريعة والمشروبات الغازية. وما يهم في هذا النقل المباشر، ليس استهلاك ما يستهلكه المواطن المعلوم في الغرب، كما في العالم، بل ما يتماشى مع ذلك، من سلوك يسود في الغرب، ومن علاقات تشي بتغيير عميق في الثقافة

¹ . للتفصيل حول نجاح الصين في الدخول في الحداثة والملاءمة بين الحداثة ونظام الحكم الشيوعي، أنظر،

- فردريك معتوق، المارد الآسيوي يسيطر، منتدى المعارف، 2013، بيروت، ص ص117-125. أيضاً،
- ليكليرك، العولمة الثقافية، مذكور سابقاً، ص489.

الوطنية، وإن كان يقدم كل ذلك بقلب من نمط الحياة الصينية (ص51).

إلا أن من المؤكد أن النزعة الاستهلاكية طبعت الثقافة الصينية بطابعها، كما طبعت مختلف أصقاع العالم. وهذا هو أهم توجهات العولمة، إن كان على صعيد الثقافة أو على صعيد الاقتصاد. وتحولت، بذلك، الإيديولوجيا الماركسية، والقيم التقليدية الصينية، معاً، إلى إيديولوجيا استهلاكية تيسر توجهات العولمة، من ناحية؛ وتخفف من هيمنة الدولة القوية، وتطوِّعها، من ناحية ثانية. وكان سلاح هذه النزعة الذي لا يمكن أن يقاوم، وسائل الاعلام المرئية والمسموعة والمتوفرة بكثرة، وآخر ما توصلت إليه وسائل الاتصال الحديثة وتكنولوجيا المعلومات .

هذا التحول الجديد، ساهم في إفلات الاعلام الصيني من قبضة الدولة، ومن رقابتها، باعتبارها صاحبة إيديولوجيا شمولية. فانتشرت وسائل الاعلام الخاصة من صحف ودوريات ودور نشر، واستجابت لمتطلبات السوق، وما يوفره ذلك من تأجيج للنزعة الاستهلاكية من خلال ما تقدمه الاعلانات من أموال تضمن استمرارية هذه الوسائل، من جهة؛ وتضمن استمرارية الاستهلاك بوتيرة متصاعدة، من جهة ثانية.

المجتمع المدني في الصين

أكثر ما يحذر النظام الشمولي، مؤسسات المجتمع المدني. ويعتبر أن من أولى المهام لديه محاولة احتواء هذه المؤسسات، بما يضمن استقرار المجتمع وثبات وضع النظام. يظهر ذلك في علاقة الدولة مع الكنيسة، كما مع منظمات دينية محظورة تعتبر مضادة لتوجه النظام الذي يهادن ويسمح بالنشاط الديني الذي لا يتعارض مع توجهه.

أما الحركات الدنيوية، وبحكم اتصالاتها مع مثيلاتها في العالم أجمع بما يفرضه نشاطها المعولم، فقد حازت على اهتمام الدولة من باب رعايتها لكل أوجه النشاط المجتمعي. فقادت منظمات حماية المستهلك بعد أن تأسست باعتبارها قطاعاً خاصاً. وأصبحت ذات قوة شملت المجتمع الصيني بكامله، وبالتالي منظمة حكومية تهتم بشؤون المستهلكين حقوقاً وحماية (ص55).

أما حركة البيئة فهي منظمة دولية غير حكومية تتلقى الدعم والمساعدة من منظمات وهيئات أجنبية. وهي بذلك أكثر استقلالاً في علاقتها مع الدولة. تهتم هذه الحركة بالبرامج التعليمية المتعلقة بالبيئة وغرس الأشجار وحماية الحيوانات. وتنفذ في برامجها ما هو مطلوب منها من الهيئات الداعمة أكثر مما يستوجب تلبية الحاجة المحلية (ص56).

أكثر ما ظهر الصراع بين الدولة والمنظمات المدنية في الصين، كان في العلاقة مع المرأة. كانت الدولة تحتكر العمل النسوي، إلى أن بدأت تداعيات العولمة تظهر في التعاطي مع

قضية المرأة. وكان مؤتمر بكين النقطة الفاصلة في هذا التوجه. وهو الذي دعا الدولة إلى تغيير سياستها تجاه المرأة. وتبنت ما يتناقض مع التوجه الماركسي في طريقة التعاطي مع قضايا المرأة. وبدأت نشاطات النوع الاجتماعي تظهر، والدراسات النسوية تتفاعل في المجتمع الصيني. وظهر أن ثمة اختلافاً في التوجه بين الدولة والمنظمات المدنية التي تتعاطى شؤون المرأة. وظهر أكثر ما ظهر في تبني المنظمات الدولية غير الحكومية منظمات المجتمع المدني النسوي في الصين، وما تبع ذلك من دعم مادي وتقديم منح الدراسات، بما يخالف التوجه الايديولوجي للدولة الصينية. وهذا ما ساهم في توسيع الهوة بين العولمة النسوية والتوجه الوطني.

الصين والعولمة

باختلاف الأوجه الأربعة للعولمة وتأثيراتها في الصين، لا شك ان المنطق المعولم يفعل فعله، وخصوصاً في الممارسة اليومية للحياة العملية المتصفة على العموم بالنزعة الاستهلاكية، والأخذ بنمط الحياة الغربية. إلا ان ما يحصل لا يدل، في المطلق، على الغرق في الثقافة الغربية، بقدر ما يدل على ممارسة الحياة الغربية بلباس وذهنية صينيين. فالصين تبقى الصين، والغرب يبقى الغرب، وإن كان ثمة الكثير من أوجه المحاكاة بين النمطين من الحياة.

وهنا لا بد من طرح تساؤل أساسي: هل ما يصدر عن العولمة، بأوجهها كافة، وبالتالي من الغرب، هو ملك لهذا الغرب؟

وإذا كانت العولمة الثقافية محددة، بتوجهها ذاته، بأنها تدعو الى التعدد والتنوع ثقافياً واقتصادياً وسياسياً، فهل يمكن أن تدعو، ضمناً، إلى التماثل والتوحد؟

لقد أثبتت الممارسات العملية أن المجتمعات المحلية والثقافات الوطنية توجد دوماً آليات تعاملها مع ما هو معولم، ما يكفل تجديد ذاتها وتكيفها مع مقتضيات العولمة وآليات إشتغالها. وقد أثبتت انها تمتلك القدرة على أقلمة ما هو عالمي، ونجحت في لباس مضمون العناصر الثقافية أثواباً محلية بما يتلاءم مع ما هو محلي وما هو معولم.

على سعيد كبار رجال الاعمال، لا مشكلة لديهم في التعامل مع العولمة الثقافة باعتبارهم مشاركين في صنعها. وهم مقتنعون بأن أي ثقافة ذات هم إنساني عام هي ثقافة معولمة، ولا يهتم بعد ذلك، إن كانت من صنع الغرب أو الشرق.

وإذا كان ثمة عنصران أساسيان في دفع عجلة العولمة الثقافية إلى مداها في الصين؛ وهما الشركات المتعددة الجنسية، والدولة الصينية باعتبارها مديرة هذه الظاهرة العالمية، فإن العولمة الثقافية لا يمكن لها الانتشار والنجاح بدون دور فعال للمتقنين الصينيين، وبدون الفئة المستهلكة، لحمة العولمة وسداها.

في سبيل نشر ثقافة العولمة اعتمدت الشركات المتعددة الجنسية على أقلمة منتوجاتها وإظهارها على أنها محلية، إن كان في انتشارها، أو في تجهيزها للمواد الاستهلاكية. فتظهر، لذلك،

مطاعم ماكدونالد على أنها صينية، كما أفلام كوداك "الصينية" قبل أي شيء آخر (ص62).

أما الشباب، الحلقة المستهلكة على الأكثر، فلا تجد ضيراً في أن تنغمس استهلاكياً بما ينتجه الغرب حسب المنطق المعولم، وأن تبقى متمسكة بقوميتها ومنددة بالهيمنة الأميركية ثقافياً وسياسياً وإعلامياً. وهذا ما يدل على أن العولمة الثقافية قادرة على التعايش مع النزعة القومية والوطنية.

إلا أن ما يجعل العولمة تسير في خطى حثيثة في الصين هو تسويغها ثقافياً وساسياً من قبل المثقفين الصينيين، من ناحية؛ والدولة الصينية ذات الإيديولوجيا السياسية والعقيدية، من ناحية ثانية.

المثقفون الصينيون والعولمة الثقافية

تناول المثقفون الصينيون ظاهرة العولمة بالتأمل والدرس، حتى قبل انتشارها في العقد الأخير من القرن العشرين. وقد استشرّف السياسيون الصينيون مفاعيل هذه الظاهرة مبكرين، انطلاقاً من كونها التعبير الجديد عن الحداثة؛ حداثة المجتمع وحداثة الدولة. وقد جاء هذا التقدير للعولمة في الوقت الذي بدأ ينظر الغرب إلى الحداثة باعتبارها ظرفاً ماضياً أوصله إلى عصر ما بعد الحداثة.

ينظر المثقفون الصينيون إلى العولمة باعتبارها قدراً
حتمياً لا يمكن تجنبه أو تجاهله. ويعتبرون أنهم جديرون
بتوجهاتها، وما يمكن أن يصدر عنها. فهي بالنسبة إليهم، شأن
ناشئ عن تطورات اجتماعية تاريخية لم تكن الصين بمنأى عنها.
وهي ذات تاريخ تليد في تكوين حضارتها بذاتها وبأدواتها هي؛
حضارة جديرة بأن تكون معولمة. إلا أن التاريخ وأحداثه جعلت
من الصين دولة تابعة، ومن ثم شبه منعزلة، إن كان إبان حكم
الغرب، أو الحكم الصارم للحزب الشيوعي. وأصبحت الآن في
حكم القدرة على فك عزلتها ومشاركتها في صنع العولمة، ولكن
بأيدي الدولة التي لا تزال تؤمن بالمادية التاريخية وبملكية وسائل
الانتاج (ص 64).

من هنا، بدأ الانفتاح على الغرب. وبدأ التداول بموقع
الصين في العالم، وبما عليها أن تكون لتكسب مشاركتها في
القرية الكونية التي لا تنتظر أحداً للدخول إليها. وكان أهم ما تم
نقاشه، حسب يان، مسألة الإصلاح والانفتاح. إصلاح النظام
ليتماشى مع المنطق المعولم، والانفتاح على الثقافة الغربية دون
عقد نقص أو شعور بالدونية. والأهم من ذلك، تقديم الدولة
الصينية نفسها "على أنها التجسيد الحي لإرادة الأمة، وتطالب
بالتالي بولاء الشعب الصيني ودعمه من أجل بلوغ الهدف النهائي
للأمة، هدف تحديث الصين" (ص 67).

الدولة وإدارة العولمة

يتناول يان كيفية تعامل الدولة اقتصادياً مع العولمة. ويعتبر أن تفشي منطقتها سبق الصين واهتماماتها، وبالتالي دفعها إلى الالتحاق بها متأثرة بتوجهها. وقد أظهر قولاً لساوندرز يبين فيه أن قادة الصين سلموا بضرورة الاندماج بالاقتصاد العالمي ولكن بأقل ما يمكن من الخسائر، وبما يتناسب مع شروطهم (ص67).

ويسحب يان هذه الملاحظة على الشأن الثقافي. فيستشهد بقول شهير لأحد الزعماء الصينيين: "إن أسراب الذباب والبعوض تتدفق عليك حين تفتح نافذتك" (ص67). هذا التشبيه المجازي يدل على خطورة الأفكار الجديدة والقيم الثقافية الغربية، المصاحبة للتكنولوجيا والاستثمار، على النظام السياسي الاجتماعي الصيني القائم على الإيديولوجيا الماركسية - الماوية. إلا أن الدولة أبتقت على سياسة الانفتاح، وخسرت هيمنتها على العديد من مجالات الحياة الاجتماعية في الصين، بما يعني حلول عناصر ثقافية أجنبية محلها .

ما يجعل الصين، دولة ونظاماً، تتوجه هذه الوجهة، حسب يان، الحاجة الماسة إلى التلاؤم مع توجهات العولمة بما يكفل الحفاظ على وجودها. وهذا يتطلب المحافظة على النمو وإيجاد المزيد من فرص العمل لملايين الشباب. والدليل الأكبر على تصميمها للدخول في ركاب العولمة سعيها الدائم والمستمر للدخول في منظمة التجارة العالمية (ص68).

يعتبر يان أن الهم الأساسي للصين في تعاملها مع الأوجه الأربعة للعولمة الثقافية حسب افتراضات بيرغر، هو التحكم في عملية التحول مع الحفاظ على النمو. وهنا، يمكن فهم سبب وضع الباحث الوجه الأول المتمثل بكبار رجال الأعمال والقادة، والوجه الأخير المتمثل بممارسات الثقافة الشعبية في خانة الأقل أهمية، بالمقارنة مع الوجهين الثاني والثالث، المتمثلين بالنشاط الثقافي الصيني والحراك الاجتماعي المتأني من نشاط مؤسسات المجتمع المدني. فالوجهان الأقل أهمية، بالنسبة للدولة، يعبران عن إمكانية "التنفييس" أو الحد من الاحتقان الذي يمكن أن يتأتى من التناقض بين قيم المجتمع الصيني وقيم العولمة، على الأصعدة كافة، من خلال ترك الشارع يتصرف بقدر أكبر من الحرية مع مقتضيات العولمة وتداعياتها. أما التعامل مع النشاط الثقافي الصيني، فشان آخر. كذلك مع المؤسسات المدنية الصينية التي لها، في الغالب، توجهات مستقلة عن الدولة. لذلك تفرض السلطات الصينية في تعاملها مع هذين الوجهين رقابة مشددة للبقاء على التحكم في أمور الدولة والمجتمع، لما للشأن الثقافي من تأثير على توجه الدولة الإيديولوجي، ولما للحراك الاجتماعي من فعل في مفاصل المجتمع وفي فئاته الاجتماعية والسياسية.

يعطي يان للنشاط الرسمي الأولوية في مواجهة النفوذ الثقافي الأجنبي بإعادة إنتاج ثقافة الحزب والمخزون الثقافي الصيني. واستعملت الدولة، في نشاطها، سيطرتها على وسائل النشر والاعلام قدر الامكان، متسلحة بسلطتها في حال الخروج

على السيطرة. كما تستعمل أسلوب الترغيب والترهيب في التعامل مع وسائل الاعلام والمراكز الثقافية (ص70). وفي الوقت نفسه، تستعمل أساليب التعامل مع الموظفين، ومع انتاجهم الاعلامي، بطريقة مغايرة لأساليب الدولة الحزبية، بما يتماشى مع نمط التوظيف الغربي. إلا أن المهم هو عدم التعرض للدولة الحزبية، ومن ثم الانفتاح، في شتى أشكاله. والاستثمار الأجنبي مضطر إلى التعامل مع موجبات العمل حسب ما ترتئيه الدولة في الشأن الثقافي، إن كان على مستوى التعاطي مع ثقافة ما بعد الحداثة الغربية، أو مع ثقافة الطعام.

يبين يان، بما لا لبس فيه، أن القيادة السياسية الصينية وحرس الإيديولوجيا الماركسية - الماوية في الصين يتعاطون مع العولمة الثقافية على أنها من تداعيات الحداثة الغربية التي يمكن التعامل معها انطلاقاً من ثوابت الدولة الحزبية. وبالتالي، على العولمة الثقافية، أو أي جانب آخر منها، أن تبقى خاضعة لسلطة الدولة وتحت إشرافها وبقيادتها. ومن هذه الناحية، عملت الدولة على حماية النواة الصلبة للثقافة الصينية من التأثيرات القوية للثقافة الأجنبية وتداعياتها على الساحة الصينية. فقامت بخطوات هامة لتقوية وسائل الاعلام الوطنية عن طريق الادمج، أو التغذية المباشرة، لمواجهة الاعلام الغربي بكل وسائله. وقد حظيت السلطات الصينية بدعم الكثير من منظمات المجتمع المدني الصيني لحماية الصناعة الثقافية القومية والتراث والهوية الوطنيين. إلا أن التوجه العام يدعو للمزيد من الانخراط في المنطق المعولم، ويعمل على ذلك، إن كان على صعيد الانفتاح،

أو على التشجيع على جلب الاستثمارات الأجنبية، ما يعني القبول بالتحويلات الجديدة لتخدم ما هو قائم، مع مرونة متزايدة للنظام، لامتصاص هذه التحويلات وإدارتها بما يتناسب مع إيديولوجيا الدولة القوية.

مثال الصين يبين أن لا إمكانية لشمول العولمة ومنطقها الغربي أصقاع العالم كافة. كما أنه يبين، كما المثال التركي، أن العولمة قابلة للتلون، وخصوصاً في جوانبها الثقافية، بتلوينات المجتمعات الاقليمية التي تحط رجالها فيها. كما أنها قابلة لأن تتحول إلى عولمات كثيرة، وهو عنوان الكتاب الذي يضم هذه المطارحات، على قدر ما هو موجود من حضارات، أو مجتمعات وازنة، على صعيد العالم كله.

الفصل السادس

العولمة والمجال النقدي من الداخل

إذا كانت العولمة الثقافية لم تستطع وضع ثقافات العالم تحت عباؤها باسم الثقافة العالمية الواحدة بتنوعاتها الغنية، حسب ما جاء في استنتاجات بيرغر وهنتنغتون اللذين وضعوا عنواناً معبراً للكتاب المشترك يدل على وجود ثقافات متعددة في العالم يمكن لكل واحدة منها أن تتجاوز مجتمعاها المخصوص لتؤثر في القريب منها والبعيد من المجتمعات. كما يمكن لها أن تتأثر في الوقت نفسه، قلّ هذا التأثير أو زاد، في عالم ما كان يوماً معزولاً عن حركات التأثير والتأثير في عمليات مثقفة متبادلة كانت وما لبثت وستبقى. وفي هذا المجال، فُدر لثقافات كثيرة، وفي مراحل متعاقبة من التاريخ، أن تعبر حدودها القومية والوطنية، كما قدر لثقافات أن تتطور وتتحول داخل حدود حركتها بأقل ما يمكن من تأثير العالم الخارجي. كما ثمة ثقافات ما كان لها أن تستمر، فاندغمت في ثقافة أشد تماسكاً ودينامية، وتحلت في ثناياها، أو كادت، وما عاد لها ذكر إلا في بطون التاريخ.

التعايش الثقافي لا الصراع

إلا أن ما يهم في هذا المقام، النظر إلى الثقافات المتزامنة في الوجود، وخصوصاً في عصرنا الحاضر، عصر العولمة الثقافية الذي تمخض بعد الدرس والتحليل عن وجود التعدد الثقافي في العالم، وعن عدم قدرة ثقافة واحدة على أن تغطي إلا باسم الاستهلاك بعد أن يعمل على تقديم خدماته الإقليمية والوطنية بقدر تقديم خدماته المعولمة، إذا لم يكن أكثر. والعولمة الثقافية، بحكم توجهها، ترفض الهيمنة والطغيان، وإلا تسببت بإعادة إنتاج إيديولوجيا الشمولية والاستبداد. وتكون بذلك قد قضت على الاستعمار وعلى أعلى درجات الامبريالية لتستبدلها بالعصر الامبراطوري الأشد فتكاً بما لا يقاس.

ما خرج به المحرران في كتابهما عولمات كثيرة يناقض ما خلص إليه هنتنغتون في منتصف العقد الأخير من القرن العشرين. وما خلص إليه، هو الصدام الحتمي للحضارات. وما اختبره مع شريكه بيرغر يدل على أن الثقافات لها القدرة القوية على الاستيعاب والتكيف والملاءمة لتبقى متماسكة في عناصرها الأساسية، ولتزيد من هذا التماسك، بالافادة من كل ما هو جديد ومفيد؛ وقادرة في الوقت نفسه على جولة الأفكار والنظريات بالنقاش حيناً والصراع حيناً، والتفاعل الجدلي بين متناقضاتها أحياناً أخرى، لتبقى متجددة بذاتها، متماسكة بعناصرها، وموجدة لنفسها مكاناً في هذا العالم الذي لا تأثير فيه للثقافات المفتتة والضعيفة.

في هذا المقام، تحمل الثقافة ما هو مخصوص بذاتها فتنسب إليه، وتحمل ما يمكن أن يتجاوز ذاتها ليكون ذا مدى إنساني فيحمل إنسانيته وشموليته لتطول العالم، وتتوسع فيه على قدر أهميته، فتصير، بناء على هذا التوجه، ثقافة ذات بعد عالمي، ثقافة معولمة بقدر ما هي مؤثرة. وهنا، من الممكن القول إن الثقافة الوطنية أو القومية يمكن أن تحمل في ذاتها ما هو محلي وما هو معولم. وكل ثقافة تطمح لأن تكون معولمة.

وإذا كان لا بد من تزامن وجود الثقافات ومن تفاعلها، بالسلب أو الإيجاب، فكيف يمكن أن تكون بالإيجاب بأقصى ما يمكن من الابتعاد عن السلب؟ ويمكن هنا أن نشارك هارالد مولر في تساؤله المشابه: "كيف يمكننا التوصل إلى جعل دواعي الارتباط والتعاون أكثر قوة من الفرقة¹؟"

وإذا كان هاجس تعزيز السلام في العالم هو الذي دفع مولر إلى البحث في إمكانية تعايش الثقافات والابتعاد عن العنف، فإنه رأى أن لا إمكانية لوجود هذا السلام إلا لمن عليه أن يحمله بالثقة اللازمة. إذ لا إمكانية لنشر السلام في العالم بدون وجود الثقة بالقادرين على نشره، إن كان من قبل الأمم المتحدة أو الولايات المتحدة أو غيرهما. والثقة وحدها قادرة على إزالة التوترات في العالم. والأهم من الثقة هو بناؤها. والأمم المتحدة وحدها هي الجديرة ببناء هذه الثقة، وبالتالي هي وحدها القادرة على نشر

¹ . هارلد مولر، تعايش الثقافات، ترجمة ابراهيم أبو هشيش، دار الكتاب الجديد، 2005، بيروت، ص301.

السلام في العالم. ولا سبيل إلى ذلك إلا بدعم الأمم المتحدة من قبل أعضائها¹، وتقويتها، بدل استيعابها لتنفيذ مآرب أخرى.

التعايش السياسي

والتطبيق العملي لنشر السلام العالمي، حسب مولر، التفاهم مع روسيا، لأن هذا التفاهم يزيل فتيل التوتر في العالم، إن كان من ناحية نظرة الغرب إلى روسيا، أو نظرة روسيا إلى موقعها في العالم. التفاهم والحوار هما الكفيلان بالوصول إلى السلام العالمي، وإلى الالتفات إلى المشكلات الخطيرة التي يتخبط فيها العالم، غير التوترات السياسية والعسكرية والحروب. وكذلك الحال في قضايا المساعدة لبلدان الأطراف بما يساهم في تنميتها دون الاضرار بالمصالح الغربية، ما يعني العمل على موجة التكامل الاقتصادي العالمي بما يحفظ مصالح الدول الصغيرة دون الإضرار بالكبيرة².

ومن أجل إبعاد الهيمنة السياسية والعسكرية عن مناطق كثيرة متوترة في العالم، يقترح مولر إيجاد القوى الإقليمية التي يمكن أن تقوم باللازم من أجل الردع، من ناحية؛ وإقامة السلام، من ناحية ثانية، وبإشراف مباشر ومشاركة من الأمم المتحدة الموثوقة.

¹ . المصدر نفسه ص302.

² . المصدر نفسه، ص303-304.

وكذلك يتابع مولر سلسلته من الينبغيات التي عليها أن تحفظ العلاقة مع الصين طالما تسعى من أجل التنمية وليس الهيمنة، وكذلك في العلاقة مع اليابان والهند. وهي وصايا تتناغم مع ما يطرح حول رسولية الولايات المتحدة¹، وليس توجهها الامبراطوري الذي رآها فيه باحثون من داخل الولايات المتحدة ومن الغرب بشكل عام².

يناقش مولر علاقة الغرب بالعالم المسلم، وليس الاسلامي³، بشيء من الموضوعية، انطلاقاً من مسألتين؛ الأولى، الجغرافيا السياسية التي تجعل العرب من العالم المسلم على تماس مع الغرب من خلال المشاركة في حوض البحر المتوسط، واختلاط الكثير من شعوب المتوسط بالاوروبيين خصوصاً، وبالغرب على العموم؛ والثانية، السلوك الغربي تجاه القضية الفلسطينية. والمسألتان تفرضان على الأميركيين والاوروبيين

¹. المصدر نفسه، ص305-306.

². يقدم مولر أطروحته وهو على يقين تام بأن نهج الولايات المتحدة إذا صح مساره بسلسلة ينبغياته يمكن أن يصل إلى ممارسة رسوليته على مستوى العالم كله. وهذا من السهل معرفة استحالة تحقيقه، نظراً لارتباطات الولايات المتحدة الدولية بالإضافة إلى مصالحها الذاتية. وقد أجاد باحثون أميركيون وغربيون نقد التوجه الاجرائي الأميركي البعيد عن القياس المعياري. ومن هؤلاء هارديت و نيجري مؤلفي كتاب الإمبراطورية ومارتين وشومان مؤلفي كتاب فخ العولمة، ومؤلفات شومسكي، وخصوصاً ما يتعلق منها بنقد السياسة الخارجية الأميركية المنشورة في مجلة Z وموقعها الإلكتروني بين 1997 و2002. وقد نشرت هذه المقالات بالعربية بترجمة من حمزة المزيني تحت عنوان العولمة والارهاب، مديولي، 2002، القاهرة.

³. العالم المسلم هو العالم الذي يدين بالاسلام دون أن يكون نظامه السياسي إسلامياً، أي يحكم باسم الشريعة ويكون الحكم فيه لله، أو للفقهاء.

سلوكاً أكثر عدالة وأكثر موضوعية. وأول ما يمكن فعله، في هذا المجال، مساعدة البلدان المعتدلة إسلامياً على النهوض، وتقوية توجهها المعتدل، وإن كان ثمة الكثير من النقص في ثقافتها السياسية، إن كان ما يتعلق بحقوق الانسان، أو ممارسة الديمقراطية، أو تمدد الفساد. لأن على المقارنة أن تكون بين دول عربية معتدلة، وأخرى أصولية أو مستبدة، وليس بين الدول المعتدلة والدول الأوروبية¹. تدخل ضمن هذا الاطار دول عربية عدة، مثل المغرب وتونس ومصر والأردن، ودولة مسلمة، وإن كانت ذات نظام علماني هي تركيا.

على الغرب، حسب موللر، أن يتضامن نقدياً مع هذه الدول العربية والمسلمة المعتدلة، ويساعدها على النهوض، ويشجعها على ممارسة الديمقراطية وحقوق الانسان، إذا كان عليه أن لا يوقع هذه الدول بين برائث الأصولية والنهج التكفيري، من جهة؛ ويزيل الغبن اللاحق بها من خلال فرض إزالة الحواجز الجمركية عن منتجاته الصناعية، وإقفال الباب أمام المنتجات الزراعية العربية، من جهة ثانية. ويقدم تركيا مثلاً لما يمكن أن تكون عليه العلاقة. فتركيا، وإن كانت تمارس سياسة القمع في الداخل، تستحق الدخول في الاتحاد الأوروبي إذا حاول الأوروبيون فعلاً قبولها؛ وذلك من خلال برنامج واضح يطلب ويعد ويعطي، بدل المماطلة والتسويف، وفي الوقت الذي يمارس مع تركيا سياسة توصل إلى زيادة القمع في الداخل من خلال

¹. موللر، تعايش الثقافات، ص306.

التسليح، وتبعد، بذلك، إمكانية التعاطي مع الخارج الذي يمكن أن يوصل إلى الانخراط معه في اتحاد واحد.

يعتبر مولر هذا التوجه الاوروبي خاطئا بالجملة، ويبعد تركيا عن الاتحاد الأوروبي، بقدر تقريبها من العالم المسلم، ويبعدها عن العلمنة التي لا تزال منذ تسعة عقود، بقدر تقريبها من نظام حكم إسلامي يقوده حزب الرفاه والتنمية. ومن أجل عدم الانقياد لسياسات خاطئة، بحسب مولر، على الأوروبيين أن يعملوا تجاه تركيا ما عملوا تجاه اليونان واسبانيا والبرتغال، وهؤلاء ليسوا بأفضل حالاً ليكونوا ضمن الشراكة الأوروبية¹.

إلا أن النقطة الأبرز في توجه مولر النقدي هي النزاع في الشرق الأوسط، ولكن بقلب غربي صرف يعتبر أن مسألة وجود إسرائيل غير قابلة للنقاش، باعتبارها دولة، على الغرب حمايتها بكل الطرق الممكنة. إلا أن الغرب، في هذه المسألة يكيل بمكيالين: ينتقد كل ممارسة ضد إسرائيل، ويسكت في الوقت نفسه، عن الانتهاكات التي تمارسها إسرائيل ضد الفلسطينيين والعرب.

وإذا كان مولر ينعت المقاومين الفلسطينيين الذين يعملون من أجل استرداد حقوقهم بالارهابيين، فإنه ينتقد سياسة الاسرائيليين المدمرة للذاكرة الفلسطينية من خلال تدمير البيوت والأرض الزراعية تحت أنظار الغرب، وبتهاون منه. وينتقد تهاون الغرب بقيادة الولايات المتحدة بإشاحة النظر عن القدرة النووية

¹. المصدر نفسه، ص307.

الاسرائيلية، ويفتش عن أسلحة الدمار الشامل في أمكنة أخرى من العالم، وخصوصاً عن العالم المسلم منه. ويعمل على استئصال شأفة الأصوليين الاسلاميين، ويترك العنان للأصوليين اليهود. ويرى بأب العين توسع المستوطنات اليهودية، ويسكت عن قمع المحتجين من الفلسطينيين. يمتنع عن المطالبة بعدم زيادة المستوطنات، في الوقت الذي يشكي من زيادة الأصولية في العالم المسلم، ويترك الأمر متقلتاً من أي رقابة ، ودون أي تدخل، لمنع زيادة نفوذ الأصولية اليهودية التي تهدد قيام أي إمكانية للديموقراطية في إسرائيل¹.

يحمل مولر في هذا التوجه، نمط الحياة في الغرب، سياسياً واجتماعياً. ولكنه يحمل في الوقت نفسه، فكرة " غربنة" دولة إسرائيل، متجاهلاً يهوديتها، وتوسّلها كل ما يلزم من أجل الحفاظ على أمن هذه الدولة باعتبارها دولة اليهود في العالم. والعمل، من ضمن ما يلزم، على حمل العالم الغربي على دعم هذه الدولة في كل الظروف، بصرف النظر عن سياستها الأنية، إن كان مع الدول المجاورة، أو مع الغرب نفسه. وما انتهاج الحكومة الحالية (2014) سياسة المطالبة بالاعتراف الكامل بيهودية دولة إسرائيل، من قبل الفلسطينيين والعرب، لاستئناف المفاوضات الفلسطينية، وبالتالي العربية- الاسرائيلية، من أجل قيام دولة فلسطين، إلا الدليل القاطع على ذلك.

¹ . المصدر نفسه، ص 309.

يهجس موللر في كيفية نشر السلام في هذا الجزء من العالم، دون اعتماد العدالة والموضوعية. وهاتان القيمتان لا مكان لهما في ظل الاستبداد والتعصب وطغيان الذاتية. وبالتالي، لا بد من التساؤل، كيف يمكن نشر الديمقراطية في ظل الاستبداد والتعصب واعتماد الذاتية في السلوك والممارسة؟

وإذا كان موللر يهمس بإمكانية إشاعة الديمقراطية في إسرائيل بموجب إرادة غربية تعمل على نشر هذه الديمقراطية، مع كل عناصرها: من المحافظة على حقوق الانسان، وحق التعبير، والاعتراف بالآخر، والمساواة التامة في الحقوق والواجبات، والانصياع لقانون مدني يحمي الجميع، ويدافع عنهم، بصرف النظر عن أي انتماء أهلي، دينياً كان أو مذهبياً أو إئتياً أو ناشئاً عن اللون أو الجنس أو المنطقة؛ إذا كان على الغرب فعل ذلك، فكيف يمكن أن يكون موقف دولة إسرائيل من هذه الارادة ومن فعل هذه الارادة؟ وهل فاقد الشيء يمكن أن يعطيه؟ إذا كان على إسرائيل أن تكون دولة ديموقراطية، مدنية فعلاً، فهذا يعني التخلي عن يهوديتها المعلنة من قبلها، أي التخلي عن مبرر وجودها.

في هذه الحالة، يلتقي موللر مع العالم العربي الذي يعمل على إشاعة السلم في المنطقة من خلال جعل فلسطين التاريخية دولة ديموقراطية يعيش فيها جميع الناس على اختلاف انتماءاتهم الدينية وتوجهاتهم في دولة واحدة، سواسية أمام القانون. فهل يمكن لهذه الدولة أن توجد؟ وتحت أي إسم؟ وهي الدولة التي يقرر موللر المحافظة عليها وحمايتها في كل الظروف باعتبارها

دولة إسرائيل، وهي الدولة التي لا حدود لها حتى الآن، ولا دستور يحكمها، إلا باعتبارها دولة اليهود في العالم؟

لا جواب لمولر عن هذه الأسئلة، بل يطرح هذه السلسلة من الينبغيات والتمنيات التي يمكن أن تخرج العالم من هذه الدوامة المصنوعة من قبل الأقوياء فيه. ويتمنى على هؤلاء التحول إلى العمل على بسط العدالة من خلال تبادل المصالح الدولية بالعدل والمساواة، والمساهمة في إيجاد نظام دولي جديد لا مكان فيه للاستغلال والمستغلين.

ينظر مولر إلى إيران، نظرتة إلى العرب. فيتساءل، كيف يمكن أن نبعد إيران عن الأصولية؟ ويجب أيضاً، بقدر الاقتراب منها. وذلك بتشجيع الاعتدال وتقبل التعددية على أي مستوى كان، والانفتاح على الأنظمة التي يمكن أن تتقبل القيم الغربية عنها، وتتعايش معها وتحمي نشاطاتها، وتفسح في المجال لظهور الاختلاف على أنه موصل إلى التنمية والغنى في الأفكار، إلى جانب الممارسة.

ولا يفوت مولر التأكيد على أن الاقتراب من العالم المسلم، ومن إيران ضمناً، لا يكون خارج تمثّل القيم الغربية وإدخالها في صميم حياة المسلمين، وإن كانت مخالفة لنمط حياتهم مثل تسويغ فصل الدين عن الدولة، واعتماد التأويل القرآني للتشجيع على اعتماد القيم الحديثة التي لا يمكن أن تكون مناقضة لقيم الغرب في علاقته مع الإنسان ومع العصر. في هذا التوجه يمكن الافساح في المجال، وبمبادرات دائمة من الغرب، حسب

مولر، لتعايش الثقافات وتقبلها لبعضها بعضاً، لأن "التجارب تعلمنا أن النذب ورفض الدمج سوف يدفعان بالشباب خصوصاً إلى أحضان الأصوليين. فقط، حينما تتفتح أمامهم آفاق جديدة نستطيع أن نتوقع تراجع الفوارق الدينية إلى ما وراء وحدة القيم"¹.

التعايش الاقتصادي والاجتماعي

لا يكفي التعايش السياسي في نشر السلام في العالم، حسب مولر، ما لم يرافقه توافق اقتصادي واجتماعي يحققان مع الشأن السياسي الوفاق العالمي. وقد ساهمت العولمة الاقتصادية في نشر توجه على المستوى العالمي عمل على إيجاد مشابهاة اقتصادية عالمية أخذت تسمية جديدة مستخلصة مما سبق وهي الليبرالية الجديدة، إحدى سمات العولمة الأكثر تأثيراً في العالم أجمع، والمحفزة لكثير من الدول على انتهاج سياسات مخالفة لتوجهها العام، ومتناغمة مع التوجه المعولم، وهو التوجه الذي ظهر مثالان له في الفصل السابق، هما تركيا والصين.

فرض التوجه المعولم نمطاً من العاملين الاقتصاديين متشابهين في سلوكهم وتحركاتهم، ميدانهم العالم أجمع، حسب مولر، وإن كانوا مختلفين في انتماءاتهم الوطنية والقومية. وهؤلاء يتكلمون لغة واحدة ويفكرون بصيغ متشابهة، وإن كانت ممارساتهم مختلفة باختلاف ثقافتهم. إلا أن ما ينتج عن نشاطهم

¹. المصدر نفسه، ص312.

يخدم ثقافة معولمة صيغتها الانتاج والاستهلاك ومرشحة لأن تكون " القوة المحركة الحاسمة التي تقارب بين الثقافات"¹. وهي القوة التي تتجاوز الفعل السياسي للدول، منفردة أو مجتمعة. ولا يكون ذلك إلا بوضع ما يمكن أن يحد من نشاط الاقتصاد للتخفيف من الأضرار الناشئة عنه، إن كان بالنسبة للبيئة، أو عمالة الأطفال، وهما جزء من مشكلات عالمية لا تختص بمجتمع دون آخر.

يعطي مولر للمنظمات الدولية غير الحكومية أهمية كبرى في التواصل بين المجتمعات دون التأثير الملزم لحكوماتها. وهي الأداة الفعالة للتخفيف من حدة المشكلات التي طالت البيئة، بداية، ومن ثم طالت الشؤون السياسية والاقتصادية داخل الدول، وفيما بينها. ميزتها، حسب مولر، التصرف والحركة بدون معوقات دبلوماسية تفرضها العلاقات بين الدول، وتخرج بتوصيات ومقررات خارج نطاق نشاطات هذه الدول ومقرراتها الرسمية. وهي بذلك تعبر عن مصالح الفئات الاجتماعية والتجمعات والهيئات الوطنية، وتبني شبكة علاقات خارجية، أو تكون مهياة للانخراط في مثل هذه العلاقات بحكم تشكلها. لذلك يعتبر مولر أن المنظمات الدولية غير الحكومية هي التي يمكن أن تمثل الوسيط للحوار العابر للثقافات وتتغلت من الاعتبارات الرسمية والعوائق الدبلوماسية، وتكون، عادة، أكثر حرية في التعبير عن الاختلافات، وأكثر حركة في التفطيش عن حلول لها

¹. المصدر نفسه، ص313.

خارج اعتبارات العلاقات المنضبطة بين الدول¹. وبحكم توجهها غير الرسمي، رأت الكثير من الدول أن الالتكاء على المنظمات المدنية يمكن أن يحل الكثير من المشكلات التي لا تقوى الحكومات على حلها، من خلال انتهاج الأساليب غير الرسمية التي في حال نجاحها، تتوّج بالمعاهدات والمواثيق الدولية.

إلا أن مولر يعطي للمنظمات الدولية غير الحكومية أهميتها العظمى في مجال حقوق الانسان، ودورها في الكشف عن الانتهاكات المتعلقة في هذا المجال، من خلال نشاطاتها المعولمة التي تنظر إلى الانسان باعتباره انساناً له ذات الحقوق في أي مكان من العالم، كما لا تختلف امرأة عن أي امرأة أخرى مهما كان موقعها الجغرافي. والمرأة في هذا المجال مدعوة إلى ممارسة حقوقها، والعمل من أجل تعزيز الديمقراطية ونشرها. ولا ينجح هذا، بحسب مولر إلا بوعي قضايا المرأة من قبل المرأة نفسها، وبالتعاون المكين بين النساء جميعاً، ومن ثم العمل على انخراطهن في مجال العمل والانتاج، ليصرن أكثر قدرة على المشاركة في بقية شؤون الحياة، بالحرية اللازمة، في اتخاذ القرار أو المشاركة فيه.

¹. المصدر نفسه، ص314-315.

الغرب والوفاق الثقافي

يطرح موللر إمكانية إصلاح الغرب في تعاطيه مع العالم، في قيادته لظاهرة العولمة، على كل المستويات، ومن وجهة نظر غربية. ولكنه يدرك أن الغرب الذي يعيش في عصر ما بعد الحداثة لا يمكن أن تثبت الأمور فيه على حال، ولا إمكانية، في الوقت نفسه، لنهاية التاريخ. والعالم مفتوح على كل الاحتمالات. وأهمية الغرب، حسب موللر، هي في استعداده الدائم للبحث، انطلاقاً من تجاربه في كل المجالات، من نقصان هيبة الدولة، والتلاقح الثقافي، وثورة الاتصالات، والتفوق التكنولوجي. ولكن، هذا ليس نهاية المطاف، فالعالم في تغير دائم، وتقدم الغرب يفرز تداعيات مضادة ناشئة عن عدم التوازن، وعن تطور لامتكافئ يطول مناطق برمتها، اصطح على تسميتها بالجنوب المزدحم الجائع، مقابل الشمال المتختم. من هذه التداعيات كثافة الهجرة، ومنها غير الشرعية، وامتلاك أسلحة مدمرة خارج الطوق، بالإضافة إلى التلوث البيئي والتصحر. كل ذلك، يعني أن الغرب في مواجهة دائمة مع مشاكل ناشئة من تقدمه، أو من ردود الفعل على تقدمه الذي كان في جزء كبير منه تقدماً على حساب الآخرين. وعليه، يرى موللر أن الغرب وحده هو القادر على جبه هذه التحديات، بالانفتاح اللازم والعمل الدؤوب لإيجاد الحلول الممكنة¹.

الانفتاح وقبول الآخر، والافساح في المجال للتعبير عن

¹. المصدر نفسه، ص319

وجوده، بداية الوفاق. وإذا كان العالم يتجه إلى لا توازن ديموغرافي بين غرب هرم، وشرق مزدهم السكان، كما سنرى لاحقاً، فإن الرعاية الاجتماعية بحاجة، كما يرى مولر، إلى إعادة نظر، وانتهاج سياسات جديدة يحس الغرب أنه أصبح بحاجة إليها، بالاضافة إلى إيجاد ما يمكن أن يحافظ على الأمن الذاتي إلى جانب الأمن الاجتماعي، ولا يكون ذلك بتوسيع الترسانة الحربية، بل بالتوجه إلى فهم الآخر واستيعاب منظومة قيمه، ومنحه فرصة التعبير عن وجوده، والتواصل معه.

يعطي مولر التعرف على ثقافات الآخرين أهمية قصوى. فالحوار بين الثقافات يعطي الفرصة لمعرفة الآخر، لأن الانسان عدو ما يجهل. والحوار بين الثقافات المختلفة الخطوة الأولى للحوار البناء. والمعرفة تزيل الخوف وتفتح الآفاق للتبادل. إلا أن هذا السلوك لم يتم اعتماده ، بعد، داخل البلدان المتقدمة، فكيف، إذن، حاله مع الخارج¹؟

ينهي مولر موعظته للغرب بالقول إنه يمتلك القوة، وهذا يعطيه دوراً في التوجه إلى الآخر، لا من أجل قمعه ونبذه، وإبقائه على هامش التاريخ، فهذا له تداعياته المدمرة أيضاً؛ بل من أجل زيادة المساحات المشتركة للقاء والتعاون. وهذا ما يتوفر بمجرد حلول الثقة محل الريبة والخوف. ويعتبر أن المجال مفتوح لمزيد من التعاون في هذه المجالات. والأمر، حسب مولر، منوط بالولايات المتحدة، الأكثر قوة بما لا يقاس. ولكنه يستدرك ليقول

¹ . المصدر نفسه، ص320.

إن الأمل ضعيف، لأن أي نظام عالمي مبني على التعاون في المستقبل، معني به آخرون غير الولايات المتحدة. يقول هذا، وينظر بطرف عينه إلى الصين واليابان، الشريكين المنتظرين للتأثير في متغيرات العالم، ولا ينسى في هذا الخضم الأصولية الإسلامية¹.

فخ العولمة

إذا كان مولر منفتحاً على الغرب وناقداً لتوجهه المعولم، انطلاقاً من وجهة نظر غربية ترى أن على الغرب أن يكون أكثر عدالة في تعاطيه مع بقية العالم، وأكثر انفتاحاً في تفهم مشكلات الأطراف، عاملاً على المساهمة في حلها، وفي توفير أجواء مناسبة لتعايش الثقافات وتفاعلها دون هيمنة أو تهميش، من أجل أن يثبت أهليته لقيادة العالم، فإن الباحثين هانس- بيتر مارتين وهارلد شومان يعالجان في كتابهما "فخ العولمة" المسألة ذاتها بقلب أكثر تشاؤماً، ومنهجية سوداوية أكثر واقعية، تظهر تداعيات العولمة ونتائجها المدمرة على صعيد العالم كله، على الشمال كما على الجنوب.

يرى الباحثان أن أولى النتائج المباشرة لتداعيات العولمة، اتساع الهوة بين الشمال والجنوب، كما بين الأغنياء والفقراء، مع انحسار نسبة الأغنياء وزيادة نسبة الفقراء. وهما النسبتان اللتان

¹. المصدر نفسه، ص321

قضتا على متوسطي الحال أو كادت. وبالأرقام، أظهر الباحثان أن هناك 20% من دول العالم هي أكثرها ثراء حيث تستحوذ على 84,7% من الناتج الاجمالي للعالم، وعلى 84,2% من التجارة الدولية، ويمتلك سكانها 85,5% من مجموع مدخرات العالم¹، بالإضافة طبعاً إلى تفشي البطالة، وبالتالي الفقر، في العالم كله؛ وهما الناشران عن حلول التكنولوجيا المتقدمة مكان المتخصصين المهرة، وخصوصاً في البلدان الصناعية. وتهديد الاستقرار الاجتماعي الناشئ عن تسهيل انتقال رؤوس الأموال من البلدان المتقدمة بحكم تداعيات العولمة الاقتصادية، هرباً من التقديرات الباهظة، واستثمارها في البلدان ذات اليد العاملة الرخيصة، إلى أن ترتفع فتنقل إلى أمكنة أقل تطلباً، إن كان بالنسبة للرواتب والأجور، أو للتقديرات الاجتماعية. فأوجدت بذلك الشركات العابرة للقارات والجنسيات. وخففت من قدرة الدول على التدخل، باسم الانفتاح، وتسهيل التبادل الحر من القيود، ما أدى إلى الانعكاس سلباً على أنظمتها الداعمة لحياة الرفاه والضمانات الاجتماعية الباعثة على الاستقرار والأمن الاجتماعي. وهذا ما تطمح إليه الليبرالية الجديدة التي تؤمن بأن "ما يفرزه السوق هو صالح، اما تدخل الدولة فهو طالح"².

يعتبر الباحثان أن تبني الليبرالية الجديدة التي عمل لها فريدمان، الأميركي الحائز على جائزة نوبل في الاقتصاد، من قبل معظم الدول الصناعية أودت، أو كادت، بالمنجزات التي حققتها

¹ . مارتين وشومان، فخ العولمة، مذکور سابقاً، ص70.

² . المصدر نفسه، ص34.

دولة الرعاية في الغرب، بسبب زوال المنافس المتمثل باضمحلال تأثير الاشتراكية العالمية بعد تفكك الاتحاد السوفياتي. فعاد الاصرار" إلى تشييد ديكتاتورية السوق العالمية"¹. وهي الديكتاتورية التي أفصحت عن كون دولة الرفاه ما هي إلا تدبير مؤقت اقتضته ظروف نشأة الاشتراكية كنظام شمولي في العالم، وذهبت بذهابه. فعادت الرأسمالية بقلب أكثر قسوة وأكثر توحشاً، أطلق عليها الباحثان اسم "الرأسمالية النفاثة" لسرعة تصاعدها، ولكن دون وعي ناشريها بهذه الطريقة التي ستقوض الأسس التي بنيت عليها، أسس الدولة الحديثة، والممارسة الديمقراطية².

والأخطر من ذلك، أن ما بنته الدولة الحديثة في الغرب من خلال تقديماتها الاجتماعية وتسهيل حياة الرفاهية، بدأ بالاضمحلال مع مجيء العولمة، بتداعياتها التكنولوجية والاستهلاكية. وبدأت تفعل فعلها في هدم هذا البنيان؛ وهو الهدم الذي يتقدم كثيراً على أي محاولات لاعادة ترتيب الأمور، حسب ما يدّعيه ناشرو أفكار العولمة، ومروجو مبادئها، تحت عنوان تعميم الديمقراطية، وإحلال إيديولوجيا التعددية محل الأفكار الوطنية والقومية، والمساواة النسبية في تبادل المصالح بين المجتمعات والدول. وإعادة ترتيب هذه الأمور تختفي في خضم حرية السوق، وتحرير التجارة، والقضاء على المنافسة، وخلق تراتبية معولمة تبدأ من قمة الهرم، ولا يصل شيء إلى القاعدة إلا التهافت على تبني نمط الاستهلاك.

¹ . المصدر نفسه، ص34.

² . المصدر نفسه، ص35.

التوجه المعولم، في كل مستوياته، يتخطى حدود الدول والسلطات الحكومية، لدرجة يصير فيها العجز سيد المواقف. وترى الحكومات نفسها في وضع لا تستطيع القيام بتعهداتها تجاه مجتمعاتها، فترى نفسها في حال من التراجع في المسائل التي تتطلب تدخلها لإضفاء المزيد من الرفاهية على حياة شعوبها، أو المزيد من الاستقرار من خلال التقديمات الاجتماعية، أو الحفاظ على البيئة وحمايتها من التلوث، أو الحد من سلطة وسائل الاعلام، أو مكافحة الجريمة، ما يستدعي طلب المعونات الخارجية التي تزيد الأمور تفاقمًا من خلال التدخلات التي يفرضها المنطق المعولم. كل ذلك، بحسب الباحثين، يوصل إلى ممارسة سياسة فارغة من مضمونها الوطني، ومن توجهاتها المؤثرة، فتفقد شرعيتها المتأتية من ممارستها لها، "وتصبح العولمة مصيدة للديموقراطية"¹، بدل أن تكون، كما تدّعي، ناشرة لها في العالم.

يطرح الباحثان بكثير من التشاؤم التوجه المعولم الذي يحل التكنولوجيا الحديثة محل الأدمغة الماهرة في تسيير شؤون الاقتصاد في العالم، دون الأخذ بالاعتبار ما يتركه ذلك من تداعيات على صعيد سوق العمل وتفشي البطالة في البلدان المتقدمة، كما في غيرها، بالإضافة إلى غايات تحقيق الأرباح تجلب الأيدي العاملة الماهرة الرخيصة، وإلا الهجرة إلى بلدان هذه الأيدي للمزيد من الربح والحرية في الحركة، طالما الضرائب منخفضة، وحرية انتقال رؤوس الأموال سهلة، عملاً بحرية السوق

¹. المصدر نفسه، ص36.

وانفتاحه. وهكذا يصير من الممكن القول إن "خمس قوة العمل سيكفي لإنتاج جميع السلع، ولسد حاجة الخدمات الرفيعة القيمة التي يحتاج إليها المجتمع العالمي"¹.

السؤال الذي يتبادر إلى الذهن، هنا، ماذا على مهندسي العولمة ومنظريها والعاملين بمنطقها أن يفعلوا بالأربعة أخماس الباقية من سكان العالم؟ ماذا سيحل بـ 80% من البشر؟

يلخص الباحثان القول بكل بساطة، وهو قول مأخوذ من آراء باحثين معتبرين في هذا المجال، "إن المسألة ستكون في المستقبل هي: إما أن تأكل أو تؤكل"². إلا أن بريجنسكي، مستشار الأمن القومي لدى الرئيس الأميركي كارتر، يطمئن هؤلاء بالقول، إن بواسطة خليط "من التسلية المخدرة والتغذية الكافية يمكن تهدئة خواطر سكان المعمورة المحبطين"³.

إزاء هذا التوجه الذي يخيف حتى المجتمعات الصناعية نفسها، يتداول المسؤولون الرسميون والاعلاميون مفهوماً جديداً على أسماعهم، التضحية. العولمة والمنافسة العالمية على صعيد الاقتصاد ككل، وعلى صعيد اليد العاملة المتخصصة، تتطلب التضحية من مجتمعات بقيت متخمة، لفترة طويلة، في مواجهة مجتمعات تعمل وتجهد، بأقل التقديرات الممكنة، لإعلاء شأن النمو، إذا لم يكن التنمية، في بلدانها. فبالإضافة إلى الطغيان

¹. المصدر نفسه، ص26.

². المصدر نفسه، ص26.

³. المصدر نفسه، ص28.

التكنولوجي الذي يأكل القوة الفنية والمتخصصة، ويزيد نسبة البطالة، لا بد من إنقاص التقديمات الاجتماعية، وتقليص وسائل الرفاهية التي امتدت لعقود، وأصبحت تهدد المستقبل. وهذا يتطلب التضحية باعتبارها الوسيلة الوحيدة للتكيف مع العالم الجديد. والتضحية تعني التخلي، قدر الامكان، عن دولة الرعاية والرفاه، إلى أن يتم التخلي عنها نهائياً.

يعتبر الباحثان أن هذه التضحية لا تعني أن الحكومات في البلدان المتقدمة عاجزة عن تقديم الخدمات الاجتماعية التي كانت متوفرة لعقود طويلة في الماضي، بل لأن المنطق المعولم يبغي ذلك، ولأن الدول نفسها ساهمت في التشريعات التي أوصلتها إلى هذا النوع من العجز¹. المسألة بكل بساطة خضوع للمنافسة مع الخارج، على الصعيد العالمي، وعلى حساب نمط الحياة في الداخل، داخل المجتمعات المتقدمة، كما غيرها.

إذا كان هذا المنطق موجهاً للمسؤولين في هذه الدول، فإن القوى المتضررة من قوى عاملة ونقابات ومؤسسات رعاوية لا يمكن أن تقف مكتوفة الأيدي تجاه هذه السياسات وتداعياتها، ما يعني حصول التوترات والصراعات داخل هذه المجتمعات، كما سنرى لاحقاً، بالإضافة إلى ما يمكن أن يحصل معها في علاقاتها مع الخارج، النامي ومن يعيش تحت خط الفقر.

¹ . أنظر للتفصيل،

- المصدر نفسه، ص30-31.

إلا أن المشكلة، في نظر الباحثين، ليس ما حصل، أو ما يمكن أن يحصل في مواجهة هذه التحولات المعولمة، من اضطرابات وإضرابات وتوترات عمت وتعم العالم كله، أوصلت الكثير من البلدان إلى المديونية العالية، وحتى الإفلاس، ومنها في الاتحاد الأوروبي نفسه؛ المشكلة هي: حالة العجز عن المواجهة، واستئناف مسيرة العولمة¹ دون إمكانية الالتفات إلى الوراثة. ودون إمكانية الفعل المؤثر للدول التي شاركت، طوعاً أو قسراً، في المنطق المعولم.

يعطي الباحثان لذلك تفسيراً من خلال حرية التجارة العالمية وتحرير رأس المال. إذ أحكمت العولمة سيطرتها على توجهات الدول الإقليمية، من خلال تحرير رؤوس الأموال، وإلغاء الحماية للمنتجات الوطنية. فأوصل ذلك إلى التفكير في، ومن ثم تنفيذ، تهريب رؤوس الأموال للتخلص من وطأة الضرائب والتقديمات الاجتماعية في البلدان الصناعية، إلى بلدان أقل طلباً وأكثر ربحية. كما إلى انتقال المصانع والشركات المتعددة الجنسيات إلى بلدان متعددة تتصف بتدني مستوى المعيشة فيها، ورخص الأيدي العاملة، مقارنة مع البلدان الصناعية المتقدمة، من أجل القدرة على المنافسة العالمية، كما سبق ذكره. هذا، بالطبع، ما لا طاقة للدول الصناعية به، ما يجعلها ضعيفة تجاه إبقاء ترفيه مجتمعاتها قائماً، حتى في حدوده الدنيا، أو الاستمرار في تقديم الضمانات اللازمة لمواطنيها، من ناحية؛ وضعيفة

¹. المصدر نفسه، ص31.

ومكبلة تجاه أصحاب رؤوس الأموال ومالكي مقدرات البلاد الاقتصادية، بحيث عليها أن ترضخ لتوجهاتهم، من ناحية ثانية.

وقد وصل الأمر إلى حافة الانهيار في الولايات المتحدة نفسها في العام 2008، نتيجة المضاربات المالية المتفلتة من أي عقاب. وكان قد سبق ذلك تداعيات مالية أودت بألاف المليارات في الولايات المتحدة نفسها¹، وهو الأمر الذي ألهم اللبناني الأميركي نسيم طالب بكتابة "البجعة السوداء"²، وفيه يعلن أن لكل قاعدة فلتة شوط من النادر أن تحصل، ولكنها تحصل، في كل الأزمنة ولدى كل الشعوب، وهذه الفلتة بمثابة البجعة السوداء التي يمكن أن توجد مقابل المليارات من البجع البيضاء. وعلى الناس أن ينتظروا هذه الفلتات وأن يستعدوا لكل الاحتمالات، ولما هو غير محتمل أيضاً، ولكل ما هو غير متوقع الحدوث، إذ لا شيء يمكن الركون إليه بشكل دائم. وهذا دعم بلا شك للمنطق المعولم، ولتوجهات العولمة وتداعياتها.

ما يتوصل إليه المؤلفان هو أن المنطق المعولم يقضي بحتمية الانصياع إلى متطلبات السوق العالمية، وإلا سيكون المخالف خارج المنطق، وخارج على القانون الدولي. وهذا ما أوصل الدول، طوعاً أو قسراً، إلى اعتماد الانفتاح المعولم. وهنا يذكر الباحثان مسألة في غاية الأهمية، وهي أن الانصياع

¹ أنظر للتفصيل،

- المصدر نفسه، 163-169.

² . نسيم طالب، البجعة السوداء، ترجمة حليم نصر، الدار العربية للعلوم، 2009، بيروت، 534ص.

للمنطق المعولم من قبل أي دولة، يعني الانصياع إلى توجهات أصحاب رؤوس الأموال في داخل البلد. وعلى الدولة الأخذ بأرائهم، والتقييد بها، أو عدم مناقضتها، في حال القيام بأي خطوة يمكن أن تغير الوضع القائم¹، وإلا يتوجهون بأموالهم إلى أمكنة أخرى، من السهل الوصول إليها، وبدء استثماراتهم فيها. هنا يظهر أن لا علاقة بين العولمة والتمسك بالوطن. ويظهر أيضاً، أن على المستهلكين أن يضحوا لا المنتجين. وكل العوائق لفرملة التوجه المعولم لن تجدي نفعاً².

في هذا الاطار، يُظهر الباحثان كيف عمل التوجه الصناعي المُدار بالمنطق المعولم على إضعاف حركة النقابات المدافعة عن حقوق العمال، حتى في الولايات المتحدة نفسها، عن طريق سيطرة رأس المال، وتحرير عقود العمل، واستبدال الوظيفة التقليدية بما يرتبط بها من تقديرات اجتماعية وحوافز مادية، بالتعاقد الوظيفي المتحرر من أي ارتباط إلا أجر الساعة المدفوعة بعد إنجاز العمل. وقد أظهر الباحثان أن 20% من العاملين في أحد القطاعات ينتسبون إلى النقابة التي تعنى بشؤونهم في الولايات المتحدة، وعندما تقلص تأثيرها في مناصرة قضاياهم، وشد أزرهم، تقلص هذا العدد إلى 10% فقط، بالاضافة إلى

1 . تظهر هنا سطوة أصحاب رؤوس الأموال وأصحاب المصارف والشركات والمؤسسات على أنواعها على مدى ثلاث سنوات في مواجهة سلسلة الرتب والرواتب(2014) التي يمكن أن تتصف أصحاب الدخل المحدود في لبنان.

2 . أنظر للتفصيل،

- مارتين وشومان، فخ العولمة، مذكور سابقاً، ص36-39.

خسارة نقابة أخرى أكثر من نصف مليون عضو¹. لم يعد للنقابات الدور والتأثير اللذان كانا لها قبل تفشي المنطق المعولم.

ليس هذا فحسب، بل يعتبر الباحثان أن ثمة الملايين من الضحايا الذين قدمتهم الليبرالية الحديثة قرباناً على مذبح السوق العالمية بسبب الجدارة التكنولوجية العالية وإعادة الهيكلة التي تقضي بتقليص فرص العمل وتسريح الكثير من الأيدي العاملة. ويقدمان أمثلة عن ذلك تحت عنوان العاصفة الهوجاء تشمل فرص العمل المهددة بالضياع لدى أهم المؤسسات التي تعنى بقطاع الخدمات، مثل المصارف والاتصالات وشركات الطيران والتأمين. وهذا ما يمكن أن يوصل إلى تهديد 15 مليون عامل بالبطالة في الاتحاد الأوروبي وحده في السنوات القادمة، أي في هذه الفترة، باعتبار أن الكتاب (فخ العولمة) أنجز في العام 1996. كما أن البطالة في ألمانيا سترتفع من 9,7% إلى 21%. والجميع يتوجسون خيفة مما يخبؤه لهم المستقبل².

¹ . يروي الباحثان قصة الاضراب الذي تعرضت له مصانع كاتربيلر في الولايات المتحدة وكيف تم الانتصار على النقابة العمالية وكيف رضخت للعودة إلى العمل بشروط مجحفة، ما يعني أن ثمة "رأسماليين قد أعلنوا الحرب الطبقيّة على عمالهم، وأنهم قد فازوا بها" (المصدر نفسه، ص218). للمزيد من التفصيل حول تضاؤل سلطة النقابات واضمحلال دورها بتأثير العولمة وسطوة الليبرالية الجديدة، أنظر،

- المصدر نفسه، صص 210-228.

² . للمزيد من التفصيل حول ضحايا السوق العالمية والعاصفة الهوجاء التي هددت ملايين فرص العمل بالضياع، أنظر،

- المصدر نفسه، صص 192-199.

الامبراطورية والحركة المناهضة للعولمة

إذا كانت هذه النظرة السوداوية للعولمة قد خرجت من أوروبا، ومن ألمانيا بالذات، فإن حركات فكرية وعملية قد خرجت من الولايات المتحدة نفسها، وعلى أيدي أميركية، إن كان نظرياً، كما فعل مايكل هاردي وأنطونيو نيغري في كتابهما الضخم "الإمبراطورية"، أو كان عملياً كما فعلت حركات ومنظمات ومؤسسات مدنية صنفت نفسها وصنفها الاعلاميون والدارسون على أنها حركات مناهضة للعولمة، وعاملة على تقليص نفوذها إلى أدنى درجة ممكنة، إن كان على صعيد توجهها الذي ينبغي الهيمنة على مقدرات العالم، أو منطقتها المتقلت من كل عقال.

ذهب مايكل هاردي وأنطونيو نيغري في كتابهما "الإمبراطورية" أبعد وأعمق مما ذهب إليه مؤلفا كتاب "فخ العوالمة" في تحليلهما لظاهرة العوالمة. واعتبرا أن العوالمة الاقتصادية والاعلامية والسياسية وحتى العسكرية، هي من تجليات نظام اجتماعي- سياسي تخطى مرحلة الرأسمالية ووصل إلى أعلى درجات الامبريالية، أطلقا عليها مصطلح الإمبراطورية للتذكير بمحطات سابقة في التاريخ الاجتماعي السياسي، من جهة؛ ولوصف ما آلت إليه الأمور في علاقة الامبراطورية الحديثة مع العالم؛ الامبراطورية التي تتجاوز الحدود القومية للدول، الحديثة منها والتقليدية، دون أن يكون لها بالضرورة مركز تنطلق منه باعتبار أن العالم كله مسرح لنفوذها. فمفهوم الامبراطورية، حسب المؤلفين، "يفترض أول ما يفترض وجود نظام يقوم عملياً،

باحترام الكلية المكانية، أو يمارس فعلاً حكم العالم المتحضر كله"¹.

والامبراطورية، بهذا المعنى، وإن كانت وليدة عصر الامبريالية والاستعمار، فهي تختلف في توجهها، متخلية عن أدوات الغزو والاجتياح، وتطمح إلى ما هو أخطر وأشمل، إلى ابتداء "نظام يتمكن عملياً من إيقاف التاريخ وصولاً إلى تثبيت أحوال الأمور إلى الأبد"². وهي بذلك لا تعتبر مرحلة من مراحل التاريخ، بل نظام خرج من التاريخ، وانتهى التاريخ ببداية اشتغال النظام الامبراطوري. وإذا كان فوكوياما قد عبّر عن هذا التوجه في كتابه الذي شغل العالم، "نهاية التاريخ"، فإن هارديت ونيغري يحلان هذا التوجه باعتباره عاملاً على إيجاد العالم الذي على الامبراطورية إشغاله، وصولاً إلى التحكم بالطبيعة الانسانية. ولا يتسنى لها ذلك إلا بنسج العلاقة التي تتلاءم مع توجهها، ومع نظرتها إلى الآخرين، ممن هم دونها مباشرة وصولاً إلى القاعدة، دون إمكانية للتداول إلا بما يتناسب مع هذا التوجه، وبما يخدم هذا التوجه، يسانده جمع من القوى والامكانيات الهائلة على المستويات كافة، من اقتصادية واعلامية وتكنولوجية وسياسية وعسكرية تسمح بترسيخ هذا التوجه، وتكريس الهيمنة الامبراطورية على العالم، بالذراع العسكرية للممانعين المارقين، وذراع المساعدات والهبات للراضخين، والمغريات للمترددين، وبالتوجيه الاعلامي بأخر ما توصلت إليه تكنولوجيا التواصل والاتصال

¹. هارديت ونيغري، الامبراطورية، مذكور سابقاً، ص16.

². المصدر نفسه، ص16.

للمتسائلين، باسم السلام العالمي الدائم والشامل خارج إطار التاريخ¹.

خطورة هذه المرحلة من العلاقات الدولية امتلاك مقومات العولمة من قبل طرف واحد لا امكانية حقوقية أو مادية أو عسكرية للحد من هيمنته وسيطرته على مقدرات العالم، حسب ما يمكن أن ينص عليه نظام عالمي مأمول. وقد أعطته هذه القوة، غير المراقبة، وغير المحدودة، الحق في التدخل في أي مجال جغرافي أو جيوسياسي باسم الحفاظ على الأمن والديموقراطية في العالم، في الشكل الذي يتناسب مع المنطق الامبراطوري الذي لا يقبل أي أمكانية للرفض أو المعارضة. وهو المنطق الذي يمكنه أن يشن الحرب تحت عنوان تحقيق العدالة، الحرب العادلة التي تتميز بعنصرين أساسيين، عنصر الأداة العسكرية التي تنتزع مشروعيتها باعتبارها صاحبة رسالة اخلاقية رسولية للعالم أجمع، وعنصر القوة البطاشة التي تفرض السلام والنظام في العالم². وهو المنطق الذي استجلب، ويستجلب، بطبيعة الحال، منطقاً مضاداً يمكن أن يستعمل أي طريق لرد الاعتبار، إما لعجزه عن المواجهة المباشرة، أو لاستنهاض كل المشاعر التي ترى في الهيمنة الامبراطورية إذلالاً للكرامة الوطنية أو الدينية، أو الانسانية بشكل عام. هذا ما حصل قبل أيلول 2001 وأثناءه وبعده، ولا يزال يحصل حتى اليوم.

¹. للتفصيل حول مفهوم الامبراطورية ونظام اشتغالها، أنظر،

- المصدر نفسه، ص 15-16.

². المصدر نفسه، ص 37.

في معرض هذا التحليل، يطرح الباحثان فكرة في غاية الأهمية، مفادها أن خطورة النظام الامبراطوري لا تعني نفخ رياح الحنين في أشرعة عصور الاستعمار والسيطرة القديمة، بل وعي سيرورة العولمة الناشئة من النظام الامبراطوري، والمنتشرة بشمولية لا يحيط بها توجه وحيد، متساوق ومتناغم، بل هي عولمات كثيرة، رأينا بعضاً منها في الفصل السابق. وعي سيرورة العولمة والتعرف إلى مفاصلها الأساسية، وتوجهها، وتداعيات فعلها، يمكن أن تقود إلى بناء قوة معولمة جديدة أكثر إنسانية، وأكثر عدلاً في العلاقات المجتمعية¹. والصراع من أجل إيجاد البديل الحقيقي ستم على الساحة الامبراطورية نفسها. وقد بدأ ذلك بالفعل. وإن كان أكثر ما هو ظاهر للعيان المقاومة باسم الدين، مع ما يتبع ذلك من تطرف فرضه المنطق الامبراطوري نفسه، مع ما طرحه هنتنغتون في كتابه "صراع الحضارات"، أو باسم القومية، أو بأسماء أخرى مختلفة. ويمكن، حسب الكاتبين، أن تصل هذه المواجهات إلى ابتداع أشكال جديدة من الديموقراطية، وقوى جديدة أكثر عدلاً وإنسانية، قادرة على نقلنا عبر الامبراطورية إلى ما بعدها².

¹ . للتفصيل حول إمكانية بناء قوة جديدة بديلة عن النظام الامبراطوري والعولمة "الأميركية" ابتداء من نواة هي الاتحاد الأوروبي والعالم العربي وما يمكن أن يلتحق من الدول بعد التحقق من القوة التي تنشأ عنها، أنظر:
- عاطف عطيه (محرر) العلاقات العربية الأوروبية، مذكور سابقاً، 120ص.

² . هارديت ونيغري، الامبراطورية، مذكور سابقاً، ص17.

إذا اقتصر تناولنا لكتاب الامبراطورية على المفهوم والنظام بما يخدم توجهنا في هذا الفصل، وهو إظهار التحليل النقدي لظاهرة العولمة من داخل مركز توجهها، لا يعني إهمال المضمون الغني لهذا الكتاب الذي يتناول هذه الظاهرة باعتبارها أولى التجليات الرئيسة للنظام الامبراطوري. ولا يأخذ التحليل النقدي كفايته إلا بإظهار نشاطات الحركات المناهضة للعولمة، من الداخل، من داخل المجتمعات التي ترى في هذا التوجه، ليس هيمنة على العالم ومصادرة إرادته في حرية التعامل، بل بالاضافة إلى ذلك، تدمير المكتسبات المادية والتقديمات الاجتماعية، وزعزعة الاستقرار النفسي، والخوف من المستقبل المفتوح على كل الاحتمالات.

الحركات المناهضة للعولمة تمخضت عن توجهات هذه الظاهرة وتداعياتها. وحمل لواءها جماعات وهيئات ومؤسسات تمارس نشاطاتها عن طريق وسائل الاعلام، أو تنظيم المظاهرات والاحتجاجات وممارسة الضغوطات على الحكومات وحاملي لواء العولمة نظرياً وعملياً.

وغالبا ما كانت تستعمل هذه الحركات الأدوات التي تجلب أنظار وسائل الاعلام، وبالتالي الرأي العام في أي مكان من العالم. وعادة ما تترافق نشاطات هذه الحركات مع انعقاد القمم العالمية للدول الصناعية الكبرى التي أخذت على عاتقها التداول في شؤون العالم وشجونه بما يتوافق مع سياساتها المعولمة. ومن المظاهرات المشهورة التي ترافقت مع انعقاد هذه القمم مظاهرات سياتل وجنوا ولندن وغيرها. يرى البعض في هذه الحركات ما

يمكن أن يسمى بالمقاومة المعولمة "بصفتها رد فعل... للعمليات التنظيمية العابرة للقوميات من الأعلى"¹. وبالتالي، فإن الاحتجاجات والمظاهرات والحملات الإعلامية هي الوسائل الأمضى في مواجهة العولمة. ويعتمد الناشطون بمؤسساتهم المختلفة في توجهاتها على هذه النشاطات لمواجهة تداعيات العولمة ذات التأثير السلبي على الاستقرار والأمن الاجتماعيين المنبثقين من نظام رأسمالي متوحش لا يستقر على حال ولا على قرار، ويعمل بسرعة فائقة على زيادة الهوة بين الأغنياء المتخمين والقراء الذين يزدادون فقراً؛ وهي الهوة الناشئة عن قراءة وممارسة مغلوطين للتنمية، ويُظهر في مناسبات متتالية النية المبيتة للولايات المتحدة في السيطرة على العالم وعلى كل المستويات. وقد أثبتت الممارسة المعولمة ذلك، وينتج التلوث البيئي الخطير الناشئ من التوغل في التصنيع وفي الحداثة، بالإضافة إلى المشكلات مع العالم التي توجد ممارستها العولمة نفسها، ما ينعكس سلباً على الأمن والاستقرار في العالم الصناعي المتقدم نفسه، كما ينعكس على مستوى المعيشة في هذا العالم انخفاضاً في المداخل وزيادة في معدلات البطالة، وتناقصاً في الخدمات والتقديمات الاجتماعية.

هذه القضايا المشتركة التي تهم العالم كله ساهمت في تشكل هذه الحركات وأعطتها الزخم لمواجهة دعاة العولمة ومريديها في كل أصقاع الأرض. وقد ساهمت وسائل الاعلام المعولم نفسها في نشر هذه الاحتجاجات وإيصالها إلى كل

¹ . ورويك موراي، جغرافيات العولمة، ترجمة سعيد منتاق، 397، عالم المعرفة، 2013، الكويت، ص247.

المعمورة، ونجحت في وضع هذه الهموم على لائحة الأولويات التي تشغل العالم منذ ما قبل انتهاء العقد الأخير من القرن العشرين.

يعتبر موراي في كتابه "جغرافيات العولمة" أن الحركة المناهضة للعولمة منذ بدايات تشكلها قد أفصحت عن همّ جغرافي تجسّد في اغتصاب "قوة المكان والأفراد في الأماكن... من قبل قوات موجودة في مستويات عليا"¹. وقد ترسخ لدى القوى المناهضة للعولمة الاقتناع بأن السياسات الليبرالية الجديدة تزيد من تهميش الفقراء وتوسع الهوة بينهم وبين الأغنياء ، وتفاقم في تركيز الثروة بين أيدي القلة القليلة في العالم².

ظهرت الاحتجاجات المناهضة للعولمة في أميركا اللاتينية ضد سياسات التعديل الهيكلي للبنك الدولي وصندوق النقد الدولي؛ وهي السياسات التي عملت على فرض الليبرالية الجديدة في بلدان القارة. ولم يقتصر الاحتجاج على البلدان النامية أو في طريق النمو، بل وصلت إلى البلدان الصناعية المتقدمة ذاتها، ضد السياسات المعتمدة من قبل تاتشر في بريطانيا وريغن في الولايات المتحدة في الثمانينيات. وتبلورت هذه الحركة في تنظيم شبكة من خمسين منظمة دولية غير حكومية تحت عنوان معركة الناس العالمية ضد التجارة الحرة. وتوالى الاحتجاجات لتعم عشرات البلدان. وتزامنت هذه الاحتجاجات بمظاهراتها

¹ . المصدر نفسه، ص248.

² . للمزيد من التفصيل حول الحركة المناهضة للعولمة وتطورها، أنظر، المصدر نفسه، ص ص246-254.

الضخمة مع انعقاد مؤتمرات لمنظمة التجارة العالمية في جنيف وديافوس بسويسرا في عامي 1998 و1999. وكذلك الاحتجاجات الضخمة التي رافقت القمة الاقتصادية للدول الصناعية في ألمانيا سنة 1999، ومن ثم في سياتل، الولايات المتحدة، التي شهدت تجمعاً احتجاجياً من أكثر من 60 ألف شخص في نهاية السنة نفسها. وأهمية احتجاجات سياتل هي أنها حصلت في قلب الرأسمالية العالمية وقمة هرم العولمة، وحملها محتجون من مختلف أنحاء العالم، وخصوصاً من الولايات المتحدة نفسها، بالإضافة إلى ما رافقها من احتجاجات عمت مدناً كثيرة في العالم، مثل لندن وباريس وبونباي¹.

لم تبق هذه الاحتجاجات بمنأى عن التأثير. فقد عطلت

مخاضات تجارية عديدة على الصعيد العالمي. واتخذت أشكالاً من العنف، وأوقعت الأضرار، فتسبب ذلك في خلافات داخل الحركة. كما تسبب في تدخل الجيش الأميركي، كما في إظهار الفوضى المنتشرة من قبل وسائل الاعلام. وبالإضافة إلى ذلك، أجبرت الاحتجاجات كلينتون، الرئيس الأميركي على التدخل إعلامياً ليعلن عن شجبه لما حصل من ناحية، وليقر بأهمية بعض المطالب من ناحية أخرى².

مارست الحركات المناهضة دورها في مناطق كثيرة من العالم، ونظمت نفسها أكثر، وبدأت تناهض العولمة فكرياً إلى جانب

¹. المصدر نفسه، ص250-251.

². المصدر نفسه، ص253.

مناهضتها عملياً. ونظمت الحركة في جنوى بإيطاليا تجمعاً احتجاجياً من 300 ألف شخص أسفر، لأول مرة، عن مقتل أحد المحتجين في العام 2001¹.

وإذا كان لأحداث أيلول أن تخفف من حدة مناهضة العولمة في مجالها العام المؤثر في الغرب الأوروبي والأميركي، بسبب المواجهة العنيفة التي أودت بحياة بضعة آلاف من الأميركيين، باعتبار أحد أسبابه الرئيسية ناشئاً كردة فعل على المنطق المعولم ذاته، فإن هذا الحدث العالمي أعطى الدعم لهذا المنطق لأن يكون أكثر قوة وأكثر جبروتاً، لدرجة أنهما أجبرا هذه القوى المناهضة على الاستكفاف، وإلا اتهمت بمساعدة الارهاب، أو حتى بالارهاب. ولهذه المسألة شأن آخر.

¹ . للتفصيل حول الحركات الاحتجاجية وتواريخ اندلاعها، وأهمية حركة ثوار زاباتستا في المكسيك، أنظر، المصدر نفسه، 249-253.

الفصل السابع الأسرة من مؤسسة مجتمعية إلى قبضة العولمة

البحث في مرجعية الأسرة أو رمزيتها يقتضي منا، أولاً، البحث في شؤون الأسرة وتكونها باعتبارها المؤسسة الاجتماعية الأساس في المجتمع منذ وجد، ومهما كان تعريفه، وكيف ما كان شكله؛ فهو مجموع الأسر والعائلات على أي وجه كانت. وترافق مفهومي الأسر والعائلات يعني أن ثمة تفريقاً بين مفهومي الأسرة والعائلة، بحيث أن الأولى تتضمن في الثانية وليس العكس؛ وإن كانت تجمع بينهما علاقات القرابة باعتبار انتماء الجميع إلى المنبع الواحد لهذه القرابة، إن كان الجد المشترك الواحد أو تزواج بين من هما خارج إطار المحارم لبناء أسرة تكفل استمرارية الحياة.

بين العائلة والأسرة

العائلة، بهذا المعنى، أخذت أشكالاً عديدة من بدايات تشكل المجتمع الانساني، بدءاً بالمشاعية الجنسية¹، وتأطير عمليات الزواج داخل العائلة الكبيرة التي تجمعها علاقات القرابة الدموية والنسب الرحمي بأشكالها وأسماؤها المتعددة: الرهط والعشيرة والقبيلة وغيرها، مروراً بالعائلة الممتدة، والمتحولة الكبيرة، وصولاً إلى الأسرة النووية². ومواصفات الأسرة التي جاءت في آخر السلم تدل على اجتماع ذكر وأنثى في منزل واحد، وممارسة حياة مشتركة واحدة في مختلف وجوها تقتصر على الزوج والزوجة، ثم على من يجتمع لديهما من أبناء نتيجة لهذا الزواج، أو لعملية التبني؛ أو الاقتصار عليهما إذا لم يثمر تزواجهما أولاداً، أو لم يسمح لهما التشريع الديني بعمليات التبني.

¹ . حول المشاعية الجنسية والأطوار التي مرت فيها العائلة، أنظر:

- فردريك أنجلز، أصل العائلة والملكية الخاصة والدولة، دار التقدم موسكو، د. ت. ص ص 50-71.

² . حول أنماط الأسرة العربية وتحولاتها، أنظر:

- زهير حطب، تطور بنى الأسرة العربية، معهد الانماء العربي، الطبعة الثالثة، 1983، بيروت، ص ص 102-108، 136-143، 152-158، 220-225.

العائلة المرجع الأساس

لم تتفصل العائلة منذ بدايات تشكلها عن وظائفها باعتبارها المرجع الأساس لتنشئة الأولاد بما تقتضيه عادات المجتمع وتقاليده، وبما يرضي وسائل الضبط الاجتماعي المعتمدة لديه. وأهمية هذه الوظائف ربط العائلة، مهما كان شكلها، بالمجتمع الذي تنتمي إليه، وعلى أي وجه كان. فهي المنتجة للتنشئة الاجتماعية التي تضمن انتماء الفرد إلى المجتمع بما يرضي هذا المجتمع، وبما يحافظ على توجهه. وهو الذي يعطي للعائلة نفسها الضمانة اللازمة للاستمرار في القيام بهذا الدور؛ ما يعني القيام بتبادل المصالح بين العائلة والمجتمع. المجتمع ينتج العائلة، وتعيد العائلة إنتاج المجتمع من خلال نقل تقاليده وعاداته ووسائل ضبطه الاجتماعي إلى بنية الفرد الذهنية، ليبقى متوافقاً ومتلائماً مع توجهات المجتمع، ومع تدعيم ترسيخ العلاقة بين العائلة والمجتمع¹.

ما يميز العائلة عن الأسرة، وما يميزهما عن المجتمع، تلك العلاقات المنسوجة داخل كل منها من ناحية، وبين العائلة والأسرة من ناحية ثانية، وبين كل منهما والمجتمع من ناحية ثالثة. إلا أن ما يشترك بين العائلة والأسرة هو انتماؤهما إلى أرومة واحدة هي علاقات النسب وصلات الرحم، وإن كان هذا

¹. للتفصيل حول العلاقة بين العائلة والمجتمع، أنظر:

- هشام شرابي، مقدمات لدراسة المجتمع العربي، الأهلية للنشر والتوزيع، 1977، بيروت، ص ص44-47.

هو بدايات التفاعل الاجتماعي بين مجموعات الناس المتميزة بالقرابة ذاتها؛ إذ لا تزواج، ولا إمكانية انشاء علاقات جنسية إلا خارج إطار المحارم، وإن كان ثمة إمكانيات للزواج بين الأقرباء المباشرين (من الدرجة الثالثة وما فوق). إلا أن هذا التوجه خرج عن إطار المجتمع القبلي إلى تجمع آخر نشأت عنه علاقات القرابة بالمصاهرة، وبالتالي بإمكانية التفاعل الاجتماعي بين القبائل أو العناصر القرابية المختلفة، إما عن طريق التبادل النسائي، أو ما ينشأ عن هذا التبادل من علاقات اقتصادية واجتماعية وتحالفات على المستويات كافة، وخصوصاً ما يتعلق منها بالغزو والثأر، أو أنواع الدفاع المختلفة¹.

العائلة بين الثابت والمتغير

التكون الأولي للعائلة، في أوجهه المختلفة، أتى استجابة مباشرة لتأمين وسائل الحياة اليومية المتوفرة، إن كان عن طريق الالتقاط والصيد والمشاعية البدائية، أو عن طريق فلاحه الأرض وزراعتها، أو عن طريق الصناعة، بمستوياتها كافة، وفي كل مراحل تطورها. والاستجابة هذه، تفرض أنواعاً متعددة من التنظيم الاجتماعي الذي عليه أن ينجو بالتزامن مع كل نمط من أنماط

¹ . حول استعمال النساء وسائل تبادل وأهمية ما ينشأ عن ذلك من علاقات، أنظر: - كلود ليفي ستروس، الأنثروبولوجيا البنوية، ترجمة مصطفى صالح، منشورات وزارة الثقافة، 1977، دمشق، ص 194-195، وفي أماكن أخرى متفرقة من الكتاب.

الانتاج المختلفة؛ كما عليه أن يتغير في زمن التحول من نمط إلى آخر، وإن كان هذا التغير ناشئاً بالضرورة عن الاستعداد للنقل، وعن المساهمة في التغيير الذي يقوده التنظيم الاجتماعي نفسه مع العناصر العاملة للتغيير، على الطريقة التفاعلية الجدلية بين ما هو كائن، وما يمكن أن يكون؛ بين الواقع المادي والبنية الذهنية. التفاعل الذي ينقل هذا الواقع مما هو كائن إلى ما يمكن أن يكون.

بهذا التفاعل انتقل المجتمع من حالته البدائية المشاعية إلى مرحلة الالتقاط والصيد وبروز التميز بين الرجال لمهاراتهم في جلب المعاش للعناصر المشكلة للحمة القرابية ولعصبية الدم والرحم؛ ومن ثم إلى مرحلة بروز الملكية الخاصة للمتميزين، واستتباع من هم أعجز من أن يقوموا بالقيادة، أو من أن يتميزوا بالمواصفات التي تؤهلهم للقيام بهذا الدور، مع ما ينشأ عن ذلك من تغير في نمط انتاج قائم على دوام التنقل والمهارات الشخصية، إلى نمط يقوم على الاستقرار والدعة والسكينة المرافقة للعمل الزراعي والداعي لها. وهو الاستقرار نفسه الذي تطلبه العمل الصناعي، وإن تغيرت وسائل الانتاج والعناصر المرتبطة بهذه الوسائل.

لكل نمط من أنماط المعاش التنظيم الاجتماعي المرتبط به. وهو الارتباط الذي يجعل كلاً من الشائنين سبباً للآخر، ونتيجته، في الوقت نفسه، من خلال هذا التفاعل الجدلي الذي ذكرناه. وبالتالي، ما ينشأ عن هذا التفاعل هو ما يسمى بحصيلة الحضارة الانسانية في وجوها كافة. وهو الذي يكفل انتقال

المجتمع من نمط حياة في كل تفاصيله إلى نمط حياة جديد. وأول ما يتأثر بهذا التحول التركيب العائلي الذي عليه أن يعدل في نظامه الاجتماعي بما يتناسب مع النمط الجديد.

مشاعية الحياة، في تفرعاتها كافة، أنتجت مشاعية الحياة العائلية، بمعنى عدم تخصيص هذه المرأة لذلك الرجل، وإن كان هذا النمط مغرق في القدم. ولكن سرعان ما استبدل بالتخصيص وإن بقي ضمن التنظيم العائلي الكبير المشترك في الانتاج والاستهلاك وموقع الاستقرار "المتنقل". في هذا النمط من الحياة لا وجود للفرد خارج إطار الجماعة القرابية، والعائلة هنا، أو الرهط، المرجع الأساسي لأفرادها، والتنظيم الاجتماعي الذي يكفل خضوع الفرد ويكفل حمايته أيضاً. وهي، بهذا الموقع وهذه الصفة، العالم بالنسبة لذاتها ولأفرادها. ويظهر تنظيمها الاجتماعي متناغماً مع وسائل الحصول على المعاش. والعلاقات القرابية النسبية تتحدد بما يتناسب مع هذا النمط. ومن هنا، ظهر النظام الاجتماعي الأمومي والأبوي والمختلط بينهما. ومن هنا أيضاً، ظهرت الأنواع المتعددة للتركيب العائلي؛ من العائلة المشاعية إلى العائلة متعددة الأزواج أو الزوجات، أو العائلة التي يتزوج منها، أو يتم تزويج، الرجل بأمرأة واحدة تخضع مع زوجها ومن تلامهم من الأولاد إلى منطلق العائلة الكبيرة، انتاجاً واستهلاكاً وتقيداً بتنشئة اجتماعية تحفظ للعائلة دورها، وتحافظ على تقاليدها وعاداتها وأولوية الانتماء إليها.

ليس ثمة أهم من لحظ كيفية استجابة العائلة لنمط الحياة الذي يتحكم فيها. من الواضح أن انتقال العائلة الكبيرة من نظام

اجتماعي إلى آخر، يترافق مع انتقال المجتمع من نمط معاش إلى آخر. وهو ما أصاب هذا النظام من تحول، إثر استقرار العائلة القبلية بعد طول تجوال سعيًا وراء الرعي والصيد والالتقاط. وكان اعتمادها في ذلك على الزراعة، منشأ العلاقة الجديدة بين العائلة (الرهب، العشيرة) - القبيلة والأرض باعتبارها مصدر المعاش الأساسي، ومنبع الانتاج، وأساس الاستهلاك. فكان أن انتقل النظام الاجتماعي القائم على القاعدة الأمومية إلى النظام القائم على القاعدة الأبوية.

هنا، من المهم التأكيد أن النظام الأمومي كان يتطلب تعدداً في الأزواج. وهو التعدد الذي يفرضه الغياب شبه الدائم للرجال سعيًا وراء الالتقاط والصيد والرعي في المناطق البعيدة والنائية، في الوقت الذي يلزم حضور الرجال للمساعدة في الأعمال المنزلية، وفي الحماية. هذا النمط من المعاش استدعى وجود أكثر من زوج للمرأة الواحدة استجابة لمتطلبات العائلة والأسر المنتمية إليها، والمرتبطة بها بروابط القرابة والنسب وصلة الدم. كما استدعى في الوقت ذاته، حرية اختيار الأم والد المولود من بين عدة آباء محتملين لصعوبة التعرف على الذي حملت منه فعلاً.

من هنا أيضاً، كانت السلطة بيد المرأة باعتبارها حافظة البيت، ومؤمنة استمرارية العائلة بالتنازل والحفاظ على قيمها

ومتطلباتها. وتجسدت هذه السلطة بتقريرها إلى من ينتسب كل من أبنائها وعلى الآباء الطاعة والامتثال¹.

ومن مستلزمات الحياة الاجتماعية التكيف مع الأوضاع المستجدة، وخصوصاً عند التحول من نمط إنتاج إلى آخر. وهذا ما حصل عند التحول من التنقل إلى الاستقرار، وعند الاعتماد على الزراعة بدل الالتقاط والصيد والرعي. نمط المعاش الزراعي كان السبب الأساس للاستقرار وفتح الذهن على الملكية الخاصة، ولاعتبار أهميتها، ولايجاد التناقض الحاصل بين العمل الزراعي والعمل الرعوي، باعتبار أن الأول يمكن أن يكون لقمة سائغة للثاني.

والمعاش الزراعي كان السبب الأساسي لانتقال التنظيم الاجتماعي من القاعدة القائمة على الأمومة إلى القاعدة القائمة على الأبوة، وانتقال المجتمع من مواصفاته الأمومية بكل تفرعاتها إلى المواصفات الأبوية بكل تفرعاتها أيضاً، ومنها انتقال السلطة من الأم إلى الأب، وانتقال سلسلة النسب من خط الأم إلى خط الأب، ومن تعدد الأزواج إلى تعدد الزوجات مع ما يستتبع ذلك من امتلاك الأيمان من المحظيات والجواري، إلى وحدانية الزوجة. من ناقل القول التأكيد على التزامن بين الاستقرار والتنقل، أو بين الزراعة والرعي، عملاً بالنسبية الاجتماعية. كما من ناقل

¹. للتفصيل حول كيفية الانتقال من الزواج الجماعي إلى النظام الأمومي لاستحالة معرفة الأب، أنظر:

- أنجلز، أصل العائلة والملكية الخاصة والدولة، مذكور سابقاً، ص50.

القول التأكيد على التزامن بين العائلات - القبائل التي تعتمد على تعدد الأزواج أو الزوجات أو الاكتفاء بالزوجة الواحدة، عملاً بالمبدأ نفسه. فهذه الانماط ناشئة عن التنظيمات الاجتماعية، وعن المواءمة بين انماط الإنتاج وكيفية التعاطي معها في هذه الحركة الدائمة من التفاعل بين ذهن الانسان ومعطياته الاجتماعية الاقتصادية التي تدفع عملية التقدم للمجتمع الانساني ولارتقائه الحضاري.

لم يخرج عن هذا التوجه أي مجتمع انساني، قديماً وحديثاً. والعائلة، على أي وجه كانت، هي الرابط القرابي الأساس الذي يؤمن الاستمرارية عن طريق الزواج والتناسل وضرورات الاستهلاك بالعمل والإنتاج، والتنشئة الاجتماعية عن طريق التربية ونقل الأعراف والعادات والتقاليد، والتعرف على عمليات الضبط الاجتماعي للحفاظ على الانتظام العام بما يتناسب مع توجهات العائلة - القبيلة، وبما يدعم قيمها ومثلها العليا.

وعلى هذا الاعتبار مثلت العائلة - القبيلة المؤسسة الاجتماعية التي تتبادل الأدوار مع المجتمع الكبير في عملية التنشئة الاجتماعية، من حيث إعادة إنتاج المجتمع بخصائصه ومميزاته وقيمه ووسائل ضبطه لسلوك المنتمين اليه، ما يجعل المجتمع الأكبر يقوم بدوره أيضاً في إعادة إنتاج القيم العائلية وتدعيمها وحفظ العلاقات التراتبية فيها، بما ينسجم ويألف مع متطلبات المجتمع، وهذا ما تم التأكيد عليه سابقاً.

لم تبق العائلة على صلاتها المعهودة في علاقاتها الداخلية وفي تعاطيها مع الخارج في وجوهه المتعددة؛ إذ تغيرت مفاعيلها وآليات عملها مع تغير نمط الحياة والانتقال من نمط المعاش الزراعي، وما يتبع ذلك من تفاوت النظر إلى العائلات باعتبارها مالكة أم عاملة في الملكية؛ وهو ما يميز فئات الناس ويعطيهم القيمة على قدر مساحة الملكية المتأتية من مصادرها المتعددة، إقطاعات، هبة من الدولة، إلزام، وضع اليد، استلباص، وغير ذلك. هذا التوجه الجديد يوصل إلى بناء تنظيم اجتماعي قائم على ملكية الأرض، والعمل عليها، وما يتبع ذلك من شؤون التبعية والدخول في عصر ولاء من نوع جديد لا يخضع لعامل القرابة وعصبية النسب وحدهما، وإن كانا مبعث تقويته، بل يضاف إليهما محمل جديد هو محمل الملكية الخاصة (المقاطعة)، ووجوب حمايتها، وبناء علاقات جديدة قائمة على هذا النوع من الملكية تحت عنوان النظام الإقطاعي.

في هذا المقام، تعمل العائلة في موقع الملكية على التماسك والالتحام للحفاظ على الملكية ذاتها، وإن توزعت بين الوارثين ضمن العائلة الواحدة؛ فتخصب في الانجاب لسعة العيش، من ناحية؛ ولتوريث المواليد الملكيات الواسعة، من ناحية ثانية. أما العائلات التي تعمل في فلاحه الأرض وزراعتها، تعمل، في الوقت نفسه، على زيادة عدد العاملين المنتظرين في الأرض باعتبارهم عزوة لأبائهم. وهكذا تتناسب أحجام العائلات وقدرها مع عدد مالكيها والعاملين فيها باعتبارها، أولاً، قوة عددية مقابل

الخارج؛ وثانياً، قوة مالكة وعاملة في الأرض، وقادرة على زيادة الانتاج.

في نمط المعاش الزراعي الداعي إلى الاستقرار وتنظيم شؤون الناس بموجب هذا الاستقرار، وما يفرضه من تنظيم على المستويات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والدينية، تظهر المؤسسات التي عليها أن تقوم بتنظيم هذه الأمور، ومنها اختطاط المدن والأمصار، وتلبية الحاجات اليومية بما تقوم به الأعمال التجارية والحرفية، وتدبير شؤون الناس سياسياً، وممارسة أمور الدين، والتنشئة الاجتماعية بما يتناسب مع توجهات المجتمع، وإن بدأ شيء من الاختلاف في الممارسة نتيجة وضع الملكية بما يفصح عنه النظام الاقطاعي.

من البديهي، في هذا النمط من المعاش، أن تكون العائلة المؤسسة الاجتماعية العاملة اقتصادياً في مجال الزراعة، وفي مجالي الحرفة والتجارة. ومن البديهي أن يخضع جميع أفراد العائلة إلى منطق التعاطي مع هذا الشأن الاقتصادي، وأن يتعاونوا لتأمين مستلزمات هذا النشاط ويتوارثوه؛ أولاً، لاعتباره مصدر معاش العائلة؛ وثانياً، مبعث سلطة الأب فيها وخضوع بقية الأفراد لهذه السلطة، حتى صار المجتمع الزراعي وبكل تفريعاته المتصلة بالزراعة يعرف بالمجتمع الأبوي. وهو المجتمع الذي يعني، من جملة ما يعنيه، الخضوع التام لسلطة الأب من أصغر مؤسسة فيه وهي مؤسسة العائلة، وحتى الأسرة، إلى سلطة رأس الهرم على المستوى السياسي في علاقاته مع جسم الدولة

والمجتمع، مروراً برأس السلطة الدينية في علاقاته مع جماعة المؤمنين¹، وصولاً إلى طاعة كبار السن وتبجيل أصحاب الثروة.

صلة الوصل بين الفرد، باعتباره فرداً، وبين رأس السلطة من شيخ القبيلة إلى الدولة، هي العائلة، باعتبارها المرجع الذي عليه أن يؤمن تربية الفرد، وتأمين مستلزمات حياته، وتعليمه ضروب التعامل مع المجتمع الأكبر، وإعداده ليمارس دوره في خدمة عائلته ومجتمعه بما تتطلبه حاجات العائلة والمجتمع، ومن ضمن منطق ذوبان الفرد في الجماعة.

من العائلة إلى الأسرة

لم تستطع العائلة الحفاظ على وظائفها التي تعطيها صفة المرجعية وخصائصها، بعد الدخول في نمط الحياة الصناعية التي حولت عوامل الانتاج ووسائله من الأرض، إلى ما هو على الأرض، وما هو في باطن الأرض. كما حولت الأكثرية الساحقة من الناس العاملين إلى عمال صناعيين أو زراعيين، أو في قطاع الخدمات الذي اتسعت رقعته إلى درجة غير مسبوقه تأميناً لحاجات الناس، ولمنطق توسع الأسواق، وتمويلها قطاعات غير

¹ . شرابي، النظام الأبوي، وإشكالية تخلف المجتمع العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، 1993، بيروت، ص59-62، وفي أماكن أخرى متفرقة. وحول مرتكزات النظام الأبوي وتجلياته في النظر إلى المرأة والطفل، أنظر:

- عاطف عطيه، تشريق وتغريب، مقاربات سوسولوجية عربية، دار الانشاء، 2006، طرابلس، ص ص35-58.

معروفة سابقاً، إن كان في مجال التربية والتعليم والتنشئة الاجتماعية، أو التخصص وامتلاك الكفاءة والتدريب للقيام بأعمال ومهن فرضتها ظروف الحياة الصناعية، وتوسع المدن، وتعد الحياة في مجالاتها كافة.

أثبتت المؤسسات الحديثة التي أفرزها نمط المعاش الصناعي، وتعد الحياة اليومية، أنها أكفأ من العائلة في إدارة شؤون الحياة في وجوهها المختلفة، وفي إشباع حاجات الفرد. فأخذت منها أهم الوظائف التي كانت تتولاها في عصر ما قبل الصناعة، وقبل نشوء الدولة الحديثة، أصلية كانت أم مقلدة أو مستحدثة، حسب تعبير هشام شرابي¹. وأنشأت لكل وظيفة مؤسسة بذاتها تدير شؤونها، وتقوم بأعباء الإعداد أو التنظيم والتدبير. فكان أن نشأت المؤسسات السياسية والدينية والمؤسسات التربوية والاقتصادية. وهي جميعاً المؤسسات التي اختصرتها العائلة، مع مؤسسات أهلية أخرى، دينية وغيرها، من ضمن وظائفها الشاملة التي كانت تضطلع بها قبل نشوء الدولة بمعناها الحديث.

هذه التحولات على مستوى الوظائف، لا بد أن تتعكس على بنية العائلة وعلى تركيبها ودورها في المجتمع الأوسع. فاستجابت لهذه التغيرات، وانتقلت من نمط العائلة الكبيرة الممتدة المتصفة بمواصفات محددة ليس آخرها مجموع الوظائف التي

¹ . للتفصيل حول جذور الأبوية المستحدثة وخطابها، أنظر:

- شرابي، النظام الأبوي، مذكور سابقاً، ص 69-121.

كانت تقوم بها، بل بالإضافة إلى ذلك، تركيبها الداخلي، والعلاقات فيما بين أعضائها، وانخفاض أهمية الأب، أو مسؤول العائلة الأكبر وهيبتهما. وليس زوالها. نتيجة لتفكيك أو أصر اللحمه والتماسك المتناسبة مع نمط المعاش القائم على الزراعة ومستلزماتها، وتحول أفراد العائلة من مساعدين وعاملي عزوة إلى أفراد مستقلين ينتجون لأنفسهم ويعدون لبناء مستقبلهم وإنشاء أسرهم المخصوصة¹.

وهنا لا بد من التساؤل: هل تخلت الأسرة الحديثة، قسراً أو طوعاً، عن سلطتها المرجعية كمؤسسة مجتمعية لصالح المجتمع أو الدولة؟ وإذا كان ذلك كذلك فالى أي مدى؟ وبالتالي هل تحولت الأسرة إلى مؤسسة رمزية في الوقت الراهن، وفي ظل ما نراه من عوامل التحول في علاقات الناس، وفي التطور الكبير لوسائل الاتصال، وتكنولوجيا التواصل، والمنطق المعولم؟

الأسرة والمرجعية المسلوبة

أول ما يمكن الكلام عليه في هذا المقام، التغيير الأكيد والحاصل لوظائف الأسرة؛ وهي الوظائف التي تعطي الأهمية للأسرة لتتصف بمرجعيتها وبموقعها المؤسسي في إطار المجتمع، وفي علاقاتها الداخلية. وعلى قدر تخليها عن وظائفها؛ ولا يهم

¹. حول التغييرات التي أصابت الأسرة وثبات بعض وظائفها، أنظر:

- ضومط سلامة، (محرر)، العائلة في لبنان، منشورات جامعة سيدة اللويزة، 1997، بيروت، ص ص59، 88، 138-142.

في هذا المجال إذا كان التخلي بالاختيار أو القسر؛ تخسر من قدر مرجعيتها، وتنتقل إلى الصفوف الخلفية في معرض التنكب بالمسؤوليات المجتمعية التي تقاسمتها مؤسسات أهلية، ورسمية، قامت مقام الأسرة في العمل على إعداد الفرد وتربيته وتدريبه ليكون ذا شخصية مستقلة، وقادراً على شق طريقه بالاعتماد على كفاءته، وتخصصه، واستعداده للبروز في المهنة، أو الموقع أو المركز الذي يشغله، بصرف النظر عن انتمائه الأهلي، وعن أصل محتده أو أصوله العائلية.

هذا الدور الجديد للمؤسسات البديلة عن العائلة، عمل ويعمل على تفكيك أو أصر العلاقات الأهلية، ويخفف من طغيان العلاقات الأبوية، ويشرك بالعلاقات العائلية القرابية علاقات جديدة قائمة على التشارك في الحياة، إن كان في المدرسة أو الجامعة، الحي أو الطريق، الجيرة أو العمل. ويزيد على نقاء الانتماء الأهلي، وروابطه الأولية الطبيعية وما ينشأ عنها من مواقع ذاتية؛ يزيد.. اختلاط الانتماء المدني بما يحتويه من تعدد في العلاقات المختارة والطوعية، وما ينشأ عن ذلك من روابط موضوعية تتجاوز اعتبارات الأهل، والعصبية الأهلية على أي وجه كانت.

بذلك، لم يكتف المجتمع في مؤسساته المختلفة بمشاركة الأسرة في العمل على تربية الأطفال وتنشئتهم على غير ما كان يحصل في العائلة الممتدة. وكذلك على غير ما هي مهياً له الأسرة النووية الحديثة. فالأسرة الحديثة ليست غير قادرة على الاحتفاظ بوظائف العائلة الممتدة فحسب، بل هي نفسها من إنتاج المجتمع الحديث والدولة الحديثة، وظهرت لتلبية حاجتهما،

وللتكيف مع الوضع المجتمعي الجديد. واستحدثها فرض عليها الاحتفاظ بالوظائف التي لا بد منها، وخصوصاً التعهد بالعناية والتربية، مع ما يقتضي ذلك من شحنات العاطفة والحنان، على أن تفسح في المجال للمدرسة والجامعة للمشاركة في عمليات التربية والتنشئة الاجتماعية على غير ما كان يحصل في عصور سبقت. هذا بالإضافة إلى ما تقدمه من وسائل الدعم المادي لاشباع حاجات الاستهلاك اليومي، مع ما يرافق ذلك من تأمين مستلزمات التعليم والاقامة في الداخل والخارج.

لم يقتصر أمر المشاركة في التربية والتنشئة الاجتماعية على مؤسسات المجتمع في علاقاتها مع الأسرة الحديثة، بما يتناسب مع الظروف المستجدة التي تتطلبها ظروف العمل، وأنماط المعاش، والاستقلالية في الانتاج والاستهلاك، واطلاق يد الأسرة في التصرف بمصيرها في كل الاتجاهات؛ بل وصل أمر المشاركة إلى داخل الأسرة نفسها في العلاقة الثنائية بين الزوج والزوجة. فالأسرة الحديثة، وخصوصاً في المدن والبلدات الكبيرة، هي نتاج ظروف اقتصادية واجتماعية، أتاحت للمرأة التعلم والانفتاح على الخارج والانخراط في سوق العمل، كاستجابة، ليس فقط لمواجهة أعباء الحياة الأسرية التي تتطلبها الحياة الحديثة، بل بالإضافة إلى ذلك، لتحقيق المرأة لذاتها من خلال العمل والانخراط في الحياة العملية، مع ما يتطلب ذلك من أمور الاختلاط وإبداء الرأي والنقاش، وازهار خصائص الشخصية باستقلال عن الرجل، أياً كان شقيقاً أو زوجاً، أو باعتبارها ظلاً له.

إن التحاق المرأة بالعمل أتاح لها ليس فقط ممارسة حياتها العملية بما يتساوى مع الرجل، بل بالإضافة إلى ذلك، الشعور بالمساواة والاستقلالية والتصرف على هذا الأساس في مكان العمل وفي العلاقات الاجتماعية المختلطة، وفي علاقاتها داخل أسرتها، إن كان مع الزوج، أو في طريقة التعاطي مع الأبناء سلوكاً وتربية وتنشئة اجتماعية¹. وما كان هذا ليحصل لولا التمهيد الحقيقي بين المستوى التعليمي، ونمط الحياة الحديثة بما أتاحته من تقدم تكنولوجي، إن كان على صعيد العمل، أو على صعيد الاستهلاك المنزلي؛ ما خفف عمل المرأة في المنزل وأتاحه خارج جدرانها. وأظهرت الممارسة العملية أن تغير دور المرأة التقليدي، بالإضافة إلى ذلك، أدخلها في المعترك السياسي، وفي إثبات الذات، باعتبارها عضواً فاعلاً في المجتمع².

مستوى المرأة العملي وعملها كانا السبب الرئيسي للدخول في المشاركة الفعلية في إدارة شؤون الأسرة والتخطيط لميزانيتها، والجهربأرائها، والجرأة في النقاش واتخاذ المواقف حتى ولو كانت مناقضة لمواقف الزوج أو الأب أو الشقيق. وقد أظهرت دراسات

¹. حول أهمية تحرير المرأة في إعادة تكوين الأسرة وتوجهها، أنظر:

- فيديريكو مايور (إشراف)، عالم جديد، ترجمة خليل علي خلفات، دار النهار للنشر واليونسكو، 2002، بيروت، ص ص129-133.

². أنظر في هذا الخصوص:

- جبروم بندي (إعداد)، مفاتيح القرن الواحد والعشرين، ترجمة سعاد التريكي وآخرين، دار النهار للنشر، 2004، بيروت، ص ص340-341.

متعددة (على مستوى الماستر والدكتوراه) أهمية الارتباط بين عمل المرأة ومستواها العلمي وموقعها في الأسرة¹.

لم يكن الأبناء في الأسرة الحديثة بمنأى عن التغيير، إن كان في علاقاتهم مع آبائهم وأمهاتهم أو في علاقاتهم مع الخارج، الأقارب والأحياء والمدرسة، فمارسوا حرية أكثر انفتاحاً داخل الأسرة وفي الخارج، وصار لهم اهتماماتهم وآراؤهم وأفكارهم والمطبوعات المخصصة لهم ونواديهم وجمعياتهم، وتجمعاتهم الافتراضية في عصر العولمة وعصر الانفتاح التكنولوجي في المواصلات والتواصل.

من عالم الأسرة إلى الأسرة في العالم

لم تبق الأسرة النووية على نقائها المعهود في عصر التواصل والاتصال. وأفسحت في المجال لتغيرات عميقة في بنيتها الداخلية، ليس فقط على مستوى العلاقة بين مكوني عناصرها، أو بين هؤلاء وأعضائها الآخرين والعالم الخارجي. فالتغير طال الأسس التي تتبني عليها الأسرة، كعناصر ثنائية تنشأ عن تواصل الجنس الشرعي، دينياً أو مدنياً، وتؤمن استمرارية الجنس البشري عن طريق التناسل. فدخل على موجة التكوين الأسري عناصر جديدة اتخذت من المشاركة الحياتية في كل عناصرها أساساً لهذا

¹ . للمزيد من التفاصيل أنظر: : سناء الخولي، الأسرة والحياة العائلية، دار النهضة العربية، 1984، بيروت ص. 316 - 318.

التكوين، وإن كان الشريكان المكونان للأسرة مثليي الجنس، ولا فرق إذا كانا من الرجال أو النساء، ولا بأس، بعد ذلك، من تبني ولد أو أكثر؛ فيتجاوزان، بهذا التدبير، الأسرة النووية "التقليدية" بتشكيل يناقض التشكيل الشرعي المعترف به اجتماعياً ودينياً، وينتزعان، في الوقت نفسه، اعترافاً مدنياً وقانونياً في العديد من بلدان العالم. والعائلة المثلية تزامنت مع أسرة الأم العازبة، وهي الأسرة التي تنشأ من الأم العازبة أو الأم التي انصرفت إلى تربية ولدها أو أولادها دون مشاركة من الأب المفترض الذي لم يلتزم ببناء أسرته النووية، أو تحلى عن التزامه، أو منح الحياة لأحد الأولاد دون أن يمنحه أبوته. في الاطار عينه، ظهرت الأسرة القائمة على المساكنة دون رباط شرعي، مدني أو ديني، وباتفاق بين الطرفين دون أي التزام محدد من كل منهما اتجاه الآخر.

في هذا المجال احتفظت الأسرة بوظائفها الأساسية وأهمها الوظيفة الجنسية والتناسلية والمشاركة الدائمة في الحياة سكناً واستهلاكاً، ونمطاً في التربية والتنشئة، واستقلالاً وتحرراً من وسائل الضبط الاجتماعي والديني.

منا نافل القول التأكيد هنا، أن أنماط الأسرة وأسسها ووظائفها تتأثر بمسألة النسبية الاجتماعية، وتخضع لواقع الاجتماعي- التاريخي للمجتمعات. فالتزام حاصل بين أنماط متعددة من الأسر ليس بين المجتمعات فحسب، بل أيضاً بين مناطق وفئات المجتمع الواحد. ففي لبنان مثلاً، لا تزال الأسرة الممتدة موجودة في الأرياف، والتنظيم القبلي- العشائري في ما يختص بالأسرة موجود إلى جانب الأسرة النووية، وأسرة الأم

العازبة، والأسرة المثلية، وإن كانت الأسرتان الأخيرتان موجودتين تحت ستار سميك من السرية، أو في إطار ضيق جداً، أو تتبنيان بوعي مسبق لمصيرهما، وإن كانت أسرة الأم العازبة تتبني في إطار شرعي، وفي جزء كبير منها، ومن ثم لا بأس من الطلاق لتبرير الأمومة. أما مساكنة المثليين أو المساكنة العادية فهما موجودتان منذ زمن ولم تحظيا باعتراف شرعي حتى الآن، ولن تحظيا في المدى المنظور.

وإذا كان النمط الأسري الحديث غالباً بالشكل في أكثر المناطق اللبنانية، إلا أن مضمون الأسرة النواتية لا يزال موجوداً في المدن أكثر مما هو موجود في الريف. والمقصود هنا بالمضمون، الاستقلالية والتحرر من سلطة الأهل والأقارب والمساواة بين الزوجين، والمشاركة في القرارات المتعلقة بالأسرة ومستقبل الأولاد، ونظرة كل من الزوجين تجاه الآخر، وإن كان ثمة تفاوت في نوعية هذه العلاقات في المدينة الواحدة، والحي الواحد، وحتى بين الأقارب.

من هنا، يتبين لنا أن العلاقات الأسرية لم تبق بمنأى عن التغيير في ظل التشكل الحديث للأسرة في العالم. وزيادة على ذلك، أتاحت تكنولوجيا الاتصال والتواصل تغييراً عميقاً في علاقات التواصل بين الشعوب، فساهمت في توسيع الهوية بين هؤلاء من ناحية؛ وبين مستعمليها وغيرهم، من ناحية ثانية¹. كما

¹ . حول دور الأنترنت في زيادة الهوية بين الشعوب، وبين من استعمله ومن لم يصل إلى استعماله بعد، أنظر:

ساهم هذا التغيير في علاقات التواصل بين الأبناء، من ناحية؛ والآباء والأمهات ضمن الأسرة الواحدة، من ناحية ثانية. وأثرت بدرجة لا تقاس في بنية العلاقة الأسرية. فدخل الصغار قبل الكبار في عالم الاتصال الحديث، عبر الانترنت وكل تفاصيله. ووجد الأبناء مجالاً واسعاً لبناء العلاقات، ومن كل الأصناف، ووجدوا فسات للتدخل والتداخل عبر الفيس بوك والوسائل الأكثر حداثة، ولمسوا بالممارسة إمكانية إظهار آرائهم وأفكارهم دون أي عائق، وبكل حرية مظهرين أسماءهم الحقيقية، أو الوهمية، ودخلوا في حلقات نقاش ثنائية وجماعية تتناول كل شيء دون حرج أو خفر؛ وهي المسائل التي يتخرجون من الحديث فيها مباشرة مهما كانت مواضيعها. فعاشوا، نتيجة لذلك، في عالم افتراضي غير موجود في الحقيقة، ويمكن أن يكون كل شيء فيه وهمياً، من شخصيات إلى آراء، إلى علاقات، إلى صداقات، يمكن أن تثمر في عالم الواقع وتصبح حقيقية، كما يمكن أن تبقى في عالم الافتراض¹.

وإذا كان ارتياد هذا العالم متداولاً في بلدنا، كما في أي بلد متقدم، فإنعكاسه على مرتادي هذه الأوساط سيكون بالحتم والتأكيد مختلفاً. ففي مجتمعاتنا يستهلك المرتادون ما انتجه غيرهم

- جيروم بندي (إشراف)، القيم إلى أين، ترجمة زهيدة درويش جبور، دار النهار للنشر، اليونسكو، 2005، بيروت، ص ص135-137.

¹ . للمزيد من التفاصيل حول مفهوم ونشوء المجتمع الافتراضي والأنواع والخصائص، وبنية التنظيم، أنظر:

- علي محمد رحومة، علم الاجتماع الآلي، عالم المعرفة، 2008، الكويت، ص ص61-98.

وما هو متناسب مع نمط حياة هذا الغير، وفي الوقت، نفسه غير متناسب مع نمط حياتنا ومع علاقاتنا اليومية التي لا تزال في قطاعات كبيرة منها تعيش حالات من الانفصال الجسدي والفكري بين الجنسين، إن كان في العمل أو في تشكيل الحلقات أو في الحوار، أو في نظرة كل من الجنسين إلى الآخر. فيعيش الشباب والمراهقون، والبالغون أيضاً، نوعاً من "الانصرهار" على المستويات كافة بواسطة الانترنت والفايس بوك، وحتى الهاتف النقال، في مقابل هذا الانفصال في الحياة اليومية، ما ينعكس توتراً دائماً مع الأهل، وانفصاماً في النظرة الى الذات وإلى الآخر، وإلى الحياة بتشعباتها كافة.

لم تبق هذه التحولات داخل الأسرة، بل طال التحول العلاقة مع المحيط، ومع المدرسة ومع الاقران. ووصلت إلى التغيير في ممارسة شتى أمور الحياة اليومية. وتوسعت دائرتها لتطول العالم بأسره الذي أصبح معنياً بتنشئة الأطفال والاهتمام بكيفية عيش طفولتهم¹، واستصدر عن طريق الأمم المتحدة ما يجعل هذا الاهتمام والإشراف شرعياً. كما طال هذا التغيير ما كان يعتبر مسائل مخصوصة بين الزوجين. فانكشفت هذه العلاقة في حال عدم التوافق ووصوله إلى مرحلة العنف، ما أدى إلى تدخل

¹. بندي، مفاتيح القرن الواحد والعشرين، مذکور سابقاً، ص 355-357.

جهات متعددة جندرية ورسومية ودولية تعمل من أجل الحد من العنف الأسري الذي يطول الزوجة أو الأبناء¹، أو حتى الآباء.

الأسرة بذاتها، انتقلت إلى استعمال وسائل دفاع عن وجودها وعن دورها ووظائفها بعد تدخل مؤسسات المجتمع في أكثر تفاصيل حياتها، فأنشأت لنفسها جمعيات تجد نفسها فيها وتتعاون فيما بينها لمواجهة أعباء الحياة، وظروف الأحداث اليومية، وما تفعله التقنيات الحديثة في إبعاد أبنائها عنها².

والأبناء انتقلوا من خاضعين لتنشئة أسرية لا حول لهم فيها ولا قوة، إلى مشرفين على تنشئة أنفسهم، وبدل أن يخضعوا إلى رقابة من أهلهم، تفلتوا من كل رقابة. وصاروا هم متحكمين فيها وشفروا محطاتهم التلفزيونية وأجهزة التواصل عندهم، حتى على أهاليهم. وصاروا هم في مقام العارفين بكل ما يمكن معرفته. وانتقل الأهل إلى موقع الجهل بما يحصل، وإلى موقع الانفعال بدل الفعل. وأضحوا خاضعين لرحمة الأبناء. وما عليهم إلا الرضوخ والرضا بما هو قائم، معتمدين على فترة التحصين القيمي والاخلاقي قبل أن يأخذ المجتمع الافتراضي أبناءهم منهم.

¹ . للتفصيل حول خروج العنف المنزلي إلى العلن ودخول الخارج إلى داخل جدران المنزل الزوجي وبلسان المعنفات من أجل معالجة هذه المسألة ووضع القوانين للحد منها أسوة بالعالم المتقدم، أنظر:

- رفيف رضا صيداوي، جوازي 2001، بيروت، ص ص 87-99. أيضاً، للتفصيل حول العنف القانوني مع شهادات حية حول العنف القانوني من أكثر من بلد عربي، أنظر: رفيف رضا صيداوي (محررة)، ص ص 7-55.

² . بندي، القيم إلى أين، مذكور سابقاً، ص ص 135-137.

رضخ الأهل في الأسرة لمشيئة الأبناء. وسلموا بأرائهم وبنظراتهم الى الحياة. وأجبروا في أمور كثيرة أن يجاروهم في توجهاتهم، على الأقل في امتلاكهم القدرة على التواصل باستعمال الوسائل الحديثة. ذلك أن إيقاع الحياة وظروف التخصص والعمل أبعد أبناءهم عنهم، فاستعاضوا عن اللقاء المباشر باللقاء عبر الانترنت والفايس بوك والخليوي بشكل يخفف من حدة التباعد وحرارة الاشتياق، وبالطريقة التي تتكيف بها الأسرة الحديثة مع ظروف الحياة اليومية، فتنقل بذلك من الأسرة الحديثة الى الأسرة المعولمة.

الاسرة بين المرجع والرمز

في هذه الأحوال جميعاً، كان من المؤكد أن الأسرة، كمقرّ للزوجين والأبناء، استجابت وتستجيب لمتطلبات الحياة بمختلف تجلياتها، منذ بدايات وجود المجتمع وحتى اليوم. وهي بذلك، مؤشر تقدم المجتمع وتطوره من خلال علاقاتها بمحيطها، ومن خلال بناء وتغير علاقاتها الداخلية على صعيد نوعية الارتباط بين الزوج والزوجة، وموقع الزوجة في الأسرة، وعلاقة كل منهما بالأبناء، وتوزيع الأدوار، ومناقشة القرارات المتعلقة بالأسرة. ولكن ما لا يزال ثابتاً حتى الآن أن الأسرة، وفي مختلف أشكالها، مسؤولة بشكل أساسي عن تقديم المتوجبات المادية لأبنائها، حتى ولو كان هؤلاء في أتم الاستقلال عن الأهل في آرائهم ونظرتهم الى الحياة والتحكم بأمر كثيرة كانت من اختصاص الجد، ومن

ثم الأب، قبل أن تتحول الى اختصاص مشترك بين الأب والأم. كذلك في مسألة التنشئة الاجتماعية للطفل التي لها الأهمية الكبرى، باعتبار أن شخصية الطفل تكتمل في عمر الثلاث سنوات، وقبل أن تشارك المدرسة ومؤسسات المجتمع في هذه التنشئة.

وإذا كانت الوظيفة الجنسية قد خف تأثيرها لبناء الأسرة بسبب انتشار العلاقات الجنسية قبل الزواج، أو الانفتاح الجنسي على أكثر من صعيد، فإن الأسرة لا تزال المرجع في أكثر البلدان تقدماً وتحرراً. والعلاقات الباقية نحت منحى مغايراً لما كان سائداً. فالأسرة تميل إلى التخلي عن السلطة الأبوية، ليحل محلها مفهوم المشاركة في إدارة الأسرة، ليس من قبل الزوجين فحسب، بل أيضاً، من قبل الابناء حتى وإن كانوا لم يبلغوا، بعد، سن المراهقة والبلوغ. كما أن سهولة التواصل وضيق مساحات العمل جعلاً من الأسرة محطة التقاء الأبناء مع الآباء والأمهات أمام الشاشة المضيئة الصغيرة يتبينون أحوال بعضهم بعضاً بشكل مباشر، صوتاً وصورة. ولا ينقصهم سوى تناول العشاء سوية.

هنا، يتداخل المرجع مع الرمز ويشكلان سوية الأسرة الحديثة المعولمة.

الفصل الثامن

لباس المرأة في زمن العولمة

مواجهة أم تكيف؟

البحث في ظاهرة اللباس عند المرأة، في ثباته وتغيره، يتناول في الدرجة الأولى العلاقة بين المجتمع والدين؛ المجتمع باعتباره مصدر العادات والتقاليد التي تعبر عنها تجليات متعددة في السلوك اليومي، وفي ممارسة الحياة العملية، ومنها ظاهرة اللباس وتغيراته المرتبطة في ظروف العصر، وباعتبارات المكان والزمان؛ والدين باعتباره يفرض أشكالاً متعددة في اللباس، على المرأة التقيد بها، ومنذ بداية التكليف؛ وهي الأشكال التي تدخل ضمن محددات اللباس الشرعي الذي يطول تغطية الرأس وكامل الجسد مع إظهار الوجه والكفين، وإن كان ثمة اجتهادات تتجاوز ذلك إلى تغطية الوجه بالكامل مع اجزاء الجسد كافة بحيث لا يظهر منه شيء. في هذا المبدأ الشرعي، لا إمكان للتغيير. فيدخل، لذلك، اطار الثبات الشرعي.

الضرورة المجتمعية

اللباس، مجتمعياً، يدخل في عملية تغيير مستمرة، وإن كان يتعرض هذا التغيير لعمليات مقاومة، تشتد وترتخي، عند كل جديد، وعند كل مفترق. فيحتل ما هو جديد مكاناً له، أولاً؛ ومن ثم، يتوسع على حساب ما كان قبله. وينتظر بالتالي اخلاء مكانه لما سيأتي، وهكذا... الجديد مكان القديم مع بعض من الرفض والتذمر والشكوى الى الله من الغضب الآتي، ثم التسليم بما هو مفروض مع توقع جديد آخر، ومع التسليم الذي لا بد له بإمكانيات التغيير.

في مواجهة هذا التغيير، يستعمل المجتمع مفاهيمه الخاصة للتعبير عن مخالفة التقاليد والعادات والاعراف المتعلقة باللباس. من هذه المفاهيم، العيب، والفلتان على حل الشعر، وغيرها، مقابل مفهوم الحرام المستعمل للتدليل على كل ما يخالف الشرع ويتجاوزه. ومقياس الحرام ثابت بثبات القواعد الشرعية في اللباس. أما مقياس العيب فنسبي على قدر نسبية العادات والتقاليد. وبما أن العادات والتقاليد متغيرة بتغير الظروف والأحوال، فإن مقياسها متغير بتغيرها. وبالتالي، العيب متغير مقابل ثبات الحرام. العيب متغير بتغير أحوال المجتمع بديناميته المستمرة، والحرام ثابت بثبات الشرع المرتبط بالعقيدة الدينية، من ناحية؛ وبنظرة الفقهاء ذات الأساس الثابت في استنباط الاحكام الشرعية من الدين، من جهة ثانية.

الالتزام واللباس

تتظر هذه الورقة إلى الحجاب باعتباره تكليفاً شرعياً، كما تتظر الى لباس المرأة الشرعي باعتباره أيضاً، تكليفاً شرعياً. ولا حاجة هنا للدخول في مناقشة هذا الأمر. وتعامل معه على أنه واجب شرعي لتتوصل إلى معرفة كيفية التعامل مع هذا الواجب مجتمعياً. كما تحاول أن تظهر المؤثرات المجتمعية وعمليات التثاقف والاختلاط وضغوط وسائل الاعلام والتكنولوجيا والاتصالات الحديثة على لباس المرأة وأشكاله وأنواعه والأجزاء المتممة له من أنواع الزينة وصنوف التبرج. وبمعنى آخر، تحاول أن تظهر التجليات المنبثقة من العلاقة بين التغيرات المجتمعية وما هو ثابت دينياً، في كل ما يتعلق بلباس المرأة؛ وهو اللباس الذي عليها أن تلبسه بما يجعلها:

- إما أن تكون ملتزمة بالشرع فتلبس ما يرتضيه؛
- وإما أن تتبع أزياء العصر فتخالف الشرع؛
- وإما أن توفق بين مقتضيات الموضة والالتزام الشرعي.

وعلى هذه الاعتبارات الثلاثة، ثمة من تلتزم، وثمة من تخالف، وثمة من تجد نفسها في المساحة الممتدة بين الالتزام والمخالفة لتقدم، بذلك، مشهداً شرعياً مطعماً بالعصرنة، ظهر على شكل تغيرات في أشكال الحجاب وألوانه، وفي أشكال اللباس وأنواعه أظهر أكثر مما عليه أن يخفي، وقدم للمشاهد أكثر مما يرتضيه الشرع، وأفرغ المعنى العام للحجاب واللباس الذي توصل الشرع ابلاغه، وهو اخفاء مكامن الفتنة، وإفراغ المشهد الذي يمكن

أن تكون عليه المرأة من أي نوع من أنواع الاثارة مخافة ايقاظ الشهوة، واجتهاداً في إخفائها.

الثقافة واللباس

من نافل القول، هنا، التأكيد على أن اللباس عنصر أساسي في ثقافة أي بلد من البلدان. وباعتباره كذلك، فهو يخضع للتغيرات التي يفرضها التطور الاجتماعي - الاقتصادي في أي مجتمع. لذلك حافظ الاسلام على الطراز العام الخاص باللباس الذي كان سائداً في الجاهلية الوثنية، وإن أدخل عليه بعض التعديلات مراعاة للاعتبارات الدينية المستجدة. وفي زمن الفتوحات وجد العرب أنفسهم وجهاً لوجه مع أغلبية غير عربية بحضاراتها المتباينة ونظم لباسها المختلفة¹. من هنا، ومع التفاعل الثقافي الذي نشط مع ظهور الاسلام وانتشاره، صار للاسلام زيه، ومنذ عقود الأولى؛ وهو الزي الذي كان، ولا يزال، يتأثر بتطورات العصر وبنيتته المعرفية العامة المرتبطين بالواقع الاجتماعي التاريخي لكل مجتمع، ولعمليات التفاعل والاختلاط المعرفيين اللذين يؤثران ويتأثران بعمليات التثاقف التي تطول مختلف مناحي الحياة. وتجعل من العناصر الثقافية، ومنها عنصر اللباس، حرة في توجهها وفي انتقالها من ثقافة مجتمع إلى ثقافة مجتمع آخر، مجاور أو بعيد. ولا يحكم هذه التوجهات إلا مائة العناصر

¹ . ي. ستيلمان، تاريخ الأزياء العربية، ترجمة صديق محمد جوهر، منشورات كلمة، 2011، أبو ظبي، ص51.

الثقافية وقدرتها على التأثير، أو هشاشتها وعدم تماسكها فتخضع لعمليات تأثر تسهم في إضعاف العناصر الثقافية غير القادرة على الثبات أو التأثير. لذلك انطلق الاسلام من تنويعات في اللباس، وحتى اختلافات في بلاد المغرب والاندلس. إلا أنها انتهت جميعاً لصالح الزي الاسلامي، أو ما يسمى إيديولوجيا اللباس الاسلامي، على حد تعبير ي. ستيلمان، وهي الإيديولوجيا التي أطلق عليها رولان بارت اسم "منظومة الألبسة"¹.

في حمأة عمليات التفاعل هذه، يمكن للحضارة، وهنا الحضارة العربية الاسلامية، أن تستنهض عناصرها كافة، ومنها العنصر الديني، للدفاع عن العناصر الثقافية الضعيفة في عمليات المواجهة للمساعدة في الثبات، والاستمرار باسم الاصاله والحفاظ على الهوية، وباسم التشريع الديني، أو باسم الحضارة التليدة.. أو للتأكيد على العلاقة الايجابية بين الزي باعتباره شرعياً، من ناحية؛ وحمائياً لمن ترتديه في عصر طغت عليه المادة، وكثر فيه الاختلاط، من ناحية ثانية؛ أو لعدم التعارض بين الحجاب والعمل وحرية الحركة خارج المنزل²، من ناحية ثالثة.

¹ . المرجع نفسه، ص55.

² . أنظر لأهمية الحجاب في حماية المرأة،

- حنان ضيا، الحجاب الجديد ودلالاته الرمزية، دبلوم دراسات عليا في الانتروبولوجيا، معهد العلوم الاجتماعية، 2005، بيروت، ص82،
؛104. . والتحايل لتحسين الوضع، ص105؛ والتوفيق بين التحجب والعمل، ص 103..

هنا يظهر تأثير العامل الديني في إضفاء نوع من الثبات على لباس المسلمات مع التساهل في النظر الى لباس المسلم، ذكراً كان أو أنثى، بحسب تحديد مكان العورة في الجسدين؛ ومع ترك الأمر على الغارب بالنسبة لغير المسلمات اللواتي لا يحد خضوعهن للموضة إلا مقتضيات الحشمة التي تطول حدودها هنا، أو تقصر هناك لارتباطها بالتقاليد والاعراف والعادات، من جهة؛ ولخضوعها لظروف المكان والزمان، من جهة ثانية؛ ولعلاقة كل ذلك، في حال المخالفة، وفي أي محطة من محطات المخالفة، بمفهوم العيب. إلا أن هذا التخصيص لم تحظ به المرأة غير المسلمة إلا في العصور الحديثة، أي منذ العقود الأخيرة من القرن التاسع عشر. إذ إنها كانت تخضع، وخصوصاً في عهد المماليك والعثمانيين، لمعايير اللباس نفسها التي كانت تخضع لها المرأة المسلمة حسب ما يقتضيه الشرع الاسلامي، وحسب ظروف العصر ومقتضياته المجتمعية¹.

وإذا كانت معايير اللباس الشرعي مطبقة على جميع النساء، فإن الحرص على تمييز المسلمات عن غيرهن كان سائداً بموجب قانون "الغيار" الذي كان يفرض على غير المسلمات ارتداء ألبة ذات ألوان محددة بالإضافة إلى بعض المتمات (الأكسسوار) التي ترمز إلى دين بعينه². والحق أن هذا التمييز ما

¹ . يوسف جميل نعيسة، مجتمع مدينة دمشق، الجزء الثاني، دار طلاس، دمشق، ص624.

² . نعيسة، المرجع نفسه، ص624-625.

كان ليحصل لولا الغزو الغربي لبلاد المسلمين¹، ولولا الفوضى وعدم الاستقرار الناشئين عن الحروب مع الجوار غير المسلم. وكثيراً ما كان يضمحل هذا التمييز ، ويصل إلى حد الاختفاء في أيام الهدوء والاستقرار، وخصوصاً لدى المقتدرين الذين كانوا يشتركون عدم التمييز بالمال من الولاة والمتنفذين². ما يعني أن جل طموح غير المسلمين هو الاقتداء بسلوك المسلمين على الأوجه كافة، ومنها وجه اللباس لأنهم كانوا يعتبرون أن ما يفرض عليهم من ملابس كان بمثابة إهانة لهم³، عليهم إزالتها بشتى الطرق ليتماثلوا مع غيرهم من المسلمين لا ليزيدوا في الابتعاد عنهم.

إلا أن هذا الوضع بدأ بالتحول مع نهاية القرن التاسع عشر نتيجة لتأثير الامتيازات الأجنبية ونظام الملل العثماني اللذين أعطيا للدول الأوروبية حق التدخل في شؤون السلطنة العثمانية والتصرف بحرية مع رعاياها غير المسلمين⁴. وصل هذا

¹. أنظر للتفصيل:

- ستيلمان، تاريخ الأزياء العربية، مذكور سابقاً، صص 151-154.

². أنظر في هذا الخصوص:

- نعيمة، مجتمع مدينة دمشق، مذكور سابقاً، صص 625-626. "ورفعت القيود عنهم في عهد ابراهيم باشا المصري، وأعلنت المساواة التامة في تنظيمات السلطان عبد المجيد" (1830-1856). المرجع نفسه، صص 628.

³. ستيلمان، تاريخ الأزياء العربية، مذكور سابقاً، صص 167.

⁴. للتفصيل حول نظام الملل العثماني والامتيازات الاجنبية ، أنظر:

- مسعود ضاهر، الجذور التاريخية للمسألة الطائفية في لبنان، 1697-

1861، الطبعة الرابعة، دار الفارابي، 2009، بيروت، صص 283-

305، 337-351..

الأمر إلى تخلي غير المسلمين عن اللباس الخاص بهم، وبدأوا يقلدون اللباس الأوروبي، ويرتدون الألبسة الخاصة بهم دون التقيد باللباس الشرعي الاسلامي، وإن كان قد شكل هذا اللباس في الماضي، وبالنسبة إليهم، ذروة الطموح إلى ارتدائه. إلا أن توفر البديل، مع تراخي رقابة الدولة، أبدلت طموح التماثل مع أزياء المسلمين والمسلمات إلى طموح التماثل مع أزياء الأوروبيين ذكوراً وإناثاً.

ما يمكن استنتاجه مما تقدم، أن الألبسة، والأزياء بشكل عام، تنتمي إلى حقل يتجاوز الفرض الشرعي، بل يمكن اعتبار الفرض الشرعي متماشياً مع الحقل المجتمعي ومعبراً عنه، وباعتباره لاحقاً للمجتمعي، وليس العكس. لذلك فهي مرتبطة، أي الأزياء والألبسة، بالتقليد الاجتماعي والعادات والأعراف. وهذا ما يكون مشتركاً بين جميع الناس، بصرف النظر عن الانتماء الديني. وهذا، أيضاً، ما فرض قانون "الغيار" الذي لم يستطع أن يميز بين ألبسة المسلمين وغيرهم إلا بالألوان.

التشريع الديني والموضة

وإذا كان لتأثير العامل الديني مكانه الراسخ في عملية تحديد أشكال اللباس ومدى ملاءمته لما يتطلبه الشرع، فلا بد من تحديد ما جاء به الشرع في هذا المجال لمقارنته مع ما ترتديه المرأة في الممارسة اليومية وفي سلوكها العملي.

في سؤال عن حكم الحجاب وما هي أوصافه، يمهّد المفتي يوسف القرضاوي بقوله إن المجتمع الإسلامي... "يقوم على رعاية الفضيلة والعفاف والتصون في العلاقة بين الرجل والمرأة ومقاومة الإباحية والتحليل والانطلاق وراء الشهوات". ومن أجل سد الذرائع إلى الفساد وإغلاق الأبواب التي تهب فيها رياح الفتنة كالخلوة والتبرج يكون اللباس الشرعي هو الذي يجمع الأوصاف التالية؛

- أ- أن يغطي جميع الجسم عدا ما استثناه القرآن الكريم في قوله: "... **إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا**";
- ب- ألا يشف الثوب ويصف ما تحته؛
- ت- ألا يحدد أجزاء الجسم ويبرز مفاتنه، وإن لم يكن رقيقاً شفافاً؛
- ث- ألا يكون لباساً يختص به الرجال.

ويتابع الشيخ القرضاوي قوله: "ومن فضل الله أن هناك مسلمين ومسلمات يقفون صامدين أمام الغزو الزاحف، يلتزمون آداب الإسلام في اللباس والحشمة ويتمسكون بدينهم، ويتعاليمه القويمة، سائلين الله عز وجل أن يكثر هؤلاء ويزدادوا ليكونوا قذوات صالحة في مجتمعاتهم، ورمزاً حياً لآداب الإسلام وأخلاقه ومعاملاته¹."

تستبطن هذه الفتوى الخطورة التي يتعرض لها اللباس الشرعي كما يقره الإسلام، وتظهر أثر عملية التثاقف في تغيير

1. لباس المرأة المسلمة، حكمه وأوصافه. ELShabab.com

وجهة اللباس لدى المسلمين والمسلمات إلى غير وجهته الشرعية. وإذا أفتى المفتي القرضاوي، رئيس الاتحاد العالمي لعلماء المسلمين، بإظهار الوجه والكفين، فإن الشيخ محمد صالح المنجد، يعتبر أن "زي المرأة الشرعي هو الذي يغطي رأسها ووجهها وجسمها كاملاً". والحجاب الشرعي هو حجب المرأة ما يحرم عليها إظهاره أي: سترها ما يجب عليها ستره، وأولى ذلك وأوله: ستر الوجه؛ "لأنه محل الفتنة ومحل الرغبة". ويستند في قوله هذا على فتاوى قدمها الشيخ صالح الفوزان:

"الصحيح الذي تدل عليه الأدلة: أن وجه المرأة من العورة التي يجب سترها، بل هو أشد المواضع الفاتنة في جسمها؛ لأن الأبصار أكثر ما توجه إلى الوجه. فالوجه أعظم عورة في المرأة"¹.

وعلى أي حال، يعتمد المفتون في فتاويهم على الآية: *"وقل للمؤمنات يغضضن من أبصارهن ويحفظن فروجهن ولا يبدين زينتهن إلا ما ظهر منها وليضربن بخمرهن على جيوبهن"*².

ويقول الشيخ علي جمعة محمد في جواب عن بيان الحكم الشرعي في الحجاب، أن حجاب المرأة المسلمة فرض على كل من بلغت سن التكليف، وهو السن الذي ترى فيه الأنثى الحيض. وهذا الحكم ثابت بالكتاب والسنة وإجماع الأمة. ويستند علي جمعة، بالإضافة إلى الآية السابقة، على الآية التي تقول: *"يا أيها*

¹. هل يشترط لبس المرأة للنقاب، ELShabab.com

². سورة النور 31

النبي قل لأزواجك وبناتك ونساء المؤمنين يدينن عليهن من جلابيهن"¹.

أما بالنسبة لبس المرأة للبنطلون فلا يجوز، حسب أحد المفتين، "لا يجوز للمرأة لبس ما يصف جسمها لضيقه، أو رقته؛ لما في ذلك من الفتنة للرجال، والقذوة السيئة للنساء". وينبه على أن البنطلون (الجينز) و"التي شيرت" من ملابس الاثارة والاغراء، لأنها تحدد حجم الاعضاء وتستر ما فيها من عيوب؛ ولذا لا يجوز للمرأة لبسها إلا على سبيل الاغراء والارضاء لزوجها فقط. وليس لها أن تبدو بها أمام الرجال أو النساء ولما في ذلك التبرج والفتنة وهتك الحياء"².

لم تكن الاستجابة لدواعي الموضة حكراً على التفاعل الثقافي مع الغرب الأوروبي في العصور الحديثة، بل كانت موجودة منذ وجود الأزياء. والرقابة على الأزياء، لتبقى ضمن ما يحدده الشرع كانت الشغل الشاغل للفقهاء منذ أزمنة قديمة. ففي القرن الرابع عشر الميلادي كانت ألبسة النساء تستجيب لدواعي الموضة بحيث ارتفعت حواف الأكمام إلى ما دون المرفقين ما استدعى تدخل القاضي ابن الحاج بالتنديد والشجب³. وكانت تتعرض من تلبس القميص ذات الأكمام الفضفاضة للعقاب⁴. كما ظهر التأثير بالموضة الوافدة من خلال تنوع أغطية الرأس من

¹. سورة الأحزاب 59.

². Elshabab.com

³. ستيلمان، تاريخ الأزياء العربية، مذكور سابقاً، ص116.

⁴. المرجع نفسه، ص115.

الازار والنقاب والقناع إلى اللثام والبرقع. وكان عدم ارتداء النقاب في العصور الوسطى دليلاً على عدم الاحتشام وخرق قواعد السلوك العامة¹.

من هذه الفتاوى جميعاً، نلمس حرص الفقهاء على عزل المرأة، وبالتالي عزل الفتنة. ولم يأت الزي، حسب ما تقتضيه الشريعة الإسلامية إلا للقيام بهذه الوظيفة. ولكن، وكما نستشف من إحدى الفتاوى السابقة أن للمرأة الحق في أن تلبس ما تشاء لإرضاء زوجها. ونجد أن اللباس لدى المرأة له وظيفتان؛ الأولى، خارجية تتعلق بحجب الفتنة كلياً عن كل من حولها، وجزئياً عن محارمها؛ والثانية؛ الإباحة الكلية المفتوحة على كل الاحتمالات أمام زوجها، وزوجها فقط. وهنا، يتحول الثبات في لباس المرأة الشرعي أمام الخارج إلى النسبية في العلاقة مع الداخل، وداخل العلاقات الزوجية تحديداً. ويعود التقاطع في النسبية يظهر بين ما يقره الشرع، وما يسلم به المجتمع، وإن كان ما يقره المجتمع بين الموافق عليه اجتماعياً والمعيب، يتحول إلى ما يقره الدين من صنوف الحلال والحرام ليس على مستوى العلاقات مع الخارج فحسب، بل أيضاً، على المستوى الداخلي في العلاقة بين الزوج والزوجة.

¹. أنظر في هذا الخصوص للتفصيل:

- المرجع نفسه، ص ص118-120، 200.

اللباس بين الديني والديني

إذا كان لباس المرأة الشرعي فرضاً على المسلمة باعتباره شرعة إلهية وتقيداً بسنة الرسول واجماع الأمة، فإن الالتزام بهما (الفرض والوصية) أو عدم الالتزام، تصرف إنساني تجاه ما هو إلهي أو مقدس.

وهنا لا بد من التساؤل عن كيفية الالتزام أو عدمه؟ وعن العوامل المؤثرة في عملية الالتزام أو عدمه؟

لا شك أن المسلمة التي عليها أن تستجيب لمتطلبات الشرع في كل ما يتعلق باللباس تعيش في زمن ما وفي مكان ما. والزمان والمكان يخضعان لعوامل محددة، كما يؤثران في عوامل أخرى. فاللتطور الاجتماعي والاقتصادي، ومستوى التعليم، والنظرة الى الدين، ودور العقل في هذه النظرة، وتحديد الأولويات المعرفية، تلعب دورها في تحديد أنواع السلوك الانساني، وفي ممارسة الحياة العملية، ومنها مسألة اللباس. ومن المهم، هنا، التأكيد على أن التقاليد الاجتماعية المتلائمة مع الأوامر الدينية تسهل عمليات التوافق بين ما يقره الدين وما يقره المجتمع. ويظهر ذلك من خلال تجاوز المحجبات الرغبة بغير المحجبات، وإن كن غير ملتزمات باللباس الشرعي. وصارت الرغبة بالمحجبة للزواج تعادل الرغبة بغير المحجبات إن لم تزد عنها. والمشهد الذي كان مألوفاً سابقاً، وهو مشهد الأم المحجبة وابنتها السافرة والملتزمة بالموضة قد خفت وطأتها ليحل محله مشهد مغاير: إما الأم وابنتها المحجبتان، أو البنت المحجبة والأم السافرة. وهذا يدل

على تغيير نمط العلاقة المحتملة بين الشاب والفتاة التي التزمت الحجاب، وأبقت على كل شيء له علاقة بالموضة، حتى في شكل الحجاب ولونه وطريقة وضعه، ما جعل امكانية ابتداع جديدة تظهر في التوفيق بين مقتضيات الشرع الديني وضرورات العيش في قلب العصر، وحسب مقتضيات الموضة.

وإذا كان الحجاب واللباس الشرعيان متزامنين مع أنماط محددة من السلوك؛ منها الفصل بين الجنسين، وتدبير أمور الزواج بين الأهل أو من هن مختصات بذلك، من الخاطبة الى اهتمامات الأهل والأقارب، فإن التغيير في مظاهر الحجاب واللباس تزامنا أيضاً مع الاختلاط. فظهرت امكانيات متعددة للقاء بين الجنسين. كما اتاحت فرص لبناء علاقات تحت أنظار الأهل أو من ورائهم، أو بتجاهل منهم. وساهمت وسائل الاتصال الحديثة وأماكن اللقاء المتاحة، وإن عن بعد، بدايةً، في تجاوز مسألة الحجاب وأشكال اللباس وما ترمزان إليه من صنوف الفصل، إلى أشكال غير مسبوقة من الوصل. وأضحت هذه المظاهر في حالات يمكن تجاوزها، أو انعدم تأثيرها لعجز في قدرتها على الحماية عند التواصل مع الآخرين، من ناحية؛ ولدخول اللباس الممّوض (على الموضة) في جملة الوسائل الموحية بالتساهل والمنفتحة على امكانيات اللقاء والتعارف وبناء العلاقات مع الجنس الآخر، إن كان بشكل مباشر في الأمكنة العامة أو من خلال البلوتوث أو أرقام الهواتف أو الدخول الى عالم الفاييس بوك والتويتز وكل المنافذ المتاحة عبر الانترنت.

وآخر ما يهم في هذا المجال معرفة الأهل أو عدم معرفتهم، طالما أن التواصل المباشر هو أحد الامكانيات الكثيرة المتاحة.

وإذا حصرنا مجال الاهتمام باللباس فحسب، فإن من المهم الربط بين اللباس التقليدي والتقليد التام بمقتضيات الشرع. وأكثر ما يظهر هذا التلاؤم من خلال ما تقدمه وثائق المحكمة الشرعية حول تركت الرجال والنساء طيلة القرنين الثامن عشر والتاسع عشر والنصف الأول من القرن العشرين. تبين هذه الوثائق ما كان على مبعوث الحاكم الشرعي أن يسجل في وثائقه من الأغراض التي يتركها المتوفى أو المتوفاة، وخصوصاً ما يتعلق بموجودات المنزل والألبسة التي كان يرتديها الرجال والنساء داخل المنزل وخارجه.

هنا، كان على مبعوث المحكمة الشرعية أن يفصل الوصف في أسماء الألبسة وأنواع القماش واللون. وهذا ما يتيح لنا الاطلاع على التفاصيل الدقيقة المتعلقة بلباس المرأة والرجل على السواء. وتسمح لنا بالتعرف على أسماء وقطع الألبسة التي تلبسها المرأة، الظاهرة منها والمخفية. وتبين لنا أن ثمة تناغماً وانسجاماً بين ما ظهر وما استتر من هذه الألبسة. وكلها تفصح في قناعة تامة، واعية ولا واعية، عن وظيفة اللباس ودوره في إخفاء معالم الجسم وفي الحرص على طمس كل ما يمكن أن يتميز أو يبرز منه في السكون والحركة. يساعد على ذلك تصميم أصيل يبدأ من الداخل بصدرية ذات أزرار كثيرة تمنع إبراز أي نتوءات إلى الخارج وشنتان فضفاض ينتهي بزمتين متينتين عند القدمين يمنعان انحساره من الجهتين ولو على قدر عقدة الأصبع. وبعد

ذلك يأتي المنتان والعباءة والزوار والقمطة والحجاب وغيرها من الألبسة التي تدخل جميعها ضمن خانة الألبسة الشرعية من حيث وظيفتها، ومن حيث استجابتها إلى ما يفرضه الشرع¹.

الثابت والمتغير في مسألة اللباس

إن الائتلاف بين ما يفرضه الشرع، وما يوصي به المجتمع في دينامية علاقاته الاجتماعية، بعاداته المتغيرة والثبات النسبي لتقاليد²، يصل إلى المفترق الذي يبدأ فيه الحراك المجتمعي في حالة من البعد عن الأحكام الثابتة للتشريع الديني، وللأسباب التي تم ذكرها سابقاً والمتعلقة بعناصر المثاقفة والاختلاط بمؤثرات غير محكومة بالتشريع الديني في ما يتعلق باللباس، وإن كانت محكومة بالعادات والتقاليد والأعراف وأمور الحشمة ومقتضيات العيب. فالمسيحيات مررن بأوقات سبقت حيث لبسن الثياب التقليدية التي لا تفريق فيها بين لباس إسلامي ولباس مسيحي، إلا في الألوان، وفي أوقات بعينها.. حتى المرأة المسيحية كانت ترتدي الحجاب الذي لا يختلف في طريقة ارتدائه

¹ . للتفصيل حول أصناف الألبسة التي ترتديها المرأة كما ظهرت في وثائق المحكمة الشرعية في طرابلس في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، أنظر:

- أحمد شعبان، أدوات المنزل واللباس، مذكرة جدارة في الأنثروبولوجيا، معهد العلوم الاجتماعية، الفرع الثالث، 1988، طرابلس.

² . حول سهولة تغير العادات وثبات التقاليد النسبي، أنظر:

- عاطف عطيه، المجتمع، الدين والتقاليد، مذكور سابقاً، ص24-30.

عن المرأة المسلمة في الريف، وإن اختلف بعض الشيء عن حجاب المرأة المسلمة في المدينة. ولا أزال أذكر، أنا المسيحي، أن جدتيّ كانتا تضعان حجابين، القمطة المشدودة على الرأس و"اللتمة" السوداء المشدودة تحت الذقن. ولا أذكر أنني رأيت إحداهما، أو أي امرأة من عمرهما، في القرية، بدون غطاء من هذين، أو من أحدهما، على الأقل. ولا أذكر أن خرجت والدتي من المنزل دون غطاء على رأسها.

وإذا أصاب التغيير لباس المسيحيات لانقضاء الرادع الشرعي، ولتغير الموضة، وللتأثر بما تنتشره رياح التغيير القادمة من الخارج، والقبول بما تفرضه وبما يمكن أن يُقبل دون تخديش لعادات والتقاليد والحياء العام، ودون خرق للحد الفاصل بين المقبول والعييب، فإن هذا التغيير ما لبث أن أصاب المسلمات، إن كان في طريقة اللباس أو شكله¹. فأبعده ذلك عن اللباس الشرعي في اللحظات التي ابتعد فيها الغطاء عن الرأس والنقاب عن الوجه. وتغير شكل اللباس، ما ظهر منه وما استتر، جراء التأثير بالإعلان وبما تعرضه واجهات المحلات من الألبسة المنتجة في أهم دور الأزياء العالمية، وبما يظهر على شاشات السينما من أصناف الموضة ومن المنتجات الاستهلاكية التي تهم المرأة

¹. حول تأثر المرأة غير المسلمة بالأزياء الأوروبية، وانتشار الألبسة الأوروبية بين المسلمات نتيجة التفاعل الثقافي بين الأوروبيين والعالم الإسلامي، بالإضافة إلى تأثير الرسائل الأجنبية، وما لهذه الأزياء من دلالة على المكانة الاجتماعية الرفيعة للمتأثرين بها، أنظر:

- ستيلمان، تاريخ الأزياء العربية، مذكور سابقاً، ص208-209.

والرجل على السواء. كل ذلك ترافق مع نمط حياة حديثة ابتعدت عما هو موروث. فظهر الاختلاط وبدأ تبادل الزيارات العائلية. وانفتحت النفوس على حضور الحفلات الموسيقية، والرقص في الصالات المغلقة. وبدأ الجديد يحل محل القديم في أمور الحياة كافة¹.

في مقارنة سريعة بين لباس المرأة في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، وبين لباسها في النصف الثاني من القرن العشرين، تبين أن الثابت الوحيد هو اللباس الشرعي مع بعض التعديلات التي تتناول الشكل وأنواع القطع التي تلبسها المرأة². فظهر الفستان ذو الأكمام الطويلة الذي يغطي اليدين حتى الكفين، ويصل إلى ما فوق القدمين. واختفى الشنتان ذي الزمّات حول الكاحلين ليحل محله السروال الطويل الواصل إلى الركبتين مع بدايات في تصغير مساحته حتى وصل إلى أضيق رقعة ممكنة مع تقدم الزمن وتأثير الموضة³. وظهرت التنورة

1 . حول هذه التغيرات التي أصابت مدينة طرابلس منذ النصف الأول من القرن العشرين، أنظر الرواية الممتعة:

- خالد زيادة، حارات الأهل، جادات اللهو، دار النهار للنشر، 1995، بيروت.
2. للمقارنة مع ألبسة القرنين الثامن عشر والتاسع عشر وألبسة أواخر القرن العشرين، أنظر:

- علا الغوراني، الزي والزينة بين الأمس واليوم، مذكرة جدارة، معهد العلوم الاجتماعية، الفرع الثالث، 2001-2002، طرابلس.

3 . تقول ستيلمان في هذا الخصوص أن عملية التغيير شملت الأثواب الداخلية والخارجية مع بعض التوفيق بين مقتضيات التقليد وعناصر الحداثة. إلا أن ذلك لم يشمل بلدان العالم العربي إلا منذ فترة قصيرة. أنظر: ستيلمان، تاريخ الأزياء العربية، مذكور سابقاً، ص211.

والكنزة والمعطف بدل المنتان والعباءة.

وبان شعر الرأس بألوانه المتغيرة وأشكاله المصففة بدل الحجاب. ومن ثم جاء البنطال الفضفاض والضيق والملتصق بالجسم ليستتفر حماة السلوك الشرعي فيدعوا إلى تحريم ارتدائه ويذكروا بأن هذه التغييرات حرام وتدعو إلى الفحش وارتكاب المعاصي.

ما تغير في شكل اللباس وفي وجهته، ترافق، على اختلاف بين، مع اللباس الشرعي دون أن يخلي أي منهما المجال الكامل لمصلحة الآخر. وكان هذا الوضع واضح التأثير بالعوامل الاجتماعية والسياسية والاقتصادية... والدينية أيضاً. والتأثر هذا، وفي المجتمع الأبوي التقليدي والمستحدث¹، يظهر أكثر ما يظهر في سلوك المرأة وفي أشكال لباسها، إما انفتاحاً نتيجة التطورات الاجتماعية والسياسية والاقتصادية واستثنائها بالأولوية في مسار التقدم العام؛ ولنا في قاسم أمين وكتابه تحرير المرأة وقوله أن بداية تحررها تبدأ بنزع الحجاب²، ونشاط هدى شعراوي، أبرز الأمثلة على ذلك؛ أو عودة إلى سير السلف الصالح والى الأصول واستئناف النهوض حسب ما يقول الدين، فيحظى

¹ . للتفصيل حول خصائص ومميزات المجتمع الأبوي التقليدي والمستحدث، أنظر: - هشام شرابي، المجتمع الأبوي، دار نلسن، الطبعة الرابعة، 2004 بيروت، السويد، ص23-45.

² . أنظر في هذا الخصوص: - قاسم أمين، تحرير المرأة، مصر، 1899، طبعة ثانية، 1905، ص166

السلوك الديني بالأولوية ويطغى ما يقره الدين وما يقوله الشرع على أي شيء آخر.

مقتضيات العصر وضغوط الموضة

من المهم التأكيد، هنا، أن الحفاظ على ما يقتضيه التشريع الديني في مسألة اللباس لا يسلم من تغييرات العصر ومن ضرورات الموضة. فالتشريع الديني يحكم بما هو ثابت على ما هو متغير. واللباس ضرورة اجتماعية متغيرة، ومتأثرة بظروف إنسانية متعددة العناصر، كما هي متأثرة، في الوقت نفسه، بمقتضيات الشرع الديني، من ناحية؛ وضغوطات التقاليد والعادات، من ناحية ثانية. فيظهر المشهد التالي: ثقافة العصر المتميزة بالاستهلاك، الاعلام الدائم لهذا التوجه، التأثير بكل ما هو جديد، اقتداء المغلوب بالغالب؛ مقابل السلوك المبني دينياً بما لا يتعارض مع الشرع، والمتأثر بما ترتضيه العادات والتقاليد والأعراف التي تستقي توجهاتها من سيرورة المجتمع وضوابطه المتأثرة بالدين وتشريعاته، وإن كان يتوسل ضوابط التوجه من مصادر متعددة لا يكون الدين إلا واحداً منها. ويظهر ذلك في ملاحظة الفروقات بين ما يقوله الدين ويمارسه المجتمع، بين الدين الرسمي والدين الشعبي، بين ما يرفضه الشرع الديني وما يسكت عنه المجتمع أو يتجاهله¹.

¹. حول الفرق بين الدين الرسمي والدين الشعبي ، أنظر :

Paul GUILLAUME, La formation de l'habitude, coll. Sup. PUF, 1968, Paris, p; 212.

ظهر ذلك في أوضح صورهِ في مسألة اللباس. لقد تداول الناس أشكالاً متعددة من اللباس الذي يتفرع من اللباس الشرعي دون أن يتطابق معه، وإن حافظ على تغطية ما يريد الشرع تغطيته من جسد المرأة دون الاهتمام بعملية الستر والاختفاء. فجاءت هذه الأشكال على عكس ما يريده الشرع ويرتضيه. فظهرت المحجبة في شوارع المدينة والأرياف على أشكال متعددة لم يحظ شكل اللباس الشرعي إلا بالجزء اليسير منها. واختلطت الأشكال.. فدخل هذا السلوك في إطار ممارسة الطقوس التي تبتعد عن الشرع الديني بقدر ما تقترب من الاجتماعي. وظهر الدين، هنا، على أنه وسيلة أساسية لإضفاء الشرعية على هذه الطقوس، على ما يقول نور الدين طوالي في كتابه القيم، الدين والطقوس والتغيرات¹. وعليه، جاء اللباس الشرعي المطعم بالحدائث أكثر إثارة من اللباس العصري في أشكاله المختلفة والمحتشمة الذي ارتضته السافرات من المسلمات وغيرهن.

لقد ظهر في دراسة عن نوعية الملابس المفضلة لدى عينة في بلدة مرياطة، شمالي لبنان² أن الأزياء المستوردة لا تتناسب مع الواقع الشرقي بنسبة 54% من آراء المبحوثين من الذكور والاناث مقابل 16% يقولون العكس و30% أحياناً. كما اعتبر 78% من المبحوثين أن تقليد الأزياء الغربية لا يحسن

¹. أنظر للتفصيل حول سلوك المجتمع بما يتعارض مع الدين:

- نور الدين طوالي، الدين والطقوس والتغيرات، ترجمة وجيه البعيني، منشورات عويدات، 1988، بيروت، ص 87-97.

². الغوراني، الزي والزينة، مذكور سابقاً، ص 80-84، 91-99.

الذوق الجمالي. ورأي هؤلاء بالأزياء اليوم أنها سيئة بنسبة 44% ولا بأس بها بنسبة 24% ومخالفة للدين بنسبة 3% وجيدة بنسبة 27%. أما رأي هؤلاء بالموانع والمحرمات الدينية فقال 49% منهم بأنهم يكتنون الاحترام الكبير لها و43% احترامهم متوسط و7% ضعيف. وفي ما يتعلق بقبول كل ما هو جديد وان كان مخالفاً لما هو سائد، أجاب 82% بالرفض المطلق و7% أحياناً و1% دائماً.

أما بالنسبة لنمط اللباس المعتمد فقد أجابت الإناث بأن 39% منهن يرتدين البنطلون و26% البنطلون والتنورة مقابل 10% التنورة و20% العباءة (الشرعية). وفي المناسبات كان الفستان هو الغالب بنسبة 39% والتايور بنسبة 27% والعباءة بنسبة 16%. أما في ما يتعلق بتوزيع الإناث في ارتداء البنطلون فقد صرحت 47% منهن بارتدائه دائماً و27% بارتدائه أحياناً و25% بارتدائه نادراً. وقد صرحت 67% منهن بانهن نادراً ما يرتدين العباءة، وأن 69% منهن يرتدين الحجاب، والسبب في ارتدائه ديني بنسبة 89%.

هذه النسب تدل على تأثير الإناث بالموضة مع الاحتفاظ بمقتضيات الحشمة وارتداء الحجاب.

وقد صرحت 67% من الفتيات المحجبات في البلدة نفسها، بأنهن لا يرتدين اللباس الشرعي، وأن 33% منهن يقمن علاقات صداقة مع الذكور. و80% منهن يراعين اللباس الشرعي من حيث ستر الجسم. و55% منهن يراعين الموضة في نوع

اللباس، وأن 57% منهن يداومن على الصلاة، و11% على الصيام، و88% منهن يصفحن الرجال. ومنهن 36% اطلعن على أمور الشريعة و60% على بعض الأمور فقط. و41% يدعين غيرهن لارتداء الحجاب و49% منهن يؤيدن الاختلاط و72% منهن يقلن بحرية ارتداء الحجاب لمن يردن بدون ضغط أو جبر و47% منهن يتبرجن و49% منهن مع الاختلاط في المناسبات الاجتماعية¹. وقد ذكرت الباحثة في تحليلها أن تأثير المنطقة المختلطة طائفيًا كان من الأسباب الرئيسية التي جعلت النساء يتوجهن هذا التوجه.

تدل هذه الأرقام على أن ثمة فرقاً بين اعتماد اللباس الشرعي والالتزام الديني من حيث هو معرفة ووعي بشؤون الدين، وممارسة ما يتناسب مع هذا الوعي والمعرفة². فظهر لذلك، وكأن اللباس الشرعي تعبير حسي عن سلوك يفصح عن انتماء إلى هوية، وإلى التعبير عن هذه الهوية للتمييز، أولاً بأول، مقابل الآخر المختلف دينياً أو حضارياً، أو حتى انتماءً سياسياً. لذلك تحول الزي الاسلامي إلى مؤشر للتعاطف مع الحركات الاسلامية، وهو شبيه للجينز في دلالاته على الحداثة والعيش في

1. أميرة حيدر، الحجاب بين الالتزام والموضة، مذكرة جدارة، معهد العلوم الاجتماعية، الفرع الثالث، 2007-2008، ص57-68.

2. حول إحساس المحجبات بما يفرضه الدين وبما يتطلبه المجتمع، وبما يجعل أمور الدين تتعايش مع متطلبات الحياة، أنظر:

- أميمة عامر، الحجاب عند المرأة بين النظرية والتطبيق، دبلوم دراسات عليا في علم الاجتماع، معهد العلوم الاجتماعية 2003-2004، بيروت، ص74-75.

العصر. إلا أن ذلك لم يمنع ملاحظة الفرق بين المنتميات بالهوية إلى الاسلام، على أي مذهب كنّ، وبين الملتزمات دينياً اللواتي يراعين الشرع في كل سلوك عملي يمارسنه. كما ليس من الصعب التفريق بين الملتزمات دينياً لدى الجماعة الاسلامية والملتزمات دينياً لدى التيار السلفي المتعدد الفروع وملتزمات جمعية المشاريع؛ وتمييزهن عن الملتزمات لدى حزب الله أو غيره من التنظيمات، هذا على الأقل في لبنان. فأصبح، لذلك، من الممكن القول أن تعدد مصادر الموضة في الألبسة الحديثة تبعها تعدد آخر في مصادر الموضة لدى المحجبات واللابسات الألبسة الشرعية؛ فثمة اللباس الشرعي التقليدي بالإضافة إلى اللباس الخليجي والماليزي والأندونيسي والشادور الايراني والافغاني. كما ثمة النقاب والحجاب والألوان الداكنة والغامقة والفاتحة. بالإضافة طبعاً الى الأزياء الحديثة التي لا تختلف عن مثيلاتها إلا بالحجاب والأردية الملصقة بالجسم لتكون بديلاً عن اظهار أقسام منه لا تتورع الأزياء الحديثة عن اظهارها.

وكما أن ثمة فرقاً في الألبسة وأشكالها وألوانها وطرق النظر إليها، كذلك ثمة فرق في النظر إلى الزينة والتبرج انطلاقاً من مفهوم الشرع لها. فظهرت من المبحوثات في الدراسة السابقة من شبهن التبرج بالزنى، الى جانب التصريح بعدم القدرة على الخروج من المنزل دونه "وخاصة مكياج العيون وذلك تماشياً مع البيئة الاجتماعية التي نعيش فيها والتي طرأ عليها تطور كبير في هذا المجال"¹. هذا ما يمكن وضعه في مجال التفريق بين

1. المصدر نفسه، ص78-79.

اهتمامات الدين الرسمي وممارسة الدين الشعبي، أو الفرق بين ما تفصح عنه الشريعة وما يمارسه المجتمع فعلاً.

بين هذا وذاك

اختلاط الاشكال هذا، جاء ليزيد من مواصفات أزمة الثقافة عندنا؛ الثقافة الهجينة التي تأخذ ما يبقي على الشكل مع ركوب مركب العصرية، ومع ما يدل على التمسك بالهوية من الخارج، وفي الظاهر المستحدث، وتأثر المضمون بما تفرضه مقتضيات العصرية بوسائلها الحديثة من تكنولوجيا اتصال واعلام، إن كان على مستوى علاقة المرأة مع جسدها، أو مع الرجل. وظهر الأمر في إطار التحليل وكأن المرأة عندنا تعيش حالات من التناقض بين التعبير عن انتمائها الديني والحضاري باعتماد مظهر اللباس الشرعي وبجزء منه فحسب، وهو الحجاب، والتخلي عن المضامين الأخرى التي تعطي للباس الشرعي قيمته ودوره في ستر الجسد وإبعاد الفتنة. أما ما هو مستتر، أو ما ستر على غير محارمها، فهو ارتداء آخر ما صنعه دور الأزياء الاجنبية والمحلية في أجزائها الخارجية والداخلية. وكان للأجزاء الخارجية أن تظهر، خارج إطار المحارم، إما على وجهها القريب من الوجه الشرعي في الشارع وفي أماكن اللقاء المختلطة والعامّة، أو على وجهها المغرق في العصرية المخالفة للشرع في الحفلات المخصصة للنساء في مناسبات عامّة، أو على شواطئ البحر المسوّرة، وهي على آخر طراز وموضة؛ وللأجزاء الداخلية أن

تظهر في المخادع الحميمة في علاقات الحلال. وإذا كانت هذه مفتوحة على رغبة الزوجين ورضاهما، فإن تداول الأجزاء الأولى يكون على صعيد البيت والشارع بما هو مستوحى من مقتضيات الشرع، ومن موجبات العادات والتقاليد.

فظهر، لذلك، اللباس على تنويعات من الأزياء والألبسة لا يوحد بينها إلا غطاء الرأس عند المحجبات منهن بأشكاله المستديرة والمرفوعة، والأيدي حتى الكفين، مع استثناءات قليلة، على تكاثر، تحجب الجسد كله بلا استثناء. بذلك، دخل الزي الاسلامي، حسب ي. ستيلمان، في إطار الموضة¹. وإذا كان لباس المرأة المسلمة، على ما نقول ستيلمان، "مجرد موضة جديدة في عالم الأزياء وليس لها أي علاقة بالحجاب التقليدي القديم، وإنما تعد بمثابة أزياء حديثة تأثرت بالحجاب التقليدي في المجتمعات الاسلامية إبان العهود الغابرة"²، فإن هذا القول يجانب الصواب لأن الزي الاسلامي يمثل استمرارية الماضي في الحاضر تجسيداً لثبات القول الشرعي في هذا المجال، إن كان من ناحية الحجاب، أو ما يقوم مقامه، أو من ناحية ستر الجسد، وإن جاء هذا الستر مخالفاً لما قرره الشرع في أمور الستر ووظائفه. ولا يزال اللباس الشرعي الاسلامي بتنويعاته المختلفة متزامناً، في أيامنا هذه، مع سفور وكشف مناطق متفاوتة من الأجساد يطول مسلمات ومسيحيات معاً.

¹. ستيلمان، تاريخ الأزياء العربية، مذكور سابقاً، ص220.

². المرجع نفسه، ص221.

هذا التنوع في أشكال الألبسة، بالإضافة الى التفتن في إظهار تقاسيم الجسد والتبرج، زادت من استهلاك الأقمشة وأدوات الزينة بما يرضي الثقافة الاستهلاكية، وبما لا يرضي التشريع الديني لانتفاء الوظيفة التي أعطاها للباس، ما دفع بالقيمين على شؤون الالتزام الديني إلى إلقاء المواعظ ونشر الاعلانات¹ التي تعبر عن البعد عما يرتضيه الشرع في مسألة لباس المرأة، من ناحية؛ وعن وجوب طمس كل معالم الجسد التي تخالف توجهه، من ناحية ثانية.

موقع اللباس في الثقافة الشعبية

هنا يمكن التساؤل: إذا كان من مستلزمات الثقافة الشعبية إحياء التراث وترسيخه في الذاكرة الشعبية، كيف يمكن الحديث عن متغيرات اللباس وثوابته دون التأكيد على أهمية الثقافة وتأثيرها في توجه اللباس وفي شكله وفي ما يرمز إليه. ففي زمن رسوخ الثقافة العربية الاسلامية كانت المثال الذي على بقية الثقافات أن تقتدي بها، وإن كانت هذه الثقافات تستوي في الغالب الأعم على العنصر الديني. إلا أن التوجه المجتمعي الجامع كان الدافع الأساسي للعمل على الاندماج الثقافي في ما خصّ اللباس.

¹ . ظهرت اعلانات في مدينة طرابلس، لبنان، تحاكي الاعلانات الحديثة نشرتها إحدى المنظمات الاسلامية في المدينة فيها رسومات إناث يرتدين الزي الاسلامي العصري، وبأوضاع أنثوية بارزة. ويقول الاعلان بالخط العريض لتسهل قراءته، هذا ليس بحجاب. ويدعو إلى الالتزام باللباس الاسلامي كما يحدده الشرع.

وفي حال التحول انتقل موقع الغلبة إلى الثقافة الوافدة، فأثرت في التوجه الثقافي العام بحيث صارت الثقافة الأصلية متأثرة بعد أن كانت مؤثرة. وتحول المثال إلى موقع مغاير لم يؤثر في غير المسلمين، على الأقل في شكل اللباس وعناصره فحسب؛ بل وصل التأثير إلى المسلمين، ذكوراً وإناثاً، فاعتمدها إما بالكامل، أو بأشكال هجينة لا هي بالأصيلة ولا الحديثة؛ أو رفضوها بالكامل، وعادوا بالأزياء إلى مصادرها الأولية، وإن كان يجمعهم مع معتمدي الأزياء الهجينة الامتثال إلى ما يقره الشرع وإظهار إرادة التعبير عن الهوية. وإذا كان على الثقافة الشعبية أن تعمل على بناء متاحف للأزياء العربية باعتبارها فولكلوراً، فكيف يمكن القيام بهذه الخطوة، وهذه الأزياء في قسم كبير منها لا تزال متداولة في حياتنا اليومية، وبمفعول سلفي أعاد إحياء النقاب والبرقع إلى جانب الحجاب، اجتهاداً وتوغلاً في تلبية الواجب الشرعي؟ وهل الزي الاسلامي، والحجاب منه بوجه خاص، استمر ولا يزال مستمراً لتلبية لفرض شرعي؟ أم تجاوز ويتجاوز ذلك إلى تلبية حاجة ثقافية، ومنها على الخصوص الحاجة السياسية، في عالم تتخبط فيه القضايا الحضارية والسياسية والدينية وتوجهات المصالح؟ وبالتالي:

كيف يمكن جعل اللباس حاجة مجتمعية وعنصراً ثقافياً متنووعاً في إطار الوحدة، داخلياً وخارجياً، وبعيداً عن الوجهة الايديولوجية؟

هنا، يفعل المجتمع فعله، دون قسر أو أملاء شمولي. والبنية المجتمعية في سيرورتها الانسانية توائم المختلف وترسخ

المؤتلف، وتعمل على استيعاب الكل في إطار الكل من خلال
الممارسة العملية في الحياة اليومية من المحلي إلى الوطني،
وصولاً إلى الانساني.

الفصل التاسع عالم المسنين من الخارج إلى الداخل

العالم، بكل تأكيد، يتجه نحو الشيخوخة بخطى متسارعة. هذا ما أكدته الأمم المتحدة في مناسبات مختلفة، ومن منابر متعددة تابعة لها. وإذا كانت هذه المسألة تحظى، اليوم، باهتمامات هذه المنظمة الدولية، فإنها تحظى أيضاً، باهتمامات الدول المتقدمة والنامية على السواء، وإن كانت الأسباب مختلفة. وإذا كان العالم يشيخ، كما الفرد منا، فإن شيخوخة الفرد حتمية لا محالة، ولا خلاص منها، ولا بد من الموت في النهاية، مهما ابتكرت الانسانية من وسائل لتمديد فترة الحياة للإنسان الفرد، أو إطالة عمره. أما شيخوخة المجتمعات البشرية، فهي مسألة تطول الانسانية جمعاء، ويمكن أن توصل بها إلى الاضمحلال، فالموت. من هذا المنطلق، يظهر التشجيع على التناسل، في غايته الانسانية، مماثلاً، وإن بالتضاد، للحد منه، وللتشجيع على هذا الحد، ولو وصل المخالف إلى التعرض للعقاب.

التوازن المفقود

في هذا المنحى، تظهر المجتمعات البشرية في موقع التحكم، ولو نظرياً، في أعداد السكان في العالم، زيادة أو نقصاناً، بما يؤمّن استمرارية الحياة الانسانية، ومقدرة المنتجين على إعالة المستهلكين، إن كانوا ممن لم يدخلوا، بعد، حلقة الانتاج، و/أو ممن خرجوا منها، بحكم التقدم في السن، والاحالة على التقاعد. ذلك أن الغاية، في الزيادة والنقصان، الحفاظ على التوازن البشري في علاقته مع المحيط، وفيه، وفي خدمة رفاهية الانسان وبجربوحته، في عالم يتجه، في الوقت نفسه، إما إلى انفجارات سكانية تهدد اجزاء كبيرة من العالم بالجماعة، أو إلى اضمحلال أعداد في مجتمعات مغايرة لا تصل فيها خصوبة السكان إلى الحد المأمول للمحافظة على هذا التوازن.

وإذا كانت منابر الامم المتحدة، بمنظوماتها المتعددة، تحذّر سابقاً من الانفجار العالمي للسكان، بسبب عدم التناسب بين موارد البشر والأفواه المفتوحة، متبينة بذلك ما بشرّ به مالتوس في القرن الثامن عشر، ومدعمة بقانون الطفل الواحد للأسرة الواحدة الذي أقرته الحكومة الصينية؛ كانت بعض الدول تدفع المكافآت لزيادة أفراد الأسرة؛ وأهم ما ظهر في ذلك، إعلان ملك الدانمارك بأنه سيكون عراب الطفل العاشر لأي أسرة دانماركية. أسوق هذا الكلام للتدليل على أهمية إعادة التوازن في أي مجتمع، إن كان في الزيادة أو النقصان.

تنبّهت الأمم المتحدة إلى هذا التحول الديموغرافي العالمي، عندما أظهرت إحصاءاتها أن العمر المتوقع للإنسان ارتفع بين 1950 و 2010 من 64 عاماً إلى 68، ومن المتوقع أن يزيد، على أساس الإحصاءات نفسها، ليصل إلى 81 عاماً في العام 2050.

وحسب هذه الإحصاءات، ثمة الآن ما يزيد عن 700 مليون نسمة، تتخطى أعمارهم الستين سنة. وبحلول العام 2050، سيصل هذا العدد إلى المليارين. وهذا يعني، أن 20% من سكان العالم ستبلغ أعمارهم ستين سنة، وما فوق، بحلول العام 2050. وهذه النسبة تشكل عدداً سيزيد عن عدد الأطفال في العالم، لأول مرة في التاريخ، بحلول العام 2050¹. وهذه الزيادة ستكون أكبر وأسرع في بلدان العالم النامي، وخصوصاً آسيا التي ستضم أكبر عدد من كبار السن في العالم، وكذلك أفريقيا²، لاعتبارات متعلقة بالزيادة السكانية المتسارعة في هاتين القارتين، من جهة؛ وبزيادة العمر المتوقع فيهما، بسبب تقدم الطب والاهتمام بالصحة، من جهة ثانية.

هذا الاستشراف المستقبلي المبني على الدراسات الديموغرافية، يفرض على الأمم المتحدة ودول العالم، ومجتمعاتها... أيضاً، تقديم المزيد من الاهتمام، دراسة وتخطيطاً وتنفيذاً، لمواجهة ما يمكن ان ينشأ عن هذا العدد المتزايد من كبار

¹. أنظر في هذا الخصوص، حول احتفالات الأمم المتحدة ومناسباتها:

[www. Un.org/ar/...olderpersons day/backrond.shtml](http://www.Un.org/ar/...olderpersons day/backrond.shtml)

². المصدر نفسه.

السن، إن كان على صعيد الاستهلاك، وتقديم العناية الصحية اللازمة، والوسائل الترفيهية لهؤلاء؛ أو كان على صعيد غرس الشعور في نفوسهم، بتمضية ما تبقى لهم من الأيام، بالاطمئنان والاستقرار اللازمين للعيش الكريم.

وإذا كان هذا الاهتمام، من جوانبه كافة، يرتب على الدول والمجتمعات أعباء لا بد أن يتحملها المنتجون فيها؛ فإن هؤلاء يتناقصون نسبياً، إما بسبب تزايد عدد المواليد الذين لم يدخلوا حلقة الانتاج بعد، أو تزايد الذين خرجوا من هذه الحلقة بسبب تقدمهم في السن، وبسبب إطالة العمر المتوقع لهم. وهذا كله أيضاً، يرتب أعباء إضافية على المنتجين المتناقصين نسبياً في امكنة أخرى من العالم، وإن كانوا ينتظرون دفعات جديدة من الذين يدخلون حلقة الانتاج بتوسع النافذة الديموغرافية فيها، إذا حسن استثمارها.

هذه الوجهة الديموغرافية العالمية دفعت بالمهتمين، في شتى أنحاء العالم، إلى أن يعملوا، بتوجيه من الأمم المتحدة، ومن حكوماتهم، ومن المنظمات الدولية غير الحكومية، على إشراك المتقدمين في السن في عملية الانتاج، كما في عملية الاستهلاك. وهذا يستدعي وضع الخطط والبرامج، للافادة من خبرات هؤلاء، ومن تجاربهم في شتى الحقول. وقد بدأت تظهر، في هذا الاطار، نتائج سياسات عديدة تتعلق بالشأن الاجتماعي، والنظم الصحية. كما بدأت تظهر خطط وسياسات اجتماعية تعنى في شكل مباشر بالشيخوخة، تشمل إدخال

تعديلات على قوانين البناء وأماكن الرعاية والأعمال المهنية¹.

وإذا كان هذا التوجه الجديد يعطي دوراً مستحدثاً للمسنين، فإن هذا الدور يفيد، أكثر ما يمكن، في مجال الأسرة نفسها، وفي قطاعات متعددة في المجتمع. وهذا ما يؤمن انخراط المسن في عملية الإنتاج، وفي تحقيق استقلاله الذاتي. فيستبدل، بذلك، شيخوخته الاتكالية المنتظرة، بقلق ورعب خفي، للموت، بشيخوخة فاعلة تهدف إلى تيسير الحياة في منزل تتوفر فيه شتى الاحتياجات التي تتطلبها الشيخوخة، من ناحية؛ وما يلبي العودة إلى كنف الأسرة التي تكفل تقديم أرقى أنواع الرعاية للمسن، في حال تقديم الدعم المادي لها، مع التدريب العملي والعلمي؛ من ناحية أخرى. والتدريب المقصود هنا، هو التعرف على كيفية التعامل مع المسن، وخصوصاً في المرحلة الرابعة، باعتباره صاحب احتياجات خاصة، إن كان على صعيد التكيف مع الواقع الذي يعيشه، أو على صعيد تلبية حاجاته الجسدية والنفسية في حالات المرض أو الصحة.

محطات من الاهتمام الدولي

بدأ الاهتمام الدولي بكبار السن، بوضع خطة عمل فيينا الدولية للشيخوخة التي اعتمدت في الجمعية العالمية للشيخوخة في العام 1982. وبدأ الاهتمام الفعلي بالحاجات الأساسية لكبار

¹. المصدر نفسه.

السن، بعد اعتماد مبادئ الأمم المتحدة المتعلقة بكبار السن في العام 1991، والاعلان العالمي بشأن الشيخوخة، والأهداف العالمية في مجال الشيخوخة في العام 1992.

وجدت خطة عمل مدريد الدولية للشيخوخة وإعلانها السياسي في العام 2002 المعتمدان من الجمعية العالمية الثانية للشيخوخة، التوافق السياسي للآراء حول وضع جدول أعمال معني بالشيخوخة "يركز على التنمية والتعاون الدولي وتقديم المساعدة في هذا المجال"¹. وقد أيدت الجمعية العامة ذلك، بموجب القرار 167/57.

اعتبر الباحثون في مجال الشيخوخة، أن خطة مدريد الدولية الثانية كانت المفصل الاساسي في توجيه وصوغ السياسات والبرامج المعنية بكبار السن، على المستوى الاقليمي والوطني. كما شكلت الاطار الدولي للحوار، حول حقوق المسنين واحتياجاتهم، وتحديد المجالات التي تثير اهتماماتهم. وكان من أهم ما أقرّ به الموقعون على الاعلان السياسي لخطة عمل مدريد الدولية، تعزيز وحماية حقوق الانسان، والدعوة إلى القضاء على التمييز، والاهمال، وإساءة المعاملة، والعنف على أساس السن. وتضمنت خطة العمل توجيهات هامة تتعلق بالحق في العمل، والحق في الصحة، والمشاركة والمساواة في الفرص في جميع مراحل الحياة، بالإضافة إلى المشاركة في عمليات صنع القرار، على جميع المستويات².

1. المصدر نفسه، احتفالات الأمم المتحدة ومناسباتها.. ص3

2. للمزيد من التفصيل حول قضايا المسنين التي وضعتها الخطة واعتبرتها أولويات،

المصدر نفسه، ص4

الاهتمام وسبل التدخل

إذا كانت خطط العمل تستوجب التنفيذ، فلا بد من وضع السياسات المقابلة التي تبغي السيطرة، قدر الامكان، على الوضع الديموغرافي في العالم. والسياسات الديموغرافية، هنا، هي من المهام الأساسية للأمم المتحدة.

وجدت الأمم المتحدة نفسها، أمام توجيهين اثنين يبدوان في الظاهر متناقضين، ولكنهما يصبان في نتيجة واحدة. ولكن هذه النتيجة الواحدة تستوجب معالجة الأسباب المختلفة بطريقة ثنائية التوجه. تزايد عدد المسنين في البلدان المتقدمة، مع انخفاض في نسب المواليد والمنتجين؛ وتزايد عدد المسنين، مع تزايد عدد المواليد في بلدان الجنوب، مع ثبات، أو تناقص، نسب المنتجين بالمقابل. وفي الحالتين، تزايد الأعباء في كل بلدان العالم، نتيجة تزايد أعداد المسنين فيها، تحت أنظار دولها، والمهتمين بشؤون المسنين فيها، وتحت أنظار الأمم المتحدة أيضاً.

ماذا على الأمم المتحدة أن تخطط، وأن تفعل، في مواجهة مسألة توجه أكثر بلدان العالم تقدماً، نحو الشيخوخة بسرعة قياسية؛ وهي مسألة لا تعطيها مجتمعات هذه الدول الأهمية اللازمة، باعتبارها مسألة قابعة على هامش الحياة المجتمعية لهذه الدول، وأبرز تجلياتها تظهر في تأخير سن الزواج، والتقليل من عدد المواليد، وتجاوز مقتضيات العائلة التقليدية، وانتشار المساكنة بدون رابط ديني أو مدني، وإباحة العلاقات المثلية وتشريعها. وهذا كله يعني أن المجتمعات المعنية

في مكان، ودولها والمهتمين بشؤون ديموغرافياتها، وكذلك الأمم المتحدة، في مكان آخر.

بالمقابل، تجد الأمم المتحدة نفسها، أمام ظاهرة مغايرة في دول الجنوب التي تعاني من انفجار سكاني، تعجز دولها عن التخفيف من حدته، إن كان بإيعاز من الأمم المتحدة، وبدعم منها، أو تنفيذاً لسياسات الحد من التزايد السكاني، تضعها هذه الدول، وتفشل في الوصول إلى النتائج المرجوة. وذلك أيضاً، لوجود هذه الدول بسياساتها السكانية وبالإيعازات والدعم المقدم إليها من الأمم المتحدة، والحكومات، والمنظمات الدولية غير الحكومية، في مكان، ومجتمعات هذه الدول، في مكان آخر. خصوبة سكانية من تحت، تنتجها ظروف الحياة المجتمعية التقليدية، وإطالة أعمار من فوق، تؤمنها الوسائل الطبية الحديثة، والاقبال على ما يطيل أعمار المسنين فيها، من خلال الاهتمام بمعالجة الأمراض، وطرق الوقاية.

هذا المسار الديموغرافي في العالم، يُظهر لنا المشهد على صورة شيخوخة سكانية، وزيادة في أعمار الناس، وكأنه الهرم المقلوب؛ وفتوة سكانية، مع زيادة في أعمار الناس. فيتحول الهرم في بلدان الجنوب إلى ما يشبه المربع، أو المستطيل، أو شبه المنحرف. وهذا أيضاً، ما أكدته تقرير مشترك صدر عن الأمم المتحدة، ومؤسسة "هيلب إيدج انترناشيونال"، حول التعداد السكاني الكبير من الشباب، في العديد من الدول النامية التي ستواجه تحدياً خطيراً، بسبب عدم وضع سياسات، وممارسات، تكفل دعم المسنين لديها، أو تهيئة الاستعداد الكافي لمواجهة عدد

المسنين عام 2050¹. بالإضافة طبعاً إلى المشاكل الأخرى التي تعاني منها، باعتبارها بلداناً نامية.

يمكن تلخيص هذا المسار وإظهار تداعياته بمنظار الأمم المتحدة والدول المتقدمة بما يلي:

- شيخوخة تهدد البلدان المتقدمة بالاضمحلال السكاني، وبالتالي، اضمحلال التأثير الثقافي والسياسي والاقتصادي والاجتماعي، في العالم، على المدى البعيد؛
- زيادة مضطربة في سكان بلدان الجنوب، والبلدان النامية منها على وجه الخصوص، ما ينعكس اختلاطاً في أوراق اللعبة العالمية، يعيد رسم الحدود والسياسات ومناطق النفوذ في العالم، باعتبار أن العامل الديموغرافي هو من المحددات الرئيسية في رسم سياسات النفوذ في العالم.

من هنا، كانت الصرخات المدوية لصندوق الامم المتحدة للسكان، ومنظمة الصحة العالمية، بالإضافة إلى منظمات دولية غير حكومية، تطالب بإيلاء موضوع المسنين الأهمية اللازمة، لأن ثمة الكثير، من الدول، بحاجة إلى اعتماد برامج تكفل حياة لائقة للمسنين، مثل نظام التقاعد لتأمين الاستقلال الاقتصادي، والتخفيف من حدة البطالة في أوساط المسنين. وقد أكد تقرير مؤسسة هيلب ايدج العالمية على أهمية الافادة من خبرات كبار السن، والدعوة إلى عدم

¹ . أنظر، الأمم المتحدة تدعو لاتخاذ خطوات لمواجهة زيادة عدد المسنين في العالم، في:

التمييز، حسب العمر. وقد ذكر تقرير للامم المتحدة، عن أزمة علاقة في الهند مع المسنين الذين وصلوا في تعدادهم إلى مئة مليون، في مجتمع يبلغ فيه عدد من هم دون الثلاثين ثلثي عدد السكان¹، وتشغل البطالة فيه حيزاً واسعاً.

أما في بوليفيا، فالوضع مختلف، إذ تهتم السلطات بتأمين الحد الأدنى من معاشات التقاعد للمسنين، في الوقت الذي تستفيد منهم في عمليات الاغاثة (الكتائب البيضاء)، بسبب تعرض هذه البلاد للفيضانات المتكررة والانهارات، ما يستدعي تيسير الحصول على المساعدات الانسانية².

وذكر تقرير صندوق الامم المتحدة للسكان، أن ثمة شخصين من بين كل ثلاثة أشخاص في سن الستين، أو أكثر، في البلدان النامية، والبلدان ذات الاقتصادات الناشئة. وبحلول العام 2050، سيرتفع هذا الرقم إلى قرابة أربعة أشخاص من بين كل خمسة. ويعتبر التقرير أن سرعة شيخوخة السكان وإطالة العمر تعتبر من أعظم التحولات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية في هذا العصر؛ ما يعني ضرورة وضع تصوّر جديد يجعل الشيخوخة تتسجم مع النمو الاقتصادي والاجتماعي، لكل بلد على حدة، وبما يتلاءم مع مخططات الأمم المتحدة، على المدى البعيد، من خلال حماية

1 . المصدر نفسه.

2 . المصدر نفسه.

المسننين، ودمجهم في المجتمع، وتأمين الوسائل اللازمة لهم، على كل المستويات¹.

شدّد التقرير على خطورة تداعيات الزيادة المضطربة لعدد المسنين في العالم، وحذّر من عواقبها السيئة على البلدان غير المستعدة لمواجهتها. والتقرير، هنا، يغمز من قناة البلدان النامية والمكتظة بالسكان؛ لأن مشاكل هذه البلدان الاقتصادية والاجتماعية والسياسية، تجعلها بمنأى عما يمكن أن يصاحب زيادة أعداد المسنين من مشاكل؛ وهم الذين ينبغي عليهم، حسب توجهات الأمم المتحدة، أن يشيخوا بكرامة في ظل الشعور بالأمن، وأن يمارسوا حقوقهم الانسانية، وحياتهم الأساسية. ويشير التقرير إلى بلدان كثيرة احرزت تقدماً مهماً في اعتماد سياسات، وخطط، وقوانين جديدة، في مجال الشيخوخة².

ونظراً لأهمية هذه الظاهرة على المستوى العالمي، أصدرت الأمم المتحدة القرار 106/45 في العام 1990 الذي يقضي بإعلان الأول من تشرين الأول، اليوم العالمي لكبار السن، انطلاقاً من مقولة هامة تعتبر أن كبار السن يمكن أن يعملوا على تقديم اسهامات عدة للمجتمع، من خلال العمل

¹ . أنظر في هذا الخصوص، عدد المسنين سيفوق عدد الأطفال في العالم سنة

2050 hespress.com/sciences-nature/63603.html

² . المصدر نفسه.

التطوعي، ونقل الخبرات والمعرفة للأجيال الأخرى، قياساً على ممارساتهم وتجاربهم التي اكتسبوها في الحياة¹.

إستناداً إلى هذا اليوم العالمي، بدأت منظمة الصحة العالمية تكثف جهودها في معالجة مسألة الشيخ في ثلاثة مجالات أساسية:

- الوقاية من الأمراض المزمنة؛
- الاستفادة من خدمات الرعاية الصحية الأولية المناسبة للمسنين؛
- تهيئة بيئات ملائمة للمسنين.

كما توجهت المنظمة إلى بلدان العالم بمبادئ أساسية، قدمت من خلالها إمكانية فهم كاف للبرامج التي يمكن تنفيذها، لتحسين المدن، ومرافق الرعاية الصحية، لتتناسب مع اوضاع المسنين، واحتياجاتهم. كما بدأت بدعم كل أنواع التداول بين الدول، من أجل وضع البرامج لتقديم أفضل الرعاية للمسنين.

وقد لحظت المنظمة العالمية للصحة نوعية الأعمال التي يمكن للمسنين القيام بها، إن كان لقاء بدل مادي، أو تطوعاً، ليزداد عندهم الاحساس بأنهم لا يزالون في مساس الحاجة إليهم، منها²:

¹. أنظر في هذا الخصوص،

- www.un.org/arabic/events/olderpersons/2006/backround.asp

². أنظر نشاطات منظمة الصحة العالمية بمناسبة اليوم الدولي للمسنين،
- www.who.int/features/qa/72/ar/ind.html

- الاعتناء بأفراد الأسرة في حال غياب الأبوين؛
- أنشطة ما بعد التقاعد في المنظمات والرابطات والأندية والجمعيات؛
- نقل الخبرات إلى الشباب وتعزيز قدراتهم، وتمكينهم من مواجهة أعباء الحياة؛
- الاعتناء بالأحفاد والأقارب وأصدقائهم.

هذه الوظأة التي بدأ العالم يحس بثقلها، منظمات دولية وحكومات، ومنظمات غير حكومية، دفعته إلى وضع الخطط والاستراتيجيات لمواجهة أعبائها وتداعياتها. ودفعت، في الوقت نفسه، وعلى سبيل المثال، وزير المالية الياباني، إلى الطلب من مواطنيه المسنين، في التعجل بالموت لترك موارد الدولة للصغار والشباب، نظراً للخلال الديموغرافي الذي تعاني منه البلاد، من خلال النقص المتزايد في نسبة المواليد، والزيادة المضطردة في أعداد المسنين¹.

إلا أن هذه الوظأة الجديدة على العالم، دفعت أحد الاقتصاديين الفرنسيين الأب بيار فيلاس إلى التفكير في كيفية إبقاء المسنين في قلب المجتمع، وفي كيفية إشغال أوقاتهم بما يفيدهم، كطاقات لا يزال المجتمع بحاجة إليها، فأبدع جامعة العمر الثالث في تولوز في فرنسا، ووضع لها، بمساعدة

¹ . كتب صلاح أحمد تقريراً بعنوان " سعياً إلى إنقاذ البلاد من تركيبها السكانية المختلفة"، يبين فيه أن وزير المالية الياباني تورو آسو يطالب المسنين في بلاده بتعجيل الموت. أنظر في هذا الخصوص،

اختصاصيين، برامج ونشاطات تتلاءم مع أوضاع كبار السن¹. وانتشرت بعد ذلك في أماكن متعددة من العالم.

حال العرب والمسنين

لم يكن العالم العربي بمنأى عن تداعيات التسيخ في العالم، أو عن الهموم التي ترافق تزايد عددهم. فقد شكلت الحقبة التي أعقبت مرحلة النافذة الديموغرافية² تحدياً للحكومة المصرية تمثل في كيفية مواجهة تزايد المسنين، وبالتالي تزايد أعباء الاعالة والرعاية الاجتماعية. وهذا ما يؤثر سلباً على النمو الاقتصادي، ويترافق مع أعداد متزايدة من المستهلكين الذين لم يدخلوا مرحلة الانتاج، بعد، مع تزايد نسبة البطالة بين من هم في هذه المرحلة. بالإضافة إلى ذلك، أظهرت الوقائع أن الاقتصاد المصري ليس مهياً للتعامل مع المسنين، حسب مقتضيات التوجه العالمي. فمعاشات التقاعد متدنية، والضمانات الصحية شبه معدومة. وما

¹. أنظر للتفصيل، حول إنشاء هذه الجامعة، ولسفتها،

- Valois Robichaud, l' université du troisième
âge, <http://id.erudi.org/iderudit/900612ar>:

². حول مصطلح النافذة الديموغرافية التي تعني وصول أكبر نسبة من السكان إلى مرحلة الانتاج مقابل بقية السكان، أنظر،

- شوقي عطيه، السكان في لبنان، من الواقع السياسي إلى التغير الاجتماعي والاقتصادي، دار نلسن، 2014، بيروت، ص 29-31.

يحصل عليه المسنون، أو ورثتهم، لا يكفي لسد الاحتياجات الأساسية، طبقاً لخط الفقر¹.

أما في السعودية، فالوضع يتجه إلى تعزيز دور الرعاية للمسنين الذين أعجزتهم الشيخوخة عن العمل، وعن القيام بإشباع حاجاتهم الأساسية، أو الذين أصيبوا بعجز بدني أو عقلي، وتجاوزوا الستين من العمر. والشرط الأساسي لقبولهم في دور الرعاية، عدم وجود أقارب يمكن أن يعتنوا بتلك الفئات.

وإذا كان الاهتمام بالمسنين مسألة هامة في النظام الاجتماعي السعودي يقوم على رعاية من لا عوائل لهم، فإنه ترك بقية الرعاية إلى أبناء وأحفاد المسنين، وأقاربهم، تنفيذاً لوصايا دينية وأخلاقية تعتبر البر بالوالدين من أسس الدين، ومن مقومات الأخلاق الحميدة؛ واستناداً إلى التماسك المقيم في روابط الأسرة السعودية التي لا تزال ترى أن رعاية المسن مسألة بديهية، والاهتمام به وطاعته، من أهم واجباتها الاجتماعية والأخلاقية والدينية².

في البحرين، وفي الاتجاه نفسه، يعمل المهتمون على تعزيز قدرات ومهارات العاملين في مجال خدمة كبار السن، متجاوزين بذلك إنشاء دور الرعاية، إلى التخصص في إدارتها،

¹. أنظر في هذا الخصوص،

- www.egipte.unfpa.org/.../population_AgeingAR.aspx

². أنظر في هذا الخصوص،

- منصور البنعلي، مسنون في عالم النسيان،

في: www.forum.stop55.com/276518.html

وفي العناية بالمسنين، وتنظم دورات تأهيلية للعاملين فيها، كانت آخرها دورة "جليس المسن"¹ التي نظمتها إدارة الرعاية الاجتماعية في وزارة التنمية الاجتماعية بين 9 و13 حزيران 2013.

وَضَعَ باقي العرب مسألة المسنين في صلب اهتماماتهم، ولكن بما يمكن أن يبسرّ الحال، انطلاقاً مما هو مترسخ في الذهنية العربية، في كل ما يتعلق باحترام كبير السن، وتقديم الرعاية له في كنف الأسرة. ولكن مع التغيرات الحاصلة التي فرضها العصر، وتجليات العولمة، كان لا بد من مرافقة هذه التغيرات، والتكيف معها، من إنشاء دُور الرعاية، وتقديم ما يمكن من احتياجات للمسنين.

فبالإضافة إلى السعودية والبحرين، أنشأت الجزائر نحو 40 مؤسسة لرعاية المسنين. كما وضعت القوانين التي تجرّم الأشخاص الذين يحيلون والديهم إلى دُور الرعاية، ما لم يخصصوا 150 دولاراً شهرياً لرعايتهم؛ وإلا تعرّضوا للحبس بين 6 أشهر و18 شهراً، وغرامة مالية من 260 إلى 2600 دولار.

وفي مصر التي لا تزال مقصرة في تقديم الحد الأدنى من الدعم للمسنين، مادياً وصحياً، فإن جميع دور المسنين فيها تابعة لجمعيات أهلية، لتأمين عنصر الرقابة على حسن سير العمل فيها. ولا يُسمح بإنشاء دور منفردة لا تتبع جمعية معتبرة في عملها التنموي. ويقوم نحو عشرة آلاف مسن في نحو 130 داراً

¹. أنظر حول هذه المسألة،

- وكالة أنباء البحرين، 10/6/2013.

لرعاية. وإذا قارنا هذه العدد بتسعين مليوناً من المصريين، نجد إلى أي مدى لا تزال هذه العناية مقصرة، علماً أن الدولة لا تدعم إلا 36 من هذه الدور فقط¹.

أما في الأردن، فلا يوجد إلا 11 داراً لرعاية المسنين، منها 6 دور تابعة لجمعيات أهلية، والباقية للقطاع الخاص، وتقدم خدماتها للفقراء من كبار السن الذين لا عائل لهم، والعجزة الذين لا يقدرّون على الإيفاء باحتياجاتهم الخاصة، وأهاليهم لا يستطيعون إيفاءها لهم، ما يعني تقديم بدلات مادية لقاء تأمين هذه الاحتياجات².

ومن المهم التأكيد، أن مؤسسات رعاية المسنين، غير المتناسبة مع عدد السكان في مصر، أو مع عدد كبار السن فيها، قد قلل شيئاً منه تخصيص "إذاعة الكبار" المنشأة منذ العام 2000، والموجهة خصيصاً لكبار السن. وهي أول إذاعة في مصر، والعالم العربي، تهتم بقضايا المسنين، واحتياجاتهم، وتقدم لهم الخدمة والرعاية اللازمين، اجتماعياً وصحياً وثقافياً ودينياً. وذلك بتغطية إعلامية لأنشطتهم، وتنظيم قوافل طبية دورية تشمل جميع التخصصات، وإعداد رحلات داخل القاهرة وخارجها، بالإضافة إلى تقديم برامج متنوعة مخصصة لكبار السن فقط، يقدمها إعلاميون محترفون، تتناول شتى الموضوعات التي تهتم

¹. أنظر في هذا الخصوص،

- واقع المسنين في العالم العربي، في:

www.mbc.net/ar/programs/mbc-news/today.folder/articles

². المصدر نفسه.

المسنين. ومجمل أعمال الاذاعة تهدف إلى التأكيد على أن الحاجة إلى المسنين تبقى دائمة، للافادة من خبراتهم، ومن تجاربهم في الحياة، بالاضافة إلى محاولة تغيير الفكرة السائدة، بأن صلاحية المسن انتهت في العمل والانتاج، بفكرة حديثة يمكن أن تجعل من هذه المرحلة ذات سمات خاصة، يمكن أن تتميز بطريقة جديدة من الاستمتاع بالحياة، ما كانت متوفرة في أزمنة سابقة¹.

لقد استند نشاط هذه الاذاعة، كما نشاطات مؤسسات رعائية أخرى، على دراسات ميدانية تبين آراء المسنين في الخدمات المقدمة لهم، وتحديد احتياجاتهم، والأولوية في الحاجة إلى إشباعها، ونظرتهم إلى المستقبل، وما يمكن أن يخفف من وطأة الانتظار الذي يخيفهم، كلما اقتربوا من مرحلة العجز والموت.

من أهم هذه الدراسات، ما قدمته سهير كامل في تحليلها لآراء عينة من كبار السن في القاهرة، وأظهرت من خلالها أن الأولوية التي يرونها في إمكانية تلبية احتياجاتهم الأساسية كانت على الشكل التالي:

- الحاجة إلى المساندة الاجتماعية 17%،
- الحاجة إلى الشعور بالسعادة 15%،
- الحاجة إلى الحب والعطف 13%،

¹ . للمزيد من التفصيل حول نشاط هذه الاذاعة ونظرتها إلى الكبار، أنظر أول إذاعة للمسنين في العالم العربي، في:

- الحاجة إلى الأمن 13%،
- الحاجة إلى التراحم والتواد 9%،
- الحاجة إلى التقبل والفهم 9%. بالإضافة إلى حاجات اخرى أقل أهمية، منها: الحاجة إلى العدوان، الحاجة إلى السلطة الخارجية، والحاجة إلى الاستقلال.

كما ترى هذه الدراسة، وكثير غيرها، أن المجال الأساسي، والوحيد، الذي يمكن أن يشبع هذه الاحتياجات، هو مجال الأقرباء بشكل عام، والأسرة بشكل خاص. وقد أظهرت هذه الدراسات أن المسن ذا الانتماء الأسري الضعيف، أو من لا انتماء أسرياً له، هو الأكثر تعرضاً للوحدة وللخوف والمرض. وهم في هذه الحالة ذوو نسب وفيات متزايدة¹.

حال المسنين في لبنان

إن أولى الاهتمامات التي تنبئ بالاهتمام بالمسنين في لبنان هي معرفة نسبتهم إلى السكان، من ناحية؛ ومعرفة أحوالهم في الواقع وكيفية التعامل معهم، وتوزيعهم على دور الرعاية، أو مناقشة أحوالهم وهم في كنف عائلاتهم، من ناحية ثانية.

¹ . أنظر للتفصيل حول هذه الدراسة وغيرها،

- محمد جرادات، الدعم الاجتماعي للمسنين، في:

www.acofps.com/vp/showpost.php?p=83267&postecount=1.

لقد أظهرت إحدى الدراسات¹ التي أنجزتها مسؤولة في وزارة الشؤون الاجتماعية أن نسبة المعمرين في لبنان من 65 سنة وما فوق، ارتفعت من 5.4% في العام 1980 إلى 7.5% في العام 2004، وستستقر حتى العام 2020. إلا أن هذه المعطيات أظهرت نوعاً من التفاؤل بالمقارنة مع معطيات وزارتي الشؤون الاجتماعية والصحة العامة التي وصلت إلى 13% في العام 2013، وإن كان ثمة فرق في النسبة بين من هم فوق الستين، أو من هم بعمر 65 وما فوق، كما سيأتي لاحقاً.

تشير المعطيات المتوفرة، نظرياً وعملياً، أن لبنان دخل مرحلة الاهتمام بالمسنين، بما يتخطى اهتمامات دور الرعاية، وأحوال المسنين فيها. وقد أكد المسؤولون في وزارة الشؤون الاجتماعية، أن ثمة الكثير من الشكاوى من بيوت المسنين. فهي لا تطبق أدنى المعايير، بالإضافة إلى تعرض المسنين، في الكثير منها، للاهانة. وأكد الوزير أن خطة الوزارة تقضي بوضع المعايير، لتطوير نوعية الخدمات داخل مؤسسات الرعاية، والتدريب المستمر حول كيفية التعامل مع المسن، ووضع القوانين المتعلقة بشؤون المسنين وكيفية تطبيقها، بالإضافة إلى المشاركة بأي نشاط يتناول شؤون الكبار في السن. ومن أجل ذلك، أنشئ مكتب الهيئة الوطنية لرعاية شؤون المسنين الذي يشارك في عضويته، ونشاطاته، مسؤولون من الوزارات المهمة بشؤون المسنين.

¹ . ماريان الخياط الصبوري، صحة الأسرة العربية والسكان، الجامعة العربية، المجلد الأول، العدد الثاني، 2008، القاهرة، ص91.

وأكد وزير الشؤون الاجتماعية على أهمية وضع المعايير وتطبيقها، معتبراً أن أي عقود ستنتشأ لاحقاً، لا توقع ولا تتقدّم، إلا بعد التعهد بتطبيق المعايير. ومن أجل ذلك " جرى استكمال الكادر الإداري من الموظفين والمحققين والمحققات والمساعدين الاجتماعيين الذين من واجبهم مراقبة عمل هذه المؤسسات"¹. وتدفع الوزارة 7000 ل ل سعر كلفة اليوم الواحد لقاء خدمات المسنين، بعد أن كان 4750 ل ل. وفي بداية العام 2014 وصل هذا المبلغ إلى 18500 ل ل. وتجهد الوزارة لترفعها إلى 22000 ل ل، ليصير متوازياً مع تقديرات وزارة الصحة في هذا المجال.

وتعمل وزارة الشؤون الاجتماعية في مجال خدمة المسنين، على إنشاء عدد من نوادي المسنين النهارية، في عدد من المناطق اللبنانية، لتطوير مسألة الاستقلالية والتواصل مع المجتمع. وقد تم إنشاء 7 نوادي تابعة للوزارة² حتى العام 2013.

أما بالنسبة إلى الرعاية الصحية للمسنين، فقد استندت وزارة الصحة على إحصاءات خاصة بالمسنين، وتعمل جاهدة على تأمين الرعاية الصحية لهم. فقد ظهر في لبنان، أن ثمة 50 ألف شخص فوق سن الـ 85 والعدد في ازدياد، ولا يتعدى من لهم دخل الـ 15%، و60% منهم يعتمدون على إعالات خارجية غير منتظمة، ما يعرقل عملية الاعتناء بالصحة³.

¹ . أنظر في هذا الخصوص:

www.lkdg.org/node/7451 -

² . المصدر نفسه.

³ . أنظر للتفصيل حول هذه المسألة، تحديات رعاية المسنين في عالم يشيخ، في:

إزاء هذا الواقع، برزت الحاجة إلى الرعاية الصحية الخاصة بالمسنين. وهذا ما دفع منظمة الصحة العالمية، ووزارتي الصحة والشؤون الاجتماعية، في يوم الصحة العالمي، إلى عقد لقاء لمناقشة أوضاع المسنين في لبنان، ولاستعراض إنجازات الهيئة الوطنية لرعاية شؤون المسنين. وقد ظهرت في هذا اللقاء، إحصاءات جديدة تبين موقع المسنين في الهرم السكاني اللبناني. فهم يشكلون 13% فوق الستين من العمر، وكانوا 11.3 % في 2010. ويستهلكون 35% من خدمات الاستشفاء، وبكلفة تتجاوز الـ 50% من الفاتورة الاستشفائية. وهذا يعني أن وزارة الصحة تدفع 50% من موازنتها إلى أقل من 13% من السكان. وهذا يضع الوزارة أمام تحدي خطير، يلزمها بوضع استراتيجية جديدة، وآلية دينامية قادرة على العمل، باتجاه تخفيف هذه الكلفة... وصولاً إلى تطبيق ضمان الشيخوخة¹.

يضيف وزير الشؤون الاجتماعية في هذا التقرير، أن في عهدة الوزارة، فقط، 970 مسناً، يتم الاهتمام بهم في 15 مؤسسة². أما الباقيون فهم إما في عهدة عائلاتهم، أو ينتظرون من يهتم بهم، وهم بالتأكيد أكثر من ذلك بكثير. فقد أظهرت دراسة لوزارة الشؤون الاجتماعية أن عدد المسنين في لبنان الذين تجاوزوا الـ 65 سنة في العام 2007، على سبيل المثال، بلغ حوالي 363

- www.entaalkhabar.com/m/description.php?id=6526

1 . المصدر نفسه.

2 . المصدر نفسه.

ألف مسن، أي ما يشكل 9.6% من سكان لبنان¹، وهؤلاء يعيشون في كنف عائلات ما عادت تعتبر أن المسنين يشكلون الأولوية في اهتمامات المعيلين الأسرية، وخصوصاً في الظروف الحاضرة، إلا من كان منهم منتماً إلى صناديق التقاعد والحماية الصحية.

إزداد هذا العدد في العام 2013، حسب تقارير وزارتي الصحة والشؤون الاجتماعية، ليصل إلى 13% من عدد السكان، ما يدل على توجه المجتمع اللبناني، بسكانه، نحو الشيخوخة. وهذا ما يعني، أيضاً، زيادة الأعباء، ليس على الدولة فحسب، بل أيضاً، على الأسر المعيلة. وهذه الأسر بدأت تتجه توجهاً آخر، فرضته الأعباء المعيشية الضاغطة، مع ضعف في القيم الاجتماعية والروادع الدينية، ومع زيادة الاهتمام برعاية الأطفال على رعاية المسنين. وهذا بدوره، يزيد من مشكلة رعاية المسنين، ما يدفع بعضهم إما إلى التشرد، أو اللجوء إلى دور المسنين القليلة أصلاً؛ وهو سلوك دخيل على بنية الأسرة اللبنانية التي لا تزال تحافظ على قيمة احترام الكبير، ورعايته، وإن كان بطرق بعيدة عن مبادئ التدخل الاجتماعي في مجال المسنين².

¹. أنظر في هذا الخصوص،

- وزارة الشؤون الاجتماعية، الدراسة الوطنية لأحوال المعيشية في لبنان، تقرير الأحوال المعيشية، الأسر 2007، بيروت.

². أنظر في هذا الخصوص،

- فداء المصري، دور المسنين في لبنان، واقعها ومرتهاها في عملية التنمية البشرية المستدامة، اطروحة دكتوراه في العلوم الاجتماعية، المعهد

التعامل مع المسنين

إذا كان العالم يتوجه اليوم نحو الشيخوخة، فهذه مشكلة طارئة تستوجب بذل المزيد من الجهود للاهتمام بالمسنين، وإعادة النظر في كيفية التعامل معهم، والافساح في المجال لهم لاستئناف حياتهم الانتاجية والتطوعية، ليشعروا أنهم ما زالوا قادرين على العطاء، وليسوا على الهامش. وهم بحاجة، فقط، لمن يخفف من وطأة السنين، ومن يقدر الخدمات التي قدموها إلى مجتمعهم، طيلة فترة شبابهم وكهولتهم، والتضحية في سبيل إعالة أسرهم. وهم بحاجة، أيضاً، إلى من يتفهم خوفهم المضر من المستقبل، مقتربين بخطى حثيثة من العجز أو الموت. وما يزيد من وطأة هذا الشعور، فقدان المتواصل، والمستمر، للأشخاص الذين كانوا يعتبرونهم عشاء الصبا والشباب، وخصوصاً الأقارب والأشقاء والزوجة أو الزوج¹.

من هنا كانت أهمية التدخل الاجتماعي في مجال المسنين، وفي أهمية التخصص في درس أوضاعهم واهتماماتهم واحتياجاتهم. فلم يعد كافياً إنشاء الصروح ومراكز الرعاية الاجتماعية؛ فهذا جزء من الاهتمام، يتكامل معه الجزء الأهم،

العالي للدكتوراه في الآداب والعلوم الانسانية والاجتماعية، الجامعة اللبنانية، 2009، بيروت، ص189.

¹. أنظر في هذا الخصوص:

- عاطف عطيه، التدخل الاجتماعي، المستويات، الميادين، التجارب، مختارات، 2002، بيروت، ص92

وهو توفير الاختصاصيين الاجتماعيين في مجال المسنين،
والادارة الساهرة على رعاية شؤونهم المعيشية.

من المهام الأساسية للتدخل الاجتماعي في مجال
المسنين، العمل على إقناع من هم في مجالات نشاطاتهم من
كبار السن، بأهمية العلم بالتغيير الذي طرأ، ولا يزال، على
قدراتهم العقلية، والجسدية. وهو تغيير قسري ناشئ عن العمر، لا
بدّ أن يفرض تغييراً في السلوك، واستعداداً لاعادة تنظيمه،
وتشجيعاً على إنشاء علاقات جديدة، تعوّض عليهم ما فقده بوفاة
أصدقاء قدامى، وتكيفاً مع وضعهم الجديد. كل ذلك، من أجل
الحفاظ على احترام الذات واحترام الآخرين¹.

أما في مجال الخدمات، فثمة الكثير من المهام² التي
على التدخل الاجتماعي توفيرها، منها:

- الراحة والأمان النفسي، وتلبية الاحتياجات الفردية، والجماعية،
والمجتمعية، مع الأخذ بالاعتبار قوى المسنين الخاصة؛
- وضع البرامج وتصنيف المسنين، بدءاً من الذين لا يزالون
يعتمدون على أنفسهم، وصولاً إلى من هم بحاجة إلى الدعم
والرعاية والاهتمام، وهم من يشكلون فئة العمر الرابع.
- الاعتماد في مجال العمل، وبإشراف الاختصاصيين
الاجتماعيين، على أفراد من خارج الجماعة الملتحقة بمراكز

¹. المرجع نفسه، ص93.

². للتفصيل انظر:

- هدى عبد الباقي، خدمة الجماعة، أسلوب وتطبيق، مؤسسة بحسون
للنشر، 1996، بيروت، ص84-90.

الرعاية، يتمتعون بالخبرة والتجربة، ومن الفئة العمرية نفسها، للإشراف على نشاطات المسنين ضمن الجماعة، باعتبارهم متطوعين ينفذون برامج الخدمة الاجتماعية الموضوعة من قبل مؤسسة الرعاية.

العودة إلى الأسرة

من خلال التجربة، ظهر للأمم المتحدة أن التعامل مع المسنين يختلف بين دولة وأخرى. وثبت لديها، أن بيوت الرعاية لها من الإيجابيات، مثلما لها من السلبيات. وكانت هذه التجارب حافزاً لها إلى التوجه وجهة أخرى في التعامل مع المسنين، حاولت تعميمها على بلدان العالم وشرحها، مع الطلب إلى دول هذه البلدان، مساعدتها ودعمها في هذا التوجه الذي يعمل لترسيخ العلاقة بين المسن وعائلته، وأهله وذوي قرياه، وإن كلف ذلك دوائرها المال والعطاءات، إن كان بالنسبة لمتخصص اجتماعي يرفع المسن، أو مجموعة منهم، في مراكز قريبة من أماكن سكنهم، أو تقديم يد العون والمساعدة المادية لعائلة المسن من أجل زيادة العناية به، مع تقديم البرامج التدريبية لكيفية التعامل معه، حسب ما تقدمه علوم التدخل الاجتماعي في مجال المسنين¹.

¹ . أنظر في هذا الخصوص محمد جرادات، الدعم الاجتماعي للمسنين، في:

www.acofps.com, opt. cit.

لقد أثبتت التجربة الجديدة، تجربة بقاء المسن في كنف عائلته، ومحاطاً بعنايتها، وخصوصاً بعد تخطيه فئة العمر الثالث، أفضل لحالته بكثير من الانتماء إلى بيوت الرعاية¹. وأثبتت أيضاً، أن التدريب على كيفية العناية بالمسن، وعلى طريقة التعامل معه، أفضل، بما لا يقاس، من تركه لمصيره، وزيارته مرة واحدة في الأسبوع، أو أقل.

في هذا المجال، ظهر أن الروح قد عادت إلى الكثير من المسنين الذين يعيشون هذه التجربة، وأحسوا بأن الحياة ما زالت مستمرة، وأن وجودهم ما زال له القيمة الفعلية، والمؤثرة، في جو عائلي يعرف كيفية التعامل مع المسن، ويعرف كيف يترك له هامشاً من التدخل في شؤون الأسرة، وشجونها.

إن وضع المسنين في لبنان، بحاجة ماسة إلى هذا النوع من التوجه في رعايتهم، إذ إن عدد المسنين الذين تجاوزوا الـ65، ويعيشون في كنف عائلاتهم أكثر، بما لا يقاس، من الذين في عهدة مراكز الرعاية. وقد أثبتت الاحصاءات الرسمية، أن هؤلاء الذين يعيشون في عهدة الدولة لا يصل عددهم إلى 1% (0.3%) من المجموع العام. ويعني هذا الأمر، أن الحاجة ماسة إلى أن يعيش المسنون بهناء واستقرار في كنف أسرهم، لما لهذه المعيشة من أهمية، باعتبارها تستمر في محيطها الطبيعي، دون نزع المسن، ووضعه، في محيط مخالف لما تعود عليه. هذا طبعاً، بالإضافة إلى أن المسنين يفضلون البقاء في كنف أسرهم،

¹. المصدر نفسه.

على أي مكان آخر في العالم، وخصوصاً إذا أحسوا أن النقلة الجديدة تضعهم في عالم مجهول لن يألفوه، وهو ما يُشعرهم بالخوف وعدم الاستقرار.

يمكن لهذا التوجه الجديد في التعامل مع المسنين أن ينجح في لبنان، بدعم منظمات الأمم المتحدة ومساعدتها، وبإشراف الوزارات المعنية ودعمها، وبتنفيذ مباشر من قبل المنظمات الوطنية، والمحلية غير الحكومية، المنتشرة بكثرة في كل المناطق اللبنانية.

يفرض هذا التوجه على المعنيين، رسم سياسة رعية حديثة، تتجاوز دور مؤسسات الرعاية، على أهميتها، إلى بناء الأسرة الواعية لدورها في الاهتمام بالمسنين، ورعايتهم. وهذا يتطلب تأمين المدربين الاختصاصيين للقيام بهذه المهام، لتدريب المسؤولين عن الأسر على كيفية التعامل مع المسن، بصرف النظر عن العلاقة العاطفية معه، أو عن محبة الأسرة له، أو عن اعتبارها أن رعايتها له لا تزال تعتبر من البديهيات التي لا تناقش.

هذه العلاقة التي يمكن أن تتبنى مع المسنين، نتيجة للاهتمام الدولي بهم، إن كان في بناء المؤسسات الرعية لهم، أو في تأمين الاختصاصيين الاجتماعيين الذين عليهم تقع مسؤولية التعامل مع المسنين، أو التدريب الأسري الذي يعطي للمسنين فرصة العيش باستقرار وهناء في كنف أسرهم، يمكن أن تساهم في حل هذه المسألة، على الصعيد اللبناني، على الأقل. ويمكن أن يساعد في ذلك، تراث احترام الكبير وطاعته تنفيذاً لوصايا

دينية وأخلاقية لا تزال تفعل فعلها في الذهنية اللبنانية، كما في الذهنية العربية.

إن أهم ما على الأسرة معرفته في مجال تعاطيها مع المسن، تفهم وضعه، ووعي أهمية تلبية احتياجاته، والتأكيد له، أنه لا يزال العنصر الفاعل في الأسرة. وهو يبقى، في الوقت نفسه، من أجل إثبات الذات، والحفاظ على الموقع، صعب التقبل لفكرة التغيير في أسلوب الحياة، وفي الأفكار وأنماط السلوك؛ فيعيش في الماضي، ويعيش الماضي فيه أكثر من عيشه في الحاضر. ويحلو له الكلام على الماضي بتكرار ذكريات له وحوادث، دون ملل، ودون الاحساس بأنه يكرر ذلك عشرات المرات. ويسأل الأسئلة ذاتها مرات عديدة في بضع دقائق، دون أن يشعر بذلك أيضاً، لخلل في الذاكرة. وهو لذلك، يرفض كل ما هو جديد، ويعبر عن عدم تكيفه مع الواقع، وبالتالي يسيطر عليه شعور القلق والخوف واليأس¹.

إذا كان على الاختصاصي الاجتماعي إيصال هذه المعارف إلى الأسرة، فإن ذلك يؤكد على أن الحب، والحنان، والواجب، تجاه المسن، لا تكفي من أجل أن يشعر بالاطمئنان والاستقرار. هذا الشعور يتولد من إضفاء المعرفة على تعامل الأسرة مع المسن. وهذا يتطلب فهماً وإدراكاً لكيفية التعامل معه،

¹. أنظر في هذا الخصوص، فؤاد عبد الله الحمد، المسنون.. كيفية التعامل معهم في: www.bafree.net/alhishn/showthread.php?t=1823&page=1

تزامناً مع وجود الروابط الأسرية المتينة، وقيم التعامل مع الكبير في الأسرة. ومن المبادئ الأساسية¹ في التعامل مع المسن:

- معرفة مدى حاجة المسن إلى العطف والحنان والرعاية دون أن يُظهرحاجته إلى ذلك.
- وعي أهمية مجاراته في رأيه وإن كان خاطئاً، ومن ثم يصبح من الهين إقناعه بما هو صواب.
- مجاراته في الاستماع المتكرر لما حصل معه في الماضي، مع الاستمتاع بما يقول، لما لذلك من أهمية في محاولة إثبات الذات والحفاظ على الموقع.
- العمل، قدر الامكان، على وقاية المسن من الوقوع في العجز، بالعناية الطبية اللازمة.
- تشجيعه على الرياضة، حسب امكانياته.
- احترام وتقدير العادات والتصرفات التي درج عليها احتراماً له.
- أهمية أخذ رأيه في القضايا الهامة التي تستأثر باهتمام الأسرة، وخصوصاً ما يتعلق بمستقبل الأحفاد.

وبعد...

ليست العلاقة بين المسن وأسرته، أو أقربائه، موضع نقاش على صعيد البنوة والتعهد والرعاية. هذه مسألة لا تزال تشكل عصب الحياة العائلية في لبنان والعالم العربي. إلا أن المشاكل المتأتية من عدم تكيف المسن مع الأحوال المستجدة،

¹ . للتفصيل حول المبادئ الأساسية للتعامل مع المسنين، أنظر: المصدر نفسه.

وعدم قدرة الأسرة، بعناصرها كافة، على التأقلم مع متطلبات المسن الحياتية، والقصور عن استيعاب وضعه الجسماني والنفسي والعقلي، وخصوصاً، مع اقترابه من مرحلة العمر الرابع وأثناءها؛ هذه المشاكل، تتجاوز مسألة العاطفة والبنوة والرعاية، ما ينعكس سلباً على المسن، فيحس بالوحدة والخوف والاحباط؛ وعلى الأسرة تبرماً وقنوطاً، غالباً ما يحس بهما المسن، فيتصرف، بردة فعل، تُظهر خوفه من الآتي، وتعبّر عن تمنيه بالتخلص من الحياة.. ليرتاح.

عرفت المنظمات الدولية، والحكومية، والمدنية، أهمية الأسرة في حياة المسنين، وأعدت النظر في كيفية التعاطي مع هذه المسألة، واستجد اهتمامها بإعادة الكبار إلى كنف أسرهم، في البلدان التي قطعت شوطاً بعيداً في تأمين حقوق الفرد، و التوغل في العمل، بما تقتضيه فلسفة الفردانية.

إلا أن توجه العالم نحو الشيخوخة، حفّز المسؤولين في كل بقاع الأرض، على التعامل مع هذه المسألة المستجدة، بما يحفظ التوازن الاقتصادي في كل بلد، بما يتلاءم مع وضعه، ويعيد للمسن الحياة الدافئة داخل أسرته، ويبتعد عن الخارج . بيوت الراحة والرعاية - ولو قدّم له كل مباحج الدنيا.

إلا أن ما يكمل المشهد الداعم للمسن، هو العمل على ضبط العلاقة بين المسن وأهله، بتدخل اجتماعي يعطي للاختصاصي الاجتماعي الدور الرئيس في ضبط هذه العلاقة، إن كان بالتدريب على معرفة المسن لذاته، ولموقعه المستجد، ولحدود

علاقته مع من يحيط به؛ أو كان بالتدريب على كيفية التعامل مع
المسن من قبل الأسرة، على كل المستويات، الصحية والنفسية
والاجتماعية.

المسنون ملح المجتمع وحلاوته معاً. والملح والحلاوة
باقيان معاً ببقاء المجتمع. ولا فائدة من مجتمع لا يهتم بالمسنين.
وليس من جديد القول إن رقي المجتمعات يقاس بمدى
اهتمامها بالمسنين.

الفصل العاشر

قراءات سوسيولوجية في الوطنية والمواطنة والعمولة

من أهم تداعيات العمولة الثقافية اهتمام الباحثين بمعالجة مسائل الديمقراطية والمواطنة وحقوق الانسان، وتوجهات العمولة في الثلث الأول من الألفية الثالثة، في محاولات للتكيف مع الأوضاع المستجدة. في ما يأتي، قراءات سوسيولوجية لثلاثة نماذج تناولت بالتحليل كيفية التعامل الثقافي والسياسي وطنياً وإقليمياً ودولياً في زمن العمولة.

جدلية التميز والإلغاء، بين الاسم والرقم¹

إثنان يتساوى الانسان فيهما: الموت والسجن. ذلك أن الموت يستدعي الانسان، ساعة يشاء، تنفيذاً لإرادة إلهية، واستجابة للقضاء الذي لا مردّ له. والانسان، هنا، عليه الطاعة دون خيار أو تمنّ بالتأجيل، مهما كانت الرتبة، الموقع أو المقام.

¹ . أدونيس العكرة، عندما صار إسمي 16، دار الطليعة، 2003، بيروت، وأرقام الصفحات في المتن تعود إلى هذا الكتاب.

ذهاب الانسان حكم عليه، وعليه التسليم. الجميع يذهبون بالتساوي أمام الموت. ولكنهم يفترون في كيفية التعاطي معه من الأحياء، الأقرباء والأصدقاء والمحبين. والافتراق هذا يأخذ مظاهر لا تعدّ ولا تحصى في كيفية التعاطي مع الموت، نعيّاً واحتفالاً وجزاة وتقبل عزاء وإعلاما. هذه جميعها، تعطي لكل انسان مقابل بعض ما جنت يده، وأعطى موقعه، وقدم فكره في هذا العالم الذي تركه طائعاً مسلماً. وكأن احتفال أهل الميت بفقيدهم لحظة وداعه، ردّ على مساواة المائتين أمام الموت، تساوي يشابه أسنان المشط. فيكون الرد، في هذا المقام، نوعاً من إعادة الاعتبار الى الميت المساوي لغيره، لتعود فرادته المرتبطة بشخصه لتطغى على المساواة أمام الموت.

-1-

أما السجن، فله الرهبة ذاتها، وإن كانت طريقة التعامل مختلفة. السجن يستدعي إليه من هو أهل له بعرف السجان. والمؤهلون له منحرفون بحكم القانون ويحاكمون بحكم القانون ويعاقبون بحكم القانون. هذا شأن القضاء والسجانين والسجون. والغاية الأخيرة تأمين العدالة واستقرار المجتمع والحد من الظلم .

كل هذا، شأن آخر...

أما السجن الذي نحن بصدد الحديث عنه، هنا، فمختلف كل الاختلاف. سجن يستدعي أناساً لفعل سياسي أو لنضال مطلبى. ويتعامل السجانون معهم باعتبارهم مهديين للاستقرار

العام، ومستقرين لهيبة الحاكم، ومهددين وجوده في السلطة. إذًا، التعامل معهم شخصي لا مجتمعي. وشخصانية التعامل هذه تلغي الاسماء والمقامات والمواقع والأدوار. الكل مساوٍ للكل في المظهر والجوهر. هنا، يختلف السجين عن الميت لأن عليه تقع مسؤولية اثبات الذات والتميز، وخصوصاً في الفترة الضائعة بين الفقد ومعرفة المصير؛ وهي الفترة التي يجهل فيها الموقوف موقعه، ولا يعرف ما "يجري في الكون سوى الشعور بالقلق الذي كان يملأ الكون الصغير المنطوي في جوانيته." "

هنا، أيضاً، تتعدّد العلاقة الجدلية بين التميز والإلغاء، بين الاسم والرقم.

-2-

قدم لنا أدونيس العكرة نموذجاً واضحاً من المواجهة بين التميز والالغاء، بين الاسم والرقم. والمناسبة التي أظهرت هذه المواجهة أحداث السابع من آب 2001، وما بعد.

ما يهم التأكيد عليه، في هذا المجال، ليس الانصراف إلى التأمل في العلاقة الجدلية بين التميز الدال على الفرد، والالغاء الذي يطول هذا التميز بالغاء ما يدل عليه كموقع فرد، أو مركز هذا الفرد، أو ما ينضح به فكره؛ فثمة الكثيرون من المتميزين الذين لم يتعرضوا الى هذا الالغاء، ولا إلى إبدال أسمائهم بمجرد أرقام تدل عليهم. فالفرد هنا، واسمحو لي أن أحدد، أدونيس العكرة، ليس فرداً متميزاً وحسب، بل هو فرد منخرط في الشأن العام، باعتباره أستاذاً جامعياً ومفكراً وباحثاً من طراز رفيع في

الفلسفة. بالإضافة إلى انخراطه الفكري والعملية في قضايا مجتمعه وفي النضال من أجل حرية بلده وسيادته واستقلاله، مقارباً بذلك التوصيف الذي أعطاه غرامشي للمتقف العضوي.

-3-

تظهر أولى هذه المواجهات من خلال انتاجها أولى حالات الذهول التي اعترت أدونيس والناشئة عن التعامل معهم باعتبارهم أعداداً، عليهم التعرض للإذلال، والاقرار بما فعلوا، دون أي اعتبار آخر. "هنا عزّت علي الدنيا وشعرت كأن شيئاً في داخلي يمعن فيّ تدميراً، فيقلب المقاييس والقيم وكل الأحوال. كأنني لم أعد أنا، وكأن أسمى تغيّر، وهويتي ومركزي ووظيفتي... ومهنتي الجامعية، أو كأن روحي تناسخت في انسان آخر لست أعرفه". (ص 24).

نحت المواجهة هذا المنحى بتناقض ظاهر بين نظرة السلطة إلى الموقوفين؛ نظرة تحولت عملياً إلى إذلال متعمّد وقلة احترام ظاهرة، وكأن فيها رسالة واضحة المضمون لذواتهم، أولاً، ولما يمثلون، ثانياً؛ وبين نظرة الموقوفين إلى ذواتهم، منفردين ومجتمعين، وإلى الهيئة التي يمثلون. كان حرص أدونيس واضحاً على إظهار الموقع الذي يحتله كل من رفاقه الموقوفين، رداً على عملية الالغاء والتعامل مع الأعداد، وحتى مع عملية استعمال الاسم للتدليل على شخص دون غيره: "نديم لطيف، فتعالّت الأصوات من بين الموقوفين بنبرة المصحح: اللواء نديم لطيف" (ص 28). وفي حماة هذه البليلة، أفاد أدونيس من كونه انساناً حالماً. فرسم لنفسه عالمه المتخيل يلتجئ إليه عند

اصطدامه بالواقع، فيخرج من الكون ليدخل عالمه الخاص. ولم تكن "ربطة العنق" التي لا يزال أدونيس العكرة متمسكاً بها رمزاً للمقاومة فحسب (ص 39) بل كانت، بالإضافة إلى ذلك، دليلاً على إثبات الهوية وإصراراً على التميز. لقد أظهر أدونيس ذلك بعفوية ظاهرة وهو يعبر عن مكنونات قلبه بالقول: "لم يكن الخوف يحتلني في تلك الساعة، بل إن مرارة المفارقات هي التي مسحت جبيني ببرودة الغربة عن عالمي الذي حبكته على مدى نصف قرن بعرق جبيني، وعذاب أهلي، وعناية أساتذتي، وصبر زوجتي، وشوق طلابي للاستماع إلى محاضراتي وقراءة كتبي، وتقدير زملائي في الجامعات اللبنانية والعربية والأجنبية، واقتداء آبائي بأخلاق أبيهم ووطنيته وتفانيه في سبيل الخير العام. لقد تخيلت جميع هؤلاء وكأنهم يشاهدون ذلك الجندي يدفشني فأقع على الأرض، ثم ألمم نفسي وأندس بين الآخرين أشباهي المنتظرين ما قد يكون أشدّ وادهى" (ص 41-42). بل كل هذا العمل على إظهار التميز، كان بنظري الرد البين على الأسلوب القاسي الذي استخدمته السلطة في اقتياد الموقوفين إلى الشاحنات وتكديسهم كالأغنام دون أي اعتبار للقانون وللأصول المتبعة في الاجراءات القضائية (ص 64)، وأمام احتجاجات السياسيين من كل صنف ولون.

إلا أن قمة المواجهة بين التميز والالغاء تلخصت في هذا الحوار المقتضب (ص 89):

- صار أسمك 16، كلما تسمع هذا الرقم تجيب: نعم، حاضر... مفهوم؟

- يعني أدونيس روفایل العكرة صار أسماً مستعاراً؟

- سدّ بوزك

وأقل أدونيس روفایل العكرة فمه بانتظار ما سيأتي...

وما أتى جاء أخف وطأة على أدونيس. ذلك أن حدة المواجهة بين الالغاء والتميز خفت بمبادرة من أدونيس نفسه، وفي الحوار الذي دار بينه وبين المحقق بعد أن حاز على رقمه الذي نودي به 16. شرح للمحقق وضعه وعرفه على موقعه خارج السجن واما قدمه إلى وطنه وإلى المؤسسة العسكرية ذاتها. ووجد أدونيس نفسه في وضعية مغايرة تماماً عندما صرّح له المحقق بأنه كان أحد طلابه، ولكن تلبية طلب فك الرباط عن العينين مستحيلة.

-4-

ولكن ما يتجاوز المحاولات الحثيثة والمتكررة لاثبات الهوية الشخصية، وللتدليل على موقع الذات لدى أدونيس، ولموقع الذات لدى الكثيرين من رفاقه الموقوفين؛ ما يتجاوز ذلك، هو الأصرار على ربط هذا التميز بالقضية العامة التي تسببت بتوقيف أدونيس ورفاقه. فالوقوف في وجه الظلم ليس خياراً سياسياً، "بل إنه واجب أخلاقي عام، على مستوى الفرد كما على مستوى الجماعة" (ص73). ويتابع على المنوال نفسه، مع شيء من اللهجة الخطابية، "لم يبق من شخصيتي السابقة على 17 آب سوى شراسة النضال من أجل القضية، والشعور بالانتصار لها خلف قضبان السجن وصليل السلاسل بين يديّ، ولحيتي

الرمادية، وشعري المنقوش، وقدمي الحافيتين، وعطشي، وجوعي، وأوجاع قلبي، بانتظار فجر جديد يشرق على وطني وشعبي" (ص 120).

إلا أن هذه النكهة الخطابية التي طعم أدونيس فيها وقائع توقيفه وتفاصيل معاناته لم تخلُ من الخواطر الفلسفية التي تربط بين الإيمان والممارسة: "فإن تنتصر، هو أن تلتزم بالقيم التي تؤمن بها، وتشهد على أحقيتها بالفعل والممارسة والمواجهة، وبالنضال من أجلها..." أما الهزيمة، فهي أن ترى الحق وتتخلف عن العمل به والصراع من أجله... وعندما ترى المستعبد في ثياب الأسياد، ولا تلتهب فيك ارادة الصراع من أجل أبنائك حتى لا يُستعبدوا، فأنت إنسان مهزوم، وفي بيتك الهزيمة" (ص 48-49).

لمس أدونيس لمَسَ اليد الفرق بين القول والفعل، بين القراءة والممارسة. فلم تطرق خواطره الفكرة التي تقول بأن العودة الى الكتب أصبحت نوعاً من الحفريات الأثرية (ص 49)، إلا بعد أن لاحظ هذا البون الشاسع بين جدران المكاتب وأوراق الكتب، وبين الواقع. ذلك كله حفر في نفس أدونيس تجربة تعلم خلالها وحفظ ما لم تفعله فيه آلاف الصفحات من الكتب المرمية على الرفوف (ص 60).

-5-

لم يفاجئ تعامل رجال السلطة مع الموقوفين، لا من ناحية سلوكهم ولا من ناحية تصرفاتهم العملية. فلم أسمع طقطقات العظام أثناء التحقيق، ولم أشمّ روائح اللحم المحروق، كما لم

أحس بمسارات التيارات الكهربائية عبر الأجسام المرتجفة، ولم أر أشباه أجساد تُجرّ عبر الأروقة وعلى مداخل الزنازين. هذا ما حصل في لبنان في أوقات مشابهة سبقت، وما زال يحصل في الكثير من بلداننا العربية وغير العربية، وحتى في البلدان المتقدمة، وإن كان ذلك وراء ستار كثيف من السرية، تفضحه في بعض الأمكنة، وسائل الاعلام والمنظمات الدولية لحقوق الانسان. ما حصل ليس أكثر من محاولات لامتهان كرامات الناس وإذلالهم، إن كان بمحاولات الالغاء، أو بتكبير الأيدي، أو بالكلمة البذيئة، أو بدفعة إلى الأمام مع شيء من المساواة.

هنا، ماذا كان على أدونيس أن ينتظر؟ حواراً في روحانية النفس وخلودها عند أفلاطون؟ أو في أهمية التأويل لاثبات أولية العقل عند ابن رشد، أو في أثر العصبية في انهيار الدولة عند ابن خلدون، أو في مقولات هيغل في التاريخ، أو ماركس في الطبقة؟

ماذا ينتظر أدونيس من السجن أن يفعل أكثر من إظهار ولائه لرؤسائه وإخلاصه للدولة التي يخدم مهما كان شأنها أو لونها؟ ومع ذلك، لمس رقي التعامل من الكثيرين الذين يتمتعون بالأخلاق العالية، ومن الكثيرين الذين لا يزالون يؤمنون بالقيم الانسانية النبيلة. ولا فرق، في هذا المقام، بين مدني وعسكري.

ولكن ما يفاجئ فعلاً هذا المخاض المسجون الذي ولد أدباً واقعياً، صادقاً وشفافاً، أضاف إلى فلسفة أدونيس، وإلى

أبحاثه، طراوة جديدة ما كانت لتظهر، باعتقادي، لولا هذه الظروف التي مرَّ فيها.

- 6 -

نتلمَّس أولى هذه الاشارات في سرد الوقائع وتحليل المعطيات، وإظهار ما يمكن أن يتجمع في النفس من مكونات على المستويين الخاص والعام.

أما ما يهز النفس فعلاً، فهو ذلك اللقاء الحميم بينه وبين عائلته الذي صوّره في ثلاثة مشاهد متصاعدة التأثير؛ الأول، عندما أطلق العنان ليدته تلمس الأقمشة المرتبة في المحفظة المرسلّة إليه من بيته والمرتبّة بيديّ زوجته، "فشعرت - يقول - وكأن عائلتي كلها بين طياتها. كأن فيها حيطان بيتي، وشبابيك الخشب والحديقة وشجرة الدراق" (ص107).

في الثاني، لم أستطع إيقاف دمعة خرجت قسراً من عيني . لأن استجماع قوتي جاء متأخراً. ذلك أن أدونيس صوّر اللقاء، بالنظرات، مع ابنه حسان من خلف قضبان الحديد بحرفية أدبية عالية: "عيناه تحدقان بي، كما لو أنه يستطيع اختراق الحديد فيلتصق بوجهي، بشبابي، بما يجول في خاطري، بأخباري المرسومة على جسدي..."(ص126). وعندما ارتسمت على وجهه تلك الضحكة العريضة "أشعرتني بارتياح محال للتوّ كدراً مكوناً في عروقي منذ ستة أيام" (ص126).

أما المشهد الثالث، فهو لحظة اللقاء مع الزوجة والحببية التي انهكها الانتظار والقلق. "غفّت عليّ تضمّني، تقبلني،

تتفحص شعري ووجهي ويديّ.. ثم أمسكت يدي، وعادت تحمق
في تفاصيل وجهي وذراعي وصدري، كأنها تكتشفني من
جديد"... (ص141).

-7-

تظهر أهمية هذه اللحظات من خلال كشفها الفرق بين
ضياح الاسم والتميّز في طبّيات الرقم وغياهب الزنازين، وبين
عودة الانسان إلى ذاته وأهله ومحبيه، وإلى تميزه وموقعه في هذا
العالم. وميزة السجن، والسجن السياسي على الخصوص، أنه
يخلق نوعاً من التواصل لا يمكن حصوله في مناسبات أخرى.
ويفجر عواطف، ويخلق أنواعاً من الشعور الانساني الذي لا يمكن
تفسيره حتى للذين يعيشونه، ويظهر ألواناً من المشاعر الانسانية
الدفينة التي لا يمكن فهمها إلا باعتبارها عصارة القلق، والخوف
الموصل إلى شفير اليأس القاتل.

إذا كانت هذه الأيام الخمسة عشر أنتجت أدباً من هذا
المستوى، فهذا يعني أن أدونيس روافيل العكرة دخل السجن مفكراً
وباحثاً في الفلسفة، وأستاذاً جامعياً، وخرج منه روائياً في أدب
السجون. وإذا كان كتاب "عندما صار أسمى 16" وليد هذين
الأسبوعين، فما يمكن أن يحصل لو امتد السجن إلى شهرين أو
سنتين؟ شكراً للسجن الذي أنتج هذا النوع من الأدب، والشكر غير
موصول بالسجان ولو كان سبباً في تخريج أعظم أدباء الأرض.

المواطنة بين الحس المدني والحس الأهلي¹

عندما بدأت بقراءة كتاب المواطنة، أسسها وأبعاها ، أعاد عدنان السيد حسين، رئيس الجامعة اللبنانية، إلى ذهني، إيقاظ هاجس بناء الدولة والمجتمع المدني، ليس في لبنان فحسب، بل في العالم العربي كله، مرتع الآمنا وأحلامنا، ومخبر تفكيرنا، ومطهر الهواجس والتداعيات المهتدة لتطلعات بنيه المؤتلفة في التوجه والارادة والمآل. واليقظة المفاجئة هذه، ليست دليلاً على الاهمال، أو التراخي، في التفكير بقضايانا المصيرية، بل لأن الأمل منصبّ، في الفترة الراهنة، على جهود العاملين للبقاء على ما تبقى من الدولة ومن وحدة المجتمع، على الأقل في لبنان.

-1-

إعادة التفكير هذه، التي دفعا إليها السيد حسين، وضعت إلى جانب فكرة المواطنة، قضايا هامة متصلةً بها ومتفصلة عليها تخصّ حقوق الانسان، باعتباره إنساناً ومواطناً، وتخص المجتمع أهلياً كان أو مدنياً، بالاضافة إلى قضايا الاختلاف، وأسس الحوار، وقبول الآخر، والايان ببداهة المساواة أمام القانون، ووعي مسألة الديمقراطية والإيمان بتجلياتها قولاً وعملاً.

هذه المسائل جميعاً، جالت وتجول في تفكير الكثيرين منا. وهي مدار بحث في ميادين علمية شتى سوسولوجية وسوسيو سياسية وتربوية ومعرفية وتنموية وغيرها.

¹ . عدنان السيد حسين، المواطنة، أسسها وأبعاها، منشورات الجامعة اللبنانية، 2013، بيروت، وأرقام الصفحات في المتن تعود إلى هذا الكتاب.

وهنا، من الجليّ أن هذا الهم طغى على اهتمامات مفكر
وباحث في العلوم السياسية والعلاقات الدولية، فانقل بحس
سوسيولوجي أصيل إلى مجال سوسيولوجيا السياسة ليبحت في
قضية المواطنة، وفي كل ما يتصل بها، قُرب هذا الاتصال أو
بعُد، ليبين لنا، مدى حاجتنا إلى بناء المواطن، وبالتالي، بناء
الدولة الحديثة .

-2-

يُضمر السيد حسين في تفكيره، وفي مقارنته لمسألة
المواطنة، ما يمكن أن يأتلف معها ويتلاءم في أصول تفكيرنا
السياسي، وفي تراثنا العربي الاسلامي، وفي العلاقة بين الدولة
والمجتمع. وهو لذلك يباحث في نشأة هذه الفكرة، وفي تطورها
الاجتماعي التاريخي، وفي ما وصلت إليه اليوم في العالم الغربي،
ليس بتحققها في بلدان قومية مدنية وحديثة فحسب، بل أيضا،
بتجاوزها حدود الدولة الوطنية لتصل إلى المواطنة الاقليمية، ومن
ثم إلى أبواب التحقق على المستوى العالمي. ليصل، من بعد، إلى
ما يمكن مقارنته بانجازات الفكر السياسي العربي والاسلامي.

-3-

وإذا كان ثمة من علاقة بين المواطنة والوطنية، فإن الشعور بالوطنية والاحساس بها، حسب السيد حسين، متضمن في المواطنة دون أن تنعكس بالضرورة. ذلك أن الشعور الوطني، إلتزام قيمي وأخلاقي، بينما المواطنة إلتزام متبادل بين المواطن والدولة؛ هو إلتزام قانوني محصل بالوعي والمعرفة، وعلاقة تبادلية بين الحقوق والواجبات .

وإذا كان السيد حسين يتعمق في دراسة الأبعاد المختلفة للمواطنة، إن كان على الصعيد القانوني أو الاقتصادي أو السياسي- الاجتماعي أو الثقافي، فهي أيضاً ملحوظة باعتبارها مساواة أمام القانون، وحقاً في الاقتراع، ومنتجة للندية بين المرأة والرجل على كل صعيد، ومفضية إلى التمتع بالعدل والثروة الوطنية. هذا التعمق يفصح عن مدى الحاجة الملحة إلى التربية على المواطنة، فكرياً وممارسة، لينفسح المجال للتمتع بتحقيق الدولة الوطنية الحديثة والمجتمع المدني؛ ما يعني، أن الدولة والمجتمع حصيلة التربية على المواطنة، وصناعتها، بدءاً من الأسرة والعائلة والمدرسة ومكان العمل، وما ينشأ عن العلاقات اليومية، وصولاً إلى ممارسة الحياة العملية في كل أشكالها.

من بديهيات القول عند السيد حسين، أن المواطنة لم تنشأ من فراغ، ولا هبطت من فوق. هي حصيلة أفكار وممارسات أنشأتها ورعتها مسيرة طويلة من التطور الاجتماعي التاريخي للمجتمعات الانسانية، في الغرب على الخصوص، وإن كان ثمة الكثير من المجتمعات التي تعاملت مع هذه الفكرة بطرق متباينة،

وبتسميات مختلفة، وبمقاربات متعددة. إلا أن الغاية الأساسية لدى الإنسانية جمعاء هي كيفية الحصول على أفضل ما يمكن من العلاقات المجتمعية، من ناحية؛ وعلى أفضل ما يمكن من العلاقات بين المواطنين، منفردين ومجتمعين، مع الدولة، من ناحية ثانية.

-4-

وإذا كان منشأ هذه الفكرة المتداولة تحت قلم السيد حسين، في الحضارة اليونانية، وفي مسيرة التقدم اللاتيني، بمعنى أنها مفهوم غربي، فهي مبنوثة، باعتقادي في ثنايا أي حضارة إنسانية، شرقاً وغرباً. ولا يتوانى الباحث عن مقاربتها من زاوية الحضارة العربية الإسلامية في مسيرتها السياسية، وفي نظرتها إلى الآخر، في الداخل، من خلال تعاملها مع المختلف في الدين والمذهب؛ وفي الخارج، من خلال تعاملها مع المختلف في الدين والمذهب والجنسية.

هنا، لا بد من التأكيد على أن الدولة العربية الإسلامية نشأت في ظل ظروف مغايرة أنتجت علاقة بين السلطة والمسلمين تتصف بالطاعة والاذعان تحت سقف الحكم الإلهي، ولو نظرياً، للسلطان الحاكم، ولسطة لا يحدها حدٌ إلا حدّ الشريعة؛ وهذه السلطة المتكئة على الشريعة، كان لها القدرة على الامتداد والنقلص، كما على الانفتاح والتزمت، حسب ما يريثيه الفقهاء وندماء السلاطين. فينعكس ذلك، إما رحمة بالعباد أو استبداداً بهم، حسب موقع السلطة وقوتها في التعامل مع الرعايا وفي مواجهة المتمردين، ولا فرق في ذلك إن كانوا من ملّة

السلطان، أو من أهل الذمة، أو من أهل بقية الملل والنحل التي ما كانت تتمرد إلا لأسباب فقهية، أو في أفضل الأحوال سياسية فقهية أو عصبوية فقهية. فتكون، بذلك، كل ثورة فتنة، ومحكوم على موقظيها باللعة الالهية .

إلا أن من الأهمية بمكان أن يلاحظ السيد حسين موقع المسيحيين في الدولة الإسلامية باعتبارهم مواطنين حسب تعبير زماننا، أي أن لهم مجالهم الملحوظ والمدون في دواوين الدولة والمجتمع. ما يعني، أنه من الممكن تطوير هذا المفهوم وإيصاله إلى ما يتناسب مع مفهوم المواطنة في الغرب، وفي أي مكان آخر يتداول هذا المفهوم، أو ما هو قريب منه. وذلك ليس فقط على مستوى أهل الذمة، بل أيضاً، على مستوى الرعايا الذين عليهم، أيضاً، أن يصلوا إلى مرتبة المواطنين.

-5-

في معرض تحليله لمفهوم المواطنة، وعلاقته بالمفاهيم الأخرى المتعلقة بالإنسان وحقوقه، يؤكد السيد حسين على أهمية ارتباط المواطنة بالديموقراطية، إذ لا مواطنة بدون ديموقراطية، ولا ديموقراطية بدون مواطنة. وهنا نفهم من القول المضمّر للسيد حسين، المعنى الحقيقي للديموقراطية التوافقية. ونفهم أيضاً أنها مجرد أسطورة في التعبير السياسي الحقوقي، وفي كل التعبيرات الدالة عليها والمتداولة في السوسيولوجيا.

ديموقراطية المواطنة تتبني على شخصية المواطن، ليس باعتباره فرداً فحسب، بل أيضاً، باعتباره مواطناً في مجتمع، وفي

علاقة ملحوظة ومحددة مع الدولة؛ الدولة التي من الطبيعي هنا، أن تكون حديثة وديموقراطية. وديموقراطية المواطنة، بتأكيد لافت من الباحث، ليست متقلّبة من أي عقال، باعتبار أنها نابعة من الحرية الشخصية؛ بل هي مقيدة بسيادة القانون وسلطة القانون؛ القانون الذي يجعل جميع المواطنين، على اختلاف توجهاتهم، سواسية.

ويتساءل السيد حسين، كيف يمكن لديموقراطية المواطنة أن تتحقق في ظل التمييز النوعي بين الذكور والاناث، مع أنهما يشكلان عالماً واحداً لا وجود له، ولا يمكن أن يتكوّن إلا بتضافرهما؟ وكيف يمكن أن يتحقق المجتمع المدني، في أي درجة كان في سلم تحقّقه، إذا لم يعمل، كسلطة مجتمعية أو تعاون مؤسسات وأفراد، على تمكين المرأة؟ والتمكين هنا، يعني العمل معها، ومن أجلها، للمساهمة في توعيتها وتدريبها على كيفية تحصيل حقوقها، ومساعدتها في ذلك، وفي تشجيعها على القيام بواجباتها، ليس باعتبارها امرأة فحسب، بل باعتبارها مواطناً كذلك.

-6-

وإذا كان ثمة اختلاف في كيفية النظر إلى المواطنة، أو في كيفية التعامل معها، أو ممارستها في بلدان العالم، فإن من الثابت أن ثمة اقتناعاً مترسّخاً لدى أكثرية شعوب العالم، وأنظمتها الحاكمة، بضرورة صناعتها والتربية عليها، في حال لم تتحقق بعد، لأن التجربة أثبتت، وبالإستناد إلى الوقائع التاريخية، أن دولة المواطنين، والمجتمع المدني الحديث المتحقق بالديموقراطية،

وبترسخ فكرة المواطنة وتجلياته، هما (الدولة والمجتمع) اللذان حظيا بالتقدم وانتهجا الحداثة فكراً وممارسة.

إلا أن المفارقة الكبرى التي لحظها السيد حسين هي أن المجتمع الدولي، المعبر عنه بنفوذ الدول المتقدمة وذات الشأن، بدأ يبحث في المواطنة الاقليمية ويطبّقها. وانتقل إلى البحث في المواطنة العالمية. ونحن لا نزال نقبع قانعين تحت عباءات النافذين في مجتمعاتنا الأهلية. ولا نزال ننظر إلى أنفسنا على أننا رعايا نسبح بحمد السلطان، ونشكر فضله علينا. ولا يزال ينظر السلطان إلينا، علا شأنه أو انخفض، على أننا أجباب وبطون من رعايا على أشكال مجموعات متراففة. وأقربها إليه من تتفوق عدداً ونفوذاً.

-7-

هاجس السيد حسين يكمن في التفتيش عن موقع العرب والمسلمين من فكرة المواطنة، وهو هاجس الكثيرين منا. فيقدم لنا في هذا المجال شيئاً من النشاطات البحثية والعلمية التي قاربت مسألة المواطنة، وحاولت أن تجد لها موقعاً في المجال الذي يشكل دينامية فعلها. هذه النشاطات تنظر إلى المواطنة من منظار مسلم، ولا أقول إسلامي. وظهر ذلك جلياً في موقف الأزهر الذي دعا في وثيقته "اعتبار المواطنة مناط التكليف والمسؤولية لأنها لا تجيز التمييز بين المواطنين على أساس من الدين أو النوع، أو الجنس أو غير ذلك" (ص124). كما ظهرت دراسات جادة تتضمن البحث في شرعة المواطن وتكريس فكرة المواطنة في أبعادها كافة. وإذا كنا لا نزال في مجال التنظير،

فإن أفكاراً أخرى ظهرت وهي "تقبل بفكرة الدولة المدنية واعتبار المواطن ركناً من أركان الدولة الحديثة؛ دولة تستند إلى القانون الذي يساوي بين المواطنين في الحقوق والواجبات" (ص123). على أي حال، تبقى هذه الآراء مجرد أفكار مطروحة للنقاش في دوائر الفكر العربي الاسلامي. والأهم فيها أنها مطروحة، ويعيد السيد حسين طرحها من جديد للتذكير بأهميتها.

ومن المهم التأكيد هنا، أن هذه النشاطات تنظر إلى المواطنة من منظار مسلم، وليس من منظار إسلامي. والفرق بين المنظرين. بمعنى أن الذين ينشطون في هذا المجال هم من المسلمين وليس من الضرورة أن يكونوا إسلاميين. ينتمون إلى الاسلام ولا يؤمنون أو يقولون بالحكم الاسلامي الذي يعني أن الله هو الحاكم والقرآن هو الدستور ونظام الحكم تطبيق شرع الله. وبين في هذا الاطار أن لا وجود لفكرة المواطنة، ولا تشكل في منظومة الحكم الاسلامي مسألة جديدة بالبحث والتمحيص.

حتى في هذا إطار هذه المنظومة، من الذي يضمن وحدة النظر إلى مشروعية الحكم الاسلامي، أو التوافق عليه، بين المذاهب الاسلامية ونحلها ، بل حتى بين أتباع المذهب الواحد في ظل اتهامات التكفير والردة؟ ولا أصل في هذا التساؤل إلى أوضاع غير المسلمين.

وإذا كان الاختلاف هنا تعبيراً ديمقراطياً، فلا بد أن يكون هذا التعبير من أجل حسن تطبيق الشريعة، وليس من أجل حسن تطبيق فكرة المواطنة وديمقراطيتها بين أتباع المذهب الواحد،

ومن ثم أتباع المذاهب المختلفة، للوصول، من بعد، إلى مسألة النظر في أمور غير المسلمين.

-8-

أهمية تناول مسألة وعي المواطنة هي أنها جاءت شاملة كل ما يتعلق بالإنسان(ص44)، اقتصادياً واجتماعياً وحقوقياً وثقافياً. هذه جميعها، وبمنظرة ثاقبة من السيد حسين، ساهمت في بلورة وعي سياسي يفهم كيفية التعامل مع السلطة. وهذا يعني، من جملة ما يعنيه، أن الثقافة صانعة للسياسة، وليس العكس. والوعي الثقافي، بكل ما فيه من عناصر، منها: الاقتصادي والاجتماعي والحقوقى.. ساهم ويساهم في الوعي السياسي.

وبالعودة إلى المقارنة، فإن مسألة الوعي هذه، ليست بعيدة عن الفكر العربي الاسلامي طالما هي تعبر عن قيمتين إنسانيتين لهما اعتبارهما في الاسلام: الحرية والعدالة. وتأسيساً على ذلك، يمكن بالعمل التشريعي، والانفتاح الانساني، الانتقال من دولة الرعايا والذميين إلى دولة المواطنين.

ولما كانت مسألة المواطنة من حقوق الانسان الأساسية، فقد تحول مصطلح حقوق الانسان إلى حقوق المواطن. كما تحول مفهوم الفرد في العصر الليبرالي إلى مفهوم المواطن؛ ما يعني، حسب السيد حسين، أن المواطن واحد، علا شأنه أو انخفض، غنياً كان أم فقيراً. وعليه، لا بد من تغيير النظر إلى مسألة التفاوت بين الناس، وردم الهوة بين الأغنياء والفقراء. وهذا يعني أن" التداخل والتفاعل بين المجتمعات المتعددة سيهمش بالتأكيد

الفروقات القائمة، وإن لم يبلغ بالضرورة تلك الخصوصيات الثقافية والحضارية" (ص63). ويوصل هذا الكلام إلى التأكيد على نتيجة في غاية الأهمية، وهي أن المساحة المشتركة العالمية تتسع، والخصوصية تتحسر وإن بقيت على تواصل مع الثقافات العالمية.

-9-

بعد معالجته التفصيلية لأبعاد المواطنة، يؤكد السيد حسين أن هذه الأبعاد ما هي إلا الشأن المعياري لفكرة المواطنة. والانتقال من الشأن المعياري إلى الشأن الاجرائي التطبيقي يحتاج إلى نضال دؤوب وعمل متواصل للوصول إلى حقوق المواطنة. وبقدر الاقتراب من تطبيق حقوق المواطنة يقترب هذا التطبيق من فكرة المواطنة العالمية، مع حفظ ما يختص بكل ثقافة.

يمكن ملامسة ما يعانیه السيد حسين في حياته العملية، وبحكم مسؤوليته العامة، وذلك من خلال ما يمكن أن تفعله المواطنة في مجتمع تتعدد فيه الولاءات؛ وهو المجتمع الذي لا يمكن أن يحظى إلا ببعض هذا الولاء، هذا إذا بقي هذا "البعض"، كما الدولة التي ترعاه. فالمواطنة، لذلك، تنمي الشعور بالانتماء إلى الوطن. كما أن هذا الشعور ينمي الوعي بالمواطنة. فهي "تجمع الفئات المتعددة وتحافظ على وحدتها الوطنية وتحول دون الانزلاق إلى التنازع الداخلي" (ص80).

إلا أن هذا الكلام مشروط بسيادة القانون وبممارسة الديمقراطية. وهل ثمة موجب لمقارنة هذا الكلام بما يحصل في جمهوريتنا اللبنانية؟

وإذا كانت المواطنة صنيعة إرادة تنشئة اجتماعية وتربوية عامة وشاملة، بتعاون مثمر وبنّاء بين الدولة ومؤسسات المجتمع المدني؛ وإذا كانت الدولة قائمة على غير ما تفصح عنه فكرة المواطنة، فكيف لها أن تنتجها؟ بالطبع لا تستطيع، بل أكثر من ذلك، تعرقل نشأتها عن وعي وإدراك منها، وتعيد انتاج مقومات المجتمع الأهلي بكل تفاصيله، بمساعدة موالية، أو معارضة، من مؤسسات وأحزاب تدّعي العمل على فكرة المواطنة، وتوغل في إرجاع الدولة والمجتمع إلى غياهب المجتمع الأهلي.

-10-

في هذا الاطار وجد السيد حسين الفرصة متاحة للمقارنة بين المجتمع الأهلي، شأن مجتمعا، والمجتمع المدني، شأن الكثير من البلدان الحديثة والمتقدمة. وهنا، يقول إن المجتمع المدني مكوّن من "أنشطة الأحزاب والجمعيات والنقابات العمالية والمهنية" (ص85). ويضيف إليها قطاعات الاعلام والثقافة والفنون والآداب. وهذه القطاعات تعمل جميعاً في حماية القانون خارج أطر الدولة. وهو لذلك، "أوسع مدى وأعمق تأثيراً في الحياة السياسية والمشاركة الديمقراطية من المجتمع الأهلي الضيق... (ال)محصور في نطاق عائلي أو طائفي أو عشائري أو محلي جغرافي" (ص. ن.).

في هذا المجال، يظهر تحت قلم السيد حسين أن المجتمع الأهلي ترافق لا تفاعل، أو تفاعل ضمن منطق الترافف، وخصوصاً على المستوى الاجتماعي السياسي؛ بينما المجتمع المدني تفاعل مبني على ترافف مغاير. وهنا، يأتي تعميم ثقافة

المواطنة في "مساعدة المجتمع الأهلي على الانتقال إلى مجتمع مدني" (ص86). كما أن للمجتمع المدني شأناً آخر يسهم في ترسيخ ثقافة المواطنة، مستمداً من قدرته على معالجة الولاءات الفرعية من قبلية وطائفية وعرقية وإقليمية جهوية، وذلك بتعزيز الولاء الوطني ومعالجة ظواهر التعصب والخوف، ويدفع المواطن إلى الانخراط في الشأن العام، وتعزيز النظرة الموضوعية لديه، بخلاف المجتمع الأهلي القاصر عن القيام بهذا الدور .

هنا تظهر بوضوح هذه الحركة من التفاعل بين ثقافة المواطنة ومقومات المجتمع المدني وتوجهاته. وإذا كانت هذه الحركة فاعلة في الاتجاهين، فإنها لا تصل إلى أوج تفاعلها بمعزل عن المرأة. فثقافة المواطنة لا تستقيم بتغييب دور المرأة، على ما يقول السيد حسين. كما لا يستقيم الحديث عن الديمقراطية مع إبعاد مشاركة المرأة في العمل السياسي. وللوصول إلى هذه الغاية، لا بد من تعميق ثقافة المواطنة، ومن إعلاء شأن الثقافة عموماً في أذهان الناس (ص89).

-11-

في مسألة الديمقراطية، ثمة مقارنة ثالثة للسيد حسين يقارن فيها الديمقراطية بالشورى في الفكر الاسلامي. وهنا لا بد من القول إن نهج الانفتاح والانطلاق في الفضاء الرحب يصنع الديمقراطية، كما الشورى. وإذا كان لا ديموقراطية في ظل الاستبداد، كذلك لا شورى ولا مشورة في ظل الاستبداد أيضاً. وعليه، إذا كانت المواطنة تستطيع النمو والازدهار على قاعدة المقابلة بين الحقوق والواجبات، مع محض الدولة والمجتمع كامل

الولاء، كذلك يمكن للمواطنة أن تنشأ في البلدان المسلمة، وليس الإسلامية، من منطلق الشورى والمشورة، وتبقى مسلمة وتعتز بإسلامها. وهنا يمكن لهذه البلدان "أن تعالج مسائل المواطنة بقبول نسبي ومرتج" (ص93)، انطلاقاً من تعزيز فكرة الديمقراطية ولحظ آليات تطبيقها. وفي التطبيق برهان ونجاح وتعزيز فكرة المواطنة.

يعتبر السيد حسين أن ضرورة اقتران الديمقراطية بالمواطنة لا شأن لها يذكر خارج التأسيس للدولة الحديثة. ذلك أن هذه الدولة لا وجود لها خارج هذا الاقتران المفصلي. وتبقى على هذا الأساس دولة مؤجلة. والدولة بالمعنى الحديث معنية بتطبيق القانون الذي يساوي بين جميع المواطنين. وهي وحدها القادرة على تحويل التعدديات التقليدية المتراففة إلى تعدديات سياسية، لا يستقيم العمل السياسي إلا بتعددتها، ولكن في إطار المواطنة، وليس في إطار الترافف الأهلي.

-12-

يعلم السيد حسين تماماً، أن الدخول من باب المواطنة عندنا ما زال بعيد المنال، وفي زمن تتجه المواطنة إلى الدخول من باب العالمية عند غيرنا، لأن الاختلاف في أوضاع البلدان والدول أدى إلى الاختلاف في التعامل مع المواطنة. وهذه المسألة، لأهميتها، تتكرر في طرح الباحث. ويصل بموجب هذا الطرح إلى التساؤل عن مصير المواطنة في ظل العولمة والمنطق المعولم.

هنا، يعالج السيد حسين ظاهرة العولمة من حيث علاقتها بالمواطنة، من خلال التساؤل الأولي عن إمكانية صمود المواطنة أمام طغيان العولمة التي تقوم على توجه واحدٍ الجانب، وعلى كل المستويات، في علاقتها مع العالم.

البحث في العلاقة بين المواطنة والعولمة، حتمَّ على السيد حسين البحث في ظاهرة العولمة وفكرة العالمية. والعالمية، هنا، تعني، باعتقادي، النظام العالمي الجديد الذي بدأت إرهاباته تظهر وتتبلور مع انتهاء صراع القطبين، وبداية الهيمنة للقطب الواحد. وهو الحدث الذي دفع الأمم المتحدة والبلدان ذات التأثير، إلى التفكير في بناء نظام عالمي جديد أكثر إنسانية وأكثر عدالة يقوم على الديمقراطية والحرية داخل البلدان، وعلى التفاعل والانفتاح مع الخارج بدل الهيمنة والاملاء.

إلا أن هذه العالمية، باعتبارها مصطلحاً معيارياً ينبغي شمول العدالة والتوازن النسبي في تبادل المصالح بين بلدان العالم دون قهر أو تسلط، بحاجة إلى حامل يحولها إلى واقع. وما كان القادر على حمل هذا الثقل إلا من يمتلك القدرات الاقتصادية والتكنولوجية والعسكرية والسياسية المدعّمة بوسائل الاتصال الحديثة والشركات المتعددة الجنسية. فكانت الولايات المتحدة. وهي التي حولت بقدرتها الفائقة، فكرة العالمية إلى عولمة، ووجّهتها في خدمة مصالحها في العالم بتسلسل امبراطوري هرمي من الأعلى إلى الأسفل. وتحولت العالمية كميّار إلى عولمة إجرائية حولت الثنائية القطبية إلى توجه وحيد وذهنية تبشيرية فرضا على العالم، بمتقدميه والسائرين فيه على طريق النمو

وفقرائه، نمطاً جديداً من التعامل، ألغيا بموجبه كل ما تفصح عنه الديمقراطية والشورى معاً.

من هذا المنطلق، يعتبر السيد حسين أن العولمة مفتتة للمواطنة، وعاملة على إضعاف كل صنوف التميز والاختلاف باعتبارها منتجات مجتمعات مختلفة ومغايرة. وفي المقابل، يعتبر العالمية الطريق السليم للانتقال من المواطنة القومية إلى المواطنة الاقليمية، وصولاً إلى المواطنة العالمية.

طبعاً، هذا شأن العالم المتقدم الذي أنجز مواظنته، أو اجتهد في انجاز الحيز الكبير منها، وأيضاً، شأنٌ منهجية البحث لدى السيد حسين. أما شأننا نحن، فهو وجوب التفكير المليّ في كيفية ولوج باب المواطنة في أولى تجلياتها، وفي كيفية التحول من المجتمع الأهلي إلى المجتمع المدني، وفي عملية التغيير من نظام اجتماعي سياسي منتج بذاته للاصطفاف والتعصب والتوتر الدائم، ومعيد انتاج الطائفية بكل تجلياتها، إلى نظام ديمقراطي حديث متطهر من مثالب الطائفية.

-13-

من المؤكد أن الأمر لا يستقيم على هذا النحو إلا بالترية على المواطنة. وهنا، تكون الحاجة ماسة، حسب السيد حسين، إلى تعميم ثقافة القيم الوطنية، وتالياً، قيم المواطنة كالاخاء والتسامح والتعاون، لتحل محل ثقافة التعصب والحقد وإلغاء الآخر والعمل على تدميره.

هنا، علينا أن نتساءل، والتساؤل مضمّر في عمل السيد حسين؛ هل يمكن لفاقد الشيء أن يعطيه؟ وبالتالي هل العوسج من منتجي الأزهار والرياحين؟

ولكنني على يقين أنني على موجة واحدة مع عدنان السيد حسن، وكثيرين غيري. وحسبنا أن نصيح، ولفجر شأن آخر...

أو ربما، من يدري؟ ينبلج الفجر من صياح المثقفين.

1- المارد الآسيوي، العالم يتجه نحو الشرق¹

حالة الاستنهاض التي بعثتها دول من المشرق حازت

على إعجاب فرديريك معتوق وانتزعت دهشته. ذلك أن القطار الذي توجه من الغرب إلى الشرق حاملاً معه مقومات الغلبة والسيطرة، أفرغ حمولته ليعود بعد فترة الأعداد والتغيير من الشرق إلى الغرب، محملاً بعناصر من التحكم باللعبة الدولية على غير ما كانت تتوسله دول الغرب، وعلى غير ما كان يشكل خلفية اللعبة التي امتلكت مفاصلها الأساسية دول الغرب ذاته، وعلى رأسها مؤخراً الولايات المتحدة، في توجه لا يزال حتى اليوم يمتلك محركات الذهن الغربية للسيطرة على العالم وتحقيق أقصى ما يمكن من الربح، دون اعتبار لأي شيء آخر.

¹. فرديريك معتوق، المارد الآسيوي يسيطر، منتدى المعارف، 2013، بيروت. أرقام الصفحات في المتن تعود إلى هذا الكتاب.

يفتح معتوق أبواب تحليله على إظهار المقومات الأساسية للعبة الدولية، إن كان على مستوى خلفيات امتلاك اللعبة واتقانها، أو على مستوى الميدان الذي تجري فيه . فإذا هي محركات الذهنية الغربية التي أجاد معتوق وصفها في كتابه "مرتكزات السيطرة الغربية"؛ وهي المحركات التي تبغي الريح بتوسّل كل ما هو ممكن. وميدان هذه النزعة هو العالم كله بمن فيه وما فيه. فتتشكل بذلك مقومات اللعبة غير المتكافئة بين من يمتلك مقومات السيطرة، وبين من يملك العناصر المحفزة للسيطرة والفاقد في الوقت نفسه مقومات الحماية. وتجري على رقعة شطرنج مساحتها العالم كله، واللاعبون متفاوتون في امتلاك أصول اللعبة وفي اتقان تكتيكها واستراتيجيتها.

من أجل التعرف إلى مقومات السيطرة الغربية على رقعة الشطرنج، أفرد معتوق فصلاً عن كيفية ادارة اللعبة التي توجهها عملية تنسيق متقنة للمحركات الذهنية الغربية المستمرة منذ خمسة قرون، والمستندة على مبادئ تشكل توجه الغرب في علاقاته مع العالم؛ منها، عالمية اللعبة وامتلاك المقدرة على التحكم، من أجل السيطرة على الميدان بتوسل الطريقة المكيافيلية في الوصول إلى الغاية مهما كانت الوسيلة، وإن كانت بالفقدان الطوعي لبعض مقومات السيطرة، دون البوح بالغايات الدفينة للعبة، باعتماد وسائل وأدوات تتيح السيطرة على أرض المعركة بالمقدرة العسكرية الضخمة غير القابلة للاختراق أو الانكسار، وبدعم مباشر من مقدرة ديبلوماسية مدربة وخبيرة على مستوى العالم كله

قواعد السيطرة هذه، حسب معتوق، لا تتأبد، بل هي خاضعة للتغير باعتبارها لعبة. واللعبة خاضعة في مصيرها لمواصفات اللاعبين وبراعتهم في اللعب، فإذا كانت لصالح هذا الفريق لاعتبارات خاصة به وبالفريق المقابل، فهي تكون لصالح الآخر للاعتبارات نفسها، لأن "المحركات الذهنية شديدة الارتباط بالتاريخ الاجتماعي والسياسي والثقافي والاقتصادي" (ص25). ولا يكفي اكتشاف مبادئ اللعبة من خلال فهم المحركات الذهنية التي تحركها، ومن ثم العمل على اقتفاء حركتها والاقتداء بها إلا إذا طال التغير مفاصل أساسية في الذهنية المسيطر عليها لتأخذ مكانها في موقع الند للاعب المقابل.

وإذا كان على التغير أن يطول المفاصل الأساسية للذهنية المسيطر عليها؛ ومنها، تبني مقومات البحث العلمي، واعتماد العقلانية، وامتلاك مقدّرات معرفة الواقع، والاتعاظ من حركة التاريخ، ووضع الخطط المناسبة للتنفيذ؛ فإن هذا التغير يبقى مراوحيماً في مكانه، حسب معتوق، إن لم يستكمل بقرارات التنفيذ ليتحول التغير في المفاصل الأساسية، على المستوى النظري، إلى التطبيق العملي والدخول في معترك اللعبة الدولية بقرار سياسي - اجتماعي واقتصادي تتخذه الدولة المعنية على أعلى المستويات ليتحول التغير على مستوى المفاصل الأساسية للذهنية إلى واقع عملي يتبلور بالممارسة. والممارسة هنا ليست سوى تطبيق ما هو ذهني حديث على رقعة الشطرنج بتطبيق المبادئ نفسها التي يعتمدها اللاعب المقابل، وباتقان صنعة

التغيير، ولا يهم، من بعد، الميدان الذي يجري فيه اللعب، حتى ولو كان ممتلكاً من قبل اللاعب العريق في اتقانه لمبادئ اللعبة وتكتيكها واستراتيجيتها.

-3-

لم يصل اللاعبون الجدد إلى موقع الند في مواجهه الخصم إلا بعد تحولهم من الطراز التقليدي في إدارة شؤون الحكم إلى طراز الدولة الحديثة. واعتماد طراز الدولة الحديثة لا يأتي من فوق، ومن خارج النسيج المجتمعي العام، بل من خلال بلوغ "الوعي الاجتماعي والسياسي ذروته، فدفع النخبة السياسية في الدولة إلى اتخاذ قرارات مصيرية" (ص26). هذه القرارات أوصلت دولاً إلى اللعب في ميدان الغرب بعد استيعاب منطق اللعبة بكاملها. وأصبح اللعب قائماً بين من يتواجهون ندياً. وأفرزت المواجهة سيطرة من نوع جديد يقودها المارد الآسيوي الذي قرر الخروج من القمقم.

يعرض معتوق الظروف الاجتماعية - التاريخية التي مرت بها بلدان آسيوية أربعة، والمحطات الأساسية التي أدت إلى التحول في المسيرة المجتمعية لهذه البلدان، ابتداء من اليابان مروراً بكوريا وسنغافورة وصولاً إلى الصين بفتريتها التغييريتين الحمراء الشيوعية بقيادة ماوتسي تونغ، والحمراء المطعمة بالذهب في العصر الحالي للصين.

يفرد معتوق فصلاً كاملاً لكل من تجربة اليابان وكوريا وسنغافورة، وفصلين لتجربة الصين. وما يهم في هذا المقام،

تسليط الأضواء على دور الدولة في عملية التغيير. ولكن ليست أي دولة. إنها الدولة الحديثة التي استطاعت الخروج من طور العصبية والشخصانية إلى دولة المؤسسات وحكم القانون. وإذا كانت هذه المقومات من صنع مسار العمل السياسي - الاجتماعي في الغرب، فإن ذلك لا يمنع من اعتماد هذه الأسس نفسها في بناء الدولة في الشرق، وإن كانت أسس هذه الأخيرة مبنية على طرق مغايرة. فبناء المؤسسات شيء وذهنية إدارة هذه المؤسسات شيء آخر. وهذا ما أجاد معتوق في إظهاره.

إعتماد مقومات بناء الدولة الحديثة لا يعني اعتماد الذهنية التي تدير هذه المؤسسات. وإذا كانت هذه الذهنية، في الغرب، تركبت على نزعة السيطرة بغية الربح واعتماد القدرة في سبيل نشر هذه النزعة واعتمادها أساساً في العلاقات بين البشر، على مستوى الداخل كما على مستوى الخارج، محلياً ودولياً، فإنها أوصلت العالم إلى جفاف الروح وإلى اعتبار الانسان إما مسيطراً أو مسيطراً عليه. ولا شيء يتحكم في هذا العالم إلا المادة وما يمكن أن ينتج عن هذه المادة.

فهم الشرق الآسيوي هذه اللعبة واستوعب أسبابها، وما يمكن أن تؤدي إليه من نتائج. فاعتمد مقومات الدولة الحديثة كما ابتدعها الغرب في مسيرته التحديثية التي ابتدأت مع الثورة الصناعية وفي علاقة جدلية معها، وترك المحركات الذهنية التي تسيّر هذه المؤسسات واستبدالها بمحركات ذهنية مغايرة نابعة من الوقائع الاجتماعية - التاريخية لهذه البلدان، ومن مبادئ التوبة القومية التي اتعظت مما حصل في الماضي لتستأنف مسيرتها

الحضارية بعد محاسبة صارمة مع الذات الحضارية. هذا ما حصل في اليابان بعد الحرب العالمية الثانية بعد فك الارتباط مع قدسية الشخص الامبراطوري. وفي كوريا باعتماد الحداثة مع القيم الكونفوشية التي تقدر العائلة والعمل والقيم الأخلاقية. وفي سنغافورة باعتماد أسس الدولة الحديثة دون التخلي عن المقومات الالآنية التي وضعت امكانياتها في تصرف الدولة الواحدة. وفي الصين الحمراء والذهبية التي عرفت كيف تتعامل مع العولمة وتحافظ على مقومات دولة المؤسسات وإن كانت تستند في قوامها على المبادئ الأساسية للشوعية.

-4-

ما حصل في بلاد الشرق الآسوي المختارة للتحليل في كتاب معتوق يبين أهمية الاقتناع بعملية التغيير واعتماد السبل لتحقيق هذا التغيير دون عقد نقص أو دونية. ومن أجل إظهار أهمية عملية التغيير هذه، أفرد معتوق فصلاً خاصاً يبين المرتكزات الأساسية للذهنية الشرقية وكيفية ادارتها للعبة الشطرنج العالمية مع اللاعب ذاته الذي بقي مسيطراً عليها لفترة تزيد عن خمسة قرون.

والمقارنة بين مرتكزات الذهنية الغربية والذهنية الشرقية تبين الفرق وتظهر الأسباب الأساسية لانقلاب الأدوار الناشئة، ليس عن ضعف مستجد للقوي وقوة مستجدة للضعيف، بل عن المرتكزات الأساسية للذهنيتين. ونزعة السيطرة الناشئة عن القوة ليست مؤبدة في جبروتها إلا في حال الضعف المقابل. وإذا تحول

الضعف المكين إلى قوة ناشئة بالتزاوج بين مقومات القوة، وإن كانت مستمدة من مناهج الخصم الفكرية والعملية، وبين ما هو مستمر من تراث تليد في نزعته الانسانية، وفي قدرته على الطاعة والعمل.

ظهرت هذه المرتكزات بما يتلاءم مع تراث الشرق وحضارته، وبما يتكامل مع ما قدمته الحضارة الانسانية، غربية كانت أو غيرها، من صنوف العلم والتكنولوجيا. وأهم هذه المبادئ التي أفرزتها هذه الذهنية: خسارة المعركة لا تعني خسارة الحرب، فربح المعركة الاقتصادية تشكل البديل عن خسارة المعركة العسكرية. والمعركة الاقتصادية بطبيعتها، حسب هذه المرتكزات، ليست مخالفة لمنطق الحرب العسكرية فحسب، بل تقتضي صنع السلم بأي طريقة. وبالتالي لا تقتضي مخاصمة الغرب أو مقاطعته، بل بالعكس، وللمصلحة الاقتصادية ذاتها. وهذه المعركة لا تتحرّج من استعمال وسائل الغرب ذاته علماً وتكنولوجيا ولغة. ولا يتحرّج اللاعب الآسيوي من استعمال وسائل الدفاع في لعبته مع الكبار، فهو يحاول الحفاظ على وجوده واستقلاله. ولا تتحكم به لغة السيطرة أو العنف، وذلك باعتماده على جيش من البناة والمهرة يخدمون توجه الدولة بالطاعة اللازمة، وإن تجند الكثيرون منهم في جيش الياقات البيضاء ناشري العولمة وحاملي لوائها. وهذا ما يعني أن المواجهة اليوم تفلتت من مقتضيات الحرب وتبعاتها من أجل الحصول على مكاسب اقتصادية. ودخلت في عصر المواجهة الاقتصادية في سبيل أهداف سياسية لا تبغى إلا

الحلول في المكان اللائق على رقعة هذا العالم الذي تتصارع فيه
المصالح وتتضارب.

-5-

يخلص معتوق إلى التأكيد أن "لعبة الشطرنج الآسوية،
برمتها (تسعى) إلى عملية تأمين سياسي واقتصادي داخلية
وكبيرة، لا إلى عملية هيمنة على الخارج (ص145). وهذا هو
الافتراق الأساسي بين مبادئ اللعبة عند كل من اللاعبين الغربي
والآسيوي. الأمر برمته، إذأ، يعود إلى المقومات الأساسية للذهنية
والبنية المعرفية العامة التي تميز مجتمعاً عن آخر، مع التأكيد
على ما هو مشترك بين مجتمعات بعينها، وما هو مشترك بين
الناس أجمعين.

-6-

كتاب معتوق يبين أن التوجه ناحية الشرق ليس اقتصادياً
فحسب، بل هو أيضاً فلسفي ومعرفي بالقدر نفسه. توجه الغرب
نحو الليبرالية والليبرالية الحديثة والعصر الامبراطوري أوصل إلى
الإيغال في النزعة المادية لدرجة كاد الانسان أن يفقد انسانيته.
وطغت المادة، أو كادت، على كل شيء وحفزت المهمتين على
التفتيش عن مصادر أخرى تعيد للانسان انسانيته والطرارة لروحه،
فاتجهوا ناحية الشرق الذي اعتمد التكنولوجيا الحديثة بكل
مكوناتها، وحافظ على القيم الانسانية وعلى المبادئ التي تمتن
العلاقة بين الفرد والمجتمع، من ناحية؛ والفرد والدولة من ناحية

ثانية. وفي هذا الاتجاه ينصب اهتمام فردريك معتوق من خلال تحليله للظروف التي أدت إلى بداية السيطرة للمارد الآسيوي.

المصادر والمراجع

المراجع العربية

- القرآن الكريم
- ابن خلدون، المقدمة، دار القلم، بيروت.
- ابن منظور، لسان العرب، دار المعارف بمصر.
- الأشقر، يوسف ، عولمة الرعب، 2001 بيروت.
- أمين، قاسم، تحرير المرأة، 1899، طبعة ثانية، 1905، القاهرة.
- أنجلز، فردريك، أصل العائلة والملكية الخاصة والدولة، دار التقدم، د.ت. موسكو.
- أوغلو، أحمد داود، العمق الاستراتيجي، موقع تركيا ودورها في الساحة الدولية، ترجمة ثلجي وعبد الجليل، الدار العربية للعلوم ومركز الجزيرة للدراسات، 2010، بيروت، قطر .

- برنامج الامم المتحدة الانمائي، تقرير التنمية الانسانية العربية للعام 2002 و 2003، المكتب الاقليمي للدول العربية، عمان.
- بندي، جيروم (إشراف)، القيم إلى أين، ترجمة زهيدة درويش جبور، دار النهار للنشر، اليونسكو، 2005، بيروت.
- بندي، جيروم (إعداد)، مفاتيح القرن الواحد والعشرين، ترجمة سعاد التريكي وآخرين، دار النهار للنشر، 2004، بيروت.
- بيرغر، بيتر إل؛ سامويل هنتنغتون (محرران)، عولمات كثيرة، التنوع الثقافي في العالم المعاصر، مكتبة العبيكان، 2004، الرياض.
- الجمعية العربية لعلم الاجتماع، إضافات (غير دوري) العدد الرابع، أيار 2003، بيروت.
- حطب، زهير، تطور بنى الأسرة العربية، معهد الانماء العربي، الطبعة الثالثة، 1983، بيروت .

- حيدر، أميرة، **الحجاب بين الالتزام والموضة**، مذكرة
 جدارة، معهد العلوم الاجتماعية، 2007-2008، الفرع
 الثالث، طرابلس.
- الخولي، سناء، **الأسرة والحياة العائلية**، دار النهضة
 العربية، 1984، بيروت
- ديب، كمال، **هذا الجسر العتيق**، دار النهار للنشر،
 2008، بيروت.
- رحومة، علي محمد ، **علم الاجتماع الآلي**، عالم المعرفة،
 2008، الكويت.
- روشيه، غي، **مقدمة في علم الاجتماع العام**، الفعل
 الاجتماعي، الطبعة الثانية، مكتبة الفقيه، 2002،
 بيروت.
- زيادة، خالد، **حارات الأهل، جادات اللهو**، دار النهار
 للنشر، 1995، بيروت .
- ستيلمان، ي. **تاريخ الأزياء العربية**، ترجمة صديق
 جوهر، منشورات كلمة، 2011، أبو ظبي.
- سلامة، ضومط، (محرر)، **العائلة في لبنان**، منشورات
 جامعة سيدة اللويزة، 1997، بيروت.

- شرابي، هشام ، النظام الأبوي وإشكالية تخلف المجتمع العربي، ترجمة محمود شريح، دار نلسن، الطبعة الرابعة، 2004، بيروت.
- شرابي، هشام، النظام الأبوي وإشكالية تخلف المجتمع العربي، ترجمة محمود شريح، مركز دراسات الوحدة العربية، 1992، بيروت.
- شرابي، هشام، مقدمات لدراسة المجتمع العربي، الأهلية للنشر، 1977، بيروت.
- شرابي، هشام، مقدمات لدراسة المجتمع العربي، دار نلسن، الطبعة السادسة، 1999، بيروت.
- شعبان، أحمد، أدوات المنزل واللباس، مذكرة جدارة في الأنثروبولوجيا، معهد العلوم الاجتماعية، الفرع الثالث، 1988، طرابلس.
- شلق، الفضل، عودة الاستعمار والحملة الأميركية على العرب، دار النفائس، 2004 ، بيروت.
- الصبوري، ماريان ، صحة الأسرة العربية والسكان، الجامعة العربية، المجلد الأول، العدد الثاني، 2008، القاهرة.

- صيداوي، رفيف رضا، **جواري 2001**، الهيئة اللبنانية
لمناهضة العنف ضد المرأة، 2002، بيروت.
- ضاهر، مسعود، **الجدور التاريخية للمسألة الطائفية في
لبنان، 1861-1697**، الطبعة الرابعة، دار الفارابي،
2009، بيروت.
- ضيا، حنان، **الحجاب الجديد ودلالاته الرمزية**، دبلوم
دراسات عليا في الانتروبولوجيا، معهد العلوم
الاجتماعية، 2005، بيروت.
- طالب، نسيم، **البجعة السوداء**، ترجمة حلیم نصر، الدار
العربية للعلوم، 2009، بيروت.
- طوالي، نور الدين، **الدين والطقوس والتغيرات**، ترجمة
وجيه البعيني، منشورات عويدات، 1988، بيروت.
- عامر، أميمة، **الحجاب عند المرأة بين النظرية والتطبيق**،
دبلوم دراسات عليا في علم الاجتماع، معهد العلوم
الاجتماعية، 2003-2004، بيروت.
- عبد الباقي، هدى، **خدمة الجماعة**، أسلوب وتطبيق،
مؤسسة بحسون للنشر، 1996، بيروت.

- عدنان السيد حسين، المواطنة، أسسها وأبعاها، منشورات الجامعة اللبنانية، 2013، بيروت.
- عطيه، شوقي، السكان في لبنان، من الواقع السياسي إلى التغيير الاجتماعي والاقتصادي، دار نلسن، 2014، بيروت.
- عطيه، عاطف (محرر)، العلاقات العربية الاوروبية، من الحذر والالتباس إلى الانفتاح والتكامل، مؤسسة فريدريش إيبيرت ومعهد العلوم الاجتماعية في الجامعة اللبنانية، 2003، طرابلس.
- عطيه، عاطف، التدخل الاجتماعي، المستويات، الميادين، التجارب، مختارات، 2002، بيروت .
- عطيه، عاطف، الدولة المؤجلة، دار أمواج ومكتبة بيسان، 2000، بيروت.
- عطيه، عاطف، المجتمع، الدين والتقاليد، جروس برس، 1992، طرابلس.
- عطيه، عاطف، تشريق وتغريب، مقاربات سوسيولوجية عربية، دار الانشاء، 2006، طرابلس.

- العكرة، أدونيس ، عندما صار إسمي 16، دار الطليعة، 2003، بيروت.
- عماد، عبد الغني، سوسيولوجيا الثقافة، مركز دراسات الوحدة العربية، 2006، بيروت.
- عماد، عبد الغني، عبء الآخر، دار الانشاء، 2004، طرابلس.
- غليون، برهان، المسألة الطائفية ومشكلة الأقليات، دار الطليعة، 1979، بيروت.
- الغوراني، علا، الزي والزينة بين الأمس واليوم، مذكرة جدارة، معهد العلوم الاجتماعية، الفرع الثالث، 2001-2002، طرابلس.
- فرسخ، عوني، الأقليات في التاريخ العربي، رياض الرئيس للكتب والنشر، 1994، لندن، بيروت.
- قرم، جورج، أساطير وحقائق النزاع اللبناني، السفير، 1987/12/3، بيروت.
- كوثراني، وجيه، الاتجاهات الاجتماعية السياسية في لبنان والمشرق العربي، 1976، بيروت.

- كوش، دنيس ، مفهوم الثقافة في العلوم الاجتماعية،
ترجمة منير السعيداني، المنظمة العربية للترجمة،
2007، بيروت.

- ليفي - ستروس، كلود، الأنثروبولوجيا البنوية، ترجمة
مصطفى صالح، منشورات وزارة الثقافة، 1977،
دمشق.

- ليكليرك، جيرار، العولمة الثقافية، ترجمة جورج كتورة،
دار الكتاب الجديد، 2004، بيروت.

- مارتين، هانس بيتر؛ هارالد شومان، فخ العولمة، ترجمة
عدنان علي، عالم المعرفة، 1998، الكويت.

- مايور، فيديريكو(إشراف)، عالم جديد، ترجمة خليل وعلي
خلفات، دار النهار للنشر واليونسكو، 2002، بيروت.

- مجموعة من الباحثين الغربيين، العولمة والارهاب، ترجمة
حمزة المزيني، مكتبة مدبولي، 2002، القاهرة.

- مركز دراسات الوحدة العربية، المستقبل العربي، العدد
276، شباط، 2002، بيروت.

- المصري، فداء، دور المسنين في لبنان، واقعها
ومرتجها في عملية التنمية البشرية المستدامة،

أطروحة دكتوراه في العلوم الاجتماعية، المعهد العالي
للدكتوراه في الآداب والعلوم الانسانية والاجتماعية،
الجامعة اللبنانية، 2009، بيروت.

- معتوق، فردريك، المارد الآسيوي يسيطر، منتدى
المعارف، 2013، بيروت.

- موراي، ورويك، جغرافيات العولمة، ترجمة سعيد منتاق،
عالم المعرفة، 2013، الكويت.

- مولر، هارلد، تعايش الثقافات، ترجمة ابراهيم أبو
هشيش، دار الكتاب الجديد، 2005، بيروت.

- نعيسة، يوسف جميل، مجتمع مدينة دمشق، الجزء
الثاني، دار طلاس، دمشق .

- نور الدين، محمد، قبعة وعمامة، مدخل إلى الحركات
الاسلامية في تركيا، دار النهار للنشر، 1997،
بيروت.

- هارديت، وليم؛ أنطونيو نيغري، الامبراطورية، ترجمة
فاضل جتكر، مكتبة العبيكان، 2002، الرياض.

- هنتجتون، صامويل، صدام الحضارات، إعادة صنع

النظام العالمي، ترجمة طلعت الشايب، سطور، الطبعة

الثانية، 1999، القاهرة.

- وزارة الشؤون الاجتماعية، الدراسة الوطنية للأحوال

المعيشية في لبنان، تقرير الأحوال المعيشية، الأسر،

2007، بيروت.

- وكالة أنباء البحرين.

- اليحياوي، يحيى، في العولمة والتكنولوجيا والثقافة، دار

الطلیعة، 2002، بيروت.

المراجع الأجنبية

- Berger, P. and Kellner, H. ; **Marriage and The construction of reality: an Exercise in the Microsociology of knowledge**, Diogenes,1964, No.46.
- Berger, P. and Luckman,T. ; **The social construction of reality**, Penguin,1967 Harmondsworth.
- Corme, Georges, **Géopolitique du conflit Libanais**, La découverte, FMA, 1986, Paris.
- Guillaume, Paul, **La formation de l'habitude**, coll. Sup. PUF, 1968, Paris.

- Levy-Strauss, Claude, **Le cru et le cuit**, 1964, Paris.
- Tylor, Edward T. **Primitive culture**, J. Murray, 1871, London.

المواقع الإلكترونية

- ELShabab.com
- [www.Un.org/ar/...olderpersons day/backrond.shtml](http://www.Un.org/ar/...olderpersons/day/backrond.shtml)
- www.bbc.com/worldnews/..121001-un_report_e
- [،2050hespress.com/sciences-nature/63603.html](http://hespress.com/sciences-nature/63603.html)
- www.un.org/arabic/events/olderpersons/2006/backround.asp
- www.who.int/features/qa/72/ar/ind.html
- www.elaph.com/web/news/2013/1/788299.html
- Valois Robichaud, l' université du troisième
- âge, [http://id.erudi.org/iderudit/900612ar:](http://id.erudi.org/iderudit/900612ar)

- www.egipte.unfpa.org/.../population_AgeingAR.aspx
- [:www.forum.stop55.com/276518.html](http://www.forum.stop55.com/276518.html)
- www.mbc.net/ar/programs/mbc-news/today.folder/articles
- www.maspiro.net/.../1343-2012-12-24-13-47-52html
- www.bafree.net/alhisn/showthread.php?t=1823&page=1. - -
www.acofps.com/vp/showpost.php?p=83267&postecount=1.
- www.lkdg.org/node/7451.
- www.entaalkhabar.com/m/description.php?id=652

المحتويات

5	مقدمة
10	الفصل الأول: السيرورة الاجتماعية لمفهوم الثقافة
10	بدايات التشكل
11	المفهوم الفرنسي
13	المفهوم الألماني
15	تجديد المفهوم الفرنسي
16	المفهوم العلمي للثقافة
19	المفهوم العلمي للثقافة في فرنسا
21	الثقافة خارج فرنسا
24	الثقافة والتثاقف
27	الثقافة والهوية
34	الفصل الثاني: العرب والعولمة البعد الثقافي
35	عالم اليوم
36	المنطق المعولم
39	العولمة المفروضة
43	سبيل العولمة الانسانية
45	موقع العرب في العالم
48	العرب والثقافة
53	الحلول الممكنة
58	الثقافة العربية والديمقراطية
62	العقلانية والبحث العلمي

65	أهمية التكامل العربي
68	الفصل الثالث: العرب والعولمة البعد السوسيوسياسي
69	ديموقراطية الأكثرية وديموغرافيتها
72	العرب وجدل الأكثرية والأقليات
75	بين الأكثرية والأقلية
78	الميراث العربي
81	بين الأكثرية الدينية والقومية
82	القومية بين الأكثرية والأقلية
84	جدل الأقليات
87	النظام المنتج للفكر الأقلوي
89	النظام من الداخل إلى الخارج
92	الفصل الرابع: أميركا والعرب.. العلاقة السامة
92	مقابلة فكرية مع هشام شرابي
118	الفصل الخامس: المجتمع والعولمة الثقافية
119	العولمة الثقافية في المنظور الغربي
125	أولاً: تركيا والعولمة الثقافية
133	العولمة بين الثقافة والاقتصاد
136	المجتمع التركي والعولمة الثقافية
141	العولمة الثقافية والاستهلاك
143	ثانياً: العولمة في الصين
149	عولمة الثقافة الشعبية
151	المجتمع المدني في الصين
152	الصين والعولمة

154	المتقفون الصينيون والعولمة الثقافية
156	الدولة وإدارة العولمة
160	الفصل السادس: العولمة والمجال النقدي من الداخل
161	التعايش الثقافي لا الصراع
163	التعايش السياسي
170	التعايش الاقتصادي والاجتماعي
173	الغرب والوفاق الثقافي
175	فخ العولمة
185	الامبراطورية والحركة المناهضة للعولمة
		الفصل السابع: الأسرة من مؤسسة مجتمعية ألى قبضة العولمة
194	
195	بين العائلة والأسرة
196	العائلة المرجع الأساس
197	العائلة بين الثابت والمتغير
205	من العائلة إلى الأسرة
207	الأسرة والمرجععية المسلوبة
211	من عالم الأسرة إلى الأسرة في العالم
217	الاسرة بين المرجع والرمز
		الفصل الثامن: لباس المرأة في زمن العولمة مواجهة أم تكيف؟
220	
221	الضرورة المجتمعية
222	الالتزام واللباس
223	الثقافة واللباس
227	التشريع الديني والموضة

232 اللباس بين الديني والدينيوي
235 الثابت والمتغير في مسألة اللباس
239 مقتضيات العصر وضغوط الموضة
244 بين هذا وذاك
246 موقع اللباس في الثقافة الشعبية
250 الفصل التاسع: عالم المسنين من الخارج إلى الداخل
251 التوازن المفقود
254 محطات من الاهتمام الدولي
256 الاهتمام وسبل التدخل
263 حال العرب والمسنين
268 حال المسنين في لبنان
273 التعامل مع المسنين
275 العودة إلى الأسرة
279 وبعد
 الفصل العاشر: قراءات سوسيولوجية في الوطنية والمواطنة
282 والعوامة
282 جدلية التميز والإلغاء، بين الاسم والرقم
292 المواطنة بين الحس المدني والحس الأهلي
307 1-المارد الآسيوي، العالم يتجه نحو الشرق
317 المصادر والمراجع