رقم ١١
تاريخ ٢٠٠٧/٢/٧
الجامعة اللبنانية
المكتبة
معهد العلوم الاجتماعية - العمادة

مجلّة
العلوم الاجتماعيّة

العلوم الاجتماعية

مجلة دورية متخصصة تصدر عن

مركز الأبحاث في معهد العلوم الاجتماعية في الجامعة اللبناتية

المشرف العام: فريدريك معتوق
عميد معهد العلوم الاجتماعية بالتكليف

رئيس التحرير: نبيل سليمان
رئيس مركز الأبحاث في معهد العلوم الاجتماعية

العنوان: بيروت ـ مستديرة الطيونة ـ شارع سامي الصلح ـ بناية كالوت ـ الطابق الأول

تلفون: ٠١/٨٠٩٧٠٦ ـ ٠١/٣٨٧٨٨٩ ـ فاكس: ٠١/٣٨٧٣٨٢

E. mail:Baudar2000@hotmail.com.

جَمِيع الحُقُوق محْفوظَة

قواعد النشر في المجلة

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

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

٢ - أن لا يزيد حجم المادة عن ٢٠ صفحة من المجلة كحد أقصى، أي بين ٦ آلاف وسبعة آلاف كلمة.

٣ - أن يكون مطبوعاً على الحاسوب أو الآلة الكاتبةُ أو بخط مقروء بشكل جيد جداً.

٤ - معيار النشر هو الموضوعية والمستوى العلمي ودرجة التوثيق والإشارة إلى المصادر كما هو متبع أكاديمياً.

٥ - يشترط أن لا تكون المادة المرسلة للنشر قد نُشرت أو أُرسلت للنشر في مجلة أخرى.

٦ - أن تحوز المادة المرسلة موافقة هيئة التحرير عليها.

٧ - يجوز لهيئة التحرير أن تطلب إجراء تعديلات على المادة المرسلة.

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

٩ - تنشر المواد دون ألقاب أصحابها ودرجاتهم العلمية إذا كانوا من أساتذة الجامعة اللبنانية.

فهرس المحتويات

الافتتاحية ٧

١. نص ديني + نص عصبي = أمة افتراضية ..... نبيل سليمان ٩

٢. البراغماتية التداولية في العلوم الاجتماعية
أو إخضاع الجامعة للسوق ..... نظير جاهل ٢١

٣. التربية المدنية أخلاق المجتمع ..... تراز رزق عطا الله ٤١

٤. موقع الثقافة في التحولات الراهنة في حقل
السوسيولوجيا ..... سليمان الديراني ٧٣

٥. الشريك المفضّل ..... عزّة شرارة بيضون ٩٥

٦. جان جاك روسو: أولوية المسألة السوسيولوجية ..... ابراهيم مراد ١٢١

٧. «صورات»: قرية بين الماضي والحاضر ..... تراز رزق عطا الله ١٤١

٨. أنتروبولوجيا المجال في إطار التخصص أم التعدد ..... رجاء مكي ١٧٥

٩. عمالة الشباب في لبنان ..... أسعد الأتات ١٩٩

١٠. حلو ومرّ: مقاربة تكنولوجية ورمزية مقارنة في أنشطة استخراج
الزيت من الزيتون والعصير من العنب ..... محب نادر شانه ساز ٢٣٧

١١. مدخل إلى «معجم دلالات القرآن الكريم»:
القرآن هو العقل الوسيط بين الله والإنسان ..... خليل أحمد خليل ٢٥٩

١٢. محاولة لتوصيف مهنة الاختصاصيين في
العلم الاجتماعي ..... توفيق العبد ٢٦٩

الافتتاحية

ونستمرّ، ضمن شروط الحد الأدنى... فالبحث العلمي لم يصبح عندنا بعدُ، وربما لن يصبح، **حاجة**. هذا البحث، إن وُجد، فتلبية لطلب، وهذا ليس عيباً. ولكن العيب، أن يكون الطلب الذي نلبّيه، ليس حاجة فعلية، بل وهم حاجة.

لذلك، نلبّي شروط الحدّ الأدنى في هذه المجلة. هذه الشروط، هي أن نتيح الكتابة أمام المختصين في السوسيولوجيا، دون استسهال ولكن دون افتعال أيضاً. وحين نتيح لهم، لا نفرض عليهم سوى الكتابة، بشروط عدم الاستسهال، وفي شروط الحدّ الأدنى للكتابة الأكاديمية.

فهل **قول** ذلك مفيد؟ أو هو مفيد أكثر أن تكون الافتتاحية ـ كما كل افتتاحية ـ تَرْطُنُ بالكلمات الكبيرة، وهي لكي ترطن بحاجة لخواء.

هذا العدد يحوي كوكبة من المواضيع، كذلك من الأسماء، أدّعي أنها تسمح للقارىء، أن يكوّن صورة عن تطور هذا الميدان المعرفي، دون ضغوط معايير الأصالة التي لا تحديدات لها عندنا، سوى محاولة ليّ الأشياء والأفكار، خضوعاً لشروط **مفتعلة**.

لنترك الكاتب يكتب ما عنّ له، وبالطريقة التي يريد، دون التخلي عن معايير الحدّ الأدنى، فهذا أكثر كشفاً للواقع الثقافي والأكاديمي، من **إجباره** على كتابة **معيارية** يحددها مسؤول ما، لا يكشف من خلالها مستوى الكاتب الفعلي، وبالتالي لا يفيده، ولا يفيد القارىء. بل إن هذا الإجبار يلعب دوراً وحيداً: **التعمية**.

رئيس التحرير

نصّ ديني + نصّ عصبي = أمّة افتراضية

نبيل سليمان

ما هي الأمة التي نحن بصددها؟ وما هو الافتراض Le Virtuel؟ وقبل ذلك، مِن أي نافذة نطلّ على هذه الأمة، وعلى هذا الافتراض؟ ذلك أن النافذة هي المبنى، كل المبنى، لذلك هي المعنى كل المعنى؟

ونجيب سريعاً، أن النافذة المقصودة هي نافذة المحايد Le Neutre، ليس بالمعنى المبتذل، أي اللاموقف أو اللامبالاة، بل بالمعنى الفعلي له، أي معنى المُبطِل لكل نموذج Paradigme.

وإذا حدث أن أطللنا على الأمة والافتراض من نافذة أخرى، غير نافذة إبطال النموذج، فإننا سنقع حكماً في النمذجة، وما أدراك ما النمذجة، إنها الخضوع لدوغم Dogme (عقيدة كلّيانية).

اتحاد نصّين

أما الأمة التي نحن بصددها، فهي الأمة العربية ـ الإسلامية. فإذا كانت هناك أمم إسلامية غير عربية، فلا يوجد في الواقع أمة عربية ليست إسلامية. هذه الأمة أصبحت منذ ظهور الإسلام، واجبة الوجود، ولكن افتراضياً Virtuellement، وذلك بسبب **اتحاد نصّين** (خطابين): النص القومي، أي النص العصبي، أي النص القرابي بمعنى من المعاني؛ والنص الديني أي هنا النص الإسلامي.

وافتراض هذه الأمة نابع بالتحديد من تمازج هذين النصّين المتعارضين كما سوف نرى. فلو قدّر لشيء ما (وليس واحد ما) أن يفصل بينهما (وهذا شبه مستحيل)، لأصبح كل واحد منهما واجب الوجود واقعياً Réellement، وزالت عنهما كليهما سمة الافتراض.

طيّب، ما هو الافتراض؟

هو شيء مضمر، مقدّر، موجود بالقوة وليس بالفعل. إنه كما يحدّده Petit Robert، ذلك الشيء الذي «بدون تأثير آني» .Sans effet actuel والذي يوجد بدون تأثري آني، هو الذي يكون بدون تأثير على الدوام.

فالنص الديني لوحده (إن وُجد) يمكنه أن يكون واقعياً وليس افتراضياً، والنص القومي (العصبي) لوحده (إن وُجد)، يمكنه أيضاً أن يكون واقعياً وليس افتراضياً.

النص الديني ينتج دولة دينية أي توتاليتارية بطبيعتها... ينتجها بإحدى صيغتيها النظريتين: الدكتاتورية أو الشورى. والنص العصبي ينتج دولة ذات غلبة Prééminence، على حدّ تعبير ابن خلدون، والغلبة ليست هيمنة Hégémonie (تسلسل هرمي ديكتاتوري)، وليست سيطرة Dominance (تسلسل هرمي ديمقراطي)، بل شيء آخر لا علاقة له مباشرة بالتسلسل الهرمي للسلطة. هو شكل من أشكال السلطة غير الهرمية، حيث المركز الأول فيها لشخص أو مؤسسة، بين اشخاص أو مؤسسات متساوية، بمعنى غير هرمية.

إن تمازج هذين النصّين أنتج أمة افتراضية، تتميز على صعيد الحكم بسلطة توتاليتارية (ليست بالضرورة ديكتاتورية)، وعلى صعيد الجماعات **بممانعة** دون أفق واضح، هذا الأفق غير الواضح سببه تمازج النصين المتعارضين، **إذن هي ممانعة من أجل الممانعة**، أسمح لنفسي أن أقول إنها كما الفن من أجل الفن.

وإذا كان الفن من أجل الفن ينتج فناً غير عضوي (بالمعنى نفسه للمثقف غير العضوي)، أي غير نموذجي، أي محايد، أي ساعٍ لإبطال نموذج. فإن الممانعة من أجل الممانعة، تنتج كذلك ممانعة غير عضوية، غير نموذجية، أي محايدة بالمعنى نفسه. إذن مع الوجود المتلازم للتوتاليتارية (أوْج النمذجة) والممانعة من أجل الممانعة (الدرجة الصفر للنمذجة) يتبلور المعنى العميق والحقيقي لكل الكلام المتواتر والعنيد عن انفصال الناس عن حكامهم (سلطاتهم) في هذه الأمة. فالسلطات تبني نماذجها بالاستناد إلى دوغم (عقيدة، إيديولوجيا)، والممانعة من أجل الممانعة، ترفض ذلك الدوغم، ترفضه دون أفق.

وفي الواقع أن النمذجة لا يمكنها أن تنبني خارج الإيديولوجيا. فعندما نقول إيديولوجيا مسيطِرة Dominante، فهذا يعني أن هناك إيديولوجيا مسيطَر عليها Dominée، ولكن في الحقيقة لا يوجد إيديولوجيا مسيطَر عليها .**فالإيديولوجيا هي الفكرة عندما تسيطر**، والفكرة قبل أن تسيطر ليست إيديولوجيا. لأن الإيديولوجيا هي مجرّد خاصية لغوية (خطاب) لسلطة مهما كانت: ديكتاتورية، ديمقراطية، ثورية، طوباوية...

وعليه، فإن الممانعة من أجل الممانعة، هي كذلك، لأنها مفصولة عن السلطة. ولأنها مفصولة عن السلطة، فهي بدون نموذج، بدون إيديولوجيا. وهي ممانعة من أجل الممانعة كذلك، لأنها قومية (عصبية) وإسلامية (دينية) بنفس الوقت.

هل يجب فصل القومية عن الدين؟ هل يمكن فصل القومية عن الدين؟ بأي أداة يمكن فصلهما حتى نخرج من الأمة الافتراضية؟ بأي أداة يمكن أن نتركهما معاً، ونخرج كذلك من الأمة الافتراضية؟

الأجوبة الجاهزة

١) الجواب الأول هو ما يقدمه النص الديني، وهو هنا الإسلامي، باعتبار أن هذه الأمة التي نتكلم عنها هي أمة إسلامية بأكثريتها الساحقة. ويقوم هذا الجواب بمختلف تنويعاته على أن الإسلام هو، بأحد وجوهه، مشروع ديني سياسي بوجه العصبيات (القوميات). ولكن الإسلام، منذ عصر النبوة وحتى الآن، لم يستطع القضاء على العصبيات، أو على الأقل اضطر أن يتعامل معها مواجهة حيناً، ومسايرة حيناً آخر. كل ذلك، لأن هذه العصبيات هي بنية الاجتماع العربي، أي ثابته المكين، في حين أن الدين (الإسلامي) هو نصها (الإيديولوجي) الوحيد.

٢) الجواب الثاني هو ما يقدّمه النص القومي (العصبي)، ذو الأصول البرّانية، الذي يرى في التجربة القومية في الغرب نموذجاً يمكن أن يحتذى، فيما عنى فصل الدين عن الدنيا. ولم يلحظ هذا النص مسألتين تعيقان التقدم في هذا المسار.

المسألة الأولى: هي أن الرأسمالية هي التي أنجزت هذا الفصل، بينما أمتنا

الافتراضية، لم تمرّ بمرحلة الرسملة من جهة، ودينها (الإسلام) لا يفصل نفسه عن الدنيا (السياسة)، إلا بشكل هامشي واستثنائي وعرضي.

المسألة الثانية، هي البنية العصبية للقومية العربية. فهذه القومية وبفعل عدم الرسملة، لم تتقدم إلى صفوف القوميات الوطنية الناجزة، بل بقيت قومية جماعات قرابية، أو مذهبية أو إتنية، متناحرة على الدوام بطبيعتها، وتناحرها هذا محكوم بعدم الإنجاز (الانتهاء)، بفعل قانونين أنتروبولوجيين: الإلتحام Fusion الدائم والانقسام Fission الدائم.

أمام هذين الجوابين الجاهزين اللذين يطلّان علينا من نافذة النمذجة (الأدلجة)، ما هو الجواب (المحايد) الذي يسعى لإبطال النمذجة (الوجود داخل إطار) واستبدالها بفضاء؟ الفضاء المقترح، والذي تحوّل، بفعل الإصرار العنيد، إلى إطار (نموذج)، هو الديمقراطية.

والآن، إذا أردنا أن نوصل فكرتنا بشكل جيّد، أي أن نتكلم بشكل جيّد، فإننا بحاجة إلى إعادة نظر بمفاهيم أو مصطلحات موجودة في لغتنا أو قل موجودة بشكل سيىء في لغتنا، وكل المفاهيم، أو معظمها موجودة بشكل سيىء في لغتنا. لن نتكلم هنا سوى عن واحد فقط من هذه المصطلحات الموجودة بشكل سيىء في لغتنا: الديمقراطية.

الديمقراطية

كل الأفراد والتيارات (وليس الجماعات)، الرافضة لنموذجي الجوابين الجاهزين الآنفي الذكر، تطرح بشكل مرتاح، ولكن عنيد، مسألة الديمقراطية، كحل وحيد للخروج، من المأزق مع أل التعريف (ولكن ما هو هذا المأزق؟ لا أحد يشير إليه بوضوح).

هذا العناد، مع غياب المأزق إلا بالاسم، هو عناد مضحك بقدر ما هو مبكٍ وربما أكثر. وهو كذلك، لأنه يطرح الديمقراطية كحل، بعد إدخالها في إطار، في نموذج، وهي بطبيعتها لا تشرق ولا تزدهر إلا في فضاء. يقول هنري برغسون: «يضحكنا أن نجد أنفسنا في إطار جاهز... فالفكر الذي يدخل في إطار جاهز

يتصلب، ومن يتصلّب يعند، ومن يعند ينتهي إلى أن يلوي الأشياء وفقاً لفكرته بدل أن ينظم فكرته وفقاً للأشياء».

إن أسْرَ الديمقراطية في إطار، أي نمذجتها، هو سبب ذلك العناد، ذلك اللّوي للأشياء وفقاً لفكرة جاهزة عن الديمقراطية. ولكل ما هي تلك الأشياء التي نلويها وفقاً لتلك الفكرة الجاهزة؟ إنها عندنا تلك الأمة العربية ـ الإسلامية الافتراضية، التي يتمازج داخلها النص القومي (العصبي) مع النص الديني (الإسلامي)، دون إمكانية انفكاك منظورة. فهل الديمقراطية كإطار جاهز، هي نصاب أمة مفترضة، ونصاب تمازج نصّين متعارضين؟

ولكن ما هي الديمقراطية التي يتردد مصطلحها ليل نهار وفي العالم كله؟

كانت ردة الفعل المسيطرة داخل أمتنا الافتراضية على الذي حدث في العراق، وقبله في أفغانستان وقبله في يوغسلافيا، كانت بمجملها (من قبل النصّين) نفياً لصفة الديمقراطية عن الغرب (وعلى رأسه الولايات المتحدة الأميركية). هذا النفي يرتكز على مفهوم ملتبس للديمقراطية؛ هذا المفهوم الملتبس يُماهي الديمقراطية بالسلم والأمن وعدم الاعتداء وعدم السيطرة من جهة، كما يماهيها من جهة ثانية بالعدالة وحقوق الإنسان. أي يجعلها فسطاطاً للخير مقابل فسطاط الشر، كما يقال. وقد تمّ نفي هذه الديمقراطية لدى أتباع هذين النصّين، عندما لم يجدوا هذه المعاني في ممارسات الغرب.

الحرية والقانون

ولكن الديمقراطية في حقيقتها ليست شيئاً من ذلك، أو قلْ ليست هذه الأشياء على وجه الخصوص. فالديمقراطية ليست إطاراً (نموذجاً) موضباً للاستعمال العام، بل فضاءً للاستعمال الداخلي في وطن أو أمة أو مجتمع. فضاء يمكن أن يتحول إلى إطار ولكن لا يمكن أن يكون إطاراً قبل أن يكون فضاء. هذا الفضاء الداخلي للديمقراطية يقوم على شرطين لا ثالث لهما: الحرية + القانون. فحيث توجد الحرية وإلى جانبها القانون توجد الديمقراطية. وحين توجد الحرية ولا يوجد القانون (المؤسسات) تغيب الديمقراطية (لبنان من زاوية معينة). وحين

يوجد القانون ولا توجد الحرية، تغيب الديمقراطية أيضاً (حال معظم بقية الأمة).

والذي يجب جلاء غموضه، هو أن هذين الشرطين، يهدفان لهدف واحد ووحيد، ولغاية نبيلة واحدة ووحيدة، هي **تماسك الدولة والمجتمع وتناغمهما**، أي **قوة** الدولة والمجتمع ولا شيء آخر.

إن هذه الديمقراطية الهادفة فقط لتماسك وتناغم الدولة والمجتمع (في قلب الصراعات الداخلية وليس خارجها)، هي التي تؤهل هذه الدولة وهذا المجتمع لأن يكون قوياً (حرية + قانون) في الداخل، بهدف ـ وهذا تحصيل الحاصل ـ أن يكون مسيطراً في الخارج. حيث يسنح الظرف للسيطرة؛ وهذا الظرف لن يسنح، إذا كان هذا الخارج قوياً على نفس المنوال.

إن السيطرة الخارجية، وبالتالي العنف، هي إحدى النتائج الطبيعية للديمقراطية في الداخل، وهذه السيطرة وهذا العنف، لا يشيان بعدم وجود الديمقراطية، بل ربما على العكس، يشيان بوجودها القوي والكبير. فالديمقراطية تسمح بالمعارضة مهما كانت قوية، وبحرية التعبير مهما كانت فائضة، لأنها بالضبط مبدعة لتماسك وتناغم داخلي أبعد من ذلك بكثير.

النفـي

وبالتالي، لعلّ أخطر ما تواجهه هذه الأمة الافتراضية في الآن، هو أن النصّين المكوّنين لها، بدل أن يبحثا عن الفضاء الديمقراطي الملائم لهما، من أجل الخروج من الافتراض من جهة، والممانعة من أجل الممانعة من جهة ثانية، أي من أجل القوة أولاً وأخيراً. بدل ذلك، قاما، وبشكل مرتاح وعنيد، بنفي وجود الديمقراطية في العالم أجمع، استناداً إلى فهم خاص وخاطىء للديمقراطية، وبهذا النفي يتم الإيحاء أن نص كليهما كما هو الآن، لم يزل بديلاً ممكناً.

بهذا المعنى، يصبح التباكي المتذاكي (أي الغبيّ) على الديمقراطية في الغرب، هو كمحاولة ملءْ سلّة من غدير ماء. لا الغدير ينضب ولا السلّة تمتلىء.

إن إشكالية هذه الأمة الافتراضية، هو في بناء فضاء ديمقراطي ما، وليس

بنفيه. هذا البناء هو الذي يؤهلها أن تكون قوية ومستهابة، من خلال تماسك وتناغم سلطاتها وناسها (حتى لا نقول دولتها ومجتمعها)، لتستطيع انتزاع حقوقها كاملة، وربما أكثر من الحقوق، كما فعلت هي نفسها في ظرف خاص بعيد، أيام الفتوح الإسلامية الأولى، التي امتدت من أواسط فرنسا حتى حدود الهند. تلك الفتوح تمت بظرف خاص، حين استطاع النص الديني الذي كان في **أوجه**، أن يستوعب النص العصبي **القوي جداً**، تحت عباءته ودون أن يلغيه.

إن بديل ذلك الظرف الخاص، غير القابل للاستعادة (نص ديني في أوجه وقمة تأثيره، استوعب نصاً عصبياً قوياً جداً) بسبب وجود نص ديني أقل قوة نسبياً، ونص عصبي أقل قوة نسبياً. إن بديل ذلك هو في بناء فضاء ديمقراطي داخل هذه الأمة الافتراضية، وليس في نفي الديمقراطية عند غيرنا، لنوهم أنفسنا، ونوهم الآخرين، بانتفاء الديمقراطية في العالم.

ولكن، هل هناك إمكانية ما متاحة لتَشكُّل فضاء ديمقراطي في هذه الأمة العربية ـ الإسلامية الافتراضية، التي يمتزج داخلها النصّان المتعارضان الديني والعصبي؟

إذا كانت الديمقراطية كما ندّعي، هي نوع من الزواج الكنسي بين الحرية والقانون، فأي مكان للحرية مع النص الديني؟ وأي مكان للقانون مع النص العصبي؟

فالدولة الدينية دولة قانون دون حريات، والدولة العصبية هي دولة حريات دون قانون. وبالتالي، هل الإمكانية الوحيدة للديمقراطية كما عرّفناها، هي فصل الدين عن الدنيا من جهة، وفي القضاء على العصبيات، من جهة ثانية؟ هذا ما تقترحه، وبعناد، الديمراطية كإطار (نموذج).

ولكن، فصل الدين الإسلامي عن الدنيا (السياسة)، دونه شرع وفقه وممارسات، تستند إلى تفسير محدّد للنص القرآني الكريم، وللحديث النبوي الشريف. ومحصلتها جميعاً داخل هذا التفسير المحدّد، تشير إلى صعوبة، إن لم يكن استحالة فصل الدين عن الدنيا... أما القضاء على بنية العصبية، فدونه

جماعات لم تنجز الشروط الأولية لتحولها إلى مجتمع؛ أي دونه أفراد لم ينجزوا الشروط الأولية (وربما لا يريدون الآن) لتحولهم إلى مواطنين.

إذن، هي أمة افتراضية حتى الآن، أي أمة دون تأثير آني حتى الآن، أي دون تأثير على الدوام. وتحولها إلى أمة واقعية Réelle غير افتراضية، لا يتم بأحد الجوابين الجاهزين الآنفي الذكر. الجواب الديني الذي يحلم بالقضاء على العصبيات (وهو منها بالبنية)... ليلغي الافتراض، والجواب القومي (العصبي) الذي يحلم بفصل الدين (وهو منه بالإيمان) عن الدنيا (وهو منها بالاجتماع البشري)... ليلغي الافتراض.

النخب

أما جواب الإطار الديمقراطي، الجاهز هو الآخر، فهو جواب النخب المثقفة في هذه الأمة. فهذه النخب، وبسبب انتمائها إلى أمة، ولكن افتراضية، فإنها تُماهي الافتراض بعدم الوجود، لذلك، كان من الطبيعي جداً أن يكون حلّ المأزق (غير المرئي) لديها، هو بالديمقراطية كإطار (نموذج)، ولذلك أيضاً، كانت ولم تزل لا تعبّر، في الأساس، عن طموحات وتطلعات وقضايا الجماعات (عامة الناس). إن **مشكلة النخب المثقفة في هذه الأمة الافتراضية، ليست أساساً في علاقتهم بالسلطة** (والتهم المتبادلة حول ذلك)، **بل المشكلة في علاقتهم بالناس**، بالجماعات، ومدى تعبيرهم الحقيقي وليس المتوهم، عن آمالهم وطموحاتهم وقضاياهم.

فهؤلاء الناس، هذه الجماعات، هي على تنوعها مسلمة في غالبيتها، وهي في الوقت نفسه تركن إلى عصبياتها المتحالفة والمتصارعة على الدوام، أي أن الإسلام بالنسبة لها إيمان، أكثر منه طريقة عيش يومي. فالعصبية والدين متعارضان وليسا متناقضين.

إن تعايش هذين المتعارضين هو الذي يشكل عمق الحالة الافتراضية لهذه الأمة، والنخب المثقفة التي تدعو إلى الديمقراطية كإطار (نموذج)، وليس كفضاء، مفصولة ومغتربة إلى حد كبير عن مزاج الجماعة، عن أمزجة الجماعات، وهذا هو المهم. وقليل الأهمية، إن كانت مفصولة ومغتربة أو لم تكن عن مزاج السلطة.

وبالتالي، حين تكون السلطة (السلطات) في الأمة الافتراضية، مفصولة عن ناسها، كما أسلفنا، والنخب المثقفة مفصولة ومغتربة عن نفس هؤلاء الناس، والنص الديني يحاول فصل ناسه عن عصبياتهم، والنص العصبي يتعامل مع كل هؤلاء حسب الظرف وموازين القوى، دفاعاً عن نفسه... أفلا تصبح الممانعة من أجل الممانعة هي الخيار الوحيد أمامهم؟

فالجماعات تدافع عن بناها العصبية بشراسة من جهة، وتركن من جهة ثانية، وفي الوقت نفسه، إلى النص الديني الذي لم يحاول تفتيتها ـ أو حاول ولم ينجح ـ بل استيعابها. بينما مشروع الديمقراطية كإطار (نموذج)، هو الذي يفتتها، وهو كذلك بالضبط، لأنه مشروع بناء **مواطن بعلاقة مع دولة**، في حين أن مشروع الجماعات العصبية، هو مشروع **استمرار علاقة فرد بجماعة**. وغنيّ عن البيان أن الجماعة العصبية المقصودة قد تكون قرابية أو مذهبية أو إتنية أو الثلاثة معاً.

ومن جهة ثانية، إن مشروع الديمقراطية كإطار (نموذج)، هو مشروع نقيض للنص الديني، طالما أن هذا النص في مجمله، لا يفصل الدين عن الدنيا (السياسة)، والشورى داخل هذا النص، لا علاقة لها بالديمقراطية كفعل زواج كنسي بين مفهومي الحرية والقانون.

داخل هذه الثنائية للنصّين الديني والعصبي، يتم اختزال كل شيء، الدول والسلطات والمؤسسات والأحزاب والنقابات ودقائق العيش اليومي. وسوف نشير (إشارة فقط) إلى واحدة منها: الأحزاب. داخل هذه الأمة الافتراضية نوعان أساسيان من الأحزاب: الأحزاب الدينية والأحزاب العلمانية. الأحزاب الدينية تستند إلى واحد من هذين النصّين المكوّنين للأمة الافتراضية، وتجهر بانتمائها له (النص الديني). والأحزاب العلمانية تستند إلى نص لا ديني، وتتساقط دون أن تدري (أو تدري) داخل النص الثاني، وتنفي انتماءها له (النص العصبي). وهذا بالتحديد، ما يفسر القوة النسبية للأحزاب الدينية المتنوعة في هذه الأمة الافتراضية، كونها تستند إلى نصّ مكوّن، والضعف النسبي للأحزاب «العلمانية» داخل هذه الأمة نفسها، لأنها تستند إلى نصٍّ غير مكوّن وتتساقط داخل نص مكوّن.

احترام النصّ

كل هذا يعني أن لا خروج لهذه الأمة من حالة الافتراض، سوى بالديمقراطية كفضاء وليس كإطار (نموذج)، والتقاط الديمقراطية كفضاء، بحاجة إلى التقاط نبض الناس العاديين المنتمين إلى جماعات، وليس إلى التقاط النخب المغتربة عنهم لألف سبب وسبب.

نبضُ الجماعات هذا هو نبض مسلم في غالبيته، ولن يتخلى عنه أبداً، ولكن في الوقت نفسه يشعر، أن هذا الإسلام، لا يجيب عن كل الأسئلة، ولا عن كل التحديات. ويرى هذا النبض بالمقابل، مساراً يجعله متوجّساً خيفة، وهو أنه كلما اقترب نبضه المسلم من مشروع سياسي فعلي كلما ازدادت مذهبيته، وكلما ابتعد عن ذلك، كلما بدا أقل مذهبية، مما يرسخ في لا وعيه أفضلية الممانعة من أجل الممانعة، مخافة من أن توصله الممانعة الهادفة، إلى مكان لا يرغبه.

داخل هذا التنقل الأبدي، لهذه الأمة الافتراضية، بين نصّين لا إمكانية لانفكاكهما، ولا إمكانية لاتحادهما. داخل هذا التنقّل، يحاول عبثاً النص الديمقراطي كإطار (نموذج) أن يجد مكاناً له. فلا النص الديني يقبله، ولا النص العصبي كذلك.

إن الحل الذي يطرحه الفكر المحايد الساعي لإبطال كل نمذجة (ولو مرحلياً)، يقوم نظرياً على احترام النصّين، وعدم احترامهما هو تكبير للحجر حتى لا يستطيع أحد حمله، واحترامهما يعني الاعتراف بهما أولاً، ورؤية مأزقهما الفعلي ثانياً .**وهذا المأزق كما أسلفنا هو ليس في وجود كل منهما، بل في وجودهما معاً.**

هذا الحل، هو في العودة على مستوى الأمة الافتراضية (وجودها الافتراضي ليس عدم وجود)، إلى مشروع ذرّ قرنه في بداية القرن الماضي، ثم انكسر هذا القرن في ذلك القرن. هذا المشروع هو الإصلاح الديني (الإسلامي). فإذا كان صحيحاً ما قلناه حتى الآن يصبح هذا المشروع، هو المشروع المحتمل للديمقراطية كفضاء وليس كإطار (نموذج)، إنه المشروع القادر على إخراج هذه الأمة من حالة الافتراض التي تعيشها إلى حالة الوجود الواقعي.

وهو كذلك، لأن الإصلاح الديني لا يلغي النص الديني في الدنيا، بل يجعله قادراً على الإجابة بكفاءة أكبر على الأسئلة والتحديات الكونية، أي ملبياً لنبض الجماعات وهواجسها التي أشرنا إليها (إشارة فقط) سابقاً. وهو كذلك أيضاً (النص الديني)، لأن النص العصبي، المستند إلى بنية عصبية، لا يعارض ذلك بل يدعمه، طالما أن النص الديني لديه هو بنية فوقية إيمانية، يستعملها لخدمة أغراضه العصبية، كما العكس صحيح دائماً، أي أن النص الديني يستعمل النص العصبي لخدمة أغراضه دائماً. وهنا البعد الحقيقي لمقولة **النهضة العربية**، ولكن الفرق الصغير Nuance ولكن المحدّد Determinante لإمكانية هذه النهضة، هو في **عدم إمكانها دون الإصلاح الديني، والعكس ليس صحيحاً بالضرورة.**

بسبب ذلك الفرق الصغير المحدَّد، فإن تجربة الإصلاح الديني التي حدثت أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين، تم إجهاضها من قبل طرفين متناقضين تماماً. الطرف الأساسي هو النص الديني **السلفي**، والطرف غير الأساسي هو الفكر الديمقراطي **كإطار (نموذج)**، بينما لم يتدخل (على حدّ علمنا) النص العصبي في إجهاض هذه التجربة.

معطى ورغبة

وربما آن الأوان، لإعادة إحياء هذه التجربة، بهدف إخراج هذه الأمة من الافتراض إلى الواقع، وذلك استناداً إلى معطىً من جهة ورغبة موضوعية (هل الرغبة يمكن أن تكون موضوعية!) من جهة ثانية.

المعطى، هو تراكم كبير نسبياً لأصوات مراجع دينية وكذلك دنيوية، تدعو ـ وإن بشكل متفرق حتى الآن ـ إلى الإصلاح الديني (دون أن تسميه كذلك)، وتضع إصبعها على مآزق التفسير الأحادي الجانب للنص. وهي أصوات كثيرة العدد من جهة، ولكن الأهم عميقة المضمون من جهة ثانية. أصوات نسمعها ونتابعها في لبنان وإيران وسوريا والعراق ومصر والمغرب العربي.

أما الرغبة، فهي في إدراك نخبنا المثقفة، أن تجربة الإصلاح الديني (كفضاء

يحتمل إبداع ديمقراطية ما) هي الخطوة المكينة إلى الأمام لإبطال الافتراض عن هذه الأمة، وليست الديمقراطية كإطار عنيد (نموذج) لا يأخذ بالاعتبار النصّين المكوّنين، هو هذه الخطوة.

وقد علّمنا التاريخ القديم والحديث، وكذلك المعاصر، أن ذلك المعطى، لا يمكنه أن ينتصر أمام النص الديني السلفي، إذا لم تساعده النخب المثقفة، في طرح مسار معرفي يقترب من مساره ومن نبض ناسه، وليس بطرح مسار مغترب عنه، وعن ناسه (ناسها).

إن ما ندعو إليه، هو استبدال سريع لفيضان أدبياتنا الجارف حول الديمقراطية كإطار عنيد (نموذج)، **وهو فيضان لا يقرأه** (للأسف أو لحسن الحظ؟) **سوى النخب، ولا يفيض سوى من النخب إلى النخب.** إن ما ندعو إليه، هو استبدال هذا الفيضان بفيضان آخر، حول أهمية الإصلاح الديني (الإسلامي) وجذريته في تأسيس فضاء ديمقراطي قد يكون خاصاً بهذه الأمة، أو قد يكون شبيهاً لغيره، ولا يهمّ.

فالإصلاح الديني، كطريق شبه وحيد للنهضة العربية، والذي يحترم النصّين المكوّنين، هو الذي يمكنه أن يفتح الأفق المقفل (حتى لا نقول اليأس)، أمام استبدال الممانعة من أجل الممانعة (التي تعني تمسّك عنيد بالدين، وبالوقت نفسه تمسّك عنيد بما يعارضه: العصبية) بممانعة تحمل تأثيراً في الآن، أي في تلافيفه الكثيرة والمتنوعة، على تنويعات من الدول والجماعات، لكل منها خصوصيتها، داخل هذه الأمة الافتراضية. تنويعات تفتح الإمكانات، أكثر مما تقفلها.

لبنان

كان هذا الكلام، عن هذه الأمة الافتراضية... أما لبنان، فهو داخلها وخارجها بنفس الحظة. خصوصيته بالنسبة للديمقراطية كإطار وكفضاء. خصوصيته أمام النص الديني المتفارق السيطرة بين الخطاب والديموغرافيا. خصوصيته أمام النص العصبي المتواتر بين الريف والمدينة من جهة (قرابة في الريف ومذهبية في المدينة)، وبنيته القرابية، من جهة ثانية (نواتية، ممتدة، عشائرية). خصوصية الممانعة لديه، التي هي من أجل الممانعة، ولكن ليس فقط من أجلها... لبنان هذا قد يكون كرة ثلج لذلك الفضاء.

البراغماتية التداولية في العلوم الاجتماعية أو إخضاع الجامعة للسوق

نظير جاهل

مستعيرةً أساليبَ الألسنية استطاعت البراغماتية التداولية أن توفّر لنفسها وطأة علمية مكّنتها من اجتياح حقل العلوم الاجتماعية. هذا الاجتياح مترافقاً مع ديناميات العولمة المستجدة سيُعطي غلبةً للسوق على الجامعة، وسيُخضع علم الاجتماع وعلم الاقتصاد «لتمنهج» يُغلِّب معايير «الخبرة» التي لا تُقاس إلا بالمردودية المالية...

هذه المقالة هي محاولة للمسِّ بآليات الإقفالِ المنهجية الناتجة عن هذا اللقاء الخفي بين النماذج المستحدثة من البراغماتية التداولية وبين التمنهج المعولم الذي يرهن الجامعة للسوق بمعايير النيوليبرالية، حاجباً وراء خطاب الهيئات الدولية وشعاراتها «التنموية» عملية تدمير العلوم الاجتماعية.

* * *

من حيث ظاهره يبدو النقاش حول «المعنى»[1]، الذي دار بين أعلام مدرسة فيينا الوضعية وورثة فتجشتاين من أركان مدرسة أكسفورد وكأنه يدفع بحجج جديدة تزعزع مبدأ «القطع المنهجي» وترسّخ الثقة «بلغة العامي» مضفية عليها صفة «اللغة الصحيحة».

وإذا كنا نعتبر أن الأمر ليس على هذا النحو إلا من حيث ظاهره، فهذا يفترض أن نكتشف وراء هذا الظاهر ما يدحضه أو يثلم حقيقته أو أن يُعدِّلَهُ على

(١) للوقوف على نموذج لهذا النقاش في حقل العلوم الاجتماعية انظر:

Peter Winch: The idea of social science and its relation to philosophy, Routledge, 1988.

الأقل، وهو فعلاً ما نحاول أن نقوم به في هذا المبحث، لإيضاح ما لا يتوضّح دونه بالنسبة للمقصود بالقطع المنهجي وبناء الموضوع في علم الاجتماع، والواقع أن انتقال الكلام الاجتماعي إلى حقول لغوية جديدة تتعلق بالألسنية والمنطق وفلسفة العلم تبرز ما كان مستبطناً في المفاهيم، مبهماً لغيابه من جراء العادة أو الغفلة عنه.

وإننا في هذا السياق نقوم بقراءتين: اولى نستمد عناوينها من المصاغ حول هذا الجدل، وثانية مكثّفة تهدف إلى إحداث انقلابٍ في الحقل المنهجي المتمحور على المفاهيم الدوركايمية وفتح أفق أبستمولوجي لملاحقة الانشعابات المنهجية الراهنة في الغرب والتنازع القائم بينها في إطار علمي الاجتماع والاقتصاد.

قراءة في دلالات المعنى

متناولاً أهم مفاصل الجدل بين مدرستي فيينا وأكسفورد يشير صلاح اسماعيل عبد الحق في كتابه الملفت من حيث وضوحه، إلى أن فلاسفة الوضعية قد انطلقوا من التمييز بين وظيفتين للغة «دأبت الفلسفة الكلاسيكية على الخلط بينهما، إحداهما هي الوظيفة المعرفية التي تستخدم فيها اللغة كأداة رمزية تشير إلى وقائع وأشياء في العالم الخارجي، وعمل اللغة بذلك هو تصوير الواقع، وإذا شاء الفيلسوف أن يجعل اللغة موضوعاً لبحثه، فليس أمامه سوى اللغة في هذه الوظيفة مضافاً إلى ذلك البحث في العبارة اللغوية من حيث مبناها ومعناها، وأما الوظيفة الثانية فهي الوظيفة الانفعالية وتتمثل في تعبير المتكلم عن مشاعر تضطرب بها نفسه كما هو الحال مع الشاعر مثلاً، ومن بين استعمالات اللغة، في هذا الجانب، التي تشغل الفيلسوف أحكام القيمة والعبارات الأخلاقية والميتافيزيقية...»[1].

يمهّد هذا التمييز الوضعي بين وظيفتي اللغة لإرساء مبدأ التحقق بما هو أصل

(١) صلاح اسماعيل عبد الحق: التحليل اللغوي عند مدرسة أكسفورد، دار التنوير، بيروت، ١٩٩٣، ص ٢٠١.

ألسني/ منطقي لمبدأ القطع المنهجي في علم الاجتماع، ففي هذا السياق حيث تنفتح السبل بين هذه الحقول المعرفية (أو اللغات الصناعية: الألسنية، المنطق، علم الاجتماع) ينكشف لنا القطع المنهجي بما هو نتاج الوجهة الوضعية وهذا ما يتبين لنا بوضوح بمجرد أن نلحظ في كلام عبد الحق الحَمْلَ المُضمر بين مبدأ التحقق المنطقي ومبدأ القطع المنهجي في علم الاجتماع، وبالفعل فإننا نجد هنا أن مبدأ التحقق القائل بأن «معنى القضية هو منهج تحقيقها»، هو الذي يوفر هذه الطاقة السلبية التي تجعل استبعاد الجمل «غير العلمية» ممكناً بما هو استبعاد لا ينفك عن نزع المشروعية عنها (استبعاد بتفريغ الفعالية ونزع للمشروعية يؤديان إلى موجوديتها السلبية: «غير علمية») وهذا ما يفسر لماذا حذف الوضعيون علم الأخلاق وعلم الجمال مثلاً من ميدان العلوم، إذ لا يمكننا برأيهم أن نبحث إلا فيما هو كائن وليس بما يجب أن يكون، وهو موضوع هذه العلوم الذي تثبت صيغته أصلاً أنه ليس كائناً، ولذلك لا تزيد العبارات الأخلاقية، برأيهم أيضاً، عن كونها عبارات طلبية سواء بالأمر أم بالنهي، أو مجرد نصائح، والعبارات الأخلاقية برأيهم أيضاً بهذا المعنى لا تصلح أن تكون قضايا، لأنها لا تصلح أن توصف بالصدق أو الكذب.

كيف سيقوض فلاسفة أكسفورد مبدأ التحقق وبالتالي سيزلزلون ظاهرياً أساس القطع المنهجي؟ في هذه القراءة الأولى يبنى التحليل على القبول مرحلياً بأصالة مبادىء المنطق والألسنية بالنسبة لمبادىء علم الاجتماع على أن نقومَ بعد ذلك بالإخلال بهذه الوجهة فنُظهر كيف أن الحدود الموضوعة بالقسمة الجامعية بين هذه الحقول المعرفية تنحسر ليحل مكانها حقل جديد يتعيّن بتدافع الأقوال والأفعال في تيارات الفعالية.

تبديل دلالة «معنى القضية هو منهج تحقيقها» أو تعطيل مبدأ القطع المنهجي

ينطلق فلاسفة أكسفورد لهدم هذا التعريف للمعنى من أسئلة ثلاثة: ما هو المقصود بالقضية؟ وما هو المقصود «بمنهج التحقق» وبتطابق المعنى للمنهج؟ وتطرح هذه الأسئلة معضلات يصعب حلها، إذ عندما نُعرِّف مثلاً القضية بأنها نوع

من الجمل يتحدد بأنه يخضع لمعيار الصدق والكذب فإننا لا نصل إلى أي تعريفٍ مُسدّد، إذ الجمل عامة ربما تستعمل لقول شيء ما صادق في مناسبة وشيء ما كاذب في مناسبة أخرى، صادق بالنسبة لمتكلم وكاذب بالنسبة لآخر، صادق في موضع وكاذب في آخر، ومن ثم فإنَّ الكلام عن «منهج» التحقق للجملة لا يفيد معنى. أما إذا تمت صياغة مبدأ التحقق في حدود القضايا فإننا سنقع في معضلة لا مخرج منها:

إذ القضايا بمقتضى تعريفها تكون صادقة أو كاذبة والشيء الذي يكون صادقاً أو كاذباً لا يمكن أن يكون خالياً من المعنى، وإذا كان للقضية معنى بمقتضى تعريفها فإن مبدأ التحقق الذي يَشرُط توفّر معنى القضية بمنهج تحققها يصبح دون معنى... هل تستطيع جماعة أكسفورد نقض مبدأ التحقق باللجوء إلى هذا الحجاج المنطقي أما إن ما ذهبت إليه لا يعطّله إلا في مرتبة التحليل حيث ينفصل القول عن الفعل فيما يكمِّلُه في مرتبة الفعالية؟ إن دفع النقاش إلى هذه الحدود يستلزم التوقف عند ما يقصده مناطقة أكسفورد بربطهم المعنى بالاستعمال وهو ما يتطلب إيضاح الرابط بين المعنى والفعالية والسياق.

المعنى، الفعالية، السياق

بعكس ما اعتقد البعض حين اعتبروا أن الغرض الأساسي الذي توخاه أوستن في كتابه «كيف تُصنع الأشياءُ بالكلمات[1] هو التمييز بين المنطوقات الأدائية والمنطوقات التقريرية فإن أوستن يؤسس مقالته على إدراكه لتعذر الاحتفاظ بهذا التمييز، أي على التكامل بين المعنى التعبيري والقوة الغرضية.

وهاكم مثلاً يقدمه عبد الحق يتوضح منه هذا التكامل رغم أن تردد الكاتب يؤدي إلى إعادة حجبه بحمله على عنوان التمايز، بحيث يقول لعل أفضل مثال يوضح هذا التقابل بين «المعنى التعبيري» و«القوة الغرضية» هو ما يحتفظ به أوستن منذ بداية البحث ويستشهد به كلما اقتضى السياق، ربما يقول شخص ما «إنه على

(١) John L. Austin: How to do things with words, The William James lectures 1985, edited by J. O. Urmson and Marina Sbisa, Harvard University Press, 1997.

وشك أن يهجم»، فعلى الرغم من أنه واضح ما الذي يقوله المتكلم وما يعنيه في حدود المغزى والإشارة، بـ«أنه على وشك أن يهجم»، فليس واضحاً ما إذا كان يعنيه كتحذير أو كمجرد نبوءة واقعية. والشرط الضروري لكي يكون للمنطوق قوة معينة هو أن يقصد المتكلم امتلاك هذه القوة، وهو قصد يتميز عن قصده أن الأصوات التي يقدمها تعتبر كمنطوق للجملة: «إنه على وشك أن يهجم». «ولكن هل يتميز قصد المتكلم امتلاك قوة الغرضية للمنطوق عند المتكلم على النحو الذي أشرنا إليه؟ الجواب في حالة هذا المنطوق ـ والمنطوقات التي تماثله ـ بالإيجاب، لأننا قد خصصنا قصده بقول إن ما يقصده بـ أنه على وشك أن يهجم هو أن ثوراً ما معيناً هو ـ في الواقع ـ على وشك أن يهجم، بيد أن هذا التخصيص للقصد لا يخبرنا ما إذا كان المتكلم قد قصد بمنطوقه أن يحذر أي إنسان، ومع ذلك، يجب أن يقول «أنا أحذرك إنه على وشك أن يهجم» وهذا يعني أنه وجب عليه أن يوضح أنه قصد بمنطوقه التحذير وذلك بإضافة كلمة أو عبارة وهي هنا السابقة الأدائية «أنا أحذرك» إلى المنطوق الذي يرتبط المعنى بالتعبير عن هذا القصد...»[1].

يتضح هنا كيف أننا ننتقل مع أوستن من مبدأ التحقق بالتطابق إلى مبدأ التحقق بالاستعمال التداولي من خلال ارتهان المغزى بالقصد وهو ما يفتح السبيل إلى ربط المعنى بالسياق، ومن المفيد هنا الاستناد إلى فرنسواز أرمانغو حيث تشير في تصنيفها (لأوستن) في مراتب التداوليات إلى «أن نظرية أفعال اللغة تعد دراسة نسقية للعلاقة بين العلامات ومؤوّليها ويتعلق الأمر بمعرفة ما يقوم به مستعملو التأويل وأي فعل ينجزون باستعمالهم لبعض العلامات، ومع هذا تشاء سخرية التاريخ ألا يستعمل أوستن وسيرد تسمية التداولية لصالحهما»[2].

لنشر إلى أن هذه الملاحظة تكشف لنا الأسس التأويلية للتداول وتفتح أمامنا

---

(١) صلاح اسماعيل عبد الحق، مرجع سابق، ص ١٩٦.

(٢) فرانسواز أرمينكو، المقاربة التداولية، ترجمة سعيد علوش، مركز الإنماء العربي، ص ٦٠.

سبيلاً نسلكه فيما بعد للمقارنة بين التمنهج التداولي في علم الاجتماع والاقتصاد والتمنهج التأويلي في بعض تيارات الكلام الإسلامي الجديد... غير أن ما يبقى حاسماً في إطار هذا المبحث هو أن مناطقة أكسفورد يعتبرون أن إخضاع العلامات للتأويل يعني إخضاع المعاني لسياقات تكمل فعالية المتداولين وبالتالي مقاصدهم أو إرادتهم وبالتالي أنَّ التداول يقوم على نوع من التواطؤ بين القول والفعل وإرادة المتلفظين وهو ما لا يتأسس إلا على التغفيل.

التغفيل التداولي والفعالية الوضعية الأمبيريقية

التغفيل هنا هو حجب لكون الوجهة الوضعية حين تفصل المعنى عن الفعالية والقول عن الفعل وتشرط تطابقهما بتوفر قابلية التحقق، تركز أساساً على الفعالية، وليس على تطابق المعاني مع المصاديق، وبالفعل تُصوِّر التداوليةُ البراغماتيةُ الوضعيةَ التجريبيةَ وكأنها خروج على العقلانية الحديثة أو كأنما مبدأ التحقق لا يتجاوز مبدأ الحقيقة التطابقية الأرسطية وفي ذلك مغالطات ومحاولة غير مؤيدة للتقليل من فعالية الخصم.

إذ كيف يكون للوضعية أن تخرج على «مبدأ الحساب»[1] الذي يرهن الحقيقة بالفعالية وهي تقع في عين الحداثة كونها في الأصل تشرط مبدأ التحقق بالتجربة بمعناها الاختباري؟

ألا تقوم التجربة على التخلي عن القول الأرسطي بالتكامل بين الإحساسي والواقعي؟ إنها تقوم على هذا التخلي دون ريب، إذ هنا ما يقصد في الأمبيريقية، مثلاً، بالواقع يستند إلى المعطى القابل للقياس: إننا هنا أمام حرارة الترموميتر وليس الشعور بالحرارة...[2] فحتى هذه المرتبة التجريبية الدنيا تفترض الفصل بين الإحساسي والواقعي الذي لا تقوم الفعالية الحديثة إلا به. ولا تشذ استخدامات

---

(١) انظر حول مبدأ الحساب: مارتن هيدغر، مبدأ العلة، ترجمة نظير جاهل، دار المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، مجد، سيما المحاضرة ص ١٢٧.

(٢) Paul Feyerabend, Contre la méthode, Ed. Seuil, 1979, p. 95, p. 161.

الآليات الوضعية في أي علم عن هذا الإطار التجريبي. وتبعاً لذلك فإنَّ ثبات المعنى والواقعة التي عليها لا يعود هنا في النظرة الوضعية إلى غياب الفعالية أو إلى فصل الدلالة عن السياق كما أنه لا يعني بتاتاً إسناد التحقق إلى الحقيقة الضرورية ـ التي لا تُفهم في الفكر الأرسطي إلا على أساس الفصل بين العلم وبين التقنية والفن بمعيار التمييز بين ما ينطبق على ما هو ضروري الوجود وبين ما ينطبق على ما يمكن أن ينوجد بنحو مختلف عما هو موجود عليه[١] ـ بل إنه ثبات يقرن التحقق بالتجربة بتوفّر فعالية مضاعفة: فعالية ضرورية لتعيين سياق التحقق والتجربة وفرضه كسياق أوحد، ثم فعالية من مرتبة اشتدادية لسحب الطاقة من السياقات الأخرى الممكنة التي تنفتح احتمالياً في حقل التداول على استخدامات شتى لا يكتسب المعنى المتحقق صفة التحقق هذه إلا بعد تجميدها أو تفريغها أو تعطيلها أي بعد استتباعها أو تتفيهها لمجمل المعاني الإشارية الممكنة. هذه الفعالية هي التي تبني المعنى العباري بما هو موضوع يتحقق بذاته خارج كل استخدام: المعنى الذي يفتح السياق الضروري لتحققه ويهمِّش السياقات الأخرى خافياً أنه في الأصل وليد الفعالية التي تؤمن فرض هذه الضرورة، وإتمام هذا التهميش. تحدد هذه الفعالية المضاعفة حقل الاستخدامات التداولية ـ حين يستتبع العباري الإشاري بدل أن يُبدِّده أو يُعطِّله[٢] ـ ولا تسمح بترافق انتقال الفعالية مع نقلات القول إلا إذا ربطت السياقات التداولية العارضة بالسياق العباري، وتبعاً لذلك فإن عروض الفراغات الاحتمالية بين المقاصد والمعاني والألفاظ على حقل التداول لا تقود ـ إلا في حال مغالبة مصدر الفعالية العبارية بصورة تتجاوز تنازع مرجعيات الفرض

---

(١) Aristote, Ethique à Nicomaque, Le Livre de Poche, pp. 246-147.

(٢) راجع حول مفهوم الفعالية:

- Jean - François Lyotard, Le Post Moderne expliqué aux enfants,, Ed. Galilée.

- Giorgio Agamben: Homo Socer: Sovereign Power and Bare life, Stanford CA: Stanford University Press, 1998.

حول التمييز بين العباري والإشاري، انظر:

طه عبد الرحمن، فقه الفلسفة، كتاب المفهوم والتأثيل، المركز الثقافي العربي، ص ٦٨.

لتطال شرعية الفرض نفسه، وهي مغالبة لا يسعنا تفصيل شروطها في هذا المقام ـ إلى تحرير الحقل التداولي من فعالية الفرض التعبيري الذي يولد قواعد عامة لا يمكن للمتداولين تبديلها أو تعطيلها لا بل إنهم بالتحليل الأخير لا يقومون إلا بتحقيقها.

لنستعد انطلاقاً من هذه الإطلالات المتحصلة من التبصر في مرتبة شديدة الإبهام هي موضع الخفاء والحجب لموجودية الفعالية في حقل المعاني، المقصود فعلياً ببناء الموضوع والقطع المنهجي بما هما فرعان لمبدأ واحد يفتتح اللحظة النظرية في علم الاجتماع.

إنَّ المضامين والآليات التي يتحصل منها مفهوم القطع والبناء تتضح بعد تأصيلها بردها إلى مرتبة الفعالية بما هي دورة تحولات الأفعال والأقوال. فالفعالية هي التي تنقسم على نفسها هنا لتكون موجودية في المفهوم وموجودية في الواقع: موجودية هي بمثابة متحركية (dynamisme) تستحضر الفعل في مرتبة القول وأخرى تمتّن القول وتحققه كواقع، غير أن التبصر في المعنى في لحاظ كونه فعالية عبارية حاكمة أي «لحمة منطقية»[1] تقوم على ثبات الدلالة والمعنى (حسب أرنست غلنر) يقتضي تتبع هذه الدورة واكتشاف أزمانها بما هي دورة جزئية في دورة الأقوال والأفعال الشاملة التي تجري بين مقام الفرض العباري وحقل التداول، أما هذا الثبات فقد يتوسل القانون (دوركايم) أو جُملة المقاصد الصادرة عن «بنية السيطرة»[2]... (فيبر) ولنلحظ أن العلاقة بين مقام الثبات والفرض والوحدات (الجُمل) المكوِّنة لحقل التداول هي أشبه بمتحركيات الجمع والتفريد التي تبرز في الأنموذج الفيبري منها إلى الرابط الذهني بين مجالين هامدين من الأقوال أو المعاني القولية، ولذلك بالضبط يمكن لعالم الاجتماع أن يتموضع وهو يمارس

---

(١) حول مفهوم اللحمة المنطقية انظر:

Ernest Gellner: Anthropology and Politics: Revolutions in the Sacred Grove, Blackwell Publishers, 1999.

(٢) ماكس فيبر، رجل العلم ورجل السياسة، دار الحقيقة، ص ٤٧.

مهام القطع المنهجي وبناء الموضوع في نقاط مختلفة بين المتحركيات الدافعة باتجاه الثبات العباري بين تلك التي تترك العنان للجمل الإشارية في حقل التداول، وهذا التموضع لا يؤثّر فقط على أداء هذه المهام بل على آلياته الداخلية نفسها، إذ فيما تفترض نقطة القطع في النموذج الدوركايمي ثباتاً قانونياً واندفاع الجملة القانونية التعويضية Droit restitutif لضبط المداولات بالتدخل بتفاصيلها وإخضاعها لصيغها اللغوية العبارية بما تتصف به من شكلية، مما يحوّل لحظة القطع المنهجي إلى لحظة فرز السياقات وتفكك شبكة التداول، تأخذ هذه اللحظة في النموذج الفيبري طابع التوسط كونها مشحونة بفعالية متعددة الاتجاهات لا تقوم بتفكيك حقل التداول بتقطيع سياقاته وإدراج وحداتها في تشكيل جديد (الداتوم الدوركايمي)[1] بل بتقنينها في دورة مركبة حيث تخضع الدلالة الثقافية بما هي تقاطع سياقات تداولية للمعنى العباري المفروض كمقصد وهدف ولكن دون أن تبدد وحيث تتمتع المعالجة التحليلية بمرونة تتأتى من اعتماد «أنماط تصورية نموذجية» متعددة تحل محل النموذج القانوني الدوركايمي الأحادي.

يسمح لنا فهم القطع المنهجي على هذا النحو، أي كآلية تبديل لمجاري القوة تتبع النزاعات النهجية التي يشهدها علم الاجتماع اليوم وأهمها، دون شك، النزاع بين اتجاه تدعيم اللحظة الجامعية المستقلة في مواجهة العولمة النيوليبرالية والاتجاه النيو-براغماتية الذي يُخضع العلوم الاجتماعية للسوق ويُحوّلها إلى أداة اختراق وتدمير للثقافة على حد تعبير بورديو.

استقلالية الحقل الجامعي

لا تفهم حرفة عالم الاجتماع إلا بمفردات حقل إدارة الطاقة الاجتماعية وهي

---

(١) حول القانون التعويضي، انظر:

E. Durkheim, de la Division du Travail Social, 8ème E., P.U.F. - Ch. III, et surtout - pp. 77-83.

حول الداتوم Datum انظر:

E. Durkheim, Les Règles de la Méthode Sociologique, P.U.F. 1977, p. 27.

تطرح، تبعاً لذلك، إشكالية العلاقة بين حقل التداول اللغوي وآلية فرض السلطة ومركزة الفعالية، أي حقل القواعد ونصاب التقرير. ومن هنا نجدُ أن دوركهايم، بقدر ما يحلل المؤسسات بلغة عبارية متواطئة الدلالات تشبه لغة المؤسسات نفسها ـ وهو ما يحقق عملياً ما يسميه تفسير الاجتماعي بالاجتماعي ـ فإنه يفتح دورات للفعالية تُسهِم بتوطيدها. ولأنَّ هذه الآلية هي على هذا النحو، أي لأنها ترهن إدارة الفعالية لمصلحة السلطة بحق ممارسة التفسير، أي الإجابة عن لماذا تجري الأمور على هذا النحو وليس على ذلك، وهو نوع من المشاركة بالتدبير الموطّىء للقرار، فإنها تتمتع بحيّز مستقل عن نصاب سلطة الفرض (فرض السياق العباري واتجاه الفعالية...) وعن الحقل التداولي في آن. إنه حيِّز النظرية. صحيح أن الجهد النظري، بما هو اشتغال على المفاهيم يدخل في الدورة الشاملة لتركيز الفعالية، غير أنه ليس جهداً أداتياً مرتبطاً بصورة استتباعية ومباشرة بمآرب الفعالية السلطوية، بل إنه جهد استبدالي إنتاجي يُقرن السلبَ بالإيجاب ويحاول في النموذج الدوركايمي إيجاد بديل لما ينتج عن لغة العامة بالداتا وعن انهيار أصناف المهن بالقانون التعويضي وذلك بالسعي إلى بلورة آلية لحمة اجتماعية جديدة من خلال الدمج بين فعالية العقود وتوزيع المهام (القانون الإداري...) وتقسيم العمل... وكذلك يسعى في النموذج الفيبري إلى الدمج بين الفعالية الأمبيريقية والمقصدية وفرادة الدلالة.

وفيما أرسى فيبر مفهوم الخبرة، منيطاً بعالم الاجتماع والاقتصاد تنفيذ المشاريع، لم يتجه أبداً إلى تقديس اللغة الرياضية أو إلى تسليطها على الثقافة بل إنه على العكس تماماً ـ مستشرفاً آفات انفصال التقني عن الدلالي الثقافي، سوف يتنبّأ بولادة الخبير المِسخ ويتحسّر على تحوّل الرياضيات إلى لغة بلا دلالة لغة عنف سلبي هو لا معنى أو عدم. ها هو فيبر يحذر دعاة الحضارة بسوء العاقبة أشبه بالوعاظ متمنياً ظهور «أنبياء جدد» لتقويم المسار، صيغة ينهي بها كتابه الشهير الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية على النحو الآتي «لا أحد يعرف من سيحشر في القفص ولا ما إذا كان سيظهر في نهاية هذه الصيرورة العظيمة أنبياء جدد بكل معنى الكلمة، أو نهضة فعالة على صعيد الأفكار والمثل العليا القديمة،

أو ـ في حال لم يحصل شيء من هذا ـ تحجر ميكانيكي مزخرف بنوع من التفاهة المتشنجة. على كل حال إن هذه الكلمات يمكن أن تتحول إلى حقيقة في المراحل الأخيرة من تطور الحضارة هذا: اختصاصيون من غير رؤية، شهوانيون بلا قلب ـ هذا العدم الذي يتصور أنه يرسم درجة إنسانية لم نبلغها بعد...»[1] ما هو هذا العدم؟ ما هي «لغته»؟

يجيبنا فيبر: «ففي الولايات المتحدة، تميل عملية البحث عن الثروة في أماكن الذروة منها ـ مجردة من معناها الأخلاقي ـ الديني إلى الاتحاد اليوم بالعواطف الصراعية الخالصة وهذا ما يمنحها طبيعة رياضية...»[2]، كيف يكون للعدم طبيعة رياضية ـ إن ما ينكشف هنا هو ظهور الفعالية الاقتصادية المجردة من الأخلاقي الديني ومن المادة الاجتماعية كقوة بلا دلالة، هنا العباري «المكتمل» بالحساب الرقمي يصبح سياق اللامعنى واللاثقافة. فلنستمع إذاً إلى فيبر بدقة ـ إنه يصف لنا في «الأخلاق البروتستانتية» كيف استهلكَ الرأسمالُ الدلالةَ، غير أنه لا ينحني أمام هذه الفعالية الشهوانية ويتحول إلى «اختصاصي من غير رؤيا». بل إنه يؤصِّل منهجه على استعادة هذه الدلالة ويهتم بها كما اهتم دوركايم باستعادة الأصناف الحرفية. هذا الانهمام هو الذي يؤمِّن توتر اللحظة النظرية ويجعل شحنة التأمّل حاضرة بالقوة وراء انسياق عناصر الحقل الذي فقد «سماكته»، حقل المشاريع، حيث يتم اللقاء الأمبيريقي بين المقاصد والوسائل. ما الذي يجعل رجل الخبرة قادراً على الحكم بشأن هذا الالتقاء، لو لم يكن مهتماً بالإنساني الذي يأخذ هنا معنى الدمج بين الفعالية والدلالة والذي يجبر الرؤية الوضعية على احترام المعنى والحؤول دون تحويل التأويل إلى تقنية استهلاك الدلالات والمعاني لإنتاج فعالية بلا دلالة، ورياضيات بلا روح، واستخدام الديني والأخلاقي وتبديدهما في «عملية البحث عن الثروة»، ومن هنا نعي أن الخبير الحديث المعولم لا يستعيد خبير فيبر إلا ممسوخاً وذلك بعد أن أضاع الخلال وباع الحرفة.

---

(١) Max WEBER, L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme, Plon, 1967, p. 250.

(٢) المرجع نفسه، ص ٢٥١.

اللحظة النظرية

رغم أن هذه اللحظة النظرية لا تتمكن من الخروج على الفعالية الحديثة المتأصّلة التي تبدو هنا في النص الفيبري كنزوع نحو التحكم وتدمير الدلالة الثقافية ـ فإن ذلك لم يحلْ، كما يتبين لنا، دون ممانعتها، بل إنَّ هذه الممانعة هي التي كانت وراء تكوّن علم الاجتماع والاقتصاد كعلم تفسيري يضبط ويلطِّف ويوزِّن الفعالية بالمعنى والدلالة، ويعطي للحظة الجامعية مهمة معاودة توزيع القوة لإنتاج لغة تُراتِب العبارات والإشارات وتبني المراتب في حقل فعال «ذي سماكة» دلالية.

ومن هنا تكتسب هذه اللحظة النظرية الجامعية خصوصيتها كتشكل قولي وفعلي متراتب مُشكك يدمج التفسير والنقد والتدخّل، ويعمل على تعديل خطوط فعالية نصاب الفرض وحقل التداول، ويسعى إلى إدارة تدفق الفعالية الاقتصادية والاجتماعية، وهو ما يبرز من خلال مفاهيم اللحمة التضامنية (دوركايم) والتلاؤم بين الأهداف والوسائل (فيبر) ومفهوم معاودة الإنتاج ومفهوم الدولة المتدخلة (كينز) والدولة الخدماتية بما هي تؤشر إلى استعادة المجتمع لمنطق أشكال لحمته القديمة بأشكال مطوّرة في قلب الدولة والمجال العام (بورديو)...[1] وتبعاً لذلك يمكننا القول إنَّ هذه اللحظة النظرية التي يمثلها علم الاجتماع الجامعي ارتبطت بإنتاج آليات توسطِّية بين الفرض والتداول، بين مركزة الفعالية وإعادة نشرها، بين حصر السياقات وإلغاء الإشارات وتحويل التداول إلى «ذرات رأي» وبين المداولة القديمة القائمة على تداخل السياقات.

ولذلك علينا هنا أن نلحظ تضمن القطع المنهجي التأسيسي (دوركايم، فيبر) لمنافذ الوصل بما هو معبر إلى لحظة نظرية تريد استيعاب القديم وليس تدميره وهي بالتالي لا تخلو من طاقة ممانعة لبنية السيطرة الحديثة.

وبهذا المعنى لا يمكننا منهجياً رد مضامين علم الاجتماع والاقتصاد إلى

---

(١) Pierre Bourdieu, Contre-feux, Raisons d'agir, 1998.

أسباب تاريخية حيث يصبح التاريخ وصفاً لتشكل فعالية السلطة، إذ اللحظة النظرية التي تتصرّم في لغة هذا العلم لا تنفك عن هذا التشكل ولا تضاف إليه، ولا هي دونه في المرتبة الوجودية، وبالفعل تبدو هنا فعالية القطع كفعل مركب يجاري من ناحية الفعالية السلبية المتأصّلة بسيادة «بنية السيطرة» الحديثة (تعطيل وتهميش وتفكيك اللغات العادية والدينية والتراثية والثقافية المتنوعة) والاستحواذ على فعالية حقولها، أي تطويع مجمل حقول القول والفعل التي تتمتّع بالسماكة الإشارية، إلا أنَّه من ناحية أخرى يضطلع داخل المجتمع الغربي الحديث بدور إيجابي يتمثل كما رأينا بهذا الحرص على استيعاب الماضي: الأصناف (دوركايم) المثل العليا القديمة (فيبر)، ويتحقق بهذه السماكة النظرية التي تُميِّز اللغة النظرية الجامعية التي تتراتب من الأصول الأبستيمولوجية إلى الأبحاث التطبيقية مروراً بالمفاهيم الأصولية والفرعية) إن هذا ما نفهمه من الدعوة الدوركايمية إلى تفسير الاجتماعي بالاجتماعي أو من الخبرة القائمة على التفهم الفيبري باستخدام «التنميط التصوري»، إذ في الحالين تؤدي التلبية اللغوية ـ بتفريع السياقات وحصر المعاني ونبذ الإشارات ـ لأغراض الفرض السلطوي إلى تكثيف المراتب القولية الضروري للتعاطي مع وتائر الفعالية السلطوية المشتدة. وهذا ما يفسر لماذا تلعب الجامعة بما هي مكان هذا التكثيف دوراً مركباً يتجاوز مهام التفسير وإنتاج اللغة أو حتى آليات التطبيق إلى دور النصاب المراقب الناقد ـ حيث النقد بالمعنى الكانطي هو عين السياسة أي ممارسة ملكة الحكم على الأمور، إذ كما سبقت الإشارة إليه فإنَّ جملة التفسير، أي لماذا الأمور على هذا النحو وليست على ذلك، تتضمن دائماً، وإن إضماراً، على أي نحو يجب أن تكون ـ وحيث تنطوي الجامعة للحظة على ذاتها لتُرسي شرعية أقوالها وتحكم على ما عداها: لحظة الحكم هذه حيث تتحول السلطة نفسها إلى موضوعة، هي لحظة الموضوعية بمعناها الأسمى.

ورغم أن هذه اللحظة لا تصل عادة إلى توليد فعالية تدبيرية مؤثِّرة على الخط العام لبنية السيطرة غير أنه لا يخلو من أن تتضمن بالقوة احتمال الخروج على السلطة أو تجهيز حقل من المعاني تستفيد منه قوى لتُكوِّن مرجعيات جديدة أو، وهو الاحتمال الأقوى، توفير وجهة ضاغطة تُعدِّل سياق الفرض وتعيد تحديد

حقل فعالية الدولة (وهذا ما سعى إليه بورديو مثلاً). ونستنتج مما تقدم أنَّ القطع المنهجي يفترض دوراً توسيطياً جامعياً فاعلاً لعلمي الاجتماع والاقتصاد يسمح بمقاومة المنحى التذريري الذي لا ينفك عن السيادة الحديثة في المجتمع المدني، مفهوم المواطن في المجتمع السياسي مفهوم الرأي، وفي السوق فصل الاقتصاد عن الاجتماع وربطه بلغة رياضية مجردة.. ومبسطة.

* * *

هذا الدور التوسيطي هو الذي يوضع اليوم على بساط البحث في سياق عولمة الخبرة وحكم الخبراء المعولمين هؤلاء الذين يدفعون الأمور نحو إلغاء اللحظة التفكرية الجامعية.

وينطلق هؤلاء «الاختصاصيون» الفاقدون للرؤية من هذا الالتقاء الاستتباعي الخفي بين الخصمين الظاهرين: الوضعية والتداولية، هذا الالتقاء الذي مكّن الأمبيرقية من التحول إلى وجهة اقتحامية «شهوانية» تتعنون بالخبرة المعولمة، وبالفعل أمّن هذا اللقاء للنصاب السلطوي الفارض (خاصة على مستوى المؤسسات المعولمة) الدمج بين أقصى اللغة التجريدية المقننة للفعالية وبين اللغة العادية التي تفرغ من أي فعالية ذاتية. يعبِّر هذا التجريد اليوم عن فعالية تنحصر بالخبراء ولا تعلن عن نفسها بلغة مفهومية تحدد كمرتبة من لغة جامعية مشككة قابلة للاشتداد والنقد والانكشاف والاختلاف، بل بلغة شديدة العبارية قادرة على حفظ الحقل الكلامي من مداخلات أية لغة أخرى مركبة، وبالمقابل على وضع نفسها في خدمة السلطة بما هي فعالية صافية، قدرة على إحباط الناس بدفعهم إلى العجز أمام «سلطان العلم» الذي يبدو وكأنه يعطي الخبراء الذين يملكونه «نعمة الإجماع» فيظهرون وكأنهم «أهل الحقيقة»، خاصة وأنهم يملكون اليوم وسائل فعالة أهمها كما يشير بورديو، شاهداً على صحة الرؤيا الفيبرية، الرياضيات الاقتصادية، معتبراً أن «الدور الذي تلعبه الأيديولوجية المسيطرة ربما يعود اليوم إلى أسلوبها في استخدام الرياضيات. هذه الأيديولوجية التي تبقى قادرة على تبرير ما لا تبرير له وعلى إلباس الفكر الرجعي حلة العقلانية وإخفاء فساد البراغماتية المستحدثة وراء حتميات العولمة».

التمنهج أو التدريب مكان التعليم

بصورة غير متوقعة سوف تتمكّن النيو ـ براغماتية من الاستفادة من التيارات النقدية التاريخية التي تنصب على نقد المؤسسات الحديثة واضعة على بساط البحث فكرة التقدم مستحضرةً الأساليب القانونية والتدريسية القديمة لتظهر ارتباط نشوء المؤسسة بتفكيك اللحمة القديمة ونشوء السجن الحديث، مدافعة عن أساليب التدريب القديمة (آرياس فلاندران، مايرز.. فوكو)[1].

وهنا لا يطال تبدل العلاقة بين نصاب الفرض وحقل التداول أساليب القطع المنهجي بالمعالجات اللغوية أو إدارة الفعالية فقط بل أيضاً اللحظة النظرية أو كيان علم الاجتماع، وأهداف التفكّر نفسها، ولذلك يتوسل هذا القطع آليات مستحدثة ليقوم بداية بانقلاب تربوي، إذ لتعطيل اللحظة النظرية الجامعية وفك وحدة العلوم الاجتماعية حتى بصيغتها الكلاسيكية القائمة على التفريع كان لا بد من المس بآليات تعليم هذه العلوم التي تؤمن الجمع بينها وترسم الخطوط الأولى لسبل البحث ولمجاري الفعالية، ومن هنا أخذ «التمنهج» في الأصل صيغة تدريبية تربوية تمت على أساسها إعادة تشكيل أطر البحث وآليات تحصيل المعنى ومواضع القطع وقنوات الفعالية.

يعيد التمنهج النيوبراغماتي النظر بالتربية المدرسية والأطر الجامعية المستقلة باسم تخصصية تمسخ المذهب الطبيعي الفطري قبل أن تأخذ عنه الدعوة القديمة إلى الانخراط «بمدرسة الحياة».

لا تعطي الوجهة التمنهجية للأستاذ دوراً منظماً مستقلاً. إنه إلى جانب الطلاب (شبيه بعلم الحرفة القديمة من حيث الشكل نقيضه من حيث موقعه في حقل الفعالية) يشرف على عملية التدريب، وهو لا يُعلِّم بل يُزوِّد الطالب بأدوات

---

(١) راجع مثلاً:

- Jean-Louis Flandrin, Le Sexe et l'occident, Seuil, 1981.

- Philippe Arriès, l'enfant la vie familiale sous l'Ancien Régime - Ed., Seuil, 1973.

ـ فوكو ميشيل: المراقبة والمعاقبة، ولادة السجن، مركز الإنماء القومي.

ذات فعالية منهجية، ماذا يعني هذا التزويد؟ إنه يقوم على الفصل بين المهارة المنهجية واستخدام آليات الفكر وبين موضوعات المعرفة، أي عملياً تفريغ الآليات من المضامين اللغوية المركبة حيث السياقات تتضمن ما هو غير متوقع، ودفعها نحو العلامات المنطقية الرياضية، أي نحن هنا أمام تفريغ تمنهجي متصاعد بحيث يصبح المنهج برنامجاً تدريبياً لا يهدف إلى تعلّم طرق وكيفيات الوصل بين اللحظة النظرية والبحث التفصيلي بل التوغل في ما يشبه الحمل الأولي المنطقي.. أو سلسلة التعليل التي لا تنتهي أو ما يأخذه سبينوزا على هذا النوع من التراجعية اللانهائي بما هو صياغة منهجية من الدرجة الثانية: «كيف نتعلم استخدام هذه الأداة بصورة قبلية إذا ما واجهنا هذه الوضعية أو تلك؟

وهكذا يطرح هذا التمنهج في البداية ما يجب أن يتحصل في النهاية، وهو تبعاً لذلك لا يبدو متناسباً مع التدريب بل تماماً على موقع نقيض.

والواقع أن ما يلحظ هنا بالغ الأهمية إذ ما يجري باسم التدريب التقني هو فعلياً استكمال تصفية التدريب الخُبري بمعناه التقليدي الذي ينبني على الاعتراف بشرعية حقل الأقوال والأفعال المستقل نسبياً عن مقام الفرض السلطوي، أو أكثر من ذلك، فهنا لا يستحضر المذهب الطبيعي إلا لإنشاء مرجعية وهمية تُسهِّل تفريغ التدريب التقليدي (ما يسميه بورديو «بالمانداريناً» أو التفقه الإسلامي) فهنا الكلام عن التدريب يخفي الانقطاع الحاد بين مركز القرار والفرض وبين حقل التطبيق «التدريبي» الذي هو نتاج تفريغ حقل الأقوال والأفعال المستقل نسبياً عن هذا المركز وتحويله إلى حقل تداول قولي.

هذا الانقلاب في إشكالية التعليم ينطوي إذاً على تغييب اللحظة النظرية الجامعية وتغيير وظيفة القطع المنهجي في مرتبة الفعالية، بحيث يصبح آلية تحكم مباشرة: تحكم الخبراء في حل التداول بعد تحويله إلى مجال تنفيذي وإلغاء التوسطات الجامعية.

وبالفعل فإن اللحظة المدرسية الجامعية بما هي لحظة مكثفة قابلة للنقد منظمة للفعالية تنتقد هنا باسم السعي إلى العصرنة والتخلّص من التلقين والتلقي

و«التنظير» للدخول في الاحتراف والمهنة والتكيّف على سوق العمل أي بكلمة «الدخول في العصر»، وهو ما لا يتحقق إلا بتزويد الطالب بأدوات منهجية مستقلة، كما أسلفنا، عن سبل التحليل وسياقات المعاني تؤمّن له «الاستقلالية». الاستقلالية المتوفرة بالمهارة هي إذن هدف العملية التعليمية بنظر الخبراء، ولكن ماذا يقصد هؤلاء بالضبط عندما يتكلمون عن الاستقلالية والمهارة؟ إنهم كما يشير لودو Le Du[1] لا يقصدون تلك الاستقلالية الثقافية من النمط الكانطي حيث تكون الحرية نتاج القبول بالوازع الإكراهي، ولا أيضاً الاستقلالية كما يفهمها دعاة المذهب الطبيعي naturaliste التي تأتي كتحقيق للذات بل إنها نمط لا ينفك عن الهوس التقني: استقلالية تقنية حيث يصبح المتدرب مستقلاً عندما يتمكن من اختيار الأداة المناسبة التي تتكيف مع الوضعية التي تواجهه.

إن معيار الاستقلالية يبقى حسن الاستخدام بالتكيف مع ما يُطلب، أي حسن استخدام ما هو مطلوب لما يكسبه من منفعة أو اكتساب القدرة على إنجاز ما ينفع، وها إن المنفعة تدمج بين التكيّف والمهارة، وتعين أفق «الشطارة». لقد بين كانط أن ثقافة المهارة أو الشطارة تقابل ثقافة الإرادة أما هنا فيتضح أن الشطارة لا تقوم إلا بتدمير الثقافة، التكيّف مع السوق النيوليبرالية يدمر الثقافة الجامعية، أو ليس هذا ما كان يقصده بورديو بتدمير الثقافة؟ تلكم هي الاستقلالية المولدة للمهارة المتكيِّفة مع السوق. إنها استقلالية معكوسة تقطع المتدرب عن أي سماكة لغوية وعن أي قدرة تأمليّة نقدية وتجعله من خلال القدرة التمنهجية البرنامجية المجردة حلقة متلقية في سلسلة تحكُّمية. إذ قابلية الانفعال تجاه المتغيرات لا تعني هنا ابتكار الأجوبة والمعالجات بل أساليب فتح قنوات لتلقي الأوامر من المراتب المتدرجة في السلسلة التنفيذية. وما يؤمن التيار المحرك في هذه السلسلة يتمثل أساساً بالمنفعة إذ الأصح هو الأنفع، غير أن معيار المنفعة لا ينتج في مراتب سلسلة التنفيذ بل في دائرة التدبير السلطوي وهو يعلن عن نفسه عبر الخبراء وبلغة المنفعة المجردة: الرياضيات الاقتصادية الشكلية.

---

(١) Hervé Boillot et Michel Le Du, La Pédagogie du Vide, P.U.F., 1993, pp. 25-35.

يطغى إذاً معنى المنفعة المالي ـ التقني على المعاني الثقافية التي قد تنطوي عليها. إنه يعطل هذه المعاني بحيث تصبح المنفعة مخزون القدرة على التعيين والتوصيف لما يطرأ من وضعيات مختلفة وحالات مستجدة في سياق الحياة. ومن هنا نفهم هذا الانزلاق الذي يُصيب مفهوم التدريب التعليمي فيُعطِّل مضمونه القديم مغيِّباً هذا التعطيل وراء دعوة «طبيعية» شديدة العمومية ليحمِّلَه مضموناً تقنياً جديداً متناقضاً مع روحية التدريب التقليدي. يتم هذا الانزلاق كما يلحظ بوالو ولودو عندما يَمسخ التمنهج التدريب ويحدِّدُه كاكتساب لكفاءة تُمكِّن المتدرب من الربط بين «مجموعة من الإشكالات» وبرنامج معالجة، أي من انتقاء واستخدام الأدوات المناسبة لمعالجة مجموعة من المسائل.

إنه اكتساب تكيّفي إذعاني. إذ علينا أن لا نُؤخذ بقدرة المتدرب على الربط، فهي موجهة سلفاً بالبرامج ولا يمكنها أن تتكثف لتصبح نوعاً من إعادة التفكّر في أصول المسائل أو التأمُّل بانطواء التفكير على ذاته لتوليد مراتب لغوية مكثَّفة دون الوقوع بفراغ التمنهج الذي يُقنِّن هذا الانطواء سلفاً بالسؤال «كيف نتعلم أن نتعلم؟» ويحول هكذا دون معاودة التبصر بالمفاهيم والقوانين والنظم.

التقيد بالبرنامج الموضوع سلفاً من قبل الخبراء في لحظة نظرية تخفي نفسها ولا تنكشف خلال التنفيذ ولا تظهر في الأطر الجامعية الوسطية هو سر التمنهج ـ أما «الربط» فهو بمثابة نشاط ينتج عن تجهيز المتدرب لمواجهة احتمالات متعددة ببدائل مرمَّزة موزونة لا تتداخل في حقل لغوي مركب بل تظهر كبدائل رياضية قابلة للتكميم أو للدخول في نظام من الدالات. وهكذا حين تتحول سلاسل التنفيذ إلى شبكة معلومات، شبكة استهلاك وشبكة تدريب تصبح الجامعة (أو المدرسة) في الشبكة حلقة من حلقاتها.

تخريب العلوم الاجتماعية

هكذا ينفتح التعليم على «الحياة» بما هي مفهوم يتحقق في العصر بالمؤسسة والسوق. وهذا الانفتاح لا يبدو وظيفياً كما يقدم نفسه عادة كدعوة إلى الجامعة لتُكيِّف نفسها مع حاجات سوق العمل بصورة تُبقي على وظيفتها النظرية المستقلة

أو تدفعها إلى الانصياع المحدود لحكم السوق، بل إن ما يُقصد هنا يطال الفعل التعليمي والبحثي نفسه ويعيد النظر بالمعايير المنهجية، وهذا هو الأهم: ما هو المنهج الأقوم؟ إنه المنهج الأربح. ففي ظل الكلام عن أهمية تكيّف الجامعة على السوق تجتاح آلية السوق الكيان التعليمي (اللحظة النظرية، النقد، المنفعة الثقافية، اللغة المكثفة، وحدة العلوم) فتقلب معاييره.

تطمح الوجهة التمنهجية إلى تحويل الفعل التعليمي نفسه إلى عنصر قابل للتكميم والرواج وتربط قيمته كلياً بهذه القابلية مماثلة إياه بالسلع والخدمات التجارية. وهي تقوم لذلك بتنميط هذا الفعل وتوضيبه وإخضاعه للحيثيات الأكثر شكلية (الروائز، الوضوح الفارغ، الانفتاح على متطلبات الإعلام..) وما يتطلب أيضاً معايير جديدة لتحديد الباحث الأستاذ: إنه لم يعد «المثقف المعلِّم» بل «الاختصاصي» المدير العضو في مؤسسة معولمة، الخبير المشهور على الشاشة، الخبير الفعال ـ السمسار في سوق الأعمال... لم نعد في التمنهج نواجه سلعاً بالمعنى المجازي في «سوق رمزية» (بالمعنى الذي يفهمه بورديو) بل سلعاً ترتبط باجتياح السوق للجامعة. وإذا كنا ما نزال نتناول هنا هذا الاجتياح في نموذج جامعي أوروبي يواجه الآفة النيوليبرالية فلنترك ملكة الخيال تأخذ مداها قبل أن نتعرض إلى ما يمكن أن يحمله هذا النموذج من إفساد في بلادنا.

ولا يقتصر هذا الاجتياح على تبديل معنى العلم والجامعة والأستاذ بل إنه يؤدي سريعاً إلى إفساد الطالب ويربطه باكراً في سلسلة المصالح النفعية خاصة في حقل يعاني من شتى علاقات الإلزام والاستزلام ويقوم أصلاً كما هي الحال في بلادنا على التوزيع حيث يشح الإنتاج، وقد يكون من الأفيد إفراد مبحث خاص لهذه الطاقة المنهجية الإفسادية المحلية، لذلك لنتابع مصير الطالب الممنهج عبر تحولات الحقل الجامعي الأوروبي الذي يواجه هذا الاجتياح النيوليبرالي الأنغلو-ساكسوني الأميركي كما يسميه بورديو ـ إن عملية التقييم تتحول كما يلحظ بوالو إلى آلية دمج بين الممارسة التربوية والمعايير الإدارية والتجارية وتعطي دلالة جديدة للتخرج. إذ لم يعد هذا الفشل يدل على جهل الطالب ببعض المعارف أو على

تقصيره عن التحصيل بل على فقدان الأهلية والسقوط بمعناه الحسابي: التحول إلى عدد ساقط في حساب جدوى.

إن منطقاً اقتصادياً ذا طابع إداري حسابي صرف يطيح في آن بالقيم الثقافية وبوحدة وتكامل العلوم الإنسانية والاجتماعية. لقد استطاعت البراغماتية العملانية حيث جمعت بين الوضعية والتداولية أن تحصر التفكر باللغة شبه الرياضية المبسطة والمنهج بالتفكّر على التفكّر بالألغوريتمات المجردة وأن تعطي دلالة تقنية جديدة للخبرة تنسخ «لغة الحياة» وتعيد الاعتبار إلى اللغة العادية ولكن بعد سلبها من أية فعالية، محاصرة هكذا المساحة اللغوية الجامعية من طرفيها، هادمة أركانها مفككة عناصرها. إنها تغفيل يدفع القطع المنهجي إلى محور جديد مفاجىء: إنَّ تركيز الفعالية الذي يتم الآن من خلال الفصل الظاهري والتنسيق الفعلي بين آليات الجمع السياسية (جمع القوة والطاقة في الدولة والمؤسسات المعولمة) وبين آليات التفريد في سوق العمل والسلع والخدمات بات يتطلب تفكيك لغة العلوم الاجتماعية الجامعية نفسها.

فبعد أن تحولت العلوم الاجتماعية بفضل ما اكتسبته من سماكة نظرية وبفعل تجاذبها مع الدولة الرعائية والمجال العام، إلى أداة اقتحامية تعيد منطق الآليات التضامنية القديمة وتموضعه كحقوق في قلب المؤسسات والدولة كان لا بد للنيوبراغماتية من محاولة تعطيلها بفك لحمتها وتشتيت متونها...

وهكذا ينقلب القطع المنهجي الذي مارسته هذه العلوم عليها هي نفسها ويتحول ليمارس ضدها. ولئن كان ذلك لا ينفي فعالية تياراتها الراهنة الممانعة ولا يقلل من أهميتها القصوى... فإن هذه الأهمية لا تغفلنا بالمقابل عن هذا المبدأ وهو أن العنف الحديث يستدعي سلسلة من أشكال العنف المطورة وأن ما يصيبنا دائماً مضاعفاً:

إلغاء الجامعة قبل الوصول إلى تكييفها واستكمال صيغتها المتصالحة مع مجتمعنا، التدريب بالتوجه لسوق العمل وتخلع سوق العمل وانهيار ما تبقى من أطر إنتاجية، إنتاج معاوني خبراء معولمين فيما ينكشف أن مؤسسات العولمة قد استهلكت في بداية الهجمة الأميركية الجديدة.

التربية المدنية أخلاق المجتمع

تراز رزق عطالله

I ـ المقدمة

التربية المدنية عنوان صغير لقضية كبرى: مصير وطن ومستقبل شباب.

تربية مدنية أم تربية أخلاقية أم تربية اجتماعية جوانب متشابهة ومتشابكة لمشكلة تربوية واحدة حيث المعطيات تبدو متناقضة في العلن لكن الحلول هي دون شك متناغمة ومتجانسة في الجوهر. إنها مشكلة انسجام وانخراط الفرد «مع» و«في» مجتمعه.

الفرد، هو إنسان اجتماعي بطبيعته، ينتمي إلى مجتمع منظّم ومرتّب، يقيم مع أبنائه علاقات منسقة تساعده على مواجهة متطلبات الحياة وتساهم في تأمين حاجاته الكثيرة والمتنوعة كما تضمن بقاءه واستمراريته في الوجود.

أحياناً يختلّ التوازن في النظام العلائقي بين المجتمع والفرد. هذا الأخير، هو إنسان له طاقاته الفكرية والروحية والمادية، وتحقيقاً لرغباته وأطماعه الشخصية، وتوفيراً لمزيد من أسباب الراحة والسعادة والحياة الهنيئة، يعمد إلى الإخلال بأسس الاتصال والتواصل بينه وبين أفراد المجتمع الواحد ممّا يقضي على القيم التي تؤمن بيئة نظيفة وصالحة للعيش السليم.

هكذا برزت «القيم» الركيزة الاساسية في العملية التربوية والقاسم المشترك الغير منازع عليه في أبعادها كافة: الإنسانية، الاجتماعية، الأخلاقية والمدنية.

على محوري المجتمع والفرد ندرك تماماً أن التصرف الفردي والتصرف الاجتماعي ضمن المجتمع الواحد صنوان لا ينفصلان وأن «تقييم الإنسان» هو انعكاس لشيم وأخلاق المجتمع والعكس صحيح. جدلية التأثر والتأثير هذه المنوطة «بالقيم الأخلاقية» حتمية لا بد منها من أجل دينامية الحياة الاجتماعية وديمومتها.

رغم أن العلاقة الجدلية بين المجتمع والانسان، حقيقة علمية ومعنوية في تكوين المجتمعات نادى بها كبار علماء الاجتماع كدوركايم «Durkheim» وسلستين بوغليه «Célestin Bouglé»، ظهرت مواقف تدعم هذا المبدأ لكن مع تعديل طفيف ترجّح فيه المسؤولية الأساسية ولو من الناحية «الأبستيمولوجية» إلى الوعي والعزم والإرادة في التصرف الأخلاقي لدى الفرد، مع الإشارة إلى أن هذا الأخير، منذ صغره وفي كافة مراحل تطوره الفيزيولوجي والمعنوي وضمن ما يسمى بالانخراط المجتمعي «Socialisation»، يخضع لعملية التأهيل والتدريب على الأنماط السلوكية والأنظمة والقوانين الاخلاقية المعمول بها في مجتمعه. هنا يكمن الاستشهاد بجوزيف ليف «Joseph Leif» الذي قال:

«C'est bien de la nature spécifique de l'homme que la société des hommes tire sa propre spécificité»[1].

ما يمكن ترجمته على الشكل التالي: «إن من خصوصية طبيعة الإنسان يستمدّ المجتمع خصوصيته».

جلّ ما تتميّز به خصوصية الإنسان هذه هي، الأخلاق والتنشئة الوطنية، بمعنى آخر «التربية المدنية» ضمن إطاري الحقوق والواجبات، بغية الحفاظ على السلامة الفردية والعامة على السواء وعلى المصلحة الوطنية جمعاء.

التربية المدنية مفهومٌ غامض لأجيال نشأت، في زمن الحرب والفوضى والفساد، على هامش الأنظمة والقوانين التي من واجبها أن ترعى شؤون البلاد وتنظّم حياة المجتمع والمواطنين. أجيال عاشت في مجتمع أفقدته الظروف الأليمة الكثير من قيمه وسيادته، أنهكت شعبه وتركت بصماتها السلبية عليه، فانهارت الأخلاق والمبادئ كما تضعضعت وتدهورت أسس وقيم العلاقات الاجتماعية، وانحلت الروابط العائلية ممّا أثرّ سلباً على ركن أساسي في مجتمعنا وفي كل مجتمع ألا وهو «التربية المدنية».

---

(١) - Leif, Joseph, L'éducation morale et sociale, Paris, Delagrave, 1986, 111p., P.7.

معظم هذه الأجيال وهي «أجيال الحرب» لم تعرف «التربية المدنية» لا علمياً ولا عملياً باستثناء من تربى منها في أحضان عائلة تحترم النظام وتحافظ على الأخلاق، ولم تختبرها وإذا ما فعلت تجاهلتها غافلةً أهميتها لما فيها من خير للمصلحة الوطنية عامةً وللمصلحة الشخصية خاصة.

نولي هذا الموضوع اهتماماً كبيراً في الظرف الحالي بالذات لمَا نشاهد يومياً من تصرفات جرمية وما نسمع عن أعمال فاسدة وما ينتج عنها من فضائح على كافة المستويات تتعدى القوانين وتزعزع المقاييس الأخلاقية.

ما المشكلة يا ترى؟

أهي مشكلة وطن أم مشكلة مواطنين؟

أهي مشكلة أفراد أم مشكلة أخلاق؟

أهي مشكلة انتماء فعلي إلى الوطن أم مشكلة مصلحة فردية تفتك بالأخضر واليابس ضاربة عرض الحائط كل معايير الحفاظ على الممتلكات العامة؟

«جميلٌ أن يتغنى الإنسان بوطنه لكن الأجمل أن يحافظ عليه».

ما أهمية الانسان لو ارتقى أعلى المستويات العلمية والفكرية والاجتماعية وفقد مثله العليا؟

ما نفع الإنسان إذا امتلك مال الدنيا وخسر كرامته الوطنية؟

أسئلة عديدة نطرحها ولا يمكن الإجابة عنها إلا من خلال بحث علمي متكامل يتناول موضوع «التربية المدنية» مفهوماً وممارسة في منطقة «عين عار».

II ـ منهجية البحث

تتمحور منهجية البحث في المرحلة الأولى، حول تحديد مقتضب لبعض المفاهيم الأساسية ضمن سياق الشق النظري للتربية المدنية.

يلي هذه المرحلة، بحث مونوغرافي ميداني يتناول منطقة عين عار كوحدة نموذجية للائتلاف المناطقي اللبناني. اعتمدنا خلاله على تقنيات ثلاث بغية جمع

المعطيات الكافية والوافية حول هذا الموضوع. نذكر منها الملاحظة بشقيها البسيط والمنتظم، والمقابلات على أنواعها: مقابلتان موجّهتان، واحدة قد أجريت مع مسؤولين في «عين عار» وأخرى في I.R.A.P.، ومقابلة غير موجّهة في دير راهبات الراعي الصالح. لقد استخدمت هاتان التقنيتان خلال الرحلة الاستطلاعية الأولى لمنطقة «عين عار».

أما التقنية الثالثة والأخيرة فكانت: «استمارة خاصة بأبناء عين عار حول التربية المدنية». حاولنا من خلالها أن نستشف وجهة النظر العملانية لهذا الموضوع. من هنا شكرنا الخاص يعود إلى طلاب معهد العلوم الاجتماعية - الفرع الثاني الذين ساهموا بجدّية وموضوعية في الإنجاز الميداني لهذا البحث.

III ـ مقاربة ميدانية: دراسة مونوغرافية

١ ـ مجتمع عين عار وخصائصه

انطلقنا من انطلياس مروراً بمناطق الرابية، المطيلب، اليسار، مزرعة يشوع، بيت الككو وصولاً إلى قرنة شهوان حيث مركز بلدية «عين عار»، إنها البلدية ذاتها التي تعنى بشؤون قرى قرنة شهوان، بيت الككو والحبوس. كان بانتظارنا رئيس البلدية المهندس روبير المندلق ونائبه السيد عزيز مكرزل ومختار المنطقة السيد جان المندلق. رحّب بنا المسؤولون الثلاثة وبعد مقابلة أجريناها معهم استحصلنا على المعلومات التالية:

١٠١ ـ خصائص جغرافية

تقع «عين عار» في قضاء المتن الشمالي ضمن محافظة جبل لبنان. يبلغ متوسط ارتفاعها عن سطح البحر حوالي ٧٥٠ متراً. تبعد صعوداً عن العاصمة بيروت ١٨ كلم، وعن انطلياس ٩ كلم ونزولاً من بكفيا ٥ كلم، تحدّها شرقاً عين علق، غرباً قرنة الحمراء وبيت الككو، شمالاً بيت شباب وجنوباً قرنة شهوان. يمكن الوصول إليها عبر عدة محاور: محور انطلياس - عين عار - بكفيا، محور بيت شباب - عين عار، محور بيت الككو - عين عار، ومحور قرنة الحمراء - عين عار.

يبلغ عدد سكان «عين عار» الأصليين حوالي ٢٠٠٠ نسمة، موزّعين على عائلات مكرزل، مندلق، الحاج، بيطار وشقير وهم الأقدم في المنطقة، كذلك عائلات غبالي، الحايك، سلوان، الغزال، شمعون وغيرها. لكن مؤخراً ازداد هذا العدد بسبب نزوح أعداد كبيرة من العائلات التي هُجِّرت من مناطقها وقراها أثناء الأحداث الأليمة التي عصفت بلبنان، فاستقرّت في «عين عار» فتبدّلت معالمها القديمة[١] .تقدّر مساحتها الإجمالية بحوالى ٦ كلم٢.

في معرض سؤالنا عن «تأثير المُناخ على الأطباع» قال المختار وهو يبتسم دون تردّد: إن أهل «عين عار» يتّصفون بالبال الطويل، وإذا ما حلت المصيبة بأحدهم يقولون: إنه شرب من مياه بكفيا وليس من مياه «عين عار»، كذلك أهل بكفيا يتقبّلون هذه الصفة عن أنفسهم.

٢٠١ ـ خصائص تاريخية

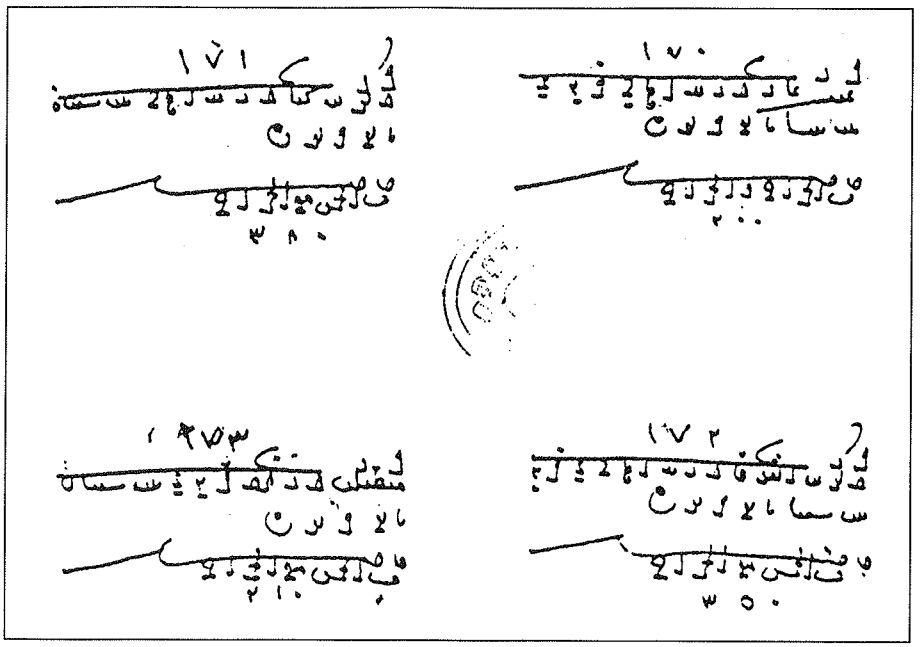
يدل اسم عين عار ('Ayn 'Är) على قدمها في تاريخ الجبل. فهو مشتق من الآرامية أو السريانية. والجذر «عر» أو «عور» متعدد المعاني في اللغّات السامية. في الآرامية «'ära» معناه «الغار» وقد يكون الاسم تحريف «'ir» مدينة أو قرية، ويُحتمل أن يكون تحريف «'ar'är» خرير الماء والفرغرة. أما «'är» هو أقرب لفظ للإسم وقد يعني «الظلم»[٣٦]. وإذا ربطنا هذا المعنى بإسم محلة «الحبوس» في «عين عار» بالذات، وبمحلة «القضاة» المعروفة بالمطيلب القريبة من «عين عار»، لاستنتجنا أن للبلدة علاقة بتاريخ القضاء في المنطقة.

ومهما يكن من أمر التسّمية، فإن عين عار كانت إدارياً كغيرها من قرى المتن اليوم، ضمن ناحية كسروان حتى مطلع العصور الحديثة. وهي بالتالي تعرّضت للخراب من جرّاء الحملات المملوكيّة على كسروان في مطلع القرن الرابع عشر.

---

(١) تعذّر علينا الحصول من البلدية على أحدث إحصاء سكاني لمنطقة عين عار وذلك سنة ١٩٩٨ تاريخ إجراء البحث.

ومع مطلع القرن السادس عشر، شكّلت المنطقة، ومنها عين عار، محطة لاستقرار بعض العائلات النازحة من الشمال إلى ربوع كسروان. فأخذت «عين عار» تستعيد تاريخها تدريجياً، بنمّوها السكاني. فهي في العام ١٥٣٠ مزرعة تابعة لأهالي بيت الشعار، وقد بلغ خراجها ٢٠٠ قرش، وارتفع في آخر القرن «١٥٦٩» إلى ٣٠٠ قرش، مما يدل على نمو بطيء تسارع في أواسط القرن السابع عشر بوفود بعض العائلات إليها.

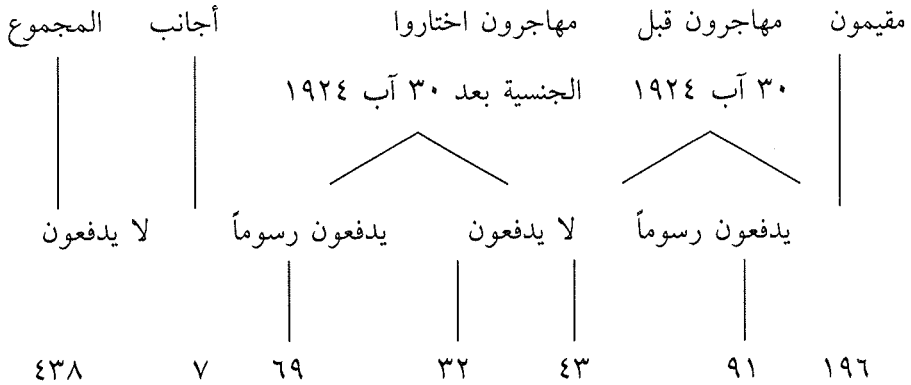


المصدر: الطابو دفتري العثماني، رقم ٣٨٣، تاريخ ١٥٣٠، ص ٣٨٤ وتظهر فيها مزارع «عين عار» وزكريت وزكريت الفوقا والمطيلب.

بعد موقعة عين دارا «١٧١١» أُلحقت المنطقة ومنها «عين عار»، بالمتن إقطاع اللمعيين فعرفت الاستقرار. لكن وبالرغم من تعرّضها لنكسات تحت الهيمنة المصرية «١٨٣٣-١٨٤٠» والأزمات إبان الحركات في الجبل «١٨٤١-١٨٦٠»، فإن «عين عار» تابعت مسيرتها العمرانية طوال عهد المتصرفية، إذ تعاطى أهلها زراعة التوت لتربية دود القز. وبعد وصول طريق العربات إليها وربطها بقرى

الجوار، ارتفع عدد سكانها في مطلع القرن العشرين إلى ١٨٥ مارونياً، كانت بينهم فئة ميسورة أنشأت معملان للحرير.

ومنذ قيام دولة لبنان الكبير في العام ١٩٢٠ وحتى اليوم، اتخذ العمران في «عين عار» منحى جديداً وتم إنشاء أول فندق فيها عام ١٩٣٨ فجذب إليها المصطافين كما استقطبت العديد من العائلات للسكن فيها مما زاد عدد سكانها، ففي إحصاء عام ١٩٣٢ توّزع السكان على الشكل التالي:



ولغاية ١/١/١٩٦٥ بلغ عدد الذكور في «عين عار» ٤٢٥، والإناث ٣٥٨. ومع النمو السكاني، ازدهرت حركة البناء الحديث التي تضاعفت بأموال المغتربين من «عين عار» خصوصاً بعدما وصلتها مياه الشفة وأنيرت بالكهرباء في عهد الاستقلال.

٣٠١ ـ خصائص بيئية

كانت عين عار» تُعتبر قديماً مصيفاً هاماً بسبب مناخها المعتدل وقد أسس فيها سنة ١٩٣٨ أول فندق باسم كوتاج «سان جان» «Cottage St. Jean».

بفضل موقعها الوسطي بين الساحل والجبل، تعتبر تربة «عين عار» صالحة لجميع أنواع المزروعات كالعنب والزيتون والدّراق والتفاح وغيرها. كانت معظم أراضيها مغطاة بالأشجار الحرجية وخاصة السنديان والصنوبر واللوز... لكن ولسوء الحظ، لم يعد فيها مساحات زراعية وحرجية كبيرة إذ ازداد البنيان والعمران

فيها عشوائياً بسبب سوء تنظيم البناء على أراضيها. رخص البناء تصدر عبثاً من التنظيم المدني «غير المنظّم» الذي لا يجري دراسات كافية ووافية على الرخصة قبل إصدارها من أجل الحفاظ على جمال الطبيعة والبيئة والمساحات الخضراء. تجدر الإشارة أن «عين عار» تصنّف منطقة سكنية وأن قانون البناء فيها ٣٠٪ من مساحة الأرض على ألا يتعدّى الثلاثة طوابق ويبعد عن البناء الآخر ستة أمتار.

كانت مياه عين ساحة القرية مستملكة من قبل الأهالي مع حق انتفاع لرّي المزروعات، يستفيد منها كل أهل المنطقة «بالعدّان» هذا الانتفاع كناية عن ١٢ ساعة في الأسبوع لكل صاحب أرض. أما مياه الشفة، التي زارت البيوت لأوّل مرة سنة ١٩٤٣، تشرف عليها مصلحة مياه المتن وتؤمّن من منطقة جعيتا نهر الكلب عبر المضخّات. هذا وقد وصلتها الكهرباء للمرة الأولى سنة ١٩٤٥. تفتقر «عين عار» إلى مجارير صحية فتستبدل بجورٍ صحية تشكّل خطراً على تلوّث المياه الجوفية. هذه مشكلة لا يعود حلّها للأفراد ولا للبلدية إنّما هو مشروع واسع ومتكامل ينتظر الدراسات والتخطيط لإعادة تأهيل البنى التحتية التي تشمل المنطقة بكاملها. براميل النفايات المكشوفة على جانب الطريق تزيد من المشاكل البيئية كما أن طرقات المنطقة الداخلية ضيقة يجرى العمل على توسيع بعضها وتنقصها الإنارة، أما الحفر فحدّث ولا حرج...

٤٠١ ـ خصائص اجتماعية

تعتبر «عين عار» منطقة غنيّة بالمؤسسات المتنوّعة الأهداف، منها الإدارية والتربوية والخيرية والاجتماعية وغيرها رغم صغر مساحتها. نذكر منها:

- مجمّع مدني «الفوكولاري» «Focolari»
- دير راهبات الراعي الصالح أو بيت راهبات الراعي الصالح
- مؤسسة I.R.A.P.

I.R.A.P. هي مدرسة التدريب على السمع والنطق وتعني باللغة الفرنسية: «Institut de rééducation audio phonétique».

فرز معطيات الاستمارة وتحليلها (بعض نماذج من الجداول)

٥- التربية المدنية:

جدول رقم (٨)

أسئلة: ١٠٥ و٢٠٥ ـ توزيع العينة حسب مفهومها للتربية المدنية بالنسبة لوجود هذه التربية.

وجود التربية المدنية مفهوم التربية المدنية	نعم	كلا	غيره	المجموع	النسب
الاهتداء الى طريق الحق حسب التعاليم الدينية	٣	١	-	٤	٪١,٧
لا أعرف	١	١٣	@ @	١٦	٪٦,٩
الأخلاق وحسن التصرف داخل العائلة وفي المجتمع	٦٠	٥٧	@@@@ ***	١٢٤	٪٥٣,٩
الضّمير	٢	٣	@	٦	٪٢,٦
الحسّ الوطني	٣	٧	-	١٠	٪٤,٣
بناء المجتمع الصّالح	١٠	٣	*	١٤	٪٦,٠٨
تنظيم العلاقات الاجتماعية	١	٦	-	٧	٪٣,٠٤
دستور البلاد الاجتماعي	-	٥	-	٥	٪٢،٢
الواجبات تجاه المجتمع	٣	٤	-	٧	٪٣,٠٤
الإحسان	-	١	-	١	٪٠,٤
التقيّد بالقوانين	١	٦	-	٧	٪٣,٠٤
طريقة عيش في المجتمع	٩	١٢	@@	٢٣	٪١٠
توعية	٢	٣	-	٥	٪٢,٢
حرية مضبوطة	-	١	-	١	٪٠,٤
المجموع	٩٥	١٢٢	١٣	٢٣٠	٪١٠٠
النّسب	٪٤١,٣	٪٥٣,٠٤	٪٥,٦٥	٪١٠٠	

@ = نسبية (٩)

* = موجودة بنسبة ضئيلة (٤)

هنا نتساءل: كيف يفهم أبناء «عين عار» التربية المدنية؟

تحكمُ التناقضات مواقف المبحوثين حول مسألة تحديد مفهوم التربية المدنية، فيثيرُ الدهشة عند البعض والسُخرية عند البعض الآخر.

التربية المدنية، موضوعٌ شائك، تتوفرّ نصوصاً قانونية ولا نتلمّسُها حسياً. ينادون بها ولا يطبّقونها؛ فأتت نسبة الأجوبة التي تنفي وجودها كلياً (٥٣,٠٤٪) تتعدّى بشكل طفيف نسبة الأجوبة التي تؤكدّ وجودها (٤١,٣٪)؛ مع الإشارة إلى وجود نسبة ضئيلة توازي (٥,٦٥٪) من العيّنة تقرُّ بممارسة «جزئية» للتربية المدنية، تحديداً داخل العائلة والمجتمع.

رغم التباين في المواقف حول تطبيق مبادئ التربية المدنية، نلاحظ توافقاً شبه إجمالي حول تحديدها مضموناً ونصاً.

التربية المدنية هي مسألةٌ مرتبطة في المرحلة الأولى بالأسرة والمجتمع وتضمّ أكبر نسبة من الإجابات (٥٣,٩٪). إنها الأخلاق وحسن التصرُّف داخل العائلة والمجتمع، يؤكدّ وجودها ستون شخصاً وينفيه سبعة وخمسون نفياً كلياً وسبعة أشخاص نفياً جزئياً؛ هي طريقة عيشٍ ونمط حياة (١٠٪)؛ دستور اجتماعي (٢,٢٪) يدير شؤون المجتمع ويرعى شجون أبنائه، فينظِّم العلاقات الاجتماعية على محوري المواطنين من جهة والمواطنين والمجتمع من جهة ثانية، لتسير الأمور بشكل أفضل؛ كما يهبهم حرية مضبوطة (٠,٤٪) تمكنهم من تحقيق امتيازات ترضي طموحاتهم وتنعكس على المجتمع أمناً واستقراراً وحضارة.

مُثلٌ عُليا وأنماطٌ سلوكية وأمانة في العلاقات تنمّي فيهم الحسَّ الوطني (٤,٣٪) والشعور بالمسؤولية (توعية ٢,٢٪). تلزمهم التقيُّد بالقوانين (٣,٠٤٪) وتروِّضهم على الأعمال الحسنة (الإحسان ٠,٤٪) ليتحسَّس كل فردٍ واجباته تجاه العائلة والمجتمع فيؤديها بصدقٍ وأمانة (٣,٠٤٪) لأنها الطريق الوحيد لبناء المجتمع الصالح، الراقي والسليم (٦,٠٨٪).

كل مبادئ ومسلّمات التربية المدنية تنهار، في المرحلة اللاحقة، إذا ما اقترنت بمسألة شخصية وهي «الضمير الإنساني» (٢,٦٪). ما من تربية مدنية ناجحة إلا وارتبطت ارتباطاً جوهرياً وثيقاً بالضمير الأخلاقي. والضمير هو القوة المعنوية

التي تراقب الناس وتحاسبهم على أعمالهم؛ تحثُّهم على التمييز بين الخير والشر وتحضُّهم على الأنانية والرذيلة. تجدر الإشارة إلى أن نسبة ضئيلة، فقط (١,٧٪)، اعتبرت أن التربية المدنية هي الاهتداء إلى طريق الحق حسب التعاليم الدينية. وجهة النظر هذه وإن دلَّت على شيئ، فهي لا تحجب وعي وتدارك الأكثرية المطلقة من المبحوثين في الفصل بين الأمور الدينية والدنيوية.

ما يمكننا القول في الختام أن المفاجئ والمعيب في هذا الجدول هو وجود نسبة في العيِّنة لم تبدِ رأياً ليس بسبب التحفُّظ أو التمنُّع عن الإجابة بل بسبب الجهل لمفهوم التربية المدنية (لا أعرف: ٦,٩٪).

جدول رقم (٩)

أسئلة: ٣٠٥ و٦٠٣٠٥ ـ توزيع العينة حسب رأيها في ممارسة التربية المدنية بالنسبة لمدة ممارستها لهذه التربية

مدى ممارستهم للتربية المدنية رأيهم في ممارسة التربية المدنية	ممارسة فعلية	ممارسة جزئية	ممارسة ظاهرية	لا ممارسة	غيره	المجموع	النسب
تربية عائلية صالحة وفعلية	٣٠	٢	-	-	-	٣٢	٪١٣,٩
حب الوطن والعائلة	٤	-	-	-	-	٤	٪١,٧
رفض الشكليات في المعاملة	١	-	-	-	-	١	٪٠,٤
تأمين الخدمات من قبل الفعاليات السياسية للمصلحة الشخصية	-	-	١	-	-	١	٪٠,٤
مبادئ وقيم عليا غير قابلة للتطبيق	١	٣	-	-	-	٤	٪١,٧

جعل الانسان اجتماعي	٢	١	١	-	-	٤	٪١,٧
أهمية تعليم التربية المدنية	٩	١	-	-	-	١٠	٪٤,٣
إحترام الانظمة والقوانين	٨	-	-	-	١	٩	٪٣,٩
إفتقاد الركائز الأساسية للعائلة	١	-	-	-	-	١	٪٠,٤
جهل تام للتربية المدنية	-	٣	-	-	-	٣	٪١,٣
نتائج سلبية بعد الحرب	-	٣	-	-	-	٣	٪١,٣
إحترام متبادل	٦	٤	-	-	-	١٠	٪٤,٣
التأثير السلبي للمجتمع	-	١٢	١	١	-	١٤	٪٦,٠٨
بناء مجتمع صالح	٨	٣	-	-	-	١١	٪٤,٧
معايشة فعلية	٩	-	-	-	-	٩	٪٣,٩
انحطاط خلقي	١	٣	-	٣	-	٧	٪٣,٠٤
شريعة الغاب	١	٢	١	-	-	٤	٪١,٧
إنعكاس للشخصية	٥	٥	-	-	١	١١	٪٤,٧
نبل وأخلاق	٢	-	-	-	-	٢	٪٠,٨
لأنها واجب	٥	-	-	-	-	٥	٪٢,٢
داخل العائلة فقط	-	١	-	-	-	١	٪٠,٤
لا شيء	٦٢	١٩	١	١	١	٨٤	٪٣٦,٥
المجموع	١٥٥	٦٢	٥	٥	٣	٢٣٠	٪١٠٠
النسب	٪٦٧,٣	٪٢٦,٩	٪٢,٢	٪٢,٢	٪١,٣	٪١٠٠	

إنّ مقولة أننا نعيش في زمن الفوضى والانحطاط الخُلُقي، زمنٌ تستباحُ فيه الحقوق وتنتهك القوانين والأنظمة، ظهرت معكوسةً تماماً في هذا الجدول إذ من خلال سؤال طرحناه على أفراد العيِّنة حول مدى ممارستهم «الشخصية» للتربية المدنية، لاحظنا أنّ المتذمِّرين من الأوضاع الفاسدة ينقلبون على ذواتهم ليظهروا بالشكل الأخلاقي اللائق. إنَّ حوالي ثلثي أفراد العيِّنة أي ما يقارب (٦٧,٣٪) يمارسون التربية المدنية «ممارسة فعلية» بينما الثلث الباقي يتوزّع بين «ممارسة جزئية» (٢٦,٩٪)، «ممارسة ظاهرية» (٢,٢٪)، «لا ممارسة» (٢,٢٪) و«غيره» (١,٣٪).

تعتبر «التربية العائلية الصالحة والفعلية» الانطلاقة الأساسية في «ممارسة فعلية» للتربية المدنية (٣٠ شخصاً من اصل ١٥٥ شخصاً). العائلة هي النواة الرئيسية التي تعزِّز عند الفرد «حبَّ الوطن والعائلة»، (٤ أشخاص من أصل ١٥٥ شخصاً) فتطلعُهُ على «أهمية تعليم التربية المدنية» (٩ أشخاص) كونها «واجباً» (٥ أشخاص) إذ تعرِّف الإنسان على حقوقه وواجباته في سبيل مجتمع سليم، و«احترام للأنظمة والقوانين» (٨ أشخاص)، و«نبلٌ وأخلاق» (شخصان) و«انعكاسٌ للشخصية» (٥ أشخاص) خاصة وأنَّ سلوك الإنسان وأعماله خير مقياس لجوهره النفسي وأبعاده الفكرية وبالتالي لمسلكيته.

كل هذه الأسباب مجتمعة تساهمُ في «جعل الإنسان مواطناً اجتماعياً» (شخصان) يلتزم حدوده ويُثقف أصول الكياسة وكيفية التعامل مع الآخرين من خلال «الاحترام المتبادل» (٦ أشخاص) «رافضاً الشكليات في المعاملة» (شخص واحد) ممّا يساهم في تعزيز روح الانفتاح والتعاون و«المعايشة الفعلية» بين كافة فئات الوطن (٩ أشخاص) من أجل «بناء مجتمع صالح» (٨ أشخاص) وغدٍ أفضل.

إزاء هذه التبريرات الإيجابية في «الممارسة الفعلية» للتربية المدنية، نفاجأ بموقف سلبي مناقض تماماً لدى الفئة ذاتها «لا شيئ» مع «ممارسة فعلية» وهي تشكِّل (٦٢ شخصاً من أصل ١٥٥ شخصاً) ومردُّ ذلك يعود: إمّا لكونها لا تشعر بالحاجة إلى الشرح أو لكونها تعجز عن الشرح.

تعقّب على ذلك بالقول إنه واقعٌ أليم يعبّر عن حقيقة شريحة كبرى من المواطنين تتخبَّط في صراع داخلي وتشرذم في المواقف يتأرجح بين القول والفعل، بين النصوص المكتوبة والواقع المُعاش.

أما أسباب «الممارسة الجزئية» (٢٦,٩٪) تعود بنظر فئة من أبناء «عين عار»، الذين شملتهم العيّنة إلى الجهل التام للتربية المدنية ولحيثياتها (٣ أشخاص) ممّا يجعلهم عاجزين عن التعبير عنها بشكل كامل وصحيح (لا شيئ: ١٩ شخصاً من أصل ٦٢ شخصاً). أما الفئة الأخرى فتنادي بالممارسة الجزئية «داخل العائلة فقط» (شخص واحد) كون التربية المدنية هي «مبادئ وقيم عُليا غير قابلة للتطبيق» (٣ أشخاص) نتيجة «التأثير السلبي للمجتمع» (١٢ شخصاً) و«الانحطاط الخُلُقي» (٣ أشخاص) وتطبيق «شريعة الغاب» (شخصان).

نسبة ضئيلة جداً من العيّنة صرَّحت عن «ممارسة ظاهرية» (٢,٢٪) وذلك نتيجة الفوضى التي سادت أيام الحرب (شريعة الغاب: شخص واحد) حيث الحق مع القوي والضعيف يُقهر وما زالت رواسبها السلبية تتفاعل حالياً بشكل نسبي؛ أضف إلى ذلك منطق المآرب الخاصة من خلال «تأمين الخدمات من قبل الفعاليات السياسية للمصلحة الشخصية» (شخص واحد).

يؤكّد الذين «لا يمارسون بتاتاً التربية المدنية» بأن ذلك ناجمٌ عن «الانحطاط الخُلُقي» في المرحلة الأولى (٣ أشخاص) وعن «التأثير السلبي للمجتمع» (شخص واحد) في المرحلة الثانية.

هكذا عبّر أبناء «عين عار» عن كيفية ممارستهم «الشخصية» للتربية المدنية مرتكزين في تبرير تصرُفاتهم على حججٍ أخلاقية - اجتماعية مقنعة وواهية في آن معاً. لكن، كيف سيحدِّدون، وبشكل عام، ممارسة الآخرين للمفاهيم التي تدخل هذا الإطار من خلال علاقاتهم اليومية مع أبناء مجتمعهم؟ هذا ما سنحاول الإجابة عليه في الجداول اللاحقة.

I ـ الأخلاق:

جدول رقم (١٠)

سؤال I. ٤٠٥ ـ مدى ممارسة العينة لمفهوم «كرم الأخلاق»

المرتبة مفهوم «كرم الأخلاق»	١	٢	٣	٤	٥	٦	المجموع
الالتزام بالقيم الأخلاقية والتعامل بها	١٩ ٪٨,٢	٣١ ٪١٣,٤	٣٥ ٪١٥,٢	٣١ ٪١٣,٤	٤٠ ٪١٧,٣	٧٤ ٪٣٢,٧	٢٣٠
الشعور بالمسؤولية الإنسانية	٢٧ ٪١١,٧	١٤ ٪٦,٠٨	٥٠ ٪٢١,٧	٥٠ ٪٢١,٧	٦٦ ٪٢٨,٦	٢٣ ٪١٠	٢٣٠
التهذيب ونظافة اليد واللّسان	١٦ ٪٦,٩	٢٢ ٪٩,٥	٤٥ ٪١٩,٥	٩٠ ٪٣٩,١	٣٠ ٪١٣,٠٤	٢٧ ٪١١,٧	٢٣٠
الصدق والإخلاص والتضحية والوفاء	١٣ ٪٥,٦	١٩ ٪٨,٢	٧٦ ٪٣٣,٠٤	٤٦ ٪٢٠	٣٤ ٪١٤,٧	٤٢ ٪١٨,٢	٢٣٠
العطاء المشروط	٥٣ ٪٢٣,٠٤	٩٥ ٪٤١,٣	١٢ ٪٥,٢	٧ ٪٣,٠٤	٣٩ ٪١٦,٩	٢٤ ٪٣٠,٤	٢٣٠
الإقدام على عمل الخير حبا بالظهور وصوناً للشكليات	١٠٢ ٪٤٤,٣	٤٩ ٪٢١,٣	١٢ ٪٥,٢	٦ ٪٢,٦	٢١ ٪٩,١	٤٠ ٪١٧,٣	٢٣٠
المجموع	٢٣٠	٢٣٠	٢٣٠	٢٣٠	٢٣٠	٢٣٠	-

أن تتكلّم عن الأخلاق في زمنٍ، انقلبت فيه المقاييس الإنسانية، وتخلخلت موازين القوى، وهمٌ وخيال. كيف لا ونحن نعيش يومياً شتى أنواع الفضائح والمهاترات الكلامية والممارسات الشنيعة. أين الإنسان وقيمتهُ والمبادئ السامية في دهاليز الرِّياء والاحتقار والعبودية؟

الأخلاق، مفهومٌ ساكَنَ ذكريات الماضي في اللاوعي الإنساني، نادى به أجدادُنا مرجعيةً لحُكمِهم ودستوراً لحياتهم اليومية. نبلٌ وصدقٌ وأمانةٌ وإخاء... مفاهيمٌ أصبحت في طي النسيان. أشخاصٌ يتمرَّغون في أوحال «الكذب» و«الوجاهة» و«الإنسانية المزيَّفة».

لم تعُد أعمال البرِّ والإحسان من الشيم الأخلاقية ومن صميم الروح الإنسانية وكرم النفس، بل أصبحت عند فئة من الناس «اقدام على عمل الخير» بصورة علنية تحت أضواء الكاميرات الساطعة وفي حضور كل وسائل الإعلام «حباً بالظهور وصوناً للشكليات» ليشهد العالمُ المتحضِّرُ على إذلالهم للإنسان وللإنسانية على السّواء. هؤلاء يحتلّون المرتبة الأولى في هذا الجدول (٤٤,٣٪). يتعاملون مع إخوتهم في الانسانية من خلال «العطاء المشروط» (٤١,٣٪)، وهو يحتلُّ المرتبة الثانية، بحجَّة أن الدنيا «أخذٌ وعطاء» أي أعطيك مالاً وبه أشتري كرامتك؛ منطق «اللامنطق» استمدَّه الزائف من جيبه المتضخِّم وعقله الراجح. هذا هو منطق الحرب الذي يتحكَّم بفئة من أغنياء الحرب؛ لأن الغني الحقيقي هو مَن تأقلم مع غناه معنوياً ومسلكياً ولا يأبه لكلِّ هذه التفاهات، تعوَّد على «الصدق والإخلاص والتضحية والوفاء» (٣٣,٠٤٪ من المرتبة الثالثة). هؤلاء هم الأشخاص، أصحاب النيّات الحسنة والضمير اليقظ، ما زالوا صامدين يواجهون «بالتهذيب ونظافة اليد واللسان» (٣٩,١٪ من المرتبة الرابعة). أصحاب النيات الدنيئة الذين يحاولون النيل من «الشعور بالمسؤولية الإنسانية» (٢٨,٦٪ من المرتبة الخامسة) والانقضاض على «الالتزام بالقيم الأخلاقية والتعامل بها» (٣٢,٧٪ من المرتبة السادسة) ليتمكنوا من استباحة ممتلكات الناس وأرزاقهم وكرامتهم بمال الغدر والظلم، مال «الحَرام».

نفهم من خلال المرتبتين الأولى والثانية أن أجوبة المشتركين لم تقتصر على منطقة «عين عار» وحسب بل شملت المجتمع اللبناني ككل وقد حُسمت لصالح مقولة أن أبناء المجتمع يمارسون المفاهيم السلبية.

جدول رقم (١١)

سؤال: I. ٥٠٥: مدى ممارسة العينة لمفهوم «العدل»

المرتبة مفهوم «العدل»	١	٢	٣	٤	٥	٦	المجموع
تحقيق المساواة بين الناس	٢١ ٪٩,١	٢٦ ٪١١,٣	٢٢ ٪٩,٥	٣٤ ٪١٤,٧	٣١ ٪١٣,٤	٩٦ ٪٤١,٧	٢٣٠
أن يأخذ كل ذي حق حقه	٣٠ ٪١٣,٠٤	٢٦ ٪١١,٣	٢٤ ٪١٠,٤	٢٤ ٪١٠,٤	٩٨ ٪٤٢,٦	٢٨ ٪١٢,١	٢٣٠
حماية الضعيف والمظلوم من غدر القوي الظالم	١٣ ٪٥,٦	١٨ ٪٧,٨	٣١ ٪١٣,٤	٩٦ ٪٤١,٧	٣٤ ٪١٤,٧	٣٨ ٪١٦,٥	٢٣٠
الأحكام المزيفة الطاغية	١٥ ٪٦,٥	٢٦ ٪١١,٣	١١٠ ٪٤٧,٨	٣٩ ٪١٦,٩	٢٢ ٪٩,٥	١٨ ٪٧,٨	٢٣٠
الحق للقوي	٨٤ ٪٣٦,٥	٧١ ٪٣٠,٨	١٦ ٪٦,٩	٢١ ٪٩,١	٢٥ ٪١٠,٨	١٣ ٪٥,٦	٢٣٠
الغش، الاحتيال، التزوير، الفتك بالأموال العامة	٦٧ ٪٢٩,١	٦٣ ٪٢٧,٣	٢٧ ٪١١,٧	١٦ ٪٦,٩	٢٠ ٪٨,٦	٣٧ ٪١٦,٠٨	٢٣٠
المجموع	٢٣٠	٢٣٠	٢٣٠	٢٣٠	٢٣٠	٢٣٠	-

شتى دعائم الأخلاق انهارت أمام بطش «المادة» واستفحالها. هذه «المادة» التي فتكت بمحرّمات الضعفاء والمعوزين وهشّمتهم إرباً إرباً ليستلذّ أصحابها بقطف الثّمار المدنّسة والافتخار بالغنيمة المغمّسة بالغش والقهر والعار.

أين العدل يا ترى؟ أمن خلال الاعتراف «بالحق للقوي» والقهر للضعيف (٣٦,٥٪ من المرتبة الأولى) يتمّ الإنصاف مع الذات ومع الآخرين؟ أية مبادئ أخلاقية هذه تقول «بالغش والاحتيال والتزوير والفتك بالأموال العامة» (٢٧,٣٪ من المرتبة الثانية) من أجل تحقيق المصالح الفردية على حساب المصالح العامة؟ أهكذا تُبنى الأوطان؟ ها هي «الاحكام المزيّفة الطاغية» (٤٧,٨٪ من المرتبة الثالثة) تتحكّمُ بالنفوس البريئة وتحوّل حياتهم البسيطة المتواضعة إلى جحيم مؤلم وعذابٍ مُضن فتجعل منهم «كبش محرقة» يتستّر وراءه أصحاب النفوذ أو الموالين لهم لينقذوا سمعتهم وليحافظوا على كراماتهم المزيّفة ومراكزهم المفخّخة. عندها، جُرِّد مبدأ

«العدل أساس الملك» من أهدافه السامية فأصبح عند البعض شعاراً أجوف يزعزع العقول والنفوس معاً. فلَمْ يعُد يوليهم الثقة و«حماية الضعيف والمظلوم من غدر القوي الظالم» (٤١,٧٪ من المرتبة الرابعة) أمرٌ يشوبه الشكوك. عثراتٌ كبيرة وكثيرة تُعيق رسالة «العدل» الشريفة وتحوِّر مسارهُ المستقيم. «أن يأخذ كلُّ ذي حقٍّ حقَّهُ». (٤٢,٦٪ من المرتبة الخامسة) فئة ضئيلة ما زالت تؤمن بفعاليته سيّما وأن نسبة كبيرة توازي نصف العيِّنة تقريباً (٤١,٧٪ من المرتبة السادسة) تُعلن دون خوف أو تردُّد أن «تحقيق المساواة بين الناس» بات شبه مستحيل في عصرنا الحاضر.

بين القناعة الشخصية وهرطقات الممارسة الحياتية وغوغائيتها فقدت «العدالة» جزءاً مهماً من مصداقيتها وهيبتها لدى شريحةٍ كبرى من أبناء المجتمع اللبناني.

جدول رقم (١٢)

سؤال: I. ٦٠٥: مدى ممارسة العينة لمفهوم «الإحسان».

المرتبة مفهوم «الإحسان»	١	٢	٣	٤	٥	٦	المجموع
واجب إنساني	٣٣ ٪١٤,٣	٢٥ ٪١٠,٨	٥٣ ٪٢٣,٠٤	٣٦ ٪١٥,٦	٢١ ٪٩,١	٦٢ ٪٢٦,٩	٢٣٠
عطاء مجّاني	٢٠ ٪٨,٦	٣٠ ٪١٣,٠٤	٣٢ ٪١٣,٩	٥٤ ٪٢٣,٤	٦٨ ٪٢٩,٥	٢٦ ٪١١,٣	٢٣٠
مساعدة المعوزين سراً وليس علناً	٤ ٪١٠,٤	٣٠ ٪١٣,٠٤	٣٧ ٪١٦,٠٨	٧٩ ٪٣٤,٣	٤٠ ٪١٧,٣	٢٠ ٨,٦	٢٣٠
مساهمة في المشاريع الخيرية من اليد قبل القلب	١٤ ٪٦,٨	٣٢ ٪١٣,٩	٩٠ ٪٣٩,١	٤٠ ٪١٧,٣	٣٣ ٪١٤,٣	٢١ ٪٩,١	٢٣٠
تباهي وتظاهر في العطاء	٩٤ ٪٤٠,٨	٥٥ ٪٢٣,٩	٤ ٪١,٧	١٤ ٪٦,٠٨	٥٢ ٪٢٢,٦	١١ ٪٤,٧	٢٣٠
إذلال المعوز وإخضاعه	٤٥ ٪١٩,٥	٥٨ ٪٢٥,٢	١٤ ٪٦,٠٨	٧ ٪٣,٠٤	١٦ ٪٦,٩	٩٠ ٪٣٩,١	٢٣٠
المجموع	٢٣٠	٢٣٠	٢٣٠	٢٣٠	٢٣٠	٢٣٠	-

عقدة «الوجاهة» لم تغِب عن بال من تعوَّد التصنُّع وخداع الناس. أحاديث التزلُّف عن «الإحسان» تدوي في مجالس الغطرسة والفساد. فَقَدَ «الإحسان» أسمى معانيه فأصبح سلعةً يتاجَر بها وموضوعاً دسماً لوسائل الإعلام حتى لا نقول أنه يُشكِّل أحياناً منفذاً أو ممرّاً للأعمال الخسيسة. هكذا تَفهَمُ «الإحسان» شريحةٌ كبرى من أغنياء الحرب اللبنانية، «تباهي وتظاهر في العطاء» (٤٠,٨٪ من المرتبة الأولى). ما من شيء يُعطى في الخفاء، كلّ الحسنات تقدَّمُ في العلن على قرقعات الموسيقى الصاخبة وفرقعات الأضواء الساطعة ليصبحوا حديث الناس في الكرم والجود والأعمال الخيّرية.

أيجوز تجويع الناس لإطعامهم، وإفقارهم لمساعدتهم؟ يسلبوهم لقمة عيشهم ليقدِّموها لهم مغمّسة بالذل والاحتقار (إذلال المعوز وإخضاعه: ٢٥,٢٪ من المرتبة الثانية). من بُرجهم العاجي تعودوا النظر الى المستويات الأدنى باستخفاف وتعالي. بمظاهر أنيقة، براقة من ماسٍ وفراء وسيارات فخمة... تخفي نياتٍ مبطّنة تطلُّ سيدات المجتمع الراقي و«تساهم في المشاريع الخيرية من اليد قبل القلب» (٣٩,١٪ من المرتبة الثالثة) لتعلن على الملأ: «أنظروا، أرأيتم ماذا نفعل؟»

هكذا، تتحقق السلبيات في «الإحسان» أكثريات ساحقة في المراتب الأولى من هذا الجدول لكنَّها لا تحجب الإيجابيات الواضحة في المراتب الأخيرة، لأن أصحاب النفوس الكريمة والأعمال العظيمة لم يتوقفوا، بل بالعكس يعملون بحافز أقوى وبصمت أكبر.

خميرةٌ طيِّبةٌ تَرْبو وتتفاعل وتتكاثر بين أبناء البشر خيراً وصدقاً ومحبة. جمعياتٌ خيرية واجتماعية وشخصيات بارزة من المجتمع اللبناني تتكتَّم «خجولة» على عطاءات أنعشت قلوب الحزانى واليتامى والمحرومين من خيرات الدنيا وملذَّتها (مساعدة المعوزين سراً وليس علناً: ٣٤,٣٪ من المرتبة الرابعة). إنهم أصحاب النيات الصافية والصَدَقات الخفيَّة والهبات الشريفة.

«عطاءٌ مجاني» دون مقابل ولا حدود (٢٩,٥٪ من المرتبة الخامسة) وكرمٌ دائم ومشجِّع دون تذمُّر ولا شروط، أضف إلى ذلك «واجبٌ إنساني» (٢٦,٩٪ من المرتبة السادسة) كلّها مبادئ إنسانية سامية تحتِّم على كل فردٍ مدَّ يد المساعدة لكل

معوّزٍ ويد العون لكل محتاج دون إذلال أو إخضاع لما فيه خير الإنسان وسلام البشرية.

ويلٌ لمن تخوِّلُهُ نفسُهُ المتاجرة بحياة الناس وعواطفهم فينال العقاب الأليم من جراء «وخز الضمير».

جدول رقم (١٣)

سؤال: I. ٧٠٥: مدى ممارسة العينة لمفهوم «النـزاهة والاستقامة»

المرتبة مفهوم «النزاهة والاستقامة»	١	٢	٣	٤	٥	٦	المجموع
الامتناع عن الأعمال المنافية للضمير الخلقي	٣٨ ٪١٦,٥	٢٥ ٪١٠,٨	٢٤ ٪١٠,٤	٣٣ ٪١٤,٣	٢٩ ٪١٢,٦	٨١ ٪٣٥,٢	٢٣٠
سلوك طريق الخير والحق دون اعوجاج	١٧ ٪٧,٣	٣٢ ٪١٣,٩	٣٢ ٪١٣,٩	٤٢ ٪١٨,٢	٧٧ ٪٣٣,٤	٣٠ ٪١٣,٠٤	٢٣٠
اعتماد الثقة في التعامل مع الآخرين	٢٩ ٪١٢,٦	٢٤ ٪١٠,٤	٥٤ ٪٢٣,٤	٧٢ ٪٣١,٣	٢٨ ٪١٢,١	٢٣ ٪١٠	٢٣٠
الترفع عن الأساليب الدنيئة والمراوغة	١٣ ٪٥,٦	٢١ ٪٩,١	٩٥ ٪٤١,٣	٦٢ ٪٢٦,٩	٢٣ ٪١٠	١٦ ٪٦,٩	٢٣٠
اعتماد الغش والخداع بغية الإثراء السريع	٧٥ ٪٣٢,٦	٦٢ ٪٢٦,٩	٩ ٪٣,٩	١١ ٪٤,٧	٥٣ ٪٢٣,٠٤	٢٠ ٪٨,٦	٢٣٠
سرقة مال الآخرين بالباطل	٥٨ ٪٢٥,٢	٦٦ ٪٢٨,٦	١٦ ٪٦,٩	١٠ ٪٤,٣	٢٠ ٪٨,٦	٦٠ ٪٢٦,٠٨	٢٣٠
المجموع	٢٣٠	٢٣٠	٢٣٠	٢٣٠	٢٣٠	٢٣٠	-

نعيش حالياً زمن انتهاك المبادئ الإنسانية وانقلاب المقاييس الأخلاقية. أن تنادي «بالنزاهة والاستقامة» في مجتمع ينعمُ بأصحاب الممارسات الدنيئة والأعمال الخسيسة والمشبوهة، أنت في نظرهم من «بسطاء العقول وطيبي القلوب» حتى لا نسترسل في المغالاة فنقول إنك من فئة «الأغبياء». أمن المعقول أن يصبح «شذوذ الضمائر» واقعاً وحقيقة ومرتجى؟ فسدت أخلاق البشر فانعكست أساليب ملتوية تتعدّى حدود الكرامات الشخصية والحرّيات المعترف بها بين الناس، تَغتصب القوانين وتنتهك الحقوق.

هذا الشذوذ هو حالةٌ مرضية تعبِّر عن إعاقة فكرية ومعنوية غير مستحبة وعن ضمار مخفي لدى فئة من أبناء المجتمع اللبناني «تَعتمِد الغش والخداع بغية الإثراء السريع» (٣٢,٦٪ من المرتبة الأولى). كل دعائم الحياة العائلية وروابط القرابة والدّم تنهار أمام المصلحة الشخصية؛ فالأخ يبيع أخاه من أجل حفنة من المال، والقريب يقتل قريبه للاستيلاء على بيتٍ أو أرضٍ أو ميراث. و«الشاطر» هو الذي يُتقن البطش بأملاك الغير و«سرقة مال الآخرين بالباطل» (٢٨,٦٪ من المرتبة الثانية) وهو «الحلال» بعينه في فترة الفوضى والفساد. هكذا تتبلور عقدة «العظمة»، عظمة المال والجاه لدى صغائر النفوس الذين ينعتون الآخرين «بالغباء» إذا ما استفادوا من الظروف المؤاتية وهم أحق من سواهم بهذه الصفة.

لم يقتصر المجتمع يوماً على فئة من الناس دون سواها مهما عظُمَ شأنها وقوي نفوذها. إنه وطن الجميع، الطالحين منهم والصالحين. لماذا ننتقد دائماً أصحاب السيرة السيئة ولا نثني على أصحاب السيرة الحسنة.كثرٌ هم الأشخاص الذين «يترفعون عن الأساليب الدنيئة والمراوغة» (٤١,٣٪ من المرتبة الثالثة) ويحافظون على كرامتهم وشهامتهم لأنهم يكرهون الكذب والانبطاح؛ وكثرٌ الذين يقولون كلمة «شرف» ولا يتراجعون عنها حتى ولو كلّفتهم غالياً «فيعتمدون الثقة في التعامل مع الآخرين» (٣١,٣٪ من المرتبة الرابعة) ممّا يريح ضميرهم ويُسعدُ نفوسهم. إنّ «سلوك طريق الخير والحقّ دون اعوجاج» (٣٣,٤٪ من المرتبة الخامسة) هو المبدأ السليم لحياة اجتماعية، تربوية، اقتصادية... عادلة حيث يتلاقى

أبناء الوطن الواحد دون تمييز على أسس صحيحة ترضي قناعاتهم الشخصية وحاجاتهم الوطنية على السواء؛ و«الامتناع عن الأعمال المنافية للضمير الخلقي» (٣٥,٢٪ من المرتبة السادسة) هو خيرُ شهادة على «إنسانية» الإنسان وعلى رقي مستواه الفكري والحضاري.

جدول رقم (١٤)

سؤال: I. ٨٠٥: مدى ممارسة العينة لمفهوم «الكرامة الشخصية»

المرتبة مفهوم «الكرامة الشخصية»	١	٢	٣	٤	٥	٦	٧	المجموع
احترام المرء لنفسه	٧٠ ٪٣٠,٤	٢٢ ٪٩,٥	٢٠ ٪٨,٦	٢٠ ٪٨,٦	٢٨ ٪١٢,١	٣٤ ٪١٤,٧	٣٦ ٪١٥,٦	٢٣٠
ترفّع عن الصّغائر وتجنّب الشبهات	٢٦ ٪١١,٣	٣٠ ٪١٣,٠٤	٢٤ ٪١٠,٤	٣٦ ٪١٥,٦	٢٤ ٪١٠,٤	٥٢ ٪٢٢,٦	٣٨ ٪١٦,٥	٢٣٠
احترام الآخرين ومعاملتهم بلباقة	٢٢ ٪٩,٥	٣٦ ٪١٥,٦	٤٠ ٪١٧,٣	٣٢ ٪١٣,٩	٤٦ ٪٢٠	٢٠ ٪٨,٦	٣٤ ٪١٤,٧	٢٣٠
تحلّي بالنيات الحسنة وممارسة العادات الشريفة	١٦ ٪٦,٩	٢٦ ٪١١,٣	٣٨ ٪١٦,٥	٦٤ ٪٢٧,٨	٣٨ ٪١٦,٥	٢٢ ٪٩,٥	٢٦ ٪١١,٣	٢٣٠
إذلال الآخرين	٢٢ ٪٩,٥	٢٦ ٪١١,٣	٦٠ ٪٢٦,٠٨	٣٢ ٪١٣,٩	٣٦ ٪١٥,٦	٣٠ ٪١٣,٠٤	٢٤ ٪١٠,٤	٢٣٠
تقوية مركز الإنسان أو سلطته على حساب الآخرين	٤٦ ٪٢٠	٥٤ ٪٢٣,٤	١٨ ٪٧,٨	١٨ ٪٧,٨	٣٢ ٪١٣,٩	٤٦ ٪٢٠	١٦ ٪٦,٩	٢٣٠
الاعتداء على ممتلكات الغير	٢٨ ٪١٢,١	٣٦ ٪١٥,٦	٣٠ ٪١٣,٠٤	٢٨ ٪١٢,١	٢٦ ٪١١,٣	٢٦ ٪١١,٣	٥٦ ٪٢٤,٣	٢٣٠
غيره، حدّد	–	–	–	–	–	–	–	–
المجموع	٢٣٠	٢٣٠	٢٣٠	٢٣٠	٢٣٠	٢٣٠	٢٣٠	–

الكرامة الشخصية هي أسمى حقوق الإنسان وأرقاها. إنها القيمة المعنوية التي ترفع شأن الفرد وتعزّز كيان وجوده. فالتفريط بها أو التخلّي عنها مهما كانت الأسباب وجيهة أم بسيطة، يُعتبر طعنة في صميم الذات الشخصية وتجريماً بالإنسانية سيّما وأن فقدان الكرامة هو بمثابة خسارة فادحة لا يمكن التعويض عنها. و«المرء بلا كرامة كالجسد بلا روح».

إن استقراء الإحصائيات يشير إلى أن المفاهيم السلبية التي احتلت الأولويات التراتبية في الجداول السابقة قد تراجعت نسبياً في هذا الجدول أمام قيمة الإنسان و«احترام المرء لنفسه»، (٣٠,٤٪ من المرتبة الأولى)، كونه يشكّل أولى الخطوات الثابتة على الدرب الصحيح، ولِما لهذا الاعتبار من مكانة سامية في حياة الأفراد والشعوب عامة، من يصونُ كرامته يفرض احترامه على الآخرين ومن يبيعها يخسر نفسه إلى الأبد.

صراعٌ داخلي يتبلور مواقف متناقضة عند المواطن اللبناني. فبين «القيم» و«المادة» تتأرجح الكرامة الشخصية، لِمَ لا ونحن نعيش عالماً من التناقضات والتجاذبات. فبينما يتذمّر المواطن، من الوضع الشاذ ويستصرخ الضمير الأخلاقي لينقذه ويضمن كينونته، نراه من ناحية أخرى يزحف وراء المادة «لتقوية مركزه أو سلطته على حساب الآخرين» (٢٣,٤٪ من المرتبة الثانية). عندها، شتى أساليب الدسائس مثل الاحتيال والمراوغة و«إذلال الآخرين» (٢٦,٠٨٪ من المرتبة الثالثة) و«الاعتداء على ممتلكات الغير» (٢٤,٣٪ من المرتبة السابعة) تصبح بنظره مشروعة حفاظاً على ديمومته و«كرامته المزيفة».

هكذا تختلف الكرامة مفهوماً ومعنى باختلاف الفرد وبعده الإنساني والأخلاقي. فإزاء «الكرامة المزيّفة» لدى مشوّشي الضمائر وحقيري النفوس، هناك من «يتحلّى بالنيّات الحسنة ويمارس العادات الشريفة» (٢٧,٨٪ من المرتبة الرابعة) إيماناً منهم أنّ «احترام الآخرين ومعاملتهم بلباقة» (٢٠٪ من المرتبة الخامسة) و«الترفّع عن الصغائر وتجنُّب الشبهات» (٢٢,٦٪ من المرتبة السادسة) هو خير شهادة على شفافية «الكرامة الحقة».

II ـ التنشئة الوطنية:

جدول رقم (١٥)

سؤال .II ٩٠٥: مدى تفهُّم العينة لمفهوم «واجبات المواطن تجاه المجتمع»

المرتبة «واجبات المواطن تجاه المجتمع»	١	٢	٣	٤	٥	٦	٧	المجموع
التحلّي بالحس الوطني	٣٣ ٪١٤,٣	٢٦ ٪١١,٣	٢٢ ٪٩,٥	٢٩ ٪١٢,٦	٢٥ ٪١٠,٨	٣٠ ٪١٣,٠٤	٦٥ ٪٢٨,٢	٢٣٠
الدفاع عن كيان الوطن وسلامة المواطنين	١٤ ٪٦,٠٨	٢٣ ٪١٠	٢٢ ٪٩,٥	٣٥ ٪١٥,٢	٤١ ٪١٧,٨	٧٠ ٪٣٠,٤	٢٥ ٪١٠,٨	٢٣٠
التقيّد بالانظمة والقوانين وتطبيقها	٢٢ ٪٩,٥	٢١ ٪٩,١	٣٤ ٪١٤,٧	٣٠ ٪١٣,٠٤	٧٧ ٪٣٣,٤	١٩ ٪٨,٢	٢٧ ٪١١,٧	٢٣٠
التفاهم والتعايش والتعاون بين المواطنين	١٥ ٪٦,٥	١٥ ٪٦,٥	٣٩ ٪١٦,٩	٩٥ ٪٤١,٣	٢٠ ٪٨,٦	٢٨ ٪١٢,١	١٨ ٪٧,٨	٢٣٠
الشعور بالمسؤولية ودفع الرسوم والضرائب المتوجبة	١٨ ٪٧,٨	١٤ ٪٦,٠٨	٩١ ٪٣٩,٥	٢٦ ٪١١,٣	٤٧ ٪٢٠,٤	١٣ ٪٥,٦	٢١ ٪٩,١	٢٣٠
التعدّي على الأموال العامة	٢٧ ٪١١,٧	٩٨ ٪٤٢,٦	١٠ ٪٤,٣	٨ ٪٣,٤	٨ ٪٣,٤	٤٦ ٪٢٠	٣٣ ٪١٤,٣	٢٣٠
الرشوة والفساد في الإدارات العامة	١٠١ ٪٤٣,٩	٣٣ ٪١٤,٣	١٢ ٪٥,٢	٧ ٪٣,٠٤	١٢ ٪٥,٢	٢٤ ٪١٠,٤	٤١ ٪١٧,٨	٢٣٠
المجموع	٢٣٠	٢٣٠	٢٣٠	٢٣٠	٢٣٠	٢٣٠	-	-

التنشئة الوطنية هي ممارسة المواطنية الديمقراطية. إنها تحتِّم على كل فردٍ أن يعيش يومياً حقوقه وواجباته ويتمرّس عليها. لا تكتسب هذه التنشئة إلا تدريجياً من خلال التواصل الضروري والمتبادل بين الفكر والعمل فتتبلور أنماطاً سلوكية أخلاقية واجتماعية نتيجة الوعي التربوي.

من أولى شروط التنشئة الوطنية عدم إفتعال الصدام ما بين القوانين الأخلاقية والقوانين الاجتماعية مِمّا ينعكس سلباً على شخصية الفرد فيؤدي به أحياناً إلى

انفصام يتبلور تصرُّفات مشرذمة بين الضمير من ناحية والأنظمة والتشريعات من ناحية أخرى. من هنا، يُفترض على التنشئة الوطنية أن تعتبر القوانين بشقَّيها الأخلاقي والاجتماعي، قاعدة أساسية يتربّى عليها الفرد الذي يتعذَّر عليه أن يعيش خارج نطاق البيئة الاجتماعية كونه «اجتماعي بالفطرة»، وبمعزل عن القوانين التي تحكم هذا المجتمع، وتقاضي المرء على أعماله وحتى تعاقبه عند الضرورة.

هنا نتساءل: لأي مدى تعتبر هذه المواطنية حقيقة وواقعاً في وقتنا الحاضر؟ نحن ندرك تماماً أن معظم أبناء الجيل الصاعد لم يتعرّف على التنشئة الوطنية ولم يختبرها سيّما وأن أولى الكتب المدرسية التي ألغيت أوائل الحرب اللبنانية في الامتحانات الرسمية كان كتاب «التربية المدنية».

مخطّط رهيب مبرمج يهدف إلى تفتيت الوطن في الصميم ويُساهم في زرع الفوضى والانحطاط في نفوس المواطنين. فسادٌ، فسادٌ، فساد في كافة القطاعات وعلى كافة المستويات. «الفساد» كلمة صغيرة تحمل بين طياتها معانٍي وأبعاداً «جهنّمية» صقلتها تجارب الحرب العشوائية فأدخلتها قاموس الحياة اليومية. فسادٌ خُلُقي وفسادٌ معنوي وفسادٌ سلوكي: ميادين شتى لهدف واحد «الربح المادي». المال والجاه وجهان لعملة واحدة «التسلُّط»، عقدةٌ مزمنة تفاعلت وباءً، في عصرنا الحاضر، يفتك بالعقول والنفوس والسلوك فيحوّل الإنسان إلى مُدمنٍ على «الرشوة والفساد في الإدارات العامة تحديداً" (٤٣,٩٪ من المرتبة الأولى). شباب وكهول، رؤساء ومرؤوسين، مؤمنين وكافرين، كلٌ له أساليبه في الحنكة والدهاء. احتيال، تزوير، سرقة، «تعدّي على الأموال العامة» (٤٢,٦٪ من المرتبة الثانية) مسلّمات استوعبها عصرنا الحالي ليفرزها أنماطاً سلوكية لا يرضى بها عقل ولا يُقرُّ بها ناموس. إنها «شريعة القوة» لصاحب السلطة والنفوذ.

لكن أليس من الظلم أن نشهّر بسمعة وطن ونفتّت كيانه بسبب ممارسات شائنة من قبل عددٍ من أبنائه؟ علماً أن الجدول يشير إلى تواجد نسبة من أصحاب السيرة الحسنة توازي تقريباً نسبة أصحاب السيرة السيئة.

شرفٌ وتضحية ووفاء، شهادة حق يؤديها المواطن الصادق لوطن الأجداد، وعربون محبّة وتقدير. إن «الشعور بالمسؤولية ودفع الرسوم والضرائب المتوجبة»

(٣٩,٥٪ من المرتبة الثالثة) واجبات لا يتوانى فيها من تحلّى من الأفراد بالإحساس المرهف والإخلاص والضمير اليقظ حفاظاً على ديمومة الوطن وسلامته. شريحة كبيرة من المواطنين تؤمن بلبنان واحد موحّد لا تزعزعه المؤامرات الدولية ولا تفتّته الحروب المفتعلة.

لِمَ لا نفخر بأصحاب الشهامة والأصالة والخلق السليم، هؤلاء الذين يدعون إلى «التفاهم والتعايش والتعاون بين المواطنين» (٤١,٣٪ من المرتبة الرابعة) تحقيقاً لعيش مشترك ولقيام دولة قوية، متحضّرة، نافذة تفرض سلطتها على كافة أراضيها وتلزم أبناءها «التقيُّد بالأنظمة والقوانين وتطبيقها» (٣٣,٤٪ من المرتبة الخامسة). عندها لن يعود «الدفاع عن كيان الوطن وسلامة المواطنين»، (٣٠,٤٪ من المرتبة السادسة)، شعاراً يتغنّى به المواطن في المناسبات فقط، بل يصبح مسؤولية معنوية يتحملها الجميع إفرادياً وجَماعياً على السواء، فيتعزّز «التحليّ بالحس الوطني» (٢٨,٢٪ من المرتبة السابعة) عند كل مواطن يغار على أرض الوطن وعلى مواطنيته، وتستعيد «الوطنية» مكانتها السامية وهي «رسالة حق وواجب».

جدول رقم (١٦)

سؤال .II ١٠٠٥ : مدى تفهم العينة لمفهوم «واجبات الدولة تجاه المواطن»

المرتبة «واجبات الدولة تجاه المواطن»	١	٢	٣	٤	٥	٦	المجموع
الحفاظ على الأمن	٤٧ ٪٢٠,٤	٢٠ ٪٨,٦	٤٠ ٪١٧,٣	٣٦ ٪١٥,٦	٣٣ ٪١٤,٣	٥٤ ٪٢٣,٤	٢٣٠
تأهيل البنى التحتية من ماء وهاتف وتعبيد طرق	٢٤ ٪١٠,٤	٣٧ ٪١٦,٠٨	٤٧ ٪٢٠,٤	٤٩ ٪٢١,٣	٥٧ ٪٢٤,٧	١٦ ٪٦,٩	٢٣٠
تأمين الخدمات العامة من استشفاء، طبابة، شيخوخة وتعليم مجاني	٢٤ ٪١٠,٤	٢٥ ٪١٠,٨	٢٨ ٪١٢,١	٥٩ ٪٢٥,٦	٣٢ ٪١٣,٩	٦٢ ٪٢٦,٩	٢٣٠
معاقبة المجرمين وقمع الفساد	١٥ ٪٦,٥	٢٤ ٪١٠,٤	٨٣ ٪٣٦,٠٨	٦٠ ٪٢٦,٠٨	٣٥ ٪١٥,٢	١٣ ٪٥,٦	٢٣٠

قمع الحريات وتحديداً حرية التعبير	٦٣ ٪٢٧,٣	٦١ ٪٢٦,٥	١٩ ٪٨,٢	١٣ ٪٥,٦	٤٩ ٪٢١,٣	٢٥ ٪١٠,٨	٢٣٠
إرهاق المواطن بالضرائب	٥٧ ٪٢٤,٧	٦٣ ٪٢٧,٣	١٣ ٪٥,٦	١٣ ٪٥,٦	٢٤ ٪١٠,٤	٦٠ ٪٢٦,٠٨	٢٣٠
المجموع	٢٣٠	٢٣٠	٢٣٠	٢٣٠	٢٣٠	٢٣٠	-

عندما نذكر التنشئة الوطنية يتبادر إلى الذهن في الحال السؤال التالي: هل للدولة واجبات تجاه المواطنين؟ سؤال وجيه نطرحه في مرحلة دقيقة يتفاقم فيها الصراع على حقوق الناس كافة وتحديداً «الحرّيات».

الدنيا أخذ وعطاء، مثلما تفرض الواجبات الوطنية على الفرد مسؤوليات تجاه نفسه وتجاه الآخرين من أبناء مجتمعه وتجاه الدولة، كذلك يترتب على الدولة، بالمقابل واجبات تجاه المواطنين، تؤمن لهم مستلزمات الحياة الضرورية الآيلة إلى تحقيق الاستقرار والطمأنينة في النفوس وإلى تطوير المجتمع ورفع مستواه نحو التقدّم والازدهار.

الحرية هي إحدى حقوق الإنسان الأساسية. إنها السبيل الصحيح للتعبير السليم عن آراء الناس ورغباتهم. من خلال الحرية المضبوطة يحقّق الإنسان أمنياته، يعيش على هواه ويستمتع بالسعادة. لا يمكن ولا يجوز أن تكون الحرية مطلقة بل من المستحسن أن تخضع دائماً لقيود محدّدة تحمي حقوق الآخرين ومصالح المجتمع.

هل جميع الناس ينعمون بهذه الحريات ويمارسونها كما يجب؟

يعيش مجتمعنا اليوم أزمة «ممارسة الحريات» على كافة أشكالها وأنواعها. فبينما تسعى الدولة جاهدة إلى تصويب مسار وسائل الإعلام السمعية والبصرية، من خلال ضبط الأمور وتنظيمها بعد الانفلات المطلق الذي حكمها طوال فترات الحرب، تتعالى أصوات فئة تستنكر «قمع الحرّيات وتحديداً حرية التعبير» (٢٧,٣٪ من المرتبة الأولى)، فتشجب بعنف كل التدابير المتخذة من قبل السلطات المسؤولة وكأنه حُكم عليها جوراً بالسجن المؤبّد. مشكلة مزمنة

ومتشعّبة الأبعاد والأهداف دخلت دوامة شد الحبال وتبقى معلّقة حتى تبيان الحلول المرتقبة.

أما قضية الضرائب في لبنان فقد دَخَلت بدورها متاهات «الأخذ والعطاء». ما من حقٍ يُعطى للمواطن إلا ويُفرض عليه بالمقابل ضريبة تسلبه أضعاف ما ينال «إرهاق المواطن بالضرائب» (٢٧,٣٪ من المرتبة الثانية).

وضعٌ يتذمرون منه لِمَا يتضّمنه من إجحاف في حقّهم، ضريبة حرب تتحمَّل نتائجها الفئات الوسطى والمعدومة من الشعب دون الفئات الميسورة. أين العدل يا ترى؟ أيجوز إعادة بناء الوطن فقط على كاهل من ناضل في سبيل الحفاظ على كيانه؟ ضحّى ببيته ورزقه وعيشه الهنيئ وتحمَّل الحرب ومن افتعلها من الوصوليين والمأجورين الذين استأثروا بأموال الشعب واستثمروها في مشاريع خاصة.

إن الدولة المنصفة، العادلة، تسعى جاهدة في بسط كامل سلطتها على كل الأراضي اللبنانية من خلال تطبيق القوانين و«معاقبة المجرمين وقمع الفساد» (٣٦,٠٨٪ من المرتبة الثالثة)، فلا تأخذ بالواسطات ولا بالمداخلات ولا بالزعامات... كل المواطنين سواسية أمام القانون.

واجبات الدولة، لا تقتصر فقط على حفظ الأمن (٢٣,٤٪ من المرتبة السادسة) وبسط النظام، بل تتعداها لتطال ضرورات معيشية تمسُّ كيان المواطن المعنوي والجسدي مثل «تأمين الخدمات العامة من استشفاء، طبابة، شيخوخة وتعليم مجاني» (٢٥,٦٪ من المرتبة الرابعة) وهي لا تقلّ أهمية عن غيرها من المستلزمات التي تخفِّف من حدّة الفوارق الاجتماعية بين المواطنين وتُعيد للفرد اعتباره «كإنسان» وكرامته في المجتمع.

أضف إلى ذلك واجبات حياتية أخرى تُلقى على عاتق الدولة المتحضِّرة فترتّب عليها مسؤولية «تأهيل البُنى التحتية من ماء وهاتف وتعبيد طرق» (٢٤,٧٪ من المرتبة الخامسة) بعد أن دمَّرتها الحرب العشوائية تدميراً كاملاً، لترتفع إلى مصاف الدول المتقدِّمة. حالياً يشهد لبنان ورشة إعادة تأهيل وإعمار لم يعرفها من قبل.

جدول رقم (١٧)

توزيع العينة حسب تحديدها للمسؤول عن التربية المدنية

المسؤول عن التربية المدنية	المجموع	النسب
العائلة	٧٩	٪٣٤،٣٤
المدرسة	١٠	٪٤,٣٤
الدولة	١٢	٪٥,٢١
الثلاثة معاً	١١٤	٪٤٩,٥٦
غيره	١٥	٪٦,٥٢
المجموع	٢٣٠	٪١٠٠

التربية المدنية، مسؤولية مصيرية مشتركة، تتقاسمها الأقطاب «الثلاثة معاً» العائلة، المدرسة والدولة (٤٩,٥٦٪) المؤتمنة اجتماعياً وتربوياً على ترسيخ المبادئ الوطنية والأخلاقية من خلال استيعاب المواطن لها ومعايشتها فعلياً تحت ظل الأنظمة والقوانين المرعية الإجراء.

كل فردٍ يعتبر مسؤولاً عن تصرفاته ومدى انعكاسها على الآخرين ضمن محيط علائقي مشترك؛ كل الأقطاب أفراد وجماعات، يتضافرون جهداً على تحقيق ممارسة حياتية، حقيقة، بسيطة وعفوية لكافة مفاهيم التربية المدنية. عندها، تصبح الدولة ضمير الوطن الحي والرقيب الحسيب على كل الأعمال والتصرُّفات فتعاقب الشاذين وتضبط الموازين.

إنّ توزّع الأدوار، في عملية التربية المدنية على الركائز الثلاثة الأساسية في المجتمع، فكرةٌ نبذتها فئة من أبناء العيِّنة إذ تعتبر أن «العائلة» (٣٤،٣٤٪) هي النواة الرئيسية التي تصقل الأولاد لاحترام القيم الأخلاقية والاجتماعية وتتقيَّد بها، إنها تعزِّزهم بالوطنية من خلال انتمائهم الفعلي إلى الوطن على كل المستويات فكراً وروحاً وجسداً وفي شتى الظروف.

إن نسبة مؤيدي الدولة (٥,٢١٪) أو المدرسة (٤,٣٤٪) في المرتبة الأولى من المسؤولية فهي شبه متعادلة وبسيطة جداً. مردُّ ذلك هو تقاعس الدولة في تطبيق القوانين بجدّية وصرامة، وأحياناً انتهاك أهل الحكم أنفسهم للدستور وللحرّيات ممَّا يولِّدُ الاشمئزاز في النفوس عند عامة الشعب وفقدان الثقة بالقيِّمين على السلطات.

أما المدرسة، التي تُعتبر مربِّية النشء الجديد، فقد فقدت جزءاً كبيراً من رسالتها التربوية: فلا التأهيل العلمي على شكله الحالي بات ناجعاً، ولا الأقساط المرهقة يمكن التصدّي لها، ولا التغاضي عن الاحتفال، بالمناسبات الوطنية كعيد العَلَم وعيد الاستقلال وغيرها، بات جائزاً.

مصداقية المدرسة أصبحت على المحَك وبتنا ننتظر إعادة اعتبار دورها على أساس أهداف تربويةٍ مدنيةٍ ديمقراطية.

ولكن لن ننسى هؤلاء الذين نادوا بإيلاء المسؤولية إما إلى الأم (شخص واحد) أو إلى الكنيسة (شخص واحد) أو إلى المدرسة والعائلة معاً (شخص واحد) أو إلى الدولة والمدرسة (شخص واحد) أو إلى لا أحد من الثلاثة (شخص واحد) وأخيراً وليس آخراً إلى الإنسان نفسه (شخص واحد).

الخاتمة:

دخل العالم دوامة العنف واللاأخلاق فنال المجتمع اللبناني نصيبه منه. بعد الحرب التي دمّرت كيان الوطن المادي، كان التفتُّت المعنوي يتجسّد جنوحاً بشرياً عند حلول السلام.

لم يعد المواطن يعرف معنى الوطنية وقيمة الأرض التي حضنته، فبات المجتمع يتخبّط في وحول المادة، مفككاً، مليئاً بالحقد والغش والكذب. ما نفع الوطن إذا أصبح جنَّة ونفوس أبنائه مريضة؟ ذهنية الحرب والفوضى لم تتبدّل وذهنية النظام والقانون لم تأخذ بعد مسارها الطبيعي. غطرسة المال والجاه ما برحت تتبلور حقيقة جارحة ومؤلمة من خلال اغتصاب القوانين وتشريع اللاشرعي.

واقع مرير أن نشهد على زعزعة التربية المدنية، وأن نقف عاجزين أمام انهيار العمود الفقري لقيام الدولة، سيَّما وأنها منهجٌ سلوكي رائد في الحياة، توضح لأبناء المجتمع أساليب التعامل مع بعضهم البعض، تقوي أخلاقهم وإرادتهم الشخصية، تحمي ضمائرهم، تثبت قراراتهم وتجعلهم أحراراً أسياد أقوالهم وأفعالهم.

لبناننا اليوم بحاجة ماسة إلى التربية المدنية أكثر من أي وقت مضى، وجيلنا يُدرك مسؤوليتها تماماً كونها حجر الأساس لصرح وطني متين، قاعدته الأخلاق والوطنية، مادته العلم والثقافة وهدفه السلام والتقدم.

أخلاقٌ وطنية، مبادئ تربوية جاهد أهلنا لترسيخها في شخصنا فتتبلور تصرُّفات سامية، كما ناضلوا لتحقيق المواطنية الصادقة والمسلكية السليمة من أجل مجتمع أخلاقي رفيع تعمُّه الديمقراطية والعدالة من خلال مفهوم حديث للتربية ألا وهو «نحو مواطنية ديمقراطية جديدة»، تخلق من الجيل الصاعد، جيل المستقبل، مواطناً نافذاً يأبى الذّل والانبطاح ويطالب بالحرِّية والعدالة والاحترام.

علمٌ وثقافة استُمدتا من أقدم العصور فأغنتها ذخيرة الأجيال العابرة واحتضنتها معاهدٌ ومدارسٌ مشهودٌ بكفاءتها ومُثُلها العليا وانتمائها الوطني.

علمٌ نظّم هذه الثقافة ووضعها في إطارٍ واحد بجهود روّادٍ ذائبين ودائبين لترسيخ الطاقات وتوسيع الآفاق.

أما التقدُّم فهو هدف الدولة التي حملت مسؤولية مستقبل هذا المجتمع وأبنائه.

أقطاب ثلاثة، عائلة، مدرسة ومجتمع، تتآزر وتتفاعل جاهدة بكفاءة خلال السنوات المقبلة لتأسيس صرح المعرفة والوطنية. ما يُفترض أن يميِّز هذا التكاتف هو الأخلاق التي تصوِّب المسارات وتصقل القرارات. إن وجودها يبني الأوطان وغيابها يدمِّرها.

أهلي، أبناء مجتمعي، لنكفَّ عن التذرُّع بشوائب مجتمعنا ولنتحمّل مسؤولية بقائه إذ أن محاسنه من محاسننا ومساوئه من مساوئنا. فلنحمل عالياً جميعاً، دولة وشعباً، كباراً وصغاراً، حكّاماً ومحكومين، راية العلم والأخلاق والوطنية بثقة واندفاع لنرسِّخ العيش المشترك، لنوحِّد الكلمة والقرار ولننقذ وطننا من التقهقر والاندثار.

موقع الثقافة في التحوّلات الراهنة في حقل السوسيولوجيا

سليمان الديراني

ثمةَ انعطافٌ، فعلاً، في قوام السوسيولوجيا، اليوم. فهذا العلمُ يشهد، من خلال التحوّل في بعض مرتكزاته المفاهيمية وبنيانه النظري ومقارباته المنهجية، تغيّراً عميقاً في توجهاته المعرفية المتنوعة، التي طالما انبنى عليها وأعاد تجديدها. وقد تكون المساحة الأفضل تعبيراً عن هذا الانعطاف، هي تلك التي تمثلها وتعبّر عنها، حالياً، علاقة السوسيولوجيا بالثقافة. إذ إن اهتمام السوسيولوجيين بالثقافة، الآن، يكاد يكون على صورةٍ غير مسبوقة، وتكاد شتى ميادين السوسيولوجيا تحصرُ فاعليتها البحثية والتنظيرية فيها. أو لنقلْ أن «وجهة الثقافة» تضرب في كل وجهٍ من وجوه السوسيولوجيا، والأحرى كافةَ العلوم الاجتماعية، بحيث يفضي ذلك منطقياً، إلى إعادة طرح موضوع السوسيولوجيا نفسه على بساط البحث والسؤال. بيدَ أن هذا النزوع الشديد نحو الثقافة ليس مدعاةَ اتفاقٍ بشأنها، كما يُظَنُّ للبدوة الأولى، لا بين من يعزون لأنفسهم اختصاصاً فيها ولا بين السوسيولوجيين عموماً. فهم، على تياراتهم المختلفة ومرجعياتهم المعرفية المتعددة، ما برحوا يقيمون عند اختلافاتهم في تحديد الثقافة، معنىً ومبنىً، وما زال تعارضهم على أشدِّه من حيث علاقتها بالسوسيولوجيا نفسها. وإذا كانت جملة هذه الاختلافات والتعارضات، التي تزخر بها، في كل حال، بطونُ الكتبِ والنصوص المرجعية، الأنتروبولوجية والسوسيولوجية، منذ تبلور هذين الفرعين العلميين، قبل ما ينوفُ عن قرنٍ من السنين، تدل على مدى أهمية الثقافة وديناميتها في صيرورة كل اجتماع إنساني وصيغه المتنوعة، فليس من البيان ولا الدقة في شيء أن نعزو هذه الخلافات بشأن الثقافة، بمقاصدها المعرفية ودلالاتها العلمية، إلى مجرد اختلاف منابت أصحابها وانتماءاتهم المجتمعية والوطنية والجغرافية، أو أن نردَّها إلى تفاوتِ درجات اهتماماتهم بالظاهرات الثقافية نفسها.

فهذه الخلافات، على ما لها من أهميةٍ ودلالة، تستحيل صراعاتٍ شكلية بين السوسيولوجيين والمفكرين عموماً، إذا ما اكتُفي بها، كتعبيرٍ عن اختلاف نظرتهم للثقافة. إن هذا لأمرٌ أكثر تعقيداً، كما نَحْسَبُه، والصراعات هذه، هي، بالدرجة الولى، صراعات بين المعايير والقواعد التي تحكم التفكُّر في الثقافة وظاهراتها وتحكم مقاربات السوسيولوجيين المتنوعة لها.

يقترح ليفي ـ شتراوس (مداران حزينان، ١٩٧٤)[١] سبيلاً لدراسة الثقافة، حين ينصح بدراستها كما لو أنها دراسة جيولوجية. فهو يرى أن ليس بالإمكان دراسة مورفولوجية سطح الأرض، من حيث توزّع الأنواع النباتية والأنهر والسواقي وأشكال الهضاب والتلال والأودية، وتفسير هذه المورفولوجية تفسيراً سببياً، إلا بالاستناد إلى مسببات جيولوجية أعمق، كامنة في باطن الأرض. فهل يَصُحُّ ذلك في الثقافة؟ أو في رؤيتنا للثقافة الراهنة؟

إذا كان تناولنا للثقافة، القائمة اليوم، يندرج في وجهة سوسيولوجية أساساً، في ما نذهب إليه في هذا النصّ، فإننا على يقين أن ليس في الأمر مجازفة علمية ولا تأثماً منهجياً، في ضوء الهدف الذي نرسمه لهذه الدراسة.

إن هدف هذه الدراسة لا يتمثل، البتّةَ، في مجرد عرض المقولات والطروحات السوسيولوجية الراهنة والعديدة بذاتها، في شأن الثقافة، مع ما في ذلك من أهمية فكرية وفائدة أكاديمية. وإنما يتمثل في محاولة الكشف عن «الفالق» الخلافي أو الشقاق الرئيسي (بلغة الجيولوجيا) بين طروحات ومقولات السوسيولوجيين بشأن الثقافة، وعنه تصدر شتى المواقف وفي ضوئه وبموجبه يتناول المفكرون والباحثون الظاهرات الثقافية. وعلى هذا، فإن تحديد وجلاء هذا الفاصل الخلافي الرئيسي يمكّننا من تحديد حدود الاختلاف بين النظريات السوسيولوجية بخصوص الثقافة وعدم اختزال القراءة السوسيولوجية للثقافة إلى

---

(١) Lévy-Strauss, Claude, Tristes tropiques, Plon, (1955), 1974.

مجرد تصنيفات من ناحية وتبيان مواقع الارتباك العلمي وعلاماته في مجالات البحث في الظاهرات الثقافية من ناحية ثانية. غير أن فهم وجلاء هذا الفاصل الخلافي ليسا متيسّرين، برأينا، إلا من خلال اتخاذ موقف من السجالات والنقاشات السوسيولوجية الدائرة حالياً، وطبعاً بدون أن يتلبّس هذا الموقف، من قِبلنا، لبوس اليقين الحاسم والرأي القاطع.

I ـ الفالق الخلافي في الثقافة

يتمثل الخلاف الرئيسي بين السوسيولوجيين، في الموضوع الثقافي، برأينا، في الاختلاف العميق بين ما نسميه «السوسيولوجيا الثقافية» و«سوسيولوجيا الثقافة». والأمر، هنا، ليس مجرد تركيب اصطلاحي ولغوي. فالقول بـ«السوسيولوجيا الثقافية» يعني أن كل ممارسة، كل فعل يقوم به الإنسان، تجاه محيطه، سواء كان فعلياً عملياً/ أداتياً أو فعلاً ذهنياً/ فكرياً، هو فعلٌ يندرج ضمن شبكة من المعاني والدلالات القائمة في المجتمع. فالفرد، بصفته فاعلاً اجتماعياً (ديراني،)[1]، ليس بمقدوره المبادأة في أي عمل، تنفيذياً أو تفكيرياً، إلا باستناده وانطلاقه مما هو ممتلىء به من معاني ودلالات وقيم. وتشكّل ثُلّة هذه المعاني والدلالات «مصدراً نموذجياً»، بالنسبة إلى كل فرد، حيث يَستَلُّ منه القدرة على الفعل والممارسة، اللذان يندرجان، بدورهما، في سياقٍ له وجهان: وجهٌ روتيني اعتيادي ووجهٌ إبداعي وخلّاق يجريان معاً، في اللحظة ذاتها. وهذا الفعل ذو الوجهين المتراكبين والمتجادلين، هو الذي يتيح للفرد الإسهام في إعادة توليد بنيان المجتمع وتجديده في الآن عينه.

أما القول بـ«سوسيولوجيا الثقافة»، فإنه ينطلق من فكرة، مفادها أن مؤسسات المجتمع، وهي مؤسسات تقع خارج الأفراد، تمتلك قواعد معيارية، أو لنقل نماذج، تمدُّها بطرق انتظامها وتحديد أهدافها وامتلاك شرعيتها. وإذا ما

---

(١) الديراني، سليمان، الفاعل الاجتماعي أساس النظر في التحوّلات المجتمعية الراهنة، مجلة العلوم الاجتماعية، العدد ١٧، ٢٠٠١.

أردنا توصيف «سوسيولوجيا الثقافة»، بحسب الاتجاه السوسيولوجي الوضعي السائد، بفعل المماهاة مع السوسيولوجيا الفرنسية الدوركايمية، تحديداً في أوساطنا الأكاديمية ومناهجنا التعليمية (خذ، مثلاً، مناهج العلوم الاجتماعية في الجامعة اللبنانية)، فإننا نقع على فهم لها، يعتبران الثقافة بمثابة «متغيّر مستقل»، يَحكُم توجهَ الأفراد ويمدُّ المؤسساتِ المجتمعية بوجهتها. إن الثقافة، وفق هذا المنظور، هي قيمةٌ ضرورية وحيوية للمجتمع، لكن قيمتها توازي، في أحسن الأحوال، قيمة كافة القوى والعناصر الأخرى، المادية والتقنية، التي يتشكل منها المجتمع.

أمام هذين التحديدين، قد لا تتبدّى بوضوح الفروقات والاختلافات بين «سوسيولوجيا الثقافة» و«السوسيولوجيا الثقافية»، إذا نَظَرَ إليهما ناظرٌ من بعيدٍ، بدون تدقيقٍ في قوامهما. إذ إنهما تتشاركان في فهرسة متشابهة لرؤوس الموضوعات التي تقع في موضع اهتمامهما، وفي المفاهيم والنظريات التي تستخدمانها، وبالأخص في مجال الاهتمام بالقيم والرموز والنصوص الثقافية عموماً. وكلتاهما تقرّان، بلا مواربة، بأهمية الثقافة وحضورها المجتمعيين. كما أن وجودهما يعبِّر، أصلاً، عن أن التحوّلات الثقافية تمثل شرطاً ضرورياً لانبثاق النظريات الاجتماعية وتبلورها. غير أن كل هذه المشتركات ليست في واقع الأمر سوى مشتركات برّانية، ونكاد نقول شكلية ومصطنعة. إذ إن بنية كل من «سوسيولوجيا الثقافة» و«السوسيولوجيا الثقافية» تنطويان على تناقضات عميقة تطيح بأهمية هذه المشتركات ولا تصمد أمامها. فعندما نقول «سوسيولوجيا الثقافة»، فهذا يعني أننا قادرون على فهم وتفسير كافة الظاهرات والممارسات الثقافية بواسطة عوامل وعناصر تقع خارج حقل الثقافة وبعيدة عنها. بعبارة ثانية، تقوم «سوسيولوجيا الثقافة»، في تفسيرها للظاهرات الثقافية، بدراسة ومعرفة المتغيرات «الرئيسة، الأساسية، الصلبة والأكيدة» في بنية المجتع وردِّ كل النشاط الثقافي إليها. وبالتالي، تغدو كل البنى الثقافية في المجتمع مجرد «بنى فوقية» وإيديولوجيات، محكومة بهذه «المتغيرات الرئيسية» أو ما يسمى، عادة، القوى «الواقعية» المحسوسة. وتصبح الثقافة، وفق هذا المنظور، مجرد متغير «تابع»،

رخو وغير أكيد، ويقتصر دورها، في أفضل الأحوال، على الإسهام في إعادة إنتاج، وليس إنتاج، العلاقات الاجتماعية أو المجتمع.

إن هذا المفهوم السوسيولوجي للثقافة يعبِّر خير تعبيرٍ عن الفكر الوضعي، الذي ما يزال سائداً في بعض الأوساط الأكاديمية والفكرية العربية، والذي حاول خلدون حسن النقيب الإشارة إليه، في معرض تناوله لثقافة التخلف عند العرب (النقيب، ٢٠٠٢)[١]. وقد لا يكون الخروج على هذا الفهم أو تجاوزه أمراً متيسّراً إن لم ننطلق من فكرة أساسية تعتبر أن كل عملية تجديد، كل خلقٍ وإبداعٍ وابتكارٍ، يقوم به فرد متعيِّن، هو بمثابة تجسيد للمسارات المجتمعية العامة في البحث عن المعنى المجتمعي المبتغى بلورته. وهو أكثر بكثير من مجرد مرآة تعكس نشاط الإنسان في علاقته، مع محيطه. وهذا ما يجعلنا ميّالين بقوة إلى ضرورة إقامة فاصل بين المضمون الإدراكي والتفكيري لنشاط الإنسان وممارسته وبين ما كنا نعتبره نشاطاً، محكوم مسبقاً بحتمية علاقة الإنسان بمحيطه، وبالتالي، الفصل بين الثقافة والبنية الاجتماعية. وبهذا المعنى، يصبح بمقدور «السوسيولوجيا الثقافية»، على ما نَحْسَب، تبيان وإظهار المقدرة الثابتة والأكيدة للثقافة في توجيه مختلف مجالات الحياة الاجتماعية، في حين أن «سوسيولوجيا الثقافة»، وعلى عكس ذلك، تقدم الثقافة بصفتها مجرد «متغيّر واهن وضعيف»، متغيّر لا يُرى إلا بواسطة تركيبات لغوية، تجريدية على الأغلب.

إذن، تكمن الخاصية الأساسية لـ«السوسيولوجيا الثقافية» في أن الثقافة هي حقلٌ مستقلٌ قائم بذاته. غير أن هذه الخاصية لا تكفي بمفردها حتى يمكن تبيان قوام هذا المنظور السوسيولوجي الذي ندعو إليه. وإنما هو مرتبطٌ أيضاً بخصائص ثلاث أخرى.

أما الخاصية الثانية، فتلك المتصلة بقدرة «السوسيولوجيا الثقافية» على تفسير

---

(١) النقيب، خلدون حسن، آراء في فقه التخلف، العرب والغرب في عصر العولمة، دار الساقي، ٢٠٠٢.

المدونات الاجتماعية (الثقافية) تفسيراً مقنعاً وغنياً. وفي هذا المجال، نعتقد أن الطريقة التي يقترحها علينا غيرتز لجهة «التأويل السوسيولوجي»[١]، والآخذة، على ما يبدو، طريقها بقوة لأن تُعتمد من قِبَل بعض علماء الاجتماع العرب[٢]، بمستطاعها الإيفاء بهذه المهمة. فالثقافة، وفق غيرتز، هي عبارة عن شبكات من المعاني والرموز والدلالات، يُنتجها الناس، وبواسطتها يَنْشَدُّون إلى الواقع المتغيّر، ووفقها يبادرون إلى أفعالهم وممارساتهم. وبالتالي، فإن الثقافة تغدو، وفق هذا المنظور، بناءً فكرياً لإنتاج المعاني والدلالات التي توجه الناس في حياتهم العملية، وبدون أن يكون هذا البناء الفكري تعبيراً أمبيريقياً دقيقاً ومطابقاً للواقع[٣]. أما عكس ذلك، أي من زاوية «سوسيولوجيا الثقافة»، فإن التفسير الثقافي يصبح اختزالاً وصفياً ونظرياً (غائماً، في الغالب) للقيم والمعايير والإيديولوجيات والمقدسات وسوى ذلك، وبطريقة لا توصل إلى إدراك معاني هذه الأخيرة ودلالاتها.

وأما الخاصية الثالثة، فهي خاصية منهجية. فـ«السوسيولوجيا الثقافية»، عندما تلجأ إلى تأويل المدونات الثقافية، تتفادى الارتكاز إلى الأطر العامة والواسعة للعلاقات الاجتماعية وتضعها، عادةً، بين مزدوجين، انطلاقاً من تفاديها للكليات الاجتماعية الماكروية. وتلجأ، بالمقابل، إلى التركيز على البنى الثقافية التي تضيء مسارات الحياة الاجتماعية. إننا نفترض أن هذه المقاربة المنهجية تسمح برؤية كيفية تقاطع الثقافة، في الواقع الاجتماعي الملموس، مع القوى المجتمعية الأخرى، وبالأخص نظام السلطة.

---

(١) من نص لكاتب هذه السطور، يُنشر قريباً، تحت عنوان «التأويل السوسيولوجي وفق نموذج كليفورد غريتز». ويمكن مراجعة:

Clifford Geerts, the Predicament of culture, Cambridge, Harvard University Press, 1988.

(٢) لبيب، الطاهر، الثقافة والمجتمع، تفكك العلاقة وتعليق الدلالة، في «حوارات في الفكر العربي المعاصر، المشروع الحضاري العربي بين التراث والحداثة»، تقديم فهمي جدعان، مؤسسة عبد الحميد شومان، عمان، بيروت، ٢٠٠٢.

(٣) المصدر السابق، ص ١٨٣.

أما السمة الرابعة والأخيرة، فتتمثل في أن «السوسيولوجيا الثقافية»، عندما تتعامل مع الثقافة بصفتها جملة من التمايزات والاختلافات وتسعى إلى تقديم تفسيرات سببية لها، على طريقة ليفي ـ ستروس، لا ترى مسببات للثقافة خارج الأفراد. فهؤلاء يجعلون الثقافة تتدخل في كل ما يجري، عملياً، إنتاجه في الواقع الاجتماعي، من خلال تدخلها في كافة ممارساتهم وسلوكاتهم وأفعالهم.

استناداً إلى هذه الرؤية، بعناصرها الأربعة، كيف يمكن لـ«السوسيولوجيا الثقافية» أن تعبِّر عن انعطافٍ تشهده حالياً السوسيولوجيا، كنا قد أشرنا إليه في مطلع هذا النص؟ وما هي الوجهة التي يَخْتَطُها ويتخذها هذا العلم، انطلاقاً من مسألة الثقافة، بالذات؟

نعتقد أنه من المفيد، في استعادة سريعة، التذكير بعض ما مرت به السوسيولوجيا الكلاسيكية، تحديداً لجهة اهتمامها بالثقافة، اهتماماً كان يصل أحياناً عند بعض مؤسسي هذه السوسيولوجيا إلى حد إغفالها تماماً. فكل ما تعرّفنا إليه في سيرورة بناء هذا العلم، منذ بلورته الغربية، يدل على أن كثيرين قاموا بتوصيف ممارسات الناس وأفعالهم على أنها مجرد ممارسات تنفيذية، تقنية وأداتية، وأسقط هؤلاء السوسيولوجيين من حسبانهم تصوّرات الناس وافكارهم ورؤاهم ومعاييرهم التفكيرية والمعتقدية، وكانت تحليلاتهم خلواً منها. هذا، برغم أن بعض السوسيولوجيين الأوائل لطالما كانوا على قناعة بأن الحداثة، وقتذاك، تُفرغ الوجود من أي معنى (ثقافي) يسمو فوق الواقع ويتجاوزه. لذا، رأيناهم دائماً ينكبّون على دراسة المسارات والديناميات المجتمعية الملموسة، التي تخلق أفراداً مضطربين وخاضعين، وتطيح كل ما له علاقة بثقافتهم، وتدمر كل قدرة على جمع المقدس والدنيوي في سياق واحد وموحد. ولهذا، فإن أكثر ما تفكروا به ودرسوه، تَمثَّل بالآليات المجتمعية الناشئة كظاهرة الرأسمالية والتصنيع والعلمنة، والعقلنة (التنظيم) والأنوميا، والفردية والذاتية وغيرها مما ماثلها. وهذا بالذات ما أحال الثقافة، في كتاباتهم، إلى مجرد تابع لحركة المؤسسات والعناصر المجتمعية الأخرى، وبالأخص منها العناصر الاقتصادية. وقد يكون ماكس فيبر، في زمنه، من القلائل

الذين خالفوا هذه الوجهة الكاسحة، حين تحدث، في سوسيولوجيا الدين عنده، عن أن السلام (الديني) يُشكل سمة ثقافية كونية، وأن كل السبل التي تقترحها شتى الديانات لتحقيق غاية السلام، هي سبلٌ مؤثرة وفاعلة في وجهة تطور حضارات العالم المختلفة. وعلى غراره، اعتقد دوركايم، في كتابه «الأشكال الأولية للحياة الدينية»، أن الحياة الاجتماعية تنطوي على عنصر روحي (ديني) لا مجال لإنكاره. وحتى ماركس، في نصوصه الأولى التي تناولت النوع البشري، تحدث عن القوى غير المادية التي تجمع الناس في مسارات ومصائر مشتركة.

وإذا ما استغرقنا في هذا السياق أكثر، نجد أن الأنظمة الاشتراكية، التي استمرت بالوجود حتى ثمانينات القرن العشرين، كانت تشيّع تخويفاً عاماً من قدرة الحداثة الغربية (الرأسمالية) على «ابتلاع» كل القيم والمثل. لذلك، دعا مفكرون اشتراكيون، تحت هذه الحجة، إلى إعادة التفكير في ما اعتبروه وأسموه «الرموز العقيمة» (الثقافة) التي يحملها المجتمع المدني «البرجوازي».

وفي السياق عينه، أبدى تالكوت بارسونز وصحبه من الوظائفيين الأميركيين، في منتصف القرن العشرين، تخوفاً من أن تكون الحداثة نفسها قوة قهرية وجبرية. لذا، نراه يشدد على أهمية أن تكون «القيم» (الثقافة) في قلب كل ممارسة وفعل وفي صلب كل مؤسسة اجتماعية، حتى يتمكن المجتمع من أن يتحرك بطريقة كلية، متجانسة ومتماسكة. ويؤخذ على بارسونز أنه أوجد نظرية، غالباً ما تُفهم بأنها «مثالية»، بسبب الدور الكبير الذي تعطيه للثقافة في انتظام المجتمع وحركته. ومع ذلك، فإننا لا نستطيع أن نعتبر اهتمام بارسونز بالثقافة، هو نفسه الأمر الذي نذهب إليه في هذا النص، أي أن للثقافة استقلالية ذاتية في نصاب المجتمع. حتى لو احتلت القيم موقعاً أساسياً في نظريته. فهو، أولاً، لا يتحدث عن طبيعة هذه القيم بذاتها، وإنما على عكس ذلك، يبقيها في حالة من الفوضى والاستتار. كما أنه، ثانياً، ينظر إلى الفعل والممارسة من خارج كل اعتبار ثقافي وقيمي، معتبراً أن لكل مجتمع ترسيمته الثقافية، شبه الدائمة، والتي تعمل وفق «الضرورات الوظائفية» فيه. وبالتالي، فالثقافة عنده لا تملك استقلالية فعلية، إلا باعتبارها أمراً

مجرداً، أو إذا قضت ضرورة الدرس والتحليل بذلك. والوظائفيون عموماً، يرون أن لكل «شكل ثقافي» وظيفة اجتماعية وآلية مؤسسية، في الواقع المحسوس والمعيش. وبالتالي، يصبح عسيراً معرفة أين هي الثقافة في كل وضع ملموس أو في كل فعل وممارسة. ولذلك، ترانا، مع وظائفية بارسونز وأترابه، أمام ترسيمات هندسية للأنظمة الاجتماعية، لا تعترف للثقافة بحيّز وجودها المستقل ولا تقرّ لها، أصلاً، بإمكانية التأثير الحاسم.

وإذا ما استكملنا عرضنا السريع للمقاربات التي تناولت الموضوع الثقافي، فإننا، في الواقع، لن نكون بعيدين كثيراً عما ذهبت إليه الوظائفية. ففي النصف الثاني من القرن العشرين، وتحديداً منذ السبعينيات منه، ومع تحوّل الحرب الباردة إلى حرب ساخنة بين الولايات المتحدة والاتحاد السوفياتي آنذاك، شرعنا نشهد صعود نظريات سوسيولوجية عامة تهتم بموضوع السلطة في المجتمع من زاوية مضادة للثقافة. إذ إن كثراً هم المفكرين الذين اهتموا بمسارات التطور التاريخي لأنظمة السلطة في المجتمع، معتبرين أن لكل مرحلة تاريخية ثقافتها الخاصة بها، وأن هذه الثقافة هي نتاج قوى اجتماعية «واقعية» ومحسوسة. وفي هذا المجال يمكن إدراج لائحة طويلة بأسماء هؤلاء المفكرين والباحثين، نكتفي بذكر بعضهم، مثال: رانغتون مور وتشارلز تيلي وراندل كولينز ومايكل مين، وغيرهم من الأنغوأميركيين. فهؤلاء على جملتهم، يعتبرون أنه يجب النظر إلى الثقافة بصفتها أيديولوجيات وباعتبارها جزءاً من المسارات المجتمعية العامة، أكثر من كونها تكوينات مستقلة، قائمة بذاتها.

أما النظريات السوسيولوجية الميكروية، والتي حمل لواءها مفكرون، كثرُ أيضاً، أمثال بلومر وغوفمن وغارنفيكل، فإنها قاربت الثقافة من موقع الأفراد، بصفتهم فاعلين اجتماعيين. واعتبرت أن الأفراد عموماً، يعيشون في محيط ثقافي، خارجي، وعليهم، بالتالي، أن يمارسوا حياتهم وفق برمجة تتلاءم مع الثقافة المحيطة بهم، وبطريقة «خلاّقة» تنم عن قدرتهم على التكيّف معها. بيدَ أن ما يُعَابُ على هذه المقاربات الميكروية، أنها لا تتطرق إلى قدرة الثقافة (أي

الدلالات والمعاني والرموز السائدة)، لجهة ما تنتجه من أفعالٍ وانفعالات في البنية الإدراكية عند الفرد، عندما يستبطنها وتصبح عنده بمثابة قواعد معيارية.

ونلاحظ أنه، ومنذ الستينيات من القرن العشرين، أي منذ اللحظة التي بدأت فيها المدرسة الثقافية الأميركية تتراجع وتضعف أمام التيار الوظائفي، إلى حد الاضمحلال تقريباً، برزت في فرنسا نظريات تهتم بـ«النصوص» الاجتماعية، أي بالثقافة، اكتسبت، في وقت لاحق، نفوذاً فكرياً كاسحاً. فانطلاقاً من الدراسات الألسنية البنيوية التي أنتجها سوسور وجاكبسون، اللذين شكلا، في ميدانهما، امتداداً فعلياً لدوركايم ومارسيل موس، نشأ في شتى العلوم الإنسانية شيء أشبه ما يكون بالثورة، حمل لواءها، أساساً، كلود ليفي ـ ستروس (في مجال الإناسة) ورولان بارت (في مجال النقد الأدبي) وميشال فوكو (في مجال التفكير الفلسفي والمعرفي، لا سيما في مطلع كتاباته ودراساته الأولى). فهؤلاء الثلاثة شدَّدوا على الطابع الثقافي للمؤسسات الاجتماعية وممارسات الناس وسلوكاتهم. إن الأهمية الفائقة التي اكتسبتها نظريات هؤلاء المفكرين، على رغم أنها نظريات شديدة التجريد على غرار الوظائفية الأميركية، تكمن في أنها قدمت أدوات نظرية وتفسيرية فاعلة في دراسة الثقافة، انطلاقاً من/ ودفاعاً عن استقلاليتها. وأول من تلقف هذه «الموجة الجديدة»، بحسب التسمية التي راجت في الستينيات، في فرنسا، كان مدرسة Birmingham الإنكليزية، وتحديداً مركز الدراسات الثقافية المعاصرة، فيها. وميزة هذه المدرسة أنها مزجت بين النظريات البنيوية الفرنسية، التي تناولت المجتمع كمجموعة مؤسسات/ نصوص ثقافية، وبين المفهوم الغرامشي القديم ـ المتجدِّد عن «الهيمنة» ودورها في العلاقات الاجتماعية. إن هذا المزج بالذات كان وراء انبثاق مجموعة أفكار مثيرة وجذابة بشأن كيفية اشتغال الثقافة وآلياتها وتكيّفها المرن مع الأوضاع الاجتماعية المختلفة، في أوروبا، بدون أن تنقطع عن جذرها الفكري الأساسي الذي ينظر إلى المجتمع على أنه مجتمع طبقات وأن العلاقات الاجتماعية فيه، هي علاقات طبقية.

بيدَ أن هذه المدرسة لم تؤسس سوى «سوسيولوجيا الثقافة» وليس

«السوسيولوجيا الثقافية»، وفق المعنى الذي سبق أن حددناه آنفاً. إذ إن كل عملها البحثي استند إلى ربط الأشكال والتعبيرات الثقافية القائمة بالبنية الاجتماعية، إما بصفتها أشكالاً تعبِّر عن «هيمنة طبقية» أو بصفتها تعبيرات عن «ممانعة أو مقاومة طبقية»، في الحالة المعاكسة. طبعاً، كان لهذا النوع من الدراسات الثقافية، وقتذاك، وقعه وتأثيره الهائلين بين السوسيولوجيين عموماً، بمن فيهم بعض المفكرين في بلدان العالم الثالث، والذين حثوا الخطى من أجل دراسة أشكال «الممانعة» الثقافية للاستعمار الغربي، والأوروبي تحديداً[١]. وتؤخذ دراسات عديدة، في أوروبا نفسها، كشواهد على تأثير هذه الوجهة السوسيولوجية الجديدة، كدراسة بول ويليس (١٩٧٧)[٢] حول التلامذة من أبناء الطبقة العاملة، والتي سعت إلى «بناء رؤية» هؤلاء التلامذة ونظرتهم للعالم. وكذا دراسة هال (١٩٧٨)[٣] المعروفة، حول موضوع «الذعر الأخلاقي» القيمي تجاه السلوكات العدوانية التي كانت تمارس في الشارع البريطاني في السبعينيات. فهذه الدراسة قامت بالربط بين الخطاب (الثقافي) عن الانحطاط المديني وبين ظهور موجة عارمة من العنصرية الطبقية، آنذاك، مستندةً في ذلك إلى أن الثقافة شكل من أشكال التمايز السلطوي.

بهذا المعنى، شكلت أعمال مدرسة Birmingham، حينذاك، تجربة واعدة وجديدة، تحديداً لجهة تناولها الأوضاع الاجتماعية بصفتها «نصوصاً ثقافية»، مع ما تحمله من دلالات في الواقع المعيش. غير أن ما ذهبت إليه هذه المدرسة لم يفضِ إلى اعتبار الثقافة، وفاق منظورها، جسداً مستقلاً وقائماً بذاته. وهذا ما يمكن الاستدلال عليه من خلال الالتباس الذي تضفيه هذه النظرية الماركسية ـ الغرامشية، غير التقليدية (أي المدرسة الإنكليزية المذكورة) على دور الثقافة، الذي هو، أصلاً، في حالة التباس عند غرامشي نفسه. ويتجلى هذا الالتباس، في أجلى صوره، في استخدام مفهوم «التمفصل» في مجال قراءة الثقافة من خلال نتائجها

---

(١) القش، سهيل، في البدء كانت الممانعة، دار الحداثة، ١٩٧٩.

(٢) Willis, Paul, Learning to Labour, Saxone house, 1977.

(٣) Hall, Stuart, Policing this Crisis, London, Macmillan, 1978.

الملموسة. أو بتعبير آخر، اختزال الثقافة واعتبارها مجرد أداة، حيث نرى، على سبيل المثال، «تمفصلٌ» بين الخطاب الثقافي للنخب الحاكمة وغايات «الهيمنة» التي تسعى إلى إرسائها وتوطيدها.

المثال الثاني الذي يمكن تقديمه على هذا الالتباس، نأخذه من دراسة هيل «إدارة الأزمات»، والتي تركز على آليات ارتباط الثقافة بالبنية والممارسة الاجتماعيتين. ففي هذه الدراسة يجري تقديم وصف دقيق لحالة «الرعب الأخلاقي»، في الشارع البريطاني في السبعينيات، الناتج عن تزايد اعتداءات الشارع ومدلولاتها الرمزية والثقافية. لقد جرى تقديم تفسيرات مختلفة لحالة الارتعاب هذه، لكنها، جميعها، التقت عند نقطة يرتبط فيها «الرعب الأخلاقي» بمنطق تطور النظام الرأسمالي، في بريطانيا، والذي كان يتوقع له باحثو ومفكرو هذه المدرسة، وهم أصحاب رؤية ماركسية عموماً، أن يتهاوى ويصل إلى «نهايته»! فمنطق الرأسمالية، بحسب هؤلاء، ونتيجة لأزمتها، يجعل النظام الرأسمالي يبحث عن مشروعيته، عبر تطبيق القوانين والأنظمة «في الشارع» الذي تتبدّى فيه «نوازع ثورية» متفاقمة. لكن هذا التفسير، وغيره أيضاً، مما قدمته هذه المدرسة لـ«الرعب الأخلاقي»، لم يقدم أدنى توصيف للآليات الملموسة التي تعتمدها الرأسمالية وتسعى، بواسطتها، من أجل «ترجمة» أزمتها، على شكل ما كانت الصحف آنذاك تنشره من أحكام تصدرها المحاكم، بشأن ظواهر «الانحراف في الشارع»، وعبر أعمال الشرطة وحضور مواكبها باستمرار بين الناس في شوارع المدن البريطانية.

إن هذه التفسيرات السوسيولوجية، التي فاقت بنقديتها ما قدمته المدرسة الوظائفية من تفسيرات سوسيولوجية للموضوع الثقافي والقيمي، تشابهت كثيراً مع نظرية بارسونز لجهة تفسير الثقافة تفسيراً تجريدياً بحتاً، لا نرى فيه «تمفصلاً» واضحاً مع الأوضاع الاجتماعية والمعيشية التي كانت سائدة آنذاك.

وقد يكون مفيداً، هنا، إجراء مقارنة بين ما ذهب إليه مفكرو Birmingham والوظائفيون عموماً، ودراسات أخرى اهتمت بالموضوع الثقافي عينه. وفي هذا المجال، نختار دراستين لبيار بورديو، حيث أجرى، في الأولى، وصفاً أتنوغرافياً

جميلاً للمنزل عند قبائل البربر في الجزائر (١٩٦٢)[١]، وحيث خصص الثانية لدراسة الرقص في الريف الفرنسي (١٩٧٧)[٢].

لقد كان بورديو، في كلتا الدراستين، وعلى عكس باحثي المدرسة الإنكليزية الذين لم يقيموا كبير اعتبار للمنهجية السوسيولوجية في ابحاثهم، صارماً ودقيقاً على الصعيد المنهجي. غير أن توصيفه للثقافة، يندرج، وفي الكتابين معاً، في ما أسميناه «سوسيولوجيا الثقافة» أكثر من اندراجه في «السوسيولوجيا الثقافية»، مثله في ذلك مثل الدراستين البريطانيتين الآنفتي الذكر. فدور الثقافة، كما يراه بورديو، ينحصر في ما يسميه «إعادة إنتاج اللامساواة الاجتماعية»، أكثر من كونها مجال خلق وإبداع. فالثقافة عنده، وعبر استخدامه لمفهوم Habitus، تعمل على أساس أنها «متغير تابع» أكثر مما هي «متغير مستقل». إنها تلعب دور «المشبِّك» بين عناصر البنية الاجتماعية أكثر من دور المولّد والمحفز. وعندما نحاول أن نتعرّف منه على كيفية عمل الثقافة في «إعادة إنتاج اللامساواة الاجتماعية»، نراه ملتبساً في هذه النقطة، خصوصاً عندما يستخدم مفهوم Habitus، للإشارة إلى أسلوب العيش والسعة الاجتماعية والذوق، وتأثير ذلك على التراتب الاجتماعي. فبورديو يرى أن التراتب الاجتماعي يقوم على وضع ثقافة كل طبقة اجتماعية في حالة تنافس واصطراع مع ثقافات الطبقات الأخرى، وأن محتوى ثقافة كل طبقة لا يتصل اتصالاً واضحاً وجلياً مع انتظام المجتمع العام. وهذا يفضي إلى عدم امتلاك كل ثقافة التأثير الذي يتعدّى الحيّز الطبقي الموجودة فيه. بل يمكن المجازفة أكثر بالقول إن محتوى كل ثقافة هو أمر تعسفي، إذ إن أنظمة التمايز الاجتماعي، في الحقول المجتمعية المختلفة، تقوم فقط على تقسيم المجتمع إلى طبقات اجتماعية. والثقافة، بالنسبة إلى أفراد كل طبقة، هي بمثابة مصدر استراتيجي لهم، بمثابة وسط خارجي يتحركون فيه، أكثر مما هي ملازمة وموجِهة لحياتهم الاجتماعية. فالأفراد، وفق بورديو، يستخدمون الثقافة ولكنهم لا يهتمون لها.

---

(١) Bourdieu, Pierre, Les relations entre les sexes dans la société paysanne, les temps modernes, no. 95, pp. 307-331.

(٢) Bourdieu, Pierre, On line pf theory of practice, Cambridge University Press, 1977.

أما أعمال ميشال فوكو، وبالأخص في كتابيه النظريين الأساسيين (أركولوجيا المعرفة، ونظام الخطاب)[1]، فإنها تقدم تحديداً هاماً للثقافة. فهو ينطلق من فكرة مفادها أن الثقافة تلعب دوراً حاسماً وتتحكم في تصنيف المجتمعات وتطور العلوم والمعارف. وعلى هذا الأساس، سعى فوكو إلى جمع مادة تاريخية غنية، مكّنته من إعادة بناء النصوص الثقافية/ الاجتماعية التي حكمت الحقبات التاريخية والأوضاع المجتمعية المختلفة. غير أن سعيه هذا، الذي استند إلى ما أسماه «المنهجية الجينيالوجية»، وإلى إصراره على مقولة اندماج السلطة والمعرفة، ظل أسير ثنائية السلطة/ المعرفة. فنظريته تقوم على نوع من الاختزال الوظائفي الذي يعتبر أن كل خطاب معرفي (ثقافي) يتناسب إما مع مؤسسة اجتماعية معينة أو مع سلطة معينة أو مع مستوى تكنولوجي معين. والتفريق، بالتالي، بين خطاب وخطاب، بين ثقافة وأخرى، يقرأه فوكو من خلال مسار التطور التاريخي وما يتخلله من صعوبات وانقطاعات، وليس من خلال مضامين ومحمولات الأفكار والثقافات وتغيّرها. وهذا الأمر يَحُول دون رؤية التغيرات ضمن الخطاب الثقافي نفسه، ويحول، بالتالي، دون الإحاطة بالاختلافات بين الثقافة والمؤسسات الاجتماعية، بين السلطة وخطابها الثقافي والرمزي، أو حتى بين النصوص الثقافية والتفسيرات التي يقدمها الأفراد لها. إن هذا الدمج شبه التام بين الثقافة والبنية الاجتماعية، من خلال المضامين المعرفية والثقافية نفسها، يجعل من الصعب اعتبار الثقافة ذات وجود خاص ومستقل لها، وأنها هي التي تساعد الأفراد على الحكم على أمرٍ معين أو على نقده، أو أن تمدهم بخيارات وأهداف لحياتهم الاجتماعية. والواضح، إن من يقرأ فوكو، وهي قراءة صعبة في كل حال، يعثر على لغة ورؤية نيتشوية راسخة في كتاباته، لا تقرُّ بأية استقلالية للثقافة، ولا تقرُّ، تالياً، باستقلالية الفعل الفردي نفسه. ويبدو أن فوكو عينه كان قد أدرك هذه الناحية، بفعل الكتابات النقدية التي تناولت موقفه هذا، فسعى، عبر كتاباته اللاحقة، إلى التركيز على مقولة الممانعة،

---

(١) Foucault, Michel, Archéologie du savoir, Paris, Gallimard, 1969.
Foucault, Michel, La volonté du savoir, Paris, Gallimard, 1976.

وتحديداً المانعة لستام السلطة. إذ إن وجود هذه الممانعة (والمجابهة) يعبِّر عن إمكانية تعطيل نظام السلطة، أكثر من تفسير الممانعة بصفتها مؤشر على قدرة الثقافة المسيطرة والسائدة على إعطاء الفئات الضعيفة والمهمشين والمعزولين اجتماعياً فسحةً تتيح لهم ابتداعَ آلياتٍ لمعارضةِ نظامِ السلطة وتغييره.

لقد كان جلياً، في كل حال، أن فوكو الذي بلور تياراً فكرياً هاماً وأساسياً، في سبعينيات القرن الماضي، قد حسم أمره لجهة نظريته المضادة للثقافة. وهذا ما انبنى عليه كتابه «جينيالوجيا المعرفة»[١] المختلف نسبياً عن كتابه الأول «أركولوجيا المعرفة». كما كان جليّاً أيضاً أن المفكرين الذين تبنّوا خلاصات فوكو ومقولاته النظرية، نسجوا على منواله وركزوا في كتاباتهم ودراساتهم على مفهوم «سلطة الدولة»، لا سيما لجهة دراسة أواليات الإخضاع والمراقبة للناس المحكومين، وذلك عبر دراسة وتحليل الإدارة الرسمية وأنظمة التعليم والخبرة وما ماثل ذلك. ومن الأمور أو الموضوعات التي جرى التركيز عليها، في هذا المجال، «لغة الحاكم» أو خطابه ومقدرته الإقناعية (الثقافية) الموجَّهَة للجمهور المحكوم (ميلر وروز، ١٩٩٠)[٢]. وفي سياق هذا الخط النظري، خرجت كتابات عربية ترتكز، على نحو أو آخر، على مقولات فوكو النظرية، ويتمحور جلّها حول موضوع الدولة والمجتمع والعقل العربي والموروث الثقافي في العالم العربي، مع الإقرار بتمايزاتها العديدة ومستوى إحاطتها المعرفية[٣].

لسنا في معرض تحليل هذه الدراسات والكتابات الغربية بذاتها، لكن وفي ضوء الإشكالية التي نطرحها في هذا البحث، يمكننا القول إنها تختزل «خطاب

---

(١) المصدر السابق، La volonté de savoir.

(٢) Miller, Peter and Rose, Nicolas, Governing economic life, Economy and society, vol. 19, no. 2, pp. 1-31.

(٣) على سبيل المثال، العروي، عبد الله، الإيديولوجية العربية، بيروت، ١٩٦٨؛ أو أدونيس، الثابت والمتحول، ط ٣، بيروت ١٩٨٠؛ أو محمد عابد الجابري، نقد العقل العربي، بيروت، ١٩٩٣.

الحاكم» أو خطاب الدولة ولغته إلى مجرد «خطاب تقني» جاف. خطابٌ يقوم على الإحصاء والرسومات البيانية والتقارير، في ما خص «خطاب الدولة» في الغرب، عموماً. أما في بلدان العالم العربي، والعالم النامي بالإجمال، فالأمر مختلف لجهة إشكالية نشوء الدولة نفسها ولجهة علاقتها بالمجتمع، وهذا مبحث آخر.

إن خطاب الحاكم، العام والعلني، يبدو غالباً، في الغرب، إنه مجرد «آلة» تعمل من أجل «الدرس والاحتساب والتقييم والإصلاح ورسم سياسات التدخل الاجتماعي...»، بدون محاولة استبيان طبيعته الثقافية، كما دأبت هذه الدراسات على تناوله. وإذا ما أُشِير إلى «ثقافية» هذا الخطاب، فغالباً ما يجري الاكتفاء بـ«الوصف البسيط»، بحيث تُستبعد المقولات والمعايير الثقافية العامة، التي تمكّن الجمهور من تقييم سياسات الدولة، وبالتالي، آليات الضبط والمراقبة الاجتماعيين التي تعتمدها.

II ـ آفاق السوسيولوجيا الثقافية

من الجليّ والأكيد، حتى الآن على الأقل، أن الغالبية الساحقة من الأعمال السوسيولوجية التي تتناول الموضوع الثقافي، تتبنى منطق «سوسيولوجيا الثقافة» وتحتكم إليه. وهو منطقٌ يتصف بقدرة تفسيرية غير مكينة وبالتباسِ مفهومِ استقلالية الثقافة وبأساليب منهجية غير واضحة، لا ترى الثقافةَ إلا من خلال المسار الاجتماعي المحسوس. فهل يمكن، في ضوءِ ما سبقَ، التطلع إلى انبثاقِ «السوسيولوجيا الثقافية»، بالمعنى الذي حددناه آنفاً؟

قد تكونُ الخطوة الأولى في هذا المسار، الخروج على كافة أنواع الثنائيات، وفي مجال السوسيولوجيا الخروج من ثنائية الماكرو/ميكرو، لأنها ثنائية مضادة للثقافة بالتأكيد. إن هذه الثنائية ما برحت تفرض سطوتها في «الموضوع الثقافي»، وذلك عبر عشرات الدراسات والأبحاث والمطالعات التي يندرج جلُّها في «سوسيولوجيا الثقافة». إذ إن القسمَ الأعظم من هذه الكتابات يتمحور حول إنتاج وتوزيع واستهلاك الثقافة، والناحية الأكثر تطرقاً فيها تتمثل في دراسة الأشكال التنظيمية والمؤسسية التي تتخذها أكثر من تناولها لمضامين الثقافة وأنساق الدلالة

والمضامين فيها[١]. فبعض هذه الدراسات التي تتخذ الماركسية وجهةً لها، لا يزال فاعلاً في هذا المضمار لجهة ربط التغيّر الثقافي بحركة الرأسمال، خصوصاً في المجالات المدينية القائمة على التوسع المضطرد[٢]. أما البعض الآخر، من أصحاب النظرية المؤسسية[٣]، فإنهم، بدورهم، لا يغمطون «الموضوع الثقافي» حقه وأهميته، إنما باعتباره مصدراً لشرعية إلزامية تتأتى من خارج كل عمل وممارسة، أكثر من كون الثقافة «نَصّاً» معيوشاً يحياه الناس. وأما «الاتجاه الثقافي» الأميركي الذي يقدم تفسيرات هامة، وفق التقليد الذي درجت عليه «الدراسات الثقافية» البريطانية، فإنه غالباً ما يقدم تفسيراته وتأويلاته على شاكلة اختزال مادي للثقافة[٤]، ولا تذهب هذه التفسيرات إلى حد إعطاء هذه «النصوص الثقافية»، التي تحتل موضعاً مركزياً في تحليلها، «استقلالية» واضحة وجلية.

هذه المقاربات المتنوعة للثقافة، على ما تشير إليه المتابعة الدقيقة، هي مقاربات لجيلٍ من الباحثين، ورث مفكرين وأصحاب شأن في «الموضوع الثقافي»، مثال غيرتز، ترنر، سالينز، وغيرهم ممن عمل في العقدين السادس والسابع من القرن العشرين عكس التيار الذي كان سائداً في الغرب وقتذاك. إذ إنهم، جميعهم تقريباً، سعوا جاهدين إلى الوقوف في وجه التيارات الفكرية المختلفة التي كانت تذهب مذهباً اختزالياً للثقافة وتسعى إلى تفسيرها عبر ربطها بما هو غير ثقافي. ودأبوا في أغلبية دراساتهم ونتاجاتهم الفكرية على التأكيد والبرهنة على (نصيّة) ثقافية الحياة الاجتماعية، منطلقين من فكرة أن مختلف الأشكال والتعبيرات الثقافية تمتلك وجوداً مستقلاً وخاصاً وقائماً بذاته بالضرورة.

فهل نستطيع أن نستخرج، مما عرضناه للتو، معايير يمكن أن تستند إليها السوسيولوجيا الثقافية؟

---

(١) Blou, Judith, The Shape of culture, Cambridge, Cambridge University Press, 1989.

(٢) Davis, Mike, City of Quartz, New York, Vintage Books, 1992.

(٣) Dimaggion Paul and Powell, Walter, The institutionalism in organizational analysis, Chicago, University of Chicago Press, 1991.

(٤) Fiske, Johm, Television culture, New York, Routledge, 1987.

لا شك أن المعيارين الواضحين، في سياق ما سبق وقلناه، يتمثلان بـ«**ثقافية**» الحياة الاجتماعية و«**استقلالية**» الثقافة. لكن المعيار الثالث الغائب عملياً، هو ذاك المتعلق **بالآليات العملية التي تكرس الثقافة نصاً مجتمعياً مستقلاً.**

في هذا المجال، نَحْسَبُ أن سؤال الآليات يتصل، أساساً، بكيفية سريان الثقافة، نقلاً وانتقالاً، تواصلاً وتداولاً. وهو سؤال جرّبت مدارسُ فكرية عديدة الاشتغال عليه ومحاولة تقديم إجابات محددة بشأنه. مثال ذلك أعمال باحثين غربيين (أوروبيين، تحديداً)، كانت تحول دون وجود نظرية ثقافية، تتجاوز ثنائية الثقافة ـ الممارسة والفعل، ما عدا اللحظات التي كان الخطاب الثقافي الوجودي (السارتري بالأخص) والفنومولوجي (الظاهراتي) يمارس تاثيراته القوية على مثل هذه الأعمال. إلى جانب هذه الأعمال، كان مفكرون كبار مثل، التوسير وفوكو، وبسبب تكوينهم الفلسفي أساساً، يلجأون، في تناولهم لـ«الموضوع الثقافي»، إلى لغة شديدة التجريد وإلى استعمالات لغوية مكثفة وأحياناً عصيّة على الإفهام، ويتناولون بالتحليل استقلالية الثقافة، من ضمن آفاق مفتوحة، تزخر بالأساليب الكتابية المعقدة. في الجهة الثانية، المقابلة والمعاكسة سعت الفلسفة البراغماتية (الأميركية تحديداً)، إلى الوقوف من الثقافة موقفاً نقيضاً للموقف الأوروبي، وبالأخص الفرنسي. ففي أساس خطابها «الثقافي»، ذي اللغة السهلة والواضحة التي تقع بمتناول شرائح واسعة من المهتمين، كان يتم التفتيش عن دور الأفراد في ترجمة البنى الثقافية، أفعالاً ومؤسسات باعتباره همّاً رئيسياً لديها، ووفق تراكيب وأساليب لغوية أقرب إلى «التبسيط اللغوي» المتعمّد. وإذا ما تقصّد المرء، ذو اهتمام بشأنٍ كهذا، تَتَبُّعَ مؤثراتِ المنظور البراغماتي الفلسفي وتبلوُرَه في نصوصِ سوسيولوجيين أميركيين، اشتغلوا على «الموضوع الثقافي»، فإنه، بدون شك، سيعثر على حالاتٍ متقدمة لاحتضانه، مثال أعمال آن سويدلر (١٩٨٦)[١]، ووليم سويل (١٩٩٢)[٢] وغاري ألن فاين

(١) Swidler, Anne, Culture in action: Symbols and strategies, American sociological review, vol. 51, pp. 273-286, 1986.

(٢) Sewell, William, A theory of structure: quality, agency and transformation, American journal of sociology, vol. 98, no. 1, pp. 1-30, 1992.

(١٩٨٧)[١]. وكل هؤلاء، وغيرهم أيضاً، اتصلت الثقافة لديهم بالممارسة والفعل، بدون أن تكون الصلة هذه مدعاة «اختزالٍ مادي»، كما تتضح في نظرية البراكسس (Praxis) عند بيار بورديو.

إذا كان لمثل هذه التاثيرات وقعاً تأسيسياً «للسوسيولوجيا الثقافية» من خلال ممارسات الأفراد لثقافاتهم، وهذا ما تتضح تلاوينه لدى السوسيولوجيين الأميركيين أكثر من غيرهم، فإن هذه السوسيولوجيا تستند إلى عنصر (فرنسي) آخر، مستلٌ من صميم التقليد الدوركايمي الوظائفي، وملفتٌ بدرجة خروجه على سياق هذا التقليد السوسيولوجي عينه، ففي كتابه (الدين) يصرُّ دوركايم على أن جذور «التضامن» الاجتماعي هي جذور ثقافية أكثر مما هي بنيوية. وهذا ما يجعلنا نعتقد بوجود نوع من التطابق بين نظرية دوركايم عن التضاد بين الدنيوي والديني (الملموس والمجرد، أو الثقافي) وبين نظريات البنيويين الخاصة بسستامات الرموز، تطابقاً سمح باحتلال مقولات نظرية فرنسية موقعاً محورياً في صلب اهتمام سوسيولوجي، كان جزءٌ هام منه ينشغل، أساساً، بتأثيرات الدلالات والرموز الثقافية في الممارسات الاجتماعية المختلفة. وفي كل حال، هذا ما يميّز، أصلاً أعمالاً سوسيولوجية كثيرة تحت عنوان «الغيرية» الثقافية.

العنصر الثالث المفضي إلى قيام السوسيولوجيا الثقافية، هو المتمثل بالتعددية المنهجية، كمدخل أساسي لتكريسها. إن الخروج من ثنائية السلطة ـ المعرفة يبدو، في هذا امجال، أمراً جديراً بالتفكير. إذ لطالما عُزيت مسألة بناء الهويات، بمختلف تنويعاتها، إلى السلطة ـ الثقافية، الاجتماعية، السياسية، . . . ـ ولطالما اعتُبرت اللغة، على سبيل المثال، وبصفتها مؤسسة اجتماعية، ذات سلطة، وقوة وضبط، في حين يمكن اعتبارها قوة إطلاق وخلق للمخيلة الاجتماعية إذا ما جرى الإقرار والانطلاق من مقولة «الاستقلالية الثقافية» من جهة وجعل الأفراد، كفاعلين اجتماعيين، أصحاب أدوار أساسية في صنع هوياتهم الذاتية والمجتمعية، من جهة ثانية، وذلك بمواجهة سلطة اللغة، أو أي سلطة أخرى.

---

(١) Fine, Gary Alan, with the Boys, Chicago, University of Chicago Press, 1987.

هذا التوجه يشي بأهمية التعددية المنهجية، الذي لا يمكن بأي حال اعتباره أمراً مستجداً، وإنما هو توجهٌ باشرته وعبّرت عنه كتابات وتيارات سوسيولوجية، منذ عقود. وفي هذا المجال، نذكر أعمال أنتروبولوجيين مثل ماري دوغلاس وفيكتور تورنر ومارشل شالينز، ومنظّرون وفلاسفة أمثال ستيفن سيدمن وريتشارد رورتي. هؤلاء وغيرهم، ركزوا في أعمالهم على أهمية الثقافة بذاتها، باعتبارها نصاً مستقلاً، وعلى أهمية تفاعل الأفراد باعتبارهم فاعلين اجتماعيين. لكن توجد تيارات، ربما تكون مجهولة أو غير معروفة كفاية، لدى العديدين، يمكن إدراجها في السياق عينه. وهذه تهتم بتاريخ السيرورات الفردية وبالأنواع الكتابية والأدبية والتاريخية خصوصاً تلك التي تنتجها المرأة، وتقوم جميعها على فهم الحياة الاجتماعية من خلال «النص الثقافي»، وعلى إعطاء الثقافة حيّزاً من «الاستقلالية التحليلية»، انطلاقاً من أن لكل ثقافة «بنيتها المعيارية الداخلية» وتأثيراتها على الأفراد لجهة مرتكزاتهم الأخلاقية وأشكال تطور هذه المرتكزات.

إذا كنا نعتبر أن «النصوص الثقافية» أساسية بالنسبة إلى السوسيولوجيا الثقافية، فهذا لا يعني البتة تجاهل وإسقاط الأوضاع الاجتماعية التي تحتضن مثل هذه النصوص، من أفق النظر والتحليل. فالبنى الموضوعية والصراعات الدائمة المميّزة لكل وجود اجتماعي فعلي ومحسوس، تبقى ذات أهمية قصوى في قراءة الثقافة، شرط أن لا تؤخذ بذاتها كقوى تحكم بالمطلق مضامين ودلالات النصوص الثقافية. إن هذه البنى الموضوعية هي بمثابة مؤسسات ومسارات تعكس النصوص الثقافية بطريقة أو بأخرى، وليس العكس. إنها بمثابة ساحات وميادين تتفق وتأتلف أو تختلف وتتصارع فيها القوى الثقافية مع الشروط المادية والمصالح من أجل الوصول إلى نتائج مخصوصة. بهذا المعنى، تصبح البنى والأوضاع المادية، هي أيضاً، بمثابة نصوص ثقافية تأسيسية، وتجسيداً ملموساً للاتجاهات الثقافية الأكثر نمذجة في لحظة تاريخية معينة، في مجتمع محدَّد.

في ختام ما تقدم، لا يمكن تبيان أهمية السوسيولوجيا الثقافية إذا لم يندرج ما سبق قوله في سياق سجالي، وهذا، بكل حال، ما بدا من طريقة تعليله. لكن

هذه السجالية لا تعني على الإطلاق رفض مقاربة الثقافة بطرق ومقاربات أخرى. وعلى هذا، فإن السوسيولوجيا تبقى نظاماً معرفياً قابلاً لإعادة بلورة ذاته، في ضوء ما يجري في صلب المجتمعات وثقافاتها، طالما أنها تسمح بوجود تعددية نظرية وتستثير نقاشات هامة، وإن كانت «مشتعلة» أحياناً. لذا، قد تكون «سوسيولوجيا الثقافة»، التي ندعو لتجاوزها، مصدراً من المصادر النظرية للإجابة عن أسئلة معينة. وما سبق قوله لا يشكل سوى محاولة للتفكير بصوتٍ عالٍ، ودعوة لعدم المزج بين المقاربات الاختزالية التي تتميز بها «سوسيولوجيا الثقافة» وبين «السوسيولوجيا الثقافية»، فهل لهذا «المركب الخشن» من فائدة مرتجاة؟ نظن أن: نعم.

الشريك المفضّل
دراسة ميدانية استطلاعية بين الشباب اللبناني

عزّه شرارة بيضون

«بنت عيلة وغنيّة وحلوة»، وبهذا الترتيب، صيغت المعايير الرئيسية لدى تقييم صواب اختيار العروس للرجال في العائلة (الممتدّة) التي نشأت فيها. وحول هذه الصفات الثلاثة وتغيّراتها variations شهدت في طفولتي أحاديث لا نهاية لها في الزيارات المتبادلة بين خالاتي وقريباتهن وأصدقائهن. لكن، وفيما يخص الرجال المرشّحين ليكونوا أزواجاً لصبايا العائلة، بدا لي التغاضي عن رِفعة مقام عائلتهم وعن جمالهم جائزاً، أحياناً، عملاً بمقولة «أن الرجل لا يعيبه إلا (فراغ) جيبه». هذه الأحاديث تناولت الكوبلات couples القائمة لكنها تطرّقت، أيضاً، إلى أخرى محتملة كان يجري استنساب جمع طرفيها معاً لأنها بدت للمتحدّثات في زياراتهن مستوفية الشروط المذكورة؛ هذه الشروط وتلك المعايير استقرّت في مخزوني المعرفي والقيمي أقانيم ثابتة، ضرورية الوجود.

وقد انفك ارتباطي مع عائلتي حين التحقت بمدرسة داخلية، مختلطة على غير صعيد، أمضيت فيها سنوات مراهقتي، ومن ثمّ بجامعة كانت أغلبية طلابها من غير اللبنانيين. ولعل تنوّع الناس فيهما، وعدم تجانسهم وفرا لي فرصة فريدة لمراجعة قيم أهلي ومعاييرهم ـ أقانيمهم الثلاثة من بينها ـ لتحل محلّها أخرى بدت لي أكثر جاذبية؛ فيسع المرء بموجب المعايير الجديدة، مثلاً، أن «يكون» to be أموراً كثيرة ليستوي شريكاً لآخر، فلا يضطر لـ«امتلاك» to have رِفعة مقام العائلة أو المال أو الجمال، جملة أو تفصيلاً.

وإذا كنت قد عَزَوْت إلى الأجواء الدراسية الثانوية والجامعية التي عشتها، شخصياً، هذه النقلة في القيم والمعايير، فذلك لأنني لم أكن لأدرك، يومها،

أن فترة دراستي التي وقع أكثرها في النصف الأول من الستينات جاءت مقدّمة لأوقات نابضة بوعود الثورات جميعها ـ حركة تحرر المرأة من بينها؛ وبأن القيم السائدة بشأننا ـ نحن النساء ـ قد بدأت تتراجع لتُفسح في المجال أمام قيم أكثر ملاءمة مع أوضاع وأحوال مستجدّة. وكان لي أن أقرأ، لاحقاً، ما كتبته أقلام باحثين يؤكدون وجود صلة وثيقة بين التاريخ الاجتماعي وبين الحيوات الخاصة للأفراد[١]؛ وبأن وقوع أحداث تاريخية بعينها في مسار حيوات فئات/ قطاعات عُمرية age cohorts من الناس يسعه أن يولّد «جيلاً سياسياً» من أشخاص يتشاركون في الخبرات والإمكانات التي يوفّرها عالمهم. وهو ما يؤدّي إلى تعيين إمكاناتهم الكامنة، ويؤهلهم إلى اعتناق أنماط من التفكير، ويتيح لهم خبرات ليقوموا، بالتناغم مع هذه كلّها، بسلوكات خاصة، اختيار الشريك وعقد الشراكة من بينها، تبدو وكأنها تميّز أشخاصاً عاشوا في حقبة الأحداث الزمنية تلك[٢].

ولا تشذّ حركة تحرر المرأة في موجتها الثانية، في الستينات والسبعينات من القرن الماضي عن كونها «حدثاً تاريخياً» طبع شخصيات جيل كامل من النساء والرجال بطابعها الخاص. وقد وثّقت لتلك الحقبة كتابات وأبحاث متنوّعة الشكل كان أكثرها روائياً anecdotal. وكنت تجده في أكثر[٣] الكتابات النسوية التي أكدت محورية أثر الوعي النسوي الذي حصّلته النساء ـ والرجال أيضاً[٤] ـ بنتيجة انتمائهن إلى «مجموعات رفع الوعي» consciousness raising groups على تشكيل هوياتهن/ هوياتهم الشخصية.

---

(١) Manheim,K., (1972), «The Problem of Generations» in P.G. Albatch et al., **The New Pilgrims: Youth Protest in Transition,** David McKay, N.Y., pp. 276-322. (first published in1928).

And Erikson,E.H., (1969), **Life History and the Historical Moment.** Norton, N.Y.

(٢) Stewart, A.J. and Healy, J.M., jr., (1989), «Linking Individual Development and Social Change», **American Psychologist,** 44, 30-42.

(٣) Op. cit.

(٤) Tolson, A., (1977), **The Limits of Masculinity: Male Identity and the Liberated Women,** Harper and Row, N.Y.

لكن الأمر لم يقتصر على ذلك، بل تجاوزه إلى الميادين العلمية كافة. ففي علم نفس الجندر، ميدان اهتمامنا، انطلقت أعمال رائدات أمثال بم Bem، وسبنس Spence وهلمريتش Helmreich[1] وزملائهم للبحث عن مدى شيوع هوية نسائية جديدة متلائمة مع التغيّرات المذكورة، وعن أشكال تلك الهوية، أوصافها النفسانية، والنفس اجتماعية إلخ.

ونحن قمنا في أواسط الثمانينات، وبوحي مباشر من أعمال الباحثين المذكورين أعلاه، وبالاستناد إلى أدوات بحوثهم، بمحاولة لرصد هوية جديدة لشاباتنا الجامعيات[2]، حدسنا شيوعها في خضم أجواء عاصفة عاشتها مجتمعاتنا على غير صعيد. ونحن افترضنا أن الفئة العمرية ١٨-٢١، والتي شكّلت عيّنة دراستنا المذكورة، كانت قد أمضت سنواتها التكوينية الأولى في الفترة الزمنية التي عرفت الثورات التحررية كلّها، وبأنها «ورثت» المنجزات/الفرص المتاحة التي ناضل الجيل السابق للحصول عليها، لتصبح تحصيل حاصل ومعطى تلقائياً، وبأن المنجزات/الفرص المتاحة محتاجة إلى مرحلة زمنية قبل بهتان أثرها.

في أيامنا الحاضرة، وفي مجتمعنا اللبناني، نشهد تجاوراً لمظاهر متضادّة وتعايشاً «سلمياً» بين إيديولوجيات متنافرة. لكننا نرصد، مع ذلك، ثباتاً في شيوع هوية الجديدة لدى نسائنا[3]. هذه الهوية التي شاع وجودها في الثمانينات، كما

---

(١) أنظر تلخيصاً، بالعربية، لأعمال هؤلاء في:
ع. ش. بيضون، (١٩٨٨)، **الهوية النسائية الجديدة: دراسة ميدانية في التنميط الرباعي للشابات اللبنانيات**، رسالة ماجيستير غير منشورة، قسم علم النفس. كلية الآداب (١)، الجامعة اللبنانية. صص. ٤٧- ٦١، (متوفّرة في مكتبات علم النفس في الجامعة اللبنانية، وفي مكتبة نعمة يافث. الجامعة الأميركية، وفي مكتبة الجامعة اللبنانية الأميركية).

(٢) ع. ش. بيضون، (1991) «الهوية النسائية الجديدة: دراسة ميدانية في تجاوز التنميط الجنسي لدى فئة من الشابّات اللبنانيّات»، (دراسة ميدانية)، **العلوم الاجتماعية**، الجامعة اللبنانيّة، العدد الأوّل، ص. ١٥٣-١٨٦.

(٣) ع. ش. بيضون، (٢٠٠٤)، «الشباب الجامعي في لبنان: الهويات والاتجاهات الجندرية (الثوابت والمتحوّلات)»، **المستقبل العربي**، العدد ٣٠١ (آذار/مارس)، ٢٠٠٤)، صص. ٣٠-٤١.

سبق وبيّنا، تتمثّل بتصوّر للذات غير محدود بالنموذج الأنثوي التقليدي. بل إن النساء في مجتمعنا، الشابات الجامعيات منهن تحديداً، ينحين لأن يتجاوزن ذلك النموذج، متبنيّات لذواتهن، إضافة إلى السمات الأنثوية التقليدية، سمات نفسانية ذكرية ـ تلك ارتسمت في أذهان الشباب الجامعي، نساء ورجالاً، بكونها مرغوبة للرجال، في مجتمعنا، أكثر مما هي مرغوبة للنساء[1].

المسألة والأسئلة:

والسؤال الرئيسي الذي سوف تحاول هذه المقالة الإجابة عليه:

هل إن ملامح الصورة التي يحملها الشاب اللبناني لشريكته المستقبلية تشبه هويّة الشابة الجديدة، زميلته الجامعية؟

أي، ما هو النمط الجندري الغالب في تصوّرات هؤلاء الشباب لشريكاتهن؟ هل يشبه البروفيل التقليدي للأنوثة؟ هل يتجاوزه؟

هل نجد صلة بين النمط الجندري لصورة الشريكة، وبين الاتجاهات الجندرية التي يتبناها الشاب الجامعي؟ فإذا ما كانت صورة الشريكة التي سيختارها الشاب، مثلاً، تشبه «المرأة الجديدة» كما تصف ذاتها، فهل يترافق ذلك مع اتجاهات جندرية غير عُرفية؟ وهل العكس بالعكس؟ أم أن المسألتين غير مرتبطتين ببعضهما بعضاً؟

ماذا عن الشابة الجامعية؟ هل إن تجاوزها للمنمّط التقليدي قد أثّر على أسلوب تفضيلها للشريك العاطفي؟ وهل تشبه صورة ذلك الشريك الصورة التي يحملها الشاب الجامعي عن ذاته؟

العيّنة:

أستعرض، في ما يلي، بعضاً من نتائج استطلاع أوّلي أجري في ربيع ٢٠٠٣ على عيّنة مناسبة convenient sample من طلاب وطالبات الجامعة اللبنانية الفرع

---

(١) ع. ش. بيضون، (١٩٨٨)، صص. ١١١-١١٨.

الأول. وذلك تمهيداً لدراسة ميدانية قيد التنفيذ. ومن بعض انشغالات هذه الدراسة البحث عن ملامح البروفيل profile الذي يحمله الشباب الجامعي اللبناني عن الشريك المستقبلي؛ والبحث، كذلك، عن أوجه التشابه والتنافر بين هذا البروفيل وبين صورة الذات الواقعية من فئة الشباب نفسها. ويهدف البحث أيضاً إلى رصد طبيعة العلاقة القائمة بين صورة البروفيل المفضّلة للشريك/للشريكة، وبين التعصب الجندري للشباب الجامعي.

وقد ملأ أربعة وثمانون من هؤلاء استبياناً يفيد في رصد مدى تحّليهم، ووفق تقديرهم الشخصي، بسمات صنّفت في سلالم أربع: سلّم لـ«الذكورة»، وثان لـ«الأنوثة»، وثالث «حيادي»، ورابع «ذكورة ـ أنوثة».

فيما ملأ ثمانون طالباً وطالبة استبياناً يحتوي السمات/السلالم عينها يفيد في رصد الدرجة التي يرغبون تحليّ شريكهم المستقبلي بها.

وملأ كل هؤلاء ـ ومجمل عددهم مائة وأربعة وستون طالباً وطالبة جامعية ـ استبياناً يقيس اتجاهاتهم الجندرية.

أي أن العيّنة المذكورة جاءت على الشكل التالي:

ذكور		إناث	
عدد الذين ملأوا استمارة صورة الذات	عدد الذين ملأوا استمارة صورة الشريكة	عدد اللواتي ملأن استمارة صورة الذات	عدد اللواتي ملأن استمارة صورة الشريك
٤٧	٣٧	٣٣	٤٧

أداة البحث:

نتريّث عند هذا المفصل من عرضنا، لتعريف القارئ على الاستبيانات inventories ـ أدوات بحثنا ـ ومكوّناتها؛ وذلك كي يتسنى له فهم أفضل لما نقول، وليتمكن من تعيين حدود صدقية validity النتائج التي حصلنا عليها عبر تحليل المعطيات الناجمة عن تطبيقها.

استبيان الهوية الجندرية: وهذا يتألّف من سلالم أربعة، واحد للذكورة وثان للأنوثة[1]، ثالث حيادي ورابع أنوثة ـ ذكورة. وفي دراستنا هذه، فإن «الأنوثة»، كما «الذكورة»، مركّبان إمبيريقيان empirical، يتألف كل منهما من مجموعة من السمات. ونحن حصّلنا السمات الشخصية التي تؤلفهما في اختبار تمهيدي قامت فيه مجموعتان مستقلّتان من الطلاب والطالبات الجامعيين، باختيار سمات مرغوبة اجتماعياً، لكنها مرغوبة للمرأة أكثر مما هي مرغوبة للرجل لتشكّل معاً سلّم «الأنوثة»؛ وهي سمات تتمحور حول الحضن، (الحنان، محبّة الأطفال، التضحية، التفهّم، العاطفية)، والعلائقية، (التسامح، سعة الصدر، اللطف)، وبعضها يضع الشخص في موقع متلقٍ، (هدوء، قناعة، محافظة على التقاليد، تواضع) ..... وغيرها من سمات تحمل وشياً أخلاقياً (الإخلاص، .....).

فيما اختارت مجموعتان، وعلى نحو شبيه، سلّم «الذكورة» من سمات مرغوبة اجتماعياً، لكنها مرغوبة للرجل أكثر مما هي مرغوبة للمرأة. ويتألّف هذا السلّم من سمات ذهنية، (قدرة على تحليل الأمور، تنظيم في التفكير، ذكاء، إبداع، فصاحة في التعبير الكلامي)، وأخرى ناشطة، (شجاعة، طموح، قوّة، قدرة على المواجهة، استعداد للنجدة، تحدّي المشقات)، وثالثة تنمّ عن موقع الشخص المسؤول، (إنتاجية، تحمّل المسؤولية) إلخ.

---

(١) هذان السلّمان، وبعكس الحال في القياسات التقليدية المعروفة في علم النفس، متعامدان perpendicular فلا تقع مكوّناتهما على قطبين متضّادين من متصّل continum واحد. فلا الأنوثة عكس الذكورة ولا الذكورة هي مضادة للأنوثة. وينطوي ذلك على فرضية وُصفت في أدبيات علم النفس بأنها نسوية، ومفادها أن الذكورة والأنوثة مفهومان مستقلّان عن بعضهما بعضاً، فيسع المرء، رجلاً كان أم امرأة، أن يكون متحلّياً بسمات الذكورة والأنوثة معاً. فلا تستبعد الحَضْنية nurturance من هوية الشخص إذا كان عدوانياً وبالدرجة ذاتها، ويسعه أن يكون ناشطاً ومتلقياً سواء بسواء. فتضاعفت، استناداً إلى ذلك، الهويات الجندرية وتعقّدت ترابطاتها: فحيث كانت الاستبيانات السابقة تفرز هويّة منمّطة واحدة (أنثوية للنساء وذكرية للرجال)، وغير منمّطة واحدة (أنثوية للرجال وذكرية للنساء)، باتت الهويات، وفق التصنيفات الجديدة، غير منمّطة بطريقتين إضافيين هما الأندروجينية Androgeny (ذكورة وأنوثة مرتفعتان)، ولامتمايزة Undifferentiated (ذكورة وأنوثة منخفضتان). (بيضون، ٢٠٠٤).

أما السلّم الحيادي فسماته مرغوبة للاثنين، الرجل والمرأة، بالدرجة ذاتها. ومن السمات التي تؤلّفه نذكر: الاستعداد للمساعدة، الكرم، التكيّف، التديّن إلخ.

وسلّم ذكورة ـ أنوثة يحوي السمات المرغوبة لواحد من الجنسين دون أن يكون مرغوباً به للآخر، ومن سماته نذكر: استعداد للمخاطرة، حب المغامرة، (للرجل دون المرأة)، وبراءة، طاعة، (للمرأة دون الرجل) إلخ....

هذا، ويُطلب إلى المبحوث، لدى ملء استبيان الهوية الجندرية أن يعيّن، على سلّم من درجات خمس، الدرجة التي تقوم كل واحدة من هذه السمات بوصف شخصيته؛ فيحصل، بذلك، علامة على كل واحد من هذه السلالم تسمح بتصنيفه، وفق قواعد إحصائية مختارة[1]، موقعه على خارطة الهويات الجندرية. فيكون الشخص، وبمعزل عن جنسه البيولوجي، إما أندروجينياً، (ذا ذكورة عالية وذا أنوثة عالية، في الوقت نفسه)، أو أنثوياً، (ذا أنوثة عالية وذكورة منخفضة)؛ أو ذكريًا، (ذا ذكورة عالية وأنوثة منخفضة)، أو لا متمايزاً، (ذا أنوثة منخفضة وذكورة منخفضة في الوقت نفسه).

أما استبيان الشريك/الشريكة فهو مطابق تماماً لاستبيان الهوية الجندرية باستثناء التعليمات الواردة في أوله والتي تطلب إلى المبحوث تعيين الدرجة التي تقوم بها كل واحدة من السمات المذكورة بوصف المرأة/الرجل شريكته/شريكها المرغوب بها.

ولا يختلف قياس الاتجاه الجندري (أو التعصّب الجندري) عن أشباهه من قياسات الاتجاهات؛ وفيه نعتمد سلّماً من درجات خمس من أجل تعيين مدى الموافقة على بنود، هي بمثابة تصريحات عن أقوال شائعة تطول إلى مكانة،

---

(١) استخدمنا الوسيط median لمجموعة العلامات التي نالتها العيّنة نساء ورجالاً حداً فاصلاً بين «المرتفع» و«المنخفض» في كل واحد من سلّمي الذكورة والأنوثة.

أدوار، سمات النساء والرجال، العلاقة بينهما والقيم والمعاني الملحقة بها جميعاً[1].

النتائج

أوّلاً: الشريكة والزميلة: التشابه والتباين

في الجدول رقم (١) (الملحق) الذي يبيّن السمات التي يتمناها الشاب الجامعي لشريكته، بالمقارنة مع السمات التي تنسبها الشابة الجامعية لذاتها نلاحظ أوجه الشبه في سمات كثيرة. وبأن الشَبَهَ المذكور لا يقتصر على السمات الأنثوية، بل وعلى الذكرية أيضاً، أي تلك المرغوبة للرجال في مجتمعنا أكثر مما هي مرغوبة للنساء. صحيح أن الشاب يتمنى أن تكون شريكته المستقبلية حضنية، علائقية، وذات مهارات تعبيرية، بل هو يرغب أن تكون على قدر من السلبية/ التلقي أحياناً، لكنه يتمنى أن تكون فعّالة agentic، وأن تتسم بالأداتية instrumentality أيضاً.

على أن الشاب الجامعي في عيّنتنا ينحو، مع ذلك، لإسباغ سمات أنثوية على شريكته المستقبلية بدرجة تفوق ما تسبغه الشابة الجامعية على ذاتها، لعلّ أهمها سمتي الجمال والجاذبية. وهو في ذلك لا يشذ عن الرجال في العالم أجمع! إذ أن رغبة هؤلاء في امرأة جميلة وجذابة من الرغبات الأكثر ثباتاً[2] في الدراسات

---

(١) من بنود هذا الاستبيان، مثلاً، نكتب التصريحات الستة الأولى:
() ١. طبيعة المرأة غير متناسبة مع العمل السياسي،
() ٢. يشعر الرجل بالنقص إذا شاركته المرأة بإعالة أسرتهما،
() ٣. العلاقة التي تنظمها القوانين الدينية بين المرأة والرجل صالحة في كل الأحوال ولكل الأزمان،
() ٤. لا يبدو الرجل ناقص الرجولة لدى قيامه بالأعمال المنزلية،
() ٥. طبيعة المرأة مناسبة لمهن معينة وغير مناسبة لمهن أخرى،
() ٦. على البنت أن تبقى عذراء حتى الزواج، إلخ.....

(٢) Buss, D.M. and Barnes, M., (1986), «Preferences in Human Mate Selection», **Jour. of Personal. and Social Psycology,** 56(3), 559-570. =

الغربية والعبر ـ حضارية cross cultural التي نفّذها الباحثون الغربيون في تفضيلات الذكور من الجنس البشري المتعلّقة باختيار شريكاتهم. هذا الثبات جعل الباحثين يفتشون عن ترابطات محتملة بين هاتين السمتين وبين الغرائز الضرورية لحفظ النوع البشري وتطوّره، المقدرة الإنجابية للنساء من بينها، أو أنها تُدرك من قبل الذكر على أنها كذلك. اللافت أن الرجال والنساء في عينتنا متساوون في عزْوِ درجات متوسّطة على سمتي الجمال والجاذبية لذواتهم.

هذا، ويتوقّع الشاب أن تكون شريكته بريئة ومطيعة؛ ولا فرق بين الدرجة التي يرغب الشاب ببراءة شريكته وبين الدرجة التي تعزو الشابة، زميلته، لنفسها هذه الصفة. المفارقة أنه يحمل صورة لذاته أقل براءة من الإثنين معاً: الشريكة والزميلة سواء بسواء. هذه الصفة هي، على كلّ حال، ليست مرغوبة في مجتمعنا للرجال. فيكون الشاب، بذلك، متماهياً مع المنمّط الذكري، غير مخالف لمتطلّباته. لكن الحال مع «الطاعة» مختلف. فالشاب يطلب الطاعة لدى الشريكة أكثر مما هي مطيعة. بل إنها تتساوى مع الشاب في جعل الطاعة من سماتها الأقل وصفاً لشخصيتها. هذه السمة، تماماً كالبراءة، مرغوبة للنساء دون الرجال. لكن الإثنين استبعداها لدى وصف ذاتيهما، وإن أبقاها الشاب سمة مرغوبة لشريكته المستقبلية.

هذا المعيار المزدوج يتجلّى، أيضاً، في سمات حيادية ـ مرغوبة للجنسين في مجتمعنا بالدرجة ذاتها؛ نذكر منها، على سبيل المثال، ما يحمل وشياً عُرفياً كالمحافظة على التقاليد، ، التديّن، أو أخرى أخلاقية كالصراحة والتمسك بالأخلاق؛ هذه جميعاً مطلوبة من الشريكة بقدر ما الشابة تتحلّى بها، لكن أكثر بكثير مما يتحلّى الشاب بها.

ننظر، أخيراً، في السمات التي تجمّعت في الخليتين الأخيرتين من الجدول

Eagly, A.H., and Wood,W., (1999), «The Origins of Sex Differences in Human behavior: Evovlved Dispositions versus Social Roles», **Am. Psychologist,** 54 (6), 408-423. =

رقم (١). وهي سمات يرفضها الشاب في شريكته. وهذه، للتذكير، تتجمّع في فئتين:

الأولى، مرغوبة للنساء دون الرجال وهي القبول بالحظ والنصيب، الميل للانفعال والحساسية؛ والحال أن الشاب لا يحبّذ السمات من الفئة الثانية، لا لذاته ولا لشريكته. والثانية، على العكس من ذلك، مرغوبة للرجال دون النساء. إذ تجد الشابة أنها تحب المغامرة ومستعدّة للمخاطرة أكثر مما يرغب الشاب بكونها كذلك... هل يسعنا التخمين أن لهاتين السمتين «حب المغامرة» و«الاستعداد للمخاطرة» وشياً جنسانياً يجعلهما على تعارض مع رغبة الشاب العارمة بـ«براءة» شريكته؟

والشابة تعزو لذاتها «حب المنافسة» و«الشعور بالتفوّق»، فيما يستبعدهما الشاب من أوصاف شريكته... هل تثير هاتان السمتان تهديداً لرفعة مقامه على جنس الإناث[١]؛ تلك الرفعة التي تضمنها له مكانته في النظام الأبوي القائم، وتوفّر شرطاً نفسانياً، بل ثقافياً أيضاً، من شروط رجولته؟

ومن السمات المثيرة للاهتمام نذكر «الاعتماد على الذات» و«الاستقلالية». وفي المصنّفات المبنيّة على تصريحات الشباب الجامعي في أواسط الثمانينات[٢] أن الأولى من سمات الذكورة، فيما الثانية مرغوبة للرجال دون النساء، (سلّم ذكورة - أنوثة، أنظر أعلاه). ومع أن الشاب الجامعي قد عزا ست عشرة سمة ذكرية لدى وصفه شريكته، فهو رفض عزو «الاعتماد على الذات» لها، وجاءت الدرجة التي يرغب بها لأن تكون هذه الشريكة «معتمدة على ذاتها» أقل مما هي، واقعاً. ونحن نرى أن الاستقلال والاعتماد على الذات، وبعكس السمات الذكرية الأخرى، تسلبان الصورة الأكثر ثباتاً عن المرأة (وهي هنا الشريكة، تحديداً) في مخزوننا الثقافي أحد أهم مكوّناتها، نقصد بالطبع «تبعيتها» لرجل ما، هو الشريك في هذه

---

(١) Clatterbaugh,K., (1990), **Contemporary Perspectives on Masculinity: Men Women and Politics In Modern Society,** Westview Press, Oxford.

(٢) (بيضون، ١٩٨٨).

الحالة. فلا فائدة ترجى لا من استقلالية ولا من اعتماد على الذات، لدى الكلام عن تفضيل لسمات الشريكة.

نكتفي بهذا القدر من النظر إلى سمات الشريكة، والبحث عن علاقتها مع صورة الذات، وننظر، في ما يلي، إلى البروفيل الجندري بكليّته:

	أندروجيني ↑(F) & ↑(M)	أنثوي ↑(F) & ↓(M)	ذكري ↑(M) & ↓(F)	لامتمايز ↓(M) & ↓(F)	ذي ذكورة مرتفعة* ↑(M)	ذي أنوثة مرتفعة* ↑(F)
النسبة المئوية للطلاب الذين اختاروا شريكة من نمط جندري:	24.2	42.2	9.1	24.2	33.5	66.6
النسبة المئوية للطالبات بحسب صورة للذات من نمط جندري:	50	17	10	23	50	67

* نشير إلى أن الوسيط الذي اعتمد هنا لتصنيف الذكورة والأنوثة المرتفعتين احتسب في مجمل العيّنة من الطلاب والطالبات الذين ملأوا استمارة الشريكة/الشريك على التوالي. وهو مختلف، إذاً، عن الوسيط المذكور سابقاً، هامش رقم ١، ص ٧٤.

يفيد تفحّص الجدول أعلاه أن نسبة الشابات الأنثويات ـ أولئك اللواتي يعزون لذواتهن سمات أنثوية بدرجة عالية ويستبعدن، في الوقت نفسه، السمات الذكرية ـ هن أقلية؛ بل إن نسبتهن مرشّحة للتراجع مع الوقت[١]. لكن نسبة الطلاب، زملائهن، الذين يفضّلون الشريكة الأنثوية هي الأكبر. المرأة الأنثوية هي الأكثر تفضيلاً (إحصائياً) من بين الأنماط الجندرية الأربعة.

هذا، ومن بين هذه الأنماط تسود الفئة الأندروجينية على الفئات الأخرى سيادة مطلقة (٥٠٪ من الطالبات يحملن صورة ذات أندروجينية)؛ فيما لا تتعدّى نسبة الرجال الذين يرغبون بهن شريكات لهم الـ٢٤٪!

(١) (بيضون، ٢٠٠٤).

هذا التباين بين «العرض» و«الطلب» بما يطال النمط الجندري للنساء . . .هل ينطوي على احتمالات من اللاتواصل العاطفي بين الجنسين في فئة الشباب الجامعي؟

تستدعي محاولة الإجابة على هذا التساؤل الرجوع إلى الدراسات التي تناولت الأندروجينية. هذه الدراسات كانت تبيّن، على الدوام، تفوّق[١] هذا النمط الجندري، على ما عداه، في مؤشرات مختلفة، التوافق النفساني psychological adjustment من بينها. وقد بيّن الباحثون أن الشابة الأندروجينية يسعها، مثلاً، أن تتكيّف مع وضعيات مختلفة: فيسعها الاستجابة لوضعية أنثوية على نحو أنثوي، ومقاربة وضعية ذكرية بسلوك ذكري مناسب، وبالكفاءة ذاتها[٢]. فإذا ما افترضنا أن وضعية اختيار الشريكة تثير سلوكاً أو استعداداً أنثوياً لدى النساء، يسعنا أن نفترض، وفق ما قلنا أعلاه، بأن البعد الأنثوي لدى الشابة الأندروجينية سيكون الأكثر بروزاً فيها، وبأن البعد الذكري سوف يتراجع للسبب نفسه؛ خاصة، إذا ما تلقت الشابة إشارات ضمنية أو صريحة برغبة الشاب النفسانية لدى النساء المعاصرات بشكل خاص. فتصبح الرغبة هذه من مكوّنات الوضعية تلك مستدعية بروز «أنوثتها» و«كمون» «ذكورتها» في الوقت نفسه. هذا الميل للتأقلم مع وضعية «زواجية» هو سمة نسائية بامتياز، تبدأ الأنثى بالتدرّب عليها في فترة المراهقة وترافقها حتى الرشد، فترة اختيار الشريك تحديداً[٣].

لكن يبقى أن ٦٦٪ من الطلاب الجامعيين في عيّنتنا اختاروا شريكة مستقبلية ذات ذكورة منخفضة، فيما ٦٠٪ من زميلاتهم الجامعيات يتمتعن بذكورة مرتفعة؛ أي، أن نسبة النساء ذوات الذكورة العالية هي تقريباً ضعف نسبة الرجال الراغبين

---

(١) Whitely, B. E. Jr., (1983), «Sex Role Orientation and Self Esteem: A Critical Meta-Analysis Review», **Jour. of Personaliy and Social Psychology,** 144 (4), 765-778.

(٢) Bem, S., (1975), «Sex Role adaptability: one Consequence of Psychological Andrgeny», **Jour. of Personaliy and Social Psychology,** 31 (4), 634-643.

(٣) Maccoby, E. E., (1988), **The Two Sexes: Growing Apart, Coming Together,** The Belcap Press, London, pp. 195-200.

بها لشريكاتهن. ونحن أثبتنا أعلاه بأن الشاب الجامعي لم يستبعد السمات الذكرية عن بروفيل شريكته. لكن الاختلاف في النسب هذه مصدره **درجة** ذلك العزو.

هذا، وقد وثّقت بعض الدراسات[١] ميل الطالبات الجامعيات للمبالغة في عزو السمات الذكرية لذواتهن، بالمقارنة مع فئات نسائية أخرى أو حتى بالمقارنة مع الطلاب الجامعيين. وهي يشير إلى أن الطالبات إنما يفعلن ذلك لأن أدوارهن كطالبات جامعيات تفترض أداتية وفعالية، بل وهيمنة وتنافسية (وهاتان الأخيرتان غير مرغوبتين للنساء) وغيرها من سمات تُعزى إلى الذكور أكثر من الإناث، وبأن السلوك الذكري في هذه الوضعية لا يضعف من جاذبيتهن الجنسية. هذه النتائج خاصّة بالطالبات الجامعيات لأن الدراسات السابقة، تلك التي تعتمد منظوراً تطورياً[٢] خاصة، تبيّن أن النساء اللواتي يتمتعن بسمات الذكورة هن شريكات غير مرغوب بهن.

هذا، ونحن نرى أن من بعض أسباب ارتفاع ذكورة الطالبات الجامعيات في عيّنتنا، إضافة إلى ما سبق، يتمثّل بكون الجماعة المرجعية[٣] reference group (وهي مؤلفة، على الأرجح، من نساء في المحيط الأسري لهؤلاء الطالبات متبوّئات مكانات تقليدية) التي يعتمدن من أجل تحديد هوياتهم الجندرية بالمقارنة معها، تُدرَك على أنها أقلّ ذكرية منهن؛ وهو ما يؤدّي إلى المبالغة المذكورة.

ثانياً: الشريك غير الزميل

تشير النظرة الأولى على الجدول رقم (٢) إلى أن بروفيل الشريك الذي يرتسم في أذهان الشابة الجامعية أكثر ذكورة من صورة الذات التي يحملها زملاؤها لذواتهم؛ ويبدو هؤلاء «مقصّرين» عن اللحاق بمتطلّبات الشابة «الجامحة». فلا نجد

---

(١) Sadallah, E. D., Kemrick, D. T., Vershure, B., (1987), «Dominance and Heterosexual Attraction», **Jour. of personality and Social Psychology,** 52(4), 730-738.

(٢) Buss, D. M., (1984), «Evolutionary Bioloy and Personality Psychology...» **American psychologist,** 40, 147-154.

(٣) (بيضون، ٢٠٠٤).

سمة واحدة على السلالم الثلاثة، (ذكورة، أنوثة، حيادي)، يتحلّى بها الشاب الجامعي بدرجة أكبر من الدرجة التي حددتها الشابة لشريكها المستقبلي! بل تراها، وعلى العكس من ذلك، ترغب بشريك «كامل الأوصاف» جميعها:

فهو شجاع، قادر على المواجهة، قوي، واثق من نفسه، يتحدىّ المشقات والضغوط، قادر على اتخاذ القرار، قادر على الاحتمال.... أي مقدام، بل جسور، أكثر بكثير (إحصائياً) مما ينسب الإقدام والجسارة لذاته. ثم إنها تعزو إليه الذكاء، الإبداع، التنظيم في التفكير، الفصاحة في التعبير... وكلّها سمات ذهنية عالية لا يدّعي الشاب أنه يمتلكها بالدرجة المطلوبة.

هذا، وبالرغم من أن الشابة الجامعية قيد التحضير لمهنة ما والتمتع بالاستقلال الاقتصادي، تالياً، فهي لا تشذّ عن النساء في كثير من الثقافات الاجتماعية[1] التي درسها الباحثون الغربيون، فهي ترغب بشريك مستقل، يتحمل المسؤولية، يعتمد على ذاته،(السمتان الأخيرتان غير متوفرتان لدى الشاب بالقدر المطلوب)؛ هل يسعنا الاستنتاج أن الشابة الجامعية تفضّل في شريكها من السمات ما توفّر شروط كونه مُعيلاً؟ الخاصية التي تكاد أن تتماثل مع الذكورة في كل المجتمعات، مجتمعاتنا المتوسّطية، بخاصة[2]؟

على السلّم الحيادي، نجد توازناً أكبر بين «العرض» و«الطلب» باستثناء سمات قليلة. من هذه نذكر الضمير الحي والصراحة. فإذا أضفنا إليها القناعة والإخلاص (أنثويتين) ـ والأخيرة «مطلوبة» أكثر مما هي «معروضة» ـ هذه الكوكبة من السمات هل تحيل من طرف خفي، (أو صريح، لدى المدافعين عن تعدد الزوجات)، على اتجاه يُعزى للرجال في مجتمعنا، ويتمثّل بالميل إلى الرغبة بأكثر من شريكة عاطفية؟ هل الشابة الجامعية ترغب بشريك يتمتع بسمات نفسانية مناقضة لشروط مشاركتها الرجل مع شريكة أخرى؟

---

(١) Eagly, A., and Wood, W., (1999), «The Origin of Sex differences in Human Behavior...,» **American Psychologist**, 54(6), 408-423.

(٢) Gilmore, D. D., (1990), **Manhood in the Making: Cultural Concepts of Masculinity**, Yale University Press, New Haven and London.

ومن السمات التي لا تحبّذها الشابة في شريكها نذكر الميل للعدوانية والسيطرة والاستعداد للمخاطرة (وكلّها مرغوبة للرجل دون المرأة)، والطاعة والحساسية والحياء والميل للانفعال والاعتراف بالضعف (وكلّها مرغوبة للمرأة دون الرجل). وكلّها، (باستثناء الاستعداد للمخاطرة) يعزوها لذاته قليلاً. ويبدو وكأن الاثنين متفقان على أن الشطط الجندري غير مرغوب به ويستبعدان عن الشريك، وبحدّة، تلك السمات المرفوضة اجتماعياً لجنسه.

ونشير إلى مجموعة أخرى يرغبها كل واحد من الطرفين في الشريك أكثر مما تصفه: الأناة والتفهّم والصبر والتواضع..... والشاب الجامعي، تماماً كالشابة الجامعية نال علامات منخفضة على هذه السمات وإن عزا لذاته علامات أكثر تدنياً من الشابة عليها. هذه السمات تنطوي عل إيقاع لا يناسب، برأينا، المهام المطروحة في الأجواء الجامعية، وهو ما يجعل الإثنين غير مهتمّيْن، ربما، بـ«امتلاكها». ولعلّها من السمات المكامِلة التي يرى كل منهما بأنها ضرورية لكنه يترك أمر التحلّي بها للشريك.

يشير التحليل الوصفي للمجموعات المختارة أعلاه من السمات إلى ملاحظة أوّلية مفادها بأن تفضيل الشابة لشريكها هو منمّط إلى حدّ غير قليل. لكن النظر في النمط الجندري gender type للفئات الأربع يبيّن صورة أكثر تعقيداً:

	أندروجيني ↑(F) & ↑(M)	أنثوي ↑(F) & ↓(M)	ذكري ↑(F) & ↓(M)	لامتمايز ↓(F) & ↓(M)	ذي ذكورة مرتفعة* ↑(M)	ذي أنوثة مرتفعة* ↑(F)
النسبة المئوية للطالبات اللواتي اخترن شريكاً من نمط جندري:	30	7.5	35	27.5	65	37.5
النسبة المئوية للطلاب بحسب صورة للذات من نمط جندري:	23	12	21	44	45	33

إن المبالغة التي تَسِمُ أسلوب الشابة في وصف ذكورة شريكها المستقبلي، والتي رصدنا أعلاه في التحليل الوصفي لتلك السمات، نراها تتكرر في الجدول

الذي يبيّن توزّع الطالبات، بحسب تفضيلاتهن للنمط الجندري لشركائهن، بالمقارنة مع توّزع الطلاب، بحسب هوياتهم/ تصورّهم لذواتهم الجندرية. إذ اختار حوالي ثلثي الشابات شركاء بذكورة مرتفعة، فيما يصف أقلّ من النصف من الطلاب ذواتهم كذلك.

نتساءل، ما هي أسباب المبالغة هذه؟

هل هي ناجمة عن أسلوب في الاستجابة استثاره الاستبيان؟ نتكلّم عن الميل المعروف بالمرغوبية الاجتماعية social desirability والذي يقع تحت وطأته المبحوثون في الاستبيانات الشبيهة، فيجتهد الباحثون للعمل على تحييد أثره. فلو كان الاستبيان مسؤولاً عن استثارة ذلك الميل، لكان سيكون أثره معمماً؛ أي، لكنا وجدناه لدى الطلاب من المبحوثين كما لدى الطالبات. وكان سيكون الحال شبيهاً بالنسبة للأنوثة العالية المطلوبة من الشريك، خاصة وأن نسبة عالية من النساء عَزَوْن علامات عالية لذواتهن على ذلك السلّم. لكن الشابة الجامعية لم تبالغ في عزو السمات الأنثوية لشريكها كما نتبيّن في النظر إلى الجدول (١)؛ فنسبة الشباب ذوي الأنوثة العالية قريبة من نسبة الشابات اللواتي يرغبن بها لشريكهن.

لعلّ ظاهرة المبالغة هذه هي بنتيجة أكثر من عامل:

- لاحظنا، أعلاه، أن صورة الذات لهذه الشابة تنحو لأن تكون مشبعة بذكورة عالية. فإذا كانت الشابة ترغب بشريك ذكري، أسوة بالنساء عامة[١]، فهي سوف تعزو لهذا الشريك علامات عالية على سلّم الذكورة جملة وتفصيلاً، بحيث يكون ذكرياً بدرجة مساوية لذكورتها، على الأقل [٢]. صحيح أن عيّنة الشابات اللواتي اخترن الشريك هي غير العيّنة التي ملأت استمارة صورة الذات

---

(١) Ickes, W., (1993), «Traditional Gender Role: Do They Make, and Then Break, our Relationships?», **Jour. of Social Issues,** 49 (3), 71-85.

(٢) كانت سيمون دو بوفوار قد أشارت في كتابها **الجنس الآخر** إلى ميل لدى المرأة للإعلاء من شأن شريكها، وخفض ذاتها في الوقت نفسه، لأنها تفترض بأن هذا الإعلاء، وذلك الخفض، ضروريان لتعزيز شعوره بفحولته الجنسية.

الجندرية، لكن عزو الذات بذكورة عالية هي، وكما سبق وقلنا، ظاهرة نسائية وثّق لتواتر حدوثها باحثون غربيون، وتصف شاباتنا بحسب أكثر من دراسة[١]. من هنا، فإن المبالغة ليست كذلك إذا قارنّاها بصورة المرأة لذاتها.

- تشير الدراسات التي اهتمت بموضوع اختيار الشريك لدى الإنسان إلى عوامل تكاد تكون ثابتة في أكثر المجتمعات المدروسة. من هذه أن المرأة تفضّل رجلاً يكبرها سناً، وأن الرجل يفضّل امرأة تصغره سناً. هل إن الشابة الجامعية لم تكن تصف زميلها الجامعي؟ هل كانت تصف رجلاً أكبر سناً مشى شوطاً أبعد في تحقيق ذكورته، فيبدو الشاب الجامعي، بالمقارنة مع الشريك المرغوب به، قاصراً عن ذلك التحقيق؟

- يبقى أن مكوّنات الذكورة تحيل إلى وضعية كان فيها دور الذكر مكاملاً لدور المرأة. وقد وجد إيغلي ووود[٢] لدى إجرائهما تحليلاً بَعْدياً meta-analysis لدراسات في هذا الموضوع..... وجدتا تراجعاً لأهمية الرجل الشريك مُعيلاً أو أكبر سناً متناسباً مع ارتفاع مؤشّرا الجندر في التنمية Gender-Related Development Index، وقياس التمكين الجندري Gender Empowerment Measure المعتمديْن لدى الباحثين في منظمات الأمم المتحدة لقياس تقدّم أوضاع المرأة في المجتمعات. فإذا كان الحفاظ على النوع البشري تضمّن تقسيماً للأدوار بين النساء والرجال من أجل التكثير إلى المدى الأقصى maximize المؤدي إلى خلق شروط ذلك الحفاظ (الإعالة الاقتصادية وشروطها لدى الرجال، والصحة والمقدرة الإنجابية المرتبطتين بصغر السن لدى النساء)، فإن استمرارها، بالرغم من تراجع ضرورتها، لا يعدو كونه استمراراً لإيديولوجيا تفقد، تدريجياً، قاعدتها المادية، لكنها تستمر، أسوة بكل الإيديولوجيات، زمناً أطول بكثير من مسوّغ وجودها .

---

(١) (بيضون، ١٩٨٨) و(بيضون، ٢٠٠٤).

(٢) Eagly, W. and Wood, W. (1999), «The Origin of Sex Differences in Human Behavior: Evolved Dispositions Versus Social Roles», **American Psychologist,** 54 (6), 408-423.

نشير، أخيراً، إلى أن ٣٥٪ من الشابات حبّذن تحليّ الشريك بأنوثة عالية. والحال أن بعض الدراسات التي أجريت في الثمانينات[١] بيّنت أن درجة عالية من الأنوثة لدى الرجال، (والنساء)، في الكوبل مرتبطة إيجاباً مع رضا زواجي عالٍ. ومن التأويلات التي قدّمها الباحثون أن وضعية الشراكة العاطفية تستثير، لدى الجنسين، ترابطات رومانسية؛ وأن هذه الأخيرة أكثر ارتباطا بميول الإثنين، نساءً ورجالاً، الأنثوية (التعبيرية، االعلائقية، الحضنية) من الذكرية.

هل إن الطلب إلى الشابة وصف شريكها المفضّل، يحيلها إلى تلك الوضعية ويطلق التداعيات associations المتعلّقة بمكوّنات الأنوثة تلك؟ إن ما قيل يصح على ٣٥٪ من هؤلاء.

لعلّ الغالب، في ظل الأوضاع الاقتصادية والديمغرافية المعروفة[٢] عندنا، هو استواء دلالة الشراكة بالنسبة لهؤلاء تدبيراً حياتياً، لتغدو الرومانسية، بإزائه، ترفاً؛ فيرتفع تفضيل الذكورة ـ الأداتية والفعالية ـ ويتراجع «الطلب» على الأنوثة، حتى حين يكون الإثنان مفهومين مستقلّين، غير متعارضين، كما هي الحال في الخلفية المفاهيمية والتعبيرات الإجرائية التي تحكم أداة البحث المستخدمة هنا.

ثالثاً: خلاصة واستنتاجات

الشباب الجامعي اللبناني لم يعد منمّط الهوية. لكن أسلوب النساء في تجاوز التنميط الجندري يختلف عن أسلوب زملائهن؛ فحيث تتمدد هوية الشابات الجندرية لتضم إليها السمات المرغوبة للنساء وللرجال في مجتمعنا، فإن الرجال زملاءهن يميلون للإقلال من التشبّه بأي منها.

لكن التجاوز المذكور لم ينعكس على اختيار الشريك، لا لدى الطالبات ولا

---

(١) Lambke, L., (1989), «Marital Adjustment Among Rural Couples: the Role of Expresiiveness», **Sex Roles,** 21, 579-590.

(٢) يتباين تقدير نسبة (الرجال: النساء) الموجودين في لبنان، والذين هم في مدى عمر الزواج (بين ٢٥ و٣٥ سنة)، وبحسب الديمغرافيين، بين (رجل لكل ثلاث نساء) وبين(رجل لكل ٦ نساء)!

لدى الطلاب: أكثر الرجال يميلون لتفضيل شريكة أنثوية، وأكثر النساء يملن لتفضيل شريك ذكري.

أي، لا يزال البروفيل المرغوب اجتماعياً للمرأة الأصلح لوصف الشريكة، ولا يزال البروفيل المرغوب اجتماعياً للرجل الأصلح لوصف الشريك.

نذكّر أننا نَصِفُ التفضيل لا الواقع. وقد وثّقت دراسات تعنى برصد التفضيلات في مجال الشراكة العاطفية نمطاً لا يختلف كثيراً عمّا تشير إليه نتائج استطلاعنا الأوّلي. ويرى بعض الباحثين بأن انجذاب المرأة الأنثوية والرجل الذكري إلى بعضهما بعضاً هو الأكثر حدوثاً برغم تنبؤ بعضهم بوجوب تراجع ذلك النمط من الانجذاب مع تراجع تقسيم الأدوار الجندرية؛ بل إن عقد الشراكة بينهما، لا التفضيل فحسب، هو، بحسب بعض الدراسات، الأكثر تحققاً من بين الأنماط الجندرية الأخرى. لكن، ما يأسف له الباحثون الذين نفّذوا دراسات طولية longtitudinal تتبعت مسار تلك الشراكة هو كون هذا النمط من الشراكة هو الأكثر عرضة للفسخ[١].

لماذا؟ يعتقد آيكس[٢]، مثلاً، بأن انجذاب طرفي الكوبل المنمّطين هو النموذج الشراكي الأكثر ملاءمة لمستلزمات البقاء لدى الجنس البشري. ولمّا باتت الشراكة بين الجنسين في هذا العصر مدفوعة برغبات وعوامل أكثر تعقيداً من حاجات البقاء ومستلزماته، فإن الانجذاب الأكثر بدائية مرشّح للتراجع فور «استهلاك» الأسباب الغرائزية لحدوثه: مقدّمات الإنجاب والتمثّلات النفسانية المتعلّقة به (الجاذبية الجنسية، بشكل خاص)، والتي باتت لا تستغرق سوى جزء من حيوات النساء والرجال، لا مشروعاً يمتد على مساحتها برمّته. والمفارقة التي يعيشها الناس، حالياً، تتمثّل بالتعارض بين ثقافة الماضي والاستعداد التي توفّرها لنا جيناتنا genes من جهة، وبين واقعنا وما توصّفه وتوفّره لنا الثقافة الاجتماعية المعاصرة، من جهة ثانية.

---

(١) (Ikes, 1993).

(٢) Ibid.

نتائج الاستطلاع الأوّلي هذه محصورة بالعيّنة المناسبة التي توفّرت لنا، ومحدودة بالأدوات المستخدمة. لكنها تشير، على كلّ حال، إلى أن الفئة الأكثر حساسية للتحوّلات المادية والإنسانية ـ طلاب الجامعة ـ لا تزال غالبيتها مثبّتة fixated، وفي ما يطول إلى تفضيلاتها المتعلّقة بشراكتها العاطفية، على تصوّرات للشريك لم تتبدّل برغم تبدّل الواقع، الإنساني منه بخاصّة.

هذه التبدّلات تتمثّل بتجاوز المنمّطات في الهويات الجندرية على ما رصدنا. هذا التجاوز، وهو ماثل أمام الطلاب الجامعيين على نحوٍ يصعب تجاهله، لماذا لم ينعكس على تفضيلات الأكثرية من الطلاب الجامعيين؟ أم أن التفضيل الذي أبداه ربع الطلاب الجامعيين لشريكة أندروجينية هو من علائم التنبّه لهيمنة هذا النمط الجندري على الهويات النسائية وإشارة بدئية مرشّحة للتوسّع مستقبلاً؟

يؤكّد الباحثون في علم النفس الاجتماعي إلى أن عقد الشراكات العاطفية، وتفضيل الشريك ضمناً، لا يتمّان خارج السياق الثقافي/الإيديولوجي أو السياسي أو الاقتصادي. فيما يميل السيكولوجيون، المتأثرون بنظريات التحليل النفسي منهم بخاصة، إلى عزو الاختيار المذكور إلى ميول لاواعية وتصوّرات مرتبطة، على الأرجح، بتاريخ شخصي من الصعب التعميم بشأنها بالاستناد إلى تبدّلات طافية على سطح الواقع الاجتماعي.

لم يتسنّ لنا الاطّلاع على دراسات عربية تشير إلى انعطاف نوعي في أساليب اختيار الشريك. نشير، في هذا الصدد، إلى دراسة منى فيّاض[1] التي أرّخت فيها لشراكات عقدت بين النساء والرجال في فترة كان الشباب الجامعي بلادنا يعيش مرحلة صعود المدّ الوطني/التحرري، (في الستينات والسبعينات من القرن الماضي)، زمن إحساسِه بإمكانية تحقيق مشاريعه الخاصة والعامّة، حين عاش إمكانية امتلاك زمام أموره بيديه، ..... في ذلك الزمن بدا اختيار كل من

(١) منى فيّاض، (١٩٩٤- ١٩٩٥)، «الكوبل . نمط آخر من الزيجات في بداية السبعينات: نظرة مغايرة للذات والتقاليد»، **باحثات**، الكتاب الأول، صص ٤٧-٧٤.

الرجل والمرأة شريكاً عاطفياً مساوياً لـه، غير «ملتزم» بالتنميط الجندري، يسعه إقامة علاقات متكافئة، مع الآخر، حرّة من القواعد والتنميطات التقليدية . . . . .بدا ذلك الاختيار متناغماً مع الزمان والمكان، غير متنافر معه. وإذا ما التفتنا إلى ما قبل ذلك، إلى زمن نهضوي شبيه في وعوده التحررية، وحيث كتب قاسم أمين في كتابه **تحرير المرأة**، وصفاً للمرأة الشريكة متساوية مع الرجل في الاهتمامات والثقافة وفي حمل المسؤولية الاجتماعية، لا لأنثى متلقّية لرغبات الشريك، ومربّية لذريّته فحسب. وحيث يسمح ذلك الوصف برصد تبدّل نوعي، في هذا المضمار، متناسب مع الفترة الزمنية التي تفصل بين الفترتين. . . .

وهو ما يدعونا للتساؤل:

لماذا لا نجد في المحطّة الزمنية الحالية نُقلة نوعية على منوال النقلة بين عصر النهضة، أوائل القرن الماضي، وبين ما شاهدنا في ستينات وسبعينات القرن الماضي؟

هل إن الميل الغالب في اختيار شريك منمّط، يشبه الصورة التقليدية للمرأة والرجل اكثر مما يشبه النساء والرجال الواقعيين، والذي رصدنا لدى فئة من شبابنا هو، قياساً على ذكرنا أعلاه، من علامات إحباطات الشباب، والتي يكثر الكلام عنها في الخطاب العام؟

هل هو مبيّنة indicator من مبيّنات أخرى، (صحوة الأصولية الدينية، مثلاً عليها)، على نكوصهم إلى عالم التقليد المطْمئنّ والمطَمئِنْ القابل للإحاطة والسيطرة بديلاً عن العالم الواقعي الذي يمعن في فرض أحّادية مرجعيته مهمّشاً، بذلك، أكثرية شبابنا على أكثر من صعيد؟

أم أن ذلك الميل لا يعدو كونه تعبيراً عن تأخير الاتجاهات عن الواقع تأخّراً متوقعاً. . . . وذلك اتساقاً مع واقعة أن كل ما يتعلّق باتجاهاتنا، بمعتقداتنا وبمشاعرنا ـ تفضيل الشريك في قلبها ـ مرشّح للمراوحة والبقاء زمناً أطول بكثير من مسوّغاته الواقعية؟

إن وجهة الاتجاهات الجندرية لدى هذه الفئة من الشباب مرشّحة للإجابة على بعض هذه الأسئلة. إذ أن تواتر المواقف العُرفية من أدوار النساء والرجال في المجتمع، والتشبث بالمعتقدات بشأنها، ومناهضة السلوكات المفضية إلى تعديل السياسات والقوانين والتدابير المؤسسية وفق التحوّلات التي طالتها ... هذه المواقف ترتبط، برأي بعض الباحثين[1]، بشخصيات دفاعية تسلّطية authoritatian، أي «مهزومة» في واقعها، والعكس بالعكس. وذلك لأن التعصّب الجندري ينتمي لطائفة التعصّبات جميعاً: العرقي، الإثني، الديني، العُمري.... وهو بعض ما أشارت إليه نتائجنا لدى تحليلنا للعلاقة القائمة بين الهويات والاتجاهات الجندرية عند هذه الفئة من الشباب اللبناني[2] .فهل يخضع اختيار الشريك للاعتبار ذاته؟ هل إن تفضيل شريك منمّط يرتبط بمواقف عُرفية تجاه أدوار النساء والرجال؟ وهل العكس بالعكس؟

لا تشير تحليل نتائج استبيان الاتجاهات الجندرية الذي اعتمدنا إلى وُجهة واضحة بهذا الشأن: الرجال والنساء انقسموا بإزاء هذه المسألة انقساماً جنسياً، لا تبعاً لنمط الشريك الجندري الذي اختاروه. فالطالبات أكثر تحرراً بكثير من المنمّطات الجندرية من زملائهم الطلاب، وأقل قبولاً بالأدوار التقليدية للرجال والنساء، أو لمترتباتها القانونية والموقعية إلخ. وينطبق ذلك في المجالات كلّها التي تغطيها بنود الاستبيان: الخاص، العام، العلاقات الجندرية. وحيث إن تفضيل الطالبة لشريك منمّط لم يجعلها أقلّ تحرراً من هذه المنمّطات أو أكثر قبولاً بالأدوار الاجتماعية التقليدية. ويمكن تكرار القول نفسه، تقريباً، بالنسبة للطلاب.

نشير إلى أن فئة الطلاب الذين فضّل أفرادها شريكات لا متمايزات.... هؤلاء أبدوا تعصّباً أقل من غيرهم من الفئات الجندرية الأخرى من الطلاب

---

(١) Peterson, B. E., Doty, R. M., Whitner, D., (1993), «uthoritarianism and Attitudes Toward Contemporary Issues», Personality and Social Psychology Bulletin, 19, 174-184, (p. 136), cited in

(٢) (بيضون، ١٩٨٨) و(بيضون، ٢٠٠٤).

الذكور، (لكنهم متعصبون أكثر بكثير من الطالبات الإناث في العيّنة). اللافت أن الطلاب من الفئة اللامتمايزة هم الأكثر تعصّباً من بين الأنماط الجندرية الأربعة! وهو ما يشير إلى أن عزو السمات للذات يخضع لآلية مختلفة عن إسناد السمات إلى الشريكة. يبقى أن هذه الفئة قليلة العدد، لا يتجاوز عدد أفرادها الثمانية، فينبغي قبول هذه النتيجة بحذر.

هذا الاستطلاع الأوّلي حول تفضيلات الشراكة، وعلاقتها بتصورات الذات، كانت الغاية من إجرائه صياغة إجابات أوّلية (فرضيات) على أسئلة طرحناها في سياق البحث عن تجليّات الذكورة والأنوثة لدى شبابنا. ونتائجه إشارات/ مفاتيح تسمح ببعض الإجابات. لكن النتائج التي حصلنا عليها انطوت على أسئلة إضافية.

أليس هذا ما تفضي إليه الأبحاث عن البشر؟ تحصيل إجابات قليلة وطرح أسئلة لا تنتهي؟

ملحق

جدول رقم (١)
السمات التي يحبّذ الشاب الجامعي أن تتصف بها شريكته المحتملة موزّعة على السلالم الأربعة:

سمات الشريكة (كما يصفها الشاب الجامعي)	سمات يحبّذها الشاب لشريكته **بنفس الدرجة*** التي تعزوها الشابة لذاتها	سمات يحبّذها الشاب لشريكته **أكثر*** مما تعزوها الشابة لذاتها	سمات يحبّذها الشاب لشريكته **أقل*** مما تعزوها الشابة لذاتها	سمات **لا يحبّذها**** الشاب لشريكته
على سلّم الذكورة	شجاعة، فصاحة، ميل إلى تحليل الأمور، ثقة بالنفس، تحمّل المسؤولية، ذكاء، قدرة على اتخاذ القرار، قدرة على الاحتمال، تحدّي المشقات، تحدّي الضغوط، استعداد للنجدة.	تنظيم في التفكير، إبداع، نشاط، قدرة على المواجهة،	طموح، اعتماد على الذات.	قوّة.

على سلّم الأنوثة	تضحية، تسامح، حنان، تعبير عن المشاعر، محبّة الأطفال، قناعة، هدوء، تهذيب، تواضع، إخلاص، عاطفية، لطف، ميل لخدمة الآخرين، ترتيب.	جاذبية، جمال، صبر، تفهّم، سعة الصدر	على السلّم الحيادي	استعداد للمساعدة، ثبات في الطباع، ضمير حي، تحسس لحاجات الآخرين، تكيّف، حسن التواصل، واقعية، تديّن، مثابرة، دقّة، كرم، صراحة، تمسّك بالمعايير الأخلاقية، ميل للمرح، دفاع عن المعتقدات
على سلّم ذكورة - أنوثة	براءة	طاعة	استقلالية، حب المنافسة، حب المغامرة،استعداد للمخاطرة، شعور بالتفوّق، قبول بالحظ والنصيب، ميل للانفعال، حساسية.	استقلالية، حب المنافسة، ميل للعدوانية، إمكانات لأن تكون قائدة، شعور بالتفوّق، سيطرة، استعداد للمخاطرة، ميل للّهو، حب المغامرة، اهتمام رياضي، اعتراف بالضعف، غنج، ميل لإظهار الانفعال، قبول بالحظ والنصيب، حساسية.

* في كل هذه المقالة نستخدم «نفس الدرجة»، «أكثر»، «أقل»، بالمعنى الإحصائي، ونعتمد مستوى دلالة $p = 0.01$ فما دون.

** تصنّف السمة «غير مرغوبة» إذا جاء المتوسّط الحسابي لمجموعة العلامات التي أسندت لها أقل من 2.5.

جدول رقم (٢)

يبيّن توزّع سمات الشريك كما تصفها الشابة الجامعية على السلالم الأربعة

سمات الشريك (كما تصفها الشابة الجامعية)	سمات تحبّذها الشابة لشريكها **بنفس الدرجة** التي يعزوها الشاب لذاته	سمات تحبّذها الشابة لشريكها **أكثر** مما يعزوها الشاب لذاته	سمات تحبّذها الشابة لشريكها **أقل** مما يعزوها الشاب لذاته	سمات **لا تحبّذها** الشابة لشريكها
على سلّم الذكورة	طموح، ميل إلى تحليل الأمور، استعداد للنجدة، قدرة على الاحتمال،	شجاعة، فصاحة في التعبير، اعتماد على الذات، قدرة على المواجهة، نشاط، قوّة، إبداع، تنظيم في التفكير، ثقة بالنفس، تحمّل المسؤولية، ذكاء، قدرة على اتخاذ القرار، تحدّي المشقات، إنتاجية، تحدّي الضغوط		
على سلّم الأنوثة	تضحية، تسامح، تعبير عن المشاعر، محبّة الأطفال، قناعة، هدوء، تهذيب، عاطفية، لطف، استعداد لخدمة الآخرين، ترتيب، جمال.	حنان، أناة (سعة الصدر)، مثابرة، تفهم، إخلاص، تواضع، ترتيب، تعبير عن المشاعر، جاذبية، ترتيب، صبر،		
على السلّم الحيادي	استعداد للمساعدة، ثبات في الطباع، تحسس لحاجات الآخرين، واقعية، تديّن، دقّة، صراحة، تمسّك بالمعايير الأخلاقية، ميل للمرح، دفاع عن المعتقدات، محافظة على التقاليد، ميل للمرح	الضمير الحي، حسن التواصل، كرم، صراحة، مثابرة، انسجام مع متطلبات المجتمع،		

على سلّم ذكورة- أنوثة	حب المنافسة، حب المغامرة، اهتمام رياضي، براءة، شعور بالتفوّق، استقلالية، إمكانات لأن يكون قائداً		الاستعداد للمخاطرة، الميل للهو، الطاعة، الحياء،	اعتراف بالضعف، طاعة، ميل للانفعال، حساسية، حياء، غنج، ميل للهو، ميل للعدوانية، سيطرة،

جان جاك روسّو: أولوية المسألة السوسيولوجية

إبراهيم مراد

«العقد الاجتماعي» الكتاب الذي يستعرض مذهب الإرادة عند روسو هو جزء من مؤلف لم ير النور هو «المؤسسات السياسية». لاقى كتاب «العقد الاجتماعي» إبان صدوره نجاحاً أقل من كتاب La Nouvelle Heloise[1] نظراً لأنه لم يحظ بحماية مدير (قسم) الفلسفة السيد مالزرب .Malsherbes ويحتوي الكتاب على خطابين كان روسو قد أجاب فيهما على السؤالين المطروحين من أكاديمية ديجون. هذان السؤالان هما التاليين:

١ ـ بماذا هُذبت العلوم والفنون والأخلاق؟

٢ ـ ما هي أصل اللامساواة بين البشر، وهل هي مسوغة بالقانون الطبيعي؟ وكما يُلاحَظ، كانت مسألة التقدم والحضارة في مركز النقاش والفكر عند المفكرين الأكثر أهمية في القرن الثامن عشر.

ينطوي «العقد الاجتماعي» على قسمين كبيرين: القسم الأول يحتوي على كتابين، الأول منهما يعالج موضوعة «الميثاق الاجتماعي»، فيما يتطرق الثاني إلى طبيعة السيادة وحدودها. أما القسم الثاني فيتعلق بالحكومة أي أنه يدرس تاريخ الحكومات من الوجهة النظرية، وهو بمثابة الكتاب الثالث، أما الرابع والأخير فيتناول الجوانب التطبيقية لآلية العمل في المدينة (Cité) مشيراً إلى مدينة روما. وأخيراً تشمل «الديانة المدنية» ملحقاً إضافياً للكتاب.

---

(١) La Nouvelle Heloise . تمّ نشر هذه الرواية سنة ١٧٦١، وقد لاقت نجاحاً كبيراً. وهي عبارة عن جملة رسائل تبادلها سان برو St. Preux مع تلميذته .Julie D'Estanges تصف هذه الرسائل الوجد الجامح بينهما. كما أن هذه الأخيرة قد أجبرت على الزواج من رجل من طبقتها. يثير روسو في هذه الرواية إحساس «النفوس المرهفة» بطريقة مؤثرة لهذه الأوضاع.

١ ـ فرضية الحالة الطبيعية

يحاول روسو ههنا، أن يحلل بطريقة منطقية صرفة العبور من حالة الطبيعة إلى الحالة الاجتماعية، والتي هي ضرورة تاريخية. ويؤسس انطلاقاً من هذه القاعدة أساس مذهب الإرادة العامة الذي يتصور وجوده في حقل الميثاق الاجتماعي. لكن هذا الأخير، ليس من صنيع روسو ولا من اكتشافه، بل كان قد أثير قبله من قبل فلاسفة الاجتماع والمشرعين أمثال، جون لوك (١٦٣٢-١٧٠٤)، الذي كان يعد العقد الاجتماعي أس الأساس أو بمعنى آخر «يقدم رؤية حول أساس السلطة السياسية»[١]، أما توماس هوبس (١٥٨٨-١٦٧٩) (ذلك الفذ المتحذلق كما كان يعرّفه روسو نفسه)، كان يعتقد أن العقد يُلزم الحاكم أكثر من المحكومين، بينما كان سبينوزا (١٦٣٢-١٦٧٧)، يتصور العقد الاجتماعي بمثابة «عقد كل واحد مع كل أحد».

ينطلق جان جاك روسو من رؤية سوسيولوجية ـ سياسية هي محصلة الفكر السياسي في القرن الثامن عشر لا بل إنها تبرز خاتمة هذا القرن المذكور، الذي عرف تحولات كبيرة، وأن مفهوم العقد الاجتماعي، متمثلاً بالميثاق، هو ما ينبغي أن يكون. إنه في الحقيقة تصور ميثاقي لكل امرىء مع نفسه كي يكون عقداً جوهرياً. ذلك الأمر لا مندوحة من التوقف عنده إذا كنا نريد فهم مدلولاته، خاصة موضوع الإرادة العامة التي تعني أن كل فرد، بدخوله في عقد مع ذاته يجد نفسه ملتزماً بعلاقة مزدوجة، أولاً كعضو من أعضاء الشعب تجاه الأعضاء الآخرين، وثانياً كعضو من أعضاء الدولة تجاه الحاكم[٢].

ما المقصود بحالة الطبيعة؟ المسألة التي اعتقد روسو بأنه حلها حين عالج المسألة السياسية في مقدمته «خطاب حول أصل وأسس اللامساواة بين البشر»، بأن المسألة الأولى التي يجب حلّها في هذا الصدد هي معرفة ما إذا كانت الثقافة تتفرع

---

(١) Naërt Emilienne, Locke, Paris, Seghers, 1973, p. 72.

(٢) Chatelet, F., Histoire de la philosophie, Les Lumières, T 4, Paris, Hachette, 1972, p. 194.

من الطبيعة، أو فيما إذا كان التاريخ الذي يُلزم الإنسان في العقد الاجتماعي لا يخالف الطبيعة»[1] .وكما يستشعر من طرح هذه الإشكالية السياسية بامتياز يتساءل روسو عن المعنى الحقيقي للتضاد بين الطبيعة والتاريخ أو الثقافة الإنسانية باعتبار أن الإنسان الطبيعي هو الإنسان كما هو، بينما الإنسان المحصل من العقد الاجتماعي يكون «إنساناً ثانياً». ووجهة نظره، بلا ريب حين يتساءل عن التعارض بين الطبيعة والمجتمع فهو يستهدف إنسان الطبيعة، غير أنه لا يصادف في واقع الحال إلا الإنسان الاجتماعي، الإنسان الذي يحاول عدم رؤيته، نظراً لأن الثقافة أو المجتمع هي التي تشرط الطبيعة. هذه المسألة تحول دون الإجابة على المشكلة. وفي الحقيقة ما هو إنسان الطبيعة؟ إنسان الطبيعة هو إنسان اكسترا ـ تاريخي وذلك لأن حالة الطبيعة، هي، بمعناها الحق ليست مرحلة تاريخية معينة، ومحددة زمنياً، ولكنها ببساطة فرضية ظنية هدفها في مجرى العمل، التفكير بالإنسان التاريخي أو الاجتماعي وتفهمه بواسطة الدستور المنبثق عن الإرادة العامة. في كل الأحوال، الحالة الطبيعية لا تمثل حالة أصلية طبيعية، ولكنها على العكس، أصل افتراضي أو ظني، مع أنه أصل لا مندوحة عنه لفهم النظرية الحقوقية والتاريخية لجان جاك روسو. وبالمحصلة، فالحالة الطبيعية عنده هي حالة توازن ما بين الإنسان والوسط الطبيعي (الفيزيائي) وهي، حقاً، حالة وهمية جرى الحصول عليها تجريدياً بإزالة كل ما هو اصطناعي وفوق ـ طبيعي. الحالة الطبيعية هي حالة دون ـ عقلانية ودون ـ اجتماعية، أي هي المحصلة لعملية اختزال تاريخي، لا أقل ولا أكثر. والحل الذي ينبغي أن يُعطى للمسألة التي يطرحها جان جاك روسو في معنى التضاد بين الطبيعة والثقافة ليست عودة إلى الوراء، إلى حالة الطبيعة، التي لم توجد قط، ولكن معنى حالة الطبيعة يتعلق برأينا، جوهرياً، بالمغزى الذي يجب إضفاؤه على التاريخ أو الثقافة التي تعارض الطبيعة. فالثقافة في معناها التقليدي تعني استكمال النفس التي بتثقفها تغني ذوقها ومقدرتها النقدية. والثقافة في المعنى الذي يقصده

---

(١) Marietti, Angele - Kremer, «Introduction et notes», in J.J. Rousseau, Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes, Paris, Aubier, 1973, p. 5.

روسو مرادفة للحضارة، إنها جُملة الأشكال المكتسبة من السلوك لمجموعة أفراد متحدة بواسطة تقاليد مشتركة متوارثة بالتربية. الثقافة هي تقريباً الحضارة في حالة فعل، وبكلمة أخرى أيضاً هي روح الحضارة. بينما الحضارة بالمعنى الدقيق هي من جهة، جملة القيم الأخلاقية والتقنية، ومن جهة أخرى طريقة الاستفادة منها. ومن اليسير أن نفهم الآن بأنه لا يوجد ثمة مجتمع جاهل، ذلك لأن الثقافة تعني أنماط الوجود لمجتمع ما. وفي نهاية المطاف يمكن التأكيد بأن الثقافة تقابل الطبيعة لأنه، على سبيل المثال، بالطبيعة، يكون لون عيوني عسلياً، بيد أن ظاهرة النطق بالفرنسية مكتسبة بواسطة التربية.

والحال هذه، تُعدّ القطيعة بين الطبيعة والثقافة ضرورة واقعية، بالمعنى الذي يتساءل فيه روسو عن التاريخ ـ الثقافة ـ المجتمع. أمام هذه الواقعة السياسية يصبح البديل في طرح المسألة في طريقة التفكير أو إعادة التفكير بمشكلة الشر باعتبارها مشكلة ميتافيزيقية وأخلاقية في آن، أي هي ميتافيزيقية إذا عالجناها من زاوية النظر إلى أصل العالم، وأخلاقية إذا عالجناها من الوجهة الاجتماعية والاقتصادية والسياسية. ونحن هنا أمام مشكلة أخلاقية وليس ميتافيزيقية ما دام الحل لهكذا مسألة هو الضمانة الوحيدة بالنسبة إلى روسو حين يعالج مسألة المدينة (Cité). يقال إن التاريخ ـ الثقافة يشكل عقبة أمام الطبيعة حسب تفكير روسو، وهو من المثالب لأنه جائز (بمعنى الإمكان) وجوازه يعتمد، بصورة طبيعية على بروز «المالك» الذي هو نوع من التواطؤ الواعي المنوط بالتواطؤ اللاواعي للآخرين الذين يعترفون به كما هو. وفي هذا يبشر روسو بماركس، وهذا ليس من قبيل المبالغة، ذلك أنه قد تملكهما نفس الرؤية النقدية في مناهضة الملكية والقضاء عليها.

ونحن في هذا المجال نجدنا في قلب النقاش الذي ينصب على أصل وأسس اللامساواة بين البشر، ذلك لأن ظهور «المالك» هو التحقق العملي للخطيئة الأصلية التي لا يمكن التعالي عنها إلا بواسطة المخلص الذي ربما لا يكون إلا «المشرِّع»، أو عاقد العقد الاجتماعي نفسه.

تلك هي المعضلة الأساسية التي واجهت روسو. وهي الحقيقة التي انطلق

منها في نقده الاحتماعي وصياغته السياسية لها. إن روسو يرى أن اللامساواة الاجتماعية هي في الوقت نفسه لا مساواة أخلاقية، ذلك لأنه يرى أن اللامساواة تصدر عن البنية الإنسانية، أو عن حب الذات المتأصلة في الطبيعة الإنسانية، إن هذه المسألة، سوف نناقشها حين نتكلم عن الميثاق الاجتماعي، الذي يضع محل الحرية والمساواة الطبيعية، مساواة أخلاقية تشرعن بصورة نهائية الميثاق الاجتماعي.

ومن الضروري تبيانه أن مفهوم الإنسان الطبيعي، كما قصده روسو، يسكن كل إنسان فينا ولكن بصورة مشوّهة، على أن هذا الفهم لا يعني أبداً الإنسان البدائي أو إنسان ما قبل التاريخ. وعليه فإن الحالة الطبيعية تتميز بالحضورية والتلقائية، بحيث يقيم الإنسان في هذه المرحلة روابط مباشرة مع الوسط الطبيعي أو الفيزيائي المحيق به. «وأن أولها يتبدى بالوظائف الحيوانية، وكل ما يعرفه لا يتجاوز حدود حاجاته الطبيعية وخيراتها من الغذاء والجنس والراحة»[1]. إنه لا يفكر لأن الثقافة هي خاصة اجتماعية مدنية، ولأن اللغة تعد أحد عواملها الأساسية، وهذا ما أكده روسو قائلاً: «لنذكرن كم من فِكَرٍ نحن مدينون بها للنطق، وكم ذا يُسهِّلُ علم اللغة ويمرّن مدارك العقل، ولا ننسين كم كلّف من مشقة وكم اقتضى من وقت العمل على استنباط اللغات، فإذا نحن ضممنا هذه التأملات إلى ما جاء قبلها أمكننا أن نقدر كم من آلاف من القرون قد تعاقبت حتى اتسعت، في العقل الإنساني، المدارك التي هو لها أهل»[2] .وبمنأى عن إدانة العقل نحن نعتقد بأن الخاصية الجدلية لتطور العقل مرتبطة بوظيفة التطور الاجتماعي وليست الطبيعي. الثقافة بالنسبة لروسو، تتلاعب بالطبيعة وتحل محلها، بإضعاف المظهر الطبيعي الأول. وما يميز الإنسان من الحيوان، منذ البداية، هو قدرته على التأقلم مع الوسط المادي، إضافة إلى صفة الاكتمالية التي تفرضها

---

(١) انظر: جان جاك روسو، أصل التفاوت بين الناس، ت. بولس غانم، بيروت، اللجنة اللبنانية لترجمة الروائع، توزيع المكتبة الشرقية، ١٩٧٢، ص ٥٢.

(٢) المرجع نفسه، ص ٥٥.

عملية الاجتماع. في الحالة الطبيعية يغدو الإيماء هو الوسيلة الوحيدة للتواصل، والحب، والشفقة والغضب كلها صرخات غامضة. وإنسان الحالة الطبيعية يتميز بغريزة البقاء التي توحي بوجود بذور اجتماعية. كذلك فإن التراحم يلعب دوراً بارزاً باعتباره يضفي شعوراً بالمشاركة مع الآخرين، أي أن العبور من الحالة الطبيعية إلى الحالة الاجتماعية يمر عبر التراحم.

في حالة الطبيعة يتمتع الإنسان، كالحيوان، بحرية بلا حدود ولا عوائق، والحرية هذه هي حرية مادية، أي ليست حرية فكرية أو أخلاقية هي خاصة بالإنسان المدني؛ إضافة إلى أن الخير والشر غير معروفة لأنها غريبة عنه، في واقع الحال. والخير والشر هي مفاهيم منوطة بالاجتماع المدني. في حالة الطبيعة يملك الفرد الحق بإشباع رغباته، في كل ما يصادفه في طريقه، وهذه الحالة تذكر بالروايات البريّة عن الهنود الأميركيين أو بشعوب ما قبل تاريخية أخرى. ونحن نعتقد مع ذلك بأن ما يستخلص من هذا هو العبور من طور القطاف إلى طور التخصص في العمل الذي عده روسو، تحوّلٌ جوهري للإنسانية ينتج عنه ظاهرة التجمع الإنساني التي أفسحت في الانتقال من حالة العزلة البدائية إلى حالة القطيع (القطعان). والقطيع هو تجمع بدائي في الغابة. ومن القطيع تفرعت شيئاً فشيئاً العائلة التي كانت اللحظة التاريخية بامتياز التي بدأ الفرد في خلالها بصناعة الأدوات. إن تقسيم العمل هو السمة الجوهرية للحالة الطبيعية وهي اللحظة القاسمة بالنسبة للحالة الطبيعية إذ ستؤدي إلى لا مساواة طبيعية تؤدي بدورها إلى لا مساواة في توزيع الإنتاج. والميثاق سيكون، والحال هذه، ضرورياً جداً لأن الحياة في المجتمع ستؤدي إلى صراع حتى الموت بين كل البشر؛ هذا النزاع سيفضي بالنتيجة المنطقية إلى إقامة عقدٍ اجتماعي تاريخي وحقوقي.

على الصعيد التاريخي سيعمد الأكثر حيلة من البشر على فرض نوع من الرابطة الأساسية على الأقل حيلة. في هذا الميثاق سيرغم الأفقرين على التخلي عن حريتهم. تلك هي برأينا الطريقة التي تصور فيها روسو أصل العقد الاجتماعي عند هوبس الذي كان عقداً موجوداً، من الوجهة التاريخية: «الإنسان ولد حراً لكنه

في الجحيم دائماً»، بكلمة أخرى، التاريخ كثقافة قد أدى، دائماً إلى استلاب الحرية الطبيعية للإنسان. ولهذا يرى روسو فارقاً جوهرياً بين الإنسان البري والإنسان المتحضر، كما يكتب: «الأول يستنشق الراحة والحرية، وهو لا يبتغي إلا الحياة والبقاء متبطلاً، حتى إن راحة بال الرواقي لا تعادل عمق لا مبالاته بالنسبة للمواضيع الأخرى. على العكس فالمواطن هو في نشاط دؤوب، يعرق، ينفعل، يقلق، يدأب، بلا كلل بحثاً عن اهتمامات عملية أكثر؛ ويعمل حتى الموت، ويركض كي يعيش، أو بالأحرى يتخلى عن العيش كي يحصل على الخلود»[1].

والعقد الناتج عن الصعيد التاريخي هو عقد مزيف، وفق حكم روسو، ذلك أن العقد الحقيقي هو الذي يُعقد بين بشرٍ أحرار ومتساوين بدون العنف. على النقيض من هذا العقد القائم على «حصة الأقوى» يقدم روسو عقداً حقوقياً تتأسس عليه وحده الحالة المدنية. أي يقترح أسس نظام اجتماعي يقوم على مثال الحالة الاجتماعية الديمقراطية العادلة والوديعة. ومن الجيد أن نفهم الآن لماذا كانت نظرية الحالة الطبيعية سبباً للهجوم العنيف على روسو ولاتهامه بأنه كان ينظر لرفض الحضارة وتقنياتها ومحاسنها. يجب أن نشير بأنه (روسو) لم يبشر في أية لحظة بالبربرية ولم يرفض فكرة التقدم. إن الفرضية الفلسفية والسياسية التي يقدمها روسو في معرض نظريته عن المدنية اقتراح إصلاح، أي تحول المجتمع على قاعدة عقد اجتماعي موافق للحقوق العادلة ما دامت العودة إلى الوراء، في المحصلة، لا يمكن التفكير فيها لأنها في الحقيقة غير ممكنة. إن العقد الاجتماعي إذا ما فهمنا روسو جيداً تسمح بتحقيق المساواة الكاملة، الأقرب قدر الإمكان من المساواة الطبيعية، ذلك لأن أسس العقد هو الارتهان الكلي لكل مشترك وكل متعاقد بكل ما لديه من حقوق إزاء الجماعة.

إن تحليل مفهوم الحالة الطبيعية ضروري لأنه أولاً يفسح في المجال بتفسير

---

(١) Rousseau, Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes, Paris, Aubier 1973, p. 123.

فكرة الميثاق الاجتماعي وثانياً لفهم النظرية السياسية والاجتماعية لجان جاك روسو. ما المقصود بالميثاق الاجتماعي؟ هذا ما نشرحه فيما يلي:

٢ ـ الميثاق الاجتماعي، كأساس لمذهب الإرادة العامة

تنطوي فكرة العقد الاجتماعي على قيمتين: أولاً على قيمة معيارية يُستفاد منها تصنيف الأنظمة السياسية؛ وثانياً على قيمة ابستمولوجية يُستفاد منها في القياس أو كنقطة استدلال: إذا لم يتمكن الإنسان من صياغة عقده الاجتماعي فسوف يتحكم فيه الاستبداد والظلم.

ومن الممكن تعريف مفهوم العقد من وجهتي نظر (وجهة نظر حقوقية ووجهة نظر تاريخية). من الوجهة الحقوقية ثمة نمطان أساسيان من أنماط العقد هما العقد المشترك المعقود بين بشر أحرار والعقد الجائر بين طرف يجري العقد بالحيلة وطرف آخر مغبون. أما من الوجهة التاريخية فالعقد هو جملة العقود التي كانت موجودة قبل جان جاك روسو. دعنا نرى كيف استوحى جان جاك روسو العقد الاجتماعي. إن مفهوم الميثاق الاجتماعي هو أُس وأساس تفسير كل مذهب من مذاهب الإرادة العامة. إن المخترع الأول لمفهوم العقد الاجتماعي هو، بالتأكيد، عالم الحقوق بوفندورف الذي كان يقر بأن المجتمع ليس طبيعياً، أي أنه بغية تأسيس مجتمع ما لا بد من ميثاق يلتزم بواسطته أولئك الذين يلتزمون أو يرغبون الانتماء إلى الدولة التزاماً مشتركاً بواسطة هيئة واحدة، باتفاق مشترك يضمن الحفاظ على مقومات بقائهم وأمنهم الطبيعي. ولا يُرغم أحداً على عقد ميثاق الوحدة هذا عنوةً، أي أن الذين يرفضون الإقرار بهذا يظلون خارج المجتمع المدني ويحافظون على حريتهم الطبيعية[١]. على هذا الأساس في أيام بوفندروف وصمت هذه المقاربة بالهرطقة، وكما يمكننا أن نتصور فقد أُخذ على روسو استعارته لهذا المفهوم من الهراطقة والهوغنوت[٢] .العقد، بصفة عامة ينطوي على

---

(١) Robert Debathe, J. J. Rousseau et la science politique de son temps, Paris, Vrin, 1970, p. 209.

(٢) أصحاب البدع، Hérétiques, Huguenots لقب أطلقه الفرنسيون الكاثوليك على البروتستانت المؤيدين لمذهب يوحنا كالفن.

ثلاثة أجزاء: أولاً، العقد هو، فعل التجمع الذي يخرج الفرد بواسطته من عزلته، من الحالة الطبيعية، للدخول في المجتمع المدني. وكل عقد هو نوع من أنواع الالتزام المشترك الذي يقوم منطقياً على العهد بين فئة وأخرى. والمجتمع المدني عند هوبس يقوم على ميثاق مشترك مبرمٌ بين كل الذين يتوافقون على أن يصبحوا أعضاء فيه. من ثم (العقد) هو فعل الإذعان الذي بواسطته كل فرد أو متعاقد يولي حاكماً أو هيئة عامة الممتلكات التي يحوزها من أجل المصلحة العامة شريطة أن يعمل أسوة بكل الأعضاء الآخرين.

السؤال الذي سيقدم روسو الجواب عليه هو أيهما الجزء الأساسي من الميثاق؟ ورداً على هذا السؤال سيحاول التأليف بين كاتبين مختلفين جوهرياً: هوبس ولوك. في كتابيه اللوفياتان (Leviathan) (١٦٥١) و(في المدينة) (١٦٤٢) يقدم هوبس أطروحة حول عقدٍ، أو ميثاق كما كان يتصوره، وهو في الأساس ميثاق تجمعي باعتبار أن الهدف هو جمع الكل في اتحاد واحد وشخص واحد يكون فيه الإذعان الوسيلة للوحدة المنشودة. ويعتقد روسو أن هوبس متحذلق بارع، بيد أنه يختلف معه حول نقطتين، فبالنسبة لهوبس حالة الطبيعة محددة من جهة بأنها، حالة حق طبيعي وحرية ومساواة، ومن جهة أخرى كحالة حرب الكل ضد الكل. ويذهب هوبس على حد قول روسو «بأن الإنسان شرير بطبعه لأن ليس لديه فكرة عن الطيبة، وأنه فاسد لأنه لا يعرف الفضيلة، وأنه يرفض أن يؤدي لأمثاله خدمات لاعتقاده أنه غير مدين بها لهم، وأنه يتصور عن حماقة أنه وحده مالك العالم بمقتضى الحق الذي يدّعيه صواباً لنفسه في امتلاك الأشياء التي يحتاج إليها»[١].

ويبدو هوبس كما لو كان يريد بذلك أن يقول بأن الفرد حر بأن يذهب أينما يشاء ما دامت قوته تسمح له بذلك، مما يعني أن مفهومه للحق هو مادي (فيزيقي). والاعتراض الأول لروسو ضد هوبس مفاده أن الحق قائم على الواجب

(١) انظر، جان جاك روسو، أصل التفاوت بين الناس، مرجع سابق، ص ٦٣-٦٤.

وليس على القوة. فما معنى حالة الطبيعة، في الحقيقة، عند هوبس؟ إن حالة الطبيعة عنده، مقترنة بالحرية ما دامت ليست مرتبطة بالإكراه القانوني والاقتصادي والأخلاقي أو غيرها، والحرية، في الحقيقة هنا تعني الحق بالذهاب حتى الموت، موت الذات، أو موت الآخر، باعتبار أن الحرية المثلى عند هوبس نفسه منوطة بالحرب، ومن أجل الخروج من المأزق الذي وضع هوبس نفسه فيه يسعى روسو إلى عزل الأفراد أولاً، ومن ثم يبيّن بأن الحقد، والعدوانية التي هي الأسباب الطبيعية للحرب هي في الحقيقة مشاعر اجتماعية، أي مشاعر خارجة عن حالة الطبيعة. والحال، أن حالة الطبيعة عند هوبس تتميز بالتنافس والريبة والسعي إلى المجد. لكن ما دامت حالة الطبيعة عند هوبس مقترنة بالعزلة، وهي المهيمنة فهل يا ترى هذه المشاعر بالحقد والعدوانية، والتنافس والريبة، والسعي إلى المجد موجودة حقاً؟ فمعلوم من الوجهة النفسية أن المشاعر كالأهواء لا توجد إلا في المجتمع، ومن الوجهة الحقوقية، لا نملك الحق بالكلام عن حق يقوم على القوة. والفكرة التي يكوّنها هوبس عن حالة الطبيعة هي رؤية لمجتمع يريد له الزوال. ونحن ندرك الآن البواعث العميقة التي دفعت بجان جاك روسو لكتابة العقد الاجتماعي. عند هوبس يهدف العقد إلى إدامة حيوات الأفراد، بواسطة الطاعة، ولهذا ينبغي إقامة هيئة قضائية أقوى من الأفراد، المعزولين. وهذه الهيئة الحقوقية، الأقوى من الأفراد المعزولين ليست في المحصلة إلا اللوفياتان (التنين أو دولة التنّين).

على العكس من هذا يستخلص روسو من العقد الاجتماعي عند هوبس فكرة السلطان القوي ولكن مع الفارق بأن هذه القوة يجب أن تكون مستمدة، هي نفسها، من الإرادة العامة. ومن هنا، فليس من المبالغة القول بأن روسو يُعدّ كمفكر ديمقراطي مناوىء لكل شكل من أشكال السلطة الاستبدادية (مهما كانت متنورة).

ما هو تأثير لوك، ذلك الفيلسوف الفذ الذي ابتكر الليبرالية السياسية، على حد تعبير روسو؟ في كتابه «في الحكم المدني» سعى لوك إلى تحقيق حرية أوسع

سواء على الصعيد الشخصي أو على صعيد الحق بالملكية تاركاً للحكومة أقل قوة ممكنة، إن «للطور الطبيعي، في نظره، سنّةً طبيعية يخضع لها الجميع. والعقل - وهو تلك السنّة - يُعلم البشر جميعاً، أنهم متساوون وأحراراً، فينبغي أن لا يوقع أحد منهم ضرراً بحياة صاحبه أو صحته أو حريته أو ممتلكاته»[1]. إن الطور الطبيعي عنده يتميز بأنه حالة مصاحبة في دلالتها الإنجليزية للعقل والمصلحة المتلائمة مع الأساس الميتافيزيقي لليبرالية الجامحة، وهذا العقل يتأسس بطريقة كونية.

إن حالة الطبيعة هي حالة سلام مهما كان هذا السلام هشاً، كونها مفتوحة دائماً على إمكانية عدم التقيد بالعقل. لكن الطور الطبيعي عند لوك يحمل آفات خاصة في تلك القضايا التي يكون فيها المرء خصماً وحكماً في الوقت ذاته[2]، وهو ما يلجىء البشر عادة إلى الخروج عن الطور الطبيعي والالتحاق بالمجتمع من أجل إقامة سلطة مدنية عامة تهيمن عليهم جميعاً وتطبق بنود السنّة الطبيعية بتجرد وإنصاف[3].

ما هو هدف العقد الاجتماعي عند لوك؟ العقد ضروري لأنه يحول دون خروج الأفراد على العقل، أي أن هدف العقد هو إقامة هيئة عامة قضائية مقيدة قدر الإمكان، وحقوقاً لا تتجزأ ولا يمكن طمسها أو إزالتها. وعلى الميثاق الاجتماعي حمايتها والدفاع عنها ضد تجاوزات أعضاء المجتمع، هذه الحقوق الأساسية متمثلة بالحرية والملكية، مما يعني بكلمة أخرى أن العمل بجوهره الطبيعي هو بالنسبة للإنسان يعادل الملكية (كان ممهداً للماركسية في هذا الفهم). ولا يمكن التفريط، في أية حالة من الحالات، بهذه الحقوق الأساسية لأية سلطة مرجعية خاصة.

---

(١) جون لوك، في الحكم المدني، ت. ماجد فخري، بيروت، الأونسكو، ١٩٥٩، ص ١٤٥.

(٢) جون لوك، المرجع نفسه، ص ١٤٨.

(٣) المرجع نفسه، ص ١٢٤-١٢٥.

ومن هنا تظهر أهمية أن يعيش البشر معاً وأن يكون الحكم المدني هو العلاج الأصيل للبت بالقضايا بينهم بسلطة القضاء[1].

إن ما ينبغي لحاظه أن الفارق بين سلطة الحكم وسلطة الفرد يجب أن تكون في حدها الأدنى الممكن حتى يتلاقى الواجب والإرادة من جهة، والواجب والمصلحة، من جهة ثانية، مع بعضهما البعض.

يحتفظ جان جاك روسو من فكر لوك بفكرة حرية المتعاقد وبالطابع الديموقراطي للسلطة، لكنه ينتقده، مع هذا، لأن الحق عند الأخير ليس مقوماً من مقومات الميثاق، وفضلاً عن هذا فإن حالة الطبيعة الموصوفة عند لوك هي ذاتية في المجتمع الذي يبتغيه متحققاً. ويحاول روسو أن يحل عقد التناقض عند لوك بنظرية السيادة والاستلاب، بين لا استلابية الحرية الفردية والاستلاب الكلي لخيرات الفرد. وبعكس هوبس الذي يقول بأن الفرد لا ينبغي أن يحتفظ بأي شيء حينما يوقع العقد، يناضل روسو لمصلحة أطروحة لوك التي تفيد بأن للفرد أن يحصل على أكبر الخيرات وأوثقها، أي أن يحصل على حرية حقيقية بانخراطه في العقد الاجتماعي؛ لكن، ثمة نوعان من الحرية عند روسو: الحرية الطبيعية وحرية الاختيار التي أخذها عنه كانط. فبمقتضى العقد الاجتماعي عند روسو ينبغي ملاحظة أن الفرد يعطي أو يتنازل في الحقيقة عن حريته، لكنها تغدو غير مستلبة، لكونها متأسسة على الإرادة العامة. وفي حال توقيع العقد تتغير الحرية الطبيعية لأنها لا تعود متأسسة على الإرادة العامة. وفي حال توقيع العقد تتغير الحرية الطبيعية لأنها لا تعود متأسسة على نفسها وإنما على هيئة قضائية عليا، وهي عليا لأنها كونية وعمومية. إضافة إلى هذا، نجد أن الصفة الاجتماعية للفرد عند روسو، أي كون إرادته الخاصة إرادة عامة كونية لا تتفسر إلا بواسطة المؤسسة الاجتماعية. ويمكن القول في هذا المقام إن روسو ليس منظراً للحق الطبيعي ما دام يأخذ مفهوم العقد بحرفيته. هل هذا ممكن؟ هنا ينبغي التمييز ما بين السيادة واستعمالها،

---

(١) المرجع نفسه، ص ١٤٥.

ذلك لأن روسو ظل ينتقد ويدحض أنصار الاستبداد على أرضهم، أي على أرض ممارسته السيادة بتبيانه أنهم ارتكبوا أخطاءً إرادية ومنطقية حين خلطوا عمداً بين صنفين غير متجانسين ومتعارضين: الحق والقوة. فأنصار الاستبدادية خلطوا في الحقيقة العقد بالطبيعة. عند روسو العقد هو المقوم للنظام الاجتماعي، وهو عقد مقدس كأساس ومقوم لكل شيء ما دام الإنسان ليس له سلطة على نظيره الإنسان، وفضلاً عن هذا لا تعطي القوة أي حق، بالمعنى النبيل لهذه الكلمة.

الطبيعة، أو حالة الطبيعة كما يقصدها بوفندورف هي ما يتصوره البشر من علاقات أخلاقية متأسسة على رابطة بسيطة وكونية ناتجة عن طبيعتهم بصورة مستقلة عن أي ميثاق وأي فعل بشري يخضع البعض للبعض الآخر. حالة الطبيعة هي الشرط الكئيب حيث يُتخيل الإنسان كما هو، إذا ما كان معزولاً من أي نجدة من مثلائه البشر. وأنصار الاستبدادية بخلطهم الميثاق بالطبيعة، لكونهم، ببساطة، اهتموا بممارسة السيادة أكثر مما اهتموا بأصل السيادة، قد ارتكبوا تضليلاً سياسياً يعود إلى غلطة منطقية. أما عند روسو فالأهمية تعود إلى الانطلاق من أصل السيادة لوضع القانون على قدميه، وذلك لأنه حتى لو شاؤوا أو توافقوا على هذا بتخاذل، فليس من حق أي إنسان ولا أي شعب سلب حريتهم والتخلي عنها بعفو الخاطر لأمير، أو سيد، أو مستبد.

بكلمة أخرى، جان جاك روسو يرفض الإقرار بالاستبدادية، وبالمحصلة يعترض ضد منظري فلسفة سياسية كهذه، ذلك لأن نظريتها حول الحرية تنطوي على نظريات أخرى بالضرورة. يقول روسو: «كل أشكال الاتفاق باطلة (غير صالحة) حتى أمام المحاكم البشرية»[1].

وهكذا، فحتى نحدد قاعدة عقد اجتماعي ما، ينبغي بالضرورة تفسير طبيعته لتحديد استعماله وغايته، أي البرهنة بأن العقد الاجتماعي موافق للبشر ولا يتعارض مع القوانين الطبيعية لأنه لا يُسمح بخرق القوانين الطبيعية بواسطة العقد

(١) J. J. Rousseau, Discours... op. cit., p. 131.

ولا خرق القوانين الوضعية بالعقود الخاصة، وذلك لأن الحرية لا تنوجد إلا (بقوانين) بالحرية وهي التي تعطي القوة لأي التزام معقود. وبالمحصلة العقد الاجتماعي عند روسو لا يستمد قوته من توافق كل الأعضاء لأن صلاحيته في التحليل الأخير منافية للوظيفة والغاية التي قام من أجلها. والعقد لا يمكن أن يكون صالحاً إذا لم يكن مؤاتياً لأعضائه، وذلك لأنه إذا لم يجد هؤلاء فيه ضمانة حريتهم فمن شأن ذلك أن يؤدي إلى سلب كينونتهم كلها وهدمها. بالمحصلة، لا بد من القول بأن العقد الاجتماعي ليس مفيداً ما دام الإنسان بفضله قادراً على الحياة بمقتضى طبيعته الحقة. رغم ذلك، لا بد من القول بأن الإنسان لا يقدر على تطوير كينونته الأخلاقية إلا في المجتمع المدني، وذلك لأن الإنسان البدائي في حالته الطبيعية، يظل محدوداً ومقتصراً على غريزته المادية.

فإذا كان العقد الاجتماعي هو التزام صالح فذلك قبل أي شيء، لأن الحياة الاجتماعية مفضّلة على العزلة والاستقلالية التي يتمتع بها الإنسان في حالة الطبيعة ولأن القوانين والإرغامات الموجودة في المجتمع تجعل من كل إنسان إنساناً حراً، عادلاً، عاقلاً، سيد نفسه فيما يتجاوز انفعالاته، غريزته الطبيعية الأنانية وحب الذات.

ما هو تأثير غروتيوس Grotius على روسو؟ في مؤلفه «حقوق الحرب والسلام» (١٦٤٦) يبين بأن السلطات المدنية أي السلطة السياسية هي مؤسسة بشرية، أو بكلمة أخرى لا طائل من الرجوع إلى الله لإيجاد مصدرها، وذلك لأن أصولها وفصولها في المواثيق. ونظرية غروتيوس مثلها مثل العقد الاجتماعي عند روسو في تطبيقها على العلاقة بين الحكام والمحكومين هي بمثابة مكيدة ـ مضادة مخصصة للإطاحة بأطروحة الحق الإلهي؛ مع أن روسو ينتقد غروتيوس بغلطته المزدوجة التي تقيم الحق على الواقع وتسوّغ الاستبدادية. والمظهر الأول لغلطة غروتيوس هي من طبيعة منطقية، إذ كيف يمكن خلط الحق بالواقع؟ والمظهر الثاني للخطأ هو من طبيعة إرادية، يعود إلى أن غروتيوس يسعى إلى تبرير الاستبدادية.

إن دراسة «الحالة الطبيعية» و«العقد الاجتماعي» هي ضرورة لأنها تسمح لنا

بالتفكير بمذهب الإرادة العامة وعرضه بوضوح، وهو ما يتعلق بالهدف الأساسي لموقفنا من جان جاك روسو ـ ما المقصود بالإرادة العامة؟ هذا السؤال يقودنا إلى معالجة القسم الثالث من هذه المقالة.

٣ ـ الإرادة العامة، كحرية:

ليست الإرادة العامة، بأي حال من الأحوال مجرد إضافة أو تجمع لإرادات خاصة، ولا هي إرادة أكبر عدد ممكن، فإذا فهمنا هذا الأمر، فإننا سنفهم في ذات الوقت معادلة روسو التي تفيد بأن السيد (والسيادة) هو الشعب، وذلك لأن الشعب لا يريد المجموعة ولا يمكن أن يريد إلا المصلحة العامة ولا يمكن أن يملك إلا إرادة عامة، مع أن كل واحد من أعضاء هذا الشعب في الواقع هو، بموجب العقد، إنسان فردي (أي إنسان له صفات الإنسان الطبيعي) وإنسان اجتماعي (له صفات الإنسان اللاطبيعي denaturé) يمكنهما أن يحصلا على نوعين من الإرادة أو بكلمة أخرى كإنسان فرد هو مولع بملاحقة مصالحه الخاصة، تبعاً لغريزته باستمرار المصلحة العامة ما دام هذا البحث أخلاقياً تماماً وما دام يحدث في صمت المشاعر. وبما أن الحرية الطبيعية مشوهة ومحولة ـ حسب العقد الاجتماعي ـ فإن كل إنسان يعمل على سيطرة إرادته العامة على إرادته الخاصة، التي من شأنها أن تمحو حب الذات لمصلحة حب المجموع. يقول روسو بهذا الصدد: «طاعة السلطان تعني بالتحديد وفي الحقيقة أن يكون المرء حراً». وذلك لأن السلطان هو الشعب مجسداً والإرادة العامة، تعرّف، كالوعي، هي قاعدة عدالة هدفها منع الحرية من تدمير نفسها. إذ يقول روسو: «الإرادة العامة والوعي (المسؤولية) لهما مزايا مشتركة ليس فقط بكونهما دائماً مستقيمتان ولا تقبلان الهدم، ولكن لقوتها على أن تصبحا خرساء في كل فرد حين تتكلم الأهواء والأحكام المسبقة بقوة أكبر. وحين تنقطع الروابط الاجتماعية في كل القلوب وتزدهر أبشع المصالح باسم المقدس والخير المشترك، عندها تصبح الإرادة العامة خرساء»[١].

---

(١) J. J. Rousseau, Du contrat social, Paris, Les éditions sociales, chapitre 1.

الإرادة كتجربة حرية، بدلاً من أن تكون معطى مباشراً للوعي فإنها تنقسم هنا إلى ثلاث لحظات: اكتشاف العقل الفعال الذي يأخذ اسم الإرادة حينما يتعلق بالجسد وهذا العقل يدعي حراً لأنه يواجه قوى سالبة، وبعبارة أوضح لا بد من ملاحظة أن جان جاك روسو يستعيد الغائية الطبيعية والغائية الأخلاقية ما دامت المسألة الأساسية المتعلقة بصيغة العقد الاجتماعي تقوم على اعتبار الأساس الشرعي الضروري للمتعاقدين يوجد في العقد الذي يمر عبر كل أعضاء الجسد (الاجتماعي) الذي يعني تأسيس مجتمع مع التزام كل فرد فيه مع ذاته ما دام هذا الفرد لا يرتبط (بالمجتمع) إلا بإرادته. فما يجني إذن من العقد الاجتماعي الذي يلتزم به؟ المكسب والمساواة الطبيعية ما دامت هذه العناصر غير متراجع عنها ولا مشوهة. وعلة التشوه الجوهرية للحرية والمساواة تفسر بالحسنة التي توقع عالم روسو في محورها بالمرور من الشخص الفريد إلى الجسد المعنوي الجماعي[1]. وثمة مظاهر ثلاثة أساسية بلا ريب، في فكر روسو تجعل من العقد عقداً اجتماعياً وليس عقداً إذعانياً، ومفهوم الاجتماع هام التنويه به لأنه أساس كل عقد، ولكل ارتباط. فبواسطة الاجتماع يعبر الجسد السياسي بصورة إجماعية عن واجب الشرعية التي تتلاقى مع السلطات، أي بكلمة أخرى مع الثروة والمصلحة العامة. ومفهوم العقد الذي يعني الإجماع يعبّر عن فعل الإجماع وهو سابق على الخضوع (الإذعان). وعقد الإذعان، كما يتصوره بوفندورف يفرض على الحاكم واجب عدم استعمال السلطة إلا من أجل الخير العام ولمصلحة الدولة. ومفهوم العقد عند روسو يعني بأن كل امرىء أعطى كل شيء، يكون الشرط متساوياً بالنسبة إلى الكل، ذلك لأن الواحد بإعطائه إلى الكل لا يعطي نفسه لأحد. في هذه الحالة يكون العقد الاجتماعي عقداً شكلانياً ومنطقياً لا يحدد لا الأمن ولا المُلكية ولكنه يعطي بالمقابل، كقاعدة، لبيانه، الاشتراك الكلي في الالتزام والترابط. وكجسد معنوي وأخلاقي ينتج العقد الاجتماعي «أنا» مشتركة موجهة بالإرادة العامة التي تختلط بالسلطات، بالقانون الذي هو تعبيرها. وإرادة

---

(١) Salomon-Bayet, «J.J. Rousseau,» in: Histoire de la philosophie, tome 4, Les Lumières, sous la direction de F. Chatelet, Paris, Hachette, 1972, pp. 193-195.

السلطات ليس إلا السلطات نفسه ولكن أيضاً شرعية السلطة لأن السلطات كالإرادة العامة، والاستلاب لا تقبل التجزئة وهي معصومة وبلا حد. أما عند روسو فالسلطة لا يمكن أن توكل ولا أن تتمثل لأن نظرية الفصل بين السلطات وهي من عبقرية البناء الفكري لمونتسكيو هي عند روسو وهم وذلك لأن السلطة التشريعية هي وحدها السلطة بمعنى الكلمة. فضلاً عن هذا، الإذعان للقانون، المنصوص عنه ليس عنده المرادف للاستلاب ولكنه مرادف للحرية وذلك لأنه يحيل إلى الالتزام الذي يتخذه كل فرد مع نفسه[1].

فكرة الحرية تعني الحرية المعنوية وهي المرادف للإذعان للنظام الكوني الذي يكون الإنسان جزءاً منه، المحدود بالإرادة العامة، على حد سواء والإرادة العامة ليست حسابية، محصلة تجميعية للإرادات الخاصة، إنها، بالعكس محصلة الاختلافات. وهدفها تحديد مصلحة مشتركة تسمح بتخطي المسائل المطروحة من قبل الأقليات. ومشكلة الإرادة العامة تعني الفردية القصوى ما دام كل التزام تجاه الآخر يُستوعب كبذرة هيمنة وشكل من أشكال الكليانية (التوتاليتارية) أي شكل خضوع الكل للكل بواسطة المجموع. ويتقدم دور الجسد الاجتماعي (الإرادة العامة) في لعب دور الوساطة، أي باعتبار الجسد الجماعي عبارة عن وسيط عقلاني وقضائي للفرد من الأفراد الآخرين حين لا يتواصل هؤلاء إلا في الجمعية الموحدة أو في المناسبات التفاخرية. فحقيقة الإنسان الأصلية تنكشف من خلال الجسم الاجتماعي وليس من خلال حالة الطبيعة، ذلك لأن الجسم الجماعي هو نتاج الحالة المدنية اللازمانية، بالرغم من ارتباطها بالتاريخ. والحالة المدنية هي مرجعية رغم الانقطاع عن حالة الطبيعة. وكما بينا فلا مبالغة في القول بأن روسو يعتر العقد الاجتماعي كحالة تفسح في خلق الإنسان المدني فيما الطبيعة ليست لها إلا دوراً ثانوياً في إناطة الإنسان بالعالم. وبكلمة أخرى ما إن يقوم العقد حتى يصبح من اللازم على الإنسان أن يعيش في مجتمعٍ آلي متميز عن الطبيعة، ويتطلع إلى العالم، في ذات الوقت، بنظرة مختلفة.

---

(١) Ibid. p. 198.

خاتمة

إذا شئنا أن نختم هذه المقالة نقول بأن الفكر العقلاني في القرن التاسع عشر يستمد قوته ومبرراته بجعله العقل يتفوق على الوقائع، أي بتحويل الحياة على مقتضى العقل؛ رغم ذلك نجد أن فلسفة روسو الاجتماعية تنطلق من التجربة أو من لقاء الإنسان مع نفسه. هذا الفكر الذي يرتقي بالعالم في عصر الأنوار يحتل مكاناً أساسياً في علاقة الطبيعة بالمجتمع. فضلاً عن هذا رفع الكاتب في نهاية كتابه الأول كل التباس خاطىء وقع فيه نظراؤه السابقون. فأحل بصورة جدلية المساواة الأخلاقية قبل المساواة الشرعية في العقد ليبقى قابلاً للحياة، وحتى يبقى في وعي البشر. ثمة عقد إذن، فقط حيث يكون ثمة أسبقية للشعب على الحاكم (السلطات). بكلمة أخرى، عند روسو، المسألة السوسيولوجية لها أولوية على المسألة السياسية ما دام يميز بين مشكلتين. تشكيل الشعب كشعب، وتشكيل الحكومة التي يقوم بها شعب ما. من جهة ثانية تجدر الإشارة، بأن مشكلة الإرادة العامة تطرح مشكلة الاجتماع الحر بدلاً من التجمع القطيعي، ذلك لأن المقصود في العقد هو أضافة طاقات تشكل كُلاً حسابياً، وبعبارة أخرى الوظيفة الجوهرية للعقد الاجتماعي هي استعادة ما تم فقدانه بقيمة زائدة، أو بصورة أقوى فما دام القانون، على الصعيد القضائي أرفع من مجموع الأجزاء. بهذا يتجلى اعتار جان جاك روسو ديمقراطياً بلا جدال، لكن، بالضبط ألا تصطدم الديمقراطية كأنظومة سياسية، بما تمثل من نمط مثالي مع ما هو واقعي؟ في الواع هل الديمقراطية ليست ممكنة إلا في ظروف محددة، أي عندما تكون الدولة صغيرة، وحينما تكون الأخلاق بسيطة وزهدية، وحين يكون ثمة تكافؤ في الفرص، وحين تكون الثروة والمفاخر غير ذي بال؟

في ذلك الوقت جرى استقبال العقد الاجتماعي كدوي المدافع، وقد لاقى روسو، هو نفسه، العديد من الكدر بسببه فالفكرة السائدة في القرن الثامن عشر كانت تعد الشعب المحور الأساسي للعقد. والحال، فبالنسبة لروسو وحدها الدولة الصغرى قمينة بهذا، وذلك لأنه ما دام حجم الشعب أكبر فإن الاستبدادية تقوم لأسباب تقنية عائدة إلى الكثافة السكانية، ولأسباب أخلاقية أخرى.

مراجع البحث

- Aron, R., Les étapes de la pensée sociologique, Paris, Gallimard, 1967.
- Naêrt, Emilienne, Locke, Paris, Seghers, 1973.
- J. J. Rousseau, Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes, Paris, Aubier, 1973., (introduction et notes par Marietti, Angèle-Kremer).
- J. J. Rousseau, Du contrat social, Paris, Les éditions sociales, 1964.
- Debathe Robert, J. J. Rousseau et la science politique de son temps, paris, Vrin, 1970.
- Salomon-Bayet, «J. J. Rousseau» in, Histoire de la Philosophie (sous la direction de F. Chatelet), tome 4, Paris, Hachette, 1972.
- Salomon-Bayet, Rousseau, éd. Seghers, Paris, 1967, 2ème éd., 1972).

ـ جان جاك روسو، أصل التفاوت بين الناس، ت. بولس غانم، بيروت، اللجنة اللبنانية لترجمة الروائع، توزيع المكتبة الشرقية، ١٩٧٢.

ـ جون لوك، في الحكم المدني، ت. ماجد فخري، بيروت، الأونيسكو، ١٩٥٩.

«صورات»

قرية بين الماضي والحاضر

تراز رزق عطالله

مفهوم القرية: نظرة علمية لنشأتها ومقوّماتها

حقبةٌ من التاريخ مثقلة بالحنين والذكريات، نحتتها يدُ فنانٍ بارعٍ فحوّلتها جنة تبهر الناظر بمفاتن طبيعتها. تحفة خلّابة تنقلك إلى واقعك القروي الضيّق البسيط، إلى عالم السحر والخيال.

طبيعةٌ غنّاء، مشرقة تزيّنت بأبهى الحلى، تنفخ فيك روح الشباب والحيوية. جوٌّ من الانتعاش والبهجة يُفرح القلوب ويحيي النفوس ويملأ الدنيا طرباً وأحلاماً. إذا ما سرتَ على دروب القرية «الكرّوسة» حسبتَ نفسك بين حقول مرصّعة بأحجار كريمة. مرجٌ فسيح أخضر تزيّنه ريشة خالق مبدع بشتّى الأزهار السحرية: فتُمتّع نظرك بالوزال والقندول والورد والنسرين والزنبق الأصفر والأقحوان الأحمر... إلخ، وتتنشّق أريج نباتاته العطريّة كالصعتر والقصعين والمردكوش التي تعبق الفضاء الفسيح.

سيمفونيةٌ من الألوان الموسيقية البديعية تهزُّ أرجاءها، فتطرب الجبال على أنغامها الشجيّة وترتاح الأودية على خرير الينابيع العذبة وغناء السواقي التي تملّ بين المروج الخضراء. فيتلذّذ سمعك بزقزقة العصافير، ونقيق الضفادع، وعويل ابن آوى ونهيق الحمير... إلخ وتنتعش صحّتك قوة ونشاطاً في نسيمها العليل الذي يدغدغ الوجوه ويلوّن الخدود.

ولا ننسى «الدوّارة» أمام البيت حيث يزرع القروي كل ما يحتاج إليه من خضار كالخسّ والبندورة والبقدونس والبقلة والفجل والخيار... الخ ومن أشجار مثمرة كالتفاح والخوخ والمشمش والرمّان والتين والأكي دني... الخ.

هكذا وصف لحد خاطر شعراً وأدباً مميزان القرية اللبنانية، لكنه لم يتوقّف عند هذا الحدّ بل تغلغل إلى جوهر الطابع القروي «حيث للقرية اللبنانية مفاتن معنوية تفوق كثيراً بجمالها الرائع مفاتن الطبيعة. هذه القرية بما فيها من محاسن معنوية كالمروءة والشهامة والأخلاق العالية هي صورة لبنان الأصلية، تمثل أصحّ تمثيل نفسية شعبنا ونوع تفكيرنا وطريقتنا في النظر إلى الشؤون والحكم عليها»[١].

يتابع لحد خاطر ويؤكد أن الحياة القروية لا تقتصر فقط على المقومات الجمالية للطبيعة حيث يُنشد الناس الهدوء والسكينة والعافية أيام الصيف بل تتعداها وبصورة شاملة ومعمّقة إلى أنماط العيش ومبادىء السلوك ومفاهيم الأخلاق والعادات والتقاليد... عندها تتبلور مجتمعة علاقات روحية، إنسانية، اجتماعية وحياتية بين أفرادها، فتُخرج القروي من ذاته الفردية ليصبح عضواً في الجماعة الإنسانية.

عملياً، نلاحظ تباين في وجهات النظر عند الباحثين حول تحديد جذور ونشأة القرية.

إن التحديد البدائي والمبسّط لهذا المفهوم من خلال قاموس أو معجم يشير إلى أن القرية أو القِرية هي الضيعة والمصر الجامع أو كل مكان اتصلت به الأبنية واتخذ قراراً وجمع الناس من قولهم»[٢]. ويمكن اعتبار القرية أيضاً «الوحدة الاجتماعية أو البقعة الجغرافية حيث يتعايش ويعتاش أبناؤها أساساً من زراعة الأرض»[٣].

فالحياة القروية بمفهومها التقليدي الشائع ليست حقبة توقّف عندها الزمن؛ إن تفاعل ظواهرها وديناميتها أثار فضول العديد من الباحثين في العلوم الاجتماعية

---

(١) لحد خاطر، **العادات والتقاليد اللبنانية**، ٢ ج (درعون حريصا: مطبعة الجبل)، ص ١٢-٤١٩.

(٢) بطرس البستاني، **محيط المحيط**، قاموس مطول للغة العربية (بيروت: مكتبة لبنان، ١٩٧٧)، ص ٩٩٤.

(٣) Dictionnaire Encyclopédique pour tous, Petit Larousse en Couleurs (paris: Librairie Larousse, 1972).

والانثروبولوجيا... فأقام هؤلاء دراسات وأبحاث ميدانية جمة حول هذا الموضوع أكسبت مفهوم القرية «بُعداً علميّاً جديداً أكثر دقّةً وتفصيلاً» عبّر عنه الدكتور توفيق توما بما يلي: «القرية هي الوحدة الأساسية لتركيب المجتمع الريفي بعد الفرد والعائلة، وهي كائن حيّ يتمتع بشخصيّة متكاملة، يولد في بقعة معيّنة من الأرض. ينمو في حقبة محدودة من التاريخ. يتطوّر، يهرم، يشيخ، لكن شبابه يتجدّد»[1].

ويضيف الدكتور توما إن سبع نقاط مهمة تشتمل على عناصر ماديّة ومعنوية تحدّد، ولو بصورة تقريبية، هويّة القرية وهي:

١ ـ إنها وحدة ذات هوية خاصة تفرز بالتفاعل مع محيطها الجغرافي ـ الإنساني نظاماً تضامنياً رئيسياً، يتفرّع إلى شبكات ثانوية قربوية ـ جوارية ـ اقتصادية ـ سياسية ـ تربوية ـ إيمانية ... إلخ.

٢ ـ للحيّز الجغرافي أولوية مطلقة في تحديد القرية. هو ملكها. تقيم عليه بيوتها. تنتج فيه المواد الضرورية لحياتها.

٣ ـ إن تعامل القروي وتفاعله مع الأرض أهم بكثير من ارتباطه بالمواطنين الآخرين من حوله لأن الصلة معهم غير منتجة بحدّ ذاتها كما الحال في المدن.

٤ ـ لهذه الحقيقة تأثير حاسم على نوعية الترابط بين أجزاء الجماعة ومداها. فكلاهما متصف بالثبات لآجال طويلة. قد تدمّر قرية لسبب ما، لكنها آجلاً أو عاجلاً، تُبنى من جديد وتُعيد إلى الحياة حقولاً وأرزاقاً حكم الدهر عليها بأن تبور وتموت لحقبة من الزمن.

٥ ـ بين حجم القرية واتساع مداها علاقات جغرافية ـ اقتصادية ـ إنسانية ـ محدودة التنوع والعدد. والمسكن والحقل والأعمال والعيش والتعاون والزيارات والصداقات والمشاركة العاطفية بالأفراح والأحزان والولادات والأعياد لا تتعدى حلقات الأقرباء والجيران إلا استثناء.

---

(١) توفيق توما، الريف، «**أرض ومجتمع**» (بيروت: الشركة الشرقية للمطبوعات ش.م.م.، ١٩٨٦)، ص ٩٩-٣٨٠.

٦ ـ تمارس القرية على سكانها قدراً من التأثير العاطفي ومن الجاذبية يجعلهم يشعرون بالانتماء الحميم إلى شخصية جماعية واحدة تحمل أسساً مميّزاً يرمز إلى تاريخ وتراث ودور وتصل الحاضر بالماضي والمستقبل.

٧ ـ للقرية لهجة وأداة تعبيرية أصيلة توافق طبيعتها وهي «اللغة العامية». تصيغ فيها المفاهيم الصالحة والموافقة للأشياء والأحداث والقيم المحلية. بها تتحدّث وتغنّي وتروي الحكايات والقصص والخرافات وتنظّم الأشعار الشعبية[١].

ففي جميع الأحوال، تتفاوت القُرى أهمية ومرتبة خلال حقباتها التاريخية؛ إذ يرتبط نضوجها الجزئي أو الكلي بمدى انفتاحها على تيارات التطور والإنماء ومدى تجاوبها معها. فبينما يعمد بعض القرويين إلى ترميم الماضي لتأمين بقائهم على قيد الحياة، يتطلّع الآخرون إلى المستقبل من منظار التحديث والتغيير.

هكذا تصبح القرية، بعد التحديد البدائي الأولي، عنصراً فاعلاً ومتفاعلاً داخل البنية الاجتماعية. تتفرّد من جهة بمميّزاتها المادية والمعنوية لتضمن خصوصياتها، وتمارس من جهة أخرى دورها التنموي داخل المجتمع. فتتعدّى عندها حدود بقعتها الجغرافية الاجتماعية وتُقيم روابط متشعبة وعلاقات متنوعة مع سائر وحدات التركيبة الاجتماعية من أجل حماية مصالح المجتمع ومن أجل الحفاظ عليه. وبما أن القروي يعي تماماً أن استمرارية الوطن من استمرارية القرى فهو يُخرج القرية من ذاتها الوحدوية الاجتماعية المعزولة، المحدودة بإطاري الزمان والمكان، لتتصل بالوحدة الاجتماعية الشاملة.

بعد تحديد المعطيات العلمية والمواصفات الأساسية للقرية «عامة» مع الدكتور توفيق توما، يُعبّر أنيس فريحة عن غموض حول جذور القرية اللبنانية، فيقول: «لا نعلم علم اليقين كيف كانت نشأة القرية اللبنانية الأولى»[٢].

---

(١) المصدر نفسه، ص ٩٩ . ١٠٠ . ١٠١ . ١٠٢ . ١٠٤.

(٢) أنيس فريحة، **القرية اللبنانية، حضارة في طريق الزوال** (طرابلس: منشورات جروس برس، ١٩٨٩)، ص ٤٠-٣٦٦.

كل ما نعرفه عن القرية حكايات رواها العجائز في الجلسات الاجتماعية والسهرات الحميمة، وأخبار تناقلها الأجداد من جيل إلى جيل. فخيّلَ إلينا أحياناً وكأنها أساطير، أبطالها أشخاص وهميّون، دخلوا التاريخ فعاشوا حلو الحياة ومرّها، وبنوا حكمهم ومبادئهم السلوكيّة والأخلاقية على تجاربهم وعلاقاتهم اليومية مع أبناء بيئتهم من ناحية، ومع الحياة والطبيعة من ناحية أخرى. فنشأت إذ ذاك بينهم روابط روحية ونفسية غير منظورة جمعت شملهم ووحّدتهم، فأصبحوا وحدة في المحبة ووحدة في البغض؛ وحدة في الإعجاب والتقدير ووحدة في القدح والتهجين... ثم ما لبثوا أن دخلوا زمن التاريخ وغابوا في مجاهله مصطحبين معهم تراثاً نتغنى في بعض نواحيه أمجاداً وأطلالاً ونعيش البعض الآخر خجلاً وحياءً.

لكن، ما يهمّنا نحن كباحثين اجتماعيين هو ألا نغوص في تقصي مسيرة الوقائع التاريخية للقرية، بل أن نقتصر على الحقائق التراثية من مقوّمات مادية ومعنوية تصهر القرية في قالبٍ خاص ومميّز.

لذا، اعتبر أنيس فريحة «أن سكان القرى اللبنانية يمثلون بقايا أقليات عرقية ودينية نزحت من الشرق ومن الشمال إلى مواطن معيّنة، نائية، بعيدة عن الاضطهاد والإزعاج؛ وأنشأت أسلوباً في العيش يتميّز عن بقية الشعوب المجاورة لاختلاف البيئة وتعدّد الملل»[1].

هذا «الأسلوب في العيش» الذي أطلق عليه العالم الإنكليزي «وليم جون تومس» اسم «فولكلور»، ينبثق فعلياً من مصطلح مبهم هو «العادات الشعبية» التي تندرج تحتها ظواهر اجتماعية، ثقافية، روحية وعقائدية متنوعة وعديدة»[2].

وقد برزت هذه الظواهر كمقوّمات أساسية للمجتمع القروي نتيجة تفاعلات وممارسات حياتية يومية بين أبناء القرية. والمجتمع القروي هو بمثابة «قالبٍ»

---

(١) المصدر نفسه، ص ٤١.

(٢) المصدر نفسه، ص ١٦.

تنسكب فيه الشخصية الفردية فيبعثها مجدداً، داخل وحدة المجموعة القروية الـ«نحن»، أنماط سلوك متناغمة في العادات والتقاليد (كتدبير شؤون المنزل، وشهر أيلول شهر المونة، وفي الأعراس والمآتم والأعياد... إلخ)؛ وفضائل أخلاقية تجسّد الضمير والشهامة والإخلاص؛ وخرافات ومعتقدات في العين والخطّ والرصد والكتيبة..

نضيف إلى هذه المعطيات، مواصفات أخرى خاصة بالمجتمع القروي وقد حدّدها أنيس فريحة كما يلي: «لكي تكون القرية قرية لبنانية يجب أن تتميّز بالعناصر التالية:

أ ـ ساحة الضيعة.

ب ـ المشاع.

ج ـ العلّية.

د ـ التنّور والصّاج والفرن.

هـ ـ المعصرة والطاحون والمطروف.

و ـ الأتون.

ز ـ المشحرة.

ح ـ العين»[1].

هكذا حدّد الباحثون جملة وتفصيلاً أهمّ ثوابت مجتمعنا القروي، واعتبروها جزءاً من مميّزات «ثقافتنا الشعبية». فالثقافة الشعبية يقول د. فريدريك معتوق «تحتضن في الحقيقة ذاكرة المجتمع»[2]. على من يودّ التعرّف عليها، أن ينزل إلى الميدان الاجتماعي فيعايشه ويتعايش معه في أدقّ تفاصيله ليستخرج منه عناصر الهويّة الحياتية للواقع القروي وتحوّلاته.

أين نحن اليوم من هذه الثوابت القروية ونحن ندرك تماماً أنها تبدّلت قلباً

---

(١) المصدر نفسه، ص ٤٢.

(٢) فردريك معتوق، **التقاليد والعادات الشعبية اللبنانية** (طرابلس: جروس برس، ١٩٨٦)، ص ٨.

وقالباً مع تبدّلات الواقع الاجتماعي الأخيرة؟ لذا، وقبل اتخاذ أي موقف إزاء هذه التطورات أو التحولات يجدر بنا إلقاء نظرة ولو سريعة، مقتضبة وشاملة على أهم تفاصيل مقومات القرية اللبنانية.

خاتمة الفصل الأول

إن الأحداث المأساوية وفقدان الأمن في معظم المناطق اللبنانية، إضافة إلى أسباب أخرى مجتمعة، أدّت إلى اشتداد حركة التهجير من المدينة إلى القُرى الجبلية النائية التي انبعثت الحياة فيها مجدداً والتي شهدت نمواً فوضوياً. كما تبدلت القرية اللبنانية بعد انفتاحها على الحضارة الغربية، فخلعت عنها ثوبها التقليدي القديم واستبدلته بثوب حضاري جديد.

هكذا، بين قرية الأمس وقرية اليوم، ضاعت المقومات البنيوية والثقافية والعقائدية للقرية اللبنانية. «وميزة التقاليد والعادات في لبنان وهي جزء من هذه المقومات أنها تعكس هذه المرحلة الانتقالية. فلا هي تقاليد وعادات بالية ولا هي تقاليد وعادات يعتمد عليها الناس في كل شاردة وواردة. يتمسّك الناس بقسم منها ويتخلّون عن أقسام أخرى. ينسخون بعضها نسخاً ويحوّرون البعض الآخر»[1].

كيف نُوضح ونُظهر لأجيال المستقبل حقيقة الحياة القروية، إرث أجدادنا القديم، هذا الإرث الذي اعتبره أنيس فريحة «حضارة في طريق الزوال» والذي قال فيه د. فردريك معتوق أنه جزء «من الفولكلور»، وجزء من «الثقافة الشعبية الماضية»، ونحن على يقين، من خلال التحولات التي نشهدها يومياً، أن جزءاً كبيراً من مقومات هذه الحياة قد تغيّر وتطوّر ليتماشى وتقدّم العصر فتبلور في ظواهر وأشكال حضارية مختلفة؟

في الختام، إن القيام بدراسة ميدانية شاملة ومفصّلة ضمن الإمكان لوحدة اجتماعية معيّنة وهذه الوحدة في بحثنا هذا هي «صورات»، تشكل، من ناحية، الخطوة التالية في سياق المنهج العلمي المتبع وهو منهج «دراسة الحالة أو

---

(١) فريدريك معتوق، **التقاليد والعادات الشعبية اللبنانية**، ص ٥.

المونوغرافيا»، وتعتبر، من ناحية أخرى، الشاهد الحقيقي لواقع نغوص في أعماق مكوّنات حياته اليومية ونراقبه في وضعه الحالي.

٢ ـ تحديد المجتمع الصوراتي

بدأت رحلتنا إلى صورات وكلّنا شوق وحيرة لمجرّد التعرّف على قرية جديدة في لبنان ألا وهي قرية «صورات» التي كان معظمنا يجهلها حتى بالاسم.

سلكنا الأوتوستراد الساحلي حتى وصلنا إلى البترون حيث تابعنا صعوداً عبر طريق ضيّقة ما لبثت أن بدأت بالاتساع شيئاً فشيئاً فأصبحنا على مشارف قرية عرفنا أنها «عبرين». بعد مسافة قرأنا لافتة خضراء كبيرة كُتب عليها «بجدرفل ترحّب بكم»، وقد لاحظنا في هذه القرية جمالاً نموذجياً إن من ناحية الطرقات أو الأرصفة أو حتى النظافة وكل ذلك بفضل مساعي مغترب عاد من أوستراليا واضعاً نصب عينيه مشروعاً يجعل من قرية «بجدرفل» قرية نموذجية يُضرب فيها المثل لعلّ قرى أخرى تتمثّل بذلك، مع الأمل أن تمتدّ إلى الوطن بكامله. لم تطل مفاجأتنا حتى استدركتنا لوحة كبيرة تشير بأن صورات أصبحت قريبة. سلكنا نزولاً طريقاً ضيّقة محاطة بأودية لا نهاية لها. ولولا وجود الكسّارة التي مررنا بقربها لحسبنا أن الحضارة والحياة المدنية لم تعرف قط طريقها إلى هذه المنطقة. وكُنّا كلّما واجهنا مفترق طرق نستعلم عن المسار الصحيح بحيث باتت كل الطرق متشابهة. وكان ينتابنا دائماً شعور بالخوف من أن ننقطع في هذه المنطقة المقفرة، إلاّ أن أساريرنا انفرجت وتنفّسنا الصعداء عندما لاحت أمامنا قرية من بعيد قدّرنا أنها صورات. لم يطل الأمر حتى مررنا قرب لافتة قديمة زرقاء اللون كتب عليها صورات باللغتين العربية والفرنسية.

أ ـ المميزات الجغرافية

تقع «صورات» في محافظة لبنان الشمالي، قضاء البترون. تعلو عن سطح البحر ٥٠٠م، وتبعد عن مركز القضاء ١٧كم، وعن العاصمة بيروت نحو ٦٥كم. مساحتها الإجمالية التقريبية حوالى ٢٦٤٠٠٠٠م^{٢}. تحدّها القرى التالية: عرطز، الفتيحات، هربونة، كفرحي، حلتا، كفرشيمان. وتألف صورات من القرية ذاتها

ويتبعها مزرعتان الضهر وراشكده. عدد المساكن الإجمالي في القرية ٥٥ مسكناً. وعدد السكان المسجّلين والمقيمين حوالى ٤٥٠ نسمة يبقى نصفهم في فصل الشتاء والباقون يتوزعون بين مدن الساحل وقرى البترون. أما عدد الناخبين المسجلين حسب لوائح الشطب هو ٣٩٨ نسمة. عدد الناخبين الموجودين فعلياً في لبنان ٣٣٥ نسمة[١]. كما يبلغ عدد المغتربين نحو ١٥٠ شخصاً منتشرين في الأميركيتين الشمالية والجنوبية.

ومن أهم عائلاتها: الفرخ، غصن، صافي، زكّور، عازار، الحسيني، حداد، عبود، يونس، مورا، السلفاني، زكريا... وبيت «المزرعاني» يُعتبر أقدم بيت في القرية إذ يعود إلى ما قبل سنة ١٦٢٠م.

بالاختصار نقول إننا نصل إلى صورات عبر طريق: «البترون، أجدبرا، عبرين، بجدرفل، عين عية، وطى كور، صورات». مع الإشارة أن ما من وسائل نقل عمومية أو ما نسمّيه بالأجرة للانتقال من وإلى صورات.

ب ـ الميزات التاريخية: أصل كلمة صورات ودورها في التاريخ

«صورات: Surat وهي ترخيم Surta: أي الصورة والشكل والشبه، وتطلق على التمثال والصنم. وأرجح أن الأماكن المسمّاة بصورة أو صورات تعني الصنم أو تمثال الإله»[٢].

صورات كالعديد من القرى اللبنانية شاركت الجبل تاريخه منذ القدم، فالآثار الباقية في صخور صورات تدلّ على قدم السكن فيها. إلا أنه ليس ما يؤكد استمرارية هذا السكن حتى مطلع العصور الحديثة، أو أن السكن تعثر فيها بحكم قسريات الطبيعة.

فأرض صورات أكثرها صخرية غير صالحة للزراعة إلا بجهد كبير يضع

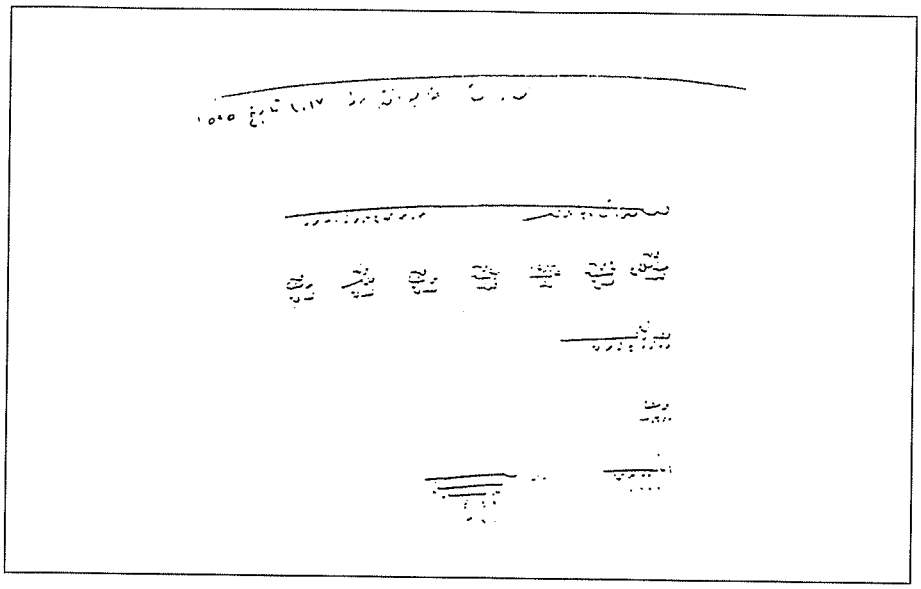
---

(١) الجمهورية اللبنانية، وزارة الشؤون البلدية والقروية، في ١٥/٣/١٩٩٧. (تاريخ إنجاز البحث).

(٢) أنيس فريحة، **معجم أسماء المدن والقرى اللبنانية** (بيروت: مكتبة لبنان، ١٩٧٢)، ص ١٨٩.

الإنسان في نضالٍ مع الأرض، يفتت الصخور وينشىء الجلول لاستحداث تربة خصبة قلّما تسدّ الحاجات.

وأقدم أثر مكتوب عن صورات يعود إلى مطلع العصور الحديثة. وهو نتيجة أول إحصاء عثماني لناحية البترون التابعة لولاية طرابلس. دُونت على دفتر الطابو في العام ١٥٢٥. فكان في صورات ثمانية «خانِه» أي أُسر، لم يتجاوز عدد أفرادها الأربعين شخصاً.



وبعد هذا التاريخ، تجعل الروايات التي تناقلها المسنّون، صورات محطة لتحركات سكانية حتى أواسط القرن السابع عشر. ففي العام ١٦٥٠، استقرّ فيها حنّا بن حامد ونال من حاكم المقاطعة لقب الفرخ نظراً لأعمال الفروسية التي اشتهر بها. فاعتُبر مؤسس صورات في العصور الحديثة وجِد عائلة الفرخ فيها.

ومع الزمن، نمت صورات ببطء وناضل أهلها مع الطبيعة، فاستخدموا الجلول لتعاطي الزراعة، وخصوصاً الدخان. وبرع منهم البناؤون الذين استثمروا صخورها، فذاع صيتهم في المنطقة. وحتى العام ١٨٨٣، لم يتجاوز عدد سكانها الـ ١٩٠ شخصاً. درس بعض الصغار منهم في مدرسة القرية، ثم في مدرسة مار

مارون كفرحي. وبعض المتفوقين انتقل إلى الجامعة الأميركية في بيروت لدراسة الطب والصيدلة. وارتقى آخرون في الدرجات الكهنوتية بعد أن درس اللاهوت في جامعة القديس يوسف في بيروت.

لقد فتح العلم أمام المثقفين من أهل صورات طريق الهجرة. ففي العام ١٩٠٠ كان منهم ١٨ مهاجراً في مصر وأميركا. وارتفع هذا العدد إلى ١٣٠ شخصاً بعد مآسي الحرب العالمية الأولى التي أودت بحياة ١٢٥ شخصاً. ولم يبق في صورات في العام ١٩٢١ سوى ١٨٠ شخصاً. وحتى العام ١٩٣٢ استقطبت الهجرة النمو السكاني، فكان المقيمون في «صورات وتوابعها» ١٥١ شخصاً قابلوا ١٢٨ مهاجراً.

واللافت في هجرة الصوراتيين، أن الحنين كان يشدّهم أبداً إلى وطنهم الأم. فعديدون هم الذين برعوا في بلاد الاغتراب، لكنهم عادوا إلى صورات ليسهموا مع المقيمين في عمران قريتهم. البعض سعى إلى تأسيس مدرسة وممارسة التعليم فيها، وآخر تعاطى الطبّ في صورات ومحيطها، أو فتح صيدلية فيها، وكان آخرون أول من أدخل إلى صورات عادة شرب القهوة أو استعمل قنديل الزجاج على الزيت والكاز. ناهيك عما حمله العائدون من عادات وتقاليد أدخلت صورات في روحية العصر وعمرانه، فأخذت معالمها القروية تتغيّر بقدر ما انفتح أهلها على حضارة المدينة.

ج ـ الميزات البيئية

إن مناخ صورات معتدل وهواؤها جاف، تربتها خصبة وهي على نوعين: تربة حمراء وتربة سوداء. أما أرضها فتعتبر صخرية. وتمتاز صورات بوجود زهرة شقائق النعمان بنوعيها الأصفر والأبيض المنتشرة في كافة أرجاء القرية إضافة إلى وجود نباتات كالصعتر العريض والرفيع والصبّار... إلخ وأشجار مثمرة من تين وزيتون وكرمة وفاكهة على أنواعها ومكسّرات من لوز وجوز وبندق معظم ثروتها الحرجية من السنديان والصنوبر.

حالياً، ليس للثروة الحيوانية أهمية تذكر في صورات. ففي السابق كان كل منـزل يـملك بقرتين أو ثورين وقن دجاج أو أكثر. أما اليوم فأقل من ربع الصوراتيين يهتمون بالدواجن والبطّ وبعض الخراف.

في الزمان الغابر، كان الصوراتيون يرتوون من عين ماء في منطقة وادي العين الواقعة في الجهة الشمالية للقرية لكنها انطمرت بالأوحال والحجارة عبر السنين. أما اليوم فتشرب «صورات» من نبع «دلّلي» الواقع في «كفر حلتا» حيث مدت شبكة عامة لجرّ المياه منذ ٢٥ عاماً. كما أن معظم بيوت القرية تتمتع بنوع من الاكتفاء الذاتي بحيث أن لدى معظمها بئر للغسيل والريّ خاص بها تُجمع فيه مياه الأمطار.

شأنها شأن معظم القرى النائية، لا تُجمع النفايات في «صورات» بل تُطمر في المنطقة. وهي تشكل خطراً فتاكاً على الصحة العامة وعلى البيئة. أضف إلى ذلك وضع المجارير حيث الحفر الصحية التي تزيد على الأجواء تلوثاً من نوع آخر.

وضع الطرقات الرئيسية فيها لا بأس به. لكن الطرقات الداخلية تحتاج إلى تأهيل وتزفيت. كما تفتقر إلى شقّ طرقات جديدة.

أما الهاتف في «صورات» حدّث ولا حرج. فالناظر إلى المبنى يخاله قصراً فخماً من الحجر المنحوت. يبهرك بمنظره «الخارجي» ويدهشك «بفراغه الداخلي». مبنى خال من كافة التجهيزات: لا سنترالات، ولا اتصالات... أصداء الغرف تناجي بعضها البعض، قرية معزولة عن العالم منذ زمن بعيد. جاء «الخليوي» ليحلّ جزءاً من المشكلة لكن على حساب الصوراتيين المتواضعي الحال. أهذا ما نسمّيه بإنماء القرى؟

د ـ الميزات الاجتماعية: مقارنة بين الأمس واليوم

إن القادم إلى صورات لا بدّ أن يستوقفه سوق قديم يلفّه الهدوء والجمود.

كان «سوق المنطقة» فيما مضى. تربّع على عرش المجد والعز لفترة طويلة وشهد الكثير من النشاطات التجارية ومن تحركات المكاريين والزائرين والوافدين من كل القرى المجاورة.

أما الآن وبعد أن انتقل السوق إلى عبرين، تقلّص حجماً ودوراً ليصبح «سوق القرية» بطابعه التقليدي وحجره المنحوت وعزلته. يخيّل إليك وللوهلة الأولى: «أن لا حياة لمن تنادي». وهو يتألف من محلّ صغير كُتب عليه «ميني ماركت صورات»، وفرن مناقيش يفتح ثلاث أيام في الأسبوع، وملحمة تفتح حسب الطلب، ونوفوته مار ضومط.

هكذا لملمت ساحة صورات أشلاء ماضيها الأغرّ واستكانت.

ما لفت نظرنا في قرية صورات بيوتها المبنيّة من حجر الصخر وطبيعتها الغنّاء ومناظرها الخلابة حيث يستريح فيها النظر ويخفق لها القلب حنيناً إلى الماضي بعيداً عن ضوضاء المدينة وغوغائيتها.

وفي طريقنا مررنا ببعض منازل العقد المهجورة أو المتروكة بسبب نزوح أهلها إلى مناطق أخرى.

المحطة التالية كانت معصرة الزيت، استقبلنا صاحبها بحفاوة واستهلّ حديثه قائلاً: «إن الزيتونة هي البركة وهي في القرية على سابق عزّ لها وزعامة». يُجمع الزيتون في أكياس ومن ثم يُنقل إلى المعصرة. تُفرش أرض المعصرة بـ«الجفت» الذي يُستعمل لوقد النيران. أما المعصرة فمتواضعة جداً: تتالف من حجرين كبيرين مستديرين من الصمّ الأبيض ويسمّيان «الخرزات». يدوران في جرن كبير يسمّى «الصحن» حيث يُطحن الزيتون. ويجرّهما حصان ببطء. إلاّ أن التغييرات توالت وهي بنت أدمغة خلاقة. ففي المرحلة الأولى، استُبدل البرغي اليدوي الذي استُعمل لضغط الزيت وتصفيته بالجسر الضاغط. وفي المرحلة الثانية كانت ثورة الكهرباء. مع الإشارة إلى أن الخرزات ظلّت تعمل على المازوت. إنها معصرة نموذجية إذ تجمع القديم والجديد.

وعقّب صاحب المعصرة على الحديث قائلاً: «إن كل شيء تغيّر وتطوّر إلاّ تحويش الزيتون الذي ما زال كما كان في السابق».

لم يكن الصوراتي بناءً ماهراً فقط وإنما تعدّاه ليصبح فنّاناً مبدعاً وخلاقاً. أحسن الانسجام والتزاوج بين القديم والجديد بإطار رائع وغرابة مدهشة. هنا، في بيت قديم، يلفت انتباهك نافذة عميقة جداً استعملت لتحوي آلات حديثة كالتلفزيون والفيديو والراديو... ومضاءة بلمبة كهربائية؛ وهناك بيت آخر قديم مرقم يبهرك مدخله المطاول وعلى جانبيه نوافذ عميقة ومليّسة. وفي الجوار، بابور على الحطب مع مونته في الخلف. معدودة هي بيوت صورات التي تحرّك فيك ذكريات ايام زمان، ذكريات العلية واليوك والسطيحة والسهرات الحلوة تحت ضوء القمر، إضافة إلى التنور والصاج ولقاءات العين الحميمة. دخلت صورات الحضارة من بابها الواسع واقتصرت في الإجمال على بعض الشكليات. فنفضت أساسها الهندسي المعماري وحوّلته إلى أبنية تفوق أبنية العاصمة جمالاً وزخرفة وحداثة.

في الواقع، تفتقر «صورات اليوم» إلى المؤسسات الرسمية كالبلدية ومخفر الدرك، كما ينعدم فيها وجود مركز طبّي أو صيدلية أو حتى مستوصف للأحوال الصحية الطارئة. وإذا مرض أحدهم يُنقل عادة إلى البترون للمعالجة. أمّا أطباء القرية فيتردّدون إليها من وقت إلى آخر ويطبّبون الأهالي مجاناً.

أما النادي فوجوده معنوي وهو قيد الإنشاء، لا أثر للجان تنظيمية أو ثقافية.

ما يلفت انتباهك في ساحة صورات هو دير مار مارون للآباء الكبوشيين وقد تأسس في أوائل السبعينات بدعم من أحد أبناء القرية وتوقّف عن العمل إبّان الأحداث. وهو يحتوي على كنيسة ومدرسة إكليركية وبيت للكاهن وملاعب رياضية تُستعمل الآن لإحياء الحفلات الغنائية والتقليدية للقرية منها عيد «مار ضومط».

وهناك إلى جانب الدير، كنيسة شفيع القرية «مار ضومط» التي تأسست عام

١٨٩٢. فإذا دخلتها استوقفك حبل متدلٍ من سقفها تبيّن أنه تابع لجرس الكنيسة حيث يتبارى الشباب على قرعة خاصة في الأعياد ويفتنّون على تربيع رجعاته.

ومن يذكر الكنيسة لا ينسى أخوية «الحبل بلا دنس» التي تهتمّ بدفن الموتى.

تتميّز صورات عن غيرها من القرى المجاورة بوجود مؤسسة تربوية لعبت دوراً بارزاً في تنشئة أبناء القرية والجوار وهي مدرسة «سيدة الأرز» لراهبات العائلة المقدسة المارونيات وتُعتبر في الوقت نفسه ديراً لراهبات حيث دخلنا وأجرينا مقابلة مقتضبة مع الأخت «ماري ـ جان» التي وافتنا بمعلومات مهمّة حول هذا الدير. استهلّت حديثها قائلة: تأسس الدير على يد المطران «عمانوئيل فارس» عام ١٩١٢ ليصبح مشغلاً لأولاد القرية والقرى المجاورة. فبنى قسماً من الطابق الأول وغرفتين للمشغل تحت الأرض. إلاّ أنه في عام ١٩٤٧ جاءت راهبات عبرين إلى الدير ليجعلن منه مدرسة ابتدائية للبنات فقط بالإضافة إلى وجود فرع داخلي لاستيعاب بنات القرى المجاورة. وفي عام ١٩٨٦ اهتمت الأخت «كارمن» بتطوير المدرسة لتصبح تكميلية داخلية للبنات فقط وخارجية مختلطة. وفي عام ١٩٨٨ أنشأت الأخت «ماري ـ جان» فرع الإنعاش الاجتماعي لاحتضان الحالات الاجتماعية من التلامذة وبدأت تلقى المساعدات من البعثة البابوية ومن Y.M.C.A.

تضم هذه المدرسة ١٧٣ تلميذاً، ٤٢ منهم داخلي. كما شدّدت الأخت «ماري ـ جان» على ظاهرة الركود التي تعاني منها المدرسة حالياً، وتعزو ذلك لسببين: أولهما نظرة الاستخفاف لمستوى المدرسة لدى الأهالي؛ وثانيهما الغيرة التي تولّدت عند بعض الأهالي لدى إرسال البعض الآخر أولادهم إلى مدرسة البترون علماً بأن الجسم التعليمي هو نفسه في المدرستين.

لم تقتصر التحولات على الناحية البنيوية فقط داخل المجتمع الصوراتي بل تعدّتها لتطال الشق الاجتماعي ـ المعنوي منه وتحديداً اجتماعات القرية التي غالباً ما كانت تحصل في ساحة القرية أو في البيوت أيام الشتاء القارس حيث يتبادل

الأهل والأصدقاء الأحاديث الشيّقة والأخبار الطريفة ويتهافتون على إكرام الضيف حفاظاً على سمعتهم وكرامتهم. اما في أيامنا هذه فقد خفّت الاجتماعات واقتصرت على اللقاء في ساحة الكنيسة بعد قداس يوم الأحد وخلال الأعياد وخصوصاً في عيد «مار ضومط» شفيع صورات. كما يجتمع عدد كبير من أهل القرية والقرى المجاورة للاشتراك بالكرمس السنوي الذي يُقام في هذا العيد بعد القداس الاحتفالي بالمناسبة. يترأس القداس كاهن القرية وهو من «أجدبرا» ويقيم في صورات. كذلك السهرات فقد قلّت نسبياً عن الماضي وتقتصر الآن على لعب الورق أو الطاولة أو على مشاهدة التلفزيون.

شخص «كبير العيلة» أو ما يُعرف «بكبير السنّ» رمز الوقار والاحترام في العائلة، والمرجع الاستشاري والآمر الناهي في فضّ النزاعات لم يعد موجوداً. يتردّد في هذا الصدد مثل شائع يقول: «ما عندك كبير اشتري كبير أو استشير كبير». مرتبات ومراكز وعلاقات وودّ ومحبة وبساطة قضى عليها الزمن واستبدلت بتكتلات حول زعامات على أنواعها حيث تظهر علاقات المصالح المشتركة والغايات المتعددة الأهداف. هذا لا ينفي أبداً تواجد بعض محبّي السلام في القرية، أشخاص يؤمنون بالإنسانية والأخوة فيقومون، وبمبادرة حسن نية، بحلّ الخلافات البسيطة بين أبنائها المعروفين بكرم الضيافة والمروءة والشهامة وحبّهم لخدمة الآخرين.

هـ ـ الميزات الاقتصادية

عرفت صورات في الماضي حياة اقتصادية ناشطة جداً. إضافة إلى سوقها التجاري المهم، كان الصوراتيون يهتمّون بتربية دود القز وبعدها بزراعة التنباك والأشجار المثمرة وأشجار الزيتون... وبعد التحوّل من القطاع الزراعي الإنتاجي إلى القطاع البيروقراطي لم يبقَ من ماضيها سوى بعض الكروم المنتشرة على جوانب الطريق ومعصرة الزيت التي تكلّمنا عنها سابقاً وعدد قليل من الفلاحين الذين يستعملون وسائل بدائية.

كما تأسست في صورات تعاونية زراعية عام ١٩٨٥ واشترت جراراً زراعياً تؤجره لمن يريد حراثة ارضه بالإضافة إلى مضخّة لمبيدات الحشرات. وتقدّم

التعاونية للمشتركين فيها أسعاراً مخفّضة. هذا ويؤمن الصوراتيون حاجاتهم الحياتية من القُرى المجاورة.

أما الموظفون في صورات فأكثرهم من الأساتذة والمعلّمين الذين يعملون في مدارس خاصة غير مجانية وذلك سببه الغيرة فيما بينهم خاصة بما يعود لاقتران شهرتهم بأسماء المدارس المعروفة.

و ـ الميزات الأثرية

الآثار حقيقةٌ تاريخيةٌ تروي قصة أفراد عاشوا ضمن مجتمعٍ جغرافيٍ محدود له مكانته وله دوره في التاريخ. لم تصنّف صورات منطقة أثرية. فالآثار الموجودة فيها قليلة جداً وتقتصر على «٥ آبار» فرعونية قديمة العهد محفورة في الصخور كانت تُستعمل لجمع المياه وهي من أهم الآثار في صورات. بالإضافة إلى نواويس مصنوعة من الصخر.

وفي طريقنا نحو الآبار توقفنا لرؤية البيدر حيث كان يُدرس القمح والذي غطته الحشائش اليوم.

يوجد في صورات أيضاً آثار لأبنية قديمة تعود إلى زمن بعيد جداً مؤلفة من غرفتين واسعتين محفورتين تحت الأرض كانتا تُستخدمان كملجأ للأهالي أيام الحروب والاضطهادات.

ولا ننسى كنيسة «مار الياس» الأثرية التي بُنيت على أنقاض معبد للأوثان ويعود تاريخ بنائها إلى ما قبل الميلاد. هذه الكنيسة لا يؤمها المصلّون إلا في عيد مار الياس وفي أيام الشحاح كي تُستجاب طلباتهم ويُغدق عليهم بالمطر الغزير.

ولا يغيب عن بالنا منظر المحدلة المنسية هنا، والمكواة على الفحم المعروضة هناك، والبيوت القديمة الرابضة على أنقاضها.

ز ـ الميزات التراثية

ـ العرس في صورات

تتبدّل ممارسةُ الأنماطُ السلوكية في العادات والتقاليد وتحديداً في الأعراس

والمآتم والولادات حسب النضج الحضاري لدى الصوراتي ومدى انفتاحه على التطوّر. «صورات» المنفتحة شكلياً ما زالت قابعة في ذهنية أهل «المحافظة». فرص التعارف واللقاءات الودّية، أمام ساحة القرية أو في الحفلات، نادرةٌ بين الشباب والشابات لأن عقلية «الخوف من الفضيحة» و«العيب» ما زالت تعارض فكرة «الضهرات بين الجنسين».

أصحاب القرار في الزواج هم الأهل والعائلة. تُلغى أحياناً مرحلة الخطوبة ويتمّ الزواج مباشرة. قبل العرس بيومين، يُنقل جهاز العروس إلى بيتها الجديد لكنّ عرضه أمام نساء القرية كما في الماضي لم يعد ضرورياً.

يوم الإكليل، يأتون بحلاقٍ لتصفيف شعر العروس وبرزتها، بعدها يجتمع أهل القرية والأصحاب في ساحة الكنيسة لحضور مراسم الزواج فتمتدّ السهرة بعدها حتى الصباح.

بعد الإكليل، تلزق العروس الخميرة فوق باب بيتها الجديد. وفي الحياة الزوجية، هناك مشاركة تامة في المسؤولية بين الزوجين. يتمّ الزواج بالإجمال من خارج القرية نظراً لاختلاط أبناء صورات بالقرى المجاورة والمدن.

ـ المآتم في صورات

في المآتم، كيف يتصرّف الصوراتيون؟

إذا كان المتوفى من «أبناء صورات» يُدقّ جرس الكنيسة سبعون دقة، وأما إذا كان من خارج القرية فيثلّث. يهبّ الصوراتيون من أصحاب النخوة والنشاط لمساعدة أهل الفقيد في تدبير مراسم الدفن وفي توزيع المناعي. وتهتم جمعية «الحبل بلا دنس» بتفاصيل المأتم فتجمع المساهمة المادية من الأهالي وتُقدّر بحوالى عشرة آلاف ليرة لبنانية للعائلة الواحدة وتقدّمها لأهل الفقيد بغية تأمين جنازة محترمة.

كما يضع الوقف تحت تصرّف أهل الفقيد براداً يمددّون عليه الميت، وأحياناً يستعين هؤلاء بنداب لرثاء المتوفى خاصة إذا كان من جيل الشباب. لكن هذه العادة بدأت تخفّ تدريجياً إضافة إلى مظاهر أخرى يمكن القول إنها زالت نهائياً كمشاركة أهل الفقيد مثلاً الحداد على أنواعه والتي تتراوح مدّته بين أربعين يوماً وسنة كاملة. حدادٌ في اللباس الأسود، حدادٌ عن الحفلات وسماع الراديو وكافة مظاهر البهجة والفرح.

أما اليوم فيقتصر الحداد على اللباس الأسود وحتى على الألوان القاتمة أحياناً وذلك حصراً ببعض المقربين فقط من المرحوم.

ـ الولادة في صورات

رغم كل النظريات الحديثة في التربية والتي ترفض الأساليب التمييزية بين الذكور والإناث، بقيت الذهنية الشرقية على حالها. فولادة الصبي لها رونقها وولادة الفتاة لها انقباضها.

ـ الأعياد في صورات

من أعياد «صورات» المهمّة عيد «مار ضومط» شفيع القرية في السابع من آب وتقام بالمناسبة الحفلات الغنائية والكرمس. كما يحتفل الأهالي بعيد الصليب في ١٤ أيلول فيشعلون «القبّولة ويتحلّقون من حولها بالرقص والدبكة طوال الليل. ومن تقاليد الصوراتيين السابقة احتفالهم بعيد البربارة في ٤ كانون الأول إذ كان أحد الشباب يرتدي قناعاً ويدور على البيوت ثم يجتمع القرويون في أحد المنازل لأكل الزلابية.

* * *

هكذا تعرّفنا على البعض من جوانب الواقع القروي الحالي في صورات. إن كافة المعلومات التي أوردناها سابقاً قد تمّ جمعها بعد جولة استكشافية قمنا بها داخل القرية ومن خلال مقابلة أجريناها مع شخصية تتمتع بكفاءة علمية وخبرة اجتماعية، وهي جدّ ملمّة بتحوّلات وتطورات المجتمع الصوراتي المدروس.

فرز معطيات الاستمارة وتحليلها

ـ الواقع السكني للعائلة

جدول رقم (٣) الأسئلة ب٢ ـ ١ وب٢ ـ ٢ وب٢ ـ ٣: توزيع مساكن العائلات حسب نوعها بالنسبة لعمرها ومساحتها

عمر المسكن	أقل من ١٠ سنوات			من ١٠ إلى ٢٠ سنة			٢٠ سنة وما فوق			المجموع
مساحة المسكن / نوع المسكن	أقل من ١٠٠م٢	بين ١٠٠م٢ و٢٠٠م٢	أكثر من ٢٠٠م٢	١٠٠	١٠٠-٢٠٠	١٠٠و+	-١٠٠	١٠٠-٢٠٠	٢٠٠ و+	
مسكن قديم البناء							١	٦	١	٨
مسكن قديم مرمم						١	٢	٩	١١	٢٣
مسكن حديث			١			١		١	٢	٥
غيره: جدد									٢	٢
المجموع الأول	-	-	١	-	-	٢	٢	١٦	١٦	٣٨
المجموع الثاني		١			٢			٣٥		٣٨

لم تأت نتائج هذا الجدول مفاجئة لمن زار صورات وتمتّع بتجدّدها. إن قصة الصوراتي مع المسكن قديمة جداً، كونه بناءً ماهراً خلاقاً مبدعاً يجعل من الحجر منحوتة نادرة ويبني منها بيت أحلامه.

معظم مساكن صورات «قديمة مرمّمة»، وهي تعدّ ٢٣ مسكناً من أصل ٣٨ مسكناً أي ما يوازي الثلثين، تجمع ما بين الحديث والأصيل. مساكن معمّرة تُناهز العشرين سنة وما فوق. مساحتها تتفاوت بين «١٠٠م٢ و٢٠٠م٢» (٩ مساكن)، و«أكثر من ٢٠٠م٢» (١١ مسكناً).

لم يبقَ من البيوت «القديمة البناء» في صورات سوى القليل (٨ مساكن من أصل ٣٨ مسكناً). بيوت تحتضن بين طيّاتها وفي جدرانها تاريخ وذكريات عشرين سنة تروي حكايات عائلات عرفت حلو الحياة ومرارتها. عائلات تنعّمت برحابة صدر البيت واتساع آفاقه ودفء غرفه (٦ مساكن من أصل ٨ مساكن تتراوح مساحتها بين ١٠٠م٢ و٢٠٠م٢).

أما المساكن الحديثة فعلياً والتي تنكّرت كلياً لماضيها رغم تاريخها القديم (عشرون سنة وما فوق) فهي ضئيلة وتعدّ ٥ مساكن من أصل ٣٨ مسكناً.

والغريب الملفت هو وجود مسكنين (غيره: ٢) يتميّزان بطابق سُفلي قديم وآخر عُلوي حديث. وهذا يدلّ على ذهنية التطور العشوائي أو الجهل في الهندسة المعمارية.

هكذا تبدو صورات قديمة في منشآتها (٣٥ مسكناً من أصل ٣٨ مسكناً). مساكن يفوق عمرها «العشرين سنة» ولكنها حديثة في هندستها وزخرفتها حتى يمكن القول فيها: «إنها تحديث القرية أو قرية التحديث».

دخل الصوراتي مجال تحدّيات الحضارة العصرية بعزم وإرادة. يُدرك تماماً أن لديه المقدرة في تطوير ما تفنّن في أشكاله في الماضي هندسة وزخرفة فيصقله في الحاضر في قالب من النحت «البسيط والفخم» ويُضفي عليه لمسته السحرية؛ لينبعث مجدّداً أشكالاً تجمع بين العصري والعريق في آنٍ معاً.

الصوراتي، ككل لبناني، طموحٌ بطبعه، مغامرٌ في حياته ومبدعٌ في إنجازاته. فهو لم يتنكّر لتراثه العريق وبيته القديم (٨ مساكن من أصل ٣٨ مسكناً) بل حاول أن يماشي المجتمعات الإقليمية والعالمية في تطورها وتحضّرها، وأن يخلق بفنّ وذوق البيت الأصيل الحديث الملائم للطبيعة اللبنانية. «٢٣ مسكناً قديماً مرمماً من أصل ٣٨ مسكناً» كافٍ ليشهد على أصالة الصوراتي وتشبثه بأرضه ووطنه. وهو مهما تشرّق أو تغرّب يعود إلى بيت أجداده ولو لبضعة أيام في فصل الصيف لينفض عنه غبار الماضي ويجعل منه جنّته في الآخرة.

لا يجوز الجزم أن بيوت صورات القديمة قد اضمحلّت نهائياً؛ بل من المستحسن القول إنها تطورت واتخذت أشكالاً هندسية خارجية وداخلية مغايرة لبيوت أيام زمان ومواكبة لبيوت الحضارة الحالية.

البوابة التي كانت تكرّس الطبقية الاجتماعية بشكل فاضح، بوابة الفقراء القديمة (١٠ مساكن من أصل ٣٨ مسكناً) وبوابة الأغنياء المزخرفة والمنقوشة (وهي ٦ من أصل ٣٨)، أصبحت بوابة عادية تتراوح بساطتها وفخامتها حسب المستويات والانتماءات الاجتماعية (٢٢ مسكناً من أصل ٣٨ مسكناً).

جدول رقم (٤)

الأسئلة ب٢ ـ ١ وب٢ ـ ٤ : توزيع مساكن العائلات حسب نوعها بالنسبة لهيكليتها الداخلية والخارجية

الهيكلية الخارجية والداخلية للمسكن / نوع المسكن	البوابة					داخل المسكن		المطبخ		بيت الخلاء	التدفئة					السقف	
	زخرفة ونقوش	قديمة	عادية	القنطرة موجودة	غير موجودة	غرفة فسيحة	غرفة مقسمة	داخل المسكن	خارجه	داخل المسكن	خارجه	مركزية	حطب أو مازوت	غاز	كهرباء	لا يوجد	يحدل	لا يحدل
مسكن قديم البناء	١	٥	٢	٥	٣	–	٨	٨	–	٨	–	–	٨	–	–	–	–	٨
مسكن قديم مرمم	٥	٥	١٢	٨	١٥	–	٢٣	٢٣	٢٣	٢٣	–	–	٢٠	٢	١	–	–	٢٣
مسكن حديث	–	–	٥	٢	٣	–	٥	٥	–	٥	–	١	٣	١	–	–	–	٥
غيره	–	–	٢	٢	–	–	٢	٢	–	٢	–	–	٢	–	–	–	–	٢
المجموع الأول	٦	١٠	٢٢	١٧	٢١	–	٣٨	٣٨	٢٣	٣٨	–	١	٢٣	٣	١	–	–	٣٨
المجموع الثاني	٣٨			٣٨			٣٨	٣٨	٢٣	٣٨			٣٨				٣٨	

بعد فترة الغربة للفنّ المعماري اللبناني، والغوص في تيارات الحضارة الأجنبية المضلِّلة (٢١ مسكناً من أصل ٣٨ مسكناً حيث القنطرة غير موجودة)، استعاد البناء في عصرنا الحاضر رونق أصالته وجمال قناطره ليزدان بها فخراً وأمجاداً (١٧ مسكناً من أصل ٣٨ مسكناً حيث القنطرة موجودة).

أما التقسيمات داخل المنزل فلا من نقاش حولها. الغرفة الفسيحة استُبدلت بغرفٍ مقسّمة (٣٨ مسكناً) تحترم استقلالية أفراد العائلة من ناحية وتجمع شملهم من ناحية أخرى ضمن حرم السقف الواحد.

أما المطبخ فهو نموذج الازدواجية الحضارية العشوائية. بينما القديم بقي على قدمه أي بقي المطبخ خارج المنزل (٢٣ مسكناً من أصل ٣٨ مسكناً) وهو ما زال قيد الاستعمال، استُحدث مطبخ آخر داخل المنزل أكثر تطوراً هندسياً وتكنولوجياً (٣٨ مسكناً).

حفاظاً على البيئة وعلى الصحة العامة وعلى النظافة الشخصية كان لا بدّ من إلغاء بيوت الخلاء في الفضاء الفسيح أو خارج المنزل وحصرها داخل المنزل حيث التمديدات الصحية المنظّمة والمضبوطة (٣٨ مسكناً).

الوجاق على الحطب أو المازوت ما زال يُمثل المرتبة الأولى في الدفء والحرارة أيام الشتاء (٣٣ مسكناً من أصل ٣٨ مسكناً)، إذ كافة وسائل التدفئة الأخرى على الغاز (٣ مساكن) أو على الكهرباء (مسكن واحد) أو وسائل مركزية (مسكن واحد) بدت غير ناجعة أيام البرد القارس والعواصف والثلوج المتراكمة خاصة مع اتباع سياسة التقنين في الكهرباء من قبل الدولة.

هكذا واكب الصوراتي التحولات الحضارية في الهندسة المعمارية في أدقّ تفاصيلها. فلا من سقف يُحدل في صورات (٣٨ مسكناً). والمحدلة التي كانت تُستعمل في الأمس أصبحت تحفة تُزيّن دار البيت أو مدخله، أو قطعةً من بقايا التراث القديم المنسية في زاوية من زوايا الحديقة.

جدول رقم (٦)

الأسئلة ب ٢ ـ ١ وب ٢ ـ ٧: توزيع المسكن حسب نوعه بالنسبة لتدبير المنـزل

تدبير المنزل / نوع المسكن	نعم												كلا									
	يوم غسيل	يوم تعزيل	يوم عجين	المونة									يوم غسيل	يوم تعزيل	يوم عجين	المونة						
				قمح	برغل	كشك	قورما	زيت زيتون	وقود	مخللات	مشروبات					قمح	برغل	كشك	قورما	زيت زيتون	وقود	مخللات	مشروبات
مسكن قديم البناء	١	٢	–	١	١	١	–	٨	٦	٦	٢		٧	٥	٨	٧	٧	٧	٨	–	٢	٦	٦
مسكن قديم مرمم	٦	٩	–	٢	١٠	١١	٤	١٣	١١	١٥	٩		١٧	١٤	٢٣	٢١	١٣	١٢	١٩	١٠	١٢	٨	١٤
مسكن حديث	–	–	١	١	١	١	١	٥	١	١	٣		٥	٥	٤	٤	٤	٤	٤	–	٤	٤	٢
غيره	١	١	–	–	١	٢	٢	٢	١	٢	٢		١	١	٢	٢	١	–	–	–	١	–	–
المجموع	٨	١٣	١	٤	١٣	١٥	٧	٢٨	١٩	٢٤	١٦		٣٠	٢٥	٢٧	٣٤	٢٥	٢٣	٢١	١٠	١٩	١٤	٢٢

بعد أن شاهدنا الواقع الحياتي الصوراتي يمكننا القول إن الصوراتي في أعماقه ما زال مؤتمناً على إرث أجداده ومحافظاً عليه حتى ولو بان في العلن أحياناً بعض المظاهر الخدّاعة أو التجاوزات الصادرة عن بعض المتطرفين أو المشاكسين وهذا يحصل في كل مجتمع وفي كل زمان ومكان.

الأسئلة ب ـ ٣ وب ـ ٤:

سهرات أيام زمان تحت العريشة وعلى ضوء القمر، أو في غرفة السهرة حول الموقد فقدت الكثير من رونقها وعفويّتها. إن غزو الوسائل الإعلامية من تلفزيون وفيديو وصحف ومجلات على أنواعها؛ إضافة إلى ضيق الوقت والضغوطات اليومية الحياتية والوظيفية والخدماتية... إلخ قلّصت من اللقاءات القروية المسائية، فاقتصرت السهرات على بعض الأقارب والأصحاب إما للعب «الورق» أو للعب «طاولة النَرد» أو للدردشة واحتساء فنجان قهوة. عدد كبير من العائلات تحتجب عن السهر طلباً للراحة والنوم باكراً.

أما العلاقات داخل القرية فكانت تتمحور في ما مضى حول روابط الإلفة والتعاون وأحياناً حول روابط القرابة والصداقة بين عائلات المجتمع الصغير. فيجمع القرويون الشمل لمواجهة الصعوبات، ويتكتّلون يداً واحدة للتعاون وهذا ما يُسمّى «بالعونة». أما اليوم، فقد تفاقمت علاقات المصالح المشتركة أو المتبادلة بين الأهالي، علاقات التكتل حول أصحاب النفوذ، علاقات «اليوم معك وبكرا ضدّك». يتكلّمون عن انتماءات حزبية ولكنهم يتحفّظون عليها. مبادىء سلوكية فقدت الكثير من معانيها الأخلاقية ومن أبعادها الإنسانية. واصبحت المادّة المحور الأساسي لتكتّلات البشر أو للنزاعات فيما بينهم.

كانت خلافات أهل القرية قليلة ولكن لا بدّ منها. وغالباً ما تمحورت حول الممتلكات من أراضٍ وإرث ومياه... إلخ، وكان «لكبير العيلة» في ذلك الزمان كلمة الفصل فيها. أما اليوم فأضحت الخلافات سياسية أو حزبية أو طائفية أو مذهبية أو حتى عقارية. والقرار في هذا الشأن يعود في الدرجة الأولى إلى السلطات القضائية وفي بعض الاستثناءات تكون مرجعية الفصل في بعض الأمور البسيطة للفعاليات السياسية النافذة في المنطقة.

جدول رقم (٧)

السؤال ب ـ ٥ : توزيع أبناء صورات حسب موقفهم من المعتقدات

موقف أبناء صورات المعتقدات	نعم	كلا	المجموع
العين	٢١	١٧	٣٨
الخطّ أو الكتيبة	٢١	١٧	٣٨
الجنّ والأرواح	١٠	٢٨	٣٨
القضاء والقدر	٣٠	٨	٣٨

خضع القرويّ لسيطرة المعتقدات كصيبة العين، والخطّ أو الكتيبة، والجنّ والأرواح، والقضاء والقدر... إلخ طوال أزمنة. كان يهابها لأنه يجهلها، يرفضها ضمنياً أحياناً لكنه في الوقت نفسه يتوخّى الحذر منها، لا لوم عليه إذ لم يتعرّف حينها على العلوم التي تتناول عالم المعتقدات. تسحره الجماعة القروية فينصاع لها خوفاً من العقاب الأليم والتشويه بسمعته. شكّلت المعتقدات جزءاً من عالم القروي الروحاني والنفسي الموازي للعالم الديني. آمن بها لأنها جزءٌ من حياته القروية المشتركة.

أما اليوم، وقد دخلت المعتقدات عالم «الاثنولوجيا» نراها تنبثق من جديد ليس بصفة علمية حقيقية إنما تحت ستار خزعبلات منجّمين يسخرون من الناس ويبتزّونهم. فنرى حالياً قوافلَ من السيارات الفخمة تنتظر لساعات أمام خيم العرّافات للتنوّر حول الحاضر والمستقبل مقابل مبالغ طائلة من الأموال وهذا حال شريحة كبرى من الميسورين. أما المتحفّظين مادياً من الناس والمتواضعين منهم فانصرافهم إلى همومهم الحياتية يلهيهم عن هذه المعتقدات والتفكير بها.

فالصوراتيون ليسوا بعيدين عن أجواء «التبصير والتنجيم» و«الجنّ والأرواح» والعين... إلخ التي شاعت في لبنان خاصة بعد انتهاء الحرب. معتقدات ورثوها عن أجدادهم وما زالوا يؤمنون بها نسبياً غير مبالين بمدى صحّتها ومدى فعاليتها. أكثر ما يجذبهم هو «القضاء والقدر»: ٣٠ عائلة يعترفون بتأثيره وفعاليّته على حياة الناس ومسارها. يلي ذلك «العين والخطّ أو الكتيبة»: ٢١ عائلة يقرّون بصحة وجودها.

والغريب في الأمر أن «١٠ عائلات من أصل ٣٨ عائلة» يستذكرون قصص الجنّ والأرواح والأساطير التي تدور حولها والتي يتداولها أبناء القرية في سهراتهم.

ها هو الصوراتي المحافظ على صفاته المعنوية يعلن جهراً عن إيمانه بالمعتقدات: أهو إيمانٌ ناتج عن قناعة ذاتية علميّة؟ أم هو إيمانٌ ناتج عن وهمٍ وخوفٍ من المجهول؟

جدول رقم (٨)

السؤال ج ـ ١ : توزيع أبناء العائلات في العام ما قبل الحالي حسب المراحل التعليمية والسنة المنهجية بالنسبة للجنس ونوع المدرسة

نوع المدرسة		رسمية		خاصة مجانية		خاصة غير مجانية		المجموع	مجموع عام
الجنس / السنة المنهجية / المراحل		ذكر	أنثى	ذكر	أنثى	ذكر	أنثى		
ما قبل الابتدائي	روضة ١					٢	١	٣	٤
	روضة ٢						١	١	
ابتدائي	أول					١	٢	٣	١٣
	ثاني			١				١	
	ثالث					٤		٤	
	رابع		١			١	٢	٤	
	خامس						١	١	
تكميلي	أول					٢	٣	٥	١٧
	ثاني					٤	١	٥	
	ثالث						١	١	
	رابع					٤	٢	٦	
ثانوي	أول		١			١		٢	٩
	ثاني					٢	٢	٤	
	ثالث		١			١	١	٣	
المجموع		-	٤	-	-	٢٢	١٧	٤٣	٤٣
مجموع عام		٤		-		٣٩		٤٣	٤٣

إن الرسم البياني للتوزيع الصحيح لأبناء العائلات على المراحل التعليمية كافة يعكس حركة الولادات في صورات ونموّها الطبيعي.

يقابل التهافت على المدارس الخاصة غير مجانية غيابٌ ملحوظ للتلامذة في

المدارس الخاصة مجانية: لا شيء، وبعض الحضور في المدارس الرسمية: ٤ أولاد.وهذا يعبّر عن عدم رضى الصوراتي أو بالأحرى عدم ثقته بالمدرسة الوطنية وبمستواها من ناحية، ومن ناحية أخرى يعبّر عن ذهنية الوجاهة التي تظهر جليّة في تصرفات شريحة كبرى من الصوراتيين والتي تمنعهم من إرسال أولادهم إلى تلك المدارس حفاظاً على مركزهم الاجتماعي وعلى سمعتهم في محيطهم القروي.

جدول رقم (١٠)

السؤال ج ـ ٣: توزيع أبناء العائلات حسب الاختصاص ومتابعة الدروس

الجنس / الاختصاص	ذكر	أنثى	المجموع
تكميلية مهنية	٢	١	٣
بكالوريا فنية	-	١	١
دراسات جامعية	٦	١٢	١٨
دراسات فنية	-	-	-
دراسات أخرى	-	-	-
مجموع	٨	١٤	٢٢

لم تتبدل نظرة الصوراتي حيال الاختصاصات المستقبلية للجيل الجديد عن نظرة أسلافه القدامى. فمهنة المهندس والطبيب والمحامي ما زالت تمثّل المراتب الأولى في ذهنيته التقليدية. والدليل على ذلك أن «الدراسات الجامعية» والمعروفة بالتوجيه العام قد استقطبت عدداً كبيراً من الشباب (١٨ شاباً من أصل ٢٢ شاباً). بينما تغيّب تواجده نهائياً في «الدراسات الفنية: لا شيء»، وسُجّل «٣ أشخاص في التكميلية الفنيّة» و«شخص واحد في البكالوريا الفنيّة»؛ علماً أن مستقبل الشباب هو في الاختصاصات المهنيّة والتقنيّة؛ وتقدّم المجتمعات وتطور الحياة الاقتصادية وتوازنها قائم عليها.

إذا لم يتفلّت الصوراتي من عقليته القديمة، ويُدرك أهمية التوجيه المهني والتقني في دفع عجلة الأمور الحياتية بكل أبعادها لدى الشعب اللبناني نحو

الأفضل وباستمرار، سيضعف عندئذ «لبنان» وتضعف معه «صورات» القرية الحميمة.

د ـ الواقع الاجتماعي ـ المعيشي للعائلة

جدول رقم (١٢)

الأسئلة د ـ ٥ ود ـ ٦: توزيع العائلات حسب الوضع المهني للأم

نوع المهنة / الوضع المهني للأم	مهنة حرة	مستخدمة	موظفة	عاملة	خادمة	لا تعمل	المجموع
تعمل	١		٣				٤
لا تعمل						٣١	٣١
غيره							
المجموع							٣٥

لم تضف مهنة الأم شيئاً مهماً على الوضع المعيشي للعائلة خاصة وأن ثلاث نساء فقط هنّ «موظّفات»، وواحدة تزاول «مهنة حرّة»؛ بينما ٣١ أماً من أصل ٣٥ أماً «لا يعملن» فهنّ ربّات بيوت. لماذا هذا التخاذل يا ترى؟

أهي عقلية أيام زمان حيث يقتصر دور المرأة على تربية الأولاد وتدبير شؤون المنزل و«لا يحق» لها منافسة الرجل في مجال عمله وهذه الميزة هي إحدى مواصفات أبناء القرى؟

أم هي «ذهنية الوجاهة» حيث لا يجوز للمرأة وتحت شعار «العيب» أن تكون فاعلة ومنتجة خارج نطاق بيتها؟

أو أنها مكتفية فعلاً أو ميسورة مادياً وليست بحاجة إلى أن تعمل؟

أسئلة عديدة تتعلّق ببعض «أنماط سلوكية في عادات وتقاليد أهل القرية» نسلّط الأضواء على مدى أهميتها في كافة المجالات الحياتية من تربوية واجتماعية ومعيشية... إلخ، ولا نتوقف عندها مطوّلاً إذ لم تدخل خصائص بحثنا ضمن المقوّمات القروية.

جدول رقم (١٣)

الأسئلة د ـ ٣ ود ـ ٧ ود ـ ٨ ود ـ ٩ : توزيع أبناء العائلات حسب الوضع المهني للأولاد والأقرباء المقيمين مع العائلة بالنسبة لطبيعة عمل رب العائلة أو مصدر آخر للإعالة

مصدر آخر		نعم			كلا			المجموع	المجموع العام
طبيعة عمل رب العائلة / الوضع المهني للأولاد والأقارب + عددهم		دائم	موسمي	لا يعمل	دائم	موسمي	لا يعمل		
نعم	١	١			٢		٣		٢
	٣					٣	٦		
	٣							–	١١
	٤ وما فوق		٢					٢	
كلا				١	١٥	٥		٢١	٢١
المجموع		١	٢	١	٢٠	٨	–	٣٢	٣٢
المجموع العام		٤			٢٨			٣٢	٣٢

ها هو الصوراتي القروي البسيط، المتواضع، يشكر خالقه على نعمة العيش ولا يتكبّر عليها. يهرب إلى الماضي البعيد ليستذكر أيام زمان الحلوة: ايام الخير والبركة والرضى، أيام البحبوحة والعيش الهنيء، فيتغنّى بأمجاد أجداده ويتحسّر على مصير أولاده وأحفاده.

أشارت الجداول السابقة (١١ و١٢) أن معظم العائلات الصوراتية تعيش في «الاكتفاء الذاتي». ويضيف هذا الجدول أن ٢٨ عائلة من أصل ٣٢ عائلة ليس لديها «مصدر آخر للإعالة»، باستثناء بعض المساعدات المتواضعة وحتى أحياناً الرمزية (كما صرّح البعض) من الأولاد ويتراوح عددهم بين الفرد والأربعة أفراد أو الأقرباء المقيمين مع العائلة كمن يساهم في تغطية نفقاته الغذائية الخاصة (١١ عائلة من أصل ٣٢ عائلة).

ما نستخلصه من الجداول ١١-١٢ و١٣ هو أن معظم عائلات صورات تنتمي إلى الطبقة الاجتماعية الوسطى.

لكن بين ما شاهدناه في العين المجرّدة من فخامة في الممتلكات، وما استنتجناه إبان بحثنا الميداني وتحديداً الإحصائي من خلال الاتصال المباشر بالواقع الصوراتي هناك لعبة «اللامنظور» التي يتحكّم بها قلّة من الصوراتيين وفي الوقت نفسه يتحفظون حيالها. هذا هو منطق العصر الحديث، منطق «المادة المترفة»، الذي يتناقض تماماً مع منطق أجدادهم وفضائلهم المميّزة من حسن الأخلاق، والشهامة والإخلاص والتواضع.

هـ ـ الاقتراحات الإنمائية للقرية

صورات، هذه القرية النائية من قرى البترون تُدهشك بمنظرها «الخارجي» وطبيعتها الخلابة وتُذهلك ببنيتها التحتيّة «المزعزعة» حتى لا نقول «المعدومة» في غالب الأحيان.

لذا أتت الاقتراحات الإنمائية كثيرة ومتعددة من قبل أبنائها نتيجة معاناتهم مع الطبيعة والحياة.

فعلى الصعيد الاجتماعي تفتقر القرية إلى تعاونية غذائية (أو فرن ودكاكين) تؤمن لأهالي القرية احتياجاتهم المعيشية بالإضافة إلى سنترال هاتفي ومركز بريد، وإلى تزفيت وإنارة الشوارع، وإلى مجارير صحية ومكبّات للنفايات، والأهم هي بحاجة إلى بلدية ومركز درك يسهر على أمن القرية ويصونه. كما تفتقر «صورات» أيضاً إلى تقنيات حديثة للزراعة تساعد المزارعين والفلاحين في عملهم فتنشّط الحركة الإنتاجية في القرية.

والأهم من ذلك أن القرية لا تملك أي تأمين على الصعيد الصحي إذ لا وجود لمستشفى أو مستوصف أو حتى صيدلية تؤمن الحاجات الإلزامية والضرورية للإسعافات الدولية.

أما على الصعيد الثقافي فما من نادٍ يهتمّ بجمع أولاد القرية فيربّيهم على الألفة والمحبة والتضامن ويعطيهم التنشئة الوطنية الصحيحة.

من خلال هذه الاقتراحات نفهم أن «صورات» قرية من الماضي وتعيش

ضمنياً في «الماضي» رغم كل مظاهر المدنية الجوفاء. وهذا ما يفسّر أجواء «الجمود» الذي يخيّم على القرية والذي شعرنا به إبان إطلالتنا الأولى.

هل يُعقل عدم وجود إسعافات أولية للأحوال الصحية الطارئة في القرية؟

هل يُعقل عدم إمكانية الاتصال بالقرى المجاورة؟

وأخيراً هل يُعقل أن تفتقر قرية إلى أبسط وأهمّ بديهيات الأمور الحياتية في عصرنا الحاضر، عصر التكنولوجيا المتطوّرة، عصر الإلكترونيات والإنترنيت... إلخ، عصر حرب النجوم؟ أين أصبح إنماء القرى؟ أين هي التخطيطات والمشاريع والخطوات التشجيعية التي تحثّ المهاجر إلى العودة إلى قريته والاستثمار فيها؟ أسئلة تبقى في ذمّة التاريخ.

٥ ـ الخاتمة

صورات! قريةٌ بين الماضي والحاضر. جدليّة القديم والحديث هذه طرحت العديد من التساؤلات عند المفكرين والباحثين. أيجوز التجزيء بين الماضي والحاضر والمستقبل واعتبار ما فات قد مات وما بقي هو حي يُرزق؟ أين المنطق العلمي في تطوّر المجتمعات؟ إن دينامية الحركة التي تنتقل من الجذور في التاريخ إلى المستقبل تنصاع لتيّارات التحدّيات والتحولات لتؤكّد على استمرارية المجتمعات بكافة أحجامها وأشكالها أكانت قرية أو ضيعة أو مدينة أو وطن.

القول إن المعالم التقليدية لصورات القرية «قد زالت نهائياً» أو «على طريق الزوال» قولٌ يدعو إلى التحفظ. إذ ما من تراث مهما كان بسيطاً أو بدائياً يضمحلّ كلياً من الوجود. فهو إما يُمحى جزئياً أو يُغيّب لفترةٍ معينة وإما يتبدّل أو يتطور ليتّخذ أشكالاً أكثر تلاؤماً مع الحضارة المعاصرة.

ما استقرأناه خلال بحثنا الميداني يُشير إلى أن قرية صورات هي حالياً في مرحلة انتقالية من القديم إلى الحديث. تتشبّث بجذورها باطنياً وتتفلّت منها ظاهرياً. فقدت صورات البعض من ميزاتها القروية المادية والمعنوية التي عهدناها أيام زمان والتي دخلت عالم الغيبوبة «عالم كان يا ما كان». ما تبقى من معالمها التقليدية

بعض آثار قديمة متناثرة هنا وهناك من منازل عقد مهجورة إلى محدلة إلى مكواة فحم معروضة في الصالونات، مقومات كانت لها أمجادٌ وغدت أطلالاً. فالتنوّر اشتاق لهيب النار ورائحة الخميرة، والمشحرة التي كانت أكثر من حدث في القرية أصبحت وحيدة في الجلّ تنتظر من يُضرم النار فيها، والآتون بات منسياً مهجوراً، والبيدر لم يبقَ منه سوى ذكريات قديمة يحتفظ بها كبار السن في صورات. أما العين فطمرتها الصخور بسبب عوامل الطبيعة أو بسبب إهمال أبناء القرية من يدري؟

هذه الخصائص الحياتية التي استيقظت عميقة في الذاكرة تمكّنت أن تطلعنا على جوانب عدة من شخصية القرية اللبنانية أيام زمان.

هذه هي حال صورات القرية المخضرمة التي تتأرجح بين العالمين حائرةً. يأخذ أبناؤها من الماضي ما يستهويهم فيطوّرونه ليتماشى مع عصرنا الحاضر كالبناء مثلاً؛ كما يقتطعون جزءاً من ميزات تراثهم القديم ويحتفظون به في قالب نموذجي معاصر وحديث كالصاج والنارجيلة وطاولة النرد... إلخ عادات وتقاليد خرجت من نطاق الحياة المنزلية اليومية لتدخل عالم التراث الشعبي في الحفلات الليلية والمقاهي والملاهي؛ وجزءٌ آخر يُغيّب مرحلياً؛ أما ما تبقى من المكوّنات القروية يستمرّ حياً في ذاكرة التاريخ.

صورات! لن نمدحك ونقول لك «هنيئاً لما فعلتِ» أو نذمّك ونقول لك «بئس ما فعلتِ». فأهميتك تكمن في وجودك وفي استمراريتك. مهما عبثوا بمعالمك التراثية، ومهما نعتوك بأوصاف قرية تقليدية أو قرية مخضرمة أو قرية حديثة، أنت تشكلين حلقة من المجموعة القروية التراثية التي من واجبنا أن نحافظ عليها.

إن مشوارنا مع القرية اللبنانية لن يتوقف هنا لأننا نؤمن أن بقاء الوطن من بقائها وزواله من زوالها.

«أنتروبولوجيا المجال»
في إطار التخصص أم التعدّد؟!

رجاء مكي

يعتقد العارفون الأنتروبولوجيون أن ميدان الاختصاص الجديد الذي برز مؤخراً «انتروبولوجيا المجال ,Anthropologie de l'espace» هو مجال مختزل يطال الحركة الأنتروبولوجية لمجال ما؛ وإنْ أُخذت هذه الحركة في مكان وفي زمان معينين؛ وإنْ دُرِسَ المجال ببعديه الجغرافي والاجتماعي فإن موضوع هذا العلم يبقى بالنسبة لهم موضوعاً حصرياً في علم الانتربولوجيامتجاهلين مبدأين حتميين حاليين يعيشهما العصر:

١ ـ مبدأ تداخل العلوم وأنظمة العلوم تداخلاً وثيقاً بحيث نصبح في بعض الأحيان غير قادرين على رسم خطوط الانفصال وترسيمة الحدود فيما بينها (l'interdisciplinarité).

٢ ـ تعددية المقاربة والتوجه في النظام الواحد أو الاختصاص الواحد في تفسير ظاهرة ما وربطها بأُطُرها المعرفية والحقلية (la multidisciplinarité).

دخلت منذ سنة على مكتب أحد الزملاء الانتروبولوجيين فوجدته يقرأ في كتاب M. Augé (les formes de l'oubli, manuels Payot-Paris 98) الذي يدرس العلاقة ما بين الذاكرة والنسيان وعناصر وآلية الشعور الجمعي مع حاجة الناس (أفراداً وجماعات) للنسيان كي يتذوقوا معنى الحاضر ولحظات العيش والانتظار وكلها أمور ترتبط بالوقت وبكيفية استخدامه؛ وإذا ما أخذنا هذا المفهوم عينه فإن الذاكرة تربط اتنولوجياً الفرد ببيئته لكنها، على الصعيد الرمزي، تدخل وتكنز أفعالاً وحوادث تخطّ هويته وتحدد أطر شخصيته وهي لا بدّ أن تُستمدّ حكماً من الذاكرة الجمعية المشتركة (ثم «تُفلْتر» و«تُصفى» وتكون في أحوال عديدة انتقائية).

ينطلق هذا المفهوم إذاً من الواقع الأنتروبولوجي المحض كي يتأطر في «النفسي»، فكل عمل نفسي وكل عملية تذّكر وإن تمت «نحو» أو «حول» شخص ما فإنها لا بّد من أن تتم في مكان وفي زمان محدّدين... أي أن البيئة المادية (مضافة إليها البنية القيمية) هي التي تفرزها وتحدد منبعها الأول وتفرز خيوطها الأساسية. بهذه المقولة تصبح «الهوية» التداخل الأساسي للعلاقة ما بين الفرد ومحيطه.

وما نشوء علم النفس الثقافي (Psychologie d'interculturalité) والتبادل الثقافي إلاّ الدلالة على مدى استيعاب أو رفض الفرد ـ المواطن في المجتمع الأصلي للفرد ـ القادم (المهاجر الخ...) مما يعبّر عنه بأفعال وتصرفات تصّب مباشرة في إطار معيشي «يومي» مادي (Le quotidien) كمسألة قبوله أو عدمه في: المنطقة؛ الحي؛ الشارع؛ المهنة؛ لعبة الكرة؛ علاقات الحب والزواج... النساء... الرجال...الأطفال... الممارسات اليومية المتكررة الخ...

وحسبما أشار إليه G. N. FISHER في كتابه عن «علم نفس المجال الاجتماعي» (Psychologie de l'environnement social, Dunod, Paris 1996) فلا يمكن عيش أي مجال ولا إدراكه إلا من خلال مفهوم «اليومي» le quotidien، بمعنى آخر أنه ممارسة وتكرار للسائد وللمشترك... فما ينقص إذاً مساحة التخيل الكافية لانخراط الأفراد في الفعل الزمني وعملية الإسقاط في المستقبل... فلا مساحات خالية ولا مساحات حيادية من وجهة نظر FISHER، حيث أن كل مساحة هي مساحة مليئة بالمعاني وبالدلالات المرتبطة دوماً بـ:

- الهندسة المعمارية.
- الواقع الاجتماعي.

عليه يصبح المكان، أي مكان، هو مكان تبادل ثقافي يمكن أن يتأرجح ما بين السلبي والإيجابي فتضحى صورته الأولية منحصرة بمجال تكوّنه وانبثاقه ولا يمكن فصله عن فكرة «الزمن» الذي يتغيرّ هو بدوره (قديم ـ حديث ـ متطور ـ مخضرم الخ...) ويؤثر على رؤى الأفراد ومعاشهم وتخيلاتهم.

فالعاصمة «باريس»، على سبيل المثال، هي عاصمة متنوعة وشاملة تترك الأثر في نفوس كل من زارها فاسحة المجال بين معالمها وشوارعها للخيار الفردي وللإنتماء الحرّ، وهي نفسها تشعرك بالغربة رغم تنوعها الثقافي والتاريخي هذا...

ونشير بهذا الصدد إلى أعمال O. Carré (Contes et récits de la vie quotidienne) وهدفها العلاجي داخل الجماعات المهاجرة، وخاصة النساء منها والتي ركزت فيها على مفهوم المجال؛ وكان سرد القصة المطلوبة هو بمثابة سيرة تنتقل من الموضوعية إلى الذاتية وتنسج الهوية عبر لغة تصويرية تجمع ما بين الانتربولوجياوعلم النفس عبر عملية نقل مجالي transmission من الموضوع (أي الواقع المعاش على الصعيد الأنتروبولوجي) إلى الذات (الذكريات النابعة من المجال وكيفية إدراكها).

وتذكر O. Carré إلى أنها عندما تطلب رواية قصة ما، فإن للرواية دور أو مهمة الكشف عن واقع اجتماعي وثقافي بشكل عام عبر رصد تحرك المجال (ويخطر ببالنا «بناية ماتيلد» «لحسن داوود» وروايات «أحلام مستغانمي» و «خيري الذهبي» وغيرهم كثر).

ومن المعروف في الغرب أن الرواية نشأت مع نشوء المدينة أو المجال الأول، وأنها الشكل الأدبي لتكوّن المدينة وحسب «جورج دورليان» فإن المدينة لم تنتج بعد روايتها الفعلية عندنا! أما عن العنف الذي يمكن أن يرد في الروايات أيضاً، فهو مرتبط بفعل آخر أقسى ألا وهو العنف الاجتماعي الثقافي الذي لا بدّ له من أن يبرز عبر المجال المادي.

وتفترض «فاطمة المرنيسي» في مجالنا العربي المتغيّر والمتحرك (من وإلى) بأنه مجال يحدّد أطر ونوعية العلاقات الاجتماعية السائدة والقائمة على التمييز بين الذكر والأنثى، وهو سياق يحدّد الهوية والانتماء وأيضاً علاقات الصراع؛ فالأنثى للمجال الداخلي والذكر للمجال الخارجي ولا يجب عليها أن تكون دخيلة في مكان يمتلكه الرجال. وغدت المرأة حالياً تستعمل أكثر فأكثر الأمكنة التي كانت مخصصة للرجال، مما ساهم في احتداد طابع الصراع الذي تتسّم به العلاقة الحالية بين الجنسين خاصة في المراكز المدينية والوظائف العالية. أنه تحرك يعتبر تسللاً

حسب E. Hall في الاستعمال المكاني لدول حوض البحر المتوسط، حيث لا يمكن لأحد أن يدّعي لنفسه منطقة خاصة في مجال عمومي...

تريد «فاطمة المرنيسي» عبر كافة كتبها ـ رغم تنوعها ـ إيصال فكرة مجالية أساسية ترتبط بالبعد العلائقي للمكان. المكان هو قبل كل شيء هندسة معمارية، «فالحريم» هو مفهوم مكاني وحدود تقسم الفضاء إلى قسمين: فضاء داخلي أنثوي، مستتر ومحرّم على كل الرجال ما عدا السيّد، وفضاء خارجي مفتوح على كل الرجال ما عدا النساء.

وكلمة حريم، تعني الحرام والحرم في آن، أو المكان المقدس الذي يخضع الدخول إليه إلى قوانين محددة وصارمة... الحريم إذاً هو المكان... الذي يخفي الانبهار... يعني أنها كلمة (أي حريم) تولّد الاستيهامات؟! ويحلّ هارون الرشيد ضيف شرف في أذهاننا كلما خطرت ببالنا كلمة حريم! إن التوزيع الاجتماعي للمهام مرتبط أو مترتب عن تقسيم المكان وما قانون الشرق بالنسبة لها إلا قانون المجالية... (فاطمة المرنيسي ـ هل أنتم محصنون ضد الحريم؟ المركز الثقافي العربي - بيروت ٢٠٠٠)، لقد تغيرّ المشهد التربوي وانتشر التحصيل العلمي انتشاراً واسعاً بين النساء في مجالنا إلا أن التغيير لم يحصل في المشهد الثقافي الفعلي حيث أن كل مجال ليس إلا صورة عن المجتمع بأبعاده الثلاثة:

- النفسية.
- الاجتماعية.
- الثقافية (خاصة بعناصرها القيمية).

١ ـ الثقافة والشخصية

تطال الدراسة الأنتروبولوجية المعمّقة الأنماط الثقافية المسيطرة في مجال معين (نمط العيش والحياة والتفكير والطبائع). وإذا تمكنت بعض التجارب المخبرية والحقلية أن تثبت التقارب الدائم ما بين الشعوب والأمم، بشكل عام، الاعتراف بمكنونات العيش المجردة المشتركة، إلا أن التنوع البشري يعود ويفرض

نفسه في تنوع الأحاسيس وسبل وطرائق التفكير، وتظهر ساعتذاك الضرورة الملحّة لتنوع المقاربات والانطلاقة الاتنولوجية للوصول إلى المقاربة الأنتروبولوجية بالمعنى الواسع للكلمة.

بمعنى آخر على الباحث أن يطال المستوى اللاواعي من خلال البشائر والدلالات المادية، خاصة وأن لكل حاجة طرائق ثقافية خاصة لإشباعها، وتظهر منذ الطفولة الأولى عبر أواليات تكوين الشخصية؛ وهي أواليات يهتم بدراستها الباحث في علم النفس لرصد دوافع الأشخاص للفعل ولردة الفعل، وهي لا تخرج عن مطواعية النفس البشرية في عمليات الاستجابة. فتصبح الشخصية نتاج التعلم الذي هو بدوره نتاج ثقافي تقني وقيمي...

ولقد بدأ علم النفس الإتني ينمو مؤخراً بقوة (وهذا ما سنعرض له في نهاية البحث)، بسعيه لإقامة الجداول والوسائط ما بين «النفس الاجتماعية ـ الثقافية» لجماعة ما وأثر التنوع بداخل جماعاتها أو تكتلاتها العرقية الصغرى.(C. Kluckhohn: initiation à l'anthropologie - ch. Dessart- éditeur- Bruxelles 1976).

وفي عودة إلى الحياة اليومية، فإن آلية الحياة الاجتماعية تظهر واضحة من خلال شكلها الأصيل وكيفية مساهمة الناس في نمط العيش.. إذ تظهر آليات ونماذج خاصة بالسلوك الإنساني الذي يتطور ويتعدّل باستمرار. وكل عادة أو «طقس» من الطقوس يجب أن يفهم على أنه جملة عوامل مجتمعة مميّزة يتراوح زمنياً ما بين:

١- ظروف النشأة وترابط السبب بالمسبّب Diachronique.

٢- التزامن، وفهم آلية التشابه مع الطقوس الأخرى ومع الثقافات الأخرى المجاورة جغرافياً Synchronique associatif.

٣- التركيب والتعبير عبر إيجاد الصّلة والعلاقة مع التركيبات الثقافية الأخرى Syntagmatique.

٤- المستوى السيكولوجي الذي يحمل الدلالة التي تعطي وتفسّر كل فعل أو حتى كل عقيدة Psychologique.

هي جملة عوامل يجب أن تؤخذ بعين الاعتبار بالتجاور وبالتلاحم وصولاً إلى التمييز ما بين الأصالة والتفرّد في الثقافات. والتفسير لهذا التدرج وصولاً إلى الأحكام حدده «Safir»، و «Mauss» وحكمه «باللاوعي» ـ الوسيط الذي يجمع ما بين الباحث والمبحوث، المراقِبِ والمراقبْ في داخل الجماعات الإتنية.

ويظهر أثر المنظومات اللاواعية في السلوك الاجتماعي عبر الجماعة (le groupe) التي تحدّد وحدها السلوك الفردي ومن ثم الشخصية؛ وهو سلوك متأتٍ من الجمعي (اللاوعي الجمعي) الذي يغذّي اللاوعي الفردي وينبثق عنه.

إن العلاقة التي تربط ما بين شخصية الفرد والثقافة المحيطة به يمكن أن تحدّد مستويين اثنين:

ـ كل علم نفس فردي هو علم نفس اجتماعي (أو علم نفس المجتمع).

ـ تتمظهر الشخصية عبر التواصل الكلامي الذي يبلور الطريق نحو التجربة (الحقل) ومن ثم المعرفة ومن ثم المكان (المحدّد لثقافة ما ويمكن استبداله بالمعنى الأوسع والأشمل المجال) حيث تُعرض بوضوح النظم والقيم الاجتماعية ويتحدد إطارها، وحيث يمكن تقسيمها بدورها إلى قسمين:

أ ـ المنظومة الاجتماعية السائدة أو المنمّطة، والمعاشة.

ب ـ العادات التي يعبّر عنها كلامياً.

ضمن هذا الإطار فإن الإنسان البدائي والإنسان العصري على السواء ينقلان الثقافة (جماعة وأفراداً).

٢ ـ الذاكرة والمعاش

المعاش هو موضوع الانتروبولوجيا وهو الواقع المجزأ: الماضي والحاضر. لذا فهو يرتبط مباشرة بالإدراك أي بسلوك نفسي يتحدد بمجال مادي معيّن. والإدراك يعني ذات الكائن: «ذاكرته»... وكل ذاكرة يقابلها النسيان، والذاكرة هي استعادة الوجود بكل مآلمه ومآثره... منه ما نسعى لنكبلّ أنفسنا به (لذّة التذكر)، ومنه ما نردمه مخافة لا واعية منه، ونحن نختبره لحظة الأداء... فكل ما نفهمه أو

ندركه ما هو إلا ردة فعل لفعل وقع لنا في الحاضر على ضوء ذكريات
حولنا، أي حول مجالنا عبر جسدنا (سبب ومسبب)... ترتبط شروط
بأمكنة وبأزمنة... وبأفعال وقعت... فتدور الحلقة عبر التجارب ما بي
الجماعية والذاكرة الفردية... نفسّر بأن للذاكرة الفردية أطر تاريخية اجتما
منظورة لكنها متمثلّة... ونستشهد مجدداً بـ FISHER عندما يعتبر الجسد (
صلة الوصل ما بين المجال والبعد النفسي للفرد. فالفرد يقيم مع محيط
الذي يدور في فلكه علاقة حميمة لكنها تفصل ما بين الخارج (المحيط)
حيث يلعب الجسد أهمية كبرى فهو يشغل المساحة وهو نفسه يعبّر
التأقلم والتكيف أو واقع المرض.

ولقد استلهم Fisher فكرته من Anzieu الذي يجمع دوماً ما بي
والمجال بقوله أن كل مجال هو محتوى نفساني مُقِيَم ومُقَيَم.

إن الذاكرة هي عملية دينامية تتم عبر آلية النقل التي تترجم كما س
عبر الحياة اليومية La vie quotidienne؛ وهي مظهر من المظاهر الأساس
الانتروبولوجي التي لا يمكن إلا أن تتم عبر مكان وزمان (في الحاضر
والمستقبل)... هي آلية انتروبولوجية ـ نفسانية لها وجهان:

ـ الأصل، المنبثق عن الواقع وفي عودة تاريخية، حداثوية تبقى
هي روح الشعب، روح الثقافة، فيها تدور أحداث المدّنس والمقدس، و
الذكريات وسيرها ومعها يمكن أن تحدث القطيعة مع التبادل الثقافي.

ـ مكان النقل Lieu de transition: حيث تدور أحداث السيرة...
وبكيفية إسقاطها (أي عندما نتذكرها؟ ماذا نتذكر؟ ما نهمل؟) من جهة
التماهي معها ومع أبطالها (فعندما نسافر مثلاً نتخيل طفولتنا أو حياتنا ح
فنعكسها على ما نراه) من جهة أخرى.

ما بين الإثنين... ما بين المعاش والتذكر، ما بين العيش والنقل ه
التذكر والإسقاط بالمداورة، فيتطور حسّنا الروائي التصويري للأماك
المعاش والمتخيل، فيدخل البعد الرمزي التصويري طارحاً التطابق

Concordance et dis ما بين حقيقة التاريخ البشري والفردي[1] وهنا لا
موز التي لا بد من أن تنتج قواعد دلالية لا يمكن إلا أن تفسر سلوكاً ما
بين الفرد والجماعة، ما بين الجماعة والفرد... إنها الرمزية التي تسهلّ
ل.

فاهيم الأساسية المتكررة

ت العلوم بشكل عام تعي أهمية علم النفس والانتروبولوجيا على السواء،
ن أن يقدّماه للمجتمع العصري من معارف مفيدة وتحليلية أكثر مما كان
على أنها مسليّة وترفيهية.

أن المسار كان طويلاً وشاقاً ومتعثراً في كثير من الأحيان، فلم يكن من
درس الطبيعة الإنسانية بكافة شواهدها دون البحث عن صلة وصل تحدّد
فكثر الحديث عن الأحلام، عن الذكريات، عن السيرة الذاتية، عن
من الفعل، عن الوجود وحتى عن الذات (نقلاً عن Bourguignon) وكلها
نترب من أنظمة علم النفس أكثر من اقترابها من أنظمة العلوم السياسية
دية، إذ يصعب التمييز بين المستويات المادية هنا وحتى المعنوية؛
ت مجموعة كافة في وحدة أساسية نوجزها بالفكرة التالية: «يظهر المعاش
توياته ومفاعيله «انتروبولوجي» محض، إلاّ أنه وبفعل مساهمته الأساسية
الذاكرة لا بل وبمعنى رديف إنتاجه لها، يصبح بهذا المعنى سيكولوجي
ون خيار مسبق»...

جسّد هذه الفكرة عن المعاش حول عملية «الإرصان» أو «الصياغة»
éla وهي ديناميكية فكرية حيث لا بدّ من أن تظهر عبرها التشكلات
يتم التقاطع ما بين «الأنا» و«الذات» ويصبح بناء عليه الفراغ هو مكان
صرورة.

الأنا/الفراغ وهي إزدواجية ترتبط ـ كما سبق بصورة الجسد ـ فالأنا يمكن

بيرات الانتروبولوجية وانعكاساتها على الأفراد.

أن يدرك «أناه» أو «لا أناه» من خلال بنيوية المجال. إذ يرى Piaget أن التجسيد المساحاتي لا بد من أن يرتبط بالفعل المدخل وتطوره مرتبط بتطور الذكاء ولقد برهنت الأبحاث الحديثة ارتباط «الباتولوجيات الكلاسيكية» «بخواف» مساحاتي Phobies Spatiales (الخوف من المصعد ـ السيارة ـ الطائرة الخ...) أو الخوف من بعض الوظائف التي تتطلب التنقل: فالإشكالية هنا هي إشكالية المجال، الحيّز، الأشكال في حركيتها المرفوضة في اللاوعي وهي تنتج أساساً من خلال علاقة الفرد مع ذاته، وما العلاقة مع المسكن إلا ربط لمصير الفرد مع ذاته أي مع مسكنه.

يساعدنا هذا المفهوم في شرح كافة أشكال العدوان المتمركز حول شعور اللأمن والقلق كرد فعل على حقائق «موجعة» «مهلوسة» «معاشة» وتهدد استقرار الفرد في حيزه فيقبع في ثنائيات الأضداد:

الانتظار ـ الغياب. الشكوى ـ اللقاء الخ... وكله يقود إلى ما يشاع عنه بالانهيار النفسي dépression الناجم فعلياً عن فراغ داخلي نفسي ـ دينامي يعبر عن الهوية لا بل هو الوجه الآخر لها... هو التشكل الرمزي، هو الجامع ما بين الأنا والذات... هو خليط المساحة النفسية للذات التي تعلن عن الوجود، وجود الفرد (دائماً نقلاً عن Bourguignon). من هنا يحصل التناقض الداخلي: فالحميم هو في الخارج لأنه مُسقط (من فعل الإسقاط) حيث يتحول «الداخل» الحقيقي إلى خارج نسبة إلى الجوّاني حيث أنا أتواجد! فنعود إلى winnicott وعملية النقل التي تبني الجسر ما بين الداخل والخارج فتتشكل الحقائق المأخوذة من صلب المجال. ويتشكل أيضاً مبدأ الإبداع الذي يدخل ويؤصل الفراغ ونحن في رحلة اكتشافنا للذات.

ونعود أيضاً إلى Anzieu الذي يعلن نقطة الانطلاق المركز: الذات السيكولوجية البدائية الفطرية غير الموظفة على الصعيد «اللبيدي» وهي غير منظمة لكنها مليئة بالمشاعر اللامتناهية والموحدة في الوقت نفسه.

ب ـ السيطرة ـ الشرعنة ـ الرمزي. وهي صور تظهر في المتخيل الجمعي

استناداً لمقولة Bourdieu (L'imaginaire social) ويعتمدها رجال السياسة والمجتمع في استراتيجيات إقناعهم للوصول إلى أهدافهم انطلاقاً من حاجتهم للسيطرة وذلك عبر تحويل الفعل إلى حق وإلى قيمة، ولتحقيق ذلك يستند العنصر السياسي إلى العنصر الرمزي الذي ينطلق أساساً من الطقوس الأنتروبولوجية المتعارف عليها.

وقع اجتماعي---> أفكار وصور ---> عمق رمزي ---> مؤثر على التصرفات الجماعية ---> الهوية.

إن كل متخيل يظهر بطابع رمزي مكتسب يندرج بفاعلية في الحياة الاجتماعية ليستمد المتخيل الجمعي من مجال مادي ويفرز وظائف عدة في واقع فردي وجماعي:

← وظيفة صنع الهوية.

← وظيفة التنظيم الاجتماعي.

← وظيفة تقوية الروابط الاجتماعية.

← وظيفة إعادة البناء.

← وظيفة رمزية في تجاوز المكان والزمان الجمعيين وتشكل الذاكرة الجماعية (الأعياد تجسد سطوة الذاكرة على الزمان الجمعي، فتعيش المجموعة جزءاً كبيراً من يومياتها على نظم وألوان مطبوعة في مكونات متخيلها).

← المتخيلات الجمعية هي في حالة انبناء دائم وهي تحول الرأسمال الاجتماعي إلى رأسمال رمزي.

ج ـ الانحسار ـ الهيمنة ـ التبادل الثقافي:

وهو ما يمكن أن يظهر بشكل أو بآخر في إطار مفهوم العولمة بعد أن كانت الصناعة تتحكم في مجالنا اليومي فأصبحت جزءاً منه. هذا الانتقال الذي لم يلغ أحدهما الآخر فرض ليس فقط إدراكاً للحس النقدي بل أيضاً أحياناً كثيرة بالمتعة، رغم أن الرؤيا الأولية لميدانين أساسيين ألا وهما الهندسة والتنظيم المدني من جهة،

والنشاطات الاقتصادية المتنوعة وفق السياسات الحكومية من جهة أخرى تدل على سطحية وخلو من المعاني وعلى استهلاك سلبي انعكس على المجال فانتزعت خصوصية الأماكن وذابت الهويات الفردية والجماعية. وتوجهت الأنظار إلى إعادة تحديد أطر العلاقات التي تربط الأفراد بمحيطهم خاصة هذا المحيط المستحدث الذي لا يملك إلا قدرة التحول السريعة، وبدأ منهم أهمية وجود «انتروبولوجيا المجال»[1] في إطار تخطيطي و علاجي للمشاكل المستجدة وللمزيد من فهمها، فأصبح تحديد المجال بمعناه الحديث هو نتاج لعبة لبقة من التجاذب والتوافق، من الأخذ والرد بين مختلف مكوّنات الطبيعة والثقافة، بين الفرد والمجتمع مؤسساً بذلك للهوية... فطرق تحصيل المعرفة غير حيادية على الإطلاق...

ويمكن تحديد الانقلاب من مبدأ القرابة والعصب الواحد إلى التقسيم الوظائفي المستقل لكل من الدين والسياسة والاقتصاد... والتحول الهندسي التدريجي إلى التجريد الهندسي بعد أن سيطر النموذج التاريخي...

من جهة أخرى، ومع شروع الغرب في تأسيس سوقه العالمي توّصل إلى مزج ودمج الشعوب المتنوعة حضارياً (كما أسهم في تواجدهم على أرضه)؟ فانبثق ما يسمى الثقافة البينية L'interculturalité[2] التي تُعنى بالتلقيحات والإخصابات الاجتماعية الجديدة... والمتبادلة.. «وبالغربة» نسبة لـ ...geza Roheim الأنتولوجي والمحلل النفسي الذي ولد في بودابست سنة ١٨٩١ وتوفي في نيويورك سنة ١٩٥٣، وهو من أوائل من عمل على الجمع ما بين التحليل النفسي والأنتروبولوجيا..

---

(١) التي يعود الفضل في ترسيخها إلى E. Hall وهي حصيلة المعطيات الحسية التي يعيشها الفرد (الحسية والسمعية والحركية) وترتبط وثيقاً بالثقافة.

(٢) وهذا ما حدا بـ Hall إلى الاعتقاد المطلق بأن تنوع الثقافات وتعددها يؤثر بطريقة العيش التي تبرزها الدلالات المجالية والتي تحتاج لفهمها إلى مبدأ القطع مع الأشكال السائدة وليس عبر مفهوم الحتمية وذلك استناداً إلى مبدأ المقاربة المكانية وليس المقارنة الثقافية، لأن الفعل الثقافي له مفعول ارتجاعي Feedback فأفراد الثقافات المختلفة يعيشون عوالم حسية مختلفة.

ونشير بعده إلى «لابلانتين» F. Laplantine الذي أصدر كتابه عن Ethenopsychiatrie استناداً إلى الأبحاث في التحليل النفسي مستبدلاً الأتنولوجيا بالأنتروبولوجيا... لكنها تسمية تستند حكماً إلى إمكانية تزاوج العلمين لتحسم جدل التسمية التي ظلت (وربما ما تزال) عالقة في فلك مداري غائم... (ويمكن مراجعة الصفحة الإلكترونية الخاصة بجمعية Geza Roheim).

وفي جميع الأحوال فإن التوجه الإنكلو-ساكسوني يتجه للاختزال عبر أداة التصدير Ethno منطلقاً من نقاط ثلاث:

١ ـ تجربة التحليل النفسي.

٢ ـ المعارف الاتنولوجية

٣ ـ الاستخدام الشائع في اللغة الأم للباحث.

وتأكد النمط الرمزي الذي يؤلف وعينا ولا وعينا (استناداً إلى التحليل النفسي) مجتازاً التجربة الإنسانية متواصلاً مع كل ذرة فيها مما سمح بتكون مجال مدرك من الداخل، غني بمكونات الواقع، مؤسس للهويات (الفردية والجمعية).

وإذا ما أعطيت الأهمية للتبدلات الهندسية والاقتصادية التي حكمت المجال فلا بد واستناداً لمبدأ الترابط والتزامن أن يكون الواقع السياسي قد تحول أيضاً ورغم العولمة المسيطرة فإن مفهوم «النزعة المناطقية» لم ينحسر أمام هجمة الاكتساح. ومع ذلك شهد الواقع السياسي هذا تحولات جذرية ليس فقط في مفهوم المناطق والأقاليم بل على صعيد انحسار ثنائيات:

- الحكم والسلطة

- الدولة والأمة.

ويساهم M. Cornaton (وغيره كثر) استناداً إلى F. Hall في إلقاء الضوء و بلورة أثر التقنية وفعالية وسائل الاتصال الجماهيرية في تقريب الناس وفي اختصار المسافات وحتى المساحات الخاصة لكل فرد لصالح المجال العام والعيش -

المشترك ويعني به على المستوى السياسي. إلا أن اختزال المساحات يعيد من جديد طرح إشكالية «المؤسساتي» بغياب مفاهيم التسامح والمساواة التي لا تبرز في المضمون بل في الشكل... (M. Cornaton, le croquant no. 28, 2000, p. 8) حيث يؤكد «Torga» «أن الكوني قد أصبح هو المحلي لكن بدون الجدران»...

وأصبحت القاعدة هي في التخلي عن الهوية الشخصية، القومية أو الوطنية والانفتاح على التغيير. المصالحة لا مكان لها أمام رفض الأقليات ومرجعياتها...

ولقد أصبح خوف الغربيين من الإرهاب ظاهرة كونية في إطار هذيان جمعي وهو يشكل تهديداً بصفته مفهوماً متعلقاً بالمجال...مما يفرض من جديد إعادة تنظيم انساق العيش المجالية بناء على هذا الواقع الذي لا يجب أن يغّيب المتغير التاريخي..

د ـ مداخلة الإئتلاف

عندما انبثق علم نفس المجال من حضن علم النفس ودرس المحيط أو المجال كموضوع مقاربة متميزة ومتخصصة من خلال الوقائع المساحية والاجتماعية، ومن خلال علاقات الأفراد والجماعات، لم يلبث البعد الذاتي في الخصائص الفيزيائية للأمكنة أن ظهر مضافاً إلى البعد الاجتماعي، مما حدا بـ FISHER أن يركز على تلازم الذاتي بالموضوعي والنفسي بالجمعي، لأن السلوك لا بد من أن يعكس الواقع الاجتماعي، وتوافق مع Hall الذي جمع ما بين طرق العيش والتجمعات المدينية مظهراً ترابط علم النفس بالهندسة المعمارية كي يصل إلى استنتاج أولي بأن كل مجال يضغط مؤثراً بشكل خاص على السلوك البشري وعليه لا يمكن تجاهل المستوى النفس ـ الاجتماعي في المجال أو تفكيك البعد الفيزيائي عن البعد الاجتماعي للمكان. فأكد Fisher أن كل مساحة هي مساحة مبنية اجتماعياً، وكل مجال هو صورة عن الثقافة ينتج بتفاعل ما بين الفرد ومحيطه حيث يعيش وهو مجزأ إلى قدرات من نوعين: «ميكرو» و«ماكرو» غير منفصلين بل هما متداخلان فلا فصل ما بين النفسي والاجتماعي.

وسط طبيعي (بحاجة لنشاط اقتصادي واجتماعي لاستغلاله)

↓

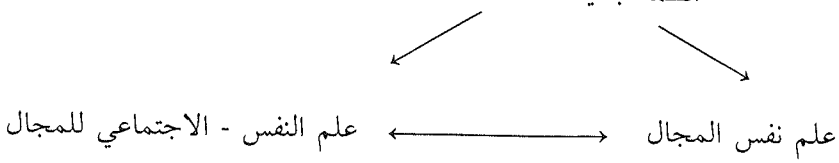
مواقف اجتماعية جديدة

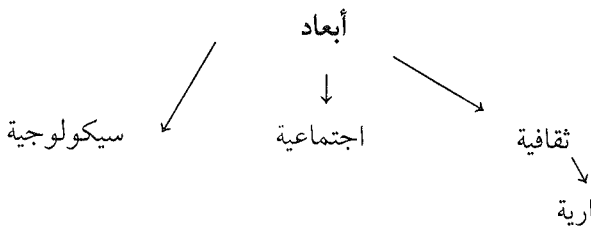
↓

علوم إنسانية (حددت أهمية المظاهر السيكولوجية المرتبطة بأطر الحياة)

↓

أنظمة جديدة





ولقد أرفق Fisher في مداخلته الائتلافية النظرية بأخرى تجريبية على الأماكن وكيفية تنظيمها هندسياً انطلاقاً من التجربة الاجتماعية حيث هي متواجدة ومن خلال عنصر الزمن المؤثر على هذه التجربة، فرصد المؤسسات الكبرى وقسمَّها من خلال تواجدها في:

- المجال السكني
- المجال المؤسساتي
- مجال العمل

ـ المجال الترفيهي أو المؤسسات الموازية.

واستنتج أهمية المساحة العلائقية وكيفية استخدام المساحة الخاصة معطياً أهمية للإنسان داخل المجال وقيمة تبادلية، فأعاد التأكيد عبر المقاربة التوليفية الأكيدة على الإسقاطات، المواقف والمشاعر التي تصاهر استغلال أو استخدام المكان والتي لا يمكن فهمها إلا من خلال تحليل سيكولوجي للمجال.

٤ ـ الدراسات الحالية التي تبرز علاقة التعدد والتداخل (خاصة ما بين الانتروبولوجيا وعلم النفس).

وهي، مقارنة مع الدراسات القديمة، أخذت منحىً تطورياً أكثر ملاءمة مع «تعدد والأنظمة»، وقبل البدء بتعداد أهمها، نشير إلى منحى تقليدي في علم النفس الا وهو «علم النفس الحيواني» الذي درس سلوك الحيوان ودفاعه عن «المجال»، مجاله الذي يحتلّه ويمنعه ـ تحت طائلة العدوان ـ عن سواه من الحيوانات المجانسة له أو عن الأنواع الحيوانية الأخرى ... وتكمن إحدى الوظائف الأساسية لتكوين المجال في ضرورة توزيع الحيوانات على رقعة ملائمة من الأرض وتحاشي ارتفاع كثافتهم ارتفاعاً كبيراً قد يهدّد وجودهم بحد ذاته. ويحدد الحيوان إطار مجاله عن طريق الإعلام بكافة الأشكال، فيتخذ مظهر المسيطر طالما هو موجود ضمن إطار مجاله (مثل أبو الحن وبروزه وانتفاخه في مجاله وما أن يتخطاه حتى يصبح صامتاً وخفياً ..). إن أبحاث علم النفس الحيواني وتكيّف الحيوان مع بيئته يساعدنا في فهم سلوك الكائن البشري بعلاقته مع مجاله (رزق الله وبكداش ـ مدخل إلى ميادين علم النفس ومناهجه ـ دار الطليعة - بيروت - ٢٠٠٠).

٤-١- نبدأ أولاً بالدراسة الأخيرة التي قام بها المهندس المعماري العراقي «رفعة الجادرجي» في كتابه «مقام الجلوس في بيت عارف آغا» والتي عرّف لها بأنها دراسة أنتروبولوجية للعلاقة بين تكوين الهوية واستعمال مصنعّات الجلوس وهي علاقة منتجة عبر «اليومي» le quotidien وتستند إلى الوضعية الانتروبولوجية وما تنتجه من تراتب وإلى كيفية تعامل الفرد معها وتركيبه لمقام هويته حيث تتحول

البنى المادية المصنعة (ومنها العمارة (عام) والكرسي (خاص)) إلى أدوات فعّالة في تكوين هوية الفرد متخطيّة الحس الجمالي والحس الاجتماعي. تمرّ هذه العملية «بالإقتناء» أولاً وما تحمله من قيم أو من هوية وكلها تندرج في إطار الحاجة الرمزية، وغالباً ما تتشكل في إطار الحاجة النفسية فتتجسد حاجات الفرد ورغباته مع مادية المواد التي تؤمن له الحاجة، وإذا ما ثبتت هذه الحاجات فإنها تنتقل من ذاكرة الفرد إلى ذاكرة الجماعة وكلها تمر بالمجال الذي يتحول بوظائفيته إلى مصدري «عزل» و «وصل».

فالعزل مع المدنّس والوصل مع المقدّس وهي وظائفية لا تنفّك يعبر عنها بمثنويات متعاكسة كالعزل بين خطر الخارج وأمن الداخل، بين النظيف والمضيء عكس القذر والمظلم ـ فيرتبط مفهوم الوجود، مفهوم الذات والهوية بمفهوم مكاني؛ لكن يؤكد عليه عبر ازدواجية تركيب خطرة من حيث المبدأ لأنها تراوح ما بين التقديس والتدنيس. يعني إنها تدخل في صلب القيم الاجتماعية التي تساعد على التنشئة.

وأول ما يتبادر إلى الأذهان العزل في عالم الحريم الذي تتحدث عنه «فاطمة المرنيسي» (حاجز وواصل).

إن عملية الوعي بالواقع داخل المجال لا بد من أن تكون عملية قلقة حتى تنتج لاحقاً الاطمئنان وكلا الحالتين هما حالتان نفسيتان مرتبطتان بالوعي وباللاوعي أي في عودة إلى الطفولة التي تخبئ في ذاكرتها الأولى توزيع الأمكنة حسب توزيع الأدوار والوظائف. وفي كل مجال مشهد وفي كل مشهد حركة وفي كل حركة أثر وتأثير..

ولإيجاد تأثير مطمئن فإن الحديث عن السلطة الأبوية وكيفية توزعها لا بدّ من أن تأخذ الحيّز الأمثل من الذاكرة الجماعية والفردية.

ويركّز «الجادرجي» على تشخيصة الفرد individuation، وهي صفة لم تتأمن في المجتمع التقليدي تبدأ أول ما تبدأ على الصعيد المجالي (غرفة - سرير - حمام - الخ).

وتخصص الفرد بخلوة تميزه وتخصصه.

٤-٢- تبرز التوجهات الحديثة لأدبيات ولمؤتمرات الأمم المتحدة وما تقدمه من مفاهيم التواصل والاستمرارية والاستدامة تركيزاً فعلياً على المجالية بدءاً بمؤتمرها Habitat II بأسطنبول سنة ١٩٩٦.

فلقد فرّقت ما بين الموئل والمدينة، فالموئل، عنت به المسكن وهو سكن حماية وانتماء، بينما المدينة هي وسيلة للإنماء، عليه يصبح التمييز ما بين الفرد والجماعة.

كما فرقت وفي إطار عملية التحضّر بأبعادها التنموية على ثنائية الريف والحضر في إطار مركزية ولامركزية ترتكز أساساً على علاقة السكان بالأرض وعلى حاجات حضرية أساسية (مسكن ـ خدمات الخ) يعني على علاقة الإنسان بمجاله. ولقد ربطت هذه الأدبيات المدن بالسكان (يرتبط حجم المدينة بعدد سكانها) وبإنتاجية المدن باعتبارها مركزاً لتوليد الثروة.

لقد أنتجت هذه الأفكار شعبة «المستوطنات البشرية» التي تطرح إشكالية علاقة الإنسان بمجاله وهي تماماً توليف العلاقة ما بين إنتروبولوجيا المجال وما بين علم النفس الاجتماعي، وكلها تدور في إطار اقتصادي حلقته الأساسية الأولى: التنمية: الوفرة/ حق الفرد/ الملاءمة الخ...

إنها مفاهيم مكانية مجالية وصلت أقصى ذروتها سنة ١٩٩٦ بالوعي المجالي وبأهميته في تأمين الرفاه والسعادة للفرد، إذ اعتبرت مجازاً أن المدن هي الموئل، مما يتطلب رفع المستوى النوعي للحياة كشرط أساسي للوفرة وللملاءمة..

وهذا يتطلب بدوره وعي هندسي بعدم ترك مساحات انقطاع وهو مفهوم مكاني وفراغي في المدينة ينعكس على التواصل الفردي والجمعي.. فتعديل الفراغ الحضري هو أحد آليات التحضر...

٤-٣- عندما يصبح المكان le lieu الحاضر والمستقبل «لحظة المعاشة/ الآنية» l'actualité؛ ويستشهد المهندس المعماري «محمود شرف الدين» بأقوال

عالم الاجتماع P. MASSET في أعماله الحقلية حول «صور» والواقع المعماري اللبناني بشكل عام:

«عندما يكون الحجر في مأزق فإن الإنسان هو المعني، فالذي يبني المدينة يعبّر عن المجتمع»...

ونفهم عبر هذه الدراسات الميدانية أن مبدأ الامتياز في المجال لا يكمن بمحدودية الفضاء فيه بل بذلك الإحساس بالفراغ الذي:

- لا يُفهم إلا بإطاره الجمالي والوظائفي في آن واحد.
- لا يطبق إلا عبر «المكان» مردفاً «بالزمان».
- لا ينظم إلا عبر فهم حاجة الناس le besoin.

وهذا ما يعني أن تناول الفراغ (داخله وخارجه) وإن تمّ عبر انعكاسات بصرية، أي هندسية بالدرجة الأولى، فهي تناول لحياة الناس حاضراً ومستقبلاً.

فأحاسيس الفراغ ليست أحاسيس واحدة وثابتة على مدى الزمن والوقت، وهي إن توّحدت بانطلاقتها لا بد وإن تختلف من بيئة لأخرى ومن ثم من فرد لآخر، فالتساؤل: إلى من نتوجه في البناء؟! هنا يبرز العامل الثقافي وهو عامل يسعى لتعميقه المهندسون المعماريون الحديثون أنفسهم (بمعظمهم إذا لم نقل بغالبيتهم)، فتعكس عندها التطلعات على الفراغ وتترك ساعتها لدينا الأحاسيس والانطباعات بالضيق أو بالراحة (malaise-aisance/confort)؛ من هنا صعوبة النتاج المعماري الذي يتوجب عليه، وعبر هذا المنظور، أن يتحسس ويتلمس الفراغ شكلاً وخطاً ولونا كي ينعكس إيجاباً مع الآخرين.

ويبدو أن في هذا النتاج عمليتي خلق وإحساس ولا بد من أن تقييم المهندس المعمار للفراغ هو تقييم للفراغ الذي عاشه هو ضمن تراكم ثقافي اجتماعي، قبل أن ينحصر بنتاج المعماري أو بحسابه الهندسي الخاص للفراغ ولمعرفة الانعكاسات البصرية! كل هذه التفسيرات تعيد تأكيد تطابق العامل الشخصي «الحميم»؛ السيكولوجي الذي هو نتاج «لثقافة الفراغ» أو حتى «للفراغ

الثقافي». وبذلك يتجاوز الفراغ الذي هو حيز في المجال؛ المعنى الملموس الأولي «العمارة والتنظيم المدني» مما يذكرنا بـ Le Courbusier وقبله، أي بمجتمعات فرنسا بعد الحرب التي ولدت لدى البناء الحديث مجاهل الانحراف والآفات وتقرر هدمها وإعادة بنائها: فالمدينة المنظورة بهياكلها، المبنية، تغطي مدينة غير منظورة صنعت من تراكمات فكرية عبر العصور.. عليه فهل تمنح الهندسة المعمارية الحديثة الحق لكل الأفراد في التحرك في كافة المجالات؟ تلك هي رسالة الديموقراطية الحديثة، لكنه خلاف كوني آني في طبيعته وفي درجته.

٤-٤- العوامل الديموغرافية: كالهجرات والنزوح والتهجير.. فالهجرة المدينية ساهمت في إرساء تحولات في المجال، وعندما أعلن «فرويد» بأنه "لا يوجد علم نفس إلا علم نفس اجتماعي، فما كانت إشارته إلا لإعطاء الأهمية للواقع الاجتماعي بكافة مستوياته الذي يعيش بداخله الأفراد ويشكل موضوع الانتروبولوجيا وهو الذي يؤمن الحماية والأمان واستمرارية مصالحه وهو نفسه الذي يساعد على تحمل المصاعب والأحزان الإنسانية... ويوازن ما بين المجال المعاش والمجال المبني (تبعاً للأحلام وللتصورات...)

إن جدل الواقع تكمن بحركته خاصة الديموغرافية المليئة بالدلالات خاصة وأن تكوّن هذا الواقع لا يحصل إلا عبرها:

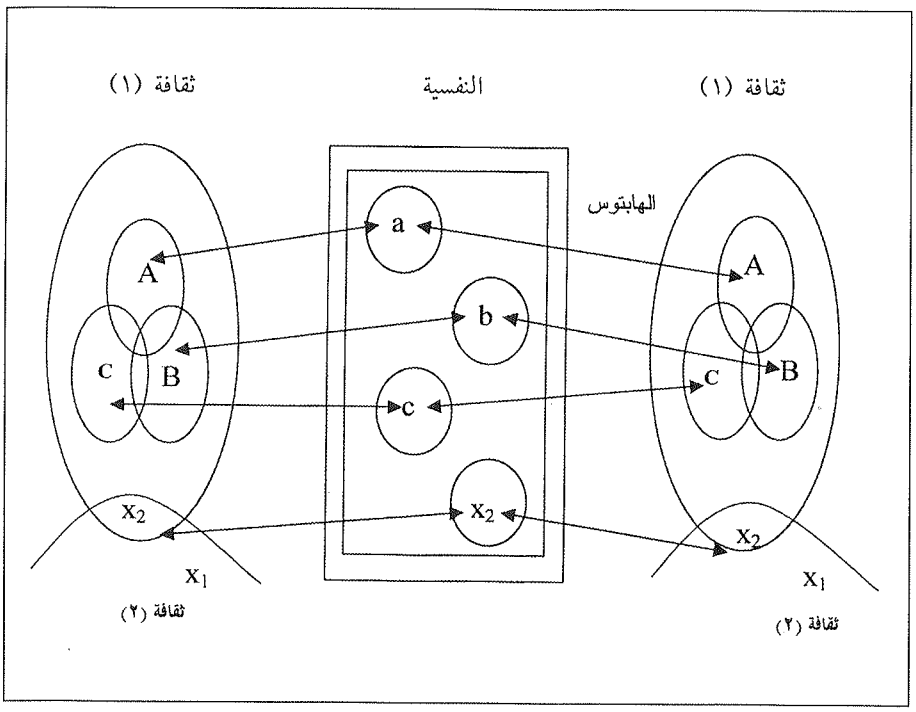
فلا رمزية لهذا التحرك كفعل بدون إدخال فردي وهنا يتبارى الفردي مع الجمعي وينعكس الاثنان في دائرة واحدة متصلة.

ونعطي على سبيل المثال فعل الهجرة بالمطلق والتي تؤثر من خلال تاريخية الفرد الخاصة على هويته الثقافية وكافة أطرها العلائقية التي غالباً ما تصادر أو تصادف حواجز اجتماعية أو تربوية مليئة بالمعاني. إنها تنتج حكماً شريحتين اجتماعيتين تدوران في فلك المجال:

«المغتربون» (داخل بلدهم) والمهاجرون مضافاً إليه زمن انتقالي معاش من قبل الفئتين وهو مليء بالمعاني ويحتاج للتحليل النفسي كأداة تقنية تستخرج التكيف أو عدمه وتركز على التصورات الفردية بأساسها الاجتماعي خاصة لدى

أطفال المهاجرين سعياً لعملية إدماجهم في المجال الجديد. وهو سبق ما أشرنا إليه مع F. Laplantine و G. Roheim لتحليل السلوك الإتني لمجموعة ما... خضعت لحركة ديموغرافية ما فتأثر بنيانها الثقافي.. ما بين الأصيل أو الأصلي والآخر أو الذي تطلق عليه في كثير من الأحيان تسمية الغريب...

٤-٥- من الثابت أن أي مقاربة ثقافية مهما تكن داخل- مابين -ما وراء الخ... (inter-trans-méta-ethnopsy...) تتطلب مناظرات غالباً ما تكون جدالية وتتعلق بحجج ايديولوجية أو سياسية مضمرة أكثر مما تتعلق بمسائل تقنية.. وهناك المشجع وهناك الرافض وهي مواقف ترتبط بالمجتمع المعاش ومدى موقعه من الظاهرة الكولونيالية...



[نقلاً عن مداخلة القيت في المؤتمر الإفريقي الأول Panafrican للصحة النفسية في داكار سنة ٢٠٠٢- geza.Reheim.Wanadoo.com]

ويبدو أنه مهما قيل عن التحليل النفسي: عن موقعه ـ تراجعه ـ النقد الموجه له، إلا أنه التقنية الوحيدة التي لم تظهر إمكانية استبدالها بأخرى في فهم ومعالجة الأشخاص المهاجرين من خلال سلوكهم.. لغتهم.. تصوراتهم توصلاً إلى سبل معالجتهم واستخراج أفق تكيفهم..

وربما أن المقطع التالي لـ M. Augé يمكن أن يجيب على أهمية المقاربة التي نحن بصددها:

«هروب البعض، شرود البعض الآخر، دائرة الصور التي «تدوخ» في الكرة حولنا... تخضع كلها لعالم هو عالمنا الحالي وهو ما نسميه مديني وهي ربما تسمية خاطئة ولكنها لا تستبدل بتعبير آخر لأنها أصبحت صفة معممة على كل بقعة أرض مأهولة: فإما المدينة وإما الصحراء.. وهي نتيجة ذلك ليست تماماً المدينة، لكنها مجال يسعى لإعادة تصنيفه ولإعادة اكتشافه حيث تدور إحداث وتاريخ الغد: بقع غامضة، مناطق قيد الإنشاء... مجال يصارع نفسه ليعيش عبر عواصم... أبراج مزروعة بالمكاتب... شوارع عريضة... مطارات... كلها غرف انتظار (خاصة في بلدان العالم الثالث) لأماكن غير محددة ولتاريخ قادم نجهله... لكن البعض يتبينه كبحر يصعد إلى أعلى... وبالانتظار... يجب الحذر.. على مشارف القرن الجديد»..

خلاصة:

يخضع مفهوم المجال لكثير من التأويلات الحالية، إلا أنه بمفهومه الحديث يتخطى الحيز الجغرافي بحيث يمكن القول أن البيولوجيا تحدد أرضه وأسسه وتحدد السوسيولوجيا جدرانه وسقفه.

بهذا المعنى تصبح الانتربولوجيا أحد ميادين العلوم الاجتماعية ـ وهي كثيرة حالياً ولا يمكن أن تنحصر بعلم الاجتماع المحض ـ التي تؤطر المجال دون أن تحتكره (أو حتى دون أن يحتكره علم الاجتماع).

يمنع هذا التفسير الفهم «المنحاز» والأوحد للمجال على أنه انتروبولوجي التطور وأحياناً المنشأ، وهو توجه لم تجرؤ المقاربة الجغرافية الأصيلة للمجال

باحتكاره وبتوصية نفسها الراعي بل المنشأ الأساسي له.

من جهة أخرى، فإن الحياة النفسية لا هي سكونية ولا هي تتمتع بالسكنية الكاملة فيجب إذاً دراسة الوضعية الكاملة، الكلية في فرادتها وخصوصيتها وبالأخص في مدى ترابطها وانسجامها مع الواقعة الاجتماعية أو مجمل الوقائع الاجتماعية المحيطة والتي تؤلف الثقافة.

ولا يمكن لعلم معرفي واحد مهما قدّم من نماذج معرفية متمازجة أن يدّعي شفاء أو حل كل الأوجاع البشرية؛ وكل ما عدا ذلك هو تناقض لا يعرف حدود العلم!

المراجع

- AUGE M.: Les formes de l'oubli: Payot - Paris 1998.
- BOURDIEU P.: La domination masculine- Seuil - Paris 2002.
- CARRE O.: Contes et récits de la vie quotidienne. L'Harmattan Paris 1998
- FISHER G.N.: Psychologie de l'environnement social. Dunod- 2eme édition- Paris 1996.
- HALL E.: La dimension cachée: Seuil - Paris 1996.
- HENSE G.: La psychologie ethnique - Librairie psychologique, Paris et Brusxells éditeur 1953.
- KLUCK hon C.: Initiation à l'anthropologie - ch. Dessart, éditeur Bruxelles - 1976.
- LAPLANTINE F.: La description ethnographique - Nathan - Paris 1996.
- LEVY P.: Anthropologie de l'espace - C.G. Pompidou, coll. Alors - Paris 1986.
- SAFIR E.: L'Anthropologie - les éditions de Minuit - Paris 1970.
- Le Croquant = n° =28 Novembre 2000.
- http://perso.wanadoo.fr/geza.roheim/html/résidence.htm
- http://architettura.supereva.it/event/19991028.htm

- باشلار غ.: جماليات المكان - مجد - بيروت ٢٠٠٠.

- بكداش ك - رزق الله ر.: مدخل إلى ميادين علم النفس ومناهجه - دار الطليعة - بيروت - الطبعة الخامسة - ت ٢٠٠٠.

- الجادرجي ر.: مقام الجلوس في بيت عارف آغا - رياض الريس - بيروت ٢٠٠١.
- دكروب م.: الانتروبولوجيا الذاكرة والمعاش.
- المرنيسي ف.: - هل انتم محصنون ضد الحريم؟ المركز التربوي العربي - بيروت ٢٠٠٠.
- سلطانات منسيات - المركز التربوي العربي - بيروت ٢٠٠٠.
- شهرزاد ليست مغربية - المركز التربوي العربي - بيروت ٢٠٠٠.

عمالة الشباب في لبنان

أسعد الأتات

مقدمة

إن الانخراط المهني للشاب في سوق العمل يعتبر على المستوى السوسيولوجي الإوالة الأكثر أهمية في الاندماج الاجتماعي. وإن هذا الانخراط يتضمن بعدين حاسمين: الميراث العائلي الاجتماعي والمؤهل المدرسي. وعليه، يميل الانخراط المهني إلى المحافظة عموماً على الوضع التقليدي لتقسيم العمل وبخاصة حسب الجنس. لكن، يستمر العمل يمثل الشرط المجتمعي الرئيسي في عملية إنتاج الخيرات وفي تحقيق التراكم وبلورة اتجاهات التغيير، وإن بتراجع واضح في تحقيق ذلك مباشرة، إذ لا يزال الوضع في العمل أو الموقف منه، بمختلف أشكاله وأنماطه وقطاعات النشاطات المعنية به، يحقق موقع الإنسان من ذاته، من الآخر ومن محيطه المجتمعي، مع ما يكتنف ذلك من معاناة تصل إلى حدود الإحباط. فإذا كان الانخراط في سوق العمل ترافق مع إيجاد وضع مهني ملائم تتم ترجمة ذلك إلى انخراط شخصي بفاعلية في العمل، وإنما، في حالات كثيرة، يشعر فيها العامل بضغط الإكراه والإلزام، وتتباين حدته حسب شروط العمل المادية وحسب نوعية العلاقات الإنسانية السائدة في أمكنته، وذلك لأن الشباب اللبناني بعمر ١٥-٢٤ سنة، الذين نحن بصدد دراسة قوة عملهم، ولدوا خلال فترة الحرب المدمرة، قد تقلصت خياراتهم وإلى أن تطلعاتهم المستقبلية أصبحت متواضعة. ونقدر بأنه لا يمكن تجاوز هذا الوضع إلا باعتماد سياسة تنمية بشرية عمادها بناء الرأسمال الاجتماعي، وأساسها «البشر هم الثروة الحقيقية للأمم»[١] وأن

(١) ملامح التنمية البشرية المستدامة في لبنان، تقرير منشور لحساب برنامج الأمم المتحدة الإنمائي (UNDP) بيروت، كانون الثاني ١٩٩٧، ص ١٦.

الشباب هم الرصيد البشري والاجتماعي الذين يشكلون عامل التغيير الأساسي والأكثر تفاعلاً معه ومصلحة فيه لتحقيق التنمية البشرية، بخاصة المستدامة منها. أضف إلى ذلك أنهم يشكلون ٣١٪ من مجموع السكان بعمر العمل ١٥-٦٤ سنة عام ١٩٩٦.

لكن قبل تناول موضوع عمالة الشباب في لبنان، لا بد من الإشارة إلى أن البيانات الإحصائية والمعلومات اللازمة عن نشاطهم الاقتصادي وعن بعض خصائصهم الديموغرافية والاجتماعية الأساسية لم تكن متوافرة، حتى بشكلها الجزئي، إلا منذ عام ١٩٧٠. وأن ما توافر منها لاحقاً لم يتناول سوى بعض الجوانب من تلك النشاطات والخصائص إلا أنها تقدم قاعدة هامة لتحليل أوضاع قوة عمل الشباب في لبنان.

يبقى أن نشير إلى أن هذا البحث يهدف لتفسير التلازم القائم بين اندراج الشباب المتراجع في سوق قوة العمل من جهة نتيجة أسباب سترد لاحقاً، وبين قبولهم المتزايد القيام بأعمال مؤقتة، إلى حين توفر مجالات عمل أكثر ثباتاً واستقراراً. إذ إن الحروب المتصلة لعقد ونصف من الزمن، والسياق التدميري الذي أنتجته على المستوى الحياتي (المعيشي، الاجتماعي، النفسي) والأمني شكلت حافزاً قسرياً على العمل، وآلت إلى تعميم نظام التوقعات المخفض بين الشباب، وإلى تحفيز ميول بعضهم للهرب من الوضع القائم والتفتيش عن مسارب للعمل والإنتاج خارج حدود الوطن. والبحث الحالي يستند إلى معطيات مستقاة من أربعة مصادر هي: إحصاء القوى العاملة الذي قامت به مديرية الإحصاء المركزي في لبنان عام ١٩٧٠[١]. والمصدر الثاني، هو مسح المعطيات الإحصائية ـ للسكان والمساكن الذي قامت به وزارة الشؤون الاجتماعية بالتعاون مع صندوق الأمم المتحدة للسكان خلال الفترة ١٩٩٤-١٩٩٦[٢]. أما المصدر الثالث، فهو دراسة سوق العمل التي قامت به المؤسسة الوطنية للاستخدام بالتعاون مع مكتب العمل

---

(١) القوى العاملة في لبنان، تحقيق إحصائي بالعينة، تشرين الثاني ١٩٧٠، وزارة التصميم العام، مديرية الإحصاء المركزي، بيروت، ١٩٧٢، مجلدان.

(٢) مسح المعطيات الإحصائية للسكان والمساكن في لبنان ١٩٩٤-١٩٩٦، وزارة الشؤون الاجتماعية بالتعاون مع صندوق الأمم المتحدة للسكان، بيروت، ١٩٩٦.

الدولي وبرنامج الأمم المتحدة الإنمائي (UNDP) عامي ١٩٩٦ و١٩٩٧[١]. والمصدر الرابع هو التحقيق الإحصائي بالعينة حول الأوضاع المعيشية للأسر في لبنان الذي قامت به إدارة الإحصاء المركزي[٢].

بالإضافة إلى هذه المصادر الرئيسية الأربعة، سوف نستعين بدراسة «مهجرو الحرب في لبنان ١٩٧٥-١٩٨٧»[٣]، التي تضمنت بعض المعلومات عن أوضاع القوى العاملة، وبنتائج بعض الدراسات التي قامت بها مؤسسات جامعية أو أبحاث من القطاع الخاص.

القسم الأول: مباشرة العمل وخصائصه

تشكل مباشرة الشباب عملهم مدخلاً لمعرفة حجم العمالة بين صفوفهم وما يمثله هذا الحجم من أوزان العمالة في لبنان عامة. وكيف تتوزع هذه العمالة بين الجنسين وبين حالات العمل المختلفة «عمل خارج المسكن، عمل داخل المسكن، تعطل سبقه عمل، تعطل لم يسبقه عمل»، كما سيبين توزيعهم على المنشآت وعلى المؤسسات المختلفة، نشاطاً وحجماً وقطاعاً، لنخلص إلى تبيان أبرز خصائص عمل الشباب وما تنطوي عليه من دلالات مستقبلية لوجهة انخراطهم في سوق العمل.

أولاً: العلاقة بقوة العمل

تبين المعطيات الإحصائية المتاحة نمواً في حجم قوة عمل الشباب بعمر ١٥-٢٤ سنة، من ١٣٧٣٢٥ شاب عام ١٩٧٠ إلى ٢٠٤٩٢٤ شاب عام ١٩٩٦

---

(١) دراسة سوق العمل، المؤسسة الوطنية للاستخدام بالتعاون مع مكتب العمل الدولي وبرنامج الأمم المتحدة الإنمائي، نتائج التحقيق الإحصائي لدى المؤسسات وآخر لدى الأسر، بيروت، ١٩٩٧.

(٢) الأوضاع المعيشية للأسر ١٩٩٧، منشورات إدارة الإحصاء المركزي «دراسة إحصائية، عدد ٩» بيروت . لبنان، شباط ١٩٩٨.

(٣) R. Kasparian et A. Beaudoin, la population déplacée au Liban - 1975-1987 - Université St. Joseph à Beyrouth en collaboration avec l'Université Laval au Québec (Canada) Beyrouth, 1992.

(**جدول رقم ١**)، أي بزيادة بلغت نسبتها حوالى ٤٩,٢٪ خلال ثلاثة عقود ونصف من الزمن. إن هذا النمو العددي هو أقل، على ما يبدو، من زيادة حجم من هم بسن العمل الذي ارتفع، من ٣٧٦٨١٥ شخص عام ١٩٧٠ إلى ٥٩٢٥٩٣ شخص عام ١٩٩٦) أي أن نسبة الزيادة هنا كانت بحدود ٥٧,٣٪ خلال الفترة نفسها. مما انعكس تراجعاً بمعدلات النشاط الاقتصادي بين الشباب(*)، من ٣٦,٤٪ إلى ٣٤,٦٪ في هذه الفترة، وذلك على عكس نظيره الملاحظ بين مجموع القوى العاملة في لبنان الذي ارتفع من ٢٧٪ إلى ٣٣٪ (**جدول رقم ٢**)، وذلك نتيجة التدهور الحاصل في مداخيل أسر كثيرة من الشعب اللبناني، ما اضطر أعداد متزايدة من أفرادها للمشاركة في النشاط الاقتصادي، بخاصة النساء، حيث ارتفع معدل نشاطهن الاقتصادي من ٩,٥٪ عام ١٩٧٠ إلى ١٤,٩٪ عام ١٩٩٦، بينما لم يرتفع بين الذكور سوى من ٤٣,٨٪ إلى ٤٤,٤٪.

جدول رقم (١)

توزع الشباب في لبنان حسب العلاقة بقوة العمل والعمر والجنس خلال عامي ١٩٧٠ و١٩٩٦

فئة العمر	١٩٧٠			١٩٩٦		
أ ـ ذكور	عدد قوى العمل	مجموع الشباب	معدّل النشاط٪	عدد قوى العمل	عدد الأشخاص	معدل النشاط٪
١٥-١٩	٤١٨٩٥	١١٠١٦٠	٣٨,٠	٥٥٨٨٤	١٥٥٣٢٦	٣٥,١
٢٠-٢٤	٥٩٩٤٠	٨٢٣٩٥	٧٢,٧	١٠٥٦١١	١٤٧٤٦٥	٧١,٦
المجموع	١٠١٨٣٥	١٩٢٥٥٥	٥٢,٩	١٦١٤٩٥	٣٠٢٧٩١	٥٣,٣
ب ـ إناث						
١٥-١٩	١٦٦٥٠	١٠٥٢٤٠	١٥,٨	٩٣٩٢	١٤٦٧٠٨	٦,٤
٢٠-٢٤	١٨٨٤٠	٧٩٠٢٠	٢٣,٨	٣٤٠٣٧	١٤٣٠٩٣	٢٣,٨
المجموع	٣٥٤٩٠	١٨٤٢٦٠	١٤,٨	٤٣٤٢٩	٢٨٩٨٠١	١٥,٠

(*) معدل النشاط الاقتصادي هو نسبة العاملين فعلياً والمتعطلين ويبحثون عن عمل والباحثون عنه لأول مرة، أي مجموع القوى العاملة، إلى مجموع الأشخاص في العمر نفسه.

ج ـ ذكور وإناث						
١٩-١٥	٥٨٥٤٥	٢١٥٤٠٠	٢٧,٢	٦٥٢٧٦	٣٠٢٠٣٥	٢١,٦
٢٤-٢٠	٧٨٧٨٠	١٦١٤١٥	٤٨,٨	١٣٩٦٤٨	٢٩٠٥٥٨	٤٨,١
المجموع	١٣٧٣٢٥	٣٧٦٨١٥	٣٦,٤	٢٠٤٩٢٤	٥٩٢٥٩٣	٣٤,٦

المصدر: تم بناء هذا الجدول بالاستناد إلى نتائج:
١٩٧٠: القوى العاملة في لبنان... مصدر سبق ذكره.
١٩٩٦: مسح المعطيات الإحصائية... مصدر سبق ذكره.

جدول رقم (٢)
توزيع معدلات النشاط الاقتصادي في لبنان حسب العمر والجنس (٪)

السنة / الفئة العمرية	عام ١٩٧٠[١]			عام ١٩٩٦[٢]		
	ذكور	إناث	ذكور وإناث	ذكور	إناث	ذكور وإناث
١٤-١٠	٦,٠	٦,٦	٦,٣	٤,٩	٠,٧	٢,٨
١٩-١٥	٣٨,٠	١٥,٨	٢٧,٢	٣٥,١	٦,٤	٢١,٦
٢٤-٢٠	٧٢,٨	٢٣,٨	٤٨,٨	٧١,٦	٢٣,٨	٤٨,١
٢٩-٢٥	٩٢,٦	٢٠,٢	٥٥,٧	٩٢,١	٣١,١	٦٠,١
٣٤-٣٠	٩٦,٤	١٦,٧	٥٥,٨	٩٦,٣	٢٦,٧	٥٩,٠
٣٩-٣٥	٩٧,٦	١٣,٩	٥٦,٠	٩٧,٤	٢٥,٤	٥٨,٨
٤٤-٤٠	٩٦,٢	١٣,٣	٥٥,٢	٩٦,٧	٢٣,٢	٥٧,٧
٤٩-٤٥	٩٤,٣	١٢,٤	٥٥,٣	٩٤,٧	١٩,٥	٥٥,٧
٥٤-٥٠	٨٨,٠	١٠,٢	٤٩,١	٩٠,١	١٣,٣	٥١,٥
٥٩-٥٥	٨٠,٥	٧,٩	٤٥,٢	٨٤,٥	١٠,٦	٤٦,٢
٦٤-٦٠	٦٩,٥	٨,٣	٤٠,١	٧١,١	٧,٨	٣٩,٣
٦٥ وما فوق	٤١,٩	٤,١	٢٣,١	٤٠,٣	٢,٩	٢١,٢
المجموع	٤٣,٨	٩,٥	٢٦,٩	٤٤,٤	١٤,٩	٣٣,٠

المصدر:

١ ـ القوى العاملة في لبنان... مصدر سبق ذكره. مجلد رقم ٢.

٢ ـ تم بناء هذه المعطيات استناداً إلى نتائج مسح المعطيات الإحصائية للسكان والمساكن في لبنان... مصدر سبق ذكره.

وبهذا الخصوص تشير دراسة بالعينة حول المرأة العاملة في بنان، منفذة لصالح التجمع النسائي الديمقراطي، إلى أن ما يزيد عن ٣٧٪ من النساء العاملات قدرن أن الحاجة العائلية والحفاظ على مستوى معيشة أسرهن هما اللذان دفعا بهن للانخراط في عداد القوى العاملة[١]. ونرجح بأنه لو لم تكن موجودة هذه الضغوطات المعيشية لكان معدل النشاط الاقتصادي عند الشباب أقل مما تمت ملاحظته أعلاه. إذ تشير دراسة ثانية بالعينة، منفذة لصالح جمعية تنظيم الأسرة في لبنان[٢]، أن حوالى ٣٣٪ من مجموع الشباب العاملين اضطروا للانخراط باكراً في العمل لحاجة عائلية وبهدف الحفاظ على مستوى معيشة أسرهم المتجه للانحدار والضمور.

ومن جهة أخرى، فإن التراجع الملاحظ في عمالة الشباب لم يقتصر على معدلات نشاطاتهم الاقتصادية فقط، وإنما ترافق مع انخفاض في نسبة قواهم العاملة بين مجموع القوى العاملة، من ٢٤٪ عام ١٩٧٠ إلى حدود ٢١ عام ١٩٩٦.

ويمكن إيجاد سببين على الأقل يفسران ظاهرة تراجع معدل النشاط الاقتصادي بين الشباب: تراجع الطلب على عمالتهم في سوق العمل، وإلى نقص في المعروض من قوة عملهم لعدم رغبة البعض منهم في العمل. إذ تبين المعطيات العائدة لعام ١٩٩٦ أن من مجموع الشباب الذين لا يتابعون الدراسة ولم يسبق لهم أن عملوا، ومن غير ربات البيوت، حوالى ٣٨٪ لا يرغبون بالعمل أبداً، ربما بسبب تراجع جاذبية سوق العمل وانتظار الحصول على تأشيرة هجرة أو لأنهم يتلقون إعانات وتحويلات مالية من أحد ذويهم المهاجرين. أضف إلى ذلك، التحاق قسم من الشباب بمعسكرات تدريب الجيش للقيام بواجب خدمة العلم

---

(١) جاك قبانجي وأسعد الأتات، المرأة العاملة في لبنان، منشورات شركة المطبوعات للتوزيع والنشر، بيروت، ١٩٩٧، ص ١٩٢.

(٢) أسعد الأتات وجاك قبانجي، أوضاع الشباب ومواقفهم في لبنان، دراسة غير منشورة أعدت لصالح جمعية تنظيم الأسرة، بيروت، ١٩٩٤، ص ١٢٢.

سنوياً، وارتفاع معدل الارتياد المدرسي في لبنان في كافة مراحل التعليم وامتداده في العقدين الأخيرين إلى التعليم الجامعي، وبخاصة عند الإناث، مما أدى إلى ازدياد فترة الدراسة عند الشباب وإلى تأثيرها السلبي، وإن بشكل جزئي، على معدلات نشاطاتهم الاقتصادية (**جدول رقم ٣**) .فالتعليم يعتبر حالياً أحد الشروط الأساسية للعبور إلى سوق العمل، بحيث أنه يزيد من فرص الانخراط فيه أو العودة إليه، إذ بينت دراسة المؤسسة الوطنية للاستخدام أن الجامعيين هم الذين يختصرون بشكل افضل المسافة الزمنية التي تفصلهم عن الاندماج في سوق العمل، وهم الذين يتخلصون من البطالة بنسبة أكبر من الآخرين[١] بيد أن هذا الشرط التعليمي، غير كاف، وإنما يمكن أن تكون له نتائج عكسية فتزيد من معدلات البطالة بين صفوف الشباب. ففي ظل استمرار طغيان الطابع الأكاديمي النظري على التعليم وفي ظل غياب سياسة تنموية تقوم أساساً على إصلاح التعليم وعلى تطوير القطاعات المنتجة، بخاصة في الزراعة والصناعة، بما يضمن ربط التعليم بسوق العمل، فإن اتساع عملية التعليم وامتدادها إلى مرحلة التعليم الجامعي تؤدي إلى نتائج سلبية على عمالة الشباب بحيث يميل المتعلمون منهم لأن يحجموا عن قبول أعمال يعتبرونها غير لائقة مع مستواهم العلمي (ويعمم هذا السلوك على الشباب بشكل عام) ويترك العمل فيها للعمالة الأجنبية الوافدة، مثل: الأعمال في المنازل أو المؤسسات، في المؤسسات التجارية والمباني كنواطير وحجاب وعمال تنظيفات في مجال البناء وفي الزراعة وشق الطرقات، والتنظيفات ورفع النفايات من الطرقات والبيع الجوال وأعمال العتالة... الخ[٢].

أما على المستوى الجنسي فيبدو واضحاً نمو حجم قوة عمل الشباب الذكور أكثر من الإناث، إذ تبين المعطيات (**جدول سابق رقم ١**) أن نسبة هذا النمو بين عامي ١٩٧٠ و١٩٩٦ بلغت ٥٩٪ بين الذكور في حين أنها لم تتجاوز ٢٢,٥٪ بين

---

(١) دراسة سوق العمل، نتائج التحقيق الإحصائي لدى الأسر...، مصدر سبق ذكره، ص ٥.

(٢) ملامح التنمية البشرية المستدامة في لبنان...، مصدر سبق ذكره، ص ٩٥.

الإناث. وإنما لغة المقارنة الزمنية عند كل جنس بمفرده، فإن معدل النشاط الاقتصادي استمر على حاله تقريباً عند كل منهما ما بين هذين التاريخين، بحدود ٥٣٪ عند الذكور و١٥٪ عند الإناث.

لكن ما بدا لافتاً، تراجع معدل النشاط الاقتصادي كثيراً عند الإناث بعمر ١٥-١٩ سنة من حوالى ١٦٪ إلى ٦,٤٪، أي تراجع أكثر من مرتين ونصف، مما يمكن تفسيره بارتفاع معدل الارتياد المدرسي بين الإناث بهذا العمر واستمرارهن في تلقي التعليم في مرحلتي التعليم الثانوي والجامعي **(جدول رقم ٣)** وانتظارهن الحصول على شهادة قبل دخولهن سوق العمل. إذ يلاحظ أن معدل الارتياد المدرسي قد ارتفع بينهن بعمر ٢٠-٢٤ سنة من حوال ٩٪ عام ١٩٧٠ إلى حدود ٢٥٪ عام ١٩٩٦.

جدول رقم (٣)

معدل الارتياد المدرسي بين الشباب حسب العمر والجنس (٪)، ١٩٧٠ و١٩٩٦

السنة / الفئة العمرية	ذكور		إناث		المجموع	
	١٩٧٠	١٩٩٦	١٩٧٠	١٩٩٦	١٩٧٠	١٩٩٦
١٥-١٩	٥٥,٠	٩٥,٣	٣٨,٢	٦٥,٧	٦٤,٨	٦٢,٤
٢٠-٢٤	٢٥,٧	٢٤,٧	٨,٩	٢٤,٩	١٧,٤	٢٤,٨
المجموع	٤٢,٥	٢٤,٥	٢٥,٦	٤٥,٥	٣٤,٢	٤٤,٠

ويبدو أن عمالة الشباب الذكور في لبنان على المستوى الكمي تختلف كثيراً عما هو سائد، على وجه الإجمال، في أغلب البلدان العربية الواقعة في جنوبي غربي آسيا. إذ باستثناء حالتي العربية السعودية ومصر المماثلين تقريباً لما هو عليه الوضع في لبنان، حيث بلغ معدل نشاط الشباب الذكور فيهما وعلى التوالي، ٣٣٪ و٣٨٪، فإن قيمة هذا المعدل تتراوح في البلدان العربية الأخرى في هذه المنطقة ما بين ٤٧٪ في الكويت و٦٨٪ في دولة الإمارات العربية المتحدة[١].

(١) إن الأرقام الواردة في هذه الفقرة وفي الفقرة التالية أخذت من دراسة:

- Center for Development Studies and Projects (MADMA), Youth in the urban environment in the ESCWA Region, Human Settlements Section, Beirut, September 1997.

يبدو أن عمالة الشباب في أغلب بلدان منطقة الأسكوا هي أكبر مثيلاتها في لبنان والسعودية ومصر وذلك بالرغم من التحسن الكبير الذي طرأ على ازدياد نسبة الارتياد المدرسي في مرحلتي التعليم الثانوي والجامعي فيها[1] كما يمكن أن نعزو هذا التباين الشبابي بمعدل النشاط في هذه البلدان إلى اختلاف في سنوات المرجع للمعطيات الإحصائية المتوفرة التي يعود أغلبها إلى ما قبل عام ١٩٩٠، أو ربما إلى اختلاف في تحديد مفهوم النشاط الاقتصادي وفي تعيين تخومه.

أما بالنسبة للشابات، فإن التباين في معدلات نشاطاتهن الاقتصادية بين مختلف الدول العربية يبدو حاداً، فيبلغ النشاط أقصاه في البحرين بمعدل ٢٤٪، أي حوالى خمسة أضعاف نظيره في العربية السعودية، التي يصل فيها النشاط الاقتصادي للإناث الشابات إلى أدنى مستوى له بمعدل لا تتجاوز قيمته ٤,٥٪. ويبدو أن تميز البحرين على هذا الصعيد يجد أسبابه في مشاركة المرأة البحرانية بفعالية أكبر، من مثيلاتها في البلدان الأخرى، في سوق العمل، بالإضافة إلى استقبالها قوى عاملة نسائية من بلدان أخرى. هذا، ويحتل معدل نشاط الشابات الاقتصادي في لبنان موقعاً وسطاً بين تلك المعدلات مع قيمة لا تتجاوز الـ ١٥٪.

أما ضعف حصة الشابات من السكان العاملين في البلدان العربية المتوسطية الأخرى يعود، على الأرجح، لفاعلية الكوابح المتعلقة باستخدام النساء في هذه البلدان عموماً: تفضيل عمل النساء، عندما يسمح بذلك خارج الزراعة (مجال عملها التقليدي)، في الأنشطة التي لا اختلاط فيها بالذكور، بخاصة وأن ما يميز المرأة العاملة مهنياً في تلك البلدان، إنما هو انتفاء تأهيلها المهني أو تدنيه عموماً، وحيث يتوفر ذلك في التعليم وبعض الخدمات خصوصاً، فإنه يخضع لشرط مجتمعي أيديولوجي صريح: تكوين مهني في أنشطة لا تفترض، على وجه الإجمال اختلاط الجنسين[2]. وإذا كان هذا الشرط يؤمن استمرار السيطرة الذكورية

---

(١) المرجع السابق نفسه.

(٢) أمل رسام وأخريات، الدراسات الاجتماعية عن المرأة في العالم العربي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت ١٩٨٤، ص ٥٦.

في التقسيم الاجتماعي ـ الجنسي للعمل على نطاق مجتمعي، فإنه من ناحية أخرى يضعف حظوظ قوة العمل النسائية هذه، بأن تتشكل كطاقة تنافسية إلا في أضيق حدود العمل في المجالات التي تفد إليها النساء.

هذه الصورة العامة عن قوى الشباب العاملة في لبنان تخفي بين طياتها بعض التلاوين. فالناشطون في العمل فعلياً يتوزعون إلى قسمين: مشتغلون خارج المسكن وآخرون يشتغلون داخله. وبينت النتائج المتاحة لعام ١٩٩٦ أن الشباب المشتغلين داخل المسكن يشمل مروحة كبيرة من العمال مثل الخياطة المنزلية أو رسم لوحات فنية أو أعمال نجارة أو أعمال تطريز... وغيره، فإنه يتضمن دون شك القيام بعمل الخدم الشخصي في المنازل، حيث يسكن الخادم أو الخادمة مع الأسرة، ويعتبر على أنه من أفراد الأسرة المعيشية، لأن المعلومات الإحصائية المستقاة في التحقيق الإحصائي لمسح المعطيات الإحصائية... تمت على هذا الأساس.

هذا، وإن أغلب المشتغلين الشباب داخل المسكن هم من الإناث، وبنسبة ٩ إناث إلى ذكر واحد. بينما كانت هذه النسبة، في مجموع القوى العاملة، بحدود ٨ إلى ٢[١] ويمكن الاستنتاج أن أكثر المشتغلات داخل المسكن يعملن كخادمات وإنهن في الغالب من جنسيات غير لبنانية. هذا، وإن حجمهن الذي يصل، حسب نتائج مسح المعطيات الإحصائية للسكان والمساكن عام ١٩٩٦، إلى ٢١٠٤٥ شخص لا يعكس الحجم الفعلي للمشتغلات كخادمات في لبنان. وهذا، يعود إلى أن قسماً كبيراً منهن يشتغلن في المكاتب وفي المؤسسات ووردت أعدادهن في خانة أخرى من التحقيق، في حين نتائج نشرة إدارة الإحصاء المركزي أن عدد إجازات العمل المعطاة لأجانب عام ١٩٩٦ بلغ ٣٨٠٤٣[٢].

---

(١) تم احتساب هذه النسب بالاستناد إلى نتائج مسح المعطيات الإحصائية للسكان والمساكن في لبنان...، مصدر سبق ذكره.

(٢) النشرة الإحصائية، نشرة شهرية تصدرها إدارة الإحصاء المركزي، العدد ٩٧/١٢، بيروت، كانون الأول ١٩٩٧، ص ١٠.

ثانياً: النشاط الاقتصادي وتوزع الشباب حسب بعض الخصائص

١ ـ قطاع النشاط الاقتصادي

تكرست منذ عام ١٩٧٠ سيطرة القطاع الثالثي في الاقتصاد اللبناني على القطاعات الأخرى، سواء بشكل مطلق أو نسبي. فيبين **(الجدول رقم ٤)** استئثار هذا القطاع بمفرده على حوالى ٥٦٪ من مجموع القوى العاملة في لبنان آنذاك وعلى ثلثي الناتج المحلي القائم، بعدما كان لا يستوعب سوى ٣٥٪ من مجموع هذه القوى عام ١٩٦٤[١]. وترافق ذلك مع هيمنة الاقتصاد المسمى بالمديني على اقتصاد الريف، الذي كان يستحوذ على النسبة الأكبر من مجموع العاملين (٤٥٪، مقابل ٣٥٪ لقطاع الخدمات). بالطبع، هذا التحول السريع في التوزع القطاعي للقوى العاملة، الذي يعكس تطورات اقتصادية غير منتظمة في بنية نظام إنتاجي وصف على أنه نظام رأسمالي «متوحش» يقوم على النمو التجاري ـ المصرفي» والانفتاح على السوق العالمية في ظل محدودية الطاقات الإنتاجية الوطنية. وهذا النمو ذو قاعدة إنتاجية ضيقة، ويزيد من الاعتماد على الاستيراد المترافق مع تشجيع أنماط المعيشة والسلوك الاستهلاكية[٢]. هذا التطور ترك آثاراً سلبية على القوى العاملة. فتدهور قطاع الإنتاج السلعي في الصناعات الحرفية وفي الزراعة وجعل من الريف اللبناني مرتعاً للبطالة ومصدراً للنمو الديموغرافي العشوائي والتضخمي لبيروت وضواحيها، وإلى حد ما للمراكز المدينية الأخرى، مما سبب زيادة في البطالة السافرة بين ساكنيها وانتشاراً للأعمال الهامشية وإلى بروز ظاهرة البطالة المقنعة، وكذلك إلى عزوف الشباب عن العمل في قطاعات الإنتاج التقليدية، في الزراعة وفي بعض الأعمال والوظائف التي تنعت بالهامشية (خدمة في المنازل، عمل في محطات بنزين... الخ) باعتبارها أنشطة إنتاج لا تتماشى مع

---

(١) المصدر: Y. Courbage et Ph. Fargues, la situation démographique au Liban, Publication Centre des recherches. Institut des Sciences Sociales. Université Libanaise. Beyrouth 1974, Tome II, p. 77.

(٢) ملامح التنمية البشرية المستدامة في لبنان، تقرير برنامج الأمم المتحدة الإنمائي (UNDP) بيروت، كانون الثاني ١٩٩٧، ص ٣٩.

سيادة سلوك اجتماعي استهلاكي لا يعير أهمية كبيرة للعمل المنتج إلا إذا كان ضمن حدود قطاعات الخدمات وملحقاته.

يبين الجدول ٤ نفسه، أن الانخفاض في نسبة القوى العاملة في مختلف القطاعات الرئيسية، ما عدا قطاع الخدمات، كان السمة التي طبعت الفترة اللاحقة، أي الربع الأخير من القرن العشرين.

جدول رقم (٤)

التوزع القطاعي للقوى العاملة في لبنان (٪)

	الزراعة	الصناعة	البناء	الخدمات	المجموع
١٩٧٠	١٩	١٨,٨	٦,٥	٥٥,٧	١٠٠
١٩٨٧	١٢	١٧,٣	٥,٤	٦٥,٣	١٠٠
١٩٩٦	٧,٧	١٩	١٠	٦٣,٣	١٠٠

المصدر: ١٩٧٠: القوى العاملة في لبنان، ..١٩٧٠. مصدر سبق ذكره، المجلد ٢.
1987: R. Kasparian et A. Beaudoin. La population déplacée au Liban, Université St. Joseph au Liban avec Universtié Laval au Canada, Beyrouth 1992.
١٩٩٦: مسح المعطيات الإحصائية للسكان والمساكن ١٩٩٤-١٩٩٦، وزارة الشؤون الاجتماعية ـ مرجع سبق ذكره.

لأن التطور الاقتصادي في لبنان على النحو الذي سبقت الإشارة إليه، أفسح في المجال لزيادة الاعتماد على الاستيراد، وأدى إلى تراجع قطاعات الإنتاج المحلية، بخاصة في الزراعة، إذ تراجعت نسبة العاملين فيها حوالى مرتين ونصف المرة خلال الفترة الممتدة من عام ١٩٧٠ لغاية عام ١٩٩٦ (من ١٩٪ إلى ٧,٧٪) ليس بسبب استخدام تقنيات جديدة متطورة في هذا القطاع ترفع من إنتاجيته وإنما بسبب من تدهور الأوضاع فيه.

أما على صعيد التوزع القطاعي للنشاط الاقتصادي عند الشباب للعام ١٩٩٦ (**جدول رقم ٥**) مقارنة مع مجموع القوى العاملة للعام نفسه جدول سابق ٤، يتبين أن معدلات النشاط بقيت على حالها تقريباً في الزراعة والبناء مع تقدم واضح في نسبة قواهم العاملة في قطاع الصناعة، بزيادة ٤,٦ نقاط مئوية باعتبارهم أكثر قدرة للتكيف مع التجديد في آلات العمل وأدواته.

جدول رقم (٥)

التوزع القطاعي للنشاط الاقتصادي عند الشباب، ١٩٩٦ (٪)

	ذكور	إناث	مجموع	
			١٩٩٦	١٩٩٧
الزراعة	٧,٠	٥	٦,٥	١٤,٥
الصناعة	٢٥,٨	١٦	٢٣,٦	٢٥,٣
البناء	١٤,٤	-	١١,٤	٥,٨
الخدمات	٥٢,٨	٧٩	٥٨,٥	٥٤,٥
المجموع	١٠٠	١٠٠	١٠٠	١٠٠

المصدر: ـ ١٩٧٠، القوى العاملة في لبنان... مصدر سبق ذكره.

ـ ١٩٩٦، مسح المعطيات الإحصائية للسكان والمساكن ١٩٩٤-١٩٩٦. وزارة الشؤون الاجتماعية... مصدر سبق ذكره.

في حين سجل تراجع بمقدار زيادة النقاط المئوية السابقة نفسها في قطاع الخدمات، وهو ما يلاحظ أيضاً، وإنما بشكل طفيف، عام ١٩٧٠. أما السبب في ذلك فربما نعزوه لعدم اكتساب الشباب بعض المهارات التي تتطلبها طبيعة العمل نفسه في هذا القطاع الأخير وإلى تراجع عمالتهم كثيراً في الأعمال التي تنعت بالهامشية، كما أشرنا للتو، وهي تصنف في قطاع الخدمات (خدمة المنازل، عمل في محطات بنزين، في تنظيف الشوارع والطرقات... الخ).

أما فيما يتعلق بتوزعهم القطاعي حسب الجنس، فإن النسبة عند الذكور، كانت حوالى ٢٦٪ في قطاع الصناعة و٥٣٪ في قطاع الخدمات، أما عند الشابات فكانت هاتان النسبتان بحدود ١٦٪ و٧٩٪، في حين اقتصر العمل في قطاع البناء على الذكور بمفردهم، لأنهم أكثر قدرة على تحمل قساوة العمل فيه. ويبدو أن هذا التوزيع عند الشباب الإناث لا يختلف تقريباً عن مثيله في التوزع القطاعي لمجموع القوى العاملة حسب الجنس. فنسبة النساء في قطاع الخدمات كان بحدود ٨١٪ من مجموع العاملات عام ١٩٩٦ و١٤٪ في

الصناعة. وهذه النتائج إن دلت على شيء فهي تدل على أن قطاع الخدمات يميل لاستقطاب عمل الإناث الشابات، لأنهن أكثر تكيفاً مع شروط العمل فيه وأكثر قابلية للانصياع عموماً لشروط الراسمال التي تجعل من انخفاض كلفة عمل النساء العنصر المميز لهن في سوق العمل حتى إشعار آخر. أضف إلى ذلك، أنه تتوفر فيهن اللياقة في المظهر التي تفرضها سياسة ترويج السلع والخدمات وأعمال السكريتاريا واستقبال الزبائن.

أما بخصوص عمل الشابات في الصناعة، فحضورهن فيها قوي يتجاوز حضورهن في أي نشاط اقتصادي آخر، ما عدا الخدمات، إذ يبدو أن نسبة من قوة عمل الشابات تجد معبرها الإلزامي إلى سوق العمل المأجور، في الصناعة وأنشطتها، أضف إلى ذلك أن هذا القطاع يجعل من اندراجهن المهني واكتسابهن المهارات الضرورية عملية ميسورة نسبياً، خاصة وأن الإعداد المهني في الصناعة يتم أساساً في مكان العمل، وإنها لا تتطلب سوى تعليمٍ متدنٍ أو متوسطٍ من النساء الفتيات بعمر ١٥-٢٤ سنة[١].

٢ ـ ملكية قطاع النشاط

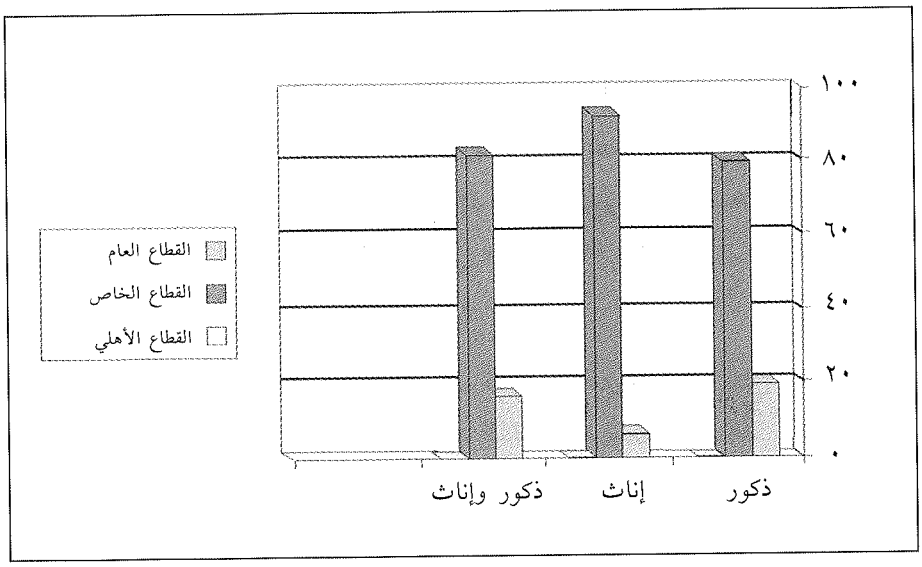
أما فيما يعود لملكية القطاع الذي يعمل فيه الشباب، فالمعلومات المتاحة، العائدة إلى عام ١٩٩٦ المبينة في **الشكل رقم ١**، تبين أن اغلبية كبيرة تصل إلى ٨٣٪ يعملون في القطاع الخاص، وبغض النظر عن التفاوتات التي تطبع تركيب هذا القطاع لجهة نمط الرأسمال: تقسيم العمل، طبيعة النشاط، حجم التشغيل، نوع الملكية... الخ. ومعلوم أن نسبة العامين في هذا القطاع من مجموع القوى العاملة في لبنان للعام نفسه هي بحدود ٨٢٪، مما يشير إلى أن عمل الشباب في هذا القطاع يستمر ضمن حدود المتوسط العام.

---

(١) جاك قبانجي وأسعد الأتات، المرأة العاملة في لبنان، لمصلحة التجمع النسائي الديموقراطي في لبنان، دار نشر شركة المطبوعات للتوزيع والنشر، بيروت ١٩٩٧، ص ٢١٦.

شكل رقم (١)

توزع ملكية القطاع الاقتصادي بالنسبة للشباب (٪) ١٩٩٦



لكن ثمة ملاحظة، لا بد من التوقف عندها، وهو أن القرار الذي اتخذه مجلس الوزراء بوقف التوظيف في القطاع العام لفترة خمس سنوات يتوجه نحو الشباب بالتحديد، وسيزيد حتماً من نسبة العاملين منهم في القطاع الخاص إلى مستويات قياسية غير موجودة في أي بلد آخر.

أما فيما يتعلق بملكية قطاع عمل الشباب حسب الجنس، فإن نسبة العاملين في القطاع الخاص عند الذكور، كان ٨٠٪ مقابل ٩٢,٦٪ عند الإناث. أما في القطاع العام، فالنسبة لدى الإناث هي ٦,٥٪ مقابل ١٩,٦٪ عند الذكور. فما يخسره الذكور من نقاط في القطاع الخاص مقارنة مع الإناث يربحونه في القطاع العام. إذ يبدو أن هذا القطاع الأخير لا يزال يرعى أكثر من غيره موضوع التقسيم الجنسي للعمل، بإيلاء الذكور اهتماماً أكثر اتساعاً وأكثر شمولية على مختلف ميادين العمل فيه، ما عدا ميدان التعليم قياساً على غيره. ونعتقد بأن السبب في ذلك يرجع إلى طبيعة الوظائف في القطاع العام التي تتطلب حداً أدنى من المستويات العلمية. وتوافرها كان متدنياً لعقدين خليا بين النساء قياساً إلى الذكور،

فعلى سبيل المثال، بلغ معدل الارتياد المدرسي عند الإناث في فئتي العمر ١٥-١٩ سنة و٢٠-٢٤ سنة على التوالي، حوالى ٣٨٪ و٩٪ عام ١٩٧٠، في حين أنه كان عند الذكور بحدود ٥٥٪ و٢٦٪[١].

أما بالنسبة لوجود النساء المتميز نسبياً في ميدان التعليم، فإن من حصلن سابقاً مستوى تعليمي ثانوي وما فوق (وربما من يحصلن حالياً) واخترن الوظيفة الرسمية ميداناً للعمل، فضلنها أن تكون في التعليم، لأن طبيعة العمل فيه لا تتعارض كثيراً مع إلزامات العمل المنزلي ومتطلباته، بخاصة وأن ساعات العمل الأسبوعية أكثر مرونة وأن أيام العطل كثيرة.

أما، في الوقت الحاضر، فإن معدل الارتياد المدرسي في فئتي عمر الشباب تتجاوز قيمتهما عند الإناث مثيلتهما عند الذكور: فبلغت قيمة هذا المعدل، في الفئة العمرية ١٥-١٩ سنة عام ١٩٩٧، ٦١,٢٪ عند الذكور و٦٧,٦٪ عند الإناث، أما في الفئة العمرية ٢٠-٢٤ سنة، فبلغ المعدل ٢٥,٦٪ عند الذكور و٢٦,٨٪ عند الإناث[٢]. وهذا ما يفسر برأينا اقتحام النساء مجالات عمل جديدة كانت حكراً على الذكور في القطاع العام. مثل: القضاء، رتبة ضابط في قوى الأمن والجيش... الخ. ونرجح بأن هذا التباين بين الجنسين على صعيد حصة كل منهما من العمل في القطاع العام ستتقلص حدوده كثيراً في المستقبل باتجاه المساواة بينهما عندما تحين فرصة الطلب على الوظائف الرسمية.

٣ ـ الشباب العاملون والمهن الرئيسية

يظهر من نتائج دراسة القوى العاملة لعام ١٩٧٠، ومن تلك العائدة لعام ١٩٩٦، أن المقارنة بين المعطيات المتعلقة بالتوزيع المهني للقوى العاملة صعبة، ما لم تكن غير ممكنة، لأن معايير التصنيف المعتمدة في هذين التحقيقين الاستقصائيين غير موحدة، تختلف إحداها عن الأخرى، وذلك بسبب التغير في

---

(١) القوى العاملة في لبنان... مصدر سبق ذكره، المجلد ٢، ص ٧٨.

(٢) الأوضاع المعيشية للأسر ...١٩٩٧، مصدر سبق ذكره، ص ١١٨.

التصنيف العالمي للمهن. لذلك، سيقتصر تحليلنا، بشكل أساسي، على المعطيات المتاحة لعام ١٩٩٦، مع إجراء بعض المقارنات الجزئية، حيث تتوافر الإمكانية لذلك.

يبين (**الجدول رقم ٦**)، أن الحرفيين مثل: عمال مهن الاستخراج والبناء وحرفيو وعمال صناعة المعادن والميكانيك والطباعة، والعاملين في المهن ذات الطابع الحرفي مثل: القصابون والخبازون والنجارون وعمال الخشب والغزالون والخياطون والمنجدون وعمال الجلد والأحذية... الخ، كل هؤلاء يمثلون الحجم الأكبر من مجموع القوى العاملة في لبنان، بنسبة ٢١,٣٪. وربما يعبر ذلك عن ظاهرة الغلبة العددية للمؤسسات الاقتصادية ذات الحجم الصغير في لبنان. فتصل نسبة المؤسسات التي تشغل أقل من خمسة عمال إلى ٥٩٪ من مجموعها العام وأن ٨١٪ تشغل اقل من ١٠ عمال[١]. بيد أن هذا الوضع للحرف يتضمن تفاوتات كبيرة بين الجنسين. ففي حين يمثل الذكور في هذه المهنة حوالى ربع القوى العاملة الذكورية، تتراجع بين الإناث إلى ٦,٣٪. ويبدو واضحاً أن طبيعة العمل في هذه المهنة (صناعة وحرف) تتخذ طابعاً ذكورياً في العمل، باستثناء ما يتعلق فيها بالأعمال الإدارية والمكتبية. وخلاف ذلك، فإن المهن الفكرية والعلمية والفنية تستقطب حوالى ثلث قوة عمل النساء، بينما لا تتجاوز عند الذكور ٨,٤٪. وهنا يتركز العمل النسائي في مجال الخدمات على وجه الإجمال: التعليم، التمريض، التمثيل، التوثيق، اختصاصات الوظائف الإدارية، التسويق... الخ.

---

(١) دراسة سوق العمل، نتائج التحقيق الإحصائي لدى المؤسسات، مرجع سبق ذكره، ص ٤٣.

جدول رقم (٦)
توزيع السكان في لبنان. الناشطون اقتصادياً
حسب المهنة الرئيسية والجنس (٪) ١٩٩٦

ذكور	إناث	المجموع	
١. عناصر الملاكات العليا للإدارة العامة والمؤسسات	٥,٥	١,٩	٤,٨
٢. المهن الفكرية والعلمية والفنية	٨,٤	٣١,٦	١٣,٢
٣. المهن الوسطى في المجالات التقنية والصحة والتعليم	٥,٧	١٣,٢	٧,٢
٤. المستخدمون في الأعمال الإدارية الكتابية	٤,٩	١١,٨	٦,٣
٥. العاملون في مجال الخدمات الشخصية والباعة ومروجو السلع	١٧,٩	١٦,١	١٧,٦
٦. مزارعون وعمال فنيون في الزراعة	٤,٧	١,٥	٤,٠
٧. حرفيون وعاملون في المهن ذات الطابع الحرفي	٢٥,٣	٦,٣	٢١,٣
٨. مسيرو التجهيزات والآلات الثابتة والمتحركة	١٠,٧	٤,٩	٩,٥
٩. العمال والمستخدمون غير المؤهلين وآخرون	١٦,٩	١٢,٧	١٦,١

أما العاملون في مجال الخدمات الشخصية فإنهم يندرجون في المرتبة الثانية من حيث الحجم، بنسبة ١٧,٦٪، وإنما بنسب متقاربة إلى حد ما بين الذكور والإناث.

وبدا لافتاً، أن نسبة ٢٣,٢٪ من الشباب العاملين هم من العمال والمستخدمين غير المؤهلين، بالأحرى الذين يقومون بأعمال لا تطلب مؤهلات. إذ بينت بعض النتائج أن ٢٨,٧٪ من العاملين في مجال الاستقبال وشبابيك التذاكر، هم مثلاً من حملة الشهادات الجامعية[١].

بينما لا تتجاوز النسبة السابقة ١٦٪ من مجموع القوى العاملة. أما على مستوى المقارنة بين الجنسين عند الشباب، فيحظى الذكور بأكثر من ٧٠٪ من هذه الأعمال مقابل ٣٠٪ تبقى للإناث. إذ يبدو أن ارتفاع معدلات ارتياد المدرسي للإناث، بخاصة بعد سن العشرين عاماً (٢٠-٢٤ سنة) لدى دخولهن معترك العمل يدفع بهن أكثر للقيام بأعمال تتطلب شهادات علمية، وتتراجع، بالتالي، بينهن نسبة العمالة غير المؤهلة، حيث بينت دراسة سوق العمل نفسها أن ٧٥,٤٪ من الشابات العاملات بعمر ٢٠-٢٤ سنة يحملن شهادة التعليم الثانوي على الأقل، مقابل ٤٣,٥٪ فقط من الشباب[٢].

أما على صعيد توزيع الشباب حسب المهن، يبدو على أنهم يتماهون مع أصولهم الاجتماعية أي مع المهن التي يزاولها الأهل، بخاصة الآباء، أو مع الأكبر سناً، مع بعض التفاوتات النسبية. يبين **(الجدول رقم ٧)**، أن حوال ٣٠٪ من الشباب يقومون بأعمال حرفية أو ذات طاع حرفي، بينما تصل هذه النسبة في الأعمال الفنية والفكرية والعلمية إلى ٧,٣٪. في حين تزداد نسبة الشباب العاملين في الحرف قياساً على الأكبر سناً بحوالى ٨,٣٪ نقاط مئوية، فإنها تراجعت ٦,٩ نقاط مئوية في المهن الفكرية والعلمية والفنية.

---

(١) دراسة سوق العمل...، لدى المؤسسات، مرجع سبق ذكره، ص ١٧.

(٢) دراسة سوق العمل...، لدى المؤسسات، مرجع سبق ذكره، ص ١٩.

جدول رقم (٧)

توزيع الشباب في لبنان الناشطون اقتصادياً حسب المهنة الرئيسية والجنس (٪)

	ذكور	إناث	المجموع
١. عناصر الملاكات العليا للإدارة العامة والمؤسسات	٠,٧	٠,٦	٠,٧
٢. المهن الفكرية والعلمية والفنية	٢,٠	٢٥,٥	٧,٣
٣. المهن الوسطى في المجالات التقنية والصحة والتعليم	٣,١	١٤,٦	٥,٧
٤. المستخدمون في الأعمال الإدارية الكتابية	٢,٧	١٢,٦	٤,٩
٥. العاملون في مجال الخدمات الشخصية والباعة ومروجو السلع	١٧,٥	٢١,٤	١٨,٤
٦. مزارعون وعمال فنيون في الزراعة	٢,٢	١,١	٢,٠
٧. حرفيون وعاملون في المهن ذات الطابع الحرفي	٣٦,٨	٥,٧	٢٩,٩
٨. مسيرو التجهيزات والآلات الثابتة والمتحركة	٨,١	٧,٣	٧,٩
٩. العمال والمستخدمون غير المؤهلين وآخرون	٢٦,٩	١١,٢	٢٣,٢

وهكذا، فيما يعود للمهن الحرفية أو ذات الطابع الحرفي وإلى المهن الفكرية والعلمية، يبدو أن العمر هو المتغير الأكثر حضوراً في تفسير التفاوتات الملاحظة بين الشباب ومجموع القوى العاملة. إذ إن تعاطي النشاط الاقتصادي في الحرف يتم في عمر مبكر، بخلاف المهن الفكرية والعلمية، التي تطلب مزاولتها الحصول على مستويات تعليمية جامعية أو تاهيل مهني بعد الانتهاء من مرحلة التعليم الثانوي، وبحيث يتم الانخراط فيها بسن مرتفعة نسبياً مما يؤدي عملياً إلى أن تمثيل هذه المهنة يزداد في القوى العاملة بشكل مضطرد مع زيادة عمر العامل.

أما فيما يتعلق بمهنة العاملين في مجال الخدمات الشخصية والباعة ومروجو السلع، فإن العاملين فيها يأتون في المرتبة الثانية من حيث الحجم، وبنسبة بلغت

١٧,٦٪ في مجموع القوى العاملة مقارنة بـ ١٨,٤٪ عند الشباب. وإن النسبة عند الذكور كانت متقاربة بين مجموعهم في القوى العاملة وبين الشباب. بينما ارتفعت عند الإناث من ١٦,١٪ في مجموعهن العام إلى ٢١,٤٪ عند الشابات. إذ يبدو أن العمل في هذه المجالات أكثر طلباً للعمر الفتي. وهذه أنشطة يتمتع سوقها بعرض أكثر اتساعاً للشابات، وبأنها غير متطلبة كثيراً على صعيد التكوين. فأكثر النساء العاملات فيها من مستوى تعليمي ثانوي وما دون[١] وربما هذه الأنشطة ما هي سوى محطة إلى عمل آخر بعد اكتسابهن خبرة وإعداداً في أمكنة العمل.

من الواضح أن انطلاقة النساء اللافتة في تلقي العلم، بخاصة الشابات منهن، يسحب نفسه على خصائص تركيب قوة عمل الشباب حسب القطاع. إذ باستثناء الحرف وما شابه والأعمال التي لا تطلب تأهيلاً، فإن نسبة عمالة الشباب تزداد في القطاعات الأخرى قياساً على كيفية توزع قوة عمل النساء على هذه القطاعات. حتى إن العمل في المصانع الذي يقوم بغالبيته على تسيير التجهيزات والآلات الثابتة استحوذ على نسبة ٧,٣٪ من قوة عمل الشابات (٨,١٪ من الشباب) في حين أن هذه النسبة لا تتجاوز ٤,٩٪ بين مجموع قوة عمل الإناث (١٠,٧٪ عند مجموع الذكور).

٤ ـ الوضع في المهنة:

منذ مدة طويلة، أصبحت الإجارة في لبنان هي الشرط الأكثر شيوعاً في علاقات العمل على مستوى البدل عن أعمال يقوم بها العاملون. ويشير **(الجدول رقم ٨)** إلى ارتفاع نسبة العاملين بأجر من حوالى ٦١٪ عام ١٩٧٠ إلى ٦٦٪ عام ١٩٩٦. قابل ذلك، انخفاض حاد بعدد العاملين بدون أجر[*]، حيث تراجعت نسبتهم، بين هذين التاريخين، حوالى ٧ نقاط مئوية. فيبدو أنه، ثمة ميل واضح

---

(١) جاك قبانجي وأسعد الأتات، المرأة العاملة في لبنان (دراسة بالعينة)، مرجع سبق ذكره.

(*) مثل حالة المتدربين أو المتمرنين الذين يعملون في بعض المهن دون أجر بهدف تعلم المهنة، أو الأشخاص الذين يعملون لدى أحد أفراد أسرهم دون أن يتقاضوا أي أجر نقدي أو عيني، وكذلك المتطوعون للعمل مجاناً في الجمعيات الأهلية.

لتعزيز علاقات الإجارة وسيادتها على حساب العمل دون أجر من ٨,٦٪ إلى ١,٧٪، الذي يتجه نحو الضمور والزوال مع سيادة نظام الإنتاج الرأسمالي. فتطور هذا النظام عزز توسع قطاع الإنتاج النظامي أو الممأسس، حيث العمل ينظم أداؤه عقد، كما يحصل العامل على أجر منتظم وعلى مزايا أخرى: تعويضات، ضمان اجتماعي وصحي أو ما يماثله... الخ. ومن البديهي أن يتوازى هذا التطور، أو الأحرى أن يؤدي إلى تراجع القطاع الموسوم «باللانظامي» أو غير الممأسس، الموروث من «علاقات ما قبل رأسمالية» حيث تتم غالبية العلاقة بالعمل عبر المشغل العائلي الذي لا يتطلب سوى قوة عمل بسيطة غير مؤهلة مهنياً (يتم اكتسابها لاحقاً خلال مزاولة العمل).

جدول رقم (٨)
توزيع القوى العاملة في لبنان حسب الجنس والعمر والوضع في المهنة عام ١٩٩٦ (٪)

الوضع في المهنة	ذكور		إناث			المجموع	
	شباب	مجموع القوى العاملة	شباب	مجموع القوى العاملة	شباب	١٩٩٦	١٩٧٠
رب عمل	١,٤	٦,٦	٠,٥	١,٢	١,٢	٥,٥	٧,٦
يعمل لحسابه	١٢,٥	٣٠,٩	٤,٤	١٠,٦	١٠,٧	٢٦,٧	٢٤,٠
يعمل بأجر	٨٠,٧	٦١,٠	٩١,٢	٨٥,٥	٨٣,١	٦٦,١	٥٩,٨
يعمل دون أجر	٥,٤	١,٥	٣,٩	٢,٦	٥,٠	١,٧	٨,٦
المجموع	١٠٠	١٠٠	١٠٠	١٠٠	١٠٠	١٠٠	١٠٠

أما فيما يخص الشباب العاملين عام ١٩٩٦، فإنه بالرغم من التفاوتات الملاحظة في النسب في (**الجدول رقم ٨**) نفسه، فإن الملامح العامة لتوزيعهم حسب الوضع في المهنة تتبع مثيلها الملاحظ في مجموع القوى العاملة للعام نفسه. يتبين، أنه في الوقت الذي سجل فيه عمل الشباب بأجر ارتفاعاً ملحوظاً، فإن

العاملين لحسابهم تراجعت نسبتهم ١٨ نقطة مئوية، مما يعكس العلاقة المضطردة الموجودة بين هؤلاء وبين العمر. فكلما ازداد العاملين فتوة كلما تراجعت نسبة العاملين لحسابهم، ربما لأن طبيعة الأعمال التي يقوم بها هؤلاء تتطلب تجربة وتدريباً وتملكاً، في الغالب، إنها لا تحصل في عمر الفتوة والشباب. أما على مستوى مقارنة العمل دون أجر بين مجموعتي الشباب والقوى العاملة فبالرغم من تراجعه كثيراً بين العامين ١٩٧٠ و١٩٩٦، فلا زال ٥,٤٪ من الشباب يقومون بأعمال غير مدفوعة الأجر.

من جهة أخرى، وعلى المستوى الجنسي، سجل تراجع متزايد للعاملين لحسابهم عند الإناث، بحيث تدنت النسبة إلى ٤,٤٪، أي بتراجع حوالى ٨ نقاط مئوية عن الذكور، في حين ارتفعت هذه النسبة في وضع «العمل بأجر» حوالى ١٠,٥ نقاط مئوية قياساً على الذكور. ولا نجد تفسيراً في هذه التفاوتات على أساس الجنس سوى الطلب المتزايد نسبياً على عمالة النساء، بخاصة بعدما أصبحن أكثر تعليماً، وأن أجورهن أقل من أجور الذكور على وجه الإجمال بفارق أقله يصل إلى ١٣٪ لفئة العمر ٢٠-٢٤ سنة مقابل ٣١٪ للفئة ٣٥-٣٩[١].

٥ ـ ديمومة العمل

تعكس ديمومة العمل بعض أوجه هشاشة الاستخدام. بيد أن ما تجدر الإشارة إليه هو التحسن الذي عرفته القوى العاملة على هذا الصعيد خلال عقدين ونصف من الزمن. يبين **(الجدول رقم ٩)** أنه في حين ٦٩,٤٪ من العاملين عام ١٩٧٠، عرفوا استقراراً في العمل وفي ديمومته، زادت هذه النسبة حوالى ١٤ نقطة مئوية عام ١٩٩٦. أما الأعمال الموسمية، وكذلك الأعمال المتقطعة (الظرفية)، فإن كل منهما تراجعت خلال الفترة نفسها حوالى ٤,٥ نقاط مئوية، وليحوزا على نسبة ١٦,٤٪ عام ١٩٩٦.

---

(١) دراسة سوق العمل... لدى المؤسسات، مرجع سبق ذكره، ص ١٩.

جدول رقم (٩)

توزيع القوى العاملة حسب ديمومة العمل (٪) ١٩٧٠ و١٩٩٦

ديمومة العمل	١٩٧٠	١٩٩٦
دائم	٦٩,٤	٨٣,٦
موسمي	١٠,٠	٥,٥
متقطع (ظرفي)	١٥,١	١٠,٩
غير محدد	٥,٥	-
المجموع	١٠٠	١٠٠

ويمكن إيجاد سببين على الأقل يفسران هذه الظاهرة. الأول، هو ازدياد أهمية النشاطات الاقتصادية الحديثة في الاقتصاد اللبناني، حيث تتطلب طبيعة العمل فيها ثباتاً، نتيجة الخبرة المتراكمة التي يكون العاملون قد اكتسبوها في أمكنة عملهم والتي يصعب معها الاستغناء عنهم. ففي بعض المؤسسات وصلت نسبة العمال الدائمين عام ١٩٧٠ إلى مستويات قياسية، ٩٨,٢٪ في مؤسستي الكهرباء والمياه، وإلى ٩٣,٤ في المعامل وفي قطاع الخدمات والمال[١]. السبب الثاني، هو تراجع دور قطاعات الإنتاج التقليدية في الاقتصاد اللبناني، كما أشرنا من قبل التي تكثر فيها الأعمال الموسمية والظرفية. فنسبة الأعمال الموسمية وصلت عام ١٩٧٠ إلى ٤٦,٥٪ في الزراعة، اما الأعمال الظرفية فإنها كانت بحدود ٦٠٪ في البناء و٢٩,٣ في الزراعة[٢].

وهكذا، تختلف نسبة استخدام الأجراء الدائمين من قطاع لآخر، وهي كانت عام ١٩٩٦ الأكثر انخفاضاً في القطاعات الصناعية مثل الأثاث والمفروشات (٣٤,٥٪) والمعادن (٤٢,٥٪) وكانت الأكثر ارتفاعاً في مجال الخدمات (٨٥٪ في

(١) القوى العاملة في لبنان...، مرجع سبق ذكره.

(٢) المرجع السابق نفسه.

قطاعي الخدمات الاجتماعية والخدمات للأفراد و٩٤٪ في الكهرباء والمياه). هذا وتضم المصانع العدد الأكبر من المؤسسات التي تستخدم مياومين[١].

وبينت النتائج عينها العائدة لدراسة سوق العمل أن استخدام الأجراء الدائمين المياومين يزداد بازدياد حجم المؤسسة، «وكذلك بارتفاع حجم رأس المال المستثمر: من ٢٧,٨٪ لدى المؤسسات التي لا يزيد رأسمالها الثابت عن ٢٥ مليون ليرة لبنانية إلى ٧٩,٤٪ في المؤسسات التي يفوق رأسمالها الخمسة مليارات»[٢].

وهذا يسمح بالاستنتاج أنه كلما صغر حجم المؤسسة كلما كان وضع العاملين أكثر استقراراً وثباتاً وكلما تراجعت نسبة الأجراء المياومين.

وعلى صعيد الشباب، يلاحظ أن توزيعهم حسب ديمومة العمل عام ١٩٩٦ لا يختلف عن نظيره في مجموع القوى العاملة (**جدول رقم ١٠**) فشروط العمل على هذا الصعيد تفرض قوانينها على الأرجح دونما تفريق أو مراعاة بين العاملين على أساس العمر، حيث الفروقات ضئيلة جداً لا تتجاوز، في أقصى حدودها، ١,٤ نقطة مئوية في الأعمال الظرفية لمصلحة الشباب.

أما حسب الجنس، فالعمل الدائم يستقطب الإناث أكثر من الذكور، سواء على مستوى الشباب أم على المستوى العام لمجموع القوى العاملة، بنسبة ٩١٪ إلى ٨١٪ تقريباً.

أما العمل الظرفي، فإنه يجذب وبامتياز الذكور. ولا شك أن أحد أهم الأسباب في هذا التمايز بين الجنسين، على مستوى ديمومة العمل، يعود إلى أن الإناث تتمركز أعمالهن في قطاعات الإنتاج الحديثة حيث تسود فيها صيغ العمل الدائم والمستمر.

---

(١) دراسة سوق العمل...، لدى الأسر، ج ١٠٣-أ.

(٢) المرجع السابق نفسه، ص ٤٥.

جدول رقم (١٠)

توزيع القوى العاملة حسب الجنس والعمر وديمومة العمل (٪) عام ١٩٩٦

	ذكور		إناث		المجموع	
ديمومة العمل	شباب	مجموع القوى العاملة	شباب	مجموع القوى العاملة	شباب	مجموع القوى العاملة
عمل دائم	٨٠,٥	٨١,٥	٩١,٤	٩١,٥	٨٣,٠	٨٣,٦
عمل موسمي	٤,٦	٥,٩	٥,٠	٣,٩	٤,٧	٥,٥
عمل متقطع (ظرفي)	١٤,٩	١٢,٦	٣,٦	٤,٦	١٢,٣	١٠,٩
المجموع	١٠٠	١٠٠	١٠٠	١٠٠	١٠٠	١٠٠

ثالثاً: البطالة

لمشكلة البطالة بوجه الإجمال، وفي لبنان خاصة، أكثر من وجه. هناك أولاً، الجانب الكمي المتعلق بمعدلاتها، وهناك ثانياً، الجانب النوعي المتعلق بخصائص العاطلين عن العمل. وهناك ثالثاً، بالإضافة إلى شكلها السافر، أشكال أخرى مقنعة أو جزئية، لا نجد حولها عند الشباب في الوقت الحاضر معطيات إحصائية تتيح إمكانية قياسها وتقدير حجمها.

لقد كانت لدورة العنف والحرب الأخيرة التي عرفها لبنان نتائج مدمرة على مستويات متعددة. ولعل من أبرز نتائجها المباشرة على الشباب ارتفاع معدلات البطالة بين صفوفهم. أما فيما يتعلق بالجانب الكمي من بطالتهم السافرة، يبين **(الجدول رقم ١١)** أن من مجموع قوى الشباب العاملة البالغ ٢٠٤٩٢٤ شخصاً عام ١٩٩٦، يوجد ٣٣٤٧٧ شخص عام ١٩٩٦، أي ما نسبته حوالى ١٦,٣٪ عاطلين عن العمل، بعدما كانت هذه النسبة بحدود ١٢,٨٪ عام ١٩٧٠ **(جدول ١١)**. فازدادت نسبة البطالة بين صفوفهم بما نسبته ٢٧٪، حيث يفد سنوياً إلى سوق العمل، حسب نتائج التحقيق الاستقصائي لعام ١٩٩٦ «مسح المعطيات...»

حوالى ٣٠ ألف شاب يبحثون، ولأول مرة، عن أعمال يقومون بها وإن «نسبة هامة منهم من خريجي الجامعات العاملة في لبنان، أو في الخارج، وقسم من هؤلاء درس اختصاصات لا تتوفر فرص عمل مقابلة لها بالعدد الكافي»[١]، أضف إلى ذلك أن تحسن الأداء الاقتصادي الملاحظ اعتباراً من أوائل التسعينيات، قياساً على السنوات السابقة، لم ينعكس إيجاباً على توفير فرص عمل منتجة. هذا الإرتفاع الملاحظ في معدل البطالة عند الشباب والذي بلغ مستويات قياسية عام ١٩٩٧ حسب نتائج دراسة الأوضاع المعيشية للأسر في لبنان لعام ١٩٩٧، يحيث وصل إلى ٢٨,٦٪ في فئة العمر ١٥-١٩ سنة و١٧,٨٪ في الفئة ٢٠-٢٤ سنة[٢] تغذى، بتقديرنا، من رافدين أساسيين: تضاؤل فرص العمل المنتج وعودة كثيفة للشباب الذين أنهوا تعليمهم في الخارج. بيد أن أوضاع المتعطلين غير مستقرة وعرضة للتغيير بسرعة، إذ بينت نتائج التحقيق الإحصائي لدى الأسر في لبنان، الذي أجري عام ١٩٩٧[٣]، إلى أن حوالى ٣٠٪ من الشاب الذكور و٢٥٪ من الشابات العاطلات عن العمل عام ١٩٩٦ قد وجدوا أعمالاً قبل منتصف عام ١٩٩٧. حيث نرجح بأن حركة دخول الشباب إلى سوق العمل والخروج منه حركة ناشطة وسريعة مما قد يفسر على أن بعض الشباب مضطرون للقيام بأعمال لا يرضون بها ويعتبرونها محطة للانتقال منها لأعمال أخرى. ولعلّ هذا ما دفع ٢٨,٧٪ من العاملين في مجال الاستقبال وشبابيك التذاكر لأن يكونوا من حملة الشهادات الجامعية[٤].

---

(١) ملامح التنمية البشرية المستدامة، منشور لحساب برنامج الأمم المتحدة الإنمائي (UNDP) بيروت، كانون الثاني ١٩٩٧، ص ٨٩.

(٢) الأوضاع المعيشية للأسر لعام ...،١٩٩٧، مرجع سبق ذكره، ص ٣٩.

(٣) دراسة سوق العمل، نتائج التحقيق الإحصائي لدى الأسر، المؤسسة الوطنية للاستخدام بالتعاون مع مكتب العمل الدولي وبرنامج الأمم المتحدة الإنمائي (UNDP) بيروت ١٩٩٧، جدول ١-أ.

(٤) دراسة سوق العمل...، لدى المؤسسات، مرجع سبق ذكره، ص ١٧.

جدول رقم (١١)

توزع العاطلين عن العمل بين الشباب حسب العمر خلال عامي ١٩٧٠ و١٩٩٦

الجنس / فئة العمر	ذكور	إناث	المجموع
أ ـ عام ١٩٧٠			
١٥-١٩	٧٢٩٠	١٤٧٠	٨٧٦٠
٢٠-٢٤	٧٤٤٠	١٤١٠	٨٨٥٠
المجموع	١٤٧٣٠	٢٨٨٠	١٧٦١٠
ب ـ عام ١٩٩٦			
١٥-١٩	١٢٨٦٣	١٥٨٩	١٤٤٥٢
٢٠-٢٤	١٥٨٤٩	٣١٧٦	١٩٠٢٥
المجموع	٢٨٧١٢	٤٧٦٥	٣٣٤٧٧

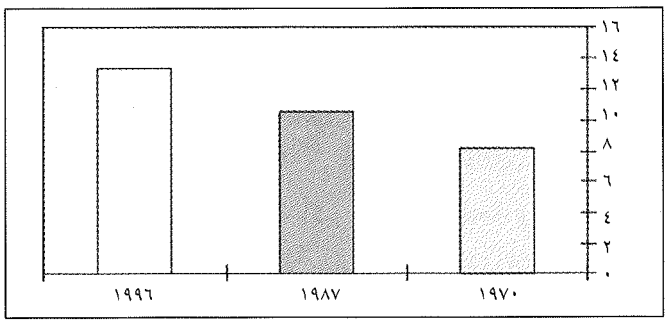
ويبدو أن البطالة هذه عند الشباب تعكس وضعاً بنيوياً في سوق العمل. فتبين أنه على المستوى الوطني العام للقوى العاملة، ارتفعت البطالة بين صفوفها باستمرار منذ عام ١٩٧٠. في حين تشير نتائج التحقيق بالعينة حول القوى العاملة، الذي أجري في عام ١٩٧٠[١]، أن معدل البطالة، شكل ٥,٨٪ من مجموع القوى العاملة فإن نتائج التحقيقين الإحصائيين لعام ١٩٩٦ وعام ١٩٩٧ قدرت هذا المعدل، وعلى التوالي، بحدود ٧,٣٪ و٨,١٤٪ **(جدول رقم ١٢)**. بالطبع، إن الارتفاع الملاحظ ما بين عام ١٩٧٠ وعامي ١٩٩٦ و١٩٩٧[٢]، يعود بجزء كبير منه إلى تراجع دور قطاعي الزراعة والصناعة في العقد الأخير في الاقتصاد البناني، وهما القطاعان اللذان يمكن أن يوافران زيادة في فرص العمل في حال توفر لهذين القطاعين حقهما من الدعم والاستثمار. لكن ما تجدر الإشارة إليه، هو تفشي البطالة المقنعة والجزئية في لبنان، كما هي الحال عليه في سائر البلدان

(١) القوى العاملة في لبنان، مرجع سبق ذكره.

(٢) مرجع سبق ذكره La population déplacée au Liban .

النامية، والتي يصعب قياسها. إلا أن المعلومات المتوافرة حول البطالة بمعناها الواسع، سافرة ومقنعة، تبين أنها كانت بحدود ٨,١٪ عام ١٩٧٠[١] وارتفعت إلى ١٣,٤٪ عام ١٩٩٦[٢]. وإن المقارنة بين تطور هذين النوعين من البطالة، خلال هذه الفترة، تبرز نسبة زيادة أكبر في البطالة المقنعة ازدادت البطالة السافرة بنسبة ٤٠٪ بينما بلغت هذه النسبة أكثر من ١٦٥٪ في البطالة المقنعة.

شكل رقم (٢) توزع معدل البطالة حسب السنوات



وعلى صعيد آخر، يبدو أن البطالة عند الشباب في لبنان هي من النسب المرتفعة مقارنة مع مثيلتها في البلدان العربية، فباستثناء ثلاث دول عربية هي: اليمن والبحرين والأردن حيث تصل فيها نسب البطالة، على التوالي، إلى ١٩,٨٪ و٢٤٪ و٢٧,١٪، فإن هذه النسب في البلدان العربية المشرقية الأخرى وفي مصر تتراوح ما بين ٣,٢٪ كحد أدنى، في قطر، و٧,٦٪، كحد أقصى في العراق[٣].

أما المقارنة على المستوى الدولي، فتبين أن نسبة البطالة عند هؤلاء الشباب في لبنان غير مرتفعة، وتحتل موقعاً وسطياً بين ٣٩,٤٪ في اسبانيا و٤,٤٦٪ في اليابان و١٨٪ في كندا (٥) و٢٥٪ في فرنسا و١٦٪ في بريطانيا و٣٣٪ في ايطاليا و٨٪ في ألمانيا و١٢٪ في الولايات المتحدة الأميركية[٤].

---

(١) Y. Courbage et Ph. Fargues, la situation..., Tome II, p. 85.

(٢) ملامح التنمية البشرية... مرجع سبق ذكره، ٨٦.

(٣) Human Settlement section...! مصدر سبق ذكره، ص ٤٩.

(٤) المرجع السابق نفسه، ص ٤٩.

أما فيما يعود للجانب النوعي من البطالة عند الشباب، بينت الإحصائيات المتاحة لعام ١٩٩٦، أن ١٦,٥٪ من مجموع العاطلين عن العمل تعطلوا عنه بعد مزاولتهم أعمالاً سابقة وإلى أن ٨٣,٥٪ يبحثون عن عمل للمرة الأولى. من الأسباب المفسرة لهذا التمايز في نوعية البطالة، أن قوى الشباب العاملة، التي ترغب في الانخراط في سوق العمل غير مؤهلة بما يكفي متطلبات هذه السوق من تدريب وكفاءة، بخاصة وأن التحسن الذي طرأ على المستوى التعليمي خلال العقدين الماضيين غلب عليه الطابع الأكاديمي النظري، وعدم إعطاء العناية الكافية للتعليم المهني والفني ولا لمعاهد ومؤسسات التدريب المهني»[١] وأن نسبة الطلاب المنتسبين للتعليم الفني والمهني لم تتجاوز ١١,٥٪ من مجموع مرحلتي التعليم المتوسط والثانوي لعام ١٩٩٧[٢]. أضف إلى ذلك، أن ورشة الإعمار التي ابتدأت منذ عام ١٩٩٢ تتطلب رعاية أكبر وحاجة ملحة ومتزايدة للتعليم التقني وللتدريب المهني، مما يشكل مدخلاً هاماً لتنمية القدرات البشرية التي تتطلبها عملية إعادة الإعمار والنهوض الاقتصادي (خطة ٢٠٠٠ للإعمار) وذلك للدخول في طور النمو المستدام ولتحقيقه من خلال قدرات لبنان البشرية الذاتية.

أما فيما يتعلق بالبطالة حسب الجنس، فطالما أن العمالة في لبنان لا زالت تقوم على قاعدة التقسيم الجنسي للعمل، ويستمر التفاوت واللامساواة يطبعان عموماً وضع النساء العاملات، حيث الأولوية في العمل للذكور في أغلب قطاعات الإنتاج وبالتالي في المعروض من قوة عملهم، وكذلك في توزيع المسؤوليات، وحتى في تحديد الأجور (يمثل الذكور ٧٩,٣٪ من مجموع القوى العاملة في لبنان عام ١٩٩٦)، فلا غرابة إذن، أن تكون البطالة بين الشباب الذكور أكبر من مثيلتها بين الشابات. فتوزعت نسبتها عام ١٩٧٠ على ١٤,٥٪ عند الذكور و٨,١٪ عند الإناث، وارتفعت عام ١٩٩٦، على التوالي، إلى ١٧,٨٪ و١١٪. فازدادت عند كلا الجنسين، بما نسبته ٢٣٪ عند الشباب الذكور و٣٥٪ عند الشابات، **(جدول**

---

(١) Plusieurs auteurs, le travail, quel avenir, éd. Gallimard, Paris 1997, p. 115.

(٢) الأوضاع المعيشية للأسر ١٩٩٧، دراسة إحصائية، ص ١٩.

رقم ١٢) مما يفسح للاستنتاج باستعداد الشباب المتزايد للمشاركة في العمل والإنتاج، بخاصة بين الإناث، نتيجة سببين اثنين:

من جهة أولى، التحسن الكمي الذي طرأ على التعليم في كافة مراحله، وتدهور مستويات معيشة الأسر اللبنانية جراء الحرب الأخيرة. ومن جهة أخرى، إلى تراجع معدلات الهجرة الخارجية بين الشباب وإلى تضاؤل إمكانية عمل المهاجرين في البلدان التي وفدوا إليها، بخاصة في الخليج وأفريقيا وبعض البلدان الأوروبية مما يضطرهن للعودة إلى ديار الوطن والبحث عن عمل فيه.

جدول رقم (١٢)

توزع نسب البطالة بين قوى الشباب العاملة حسب العمر والجنس (٪)

الفئة العمرية	ذكور	إناث	ذكور وإناث
أ ـ عام ١٩٧٠			
١٥-١٩	١٧,٤	٨,٨	١٥,٠
٢٠-٢٤	١٢,٤	٧,٥	١١,٢
مجموع الفئتين	١٤,٥	٨,١	١٢,٨
ب ـ عام ١٩٩٦			
١٥-١٩	٢٣,٠	١٦,٩	٢٢,١
٢٠-٢٤	١٥,٠	٩,٣	١٣,٦
مجموع الفئتين	١٧,٨	١١,٠	١٦,٣

المصدر:

ـ عام ١٩٧٠: القوى العاملة في لبنان ١٩٧٠. مصدر سبق ذكره.

ـ عام ١٩٩٦: مسح المعطيات الإحصائية، مصدر سبق ذكره.

أما فيما يعود للبطالة في لبنان حسب الفئات العمرية العريضة (محسوبة معدلاتها على أساس مجموع القوى العاملة في كل فئة عمرية بمفردها)، بينت نتائج (**الجدول التالي رقم ١٣**) أنه كلما تقدم الأشخاص بالعمر كلما تدنت معدلات البطالة بين صفوفهم وتراجعت. ويعود هذا التراجع، بشكل واضح

وصريح، إلى أن الباحثين عن عمل للمرة الأولى هم في الغالب من الشباب، بخاصة عام ١٩٩٦، بينما يلاحظ أن المتعطلين الذين سبق وعملوا، وهم من عمر ٢٥ سنة وما فوق، تستمر نسبتهم ثابتة، إلى حد ما، وبصرف النظر عن فئاتهم العمرية أو عن السنة المرجع، سواء كانت عام ١٩٧٠ أو عام ١٩٩٦.

هذا، وإن ضمن فئة الشاب أنفسهم، فمن هم بعمر ١٥-١٩ سنة ويبحثون عن عمل للمرة الأولى، أكثر معاناة من الآخرين، ففي حين وصلت نسبتهم إلى ٢٠٪ عام ١٩٩٦، فإنها لم تتجاوز ١٠,٦٪ بين من هم أكبر سناً بعمر ٢٠-٢٤ سنة.

جدول رقم (١٣)

توزع معدل البطالة من مجموع القوى العاملة حسب نوع البطالة وحسب الفئات العمرية العريضة (٪)

الفئة العمرية	مجموع المتعطلين		يبحثون عن عمل لأول مرة		متعطلون عملوا سابقاً	
	عام ١٩٧٠	عام ١٩٩٦	١٩٧٠	١٩٩٦	١٩٧٠	١٩٩٦
١٥-٢٤	١٢,٨	١٦,٣	٨,٩	١٣,٦	٣,٩	٢,٧
٢٥-٣٤	٤,٨	٦,٧	١,٤	٤,٠	٣,٤	٢,٧
٣٥-٤٤	٣,٠	٢,٩	٠,٢	٠,٧	٢,٨	٢,٢
٤٥-٦٤	٢,٧	٢,٨	-	-	٢,٧	٢,٨
مجموع الأعمار	٥,٨	٧,٣	٢,٧	٤,٥	٣,١	٢,٨

المصدر: تم احتساب هذه النسب من نتائج التحقيقين الاستقصائيين:

أ - ١٩٧٠: القوى العاملة في لبنان ١٩٧٠ - ... مصدر سبق ذكره.

ب - ١٩٩٦: مسح المعطيات الإحصائية للسكان والمساكن ١٩٦٤-١٩٦٦.. مصدر سبق ذكره.

إن معالجة مشكلات البطالة في لبنان، تتطلب التوجه بشكل خاص نحو الشباب. فالإعمار الاجتماعي والنهوض بالقطاعات الاقتصادية المنتجة ودفع عجلة الاقتصاد، يتطلب المباشرة بإيلاء عمالة الشباب الاهتمام الذي تستحق ورعايتهم رعاية خاصة، لا سيما العاطلين منهم عن العمل، بخاصة الذين يبحثون عنه،

بسبب ما للعمر من تأثير، إذ أن تحصين قوة عمل الشباب حالياً، من خلال تكوينهم العلمي المتين وتأهيلهم المهني المتناسبين مع متطلبات النهوض بالقطاعات الاقتصادية المنتجة التي تتطلب وضع سياسات توفر المحفزات الكافية لنموها. هذا النمو والتحصين والإعداد لقوة عمل الشباب يؤسس لتكوين قوة عمل ذات إنتاجية مرتفعة وإلى حصول تغيير بنيوي، مع مرور الزمن، في خصائص تركيب قوة العمل وفي دور القطاعات المنتجة في الاقتصاد اللبناني باتجاه الاستجابة لضرورات التنمية البشرية المستدامة في خلق نمو «يولد فرص عمل منتجة» ويوسع «خيارات الناس وقدراتهم من خلال بناء الرأسمال الاجتماعي، بحيث تتم تلبية احتياجات الأجيال الحالية بأكبر قدر ممكن من الإنصاف، دون المساس بحقوق الأجيال القادمة»[1].

(١) ملامح التنمية البشرية المستدامة في لبنان...، مصدر سبق ذكره، ص ١٦.

الخلاصة

يشكل الشباب في لبنان فئة اجتماعية مهمة من الشعب اللبناني على الصعيد الديموغرافي، بما يمثل حوالى ٢٠٪ من مجموع المقيمين فيه و٣١٪ ممن هم بعمر العمل ١٥-٦٤ سنة عام ١٩٩٦. في حين يشكل العاملون منهم نسبة، تصل إلى ٢٢٪ من مجموع القوى العاملة للعام نفسه، أضف إلى ذلك، أنهم أكثر عرضة للبطالة ممن هم أكبر سناً، وإن هذه البطالة تتخذ منحى متزايداً، على ما يبدو، من ١٢,٨٪ عام ١٩٧٠ إلى ١٦,٣٪ عام ١٩٩٦ وأخيراً إلى ٢١,٦٪ عام ١٩٩٧[١]، مما يعني أنه من بين كل خمس شباب هناك شاب واحد على الأقل يبقى متعطلاً عن العمل. مع الإشارة إلى أن بين العاملين حوالى ١٧٪ يقومون بأعمال موسمية أو ظرفية، أي غير دائمة وغير ثابتة.

ويتبين، من جهة أخرى، أن بين مجموعهم ٣٩٪ فقط يرضون «رضى تام» عن الأعمال التي يقومون بها[٢]، في حين يتوقع ٥٠٪ منهم أن يصبحوا عاطلين عن العمل لاحقاً[٣]. وأن هذه الأوضاع المشوبة بالقلق وعدم الاستقرار المهني والمادي التي يعيشها الشباب العاملون ربما إنها تعكس بعض أوجه الوضع العام للشباب المتمثل بتدني التكوين العلمي وبضعف التأهيل المهني والكفاءة في العمل، وبرغبة ٤٧٪ منهم بالهجرة للتفتيش عن آفاق أخرى للعيش خارج حدود الوطن[٤]. ويمكن لهذه الأوضاع أن تترك آثاراً على المستويين المهني والإنتاجي عندما ينتقل الشباب إلى سن الرشد وينخرطون بشكل متزايد في سوق العمل. لأن خصائص قوة عمل الشباب الراهنة لا تصلح كفاية لتنفيذ خطة للتنمية البشرية،

---

(١) الأوضاع المعيشية للأسر في لبنان ١٩٩٧، دراسات إحصائية، منشورات إدارة الإحصاء المركزي، بيروت، شباط ١٩٩٨.

(٢) أسعد الأتات وجاك قبانجي، الشباب... مرجع سبق ذكره، ص ١٣٢.

(٣) المرجع السابق نفسه، ص. ١٣٧.

(٤) المرجع السابق نفسه، ص. ٢٦٢.

وتطبع تركيب العمالة لاحقاً بندوب غير مشجعة للنهوض بالإنتاج الوطني. فشباب اليوم هم قوى عمل الغد. وما يتعرضون له في الحاضر ربما ترك بصمات غير محمودة النتائج على المستقبل، ما لم توضع سياسة اجتماعية يكون الحضور الشبابي فيها راجحاً، وتهدف للتصدي إلى معالجة المشاكل التي تعترضهم، سواء في العمل أو حيال الانخراط في سوقه، أي سواء كانت ظرفية أو بنيوية، وتهدف كذلك لوضع الخطط التنموية التي تعمد إلى تأطيرهم المهني والعملي وتكفل اندماجهم المجتمعي بشكل سليم يساعدهم على تجاوز بعض الأطر الجهوية والعائلية والطائفية التي لا زالت تكبل ولاءهم الوطني وتحد منه. وإن تمكين الشباب من تحسين شروط عمالتهم يمكن أن يمر عبر مخطط يتضمن ما يلي:

أولاً: إعداد سياسة تربوية عامة تطال مختلف مراحل التعليم، وتنطلق بشكل اساسي من خلال إيلاء التعليم المهني أهمية متزايدة مما يساعد على إقامة توازن بينه وبين التعليم الأكاديمي النظري العام.

ثانياً: وضع سياسة عامة للتشغيل، يكون بين أبرز أهدافها تدريب الشباب مهنياً وتأهيلهم، بخاصة في بعض النشاطات الحرفية وفي القطاع اللانظامي، التي تتماشى مع العاملين لحسابهم وتعزيز ذلك، بحيث يمكن أن تلعب المؤسسة الوطنية للاستخدام دوراً أساسياً في هذا المجال، بخاصة وأنها تعد، بالاشتراك مع منظمة العمل الدولية، مشروع دراسات حول القوة العاملة والقوة البشرية وتطوير مكاتب الاستخدام.

ثالثاً: ضرورة إجراء مسح خاص يشمل القطاع اللانظامي، مجال عمل المرأة بامتياز، بهدف التعرف الكمي إلى حالة منتشرة، إلى حد ما، بين صفوف القوى العاملة في لبنان، لم ترد بين النتائج الإحصائية المتاحة.

رابعاً: إيلاء العمل في المؤسسات صغيرة الحجم، دون عشرة عمال، اهتماماً كبيراً، لأنها أكثر قدرة على خلق وظائف جديدة وتوفر مجالات أكبر لثبات العمل وللاستقرار فيه.

خامساً: وضع سياسة عمالة تهدف لخلق فرص عمل بدوام جزئي للشباب

الذين يتابعون دراستهم الجامعية، والطلب من المؤسسات الاقتصادية نسبة معينة من فرص العمل لديها للشباب.

سادساً: إعادة تأهيل وتطوير مركز تدريب الراشدين في الدكوانة وإنشاء برامج للتدريب المهني تلبي الحاجة لتطوير كفاءة العمال ولرفع إنتاجيتهم.

المراجع

أولاً: باللغة العربية

١ ـ القوى العاملة، تحقيق إحصائي بالعينة، تشرين الثاني ١٩٧٠، وزارة التصميم العام، مديرية الإحصاء المركزي، بيروت ١٩٧٢، مجلدان.

٢ ـ أسعد الأتات وجاك قبانجي، دراسة ميدانية حول أوضاع الشباب ومواقفهم في لبنان، جمعية تنظيم الأسرة في لبنان، بيروت ١٩٩٤ (دراسة غير منشورة).

٣ ـ مسح المعطيات الإحصائية للسكان والمساكن في لبنان ١٩٩٤-١٩٩٦، وزارة الشؤون الاجتماعية بالتعاون مع صندوق الأمم المتحدة للسكان، بيروت ١٩٩٦.

٤ ـ دراسة سوق العمل، نتائج التحقيق الإحصائي لدى المؤسسات، المؤسسة الوطنية للاستخدام بالتعاون مع مكتب العمل الدولي وبرنامج الأمم المتحدة (UNDP)، بيروت ١٩٩٧.

٥ ـ دراسة سوق العمل، نتائج التحقيق الإحصائي لدى الأسر، المؤسسة الوطنية للاستخدام بالتعاون مع مكتب العمل الدولي وبرنامج الأمم المتحدة الإنمائي (UNDP)، بيروت ١٩٩٧.

٦ ـ جاك قبانجي وأسعد الأتات، المرأة العاملة في لبنان، منشورات شركة المطبوعات للتوزيع والنشر، بيروت ١٩٩٧.

٧ ـ ملامح التنمية البشرية المستدامة في لبنان، تقرير منشور لحساب برنامج الأمم المتحدة الإنمائي (UNDP)، بيروت، كانون الثاني ١٩٩٧.

ثانياً: باللغة الفرنسية

٨ ـ Y. Courbage et Ph. Fargues, la situation démographique au Liban, Publication Centre des Recherches, Institut des Sciences Sociales, Université Libanaise, 2 Tomes, Beyrouth 1974.

Unibersité St-Joseph en collaboration avec l'Université Laval au Québec (Canada), Beyrouth 1992.

١٠ - Plusieurs auteurs, le travail, quel avenir, éd. Gallimard, Paris 1997.

١١ - Centre for Development Studies and Projects (MADMA), Youth in the Urban environement in the ESCWA Region, Human Settlements Section, Beirut, September 1997.

حلو ومر[1]
مقاربة تكنولوجية ورمزية ـ مقارنة في أنشطة استخراج الزيت من الزيتون والعصير من العنب

محب نادر شانه ساز[2]

أعمل في ميدان التكنولوجيا الثقافية (إحدى فروع علم الإنسان)، وموضوع عملي هو إعادة تركيب مقارنة لمجموع تقنيات استخراج زيت الزيتون وعصير العنب التقليدية في لبنان.

المقاربة في هذا المقال، استندت إلى دراسة حقلية ارتكزت إلى ذاكرة الناس وإلى تعابيرهم الشفهية من جهة، وإلى المعطيات التقنية الملموسة المتفرقة، والمعاينة، في عددٍ كبيرٍ من القرى الحالية أو في المواقع الأثرية من الجهة الأخرى.

اتخذت في دراستي تقنية تسمى «مطروف» كمحور أساسي للتحقيقات الميدانية.

و«المطروف» تقنية تقليدية لاستخراج الزيت، مندثرة منذ زمن قريب، سبق أن قمت بدراسة أركيو-إتنوغرافية لإعادة تركيبها[3]. نشرت خلاصتها (بالإنكليزية) في مجلة آرام العدد 13-14 (2001-2002), 599-671.

---

(١) هذا المقال هو إعادة صياغة بالعربية لمساهمة عرضت باللغة الفرنسية، في «المؤتمر العشرين لجمعية آرام . الكحول» المنعقد في تاريخ ٧-١٠ تموز ٢٠٠٣ في المعهد الشرقي لجامعة أكسفورد في بريطانيا. موضوعات المساهمين اندرجت تحت عنوان . المؤتمر . الكحول . كلٌّ انطلاقاً من تخصصه في فرع معرفي محدد كالأركيولوجيا والانتروبولوجيا (مساهمتي) والتاريخ والأدب والألسنيات.

(٢) طالب دكتوراه، يعد أطروحة في علم الإنسان تحت إشراف مزدوج (co-tutelle) من قبل الجامعة اللبنانية من جهة، وجامعة ليون ٢ الفرنسية من الجهة الأخرى.

(٣) هي رسالة أعدت لنيل شهادة «دبلوم» الدراسات المعمقة، في معهد العلوم الاجتماعية، الجامعة اللبنانية، تحت عنوان «تجسدات الحداثة في الملموس المجتمعي المحلي، واقع وحال معصرة الزيتون . المطروف»، العام الدراسي ١٩٩٧-١٩٩٨.

الكلمة «مطروف» من جذر لغوي سرياني، بمعنى مضروب، ممزوج، مخفوق. وهي صفات تنطبق على طريقة عمل هذه التقنية المعدة لمعالجة الزيتون بشكل يتجنب كسر أو تحطيم بزره عند نزع وتقشير اللب الحاوي على الزيت المنوي استخراجه. تتواجد بقايا هذه التقنية في أبنية مطاحن الحبوب العاملة بقوة دفع المياه، والمنتشرة على ضفاف الأنهر في الأودية، وعلى المنحدرات الغربية الخاصة بسلسلة الجبال الغربية، الممتدة على طول الساحل السوري القديم. (من شمال سوريا الحالية حتى الجليل في فلسطين جنوباً).

الاستنتاج المنهجي الأساس الذي انتهت إليه الدراسة السابقة مفاده، كما استنتج الأنّاس ر. كريسويل؛ «أن الأداة التقنية لا تحمل كامل معناها ومدلولها بذاتها»[١]. وعليه، فمحاولة فهمها وتفسيرها بكونها تقنية فحسب (أي مجرد Tekhnê)، بمعزل عن محاولة فهم منطق لغتها «اللوجيا» (Logos) الخاص بها، تظل محاولة عقيمة.

ما عملت وأعمل عليه في دراستي الحالية هو محاولة فهم «اللوجيا» الخاصة بالتقنية، عبر تأويل وفهم منطق لغتها، آملاً فهم منطق ولغة الثقافة التي أنتجتها. تحليل وتأويل بعض أصوات ومفردات هذه اللغة، أفضى بي إلى دراسة عددٍ من السساتيم (Systèmes) التكنولوجية الأخرى، المندرجة في العالم الثقافي والإيكولوجي نفسه. والمحور الرئيسي في هذه المنتظمات هو تكنولوجيا عصير العنب.

التحليل المقارن لسستاميّ استخراج الزيت من الزيتون والعصير من العنب[٢]، أوصلني لبناء افتراض مفاده؛

---

(١) Cresswell, Robert, «Un pressoir à olives au Liban: Essai de technologie comparée». **L'Homme,** 5 (1965), 3-63.

(٢) عالمي الآثار (السيدة آموريتيّ) Amouretti و(السيد برون) Brun (1993) أشارا إلى التماثل التقني في كبس «كافة المنتجات الغذائية». بدوره الآثاري (فرنكل) Frankel (1999) ذكر أن «النبيذ وزيت الزيتون كلاهما سائل مستخرج من ثمار، وكنتيجة لذلك، قواعد الحصول على المنتج متشابهة جداً». (ص ٤١).

إنهما سستامان متعاكسان ومتماثلان، يشتغلان في حقل تذوقي وجمالي[1] **يتنابذ فيه التضاد بين الحلو ونقيضه المر. أحد السستامين يوحي وكأنه سابق على الآخر. فالأساليب المبتكرة في علاقة الإنسان الغذائية ـ التكنولوجية مع العنب وعصيره، توحي وكأنها هي المبادىء الأولية التي تكيفت وتطورت لاستخراج الزيت من الزيتون تالياً**. كيف ولماذا؟

١ ـ في القطف والاستهلاك المباشر

أ ـ العنب يقدم لنا نفسه **متجمعاً بعناقيد**، يُطعِم ويُروي. بفضل مذاقه **الحلو**، يؤكل مباشرة بعد قطافه عن أمه الكرمة (والكرمة ترميز لمعنى الكرَم وصفة الكريمة). إلا أن الحلو فيه نسبي غير كامل، بسبب طعم مرير في بزره نتجنبه لنحول دون تعكير لذة حلاوة العنب. وفي تجنب البزر حيلة تلقائية تقوم في جهاز الفم بين الأسنان واللسان والشفاه.

أ ـ أ ـ الزيتون يقدم نفسه **متفرقاً** على الشجر، مذاقه **مر**، لا يؤكل مباشرة بعد قطافه عن أمه، إلا آجلاً بعد حيل تحليته بالماء والأملاح، فمرّه نسبي غير كامل. والبزر فيه نتجنبه لعدم قدرة الطواحين في جهاز فمنا على طحنه.

الإيحاء **بالتعاقب** هنا هو بين ما يؤكل عاجلاً وبين ما يؤكل آجلاً.

والتعاكس هو بين متجمِع مذاقه حلواً (العنب في عناقيد) نتجنب المر فيه (بزر العنب)، وفيه ماء (يروي). وبين متفرق (حبات الزيتون) مذاقه مر، يتطلب حولاً لتجميعه (عن الشجر) وحيلاً وماءً لتحليته.

أما **التماثل** فيكمن أولاً في نسبية طعم كليهما. وثانياً، في نبذنا للمر رغبة بالحلو عند أكلهما. ونبذ المر في كليهما حيلة.

---

(١) لا يقتصر معنى التذوق هنا على حساسات اللسان (لتمييز الحار والبارد، أو المالح والحامض، الحلو والمر)، وحسب. بل يشتمل معنى الذوق أو التذوق الجمالي والرمزي بالمعنى العريض، كقول اللسان وسماع الأذن، استنشاق الأنف، نظر العين ورؤى الخيال.

٢ ـ في استخراج العصير

ب ـ يصار إلى عصر **عناقيد** العنب إن بواسطة قبضات الأيدي مباشرة، للكميات المنزلية الصغيرة (صورة رقم ١)، أو بواسطة الأرجل العارية للكميات الحرفية القروية (صورة رقم ٢، رسمة رقم ١).

في **الحالة الأولى** يصار، بواسطة **أداة واحدة** بيولوجية (اليد) وفي **عملية واحدة** فيزيولوجية (القبض)، إلى «فعس» العنب وتصفيته في آن من العصير، نظراً لرقة قشر العنب، ونعومة أليافه، وصغر حجم بزره، وغزارة السائل فيه.

في **الحالة الثانية** تقسم العملية إلى **قسمين**:

١ ـ **دهس** بواسطة الأرجل. (الدهس عملية فيزيولوجية والأرجل أدوات بيولوجية).

٢ ـ **تصفية** العصير من العنب المدهوس بواسطة مصفاة ومخل (أدوات تكنولوجية) (رسمة رقم ٢، صورة رقم ٣). تتألف المصفاة من ضفيرة طويلة من قشور دالية. تلف حلزونياً «لِتحْضُنَ» العنب المدهوس، بعد تكديسه بشكل دائري. يثقل العنب بحجر دائري، قطره أقل من قطر الحاضن، وبواسطة مخل خشبي يتم الكبس فوق الحجر والعنب. فيسيل العصير (المسمى «مِسْطار») ليسقط في وعاء يحويه. يبقى قشر وألياف العنب وبزره في (الحاضنة). لمزيد من التصفية، يثقل المخل عند طرفه بحجر وازن (مثقال). وعندها فقط (بواسطة ضغط أقصى)، تسيل العصارة حمراء صافية (من العنب «الأسود» أو الأحمر)، ذاك اللون المختزن في قشرة العنب الرقيقة، والذي أعطى النبيذ رمزية الدم البشري.

في كلتا الحالتين يتم الحصول على العصير المبتغى صافياً. إن بهدف حفظه كنبيذ، بعد تخزينه بالفخار (ليتخمّر ويتحوّل السكر تلقائياً إلى كحول)، أو لتحويله إلى «عَرَق» والمسمى «حليب السباع»[١]، (عند تقطير كحول العنب وماء اليانسون) أو، لحفظه كدبس كثيف الحلاوة بعد طبخه بواسطة النار للحصول على معادِل حرفي للعسل.

---

(١) أي مشروب البالغين الأشداء.

ب ـ ب ـ اكتناز الشحم في **حبات** الزيتون وحجم بزره المبوّز يتطلبان توسّط أدوات تكنولوجية صلبة لمعالجته منذ العملية الأولى؛ كالمدقة الخشبية اليدوية، للكميات المنزلية الصغيرة. وللكميات الحرفية القروية، هناك قبقاب خشبي للأرجل (صورة رقم ٤)، محادل (رسمة رقم ٤) أو دواليب حجرية للهرس (مهاريس) تحركها القوة العضلية البشرية أو الحيوانية (صورة رقم ٥، رسمة رقم ٥). ولدينا أخيراً (المطاريف) وهي شفرات أفقية، خشبية أو معدنية، تدار محورياً بواسطة القوة المائية (رسمة رقم ٩، ١٠ صورة رقم ٧، ٨). الهدف التقني المشترك في مختلف هذه التقنيات هو تجنب تحطيم البزر ونزع الشحم عنه لتنعيمه قبل عملية استخراج العصير، باستثناء طراز من المهاريس صممت لسحق الزيتون ببزره. (رسمة رقم ٦ رمز ٢، رسم ٧، ٨ صورة رقم ٦).

في حالة المدقة الخشبية اليدوية تقسّم عملية استخراج العصير إلى **خمسة أقسام**:

١ ـ **تشقق** الزيتون بواسطة الدق. (صورة رقم ٩).

٢ ـ **فصل** اللب عن البزر بواسطة ماء مضافة. (يطفو اللب على الماء ويبقى البزر في قعر الوعاء) (صورة رقم ١٠ و١١).

٣ ـ **تنعيم** اللب بواسطة الدق. (بعد جمعه عن الماء) (صورة رقم ١١).

٤ ـ **عصر** اللب بواسطة قبضات الأيدي بعد إضافة ماء فاتر. (يضاف ماء فاتر إلى اللب لتسهيل نضوح أو «فَسْخْ» الزيت).

٥ ـ **«قطف الزيت الحلو»[1] العائم، بفعل الترقيد فوق ماء عكر، يسمى «زيبار»، يحمل مرورة الزيتون فيه (صورة رقم ١١).**

---

(١) أي جمع الزيت بواسطة أكف الأيدي. يبدو أن صفة الحلو المرافقة للزيت تعبير جمالي ورمزي. فحلوُ الزيت ليس وصفاً مباشراً لمذاق اللسان (أي ليس كالحلو في طعم العنب أو العسل) وعلى الأرجح هو ترميز يكثف دلالات مجازية، جمالية وتذوقية أخرى. فإضافة لطعم الزيت العذب، بالمقارنة مع أصل الزيتون المر ومع عصارة البزر المريرة، للزيت في المحصلة الأخيرة صفات عدة كالصفاء والنقاء والرواق والشفافية والشقار... وجميعها صفات «حلوة».

في الحالات الأخرى كافة تقسّم عملية استخراج العصير إلى **ثلاثة أقسام**:

١ ـ **تشقق** الزيتون وتنعيم اللب بواسطة: الحدل، أو الهرس، أو الطرق.

٢ ـ **عصر** اللب مع بزره بواسطة مصفاة ومخل. تتألف المصفاة من ضفيرة طويلة، محاكة من القش، جرى لفها وتقطيبها حلزونياً، لتشكيل حاضنة ليِّنة ومتينة «قِفَّة»، تحوي الزيتون المعالج وتحول دون تسربه خارجها بفعل ضغط الكبس، نظراً للزوجة اللب وتبوّز البزر. (صورة رقم ١٢، رسمة رقم ١١).

لمزيد من الفعالية توزّع كمية الزيتون، المنوي استخراج زيته، في عددٍ من الحاضنات (القفف)، التي تنضَّد فوق بعضها وتكبس بواسطة المخل عينه المستخدم لعصر العنب. (رسمة رقم ١٠، صورة رقم ٨).

٣ ـ «**قطف الزيت الحلو**»، العائم بفعل الترقيد فوق ماء عكر، يسمى «زيبار»، يحمل مرورة الزيتون فيه.

الإيحاء **بالتعاقب** هنا، هو أولاً بين ما يعالج بأدوات بيولوجية وعمليات فزيولوجية، وبين ما تتطلب معالجته توسط أدوات وعمليات تكنولوجية. ثانياً بين ضفيرة واحدة من قشور الكرمة يحيكها الناس في حينه، لحضن العنب، وبين ضفائر عدة تتطلب حرفة مستقلة لصنعها، لحضن الزيتون. ثالثاً بين الحصول عاجلاً على عصير صافٍ، وبين الحصول آجلاً على زيت صافٍ، بعد فصله من عصير عكر.

التعاكس هو أولاً بين **متجمع مذاقه حلو**، نتجنب المر فيه (العنب في حاضنه، والعصير في حاويه)، وبين **متفرق مذاقه مر**، يتطلب حولاً لتجميعه وحيلاً وماءً لتحليته (الزيتون في قفف، وعصير يجري ترقيده لفصل حلوه عن مره). وثانياً بين عصير صافٍ وعصير عكر.

أما **التماثل** فيكمن، أولاً في نبذ المر رغبة بالحلو في كليهما وفي النبذ حيلة. ثانياً في اعتماد الحَضِن (الضفائر النباتية) للحصول على العصارة، عبر وسائل قصوى (قوة قبضة اليد، وكبس المخل والمثقال).

في لبنان وسوريا تسمى الحاضنة: «**قفّة**» أو «**إقه**» (في المفرد المؤنث) (صورة رقم ١٢ رسمة رقم ١١)، جمعها «**قِففْ**» أو «**إففْ**» (في الجمع المؤنث). الكلمة في السريانية تلفظ «**قوفثا**» «**qofta**» (في المفرد المؤنث)، وجمعها «**كوفو**» «**kūfo**» (في الجمع المؤنث)، على لسان سكان قرية معلولا السورية (إحدى آخر ثلاث قرى تتكلم اللغة السريانية).

على لسان سكان معلولا يقال «**كروكثا**» «**krokta**» أو «**قاف**» «**qaf**» لوصف الدجاج فوق بيضه يحضنه. في الفرنسية يقال «**كوفن**» «**couffin**» كتسمية مهد طفلٍ جدل وحيك من القش (سلة الحضانة). في قاموس سرياني[١] ترد كلمة «**كوفا**» «**kūfa**» بمعنى «**قضيب**» أو «**قوس التحميل**» أو «**العتّال**» و«**الحمّال**»، في حين الكلمة «**كوفيتا**» «**kūfita**» و «**quffa**» تعنيان سلة أو قفّة. وحسب الألسني عبد الله الحلو، «قوفا تعني أولاً: القضبان أو الأعمدة أو أغصان العنب...» (ص ١٣٨)[٢]. إذن يرتبط جذر كلمة «**قِفّة**» أو «**إفه**» في معنييّ الحَضْن والحَمْل.

في لبنان وسوريا، يسمى المكان الذي تنضد فيه حاضنات الزيتون (القفف) على لسان الناس: «**بقوف**» أو «**بئوف**» (رسمة رقم ٦ رمز ١ ورقم ١٠، ٨، صورة رقم ٨). والكلمة تركيب لسانيّ، يختصر كلمتين أو أكثر، ويكثف عدداً من المعاني في آن، على ما يبدو. فالـ «**بـ**» في «**بقوف**» هي اختصار لكلمة «**بيت**» السريانية بمعنى المكان أو المسكن[٣] «**قوف**» اختصار للـ«**قوفثا**» في المفرد أو

---

(١) **Thesaurus Syriacus.** R. Payne Smith, T 2, Oxford, 1879.

(٢) «تحقيقات تاريخية لغوية في الأسماء الجغرافية السورية، استناداً للجغرافيين العرب»، بيسان، بيروت، ١٩٩٩.

(٣) في المرجع أعلاه، ورد بأن؛ «بيت» من الكلمات الشائعة جداً في مركبات الأسماء الطبوغرافية. يعود استعمالها لأوقات مبكرة، إذ تظهر في الأكادية والكنعانية. فهي إذن في معظمها معربة أو موروثة.
الظاهرة الملفتة للنظر في هذه الكلمة هي اختصارها في الكثير من الأسماء إلى مقطع بسيط هو «با...» أو «بـ...» في أول الاسم. وتلك ظاهرة آرامية مرت على الأرجح في =

لـ «**كوفو**» في الجمع أي للقفة أو القفف. وعليه يصبح معنى كلمة **بقوف** = **بيت القفف**، أي مكانها[1] .ورمزياً هو حيث تستكين **عائلة** القفف، مسكنها. وقد تختزن الكلمة «**قوف**» أو توحي بعدد من المعاني في آن؛ كمعنى **الحاضنة**، في مثال الدجاجة فوق بيضها «**قفا**»، كما في مثالنا التقني حيث أن الضفيرة التي **تحضن** العنب مكونة من قشور **كرمة**، والأخيرة بدورها هي تلك **الكريمة** التي **تحمل** العناقيد. يستَوحى من كلمة «**قوف**» أيضاً، معنى؛ الحَمْل (الحبَل)، والحَضْن (الرعاية)، والكَرَم (العطاء)، مما يكثف دلالة **رمزية الأمومة**.

= البداية بمرحلة شفوية لفظت فيها كلمة «(...) بيت» بشكل مختصر أي «بيـ..» (بيت كذا... مؤخراً بيـ... كذا) ثم قلبت الياء ألفاً وأصبحت تكتب أيضاً بهذا الشكل (با... كذا ثم فيما بعد: بـ... كذا). وعليه فإن كثيراً من الأسماء الطوبوغرافية السورية بالمفهوم الجغرافي الواسع، المبدوءة بمقطع «با..» أو «بي..» هي على الأغلب صيغ مختصرة من مركبات «بيت» مع كلمات أخرى. والجدير بالذكر أن هذه الظاهرة الآرامية يمكن أن نلاحظها حتى الآن ـ بصرف النظر عن الأسماء الجغرافية ـ في بعض المناطق السورية من خلال الأحاديث اليومية عندما نسمع لفظة «بَت.. فلان» وليس «بيت فلان». (ص ٤٧). ورد عدد من الحالات المماثلة كاسم «حَيْ» في «مدينة حلب» يسمى «**باحَسيثا/ بحسيتا**» يعتبره حلو «مركب أصله»..: بي حسيثا حيث اختصرت كلمة «بيت»، وتم تخفيف لفظة «باحسيثا» باختصار المد إلى «بحسيتا» بمعنى «ببيت الزاهدة والمتعبدة» ويضيف المؤلف بأن «هناك أمثلة متعددة على هذا التخفيف مثل: «بداما من باداما» . «بعربايا من باعربايا» . «بنقوسا من بانقوسا»... الخ (ص ٩٦). هذا إضافة إلى مثال القرية اللبنانية «بسابا . بيت سابا» بمعنى «بيت الشيخ» (ص ١٣٦).

(١) يرد في المرجع أعلاه؛ «**بيت قوفا** كانت عدة أماكن معروفة بهذه التسمية. فياقوت يذكر إحدى قرى دمشق التي لم يعد من الممكن تحديد موقعها. ويرد في المصادر السريانية اسم «..بيت قوفا» لقرية في الجزيرة السورية عند الموصل. ويذكر الشدياق (ص ٨٣) في القرن الماضي قرية لبنانية يبدو أنها دثرت في ذلك الوقت اسمها «بقوفا»، وهو الصيغة المختصرة من تسمية «بيت قوفا» . التي عرفناها في عدة فقرات سابقة ...» (ص ١٣٧). جدير ذكره أن «ياقوت» هو «ياقوت الحموي: ودعي ياقوت الرومي أو البغدادي: كان يلقب شهاب الدين» له «معجم جغرافي» و«كان رومي الجنسية، وقع في الأسر صغيراً وأحضر إلى بغداد حيث اشتراه تاجر بغدادي»... «عمل في ضبط الحسابات» و«الأسفار» و«نسخ الكتب»... «وضع العديد من الكتب» الأدبية والتاريخية والجغرافية، استقر في «حلب»... «إلى أن مات سنة ١٢٢٩» م. (كما ذكر الحلو، ص ١٨-١٩).

في الخلاصة يبدو أن:

أ ـ التحليل الألسني، يساهم في الكشف عن أبعاد تكنو ـ لوجية للتقنية، تظهر معها الأخيرة كنص ثقافي دينامي.

ب ـ ابتكار الحيَل الغذائية تقليدياً، هو تجسيد تكنولوجي يمثل ميول وحواس جمالية وتذوقية، خاصة بالثقافة التي أنتجتها.

ج ـ يبدو أن خبرة تجنب هرس بزرة العنب، في الفم والقبضات أو تحت الأقدام، هدف تذوقي لتفادي مذاق المر. تكيفت كافة تقنيات معالجة الزيتون لتحقيقه، رغم مقدرة دواليب الهرس على سحق البزر إلا أن معظم نماذجها القديمة صممت لتجنب ذلك.

د ـ الميل للتمتع بلذة الحلو يحمل في ذاته الميل لنبذ وتجنب المر. لذة الحلو تدفع لنبذ صدمة المر.

هـ ـ في نبذِ وتجنبِ المر ابتكارٌ في الحَول والحيَل. صدمة المر تقطع وتعكّر متعة لذة الحلو، وتدفع لابتكار حيَلٍ لتجنب المر في سبيل التمتع بالحلو.

و ـ العلاقة بالعنب أقرب إلى عالم الطبيعة المباشرة. في حين أن العلاقة بالزيتون علاقة ثقافية أشد تركيباً.

ز ـ رمزية (القفة الحاضنة) و(الكرمة الأم المعطاء)، والعنب كـ(غذاء الطبيعة)، وصدمة (مذاق المر)، ألا تستحضر صورة الغذاء الأول من ثدي الأم. أو ليس المذاق المر، الذي يدهن على حلمة الثدي، هو الذي يفطُم الرضيع عن عالم (غذاء) الطبيعة ليُدخِله إلى عالم (غذاء) الثقافة؟

نحو وجهة للبحث في الثقافة

يبدو أن التضاد بين الحلو والمر دلالاتُ حقلٍ دينامي في ثقافتنا، ترافق الإنسان من المهد وإلى ما بعد اللحد. من لبن الأم والفطام، إلى الطفولة وعمر الشباب، المعتبرة أحلى فترة من الحياة (زهرة/ربيع العمر). إلى «شهر العسل» والارتباط بـ«أحلى شريك»، «حلو اللسان» و«الكلام» «تِمّو بينَنِّط عَسل»، نتحمل وإياه الشراكة «بالحلوة والمرَّة».

صورة اللذة والجمال والبلاغة والحياة، تكمن في تعابير ومدلولات الحلو. فالحياة نفسها «حِلوة»، إلا أن حلوها غير مطلق، هي «يوم حلو ويوم مر».

صورة الألم والقباحة والموت، تكمن في تعابير المر فـ«كاس المر داير عالكِل». وفي مناسبات مواساة أهل الفقيد تقدَّم القهوة مرة (والقهوة «حَرها كالحُب مرها كالموت» خاتمة أحزان). يُدعى الناس إلى «الصبر» لتجاوز الأسى والمرض، كأيوب. والصبرُ مر نسبي، على البلاء مجبرين («شو حاجك للمر» أجابه «الأمرّ»). وقد يكون دواء كعلقم الحنظل «نصبر على المر ليحلى».

المر المطلق موت ووعد أبدي، والمر النسبي جهاد[1] في سبيل التحلية.

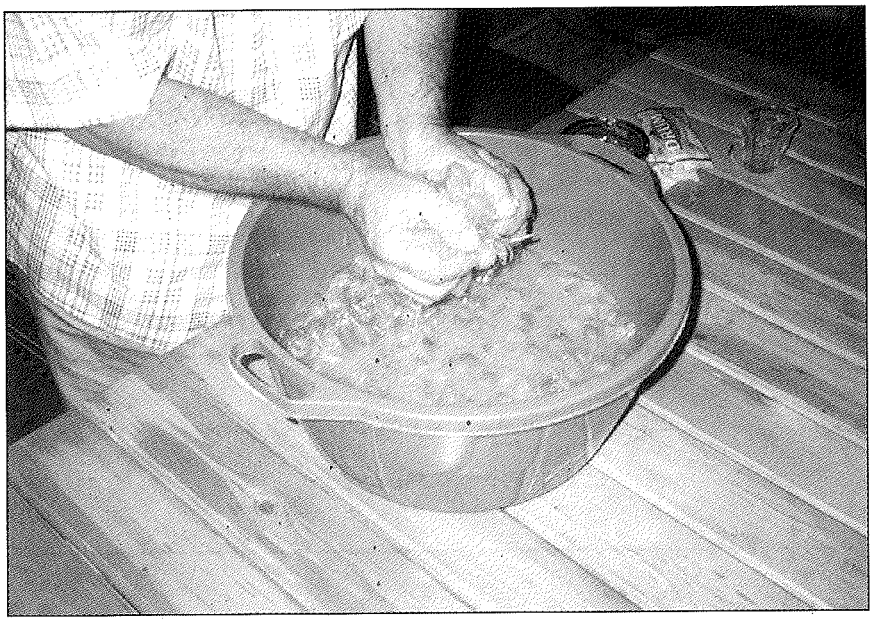
الحلو النسبي حياة، والحلو المطلق وعد وخلود أبدي.

أليس الوعد بالجنة (والجنة أرض النخيل والعنب) ترغيب بلذة الحلاوة الأبدية (حوريات، أنهار عسل، أنهار لبن، أنهار خمر، مياه عذبة، تمر، عنب)؟ أليس الوعيد بجهنم ترهيب بالعقاب والمرارة الأبدية؟ ألا يلقَّب الشيطان بـ«أبي مُرَّة»؟ (أوليس الطعام الوحيد لأهل النار هو الزقُّوم)[2]؟

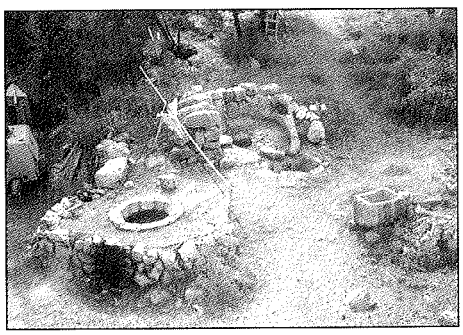
---

(١) وقد يكون «استشهاد» بالمعنى السياسي.

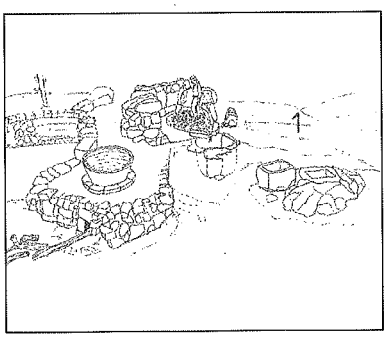
(٢) ورد في «لسان العرب» عن «ابن سيده: **والزقوم طعام أهل النار**، قال: وبلغنا أنه لما أنزلت آية الزقوم: إن شجرة الزقّوم طعام الأثيم؛ لم يعرفه قريش، فقال أبو جهل: إن هذا لشجر ما ينبت في بلادنا فمن منكم يعرف الزقوم؟ فقال رجل قدم عليهم من إفريقية: **الزبد بالتمر**، فقال أبو جهل: يا جارية هاتي لنا تمراً وزبداً نزدقمه، فجعلوا يأكلون منه ويقولون: **أفبهذا يخوفنا محمد في الآخرة؟** فبيَّن الله تبارك وتعالى ذلك في آية أخرى فقال في صفتها: **إنها شجرة في أصل الجحيم طلعها كأنه رؤوس الشياطين**؛ وقال تعالى: والشجرة الملعونة في القرآن» (ص ٢٦٨ م.١٢). كما ورد عن «أبو حنيفة» قوله «أخبرني أعرابي من أزد السَّراة قال: الزقّوم شجرة غبراء صغيرة الورق مدورتها لا شوك لها، دَفِرَةٌ مُرَّة، لها كعابر في سوقها كثيرة، ولها وَرَيْدٌ ضعيف جداً يجرسه النحل، ونورتها بيضاء، **ورأس ورقها قبيح جداً**. والزقوم: **كل طعام يقتل**: عن ثعلب. والزَّقمَةُ. الطاعون؛ عنه أيضاً». (٢٦٩ م. ١٢). (التشديد بإبراز الكلمات من وضعي).



صورة رقم ١
عصر العنب بواسطة قبضات اليدين. (عدسة صاحب المقالة)

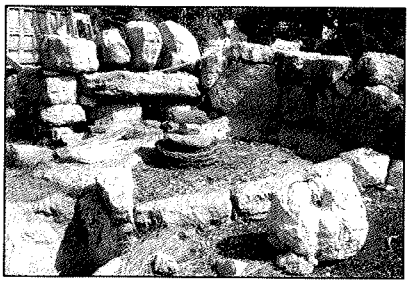


صورة رقم ٢
(عدسة صاحب المقالة)

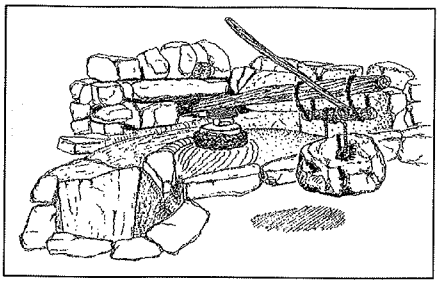


رسمة رقم ١
(رسمة صاحب المقالة)

دعس العنب عالبيدر

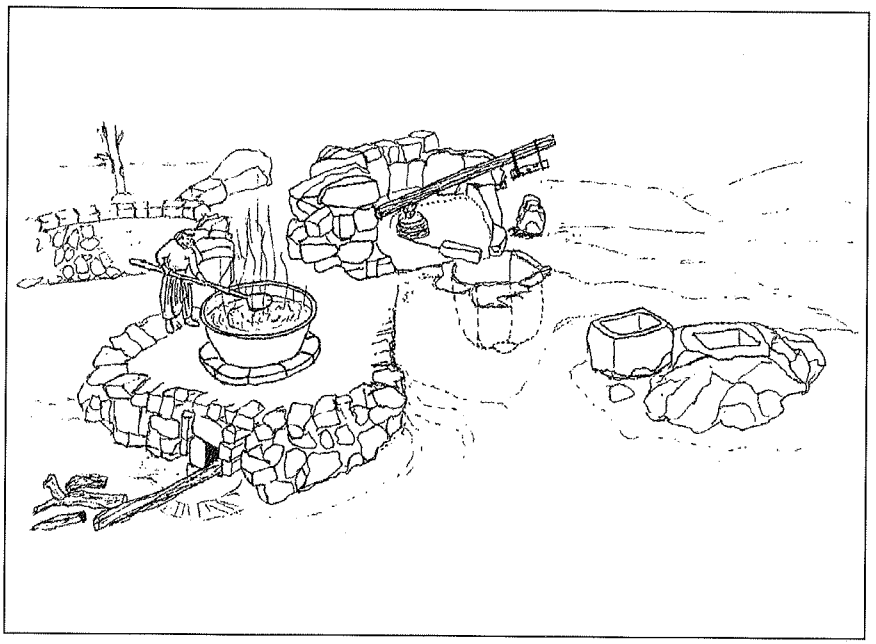


صورة رقم ٣
(عدسة صاحب المقالة)



رسمة رقم ٢
(رسمة صاحب المقالة)

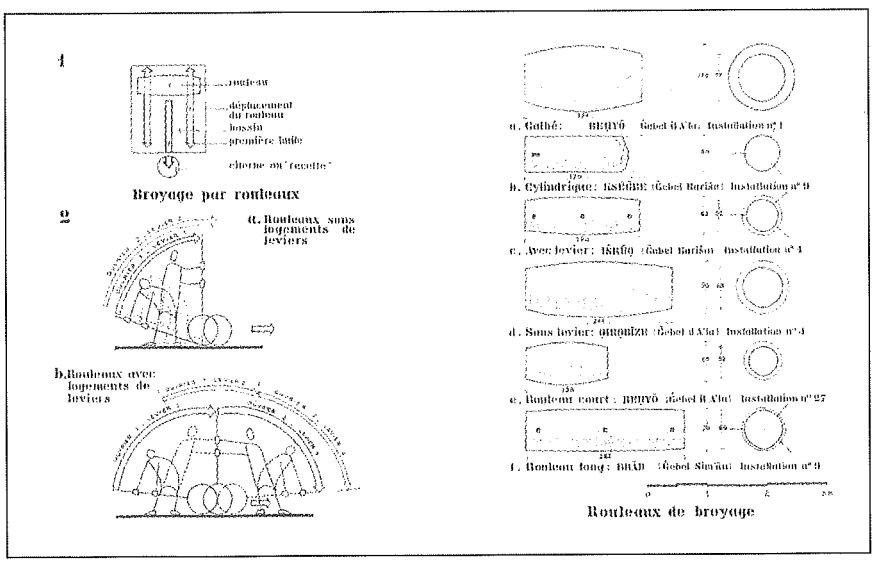
حضن العنب بضفيرة وكبسه بواسطة مخل ومثقال



رسم رقم ٣
طبخ عصير العنب وتحويله إلى دبس
(رسمة صاحب المقالة)

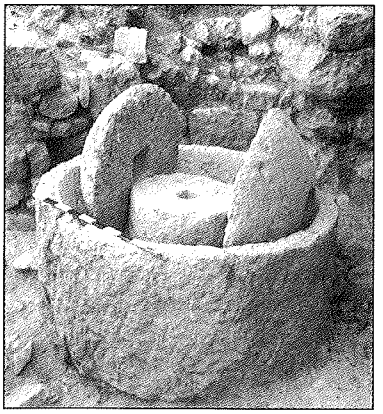
صورة رقم ٤

دهس الزيتون بانتعال قبقاب خشبي، يسمى باليونانية «Solea»، حسب برون Brun (١٩٨٦)، (ص ٦٩).

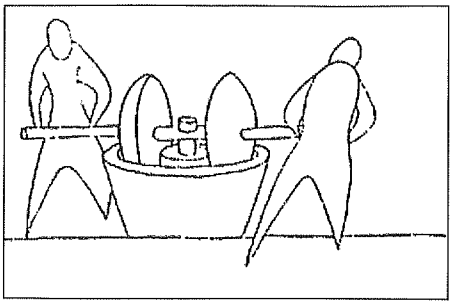


رسمة رقم ٤

محادل لفقش الزيتون، المصدر كالوت Callot (١٩٨٤)، (لوحة ٨، ٩)

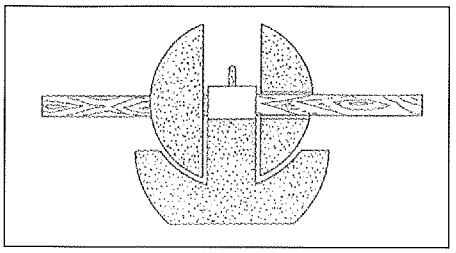


مهراس «ترابيتوم» «Trapetum» في موقع أثري. قرية شحيم اللبنانية. (عدسة صاحب المقالة)



رسمة مصدرها

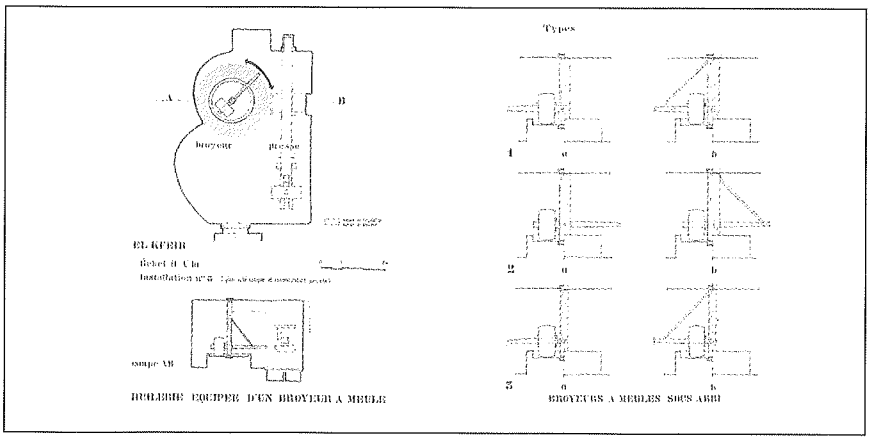
أموريتّي Amouretti (١٩٨٦) (لوحة ٣١)



رسمة مصدرها أيالون Ayalon

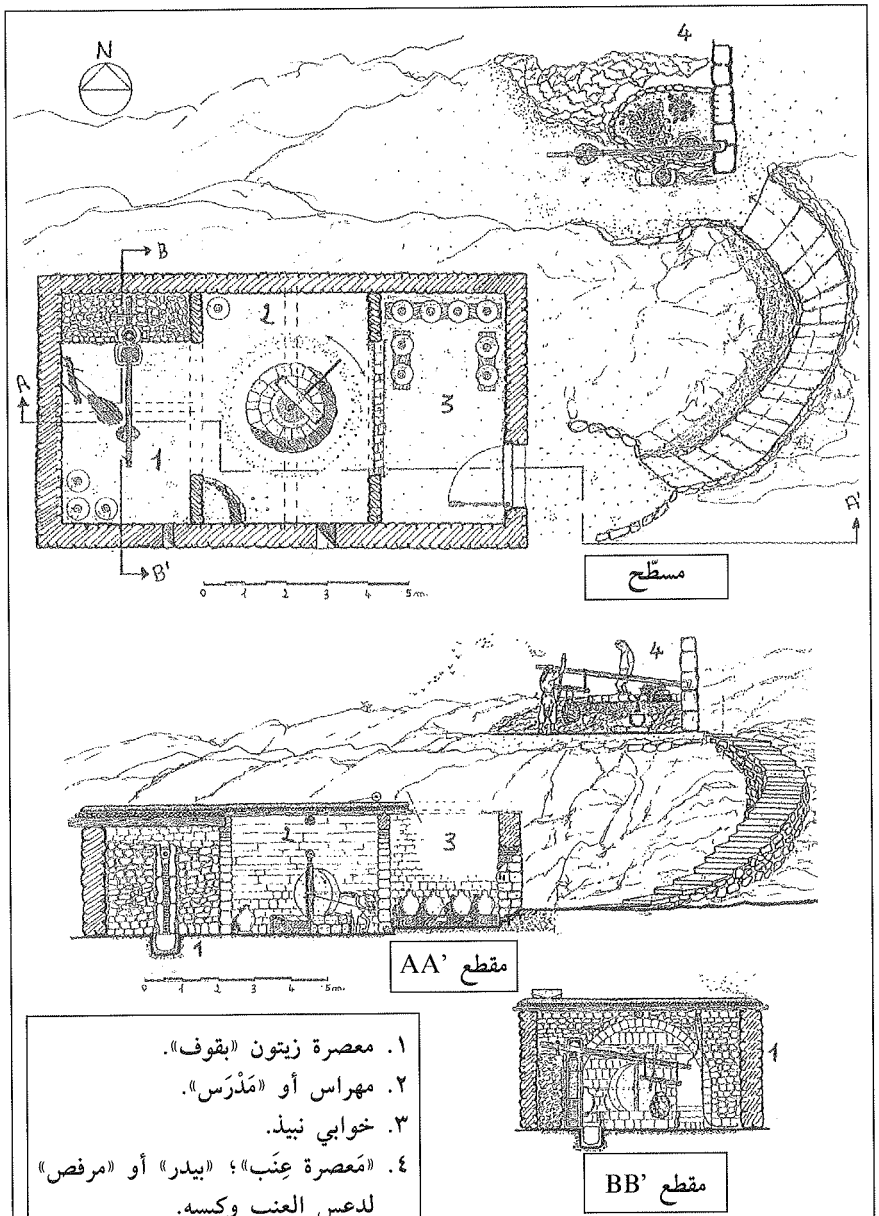
(١٩٩٤) (ص. ٣٥)

صورة رقم ٥



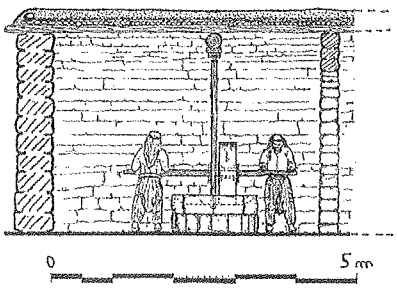
رسمة رقم ٥

مصدرها كالوت Callot (١٩٨٤) (لوحة ١٦، ١٧)

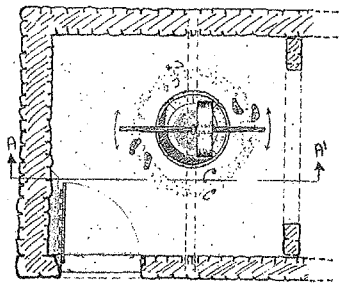


١. معصرة زيتون «بقوف».
٢. مهراس أو «مَدْرَس».
٣. خوابي نبيذ.
٤. «مَعصرة عِنَب»؛ «بيدر» أو «مرفص» لدعس العنب وكبسه.

رسمة رقم ٦
منشأة مزدوجة النشاط معدّة لمعالجة الزيتون والعنب. (الرسوم لصاحب المقالة)



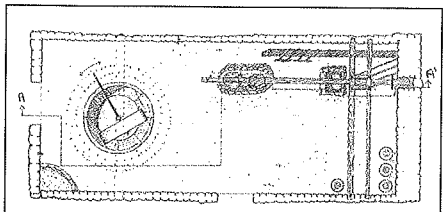
مقطع 'AA



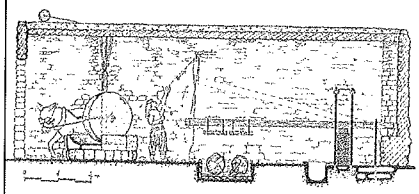
مسطّح

رسمة رقم ٧

«مدرس زِلم»



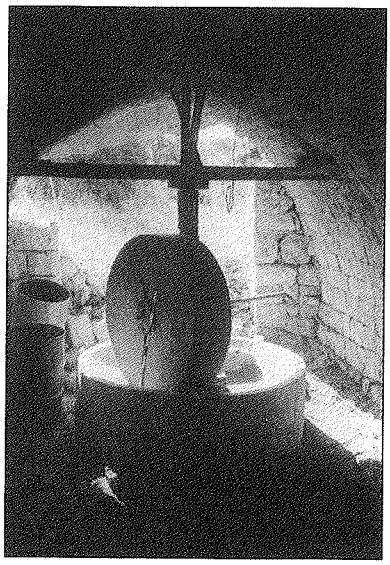
مسطّح



مقطع 'AA

رسمة رقم ٨

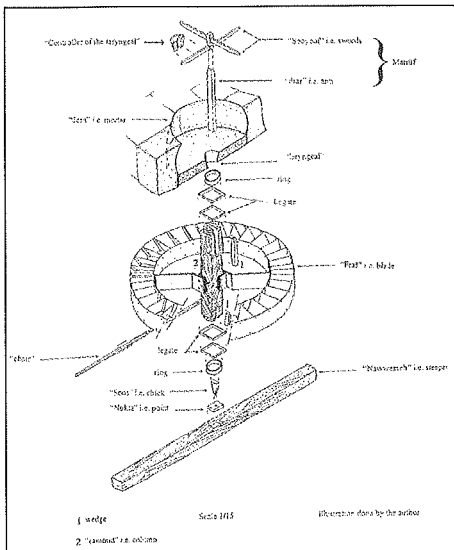
«مدرس دِبّه وبئوف»



صورة رقم ٦

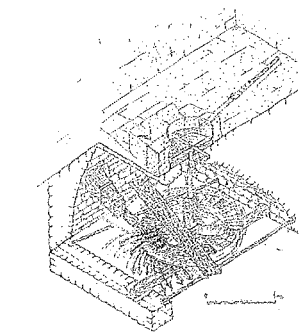
«مِدرس دِبّه»

(عدسة ورسم صاحب المقالة)

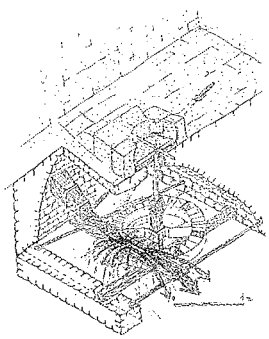


مجموع آلية التشغيل المائية

رسم استحواري لإعادة تركيب العناصر التقنية للمطروف.
المصدر شانه ساز Chanesaz (٢٠١-٢٠٠٢) (ص ٥٦٢)

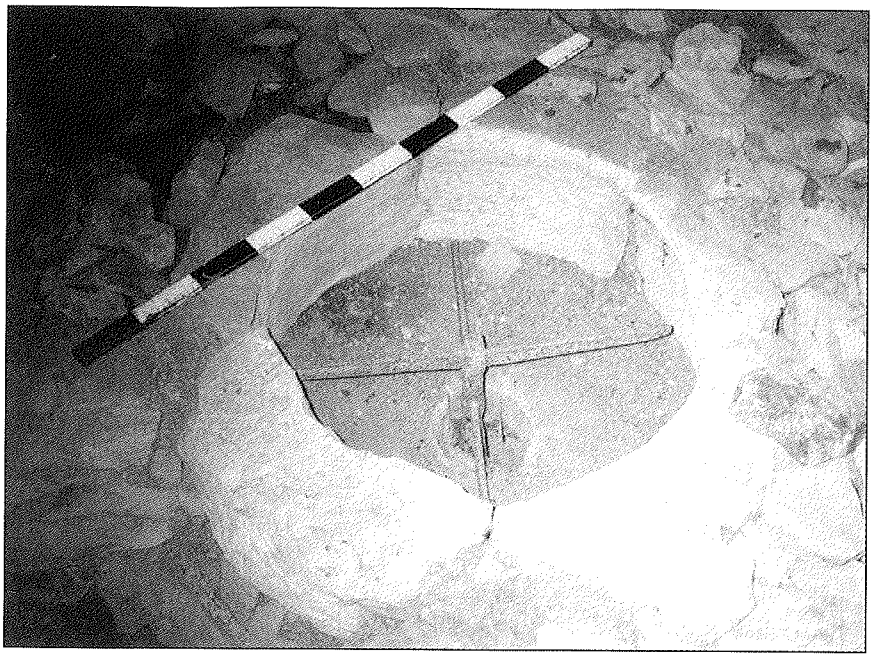


مخرج المياه الدافعة

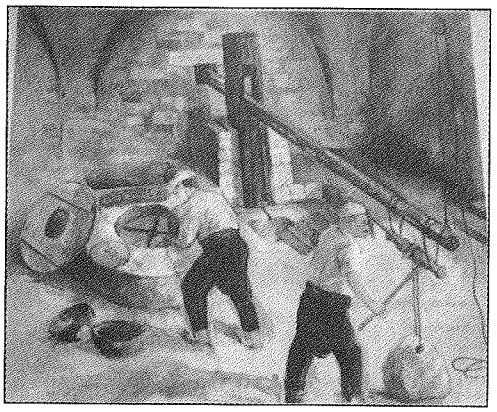


مطروف في حالة دوران

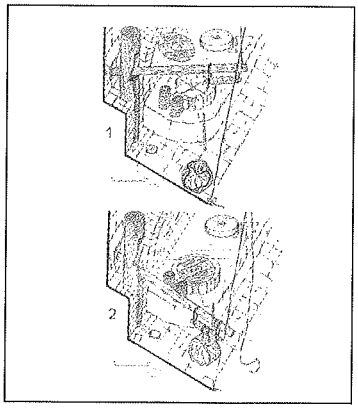
رسم رقم ٩
سستام المطروف. (الرسوم لصاحب المقالة)



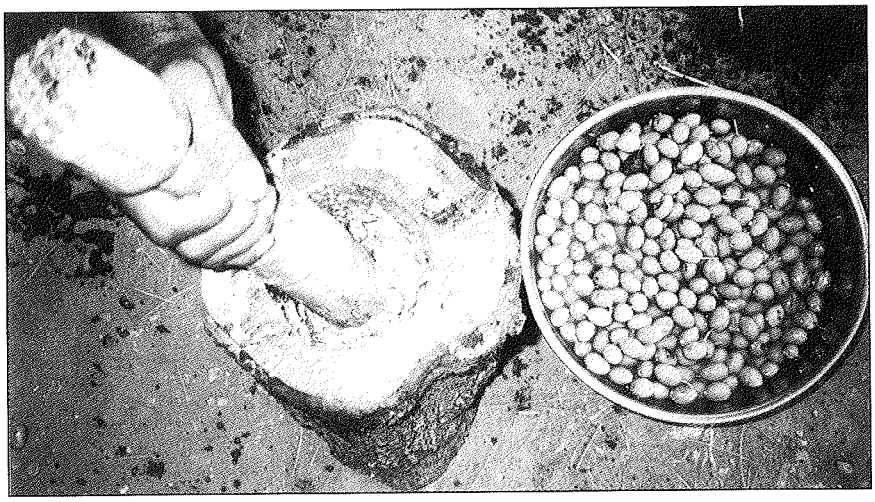
صورة رقم ٧
جرن وشفرات المطروف (عدسة صاحب المقالة)



صورة رقم ٨
«مطروف وبقوف»
(لوحة بريشة سعيد وأيمن بعلبكي)

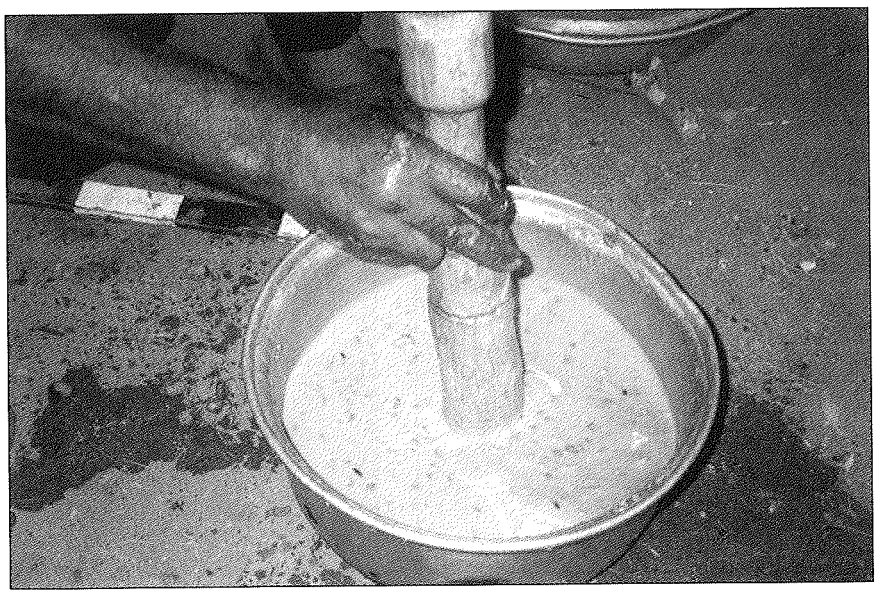


رسمة رقم ١٠
«مطروف وبقوف»
(رسم صاحب المقالة)



صورة رقم ٩

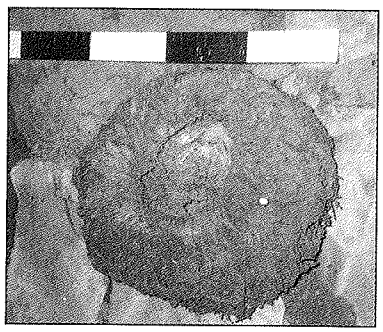
دق الزيتون بواسطة جرن ومدقة خشبيتين، يبقى البزر سليماً.
(عدسة صاحب المقالة)



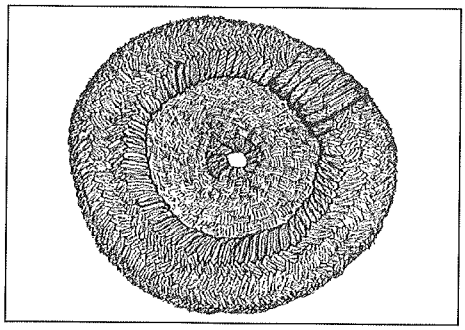
صورة رقم ١٠

فصل البزر عن اللب بعد إضافة المياه (البزر يستقر في
القعر واللب يعوم فوق الماء). (عدسة صاحب المقالة)

صورة رقم ١١
إعادة دق وتنعيم اللب (بعد جمعه عن الماء وفصله عن البزر)
(عدسة صاحب المقال)



صورة رقم ١٢
قفة محاكة من القش



صورة رقم ١١
قفة تحوي الزيتون

(عدسة ورسمة صاحب المقالة)

المصادر الأجنبية

1. Amouretti, Marie-Claire, J.P. Brun and D. Eitam. La production du vin et de l'huile en Méditerranée. (Ecole française d'Athènes. Deposiaire, diffusion de Boccard. Paris, 1993)
2. Amouretti, Mari-Claire. Le pain et l'huile dans la Grèce Antique. De l'araire au moulin. Centre de Recherche d'Histoire Ancienne. Paris, 1986.
3. A yalon, Etam,Shmuel Avistur, and Rafael Frankel. History and technology of olive oil in the Holy Land. Tel Aviv: Eretz Israel Museum. Arlington Virginia, USA. Co-pulbished by Olearius edition, (1994).
4. Brun, Jean-Pierre. L'oléiculture antique en Provence: Les huileries du département du Var. Edition du Centre National de la Recherche Scientifique, France-Paris, 1986.
5. Callot, Olivier. Huileries antiques de Syrie du Nord. Beyrouth, Damas, Amman: Institut Français d'Archéologie du Proche Orient, Librairie Orientaliste Paul Geuthner, (1984).
6. Chanesaz, Moheb. «Water powered olive press in Lebanon: the «Matruf». A comparative field study in cultural technology». ARAM, 13-14 (2001-200), 599-671.
7. Gresswell, Robert. «Un pressoir à olives au Liban: Essai de technologie comparée». L'Homme, 5 (1965), 3-63.
8. Frankel, Rafael. Wine and Oil Production in Antiquity in Israel and Other Mediterranean Countries. Sheffied Academic Press, England, (1999).
9. Smith, Payne. Thesaurus Syriacus. T 2, Oxford, 1879.

المصادر العربية

١. ابن منظور، لسان العرب، دار صادر، بيروت، طبعة ثالثة، ١٩٩٤.

٢. عبد الله الحلو، تحقيقات تاريخية لغوية في الأسماء الجغرافية السورية، استناداً للجغرافيين العرب، بيسان، بيروت، ١٩٩٩.

٣. محب شانه ساز، «تجسدات الحداثة في الملموس المجتمعي المحلي، واقع وحال معصرة الزيتون ـ المطروف»، العام الدراسي ١٩٩٧-١٩٩٨. رسالة أعدت لنيل شهادة «دبلوم» الدراسات المعمقة، معهد العلوم الاجتماعية، الجامعة اللبنانية.

مدخل إلى «معجم دلالات القرآن الكريم»[1]
القرآن هو العقل الوسيط، بالوحي وبالنَّص الموحي، بين الله والإنسان

خليل أحمد خليل

من قراءاتٍ عُمْرُها خمسون سنة، يَنْهَضُ هذا المعجمُ الدلاليُّ للغوص في فضاء الدلالات القرآنيّة ومحيطاتها وأعماقها، بعدما كَثُرَ الدلُّ على ألفاظِهِ، وهي ثابتة، حيّة، لا تموت، فيما يتغيَّر بالقراءة العصرية **معنى المجاز**؛ ومعه يتغيَّر **توظيفُ الدلِّ** بتغيّر محيط الإنسان الحيوي، محيطه المعرفي/ العقلي اللامحدود. فالقرآن الكريم مُحاط، في خطابه الداخليّ، بدلالاتٍ جارية، نُحاول في عصرنا لحْظ ألفاظها في حين من الوعي، كما هو الشاهد العقلي في كل حينٍ من كلّ عَصْر.

هذا المعجم ليس مُضافاً إلى معاجم التفسير اللغوي/ اللفظيّ، بل هو شاهد علمي على إمكان الاستنباط السياقي لدلالات المحيط القرآني لا بوصفه نصاً معطىً، كما هو حال كل نصّ مكتوب، لكاتبٍ ما. بل بوصفه خطاباً معرفياً/ عقلياً، موحىً عبر نبيّ/ رسولٍ إلى مجتمعات نبويّة، إسلاميّة وغير إسلامية، يتمّ من خلاله ـ بالقراءة الدلاليّة ـ التعارف بين مليار مسلم ونيّف.

إنَّه معجم دلالات **الخطاب القرآني** بذاته، من خلال شاهد القراءة الحيّة، المعاصرة؛ وفي هوامش مواده إشاراتٌ إلى **خطاب إسلاميّ** قرآني، نعني بعض توظيفات مصطلحات القرآن من عصر إلى عصر ـ لكن دون البحث العلمي لسياق التدليل القرآني، بذاته، ولذاته. وهذا ما قمنا به منذ التسعينات عندما بحثنا في

(١) مخطوط تحت الإعداد.

معاني «**العقل في الإسلام**»[1] **ولم نتوقف بعدُ عند خطاب الإسلاميين**، أي خطاب المسلمين السياسيين الذين وظّفوا الإسلامَ التاريخي والقرآني، توظيفاً سياسياً في حركات أو «**أحزاب**» هدفُها السلطة.

إن القرآن الكريم، المُوحى، المكتوب في كتاب أو مصحف، هو في آنٍ **مألفة دلالات** ومنهل ديانات، هو ختامها بالإسلام وبنبيّه الأكرم (ص). وهذا المعجم يتناول المصطلحات القرآنية الأساسية التي تُحدِّد في سياقات متباينة ـ (بعضها من ماضي البشر قبل الإسلام، وبعضها من حاضرهم عبر **العرب** وسواهم، ومعظمها يخاطب مستقبلهم) ـ تدعو البشرَ لكي ينتموا إلى **المُطلق** (الله) وإلى **التاريخ** (الطبيعة) أو النسبي. كما يتناول الحروف والأفعال والأسماء والأعلام والأرقام والماعون (التقنيات: الملابس، المساكن، الأدوات، أو الآلات) والأنعام (الطير والحيوان) والنبات وظواهر الكون (الطبيعة والبيئة) وكل ما اتصل بتاريخ الأديان المتمادي في تاريخ الإنسان، وفي جغرافيّات الحضارات والثقافات من كل لون وجنس ولسان!

إنّه كتابٌ في دلالات القرآن، مرتّب الفبائياً، واشتقاقياً كما ذهب إلى ذلك **محمد فؤاد عبد الباقي**[2]، وكما استدركه في الترتيب الدكتور **محمود روحاني**[3] وهم معجم مؤسِّس لكتاب آخر، سيكون عنوانه «فلسفة القرآن: نقد الأصول»! كما عاناه البشر وهم يتقلّبون في عصرنا بين تاريخ المُطلق ومُطلق التاريخ؛ وغايته إبراز النظام المعرفي القرآني وصلاحياته الممكنة للثقافة الإنسانية العالمية في القرن الحادي والعشرين. فالعولمة الفكرية لها أسسها القرآنية أيضاً. وهذا ما يرمي مُعجمنا الراهن (وكتابنا الفلسفي المقبل) إلى إبرازه. وعندنا أن العقل

---

(١) بحث فلسفي في حدود الشراكة بين العقل العلمي والعقل الديني، بيروت ١٩٩٣، دار الطليعة.

(٢) المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم، دار الجيل، بيروت ١٩٨٨.

(٣) المعجم الإحصائي لألفاظ القرآن الكريم، مشهد، ج ١ (١٩٩٠)، ج ٢ (١٩٨٩٧)، وج ٣ (١٩٨٧).

البشري المعاصر، العلمي ـ التقني، يمكنه أن يكسر «صخرةَ سيزيف» رمز الجمود والتحجّر، وأن يوقف دورانَ العقول المتحجّرة حول وثنها المادّي/الفكري، المتمادي جيلاً بعد جيل ـ حتى تعبَ الوادي من تصخّرها ـ وأنْ يعاود، في القرن المقبل، فَتحَ الفضاءِ المعرفي للإنسان، بلا حدود، من النسبي إلى المُطلق.

هوذا، إذن، معجم جلالي لألفاظ القرآن الكريم، أي معجم مصطلحاته العربية مرتبة ألفبائياً، ومدروسة دلالياً، من خلال لغة العرب ومعناها الحيّ حتى عصرنا، ومن خلال **عقل الاستشراق**، أقلّه العقل الفرنسي (ترجمات ألفاظ القرآن) والعقل الأنكلوسكسوني، لا من خلال المعاجم الفرنسية أو الإنكليزية وحسب. هنا يحلُّ التأليف الدلالي محل الترتيب الاشتقاقي والجامد، بحيث يتمكن العقل العلمي، للمرّة الأولى، من قراءة عقل ديني، قرآني/إلهي، قراءة نسبيّة، لماذا؟

١. لأنّ القرآن الكريم ـ كما ذكرنا ـ ليس نصّاً رتّبه كاتبٌ دنيوي في عصر وفي موضوع؛ بل هو كتابٌ؛ **إمامٌ مبين**[١]؛

أ) فهو وحيٌ إلهيٌ إلى وعي بشري عبر[٢] [اللوح المحفوظ ـ جبريل ـ محمّد (ص)]؛ وهو بذلك يعني عقلنا العلمي من حيث ترتيب **الوحي/الوعي** في **منـزلة التنـزيل** (على مدى ٢١ سنة) وامتداد المنـزلة القرآنية بالإسلام وبالمقارنة مع ديانات أخرى، عبر أجيال الأوادم في معمورتنا، إلى يومنا. هذا القرآن والتنـزيل مترادفان، وما ندرسه دلالياً هو الكتاب/المصحف ـ الألفاظ بمعانيها كما نعانيها نحن، وكما عاناها علماؤنا من قبل.

ب) بين منـزلة التنـزيل[٣]، ومنـزلة التأويل يقوم العقل العلمي ـ الديني شاهداً على إمكان الاستكشاف التاريخي لما وراء التاريخ، للغيْبي؛ لكن من دون أوهام الخيال وجغرافيا اللامعقول أو تاريخ المستحيل. كما تمتلىء بذلك أمّات الكتب

---

(١) مادة واردة في المعجم.

(٢) مادة واردة في المعجم.

(٣) دام تنزيله ٢١ سنة (٦١٢-٦٣٢) ولم يجمع إلّا بعد ٢١ سنة في مصحف أو كتاب واحد، (سنة ٦٥٣م. / ٣٢ هـ).

الجغرافية الأسطورية والسحرية التي تنبت على هوامش الإسلام النبوي والخطاب القرآني، وهي ليست منهما، بل من «إسلام» شعبوي، سياسي ـ تعبوي، غير متماسك ولا متماثل فرعياً مع أصله. وهنا عقل الأصل يحاور لفظ أو عينَ الأصل، بلا وسيط معرفيّ برّاني، فيجري التعارف من داخل الكلام القرآني ذاته، دون ادّعاء اتصال بـ«عقل إلهي»، كما ادّعى دُعاةٌ أو مفسّرون، جعلوا أنفسهم في منزلة علماء «القصْد» أو «المقاصد»، الإلهية، أو كما فعل عرفانيّون وصوفيّون (را: جلال الدين الرومي، **المثنوي**، ترجمة وشرح عبد الوهاب الكفافي، صيدا ـ بيروت ١٩٦٦، دار المكتبة العصرية)، مثلاً.

جـ) فالقرآن هو الآن رسالة من نبي ـ مرسل إلى الناس كافة، عبر كلام العرب[١] [النبيّ ـ الناس ـ التاريخ]. وهذا يحيلنا إلى ترتيب الوعي النبوي/ الوعي الإنسانيّ. ويستلزم منّا تلاوةً/ قراءة لكتاب/ مصحف، اتسعت لمعانيه ألفاظ لساننا العرب (وهذا متّصل بعقل تاريخنا)، ثمّ اتسعت له ـ بالترجمة ـ ألسنةُ البشرية كلّها تقريباً... فإذا به في كل اللغاتِ، على اختلافٍ في الدلالات وفي التوظيفات الدلالية بحسب الجماعات والمجتمعات. من هنا عالمية الخطاب القرآني، لسانياً، في مجرى القرن الشعرين. فهل نتغاضى عن الفضاء المعرفي/ الدلالي لعولمة هذا الخطاب، وتقديمه كمنظومة معرفية إسلامية ذات توظيف علمي/ عالمي، محاور ومنافس للمنظومات المعرفية الأخرى، الحيّة؟

د) لا هو شعرٌ ولا هو نثرٌ. فما هو؟ إنه **نَظِيمٌ دلالي**، تصدرُ معانيه المتجدّدة عن معاناة القراءة وتوظيفها عَصْراً بعد عَصْر ـ فلكل عصر **كتاب** دلالي... وعليه فإن الترتيبات القرآنية مرّت منهجياً بأطوار:

ـ الترتيبُ التنـزيلي.

ـ الترتيبُ التأويلي، وهو تفسير لغوي/ فقهي، منه الفقهي السياسي/ ومنه السلطوي؛

---

(١) راجع: أدونيس؛ **النص القرآني وآفاق الكتابة**، بيروت/ دار الآداب (ب. ت.)، ص. ٤٢ وما بعدها؟

ـ الترتيب الدلالي: هو الذي سنعمل عليه في هذا المعجم، العلمي، العقلي المستقل (عن المذاهب، وتأويلاتها الخاصة بها). ومن خصائصه:

هـ) الترتيب العقلي الذي يُفَسّر (في **المتن**) النصّ بالنص، ويستخرج الدلالة من تماسك **نظام الدال والمدلول** (القرآن هو **مألفة دينية**: يستلزم إذاً **مألفة دلالية**: Synthèse Significative). فوراء الألفاظ القرآنية عقل تدليلي، ومن واجب عقلنا العلمي (الفلسفي) استنباط **الدلالة العقلية** من توطيننا المتواصل للنظيم القرآني (المنظوم على نمط فريد، غير الوزن الشعري وغير النثر المرسل أو المسجع عند عرب عصره)، في تاريخنا وفي كل تاريخ إنساني على قدْر المستطاع. وفي هوامش المعجم، نشير إلى توظيفات المصطلح في المجتمع والسلطة.

و) المصطلح القرآني مرتّب إذاً ـ بالعربية والإنكليزية والفرنسية ـ ألفبائياً في الترويسة ودلالياً في الشّرح السياقي، للتوصل إلى دلالات الألفاظ القرآنية الكليّة التي ترشدنا إلى **المصدر المعرفي**، فيما توظيف المصطلحات، كلها أو بعضها، يرشدنا إلى **مصادر السلطة** الإسلامية في كل عصْر... بالتعاقب أو بالتساوق. وهذا ما نشير إليه في هوامش المتن المعجمي، عند الاقتضاء، لأنه لا يدخل حالياً في صُلب معجمنا الدلالي وهدفه (المصدر المعرفي القرآني بذاته).

ز) على أنّ لهذا المعجم غاية أخرى، في نظرنا، هي التمهيد لفلسفة القرآن أو لعلمه ذاته، والبحث معرفياً في صلاحه الدلاليّ لإحداث نظام معرفي إسلامي في المستقبل، بحيث يُقرأ القرآن بعقل **المستقبلية** (علم الآفاق)، لا بعقل **(الأصوليّة)** وحدَها. وتنشأ من فرضيتنا حول **(علم القرآن وفلسفته)** الموجباتُ الآتية:

I) ضرورة الانتقال المعرفي من التفلسف أو التعلّم من القرآن جزئياً، إلى كليّات علم القرآن (أو فلسفته).

II) ضرورة النفاذ عبر النظام الدلالي القرآني، ولكن بسلطات العقل:

ـ إلى النظام المعرفي الذي **جاء منه** (العقل الإلهيّ ـ النبويّ): **المصدر.**

ـ النظام المعرفي الذي **جاء به**: القضيّة أو المطلب **(الرسالة)**.

III ـ ضرورة الكشف العلمي عن الإبستمولوجيا القرآنيّة، لجهة تحديد:

ـ **خطاب الأفعال** (وقوّة تكرارها وتعبيرها).

ـ **خطاب الأسماء** (المصطلحات/ المفردات؛ الأعلام، النبات والحيوان، الجغرافيا، الكون، الخ).

ـ **خطاب الأشياء (الماعون** Techné وكل وسائل التحقق البشري في الكون).

ـ خطاب **العبادة/ القيادة** (المعرفة والسياسة).

ـ **علم توحيد**، فلسفة قرآنية قوامها تعارف العقل الإلهي ـ النبوي والحال يكون الشيطان[1] هو القطب النقيض في ثنائية الله ـ الإنسان، الأغلب في القرآن. فالشيطان (إبليس) هامشي جداً في كتاب الله.

IV) ضرورة القول إنّ **القرآن** صالح دلالياً لإنسانيّة القرن ٢١ وما بعدها. وإنه صالح أيضاً لقيام نظام معرفي إسلامي **عالمي**، فعلياً وتاريخياً للمرّة الأولى، في مستوى الاستجابة، بعدما كان كذلك في مستوى **الدعوة** أو الرسالة، ناهيك بأنه صالح أيضاً لقيام **نظام سياسي إسلامي عالمي** مقابل النّظم السياسية الأخرى.

V) وعليه فإنّ القرآن النازل من اللامحدود، اللامتناهي، للغوص في تاريخيتنا البشرية ولمساعدتنا بالعقل على قراءة كتابٍ بآفاقٍ مفتوحة دوماً، ما برح يحرّضنا كأنه **تنـزيل متواصل**، على اقتحام آفاق العقول المغلقة في عصرنا، الاستهلاكي، المتدني، بعدما جرى إهباط العقول البشرية من مستوى **(الأذن)** التي كان يخاطبها لسان العقل، إلى مستوى **(البَطن)** وما دونها (فَمْ/ فَرج) في الاجتماع الحيواني ـ الاستهلاكي العالمي الراهن، المدمّر للقيم وللقوى العقلية الروحيّة.

٢. لأنّ القرآن الكريم هو النصّ الوحيد، الباقي، مُنَزَّلاً ومُدوَّناً بين

---

(١) را: مادة شطن وبلس.

أيدي البشرية، فيما الكتب الدينية الأخرى (الواردة في القرآن نفسه) خضعت لتدوينات وتنقيحات (التلامذة والمعلم النبيّ) ولتعديلاتٍ جعلتها متباعدة فيما بينها، وأيضاً بعيدة **من القرآن ذاته الذي هو ألفها وياؤها**، بل مألفتها الكتابية/ الدلالية؛ إذْ يجد كل دين نفسه في القرآن لو سعى إلى اكتشاف المنطق الدلالي المتعالي والمشترك. فإذا به هو كتاب الدين لكل الدّنيا.

هذا المعجم سيحيط قدْر الإمكان ببعض هذه الأمور، ولكنّه يُحيل منذ الآن إلى «**معجم الأديان**»[1]

وعليه، نعاود التأكيد أنَّ هذا المعجم لا يعنيه ترتيب النزول (الوحي) الذي حظي باهتمام عربي وإسلامي واستشراقي، ولا يعنيه ترتيب التلاوة (القرآن كما هو بالمصحف أو بالنسخة العثمانية)، فهذا عمل تقني متقن، ولا دراية لنا به: فما يعنينا هنا هو **ترتيب الدلالات** (المعاني السياقية للألفاظ القرآنية بمجملها وبحسب وحداتها النسقية (أو النظيمات).

٣. لأنّ القراءة العلميّة، الموضوعية، للقرآن بذاته تعني أن باب **الاجتهاد العقلي مفتوح على النص** (خلافاً لدعوى: لا اجتهاد مع النص). فنحن ندعو هنا إلى اجتهاد عقلي لفهم النص بذاته؛ وأن باب الاجتهاد الموجود في الإسلام، بقوّة **(إقرأ)** و**(زدني علماً)** القرآنية، هو في آن بابٌ **مرصود، مفتوح ومغلق** فأين نحن من ذلك؟ وما قيمة عقل اجتهادي في غياب المجتهدين بالذات؟ وهل من **الاجتهاد** تكرار النص بلا معرفة؟

٤. في التعبير الشكلي للدلالات القرآنية، تجري مقارنة بين سابق ولاحق، السابق في الشعر العربي (ديوان/ قصيدة/ بيت/ قافية (سجع) واللاحق النظمي القرآني (قرآن/ سورة/ آية/ فاصلة). وبات معلوماً بحكم الإحصاءات أنّ القرآن الكريم يقع في:

ـ ١١٤ سورة (أية/ سورة: ٧، ٥٤).

---

(١) Dictionnaire des Religions, Paris, 1984, P.U.F.

ـ ٦٢٣٦ آية　　كلمة/ آية: ١٢,٥)

ـ ٧٧٩٣٤ كلمة[١]　　(حرف/ كلمة: ٤,١٥)

ـ ٣٢٣٦٢١ حرفاً　　(حرف/ سورة: ٢٨٣٨,٨)

ولو قارنّا عدد الأحاديث النبوية الصحيحة بآيات القرآن الكريم (بعد النسخ) لكان لدينا الجدول الآتي:

ـ آيات قرآنية　　٦٢٣٦

ـ أحاديث نبوية　　٧٣٩٧ (صحيح البخاري)

٧٢٧٥ (صحيح مسلم بالمكرّر)

أو　　٤٠٠٠ (ـ ـ / من غير المكرّر).

وعليه يتبيّن أن عدد الأحاديث النبويّة الصحيحة يفوق عدد الآيات القرآنية، ويقلّ عنها (من غير المكرّر). في المقابل ينسب الكليني الرازي، في الكافي ٦٠٠٠ حديث إلى الأئمة الشيعة، حتى عصره (٣٢٨ هـ). (را: **المجلسي، بحار الأنوار**، ١١٠ أجزاء، دار الأعلمي، بيروت ١٩٨٩).

٥. لأن القرآن نفسه ليس (كتاباً واحداً) بالمعنى الشكلي الراهن، بل هو **كتابات**، ليس النبيّ **محمّد (ص)** مؤلّفها، بل هي مع ذلك «أعمال كاملة بشخصيّة تاريخية»[٢]. «ولم يكن من هدف **محمد (ص)** أن يؤلف كتاباً كما ألّف الأنبياء من قبله». فالبيت الذي أنشأه النبي محمد (ص) منذ ألف وأربعمئة سنة، هو **بيت الكتاب** (القرآن)، كتاب عربي صادر عن **بيت الله** إلى كل الناس. وهو يتسع اليوم لمليار مسلم ونيّف، يتسع لهم وللبشر كافة، **بعقل القرآن**، وصدق ناقله وقارئه.

---

(١) هذه الأرقام مأخوذة من: فيليب حتي، **تاريخ العرب**، بيروت ١٩٩٤، دار غنندور، ط. ٩، ص. ١٨١. وجاء في **إحصاء** د. محمود روحاني (م. س.) أن عدد الكلمات (٧٧٨٠٧* منها كلمات مشتقّة (٥٢٢١٧) وغير مشتقّة (٢٥٥٩٠) ج ١، المقدّمة.

(٢) توماس كارلايل: **البطل نبيّاً ـ محمّد الإسلام**، دار الكنوز الأدبية، بيروت ١٩٩٧، را: المقدمة، صفحة ٦-٧ (هادي العلوي).

فالصدق، بنظر كارلايل (م. س.، ص ١٨) **هو أساس بطولة النبيّ العربيّ**، وكلماته تأتي مباشرة من جوهر حقيقة الأشياء. وعندنا أن صدق الرسالة يستدعي من جانبنا **صدق القراءة، وصدق الدلالات** في صحراء القراءة العربية ـ العالمية الراهنة، حيث يتعثر بنو آدم بين مطلق الله وعقل الإنسان المسجون في تاريخية المحدود/ النسبي.

٦. لأنّ **محمداً (ص)** هو المتعلّم بلا كتب، من خارج النص البشري العادي، لا من خارج التجربة التاريخية. فالوحي هبط عليه، وهو في تاريخنا الإنساني العريق؛ هبط على عقله الفِطري مباشرة، كأنه هو الرسول/ النبيّ ظلّ الله؛ هو ثوبنا الآدمي القدسي المغطّى بالجمال الأبدي. إنه **بطلٌ وحدَه**، برسالته، الله معه؛ لكنّه بدأ وحدَه (غريباً) في مواجهة العالم كله. وها هو القرآن الكريم، بكل ترجماته، وحدَه بين السماء والبشر. يخاطبُ العقل الإنساني، فلماذا يخاطبونه بالسيف؟ ويقمعون المسلمين بالرصاص والدم؟ إن القرآن هو كتاب **الصِّدق**، كتاب **الأمانة**. ولقد شكّل اندفاعاً كبيراً من أجل «عظمة المعنى والمقصد» (ت. كارلايل، م. س.، صفحة ٤٨-٤٩).

٧. أمام هذا **النظيم الدلالي**، خارج النثر والشعر، خارج الكاتب والكتابة (من شخص لشخص، كما نفعل نحن البشر)، يقدّم القرآن نفسه بأنه هو **الوضوح** مقابل الغموض (غموضنا). وفي باب النسخ لأجل تناسب الدلالات مع **عصرها** كانت العبرة إرشاد عقلنا إلى نسبية المعاني ما بين الوحي والوعي وهي تتنزّل إلينا من المغلق إلى التاريخ.

إلى هذا، أشار **الزركشي (البرهان في علوم القرآن**، ج II، ص ٤١) فقال:

«وإذا جاز أن يكون قرآناً ولا يُعمل به، جاز أن يكون قرآناً يُعمل به، ولا يُتلى، وذلك أن الله عز وجل أعلم بمصالحنا، وقد يجوز أن يعلم من مصلحتنا تعلّق العمل بهذا الوجه». ونحن نرى اليوم من مصلحتنا الإنسانية أن نعلم دلالات ألفاظه بعلم وإتقان. فلم تعد مسألة القرآن اليوم، نزول الوحي في وعي الناس، بل نزولهم هم، عبر الإسلام والقرآن في التاريخ، نزولهم ذاتياً من **منصّة النص** إلى تاريخية العِلم والعالم ـ المحكوم بديانات وتقنيات وأنظمة سياسية/ ثقافية.

٨. إنّ القضيّة التي يحملها هذا المعجم الدلالي هي مسألة **تجدّد روح الإنسان المسلم**، بـ **قرآن التاريخ** .وإن ما ذهب إليه النسخ القديم، الأول، كان يرمي إلى تناسب أو تناسق الدلالات في حقل معرفي معيّن. إلاّ أن الخطر الأكبر، على القرآن والمسلمين في عصرنا، يأتيهم من **النَّسْخ المعاصر** حيث يسعى أعداءُ القرآن إلى جعله مصحفاً لا يُقرأ ولا يُعمل به.

٩. إننا نعمل داخل حقل دلالي للغة العربية، لألفاظها التي حملت معاني الوحي، فنتساءَل: إلى أي حدّ تحتمل لغة الوعي البشري معنى أو مغزى الوحي الإلهي؛ وتالياً كيف تحتمل لغاتُ البشر الأخرى مدلولات اللسان القرآني العربي التقريبية؟ إنّ التحليل الدلالي الذي سنعتمده منهجاً لمعجمنا هذا، ينطلق من كون اللغة ـ كالحياة ـ: مجموعة وظائف تقاوم **العالم اللالغوي** (غير الدلالي)، عالم الموت: وإن قوّة **الوضوح القرآني** تنهض من ضوء العقل القارىء حيث الآياتُ (Versets)/(signs) حمّالة **شِيات** (Nuances) أو ألوان من جنس معرفي واحد. هذه الشيات (م. شية) المتعلقة بالتحليل الدلالي، على إيقاع السّياق القرآني نفسه، تدعونا إلى تجنّب المخادعة الدلالية، مثل إلغاء الشاهد لحساب الغائب، أو جعل الشاهد حاضراً بلا غائب، فيما الله والإنسان طرفان مركزيان في التدليل القرآني على معنى الآية/الشية. تماماً مثل النار/النّور، بمصدرها الاشتقاقي الواحد، وهدفهما المختلف نسبياً (الاحتراق/الضوء). أو مثل الذهاب خارج النص وحمّالاته الدلالية، كالقول في توصيف[1] أن (له ٧٠ ألف وجه، وأن لكل وجه ٧٠ ألف لسان، أي ما يعادل ٤,٩٠٠,٠٠٠,٠٠٠ لسان للملاك الواحد). وعندها نتساءل هل يحق للخيال البشري أن يتعامل بهذه الطريقة مع اللفظ القرآني، ومع أعلام القرآن (الأنبياء، مثلاً)، وأن يضفي ذلك كله ومن خارج الكتاب على عقيدته؟ لا نرى ذلك لازماً ولا موجباً للعلم. وما في القرآن الكريم كثير وكافٍ للغوص والبحث، والله من وراء القصد.

---

(١) ورد لفظ **ملك**، (ولم يرد لفظ **ملاك** في القرآن الكريم) فتأملوا.

محاولة توصيف مهن الاختصاصيين في العلوم الاجتماعية

توفيق العبد

في الأسباب التبريرية:

حيث إن معهد العلوم الاجتماعية ـ الجامعة اللبنانية أصبح يعد طلابه وعلى مستويات الدراسة النظرية والعملية لحيازة الشهادات التالية:

ـ الإجازة في علم الاجتماع.

ـ شهادة الجدارة وفقاً للاختصاصات السالفة الذكر.

ـ شهادة الاختصاص في الديموغرافيا.

ـ دبلوم الخبرة في الديموغرافيا.

ـ دبلوم الدراسات العليا في فروعها المتعددة.

ـ الدكتوراه اللبنانية في العلوم الاجتماعية.

وحيث إن مجلس الوحدة في معهد العلوم الاجتماعية في صدد اقتراح دبلومات تخصصية (DESS) بالارتكاز إلى مواد التدريس النظرية والعملية في شهادتي الإجازة والجدارة. لذا أصبح من الضروري اعتماد التوصيف المهني للاختصاصيين في العلوم الاجتماعية وعلم الإنسان، وعلى مستويين وتبعاً للتحصيل العلمي والمعرفي بشقيه النظري والتطبيقي.

ـ التوصيف المهني للاختصاصيين في العلوم الاجتماعية

ينقسم إلى مستويين:

I ـ مستوى الدبلوم التخصصي والجدارة (فئة الاختصاصي)

II ـ مستوى الإجازة (فئة الفني)

ـ فئة الاختصاصي

تشمل هذه الفئة الأعمال التي يتطلب إنجازها توفر قدر عال من المهارات العلمية والفنية والإدارية، لدى شاغليها لتمكينهم من تحليل وتخطيط وتقييم العمل وتطويره، ومتابعة الأفراد خلال مراحل الإنجاز، وحل مشاكل العمل والأفراد.

ويحتاج الفرد ضمن هذه الفئة إلى إعداد مهني بمستوى جامعي نظري وعملي.

ـ فئة الفني

تشمل هذه الفئة الأعمال التي يتطلب إنجازها مهارات فنية نظرية وعملية وإدارية لدى شاغليها، لتمكينهم من تفهم طبيعة الأداء وتحليله لتحديد خطوات ومراحل الإنجاز، ومتابعته وتقييمه، بالإضافة إلى القدرة على نقل أفكار الاختصاصيين إلى العاملين من الفئات الدنيا.

ويحتاج الفرد ضمن هذه الفئة إلى إعداد نظري ومهني ولمدة دراسية لا تقل عن الثلاث سنوات بعد المرحلة الثانوية بنوعيها الأكاديمي والمهني.

ـ مستوى الدبلوم التخصصي والجدارة (فئة الاختصاصي):

ـ **المصنفون الاختصاصيون في العلوم الاجتماعية (فئة الاختصاصي)**: يديرون مراكز اجتماعية لتلبية حاجات مجتمع ما ويقدمون بأنفسهم خدمات في حقل المساعدة والرعاية الاجتماعية للأفراد والجماعات لمساعدتهم في التغلب على مشاكل الفقر والمرض والانحراف وفي حل المشاكل الأسرية. وتوفير الرعاية الاجتماعية للأطفال من خلال ملاجىء الأيتام والأسر البديلة.

ـ توفير الرعاية الاجتماعية للمسنين والمشردين.

ـ تنظيم ومراقبة نشاطات ذات طابع اجتماعي وترويجي وتربوي في مؤسسات للشباب ومراكز اجتماعية وتنظيمات مماثلة.

ـ العمل على درء انحراف الأحداث، أو العمل على إعادة التأهيل الاجتماعي والخلقي للمنحرفين والأحداث والكبار.

ـ مساعدة المرضى عقلياً على الخضوع للمعالجة: طبية ونفسية واتباعها، وكذلك على حل معضلاتهم الشخصية ومشكلاتهم الاجتماعية.

ـ درء فظاظة الأولاد.

ـ مساعدة الأشخاص المعاقين جسدياً على التكيف مع عجزهم.

ـ لحظ وتنظيم خدمات للمساعدة المنزلية.

ـ وضع تفسير وتطبيق مبادىء الاقتصاد المنزلي.

كما يقومون بأعمال متعلقة بشؤون الموظفين والعاملين، وبالتوجيه المهني وتحليل المهن.

ويقوم الاختصاصيون المصنفون في هذا المجال أيضاً، بإجراء الدراسات والبحوث المتعلقة بسلوك الأفراد والجماعات من حيث البنية والشكل والتطور وتطبيق نتائج البحوث والدراسات في ضبط وتغيير وتطوير الاتجاهات الفردية والقيم الجماعية.

وتتضمن هذه المجموعة المهن الآتية:

ـ مساعد اجتماعي بوجه عام (فني بحث وتوجيه اجتماعي).

ـ مساعد اجتماعي (خدمات اجتماعية أو فني خدمة اجتماعية).

ـ مساعد اجتماعي (انحراف) أو فني رعاية أحداث.

ـ مساعد اجتماعي (صحة عقلية) (فني رعاية متخلفين ومعاقين).

ـ منشط ثقافي.

ـ اختصاصي في الاقتصاد المنزلي.

ويصنف العاملون الداخلون في هذا المجال تبعاً لما يلي:

أ ـ اختصاصي علم نفس اجتماعي

يبحث في الجوانب النفسية للعلاقات الإنسانية لتطوير المعرفة العلمية واستثمارها في تطوير سلوك ومشاعر الأفراد والجماعات.

- يبحث في السلوك الفردي والجماعي من خلال دراسات وعمليات مسح ميدانية.

- يختار ويحلل معايير التدريج وطرق تحديد حجم عينة الدراسة ومدى تمثيلها لمختلف الشرائح وأسلوب تجميع المعلومات وقياس مصداقيتها.

- ينفذ الدراسة الميدانية لتحليل اتجاهات وآراء الفرد والجماعة إزاء مواقف محددة من خلال المقابلات الشخصية أو عن طريق الاستبيانات.

- يجري دراسات تتعلق بالدوافع والحوافز والحالات المعنوية.

- يعد ويقدم التقارير حول النتائج، ينفذ ما يكلف به في مجال العمل.

ب - اختصاص علم نفس صناعي

- يبحث في شبكة علاقات العمل، ويطور أساليب التفاعل والاتصال باستخدام الأساليب والأسس النفسية، ويدرس بيئة العمل، ويحلل العوامل البيئية والفيزيائية المؤثرة في نفسية العاملين وإنتاجهم.

- يدرس ويقيم الجانب النفسي في مشاكل التسويق.

- يدرس ويحدد الخصائص والسمات الجسمية والعقلية والتعليمية التي يتطلبها أداء العمل من خلال المراقبة والمتابعة ومقابلة العاملين والمشرفين.

- يطور اختبارات قياسية لقياس المهارة والميول والاتجاهات واستخدامها بهدف اختبار العاملين وتعيينهم وترقيتهم.

- يقيس ويقيم مدى فعالية التدريب في مواقع العمل وأثره في زيادة الإنتاجية ويقلل الحوادث والإصابات وتنمية الاستقرار الوظيفي للعاملين.

- يساعد العاملين من خلال الإرشاد المهني على زيادة تلاؤمهم الوظيفي مع متطلبات العمل.

- يدرس الهيكل التنظيمي للمصنع ونظم وقنوات الاتصال والعلاقات المتبادلة ونظم الحوافز المستخدمة، ويعمل على تقديم توصيات لتطويرها بهدف زيادة كفايتها وفعاليتها.

- يدرس آثار البيئة الفيزيائية لمواقع العمل مثل الإضاءة والضجيج والحرارة والتهوئة والجوانب النفسية للعاملين.

- يقترح إجراء تغييرات فيها لزيادة فعاليتها وتخفيف آثارها في زيادة حوادث وإصابات العمل.

- يدرس ردود فعل المستهلكين نحو المنتجات الجديدة من حيث تصميمها وتغليفها.

- يدرس الدعاية والإعلان للمستخدمين، ينفذ ما يكلف به في مجال العمل.

ج - مرشد مهني (موجه مهني)

- يقدم خدمات التوجيه المهني لطلبة التعليم المهني والتقني والباحثين عن فرص التدريب من الأصحاء والمعاقين، بمساعدتهم في اختيار التخصص والتكيف مع متطلبات المهنة.

- يدرس ويحدد الخصائص والقابليات والقدرات التي يتطلبها التخصص المهني ويقيسها من خلال المراقبة والمتابعة وبالتنسيق مع اختصاصي التعليم المهني والتقني.

- يقدم خدمات الإرشاد المهني للملتحقين الجدد والباحثين عن فرص التدريب والعمل ويعرفهم بمتطلبات كل تخصص واحتمالات المسار المهني لكل تخصص بعد التخرج لمساعدتهم في عملية الاختيار السليم للمهنة.

- يراقب ويتابع بطاقات التحصيل والتقدم الدراسي.

- يدرس ويحلل حالات التأخر في التحصيل ويحدد أسبابها.

- يساعد الأفراد في التغلب على المعوقات.

- يساعد الأفراد في التكيف مع التخصص المختار أو المخصص.

- يدرس ويحلل أسباب ظاهرة التغيب ويقترح الحلول العلاجية، ويتابع تنفيذها ويقيم مدى فعالية الحلول، ينفذ ما يكلف به في مجال العمل.

د - اختصاصي علم اجتماع عام

- يبحث في تطور وهيكلية وسلوك الجماعات البشرية.

- يدرس الأنماط الثقافية والتنظيم الاجتماعي لهذه الجماعات.

- يعمل على استثمار المعلومات المتحصلة في تطوير العلاقات الاجتماعية.

- يجمع ويحلل المعطيات والمعلومات العلمية المتعلقة بالظواهر والروابط الاجتماعية المذهبية والعصبوية والنقابية والجمعيات والمؤسسات الاجتماعية.

- يحدد آثارها الإيجابية والسلبية في الاستقرار الاجتماعي للأفراد واتجاهاتهم وميولهم وقيم مجتمعهم.

- يقوم بتعزيز وتدعيم الإيجابيات وتخطيط وتنفيذ برامج التوعية.

- يبحث في أسباب جنوح الأفراد والجماعات عن معايير السلوك المألوفة ويطور أساليب معالجتها.

- يبحث في أسباب الجريمة وآثار القانون الجنائي والنظام الاجتماعي على السلوك الإجرامي للأفراد.

- يبحث في قانون العقوبات وأثره في الحد من الجريمة وتغيير سلوك الجانحين.

- يدرس ويحلل الآثار الاجتماعية للهجرة من الريف إلى المدن.

- يبحث في العلاقات بين العوامل الاجتماعية وقضايا التعليم والعناية الصحية.

- يدرس من خلال المسح الميداني، القضايا السكانية وتطوير العلاقات الاجتماعية، وينفذ ما يكلف به في مجال العمل.

هـ مرشد اجتماعي:

- يدرس ويحلل أسباب الجنوح والخروج على القوانين لدى الكبار والأحداث، من واقع ملفات مراكز الإصلاح. ويحدد معدل تكرار الحالة والسبب.

- ينسق مع اختصاصي الخدمة والرعاية الاجتماعية لتطوير برامج الوقاية بالتعاون مع الجهات المعنية.

- يتابع ويقيم مدى فعالية برامج الوقاية وآثارها في التخفيف من معدلات الجنوح.

- يعمل في مراكز إصلاح الأحداث والكبار الجانحين، ويدرس وقائع قضية كل منهم وتاريخه الاجتماعي.

- يطور برامج المعالجة الاجتماعية ويتابع تنفيذها.

- يشارك في تصميم خطة الإفراج المؤقت عن الجانحين، ويتابع درجة تكيفهم وانخراطهم السليم في الحياة الاجتماعية العامة.

- يتابع حالات إنهاء فترة العقوبة ويسعى لدى الجهات المعنية لتوفير فرصة استخدام الجانحين ورعايتهم اجتماعياً، أو مع ذويهم وأسرهم للمساعدة في إعادة تكيفهم.

- يخطط وينفذ برامج تأهيل مهني للأحداث والكبار والجانحين لإكسابهم مهارات تمكنهم من إيجاد فرصة عمل شريف.

- يخطط وينفذ بالتنسيق مع الجهات المعنية برامج محو الأمية للنزلاء، ينفذ ما يكلف به في مجال العمل.

المصنفون الاختصاصيون في العلوم الاجتماعية، فئة فني:

١ ـ فنيو الخدمة الاجتماعية

يتولى فنيو الخدمة الاجتماعية مساعدة اختصاصي الخدمة الاجتماعية في تنفيذ وإجراء الدراسات الاجتماعية وتنمية الوعي الاجتماعي والتعاوني لدى الأفراد والجماعات من خلال تنفيذ برامج الخدمة الاجتماعية.

ويضم هذا الفصل المهنتين التاليتين:

فني (مساعد) بحث اجتماعي

- يعمل تحت إشراف اختصاصي في علم الاجتماع العام أو اختصاصي في الخدمة الاجتماعية وينفذ الدراسات وعمليات المسح الاجتماعي ويحللها.

- ينسق مع الاختصاصي المشرف.

- يتعرف على أهداف الدراسة أو المسح الاجتماعي وأدواته والجماعة المستهدفة.

- يدرس استبيانات تجميع المعلومات ويحدد عناصر المعطيات اللازمة.

- يقابل الأفراد والأسر والجماعات، ويحصل منهم على المعلومات اللازمة.

- يفرغ المعلومات المحصل عليها، ويعد ويقدم الدراسة بقصد التحليل.

- يدرس أوضاع الأسر الفقيرة ويحدد نوع ودرجة المعونة الاجتماعية اللازمة.

- يحافظ على سلامة وسرية المعلومات المحصل عليها، وينفذ ما يكلف به في مجال العمل.

فني (مساعد) خدمة اجتماعية

- يعمل تحت إشراف اختصاصي في الخدمة الاجتماعية ويشارك في تقديم وتنفيذ برامج الخدمة الاجتماعية للأفراد والجماعات ويتابعها.

- ينسق مع الاختصاصي المشرف، ويدرس برامج الخدمة الاجتماعية للجماعات السكانية وطرائق وأساليب تنفيذها.

- يعزز وينمي الحس الجماعي والتعاوني لدى الأفراد والجماعات السكانية.

- يتصل بالجمعيات الخيرية بالتنسيق مع الاختصاصي المشرف، لإنشاء مراكز خدمة اجتماعية في الأحياء السكنية، مثل ملاعب وحدائق الأطفال والمكتبات العامة ومراكز الإنتاج التعاونية.

- يساعد المشرفين على مراكز الخدمة الاجتماعية على أداء رسالة التوعية والإرشاد الاجتماعي

- يعد ويقدم تقارير العمل المتعلقة بفعالية برامج الخدمة الاجتماعية، وينفذ ما يكلف به في مجال العمل.

٢ ـ فنيو الرعاية الاجتماعية

يتولى فنيو الرعاية الاجتماعية مراقبة سلوك الأحداث الجانحين ورعايتهم اجتماعياً وتهذيب سلوكهم، ويقوم بتقديم الرعاية الاجتماعية للمسنين والعجزة ومساعدة المعاقين على التكيف الاجتماعي.

ويضم هذا الفصل المهن التالية:

فني (مساعد) رعاية أحداث

- يعمل تحت إشراف اختصاصي الرعاية الاجتماعية ويراقب ويتابع سلوك الأحداث الجانحين وينفذ برامج الرعاية الاجتماعية لهم.

- ينسق مع الاختصاصي المشرف، ويشارك في دراسة حالات جنوح الأحداث من خلال العمل في مراكز تأهيل الأحداث الجانحين ويراقب سلوك الحدث ويدرس بواعث السلوك السلبي، ويطور ويعزز السلوك الإيجابي لديه باتباع أساليب الإرشاد والتوجيه الاجتماعي والسلوكي.

- يدرس الوضع الأسري للحدث ويتعاون مع ذويه بهدف تطوير نمط العلاقة الأسرية.

- ينسق برامج التأهيل المهني للأحداث الجانحين لتمكينهم من إيجاد فرصة عمل من خلال إكسابهم مهارات قابلة للاستخدام، وينمي هوايات محببة لديهم لاستثمار أوقات فراغهم.

- يعد ويقدم تقارير لتقييم فعالية الإجراءات الإرشادية.

- يراعي تعليمات المحافظة على الأسرار الأسرية، وينفذ ما يكلف به في مجال العمل.

ـ فني (مساعد) رعاية معاقين

- يعمل تحت إشراف اختصاصي في الرعاية الاجتماعية ويقدم ويتابع برامج الرعاية الاجتماعية للمعاقين لمساعدتهم على التكيف الاجتماعي.

- ينسق مع الاختصاصي المشرف، ويحدد طبيعة ودرجة المعاق ويتعرف على القدرات الأساسية اللازمة لتمكينه من مزاولة نشاطه اليومي.

- يعزز وينمي القدرات لدى المعاق من خلال التمرن والمراس.

- يساعد المعاقين على التكيف الاجتماعي والتعايش مع الإعاقة.

- ينسق مع الاختصاصي في التأهيل المهني للمعاقين، وينظم دورات تدريبية لإكسابهم مهارات مهنية تمكنهم من إيجاد فرص عمل.

- ينسق مع جهات الاستخدام والتشغيل لتوفير فرصة عمل للمعاق.

- يزور أسرة المعاق ويساعدها في أساليب التعامل مع المعاق لتعزيز وتنمية التكيف الاجتماعي لديه.

- يسجل ويوثق ويقيم فعالية إجراءات الرعاية الاجتماعية للمعاقين.

- يراعي تعليمات الصحة والسلامة المهنية، وينفذ ما يكلف به في مجال العمل.

فني (مساعد) رعاية عجزة

- يعمل تحت إشراف اختصاصي في الرعاية الاجتماعية ويشارك في دراسة الحالات الفردية للمسنين والعجزة وتحديد مجال اهتماماتهم وتقديم خدمات الرعاية الاجتماعية لهم.

- ينسق مع الاختصاصي المشرف ويشارك في دراسة الحالات الفردية للمسنين والعجزة لتحديد إمكاناتهم ومعوقاتهم واهتماماتهم.

- يشارك في تطوير برامج الرعاية الاجتماعية لهم من خلال تطوير ميولهم ومشاركتهم في النشاطات الاجتماعية والترفيهية والنفعية في مراكز رعاية المسنين والعجزة.

- يتابع تنفيذ برامج الرعاية الاجتماعية، ويقيم فعالية البرامج.

- يسعى إلى تعزيز وتقوية الروابط الاجتماعية بين المسنين وذويهم من خلال تطوير نظام زيارات متبادلة.

- يراعي تعليمات الصحة والسلامة المهنية، وينفذ ما يكلف به في مجال العمل.

المراجع:

١ ـ تصنيف المهن في لبنان ـ الطبعة الأولى ١٩٨٥، منشورات المؤسسة الوطنية للاستخدام.

٢ ـ التصنيف المهني العربي ـ طبعة ثانية ١٩٨٩، منشورات منظمة العمل العربية ـ مكتب العمل العربي.

٣ ـ التصنيف المهني العربي لسنة ١٩٨٨ وما يقابله في التصنيف الدولي النمطي للمهن ـ الجزء الأول عربي ـ انكليزي، منشورات المؤسسة العربية للتشغيل، طنجة، مارس ١٩٩٤.

٤ ـ التصنيف المهني العربي لسنة ١٩٨٨ وما يقابله في التصنيف الدولي النمطي للمهن ـ الجزء الثاني عربي ـ فرنسي، منشورات المؤسسة العربية للتشغيل، طنجة، مارس ١٩٩٤.

٥ ـ الخبرات الشخصية في مواقع وظيفية وأكاديمية:

ـ وزارة الشؤون الاجتماعية ـ وزارة العمل

ـ المؤسسة الوطنية للاستخدام.

ـ الجامعة اللبنانية ـ معهد العلوم الاجتماعية.

٦ ـ حلقات دراسية ودورات تدريبية متخصصة مع كل من:

ـ المؤسسة العربية للتشغيل ـ معهد الصحة والسلامة المهنية، دمشق، تشرين الأول ١٩٨٦.

ـ البرنامج الإنمائي للأمم المتحدة ـ منظمة العمل العربية (المركز العربي لتطوير إدارات العمل) تونس ت١ وت٢ عام ١٩٨٧.

ـ المجموعة الأوروبية ـ مكتب العمل الدولي ـ فرنسا ـ بلجيكا: أيار وحزيران عام ١٩٨٨.

ـ منظمة العمل الدولية ـ برنامج الأمم المتحدة الإنمائي ـ منظمة العمل العربية: الندوة التعليمية العربية عن الهجرة الحالية... بين التشريعات الوطنية والمستويات العربية والدولية ـ بيروت، آذار ١٩٩٥.

٧ ـ المشاركة في بعض لجان توصيف مواد التدريس في معهد العلوم الاجتماعية ـ الجامعة اللبنانية للأعوام ١٩٩٩ ـ ٢٠٠٠ ـ ٢٠٠١.