

منتديات الوحدة العربية

<http://arab-unity.net/forums/index.php>



إضافات

المجلة العربية لعلم الاجتماع



مجلة أكاديمية فصلية محكمة
تصدر عن الجمعية العربية لعلم الاجتماع
بالتعاون مع مركز دراسات الوحدة العربية



العدد الثاني - ربيع ٢٠٠٨

جميع المراسلات ترسل عبر البريد الإلكتروني
لرئيس التحرير، ساري حنفي، idafat@gmail.com

الاشتراك السنوي (بما فيه أجور البريد الجوي):

- ٧٠ دولاراً أمريكياً للحكومات والمؤسسات في أقطار الوطن العربي
- ٩٠ دولاراً أمريكياً للحكومات والمؤسسات خارج الوطن العربي
- ٤٠ دولاراً أمريكياً للأفراد في أقطار الوطن العربي كافة
- ٦٠ دولاراً أمريكياً للأفراد في أوروبا
- ٧٠ دولاراً أمريكياً للأفراد في أمريكا وسائر الدول

الاشتراك لمدى الحياة (بما فيه أجور البريد الجوي):

- ٥٠٠ دولار أمريكي للأفراد
- ٧٥٠ دولاراً أمريكياً للحكومات والمؤسسات

تدفع الاشتراكات مقدماً إما:

- بشيك مسحوب على أحد المصارف الأجنبية لأمر: «مركز دراسات الوحدة العربية» «Centre for Arab Unity Studies».
- أو بتحويل إلى العنوان التالي: حساب مركز دراسات الوحدة العربية، رقم (073.02.252.070135.09) بالدولار الأمريكي رقم حساب البنك الدولي: 390.3800022.003، بنك بيبيلوس - الحمراء - فرع السادات، سويفت كود: BYBALBBX، ص. ب: 11-5605 / بيروت - لبنان، تليكس: 41601 LE - 44078 BYBANK، تليفاكس: 801655 - 801623 (+961-1).
- أو باستعمال بطاقة الائتمان (Credit Card) من خلال موقع المركز على الإنترنت (<http://www.caus.org.lb>).



المحتويات

☆ افتتاحية بول طبر ٤

ملف الهجرة

□ الهجرة ودور الذاكرة والطعام في عملية إنشاء موطن غسان الحاج ٩

□ اللبنانيون والجريمة الإثنية في سيدني بول طبر [وآخرون] ٢٤

□ عودة اللاجئين الفلسطينيين: نَحْو فهم سوسيولوجي لها ساري حنفي ٥٩

□ جذور وهجرة: مقارنة أنثروبولوجية لواقع الهجرة
في مدينة المنية (لبنان الشمالي) مها كيال ٨٤

□ دور المغتربين اللبنانيين في بلدهم الأم بطرس لبكي ١٠٧



مركز دراسات الوحدة العربية

رئيس التحرير: ساري حنفي

بحوث أخرى

- حول الهوية الثقافية ستوارت هول ١٣٧
- هويات اليهود العراقيين
وفقاً لمذكرات يهود بغداديين ألين شليفر ١٧٥
- التفكك العائلي بين القيم الثابتة والقيم المتبدلة إيلين دمع ١٨٦
- نقد العقل السياسي العربي: تقديس المُدُنس سعد غالب ياسين ٢٠٤
- البداوة المُطَارِدَة:
ملاحظات أولية للبحث في أثر فعل الحداثة في البداوة البشير التليفي ٢١٣

مراجعات كتب

- في سبيل منطق للمعنى (روبير مارتان) صابر الحباشة ٢٢٩
- خطاب الرشوة: دراسة لغوية اجتماعية (نادر سراج) ... رياض زكي قاسم ٢٣٤

المدير المسؤول: حسين أحمد زلغوط

نطلق في هذا العدد من إضافات مبدأ أن يكون لكل عدد محور، يتناول موضوعاً محدداً في مجال علم الاجتماع. ولقد رسا الخيار الأول على موضوع الهجرة، لاعتقادنا أنه على الرغم من أهمية هذه الظاهرة وتأثيراتها المتعددة في مختلف أوجه العلاقات في المجتمعات العربية، فإننا نفتقد العديد من الدراسات الأكاديمية باللغة العربية لهذه الظاهرة: هناك أولاً الهجرة من الوطن العربي، وأهمية دراسة أسبابها وتداعياتها الاقتصادية والسياسية والاجتماعية والثقافية على البلدان المرسل.

وهنا ينبغي الحديث عن الأسباب المتنوعة والمتشابكة للهجرة، وما تفرزه من آثار في المجتمعات المرسله تكاد لا تعفي جانباً من حياتنا إلا وتطاله سلباً وإيجاباً، في الوقت نفسه. ونخص بالذكر في هذا المجال، شبه فقدان الكامل لدراسة دور الهجرة العائدة، وتواصل المهاجرين المستقرين في الخارج مع أقرانهم، في نشوء الطبقات في البلدان المرسله، ولا سيما الفئات المتوسطة منها، والسؤال هو: ما هو الدور الملتبس أحياناً لهذه الطبقات بالتحديث والحداثة، وتجديد النخب السياسية في المجتمعات العربية؟ وماذا عن النمو المتصاعد للتواصل بين المهاجرين وأوطانهم الأم، وما ينتج عن ذلك من نشوء ظواهر جديدة، كالعائلات والتجمعات العابرة للقوميات والكوزموبوليتية والجنسيات المزدوجة أو المثلثة أحياناً، أي ظواهر لم تعد، كما جرت العادة في الأدبيات الكلاسيكية للعلوم الاجتماعية، محصورة بالدولة - الأمة كإطار رئيسي لإجراء الأبحاث؟ إن لهذه الظواهر تعبيرات فنية وأدبية لا بد من دراستها لاستكمال معالم الصورة التي نحاول أن نرسمها.

وكنّا نطمح في هذا العدد إلى أن ننتقل إلى طرح المسائل المتعلقة بالمهاجرين العرب في الخارج، وما يعيشونه من ظروف وأحداث متنوعة، وتأثير كل ذلك في اندماجهم أو قصوره في المجتمعات المستقبلية لهم. كذلك، ما هي التعبيرات السياسية والثقافية والفنية لتلك التجارب (مثال على ذلك، ظاهرة الكتابات الأدبية التي تتناول تجارب المهاجرين، كالهوية والانتماء وما إلى ذلك)؟ والمهم أيضاً كيف أن هذه التجارب تطرح على الغرب الرأسمالي الحديث تحديات جديدة تكشف حدود الحرية والتسامح مع «المختلف»



و«الآخر»، وقد تؤدي إلى إعادة تحديد الهوية الثقافية لتلك البلدان؟

وكان ينبغي أيضاً أن نلتفت إلى ظاهرة الهجرة إلى البلدان العربية، ومدى تأثيرها المتفاوت والمتنوع في البنى والعلاقات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية لتلك البلدان. والأسئلة هنا كثيرة ومتشعبة منها ما يتعلق بالعمالة وما يرافقها من تناقض بين الدمج الاقتصادي، وإنما المحدود من جهة، والإقصاء السياسي والثقافي للمهاجرين من جهة أخرى، ومنها ما يتناول تقنيات الضبط والسيطرة التي تصل أحياناً كثيرة إلى حدود العنصرية السافرة.

غير أن جملة اعتبارات فنية وتحريرية، أبرزها حجم العدد الحالي، حالت دون ما كنا نتمناه في دراسة الجوانب المختلفة للهجرة. على أي حال، الحصاد الأولي كان غنياً وباعثاً على إصدار محور ثانٍ عن الهجرة في المستقبل.

وفي إطار سعينا إلى إعطاء الوقت الكافي للباحثين العرب للمساهمة في الأعداد القادمة للمجلة، قرّرت هيئة التحرير أن تعلن للقراء عناوين المحاور المستقبلية، وهي:

- الجنس والمجتمع؛
 - الفضاء الحضري في الوطن العربي؛
 - الشباب في المجتمعات العربية؛
 - سوسيولوجيا السلطة في الوطن العربي؛
 - سوسيولوجيا الثقافة في الوطن العربي؛
 - سوسيولوجيا الجماليات والفن؛
 - حالة علم الاجتماع في الوطن العربي (المناهج، والإشكاليات والقضايا).
- وعلى هذا الأساس، ندعو الباحثين العرب في حقل الاجتماع والأناسة إلى المساهمة في دعم مشروع إضافات، المجلة العربية لعلم الاجتماع، عن طريق نشر دراساتهم الجادة في أعدادها المقبلة.

بول طبر

أستاذ مشارك في علم الاجتماع، الجامعة اللبنانية - الأميركية.

— تستعد المنظمة العربية للترجمة لإصدار مجلة علمية محكمة تتناول المسائل النظرية والعملية المتعلقة بالترجمة وتقويم واقع الترجمة والمترجم في الوطن العربي وسبل الارتقاء بهما.

— من المنتظر صدور العددين الأول والثاني خلال سنة ٢٠٠٨. ومن المنتظر كذلك أن يضم العددان محورين من المحاور التالية، بحسب توفر الكتابة فيهما:

١ - واقع الترجمة في الوطن العربي: مقاربات نقدية

٢ - علم الترجمة: النظرية والتطبيق

٣ - مهنة المترجم في الوطن العربي

٤ - الترجمة الأكاديمية

٥ - الترجمة المتخصصة

— تدعو المنظمة الزملاء المترجمين والباحثين للمساهمة ببحوثهم العلمية في هذه المجلة، كما تدعو أقسام الترجمة ومعاهدها ومؤسساتها المختلفة، وكذلك دور النشر إلى تزويدها بأخبار الرسائل والأطروحات الجامعية والدراسات الأكاديمية والكتب الصادرة عنها لنشرها في أبواب المجلة الثابتة. هذا مع العلم بأن لغة المجلة هي اللغة العربية.

لاتصال أو المراسلة

المنظمة العربية للترجمة

بناية «بيت النهضة» - شارع البصرة - الحمرا

ص.ب.: ٥٩٩٦ - ١١٣ حمرا بيروت ٢٠٩٠ ١١٠٣ لبنان

هاتف: ٧٥٣٠٣١ ١ ٩٦١

فاكس: ٧٥٣٠٣٢ ١ ٩٦١

بريد إلكتروني: info@aot.org.lb

ملف الهجرة

الهجرة ودور الذاكرة والطعام في عملية إنشاء موطن(*)

غسان الحاج

أستاذ الأنثروبولوجيا والنظرية الاجتماعية، جامعة ملبورن.

ترجمة: مها بحبوح

ومراجعة: بول طبر

«كل ما يؤكل هو طعام مرتبط بعلاقات السلطة»

الياس كانييتي(***)

منذ ما يقارب السنة انتقل غسان الحاج إلى جامعة ملبورن ليدرُس فيها الأنثروبولوجيا والنظريات الاجتماعية. وقبل ذلك التاريخ كان أستاذاً في قسم الأنثروبولوجيا في جامعة سيدني لعدة سنوات برع خلالها في تأليف كتابات إثنوغرافية ونظرية مميزة في موضوع الهجرة والتعددية الثقافية. امتاز الحاج في تحليله النقدي لظاهرة التعددية الثقافية كاشفاً المضمرات العنصرية التي تشتمل عليها ومرتكزاً في ذلك على كتابات بورديو ولاكان وجيجاك. عمل الحاج على تحليل العنصرية في أستراليا على أساس اعتبارها رأسمالاً ثقافياً يتم من خلاله تصنيف الناس في المجتمع وإدارة الفضاء القومي الذي يتواجدون فيه. ولقد سمح استخدامه للعنصرية كرأس مال ثقافي في تجاوز المنطق الثنائي في التعاطي معها، واعتمد على لاكان وجيجاك في تحليلهما للاستيهام (fantasy) لكشف العناصر الثقافية والذاتية التي تفسر ديناميكية الممارسات العنصرية في المجتمع الأسترالي.

يتميز الحاج بأنه يجيد تحليل الجوانب الذاتية، أي المتعلقة بالدوافع النفسية والشعورية للأفراد وكيفية ارتباط هذه الجوانب بالبنى والعلاقات الاجتماعية العابرة للأفراد. بهذا المعنى فإنه يعتبر من الباحثين الأساسيين في موضوع العلاقات والممارسات الثقافية الذي بات الآن البديل المفضل عن البحث في موضوع الأيديولوجيا (Ideology). وليس ذلك صدفة، إذ إنَّ ماركسية التفسير وإضفاء الصفة المادية على العلاقات الأيديولوجية قد مهَّد الطريق لذلك وأمست الثقافة أكثر تطابقاً مع موضوع الدراسة الذي لم يعد يشتمل على صفة تزوير الوعي كصفة اختزالية للبنى والعلاقات الثقافية/الأيديولوجية.

الحاج إذاً باحث ممتاز في مجال الثقافة وتجسدها الذاتية. كتاباته جينولوجية المنهج تغوص في أعماق العلاقات الثقافية والخيال الفردي والجمعي الذي يجسدها. اختيارنا لمقالته التالية هو أولاً، لأنها تقع في صلب محور العدد الراهن من «إضافات» وثانياً، لأننا صممنا أن نقدم في كل عدد من أعداد المجلة نموذجاً من كتابات علماء اجتماع عرب يعيشون في الخارج لتعريف القارئ العربي بإسهاماتهم في مجال السوسيولوجيا. (بول طبر)

(*) نعتمد في هذا النص ترجمة (Home-building) بـ «عملية إنشاء موطن» للدلالة على إنشاء بيت أو منزل أو وطن، ونحمل تعبير «موطن» معنى رمزياً [إلى جانب المعنى المادي] يشير إلى ممارسات تشتمل على التذكّر والحنين إلى الماضي، وهي ممارسات تستثير الشعور بالألفة والحميمية (الترجم).

Elias Canetti, *Crowds and Power* (London: Gollancz, 1962).

(***)

مقدمة: دور الطعام في عملية إنشاء موطن للمهاجر

ثمة علاقة جوهرية تربط بين «البيت» و«الطعام». وتتجلى السلطة الأيديولوجية لهذه العلاقة في العديد من شؤون الحياة اليومية، كالمكانة التي تحتلها المنتجات «البيتية الصنع» في سوق المواد الغذائية. فعبارة «بيتية الصنع» المكتوبة على فطائر اللحم، مثلاً، في دكان الأطعمة المعلّبة، تحيط هذه الفطائر بهالة تميزها عن الأطعمة المنتجة في المعامل؛ هالة تسبغ عليها جودة لا تتوفر إلا في الطهو المنزلي: إحياء بقواعد التغذية السليمة والاختيار المتأنّي للمكوّنات والعمل الدؤوب الذي يغذيه الحب.

وهكذا تتحول الفطائر إلى قطعة من «طعام الأم» – الذي يُعتبر طبعاً، وعند مستوى مهم، استمراراً للرعاية، التي تشكل بدورها موضوع الاستيهامات (Fantasies) أو مشاعر الحنين الأكثر حميمية بين أحاسيس التوق إلى الألفة البيتية. وانطلاقاً من المبدأ نفسه تقريباً، تُعتبر أسطورة تناول «لقمة من يد الأم» أقوى الأفكار المكوّنة لمشاعر الحنين المجندرة للوطن، «للبلاد»، أو «لبلادنا»، أو «لهنالك في الوطن» (Back Home) التي تعمّر نفوس اللبنانيين عموماً، والمهاجرين اللبنانيين في سيدني خصوصاً. فالحنين إلى «لقمة من يد الأم» هو ذاته الحنين إلى «هنالك في الوطن»، كلاهما يتضمن ذكريات محددة عن حالة من السعادة المتخيّلة.

ويهدف هذا المقال إلى تأكيد أن مشاعر الحنين إلى الماضي (Nostalgia) في بلد الانتشار، باعتبارها ذكرى لما كان «هنالك في الوطن»، يجب ألا تُعامل دائماً على أنها شكل من أشكال مرض الحنين إلى الوطن (home-sickness). فمرض الحنين إلى الوطن، كما يدل اسمه، يشير إلى مرض ما: هو حالة تقوم فيها الذكريات التي يحملها الفرد عن وطنه بإضعاف مقدراته وبيئاته وضع من السلبية التي تمنعه من «توظيف إمكاناته» في البيئة التي يعمل فيها. ولهذا يجب عدم الخلط بين مفهومَي الحنين إلى الماضي ومرض الحنين إلى الوطن، لأن مشاعر الحنين إلى الماضي يمكن أن تُفهم على نحو أكثر إيجابية باعتبارها ذكريات تمدّنا بالقوة. وفي الغالب يكون اختزال كل مشاعر حنين المهاجر إلى الماضي إلى مجرد شعور واحد «بالألم» مسترشداً بنزعة «التعاسة» في الدراسات التي تتناول الهجرة وتميل إلى تصوير المهاجرين كأشخاص سلبين تعساء، مهما كُلف الأمر.

وما من شك في أن مشاعر الحنين إلى الماضي قد تتخذ شكل مرض الحنين إلى الوطن، فالحنين الدياسبوري إلى الماضي غالباً ما يستند إلى تجربة الافتقار إلى القوة، بمعنى معاناة العجز عن القيام بأمور معيّنة: عدم القدرة على الكلام كما ينبغي؛ عدم القدرة على توجيه الذات؛ عدم القدرة على الاختلاط بالناس إلخ... وقد شرح حامد نفيسة هذه الفكرة بوضوح في مقدمة كتابه المعروف *The Making of Exile Cultures*، حيث يربط بين الذكريات التي يثيرها الحنين إلى الماضي بعد الانفصال عن الوطن، وبين «الانفصال عن اللغة الأم وعن القدرة على الحديث بطلاقة بهذه اللغة – وهي قدرة بدأت تتلاشى بالتدرّج» (Naficy, 1993: xiii) ومن المفيد هنا أن نفهم وضع مرض الحنين إلى الوطن هذا، من منظور بيير بورديو (Bourdieu)، باعتباره وضعاً ناشئاً عن هابيتوس

(Habitus) (*) قاصر عن القيام بدوره، أي هابيتوس يجد نفسه عاجزاً عن وضع الاستراتيجيات وعن الارتجال في مواجهة وضع جديد جذرياً. وعندما يجد المرء نفسه عاجزاً عن التصرف، تُقْجِم مشاعرُ مرض الحنين إلى الوطن نفسها داخل هذا الصدع الذي لا يمكن رأبه والمفتوح بين الذات والبيئة. وفي محاولة للهروب من مواجهة مع الحاضر، مع كل ما يمكن أن تحمله هذه المواجهة من صدمة (Trauma)، يلجأ الفرد إلى ذكريات الماضي. وربما هذا هو الفرق بين حمل الذكريات والعيش فيها. مرض الحنين إلى الوطن هو مثال على الحالة الثانية، في حين أن مشاعر الحنين إلى الماضي، وكما سنثبت في هذا المقال، هي دمج فاعل للذكريات في بناء الحاضر والمستقبل.

يستند الجزء الأكبر من المقال إلى مقابلات أجريتها مع مهاجرين لبنانيين، يعيش معظمهم في ضواحي مدينة Parramatta (غرب سيدني)، وجرى فيها الحديث عن ذكرياتهم المتعلقة بالحنين إلى الطعام اللبناني، والدور الذي تؤديه هذه الذكريات في محاولاتهم الرامية إلى الإحساس بالألفة والراحة في أستراليا. سوف أبدأ بتحليل عملية إنشاء المهاجر لموطن (Home-building). ومن ثم سأفحص بدقة ممارسات إنشاء الموطن وارتباطها بالطعام. أخيراً، سأتطرق إلى دراسة طبيعة التعاملات التي تتمحور حول الطعام بين الثقافات المختلفة، والتي تجري بين الثقافة المهيمنة والمهاجرين.

أولاً: طبيعة البيت ومعنى بناء الموطن

يقدم إميل بينفينيست (Emile Benveniste) في كتابه المهم *Indo-European Language and Society* برهاناً تاريخياً موثقاً على القول الشائع «المنزل ليس البيت» (A House is Not a Home). فهو يفرق بين الجذور اللغوية لمفهومي «البيت باعتباره العائلة» أي باعتباره وحدة اجتماعية شعورية (Affective)، و«البيت باعتباره مبنى» (Construction)، أو ما نشير إليه بكلمة المنزل (Benveniste, 1973: 239-251). وبهذا المعنى، لا تكون عملية إنشاء بيت بالضرورة، ولكن بإمكانها أن تكون، هي المعادل لعملية تشييد منزل أو خلق فضاء للسكن. فعملية تشييد منزل لا تتضمن بالضرورة محاولة خلق الفرد فضاء عائلياً مريحاً «حميماً» ليعيش فيه، وعملية إنشاء بيت لا تتضمن بالضرورة تشييد منزل. وهذا هو الأساس الذي أستاذ إليه لدى اقتراح تعريف لعملية إنشاء موطن باعتباره بناء الشعور بالوجود «في ألفة وحميمية البيت». وبهذا المعنى سوف أعتبر البيت مُنشأً شعورياً؛ صرحاً شعورياً مبنياً من لبنات شعورية (لبنات من الإحساس بالألفة والحميمية). وأود أن أضيف هنا أنه لكي يتم تشييد هذا البناء الشعوري بنجاح، يجب أن تُبنى بلبنات شعورية تؤمّن، إما بحد ذاتها أو بالاشتراك مع لبنات أخرى، أربعة أحاسيس رئيسية: الأمان والألفة والجماعة وشعور

(*) هابيتوس هو نسق الاستعدادات والتصورات المتجسدة في الفرد (المترجم).

(١) رغم أنني أدرك أن هذا التعريف للبيت ورد كما لو أنه حقيقة بديهية، لكن الواقع أنه جاء نتيجة الأبحاث التجريبية التي أجريتها والمطالعات الواسعة للأدبيات المتوفرة حول هذا الموضوع. وأود هنا الإشارة إلى عنوان «مسألة البيت» في: New Formation, no. 17 (Summer 1992).

بالإمكانية أو بالأمل^(١). وهي الأحاسيس التي يتعين على عملية إنشاء موطن أن تعززها وتصل بها إلى حدها الأقصى؛ وأن تجمعها لتشكل منها بنية شعورية تحمل مقومات الحياة.

وما من شك في أن الإحساس بالأمان هو أحد المشاعر الأساسية التي نرمي إلى تعزيزها ضمن فضائنا الحميم. وينشأ هذا الإحساس عن توافر ما نعتبره ضرورياً لإرضاء حاجاتنا الأساسية، وعن غياب الآخرين الذين يترافق وجودهم بالأذى والتهديد. لكن ذلك ليس بكاف. فقد يجد المرء نفسه في فضاء كهذا دون أن يكون موجوداً ضمن فضائه الحميم الخاص. فهناك إحساس أعمق بالأمان والحميمية ينطلق من فضاء لا يقتصر على منحنا القوة اللازمة لإرضاء احتياجاتنا وللتخلص من أو إقصاء وجود الآخرين المهدّد لنا، بل يمنحنا إلى جانب ذلك إحساساً بامتلاك هذه القوة. أي إن البيت هو مكان يحكمه ما نعتبره نحن «قانوننا الخاص». فقد نشعر بالأمان في مكان يسري فيه قانون الآخر، لكننا لا نشعر بأننا «في البيت». وهذا يعني أن المرء لكي يشعر أنه في بيته، يجب أن يشعر إلى حد ما بأنه شخص يتصرف بمقتضى هواه في هذا البيت. وهذا هو الفرق بين انتماء الخادمة وانتماء ربة المنزل للبيت. ففي حين تخضع الخادمة وربّة المنزل لعلاقات القوة والهيمنة، أي للعلاقات الطبقيّة والبططيركية على التوالي، نجد أن ربة المنزل تستمد من وجودها داخل البيت إحساساً بالانتماء والقوة لا يمكن للخادمة، عادة، الشعور به.

ويتولد الإحساس بالألفة عن فضاء نستطيع فيه توظيف استعداداتنا الجسدية (Bodily Dispositions) إلى الحد الأقصى؛ فضاء نشعر فيه بأننا نمتلك ما يمكن أن يدعوه بورديو «الهائيتوس» المناسب. يطلق بورديو على الهائيتوس اسم التاريخ المتجسّد، لكن الهائيتوس يمكن أن يكون أيضاً، وإلى حد ما، ذاكرة متجسّدة. ولا داعي طبعاً للقول إننا لا نجد أن كل هائيتوس يمارس حياته ضمن فضاءات تطوّر فيها تاريخياً ويشعر فيها بالألفة والحميمية أكثر مما يشعر في غيرها. والسبب هو أن كل هائيتوس يمتلك ما يدعوه بورديو، نقلاً عن سبينوزا (Spinoza)، دافعاً طبيعياً (Conatus)؛ نزعة الاستمرار ضمن كينونته، فالهائيتوس يرمي من وراء بناء موطن إلى خلق فضاء يستطيع فيه ممارسة استعداداته الاستراتيجية إلى الحد الأقصى. ويتضمن ذلك خلق فضاء يمتلك فيه المرء دراية عملية قصوى: معرفة سبب وجود كل شيء ومتى ينبغي استخدامه. كما يتضمن خلق فضاء يمتلك فيه المرء معرفة مكانية قصوى: أي معرفة مكان وجوده دونما تفكير، ومعرفة إلى أين يجب أن يتوجه لتحقيق أهداف معينة، وكيفية الوصول إلى هناك^(٢). وينطوي هذا الإحساس بالمعرفة المألوفة الضمنية على إمكانية التحكم المكانية والعملية التي تتضمن بداهة الإحساس بالأمان الذي تطرّقنا إليه أعلاه^(٣).

كما ويُعتبر الإحساس بالجماعة مهماً ليشعر المرء بأنه موجود في موطن أليف وحميم. فهو يتضمن، وقبل كل شيء، معيشة الفرد في فضاء يعتبر فيه أن من حوله «ينتمون إليه»،

(٢) إذا نهضت من السرير في أثناء الليل، فستأخذني «قدماي» إلى الحمام أو إلى البراد دون أن أضطر إلى الاستيقاظ «فعلاً» والتفكير إلى أين يجب أن أذهب. البيت هو فضاء من المعرفة الجسدية القصوى.

(٣) بإمكان المرء مراقبة حادث فقدان شخص ما لمفاتيح منزله ليلاحظ كيف أن هذا الحادث المؤلم يستثير مشاعر القلق المرتبطة بفقدان إمكانية التحكم المكاني والعملية بالبيت.

ويشعر بأنهم يعتبرونه منتبياً إليهم. والإحساس بالجماعة، أساساً، هو إحساس بالرموز المشتركة، وبالأخلاقيات المشتركة، وبالقيم المشتركة، والأهم من ذلك كله، باللغة المشتركة. فالصورة المتخيلة للموطن هي فضاء يمتلك فيه الفرد قوة تواصل قصوى، بالمعنى الذي يحدده بورديو - أي إمكانية الحديث على نحو ملائم في حالات متنوعة محددة ومعروفة. الموطن هو فضاء يدرك فيه الفرد أن هناك بعض الأشخاص، على الأقل، ممن يمكنه أن يعول عليهم لمساعدته (أفراد العائلة أو الأصدقاء) (Bourdieu, 1991).

والفكرة الأخيرة، التي غالباً ما تُنسى لدى وضع النظريات الخاصة بالموطن/البيت، هي أن الأخير ينبغي أن يكون فضاء مفتوحاً للفرص والأمل. فمعظم النظريات الخاصة بالموطن/البيت تؤكد أنه الملجأ الآمن، لكنه كحُضن الأم لا يبدو كونه ملجأً نَفَرُغَ إليه لنرتاح ومن ثم لِنَثَبَ منه عائدِين إلى العمل والحركة، لنعود إليه مجدداً ونَثَبَ منه ثانية إلى العمل. لكن الفضاء الذي لا يشكّل سوى ملجأً يتحوّل، شأنه شأن حُضن الأم المستأثرة، إلى فضاء يبعث في النفس رهاب الاحتجاز (Claustrophobic). فهو يفقد خاصية الألفة الحميمية^(٤). فالموطن/البيت ينبغي أن يكون بمثابة منصة انطلاق وجودية للذات؛ ينبغي أن يدفعنا للحركة. وبذلك يكون الفضاء البيتي فضاء نشعر فيه بأننا «نطلق إلى هنا وهناك»، بالتالي يجب أن يكون مفتوحاً بحيث يتمكن الفرد من إدراك فرص «الحياة الأفضل»: فرصة تطوير إمكانيات ومهارات معينة، فرصة النمو الشخصي، وبصورة أكثر تعميمياً، توافر فرص «التطور» سواء أكان ذلك بصورة حراك اجتماعي صاعد، أم بصورة نمو عاطفي، أم بصورة تراكم الرأسمال الرمزي أو المالي.

وتُعتبر فكرة الإمكانية حاسمة لفهم جميع مشاعر الألفة والحميمية التي ذكرناها، لأن البنى التي تحمل طابع الألفة والحميمية هي طموح، هي هدف مثالي يوجه عملية إنشاء وطن، أكثر من كونها واقعاً ملموساً، والأمر الذي يدفع الناس إلى إنشاء موطن هو إدراكهم وجود إمكانية مستقبلية لمزيد من الأمان ومن الألفة وما شابه. وهم يعانون أحاسيس الغربة والتشرد بالقدر الذي يكون فيه مكان معيشتهم قريباً أو بعيداً عن مفهوم البيت المثالي كما يتصورونه. لكن البيوت التي يعيش فيها الناس لا تتمتع أبداً بالدرجة الكافية من الأمان والألفة أو الجماعة، وهي لا توفر جميع الفرص التي يطمح إليها الفرد. فالبيوت أليفة وحميمية لأنها توفر للفرد إحياءات الحميمية البيئية، تلميحات إلى تلك المشاعر وإمكانية المزيد منها.

سوف أقوم في ما يلي بتطوير هذا المفهوم لإحياءات باعتباره تعريفاً لجميع تلك الشظايا التي تستثير ذاكرة المهاجر بصورة حنين إلى الماضي وتوفّر إمكانيات الشعور بالحميمية البيئية. سأقدم أمثلة على الأنواع المختلفة لإحياءات الحميمية البيئية الموجودة في

(٤) وينطبق ذلك من الوجهة التجريبية على الرجال وعلى النساء على حد سواء. وهذه النقطة مهمة لدعم الغاية التي أرمي إليها، ففي حالة بيت المهاجر نرى أن الرجال والنساء الذين يتعزلون في منازلهم ولا ينجحون في التواصل مع المجتمع المضيف غالباً ما يعانون حالات مَرَضِيَّة إضافة إلى أن منازلهم لا تتميز بجو بيئي حميم.

الحياة الاجتماعية للمهاجرين. لكن، بخلاف العديد من المنظرين للشتات، سوف أؤكد أنه لا يمكن اعتبار جميع إحياءات الحميمية البيئية ذكريات عن الوطن المفقود. فالمهاجرون يواجهون منذ لحظة وصولهم إلى البلاد المضيفة إحياءات عدة ترتبط بالإمكانات الجديدة. وأود هنا أن أؤكد، وخلافاً للأفكار السائدة، أن الإحياءات المرتبطة بالوطن المفقود، وتلك المرتبطة «بالوطن الجديد»، ينبغي اعتبارها «لَبَنَاتُ بِنَاءٍ شعورية» يستخدمها المهاجرون ليشعروا بالألفة والحميمية حيثما كانوا على صعيد الواقع. وهي تشكّل جزءاً من استراتيجيات الاستقرار التي يلجأ إليها المهاجر، وليست محاولة للهروب من واقع الدولة المضيفة. أي إن الذكريات، بالنسبة إلى المهاجر، هي جزء من عملية بناء المستقبل، ولا تتحول إلى شكل من أشكال ترسيخ الذات في الماضي إلا في حالات مَرَضِيَّة معينة.

وإذا قامت مشاعر الألفة والحميمية (Homely Feelings) على أساس الإحياءات المشار إليها آنفاً، يمكن عندها اعتبار عملية إنشاء الموطن تعزيزاً لها وسعياً وراء المزيد منها. وسوف أقدم مثلاً محسوساً عن الكيفية التي يعيش بها المهاجرون اللبنانيون في أستراليا عملية تعزيز إحياءات الألفة والحميمية، وسأبدأ بالمعنى العام، ومن ثم أتطرق إلى الممارسات التي تتمحور حول إنتاج الطعام واستهلاكه.

ثانياً: كيف ينشئ المهاجر موطناً؟ تعزيز الإحياءات الإيجابية

في الدراسات التي تكتسي طابعاً ثقافياً، كان تحليل مشاعر حنين المهاجر إلى الماضي يتوجه في معظمه إلى تجليات هذه المشاعر في الأدب (Gunew, 1988; Bartkowski, 1993: 158-176). وقد أدى ذلك إلى تكريس المفهوم الفكري لهذه الظاهرة (Said, 1984; Rushdie, 1991)^(٥) ولم يكن هناك سوى القليل من الأبحاث الثقافية التي سعت لدراسة خطاب الحياة اليومية المعبر عن مشاعر الحنين إلى الماضي الذي يرافق استقرار المهاجرين «غير المثقفين» في أستراليا أو في مكان آخر، ناهيك عن ملاحظة مدلولات ذلك الخطاب الفاعلة أو الإيجابية (بمعنى المتفائلة) في عملية إنشاء موطن. فالكتابات التي تتناول بيوت المهاجرين تصوّرُها وكأنها خالية من السكان (Lozanovksa, 1994) كما أن المعلقين غالباً ما يربطون المهاجرين بمفهوم الحنين إلى الوطن يساوي بينه وبين مرض الحنين إلى الوطن (Gunew, 1988: 38). وبهذا المعنى تُعتبر مشاعر الحنين إلى الماضي مناقضة تماماً لعملية إنشاء الموطن: فهي رفض للاندماج في الحاضر، وهي سعي للهروب إلى ماضٍ حميم متخيّل باعتبارها الملاذ من الزمان والفضاء الحاليين، وهو ما يُظهر المهاجرين بصورة مجموعة من الأشخاص الذين يعانون بطبيعتهم من الكآبة.

(٥) لقد اعتُبر فكر إدوارد سعيد أو حالة سلمان رشدي، حول الحنين إلى الماضي وتجربة الاغتراب، عالمياً. وأنا اعتبره مهماً لشرح الأشكال الأخرى من مشاعر الحنين، التي تمثلت في الخصوصية السوسولوجية لموضوع هذه التجارب. وعلى الرغم أن سعيد ورشدي تجاهلا ذلك، فإن من اللافت أنهما قاما أيضاً بتوظيف مشاعر الحنين لديهما للنجاح في حياتهما في الغرب.

بالتالي، فإن هدي من المقال الحالي ليس وضع نظرية تتناول عملية إنشاء المهاجر لموطن عبر مقارنة هذه العملية بالذكريات وبمشاعر الحنين إلى الماضي، أو عبر التقليل من أهمية تلك الذكريات والمشاعر في حياة المهاجر اليومية. بدل ذلك سأحاول مناقشة فكرة أن مشاعر الحنين إلى الماضي هي أسلوب يلجأ إليه الفرد ليشعر بالألفة والحميمية حيث هو في اللحظة الراهنة. أي إن مشاعر الحنين إلى الماضي هي لبنات بناء شعورية بالمعنى المشار إليه آنفاً. وهي مشاعر يلجأ إليها المهاجرون لتساعدهم في عملية إنشاء موطن حيث هم في اللحظة الراهنة.

لا تعدو مشاعر الحنين إلى الماضي كونها ذكريات عن خبرات ماضية يُضفي عليها خيال المرء من موقعه الراهن صبغة الألفة والحميمية. ولا شك في أن مشاعر الحنين هذه لا توجد فقط في حياة المهاجر، بل في حياة كل شخص. وتوجّه هذه المشاعر عملية إنشاء الموطن في الحاضر لأن الفرد يسعى لتعزيز مشاعر الحميمية والألفة التي يألّفها. فمشاعر الحنين هي دائماً مشاعر الألفة والحميمية التي يتذكر المرء أنه أحس بها في الماضي. أي إن الشخص عندما يحن إلى الحياة مع أفراد جماعته (Communal Life)، يرتبط مفهومه لتلك الحياة بنوع المشاعر المشتركة التي يتذكر أنه أحس بها في حالات معينة في الماضي. ولذلك نجد أن هذا الحنين إلى الشعور الأليف والحميم بالجماعة (Homely Communal) يُترجم إلى محاولة لبناء الشروط الماضية المؤدية إلى إنتاج ذلك الشعور.

ويمكن لمشاعر الألفة التي يثيرها الحنين إلى الماضي أن تُستثار على نحو متممّد أو عرضي، لكنها لا تشكّل مهرباً على الإطلاق، بل غالباً ما تكون توظيفات يتم تعزيزها على نحو فاعل لمواجهة مكان جديد وزمان جديد، ولمحاولة تأمين الفرد لنفسه حياة حميمة وأليفة ضمن هذا المكان وهذا الزمان. بالتالي، يُعتبر تعزيز مشاعر الحنين إلى الماضي إحدى النواحي الأساسية في عملية إنشاء الموطن. ولا يمكن أن تنحدر مشاعر الحنين هذه إلى مستوى مرض الحنين إلى الوطن الذي يوهن قوى الفرد إلا في حال مواجهة هذه المشاعر لوضع يستحيل معه إنشاء موطن. ولهذا نرى مشاعر مرض الحنين إلى الوطن تتناقص كلما طالت فترة إقامة المهاجرين في البلد الجديد. فطول الإقامة يُترجم إلى إمكانية أكثر تطوراً للانفعال في عملية إنشاء موطن، أي لإدراك واستغلال الإمكانيات والفرص الجديدة لتعزيز مشاعر الحنين إلى الماضي، إضافة إلى أمور أخرى.

تجري استشارة مشاعر الحنين إلى الماضي من خلال الخبرات المعيشية. فبالإمكان استشارتها بغياض خبرة معيشية ما، وهو ما سادعوه إحياء سلبياً، أو بحضور خبرة ما، وسادعوه إحياء إيجابياً. وفي ما يلي مثال على الإحياء السلبي الذي تجلّى خلال مقابلة مع رجل لبناني يتحدث عن أيامه الأولى في أستراليا:

«كان قد مضى على مجيئي ستة أشهر، وكنت أقود سيارتي عائداً من ليفربول إلى منزلي في Punchbowl، بعد مقابلة مع صاحب محطة وقود كان قد نشر إعلاناً عن وجود عمل. لا أتذكر الآن المكان بدقة، لكنه كان مكاناً مهجوراً. انقرب دولا بسيارتي ولم يكن لديّ دولا ب احتياطي، ولم أكن قد تعلمت الإنكليزية بعد... على أية حال، لم يمر الكثير من الناس

في سياراتهم. بدأت السير، إلى أن حل الظلام، وخيّل إليّ في تلك اللحظة أنني كنت أسير باتجاه قريتي. فقد كنت أحياناً أعود متأخراً من طرابلس إلى قريتي، وكنت أستقل حافلة تقف على مسافة لا بأس بها من الطريق الذي ينبغي أن أسلكه. ولهذا كنت أضطر إلى السير بقية المسافة التي تفصلني عن بيتي. لكنني كنت دائماً أقابل شخصاً يقود سيارته على الطريق فيعرض عليّ أن يوصلني بسيارته. وهكذا بدأت أفكر بالوطن. وبدأت أفكر بأن شخصاً ما يعرفني لا بد وأن يمر في سيارته. ثم بدأت أستعرض في ذهني جميع الأشخاص الذين كنت أستقل سياراتهم. لقد تذكرت كل شيء، حتى تفاصيل السيارات، وأصوات الأبواق، والأحاديث التي كانت تدور بيننا. استغرقتني الأفكار حتى ظننت نفسي أسير فعلاً باتجاه منزلي. وعندما سمعت صوت سيارة آتية التفتُ أملاً أن يكون فيها... ولسبب ما تخيلت أن أخي في السيارة. لكنه لم يكن أخي... (اغرورقت عيناه بالدموع رغم انقضاء عشرة أعوام على القصة التي كان يرويها). اضطررت إلى السير إلى أن وصلت المنزل حوالي الساعة الثالثة. لم أستطع أن أتكلّم مع أي شخص في الصباح التالي. (ثم تهّد) الهجرة صعبة..

في المقطع السابق، جرت استثارة مشاعر الحنين بواسطة الاختبار المباشر لغياب مشاعر الألفة والحميمة (الافتقار للمعرفة العملية والمكانية) وغياب الشعور بالجماعة (Communitality) (عدم وجود من يعرف الرجل وعدم توفر المساعدة). وبذلك يكون اختبار مشاعر الحنين إلى الماضي والذكريات التي استثارها تجربة باعثة على الكآبة في جوهرها. ويؤدي تراكم هذا النوع من مشاعر الحنين إلى إنتاج حالات مرض الحنين إلى الوطن.

وبخلاف المثال السابق، لا تُستثار مشاعر الحنين الإيجابية، بالضرورة، بواسطة الاختبار المباشر للفقد (Lack)، بل تُستثار بحضورٍ إيجابي يأتي للتعويض عن حالة فقد سلبية موجودة بصورة احتمال فقط. أي إن الفرد هنا لا يمارس حياته شاعراً، بالضرورة، أن هناك فقداً ما، بل إن مواجهة موضوع ما هي التي تستثير الحنين إلى التجارب الحميمة الماضية المرتبطة بهذا الموضوع، وتستثير في الوقت نفسه الإحساس بالفقد لهذا الموضوع. أي إن المواجهة الإيجابية لشخص ما، أو لصوت، أو لرائحة، أو لوضع، هي التي توفر الإيحاء بتجربة حميمة وألفة ماضية متخيّلة: تجربة جرى اختبارها «هناك في الوطن». وتقوم هذه الإيحاءات بدور «الكنايات المتخيّلة» من حيث أنها شظايا يراها الخيال أثراً لكل مألوف متخيّل، «الوطن» الماضي المتخيّل المنتمي إلى زمان آخر وإلى مكان آخر^(٦).

(٦) من المهم الإشارة إلى أن تلك الفضاءات من مشاعر الألفة الحميمة تعتبر بالنسبة إلى المهاجرين من مختلف أرجاء العالم (لبنانيون، يونانيون، فييتناميون... إلخ). مجرد فضاءات قومية في أستراليا. أي إننا إذا أخذنا مثلاً لامرأة لبنانية من إحدى القرى تتزوج رجلاً من القرية نفسها، نجد أنها تختبر مشاعر الحنين للوطن لدى انتقالها إلى منزل الزوجية. في هذا السياق، يكون مفهوم «هناك في الوطن» الذي تحنّ إليه مكانياً هو قريتها. إذا انتقل الاثنان من القرية إلى بيروت بحثاً عن عمل، فسوف تشعر أيضاً بالحنين إلى الوطن، لكن الوطن الذي تشعر بالحنين إليه الآن هو «القرية». ولا يصبح لبنان الوطن الذي تحنّ إليه إلا عندما تهاجر إلى أستراليا. وفي جميع الحالات المذكورة، نجد أن فضاء التجربة الفعلية أكثر محدودة من الفئة المكانية (منزل، قرية، مدينة، بلد) المستخدمة للإشارة إليه.

وفي ما يلي مقطع عن مشاعر الحنين الكلاسيكية، نُشر في الصحيفة اللبنانية الصادرة في أستراليا **التلغراف**^(٧). وهي قصيدة شعبية تتحدث عن المشاعر التي أثارها الاستماع إلى المطرب اللبناني وديع الصايغ. لم يحتل أي مطرب آخر مكانة نجم الوطن التي احتلها المطرب اللبناني وديع الصايغ. فقد صارت أغانيه وصوته جزءاً لا يتجزأ من التراث اللبناني. كما صار وديع الصايغ يُعرّف بصوت لبنان لأن أغانيه تذاق باستمرار، وتتردد في المدارس وفي أية مناسبة خاصة أو عامة. وهو ما جعل الاستماع إلى وديع الصايغ بصورة خاصة مناسبة لاستثارة مشاعر الحنين إلى الماضي بين المهاجرين اللبنانيين في سيدني، بل عبر العالم. فما الذي «يذكر» بالوطن أكثر من صوت الوطن نفسه.

أنشد يا صوت لبنان وعد بنا إلى بيوتنا عبر صوتك. انتشلنا من هنا وحررنا من عذابات الحياة في المنفى. أنشد لنا التراتيل التي جعلنا نركع متعبدين في ظلال شجرة الأرز. أنشد لنا تقاليدنا وأجدادنا... وهم يتصببون عرقاً تحت شجرة الزيتون، وعد بنا إلى حيث تعرّفنا على السلام كما نحن اليوم نتعرف على الحرب.

أنشد يا وديع الصايغ وارجع معنا واجعل موسيقاك تحبك شبكة الذكريات والأمل، بحيث نستطيع أن نتذكر رائحة قهوة الصباح الباكر وهي تتخمر، ومشهد العنب المبارك وهو يتدلى بثقله من العرائش المنصوبة فوق سطوح بيوتنا...

ويقوم الصوت، كما في حال الاستماع إلى رسائل الأقارب المسجلة على الأشرطة المرسلة مع القادمين إلى سيدني، بدور القناة الموصلة إلى العالم المتخيّل في أرض الوطن «هناك في الوطن». وتعتبر الأغنية والموسيقى، على نحو خاص، بما تحملانه من خاصيات مثقلة بالمعاني ما دون الرمزية (Krestiva, 1984) (Sub-symbolic)^(٨) الوسيطتين المناسبين أكثر من غيرهما لتسهيل الارتحال إلى فضاء المشاعر الخيالي هذا. وبهذا المعنى تحمل الأغنية والموسيقى إحياءات عن الوطن المتخيّل الذي غادره الفرد، فالصوت يغدو كناية متخيّلة عن كلّ ليس له وجود، ولم يسبق له أن وُجد، وإن كان يجري تخيّله ككلّ حميم مألوف من نقطة الاستشراف الحالية.

وينبغي التأكيد هنا أنه برغم الصورة البلاغية في عبارة «انتشلنا من هنا وحررنا من عذابات الحياة في المنفى»، فإن هذه الرحلة لا تمثّل رغبة في الانتقال إلى هناك. قد تبدو هذه الفكرة عصية على الإثبات، لكن هذا النوع من الإلقاء هو مجرد «ندب» طقسي في ثقافات الاغتراب. لنأخذ الرجل الذي أجريت معه المقابلة مثلاً، فلو كان المرء يعاني فعلاً عذاب حياة الغربة، فإنه لن يكون قادراً على التكلم «مع أي شخص في الصباح التالي»، ناهيك عن التغني بالرغبة في الخلاص من حياة الغربة. فمشاعر الحنين التي يختبرها الإنسان بصورة إيجابية لا تتضمن بالضرورة الرغبة في «العودة»، والأغلب أن يكون معنى

El-Telegraph, 12/2/1986.

(٧)

(٨) يمكن أن يساعدنا هنا مفهوم كريستيفا عن السيميولوجي (Semiotic) (وهو مختلف عن علم السيميائية) في توصيف الإمكانيات المحتملة الشعورية للأغاني الباعثة على الشعور بألفة وحميمية الوطن.

عبارة «انتشلنا من هنا وحررنا من عذابات الحياة في المنفى» هو الرغبة في تعزيز شعور الفرد بوجوده هناك، ولكن في مكانه الحالي. يحاول الفرد تعزيز الإحياءات بالمشاعر الحميمية والأليفة بالأوضاع المألوفة ولكن بالطريقة التي يتخيل أنه اختبرها في لبنان: فهو يتمسك بتقاليد عائلته كما لو أنها تقاليد الخاصة، ويحيط نفسه بأشياء تبعث على البهجة وتحمل طابعاً ثقافياً واجتماعياً سهل التعرف عليه، وبالروائح والأصوات، وذلك لتعزيز مشاعر الأمان «اللبنانية» تحديداً، فهو يمتلك بيته الخاص ويسعى جاهداً ليعيش بين أشخاص يتكلمون العربية، ويحيط نفسه بأفراد عائلته، ويزين منزله بزخارف مألوفة، ويعزز المشاعر اللبنانية لما هو مألوف، فينشئ «أحياء» لبنانية، ومراكز تسوق لبنانية، وقيم الحفلات اللبنانية لتعزيز المشاعر اللبنانية بالجماعة. كل ذلك يمثل أساليب لتعزيز الإحياءات الحميمة المألوفة.

وبإمكاننا أن نلاحظ من الوجهة الإثنوغرافية، أن بعض المهاجرين، دون غيرهم، يولون عملية التذكر اهتماماً فائقاً. بل إن بعضهم لا يقتصر اهتمامه على ذكريات معينة، بل يتعداها ليشمل ممارسات الاستذكار «هناك في الوطن». وفي العديد من تجمعات المهاجرين، يمكن للمرء أن يلاحظ وجود أفراد «بارعين في تذكر كل ما يمت إلى الوطن الأم بصلة». ويصبح هؤلاء أشبه «بكهنة» أو أصحاب مواهب في مجال الذكريات يلجأ إليهم الناس في المناسبات، كالأحداث الطارئة على جماعات المهاجرين أو الحفلات، لتوظيف مهاراتهم ولاستعراض ما يتذكرونه من قصص وأحداث جرت في الوطن الأم، وذلك خدمة لجماعة المهاجرين.

لكنني سأعود للتأكيد بأن هدف عملية التذكر، سواء قام بها الشخص نفسه أو قام بها الآخرون، ليس العودة إلى الوطن. فعندما يقوم المهاجرون بتعزيز تلك الإحياءات الحميمية الأليفة، فهم إنما يوفرون لأنفسهم قاعدة أفضل لمواجهة الحياة في أستراليا ولخوض غمار تلك الحياة: لبناء ملاذ من «الأزمة الاجتماعية والثقافية»، وقاعدة يستندون إليها لإدراك وانتهاز الفرص المتوفرة في أستراليا. وبهذا المعنى تُستخدم مشاعر الحنين في عملية إنشاء الوطن في أستراليا. وسأوضح هذه الفكرة في ما يلي لدى استعراض ممارسات إنشاء الوطن التي تتمحور حول مشاعر الحنين التي يستثيرها إنتاج الطعام اللبناني وتناوله.

ثالثاً: الطعام في عملية إنشاء المهاجر موطناً

يشكل الحرمان من الفواكه والخضار وبقية المواد الأخرى المألوفة جزءاً من تاريخ موجات الهجرة الأولى إلى أستراليا، كما في العديد من تواريخ الموجات الأولى للهجرة. وأحد العناصر اللافتة في هذا الحرمان هو ظهور ممارسات تعويضية خلاقة. وهذا دليل على أن حتى مشاعر الحنين السلبية لا تؤدي بالضرورة إلى مشاعر الكآبة السلبية. ويروي أحد اللبنانيين الذين عاشوا في Bathurst خلال أربعينيات القرن العشرين، القصة التالية:

رغم أن الطحينية كانت ترد بواسطة السفن من حين لآخر، فقد كنا نقضي فترات

طويلة دون أن نستطيع تأمينها. كنا أحياناً نشتهي الأطباق المُعدّة بالطحينة. اضطررنا أخيراً إلى ابتكار حل: قرر والدي أو والدتي، لا أذكر بالضبط، بعد ملاحظة التشابه بين قوام زبدة الفستق والطحينة، مزج زبدة الفستق بالثوم والزيت، واستخدمناها كبديل للطحينة مع السمك المشوي. وفي ما بعد، وعندما أصبحت الطحينة متوفرة على الدوام، كنت أحياناً أشتهي صلصة زبدة الفستق.

وفي جو كهذا، قد تستثير مجرد رؤية الفواكه والخضار المشتهية إحياءات مرتبطة بـ «الوطن الأم». فالطعام الآتي من الوطن لا يوحى فقط بالأمان من حيث أنه يمثل حاجة أساسية إلى الغذاء محدّدة ثقافياً، بل يوحى أيضاً بالألفة بمعنى أن الفرد يعرف تماماً ماذا يفعل بهذه الفواكه والخضار، وكيف يطهوها، وكيف يقدمها وكيف يأكلها، وهو ما يعزّز العديد من الممارسات المألوفة والحميمية (بعكس حالة مواجهة اللامألوف: على سبيل المثال، وصّف سلمان رشدي لمهاجر هندي وجد نفسه في مواجهة سمك السلمون المدخن الإنكليزي في كتاب آيات شيطانية). وبالإضافة إلى ذلك، يوفر الطعام مركز اهتمام واضح لممارسات تتعلق بالشعور بالجماعة، لا سيما عند تناول الطعام جماعياً، سواء في الفضاءات الخاصة أو العامة. في المقابلة التالية تروي سيدة لبنانية قصة نابضة بالحياة للإحياءات الحميمية والأليفة التي استثارها رؤية ثمار الخيار اللبناني الذي كان المهاجرون في أستراليا محرومين منه لغاية أواخر السبعينيات، عدا أولئك الذين تدبروا أمر زراعته في حدائقهم:

نائلة: كان أمراً لا يُصدّق. كنت أزور شقيقتي التي تعيش في الجانب الآخر من المحطة، وفي طريق العودة توقفتُ لشراء الفاصولياء لإعداد العشاء... وهناك رأيت ثمار الخيار... لمستها ثم حملتها وكانت مكتنزة، وشعرت بأنني ألمس والدتي [كانت والدتها تعيش في لبنان - الكاتب]. رأني شوقي، صاحب المحل، فابتسم وأوماً برأسه: «نعم إنه خيار لبناني من إنتاج المزارعين قرب ليفربول. لن نأكل بعد الآن تلك الثمار الرخوة». وكان ذلك هو الاسم الذي نطلقه على الخيار الأسترالي. اشتريت كيلوغرامين، رغم فقرنا آنذاك، بثمان باهظ، وتناولت واحدة قبل مغادرة المحل. كان عادل، زوجي، كثيراً ما يردد أنه مشتاق إلى طعم الخيار اللبناني، وعندما عاد من العمل يومها، أعددتُ سلطة الخيار والبندورة مع الثوم والليمون كما أشتهي، أحضرت الطبق وطلبت منه أن يغلق عينيه ثم وضعت الطبق على المائدة أمامه. وعندما فتح عينيه ونظر إلى الطبق أدرك فوراً سبب كل تلك الجلبة. ثم (ضحكت)... (قاطعها زوجها وهو يضحك: لا تخبريه... لا تخرجيني).

نائلة (وهي تضحك): نهض وقبّلني، وبدأ يرقص ويغني: يا عيني عالخيار.

(ضحك الجميع).

قد يبدو الأمر سخيلاً الآن. لكن الخيار جعلنا نشعر بالسعادة فعلاً. شعرنا كأننا التقينا بقريب عزيز بعد طول غياب.

نلاحظ في هذا المشهد البيتي الحميم الذي خلقته ثمار الخيار عناصر الحنين التي استثارها وجود الخيار، كما نلاحظ أيضاً كيف أن ممارسات تعزيز إحياءات الحياة في لبنان (ويمثلها في المشهد المذكور صنع السلطة، وهو ما جعل ثمار الخيار تهب الألفة المنزلية المأمولة منها) هي في الوقت نفسه ممارسات إنشاء موطن «هنا والآن». وترمي هذه الممارسات التي يقوم بها المهاجرون لإنشاء موطن، شأنها شأن جميع ممارسات تعزيز إحياءات الألفة، إلى تأمين بنية أليفة حميمة راسخة لمن يقومون بالممارسات يمكن لهم من خلالها تحقيق «حياة أفضل» في أستراليا. ويمكن ملاحظة ذلك إلى حد ما في المقطع التالي المأخوذ من إحدى المقابلات، حيث إن شرب القهوة اللبنانية بعد طول حرمان دفع بالشخص الذي أجريت معه المقابلة لا إلى الشعور بأنه في موطنه/بيته فحسب، بل إلى الشعور أيضاً بأنه أقدر على مواجهة متطلبات الحياة اليومية:

صرت أغلي القهوة في الصباح كما كنت معتاداً في لبنان. لاشك أنك تعرف ما تعنيه الصباحية. وكنت كلما أتيح لي الوقت للجلوس وشرب القهوة أشعر فوراً بأنني انتقلت إلى بيتنا في بيروت... عندما صرت أشرب القهوة صباحاً لاحظ الجميع في العمل أنني أصبحت مختلفة وأكثر سعادة لدرجة أن أحد زملائي سألني: «ما الذي أشعل فيك الحماسة هذه الأيام؟» أجبت: «صرت أشرب القهوة اللبنانية صباحاً». نظر إليّ وهز رأسه قائلاً: «هؤلاء الملونون... لا أدري ماذا أقول...»

ولا يقتصر دور الطعام على توفير القاعدة للممارسات الأليفة الحميمة ضمن الحيز الخاص، بل يتعداه إلى توفير القاعدة لممارسات إنشاء موطن أليف حميم ضمن الحيز العام، لا سيما في مجال تعزيز الإحياءات الخاصة بالشعور الأليف الحميم بالجماعة. ونرى وصفاً لهذه العملية في مقال نُشر في صحيفة *Sydney Morning Herald*، ويتحدث عن المشهد الغذائي في سيدني خلال الفترة التي أعقبت الحرب مباشرة^(٩):

لدى استقرار كل موجة من المهاجرين إلى أستراليا، تتحول مجموعات المطاعم التي تثير الذكريات والعواطف المرتبطة بالعالم القديم إلى أماكن للتجمعات ترتادها مجموعات المهاجرين الذين يشعرون بالوحدة ليتحدثوا بلغتهم الأم ويستعيدوا نكهة الحياة في الوطن^(١٠).

كما يقدم مقال نُشر في الصحيفة ذاتها قبل عشرين عاماً وصفاً أكثر تحديداً لـ «مركز الشاي السيلاني» في مطلع سبعينيات القرن العشرين:

رغم أن المركز لا يقع وسط المنحدرات الجميلة الخضراء المكسوة بشجيرات الشاي – بل وسط حركة المرور الهادرة في شارع Castlereagh – لكنه المكان الأكثر قرباً من الوطن

(٩) ورغم أن هذه الأوصاف تلامس ناحية مهمة من العملية، فإننا نجد أن صبغة رومانسية قد أُضيفت إليها. لأن هذه المقالات ترمي إلى ما هو أبعد من الوصف، فهي ترمي إلى جعل المطاعم الخاصة بالمهاجرين موضوعاً استهلاكياً مرغوباً فيه بالنسبة إلى غير المهاجرين.

«Good Living», *Sydney Morning Herald*, 26/1/1993, p. 22.

(١٠)

بالنسبة إلى ما يقرب من ٥٠٠٠ مهاجر سيلاني يعيشون في سيدني. (...)

في المساء، وعندما تكون هناك مناسبة خاصة، يتجمع السيلانيون لتناول الطعام الذي تتميز به جزيرتهم الغنية بالتوابل... ويدعو مركز الشاي زوجات المهاجرين السيلانيين لطهو أطباقهن المفضلة في الاحتفالات التي تقام في المطعم^(١١).

ومع أن تقليد المطاعم العامة غير شائع بين المهاجرين اللبنانيين، فإن النوادي القروية كانت، وما تزال، تمثل البديل، حيث يتحوّل منزل أحدهم في عطلة نهاية الأسبوع أو في مناسبات معينة إلى «حفلة قروية». يتحلق الرجال والنساء حول المشاوي الكبيرة لتناول اللحوم والدجاج بالثوم، وغالباً ما تُختتم الحفلة برقص الدبكة على إيقاع ألحان موسيقى جبلية تقليدية للرعاة^(١٢).

ورغم كل مشاعر الألفة والحميمية التي تعززها تلك الممارسات الخاصة والعامة المتعلقة بالطهو والهادفة لإنشاء موطن، فإن أحد الأحاسيس المرتبطة بالشعور بالأليف والحميم بالجماعة ظل دون الحد الأدنى لغاية منتصف سبعينيات القرن العشرين، كما يقول العديد من المهاجرين اللبنانيين المتقدمين في العمر. ويتعلّق هذا الإحساس باعتراف الثقافة المهيمنة بأسلوب الطهو هذا وتقديرها له. فقد كان تقدير أفراد الثقافة المهيمنة لقيمة طعام المهاجرين ولبقية الأشكال الثقافية الأخرى الخاصة بهم، مدعاة فخر للمهاجرين ضمن أجواء اجتماعية لم يكثر فيها «الأستراليون» كثيراً بالاعتراف «بالقيمة الإثنية».

وقبل أن تحل مرحلة التعدد الثقافي، كان العديد من الممارسات المتعلقة بالطهو، والمرتبطة بإنشاء موطن، تجري بعيداً عن «العين الفاحصة للأنغلو» - أي العين الفاحصة لأولئك الموجودين في فضاء ثقافة «الأنغلو» المهيمنة. وهناك العديد من القصص التي يرويها المتقدمون في السن ممن قابلتهم والتي تحكي عن تناول الطعام بسرية لتفادي نظرات أفراد الثقافة المهيمنة. وقد حدثت القصة التالية مع إحدى العائلات اللبنانية التي كانت تقيم حفلة في حديقته الخلفية بمناسبة المناولة الأولى لأحد أبنائها، في عام ١٩٦٢:

كان أحد جيراننا، وهو رجل ودود، يتحدث مع زوجي عبر سور الحديقة. وبينما كانت نجية قادمة وهي تحمل طبق الكبة النيئة، لمحته فاستدارت على عقبيها عائدة إلى

Sydney Morning Herald, 23/5/1972, p. 8.

(١١)

(١٢) لا أود أن أترك انطباعاتاً بأن ممارسات «العودة إلى الوطن بغية إنشاء موطن في الحاضر» تجعل الأفراد يشعرون بالرضى التام. فهناك جدلية كاملة تتعلق بالفقد وصفحتها إحدى النساء بالقول إنها «ترك طعاماً مرّاً» بعد كل حدث من هذا النوع. فهذه الممارسات تعيدك إلى الوطن، ولكن ليس تماماً، وتترك مع مشاعر الفقد. ورغم أهميتها، فقد اخترت ألا أشغل نفسي بهذه الجدلية في المقال، بما أنها شرط «وجودي» جرى تعميمه وتحليله جيداً من وجهة نظر علم النفس.

المطبخ قائلة إنها لا تريد أن يظن الجار أننا متوحشون ! أخذت شقيقتي الصغرى، وكانت «عفريتة» بطبعها، الطبق من يدها وقالت: «فليظن كما يحلو له». ثم اتجهت نحوه مباشرة وقالت له: «هل ترغب في تجربة تناول لحم نيئ» ! غطت نجيبة وجهها بمئزرها ! نظر الجار إلى شقيقتي وقال: «لحم نيئ! سوف أستدعي رجال الشرطة!» وغادر المكان. ركضت نجيبة إلى حيث كانت تقف شقيقتي وقالت: «ألم أقل لك ! ستظلين دائماً مصدراً للمشاكل!» بدأنا جميعاً نتحدث في وقت واحد، وبدأ كل منا يقترح ما ينبغي علينا قوله لرجال الشرطة. عاود الجار الظهور خلف السور وهو يحمل طبقاً، قائلاً: «هل ستقدمون لي بعضاً من هذا اللحم أم لا؟»

ورغم خصوصية رد فعل الجار، فإن من الواضح أن القصة بكاملها تقوم على فكرة الخوف الضمني من العين الفاحصة للأنفلو ورفضها المتخيل لطعام المهاجرين. وقد تبدلت هذه العين الفاحصة المتخيلة بالتدرج مع مجيء التعددية الثقافية.

ولا شك في أن التعددية الثقافية لم تشكل انقطاعاً سحرياً حاسماً مع واقع كهذا، كما أن خطاب التعدد الثقافي الرسمي، حول الانتقال من الاستيعاب ضمن ثقافة واحدة إلى التعددية الثقافية، ينحو إلى المبالغة لدى الحديث عن الفترة السابقة والفترة اللاحقة لهذا التحول التاريخي. فالواضح أنه لا يمكننا القول إنه لم تكن هناك تفاعلات مرتبطة بالظهور بين الثقافات السابقة لمرحلة التعددية الثقافية. لكن العين الفاحصة السلبية للأنفلو لم تختف تماماً – فقد أشار بعض من قابلتهم إلى أن الأطفال في بعض المدارس ما يزالون، حتى الآن، يواجهون بالسخرية من «وجبة غداثهم الإثنية».

الاستنتاج: ذكريات الشتات والمطاردة المكانية

قمت في هذا المقال بتأكيد فكرة تمفصل ذكريات المهاجر، التي تتمحور حول مفهوم «هناك في الوطن»، بعملية إنشاء الوطن التي ينشغل بها المهاجرون باعتبارها جزءاً من عملية الاستقرار في البلد الجديد. كما أشرت إلى أن ذاكرة المهاجر، وبهذا المعنى، لا تختلف عن أية ذاكرة أخرى، وذلك بالقدر الذي نوظف فيه جميعاً ذكرياتنا عن ماضي بهيج متخيل بهدف إنتاج إحساس غامر بالفرح في الحاضر والمستقبل. لكن خصوصية ذكريات المهاجر تكمن في أن محاولة تركيب الحاضر هذه تتم في فضاء يمثل انفصلاً جذرياً عن الماضي الذي يتم تذكره. ولا بد لأية دراسة وافية لهذه الذكريات من تناول مسألة تأثير هذا الانفصال المكاني. وفي حين تتركز جميع الذكريات حول علاقات وأحلام ترتبط بأزمنة أخرى وبفضاءات أخرى، يمكن القول إن ذكريات المهاجر تتمتع بسمعة خاصة من حيث التعبير عن العلاقة بين الفضاء والزمن ضمن هذه الذكريات. فمن المعروف أن العديد من المهاجرين يتخيلون أن أرض الوطن ظلت تماماً كما يتذكرونها يوم غادروها. أي إن الماضي بالنسبة إليهم، ما يزال موجوداً في الحاضر، ولكن في مكان آخر. وهذا الوعي بماضيها باعتبارها ما يزال موجوداً في الحاضر، ولكن في فضاء آخر لا

في زمان آخر، يؤدي بنا إلى وضع يطوّق فيه «فضاء الماضي الموجود حالياً» خبراتنا الحياتية اليومية، بل ويتغلغل فيها بقدر ما تتمتع فيه هذه الخبرات ببعد مكاني. وتُعتبر هذا «المطاردة المكانية» خاصية محدّدة لشرط الشتات. فذاكرة الشتات تبدو هنا مرافقاً مكانياً دائماً لجميع تجارب الحاضر، بدل أن تكون ذكريات يجري إنتاجها في عملية التذكّر تحديداً □

المراجع

- Bartkowski, Fran (1993). «Travelers vs. Ethnics: Discourses of Displacement.» *Discourse*: vol. 15, no. 3, Spring. pp. 158-176.
- Benveniste, Emile (1973). *Indo-European Language and Society*. Summaries, table and index by Jean Lallot; Translated by Elizabeth Palmer. London: Faber and Faber. pp. 239-251 (Studies in General Linguistics)
- Bourdieu, Pierre (1991). *Language and Symbolic Power*. Edited and introduced by John B. Thompson; Translated by Gino Raymond and Matthew Adamson. Cambridge, MA: Polity Press.
- Gunew, Sneja (1988). «Home and Away: Nostalgia in Australian (Migrant) Writing.» in: Paul Foss (ed.). *Island in the Stream: Myths of Place in Australian Culture*. Leichhardt, N.S.W: Pluto Press.
- Kristeva, Julia (1984). *Revolution in Poetic Language*. Translated by Margaret Waller; with an introduction by Leon S. Roudiez. New York: Columbia University Press.
- Lozanovska, Marjana (1994). «Abjection and Architecture: The Migrant House in Multicultural Australia.» in: Louise C. Johnson (ed.). *Suburban Dreaming: An Interdisciplinary Approach to Australian Cities*. Geelong, Vic: Deakin University Press.
- Naficy, Hamid (1993). *The Making of Exile Cultures: Iranian Television in Los Angeles*. Minneapolis, MN: University of Minnesota Press. p. xiii.
- Rushdie, Salman (1991). *Imaginary Homelands: Essays and Criticism, 1981-1991*. London: Granta Books; New York: Viking, 1991.
- Said, Edward (1984). «Reflections on Exile.» *Granta: After the Revolution*: vol. 13, Autumn. pp. 159-172.

اللبنانيون والجريمة الإثنية في سيدني: أبعاد اقتصادية – اجتماعية، ثقافية وفضائية(*)

بول طبر [وآخرون](**)

شدّدت الأبحاث التي جرت في استراليا وما وراء البحار حول الجريمة الإثنية، على أن الأسباب الاقتصادية والاجتماعية، بالإضافة إلى الحيّز المكاني، هي أكثر أهمية في شرح أسباب وقوع الجريمة في أوساط الجاليات المهاجرة في المجتمعات المتعددة ثقافياً، مثل استراليا. وأشارت الأبحاث إلى أنه كي نفهم أسباب الجريمة في أوساط الأقليات المهاجرة بشكل أفضل، علينا أن نفهم أولاً عمليات عرقنة (Racialization) هذه الجماعات من قبل الجهاز القضائي والمجتمع بشكل عام، لأن العرقنة تلك تسهم إسهاماً كبيراً في رسم حدود فرص تلك الجماعات الاقتصادية، في مجتمعات مثل استراليا وكندا والولايات المتحدة، فضلاً عن أثرها البين في تحديد أشكال التوزّع الجغرافي للسكان.

ولكي نفهم الطبيعة المعقّدة للعوامل الخفية لوقوع الجريمة، علينا أن نسلط البحث على ما وراء الإرث الثقافي للأقليات المهاجرة نفسها، أي يجب علينا أن ننظر بعناية كبيرة إلى المساحات والأماكن الجغرافية والاقتصادية التي تشغلها جماعات المهاجرين على تنوعها.

تعتبر سيدني مدينة معولة، وتسهم الارتباطات الدولية بشكل متصاعد في تحديد الطبيعة المتغيرة لخصائص الجماعات المهاجرة، مؤقتة أكانت أم دائمة، وتسهم أيضاً في إعادة الهيكلية الاقتصادية للمدينة، تمويلاً وإعلاماً واتصالات، بعيداً عن الصناعات التقليدية، مثل إنتاج السلع. وهكذا ترسم العولة حدود الفرص الاقتصادية للمهاجرين الجدد والقدماء على حد سواء في سيدني، كما أنها تعني الأمر نفسه بالنسبة إلى الجيل الثالث والأجيال اللاحقة التي تعتبر سيدني موطناً لها.

إن هذا التقاطع لإعادة بناء الاقتصاد العالمي، وهذا التدفق الكوني للبشر ولرأس المال،

(*) هذا البحث هو في الأصل الفصل الرابع من كتاب: بول طبر [وآخرون]، اللبنازيون في أستراليا: قراءة في الهوية والعنصرية في زمن العولة (د. م.، منشورات مختارات، ٢٠٠٥).

(**) شارك في كتابة هذا البحث أستاذ علم الاجتماع في جامعة غرب سيدني (University of Western Sydney): غريغ نوبل (Greg Noble) وسكوت بوينتغ (Scott Poynting)، والأستاذ في جامعة التكنولوجيا في سيدني (University of Technology, Sydney) جوك كولنز (Jock Collins).

يؤدي دوراً أساسياً في تحديد توجهات المهاجرين، وأنماط استيطانهم، وبذلك يكرّس طبيعة التركيبة الثقافية والاجتماعية لأحياء سيدني، حيث عرفت المواقف المتشدّدة من المهاجرين في أستراليا وكندا.

وباختصار، لكي نفهم «الجريمة الإثنية» في سيدني، علينا أن نفهم خصائص المدينة نفسها، وعلينا أن ننظر إلى أحياء المهاجرين، وإلى تغيّر حظوظهم الاقتصادية، وعلاقاتهم مع الجماعات الأخرى. كما علينا أن ننظر أيضاً إلى كيفية التقاطع الطبقي والإثني والثقافي داخل إطار العولمة الطاغية على حياة البشر بتعدّدهم الثقافي في سيدني، وأكثر تحديداً، علينا أن ننظر إلى الجماعات اللبنانية من خلال خصائصها الاقتصادية والثقافية، وإلى مناطق سكنها مثل لاكмба وبانشبول.

ويعرض هذا البحث رؤية عامة للسياقات العالمية والوطنية والمحلية، لكونها خلفيات مهمة لفهم «الجريمة اللبنانية» على وجه الخصوص في سيدني في أواخر سنة ١٩٩٨، ولجملة من القضايا العامة حول الإثنية والشبيبة والجريمة في أستراليا في نهايات القرن العشرين. في البداية سنعرض للخلفية المتنوعة، ثقافة ومكاناً، لسكان المدينة، وثانياً الطبيعة المتغيّرة للفرص الاقتصادية للأقليات المهاجرة... كل ذلك، مع عرض لمواصفات البطالة في الأحياء، كما سنعمد إلى وضع هذه الصورة المعاصرة بإزاء الخلفية التاريخية للضرورة المتغيّرة للعرقنة، التي أثّرت بشكل كبير في حياة الأقليات المهاجرة في سيدني منذ بداياتها حتى أيامنا الراهنة.

ونشير أيضاً إلى برنامج الهجرة لما بعد الحرب العالمية الثانية، وكيف أنه غيّر وجه سيدني، وإلى التنوّع الحضاري واللغوي وأنماط الاستيطان وأشكاله في حاضرة سيدني المدينة، آخذين بعين الاعتبار دور العرقنة في تحديد أنماط الهجرة، وإنجازات المهاجرين وإسهاماتهم في اقتصاد المدينة. وأخيراً، نقدّم في هذا الفصل وصفاً لأحوال الجالية اللبنانية في سيدني، وخاصة للأحياء السكنية.

تاريخ التعدّدية الثقافية في سيدني ووضع اللبنانيين

من المهم أن نتذكر أن سيدني ذات طبيعة متعدّدة منذ البدايات، بحيث إن السكان الأصليين الذين كانوا يعيشون في سيدني قبل قدوم أول أوروبي منذ ٢٣٠ سنة، قد تحدروا من شعوب استوطنت سيدني لعشرات الآلاف من السنين. ولقد أضاف الاحتلال البريطاني في عقود الأولى، عبر نقله السجناء والمنفيين، ما نسميه اليوم بالتعددية الأنغلو- سلتية الثقافية. وبالإضافة إلى ذلك، فقد استوطنت مستعمرة نيو ساوث ويلز شراذم من المهاجرين الذين قدموا مع الأسطول الأول، وكانوا من غير البريطانيين وغير البيض، عسكريين ومستوطنين أحراراً، مع ما أحدثته فورة الذهب سنة ١٨٥٠ من تغيّر في وجه سيدني وطبيعة سكانها، لجهة ارتفاع عدد سكانها إلى ثلاثة أضعاف، بفضل جاذبية الذهب لصائدي الثروات من جميع أنحاء العالم، وتحديد الأعداد الكبيرة من المهاجرين الصينيين. ومع نهاية القرن العشرين، تحوّلت سيدني إلى مدينة كوسموبوليتية، كما نعرفها اليوم، بصينييها ويهودييها ويونانييها وإيطالييها ولبنانييها.

لقد امتلكت الجاليات المهاجرة من الصينيين والإيطاليين واللبنانيين صحفها وأماكن

عبادتها ومؤسساتها الثقافية والتجارية. وبذلك قدمت كل من هذه الجاليات، وما زالت تقدّم، إسهامات كبيرة في حياة مدن معيّنة، وشخصيتها، وكان لكل جالية أماكن تجمّعها وسكنها في هذه المدن. ومع منتصف القرن الماضي، أصبحت هناك إيطاليا صغرى في لاكاردت، ومدينة صينية في الهاي ماركت، واستأثر اليونانيون بنيوتاون وماركفيل.

يعود تاريخ استيطان اللبنانيين في سيدني إلى أواخر القرن التاسع عشر، عندما حطّت، في أواخر العام ١٨٩٠، مجموعة من المسيحيين اللبنانيين من وادي البقاع رحالها في منطقة ردفرن، وكانوا الطلائع الأولى لحوالي خمسين ألف مهاجر من مواليد لبنان، اتخذوا من سيدني مكاناً لسكنهم بحلول سنة ١٩٩٦. وكما سنناقش لاحقاً، كانت غالبية الموجات الأولى للمهاجرين اللبنانيين من المسيحيين (لغاية السبعينيات). والكثيرون منهم أتوا في الأساس كبائعين متجوّلين، ومؤسسين تالياً لحضور تجاري بارز في قطاع الأقمشة، بواسطة متاجرهم على امتداد الولايات الشرقية، وبعضهم أصبحوا تجاراً وصناعيين بارزين، ومنهم آل عبود الذين امتلكوا وأداروا مصانع نايل للأقمشة في سيدني في بدايات القرن العشرين.

منذ برنامج الهجرة لما بعد الحرب في عام ١٩٤٥، تصاعدت أعداد المهاجرين اللبنانيين بشكل كبير، وخاصة منذ سنة ١٩٧٥ وما تلاها، بسبب الحرب الأهلية وحالة الحرب مع إسرائيل. وقد عمل معظم أولئك المهاجرين في المصانع مع استمرار تقاليد العمل في المصالح التجارية الصغيرة، التي وفّرت فرص حياة للكثيرين من الذين سدّت فرص عمالتهم بسبب العنصرية. وشكّلت الهجرات المتلاحقة الدينامية الرئيسية لعائلات كبيرة، وأحياناً لقرى بكاملها، ملتحقين بأبناء جلدتهم وأقاربهم، الذين قدموا لهم المساعدة المادية لترتيب شؤون استيطانهم... وكان معظم هؤلاء المهاجرين من المسلمين.

وعلى الرغم من استمرار وجود العديد من المحلات والمطاعم اللبنانية في شارع كليفلاند في منطقة ردفرن، فقد شهد الاستيطان اللبناني حركة انتقال إلى المناطق الجنوبية الغربية، مثل كنتربري وبانكستاون، وإلى أحياء في سيدني، مثل لاكمبا وبانكستاون، اللذين يشكلان اليوم قلب الجالية اللبنانية.

ومثل غيرهم، فقد ترك اللبنانيون بصماتهم على وجه سيدني، من خلال الكثير من المطاعم والمحلات، كسابقيهم من اليونانيين، لجيل أو جيلين انصرما. وكما تركوا تأثيرهم في تنوّع الثقافة المطبخية، فقد كان لهم تأثيرهم كذلك في بيئة التعددية الدينية ومناخها، بحيث بنت جالية الطائفة الملكية الكاثوليكية كنيستها الأولى في أستراليا (كنيسة مار مخايل) في ضاحية واترلومع حلول عام ١٨٩٥، على مرمى حجر من ردفرن، كما بنى الموارنة كنيستهم بعد سنتين. وفي سنة ١٩٥١ بنى الأرثوذكس كنيسة سان جورج في ردفرن. وبحلول عام ١٩٤٥ كان هناك حوالي ٤٠ ألف لبناني يعيشون في أستراليا، غالبيتهم في سيدني. وفي سنة ١٩٦٥ جدّد الموارنة كنيستهم في ردفرن، وأضافوا إليها مدرسة ابتدائية. كما تمّ بناء عدد من الكنائس في هاريس بارك وبانكسبول... وفي أواخر السبعينيات، بدأ المسلمون السنّة يفدون إلى سيدني كمهاجرين، مركّزين وجودهم في ضاحية لاكمبا. واليوم يطنّى مسجد الإمام علي على الضاحية بكاملها، وهذا المسجد تم بناؤه سنة ١٩٧٦. وفي تلك

الفترة أيضاً وفد المسلمون الشيعة واستوطنوا ضاحية أرنكليف، حيث قاموا ببناء أكبر مسجد في أستراليا، وهو مسجد فاطمة الزهراء، سنة ١٩٨٥.

ومن الواضح أن الجالية اللبنانية قدمت إضافات إلى التعددية الحضارية لمدينة سيدني على امتداد المئة سنة المنصرمة، علماً بأن الجالية نفسها على درجة كبيرة من التنوع، كالجاليات الصينية، واليونانية، والإيطالية وغيرها، وبعض هذا التنوع ديني من ناحية، وطبقي من ناحية أخرى.

والنقاط الأساسية التي يجب التركيز عليها هي أن التاريخ الكوسموبوليتي لمدينة سيدني يعود إلى مئة سنة خلت؛ والاهتمام راهناً بالجريمة الإثنية ليس جديداً في تاريخ المدينة، إذ كان للجريمة أبعاد ثقافية متنوعة. كما أن الجاليات الإثنية الواقعة في دائرة الضوء، بما يعني الجريمة الإثنية، يمكنها أن تفخر بتاريخ طويل من المساهمات والانجازات في تاريخ المدينة.

وعلى رغم وجود بعض المجرمين القلائل من جاليات مختلفة، إلا أنه يجب علينا الاعتراف بالمساهمات الإيجابية في المجتمع الأسترالي للكثيرين من المهاجرين من الجاليات محطاً اهتمامنا، التي يربو تعدادها اليوم على ١٧٠ جالية، تلك الجاليات التي قدمت دون شك إسهامات كبيرة في بناء الأمة على امتداد قرن ونصف القرن، وصنعت سيدني التي نعرفها اليوم. لكن، مع الأسف، يتم نسيان كل ذلك الدور وتلك الإسهامات في حمأة الضجيج الإعلامي حول «الجريمة الإثنية».

تنوع سيدني الراهن

لقد بلغ عدد سكان أستراليا، بحسب إحصاء سنة ١٩٩٦، ما يزيد قليلاً على ١٨ مليون نسمة. وبلغت نسبة الجيل الأول من المهاجرين حوالي ٤ ملايين، أي حوالي ٨، ٢١ بالمئة، ويشكل حوالي الخمس، أي ٠، ١٨ بالمئة جيل المهاجرين الثاني. وكان معظمهم من مواليد أستراليا. وفي سنة ١٩٩٦ كان واحد من كل ستة أستراليين، أي حوالي ٢٢٥، ٣، ٢٤٥ من سكان سيدني، أي أكثر من نصف سكان ولاية نيو ساوث ويلز. ومن هؤلاء كان ٠، ٧٦، ١، أي ٥، ٣٤ بالمئة، من الجيل الأول من المهاجرين، بالمقارنة مع عددهم لعشر سنوات خلت الذي بلغ ٧٣٠، ٨٤٠. وتضم سيدني أكبر نسبة مئوية لمهاجرين من الجيل الأول من بين بقية عواصم الولايات الأخرى. وفضلاً عن ذلك، فإن خمس سكان سيدني هم من الجيل الثاني من المهاجرين؛ وفي إطار آخر إن واحداً من كل اثنين من سكان سيدني اليوم هو مهاجر من الجيل الأول أو الجيل الثاني.

ومن أجل الحصول على رؤية واضحة للتعدد الثقافي اللافت في سيدني، بغض النظر عن معرفة حال التعدد الثقافي الهائل داخل الجماعات المهاجرة في سيدني نفسها، يمكننا الاطلاع على سجل إحصائي للسكان نشرته مفوضية الشؤون الإثنية في نيو ساوث ويلز سنة ١٩٩٨، يدرج أكثر من ١٨٠ مكان ولادة. ويؤكد ذلك أن سكان سيدني هم خليط من جميع أنحاء العالم. وبذلك، فإن المجتمع الأسترالي هو الأكثر تأثراً بالهجرة والمهاجرين من باقي المجتمعات في عالم اليوم، إذ إن في أستراليا أكبر نسبة من المهاجرين الدائمين بالقياس إلى

المجتمعات الغربية المعاصرة. وكدليل على ذلك، ففي سنة ١٩٩٥، شكلت نسبة ٢٢,٧ بالمئة من سكان أستراليا من مهاجري الجيل الأول. وهذه النسبة تتجاوز مثيلتها في سويسرا (١٨,١ بالمئة)، وكندا (١٥,٦ بالمئة)، وتتجاوز بنسبة كبيرة أعداد المهاجرين في ألمانيا (٨,٥ بالمئة)، والولايات المتحدة (٧,٩ بالمئة)، وفرنسا (٦,٣ بالمئة)، والمملكة المتحدة (٣,٥ بالمئة). ولقد شكلت الهجرة المصدر الأول للعمالة وازدياد عدد السكان منذ الاستعمار الأبيض، إذ وصل إلى أستراليا في مرحلة ما بعد الحرب فقط حوالي ٥,٦ مليون مهاجر. واليوم إن واحداً من كل أربع استراليين، البالغ عددهم ١٩ مليوناً، هو من مواليد ما وراء البحار، ويشكل هؤلاء المهاجرون مع أبنائهم المولودين في أستراليا أكثر من نصف عدد السكان في كبريات المدن الأسترالية، مثل: سيدني، وملبورن، وأدلايد، وبيرث.

الهجرة والتعدد الثقافي في سيدني

تعتبر الهجرة المصدر الأساسي للتعدد الثقافي في سيدني، كونها استقبلت غالبية المهاجرين على امتداد ٢٠٠ سنة. واليوم، يفد أكثر من ٤٠ بالمئة منهم إلى سيدني، ويمكن اعتبار سكان المدينة شهادة على تاريخ الهجرة الأسترالي ونتيجة له، وتحديداً برنامج الهجرة لما بعد الحرب. وفي الوقت الذي كان عدد سكان أستراليا ٧,٥ مليون نسمة سنة ١٩٤٧، كان حوالي ١٠ بالمئة منهم، أي ما يقارب الـ ٧٤٤ ألفاً، من مواليد ما وراء البحار، في الوقت الذي قدر عدد الأبوريجينز بـ ٧٤ ألفاً. كما أن ثلاثة أرباع مواليد ما وراء البحار كانوا من مواليد بريطانيا وإيرلندا، أي ما يقارب الـ ٥٤٦ ألف نسمة. وكان هناك حوالي ٤٤ ألفاً من مواليد نيوزيلاندا. وقد بلغ مجموع المهاجرين المتحدرين من خلفيات غير ناطقة بالإنكليزية ١٥٦ ألفاً، معظمهم من جنوب أوروبا.

إلى ذلك، إذا ما أخذنا بعين الاعتبار التاريخ الراسخ للعنف والتمييز الذي استهدف المهاجرين غير البريطانيين في أستراليا، والكره الذي استهدف اليابانيين في أثناء الحرب العالمية الثانية وبعدها، فقد كان برنامج الهجرة لما بعد الحرب مثيراً للتساؤل من بدايته، ومما زاد الوضع إرباكاً عجز وزير الهجرة كالويل عن تنفيذ وعده بأن يكون كل تسعة من أصل عشرة مهاجرين بريطانيين، بحيث انهار هذا الوعد قبل أن يجتاز برنامج الهجرة سنواته الأولى. ولكي تصل سياسة الهجرة إلى غاياتها، عمدت الحكومة الأسترالية إلى استخدام أعداد مشابهة من المهاجرين من أوروبا الشرقية على قدم المساواة مع بريطانيا. وهكذا، فقد اعتمد برنامج هجرة للضرورة، بحيث تستمر أستراليا في سعيها لاستقدام المهاجرين البريطانيين والأيرلنديين والناطقين بالإنكليزية عموماً، مستخدمين نظام مساعدة الانتقال (عشرة جنيهات للسفر إلى أستراليا بحراً)، وشكل ذلك «جزرة الإغراء» المادي، ولم يكن هناك مفر من زيادة أعداد المهاجرين من بلدان غير ناطقة بالإنكليزية، الذين كان عليهم تدبّر أمور سفرهم واستقرارهم في أستراليا.

نتج من ذلك ما يمكن تسميته سياسة الإنقاذ الانتقائي، إذ استقدمت أستراليا في النصف الأول من خمسينيات القرن العشرين كل من تمكنت من استقدامه من شمال أوروبا وألمانيا والدانمارك، وألحقهم بأعداد كبيرة من المهاجرين الإيطاليين من جنوب أوروبا،

واليوغوسلاف واليونانيين، ليشكلوا غالبية المهاجرين حتى أواخر الستينيات. وقد تمّ التعامل مع الأتراك بتوصيفهم «بيض شرف» بحيث لا تناقض هجرتهم سياسة أستراليا البيضاء. وقد شهدت السبعينيات موت سياسة أستراليا البيضاء مع انتخاب حكومة هجرة موحّدة من قبل الحزبين الرئيسيين. ولكن نسب الأعداد الكبيرة للمهاجرين من غير البيض لم تبدأ بالظهور إلا مع أواخر حرب فيتنام سنة ١٩٧٥. وفي نهاية السبعينيات، وفد اللاجئون الفيتناميون بأعداد كبيرة، وبذلك كان تاريخ الهجرة الأسترالي قد استدار دورة كاملة بعد أكثر من ١٠٠ سنة على سياسة أستراليا البيضاء.

ومنذ ذلك الحين اعتمدت سياسة الهجرة على معدلات ووتائر متصاعدة للمهاجرين من جنوب شرق آسيا وشبه القارة الهندية، عاكسة صورة الهجرة نفسها إلى بلدان أخرى، مثل كندا والولايات المتحدة. وقد كانت ثمانية من أصل كل عشرة بلدان كمصادر للمهاجرين، بلداناً آسيوية. وبذلك شكّل الآسيويون الكتلة السكانية الأكثر نمواً للمولودين ما وراء البحار، فضلاً عن أن هناك أعداداً متزايدة من الآسيويين الذين يدخلون أستراليا كعمال مؤقتين أو طلاب أو سياح، مسهمين في رسم الوجه المتعدد ثقافياً لسيدني المعاصرة.

وجه سكان سيدني المتعدّد ثقافياً

وهكذا قدم المهاجرون إلى سيدني من مختلف أرجاء المعمورة: ١٦,٥ بالمئة من مواليد بريطانيا وإيرلندا؛ ١٥,٩ بالمئة من جنوب شرق آسيا؛ ١٢,٥ بالمئة من شمال شرق آسيا؛ ٨,٤ بالمئة من الشرق الأوسط، و ٥,٦ بالمئة من نيوزيلاندا (Ethnic Affairs Commission of NSW, 1998: 5). ويظهر الجدول الرقم (١) حول مهاجري الجيل الأول، وبحسب مكان ولادتهم وبالإستناد إلى إحصاء عام ١٩٩٦، أن المملكة المتحدة، وليس ذلك بالمفاجئ، هي مصدر أكبر جماعة من مهاجري الجيل الأول، مشكلين ١٦٢, ١٩٥ نسمة، أو ١٧ بالمئة من جميع المولودين خارج أستراليا من سكان سيدني. لقد قدم هؤلاء المهاجرين من سكوتلاندا وأيرلندا وويلز ليتحولوا إلى الجماعة المهيمنة ثقافياً في المجتمع الأسترالي. وغالباً ما يشار إليهم بـ «الأنغلو-سليتيك» (مع ما تشير تلك الإشارة من إشكالات بمساواتها بين كل تلك الفئات). وهكذا كان المهاجرون الإنكليز منذ بداية الاستيطان أصحاب الهيمنة في مؤسسات الحكم والقضاء.

ويحتل المهاجرون اللبنانيون المركز السادس كجماعة مهاجرة في سيدني، بعد أولئك الذين ولدوا في بريطانيا، ونيوزيلاندا، والصين، وفيتنام وإيطاليا، إذ بلغ عددهم سنة ١٩٩٦: ٥٠,٩٩٥ نسمة. وسننظر عن قرب إلى تركيبة الجالية اللبنانية لاحقاً. وكما يظهر الجدول الرقم (١) هناك العديد من الجماعات المهاجرة في سيدني الذي يزيد عددها على ستة آلاف نسمة، قد ولدوا في: كرواتيا، مسادونيا، أيرلندا، الولايات المتحدة، التشيلي، تركيا، سريلانكا، اليابان، هنغاريا، الاتحاد السوفياتي سابقاً، كمبوديا، قبرص، الأوروغواي، إيران، وكندا وغيرها. وبالإضافة إلى هذه الجماعات الإثنية، هناك ما يزيد على ١٥٠ جماعة إثنية أخرى يصل عددها إلى أقل من ستة آلاف نسمة تعيش في سيدني (Ethnic Affairs Commission of NSW, 1998: 50).

لقد كان لأجيال المهاجرين الأول دور بارز في إثراء المجتمع وخلق فرص العمالة فيه. فقد غيّرتهم تجربة الهجرة إلى أستراليا، وغيّروا طبيعة المجتمع الأسترالي في السيرة ذاتها في المدينة وضواحيها. كما إنهم أدوا دوراً لافتاً في إعادة بناء وإحياء مفاصل المدينة، إذ حولوا العديد من الضواحي المهجورة إلى مراكز تعج بالحياة والحركة على امتداد العقود الأربعة الأخيرة، وكان أصحاب المحلات التجارية هم رؤاد عملية تجديد تلك الضواحي، وما انفك أبنائهم المولودون في أستراليا يواصلون تحدي التغيير لما يعنيه أن تكون أستراليا في وقتنا الحاضر.

الجدول الرقم (١) عدد سكان سيدني عام ١٩٩٦ بحسب مكان الولادة

مكان الولادة	عدد السكان	النسبة المئوية للأشخاص المولودين خارج أستراليا
المملكة المتحدة	١٩٥,١٦٢	١٧
نيوزيلندا	٦٦,٨٨٣	٥,٨
الصين	٦٢,٥٠٩	٥,٤
فيتنام	٥٩,٣٨٤	٥,٢
إيطاليا	٥٣,٤٣٥	٤,٧
لبنان	٥٠,٩٥٩	٤,٤
الفلبين	٤٢,٤٥٨	٣,٧
اليونان	٣٧,٣٦١	٣,٣
هونغ كونغ	٣٧,٠٨٢	٣,٢
الهند	٢٥,٣٨٥	٢,٢
فيجي	٢١,٠٤٩	١,٨
جمهورية كوريا	٢٠,٧٦٢	١,٨
جمهورية ألمانيا الاتحادية	٢٠,٥٠٨	١,٨
أفريقيا الجنوبية	١٨,٥٥٧	١,٦
مالطا	١٧,٩٧٢	١,٦
ماليزيا	١٩,٩٣٠	١,٦
مصر	١٦,٨٨٩	١,٥
يوغسلافيا	١٦,٦٧٥	١,٥
إندونيسيا	١٦,٢٩١	١,٤
بولندا	١٥,٢٨٢	١,٣
كرواتيا	١٤,٨٨٣	١,٣
أيرلندا	١٤,٤١٢	١,٣
الولايات المتحدة الأمريكية	١٣,٤٦٥	١,٢
سريلانكا	١٣,١٠٢	١,١
البلاد الواطئة (النذرلاند)	١٢,٧٦٨	١,١
ماسادونيا	١١,٩٠٨	١,٠
التشيلي	١١,٨٤٥	١,٠
تركيا	١٠,٦٧٠	٠,٩
العراق	٩,٣٢٨	٠,٨
كامبوديا	٩,١٧٥	٠,٨

يتبع

تابع

اليابان	٩,١٦١	٠,٨
إيران	٨,٨٦٤	٠,٨
هنغاريا	٨,٨٢١	٠,٧
البرتغال	٨,٠٥٤	٠,٧
قبرص	٧,١٦٩	٠,٦
أورغواي	٦,٧٨٤	٠,٦
بلدان أخرى	١٦٤,٣٤٣	١٤,٣
مجموع الأشخاص المولودين خارج أستراليا	١,١٤٧,٠٣٥	١٠٠,٠
مجموع الأشخاص المولودين في أستراليا	٢,٤٢٠,٥٤٣	
مجموع السكان في سيدني	٣,٧٤١,٢٩٠	
نسبة المولودين خارج أستراليا		٣٠,٧

التعدّد الديني في سيدني

يحتوي التعدّد الثقافي في سيدني تعداداً دينياً في داخله. وكما أن سيدني هي موطن لأناس من جميع أنحاء العالم، فهي في الوقت نفسه موطن لأديان العالم جميعها. واستناداً إلى سياسة التعددية الثقافية، فإن الإرث اللغوي والديني والحضاري للمهاجرين إلى أستراليا يحظى بالاحترام، ويرتفع في أحياء سيدني الكثير من المساجد والمعابد والكنائس والكنس، كدلالة واضحة على سمة التعدّد الديني والحضاري لهذه المدينة.

يعكس الوجه الديني لمدينة سيدني الطابع المسيحي المهيمن للأغلبية الأنغلو – سلتية لسكانها. ويشكّل أتباع المذهب الكاثوليكي حوالى مليون نسمة، غالبيتهم من مواليد أستراليا، مع أعداد من مواليد إيطاليا والفلبين وبريطانيا ويوغوسلافيا ولبنان ومالطا وأمريكا اللاتينية وبولندا وأيرلندا ونيوزيلاندا. ويحتل المركز الثاني أتباع الطوائف المسيحية الأخرى، ومنهم: أتباع الكنيسة المتحدة (Anglican)، وطائفة الروم الأرثوذكس. كما أن هناك مذاهب مسيحية أخرى في سيدني، منها: المعمدانيون (Presbyterians) و Congregational، واللوثريون و Pentecostals و Brethren و Oriental Christians وشهود يهوه و Salvation Army، و Seventh Day Adventists، و Church of England، و Church of Jesus Christ، و of Latter-day Saints.

وفي الوقت نفسه، هناك الكثير من الأديان الأخرى في سيدني، التي تعكس موجات المهاجرين الواسعة من جميع أنحاء العالم. وأكثر هذه الأديان اتساعاً الإسلام. تتشكل الجاليات الإسلامية من خليط من الجماعات الإثنية، معظمهم من مواليد: أستراليا، ولبنان، وتركيا، واندونيسيا، وإيران، وباكستان، وفيجي، وأفغانستان، وقبرص، ومصر. وتتمثل الطائفتان الأساسيتان، السنّة والشيعة، في الجاليات الإسلامية في أستراليا. والمساجد الإسلامية الأساسية تمّ بناؤها في أرנקليف ولاكميا وأوبرن. كما أن هناك العديد من الديانات الشرقية التي يعتنقها سكان سيدني، كالبودية والهندوسية، إذ يوجد حوالى ٧٥ معبداً بوذياً في سيدني. ومعظم أتباع هاتين الديانتين يتحدثون من خلفيات متنوعة إثنياً.

ويعتبر عدد المهاجرين البوذيين المولودين في فييتنام أكبر من عدد أولئك المولودين في أستراليا، والباقون هم مهاجرون من بلدان آسيوية، مثل كمبوديا، ولاوس، وتايلاندا، وماليزيا، والصين، واليابان، وسريلانكا. وهناك بعض مواليد جنوب أفريقيا وبريطانيا ونيوزيلاندا وإندونيسيا من معتنقي الهندوسية أيضاً.

وللجالية اليهودية تاريخ طويل في سيدني، إذ كان هناك حوالي ١٦ يهودياً في الأسطول الأول. والعبادة اليهودية المنظمة في المدينة يعود تاريخها إلى سنة ١٩٢٠. فلقد وصل حوالي ألف يهودي منفي بعد منتصف القرن الثامن عشر (عام ١٧٨٨)، غالبيتهم من أصحاب المهن. وبمجرد «عتقهم» حصل الكثيرون منهم على مراكز مرموقة في سيدني. والحال، فإن الكنيس المركزي في مواجهة الهايدبارك، والذي تمّ تكريسه سنة ١٨٧٩، وكان في وقته البناء الأكثر بروزاً في المنطقة، يشهد لمساهمات الطائفة اليهودية. وبحسب إحصاء سنة ١٩٦٦، كان هناك ٦٥٢، ٣٢ يهودياً يعيشون في نيو ساوث ويلز. ومعظم اليهود في سيدني راهناء هم من مواليد أستراليا، وهم أبناء وأحفاد المهاجرين الذين قدموا من أوروبا كلاجئين في الثلاثينيات والأربعينيات من القرن العشرين. وهناك عدد من الطوائف الدينية الأخرى الصغيرة الحجم، كالأنطاكيين، والأرمن، والأقباط، والآشوريين، والبهائيين. ويأتي على رأس الطوائف الدينية الأكثر نمواً على التوالي: الهندوسية (٦٠ بالمئة)، والبوذية (٣٨، ٧ بالمئة)، والكنيسة الشرقية (٣٤ بالمئة)، والإسلام (٣٢ بالمئة) (Ethnic Affairs Commission of NSW, 1998: 51).

سيدني المتعددة الألسن

لقد أنتج تنوّع الخلفيات الثقافية للمهاجرين إلى سيدني غنى لغوياً متنوعاً بين ظهريهم، فحوالي نصف المهاجرين في سيدني يتحدثون من خلفيات غير ناطقة بالإنكليزية. والعربية على سبيل المثال هي اللغة المحكية لحوالي ٩٣٦، ١١١ نسمة في سيدني، وهي بذلك تعتبر ثاني أكبر لغة محكية في البيوت بعد الإنكليزية، وتأتي بعدها الكانتونية (٩٥، ٧٤٥)، واليونانية (٨٢، ٧٦٣)، والإيطالية (٨٢، ٠٤٢)، والفيتنامية (٥٠، ٢٣٠)، والإسبانية (٤١، ٦٣٢)، والمندرين (٣٦، ٨٠٧)، والفيتنامية – تاغالوغ (٢٢، ٢٥٠)، والكرواتية (٢٢، ٢٥٠)، والكورية (٢١، ٠٣٩).

وهذه اللغات هي الأكثر تداولاً بعد الإنكليزية في أوساط سكان سيدني، ولوحظ أن أكبر ازدياد في اللغات المحكية على صعيد مدينة سيدني كان في السنوات الخمس الأخيرة، إذ ازداد عدد المتكلمين بلغة المندرين ٧٣ بالمئة. أما نسبة المتكلمين بالكورية فهو ٤٢ بالمئة، والفيتنامية ٣٢ بالمئة، والكانتونية ٢٩ بالمئة (Ethnic Affairs Commission of NSW, 1998). وهناك عدد من اللغات الأخرى المحكية في بيوت سيدني بنسب أقل، كالألمانية، والصربية، والمالطية، والبرتغالية، والفرنسية، والتركية. إن انتشار هذه اللغات المتعددة يثبت أولاً أن سيدني كانت دائماً متعددة الثقافات، وكنتيجة لذلك كانت الجريمة دائماً متنوعة ثقافياً. وثانياً أن الجالية اللبنانية، كغيرها من الجاليات، لها تاريخ استيطان طويل يمتد إلى عدد

من الأجيال. وكثيرة هي الإثنيات التي لها تاريخ طويل من الاستيطان، وعلى الرغم من ذلك يتساءل عدد من زعماء الجاليات عن الوقت الذي سيصار فيه إلى اعتبارهم استراليين بالفعل. وثالثاً أن الكثير من الجاليات الإثنية قدّمت مساهمات كبيرة جداً بقيت مغمورة، ولم يتم التنويه بها لا من قريب ولا من بعيد.

الجالية اللبنانية في سيدني

وبتقديمنا لهذا التوصيف المبدئي للتنوع في مدينة سيدني، يمكننا الآن أن نلفت الانتباه إلى صورة أكثر تفصيلاً للجالية اللبنانية في المدينة، والتي تمّ تسليط ضوء الجريمة عليها على امتداد عامي ١٩٩٨ - ٢٠٠٠. وكما رأينا لقد بدأ المهاجرون اللبنانيون بالهجرة إلى سيدني في ثمانينيات القرن التاسع عشر (عام ١٨٨٨)، فبدأوا حياتهم غالباً كبائعين متجولين، متنقلين مع بضائعهم من بلدة إلى أخرى. وبلاستناد إلى ماكاي وبتروني (Mckay and Batrouney, 1988) كان معظم أولئك المهاجرين يعملون في المحلات التجارية وبائعين متجولين. وبعضهم طوّروا نشاطهم التجاري ليتحولوا بذلك إلى بائعي جملة، أو مستوردين وصناعيين صغاراً. وتنكّب بائعو الجملة غالباً عبء مساعدة القادمين الجدد بتوفير البضائع بالدين لهم، وبتقديم النصح والإرشاد عن الأمكنة التي يمكنهم بيع بضائعهم فيها والطريقة التي يجب اتباعها. ونشأت بفضل ذلك شبكات تجارية على درجة عالية من التنظيم. وبحسب ماكاي (عام ١٩٩١)، كان حوالى ٨٠ بالمئة من اللبنانيين في نيو ساوث ويلز بحلول سنة ١٩٠١ يمارسون الأنشطة التجارية.

وبحلول عام ١٩٤٧ كان هناك ١٨٨٦ مهاجراً من اللبنانيين أو السوريين في أستراليا قاطبة. ومن الواضح أن المصالح التجارية الصغيرة كانت مجال نشاطهم الاقتصادي، حيث بلغت نسبة الذين يعملون لأنفسهم ٦٠ بالمئة، وازدهرت تجارة البرادي والأقمشة ازدهاراً كبيراً. وأسس أولئك الذين قدّم لهم بعض رأس المال والحظ مصالح تجارية، مثل تجارة البقالة وتصفيف الشعر، في فيكتوريا، كما ازدهرت تجارة الأقمشة والثياب والبرادي في نيو ساوث ويلز (Mckay and Batrouney, 1988). وفي السنة نفسها (عام ١٩٤٧) تمّ إطلاق برنامج الهجرة لما بعد الحرب العالمية الثانية، الذي حوّل أستراليا إلى واحدة من أكثر مجتمعات العالم تعدداً وتنوعاً.

واليوم هناك أكثر من ٧٧ ألف لبناني من مهاجري الجيل الأول، و٦٦ ألفاً من أبناء الجيل الثاني، وعدد غير معروف من أبناء الجيل الثالث، يعيشون في سيدني (Ethnic Affairs Commission of NSW, 1998). وتعتبر سيدني مركز التجمع الأول للبنانيين بمسيحيهم ومسلميهم. وهناك أكثر من ثلاثة أرباع اللبنانيين المولودين في أستراليا كانت ولادتهم في سيدني. ويشكل المسيحيون حوالى ٦٠ بالمئة من المهاجرين، وتبلغ نسبة المسلمين حوالى الثلث. وتبيّن أن اللغة العربية هي ثاني أسرع لغة نمواً وتداولاً في أستراليا بعد الإنكليزية، حيث بلغ عدد الناطقين باللغة العربية في نيو ساوث ويلز ٦٦١, ١١٥ شخصاً سنة ١٩٩٦، أي بزيادة قدرها ٧٦٤٧، أو ٦,٥ بالمئة، بحسب إحصاء عام ١٩٩١ (Ethnic Affairs Commission of NSW, 1998: 14).

في أعقاب الحرب الأهلية (في لبنان)، ومع تصاعد أعداد المهاجرين بشكل كبير، حيث شكلت المصانع ميدان عمل لهم، نساءً ورجالاً، ومع استمرار تقاليد المصالح التجارية الصغيرة، قدم معظم اللبنانيين دون مساعدة أحد، في وقت كانت الهجرات المتتابعة تتم في إطار ديناميكية الهجرة الأساسية بالنسبة إلى معظم المهاجرين من جنوب أوروبا، على عكس اللبنانيين الذين كان الكثيرون منهم ضحايا حرب أهلية طاحنة حوّلتهم إلى لاجئين. وتجدر الإشارة إلى دور التعدّد الديني في سوق عمالة الجالية اللبنانية في سيدني، حيث يعمل المسلمون غالباً في مجالات العمل اليدوي غير المتخصص (Humphrey, 1998: 679)، على عكس المسيحيين الذين يبدون أكثر ميلاً واستعداداً للعمل في مجال المصالح التجارية المستقلة. وفي هذا الإطار، يلاحظ أن واقع سوق العمالة ذاك يضع المسلمين في موقع أكثر حساسية وتأثراً بالتغيرات الطارئة على سوق العمل، وخاصة في القطاع الصناعي.

ولقد كفّل التجار ورجال الأعمال أبناء جلدتهم عبر عملية الهجرات المتتابعة، وقدموا لهم التدريب لاكتساب المهارات اللازمة لإدارة المصالح التجارية، غير أنهم لم يستطيعوا أن يوفّروا العمل للجميع، ولكنهم عملوا على توفير البنى التحتية لهم، مثل الكنائس والنوادي والجمعيات، وقدموا عبر أنفسهم النموذج الناجح للمهاجر اللبناني. وكما نلاحظ في الجدول الرقم (٢)، فإن نسبة أرباب العمل المولودين في لبنان تأتي في الدرجة السادسة من بين أرباب العمل الذي ينتمون إلى إثنيات أخرى. وهذه نسبة تتجاوز نسبة نظائريهم الأستراليين.

الجدول الرقم (٢)

نسبة الذكور أصحاب المصالح الخاصة لعام ١٩٩١ بحسب مكان الولادة

مكان الولادة	النسبة المئوية
كوريا	٣٠,٥
إيطاليا	٢٥,٣
اليونان	٢٥,٠
قبرص	٢٤,٢
البلاد الواطئة	٢٣,٢
هنغاريا	٢٣,٣
لبنان	٢٠,٢
إسرائيل	١٦,٩
أستراليا	١٤,٢
المعدّل الوسطي	٢٣,٦

المصدر: Census, 1991.

ويظهر الجدول الرقم (٣) الصورة نفسها بالنسبة إلى النساء اللواتي بدأن دخول مجال الأعمال بأعداد كبيرة وبوتائر متصاعدة.

الجدول الرقم (٣)
نسبة الإناث أصحاب المصالح الخاصة لعام ١٩٩١ بحسب مكان الولادة

مكان الولادة	النسبة المئوية
كوريا	٢٧,٧
إيطاليا	٢١,٧
اليونان	٢٢,١
قبرص	٢١,٣
البلاد الواطئة	٢٠,٢
هنغاريا	١٩,٥
لبنان	١٨,٥
إسرائيل	١٦,٩
أستراليا	٢٠,١
المعدل الوسطي	١١,٦

المصدر: المصدر نفسه.

ولقد بيّنت عمليات المسح لمالكي المصالح الصغيرة من الرجال والنساء في أواخر الثمانينيات (Collins, Morrissey and Grogan, 1995) أهمية المساهمات التي يقدمونها في اقتصاد سيدني، عبر بعض اللقطات السريعة التالية بخلق فرص عمل، وخاصة لأفراد العائلة المعنيين بتحقيق الثروات المادية. واللافت هنا أن واحدة من كل اثنتين من النساء بدأت نشاطها من الصفر، كما فعل اثنان من كل ثلاثة لبنانيين مولودين في لبنان. وتعتبر نسبة ثلاثة أرباع المصالح التجارية مصالح مربحة مادياً، وهي مملوكة من قبل أبناء جيل المهاجرين الأول. ويمتلك اللبنانيون أطول تاريخ في مجال الأعمال من أي جماعة إثنية أخرى، علماً بأن سوق الأعمال كثيراً ما تتفشى فيها حالات الإفلاس. وبحسب ما يعتقده البعض، هناك ٨٠ بالمئة من المصالح التجارية الصغيرة التي تنهار خلال أول خمس سنوات من تاريخ تأسيسها (Neals, 1989).

وقد نحا رجال الأعمال اللبنانيون إلى استثمار أرباحهم وتوظيفها في مصالحهم. وهم يتميزون بالصلاية وطول الأناة. وأثبتت إحدى الإحصائيات أن أسبوع عمل لسيدات الأعمال اللبنانيات هو أطول منه بالنسبة إلى غيرهن.

وقد شكلت المصالح التجارية تلك بالنسبة إلى بعض المهاجرين دافعاً مهماً باتجاه أعمال ومصالح ناجحة جداً. وبدا ذلك بوضوح كبير في قطاع صناعة الأقمشة، التي كانت امتداداً لنشاط أجدادهم، كبائعي كشّة، وناشطين في تجارة البرادي والأقمشة والأغطية. يضاف إلى ذلك صناعة الأحذية والاتجار بها (Ostrow, 1987: 78)، وكما عبّر عن ذلك جون دايفيد الذي جمع ثروة كبيرة من تجارة الأغذية: «لقد تجوّلت في البلد مؤخراً ولاحظت وجود محلات للأقمشة في كل البلدات التي زرتها. والسبب أن المهاجرين اللبنانيين الأوائل استوطنوا تلك المناطق الريفية، لأنهم أحسّوا بالاطمئنان فيها. وكانت هناك فرص تجارية

جيدة» (Ostrow, 1987: 79). وكمثال على ذلك جو غزال الذي وصل إلى أستراليا سنة ١٩٥٠، وكان هدفه تصدير الصوف ومنتجاته، وانتهى به الأمر إلى أن يكون على رأس إمبراطورية أقمشة عملاقة (Ostrow, 1987: 104-107).

كذلك هناك عائلة سكاف - وعلى رأسها عبود - التي تتحدر بدورها من إبراهيم ضاهر عبود، الذي قدم إلى أستراليا في أواخر القرن التاسع عشر، وعمل بائعاً للمناشف على عربة يجرها خلفه. ومن هذه البدايات المتواضعة انطلقت مصانع «النيل» التي أسست لاحقاً بواسطة عائلة عبود قبل أن يتم بيعها سنة ١٩٨٣ - ١٩٨٤.

أما جون دايفيد الذي اشترى دكاناً متواضعاً للبقالة في ضاحية ولومولو سنة ١٩٢٧ بمبلغ ١٠٠ باوند، فقد وصلت به الأمور إلى تأسيس شركة دايفيد، التي تحولت إلى أكبر شركة مستقلة لتجارة البقالة في أستراليا (Ostrow, 1987: 144-148)، وتقدر ثروة جون دايفيد وأولاده بيتر وساندرا بـ ٣٣٠ مليون دولار (Rich 2000, 1994: 75).

وهناك الكثير من قصص النجاح لعائلات لبنانية مهاجرة في ميادين المال والأعمال، أمثال: غزال، ومعلوف، ومبارك، وسولومون، وبشارة، وهبي وغيرهم، الذين تركوا بصماتهم على صناعة البناء في أستراليا (Humphrey, 1998: 50).

وعلى الرغم من أن المقاولين اللبنانيين قد قدموا إسهامات كبيرة في السابق وساعدوا في عملية تطور الحياة الاقتصادية والاجتماعية في سيدني، إلا أن من المهم أن نلفت النظر إلى أن الحياة في سيدني هذه الأيام بالنسبة إلى الجالية اللبنانية هي حياة البطالة، والإعانات الحكومية، والأعمال اليدوية غير المحترفة. يؤشر هذا الواقع بوضوح إلى طبيعة الانقسام الطبقي داخل الجالية اللبنانية، حيث بلغت نسبة البطالة فيها خمسة أضعاف المعدل الوطني العام لعدة عقود (Collins, Morrissey and Grogan, 1995)، وعلى سبيل المثال، ففي سنة ١٩٨٣ عندما كان معدل البطالة بالنسبة إلى مواليد أستراليا ١٠، ٢ بالمئة، كان معدل تلك البطالة في أوساط مواليد لبنان ٦، ٣٣ بالمئة.

وبعد عشر سنوات، أي سنة ١٩٩٣، كان معدل البطالة بالنسبة إلى اللبنانيين من عمر ١٥ إلى ٣٤ عاماً: ٤٣ بالمئة (Moss, 1993). وفي إحصاء سنة ١٩٩٦ بلغ معدل بطالة الإناث اللبنانيات: ٣٢، ٩ بالمئة، أي ضعف مثيلاتهم من الأستراليات. ولذلك، ليس مفاجئاً أن يعتمد الكثيرون من أبناء الجالية اللبنانية على المساعدات الحكومية لممارسة حياتهم، إذ يعتمد حوالي ٦٠ بالمئة من المسلمين السنة على الإعانات الحكومية وتعويزات حوادث العمل كمصادر أساسية للدخل، في مقابل ٣٢ بالمئة من الموارنة الذين يعتمدون على هذه المساعدات (Humphrey, 1998: 54).

إن العديد من الجيل الأول من اللبنانيين منخرطون في سوق العمل. ويظهر الجدول الرقم (٤) التوزيع المهني للمهاجرين اللبنانيين من هذا الجيل، بحيث نجد أن نسبة العمال اليدويين في المصانع عالية جداً قياساً إلى عددهم الإجمالي، بينما نسبتهم في الوظائف الإدارية والأعمال المتخصصة متدنية للغاية. وينطبق الأمر نفسه على الإناث المولودات في لبنان.

الجدول الرقم (٤) التوزيع المهني للمهاجرين اللبنانيين

الجنس مكان الميلاد		ذكور		ذكور (بالمئة)		إناث		إناث (بالمئة)	
		لبنان	بقية السكان	لبنان	بقية السكان	لبنان	بقية السكان	لبنان	بقية السكان
التوزيع المهني	مدراء إداريون	٩١١	١٧٠,٦٠٨	٧٠,٢	١١,٩	١٩١	٦٣,٥٠٩	٣,٨	٥,٦
	أصحاب اختصاص	٩٣٠	٢٢٣,٣٥٩	٧,٣	١٥,٦	٥٢٢	٢٣٣,٩٧٧	١٠,٦	٢٠,٨
	تقنيون	١٦٦٣	١٧٣,٢٩٤	١٣,١	١٢,١	٦٥٤	١١١,١٨٧	١٣,٣	٦,٦
	مهنيون	٣١١٠	٢٩٠,٧٧٢	٢٤,٥	٢٠,٣	٢٠٥	٣٤,٦٨٥	٤,١	٣,٠
	موظفون إداريون وعمال خدمات أصحاب كفاءة عالية	٦٨٦	١٢٦,٠٧٦	٥,٤	٨,٨	١٠٦٨	٢٨٨,٧٠٢	٢١,٦	٢٥,٦
	موظفون إداريون وبنائون وعمال خدمات أصحاب كفاءة متوسطة	٦٨٦	١٢٦,٠٧٦	٥,٤	٨,٨	١٠٦٨	٢٨٨,٧٠٢	٢١,٦	٢٥,٦
	عمال في القطاع الانتاجي وقطاع المواصلات أصحاب كفاءة متوسطة	٢٢٤٧	١٨٣,٠١٨	١٧,٧	١٢,٨	٢٠٧	٣٣,٠١١	٤,١	٢,٩
	موظفون إداريون وعمال خدمات وبنائون مبتدئون	١٠١٨	٧٩,٤١٧	٨,٠	٥,٥	٧٧٠	١٤٥,١٢٩	١٥,٦	١٢,٩
	عمال غير محددين	١٤٨٣	١٢٩,٩٣٣	١١,٧	٩,٠	٦١٩	٨٠,٣٩١	١٢,٥	٧٠,١
		٥٨٩	٣٩,٥٦٠	٤,٦	٢,٨	٢٥٦	٢٦,٢٨٤	٥,١	٢,٣
المجموع العام للعاملين		١٢,٦٨٨	١,٤٢٩,٦٧١			٤,٩٤٤	١,١٢٦,٩٧٨		

لقد تبين لنا حتى الآن أن للجالية اللبنانية تاريخاً طويلاً في سيدني، وهي على درجة كبيرة من التنوع، دينياً واجتماعياً وطبقياً، وقدّمت خدمات كبيرة لمدينة سيدني في ميادين السياسة والأعمال. وخير دليل على ذلك الوزير السابق إدوار عبّيد، ورئيس بلدية سيدني السابق نقولا شحادة. وكان للجالية اللبنانية حضورها أيضاً في ميدان الرياضة، من أمثال بني الياس، اللاعب في الماين الشهير. وأديباً هناك ديفيد معلوف، وزيتا أنطونيو في ميدان حقوق الإنسان، وجاك نصر المتربع على عرش شركة فورد للسيارات.

الفرص الاقتصادية والاجتماعية في سيدني

سيكون بإمكاننا الحصول على فكرة أفضل لتداخل الإثنية والطبقة ومنطقة السكن عندما نبتعد قليلاً عن منطقة كانتربري - بانكستاون في جنوبي غرب المدينة للنظر إلى المدينة ككل. والناظر إلى خريطة سيدني يتبين له مساحة وحدود سيدني الكبرى، التي يحدها الخط الساحلي شرقاً، والجبال الزرقاء غرباً، ويقسمها نهر باراماتا ومرفأها. ويشكل المرفأ فاصلاً اجتماعياً أكثر من كونه فاصلاً جغرافياً، حيث، وفي أعقاب كل إحصاء سنوي يجري القيام به كل خمس سنوات، يقدم مكتب الإحصاء الأسترالي خريطة اجتماعية جديدة لمدينة

سيدني تتيح لنا رؤية أبعاد المؤشرات التي تؤكد أن المهاجرين يجنحون إلى التجمع في مناطق معينة تتسم بحالة من التردّي الاقتصادي والاجتماعي. وتعتبر مناطق شمال سيدني مراكز سكن وتجمع لأغنياء الأنغلو - سلتيك، وهناك مناطق أخرى للأغنياء، ومنها ضواحي الهاربر والضواحي الشرقية، علماً بأن للضواحي الشرقية طابعاً كوسموبوليتياً، وتحديداً مناطق بونداي وفوكلو، حيث للطائفة اليهودية تاريخ سكن طويل فيها. وهناك استثناءات يمثلها مهاجرون من شمال شرق آسيا استوطنوا تشاسوود وبعض أجزاء المناطق الشمالية.

ومهما كان محتوى المؤشرات الاقتصادية والاجتماعية، فإن الفروقات تبدو واضحة بشكل جلي. فساكن المناطق الشمالية يتمتعون بأرفع مستوى للدخل ويمثلون أعلى نسبة من الإداريين والاختصاصيين، ومن الجانب الآخر فإن غالبية المهاجرين المتحدرين من خلفيات غير ناطقة بالإنكليزية يقطنون الضواحي الغربية والجنوبية الغربية، حيث تتفشى في أوساطهم أكبر معدلات البطالة، وتحديداً بطالة الشباب.

ويمكننا الحصول على رؤية أكثر وضوحاً للانقسام الطبقي في سيدني، بملاحظتنا معدلات البطالة بحسب مناطق السكن. ويدرج الجدول الرقم (٥) معدلات البطالة لعامي ١٩٩٦ و١٩٩٧ بحسب المنطقة، وهي كما يلي: فيرفيلد، ليفربول (٥، ١٥ بالمئة)، كانتربري - بانكستاون (٢، ١٢ بالمئة) كأرفع معدلين للبطالة. وليس صدفة أن معظم سكان هاتين المنطقتين هم من اللبنانيين والفيتناميين والأقليات الأخرى غير الناطقة بالإنكليزية.

وليس من المفاجئ أبداً، عندما نعمد إلى تشريح معدلات البطالة في سيدني بحسب مكان الولادة، أن نجد معدلات شديدة الارتفاع في أوساط اللبنانيين والأتراك والفيتناميين على وجه الخصوص، وبالتالي فإن البطالة هي أحد أشكال الإعاقة الاجتماعية والاقتصادية، بالاستناد إلى تقرير فينسون (عام ١٩٩٩) الذي قدّم للجمعية الجزويتية للخدمات الاجتماعية المعنون «حياة بلا مساواة»؛ ويعالج التقرير المذكور جغرافية العدالة الاجتماعية أو غيابها، والمعوقات ذات الطابع التراكمي، التي يمكن تعريفها بتفحص عدد من المؤشرات مثل: البطالة المزمنة، ومنها تحديدًا: الدخل المنخفض، وانخفاض أوزان المواليد الجدد، وسوء معاملة الأولاد، والنسب المئوية للأولاد الذين تركوا المدرسة قبل سن الخامسة عشرة، ومعدلات المساعدات الطارئة، وحالات المرض النفسي، والأحكام القضائية، ونسبة الوفيات، والنسبة المئوية للعمال غير المهنيين، ونسبة القضايا العالقة أمام المحاكم (Vinson, 1999: 7).

وبحسب الأرقام البريدية للمناطق، يتضح لنا أن أرياف نيو ساوث ويلز هي أكثر المناطق المتخلفة اجتماعياً واقتصادياً، وتحديداً مناطق الغرب الأقصى، ومناطق الشاطئ الشمالي. ومن الثلاثين منطقة الأكثر تدهوراً - بالمعنى الاقتصادي والاجتماعي - في نيو ساوث ويلز، هناك سيدني وكابراماتا. ومن بين ٣٠٠ منطقة تعتبر الأقل سوءاً كانت هناك على التوالي: بلايرمونت/كلايمور (٩)، واترلو (٢٢)، ماونت درويت (٧٣)، كابراماتا (٨١)، فيلاوود (١٠٣)، فيرفيلد (١٤٤)، أوبرن (١٤٩)، ميلر (١٦٨)، لاكمبا (١٧٣)، بونيرغ (١٧٤)، ردفرن (١٨٩)، غرانفيل (١٩٤)، بانكستاون (٢٢٢)، كامبسي (٢٣١)، ماركفيل (٢٣٢)، غيلفورد (٢٣٤)، ميريلاند (٢٣٥)، دارلينغ هيرست (٢٤٠)، باراماتا (٢٥١)، شسترهيل

(٢٥٩)، أنمور (٢٧٤)، بانشبول (٢٧٦)، سان بيتر (٢٧٧)، ليفربول (٢٧٨)، ليدكيب (٢٨٠)، أرنكليف (٢٩١)، روكدايل (٢٩٦) وغرين أيك (٢٩٤). وهذه المناطق هي نسبياً مناطق سكن غير الناطقين بالإنكليزية والأبوريجينز. وتقع معظمها خارج المناطق الشرقية والشمالية لمدينة سيدني. وإذا ما كانت هناك غيتوات في سيدني، فهي غيتوات للفقر والبؤس والإعاقة، وليست غيتوات إثنية بأية حال من الأحوال.

وبالتفاتة السريعة إلى الجدول الرقم (٦) تتبدى الأبعاد المكانية للتعددية الثقافية وللجريمة الإثنية في سيدني، بإدراجه نسب اللغات المحكية عدا الإنكليزية للفئة العمرية من ١٥ إلى ٢٤ سنة في كل ضاحية، مما يساعدنا بشكل فعال على تبين الضواحي الأكثر تعددية في سيدني. إن أكثر من نصف الشبيبة من ١٥ إلى ٢٤ سنة من العمر يعيشون في كانتربري (الجدول الرقم (٦)).

في أوبرن، وبيروود، وبوتني، وروكدايل يتحدثون لغات غير الإنكليزية. وفي مناطق ماركفيل، وأشفيلد، وستراثفيلد، وبانكستاون أكثر من نصف الشبيبة بقليل يتحدثون لغات غير إنكليزية. والملاحظ أن كل تلك المناطق الآنف ذكرها تقع في قلب المناطق الغربية للمدينة وفي جنوب غربها، على عكس المناطق الشمالية، مثل كارينغاي، وموزمن، ووالارا... حيث توجد نسبة قليلة جداً من غير المتحدثين بالإنكليزية.

الجدول الرقم (٥)

العاطلون عن العمل في مختلف مناطق سيدني لعامي ١٩٩٦ و ١٩٩٧

المناطق	عام ١٩٩٦		عام ١٩٩٧	
	العدد الإجمالي	النسبة المئوية	العدد الإجمالي	النسبة المئوية
غرب سيدني البعيد	٦,٤٠٠	٤,٥	١٠,٧٠٠	٧,٢
بلاكتاون بوكهام هلز	٧,٠٠٠	٤,٣	٨,٣٠٠	٤,٥
سيدني الغربية الوسطى	١٠,٤٠٠	٩,٢	١١,٢٠٠	٨,٩
فيرفيلد - ليفربول	٢٠,١٠٠	١٥,٥	٢٤,٦٠٠	١٦,١
المجموع في سيدني الغربية	٤٤,٦٠٠	٨,٦	٥٤,٢٠٠	٩,٨
كانتربري - بانكستاون	١٧,٩٠٠	١٢,٢	١٢,٦٠٠	٩,٩
سيدني الغربية الجنوبية الخارجية	٧,٧٠٠	٦,٣	٨,٢٠٠	٧,٥
المجموع في سيدني الغربية الجنوبية	٢٥,٦٠٠	١٠,٥	٢٠,٨٠٠	٩,٥
المجموع في سيدني الغربية الكبرى	٧٠,٢٠٠	٩,٢	٧٥,٠٠٠	٩,٨
مدينة سيدني	١٢٢,٧٠٠	٦,٤	١٢٨,٣٠٠	٧,١
ولاية نيو ساوث وايلز	٢٢٣,١٠٠	٧,٥	٢٣٧,٧٠٠	٨,٦

UWS Nepean, < <http://www.nepean.uws.edu.au/community/facts/employ.html> > .

المصدر:

ولكي نقرب أكثر من الخصائص المحلية للجريمة، بحسب الضاحية في سيدني المتعددة ثقافياً، سننظر إلى بلدية بانكستاون، باعتبارها واحدة من أكثر مناطق سيدني تعدداً، وهي موطن عدد كبير من اللبنانيين ومن غير الناطقين بالإنكليزية، مذكّرين بأن حي بانشبول

حيث حصلت جريمة قتل إدوار لي، يقع ضمن الحدود الجغرافية لمنطقة بانكستاون.

الموقع والمكان في سيدني المتعددة ثقافياً: ضوء على بانكستاون

لكي نتمكن من استكشاف مسألة «الجريمة الإثنية» بشكل أفضل، نحن بحاجة إلى أن نستكشف عن قرب الأبعاد المكانية لأنماط الاستيطان الإثني في المدينة، وكما رأينا فإن بانكستاون وكانتربري هما المنطقتان الأكثر استيطاناً في سيدني، متبوعتان بباراماتا، حيث يقطن هذه المناطق أكثر بقليل من نصف الجيل الأول من المهاجرين، مع وجود نسب لا بأس بها في مناطق مثل: هولرويد، وروكدايل، وليفربول، وفيرفيلد، وماركفيل، وبلاكاتون. ويشكل اللبنانيون من أبناء الجيل الأول من المهاجرين أكبر كتلة بشرية من غير الناطقين بالإنكليزية في منطقة بانكستاون، أو أكثر من تسعة آلاف بقليل (٨، ١٧ بالمئة)، أي بزيادة طفيفة عن نسبتهم في كانتربري. مع الإشارة إلى أن بانكستاون هي عنوان حوالى ١٨ بالمئة من جميع اللبنانيين المولودين في نيو ساوث ويلز. لهذه الأسباب نحاول تسليط الضوء على بانكستاون وكانتربري في هذا الفصل.

وفي الوقت الذي تعتبر بانكستاون وكانتربري مواقع الوجود الرئيسية للجالية اللبنانية، فهاتان المنطقتان ليستا بأي حال غيتوات لبنانية، وهما بالتالي من الأحياء المتعددة ثقافياً، علماً أنه في الكثير من الأحيان تعطى المناطق توصيفات محدّدة ليس على أساس الأصل العرقي لسكانها، بل على أساس نسبة امتلاك المتاجر والمؤسسات في أسواقها الرئيسية. وعلى الرغم من حقيقة أن أغلبية الإيطاليين لا يقطنون منطقة لايكارد، إلا أن الكثيرين ما زالوا يعتبرون المنطقة «إيطاليا الصغرى»، علماً بأن نسبة الإيطاليين في المنطقة لا تتجاوز ١٠ بالمئة من سكانها. وهكذا أصبحت لاكمبا «لبنان الصغير»، وكامبسي «كوريا الصغيرة»، وبانكستاون «فيتنام الصغيرة»، ليس على أساس حجم هذه الجماعات، بل على أساس إثنية غالبية مالكي المتاجر والمؤسسات فيها. واستناداً إلى المعطيات التي كشفها جاب (Jupp, McRobbie and York, 1991)، ليس هناك من غيتوات إثنية في سيدني، ولا في أية منطقة أخرى في أستراليا.

الجدول الرقم (٦)

نسبة متكلمي لغات غير الانكليزية بين سن ١٥ و ٢٤ في مختلف مناطق سيدني بحسب تقسيمات البلدية وإحصاء عام ١٩٩٦

النسبة المئوية لمتكلمي اللغات غير الإنكليزية بين سن ١٥ و ٢٤ من مجموع الفئة العمرية نفسها	المناطق بحسب التقسيمات البلدية
٦٨,١	كانتربري
٦٦,٥	أبرن
٦٥,٥	فيرفيلد
٥٧,٠	بيروود
٥٤,٢	بوتاني
٥٣,٣	روكدايل
٤٩,٠	ماريكفيل

يتبع

تابع

٤٨,٩	أشفيلد
٤٨,٦	ستراثفيلد
٤٦,٨	سيدني
٤٤,٤	بانكستاون
٣٧,٦	كونكورد
٣٦,٩	كوغارا
٣٥,٨	باراماتا
٣٥,٨	ليفربول
٣٤,٢	هيرسفيل
٣٤,١	هولرويد
٣٣,٧	راندويك
٣٢,١	دروموين
٣١,٠	ويلوغبي
٣٠,٤	رايد
٢٤,٧	بلاكتاون
٢٣,٦	وافرلي
٢٣,٣	سيدني الجنوبية
١٩,٠	لايكهارد
١٨,٥	كورينغاي
١٦,٩	هورنسيبي
١٦,٥	كاميلتاون
١٦,٤	هانتيروس هل
١٦,٢	سيدني الشمالية
١٥,٦	لاين كوف
١٥,٠	وولارا
١٤,٨	بوكهام هلز
١٣,٦	واريغا
١٣,٢	مانلي
١١,٧	بنريث
٩,٨	موزمان
٨,٩	ساثرلاند شاير
٨,٣	كامدن
٦,٦	بيتووتر
٤,٩	هاوكسبري
٤,١	ولوندولي
٣,٨	بلو ماونتنز
٣,٤	غوسفورد
٢,٢	وايونغ

ولو أخذنا بانكستاون كمثال هنا، لتبيّن لنا أن سكان الأحياء ذات الكثافة اللبنانية هي في الوقت نفسه على درجة كبيرة من التنوع. ومع ارتفاع نسبة المولودين خارج أستراليا في

منطقة بانكستاون من ١٩,٧ بالمئة سنة ١٩٧١ إلى ٣٣,٢ بالمئة سنة ١٩٩٦ (يعني ارتفاعاً بنسبة ٨,٢ بالمئة لمواليد بلدان غير ناطقة بالإنكليزية)، يتأكد لنا أن الجماعة الأكثر نمواً في بانكستاون هي الفيتناميون، يليهم اللبنانيون. وكما يبيّن الجدول الرقم (٧)، فإن أعلى ثمانية مستويات للولادات لغير الناطقين بالإنكليزية في بانكستاون، بحسب إحصاء سنة ١٩٩٦، يأتي ترتيبها على الشكل التالي: لبنان، فيتنام، اليونان، إيطاليا، الصين، ماسادونيا، بولندا، ومصر.

الجدول الرقم (٧) أماكن الولادة الثمانية الأول للمولودين في بلدان غير الإنكليزية والساكنين في بانكستاون بحسب تقسيمات البلدية لعام ١٩٩٦

مكان الولادة	النسبة المئوية لسكان بانكستاون المولودين خارج أستراليا	النسبة المئوية لسكان سيدني المولودين في بلدان غير إنكليزية	النسبة المئوية من مجموع سكان بانكستاون
لبنان	١٧,٨	٤,٤	٥,٩
فيتنام	١٦,٤	٥,٢	٥,٦
اليونان	٥,٠	٣,٣	١,٧
إيطاليا	٥,٠	٤,٧	١,٧
الصين	١,١	٥,٤	١,٤
ماسادونيا	٣,٤	١,٠	١,١
بولندا	٢,٢	١,٣	٠,٧
مصر	١,٩	١,٥	٠,٦

Basic Community Profile, Bankstown Census of Population and Housing, 1996.

المصدر:

ولكن هذه الفئات مجتمعة تمثل أكثر من ٤٠ بالمئة من غير الناطقين بالإنكليزية في بانكستاون بقليل. ويؤكد هذا الواقع حالة التعدد الثقافي الواسع النطاق في مناطق جنوب - غربي سيدني، ولا يشكل لبنانيو الجيل الأول من المهاجرين أكثر من ٥,٩ بالمئة من مجموع السكان. ولو أضفنا أبناء الجيل الثاني، فإن الرقم الإجمالي لن يتجاوز الـ ١٢ بأي حال، مما يظهر بوضوح أن منطقة بانكستاون ليست غيتواً لبنانياً، ولن تكون.

ومن مجمل سكان بانكستاون تبلغ نسبة المواليد في بلدان غير الناطقة بالإنكليزية ٤٩ بالمئة؛ ٤٢ بالمئة لمواليد أستراليا و ٣,٢ بالمئة لمواليد البلدان الناطقة بالإنكليزية؛ وتعتبر الإنكليزية اللغة الأكثر انتشاراً في المنطقة، إلى جانب أكثر من ٦٠ لغة مختلفة. ويستخدم حوالي ٤٠ بالمئة من السكان لغة غير الإنكليزية في منازلهم، بينما تحتل اللغات العربية، الفيتنامية، اليونانية، الإيطالية، والكانتونية على التوالي المركز الثاني بعد الإنكليزية على مستوى الاستخدام، بحسب إحصاء عام ١٩٩٦. ويعتبر الناطقون بالعربية أكبر جماعة إثنية في بانكستاون، يأتي بعدهم الفيتناميون، واليوغوسلاف، والإيطاليون، واليونانيون. كما يظهر من الجدول الرقم (٨) أن ٦٦,٥ بالمئة من سكان بانكستاون يتحدثون لغة غير الإنكليزية في منازلهم.

الجدول الرقم (٨)
اللغة المحكية في المنزل للأشخاص فوق سن الـ ٥ سنوات
في بانكستاون بحسب تقسيمات البلدية لعام ١٩٩٦

اللغة المحكية	النسبة المئوية من مجموع السكان
يتكلمون: الإنكليزية فقط	٢٧,٥
العربية	١٩,٢
الفيتنامية	١٥,٢
اليونانية	٦,١
اللغات الصينية	٥,٦
الماسادونية	٤,٧
البولونية	١,٤
لغات أخرى	٦,٨
مجموع متكلمي غير الإنكليزية	٦٦,٥

المصدر: Census Application.

وقد ربط العديد من الدراسات بين القصور في معرفة اللغة الإنكليزية ورداءة الأداء في سوق العمل في أستراليا (Wooden, 1994)، بحيث إن ٢٢ بالمئة من غير الناطقين بالإنكليزية اعترفوا بأن معرفتهم للإنكليزية ليست بالمستوى المطلوب، ويمثل أسوأ الحالات: الفيتناميون (٤١,٥ بالمئة) اعترفوا بأنهم لا يعرفون الإنكليزية بالشكل المطلوب، يأتي بعدهم الكانتون (٣٦,٨ بالمئة)، وخاصة بالنسبة إلى أولئك الذين تجاوزوا الخامسة والخمسين من العمر (كما يظهر من الجدول الرقم (٩)).

الجدول الرقم (٩)
نسبة متكلمي اللغات غير الإنكليزية في المنزل
ونسبة المؤهلين للتكلم بالإنكليزية للفئة العمرية المافوق ٥ سنوات،
في بانكستاون بحسب تقسيمات البلدية لعام ١٩٩٦

اللغة المحكية في المنزل	النسبة المئوية	النسبة المئوية لمن لا يجيد التكلم بالإنكليزية
العربية	١٢,٨	١٨,٠
الفيتنامية	٥,٧	٤١,٥
اليونانية	٤,٥	١٥,٣
الإيطالية	٢,٧	١٣,٤
الكانتونية	٤,٥	٣٦,٨
الماسادونية	١,٩	١٩,٨

Basic Community Profile, Bankstown Census of Population and Housing, 1996.

المصدر:

ويميّز سكان بانكستاون نقص كفاءتهم العلمية، بحيث إن نسب من يواصلون الدراسة بعد المرحلة الثانوية هم قلة قليلة. كما أشار إحصاء ١٩٩٦ إلى أن ٨, ٦٣ بالمئة من السكان لا يمتلكون أي مؤهلات علمية بمستوى جامعي. فمن مجموع السكان الذين تجاوزوا الخامسة عشرة من العمر وتوقفوا عن الدراسة، هناك حوالي ٣٦ بالمئة ممن هم تحت سن الخامسة عشرة و ١, ٢ بالمئة لم يذهبوا إلى المدرسة أبداً.

في شهر آذار/مارس من عام ١٩٩٦ بلغت نسبة البطالة في بانكستاون ١١ بالمئة، ويعني ارتفاع نسبة البطالة مضافاً إليه افتقار استخدام اللغة الإنكليزية معدلات دخل منخفضة بالنسبة إلى اللبنانيين وغيرهم من غير الناطقين بالإنكليزية. وقد بلغت نسبة الذين تتعدى مداخيلهم الـ ١٠٠٠ دولار في الأسبوع ٣ بالمئة من السكان بإزاء الثلث ممن لم تتجاوز مداخيلهم ١٦٠ دولاراً أسبوعياً. وتمتلك مفوضية الإسكان الحكومية ٦٢٦١ منزلاً في منطقة بانكستاون، أي حوالي نصف ما تمتلكه في جنوب غربي المدينة بكاملها. وحيث إنه لا مساكن حكومية في بانكستاون نفسها، كما في كامبلتاون وبلاكتاون مثلاً، إلا أن هناك كثافة للإسكان الحكومي في فيلاوود، وياغونا، وسيفتن، وغرين إيكر، ما يعني أن الجماعات المستفيدة من تلك المساكن هي الفييتناميون واللبنانيون، تليها جاليات جنوب أمريكية.

الشبيبة والأماكن العامة

إن أي بحث حول الجريمة الإثنية الشبابة في سيدني، يجب أن ينظر عن قرب أكثر إلى الأبعاد المكانية للجريمة الإثنية. ونعابن هنا الأماكن التي تقع فيها الجرائم داخل الأحياء والأسواق، ووسائل النقل العام، وأماكن الترفيه والتسلية. وبحسب لولينك (Lawlink, 1999: 2)، فإن جرائم الأحداث هي جرائم تقوم على انتهاز الفرص أكثر منها جرائم عن سابق تصور وتصميم. وهناك علاقة دائماً بين الجريمة والأماكن العامة، مثل الأسواق ومحطات القطر، حيث تحظى المراقبة باهتمام كبير. وعندما نتحدث عن الجريمة والخوف من الجريمة، إنما نتحدث في الوقت عينه عن الموقع والمكان، وتحديداً الأماكن العامة لأخذها بالاعتبار نظراً إلى أهميتها في وضع سياسات التعاطي مع الجريمة الإثنية بغض النظر عن إثنية ممن يعنيه الأمر. وعلينا أن ننظر إلى الكيفية التي تتم بواسطتها عملية تنظيم الأماكن العامة بوضعها بعيداً عن متناول الشبيبة. وفي معرض لفت النظر إلى العلاقة بين الجريمة والظروف المكانية، وصف أفراد العينة في الدراسة التي أعدتها لبتون (Lupton, 1999: 5)، أولئك الذين يشيرون بالخوف لديهم عند ممارسة المشي في ضواحيهم «بأنهم فئة الشباب الذين يتسكعون في الأماكن العامة، هذه الأماكن التي كان الناس يعانون الخوف من المرور فيها، وخاصة في الليل». وهناك فقط ٤٠ بالمئة ممن تم استفتاءهم قالوا إنهم يسيرون ليلاً دون مخاوف. والجدير ذكره هنا أن الشباب أنفسهم عبّروا عن خوفهم من التعرض للاعتداء الجسدي من شباب آخرين، في حين أن خوف النساء الأساسي كان من الاعتداءات الجنسية. وذكرت أسواق وولونغونغ وهوبارت كأماكن مثيرة للمخاوف، خصوصاً بعد فترة إقفال المحال لأبوابها. والفئة الأكثر إثارة للمخاوف كانت أولئك الذين يُطلق عليهم «أولاد الأزقة». بالمقابل، وقد أجابت أغلبية المستفتين بأنهم يشعرون بالأمان في منازلهم.

وغالباً ما يرتبط اسم منطقة يخشى دخولها بجماعة إثنية محدّدة أو بطابعها الطبقي. ففي دراستها حول الجريمة في أستراليا وجدت لبتون (7: Lupton, 1999) «أن بعض سكان باثهرست ذكروا بعض أحياء مدينتهم تحديداً بسبب وجود منازل لمفوضية الإسكان الشعبي فيها وارتفاع نسبة الأبوريجينز والعاطلين عن العمل في تلك الأحياء». وفي مناطق سيدني الغربية، قال الكثير من المشاركين في الدراسة بأنهم «يتجنبون مراكز الأسواق المحلية، ولا يذهبون إلى محطات الوقود ليلاً بسبب تجمهر الشبيبة على مقربة منها». وأكبر مصادر الخوف كان أولاد الأزقة في الأسواق بوصفهم صعاليك لا شيء يفعلونه، عدا السرقة وإثارة الشغب و«قلة الأدب» بسبب سخطهم وتبرمهم من أوضاعهم. وقد قدمت لجنة الشؤون الاجتماعية في المجلس التشريعي لنيو ساوث ويلز، (NSW Parliament Legislative Council, 1995: 31-39) التفسير التالي للعلاقة بين الشبيبة والأماكن العامة في سيدني:

— إن المعدل الوسطي للاعتداءات العنيفة، التي يرتكبها أبناء الفئة العمرية من ١٥ – ١٦ سنة في منطقة سيدني، بلغت ٦٠٠ من كل مئة ألف. وأرفع المعدلات كانت في الأحياء الداخلية للمدينة، حيث بلغت ١٧٠٠ من كل مئة ألف. تأتي بعدها بقية المناطق كما يلي: المناطق الغربية ٨٠٠، فيرفيلد – ليفربول ٧٥٠، غوسفورد – وايونغ ٦٠٠، بلاكتاون – بولكم هيلز ٥٠٠.

— هناك معدل مرتفع نسبياً لاعتداءات الأولاد من أعمار ١٥ – ١٦ سنة، تم ارتكابها في أماكن عامة، كالشوارع ومواقف السيارات، وفي الحوادث العامة، إلى جانب اعتداءات ارتكبت في أماكن مغلقة.

— إن نسباً مرتفعة من جرائم الأحداث وقعت في الأبنية الحكومية، وبحسب التقرير، فإن معظم المخالفات ارتكبت في المدارس كانعكاس لطبيعة حياة هؤلاء الأحداث في بيوتهم. وكان لوسائل النقل العام نصيبها أيضاً من تلك الارتكابات، وتحديداً القطارات، عاكسة أيضاً أنماط الحياة المختلفة لهؤلاء الأحداث عند مقارنتها بأنماط عيش من هم أكبر منهم سنّاً نسبياً.

— الاعتداءات التي ارتكبها الشباب من ١٨ إلى ٢٤ سنة حدثت بمعظمها في الشوارع، والملاعب. وأكبر معدل لارتكابات هذه الفئة العمرية حدثت في أماكن العمل والمتاجر، وتحديدًا الفنادق والنوادي كنتيجة لأنماط الترويج عن النفس للشباب البالغين.

واستنتاجاً، هناك أسس واقعية للمخاوف من الجريمة في غرب سيدني وأماكن وقوعها الأخرى، وما زالت هناك حاجة ماسة إلى بحث أعمق للوصول إلى صورة دقيقة للخوف من جريمة الشباب، حيث إنه في الكثير من الحالات لا يكون خوف الناس من جريمة الشباب خوفاً من الفعل الجرمي بحد ذاته، بل من كيفية تجمهر الشباب في الأماكن العامة، مع ما يحمله التجمهر ذاك من دلالات عدوانية. وأشارت آخر التقارير في الـ سيدني مورنينغ هيرالد^(١)، بأن أعداداً واسعة من المشاغبين من ذوي «الملاح الشرق أوسطية» يوجدون في

مسبح بونداي، مما يبعث على الخوف والقلق من الجريمة في الأماكن العامة. وفي الوقت نفسه، ينبغي الحذر من استخلاص استنتاجات محمومة حول المدى الذي بلغته الجريمة الشبابية، استناداً إلى حادث أو حادثين فحسب. كما لفت وايت (White, 1994: 114) إلى أن حالة الذعر التي خلقتها الصحافة حول موجات الجريمة وعملية التنميط التي تعرضت لها بعض الجماعات بوصفها بـ «المثيرة للشغب» و«الخطرة»، قد تفرز حالة قلق عام. وعلى كل حال، فالشرق الأوسط يحوي عدداً من البلدان والثقافات، والمظهر الخارجي (أو الهيئة) قد يكون مصطنعاً ومحفزاً على التحامل والإضرار. والمطلوب أوصاف أكثر دقة في التقارير حول المسائل ذات العلاقة بالأبعاد الثقافية للنزاعات في الأماكن العامة في سيدني.

المتحدرون من خلفيات غير ناطقة بالإنكليزية في سوق العمل الأسترالي

نرجع إلى موضوع الجذور الاقتصادية والاجتماعية للجريمة، وتحديد مسألتَي العمالة والبطالة في سيدني. وهذه العودة مهمة لأن الحاجة إلى اليد العاملة كانت مسوّغ برنامج الهجرة ما بعد الحرب العالمية الثانية إلى أستراليا، بحيث بلغ حجم القوى العاملة في نيو ساوث ويلز ٢,٥ مليون، منهم ٢٦ بالمئة كانوا من مهاجري الجيل الأول، أي ما مجموعه ٤٢٥,٦٥٦ مهاجراً و٨٤٢,٢٤٦ مهاجراً من خلفيات ناطقة بالإنكليزية. وإذا ما أضفنا أبناء الجيل الثاني على ذلك، تصبح النسبة: واحد من كل اثنين من العمال في نيو ساوث ويلز وسيدني هو من أبناء الجيلين الأول أو الثاني من المهاجرين.

وإذا ما نقلنا اهتمامنا إلى المدينة بكاملها عوضاً عن الاهتمام باللبنانيين في منطقة كانتربري – بانكستون نحصل على صورة أفضل للعلاقة بين الانقسامات الطبقية والإثنية والمكانية في سيدني، مبتعدين قليلاً عن سوق العمل اللبناني في سيدني إلى سوق العمل الوطني. ولو كان بإمكاننا الحصول على فكرة أفضل عن العوامل المؤثرة في إفرازات سوق عمل غير الناطقين بالإنكليزية في أستراليا، ربما استطعنا عندئذ أن نفهم إفرازات سوق العمل في ما يتعلق بالجمالية اللبنانية في سيدني.

يشير الجدول الرقم (١٠) إلى أرقام البطالة في أستراليا عامة نسبة إلى سنة ١٩٩٦. ويشير أيضاً إلى أن نسب العاطلين عن العمل من اللبنانيين والفيتناميين هي أرفع من غيرها عند باقي الجماعات ما عدا الأبوريجينز الذين لا يشار إلى نسبة البطالة في أوساطهم (Chapman, 1991; Miller, 1991). إن سوق العمل هو المحدّد الأساسي للأوضاع الاجتماعية والاقتصادية في أستراليا. والذين لا يتمكنون من الحصول على عمل، أو يحصلون على أعمال بدوام جزئي أو أعمال بأجور متدنية، فهم بلا شك يعيشون مع عائلاتهم في مستوى منخفض. وهناك دلائل واضحة بأن الأصل الإثني أو العرقي يؤدي دوراً مهماً في تحديد نوعية العمل والحصول عليه في سوق العمل الأسترالي، ويكون الجريمة على علاقة بالمستوى الاقتصادي والاجتماعي. لذلك يجب علينا أن نتبين المعوقات التي تعانيها جماعات الأقليات المهاجرة في سوق العمل بسبب الخلفية الإثنية لتلك الجماعات.

الجدول الرقم (١٠)
نسبة العاطلين عن العمل بحسب مكان الولادة والجنس في أستراليا
خلال شهر تشرين الثاني/نوفمبر عام ١٩٩٦

مكان الولادة	الذكور (بالمئة)	الإناث (بالمئة)
الشرق الأوسط وشمال أفريقيا	١٩,٧	٢٣,٨
لبنان	٣١,٧	٥٠,٠
أفريقيا	٤,٨	١٥,٠
جنوب أفريقيا	٠,٠	١١,٨
أمريكا الشمالية	٩,٥	٢,٠
الولايات المتحدة	١٠,٢	٠,٠
أمريكا الوسطى والجنوبية	١٢,٨	١٨,٠
شمال شرقي آسيا	٧,٣	١٣,٥
الصين	١١,١	٢٥,٠
جنوب شرقي آسيا	١٠,٦	١١,٣
الفيليبين	٥,٠	٢,٤
فيتنام	١٨,٠	٢١,٥
جنوب آسيا	١٧,٥	١٤,٩
الهند	٤,٤	٥,٢
أوروبا ومن ضمنها الاتحاد السوفياتي سابقاً	٦,٩	٩,١
يوغوسلافيا سابقاً	٩,٦	١٩,١
ألمانيا	٥,٩	١٦,١
اليونان	٠,٠	٤٧,٩
إيطاليا	١١,١	٠,٠
البلاد المنخفضة	٥,٦	٠,٠
بولندا	٣,٣	٣,٧
المملكة المتحدة وأيرلندا	٥,٧	٧,٣
نيوزيلندا	٦,٤	٣,٨
المجموع	٩,١	١٠,٥

المصدر: Australian Bureau of Statistics, «Labour Force Status and Other Characteristics of Migrants», November 1996 (Catalogue no. 6250.5), p. 14.

لقد شدّدت الـ **لولينك** (Lawlink NSW, 1999: 1) على أهمية ارتباط الفرص المتاحة في سوق العمل والجريمة بالقول:

«إن تأثير العوامل المواقبة لجرائم الأحداث قد تصاعدت بشكل ملحوظ في العقدين الأخيرين، بحيث كان هناك انخفاض واضح في نسب العمالة لمن هم تحت سن العشرين، إذ أجبروا على الاعتماد على دعم عائلاتهم لفترات متطاولة في أثناء دراستهم وتدريبهم. وتشير الأرقام إلى أن نسبة العاملين من أبناء الفئة العمرية من ١٥ إلى ١٩ عاماً قد بلغت ٦٣ بالمئة في مقابل ٣٠ بالمئة من الطلاب سنة ١٩٦٦، بينما في سنة ١٩٨٩ فقط كانت نسبة

٣٧ بالمئة تعمل مقابل ٥٨ بالمئة من الطلاب. وكان حوالى ٧, ٣٥ بالمئة من الطلاب يسعون للحصول على عمل سنة ١٩٩٢. لقد فاقم انخفاض دعم المداخل من هذه المتغيرات، بالإضافة إلى إلغاء بدلات البطالة لمن هم تحت الثامنة عشرة من العمر، مع انحدار مستوى الدخل الذي تراوح بين ٣٠ و ٦٠ بالمئة في السنوات ١٩٨٢/١٩٨٣ وفترة الانتظار ١٣ أسبوعاً للحصول على بدلات البطالة، والارتفاع الكبير في أعداد الشباب المشردين بلغ ٣٠ ألفاً في نيو ساوث ويلز».

إن سوق العمل هي المكان الطبيعي لعرقنة الأقليات المهاجرة في أستراليا، كون السوق تلك مقسمة بشكل واضح، بحيث ينحصر وجود الرجال والنساء من المهاجرين من خلفيات غير ناطقة بالإنكليزية في مجالات الأعمال القليلة الدخل، والأعمال اليدوية، وفي ظروف شديدة السوء لفئة أنصاف المهنيين والمياومين في سوق العمل (Lever-Tracy and Quinlan, 1988). ويتمتع مواليد أستراليا من المهاجرين من خلفيات ناطقة بالإنكليزية بظروف أفضل من حيث الدخل، وطبيعة العمل، وفرص الترقية... ويبقى الأبوريجينز الذين يمثلون الفئة الثالثة بسبب مستوى عمالتهم المتدني في سوق العمل (Collins, 1998).

ويشير كولينز، مستخدماً أرقام إحصائيات سنتي ١٩٦٦ و ١٩٧١، إلى أن سوق العمل الأسترالي مقسم بشكل واضح على أساس الجنس والإثنية والعرق؛ وبكلام آخر هناك ست طبقات في سوق العمل: الذكور من مواليد أستراليا والبلدان الناطقة بالإنكليزية، والذكور من خلفيات غير ناطقة بالإنكليزية، والإناث من مواليد أستراليا والبلدان الناطقة بالإنكليزية، والإناث من خلفيات غير ناطقة بالإنكليزية، والذكور الأبوريجينز، والإناث الأبوريجينز. وشواذ تلك الفئات هم المهاجرون من بلدان شمال أوروبا الذين أظهروا مستوى سوق عمل يضاها مواليد أستراليا. وكل فئة كانت تختلف عن الأخرى بشكل كبير، فالعمال من مواليد أستراليا من خلفيات ناطقة بالإنكليزية يتكثف وجودهم في الأعمال ذات الدخل المرتفع، ذكوراً وإناثاً. كما أن الذكور المولودين في أستراليا وفي البلدان الأساسية الناطقة بالإنكليزية يسيطرون على ما أسماه بيوري (Piore, 1979) بـ «سوق العمل الأساسي» (Primary Labour Market)، أي السوق التي تحتوي على وظائف تتطلب مستويات عالية من التدريب والتعليم، بالإضافة إلى الاستقلالية والانفتاح على آفاق الترقى العملي، هذا بالنسبة إلى ذكور هذه الفئة، وتحل النساء في المرتبة الثانية. وعلى عكس ما سبق، فإن الذكور من خلفيات غير إنكليزية ثقافياً يتكثف وجودهم في القطاعات غير المتخصصة وغير المهنية من سوق العمل، حيث ظروف العمل وشروطه عرضة للمراقبة المتشددة، فضلاً عن رتابتها وروتينها، وحيث لا يتمتع العمال بأية استقلالية، بالإضافة إلى الأجور المتدنية، وانسداد أفق الترقى الوظيفي (Lever-Tracy and Quinlan, 1988)، فهذه الوظائف هي بمثابة «علف المصانع» التي يملأها العمال المهاجرون في بلدان كثيرة.

واللافت للنظر أيضاً أن العمال من خلفيات غير ناطقة بالإنكليزية يفقدون القدرة على الانتقال من الأعمال الدنيا التي يمارسونها، على رغم التعليم والتدريب اللذين حصلوا عليهما في أستراليا. ويلحظ تربن (Turpin, 1986: 22) أن تقسيم سوق العمل أدى إلى إحلال

موجات من المهاجرين من خلفيات معيّنة في أعمال غير مرضية، ما وضع صعوبات كبيرة أمامهم للإقلال من أنماط العمالة تلك.

والأرقام المستمدة من إحصائيات الأعوام ١٩٧٦، ١٩٨١، ١٩٨٦ أكدت هذه النمطية على الرغم من أنه بدا واضحاً أن الكثيرين من المهاجرين الآسيويين نجحوا في اختراق سوق العمل الأول (Collins, 1989)، وبحسب آخر إحصاء لسنة ١٩٩٦ بدا من الواضح أن الأنماط العامة لسوق العمل بالنسبة إلى الذكور والإناث لجماعات المهاجرين الأساسية آخذة بالتغير. فالمهاجرون من آسيا، باستثناء القادمين من الهند الصينية والاتحاد السوفياتي سابقاً، قد نجحوا في إثبات وجودهم، وفي الحصول على ارتفاع نسبي في سوق العمل المتخصص بالمقارنة مع استرالي المولد. ويؤشر هذا الواقع إلى طبيعة التغير الذي حصل بسبب ارتفاع معدلات الهجرة على تقسيم سوق العمل الأسترالي (Collins, 1996). وعلى الرغم من الاعتراف بالمؤهلات التعليمية الذي حصل لاحقاً لغير الناطقين بالإنكليزية، لم يساعدهم هذا الاعتراف على الإفلات من شباك سوق العمل الثانوي (Secondary Labour Market). وبحسب شابمن وإيردال (Chapman and Iredale, 1990)، فإن دراسات معدلات دخل من تم الاعتراف بمؤهلاتهم لم تختلف عن مداخل من لم يتم الاعتراف بمؤهلاتهم. وقد استمر سترومباك ووليمز (Stromback and Williams, 1985) في وجهة نظرهما، وذلك بعد الأخذ بعين الاعتبار عوامل، مثل درجة التعليم، والتجربة العملية، والسن، ودرجة إتقان الإنكليزية، إذ تبين أن المهاجرين من خلفيات غير ناطقة بالإنكليزية حصلوا على فوائد من تعليمهم الثانوي أقل من أمثالهم من المهاجرين من خلفيات ناطقة بالإنكليزية ومن الأستراليين. وهذا ما يدعم وجهة نظر تربن بأن هناك الكثير من الجدل في الدوائر الاجتماعية والاقتصادية حول ما إذا كان هذا الناتج المنخفض لعمالة المتحدرين من خلفيات غير ناطقة بالإنكليزية، هو بسبب قلة الكفاءة أو بسبب من العنصرية وممارساتها. ووجهة النظر السابقة توحى بأن ارتفاع معدلات البطالة وقلة الدخل يعكسان ببساطة حالة الاختلاف في «الرأسمال البشري» لجماعات المهاجرين المختلفة في سوق العمل الأسترالي. وبالاستناد إلى وجهة النظر هذه، فإن التباين في معدلات الدخل يعكس الفروقات في مستوى التعليم والمؤهلات ودرجة إتقان اللغة الإنكليزية بين المتحدرين من خلفيات غير ناطقة بالإنكليزية وغيرهم.

ولكن إذا امتلك المهاجرون من خلفيات غير ناطقة بالإنكليزية «الرأسمال البشري» نفسه كغيرهم، وكانت معدلات إنتاجهم أقل، سيدل ذلك بلا شك على عنصرية واضحة. ولقد شددت الدراسات الاقتصادية التي قام بها إيفنز وجونز وكيلي (Evans, Jones and Kelley, 1988) تبعاً للاستنتاج على أن لا أدلة على التمييز العنصري في سوق العمل الأسترالي. ويدعم هذا الرأي وودن (Wooden, 1990: 264) الذي استنتج بأنه لا يمكننا استبعاد فكرة أن العديد من الأستراليين يحملون مواقف استعدائية بعض الشيء بالنسبة إلى المهاجرين، وعلى ما يبدو فإن قلة من أصحاب الأعمال يظهرون بعض الاستعداد للممارسات العنصرية. وفي المحصلة، فإن العديد من الأبحاث أشارت إلى أن العنصرية بشكلها المباشر وغير المباشر ذات تأثير كبير في سوق عمالة المهاجرين في أستراليا المعاصرة.

وفي التقرير المقدم إلى مكتب العمل الدولي حول التمييز العنصري في أستراليا يستنتج فوستر (Foster, Marshall and Williams, 1991: 110-111) ما يلي:

«على رغم وجود تشريعات مهمة ضد التمييز العنصري، واعتماد تشريعات تمنع تشويه السمعة العرقي في بعض الولايات، هناك أدلة واضحة على وجود تمييز عنصري منهجي في مواقع العمل بشكل عام، يتعرض له بشكل خاص المهاجرون من خلفيات غير ناطقة بالإنكليزية». فضلاً عن ذلك هناك المزيد من الحاجة إلى البحث والنقاش، فعلى سبيل المثال لم تكن هناك دراسات حول تأثير التحامل العنصري في طريقة الاختيار وسلطة اتخاذ القرار بالفصل، والاستغناء عن الخدمات في ظروف الانكماش الاقتصادي.

وعلى المستوى المؤسسي، ما انفك التمييز العرقي يؤدي دوراً ملحوظاً في التأثير في ناتج سوق عمل معظم الأقليات الإثنية في أستراليا في التسعينيات (Foster, Marshall and Williams, 1991). والخلفية الثقافية ما زالت ترخي بظلالها على فرص المهاجرين والأبوريجينز في إمكانية الحصول على عمل في الدرجة الأولى. ويعكس ذلك ارتفاع نسب البطالة في أوساط المهاجرين من خلفيات غير ناطقة بالإنكليزية والأبوريجينز في باقي المناطق.

تبدو العرقنة (عقوبة الاختلاف) في هذه الحالة جلية في «سقف اللهجة» الذي يعيق ترقّي أصحاب الاختصاص من المهاجرين من خلفيات غير ناطقة بالإنكليزية، وعلى وجه الخصوص المهاجرين من آسيا، إلى المستويات المرتفعة في سوق العمل. وتبدو العرقنة جلية أيضاً في مجال عدم الاعتراف بمؤهلات المهاجرين التي تمّ تحصيلها خارج أستراليا (Mitchell, Tait and Castles, 1989)، كما أنها تساعد على فهم تجربة المهندسين المهاجرين في ملبورن. وبالاستناد إلى الدراسة التي أعدها هاوثرن (Hawthorne, 1994)، تبين أن كل المهندسين الأنغلو- سليك الذي شملتهم الدراسة وجدوا عملاً في الوقت الذي لم يجد أي مهندس واحد من خلفية شرق أوسطية عملاً على الإطلاق. مع العلم أن جميع المهندسين الشرق أوسطيين هم من حملة الشهادات من جامعات إنكليزية. وتساعد العرقنة أيضاً على فهم فشل سوق العمل الناشئ عن التنوع اللغوي والرأسمال الثقافى لغير الناطقين بالإنكليزية بمعايبتهم في سوق العمل عوضاً عن مكافأتهم. ويعتبر ذلك بمثابة محصلة لعولة السوق عالمياً ومحلياً على أسس التنوع اللغوي والثقافى مع ما يحمله من تأكيد أصالة العنصرية واللاعقلانية الاقتصادية في أستراليا.

وهنا نصل إلى تناقض واضح. ففي الوقت الذي يحصل فيه الراغبون في الهجرة إلى أستراليا على نقاط مرتفعة لامتلاكهم شهادات اختصاص عالية، فإنهم يصطدمون بعقبة عدم الاعتراف بكفاءاتهم عند وصولهم إلى أستراليا. ومثال على ذلك، هناك الكثير من الأطباء الذين ما زالوا ينتظرون الاعتراف بمؤهلاتهم، في الوقت الذي يعلو الصراخ في الأرياف حول نقص عدد الأطباء والعاملين في المجال الصحي بشكل عام (Mitchell, Tait and Castles, 1989). ويشكل هذا الأمر مثلاً جيداً على ما يعتبره الاقتصاديون فشلاً للسوق. ولوضعه بصيغة أخرى، فإن أستراليا لا تستخدم بالشكل المطلوب رأسمالها البشري المستورد،

مما يضع الكثيرين من المهاجرين في مراتب وظروف اقتصادية واجتماعية دونية، كان يمكن تجنبها لو اعتمدت سوق العمل درجة الكفاءة وكانت أكثر تحسناً للتعددية الثقافية.

العولمة والأنماط المتغيرة لفرص المهاجرين في سيدني

لقد ترافقت حركة العولمة على المستوى العالمي مع تحول في أسواق العمل والتشغيل في المجتمعات الرأسمالية، مثل أستراليا. فبحسب كاستيل (Castels and Miller, 1993: 201-279)، فإن هناك عدداً من التوجهات التي نشأت كحاصل للعولمة، أولاً هناك انحدار متواصل في القطاع الصناعي وارتفاع متزايد في إنتاج الخدمات والخدمات الاجتماعية، وخصوصاً الخدمات الطبية. فضلاً عن ذلك نشأ تنوع واضح داخل قطاع الخدمات الذي يطغى هذه الأيام على أسواق العمل في اقتصادات الغرب. وتسارعت وتائر «وظائف قمة الهرم» على المستويات الإدارية والمتخصصة، ولا سيما في الحقل المالي، وحقل الاتصالات، ومعلومات التكنولوجيا. ورافق هذه الحالة ازدياد واضح لنسب العمالة في الوظائف الدنيا في قطاع الخدمات، وتحديدًا بتوفير الخدمات المنزلية للأغنياء مادياً، والفقراء مؤقتاً، الذين يمتطون صهوة العولمة. والظاهرة الأخرى هي تضائل حجم وظائف الطبقة الوسطى، مما أدى إلى ظهور طبقة بروليتاريا في وظائف المبيعات والأعمال المكتبية، يجري تقليص حجمها بشكل متواصل بفضل الكمبيوتر والمكننة. إلى ذلك، فقد رافق التغيرات التي أحدثتها العولمة أيضاً تفشي «الاقتصاد غير الرسمي» بحسب ما عرّفه ساسن (Sassen, 1991: 153)، بالنشاطات المنتجة اقتصادياً، التي تحدث خارج أطر رقابة الدولة، وخصوصاً في مجال صناعة الألبسة، والسوق السوداء من حيث هامشية مداخلها.

وقد عرفت أستراليا في ظل العولمة، مثلها مثل غيرها من المجتمعات، انحداراً في قطاع الصناعات المنتجة، حيث بلغت نسبة هذا الانحدار في أستراليا من مجمل القوى العاملة منذ السبعينيات كما يلي: في عام ١٩٧٤ كان هناك ٨, ٢٢ في المئة من القوى العاملة في أستراليا في مجال الصناعة الإنتاجية. وبحلول عام ١٩٧٨ انحدر الرقم إلى ٢٠ بالمئة، واستمر بالتراجع إلى ١٧, ٨ بالمئة سنة ١٩٨٤، ووصل إلى ١٣ بالمئة سنة ١٩٩٤. والعامل الأساس في هذا الانحدار هو منطق التجارة الحرة بتخفيف قيود الحماية الجمركية، بحيث بلغ معدل التعرفة في أستراليا عام ١٩٧٦ ما نسبته ٢٧ بالمئة، ولا يتجاوز معدلها اليوم نسبة ٥ بالمئة لجميع أنواع الصناعات باستثناء صناعة السيارات والألبسة والأحذية والأقمشة (Collins, 1999).

وإنه لمن المهم التشديد على أشكال تموضع العولمة وإعادة البناء الاقتصادي لما تعنيه بالنسبة إلى «مدن المركز»، بحسب ساسن (Sassen, 1991)، بثقل تأثيرها في فرص العمل وتحديد مواصفات الأعمال في قمة الهرم وفي أسفله: إن سيرورات العولمة الاقتصادية يتم النظر إليها هنا كعمليات إنتاج صلبة ومعقدة، وبمثابة الضرورة للنشاط الاقتصادي العالمي. وفي تسليط الضوء على المدن ما يسمح لنا بتحديد المواصفات العالمية للجغرافيا الاستراتيجية للأماكن كما للسياسات الناشئة في هذه الأماكن. إن التحولات الحاصلة في الاقتصاد العالمي، وتحديدًا في ارتفاع الخدمات المالية والصناعات المتقدمة، يسهم في إنتاج نظام اقتصادي عالمي جديد تطفئ فيه المراكز المالية والأسواق العالمية والشركات العابرة للقارات.

وعندما يتم التركيز على البطالة والمعوقات الاقتصادية في سيدني اليوم، يلاحظ بأن الكثير من الحوارات، وخصوصاً الإذاعية منها، تضع اللوم على العاطلين عن العمل أنفسهم، ويقال إذا ما أرادوا الحصول على عمل سيكون بإمكانهم القيام بذلك. ولكن ما يتم تناسيه في هذا التحليل هو أن البطالة في سيدني ليست إرادية. لقد غيّرت العولة وجه سيدني، كما الاقتصاد الأسترالي بشكل عام. ففي مقابل كل ناطحة سحاب تم بناؤها لحساب البنوك، وشركات التأمين، والإعلام وتكنولوجيا المعلومات، وغيرها، هناك مصانع تقفل أبوابها في جنوب غرب سيدني.

إن عمليات إعادة البناء الاقتصادي غيّرت بنيات الفرص للمهاجرين القدماء منهم والجدد. هذه التغيرات مع تلك التي طرأت على برنامج الهجرة أثرت بشكل ملحوظ في أشكال تقسيم العمل في أستراليا في عقد التسعينيات، كما أنها أدت إلى تناقص متصاعد في أعداد المهاجرين الجدد، والتركيز على قبول أصحاب طلبات الهجرة الذين يمتلكون مستويات علمية عالية وكفاءات معترفاً بها.

وكنتيجة لذلك، فإن معظم المهاجرين من خلفيات غير ناطقة بالإنكليزية هم الآن على درجة عالية من الكفاءة العلمية. وهذه هي حالة المهاجرين الآسيويين على وجه الخصوص، الذين كانوا في الأساس لاجئين مع معرفة قليلة بالإنكليزية في السنوات ١٩٧٥ - ١٩٨٥ على عكس الفترة اللاحقة حيث كانت الغالبية منهم من أصحاب المستويات العلمية المرتفعة. فعلى سبيل المثال، إن ٢٥ بالمائة من مواليد الهند، و٧، ١٥ بالمائة من كل الآسيويين الذين قدموا في التسعينيات كانوا من أصحاب الاختصاصات (Awasthi and Chandra, 1993: 23, table 15)، وشبيه ذلك يبدو جلياً بالنسبة إلى مواليد سيريلانكا، وماليزيا، وسنغافورة (Collins and Reid, 1995). وهذه النخب من المهاجرين الآسيويين هي من نتائج نجاح العولة. في المقابل، حوّلت العولة المهاجرين من الهند الصينية، ولبنان، وتركيا إلى ضحايا، لأنهم والأبوريجينز يشكلون أعلى مستوى لمعدلات البطالة، وتتصل هذه اللامساواة في سوق العمل، جزئياً، بأبعاد اللامساواة الاجتماعية.

المهاجرون واللامساواة في المجتمع الأسترالي

يحتاج راسكال (Raskall, 1996) بأن أستراليا ليست مجتمعاً عادلاً، فهو يرى بأن الـ ١٠ بالمائة الأكثر غنى في أستراليا يحوزون ٦٠ بالمائة من الثروة الوطنية، وكان ذلك قبل ثورة الإنترنت وتنامي طبقة مليونيرات الإلكترونيات حيث تحوّلت فئة الاقتصاديين إلى طبقة الأغنياء، في الوقت الذي تدّعي فيه أستراليا بأنها مجتمع عادل، فهي في الواقع ليست أكثر عدالة من الولايات المتحدة أو بريطانيا (Saunders, 1994).

ولكن ما الذي حدث للمهاجرين في المجتمع الأسترالي، وكيف يعيشون بالمقارنة مع غيرهم؟ علينا أن نأخذ بعين الاعتبار تقاطع الإثنية والطبقة، وكذلك الجنس والخلفية الثقافية، إذا ما أردنا فهم الأنماط الاجتماعية والاقتصادية المتغيرة لموقع المهاجرين في المجتمع الأسترالي (Bottomley [et al.], 1991). ويوحى البحث بأنه في الوقت الذي يُعرض فيه المهاجرون من خلفيات ناطقة بالإنكليزية بالدرجات نفسها من الغنى والبطالة والفقر

بالنسبة إلى مواليد أستراليا، فإن الكثيرين من المتحدرين من خلفيات غير ناطقة بالإنكليزية هم في أوضاع أكثر سوءاً بالقياس النسبي لمواليد أستراليا. وبعض التناقض في المجتمع الأسترالي، اقتصادياً واجتماعياً، يظهر أن الأغنياء يزدادون غنى، والفقراء ينحدرون نحو الفقر. ويبدو هذا الواقع جلياً في سيدني أكثر منه في باقي المدن. ويثبت ذلك البحث الذي أجراه سوندرز (Saunders, 1994: 270)، الذي وجد أن عدد البيوت الفقيرة في أستراليا قد تضاعف في الثمانينيات من ٢٠٠، ٥٥٠ إلى ٩٠٠، ٩٩٢. ويمثل المهاجرون من خلفيات غير ناطقة بالإنكليزية الجماعة الأكثر فقراً. فعلى امتداد الفترة من ١٩٨١ - ١٩٨٢ إلى ١٩٨٥ - ١٩٨٦ ارتفعت نسبة الفقر بالنسبة إلى مواليد أستراليا إلى ١٦ بالمئة، بينما ارتفعت إلى ٥٠ بالمئة بالنسبة إلى مواليد ما وراء البحار (Williams and Batrouney, 1998: 263). وتوحي دراسات توزيع الدخل بأن المهاجرين الوافدين حديثاً، وخصوصاً من خلفيات غير ناطقة بالإنكليزية يتكثف وجودهم، حيث لا يصلهم من التوزيع المذكور آنفاً إلا النزر القليل (Saunders and King, 1994: 90). ولكن ليس كل المهاجرين من خلفيات غير ناطقة بالإنكليزية هم من الفقراء، لأن من وفدوا منهم في التسعينيات يختلفون عن المهاجرين الذين قدموا خلال العقود الثلاثة الأولى بعد الحرب، بامتلاكهم مستويات علمية أرقى، وكونهم على معرفة أفضل باللغة الإنكليزية. وقد سعى الكثيرون من مهاجري جنوب آسيا وشمال شرق آسيا وحصلوا على وظائف في سوق العمل المتخصص. وتتساوى معدلات البطالة في أوساطهم مع استرالي المولد (Collins and Reid, 1995). وبالفعل، فإن المتقدم بطلب هجرة يفترض فيه نظام الاختيار بحسب النقاط أن يكون ذا مستوى تعليمي عال، بالإضافة إلى إتقان اللغة الإنكليزية؛ وفضلاً عن ذلك، فإن حازم المؤهلات يجنح نحو الارتفاع كلما حُجِّمت أعداد المهاجرين الذين يتم قبولهم، كما حدث على امتداد التسعينيات، فالكثير من المهاجرين الآسيويين يتمتعون بدخل أعلى من المعدل الوطني، ويشمل ذلك المهاجرين من الخلفيات غير الناطقة بالإنكليزية من الهند وسريلانكا وماليزيا (Collins and Reid, 1995). وهكذا نجحوا في الإفلات من براثن سوق العمل الثانوي.

عرقنة المجتمع الأسترالي والجريمة فيه

تمّ تسليط الضوء على مستويات العنصرية التي يتعرض لها المهاجرون من خلفيات غير ناطقة بالإنكليزية في أستراليا المعاصرة من خلال الأبحاث التي أجريت عام ١٩٩١ حول تجارب العائلات المهاجرة في سيدني وملبورن، وخلصت تلك الأبحاث إلى أن ٤٧ بالمئة من المهاجرين البالغين الذين شملتهم الدراسة في ضواحي سيدني البعيدة نسبياً، مثل كامبل تاون، أفادوا بأنهم قد تعرضوا للأذى العنصري. كما أفاد ٣٦ بالمئة من الطلاب المهاجرين الأمر نفسه، وزيادة على ذلك فقد أفاد حوالي ١٤ بالمئة من الطلاب و٩ بالمئة من البالغين أنهم تعرضوا للأذى العنصري طال أجسادهم. وهناك نتائج مماثلة تم الحصول عليها في بعض مناطق سيدني الداخلية، مثل ماركفيل، حيث أفاد ٤٠ بالمئة من الراشدين و١٥ بالمئة من الطلاب بأنهم قد تعرضوا للأذى العنصري. وأفاد ٧ بالمئة من الراشدين و٩ بالمئة من الطلاب بتعرضهم للأذى الجسدي. وقد تعرض القادمون الجدد من خلفية إسبانية من بلدان وسط وجنوب أمريكا لأقصى معدلات المضايقات في سيدني، بحيث أفادت

نسبة ٥٧ بالمئة من العائلات بأنها تعرّضت للأذى المعنوي و٢١ بالمئة للأذى الجسدي. وفي ملبورن، أفاد السلفادوريون بأنهم تعرضوا لأقصى معدّلات المضايقات، فأفاد ٦٠ بالمئة بتعرضهم للأذى المعنوي و١٥ بالمئة للأذى الجسدي.

وأفاد أكثر من نصف المهاجرين الذين شملتهم الدراسة بتعرض ممتلكاتهم لعمليات تخريب ذات طابع عنصري، ككذف الحجارة على نوافذهم، أو رمي القاذورات على واجهات منازلهم. ولفتت الأبحاث إلى ممارسات عنصرية أخرى، ففي سنة ١٩٩١ تعرّضت خمس من دور الحضانة اليهودية لإشعال حرائق عمداء. وشكت جمعيات المرأة المسلمة من ارتفاع نسبة المضايقات العنصرية في أعقاب الغزو العراقي للكويت في آب/أغسطس ١٩٩٠، وتم تأكيد هذه الشكوى في التقرير الذي صدر مؤخراً عن لجنة العنصرية ضد العرب الأستراليين (عام ١٩٩٢)، التي سجلت حوادث عنصرية استهدفت العرب والمسلمين من الفترة الممتدة من تشرين الأول/أكتوبر ١٩٩٠ إلى تموز/يوليو ١٩٩١، إذ شكت عائلات كثيرة من مضايقات في منازلها، وفي الشوارع والأسواق والمدارس، وكذلك سُجلت شكوى الكثيرات من النساء ممن يرتدين الحجاب من مضايقات مصدرها السيارات العابرة أو في مواقف السيارات. وارتفعت الشكوى أيضاً من العنف الجسدي الذي كان على درجة كبيرة من الانتشار، والذي تعرّض له العرب، كالבصق في وجوههم في الأماكن العامة، أو نزع وتمزيق الحجاب للكثيرات من النساء. وفي بعض تلك الحوادث توفي أحد العرب بالسكتة القلبية بسبب مضايقات تعرّض لها من بعض المراهقين. وتم افتعال حادث سير مع إحدى السيارات، كما أحرقت مدرسة إسلامية ومطعم في بيرث غرب أستراليا، كذلك تعرّضت المساجد ومكاتب الجمعيات الإسلامية للاعتداء.

التعددية الثقافية والتماسك الاجتماعي في سيدني

على الرغم من حوادث الاعتداء العنصري في سيدني، يجب الاعتراف بأن المدينة نجحت بامتصاص بنجاح متزايد جماعات متنوعة من البشر، دون حدوث أي نزاعات اجتماعية كبرى. ولم تحدث أي نزاعات إثنية واسعة النطاق، علماً بأن الكثيرين من الإثنيين الذين يعيشون جنباً إلى جنب قد يكونون أطرافاً في حروب مشتتة في ما وراء البحار.

وطرح «حزب أمة واحدة» مؤخراً بأنه ليس بالإمكان تحمّل الهجرة بمستوياتها الراهنة اجتماعياً واقتصادياً، وإذا استمرت على ما هي عليه فستقود المجتمع الأسترالي إلى الانقسام إثنية، وكذلك فإن التعددية الثقافية ستقود الناس إلى الانقسام والتفوق داخل حدود جماعاتهم الإثنية، وبالتالي إلى تدمير ثقافتنا الأسترالية وهويتنا المميزة (أمة واحدة) (One Nation, 1998: 5). في الوقت ذاته، أكد تقرير جمعية حقوق الإنسان (HREOC) أن العنصرية والاستعداد يعيشان جنباً إلى جنب مع الرفق والرحمة، وتعكس ذلك طبيعة الأحداث المنفردة والعزولة، والبعيدة عن الممارسات العنصرية المنظمة بواسطة الأحزاب السياسية الأكثر يمينية. كما هي الحال في أوروبا الغربية. ويستنتج التقرير المذكور أن «التعددية الثقافية في أستراليا تسير بشكل جيد على رغم واقع التعدد العرقي والإثني. إن تجربة مجتمعنا مع التمييز العنصري، والمضايقات والتهويل، لا تماثل بأي حال مثيلاتها في

مجتمعات أخرى». وعلى كل حال، يجري تذكيرنا دائماً بأن الانسجام الاجتماعي هو بنية هشّة، حيث يحمل الكثيرون آراء معادية لهجرة الآسيويين. وقد جرت عملية مسح سرية لحساب «حزب الأحرار» لاستكشاف التوجهات الاجتماعية في المجتمع الإسرائيلي، وأظهرت جملة من المواقف المعادية لهجرة الآسيويين والتعددية الثقافية (Holton and Lanphier, 1994: 12). وكانت عملية المسح تلك، التي نشرت في أيلول/سبتمبر ١٩٩١، قد جرت بعد فترة الركود الاقتصادي في تسعينيات القرن العشرين مباشرة، حيث عرفت المواقف المتشددة من المهاجرين في أستراليا وكندا. والجدير ذكره هنا أن كل المعارضين ذكروا أن البطالة هي السبب الرئيسي لاعتراضهم، ولكن ١٥ بالمئة فقط ذكروا الاحتقان الاجتماعي.

وقد أدى قدوم العولة وعملية إعادة هيكلة الاقتصاد العالمي (والأسترالي)، فضلاً عن تصاعد حالة الإحساس بالأمان الاقتصادي، وارتفاع كبير لمعدلات البطالة في أستراليا – وتحديدًا في فئة العاطلين عن العمل لفترات زمنية طويلة – إلى وضع التماسك الاجتماعي في خطر، وذلك بسبب ثقل عملية إعادة الهيكلة الاقتصادية على الفرص المتاحة في سوق العمل، وتالياً على الوضع الاقتصادي والاجتماعي للأبوريجينز ولأبناء الأقليات المهاجرة في سيدني، على الرغم من حالة الانتعاش الاقتصادي في التسعينيات. تجسد ذلك تكريساً متصاعداً للانقسام بين شمال وجنوب سيدني، وهي المدينة المعولة في منطقة آسيا والباسيفيكي التي تتبع تطوراً لافتاً في مجالات التمويل والإعلام، وقد تحوّلت إلى غرفة عمليات بالنسبة إلى الكثير من الشركات الدولية. وقد أنتجت سيدني في الوقت نفسه جيوباً مستعصية للبطالة الطويلة الأجل، طالت بتأثيراتها المهاجرين والأبوريجينز على وجه الخصوص، مما رفع من معدلات الفقر.

إن ترافق التنوع الإثني مع مفاهيم غير مترتبة للمواطنة، فضلاً عن برامج فعالة للخدمات تستجيب للحاجات المختلفة للمهاجرين، وتسهم في إفساح المجال لتحصيل العيش، وتالياً في منع تشكل طبقة اجتماعية دنيا، سيسمح بتنفيذ الاحتقان الاجتماعي، وبالتقليل من آثار اللامساواة الاجتماعية والاقتصادية، وخصوصاً في الأقليات الإثنية، كما يحد من ضعفة التماسك الاجتماعي. وفي سيدني أدت التعددية الثقافية، بالإضافة إلى الخدمات الصحية والاجتماعية دوراً في توفير حزام أمان حمى المدينة من نزاعات اجتماعية واسعة النطاق على غرار ما حصل في لوس أنجلوس.

خلاصة

تعرّضنا في هذا البحث للطبيعة الديمغرافية لمدينة سيدني، في محاولة لفهم أفضل للخصائص الاقتصادية والاجتماعية لما تطلق عليه وسائل الإعلام «الجريمة الإثنية في سيدني». ولفتنا النظر إلى أن للمهاجرين في سيدني تاريخاً طويلاً من الإسهام والمشاركة في حياة المدينة، وبينما الفواصل الثقافية والطبقية، والكيفية التي يتكثف بواسطتها وجود المهاجرين في مناطق محدّدة، مثل جنوب – غرب المدينة، ولمسنا أن هذه الجماعات المهاجرة تمتلك أرفع معدلات الجريمة استناداً إلى إحصائيات السجون، وكذلك أرفع معدلات البطالة والتردي الاقتصادي والاجتماعي.

وفي سياق التغيّر الذي يتعرّض له وجه سيدني بسبب العولمة، عاكساً مفاعيله على الجماعات المهاجرة، فقد وجد المهاجرون الذين يتحدثون الإنكليزية، بالإضافة إلى مهاجري شرق آسيا، طريقهم إلى الوظائف والأعمال ذات المردود المرتفع في المدينة المعولمة، على خلاف غيرهم من المهاجرين من خلفيات غير ناطقة بالإنكليزية، كاللبنانيين والفيتناميين والأتراك، الذين يخسرون وظائفهم شيئاً فشيئاً بسبب إقفال المصانع أو نقلها إلى ما وراء الحدود.

إن هذه النتائج غير المتكافئة اقتصادياً واجتماعياً، يجب أن يتم فهمها ضمن سياق عملية عرقنة الأقليات المهاجرة، التي يمكن تلمّسها في الشوارع وفي سوق العمل على حد سواء. هذه العوامل مجتمعة تقدّم لنا أوضح رؤية ممكنة للجريمة الإثنية في سيدني □

المراجع

- Awasthi, S. P and A. Chandra (1993). «Migration from India to Australia.» paper presented at: The Conference on Asia-Pacific Affecting Australia, Darwin, 14-17 September.
- Bottomley, G. [et al.] (1991). *Intersexions: Gender/Class/Culture/Ethnicity*. Sydney: Allen & Unwin.
- Castels, S. and M. Miller (1993). *The Age of Migration*. London: Macmillan.
- Chapman, B. J. (1991). «Aboriginal Employment, Income and Human Capital: Towards a Conceptual Framework.» in: J. C. Altman (ed.). *Aboriginal Employment Equity by the Year 2000*. Canberra: Centre for Aboriginal Economic Policy Research, Australian National University. (Research Monograph; no. 2)
- Chapman, B. J. and R. R. Iredale (1990). *Immigrant Qualifications: Recognition and Relative Wage Outcomes*. Canberra: Centre for Economic Policy Research, Australian National University. (Discussion Paper; no. 240)
- Collins, J. (1989). «Immigrants in New South Wales: A Profile of Recent Settlement and Labour Market Patterns.» Kuring-gai CAE Centre for Labour Studies, Working Paper; no. 4, September.
- Collins, J. (1996). «The Economics of Racism or the Racism of Economics.» in: G. Argyrous and F. Stilwell (eds.). *Economics as a Social Science: Readings in Political Economy*. Sydney: Pluto Press.
- Collins, J. (1998). «Immigrant Unemployment and Ethnic Small Business in Australia.» in: E. Carson, A. Jamrozik and T. Winefield (eds.). *Unemployment: Economic Promise and Political Will*. Brisbane: Australian Academic Press.
- Collins, J. (1999). «Globalisation and Changing Patterns of Immigration and Immigrant Opportunity in Australia.» paper presented at: The Fourth Annual International Metropolis Conference, Washington, DC, December 8-11.
- Collins, J. and C. Reid (1995). «Chinese in Australia 1945-1994: Changing Patterns of Migration, Racialisation and Opportunity.» UTS School of Finance and Economics Working Paper; no. 44, March.

- Collins, J., M. Morrissey and L. Grogan (1995). «Employment.» in: Federal Race Discrimination Commissioner. 1995, *State of the Nation: A Report on People of Non-English Speaking Background*. Canberra: Australian Government Publishing Service (AGPS).
- Ethnic Affairs Commission of NSW (1998). *The People of New South Wales: Statistics from the 1996 Census*. Sydney: Ethnic Affairs Commission of NSW.
- Foster, L., A. Marshall and L. Williams (1991). *Discrimination Against Immigrant Workers in Australia*. Canberra: Australian Government Publishing Service (AGPS).
- Hawthorne, L. (1994). *Labour Market Barriers for Immigrant Engineers in Australia*. Canberra: Australian Government Publishing Service (AGPS), Bureau of Immigration and Population Research.
- Holton, R. and M. Lanphier (1994). «Public Opinion, Immigration and Refugees.» in: H. Adelman [et al.] (eds.). *Immigration and Refugee Policy: Australia and Canada Compared, vol. I*. Melbourne: Melbourne University Press.
- Humphrey, M. (1998). *Islam, Multiculturalism and Transnationalism: From the Lebanese Diaspora*. New York: Centre for Lebanese Studies; London: I. B. Tauris.
- Jupp, James, Andrea McRobbie and Barry York (1991). *Metropolitan Ghettoes and Ethnic Concentrations*. Wollongong, NSW: Centre for Multicultural Studies, University of Wollongong. 2 vols. (Working Papers on Multiculturalism; no. 1)
- Lawlink NSW (1999). «Factors Influencing Criminal Offenders.» < <http://www.lawlink.nsw.gov.au/cpd.nsf/pages/JIRCHP4> > .
- Lever-Tracy, C. and M. Quinlan (1988). *A Divided Working Class*. London: Routledge and Kegan Paul.
- Lupton, D. (1999). «Dangerous Places and the «Unpredictable Stranger»: Constructions of Fear of Crime.» *Australian and New Zealand Journal of Criminology*: vol. 32, no. 1.
- Mckay, J. and T. Batrouney (1988). «Lebanese Immigration until the 1970s.» in: *The Australian People: An Encyclopedia of the Nation, its People and their Origins*. Edited by James Jupp. Sydney: Angus & Robertson.
- Miller, P.W. (1991). «Arboriginal and non-Arboriginal Youth Unemployment.» in: J. C. Altman (ed.). *Aboriginal Employment Equity by the Year 2000*. Canberra: Centre for Aboriginal Economic Policy Research, Australian National University. (Research Monograph; no. 2)
- Mitchell, C., D. Tait and S. Castles (1989). *The Recognition of Overseas Trade Qualifications*. Canberra: Australian Government Publishing Service (AGPS).
- Moss, I. (1993). *State of Nation: A Report on People of Non-English Speaking Backgrounds*. Canberra: Australian Government Publishing Service (AGPS).
- Neals, S. (1989). «Finance Still a Problem for New Entrepreneurs.» *Sydney Morning Herald*: 18 July.
- NSW Parliament Legislative Council, Standing Committee on Social Issues (1995). *A Report into Youth Violence in NSW*. Sydney: The Committee.
- One Nation (1998). «Pauline Hanson's One Nation Policy Document: Immigration, Population

- and Social Cohesion.» 27 August, < <http://www.gwb.com.au/onenation/policy/immig.html> > .
- Ostrow, Ruth (1987). *The New Boy Network: Taking over Corporate Australia*. Richmond, Vic.: Heinemann.
- Piore, Michael J. (1979). *Birds of Passage: Migrant Labor and Industrial Societies*. Cambridge, UK: Cambridge University Press.
- Raskall, P. (1996). «Widening Income Disparities in Australia.» In: G. Argyrous and F. Stilwell (eds.). *Economics as a Social Science: Reading in Political Economy*. Sydney: Pluto Press.
- «Rich 200.» (1994). *Business Review Weekly*: 23 May.
- Sassen, S. (1991). *The Global City: New York, London, Tokyo*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Saunders, Peter (1994). *Welfare and Inequality: National and International Perspectives on the Australian Welfare State*. Cambridge, UK; Melbourne: Cambridge University Press.
- Saunders, Peter and A. King (1994). *Immigration and the Distribution of Income*. With C. Harrington. Canberra: Australian Government Publishing Service (AGPS), Bureau of Immigration and Population Research.
- Stromback, T. and T. Williams (1985). «Do Migrants Earn What they Should?.» *Bulletin of Labour Market Research*: 15 June.
- Turpin, T. (1986). «Migrant Workers in Victoria: Perceptions of Barriers and Change.» Mimeo-graph, Victorian Ethnic Affairs Commission, Melbourne.
- Vinson, T. (1999). *Unequal in Life: The Distribution of Social Disadvantage in Victoria and New South Wales*. Melbourne: Ignatius Centre for Social Policy and Research.
- White, Rob (1994). «Street Life.» in: Rob White and Christine Alder (eds.). *The Police and Young People in Australia*. Cambridge, UK; Melbourne: Cambridge University Press.
- Williams, L. and T. Batrouney (1998). «Immigrants and Poverty.» in: Ruth Fincher and John Nieuwenhuysen (eds.). *Australian Poverty: Then and Now*. Carlton, Vic.: Melbourne University Press.
- Wooden, M. (1990). «Factors Associated with Workplace Accidents: Evidence from the 1983 Health Survey.» *Journal of Occupational Health and Safety-Australia and New Zealand*: 6 April.
- Wooden, M. (1994). «The Labour Market Experience of Migrants.» in: Mark Wooden [et al.] (eds.). *Australian Immigration: A Survey of the Issues*. 2nd ed. Canberra: Australian Government Publishing Service (AGPS).

عودة اللاجئين الفلسطينيين: نحو فهم سوسيولوجي لها^(*)

ساري حنفي

أستاذ مشارك في علم الاجتماع، الجامعة الأميركية في بيروت -
ورئيس تحرير «المجلة العربية لعلم الاجتماع، إضافات».

مقدمة^(**)

اهتمت الحكومات والمنظمات الدولية باللاجئين حول العالم لفترة طويلة باعتبارهم جسداً يحتاج إلى طعام ومأوى وباعتبارهم ذاتاً غير سياسية، وكان المطلوب منهم أن يقبوا ساكنين في الدول المضيفة. وبالنظر إلى تجربة كثير من المنظمات الدولية التي اهتمت باللاجئين (وقائمتها طويلة: مكتب نيسن للاجئين الروس والأرمن، ١٩٢١؛ اللجنة العليا للاجئين في ألمانيا، ١٩٣٦؛ المنظمة الدولية للاجئين في الأمم المتحدة، ١٩٤٦؛ وكالة الأمم المتحدة لإغاثة وتشغيل اللاجئين الفلسطينيين في الشرق الأدنى - الأونروا، ١٩٥١؛ إلى المفوضية السامية التابعة للأمم المتحدة، ١٩٥١)، فقد عكست هذا النزعة اللا سياسية نفسها في التعامل مع اللاجئين، حيث أهملت عودتهم إلى وطنهم الأصلي، ويظهر ذلك واضحاً في ندرة وضآلة البرامج التمويلية لدعم العودة، كما تدل على ذلك دراسات حول عودة اللاجئين في أفريقيا (Rogge, 1994: 21). من هنا فإن عودة اللاجئين غالباً ما اعتمدت على قدرات اللاجئين وعائلته ومصادرهما الذاتية.

اعتماداً على ذلك، يقوم هذا البحث على دراسة الرأسمال الاجتماعي (Social Capital) للاجئين الفلسطينيين ودوره في دعم عملية عودته في حال لم تقم الدول العربية والمجموعة الدولية باقتراح رزمة مالية كافية لدعم هذه العملية. ولا يعني مبحث الرأسمال الاجتماعي أنني أفضله على العوامل الأخرى الداعمة للعودة، ولكنه يمكن أن يكون أحد أهم الأسس المحفزة للعودة. والمقصود هنا بالرأسمال الاجتماعي ما يتصل بقيام الأفراد والمجموعات بتأسيس شبكات اجتماعية من العائلة النووية والممتدة والأصدقاء والجماعة، بحيث تقدم هذه الشبكات المعلومات أو المساعدة المالية التي تساعد الفاعل الاجتماعي في حياته ومكان استقراره ومشاريعه الاقتصادية. وإنني أعني الإشكاليات الدائرة حول هذا المفهوم وسياقه التاريخي.

(*) هذه الدراسة هي نسخة مختزلة من الفصل الأول من كتاب عبور الحدود وتبدل الحواجز:

سوسيولوجيا العودة الفلسطينية الذي صدر عن مركز دراسات الوحدة العربية عام ٢٠٠٨.

(**) يتوجه د. ساري حنفي بالشكر إلى من أغنوا هذا البحث بالنقاش، ويخص بالذكر سليم تماري، جولييت أبو العينين، آن ليش، وأيون لوستك.

يعتبر روبرت بوتنام من أهم المنظرين لهذا المفهوم الذي أعطاه الصبغة الإيجابية من خلال دراسة للدور الذي يلعبه في تشجيع المواطنين على الانخراط في العمل السياسي من خلال الشبكات والجمعيات التي يشكلونها (Putnam, 1995: 96). ولكن تطور هذا المفهوم أصبح إشكالياً، حيث تم استخدامه مع صعود النيوليبرالية وتخلي الدولة عن بعض مسؤولياتها. وكما انتقد كوهن وبروساك (Cohen and Prusak, 2001: 9) حيث تحول كل شيء إلى رأسمال مما حول الظاهرة الاجتماعية إلى سلعة اقتصادية. ورغم هذه الاتجاهات النقدية، فإنني أفهم الرأسمال الاجتماعي لا باعتباره مستقلاً عن مؤسسة الدولة ولا يجري بالتضاد أو التصارع معها وإنما هو أحد المحركات التي تنطلق من إرادة الفاعل الاجتماعي والتي يجب أن تتكامل مع مسؤولية الدولة اتجاه الفرد.

لن تتناول هذه الورقة بالبحث كل العوامل التي ستؤثر في قرار اللاجئين في حركته المستقبلية، وخاصة فيما يتعلق بالعودة، إنما سنتناول بعض القضايا المهمة المرتبطة عموماً بالرأسمال الاجتماعي. وسيتم التركيز بشكل رئيسي على ثلاثة عوامل هي: دور العائلة في دعم خيار اللاجئين؛ عوامل اقتصادية (مثل: هل ستشكل عودة اللاجئين عقبة في وجه الاقتصاد الفلسطيني أم ستكون منشطة له؟ ما هي الشروط الاقتصادية والقيود التي ستؤثر في قرار قابلية حركة اللاجئين؟)؛ والعامل الجغرافي (توفر أرض استيعابية، مخيمات لاجئين،... إلخ). وهكذا ستركز هذه الدراسة على العوامل الهيكلية التي تؤثر في قرار حركة اللاجئين والتي تكشف عن الخيار المستقبلي أكثر بكثير مما تركز عليه وتكشفه استطلاعات الرأي التي غالباً ما يُعبّر المستجوب فيها عن موقف سياسي مشحون بأراء عاطفية.

إن هدف هذا البحث هو تنبيه اللاجئين إلى العناصر التي يجب أن تؤخذ في الحسبان عندما يكون هناك حل سياسي لمشكلة اللاجئين. علاوة على ذلك، ستكون هذه الدراسة مفيدة لصانع القرار الفلسطيني ولسياسي الدول المضيفة الذين يجب أن يتخذوا إجراءات منذ الآن لتهيئة عودة اللاجئين وتسهيل حياة اللاجئين، بانتظار الحل النهائي. وإذا كانت إمكانيات عودة اللاجئين إلى مكان الأصل محدّدة بالعوامل التي تتجاوز حق العودة المجرد، فإن حق العودة يبقى المفتاح لأي حل مستقبلي، حيث سيفتح المجال لمختلف الاختيارات المتوفرة للاجئين الفلسطينيين بعد أكثر من نصف قرن من العيش في المنفى.

تعتمد هذه الدراسة على أبحاث ميدانية أجراها الباحث في ثلاث عشرة دولة من دول الشتات الفلسطيني في فترة ١٩٩٤ – ١٩٩٩. وتعتمد أيضاً على البحث الميداني في مركز «شمل»^(١) لعام ٢٠٠٣، وهو البحث الذي انتهى إلى خلاصة مهمة مفادها أن هناك فئات فلسطينية ذات اهتمامات ومصالح مختلفة، وأن أي حق عودة يتم إقراره مستقبلاً لا يعني بالضرورة أنه حق في ممارسته. كما اعتمد هذا البحث بشكل ثانوي على أبحاث ميدانية أخرى

(١) أجرى المركز الفلسطيني للاجئين والشتات (شمل) هذا البحث بين شهري كانون الثاني/يناير وتشيرين الأول/أكتوبر من عام ٢٠٠٣. ويشمل البحث ٥٦٠ مقابلة مفتوحة ليس مع اللاجئين فقط لكن مع غير اللاجئين في الأراضي الفلسطينية وإسرائيل أيضاً. كما يشمل ٤٠ مقابلة معمقة. لقد كنت الباحث الرئيسي في هذا المشروع البحثي، وأشكر هنا كل من ساهم في العمل الميداني وأخص بالذكر شيرين الأعرج.

منها ثلاثة مسوح للأسر: الأول لجامعة بيرزيت^(٢)، والثاني لمركز البحوث للأبحاث التطبيقية النرويجي (فافو - FaFo)^(٣) والثالث للمركز الفلسطيني للأبحاث السياسية والمسحية^(٤).

لقد حصر كل من أندريسون وزريق نحو ٤٠٠ مرجع صادر بلغات متعددة (مثل العربية، الإنكليزية، الفرنسية، والعبرية) بين العامين ١٩٩٠ و ١٩٩٥. وتتناول هذه المراجع تجربة اللاجئين الفلسطينيين في عام ١٩٤٨ وعام ١٩٦٧. وقد ظهر لهما أن هناك عدداً ضئيلاً جداً من الدراسات التي تتناول موضوع عودة اللاجئين (Endresen and Zureik, 1995). وفي حين ركزت هذه الدراسات على حق العودة، فقد ندرت تلك التي تتناول حركة اللاجئين الفلسطينيين المحتملة. ويعزى ذلك إلى تعقيدها ربما، إذ لا يكون قرار اللاجئين قراراً نهائياً بالضرورة. هذا التعقيد لا يختلف عن ذلك الذي شهدته تجارب اللاجئين في العالم.

أولاً: حركة اللاجئين الفلسطينيين: المقاربات المستقبلية والحلول

يرجع أول نقاش جدي حول حل مشكلة اللاجئين الفلسطينيين بين منظمة التحرير الفلسطينية والحكومة الإسرائيلية إلى قمتي كامب ديفيد (عام ٢٠٠٠) وطابا (عام ٢٠٠١)، من دون أن يؤدي إلى أي اتفاق، حيث بقيت القضية واحدة من قضايا مفاوضات الحل الدائم في اتفاقيات أوسلو. ورغم عدم توصل الأطراف المعنية حتى الآن إلى اتفاق حول القضية الأساسية - حق العودة الفلسطيني حسب قرار الجمعية العمومية ١٩٤ والقرارات الدولية الأخرى ذات العلاقة - فإنه يُتوقع أن تقدم إلى اللاجئين خمسة خيارات هي: العودة إلى داخل إسرائيل؛ العودة إلى الأرض الإسرائيلية التي سوف تُبدل مع الدولة الفلسطينية؛ التوطين داخل الدولة الفلسطينية؛ الاندماج في الدول المضيفة؛ الانتقال إلى بلد ثالث.

ويدعو الطرف الفلسطيني إلى أن تكون هذه الخيارات مقترنة باعتراف إسرائيلي بحق

(٢) يشمل هذا المسح مقابلات بالاستمارة مع عينة من ٢٢٥٤ أسرة فلسطينية في ٩٠ موقعا في الأراضي الفلسطينية في صيف ١٩٩٩ و ٢٠٠٠. انظر: Rita Giacaman and Penny Johnson, eds., *Inside Palestinian Households: Initial Analysis of a Community-based Household Survey* (Birzeit: Birzeit University, Institute of Women's Studies in cooperation with the Institute for Community and Public Health, 2002), vol. 1: *Population, Migration, Households, Perceptions and Preferences for Male and Female Children: Costs, Education, Work, Marriage, Old Age, Burden of Care and Divisions of Labor*.

(٣) أجرت «فافو» مجموعة مهمة من الأبحاث في كل من لبنان (عينة من ٤٠٠٠ أسرة)، والأردن (عينة من ٣,١٠٠ أسرة مختارة من ١٢ مخيماً)، إضافة إلى ١٣ مجموعة بؤرية. انظر: Ole Fr. Ugland, ed., *Difficult Past, Uncertain Future: Living Conditions among Palestinian Refugees in Camps and Gatherings in Lebanon*, Fafo-report; 409 (Jerusalem: Fafo, 2003), and Marwan Khawaja and Age A. Tiltne, *On the Margins Migration and Living Conditions of Palestinian Camp Refugees in Jordan*, Fafo-report; 357 (Oslo: Fafo, 2002).

(٤) أُجري بحث المركز الفلسطيني للبحوث السياسية والمسحية (PSR) بين ١٦ كانون الثاني/يناير و ٥ شباط/فبراير ٢٠٠٣، حيث استهدف ١,٤٩٨ عائلة فلسطينية لاجئة وُرعت بين ١٥٠ ناحية في الضفة الغربية وقطاع غزة.

العودة، والاعتذار للاجئين عن طردهم. بالإضافة إلى ذلك، يُعوّض اللاجئون الفلسطينيون على أملاكهم المفقودة أو المتضررة، في حين يركز الموقف الإسرائيلي والأمريكي على موضوع التعويض فقط.

فيما يتعلق بخيار العودة، يمكن أن يكون هناك مقاربتان. الأولى مقارنة تنمية تهتم بالعائدين الذين يختارون العودة إلى قراهم الأصلية أو إلى الكيان السياسي الفلسطيني، والذين يستطيعون تحمل أعباء العودة ذاتياً (من خلال رأسمالهم الاجتماعي مثل: مساعدة العائلة لكلفة الإقامة الأولية)، مع تدخل قليل من الدولة (أي الاستيعاب غير المباشر). ويشمل ذلك اللاجئين والنازحين الفلسطينيين الذين من حقهم الحضور بموجب لّم شملهم، أو أولئك الذين يتمتعون بوضع اجتماعي أو اقتصادي يساعدهم على الاندماج، أو أولئك الذين يحضرون وكأنهم مهاجرون اقتصاديون. والمقاربة الثانية مقارنة ديمقراطية تهتم بدراسة حاجات اللاجئين الذين يحتاجون إلى خطة استيعابية، اجتماعية اقتصادية، وخدماتية مباشرة تمكنهم من العودة. وتتعلق كلتا المقاربتين بثلاثة أصناف من الفلسطينيين: اللاجئين ذوي الوضع القانوني الهش، أي الذين يحملون وثائق سفر مختلفة، أو لاجئين من مختلف مناطق الشتات (Diasporic Refugees)، والذين يحملون جوازات سفر من إحدى الدول المستقبلية لهم، وأخيراً المهاجرين الاقتصاديين، أي الذين تركوا فلسطين بمحض إرادتهم، ويمكنهم العودة إليها في أي وقت يشاؤون^(٥).

ثانياً: العوامل التي تؤثر في حركة اللاجئين

هناك مجموعة من العوامل التي تؤثر في قرار اللاجئ من أجل العودة أو اختيار حلول أخرى لمشكلة لجوئه. ولكن سأكتفي هنا ببعض العناصر المتعلقة، بشكل أساسي، بالجغرافيا والسوسولوجيا الاقتصادية للاجئين الفلسطينيين وفلسطينيي الشتات بشكل عام في بلاد اللجوء والهجرة، وفي المناطق التي سيعودون إليها، سواء إلى الضفة الغربية وقطاع غزة أم إلى أراضي ١٩٤٨.

١ - دور العائلة في دعم الخيار المستقبلي

تُظهر تجربة عودة اللاجئين في العديد من الأماكن في العالم أن هناك برامج مساعدات ضعيفة من المنظمات الدولية لتمويل عملية العودة. ويؤدي الدعم العائلي (كشكل مهم من أشكال الرأسمال الاجتماعي) دوراً مهماً في دعم العائدين، خصوصاً في بداية عودتهم. وتُظهر تجربة اللاجئين الأفارقة قدرتهم على الأخذ بزمام الأمور فيما يتعلق بعودة اللاجئين إلى الوطن وتنظيم هذه العودة.

يهدف هذا القسم إلى إظهار الحالة الراهنة للروابط الاجتماعية والاقتصادية العابرة

(٥) حول تصنيف فلسطيني الخارج بحسب معايير مختلفة، انظر: Sari Hanafi, «Rethinking the Palestinians Abroad as a Diaspora: The Relationships between the Diaspora and the Palestinian Territories,» in: André Levy and Alex Weingrod, eds., *Homelands and Diasporas: Holy Lands and other Places* (Stanford, CA: Stanford University Press, 2005).

للحدود القومية بين الفلسطينيين في الأراضي الفلسطينية وفي إسرائيل وفي الخارج، والسياسات التي يجب أن تتخذ على جميع المستويات من أجل تحسين هذه الروابط في حالة أردنا تشجيع عودة اللاجئين.

إن مقياس الاتصالية (Connectedness)، أمر يخضع لتصورات ذاتية جداً، لكن مركز «شمل» اختار مجموعة العوامل الهيكلية التي قد تشكل هذه الاختيارات وتحددها. ويُعتبر مدى تعدد الزيارات، والمكالمات الهاتفية، واستعمال الإنترنت مؤشرات على الاتصالية (أو عدمها) ضمن الشبكة العائلية. وهذا يُعبّر عن متانة العلاقات بين أفراد العائلة، وبالتالي يُؤثر في قرار العودة أو الانتقال إلى الخارج.

أ - الروابط الاجتماعية

غالباً ما اعتبرت الأدبيات أن الشبكة العائلية الممتدة هي بمثابة صمّام أمان مهم للعائلة المهاجرة. وفي الحالة الفلسطينية، ليست مثل هذه الشبكة واضحة جداً، خصوصاً على المستوى العابر للحدود القومية (بين الأراضي الفلسطينية وإسرائيل وفي الخارج) حيث تتأثر الروابط بالاحتلال والحدود الوطنية للذين يُهيكلان ويُعمّقان التمزيق داخل السكان الفلسطينيين.

لقد أكد بحث مركز «شمل» أن بين الفلسطينيين وأقاربهم خارج حدود الوطن روابط أهم كثيراً من الروابط بينهم وبين أقاربهم في إسرائيل. وقد يؤدي هذا إلى تشجيع حركة اللاجئين في المستقبل لأن الشبكة العائلية يمكن أن تستعمل لتسهيل هذه الحركة.

ووجد البحث أيضاً أن اللاجئين الذين يملكون أملاكاً عقارية في الأراضي الفلسطينية يميلون إلى الالتقاء بشكل أكبر. يبدو أن وجود الملكية يشجع الفلسطينيين في الخارج على إبقاء الاتصال مع عوائلهم داخل الوطن، على الأقل لكي يناقشوا مستقبل أملاكهم المشتركة.

ولسقط الرأس أيضاً دور رئيسي في المحافظة على درجة اتصال معينة بين الأصدقاء والأقارب هناك على الرغم من الهجرة. على سبيل المثال، احتفظ ٧٩ بالمئة من فلسطيني الضفة الغربية الذين ولدوا في الأردن بالروابط مع أقربائهم المقربين في الأردن، على الرغم من أنهم لم يعودوا يعيشون هناك. أما أولئك الذين عادوا إلى الأراضي الفلسطينية، فقد ضعفت علاقاتهم مع الأردن بمرور الوقت. وقد يعود ذلك، ربما، إلى عدم قدرتهم على عبور الحدود لزيارة بعضهم البعض.

وتتسم العلاقات مع أقارب الدرجة الثانية بضعفها الشديد ولكن من الناحية الاقتصادية أيضاً، حيث صرحت أغلبية المستجوبين الساحقة بأن ليس بينها روابط اقتصادية. ولعل ذلك متوقع، ولكن ما يعنيه هو أن أهمية الروابط داخل العشيرة قد بهتت، ربما بسبب التمدن السريع للمجتمع الفلسطيني في الضفة.

يحتفظ الفلسطينيون في الأراضي الفلسطينية بروابط عائلية عابرة للحدود القومية أكثر من أولئك القاطنين في إسرائيل. رغم هذا، فقد أعاقت الحدود ومدة النزوح الجماعي (البالغة أكثر من ٥٥ عاماً) دوام الروابط بين الأقارب.

ولا يبدو أن الهاتف يستخدم بشكل واضح للتغويض عن غياب اللقاءات الاجتماعية؛ إذ

تُجرى القليل جداً من المكالمات الهاتفية بين الناس الذين لا يتبادلون الزيارات. وبشكل عام، عندما يكون هناك اتصالات هاتفية تكون بحدود مرة واحدة كل شهرين.

ولعل الحدود بين الدول تشكل السبب الرئيسي لقلة اللقاءات، فقرابة ٥٦ بالمئة من المستجوبين الذين لا يستطيعون زيارة فلسطين أو إسرائيل فقدوا الاتصال مع أقارب الدرجة الأولى. ولوقع الأقارب الجغرافياً تأثيره في هذه اللقاءات، حيث تكثر على الأرجح اللقاءات مع اللاجئين الفلسطينيين في الأردن ومصر، بينما تقل مع الذين يعيشون في دول الخليج. ولكن رغم ذلك فإنهم يجتمعون ويلتقون بحدود مرة واحدة كل عامين. ويصبح اللقاء مستحيلاً عملياً مع الأقارب في لبنان والعراق. ومن المهم ملاحظة أن الفلسطينيين الذين يعيشون في أوروبا والولايات المتحدة قادرون على الاجتماع بأقاربهم الفلسطينيين في فلسطين أو إسرائيل بسهولة أكثر من أولئك الذين يعيشون في البلدان العربية، ويرجع ذلك ربما إلى استحالة السفر بين البلدان العربية وفلسطين أو لصعوبتها الشديدة في بعض الحالات.

وتعتبر فترة الانتفاضة مرحلة حاسمة جعلت الحدود الجغرافية والحواجز على المدن تقوم بدور مهم في خلق خطوط فصل بين العائلات. فبحسب مجدي المالكي (المالكي وشلبي، ٢٠٠٣)، فإن أوقات الإغلاق والاجتياحات الإسرائيلية تغلب أهمية التضامن المحلي على أهمية التضامن العائلي، حيث تؤثر الحالة القاسية في جميع أعضاء العائلة النووية والممتدة. في هذا السياق، نشهد ظهور الطبقة المتوسطة الجديدة، كما تشير ليزا تراكي (Taraki, 2006) التي تقابل نشوء طبقة تحتية مؤلفة من عدة أصناف، بمن في ذلك اللاجئين (خصوصاً ساكني المخيمات). هنا يعتبر الانقسام والتشرد في المجتمع الفلسطيني ذوي تأثير سلبي في استمرار الروابط في الأراضي الفلسطينية. وتعتبر الحالة في غزة، خصوصاً، حادة، حيث فرضت إسرائيل إغلاقاً كلياً منذ بداية الانتفاضة الثانية وحتى الآن، على الرغم من انسحابها من القطاع.

لقد أثرت هذه الجغرافيا السياسية في العلاقات حتى داخل العائلة الواحدة، حيث أظهرت بعض الأبحاث الميدانية شبكات متفرقة على مستوى العائلة الصغيرة المكونة من والدين وأولادهم (Hanafi, 2001; Isotalo, 2002)، وأحياناً تكون الأمهات والأولاد في بلد والأب في بلد آخر، بينما يعيش الأجداد والأقارب في بلاد أخرى. وقد أكد مثل هذا الاتجاه في دراسة لإحدى منظمات حقوق الإنسان الإسرائيلية («بتسيلم») تجربة العائلة الممزقة، (B'tselem and Ha'Moked, 1999)، ومؤدى هذه التجربة أن عودة اللاجئين لا تعني بالضرورة عودته مع عائلته في المرحلة الأولى.

ومما يخفف من وطأة هذه الجغرافيا السياسية الممزقة للعلاقات بعض العادات الاجتماعية القديمة مثل زواج القربى. إن الزواج ضمن العائلة نفسها أو النسب (خاصة بين أبناء الأعمام والأخوال) هو الشكل الأكثر شيوعاً في الوطن العربي (Holy, 1989). ويعتبر هذا الزواج مؤشراً مهماً على وجود شبكة اجتماعية عائلية ذات ارتباطات حميمة. وتُظهر العديد من الدراسات النسبة العالية من التزاوج بين الأقارب في العائلة الفلسطينية. ولكن بحثاً لمركز «شمل» يظهر أن زواج القربى على المستوى العابر للحدود القومية أقل كثيراً، وذلك لكلفته العالية، على النقيض من زيجات القربى ذات المهور الصغيرة. وفي بعض

الحالات، تشجع زيجات القربى على حل المشاكل البيروقراطية المرتبطة بحرية الحركة. وبما أن الروابط العائلية محدودة جداً بين فلسطينيي الخارج وفلسطينيي إسرائيل، فإن الزواج العائلي العابر للحدود القومية يُعتبر غير موجود.

ب - المساعدة الاقتصادية بين أفراد العائلة

كما ذكرنا سابقاً، يشير الرأس مال الاجتماعي إلى قدرة الفرد على تعبئة المصادر النادرة من خلال الشبكات والهيكل الاجتماعية الواسعة. وتتضمن هذه المصادر تسهيلات اقتصادية، مثل تخفيض السعر، الإقراض بلا فوائد، ومعلومات بخصوص شروط العمل. وليست هذه المصادر في حد ذاتها رأس مالاً اجتماعياً، لكن المفهوم يشير إلى قدرة الفرد على تعبئتها عند الحاجة؛ فالفرد، وخصوصاً المهاجر، لا يحتاج إلى عمل فقط، بل يحتاج أيضاً إلى دعم عاطفي ومساعدة في مواجهة المشاكل اليومية، وإلى عناية عندما يمرض، وإلى أشكال أخرى من الدعم الاجتماعي التي تُظهر في بعض الأحيان متانة الروابط القوية أكثر من الروابط الضعيفة. ومن ناحية المساعدة بين أقارب الدرجتين الأولى والثانية، تُميز هذه الدراسة بين اثنين من أشكال المساعدة: مساعدة متبادلة ومساعدة غير متبادلة.

يعتبر التضامن الاقتصادي بين الفلسطينيين في الأراضي الفلسطينية وفي الخارج مهماً بصورة نسبية، حيث يحصل الثلث على عون مالي وهدايا حتى منذ ما قبل بداية الانتفاضة الحالية. لذا لا يرتبط العون بالمشقة الاقتصادية المتزايدة في أثناء الانتفاضة. وتكون هذه المساعدة بشكل رئيسي بين الآباء والأبناء والأشقاء. تأخذ هذه المساعدات شكل الهبات الصغيرة، أو الهبات الكبيرة في ظروف خاصة مثل كلفة معالجة مريض (تُعطى للأقارب من الجنسين الذكور والإناث) أو كلفة تعليم في الخارج (تُمنح بشكل عام للذكور فقط دون الإناث). وتشكل الأعياد أيضاً مناسبات لإرسال الهدايا. ويتوافق ذلك مع بحث لجامعة بيرزيت: هناك علاقات مالية منتظمة مع ١٥ بالمئة من المهاجرين، حيث تعرف هذه العلاقة باستلام أو إرسال المال على الأقل مرة واحدة كل ثلاثة شهور، مع ٨ بالمئة من المهاجرين الذين يُرسلون مالياً إلى عوائلهم في فلسطين، ٦ بالمئة من العوائل في فلسطين ترسل مالياً إلى أقربائها في الخارج، و١١ بالمئة يرسلون أو يتسلمون مالياً بحسب الحالة. ويحوز القرويون على نسبة أعلى من ناحية استلام المال من الأقارب في الخارج (٢٠ بالمئة)، التي يمكن تفسيرها بتركز أقاربهم في البلدان الغربية غالباً (Giacaman, 2002: 36-38).

ويعتبر الاتصال وجهاً لوجه مهماً جداً للتضامن الاقتصادي، وخصوصاً لاستلام وإعطاء المساعدة المالية، كما تبين دراساتنا الميدانية. وتظهر دراسة لـ «فافو» أن المعيشة العائلية في الأراضي الفلسطينية تعتمد على الأقارب في الخارج، لكن مما يعيق المساعدات قلة الاتصال المباشر. (Sletten and Pederson, 2003: 47). وقد وجدت دراسة مركز «شمل» أن نصف المساعدات لا تمر عبر البنوك وتُعطى عادةً في أثناء زيارات عائلية (كهدايا). يستلم عدد قليل من فلسطينيي إسرائيل مساعدة من أقاربهم في الخارج، وقد يعود السبب إلى حالتهم الاقتصادية الجيدة، وإلى ضعف الروابط الاجتماعية العابرة للحدود القومية.

هذا في حين أن هناك تضامناً مهماً على الأقل بين الأراضي الفلسطينية والخارج.

تعتبر الروابط الاقتصادية المستندة إلى الشراكة صعبة جداً في الوضع الحالي، حيث إن جلب شريك اقتصادي من الشتات يبدو مشروعاً خطراً. ولكن هناك بعض العون المالي لصغار رجال الأعمال الذين يشرعون في مشاريع عمل.

ج - ثقافة هجرة

إن تأثيرات الهجرة تتجاوز البعد الاقتصادي - الاجتماعي في المجتمعات المستقبلية والمرسلة، حيث تزيد الهجرة الميل إلى الفردية وتزيد نسبة الأسر التي ترأسها الأنثى.

عموماً، يمكن أن نتحدث عن ثقافة هجرة بين الفلسطينيين في بعض المناطق. ففي حين تنتشر هذه الثقافة في قرى شرق رام الله (دير دبوان، المزرعة الشرقية، ترمسعيا،... إلخ)، التي هاجر أبناؤها إلى الولايات المتحدة، فإن قرى غرب رام الله تميل إلى الاستمرار في إرسال أولادها الذكور كعمال إلى إسرائيل. ويمكن إرجاع ذلك إلى ثقافة الهجرة المتمثلة بالشبكات الاجتماعية الفعالة بين القرويين وأقربائهم في الولايات المتحدة الأمريكية التي شكلت عاملاً مساعداً جداً في تسهيل الهجرة وتشجيعها.

وليس من المستغرب أن فلسطينيي الضفة الغربية وقطاع غزة يهاجرون ويتنقلون أكثر كثيراً من فلسطينيي إسرائيل؛ لكن تنقلهم يكون أقل درجة من تنقل اللاجئين الفلسطينيين في الخارج. وهذا يشير إلى أن العديد من حركات الهجرة كان سببها الوضع السياسي وقيود الحدود. ويحدث التنقل الرئيسي داخل الأراضي الفلسطينية (٥٧ بالمئة من التنقل)، بينما تتجه الهجرة أولاً إلى بلدان الخليج، مشكّلة ١٠ بالمئة من التنقل الكلي (داخلاً وخارجاً). بالرغم من أن عملية أوصلو للسلام قلصت الميل إلى التحرك (فقط ١٨ بالمئة من التنقل المسجل في فترة ١٩٩٣ - ٢٠٠٣)، وذلك بسبب خلقها فرص العمل داخل الأراضي الفلسطينية، لكنني أرى أن الوضع عاد كالسابق، وخاصة كما ذكرت التقارير الصحفية في نهاية العام ٢٠٠٧.

ويظهر الميل إلى الهجرة زيادة عند البعض في أثناء الانتفاضة الثانية؛ إذ كانت الهجرة إلى الخارج بسبب الوضع الأمني والحالة الاقتصادية. ويُعتقد أن هناك حوالي ١٠٠,٠٠٠ فلسطيني تركوا الضفة الغربية وتوجهوا إلى الأردن والغرب منذ أواخر ٢٠٠٠، بحسب تقديراتنا وتقديرات «فافو» (Sletten and Pedersen, 2003: 31)، مما يعني زيادة مهمة في نسبة الهجرة. هذا يعني زيادة في نسبة الهجرة السنوية التي سادت تحت الاحتلال الإسرائيلي من العام ١٩٦٧ إلى العام ١٩٩٣ (٥,٠ - ٢ بالمئة، أي بحدود ٥,٠٠٠ - ١٥,٠٠٠ من الضفة الغربية و٣,٠٠٠ - ٧,٠٠٠ من قطاع غزة) (ICBS, 1993: 760).

د - أقل تضامناً وتواصلاً اجتماعياً مما هو متوقع

باختصار، تُظهر نتيجة بحث مركز «شمل» أن هناك تواصلاً اجتماعياً وتضامناً أقل مما هو متوقع في فلسطين وإسرائيل، وخصوصاً في إسرائيل. وهذا سيجعل استعمال روابط القربى للمساعدة على العودة أقل أهميّة مما هو مُفترض عموماً لشعب تشكل محنته المتواصلة أحد مصادر التماسك الرئيسية. ويظهر بالتالي ما للحدود والممارسات الاستعمارية اليومية الإسرائيلية من تأثير سلبي بالغ في روابط الفلسطينيين المحلية والدولية.

يبدو أن هناك تغييراً رئيسياً دخل على معنى القرابة خلال الأعوام المئة والخمسين المنصرمة. فقبل خمسينيات القرن الماضي، كانت هناك روابط مبنية على التركيب العشائري، وخاصة على ولاين تمثلا في قيسي ويمني، بحيث شكل ذلك مصدراً لقرابات وشبكات اجتماعية مهمة (Tamari, 2005: 370). ومن ثم كانت الروابط بين العوائل الكبيرة هي أساس هذه الشبكات في الستينيات والسبعينيات والثمانينيات. ومنذ بداية التسعينيات، أصبحت العائلة النووية هي الأساس. ويُبين الباحث نظمي الجعبي أن طبيعة المسكن والهجرة الداخلية والهجرة الخارجية أثرت في الروابط بين أبناء العموم. ويتذكر أنه كان في الثمانينيات يزور أبناء عمومته الكُثر في مناسبة العيد، في حين أنه لا يفعل ذلك الآن إلا قليلاً؛ فبيته صغير، على عكس بيت أبيه الذي كان يتسع لأربعين مدعواً.

لعل أحد أهم نتائج بحث مركز «شمل» هذا أن الروابط الاجتماعية بين فلسطينيي الضفة وغزة وإسرائيل مع أقاربهم في الخارج، بعد الفترة المطوّلة من النزاع، قد اتسمت بالانقطاع أكثر مما اتسمت بالاستمرارية. وقد أعاققت مدة النزوح الجماعي، التي امتدت حتى الآن أكثر من ٦٠ عاماً، والحدود استمرار الروابط بين الأقارب. وعمّق النظام الإسرائيلي للمراقبة والسيطرة المسافة الكبيرة بين الجانبين. على الرغم من ذلك، ما زال عمق الروابط مهماً جداً وإن قل عددها، حيث يقاوم بعض أجزاء العائلة العابرة للحدود القومية الحدود وطول الافتراق بينما تتأثر أجزاء أخرى بشدة. ونتيجة لذلك بقي شكل الريادية (Entrepreneurship) في فلسطين، وبصورة أقل في إسرائيل، عائلياً. لهذا استُعملت الروابط الاجتماعية العابرة للحدود القومية الباقية لتعبئة الرأسمال والخبرة والمعلومات لمساعدة عائلة المقاومة في الأراضي الفلسطينية. وإني أتوقع أن يمارس هؤلاء الذين يملكون مثل هذه الروابط عودتهم في نمط عابر للحدود القومية؛ بمعنى آخر أن يُبقوا روابطهم مع كل من مكان العودة والدولة المضيفة السابقة.

أما في ما يتعلق بالفلسطينيين على جانبي الخط الأخضر، فقد لاحظ الباحث عزيز حيدر أن لقاءات صعبة كانت بعد حرب ١٩٦٧ بين اللاجئين الفلسطينيين الذين يعيشون في الضفة الغربية وقطاع غزة المحتلين حديثاً وأقاربهم الذين يعيشون ضمن حدود ١٩٤٨. ومع أن اللقاء الأول، بعد العديد من سنوات الافتراق، كان دافئاً، فقد أدرك هؤلاء الاختلافات الكبيرة بينهم بسرعة؛ فالاحتلال والمراقبة والسيطرة أنشأت عالماً فلسطينياً جديداً داخل إسرائيل. وبالإضافة إلى تأثير النظام السياسي، برز اختلاف طبقي اجتماعي؛ إذ أصبح فلسطينيو إسرائيل أكثر غنى من أقربائهم الذين كانوا يعيشون كلاجئين في الضفة الغربية وقطاع غزة. ويلاحظ حيدر أن الزيارات توقفت بسرعة. وقد أخبرني شخص يعيش في حيفا أنه ينزعج من مرافقة الفلسطينيين الراغبين في رؤية أطلال بيوتهم السابقة في وادي صليب وأجزاء أخرى من حيفا، وقال إنه توقف أخيراً عن مرافقتهم.

إن للقطيعة بين سكان جانبي الخط الأخضر العديد من التفسيرات التي يمكن أن نوردتها. أولاً، يتقمص فلسطينيو إسرائيل القوة من المجتمع الإسرائيلي المهيمن ثم يمارسونها ضد الفلسطينيين الذين يعيشون تحت الاحتلال في الضفة والقطاع. ثانياً، يؤدّ التفاضل في الحالة الاقتصادية - الاجتماعية لدى فلسطينيي إسرائيل شعوراً بالتفوق.

أخيراً يمكن القول إن لدى اللاجئين الفلسطينيين شعوراً بالحنين إلى أرض فلسطين أقوى من الشعور بالحنين إلى شعب فلسطين. ولعل ما تشير إليه دراسة الروابط بين فلسطينيي إسرائيل بعلاقتهم مع اللاجئين الفلسطينيين هو أن أي تفكير في عودة اللاجئين يجب أن يكون تفكيراً في مجتمع العودة وليس فقط في أرض العودة؛ يجب ألا يخلق اللاجئين الفلسطينيون أسطورة «أرض بلا شعب للاجئين بلا أرض» كمحاكاة ساخرة للأسطورة الصهيونية.

٢ - العوامل الاقتصادية

أ - العامل الاقتصادي في الدولة المضيفة

لقد أكدت الأدبيات الكلاسيكية لسوسيولوجيا الهجرة أن المهاجر ينتقل من مكان إلى آخر إذا كانت الحالة الاقتصادية الاجتماعية التفاضلية في المكان الجديد أفضل. ولكن هذه القاعدة ليست العامل الوحيد الذي سيؤثر في حركة اللاجئين؛ فإذا بقيت حالة الفلسطينيين في لبنان على ما هي عليه، فسيغلب على توجههم ترك لبنان، الذي يحظر على الفلسطيني فيه ممارسة ٦٥ مهنة (Kortam, 2008)، خلافاً للأمر في سورية، أمّا في مصر وبلدان الخليج العربي، فهناك نوع من الحظر لكنه أقل صرامة مما هو عليه في لبنان.

لقد حملت مرحلة أوسلو معها نسبة عالية من النمو الاقتصادي في الأراضي الفلسطينية (٥, ٨ بالمئة بالمتوسط)، حيث أصبح متوسط الدخل المحلي والقومي للفرد الواحد هناك (في ما قبل الانتفاضة) أكبر مما هو عليه في الدول المجاورة لها (عدا إسرائيل). وإذا عاد الوضع ما كان عليه قبل الانتفاضة الثانية، فإن هناك احتمال أن تجذب الأراضي الفلسطينية اللاجئين، وخاصة إذا قام الأقارب بتخفيف الكلفة الأولية للإقامة. ويتوقع أن تستقبل الضفة الغربية مجموعات من الأردن، ويستقبل قطاع غزة مجموعات أخرى من مصر. ويحتمل أيضاً عودة لاجئين إلى داخل إسرائيل إذا سمحت السياسات الإسرائيلية بإقامة عمال فلسطينيين (وربما مهندسين وفنيي أجهزة كمبيوتر أيضاً) فيها.

لقد بينت أبحاث سابقة أن طبيعة النشاطات الاقتصادية الفلسطينية في الشتات (حنفي، ١٩٩٦؛ ٢٠٠١)، لا تتوافق مع الاحتياجات الحالية للأراضي الفلسطينية، بالإضافة إلى الظروف الآنية في الأراضي الفلسطينية التي لا توحى بالاستثمار في وضع سياسي واقتصادي ضعيف. فإذا لماذا يستثمر رجل الأعمال من الشتات في الأراضي الفلسطينية؟

في الحقيقة أن العوامل المادية والاقتصادية كلها مهمة في فهم دوافع الاستثمار، ولكن ذاتية رجل الأعمال تلعب دوراً مهماً في ذلك أيضاً. فرجل الأعمال ليس إنساناً اقتصادياً (*homo economicus*) وليس رجل أعمال ذا نزعة محض وطنية (*homo patricus*). والوطن ليس أرضاً مجردة، بل هو مكان يمتلئ بالذاكرة، ومكان للتألف الاجتماعي (Sociability)، مع العائلة والأصدقاء، وهو مكان يعرفه رجل الأعمال جيداً، باعتباره سوقاً يمكن أن يحقق له مصالح اقتصادية، كما يحقق له اعتباراً ومقاماً وهيبة اجتماعية. كما في إمكان رجل الأعمال، الذي كان مهتماً في دول الشتات، أن يؤدي فيه كوافد أو كأجنبي دوراً سياسياً أو وطنياً لأول مرة، وحتى يمكنه أن يتحول إلى مقاول سياسي (Political Entrepreneur)

بالمعنى الذي نتحدث به العلوم السياسية، حيث يتحول المال إلى سلطة^(٦).

من هنا يمكن أن نستخدم هذا الإطار النظري لفهم الفعل الريادي للمستثمر الفلسطيني في وطنه. فسلوكه الاقتصادي لا يمكن أن يحال إلى الحسابات الرياضية للربح والخسارة في الوضع الحاضر الصعب فقط، وإنما أيضاً إلى مستقبل مستقر يحقق له الأفضل في مجال استثماراته. ففي سؤالنا عن دوافع العودة أو الاستثمار في فلسطين، ذكر بعض من قابلتهم أنهم يدركون أن الأراضي الفلسطينية لا تعتبر أحسن مكان للاستثمار، خاصة فيما يتعلق بالصناعيين، إذ إنها لا تستطيع منافسة الدول المجاورة كمصر والأردن بعمالة أرخص وكلفة أقل في الخدمات كالكهرباء والنقل.. إلخ، وإنما هم يأخذون بعين الاعتبار المستقبل عندما تنفصل الأراضي الفلسطينية عن إسرائيل. كما يأخذون بعين الاعتبار عوامل اجتماعية عندما يستثمرون في بلدهم الأصلي. فرجل الأعمال يستفيد من مجموعة علاقاته ومن معرفته بالبيئة المحلية، ولكنه ليس تاجراً يمارس نشاطاً مع زبائن، وإنما هو عضو في شبكة اجتماعية. ويمكن اختزال ذلك بالقول: إن المستثمر الفلسطيني في وطنه ليس هدفه السعي المطلق وراء الربح فقط، وإنما أيضاً لإرضاء وضعه ضمن البيئة الاجتماعية.

لتوضيح كل ذلك نأخذ المثل التالي: ت.س. رجل أعمال فلسطيني بدأ حياته المهنية في الأردن، ولكنه هاجر سريعاً إلى الخليج في بداية الستينيات من القرن الماضي، لتصبح مركز حياته، كما أن لديه مجموعة استثمارات في أوروبا وآسيا. وقد قرر في عام ١٩٩٣، بعد بدء عملية السلام، العودة أول مرة منذ عام ١٩٦٧ لزيارة قريته ومسقط رأسه قرب نابلس. وكرر الزيارة إلى أن بلغ عددها حتى الآن خمس زيارات، ومكث في كل زيارة شهراً واحداً تقريباً بهدف إعادة نسيج علاقاته مع الأقارب وأهل قريته، والبحث أيضاً عن فرص استثمارية. وبما أن لديه خبرة واسعة في تجارة المواد الصيدلانية، قرر فتح مصنع في هذا المجال. لكن كثيرين نصحوا له بعدم القيام بذلك، لأن في الضفة ثلاثة مصانع تغطي الحاجات الأساسية من الأدوية. ولم ينصح له في الوقت نفسه بأن يعمل في التجارة، إذ يحتاج هذا القطاع إلى علاقات واسعة مع مجتمع الأعمال، إضافة إلى أن السلطة الوطنية الفلسطينية تحتكر عن طريق شركاتها العامة أو شركات بعض المقربين منها استيراد بعض المواد. وعلى الرغم من هذا التردد في الاستثمار، بنى ت.س. بيتاً على أرض ورثها من عائلته، واشترى أراضي للمستقبل. ويعتبر شراؤه للأراضي استثماراً مكلفاً، لأن هذه الأراضي كانت موضوعاً للمضاربة وارتفاع الأسعار منذ بدء العملية السلمية. وفي عام ١٩٩٤ قرر أن يستثمر في الصناعات الغذائية، ولكن السلطات الإسرائيلية رفضت، لأن هذه الصناعة تحتاج إلى استهلاك كبير للماء. وهكذا، بعد نصف سنة، قرر أن يتبرع بدلاً من أن يستثمر. لقد بنى مشفى صغيراً في قريته بمساعدة من إحدى المؤسسات الخيرية هناك. وراح منذ ذاك الوقت يتلقى طلبات كثيرة من أهل القرية ومن مسؤولي البلدية طالبين منه مساعدات للبنية التحتية من طرق وغيرها، وأيضاً لتوسيع الجامع. وفي بعض الأحيان كان مثل هذه الطلبات

(٦) انظر: «المال والسلطة»، في: ساري حنفي، بين عالمين: رجال الأعمال الفلسطينيون في الشتات وبناء الكيان الفلسطيني (القاهرة: دار المستقبل العربي، ١٩٩٦)، الفصل ٥.

والمناشدات تثير غضبه واستياءه، حتى أنه قال مرة لأحدهم: «أنا لم أجد أموالاً في الطريق ولم أربحها عن طريق اليانصيب». ولكنه تبرع أخيراً لبعض أقاربه، وخاصة للعاطلين عن العمل. وفي عام ١٩٩٥ أسس مصنعاً حديثاً لصناعة البلاستيك ومنتجات من البلاستيك السام (PVC.. من أحذية، صحنون، إلخ)، وعيّن ابنه الكبير مديراً للمصنع، وأشار عليه بأن يستخدم بعض أفراد العائلة الشباب العاطلين عن العمل. بعد مرور سنة، بدأ هذا الابن يشكي من أن الأقارب لا يحترمون مواعيد العمل، ويطلبون دائماً زيادات في الأجر. وهكذا أصبح المصنع كفندق للمساعدة (Welfare Hotel) (بحسب تعبير غيرتس) (Geertz, 1963)، وقد ساء وضعه المادي. وفي يوم من الأيام غضب هذا الابن وطرد بعض العمال الأقارب، ولكن وضع المصنع استمر حرجاً. لقد أعطى ت.س. ابنه مهلة سنة لتحسين وضع المصنع، وإلا فإنه سوف يغلقه. وفي ذلك الوقت، كان له ابن آخر أنهى دراسته في الاقتصاد في جامعة هارفرد في الولايات المتحدة فطلب منه أبوه العودة للإقامة في الأراضي الفلسطينية من أجل مساعدة أخيه، والبحث أيضاً عن استثمارات أخرى في الأراضي الفلسطينية. وهكذا استثمر الابن الثاني في شركة الاتصالات الفلسطينية «بالتل» وفي شركات أخرى. وبعد خمس سنوات من بدء استثماره في الأراضي الفلسطينية، ذكر الأب أنه وصل إلى حالة لا ربح ولا خسارة، ولكنه أعلن أنه راض وواثق بالمستقبل. ومنذ بداية عام ١٩٩٨ بدأ يمضي نصف وقته في فلسطين، ويعيد نفسه ليكون أكثر انخراطاً في العمل العام وخاصة العمل السياسي (وما يسميه العمل الوطني). وقال إنه ربما سيرشح نفسه في انتخابات البلدية.

يوضح لنا هذا المثال أن السلوك الاقتصادي لهذا الفاعل الإنساني (Human Actor) بالمعنى الذي يقصده كيرزнер (Kirzner, 1989) أكان استثماراً أم تبرعاً، تحدده مصفوفة معقدة من الدوافع التي تراوح بين الغيرية (Altruism) والاعتبارات الاقتصادية والاجتماعية.

وسنقدم فيما يلي نقطتين مترابطتين بشكل وثيق وذواتي تأثير قوي في بعض أشكال عودة اللاجئ إلى هذه الأماكن. أولاً، طبيعة الاستثمار ودوافعه التي يبدو أنها تنتج من العوامل غير الاقتصادية أكثر من كونها تنتج من العوامل الاقتصادية. وثانياً، طبيعة نمط الريادية العائلية عند الفلسطينيين في الأراضي الفلسطينية وإسرائيل.

ب - النشاطات الاقتصادية العائلية: عودة مشجعة للاجئين

ليس المقصود بالريادية العقلية الاقتصادية ولكن ما هو متعلق بالتفاعل في السلوك الاقتصادي، أي العوامل المتعلقة بالتجربة الاقتصادية التي يقتنيها الفاعل الاقتصادي: أشكال تعبئة رؤوس الأموال للنشاط الاقتصادي، وطبيعة الشبكات الموظفة لمصلحة هذا النشاط، سواء كانت شبكات عائلية أو عرقية أو وطنية أو صداقات أو عابرة للحدود القومية. وموضوع الريادية لا يتعلق فقط برجل الأعمال، وإنما يتعلق أيضاً بكل من يعمل لحسابه أو أنه صاحب أعمال، حسب التعريف الذي تعطيه منظمة العمل الدولية للمبادر (Entrepreneur) (ILO, 1998).

وقد لاحظت أن فلسطينيي الشتات، سواء هم لاجئون أو غير لاجئين، يتسمون بطبيعتهم المبادرة، حيث إن خمسهم تقريباً يندرجون ضمن هاتين الفئتين في الأردن (99: Khawaja and Tiltne, 2002). وتصل هذه النسبة إلى ١٠ بالمئة في مخيمات الأراضي الفلسطينية (الريماوي والبخاري، ٢٠٠٢: ٥٤).

ولعل ما أظهرته الأبحاث الميدانية في بعض دول الشتات وفي فلسطين يدل على أن هناك شكلين رئيسيين للريادية: الريادية الإثنية، وهي تلك التي توظف الشبكات العائلية أو الإثنية لأجل خلق النشاط الاقتصادي وتطويره، والريادية الفردية، وهي الاستراتيجية التي استفادت من رؤوس الأموال الثقافية والاجتماعية الموجودة في المجتمع المحلي للبلد المستقل، أو من الخبرات غير المتوارثة من العائلة. ويجمع بين هذين الشكلين في الريادية في الحالة الفلسطينية أنهما ذوا طبيعة عابرة للحدود القومية، حيث يقوم الفاعل الاقتصادي الفلسطيني بتوزيع رأسماله على قطاعات اقتصادية مختلفة، وفي فضاءات جغرافية متنوعة. ويعزى ذلك السلوك الاقتصادي إلى عدم شعور اللاجئ بالأمن في بلد لا يتمتع فيه بحقوق مدنية ومجتمعية كافية، وهذا يعود إلى شعوره بالعيش في حدودية دائمة (Permanent Liminality)، أي بالانتقالية وسيكولوجيا المؤقت، والشعور الدائم بالانتظار.

وهذا التنوع القطاعي والجغرافي يخضع لعوامل تتجاوز العقلانية الاقتصادية المجردة، كما تذكرها الأدبيات الحديثة لعلم الاجتماع الاقتصادي، (Granovetter, 1985; Kirzner, 1989; Portes, 1998) التي انتقدت كلاً من النزعة الاقتصادية الكلاسيكية الجديدة، وبعض الدراسات التفاضلية للعولمة الاقتصادية. فقد اعتبرت هذه العولمة أن الاقتصاد الحديث قد تأسس على أولويات مبنية على حسابات معقدة لعوامل اقتصادية بحتة، كحجم السوق وكلفة اليد العاملة ونوعية البنى التحتية الضرورية للنقل والاتصالات. ولم تأخذ هذه الدراسات بعين الاعتبار العوامل غير الاقتصادية والسياسية، مثل طبيعة العلاقات ضمن البنى الاجتماعية للفاعلين الاقتصاديين، ووجود المجموعة الإثنية سلفاً أم لا، والعلاقات السياسية بين جنسية المستثمر وبلد الاستثمار، والوضع القانوني للمستثمر... إلخ. وهذا التنوع في الحالة الفلسطينية مرتبط بعوامل عدة غير اقتصادية، تتعلق مثلاً بوضع الفلسطينيين القانوني في الدول التي عاشوا فيها، وتلك التي ينقلون استثماراتهم إليها، أو إمكانية الحركة لدولة الاستثمار أم لا... إلخ. فقد تبين فشل بعض هذه الاستثمارات بسبب هذه العوامل، كما هي الحال لدى فلسطينيي الخليج الذين هاجروا إلى أمريكا الشمالية بعد أزمة الخليج في ثمانينيات القرن العشرين. ولعل عدم استيعاب المنطقة العربية لهذه الاستثمارات يُعدُّ دليلاً على أهمية النظر إلى العوامل غير الاقتصادية في عملية التنوع الاقتصادي. وتنسحب النتيجة على احتمالات تدفق الاستثمارات إلى الأراضي الفلسطينية في فترة ما بعد الحل السياسي.

إن استخدام الشبكات العائلية من أجل مشاركة اقتصاد الشتات في اقتصاديات الأراضي الفلسطينية لمن الأهمية بمكان، ولكنه ليس محض بديهية، فعلى سبيل المثال استخدم الكثير من الريادية الفردية لدى الفلسطينيين في كندا، وكان ذلك أنجع طريقة للنجاح هناك.

وانطلاقاً من بحثي الميداني بشأن رجال الأعمال الفلسطينيين في الإمارات وكندا والولايات المتحدة، فإن الدور الذي تلعبه شبكات الجالية أو الشبكات العائلية محدود. وعندما يكون لهذا الدور تأثير، فهو لا يؤدي بالضرورة إلى نجاح كبير، وذلك بسبب طبيعة الظروف الاقتصادية لبلد المهاجر أو ذلك الذي انتقل إليه، أو نقل رؤوس أمواله إليه.

ولتوضيح ذلك، سوف ندرس كيف تتأثر طبيعة أهمية هذه الريادية الإثنية من سياق إلى آخر. وتتعلق الريادية الإثنية، بوجه أساسي، بالطريقة التي يقوم بها رجل الأعمال بالاستفادة أو التضمر من الرأسمال الاجتماعي الذي تقدمه له الجالية، والذي يؤدي إلى نجاح أعماله أو فشلها. ولكن الوضع في الأراضي الفلسطينية مختلف عن كثير من دول الشتات؛ فطبيعة العلاقات القروية والقبلية والعائلية لأهل الضفة الغربية وغزة — حتى في المدن الكبرى — قد ساعدت على إيجاد الترابط والتعاقد. ولا بد من ذكر أن الريادية الإثنية تزيد وتنقص بحسب الظروف التي تحيط بها، وخاصة الظروف السياسية.

ففي الظروف الصعبة التي يفرضها الاحتلال، وبالنظر إلى صعوبة التنقل بسبب صعوبة الحصول على تأشيرة الدخول، يتحول رجل الأعمال — الفرد (Individual-entrepreneur) إلى رجل أعمال ذي توجه عائلي أو (ريادي — عائلي) (Family-entrepreneur)، فيشكل وحدة مع إخوته أو أقاربه، من أجل تحدي هذه العوائق. ويكون لهذا التحول ميزاته الإيجابية، خاصة في هذه الظروف، ولكن ليس بلا تأثيرات جانبية قد تكون سلبية على المدى البعيد.

لتوضيح ذلك نأخذ هذا المثل: عائلة «ن» هاجرت من رام الله إلى الولايات المتحدة في بداية الستينيات من القرن الماضي. وهي مؤلفة من ثلاثة إخوة وثلاث أخوات. وتعمل هذه العائلة كوحدة اقتصادية، ولكن من دون أن تضم الأخوات وذلك بحجة «أنهن متزوجات»، كما ذكر ذلك أحد الإخوة، الذي أجرينا اللقاء معه. وتملك هذه العائلة في شيكاغو وضواحيها أربعة محال للبقالة (أو سوبر أو ميني ماركت). وقد اكتفت بذلك حتى عام ١٩٩٢، إذ شجعت عملية السلام «س. ن.»، الأخ الأكبر، على زيارة أقاربه في الضفة الغربية، وذلك لأن الوضع يشجع على الاستثمار هناك، ولا بد أن يكون له موطأ قدم في بلد أجداده. ولكن هناك مشكلة تتعلق بإقامته، فهو يحمل جواز سفر أمريكياً وقد غاب عن بلده فترة طويلة، الأمرين اللذين تدرعت بهما السلطات الإسرائيلية لتسحب منه «بطاقة» هويته التي تخوله بأن يكون مقيماً في الضفة بصورة دائمة، وقد قام هو وأخواه الآخرين بتقديم طلب لجمع الشمل. بيد أن مشكلتهم لم تجد بعد طريقها إلى الحل. ورغم ذلك، اشترى محلاً كبيراً ومصنعاً للحلويات. وهكذا بدأ الإخوة الثلاثة يتناوبون على تلك المحال، إذ لا تسمح تأشيرات الدخول السياحية التي بحوزتهم بالبقاء في البلاد سوى ثلاثة أشهر فقط، وعليهم المغادرة بعد مضي تلك الفترة. وغالباً ما يغادرون إلى الأردن ويبقون فيها عدة أيام ومن ثم يعودون، أو يغادرون إلى الولايات المتحدة للمناوبة أيضاً على محالهم فيها هناك. وهكذا قرروا الاستثمار في عمان حتى يتوفر لهم مبرر اقتصادي لإقامتهم هناك، إذ شاركوا ابن عم لهم هناك في مصنع للألبسة الجاهزة فقدموا رأس المال وخبرتهم لتسويق المنتج في الولايات المتحدة. ولكن الوضع هذا لم يعد محتملاً، إذ نراهم موزعين ومشتتين عن عائلاتهم، وخاصة أن الأمل بحل سريع لمشكلة اللاجئين بدأ يتلاشى. ففي عام ١٩٩٨ قرر الثلاثة أن يتخلوا عن إدارة مصنع الحلويات، ويكتفوا بالمشاركة برأس المال فقط، كما قرروا العودة إلى الولايات المتحدة للبقاء هناك. ورغم ذلك، شيدوا في رام الله بناية للإيجار، كما حافظوا على بعض الاستثمارات المالية في بعض الشركات المساهمة الموجودة في فلسطين.

لقد أظهرت بعض الحالات أهمية الأدوار النموذجية — أي وجود رياديين ناجحين —

في الشبكات الاجتماعية وخاصة العائلية منها. (Khawaja and Tiltner, 2002: 106-107)، فقد أظهرت بعض القصص أن من نجح في فتح أعمال صغيرة أو كبيرة تلقى مساعدة من أقارب له ناجحين في أعمالهم.

ج - الاستثمار وحركة اللاجئين

مع المرحلة الانتقالية من اتفاقيات أوسلو تم تفعيل الروابط المحلية والدولية ولو جزئياً بعد فترة من سكون الصراعات الطويلة في المنطقة. وهكذا يمكن للشبكات الفلسطينية أن يقوم بدور جزئي في نشوء وتنشيط الشبكات العابرة للحدود القومية الجديدة. ولكن نسبة استثمارات الشتات الفلسطيني في الأراضي الفلسطينية قياساً بحجم الرأسمال الفلسطيني في الخارج تُعتبر متواضعة^(٧)، على الرغم من أنها تبقى حيوية بالنسبة إلى الاقتصاد الفلسطيني. ويشير الاقتصادي الفلسطيني فضل النقيب (Naqib, 2003: 45) إلى أن متوسط نمو الاستثمارات في الأراضي الفلسطينية بين عامي ١٩٩٣ - ١٩٩٩ بلغ ٣، ١٢ بالمئة.

ولإعطاء فكرة عن حجم استثمارات الشتات الفلسطيني في الأوقات العادية (أي قبل الانتفاضة الثانية)، تظهر دراسة سابقة وضعتها عام ١٩٩٨ أن مساهمات الشتات من استثمارات ومساعدات وصلت إلى ٤٠٨ ملايين دولار في عام ١٩٩٦ (منها ٧٤ بالمئة استثمارات)، وإلى ٤١٠، ٢ ملايين دولار في عام ١٩٩٧ (منها ٧٦ بالمئة استثمارات)^(٨). وتعتبر هذه المساهمات من دون أدنى شك، أحد أهم المصادر الرئيسية للاقتصاد الفلسطيني. وإذا ما قورنت بمساعدات الدول المانحة للأراضي الفلسطينية، نجد أنها تشكل ٧٤ بالمئة من هذه المساعدات التي بلغت ٥٤٩ مليون دولار سنة ١٩٩٦، و ٩٥ بالمئة من هذه المساعدات التي بلغت ٤٣٢، ٣ مليون دولار سنة ١٩٩٧ (MOPIC, 1997). (انظر الجدول (اللاحق)). ومن الجدير بالذكر أن هذه الاستثمارات لا تأتي من أصحاب رؤوس الأموال فقط وإنما تأتي أيضاً من أفراد الطبقة الفلسطينية الوسطى، وخاصة المقيمين في دول الخليج، مع العلم أن هذه المساهمات تبقى قليلة بالنسبة إلى حاجات دولة في طور التأسيس، بعد ثلاثين

(٧) على سبيل المثال، وبحسب بحث ميداني أجريناه في الإمارات العربية المتحدة، استطعنا أن نحصر ٣٤ مشروعاً اقتصادياً تم تنفيذها بين عامي ١٩٩١ و ١٩٩٥. فمن الـ ٧١ رجل أعمال الذين قابلناهم، قام بحدود الثلث منهم بالاستثمار في الأراضي الفلسطينية. ويعتبر أغلب هؤلاء من أولئك الذين ترجع أصولهم إلى الضفة الغربية وغزة، إذ قاموا بإنشاء منشآت اقتصادية بالتعاون مع أقرباء أو أصدقاء مقيمين هناك، في حين قام فلسطينيو ١٩٤٨ (وعددهم ثمانية) بالاستثمار المالي في إحدى شركات الاستثمار، مثل شركة باديكو أو شركة السلام العالمية. وعلى الرغم من أن هذه المشاريع كبيرة العدد، إلا أنّ حجمها محدود. انظر: ساري حنفي، هنا وهناك: نحو تحليل للعلاقة بين الشتات الفلسطيني والمركز (رام الله: مواطن - المؤسسة الفلسطينية لدراسة الديمقراطية: القدس: مؤسسة الدراسات المقدسية، ٢٠٠١)، ص ١١٣ - ١٤٥.

(٨) انظر: ساري حنفي، «مساهمات الشتات الفلسطيني في الاستثمارات والمساعدات الإنسانية في فلسطين»، مجلة الدراسات الفلسطينية، العدد ٤٠ (كانون الأول/ديسمبر ١٩٩٩)، و Sari Hanafi, «Investment and the Palestinian Diaspora in the Manufacturing Sectors of the West Bank and Gaza Strip» paper presented at: *Proceedings of the Expert Group Meeting on the Impact of the Peace Process on Selected Sectors, Amman, 23-25 June 1997* (Amman: ESCWA, [1998]).

عاماً من استلاب التنمية (De-development) حسب تعبير سارة روي (Roy, 1995). وهذه المساعدات أقل كثيراً من قدرات الشعب الفلسطيني في الخارج، لذا تطرح هذه التقديرات الأولية لمساهمة الشتات سنوياً تساؤلات كثيرة عن طبيعة العلاقات بين الشتات والمركز، حاضراً ومستقبلاً، والدور الذي يؤديه الشتات في عملية بناء الوطن.

مجموع المساهمات المالية للشتات لعامي ١٩٩٦ - ١٩٩٧ مقارنة مع مساعدات الدول المانحة

(الأرقام بملايين الدولارات)

نوع المساهمة	١٩٩٦	١٩٩٧
الاستثمارات الكلية	٣٠٣,٨	٣١١,١
المساعدات الإنسانية	١٠٤,٢٠٦	٩٩,١١١
المساهمة الكلية للشتات	٤٠٨,٠٠٦	٤١٠,٢١١
مساعدات الدول المانحة	٥٤٩,٤١٤	٤٣٢,٢٥٩

المصدر: ساري حنفي، «مساهمات الشتات الفلسطيني في الاستثمارات والمساعدات الإنسانية في فلسطين»، مجلة الدراسات الفلسطينية، العدد ٤٠ (كانون الأول/ديسمبر ١٩٩٩).

وكما ذكرنا سابقاً، يمكن إرجاع ضعف مشاركة الاقتصادي الفلسطيني المقيم بالشتات في الاقتصاد الفلسطيني إلى طبيعة البؤر التركيبية (Niches) لهذا الاقتصاد في الخارج. وبحسب أبحاثي الميدانية، فإن العلاقة بين النشاطات الاقتصادية التي يمارسها رجال الأعمال في الشتات وبين قطاع الاستثمار في فلسطين ضعيفة، خاصة لدى ذوي الريادة العائلية. بينما تلخص البؤر التركيبية للفلسطينيين في الشتات في التجارة والبناء، وهذان القطاعان ليسا الأكثر احتياجاً للاقتصاد الفلسطيني. بالمقابل، فإن الصناعيين الذين لديهم خبرات وتقنيات عالية في التكنولوجيا ينتمون إلى أجيال حديثة العهد، كما هي الحال في الولايات المتحدة وكندا على سبيل المثال، حيث لا تتوفر لديهم القدرة المالية الكافية للاستثمار في الأراضي الفلسطينية. من هنا يمكن القول إن علينا الفصل بين تعبئة رؤوس الأموال وتعبئة الخبرات العملية والمهنية لفلسطينيي الشتات.

إن ما يحدد اختيار نوع الاستثمار في الأراضي الفلسطينية، هو أصل رجل الأعمال: فأولئك الذين ترجع أصولهم إلى الضفة والقطاع، والذين حافظوا على علاقاتهم العائلية والإثنية قد شاركوا أقاربهم في فتح منشآت اقتصادية صغيرة. في حين اختار الآخرون من فلسطينيي ١٩٤٨، أو أولئك الذين لم يحتفظوا بروابط مع الداخل الفلسطيني، الاستثمارات في الشركات القابضة، مثل شركة باديكو وشركة السلام العالمية، وغيرهما.

ولكن ما ذكرناه عن خبرة الهجرة لا يمكن اختزالها بنوع البؤر التركيبية الاقتصادية. فهي ليست فقط خبرة تقنية، ولكن أيضاً معرفة في الأسواق والمجتمعات التي يعيش فيها المهاجر، وتكون هذه المعرفة ضرورية لنقل التكنولوجيا أو فتح الأسواق، ولو كان ذلك في مجالات مختلفة عن مجال عمله.

٣ - الاستيعابية الجغرافية وإشكالية المخيمات

بينما تتعدد العوامل التي تؤثر في عودة اللاجئين، فإن عامل الاستيعابية الجغرافية يُعتبر العامل الأقل أهمية ولكن إسرائيل تستخدمه من أجل إعاقة عودة اللاجئين إلى أرضه. ولعل للباحث سلمان أبو ستة الفضل في توجيه الأنظار إلى الديمغرافية البشرية في إسرائيل وإلى وجود مساحات واسعة فارغة في إسرائيل، حيث إن ٨٧ بالمئة من الإسرائيليين اليهود يعيشون في ١٤ بالمئة فقط من مساحة فلسطين المحتلة (Abu-Sitta, 2000; 2001). ويستنتج الباحث من ذلك أن في إمكان دولة إسرائيل استيعاب اللاجئين الفلسطينيين العائدين إلى قراهم، أو على الأقل إلى مناطق قريبة منها. ولكن هل فراغ الأراضي كاف للعودة؟ لو كان الأمر كذلك، فلماذا لا يعود الأيرلنديون الأمريكيون إلى المساحات الشاسعة في أيرلندا؟ ولماذا لم تحصل عودة ذات معنى للأرمن إلى أرمينيا بعد استقلالها؟ ولماذا لم يعد معظم اللبنانيين من المهجر بعد انتهاء الحرب الأهلية؟ القضية إذاً تتجاوز مجرد الاستيعاب الجغرافي للاجئين المرشحين للعودة. بالنسبة إلى سلمان أبو ستة، فإن أغلب هذه المناطق ريفية، وهذا يتناسب مع طبيعة اللاجئين الفلسطينيين. ولكن لا يمكن اعتبار ذلك دقيقاً، إذ إن بعد خمسة وخمسين عاماً من اللجوء في العواصم العربية والعالمية الكبرى، أصبح اللاجئين الفلسطينيين مدنيين، ومربوطين بمهن خدماتية وصناعية وتجارية لا مهن زراعية. وبين البحث الميداني للمركز الفلسطيني للبحوث المسحية (على الرغم من دلالته التحليلية الضعيفة) أن أكثر من نصف المستجوبين قد تم تدمير بيوتهم في مناطق ١٩٤٨، وأن ٤٠ بالمئة منهم أعلن عدم رغبته في العودة إلى بيت لم يعد موجوداً.

إن مسقط رأس جزء مهم من اللاجئين الفلسطينيين أهل اليوم بمهاجرين يهود؛ فعلى سبيل المثال، بين مسح أجرته مؤسسة «فافو» عام ٢٠٠٢ وشملت فيه فلسطيني لبنان أن أولئك الذين قدموا من أراضي ١٩٤٨ التي أصبحت أماكن يهودية بالكامل يشكلون حوالي ٤٠ بالمئة (من صفد ١٣،٣ بالمئة وطبريا/بيسان ٦،٣ بالمئة)، والذين قدموا من أماكن أصبحت ذات أغلبية يهودية كبيرة مثل عكا يشكلون ما نسبته ٦،٣ بالمئة وحيفا (٩ بالمئة)، وجاء ١٠ بالمئة فقط من المدن التي حافظت على طابعها العربي (الناصرية بشكل خاص) أو في الجنوب (٣،٣ بالمئة). وأخيراً هناك فقط ١،٢ بالمئة منهم ترجع أصولهم إلى الضفة وغزة. وبالرغم من أن خمسي فلسطيني لبنان قد ولدا في فلسطين، فإن القليل جداً منهم أبقى على الروابط مع الفلسطينيين داخل إسرائيل، طبقاً لأبحاث «فافو» (Khawaja, 2003) ومركز «شمّل». ولعل ذلك ما يعقد عملية العودة أو سيجعل احتمالية العودة إلى المكان الأصلي داخل إسرائيل أقلّ منها إلى الأراضي الفلسطينية.

الوضع الحضري في الدول المضيفة: مخيمات اللاجئين

يلعب الوضع الاجتماعي والاقتصادي والمكان الحضري والوضع القانوني للاجئين الفلسطينيين في بلاد اللجوء دوراً حاسماً في تشجيع أو تثبيط عودة اللاجئين. ففي حال عدم تحسين المخيمات، فإن احتمال أن يعود اللاجئين أو أن يختاروا الانتقال إلى بلد ثالث احتمال كبير. لقد اختار ما يقرب نصف سكان مخيمات اللاجئين في لبنان الانتقال إلى ألمانيا والبلدان الاسكندنافية، إضافة إلى كندا.

وفي إمكان العامل الجغرافي أن يلعب دوراً سلبياً ضد الانتقال إلى البلدان الغربية بسبب بُعْد المسافة بينها وبين المنطقة العربية التي يعيش فيها الجزء الأكبر من أفراد العائلة. ويمكن أن يكون للعامل المناخي في القارة الأمريكية الشمالية دور سلبي أيضاً. لقد بينت دراستي عن الفلسطينيين المهاجرين إلى كندا أن البعض عاد بسبب المناخ الكندي البارد جداً لأنه يفضل مناخ البحر الأبيض المتوسط.

ولنعد إلى موضوع المخيمات الفلسطينية نظراً إلى أهميته، حيث نتوقع أن تتأثر النزعة إلى العودة أو الانتقال إلى مكان آخر كثيراً بنوع مكان إقامة اللاجئ، وخاصة إذا كان يعيش في المخيم أم خارجه. كما تشكل الحالة الاقتصادية الاجتماعية والوضع القانوني للاجئين الفلسطينيين في الدولة المضيفة عوامل مهمة جداً قد تشجع أو تثبّت عزيمة اللاجئين في العودة. فبعد خمسة عشر عاماً من اتفاقيات أوسلو، ما زالت مخيمات اللاجئين في الأراضي الفلسطينية فضاءات الاستثناء خارج تخطيط التطوير (Hanafi, 2008a)، وحالتها كحال المخيمات في لبنان (Hanafi, 2008).

طبقاً لأبحاث مؤسسة «فافو» المختلفة في لبنان والأردن وسورية بشأن الظروف المعيشية للاجئين الفلسطينيين خارج المخيمات، فإن حياتهم لا تختلف كثيراً، بشكل عام، عن حياة السكان غير اللاجئين في البلد نفسه. بالمقابل، فإن حياة اللاجئين في المخيمات أسوأ من حياة الفئات الأخرى. لكن لا يواجه سكان المخيم كلهم ظروفاً معيشية سيئة، ولا يُشكّلون مشكلة الفقر الرئيسية للدول المضيفة، مع استثناء الحالة في لبنان، حيث المؤشرات تشير إلى ظروف معيشية ذات فقر مقنّع مقارنة مع خارجها (Hanssen-Bauer and Jacobsen, 2003). طبقاً لإمانويل ماركس (Marx, 1990)، فقدت مخيمات اللاجئين طبيعتها المؤقتة وأصبحت أحياء سكنية مأهولة من قبل الطبقات ذات الوضع المتواضع. لكن هل ذلك يفقدها الطبيعة المؤقتة. فهل هذا يعني تطبيع موقعها الحضري؟ أنا سأجيب بالسلب.

هناك وهم فلسطيني وعربي يتمثل في الربط ربطاً عضوياً بين قضية اللاجئين ووجودهم في المخيمات، باعتبار أن اللاجئ يفقد ورقة من أوراقه التفاوضية إذا كان خارج المخيم، لكننا حوّل مفهوم اللاجئ من مفهوم قانوني إلى مفهوم اقتصادي، أي إن اللاجئ هو الفقير فقط، أو إلى مفهوم جغرافي، إن اللاجئ هو الذي يسكن في مخيم بئس فقط. ولعل هذا المفهوم هو الذي جعل هناك تقاعساً في تحسين المخيمات في الضفة الغربية، ووجود مخيمات بتمديدات صحية مكشوفة للهواء حتى الآن. كما أدى الربط بين اللاجئ والمخيم إلى إخفاق الجهات المعنية في السلطة الوطنية الفلسطينية من أجل إيجاد حل وسط بين أهالي بعض المخيمات من جهة ووكالة الأونروا المسؤولة عن تشغيل وإعانة اللاجئين الفلسطينيين من جهة أخرى. فحين اقترحت هذه الأخيرة على سكان بعض مخيمات الضفة الغربية التي تتميز بالأوضاع الصحية والاجتماعية المتدهورة جداً، دفع مبلغ مقطوع لهم لشراء بيت خارج المخيم، مقابل أن توقف معوناتهما لهم في المستقبل، رفض بعض المسؤولين في السلطة الفلسطينية ذلك. ولا ندعي هنا أنه كان على هذه السلطة أن تقبل، ولكن لم تكن هناك مفاوضات جادة في التعامل مع هذه القضية. وفي انتظار ذلك يخرج الفلسطيني من بعض المخيمات من دون أن تقوم الأونروا بإعطائه أي مساعدة. ويعكس ذلك في بعض الأحيان

غياب رؤية واضحة حول كيفية التعامل مع اللاجئين، فلا يمكن مثلاً فهم السياسة التي اتبعتها اللجان الشعبية في مخيمات الضفة، والتي هي معينة من قبل السلطة الوطنية الفلسطينية والفصائل، فيما يتعلق بالانتخابات المحلية، وكما يبدو يُسمح للاجئين في غزة بأن ينتخب أكان مقيماً في مخيم أم لا، في حين لا يسمح للاجئين في الضفة بذلك إذا كان يقيم في المخيم.

وعلى الرغم من النظر إلى المخيم على أنه مكان مؤقت لحين العودة، فإن هناك مخيمات استطاعت أن تندمج ضمن المكان الجغرافي الذي تعيش فيه، كما هي الحال، على سبيل المثال، في مخيم الوحدات في الأردن، ومخيم اليرموك في سورية، كما وضحت ذلك الباحثة اللبنانية هناء جابر (Jaber, 1997: 255). في حين تشكل مخيمات أخرى إشكاليات حقيقية في كيفية تحويلها إلى فضاء يستحق الإنسان أن يعيش فيه بانتظار العودة أو التخلي بالعودة.

يوجد في الأراضي الفلسطينية ٣٩٦، ٤٦٠، ١ لاجئاً فلسطينياً، منهم ٦٠٧، ٩١٥ لاجئاً يقطنون في مخيمات الضفة الغربية، ومن بين هؤلاء هناك ١٤٧، ٨٨٤ لاجئاً، أي بنسبة ٢٤ بالمئة منهم يقطنون في المخيمات، أما في غزة فالنسبة أعلى، فمن بين ٨٥٢، ٦٢٦ لاجئاً، هناك ٥٣ بالمئة من اللاجئين يقطنون في المخيمات (٤٦٠، ٠٣١) حسب ما أورده كل من حسين الريماوي وهناء البخاري (الريماوي والبخاري، ٢٠٠٢: ٢٣ - ٢٤)^(٩). وبناء على ذلك سيكون أحد محددات عودة اللاجئين اللاحقة مدى تحسن الوضع في المخيمات الفلسطينية نظراً إلى سوء وضع لاجئي المخيمات قياساً بسائر الفئات السكانية. فعلى الرغم من أن خدمات الصحة والتعليم ذات نوعية مميزة، فإن المؤشرات الاقتصادية في المخيم تدل على سوء الوضع، وخاصة فيما يتعلق بنسبة البطالة التي تتجاوز ٢، ٥ بالمئة قبل الانتفاضة مقارنة بـ ١٧، ٢ بالمئة و ١٦ بالمئة في المناطق الحضرية والريفية على الترتيب. وينبغي ألا ننسى أن الفقر في المخيمات هو أكثر بنيوية، فبينما يقوم الفقراء في المناطق الريفية بزراعة قطعة أرض للحصول على بعض احتياجاتهم الأساسية، فإنه لا يوجد في المخيمات أي قطعة أرض ملحقة. ويظهر تدهور الوضع الاقتصادي بشكل أوضح إذا تمت مقارنة مكان عمل القاطنين في المخيمات بسكان المناطق الحضرية والريفية، فالقوة العاملة في المخيم تعمل بنسبة أكبر في إدارات السلطة الوطنية الفلسطينية، حيث الرواتب المتواضعة: ٢٧، ٤ بالمئة مقارنة بـ ١٩، ٥ بالمئة و ١٢، ٨ بالمئة في المناطق الحضرية والريفية على الترتيب. وكمؤشر آخر، فإن نسبة الذين يعملون في المؤسسات الدولية، حيث الرواتب عالية، منخفضة نسبياً: ١٦، ٧ بالمئة من قوة العمل للمخيم مقارنة بـ ١٥، ٦ بالمئة و ٢٦ بالمئة في المناطق الحضرية والريفية على الترتيب. ولكن هناك استثناء، حيث إن نسبة أكبر تعمل في وكالة غوث اللاجئين (الأونروا)، وتصل إلى ٥، ٧ بالمئة من القوة العاملة مقارنة بـ ١، ٤ بالمئة و ٠، ٤ بالمئة في المناطق الحضرية والريفية على الترتيب. أما في القطاع الخاص، حيث الرواتب أقل مما هي عليه في المنظمات الدولية وأكبر من رواتب السلطة، فإن نسبة قاطني المخيمات أقل من الحضر وتصل إلى ٣٤، ٧ بالمئة من القوة العاملة مقابل ٦، ٦

(٩) هذه الإحصاءات كلها مستقاة من التعداد السكاني لعام ١٩٩٧، وعلى الرغم من أن لدينا إحصاءات أحدث، فقد ارتأينا أن نعيد تأثير الانتفاضة لكي نستطيع استشراف المستقبل.

بالمئة على الترتيب، ولكنها أعلى أيضاً من المناطق الريفية حيث تصل إلى ٢, ٣٣ بالمئة.

ويعود عدم التوافق بين الوضع التعليمي والصحي من جهة مع الوضع الاقتصادي من جهة أخرى، إلى أن قاطني المخيم يتركونه عندما يتحسن وضعهم الاقتصادي بسبب سوء وضعهم الحضري، فيغادرونه إلى المدن الكبيرة حيث فرص العمالة أوسع.

أخيراً يشعر قاطنو المخيمات بالتهميش قياساً بالمناطق المحيطة بهم، وهم يرغبون في تغيير وضعهم الحضري، كما يبينه البحث الميداني لمركز الفلسطيني للسياسات والبحوث المسحية في عام ٢٠٠٢، حيث إن نصف اللاجئين لا يمانعون إسكانهم خارج المخيمات، ويفضلون جعل مخيماتهم مناطق حضرية عادية، ويفضل ٨٧ بالمئة منهم أن ينتخب في البلديات عندما يكون المخيم داخل المدينة، وثلاثة أرباعهم يفضلون ذلك عندما يكون المخيم خارجها، بينما أعلن النصف أنه يفضل توسيع مخيمهم داخل حدود المدينة.

إن تجربة وكالة الأونروا، والحكومات السورية والأردنية في إعادة تأهيل مخيمات اللاجئين رائدة للغاية. يعتبر مشروع الأونروا لإعادة تأهيل مخيم النيرب في سورية مثلاً يحتذى به، حيث تضمن إعادة إسكان ٣٠٠ عائلة لاجئة في مساكن ذات طبقتين وثلاث طبقات في عين التل بحيث استمر الدعم لهذه العائلات. وقد عبّر اللاجئون عن سرورهم من مثل هذا المشروع. إن إعادة إنتاج مثل هذا المشروع لا غنى عنه لتحسين حالة الفلسطيني البائسة بشكل مستقل عن مستقبل حل مشكلة اللاجئين الفلسطينيين.

خاتمة

توضح بيانات المفوضية العليا للاجئين التابعة للأمم المتحدة، أن عدد اللاجئين في العالم الذين يعودون إلى بلادهم عندما تسمح لهم الظروف أقل كثيراً من أولئك الذين يبقون في دول اللجوء أو أولئك الذين يختارون دولة ثالثة. ويعود ذلك إلى أسباب عدة، يتمثل أهمها في بنية سوق العمالة العالمي. ولعل الحالة البوسنية تقدم بعض العبر، فالحل السياسي شمل مشكلة اللاجئين منذ البداية، ولكن ما كاد حبر اتفاقية دايتون لعام ١٩٩٥ يجف حتى بدأ نقاش قوي حول عودة اللاجئين. وازداد الجدل في عام ١٩٩٦ عندما أصبح واضحاً أن العدد الأكبر لا يرغب في العودة بشكل إرادي (UNHCR, 2000: 168).

ومن خلال ما تقدمنا به في هذه الدراسة، يظهر جلياً أن العوامل التي تلعب دوراً في العودة تتجاوز مجرد حق العودة. ولكن حق العودة يبقى المفتاح لأي حل، والذي سيفتح المجال أمام الاختيار لدى اللاجئين الفلسطينيين بعد ٦٠ عاماً من اللجوء. وبناء على ما ذكرناه سابقاً، تظهر لدينا مجموعات فلسطينية ذات اهتمامات ومصالح مختلفة. وأي حق عودة لها لا يعني إلا عودة عدد محدود منها. لكن يبقى من الصعوبة بمكان تخيل سيناريو واحد فقط، إذ إن نتائج العملية السلمية، وموقف الدول العربية المضيفة للاجئين أيضاً يصعب التنبؤ بها.

١ - العودة إلى فلسطين أو إلى إسرائيل

أستنتج أن هناك صنفين رئيسيين من اللاجئين الذين يحتمل عودتهم إلى فلسطين أو إلى إسرائيل. أولاً، أولئك الذين فقدوا روابط قري في هذه البلاد، فإن عودتهم تخضع

لعامل الدفع السياسي ولقوى الدفع الاجتماعية والاقتصادية من الدولة المضيفة ولوضعهم القانوني في هذه الدولة، ولقوى الجذب الاجتماعي والاقتصادي في فلسطين وإسرائيل. أمّا الصنف الثاني من اللاجئين الذين لديهم رأسمال اجتماعي من خلال الروابط العائلية في هذه المناطق، فإنهم يتأثرون بعوامل الدفع والجذب نفسها ولكن رأسمالهم الاجتماعي سيسهل عملية عودتهم.

٢ - الروابط العائلية يمكن أن تسهل أيضاً الانتقال إلى بلد ثالث

ولكن يمكن للرأسمال الاجتماعي أن يحفز نزعة لاجئين فلسطينيين إلى الانتقال ليس فقط إلى فلسطين أو إسرائيل ولكن إلى خارج المنطقة أيضاً. هناك العديد من الفلسطينيين الذين تربطهم بكندا والولايات المتحدة روابط عائلية، مما يشجع ويسهل إمكانيات الهجرة هناك. وسيكون التوجه نحو كندا أو الولايات المتحدة (وأوروبا وأستراليا) مفضلاً بسبب نظمها التعليمية. وقد أفاد ثلث من قابلناهم في الخليج في ١٩٩٠ - ١٩٩٥ بأنهم هاجروا إلى كندا والولايات المتحدة للاستفادة من نظم التعليم فيها.

٣ - المواصفات المقطعية للعائدين

لا يشكل العائدون المحتملون مجموعة متجانسة. على العكس، إنهم يمثلون طبقات اقتصادية وسياسية وثقافية واجتماعية متنوعة تراوح من أميين إلى محترفين متعلمين جداً ورجال أعمال. ومن الصعب التوصل إلى توقع دقيق للنسبة المئوية لكل صنف من هذه الأصناف الاقتصادية - الاجتماعية ولا حتى أي شكل من مختلف أشكال العودة: عودة دائمة لعائلة كاملة؛ عودة فردية من دون كامل العائلة النووية؛ عودة مرنة ذات سلوك عابر للحدود القومية (وبمعنى أن يكون العائد في مكانين حيث يبقى إمكانية انتقال من جديد)؛ استثمار من دون انتقال؛ إقامة قصيرة في الأراضي الفلسطينية لنقل خبرة.

هناك ثلاثة ترتيبات محتملة: أولاً، في حالة قرار العودة الطوعية، من المحتمل أن تشجع الريادية العابرة للحدود القومية العائلية وروابط القربى الباقية بين أولئك في الضفة الغربية وقطاع غزة وأولئك الذين يعيشون في الخارج على الانتقال إلى هذه المناطق. ولما كانت إمكانية استثمار في الاقتصاد الفلسطيني في إسرائيل أقل احتمالاً، حيث لا يوجد اقتصاد فلسطيني مستقل ذاتياً هناك، فسوف لن تكون هناك عودة كثيفة ما بقي النظام الإسرائيلي ذا طبيعة يهودية، وبقيت روابط القربى ضعيفة.

وعلى طرف نقيض، سيكون للترتيب الثاني، أي عودة مفروضة (دفع الدول المضيفة للاجئ إلى خارج حدودها) نتيجة سيئة لأن العودة ستُنظم بنظام مركزي يحدّ قدرة العائلة أو الفرد لتعبئة المصادر الاجتماعية والاقتصادية في الموقع الجديد. أما الترتيب الثالث، فهو الأفضل، إذ تصبح عودة اللاجئ طوعية لكن بحوافز وإعانات مالية. إن دور المجتمع الدولي والحكومات المحلية (الفلسطينية والإسرائيلية) حاسم لتسهيل القروض للإسكان وإعادة الإسكان. ولكن أختلف هنا مع ريكس براينن حول خيار المسكن الشعبي (Brynen, 2003): إذ لا بد من هذا الخيار كي لا تُترك مصائر العائدين في أيدي سماسرة سوق الأراضي والمباني، حيث هناك دور مركزي للدولة والمجتمع المدني لخلق برامج

التوظيف والتطوير الموجه إلى مواقع معينة بموجب سياسات تخطيط وطنية مربوطة باستراتيجيات استيعاب. ثم إن عملية العودة ستُديم الظلم التاريخي: الفقراء يبقون فقراء، وأما أولئك الذين يتحملون التنافس في السوق العالمي فستنجح عملية العودة في نقلهم إلى الوطن الأم أو إلى بلد آخر.

فيما يتعلق برجال الأعمال الفلسطينيين في الخارج، فهم إما سيعودون وإما سيستثمرون، باحثين عن نوع من أنواع النفوذ الاجتماعي في موطن الأصل، وربما تأدية دور سياسي، كما نجد ذلك في كثير من دول ما بعد النزاع السياسي الاجتماعي الإثني مثل (هنغاريا، رومانيا، البوسنة... إلخ). وكما يمكن الاستنتاج من أرقام الاستثمارات والمساعدات العائلية والإنسانية من الشتات الفلسطيني، فإننا نتوقع أن يكون هناك بحدود نصف مليار دولار استثمار سنوي في السنوات العشر التي تتبع استقلال دولة فلسطين.

أخيراً هناك أربعة استنتاجات يمكن أن ننهي هذه الورقة بها. الاستنتاج الأول هو أننا لا نستطيع تقدير إلى أي درجة تعلم اللاجئين الفلسطينيون في الخارج، واكتسبوا مهارات مهنية ضرورية، بالإضافة إلى وجود جزء لا يقل عن الربع يُعتبرون رياديين — إنهم يعملون لحسابهم أو لحساب أرباب عمل — وهذا يعني أننا أمام الربع، والذين سيكون لديهم مهارات ومهن يمكن إعادة ترتيبها لتلائم بلدهم الأصلي العائدين إليه. وعليه، فنحن نتوقع نسبة مئوية جيدة من العائدين ستكون قادرة على الاندماج في السوق الفلسطينية الجديدة.

لا يمكن النظر إلى العودة في أي حال من الأحوال، كعيبٍ على الاقتصاد الفلسطيني. على عكس ذلك، إن في إمكانه أن يولد نمواً اقتصادياً بفضل الخبرة والرأس المال المالي الذي سيجلبه بعض اللاجئين معهم.

الاستنتاج الثاني، إن من حق الدولة الفتية أن تتبنى سياسات انتقائية لترتيب عودة اللاجئين، بحيث لا يشكل ذلك مشكلة لها. وأن مثل هذه السياسات قد طُبقت في أكثر من دولة بعد النزاع بما فيها إسرائيل، ولعل كلمة وزير المالية الإسرائيلي ايليزر كابلن في عام ١٩٤٩ في الكنيست واضحة للغاية عندما قال: «نحن نحتاج إلى عمال ومقاتلين» (Segev, 1986: 117) معارضاً بذلك السياسات المفتوحة لبعض الوزراء الإسرائيليين «الأيديولوجيين».

الاستنتاج الثالث، إذا لم تُرغم الدول العربية اللاجئين الفلسطينيين على ترك أماكنهم، فإني أتوقع عودة مجموعة رائدة أولية. ومن ثم، عندما ترسل المجموعة «تقريباً جيداً» عن حالتها في مكان العودة إلى أقربائها وشبكاتهم الاجتماعية، ستليها في العودة مجموعة أخرى. أخيراً نتوقع أن يكون هناك عودة للمتقاعدين، خاصة من الخليج والدول الغربية إلى الأراضي الفلسطينية وإسرائيل. وسيلعب هؤلاء، ولفترات طويلة، دوراً إيجابياً في تحريك الاقتصاد، ولن يكون هناك كلفة استيعابية مباشرة لهم.

وأخيراً لابد من القول إن بعض الفلسطينيين، مثل أي جالية مهاجرة قسرياً أو طوعياً، قد قرروا أو خضعوا لصوروات الانصهار في بلدهم الثاني. فإذا أخذنا فلسطينيي مصر وفرنسا، على سبيل المثال، فإننا نجد أن هناك نوعاً من الانصهار الجزئي لكن في طريقتين مختلفتين. ففي مصر، رافق الوضع القانوني، الذي هو غالباً هش لدى الفلسطينيين هناك، نوعٌ

من التمييز العنصري الشعبي الموجه ضدهم. إن خوفهم من العزلة والتهميش دفعهم إلى أن «يصبحوا منصريين». ولعله ليس من نافل القول أن نذكر أن الفلسطينيين الوحيدين الذين يتقنون لهجة الدولة المضيفة هم فلسطينيو مصر. وفي حين أن القوى الدافعة للانصهار في مصر غير منظّمة وشعبية، فهي في فرنسا أكثر مؤسساتية وتتوافق مع النظام الفرنسي العام المركزي والجاكوباني. وكما تظهر لنا الدراسات السابقة، فإن الفلسطينيين، على غرار جاليات مهاجرة أخرى، قد ضُغَطَ عليهم أيضاً ليتبنوا استراتيجية الانصهار (حنفي، ٢٠٠١). وتعتبر حالة الفلسطينيين في الأردن مشابهة للنموذج الفرنسي، حيث يتمتعون بالمواطنة هناك.

وعلى العموم، ليست مشاكل اللاجئين الفلسطينيين في الوطن العربي في عالم الثقافة، لكن بالأحرى في المجال الاقتصادي. ومثل المهاجرين الآخرين، فهم يعملون ويعيشون هناك، ولكنهم ضحية الاستغلال من النظام الاقتصادي، ويتعرضون للتمييز، وعندهم قليل من حقوق العمل، كما هي الحال في لبنان والدول الخليجية □

المراجع

حنفي، ساري (١٩٩٦). **بين عالمين: رجال الأعمال الفلسطينيون في الشتات وبناء الكيان الفلسطيني**. القاهرة: دار المستقبل العربي.

حنفي، ساري (٢٠٠١). **هنا وهناك: نحو تحليل للعلاقة بين الشتات الفلسطيني والمركز**. رام الله: مواطن — المؤسسة الفلسطينية لدراسة الديمقراطية: القدس: مؤسسة الدراسات المقدسية.

الريماوي، حسين وهناء البخاري (٢٠٠٢). **خصائص السكان في مخيمات الأراضي الفلسطينية**. رام الله: الجهاز المركزي للإحصاء الفلسطيني. (سلسلة التقارير التحليلية الوصفية)

المالكي، مجدي وياسر شلبي (٢٠٠٠). **الهجرة الداخلية والعائدة في الضفة الغربية وقطاع غزة**. رام الله: معهد أبحاث السياسات الاقتصادية الفلسطينية (ماس).

Abu-Sitta, Salman H. (2000). *Palestine Right of Return, Sacred, Legal, and Possible*. 2nd ed. London: Palestine Land Society; Palestinian Return Centre.

Abu-Sitta, Salman H. (2001) *The End of the Palestinian-israeli Conflict: From Refugees to Citizens at Home*. London: Palestine Land Society; Palestinian Return Centre. (Occasional Return Centre Studies; no. 6)

Brynen, Rex (2003). «Refugees, Repatriation, and Development: Some Lessons from Recent Work.» paper presented at: *Stocking II Conference on Palestinian Refugee Research*. Ottawa: International Development Research Centre (IDRC).

B'Tselem and Ha'Moked (1999). *Families Torn Apart: Separation of Palestinian Families in the Occupied Territories*. Jerusalem: B'Tselem; Ha'Moked - Center for the Defence of the Individual.

Cohen, Don and Laurence Prusak (2001). *In Good Company: How Social Capital Makes Organizations Work*. Boston, MA: Harvard Business School Press.

- Endresen, Lena and Elia Zureik (1995). «Studies of Palestinians: An Analytical Bibliography.» Draft paper presented to the Refugee Working Group Meeting held in Geneva, 12-15 December.
- Geertz, Clifford (1963). *Peddlers and Princes: Social Change and Economic Modernization in Two Indonesian Towns*. Chicago, IL: University of Chicago Press.
- Giacaman, Rita and Penny Johnson (eds.) (2002). *Inside Palestinian Households: Initial Analysis of a Community-based Household Survey*. Birzeit: Birzeit University, Institute of Women's Studies in cooperation with the Institute for Community and Public Health.
- Vol. 1: *Population, Migration, Households, Perceptions and Preferences for Male and Female Children: Costs, Education, Work, Marriage, Old Age, Burden of Care and Divisions of Labor*.
- Granovetter, Marc (1985). «Economic Action and Social Structure: The Problem of Embeddedness.» *American Journal of Sociology*: vol. 91, no. 3, November.
- Hanafi, Sari (2000). «Penser le rapport diaspora, centre: La Contribution de la diaspora palestinienne à l'économie des Territoires.» dans: Houchang Hassan-Yari (dir.). *Le Processus de paix au Moyen-Orient*. Montréal: Harmattan. (Collection Raoul-Dandurand)
- Hanafi, Sari (2008). «Palestinian Refugee Camps in Lebanon: Laboratories of State-in-the-Making, Discipline and Islamist Radicalism.» in: Ronit Lentin, (ed.). *Thinking Palestine*. London; New York: Zed Books.
- Hanafi, Sari (2008a). «Palestinian Refugee Camps in the Palestinian Territory: Territory of Exception and Locus of Resistance.» in: Adi Ophir, Michal Giovanni and Sari Hanafi, (eds.). *Occupation*. (New York: Zone (forthcoming))
- Hanssen-Bauer, Jon and Laurie Blome Jacobsen (2003). «Living in Provisional Normality: The Living Conditions of Palestinian Refugees in the Host Countries of the Middle East.» paper presented at: *Stocking II Conference on Palestinian Refugee Research*. Ottawa: International Development Research Centre (IDRC).
- Holy, Ladislav (1989). *Kinship, Honour, and Solidarity: Cousin Marriage in the Middle East*. Manchester, UK; New York: Manchester University Press. (Themes in Social Anthropology)
- ILO (1998). «Resolution Concerning Measurement of Underemployment and Inadequate Employment Situation.» paper presented at: The Sixteenth International Conference of Labor Statistics, International Labor Office (ILO), Geneva.
- Isotalo, Riina (2002). «Gendering the Palestinian Return Migration: Migrants from the Gulf and Marriage as a Transnational Practice.» paper presented at: The Third Mediterranean Social and Political Research Meeting, Mediterranean Programme, Robert Schuman Centre for Advanced Studies, Florence, 20-24 March.
- Israel Central Bureau of Statistics [ICBS] (1993). *Abstract of Israel, 1993*. Jerusalem: ICBS.
- Jaber, Hanna (1997). «Le Camp de Wihdat à la croisée des territoires.» papier présenté à: *Palestine, palestiniens: Territoire national, espaces communautaires*. Sous la direction de Riccardo Bocco, Blandine Destremau et Jean Hannyoy. Beyrouth; Amman: Centre d'études et de recherches sur le Moyen-Orient contemporain. (Les Cahiers du CERMOC; no. 17)
- Khawaja, Marwan (2003). «Population.» in: Ole Fr. Ugland, (ed.) *Difficult Past, Uncertain Fu-*

- ture: *Living Conditions among Palestinian Refugees in Camps and Gatherings in Lebanon Jerusalem: Fafo. (Fafo-report; 409)*
- Khawaja, Marwan and Age A. Tiltnes (2002). *On the Margins Migration and Living Conditions of Palestinian Camp Refugees in Jordan*. Oslo: Fafo. (Fafo-report; 357)
- Kirzner, Israel M. (1989). *Discovery, Capitalism, and Distributive Justice*. Oxford; New York: B. Blackwell.
- Kortam, Manal (2008). «Incorporation des palestiniens du Liban dans la société.» *ASYLON* (Paris).
- Marx, Emmanuel (1990). «The Social World of Refugees: A Conceptual Framework.» *Journal of Refugee Studies*: vol. 3, no. 3.
- MOPIC's 1997 Fourth Quarterly Monitoring Report of Donor Assistance (1997). Ramallah: Ministry of Planning and International Cooperation, Aid Coordination Department (MOPIC).
- Naqib, F. (2003). «Absorption of the Palestinian Refugee: Economic Aspect.» (Unpublished paper, Popular Resistance Committee (PRC)).
- Nations-Unies Haut Commissariat pour les réfugiés [UNHCR] (2000). *Les Réfugiés dans le monde: Cinquante ans d'action humanitaire*. Paris: Edition Autrement.
- Portes, Alejandro (1998). «Social Capital: Its Origins and Applications in Modern Sociology.» *Annual Review of Sociology*: vol. 24.
- Putnam, Robert D. (1995). «Bowling Alone: America's Declining Social Capital.» *Journal of Democracy*. vol. 6, no. 1, January.
- Rogge, John R. (1994). «Repatriation of Refugees: A Not So Simple «Optimum» Solution.» in: Tim Allen and Hubert Morsink. (eds.). *When Refugees Go Home: African Experiences*. London: United Nations Research Institute for Social Development (UNRISD).
- Roy, Sara (1995). *The Gaza Strip: The Political Economy of De-development*. Washington, DC: Institute for Palestine Studies.
- Segev, Tom (1986). *1949: The First Israelis*. English language editor Arlen Neal Weinstein. (New York: Free Press; London: Collier Macmillan.
- Sletten, Pal and Jon Pedersen (2003). *Coping with Conflict: Palestinian Communities Two Years into the Intifada*. Oslo: Fafo.
- Tamari, Salim (2005). «Palestinian Refugee Property Claims: Compensation and Restitution.» paper presented at: *Exile and Return: Predicaments of Palestinians and Jews* (conference). Edited by Ann M. Lesch and Ian S. Lustick. Philadelphia, PA: University of Pennsylvania Press.
- Taraki, Lisa (ed.) (2006). *Living Palestine: Family Survival, Resistance, and Mobility under Occupation*. Syracuse, NY: Syracuse University Press. (Gender, Culture, and Politics in the Middle East)

جذور وهجرة: مقاربة أنثروبولوجية لواقع الهجرة في مدينة المنية (لبنان الشمالي)

مها كيال

أستاذة مساعدة في الانثروبولوجيا، الجامعة اللبنانية.

ليس هدف العلوم الاجتماعية هو فهم كيف تسير المجتمعات فقط، بل هي تهتم كذلك بشرح الظروف التي تتحكم في هذه المسارات؛ و(الظروف) التي تبقى على وجودها أو زوالها، أو التي تحول الأشكال التنظيمية المتنوعة للحياة في المجتمع إلى مظاهر أخرى، قديمة أو معاصرة؛ «ظروف» تملك عنها البشرية الحاضرة المعلومات الكافية الناعمة لبناء تأويلات، وطرح شروحات من الممكن التأكد منها أو دحضها.

(موريس غودلييه) (*)

كثيرة هي الأبحاث الاجتماعية التي تناولت الأسرة في مجتمعاتنا العربية. وكثيرة هي الدراسات التي تحدثت عن البنى الأساسية للقراية^(١)؛ عن العائلة الممتدة (الأحمر، ٢٠٠٤)^(٢)، عن الأسر الواسعة^(٣)، عن العصبية العائلية، عن السلطة الأبوية، عن نمط

Maurice Godelier, *Au fondement des sociétés humaines: Ce que nous apprend l'anthropologie*, (*) bibliothèque idées (Paris: Albin Michel, 2007), p. 222.

(١) لا بد من توضيح نمط استخدام مصطلحي «العائلة» و«الأسرة» ضمن هذه الدراسة. نحن نعلم أنه، في كثير من الأوقات، يستخدم المصطلحين: «الأسرة» و«العائلة» كمرادفين لمعنى التكوين الاجتماعي المرتبط بالزواج وأنماطه المتنوعة، وبنظام الأنساب فيه، كما يرتبط بدور الأسرة في النظام الاجتماعي. لكن في الحقيقة أن لكل مصطلح مضمونه المفاهيمي: فـ «الأسرة» كمفهوم أبوي (Parent) تستخدم للدلالة على الخصائص البنيوية للأسرة، في حين أن مفهوم العائلة (Famille) يشير إلى وحدة في القراية.

(٢) العائلة الممتدة هي العائلة المكونة من الأسر النووية (النوعية) التي تعيش مع بعض أو قرب بعض، وترتبط بين أعضائها روابط الزواج أو النسب أو حتى التبني. كما يقصد بـ «العائلة الممتدة» أيضاً جميع الأسر النووية التي تندرج تحت جدّ معين، حياً أكان أم ميتاً، مثال «عائلة آل عمران». يرجع السبب في تسمية «الأسرة النووية» بهذا الاسم، وهي تسمى أيضاً «الأسرة الزوجية»، إلى أنها تعتبر أصغر وحدة أسرية، وهي الحجر الأساس لجميع أنواع نظم الأسر (تتكون من زوج وزوجة من دون أو مع أطفال، أو زوج مفرد مع أطفاله، أو زوجة مفردة مع أطفالها. وقد تتوسع هذه الأسرة لتضم بعض الأقارب: جدّ، جدّة، أحفاد... شرط أن يعيش هؤلاء في منزل واحد مع الزوج والزوجة والأولاد).

(٣) الأسرة الواسعة: نقصد بـ «الأسرة الواسعة» أو الكبيرة تلك التي تعيش في منزل واحد ومكونة من الأب والأم والأولاد، حتى بعض المتزوجين منهم.

الزواج بابنة العم، عن تقاليد الأجداد في الضبط الاجتماعي بشكل عام، والأسري بشكل خاص، عن الأرض ودورها الاقتصادي في اللحمة الأسرية، عن التقسيم النوعي للعمل، عن قانون الإرث العرفي الذي يغفل حق توريث المرأة بكل ما هو مادي غير نقدي (دار، أرض... إلخ)، عن التقنيات الزراعية ودور الأسرة الواسعة في عملية الانتاج... إلخ.

إن كل هذه الدراسات والأبحاث تتناول مواضيع من الممكن أن يوفر لها، حتى الآن، الكثير من الشواهد الميدانية، التي تبين مدى تجذرها الثقافي في تكويناتنا الاجتماعية، المدنية منها والريفية. أما الإشارة إليها، فبسبب ارتباط مواضيعها بنوعية البحث الذي نقدمه ضمن هذه الدراسة التي تحمل عنوان: «جذور وهجرة».

يتناول هذا البحث واقع الأسرة وتحولاتها من جراء ظاهرة الهجرة في مجتمع ريفي هو مجتمع المنية (مدينة في لبنان الشمالي)، عاش ويعيش تغيرات جوهرية في تركيبته الأسرية.

أولاً: الأسرة والهجرة: بين الجمع والطرح

إننا مقتنعون تماماً بعمق التأثير الثقافي (٤) (Godelier, 2007: 146) في التكوين الاجتماعي بشكل عام، بل نتبنى تفسير بورديو (Bourdieu) لدور الأبيتوس (Habitus) (٥) (Bourdieu, 1980: 88; Cuche, 1996: 81) في هذا التكوين، وذلك سواء فسّرنا هذا المفهوم بنظام الاستعدادات والتصورات التي يكتسبها الفاعل الاجتماعي من المحيط الاجتماعي الذي يعيش فيه، أو أعطينا هذا المفهوم معنى السمة الاجتماعية للفرد. كما إننا مقتنعون أيضاً بدينامية الثقافة بشقيها المادي (Julien et Rosselin, 2005) (٦) والمتخيل

(٤) لمفهوم «الثقافة»، كما نعلم، الكثير من التعريفات العلمية. نحن نتوافق في فهمنا الثقافة مع التعريف الذي قدمه موريس غودلييه، الذي يحدّد فيه هذا المفهوم بقوله إن الثقافة تتكون من مجموع الممثلات والأسس التي تنظم بوعي كافة مظاهر حياتنا الاجتماعية؛ كما مجموع المعايير الإيجابية والسلبية التي تبني عليها مجتمعاتنا. وتتجسد الثقافة، وفق غودلييه، من خلال جميع القيم المرتبطة بطرائق تصرفاتنا وبأنماط تفكيرنا. ونضيف إلى هذا التعريف تجسد الثقافة أيضاً في جميع إنتاجنا المادي (هذا القسم من الثقافة الذي يصنف اليوم تحت عنوان «الثقافة المادية»).

(٥) يعرف بورديو مفهوم «الأبيتوس» (Habitus) على أنه نسق الاستعدادات الدائمة والقابلة للنقل. فالأبيتوس، وفق هذا الباحث، هو بُنى مبنية ومهيأة للعمل كبنى منظمة، أي كأسس منتجة ومنظمة للسلوك وللتصورات التي من الممكن تكيفها الموضوعي مع غاياتها.

وتتكيف هذه الأسس مع غاياتها، من دون أن يكون في تكيفها الموضوعي هذا وجوداً افتراضي لهدف واع لغاياته، ومن دون أن يكون في تكيفها الموضوعي هذا أيضاً تملك جلي للعمليات الضرورية لبلوغ هذه الغايات. فبنى الأبيتوس موضوعية «التنظيم». وهي «منظمة» من دون أن يكون تنظيمها هذا خاضعاً لقواعد تنظيمية. إنها بنى مشتركة بين جماعة اجتماعية. أما نسق دينامية هذه البنى، فننظم من دون وجود ضابط لإيقاعه. وهي بنى يكتسبها الفاعل الاجتماعي من خلال وجوده في حقل اجتماعي في العالم الاجتماعي حيث يعيش.

لا بد من الإشارة أيضاً، وفي إطار تعريفنا «الأبيتوس» عند بورديو، إلى أن كلمة «ثقافة» لا يستخدمها هذا الأخير إلا في إطار خاص ليشير من خلالها إلى «الأعمال الثقافية» الفنية والأدبية.

(٦) «الثقافة المادية»: تغير في محال السكن، أو في أسلوب الطعام، أو في أسلوب أثاث البيت... أو إدخال الأدوات التقنية الحديثة... إلخ.

(Cuche, 1996) (٧)؛ هذه الدينامية التي تنتج دوماً في حراكها أفراداً بـ «جينات» ثقافية موروثية من محيطهم الاجتماعي، أو إذا شئنا تكملة صورة التشبيه البيولوجي التي بدأناها نقول: من «سلالتهم» الثقافية. إن هذه القنوات مرتبطة بوعينا دينامية التحولات الثقافية نتيجة عوامل اجتماعية متنوعة، من أهمها مسألة التثاقف (Cuche, 1996: 53-62) (٨).

والقنوات المعرفية التي عدناها حتى الآن لا تعني أننا من المؤمنين بتفسير كل الوقائع والمتغيرات الاجتماعية من منظور ثقافي فقط، فلا يمكن إلا أن نرى مدى تأثير العوامل المجتمعية الأخرى (الاقتصادية، والاجتماعية، والدينية، والسياسية، والتقنية... إلخ) في دينامية الثقافة نفسها، كما في دينامية المجتمع. ولا ننسى أن الثقافة ليست إلا بلورة لجميع هذه البنى المجتمعية، وهو الأمر الذي يفسر علاقتها التفاعلية مع دينامية تكويناتها كافة، فتتأثر بها وتتأثر فيها.

إن هذا السياق في تحديد منطق رؤيتنا للثقافة في المجتمع، وفي تحديد منطق فهمنا لواقع علاقتها بالبنى المجتمعية الأخرى؛ إن هذا السياق في تحديد وعينا لواقع ديناميتها، ليس إلا تمهيداً لصياغة مسألية هذا البحث. فهذه المسألية ستبنى أساساً بهدف قياس واقع التغيرات في تكويناتنا الثقافية الموروثة، وتحديداً منها في التكوين الأسري، الذي يعتبر، عند الكثير من المفكرين الاجتماعيين، البنية الأساس في التشكل الاجتماعي.

أما الوعي الفكري لدينامية البنى الثقافية، فلا بد من أن يتبلور نتيجة القراءة العميقة للتحولات المجتمعية التي تعاش واقعياً. فقياس تحولات الثقافة يمكن من اكتشاف،

إن كل هذه التغيرات المادية غالباً ما يكون التعاطي الاجتماعي معها هادئاً بالرغم من أهميتها الكبرى في التحولات المجتمعية. إنها تلقى دائماً قبولاً اجتماعياً لها، على رغم انتقادات البعض لاستخداماتها، لكونها لا تمس مباشرة الاعتبارات الأخلاقية والقيمية والهوية الجماعية. وهذا القبول الاجتماعي متساو سواء في المجتمع الذي أنتجها أو في المجتمع الذي أخذها بطريقة التثاقف من مجتمع آخر. فالتغيرات التي يحدثها التطور التقني غالباً ما تتخطى إطارها المادي الوظيفي لتطال بتأثيرها جميع البنى الثقافية، والعلمية، والاقتصادية، والاجتماعية، والسياسية، وحتى القانونية، بما ينتج منها من تشريعات جديدة في المجتمع.

(٧) «الثقافة الرمزية»: تغير في رمزية دور النوع في الأسرة، وتغير في رمزية السلطة الأسرية، وتغير في رمزية تراتبية النظام العلائقي الأسري.... إن ما يهمنا هنا هو تحديد ماذا نعنيه بعبارة الدلالات الرمزية الثقافية: هي كل ذلك المخيل الموروث المكتسب والمترجم واقعياً لجميع أشكال حياتنا الاجتماعية، كما لجميع أنظمتنا وقيمنا المرتبطة بنمط تفكيرنا، كما بشكل تصرفاتنا.

إن أي تغيير يطال هذه القوانين والنظم التي تشكل سماتنا الثقافية يسبب الكثير من الصراعات الاجتماعية التي تؤدي، في الكثير من الأوقات، إلى علاقات تتخطى الصراع لتصل إلى حد العنف.

(٨) «التثاقف»: كلنا يعلم أن سيرورة التثاقف هي سيرورة مستمرة الدينامية مع استمرار احتكاك المجتمعات بعضها ببعض الآخر. والتثاقف كمفهوم، يمكن اعتباره، وفق هرزكوفيتس (Herskovits)، سيرورة تسند بواسطتها معان قديمة لعناصر جديدة أو قيم جديدة تغير معاني ثقافية لأشكال قديمة. وسيرورة التثاقف هذه هي مسألة معقدة، بعضها عفوي، وطبيعي، وحر، وغير مراقب، وبعضها منظم لصالح جماعة ثقافية على حساب الأخرى، وبعضها أيضاً مخطط له ومراقب.

ليس فقط، فعل التغيّر الثقافي، بل أسبابه وأنساق التحولات المجتمعية التي أنتجته، وكذلك أنماطها التغيرية المتعددة الأشكال في التكوينات الاجتماعية.

وقبل تحديد مسألية البحث، لا بد من القول إن ثنائية اختيارنا «الأسرة والهجرة» عائد في الأساس إلى تضاد فعليّ تكوين حركية كل منهما قبالة الآخر في المجتمع:

١ - إن الأسرة، وخصوصاً منها الأسرة التقليدية، قائمة على عصب دورها التقليدي كوحدة اجتماعية أساسية في إعادة الإنتاج الاجتماعي. إن هذا الدور يعتبر جوهر وجودها، منه تضبط أفرادها، ومنه تضبط موقعها الاجتماعي في التكوين المجتمعي الذي تعيش ضمنه.

٢ - أما فعل الهجرة، فهو قائم على فعل «اختيار» التفكيك في وحدة الأسرة، وعلى تعريض دورها الجوهرية في إعادة التكوين الاجتماعي الذي أنتجها، لمغامرة التغيير في جوهر هذا التكوين. فالمهاجر، شاء أم أبى، هو عرضة لفعل الثقافة مع المجتمع الذي هاجر إليه، وهو عرضه أيضاً لصراعات بنيوية ثقافية حادة تمسّ قيمه، وسلوكياته، وأشكاله التنظيمية الاجتماعية، وأنماط أفعاله... إلخ.

ثانياً: المنية كوحدة اجتماعية لهذه الدراسة

إن اختيار المنية، كميدان لقياس تغيّرات الأسرة التقليدية بفعل الهجرة، له أسبابه المتعددة التي يمكن تحديدها في ما يلي:

- إن مدينة المنية، إذا تخطينا عددها الديمغرافي الذي سوّغ تسميتها مدينة، هي أقرب في شكل نموها إلى «البلدة» الطرفية. فهي ما زالت تحمل في تشكّلها العمراني الكثير من بنيته القديمة. وأحيائها السكنية تُعرّف، حتى الآن، بأسماء العائلات التي تسكنها. وتعتبر الزراعة فيها، حتى اليوم، نتاجاً حيوياً لمعيش قسم كبير من سكانها. إن هذا الواقع، الذي سنتوسع بشرحه لاحقاً، يمكنه أن يفسر الاستعدادات الطبيعية لسكان هذه المدينة لانخراطهم في دينامية الهجرة بشكل عام، سواء بشكلها الداخلي أو الخارجي، وذلك للحدّ من البطالة التي يعيشها أبناؤهم، كما للحدّ من واقع الفقر المدقع لأسر لم تهياً إلا لعمل الأرض، حتى في الزمان الذي همّش فيه هذا العمل.

- إن دينامية الهجرة في المنية، سواء باتجاه المدن أو باتجاه الخارج، ما زالت بدايات ظهور حراكها الاجتماعي واضحة المعالم في ذاكرة أبناءها الذين عايشوا بعمق التكوينات الأسرية الممتدة والواسعة، كما عايشوا الزعامات العائلية.

من المهم التوضيح أن حراك الهجرة الخارجية في المنية قد بدأ في النصف الثاني من القرن العشرين بشكل خجول: هجرات قليلة نحو أمريكا الجنوبية، ونحو بعض البلدان العربية، كما نحو ألمانيا، وخصوصاً نحو استراليا (منتصف الستينيات من القرن الماضي). ولم يشتدّ هذا الحراك فعلياً إلا خلال الحرب الأهلية اللبنانية، حيث تحوّل من حراك فردي بحثاً عن العمل، إلى حراك أسر.

من المعلوم أن الأسباب الموضوعية، التي ذكرت كأساس لاختيار مدينة المنية مجاًلاً لهذه الدراسة، ليست خصوصية حصرية لهذه المنطقة في لبنان. فالعديد من المناطق الريفية الطرفية عاشت، وما زالت، الظروف المجتمعية ذاتها، سواء في تكويناتها البنيوية التقليدية، أو في نمط حراكها الاجتماعي، أو في نمط ارتباطها أيضاً بحراك الهجرة بنوعيتها: الداخلي والخارجي.

إن ما رجّح كفة اختيار المنية كمجال بحثي هو شخصي، عائد إلى معرفتنا بمجتمع هذه المدينة وتحولاته، بسبب بعض صداقات تربطنا به، وقيامنا ببعض الدراسات السابقة فيه. وهذه المعرفة يمكن توصيفها بتراكمية التكوين. لقد قاربنا هذا المجتمع مرات عديدة، خلال دراسة بعض الحرف التقليدية الزراعية الطابع^(٩). كما قاربناه لدراسة واقع التسرب المدرسي وعمالة الأطفال^(١٠). وما زال في المخيلة عنه الكثير من المعارف والصور، كما الكثير من المؤشرات والقصص عن موضوع الهجرة تحديداً. وقد قابلنا فيه عائلات عادت من الهجرة، ومن ثم هاجرت من جديد. وسمعنا فيه عن الكثير من ارتباطات الزواج بهدف الهجرة.

إن هذا التراكم المعرفي هو الذي شكّل أرضية صياغتنا مسألية هذا البحث، كما أرضية بنائنا تقنيات مقاربتنا الميدانية، ونعني تحديداً تقنيتي الملاحظة والمقابلة.

١ - مسألة الدراسة

من المعروف أن دور الأسرة الاجتماعي هو في محاولاتها إعادة إنتاج ذاتها. وللعلم هذا الدور الجوهري، كان من الطبيعي أن تبتكر الأسرة المنيوية استراتيجيات جديدة تساعد في التأقلم مع مسألة الهجرة أولاً، وتمكنها من تأدية دورها الإنتاجي بشكل أو بآخر، خصوصاً في مجتمع ريفي، كمجتمع المنية، حيث العائلة فيه شديدة الترابط الاجتماعي، وكذلك السلطة الثقافية على أبنائها.

أما السؤال الذي يمكن طرحه في سياق ما عرضناه عن الأسرة المنيوية ودورها في مواجهة الهجرة، فنصوغه في التالي: ما هي الاستراتيجيات التي تشكّلت أسرياً في المنية وساهمت في الإبقاء على دور هذه الأخيرة كبنية قادرة على إعادة إنتاج ذاتها اجتماعياً حتى مع أبنائها في الخارج، وحتى مع بعد مسافات المجال الاجتماعي الذي يفصلها عنهم؟

٢ - منهجية الدراسة

سننتبع في هذا البحث منهجية الدراسة الإثنوغرافية. نحن نعرف أن مهنة

(٩) صناعة لوحات القز، وصناعة أطباق القصب، كما شغل الأوية (تطريز المناديل وأغطية الرأس بشغل الإبرة).

(١٠) المشاركة في دراسة ميدانية عن عمالة الأطفال مع د. علي الموسوي ود. شبيب دياب، مع اليونيسيف (UNICEF) (المسؤولة عن دراسة واقع العمالة في قضاءي: عكار والمنية/الضنية في ميادين: الصيد البحري، والزراعة، والحرف، والقطاع المنزلي، بالنسبة إلى عمالة الفتيات).

الإثنوغرافية تحوي عادة الكثير من المهام الميدانية المرتبطة بالسمع وبالملاحظة، كما بالمعايشة، مهما كانت حدودها. ونحن نعي أن الدراسة الإثنوغرافية، كسيرورة، تتطلب الأخذ بعين الاعتبار نوع الارتباط بين النشاطات التي يقوم بها الباحث عادة في أثناء (وقبل) البحث، والأسس والطرق المتبعة لوعيتها (خلال العمل الحقلي). إن كل هذه الأمور هي التي تفسر منهجية كتابتنا لهذا البحث، التي تظهر «النحن»^(١١) واضحة في النص لتبين حدود مقاربتها المجال المدروس.

تعتبر هذه الطريقة المقياس المنهجي المنتج بذاته للمعطيات الميدانية وللدراسة الإثنوغرافية فيها، وهي تساعد أيضاً في وضع الدراسة في حدود مساهماتها البحثية، وفي وعي نتائجها ضمن إطارها العلمي المفترض.

نذكر هنا أن العمل الحقلي الأنثروبولوجي غالباً ما يأخذ، كما يقول غساريان (Ghasarian)، أشكالاً متنوعة بتنوع عدد الأنثروبولوجيين ومشاريعهم وظروفهم. هذه الأشكال والظروف هي التي باتت تطرح كإشكال معرفي في الأنثروبولوجيا التي تعرف بـ «الانعكاسية» أو بـ «التأملية الذاتية» (Anthropologie reflexive) (Ghasarian, 2002).

هناك ملاحظة منهجية أخرى لا بد من توضيحها. لقد استطاعت الإثنوغرافيا اليوم تخطي حصر اهتماماتها برصد تجارب الحياة اليومية للأفراد من أجل فهم تصرفاتهم الاجتماعية، لتتجه أكثر إلى تحليل مضمون حديث هؤلاء الأفراد المنتجين لهذا التصرف. هذه التقنية في المقاربة الميدانية هي التي سنعتمد عليها لفهم الهجرة وواقع تأثيرها في مجتمع المنية.

٣ - التقنيات المعتمدة

سنتخطى في هذه الدراسة افتراضاتنا لحل المسألة المطروحة فيها؛ وهذا الأمر نريده لعدم المغامرة في تفسير واقع التحولات المعيشية من منظور ذاتي مديني الانتماء والثقافة.

وسنعتمد في عملنا الميداني عدة أنواع من المقابلات:

أ - **المقابلة الفردية:** المبنية على أساس سردي لقصص أسر لا يتم التدخل فيها إلا لإشحاذ فكر الشخص الذي نقابله، لدفعه إلى متابعة حديثة، أو للاستفسار عن أمر غامض بالنسبة إلينا.

(١١) هذه «النحن» اضطرت، وبسبب واقع ثقافتنا، لاستخدامها لإخفاء «الأنا» في البحث. أذكر تماماً أن تعبير «الأنا» الذي اعتمدته في أبحاثي الأولى، غالباً ما أثار الكثير من الانتقادات حوله باعتبار أن فيه الكثير من ادعاء المؤلف. لقد تعلمت أكاديمياً في الغرب أن في استخدام «الأنا»، وخصوصاً في الأبحاث الأنثروبولوجية، مسؤولية الباحث في ما يقول. إن هذا الاختلاف الثقافي في النظرة إلى اعتماد «النحن» و«الأنا» بين ثقافتين أدرجه لأبين من خلاله مدى نسبة المقاييس الثقافية، ومدى نسبة اختلافاتها، سواء عند الباحث أو عند مجتمع البحث، أو حتى عند قارئه بسبب، ليس فقط الثقافة الأم، بل نوع الثقافتين أيضاً، حتى الأكاديمي منه.

إن هذا النوع من المقابلات مهم في تأريخ حركة الهجرة في المنية، ومهم كذلك في فهم واقع المجتمع وواقع تحولاته، وخصوصاً أن هذه المقابلات ستخضع لما يمكن توصيفه بتحليل نصها وفهم دلالات مضمونه.

ب - المقابلة الجماعية لأفراد عدة من المنطقة: اعتمدت كتقنية للتأكد من فهمنا واقع المجتمع من خلال إعادة طرح تساؤلات قد تفيد في تعميق رؤيتنا للواقع الثقافي المعيشي في المنطقة.

إن هذا النمط من العمل الميداني يتطلب القيام بمقابلات على مراحل متتالية، كل مرحلة فيها تحدّد توجهات المرحلة اللاحقة.

٤ - العيّنة

لا نعتبر أن حجم العيّنة الكبير سيفيد في هذه الدراسة، فنحن نراقب تحولاً اجتماعياً في الأسره المنيوية نتيجة الهجرة الخارجية. كل فرد قد يراه وفق تجربته الذاتية معه. وهذا أمر حيوي، لكنه لن يغيّر كثيراً في جوهر التحولات العامة التي نسعى لرصدها. إن ما يهم ضبطه في العيّنة هو التنوع في أعمار من ستمت مقابلتهم، أي التنوع في مقابلة من قارب الهجرة بتجربة ذاتية مباشرة (هو نفسه سافر وعاد) أو قاربها من خلال هجرة أقارب له. يهمننا أيضاً مقابلة النوعين: الرجال والنساء، لتلمّس نظرة كل منهما إلى هذا الموضوع^(١٢).

ملاحظة: سنغفل كنية من تمت مقابلتهم، وسيذكر الاسم فقط، وذلك لحفظ لهؤلاء صفة كتمان الهوية الكاملة ضمن بحث سيتم نشره.

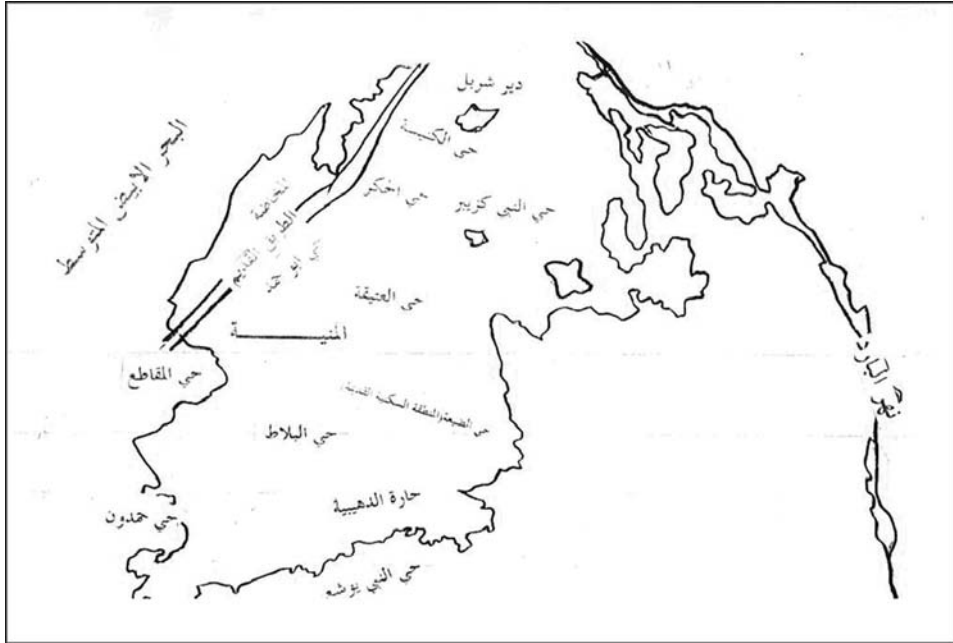
ثالثاً: المنية: نبذة تاريخية عن واقعها الاجتماعي

تبعد مدينة المنية قرابة ٨ كلم عن طرابلس، وتبلغ مساحتها حوالى الألف وثلاثمئة وأربعين هكتاراً (وفق دائرة المساحة في طرابلس: السجل العقاري لبلدة المنية)، كما يبلغ عدد سكانها (وفق دائرة نفوس منطقة المنية) حوالى ١٢٠ ألف نسمة (ملص، ١٩٩٤: ٢٦).

(١٢) تمت مقابلة أسرتين من آل ملص، وكذلك أفراد من آل علم الدين، ومحيش، والآغا (رجالاً ونساءً، من الأسر التي هاجرت وعادت، ومن الأسر التي عايشت ظاهرة الهجرة، وفتيات ممن تمت خطبتهم إلى أستراليا، ومن أسر تتردّد في السفر خوفاً على الأبناء).

اللافت أنه عندما سألنا إيمان ملص، التي قامت بدراسة جدارة عن مجتمع المنية، لماذا لم تذكر بيت الآغا من بين البيوت التي عدتها في المنية؟ أجابتنا أن هذه العائلة لا تعتبر حتى بيتاً (تعبير محلي شائع للتعريف بالعائلة). ولقد قالت لنا وفق التعبير الذي استخدمته (هيدول منهم شي)، وذلك بالرغم من أن أحد أفراد هذه العائلة هو اليوم طبيب وعضو في المجلس البلدي المنيوي. إن هذا الأمر يأتي ليزيد من شرح معنى البيت في هذه البيئة، فلا المال ولا العلم يصنعان بيتاً بالمعنى التقليدي المتعارف عليه ضمن هذه المنطقة.

خريطة منطقة المنية



ويعتبر مجتمع المنية مجتمعاً زراعياً الجذور بامتياز. لقد كانت أراضي هذه المنطقة ملكاً لآل مرعب وآل عبد الرزاق، ثم انتقلت بعدها الملكية إلى بعض العائلات الطرابلسية الميسورة كآل: كرامي، والغندور، والمنلا، وعدرة، والشهال. إن إشارتنا إلى هذا الأمر غايته تبيان مدى فقر سكان هذه المنطقة الذين كانوا يعملون ويعيشون في أراضي جملها ملك غيرهم.

أما تنظيم المنية الاجتماعي، فكان قائماً على أساس تكوينات عائلية عشائرية الطابع. لقد كانت العائلات الكبرى منظمة سلطوياً وفق منطق توازن القوى في ما بينها، وكانت كل منها تحاول، من حين إلى آخر، تقوية عصبها السلطوي في منطقتها من خلال ضمها عائلات «جلب» سكنت المنية طلباً للحماية والعمل (ملص، ١٩٩٤: ٤٢) (١٣).

كان زواج القرابة، وخصوصاً منه الزواج ببنت العم، هو الزواج الأساسي بامتياز، وتحديداً عند العائلات الأساسية في هذا المجتمع التي غالى بعض أربابها في تطبيق هذا النظام على حساب تزويج بناته. فإذا لم يتوفر للابنة زوج من أبناء عموماتها، فإنها تبقى عزباء في بيت أبيها.

(١٣) عدد العائلات الأصلية في المنية أربعة هي: آل علم الدين، وملص، والخير، وزريقة. ضمت عائلة ملص لحمايتها العائلات التالية: مطر، وشميط، وسمور، وفهمي، وغنيم، وعلوش، ومحفوض، وطبو. — ضمت عائلة علم الدين لحمايتها: غزاوي، ومحيش، وبحوش، والسيد أحمد، والصاج، ومرقباوي، وعقل، وعبل — ضمت عائلة الخير العائلات التالية: شاكر، وشرشوح، ومصري، وحلاق، وعوض، وعتري، ورفاعي، وعبيد — أما آل زريقة، فلم تضم تحت لوائها أي عائلة صغيرة.

رابعاً: عائلات المنية ودورها التقليدي كوحدة اجتماعية أساسية في إعادة الإنتاج الاجتماعي

لقد عرضنا سابقاً، عند طرح مسألة الدراسة، فكرة ارتباط دينامية الثقافة في المجتمع بتفاعلاتها مع العوامل المجتمعية الأخرى (الاقتصادية، والاجتماعية، والدينية، والسياسية، والتقنية... إلخ)، باعتبار أن الثقافة نفسها ليست إلا بلورة لجميع هذه البنى المجتمعية. هذه البلورة هي التي تفسر سبب العلاقة التفاعلية للثقافة مع دينامية تكويناتها كافة، فتتأثر بها وتؤثر فيها.

إن الحاجة من إعادة التركيز على هذه الفكرة هي محاولة التعمق في فهم الأسباب الثقافية بتكويناتها المجتمعية التي ساعدت الأسرة المنيوية تقليدياً على القيام بدورها في الإنتاج الاجتماعي، وفي إعادة هذا الإنتاج الاجتماعي. ولا ننسى أن عائلات المنية قد مثلت هذا الدور طوال حقبات طويلة من تاريخها، أي خلال المرحلة التي كان يُوصف فيها مجتمعها بالتقليدي، الزراعي الطابع، الذي بدأ بالتراجع التدريجي البطيء في حراكه التغييري، نتيجة سياسات الإنماء غير المتوازن المعتمدة في لبنان، منذ منتصف القرن العشرين. نذكر هنا أن حركة الهجرة التي بدأت في المنية في منتصف الستينيات من القرن الفائت، ازدادت وتيرتها خلال الحرب الأهلية لتتصاعد وتستمر حتى اليوم.

١ - الاقتصاد ودوره في إعادة إنتاج الأسرة كوحدة اجتماعية أساسية في إعادة إنتاج المجتمع

لقد تعددت الآراء العلمية في تفسير أسباب إعادة إنتاج الأسرة كوحدة اجتماعية أساسية في إعادة إنتاج المجتمع. فبعض الباحثين، كما كلود مياسو، ردّ هذه الأسباب، وعلى غرار غالبية المفكرين الماركسيين، إلى نمط الإنتاج في المجتمع. فبحسب رأيه، غالباً ما تكون ظروف المجال الاجتماعي مرتبطة بمستوى المعارف المكتسبة عن طبيعة الإنتاج والظروف الموضوعية لإنتاجه التي تساهم في تشابك العلاقات الإنتاجية تشابكاً محكماً. هذا التشابك يظهر، بحسب رأي مياسو، من خلال ضبط متقدم، نوعاً ما، لنمط إعادة الإنتاج الاجتماعي الضروري لإعادة بناء علاقات الإنتاج (Meillassoux, 1980).

إن الأسرة، ووفق هذا الرأي، هي إنتاج اجتماعي لنوع إنتاج اقتصادي، وهذا الإنتاج الاجتماعي يكتسب زمنياً في حراكه القدرة على إعادة إنتاج ذاته لإعادة بناء علاقات الإنتاج التي أوجدته.

٢ - السلطة ودورها في إعادة إنتاج الأسرة كوحدة اجتماعية أساسية في إعادة إنتاج المجتمع

أما غودلييه، فقد انتقد الفرضية الاجتماعية التي تعتبر أن الأسرة هي الركيزة الأساسية في المجتمع. هذه الفكرة التي بنيت على أساسها نظريتا كونفوشيوس (٥٥١ - ٤٧٩ ق. م.)، وأرسطو (٣٨٤ - ٣٢٢ ق. م.)، اللذين اعتبروا أن العائلة والقربة هما أساس

المدينة والدولة (Godelier, 2007: 196). وهذه الفكرة انتشرت في ما بعد مع مورغان، وتبنتها غالبية العلوم الاجتماعية.

انتقد غودلييه أيضاً فرضية اعتبار العلاقات الاقتصادية الركيزة الأساسية التي يبنى على أساسها المجتمع، متوجهاً في نقده إلى ماركس الذي يعتبر أن العلاقات الاقتصادية هي التي تشكل الهيكلية المعمارية للمجتمع (Godelier, 2007: 196) وكانت انتقاداته هذه بهدف توجيه الانتباه إلى اتجاه آخر، غير الاقتصاد، ينبغي، وفق رأيه، التنبه إليه واكتشافه. هذا الاتجاه هو المرتبط بالعلاقات السياسية – الدينية في المجتمع. فالعلاقات هذه هي التي تربط، بحسب غودلييه، جميع الأفراد ومختلف الأنساب في التكوين الاجتماعي بأشكال تتوافق مع النوع والفئة العمرية والجماعة الاجتماعية (Godelier, 2007: 197).

إن ما يشكل المجتمع، وفق هذا الباحث، ليست القرابة، بل هي الممارسة السيادية المشتركة على قسم من الطبيعة والكائنات التي تعيش ضمنها: كائنات نباتية، حيوانية وبشرية، ومعها الأموات، والأرواح، والآلهة ممن أمكنهم الإقامة في هذا القسم، وممن يفترض بهم وهب البشر الحياة والموت (Godelier, 2007: 99).

وعلى الرغم من أن غودلييه قدم العلاقات السياسية – الدينية على العلاقات القرابية في التكوين الاجتماعي، إلا أنه لم ينف دور الأسرة كوحدة اجتماعية أساسية في إعادة إنتاج المجتمع التقليدي ثقافياً من خلال الزواج. فالزواج في هذه المجتمعات هو الارتباط المبني على الجنس/الإنجاب.

في هذا الشكل من الزواج، تسيطر، كما يقول، وظيفة الإنجاب وإعادة إنتاج المجتمع ثقافياً، وكذلك اقتصادياً، وسلطوياً، ودينياً، واجتماعياً، من خلال الأسرة. وهذا لا يعني أن الشهوة غير موجودة في هذا النمط من الارتباط، ولكن ضبطها الاجتماعي الثقافي غالباً ما يكون لصالح الدور الإنجابي للأسرة على مستويي النوع البشري و«النوع» الاجتماعي.

إن ما يظهره هذا الشكل من الارتباط هو موقع الجنس داخل بنية المجتمع. فالزواج هو ليس فقط أساس جوهري للجنس، بل هو أساس للارتباط الرمزي الثقافي لتراتبية جميع الأفراد في التكوين الاجتماعي: أب، أم، ابن، أخ، زوج، صديق، عدو... إلخ (Godelier, 2007: 169). فالتجليات الثقافية/ الاجتماعية لهذا النمط الزواجي هي التي تحدّد، وفق غودلييه، الواجبات الاجتماعية، والذهنية، والعاطفية التي تضبط عيش الفرد الذاتي وعيشه مع الآخرين. هذا الزواج أساسي، ليس فقط لإعادة إنتاج النوع البشري، بل لإعادة إنتاج النظام الاجتماعي. فالفرد في هذا النظام هو حلقة تواصل ثقافي/ اجتماعي/ نوعي في التكوين الاجتماعي المنتمي إليه.

وإذا كان هذا الباحث قد قدم العلاقات السياسية – الدينية في التكوين الاجتماعي على علاقات النسب والقرابة التي حدّد دورها في ديناميتها في إعادة إنتاج الثقافة في المجتمع من خلال نظام الارتباط المبني على الجنس/الإنجاب، فإن كلود ريفيار اعتبر أن أسس السياسة غالباً ما تتسج من خلال قنوات القرابة التي يعبر عنها في معظم الأحيان من

خلال تعابير النسب والزواج. وقوله هذا جاء في سياق انتقاده ماركس الذي يعتبر أن بدايات انتشار السياسة تتم مع زوال روابط الدم (Riviere, 2000: 73).

ويرى ريفيار أنه إذا ما نظرنا إلى المجتمعات الصغيرة، فإن ما يتبين لنا هو تداخل العلاقات السياسية فيها مع العلاقات القرابية، حتى إن بنى النسب في هذه المجتمعات تستخدم كإطار للنظام السياسي الذي يرتبط أحياناً بسلطة فئة عمرية، أو بتعاقد مجموعة تعاونية نشأت نتيجة جوار مجالي (مجلس من زعماء القبائل). وكذلك المواطنة هي مرتبطة عند الكثير من المجتمعات بنظام النسب الأبوي أو الأمومي (Riviere, 2000: 73).

٣ - الأسباب الثقافية بتكويناتها المجتمعية ودور الأسرة التقليدية في الإنتاج الاجتماعي وفي إعادة الإنتاج الاجتماعي

سواء اعتبر الاقتصاد هو المحرك الأساسي في إعادة إنتاج النظام الاجتماعي التقليدي من خلال الأسرة، أو قدم التشكل السياسي كمحرك أساسي في إعادة إنتاج النظام الاجتماعي التقليدي من خلال أنماط النسب والزواج، وسواء تم ردّ أساس التنظيم الأسري إلى المعتقدات والديانات، أو تم التحدث عن الواقع التقني ودوره في نمط التشكيل الأسري، أو... إلخ؛ فكل هذه الاعتبارات ليست إلا مرتكزات فكرية. وهي إن دلت على شيء، فهي تدلّ جميعها على أهمية نظام الأسرة التقليدي بتكويناته البنيوية المختلفة، وبوظائفه المجتمعية المتعددة. وهي تدلّ أيضاً على مدى تبلور هذه التكوينات وعمقها في الواقع الثقافي الواعي الذي يتفاعل مع العالم الثقافي المتخيل من خلال دلالات ورموز تساهم، ضمن المجتمعات التقليدية، في بناء وإعادة بناء الأسرة، وتساهم من خلالها في إعادة بناء المجتمع التقليدي.

المهم في هذا التفاعل المجتمعي الذي نطمح إلى دراسته ضمن مجتمع المنية هو رصد تمايز الحراك التغييري في تكوينات الأسرة التقليدية المنيوية بصورة عامة، ومن خلاله رصد تمايز الحراك التغييري في التكوين الثقافي لمجتمع المنية نتيجة الهجرة على وجه الخصوص.

خامساً: أسباب الهجرة

«كنت أعمل وقيفاً^(١٤) على العمال، وكان يطلب مني إحضار فعالة^(١٥). وكان عدد العمال الذين يأتونني دائماً أكثر مما أطلب، فأضطر إلى أخذ أعداد متساوية من كل بيت وأعيد الفائض».

«كنت أحلم ببناء غرفتين أعيش فيهما»^(١٦).

(١٤) «الوقيف»: مهمته إحضار العمال والإشراف على انتظامهم في العمل، وهو الذي يؤدي دور الوسيط بينهم وبين مالك الأرض.

(١٥) «الفعالة»: العمال.

(١٦) من مقابلة أجريت مع إبراهيم، بتاريخ ٢٠٠٨/٣/١٥. هاجر إلى أستراليا وعاد ليعيش ويتزوج من ابنة عمه ويؤسس لعمل في لبنان.

«تسألين عن سبب الهجرة، الفقر هو الإجابة».

«كل من سافر في البداية سافر بمفرده، ومن ثم عاد ليتزوج من العائلة وفق التقاليد»^(١٧).

لو حاولنا أن نقرأ بتمعن هذه الجمل، لأمكن تبين مدى وضوح دلالاتها الاقتصادية، ولأمكن فهم منطق الشراكة الجماعية في العيش (سياسة توازن تقسيم عدد العمال بين بيوت المنية)، ولأمكن إدراك مدى الحاجة إلى العمل بهدف بناء دار، وتأسيس أسرة وبيت مستقل.

إن هذه المرحلة من الهجرة (منتصف الستينيات من القرن العشرين) لم تغتبر كثيراً في التكوينات الأسرية في بلدة المنية. فعدد المهاجرين كان قليلاً، إذ كان جلهم من الشبان الذين هاجروا للعمل ليعودوا ومعهم مبلغ من المال يمكنهم من تأسيس عمل خاص بهم يساعد في تكوين أسرة. وقد احتضنت غالبية هذه الفئة المهاجرة عند عودتها من أسرها، ومن مجتمعا، ودخلت في تكويناتها الاجتماعية من خلال النظام الأساسي للزواج.

لقد مكّنت هذه المرحلة من الهجرة الفئة المهاجرة، بعد عودتها، من إظهار تمايز مادي في محيط تتشابه فيه قدرات الشباب ومعارفهم العلمية والعملية، إلا أنها تميزت بعدم تأثيرها الجوهرية في التكوين الأسري والاجتماعي. وهذا واقع يفسر سبب توسع دينامية الهجرة في ما بعد (منتصف السبعينيات من القرن العشرين) في المنية، لتطال ليس فقط الشبان العازبين، بل أيضاً أصحاب الأسر الذين يعانون البطالة، والذين يطمحون إلى المغامرة. وتزامنت هذه الفترة مع بداية الحرب الأهلية في لبنان، ومع مرحلة فتح أبواب الهجرة إلى مناطق خارجية كثيرة (ألمانيا) (للمتاجرة بالسيارات المستعملة)، والخليج العربي، وخصوصاً أستراليا.

سادساً: المهاجر: انتقال في المجال والتصاق في الهوية الثقافية

لم تأت هجرة الأسر النواتية في المنية نتيجة تحولات اجتماعية في التكوين العائلي التقليدي لمجتمع هذه المدينة، ولا يمكن اعتبارها دليلاً على بداية استقلالية هذا التكوين الاجتماعي (Heritier, 1996: 42)^(١٨)، فاستقلاليته هذه فرضتها الهجرة الاقتصادية الطابع. ونقول هذا لأن الانتقال المجالي لهذه الأسر قوّى الروابط العائلية بين المهاجر والمقيم من

(١٧) من مقابلة أجريت مع عبد الرحمن، بتاريخ ٢٠٠٨/٣/١٢ غالبية إخوته سافروا إلى أستراليا، وهو يفكر أيضاً بالسفر هو وعائلته إلى هناك.

(١٨) الكل يعلم أن تزايد استقلالية الأسرة النووية قد جاء كنتيجة تخطّي البنى الأساسية لنمط الزواج في مجتمعاتنا التقليدية، حيث اختيار الشريك هو أمر معين مسبقاً، أي أن موقع الولادة، وفق قاعدة النسب، هو الذي يقسم العالم الاجتماعي، ويتوافق مع تحديد الشخص الذي من المفترض الاقتران به، أو فئة الناس، أو القسم الاجتماعي الذي من ضمنه يتم اختيار الشريك.

أفراد عائلته، بعد أن خفف بُعد المجال الجانب الصراعي الحياتي الطبيعي الذي قد ينشأ بسبب تضارب مصالح الأفراد والأسر في العائلة.

بدأ المقيم من أفراد العائلة يرفع مصالح الغائب، وبدأ الغائب يدعم المقيم اقتصادياً من وقت إلى آخر. ولقد تخطى التعاون هذا، في بعض الأحيان، المساعدات الخدمائية/ المادية المتبادلة، وأصبح المهاجر الجسر الذي قد يسهل انتقال كل من يرغب في الهجرة والعمل من أفراد العائلة، سواء بمفرده أو هو وأسرته.

وإذا كانت الهجرة قد خففت من التجاذبات والصراعات في قلب العائلة، فإنها ساهمت أيضاً في تخطي المهاجر العصبية المحلية العائلية للمنية، لتزيد من لحة أبناء المنطقة في بلاد الغربة^(١٩). هذا لا يعني طبعاً أن الهجرة أحلت السلام بين المقيم والمغترب، أو بين المغتربين من أبناء المنية. فالصراعات والخلافات هي نتيجة طبيعية لتصادم وتضارب المصالح في العلاقات الإنسانية. إن ما أردنا الإشارة إليه هنا هو تغيير أسباب الصراعات التقليدية لتبرز مكانها أسباب صراعات أخرى سببتها الهجرة وكل المشاكل العلائقية التي خلفتها في مجتمع المنية، مقيمها ومغتربها.

سابعاً: الثقافة الأم بين التحول المحلي والتجذر في ثقافة المهاجر

إذا كانت الهجرة الخارجية قد شكلت مفتاحاً لتحرك قسم من أبناء المنية طلباً للعمل، فإن الهجرة الداخلية نحو طرابلس قد شكلت مجاًلاً واسعاً لثقافة ريفي/مديني، وخصوصاً أن عدداً كبيراً من النياويين انتقل للعمل في الحقل الحريفي (كيال، ٢٠٠٣)^(٢٠)، إضافة إلى عمله في الزراعة، وفي المتاجرة في سوق الخضرة في طرابلس. ولقد تابع عدد من أبناء المنية

(١٩) لا ننسى أن المهاجرين غالباً ما يعيشون في الخارج في تجمعات ومناطق تقربهم من بعضهم البعض ليلطلوا على صلة بثقافتهم الأم. هذه التجمعات يمكن اعتبارها حلقة أساسية تساهم في احتضان المهاجرين الجدد وتساعدتهم على تحمل مشقة الفراق، كما الدخول في المجتمع الجديد، وتساهم أيضاً في إمداد الجماعة بـ «دماء» جديدة تساعد في إعادة بناء اللحة الثقافية بين الجماعة المهاجرة وموطنها الأم. (٢٠) لا بد من التذكير أن القطاع الحريفي في طرابلس، وبسبب تراجع المستمر بسبب منافسة الإنتاج المصنع، قد بدأ يتحول من قطاع إنتاجي عائلي الطابع إلى قطاع يستقبل الكثير من اليد العاملة الريفية في مجاله. أمر آخر مهم إبرازه في هذا الإطار، هو أن دخول اليد العاملة الريفية مجال الحرف المدينية قد ساهم في نقل تقنيات ومعارف، هي ذاتها ستسبب في خلق أسر ريفية حرفية الطابع، تنتقل «المصلحة» المهنية فيها بين أفرادها. وإذا كان هذا التناقل قد زاد في المعارف التقنية عند قسم من النياويين، فإنه قد زاد أيضاً في تناقل أهل هذه المنطقة مع حاجات مادية مستجدة في مجتمعهم.

إن حس الاستقلالية الاقتصادية والمهنية عن المعلم الحريفي الغريب التي نشأت في طرابلس، والتي أصبح التعاطي بين المعلم والشغل عنده تعاطي أجير ومأجور، هو الذي شجع قسماً كبيراً من هؤلاء الحرفيين النياويين على العودة إلى مناطقهم للسكن والعمل. فالمنية لم تعد بالنسبة إلى هؤلاء مجال الأسرة والعائلة فقط، بل أصبحت مجالاً للتجارة والعمل، ناهيك طبعاً أن كل ما فيها من خدمات (سعر أرض لبناء محترف، وكهرباء، ومياه، إلخ) هو أقل تكلفة اقتصادية مما هو حال هذه الخدمات في طرابلس.

تعليمهم الأكاديمي، وهو الأمر الذي أفرز في المنطقة فئة من حاملي الشهادات العليا، حتى لو كان عدد هؤلاء ما زال قليلاً حتى اليوم.

لن يتم التعرض في سياق هذا البحث إلى جميع التحولات التي نتجت من التثاقف الريفي/المديني بين المنية وطرابلس. فنحن لا نناقش إلا آثار الهجرة الخارجية في التكوين البنيوي العائلي المنيوي. أما الإشارة عرضاً إلى هذا الحراك الثقافي الناتج من هذا النمط من التلاقح الداخلي الريفي/المديني، فهو فقط للقول إن دينامية التكوين الاجتماعي العائلي في المنية قد تعرض لمدخلات ثقافية جديدة، أكثر من تعرضه لمدخلات ثقافية من مهاجريه في الخارج. للتفصيل أكثر في هذا الموضوع، نذكر ما قاله أحد المنيويين ممن قابلناهم: «كل زعماء العائلات في المنية ماتوا، مين كان يتجرأ ويخالف ما يريده زعيم العائلة»^(٢١).

إن هذه الكلام مهم في دلالاته و مترجم لدى عجز التكوين العائلي الحالي في المنطقة عن إعادة إنتاج الزعامة فيه بمعناها التقليدي^(٢٢).

لا أحد يستطيع أن ينكر دور المهاجر في تدعيم الواقع الاقتصادي المنيوي، لكن لا أحد يستطيع أن ينكر أيضاً أن التحولات البنيوية الداخلية في الثقافة المحلية هي التي هيأت لتدعيم هذا التغيير على مستوى السلطة المحلية التقليدية العائلية الطابع. ولو أردنا أن نصيغ هذه الفكرة بشكل آخر نقول إن الهجرة قد ساهمت في تسريع دينامية التغيير السلطوي في العائلة من خلال دعم المهاجر اقتصادياً لأسرته التي بدأت تتحرر، وأحياناً تتمايز، اقتصادياً عن أسرة الزعيم نفسه في العائلة. إن مال المهاجر، باختصار، قد ساعد في تآكل أسس الزعامة العائلية التقليدية بسبب الصعود الاجتماعي الذي ساهم في بروزه لدى بعض أسر المنية ضمن العائلات الأساسية فيها وحتى ضمن عائلات «الجلب».

إن هذا التحرر والتمايز، وإن لم يعط الأسرة المحررة اقتصادياً سمة الزعامة، إلا أنه أخلّ بأهم أسس بناء الزعامة التقليدية. فالمال بات بإمكانه حماية ورعاية صاحبه أكثر من الحماية والرعاية التي كانت تقدم من قبل الزعيم.

ولا بد من التذكير هنا أن سمة الزعامة التقليدية العائلية تقوم عادة على أصول وقواعد، يعتبر من أهمها صفة التأصل والتجذر الزعاماتي الأسري الخدماتي والرعاي. أما الموروث الأسري في هذه الزعامة، فهو الأساس الذي تتكئ عليه أسرة الزعيم لإثبات شرعيتها السلطوية في العائلة، ولتبرير شرعية توريث هذه السلطة أسرياً.

وإذا كان الكلام هنا عن المال وعن مساهمته في تفكيك نظام الزعامة العائلية التقليدية، فلا بد من الحديث عن المال وعن طموح السلطة، هذا الطموح الذي جسده الكثير

(٢١) من مقابلة مع عبد الرحمن، بتاريخ ١٢/٣/٢٠٠٨.

(٢٢) لو نظرنا إلى المشهد العائلي في المنية اليوم نجد أن كل عائلة قد أفرزت أكثر من «زعيم»، وأن كل جب فيها يحاول نزع الزعامة لنفسه للسيطرة على العائلة: صراعات وتنافسات هي التي تترجم تزايد استقلالية الأسر النواتية، وتفسر انتشارها خارج حدود الأحياء العائلية القديمة، وهي التي توضح تزايد الانقسامات العائلية والانتماءات السياسية المتعددة المشارب.

من الزعامات السياسية اللبنانية الحالية التي تمكنت من مزاحمة الأسر السياسية التقليدية في لبنان.

ولا بد من القول إن المال في المنية قد مكّن سياسي من أسرة «شرجية»^(٢٣) من الوصول إلى النيابة، لكن المال والنفوذ هذا لم يحوّل هذا النائب إلى زعيم في مجتمعه، إذ إن اختيار الرجل السياسي يخضع لحسابات غير حسابات الزعامات المحلية التقليدية. فالزعيم التقليدي يتدخل في شؤون أسرته؛ فهو يستشار في كل قراراتها، وهو الذي يحكم في شؤونها كافة وفق منطق الأصول والقواعد الموروثة. هذا الزعيم يتدخل أيضاً، وفق الأصول والقواعد، مع زعامات عائلات المنية لرسم سياسات التوازن الزعاماتي السلطوي في ما بينها. إن هذه الأصول والأعراف الموروثة تعتبر أساسية في إعادة إنتاج البنية الاجتماعية نفسها. فعندما يترك لـ «الأجداد» الحكم في شؤون الواقع، فمن المنطق أن يطابق حكمهم ونظرتهم إلى الأمور حكم زمانهم.

لم تمكن امكانيات المهاجرين العائدين من أبناء المنية، وخصوصاً منها المادية، من الوصول إلا إلى مرتبة مفتاح عائلي لسياسي من المنطقة أو من خارجها. ولا بد من التوضيح أنه عندما نتحدث عن مفاتيح عائلية، فإننا نتحدث بلغة «زعاماتية» تختلف في الأصول والغايات عن الزعامة التقليدية العائلية التي فكّكت مع تحولات مجتمع المنية التي تم التحدث عنها سابقاً. فالطامح إلى زعامة في المنية لا بد من أن يلعب اللعبة السياسية الحالية القائمة على أساس تأمين الخدمات؛ هذه الزعامة التي لا تقوم في الوقت الراهن إلا على أساس سلطة المال. وطموحه هذا لن يعطيه صفة الزعامة إلا إذا كان من أسرة متأصلة في زعامتها لعائلتها.

«الزعامة بدها مال كثير»، إجابة سمعناها من مهاجر قديم^(٢٤) عند سؤالنا له عن طموحه إلى الزعامة في أسرته أو في منطقته. فهو لم يخف طموحه إلى السلطة، لكنه في الوقت نفسه يبدو واعياً بالعوائق التي تقف في وجه هذا الطموح.

إن هذا النموذج من الأشخاص ليس فريداً في مجتمع المنية وضمن عائلاتهما، وهناك أمثلة أخرى لفئات مهاجرة عادت واهتمت بالسياسة وبالزعامة العائلية، لكن إمكانياتها المادية حدّت من هذا الطموح^(٢٥)، خصوصاً إذا كان الشخص الذي يسعى إلى هذا الطموح من غير الأسر الأصلية في المنية. فهذه الأخيرة، وعلى الرغم من تغيّر تركيبها العائلية الزعاماتية، إلا أن عصبية انتمائها العائلي ما زالت قوية جداً في المنطقة، وما زالت تتجلى في مجال الانتخابات البلدية والاختيارية، وكذلك النيابة.

(٢٣) صفة تعطى للأسر التي التحقت تاريخياً بالعائلات الأصلية في المنية طلباً للحماية. وهذه الأسر نفسها تعرف أيضاً بالأسر «الجلب». إن التسميتين تبينان، بشكل واضح، مدى عنصرية الأصل تجاه الدخيل بشكل عام. وهي خاصية غالبية المجتمعات المغلقة مهما كان موقعها، ومهما كانت ثقافتها.

(٢٤) مقابلة مع إبراهيم.

(٢٥) من مقابلة مع إيمان بتاريخ ١/٤/٢٠٠٨.

ثامناً: دينامية التغيير الثقافي في المنية بين المقيم والمهاجر

لقد عبّرت إحداهن عن التمايز في دينامية التغيير في الثقافة الأم بين المهاجر الداخلي والمهاجر في الخارج، بقولها: «كلهم مثل ما راحوا مثل ما بقيوا». وعلى الرغم من أن هذه العبارة هي دقيقة نوعاً ما نظراً إلى ما تحمله من نسبية مقاييس قائلتها، إلا أننا، وبما أننا نناقش في هذه الدراسة رؤية المقيم للمهاجر، فلا بد من أن نقبلها ونحاول فهمها من خلال إسنادها إلى أمور عدة، نذكر من أهمها:

١ - أمر الهوية الأم وانخفاض دينامية تحولاتها الداخلية في ثقافة المهاجر

إن ما اكتسبه المهاجر من مدخلات ثقافية عند تركه موطنه، هي التي تثبت عادة في ذهنه، وتتحول إلى مرتكز أساسي في حياته بسبب البعد والحنين أولاً، وبسبب ضعف رفق هذه الثقافة بمدخلات جديدة تعدل في طرق وعيه إياها.

٢ - صراع الثقافتين مع الخارج لصالح الهوية الأم

إن تمسك المهاجر بالثقافة الأم غالباً ما يبرز نتيجة صراعاته مع الثقافة الوافدة، وخصوصاً إذا كانت هذه الثقافة تضعه في صراع داخلي مع عقائد متعمقة في تكوينه الشخصي. لقد ذكر أحدهم ما يلي: «لقد عدت من أستراليا خوفاً من ارتكابي لفعل «الزنا»، وعندما كنت مع صديقة (Girl-friend) قلت أنا شو عم أعمل هون».

٣ - الحاجة إلى إبراز الهوية بسبب التمايز الاجتماعي العنصري الطابع

وإذ تمت الإشارة سابقاً إلى صراع الانتماء العقائدي بين مجتمع المهاجر الأم ومجتمع الهجرة، فلا بد من أن يتم تناول مسألة التمييز الاجتماعي الذي يعانيها المهاجر المنيائي، وخصوصاً هذا المهاجر الذي لم تمكنه قدراته العلمية والعملية إلا العمل في مهن محدّدة تضعه في أسفل السلم الاجتماعي/الاقتصادي، هذا التمييز الذي قد يصل في بعض الأحيان إلى حدّ التطرف العنصري.

إن كل ما ذكرناه سابقاً يوضح مدى حاجة المنيائي المهاجر إلى هويته، ومدى حاجته إلى إعلان انتمائه لها. هذه الحاجة ليس سببها الثقافة الأم وتجذرها فيه من خلال الأبيتوس الثقافي الذي تحدث عنه بورديو فقط، فعلى الرغم من أننا لم ننكر دور هذه الثقافة في تشكيل هذا الوعي الانتمائي للهوية الأم، إلا أننا لا يمكن إلا أن نرى أن لهذا الانتماء أسباباً أخرى عند المهاجر، من أهمها الحاجة الدفاعية إلى حماية الذات في مجتمع غربة يعتبر التمايز الاجتماعي الثقافي فيه سمة من سماته.

إن حاجة المنيائي إلى التمسك بهوية لا يعني أن العيش في محيط جديد لم يلقح هذا

المهاجر بالكثير من المكتسبات الثقافية الجديدة، فإن لم يكن ذلك على مستوى المرتكزات الأساسية لثقافته (وحتى هذا المستوى يناقش)، فهو حكماً على مستوى التثاقف المادي مع البيئة الاجتماعية الجديدة التي يعيش ضمنها ويتعاطى يومياً مع مستجداتها، ويشهد تحولاتها، ويطبق نظامها، ويخضع لقوانينها، وينضبط بثقافتها، ويتذوق فنّها. وهي كلها أمور من المهم جداً دراستها وبحثها بعمق مع الجالية المنيأوية هناك.

نحن نعلم أن تلمّس اختلاف المعيش بين المقيم والمغترب (الزائر)، أو حتى العائد نهائياً للعيش في المنية، يحتاج إلى تقنيات تتخطى حدود ما استخدم في هذه الدراسة. ونحن نعني طبعاً تقنية المعيشة، وذلك ليتم تحسس ما أسميناه بـ «فروقات دينامية التغيير الثقافي» في المنية بين المقيم والمهاجر. فهناك الكثير مما لا يقال عادة في المقابلات يتم فهمه ووعيه من خلال الملاحظة بالمعيشة.

تاسعاً: الأسرة المهاجرة ومحاولاتها إعادة إنتاج ذاتها

إن أهم أدوار الأسرة عموماً هو دورها في محاولة إعادة إنتاج ذاتها ثقافياً. وهذا الأمر لم تشذ عنه الأسر المنيأوية المهاجرة. فهذه الأخيرة هاجرت بهمّ تأمين مستقبل أولادها، لكنها، بسبب ثقافة أولادها، كان همّ بقائها في الغربة كبيراً.

لقد حاول عدد كبير من الأسر المهاجرة العودة إلى المنية من أجل الأولاد خوفاً من «فقدهم» نتيجة تأثر هؤلاء بنمط الاستقلالية الفردية التي يحيها أبناء جيلهم في الغرب، فمفردة «الفردانية» لم تدخل بعد إلى قاموسهم اللغوي المعرف. إن هذه الأسر نفسها هي التي عادت وهاجرت من جديد من أجل تأمين حياة عملية لأبنائها.

إن هذا التمزق بين الإقامة في الوطن الأم الذي يسهّل دور الأسرة في إعادة إنتاجها لذاتها والاغتراب وما يقدمه من خدمات رعايية، ومن فرص عمل وتأمينات اجتماعية، وما يقدمه أيضاً من صعوبات ضبط أسري تقليدي، قد عاشتها ويعيشها الكثير من المنيأويين في المهجر.

إن حالة التمزق هذه تعكس واقعياً مدى تأثر المنيأوي بثقافته الجديدة التي أصبحت هي أيضاً جزءاً من هويته، واكتسب من خلالها عادات وتقاليد وأسلوب عيش ونمط حياة يومية غالباً ما تؤرجح كفة بقاءه في المهجر على رغم الحنين وعلى رغم علاقاته القربانية مع الوطن الأم. وهو إن يطمح إلى الإبقاء على علاقاته القربانية، وعلى نظام الزواج التبادلي بينه وبين الوطن الأم، فإن في هذا الطموح غايات تساهم في تنظيم واقع إقامته وتدعيم نفوذه في بلد الاغتراب الذي أصبح واقعياً وحياتياً، فهو بلد إقامته والبلد الذي يحمل هو وأبنائه هويته.

عاشرًا: الزواج كوسيلة تبادل «المرأة» مقابل «فيزا الهجرة»

لم يتغير دور المرأة الأسري التقليدي في معظم الأسر المنيأوية المهاجرة. فإذا استطاع بعض ذكور هذه الأسر الاندماج النسبي في مجتمعهم الجديد بسبب التعليم (مهما كان

مستواه) والعمل خصوصاً، فإن السواد الأعظم من الفتيات المنيويات ظلت وظائفها الأسرية محصورة في أدوارها كزوجة، وكأم، وكربة منزل. ربما استطاعت بعض المنيويات إكمال تعليمهن، وحتى العمل، لكن خضوع الكثيرات منهن لمنطق الأهل في الزواج من مجتمع المنية له دلالاته ومؤثراته، وهو الذي سيشكل الموضوع الذي سستم مناقشته في ما يلي.

لقد زاد حرص المهاجرين على بناتهن خوفاً عليهن من ثقافة المجتمع الغربي، هذا الخوف المرتبط بواقع المرأة ثقافياً، وبدورها في مسألة التبادل الزوجي. ولا ننسى أن المرأة هي المنتجة الفعلية في الزواج بيولوجياً وثقافياً للأسرة. وإنتاجها هذا أساسي لإعادة إنتاج الأسرة اجتماعياً.

لقد أرسلت الغالبية منهن، عند بلوغهن سن الزواج (ما زال متوسطه ما دون العشرين)، لتمضية الصيف في بيت الأهل في المنية بهدف ترويجهن. والأفضلية في اختيار الزوج المستقبلي ما زالت لابن العم أو للقريب في العائلة. لكن هذه القاعدة لم تعد الوحيدة المتبعة في المنية، وخصوصاً بعد تراجع النظام الزراعي في المنطقة، وزوال الزعامات العائلية الضابطة لإيقاعه، وبعد ما عاشه ويعيشه المجتمع المنيوي في لبنان من تحولات، كما كنا قد أشرنا إلى ذلك سابقاً.

ومن أمثلة ذلك:

«لو بتشوفي بيت العروس القادمة من أستراليا، الخطّاب يقفون صفوفاً ليتقدموا لخطبتها. هي التي تفاضل بينهم، ما تنسي أنها تأمن لهم الفيزا للخارج»^(٢٦). و«فلانة معروفة أنها بشعة كثير وتزوجت لأنو معها جنسية أسترالية»^(٢٧).

أعطت الجنسية الأجنبية الفتاة المنيوية المهاجرة رتبة مرتفعة عن قريناتها من فتيات المنية المقيمات. وإذا حذفنا ميزة المقارنة هذه، فمن الممكن القول حينها إن هذه الفتاة لا تختلف ثقافياً في تنشئتها، وفي نمط تربيتها، كثيراً عن الفتاة في المجتمع المنيوي المحلي.

وبسبب الأحداث الحالية، وخوف البعض من المجيء إلى لبنان أو إرسال بناتهم في مثل هذه الظروف، فقد تمّ ابتكار طرق أخرى تقضي بدعوة بعض شباب العائلة إلى أستراليا للسياحة، وهناك لا بد لهؤلاء من أن يجدوا في الجالية بنتاً تناسبهم، إن لم تكن من الأسرة أو العائلة، فمن الجالية الموجودة هناك.

إن اتباع هذه الطريقة يعتبر مفيداً للطرفين من المنيويين: المقيم والمغترب. فهي تعطي الشاب فرصة الحصول على مفتاح الهجرة السريعة من خلال زواجه. وهي تسمح في الوقت عينه للمنيوي المهاجر بتأمين زوج «افتراضي» لابنته، أو لبنت منيوية أخرى في الغربة من البيئة الثقافية نفسها التي تنتمي إليها.

(٢٦) من مقابلة مع سحر بتاريخ ٢٠/٣/٢٠٠٨.

(٢٧) من مقابلة مع فتاة بتاريخ ٢٠/٣/٢٠٠٨.

وإذا كانت بنات المهجر تعرض لزوج المستقبل من خلال هذه الأساليب المباشرة، سواء بقدمهن، أو بذهاب الشاب إليهن، فإن بنات المنية المحليات يتم عرضهن أيضاً على الشباب المهاجر، سواء بقدم هذا الأخير لاختيار العروس بنفسه، أو غالباً من خلال الصور أو من خلال «كسيتات» الفيديو، خصوصاً تلك التي تصوّر في مناسبات الأفراح في المنية.

إن هذا النمط من التزاوج عاد ليخلق بين المجتمع المهاجر والمجتمع المحلي نظام التبادل المتجذر في ثقافة المنطقة، والقائم على تكرار فعل الزواج بين أبناء وبنات الأسر المتصاهرة حتى لو كانت هذه الأسر لا تنتمي إلى عائلة واحدة. فالزواج الأول قد يساهم في خلق دينامية تدبير زواجات أخرى بين شباب وفتيات الأسرتين المترابطتين، وفق شطارة العرض والطلب التي تخلقها ظروف المصاهرة الأولى وظروف نجاحها.

حادي عشر: الزواج بين أهالي المنية بشقيها المقيم والمغترب والفروقات النوعية فيه

لا بد من الإشارة إلى فكرة أن الأسر المغتربة من المنية، وإن كان أولادها يخضعون دون تمييز، الذكور منهم والإناث، إلى ضغوط اختيار الشريك من البيئة الثقافية نفسها المنتمين إليها، وخصوصاً منها الأهل المقيمين في لبنان، إلا أن الضغوط التي تطال الفتيات هي غالباً أكثر قوة من تلك التي يخضع لها شبان الأسرة. والسبب في ذلك عائد، ليس إلى واقع تمييز نوعي في تشكل الرغبة عند الأهل، بل إلى إمكانية ضبطهم الفتيات أكثر من قدرتهم على ضبط الذكور في هذا الشأن. ولا ننسى أن التفاضل عن نزوات الذكر في اختياراته ليست بمستوى التفاضل عن نزوات الأنثى وفق الأعراف والتقاليد الاجتماعية. نذكر هنا بمسألة التمايز في التربية بين الذكور والإناث في المجتمعات العربية عموماً، كما المجتمع النياوي، لصالح الذكور.

لقد وصف بورديو هذا التمايز، الذي غالباً ما يتم إخضاع المرأة فيه لصالح الرجل، بالتالي: كنت أرى دوماً في السيطرة الذكورية، وبالشكل الذي فرضت به ويتم الخضوع لها، النموذج المثالي لهذا الخضوع التناقضي. إنه خضوع جاء كتأثير لما أسميه «العنف الرمزي»، العنف الهادئ، اللاعقلاني، الخفي بالنسبة إلى ضحاياه أنفسهم..... إن هذه العلاقة، خلافاً للعادة، هي علاقة طبيعية. فهي تقدم فرصة ممتازة للإمساك بمنطق الهيمنة الممارسة باسم المبدأ الرمزي المعروف والمتعارف عليه (اجتماعياً)، سواء من قبل المهيمن أو المهيمن عليه. هذه الهيمنة يعبر عنها باللغة بـ «أسلوب العيش» (أو بطرق التفكير، أو التعبير، أو بطرق التصرف)، أو بشكل أعم بـ «ملكية متميزة»، أو بشعار أو حتى بأثر جرح. أما المثال الأكثر رمزية على ذلك، فهو المتمثل بعشوائية امتلاك الإنسان للون بشرفته (Bourdieu, 1998).

على الرغم من كل ما تم ذكره من ضبط للمرأة المهاجرة، فإن هذه الأخيرة بدأت تتحسس قيمة الهوية التي تملكها في نظر كل شاب طامح إلى الهجرة. كما إنها باتت هي التي تفضل بين الشباب لتختار. وكلها أمور مستجدة على نظام الزواج الأساسي في المنطقة،

وعلى حدود قرار الفتاة فيه. ولا ننسى أن هذه الأخيرة كانت لا تتزوج، بل تزوّج. وكثيراً ما يتمّ الكلام عن: «فلانة بعد أن زوّجت أولادها عادت إلى المنية وتزوّجت شاباً أصغر منها وعادت به إلى أستراليا»^(٢٨).

لقد استفادت من هذا الواقع بعض النساء الأرامل، أو المطلقات اللواتي عدن إلى المنية، وتمكّن من الزواج بشباب هم أحياناً أصغر منهن سناً. إن مثل هذه الأوضاع تعتبر ثورية في تغيير موقع المرأة عموماً، والمرأة المطلقة والأرملة خصوصاً، في مجتمع المنية، إذ كانت هاتان الفئتان من النساء من شبه المتخيّل من قبل حتى في إمكانية إعادة ارتباطهن من جديد. لكن هذا «الحظ» الذي حظيت به النساء المهاجرات ما زال بعيد المنال بالنسبة إلى المرأة المطلقة والأرملة المقيمة في المنية.

لا شك في أن لقوانين وأنظمة مجتمع المهجر التي تعطي المرأة الكثير من الحقوق، وتوازن، بل ربما تفاضل في بعض قوانينه المرأة على الرجل، خصوصاً في قضايا النزاعات الأسرية، تأثيراتها في إحداث مثل هذه التغيرات النوعية في موقع المرأة المهاجرة، سواء في موقعها في جاليتها المهاجرة، أو حتى في موقعها في موطنها.

ثاني عشر: المنية بشقيها المهاجر والمقيم وحاجة التبادل الزوجي

إننا واعون تماماً أن كل ما ذكر حتى الآن لا يعني عدم وجود صراعات وتناحرات بأشكال جديدة خلقتها العلاقات التي فرضت نتيجة نظام التبادل الجديد بين الأسر المقيمة والمهاجرة في عائلات المنية، والأسباب لمثل هذه الأمور متوفرة وبكثرة. وهناك أمثلة عديدة على ذلك: عدم معونة أخ مهاجر لأخيه المقيم في المنية من الناحية الاقتصادية، واستغلال حصص المهاجر في إرث من قبل أفراد عائلته، وعدم مساعدة ابن أخ، أو أخت، أو عم، على الهجرة، وفشل خطوبة بين فتاه مهاجرة وخطيب يطمح إلى السفر، أو العكس قد يكون صحيحاً.

وعلى الرغم من كل هذه المشاكل، فإن حاجة التبادل الأسري على جميع المستويات هي التي تعيد تأصيل الروابط العائلية بين الأسر المقيمة والمهاجرة على أساس الزواج، وذلك حتى مع بعد المسافات، وتنوّع الاهتمامات، واختلاف الطموحات والتوجهات المعيشية لكل أسرة فيهم، ولكل فرد منهم.

خاتمة

لقد أثّرنا في هذه الدراسة أهمية الثقافة بشقيها المتخيّل والمادي، وتحدّثنا عن أهمية تكويناتها السياسية والاقتصادية والاجتماعية، وحاولنا أخذ موضوع الأسرة والهجرة لتبيان مدى تأصل الجذور الثقافية في تكوين الأسر المهاجرة، وكيف أن هذه الأسر عادت لتتخطّى

(٢٨) من مقابلة أجريت مع فتاة وأمها بتاريخ ٢٠/٣/٢٠٠٨.

المسافات ولتواصل التبادل الزوجي، حتى ولو تغيرت قواعد هذا التبادل وتبدلت محدودية أسسه بأولاد العمومة.

لقد ناقشنا أيضاً الكثير من المرتكزات الفكرية التي تتحدث عن الأسرة وأدوارها في التكوين الاجتماعي، هادفين من ذلك محاولة قياس الواقع الدينامي في التكوينات المجتمعية الأسرية التقليدية، ومن خلالها قياس تمايز الحراك التغييري في التكوين الثقافي لمجتمع المنية نتيجة الهجرة على وجه الخصوص.

١ - الاقتصاد ودوره في تأصيل الترابط بين المجتمع النياوي المقيم والمغترب

إذا كانت أسس التبادل في الزواج ضمن المجتمع التقليدي في المنية مبنية على أساس زواج الأقارب لأسباب اقتصادية، واجتماعية، وثقافية، ودينية، فإن كل هذه التكوينات ما زالت هي الفاعلة في نظام التبادل الأسري الجديد بين المجتمع النياوي المهاجر والمقيم، ولا أحد يستطيع إلا رؤية أهمية الواقع الاقتصادي في هذا التبادل؛ هذا الواقع الذي شكل رافعة اقتصادية لأسر كثيرة في المنية، سواء من خلال المال المرسل أو من خلال تأمين فرص عمل لأبناء الأسرة أو تأمين أزواج وزوجات.

٢ - الدين ودوره في تأصيل الترابط بين المجتمع النياوي المقيم والمغترب

وإذا كان للاقتصاد دور في تأصيل الترابط بين المجتمع النياوي المقيم والمغترب، فإن للدين دوراً أعمق. ففكرة التزاوج وفق المنطق التقليدي لستر الأولاد وحمايتهم من «الزنا» ما زالت جوهرية ومحركة للسعي وراء هذه المؤسسة الاجتماعية من أجل الضبط الأخلاقي الذي يعاقب عليه الإنسان وفق العقيدة الدينية الشديدة التجذر في ثقافة النياوي، ويحاسب على أساسه أفراد الأسرة جميعهم اجتماعياً، وذلك سواء في مجتمع المنية المقيم أو في «مجتمع» المنية المهاجر.

٣ - العلاقات الاجتماعية ودورها في تأصيل الترابط بين المجتمع النياوي المقيم والمغترب

أما الواقع الاجتماعي للأسرة، فله أيضاً أبعاده الجوهرية في بناء هذا النظام الزوجي التبادلي بين المقيم والمغترب في المنية. ففعل تقديم الأزواج والزوجات ما زال في الغالب فعلاً اجتماعياً، كما إن مواصفات الزوج والزوجة ما زالت تحدّد وفق عيون المجتمع، لا الأفراد المقدمين على الزواج، فهؤلاء يأتي قرارهم بعد قرار مدبّري الزواج. ولا ننسى هنا ما لموقع العائلات الاجتماعي من دور، ومن قياس في هذا التدبير. وهذا الأمر إن دل على شيء، فهو يدل على متابعة تطبيق المجتمع النياوي لنظام الارتباط المبني على الجنس/ الإنجاب الذي حدّثنا عنه غودلييه، وإن بتعديلات طفيفة في شكل الارتباط (قبول سماع رأي الشريكين أحدهما بالآخر لإتمام الارتباط).

٤ - السياسة ودورها في تأصيل الترابط بين المجتمع المنيائي والمقيم والمغترب

إذ أثرنا مسألة الواقع الإقتصادي، والديني، والاجتماعي في نظام التبادل الزوجي في مجتمع المنية بشقيه، مقيم ومغترب، فلا بد من التحدث عن السياسة وعن دورها في تثبيت هذا النظام.

لقد أشرنا في سياق هذه الدراسة إلى واقع سياسات دولة المهجر الحاضرة لأغلبية مهاجري المنية، ونعني طبعاً أستراليا. هذه الدولة تتبع سياسات جاذبة على مستوى الخدمات الاجتماعية والرعاية والصحية التي يفتقد الكثير منها المنيائي المقيم في لبنان. إن هذه السياسات هي التي تشجع المنيائي على الهجرة إليها، وحتى البقاء فيها.

في مقابل هذه السياسات الاجتماعية، هناك الكثير من سياسات التمييز الاجتماعي التي يعانيها معظم المهاجرين من حاملي الجنسية الأسترالية. هذا الواقع هو الذي خلق ضمن مجتمع أستراليا تكتلات ثقافية «إثنية» الطابع، تحاول كل منها الحفاظ على هويتها الجماعية لحماية نفسها. إن اتباع هذه السياسات هي التي تفسر مدى تعلق المنيائيين بـ «إثنتهم» الثقافية في بلد المهجر، وتفسر مدى حاجتهم إلى إعادة إنتاج ذاتهم «ثقافياً» من خلال مؤسسة الزواج، وتحديدًا منه الزواج من «المجتمع» الأم.

٥ - الثقافة ودورها في تأصيل الترابط بين المجتمع المنيائي المقيم والمغترب

إذا توقفنا لقراءة أسباب تشكل هذا النظام في الزواج بين المجتمع المنيائي المقيم والمغترب، فلا بد من أن نكتشف الكثير من الأسس الثقافية المحركة له:

إن الثقافة مبنية في تكويناتها على الأبعاد الاقتصادية، والسياسية، والاجتماعية، والدينية... إلخ، فهذه التكوينات ما زالت في دينامية حراكها تحافظ على دور الأسرة في المجتمع، بل أكثر من ذلك، تركز على الكثير من تكويناتها البنيوية الموروثة لتدعيم حراكها من خلاله. وأهم مثال على ذلك حاجة «المجتمعين» المقيم والمغترب في المنية إلى الاعتماد على صلة الزواج ومؤسسته في إعادة تشكيل الأسر.

ولو نظرنا إلى لبنان آخذين في الاعتبار مشاكل الاستقرار الأمني التي يعانيها، وتفشي البطالة فيه، والهجرة كوسيلة أكثر اتباعاً لحلها، كما أنه لو نظرنا إلى سياسات الإنماء غير المتوازن التي يطبقها هذا البلد، وإلى نظامه الطوائفي والحصصي الذي يلزم الفرد الالتزام والاستزلام السياسي والطائفي والمناطقي... إلخ، لفهمنا سبب ارتكاز أهالي المنية على موروّثهم الثقافي لحل أزماتهم المعيشية على الصعيد كافة، فثقافتهم ما زالت حاضرة وناشطة في تكويناتها المرتكزة على نظام القرابة والزواج، وعلى نظام الأسرة ودور أفرادها في التعاضد والتكافل.

ولو نظرنا إلى الشق المهاجر من أبناء المنية، لوجدنا أن الأسرة ما زالت هي البنية

الحيوية لإمدادهم ثقافياً بما يمكنهم من الإحساس بالهوية الذاتية والقوة في مجتمع لم يستطع سياساته إذ ابتهم فيه كمواطنين وفق ما لهذه الكلمة من دلالات.

لا بد من القول أخيراً إن قواسم الثقافة المشتركة في جذورها بين شقي أهالي المنية المقيم والمغترب هي التي سهّلت تفاعل حاجات هؤلاء، وإن اختلفت أهداف هذه الحاجات وغاياتها لكل منهم وفق ظروف «مجتمعه» المقيم فيه، ففعل التبادل القائم بين «مجتمعي» المنية (تبادل الخدمات، وزواج، وتأمين فرص عمل... إلخ) لا يمكن أن يستمر لولا «الفائدة» التي يجنيها المتبادلون من خلاله □

المراجع

- الأحمر، أحمد سالم (٢٠٠٤). علم اجتماع الأسرة بين التنظير والواقع المتغير. بيروت: دار الكتاب الجديد المتحدة.
- كيال، مها (٢٠٠٣). موروّثات حرفية: دراسة مونوغرافية/إحصائية للقطاع الحرفي في صيدا والجوار. المدخل التاريخي لطلال مجذوب. بيروت: اللجنة الوطنية اللبنانية للتربية والعلم والثقافة.
- ملص، إيمان (١٩٩٤). «النظام العائلي والتغيرات الاجتماعية في بلدة المنية». بحث بإشراف خالد زيادة (معهد العلوم الاجتماعية، الجامعة اللبنانية، طرابلس).
- Bourdieu, Pierre (1980). *Le Sens pratique*. Paris: Editions de Minuit. (Le Sens commun)
- Bourdieu, Pierre (1998). *La Domination masculine*. [Paris]: Seuil. (Collection liber)
- Cuche, Denys (1996). *La Notion de culture dans les sciences sociales*. Paris: La Découverte. (Re-pères; 205)
- Ghasarian, Christian (2002). «Sur le chemins de l'ethnographie réflexive.» dans: Marc Abélès [et al.]. *De l'ethnographie à l'anthropologie réflexive: Nouveaux terrains, nouvelles pratiques, nouveaux enjeux*. Sous la dir. de Christian Ghasarian. Paris: A. Colin. (Collection U. Anthropologie)
- Godelier, Maurice (2007). *Au fondement des sociétés humaines: Ce que nous apprend l'anthropologie*. Paris: Albin Michel. (Bibliothèque idées)
- Héritier, Françoise (1996). *Masculin - féminin: La Pensée de la difference*. Paris: O. Jacob.
- Julien, Marie-Pierre et Céline Rosselin (2005). *La Culture matérielle*. Paris: la Découverte. (Re-pères: sociologie; 431)
- Meillassoux, Claude (1980). *Femmes, greniers et capitaux*. Paris: F. Maspero. (Textes à l'appui)
- Rivière, Claude (2000). *Anthropologie politique*. Paris: A. Colin. (Cursus. Sociologie)

دور المغتربين اللبنانيين في بلدهم الأم^(*)

بطرس لبكي

أستاذ اقتصاد التنمية، جامعة القديس يوسف - بيروت.

مقدمة: الإطار التاريخي والجغرافي

منذ نهاية القرن التاسع عشر، بدأ تنظيم الانتشار في لبنان المعاصر، وأخذ يؤدي أدواراً مختلفة في التنمية الاجتماعية والاقتصادية. فقد كانت الهجرة من لبنان، ودور اللبنانيين العائدين إلى لبنان، متعلّقين بأسباب اقتصادية وسياسية، وبالتوسع الثقافي للغرب (خصوصاً البلدان الأوروبية)، وتدخّله في الوطن العربي عموماً، ولبنان خصوصاً.

نبدأ، بإيجاز، بتقديم المراحل التاريخية الأساسيّة والجغرافية لأنماط الهجرة اللبنانية المعاصرة:

– كانت هناك هجرة محدودة منذ القرن السابع عشر وما قبل: كان اللبنانيون يهاجرون إلى مصر لأغراض تجارية، وإلى إيطاليا للدراسة.

– منذ بداية القسم الثاني من القرن التاسع عشر، بدأت حركة هجرة إلى مصر، والولايات المتحدة، وبنسبة أقل إلى أمريكا اللاتينية، وعلى مستوى محدود جداً إلى أستراليا وجنوب الصحراء الكبرى في غرب أفريقيا (لبكي، ١٩٨٤: ٦٦ – ٩٩).

– بين الحربين العالميتين الأولى والثانية (١٩١٨ – ١٩٤٥) تغيّرت الهجرة من لبنان في بعض جوانبها: من جهة انخفضت الهجرة اللبنانية إلى مصر، وإلى الولايات المتحدة وأمريكا اللاتينية، بسبب الركود الاقتصادي العالمي، ومن جهة أخرى تزايدت الهجرة من لبنان إلى جنوب صحراء أفريقيا، لأنّ البلد المرسل والبلدان المستقبلة كانت تحت الحكم الاستعماري عينه، أيّ فرنسا (Labaki, 1982-1984: 1-23).

– تغيّرت أنماط الهجرة جذرياً في الفترة الممتدة من نهاية الحرب العالمية الثانية

(*) قدمت هذه الدراسة في الأصل باللغة الإنكليزية، وكانت تحت عنوان: Boutros Labaki, «The Role of Transnational Communities in Fostering Development in Countries of Origin: The Case of Lebanon», paper presented at: United Nations Expert Group Meeting on International Migration and Development in the Arab Region: Challenges and Opportunities, Beirut, 15-17 May 2006.

(عام ١٩٤٥) حتّى «الطفرة النفطية» (عام ١٩٧٣)، وأصبحت هجرة بشكل أساسي نحو البلدان العربية المنتجة للنفط.

– استمرت الهجرة اللبنانية إلى جنوب صحراء أفريقيا، على الرغم من الصعوبات المتزايدة للمهاجر منذ الستينيات. أما الهجرة إلى الولايات المتحدة وكندا وأستراليا، فكانت لا تزال على مستوى محدود.

– بدأت الهجرة اللبنانية تنتقل من إطار إقليمي إلى إطار عالمي من «الطفرة النفطية» الأولى (عام ١٩٧٣) حتّى بداية حرب الخليج الثانية (عام ١٩٩٠).

– حتّى منتصف الثمانينيات استمرت الهجرة اللبنانية تتجه نحو البلدان العربية المنتجة للنفط. ولكن منذ العام ١٩٧٥، انتقلت تدريجياً في اتجاه أوروبا الغربية، وخصوصاً الولايات المتحدة وكندا وأستراليا (Labaki: 1991; 1989a: 40-53; 1989b: 247-270; 1993: 91-112; لبكي، ١٩٩٩).

– منذ العام ١٩٩١، تطورت الهجرة اللبنانية إلى التعولم بطريقة لم يسبق لها مثيل. فقد تسارعت، وكانت موجهة أساساً نحو أوروبا الغربية والشرقية، وأمريكا الجنوبية والشمالية، وأستراليا، وبشكل محدود إلى البلدان العربية المصدّرة للنفط (Labaki, 2001; لبكي، ١٩٩٩ – ٢٠٠٣: ٩٣ – ١٤٤)^(١).

أولاً: دور الانتشار اللبناني في البلد الأم

أسفرت هذه التدفقات المتنوعة من المغتربين اللبنانيين في فترات مختلفة، وإلى اتجاهات مختلفة، عن تشكيل انتشار من أصل لبناني في بلدان المقصد. وقد نُظّم هذا الانتشار بأشكال عدّة: على المستوى الوطني اللبناني، بحسب المنطقة أو القرية أو المدينة، أو بحسب الانتماءات الدينية أو العائلية في لبنان، أما في بلد المقصد، فعن طريق النشاط الاقتصادي أو المهني (خريجي الجامعات، والأطباء، والغرف التجارية، والمهندسين، إلخ...).

عاد جزء من هؤلاء المهاجرين إلى لبنان، وقد تشكّل هذا القسم بصفة عامة من معظم المهاجرين إلى البلدان العربية المصدّرة للنفط، وإلى جنوب الصحراء الكبرى في أفريقيا.

أما الجزء الآخر فما زال في بلدان المقصد، وانخرط هناك بشكل متكامل أو شبه متكامل. وهذا القسم يتشكّل عموماً من نسبة مهمة من اللبنانيين المهاجرين إلى البلدان الصناعية (أوروبا، والولايات المتحدة، وكندا، وأستراليا) وإلى أمريكا اللاتينية. وكان لهاتين الفئتين من مجموعات اللبنانيين المنتشرين في بلاد الاغتراب أدوار عديدة في التنمية الاجتماعية والاقتصادية والسياسية في لبنان.

نحاول في هذا النصّ وصف وتحليل دور المغتربين في المجالات الاقتصادية والاجتماعية

(١) انظر أيضاً: «نتائج ١١ أيلول الاقتصادية على المغتربين اللبنانيين»، النهار، ٢٣/١٠/٢٠٠٢.

والسياسية للبنان، ومساهمة هؤلاء المغتربين في نقل المعرفة وتحديث المجتمع في لبنان.

١ - الانتشار اللبناني والنمو الاقتصادي في لبنان

تظهر المساهمة الأساسيَّة للانتشار اللبناني في التنمية الاقتصادية من خلال إرسال الأموال لاستخدامها في لبنان.

أ - الأموال التي يحوّلها الانتشار اللبناني إلى ذويه

عموماً، يقوم المهاجرون اللبنانيون، وخصوصاً أولئك الذين يعملون في الأقطار العربية المصدّرة للنفط وجنوب صحراء أفريقيا، بإرسال جزء من مداخيلهم إلى لبنان.

تأخذ التحويلات أهمية كبرى في بعض الفترات. وهذا ما حدث خلال السنوات الخمسين الماضية، وخصوصاً في الفترة الواقعة بين عامي ١٩٧٣ و ١٩٩٠، بسبب «الأزمة النفطية»، و«الحروب من أجل الآخرين» على أرض لبنان (١٩٧٥ - ١٩٩٠)، وكذلك بعد عام ١٩٩٥... إلخ.

في الخمسينيّات، كان لهذه التحويلات دور محدود (٥ بالمئة إلى ٧ بالمئة من الدخل القومي)، وخلال الستينيّات انخفض دورها (٥، ٣ بالمئة إلى ٥، ٤ بالمئة من الدخل القومي). فمن ناحية، عرف لبنان فترة ازدهار في هذين العقدین، وكان يستقبل مهاجرين معظمهم من أصل عربي (فلسطين، ومصر، وسوريا... إلخ). ومن ناحية أخرى، كان لدى البلدان العربية المصدّرة للنفط دخل كبير من النفط خلال الخمسينيّات والستينيّات، ولكن ليس بمستوى مداخيلها من النفط في السبعينيّات والثمانينيّات. فلذلك كانت التحويلات محدودة.

وخلال السبعينيّات والثمانينيّات، ارتفع الدخل في البلدان العربية المنتجة للنفط بشكل حادّ، وتراجع اقتصاد لبنان الداخلي بشكل ملحوظ بسبب «الحروب من أجل الآخرين» على أرضه. فهاجر اللبنانيون بشكل كثيف وبصورة رئيسيّة إلى الدول المصدّرة للنفط، وأدت التحويلات التي أرسلوها إلى بلدهم دوراً بالغ الأهمية في الاقتصاد اللبناني والمجتمع، إذ وصلت إلى ٤٠ بالمئة من الدخل القومي في بداية الثمانينيّات. وقد تراجع هذا الدور في وقت لاحق مع تراجع اقتصاد البلدان المستقبلة، ولكن التحويلات بقيت على مستوى ١٠ بالمئة إلى ١٧ بالمئة من الناتج المحلي الإجمالي ما بين العامين ١٩٩٠ و ٢٠٠٥ (انظر الجدول الرقم (٩)).

ب - استخدام التحويلات لدعم العائلات والأقارب في لبنان

أقيمت سلسلة من الأبحاث الميدانية في لبنان لدراسة هذا النوع من استخدام التحويلات المالية. فهذا الاستخدام للأموال الذي يصعب حتّى الكشف عنه من خلال أدلة إحصائية، يمكن اكتشافه لهذه الفترة الزمنيّة التي تمّ درسها، وذلك عبر مقارنة عدد المغتربين العاملين بإجمالي عدد المغتربين. ويبدو هذا الدعم واضحاً في حالة المهاجرين إلى البلدان العربية المنتجة للنفط من حيث إنّ هدف الهجرة أساساً هو العمل، مع بقاء جزء كبير من الأسرة في لبنان، على الرغم من أنّ الاتجاه السائد في الفترة الأخيرة كان ذهاب هجرة الأسرة بكاملها. ويمكن أن يقال الأمر نفسه في ما يتعلق بالمغتربين في غرب أفريقيا ووسطها

وجنوبها، حتى إن المهاجرين إلى أوروبا الغربية وأمريكا الشمالية والجنوبية وأستراليا، الذين يرسلون مبالغ محدودة من «العملة الصعبة» لأسرهم وأقاربهم في لبنان، كان لهم دور لا بأس به في الدعم المالي المقدم إلى أسرهم وأقاربهم بسبب ارتفاع أسعار صرف «العملات الصعبة» الأجنبية في لبنان منذ ١٩٨٤ - ١٩٨٥. ولقد أجريت دراسات ميدانية في قرى وبلدات في أنحاء مختلفة من لبنان بيّنت لنا الدور البارز الذي تؤديه التحويلات إلى الأسر والأقارب في مدن وبلدات مثل: زحلة (في البقاع)؛ وصيدا، وأنصار، وكفر رمان، وعرب صاليم (في جنوب لبنان)؛ وشرتون، والقعقور، وبيت شباب (في جبل لبنان)؛ وكفر زينا، وكرم المهر، وكهف الملّول (في شمال لبنان)؛ (Longuenesse, 1986: 56; Asmar, 1984; Nancy, 1982-1984; نور الدين، ١٩٨٦: ٨٨؛ الشرتوني، ١٩٨٨؛ الشيخ علي، ١٩٨٣: ٢١).

وقد أجريت دراسة ميدانية في العام ١٩٨١ في صيدا، وأسفرت عن نتائج بيّنت توزيع التحويلات المالية التي أرسلت إلى العيّنة التي خضعت للدراسة، وهي كما يلي:

الجدول الرقم (١) مجموع التحويلات التي حصلت عليها ١٠٠ أسرة في صيدا لديها أفراد مغتربون من أبنائها عام ١٩٨١

مبلغ التحويلات	لا شيء	أقل من ٢٥٠٠٠ ل.ل.	بين ٢٥٠٠٠ و ٥٠٠٠٠ ل.ل.	بين ٥٠٠٠٠ و ٧٥٠٠٠ ل.ل.	بين ٧٥٠٠٠ و ١٠٠٠٠٠ ل.ل.	أكثر من ١٠٠٠٠٠ ل.ل.	المجموع
عدد الأسر	٢٣	١٤	١٢	١٣	١٣	٢٥	١٠٠
النسبة المئوية من مجموع عدد الأسر	٢٣	١٤	١٢	١٣	١٣	٢٥	١٠٠

ملاحظة: ١ ل.ل. = ٢٣,٢ سنتاً أمريكياً سنة ١٩٨١.

المصدر: ميشال الهاشم، «الهجرة والتنمية في صيدا»، (أطروحة شهادة الدراسات العليا، الجامعة اللبنانية، معهد العلوم الاجتماعية، الرابطة، ١٩٨١)، ص ٧٧.

وبالنظر إلى أن متوسط مدّة الهجرة للمجموعة هو ١١ عاماً، فقد كان ثلاثة أرباع المغتربين يرسلون مبلغ أقل من ١٠,٠٠٠ ليرة لبنانية سنوياً (٢٣٢٠ دولاراً أمريكياً بحسب معدل سعر الصرف لعام ١٩٨١). وهذه المبالغ الصغيرة لم تستخدم للاستثمارات الإنتاجية، إذ كانت أساساً لتمويل الأهل والأقارب من أجل اقتناء الأرض والمسكن. وكان هذا الأمر سبباً في زيادة في الاستهلاك، والتضخم، وارتفاع أسعار العقارات والمباني والواردات، والعجز في التجارة الخارجية. ونورد في ما يلي بعض النتائج التي أسفرت عنها:

– ارتفاع أسعار العقارات المبنية وغير المبنية بسبب ازدياد الطلب عليها، وبسبب عدم إمكانية إلحاق وتيرة نمو العرض بوتيرة نمو الطلب.

– ازدياد الاستهلاك، لأن هذه المبالغ لم تكن كافية للاستثمار.

– ارتفاع التضخم، لأنّ هذه المبالغ كانت تزيد حجم الأموال في اقتصاد يعاني

انخفاضاً للقدرات الإنتاجية نتيجة وضع الحرب وهجرة جزء من القوة العاملة.

– ارتفاع العجز التجاري الخارجي بسبب الطلب المتزايد الناجم عن التحويلات المالية، والقدرة المحدودة للاقتصاد المحلي على تلبية هذا الطلب.

يبيّن لنا تحليل توزيع مبالغ التحويلات، بحسب حجم المبلغ، أن شكل هذا التوزيع يشبه منحني غوس معكوساً، إذ تمثل الفئات الأربع الوسطى للمبالغ معاً (بين ٢٥ ألف ليرة لبنانية و ١٠٠ ألف) أقل من نصف العيّنة، بينما تمثل الخانتان الموجودتان على طرفي الجدول (لا شيء، وأكثر من ١٠٠,٠٠٠ ليرة لبنانية) أكثر من نصف العيّنة. وهذا مؤشر لدور التحويلات المالية في تحسين توزيع الدخل على المجتمع (الهاشم، ١٩٨١).

ج - شراء العقارات

أصبح هذا النوع من استخدام التحويلات في لبنان، حتّى ولو كان موجوداً قبل العام ١٩٧٣، واحداً من أهم عناصر الطلب في سوق العقارات منذ عام ١٩٧٧. وله دور واضح جداً عن طريق زيادة العمليات في سوق العقارات خلال فصل الصيف الذي هو الفترة التقليدية لعودة المغتربين لقضاء العطلة في لبنان (Labaki, 1984: 12). فقد لوحظت موجة امتلاك العقارات من أراضٍ ومبانٍ، خصوصاً في منطقة بيروت الكبرى.

لقد قام العديد من الشركات اللبنانية في البلدان العربية المنتجة للنفط، وشرق وغرب أفريقيا، العاملة في مجالات التجارة والمقاولات، باستثمارات كبرى في العقارات في لبنان منذ العام ١٩٧٥، ومن بينها نذكر الشركات التالية: «الحريري غروب»، و«المباني غروب»، و«ويدج غروب»، و«الزاحم غروب»، و«شركة لحدود للهندسة» (Labaki, 1984c: 13)، والشركات المذكورة في الجدول الرقم (١٢).

د - الاستثمار في شركات من مختلف الأحجام في قطاعات اقتصادية عدّة

تتمّ غالبية هذا النوع من الاستثمارات في لبنان عن طريق شركات صغيرة، مما يجعل المغترب ينتقل من مركز الأجير إلى مركز أعلى كعامل مستقل أو مقاول صغير. وتكثر هذه الحالة في مجال البناء، والنقل، والبيع بالمرقّ، والخدمات على أنواعها (Labaki, 1984c: 13).

لقد أنشأ المغتربون الموظفون، أصحاب المشاريع الصغيرة والمتوسطة، القادمون من البلدان العربية المنتجة للنفط وغرب أفريقيا شركات متوسطة الحجم؛ ففي دراسة ميدانية أجريت في العام ١٩٨٢ مع مغتربين من بلدة بيت شباب عائدتين من غينيا، تبين أن ثلثي المهاجرين أنشأوا شركات كما يلي:

– ٤٥ بالمئة منهم أنشأوا شركات متوسطة الحجم في مجال التجارة (الأنسجة، والسوبر ماركت).

– ٣٠ بالمئة منهم أنشأوا شركات متوسطة الحجم في مجال الصناعة.

– ١٠ بالمئة منهم أنشأوا شركات في قطاع الخدمات (Asmar, 1981: 85-86).

كما تمّ إنشاء شركات كبرى في مختلف القطاعات، وهي إجمالاً معروفة حيث تكثر الاستثمارات في الزراعة وتربية الماشية على الساحل الجنوبي، وفي وسط البقاع ومناطق عكار التي تمارس الزراعة المروية. وتصل هذه الاستثمارات تدريجياً إلى أجزاء داخلية من جنوب لبنان، حيث تقوم تدريجياً بتغيير البيئة التي تتميز بالزراعة التقليدية البعلية. وقام المهاجرون من غرب أفريقيا، وهناك قسم كبير (Saade, 1975-1990) منهم من جنوب لبنان، بتنفيذ هذه المشاريع الزراعية. أما في مجال البناء والأشغال العامة والهندسة، فقامت عدة مجموعات من المقاولين المغتربين اللبنانيين باستثمار رؤوس أموالهم الآتية خصوصاً من البلدان العربية النفطية وأفريقيا، في أنشطة مماثلة في لبنان (نذكر بعض هذه المجموعات في الجدولين الرقمين (١٠) و(١١)). ويعمل ٨٠ بالمئة من هؤلاء المقاولين في البلدان العربية المصدرة للنفط. وقد استثمر معظمهم في البناء والأشغال العامة في لبنان، وخصوصاً خلال التسعينيات. وذلك في إطار عملية إعادة الإعمار التي بدأت بعد عام ١٩٩٠. أما في القطاع المصرفي والمالي، فإن الاستثمارات من رؤوس أموال المغتربين هي أيضاً ضخمة. وتستثمر رؤوس أموال المغتربين اللبنانيين في اثنين وأربعين مصرفاً من أصل ٨٦ مصرفاً تعمل في لبنان (الجدول الرقم (١١) يبيّن المعلومات التي تمّ جمعها بشأن هذه الاستثمارات).

وتأتي مساهمات اللبنانيين المغتربين (في الجدول الرقم (١١)) بشكل أساسي من الخليج العربي (٢٠ مساهمة)، ومن أفريقيا جنوبي الصحراء (١٨ مساهمة)، تليها مساهمات من أمريكا اللاتينية (عدد ٨)، وعدد قليل جداً من آسيا (عدد ٢)، ومن كندا (عدد ١). ويبيّن لنا هذا الانخفاض التدريجي هنا أيضاً أن المهاجرين إلى البلدان العربية المصدرة للنفط، وإلى أفريقيا جنوبي الصحراء، هم الأكثر نشاطاً بين اللبنانيين العائدين في القطاع المصرفي اللبناني.

أخيراً، لطالما كانت الصناعة أيضاً مجالاً مهماً لاستثمار رؤوس أموال المغتربين. وقد أجري بحث أكاديمي عن ٣٥ شركة صناعية أنشأها مغتربون لبنانيون في وطنهم من عام ١٩٤٣ حتى ١٩٧٥ (تجدون المعلومات التفصيلية عن هذه الشركات في الجدول الرقم (١٢) الذي يبيّن أسماء الشركات والمستثمرين والبلد الذي هاجروا إليه، بالإضافة إلى تحديد سنة إنشاء الشركة ونوع إنتاجها).

في أيّ حال، يمكن تقسيم المساهمين الـ ٣٧ الذين تمّ تحديدهم في مجال الصناعة حتى عام ١٩٧٥ على الشكل التالي: ٥٠ بالمئة يأتون من أمريكا اللاتينية (١٨)، أكثر من ٢٠ بالمئة من مصر، والنسبة المئوية نفسها من أفريقيا جنوبي الصحراء، وهناك نسبة قليلة من الولايات المتحدة (٢) ومن أوروبا (١).

في هذه الفترة، قبل العام ١٩٧٥، لم يتم تحديد الاستثمار الآتي من اللبنانيين الناشطين في البلدان العربية المنتجة للنفط، إذ كان على الأرجح عددهم لا يزال محدوداً.

ومنذ العام ١٩٧٥، أنشئت عشرات الشركات الصناعية، لكن مصدر رؤوس أموالها ودور المهاجرين فيها هما بحاجة إلى دراسة أكثر تعمقاً.

هذه هي أهم القطاعات، وربما الأساسية التي استثمر فيها المغتربون اللبنانيون في بلدهم الأم منذ العام ١٩٤٣. هناك قطاعات أخرى حيث استثمر المغتربون فيها أيضاً، مثل الزراعة، والسياحة، والتأمين، والنقل، والتجارة الداخلية والخارجية، والكهرباء، وأعمال المياه... الخ، وهذه الاستثمارات يجب أن تكون معروفة على نحو أفضل، كما يجب أن يشكل المسح الشامل لاستثمار المغتربين في لبنان مجالاً مثمراً للمزيد من الأبحاث.

هـ - مساهمة المغتربين في فتح أسواق جديدة للمنتجات المحلية في الخارج

لقد تقدّم هذا الدور الاقتصادي للمغتربين في لبنان القائم منذ عقود بشكل سريع خلال العقدين الأخيرين، وذلك بسبب القدرة التنافسية الجديدة التي حصلت عليها بعض السلع اللبنانية المصنّعة نتيجة الهبوط الحادّ لسعر صرف الليرة اللبنانية في السوق العالمية، وانخفاض الرواتب في لبنان مؤخراً (منذ العام ١٩٨٤) بسبب ارتفاع أسعار اليورو بالنسبة إلى الدولار الذي هو العملة الأكثر رواجاً في لبنان منذ ربع قرن.

إن الكثير من المغتربين، وبخاصة في أوروبا وأمريكا الشمالية، هم ناشطون في هذا المجال، ويساهمون في تنوع الصادرات اللبنانية. وقد انتقلت أسواق هذه الصادرات من نسبة ٩٥ بالمئة، منها ما كان يتوجه نحو الأسواق العربية في العام ١٩٨٤ إلى وجهات متنوعة نسبياً، فأصبحت الأسواق العربية تجذب ٦٠ بالمئة من الصادرات اللبنانية في العام ٢٠٠١ لتصل هذه النسبة إلى ٥٢ بالمئة عام ٢٠٠٤ فقط «والحبل على الجرار».

٢ - الانتشار اللبناني ومساهمته في تنمية الخدمات العامة في البلد الأم

لم يستثمر المغتربون اللبنانيون فقط للربح الشخصي، بل الجدير ذكره أيضاً أنّ الكثير منهم مؤلّوا مشاريع للمصلحة العامة. هذا النوع من النشاط يذكرنا بـ «النشاطات ذات المنفعة العامة» التي قام بها المغتربون اليونانيون منذ القرن التاسع عشر في وطنهم الأم.

لقد أنشأ المغتربون اللبنانيون أو مؤلّوا مؤسسات للمصلحة العامة في مجالات عديدة. ونحاول هنا عرض بعض الحقائق المتعلقة بهذا الجانب من دور المغتربين في العديد من المجالات (التعليم، والصحة العامة، وتوفير امدادات المياه والكهرباء، والخدمات الاجتماعية، والآثار). ولكن هذا العرض ليس كاملاً، إذ يحتاج الموضوع بمجمله إلى دراسة منهجية.

أ - دور المغتربين في تعزيز التعليم

بدأ هذا الدور في لبنان قبل الاستقلال في العام ١٩٤٣، وهو واضح في العديد من المجالات. ويجدر بنا ذكر بعض الإنجازات الكبرى في هذا المجال، وهي:

– تأسيس مكتبة «يافث» في الجامعة الأميركية في بيروت بتمويل من عائلة يافث في ساو باولو.

– تأسيس الشبكة «العاملية» من مدارس ومؤسسات اجتماعية أخرى عائدة إلى

الجمعية «العالمية» من قبل مغتربين لبنانيين من جنوب لبنان هاجروا إلى غرب أفريقيا والخليج العربي.

– تأسيس جامعة القديس يوحنا الدمشقي الأنطاكية الأرثوذكسية في البلمند بتمويل من عصام فارس، وفؤاد دبّاس، ورفيق الحريري، وغيرهم من اللبنانيين المغتربين في دول الخليج.

– بناء وتأسيس مدارس: مثل تلك في كفر زينا (شمال لبنان) من قبل المغتربين الموجودين في أستراليا، وفي ديك المحدي (المتن) من قبل المهاجرين الموجودين في غرب أفريقيا.

– تمويل فرع «جامعة القديس يوسف» في جنوب لبنان من قبل رفيق الحريري (الذي هاجر إلى العربية السعودية).

– تمويل شبكة مراكز للتدريب في مجال تكنولوجيا المعلومات في شمال لبنان من قبل محمّد الصفدي.

– دعم المدارس الرسمية والخاصة من قبل المغترب جورج افرام في قضاء كسروان.

– تمويل مدرسة «ماريا عزيز» في جزين من قبل مغتربين من هذه البلدة في المكسيك.

– إنشاء مدارس مهنية ومعهد للتكنولوجيا في جويا، قضاء صور، من قبل المغترب علي الجمّال (نيجيريا).

– إنشاء شبكة مدارس وجامعة انطلاقاً من البقاع الغربي من قبل المغترب في البرازيل عبد الرحيم مراد.

– تمويل إنشاء مدرسة «الليسيه الفرنسية» في «حبوش» من قبل مغتربي المنطقة في الدول الأفريقية الناطقة بالفرنسية.

هذا بالإضافة إلى توفير الدعم المالي للطلاب والمؤسسات التعليمية من قبل من المغتربين (رفيق الحريري، وعصام فارس، وفؤاد دبّاس، وإميل البستاني، وميشال إدّه وأبنائه، ومحمّد الصفدي، وجورج افرام وغيرهم)، والمؤسسات التي يمولها المغتربون، مثل «الجمعية الإسلامية للتعليم العالي والمهني» التي يمولها مغتربون في الخليج (Labaki: 1984c: 17; 1989b: 270) مروة، ١٩٨٩؛ الجمعية الإسلامية للتعليم العالي والمهني).

ب - دعم المغتربين للقطاع الصحي

تجدر الإشارة إلى أن تمويل مستشفى تل شحّا في زحلة قام به مغتربون من هذه المدينة (منصور، ١٩٨٤: ٣٣)، وكذلك مستشفى سان لويس في جونية الذي مؤّله مغتربون لبنانيون في أمريكا^(٢)، وتمويل مركز صحي في بكاسين (قضاء جزين) من قبل هـ. غانم،

(٢) انظر مقابلات مع الراحل المونسنيور زوين.

وهو مهاجر من هذه القرية^(٣)، وتجدر الإشارة أيضاً إلى العديد من الهبات قدّمها مغتربون من جنوب لبنان إلى مؤسستي الإمام الصدر والمجلس الإسلامي الشيعي الأعلى في المجال الطبي في جنوب لبنان، وفي الضواحي الجنوبية الغربية لبيروت.

يضاف إلى ذلك الهبات المقدمة من قبل المغتربين اللبنانيين في كندا وأمريكا لمستشفى القديس جاورجيوس الأرثوذكسي في بيروت^(٤)، وتمويل مستشفى كفرالوس (قضاء جزين) من قبل رفيق الحريري، وإنشاء مستوصف في بجدرفل (قضاء البترون) من قبل ريمون أبي راشد، وهو مغترب ثري مهاجر إلى الولايات المتحدة الأمريكية. كما يمكن تبين هبات مماثلة للعديد من الطوائف والمناطق اللبنانية.

ج - دور المغتربين في توفير إمدادات المياه والكهرباء وغيرها من البنية التحتية الأساسية لقرى تفتقر إلى هذا النوع من الإمدادات

لوحظ العديد من هذه الحالات في هذا المجال في أكثر من منطقة في لبنان. ونذكر بعضاً منها:

– تمويل الشبكة الكهربائية في إبل السقي (قضاء مرجعيون) من قبل كرم الراسي، وهو مهاجر ثري من هذه القرية إلى البرازيل^(٥).

– تمويل بئر ارتوازي في قرية الزراية (قضاء صور) من قبل حسين طعان، وهو مهاجر إلى غرب أفريقيا^(٦).

– تمويل البنية التحتية الأساسية في بجدرفل (قضاء البترون) من قبل ريمون أبي راشد، وهو مهاجر ثري إلى الولايات المتحدة في أواخر التسعينيات^(٧).

– تمويل بناء عدة جسور دمرتها إسرائيل في حرب تموز/يوليو – آب/أغسطس ٢٠٠٦ في مختلف المناطق اللبنانية (من قبل نجيب ميقاتي، مغترب في الخليج وأفريقيا؛ وجورج افرام، مغترب في السعودية؛ ووديع العبسي، مغترب في العراق والكويت؛ ومغترّب من آل الحمرا في مرجعيون؛ وسعد الحريري، مغترب في السعودية).

د - مساهمة المغتربين في بناء وتمويل مؤسسات الرعاية الاجتماعية

ونذكر هنا أيضاً أمثلة قليلة من بين عدد كبير من الهبات:

– بناء وتشغيل وتمويل قرية الأيتام «S. O. S». في بحر صاف (المتن)، وصفاري

(٣) انظر: النهار، ٢٧/١٠/١٩٨١.

(٤) انظر: مقابلة مع سيادة النائب العام أنطوني غبريال لكنيسة مار جاورجيوس الأنطاكية الأرثوذكسية في مونتريال، آب/أغسطس ١٩٨٧.

(٥) زوّدني بهذه المعلومات البروفسور المرحوم ألبير حوراني، في أكسفورد، المملكة المتحدة.

(٦) النهار، ٢٣/٤/١٩٨١.

(٧) مقابلات أجراها الكاتب عام ١٩٩٣ مع ريمون أبي راشد، في بجدرفل – لبنان.

(جزين)، وبقسميا (البترون) من قبل ميشال الجميل، وهو مغترب في إيران^(٨).

– تمويل سلسلة من الجمعيات التي تعنى بالخدمات الاجتماعية من قبل رفيق الحريري (العربية السعودية) في العديد من المناطق اللبنانية.

– تمويل مؤسسات عدة في هذا المجال من جانب الياس شربين، وهو مغترب في أفريقيا من صور، والذي يعمل خصوصاً على مساعدة مؤسسات من جميع الطوائف الموجودة في مدينته الأم.

– تمويل مختلف المؤسسات العامة في مزيارة من قبل آل الشاغوري.

– تمويل مختلف المؤسسات العامة بصورة رئيسية في عكار وغيرها من المناطق اللبنانية من قبل عصام فارس (العربية السعودية والولايات المتحدة)، وخصوصاً في ميادين التعليم، والصحة، والتنمية الاقتصادية، والمنح الدراسية.

– تمويل مؤسسة الإمام الصدر للرعاية الاجتماعية والمؤسسات التي تعود إلى المجلس الإسلامي الشيعي الأعلى من قبل مهاجرين يتحدثون من جنوب لبنان، وقد هاجروا إلى أفريقيا جنوبي الصحراء والخليج العربي.

– تمويل العديد من المؤسسات في قضاء جبيل من جانب إميل نوفل، وهو مهاجر في الكويت.

– تمويل العديد من مؤسسات الرعاية الاجتماعية من قبل محمد الصفدي، وهو مغترب في العربية السعودية.

– تمويل مؤسسات الرعاية الاجتماعية في قضاء البترون وأماكن أخرى في لبنان من قبل أنطوان زهرا، وهو مهاجر في دولة الإمارات العربية المتحدة.

هـ - مساهمات المغتربين في بناء معالم أثرية عامة

ويعتبر هذا الأمر أيضاً في كثير من الأحيان وسيلة ترمز إلى اهتمام المغتربين بقراهم ومدنهم في وطنهم الأم. نذكر هنا على سبيل المثال:

– تمويل الساعة الموجودة في ساحة البرلمان في بيروت من قبل ميغيل العبد، وهو مغترب لبناني بارز هاجر إلى المكسيك، وقد سميت «ساعة العبد».

– تمويل نصب نعوم لبكي (رئيس مجلس النواب في عام ١٩٢٣ – ١٩٢٤) في بعبدات من قبل مهاجرين إلى البرازيل متحدثين من هذه القرية.

وينبغي إقامة أبحاث ميدانية حول هذه المساهمات الاجتماعية.

(٨) مقابلات مع مدير قري الأطفال SOS – في بحر صاف – لبنان – عام ٢٠٠٢.

ثانياً: نقل المعارف إلى البلد الأم عن طريق المغتربين اللبنانيين^(٩)

ينبغي لنا أن نشدد على هذا الجانب من الاستفادة الكبرى من اللبنانيين المغتربين في تنمية بلد المنشأ من الناحية الاجتماعية والاقتصادية. ونعني بذلك الخبرات المتعلقة بنقل المعارف عن طريق المغتربين اللبنانيين العائدين. وتميل هذه الخبرات إلى تحويل بعض جوانب العولة من كونها فرصاً سلبية إلى فرص إيجابية.

وخلال العقد الماضي، حاول لبنان اجتذاب بعض «الأدمغة المغتربة»، وحاولت مؤسسات القطاع الخاص اللبناني جذبهم أيضاً. في هذا الصدد، سنقوم بوضع قائمة لبعض التدابير التي سبق أن نُفذ جزء منها من أجل اجتذاب «الأدمغة اللبنانية المغتربة»، التي نذكر بعضها على سبيل المثال لا الحصر:

– دعوة كلية الطب في الجامعة الأميركية في بيروت الأطباء من أصل لبناني للتعليم والعمل في مستشفياتها، ومحاولة توسيع التعاون معهم.

– تنظيم نقابة المهندسين اللبنانيين في آب/أغسطس ٢٠٠١ مؤتمراً للمهندسين اللبنانيين في العالم من أجل جذبهم لإقامة نشاطات هندسية في لبنان والوطن العربي.

– وقّر برنامج الأمم المتحدة للتنمية دعماً، ولو محدوداً، لمثل هذه المساعي من خلال برنامج يعرف باسم: «نقل المعارف عن طريق المغتربين» (Transfer of Knowledge Through - (TOKTEN) Expatriate Nationals).

نُفذ هذا البرنامج في لبنان في التسعينيات مع برنامج الأمم المتحدة للتنمية واليونسكو، ومركز الدراسات اللبنانية في أكسفورد (بريطانيا). وقد أدّى هذا البرنامج إلى عودة عدد من المغتربين للعمل بنجاح في لبنان.

– كان مجلس الإنماء والإعمار اللبناني، بعد انتهاء «الحروب من أجل الآخرين» في عام ١٩٩١، وعندما بدأ التحضير للقيام بأنشطة تخطيط وتمويل وتنفيذ هادفة إلى إعادة إعمار لبنان وتنميته، بحاجة إلى زيادة عدد موظفيه التقنيين. ومن أجل الحصول على مزيد من الموظفين ذوي المهارات العالية والخبرة الدولية، تمّ الإعلان عن الحاجة إلى هذه المهارات المحددة في صحف ذات انتشار عالمي. فوردت المئات من الطلبات من قبل اللبنانيين في أوروبا الغربية وأمريكا الشمالية. وتمّ توظيف عشرات الأشخاص ذوي

(٩) بطرس لبكي: «سبل الحدّ من هجرة الكفاءات العربية واستقطاب الكفاءات المهاجرة»، ورقة قدمت إلى: العلوم والتكنولوجيا في الوطن العربي: الواقع والطموح، مجريات المؤتمر الذي نظّمته مؤسسة شومان في عمان عام ٢٠٠٢، ص ٣٤٥ – ٣٥٤؛ «حاضرات بحثية لتفعيل طاقات لبنان في التقنيات المتقدمة»، النهار، ٢٠٠١/٥/١، و«عودة الكفاءات في ضوء سياسة الدولة في الإنماء والإعمار»، ورقة قدمت إلى: عودة الكفاءات اللبنانية المهاجرة: مجريات المؤتمر الذي نظّمته وزارة المغتربين في بيروت، الجامعة الأميركية في بيروت، ١٩٩٦، ص ٧٣ – ١٢٦.

الكفاءات المناسبة بشروط جيدة، وكانت النتيجة مرضية على مستويي الكفاءة والإنتاج.

– تقوم الجامعة اللبنانية الأميركية بالشيء نفسه من خلال مكتبها في نيويورك، عندما تحتاج إلى أساتذة في بعض الميادين. ويقوم هذا المكتب بالاتصال بالأساتذة اللبنانيين والباحثين العاملين في الجامعات الأمريكية ومراكز البحوث لحثهم على ذلك. وقد اتخذت عدّة هيئات عامة لبنانية ومصارف وشركات خطوات مماثلة في التسعينيات لتوظيف لبنانيين يعملون في الخارج في مناصب أساسية. ومن هذه الخطوات:

– إنشاء و/أو تطوير شركات في مجال الاستشارات، والصناعة، والخدمات التقنية العالية، بالتعاون مع المهنيين والعلماء من المغتربين اللبنانيين. وفي مجال التكنولوجيا، يمكننا أن نذكر شركة البرمجة الإلكترونية التي أنشأها في بيروت نعمة طوق، وهو اختصاصي كمبيوتر عائد من فرنسا، وذلك لتصدير البرامج إلى فرنسا. بدأ هذا النوع من التحرك في الستينيات وأواخر السبعينيات، كالمشروع العربي للتنمية في بيروت، وفي عدة مجالات، كالهندسة والكمبيوتر وغيرها التي قام بها مغتربون لبنانيون مع آخرين عرب. ويحتاج هذا النموذج إلى دراسة معمّقة للتمكن من تعميمه.

– إنشاء المستشفيات والمراكز الطبية من خلال جذب المغتربين الاختصاصيين في مجال الطب. وقد نفذت هذه التجربة مثلاً من خلال إنشاء «مستشفى العين والأذن» اللبنانية عن طريق أطباء عاملين في الولايات المتحدة، وكندا، وأوروبا. هذه المستشفيات اللبنانية لها دور كبير محلياً وإقليمياً، إذ إنّها تجذب المرضى من العديد من البلدان العربية.

– يمكن أيضاً إنشاء شركات بالتعاون مع الجامعات والقطاع الخاص لتطوير المشاريع العلمية والتكنولوجية. في هذا الصدد، قامت جامعة القديس يوسف في بيروت والجامعة اللبنانية في بيروت بمبادرات مماثلة تستقطب «العقول» المهاجرة.

وهناك مؤسسات مماثلة هي قيد التنفيذ في لبنان. بدأت هذه التجربة في القطاع العام بين عامي ١٩٩١ و١٩٩٥ بالتعاون مع الحاضرة البحثية الفرنسية في «صوفيا أنتيبوليس». وقد فشلت هذه التجربة على صعيد القطاع العام، لكنّها نقلت إلى القطاع الجامعي، فأعادت كلية الهندسة في جامعة القديس يوسف الكرة. وفي عام ٢٠٠٠، بدأت تعمل تحت اسم «بيريتيك» (Berytech). وهي الآن تتوسّع في بيروت مع كلية الطب في الجامعة نفسها، وتستقطب كفاءات مهاجرة.

وهناك حاضرة تكنولوجية أخرى قيد الإعداد في لبنان، وذلك بالتعاون مع الهيئة اللبنانية لتشجيع الاستثمارات (IDAL)، وبلدية الدامور.

ثالثاً: الانتشار اللبناني والتطور السياسي في لبنان

لا يقتصر دور المغتربين في لبنان على المجال الاقتصادي فقط، حتّى ولو كانت نتائجه الاقتصادية واضحة، بل إن له، كما رأينا، دوراً اجتماعياً غالباً ما يتحول إلى دور سياسي. ولكن، هذه الطريقة ليست الوحيدة للمغتربين اللبنانيين لتأدية دور سياسي في لبنان. هناك

عدة طرق يؤدّون عبرها هذا الدور، وستشكل هذه الأدوار موضوع الجزء التالي من هذا البحث.

١ - الواقع السياسي للمغتربين على هيكلية الدولة اللبنانية

بدأ المغتربون اللبنانيون بتأدية دور سياسي في بلدهم الأم منذ بداية القرن العشرين، عندما كانت الأراضي اللبنانية جزءاً من الدولة العثمانية، وفي أثناء الانتداب الفرنسي. وقد أعطت الفترة التي أعقبت الاستقلال (عام ١٩٤٣) زخماً جديداً للدور السياسي للمغتربين.

وقد كانت إحدى نتائج انسحاب الانتداب الفرنسي من لبنان هي حصول السياسيين اللبنانيين على المزيد من النفوذ في البلاد. وقد أدى المغتربون ولا يزالون يؤدون دوراً سياسياً من خلال قنوات مختلفة في هيكلية الدولة.

ومنذ عام ١٩٤٣، تمّ انتخاب عدد من المغتربين أو من أبنائهم العائدين إلى لبنان نواباً في البرلمان في العديد من المناطق اللبنانية، كما هو مبين في الجدول الرقم (٢).

الجدول الرقم (٢)

المغتربون وأبناء المغتربين المنتخبون في البرلمان اللبناني منذ الاستقلال

(عام ١٩٤٣) حتى بدء «الحروب من أجل الآخرين» عام ١٩٧٥

الاسم	الطائفة	المنطقة اللبنانية الممثلة	بلد المهجر
إميل البستاني	ماروني	الشوف	الخليج العربي
عبد الله سعادة	روم أرثوذكس	الكورة	العربية السعودية
علي الجمال	شيعي	صور	نيجيريا
أسد الأشقر	ماروني	المتن	غانا
ميرنا البستاني	مارونية	الشوف	الخليج العربي - المملكة المتحدة
علي عرب	شيعي	صور	نيجيريا
ريمون إده	ماروني	جبيل	مصر
بيار إده	ماروني	بيروت والمتن	مصر
بيار الجميل	ماروني	بيروت	مصر
موريس الجميل	ماروني	المتن	مصر
حسين منصور	شيعي	زحلة	غرب أفريقيا
نجيب صالحه	درزي	بعبدا	السودان، العربية السعودية
إيليا أبو جودة	ماروني	بعبدا	البرازيل
مانويل يونس	ماروني	البترون	فنزويلا
توفيق عساف	درزي	عالیه	فنزويلا
يوسف حمّود	شيعي	صور	نيجيريا
عبد الله الراسي	روم أرثوذكس	عكار	العربية السعودية
منير أبو فاضل	روم أرثوذكس	عالیه	فلسطين
جيرار طوق	ماروني	بشري	نيجيريا
فريد جبران	لاتيني	بيروت	قبرص، مصر
كميل عقل	ماروني	البترون	كولومبيا

المصدر: دليل الشخصيات البارزة في لبنان، ١٩٨٨ - ١٩٨٩ (بيروت: مطبعة جديعون، ١٩٨٩).

يلاحظ، أن عددهم ليس مؤثراً بحدّ ذاته إذا نظرنا إليه واستنتجنا أن تسعة مجالس نواب مرّت ويضم كلّ منها بين ٤٤ و ٩٩ عضواً.

ولكن، يجب الأخذ بعين الاعتبار أن عشرة من هؤلاء الأعضاء (إميل البستاني، وعلي عرب، ريمون وبيار إده، وبيار وموريس الجميل، وحسين منصور، ونجيب صالحة، وتوفيق عساف، وعبد الله الراسي) كانوا وزراء، وأربعة منهم كانوا قادة أحزاب مهمة (عبد الله سعادة، وأسد الأشقر، وبيار الجميل، وريمون إده).

كان هؤلاء السياسيون قادرين على استخدام العلم والمهارات والخبرة، وخصوصاً الثروة التي حصلوا عليها في الخارج، ليتمتعوا بالنفوذ من خلال عدة قنوات، وذلك عن طريق:

- تعزيز مكانتهم بين أنسبائهم.
 - الحصول على مناصب رئيسية في أحزابهم.
 - تقديم الهبات إلى المؤسسات ذات المنفعة العامة مقابل الاعتبار والنفوذ.
 - تأمين التوظيف والعقود من الباطن من أجل خلق شبكات من المؤيدين السياسيين.
 - تمويل الحملات الانتخابية.
- بالإضافة إلى هذه المجموعة، نذكر أيضاً الشخصيات المعروفة التي شغلت مناصب أساسية في مجلس الوزراء والإدارات في الدولة، وكانوا مهاجرين على مدى فترة من حياتهم:
- هنري إده، وحسين العويني، وسليم الحص، كانوا وزراء (ورؤساء حكومة بالنسبة إلى هذين الأخيرين) لفترة طويلة.
 - أنطوان فتال، وفؤاد وإسكندر عمّون، الذين شغلوا مناصب مهمة في الخدمة المدنية والقضائية والخارجية، ومكثوا في مصر لفترة طويلة.

الجدول الرقم (٣)

النواب ذوو الخبرة من بلاد الاغتراب

خلال فترة ما قبل «الحروب من أجل الآخرين» (١٩٤٣ - ١٩٧٢)

النسبة المئوية	مجموع عدد النواب	عدد النواب ذوي الخبرة من بلاد الاغتراب	تاريخ انتخاب مجالس النواب
٧,٠١	٥٧	٤	١٩٤٣ - ١٩٤٧
٣,٥	٥٧	٢	١٩٤٧ - ١٩٥١
٧,٥	٨٠	٦	١٩٥١ - ١٩٥٣
٤,٥	٤٤	٢	١٩٥٣ - ١٩٥٧
٨,٩٥	٧٧	٦	١٩٥٧ - ١٩٦٠
٨,٨٠	٩٩	٨	١٩٦٠ - ١٩٦٤
١٠,١٠	٩٩	١٠	١٩٦٤ - ١٩٦٨
٨,٨٠	٩٩	٨	١٩٦٨ - ١٩٧٢

في فترة ما قبل «الحروب من أجل الآخرين» (أي ١٩٤٣ - ١٩٧٢)، ارتفعت نسبة النواب ذوي الخبرة من بلاد الاغتراب، خصوصاً عندما ارتفع عدد المقاعد النيابية في أواخر الخمسينيات، مما أتاح المجال أمام نخبة نيابية جديدة.

يلاحظ بشكل عام ازدياد بطيء لنسبة النواب ذوي الخبرة الاغترابية، لكن علينا تحليل هذه الظاهرة من خلال تصنيف النواب بحسب سنة الانتخاب والمنطقة والطائفة (انظر الجدولين الرقمين (٤) و (٥)).

الجدول الرقم (٤) النواب ذوو الخبرة من بلاد الاغتراب بحسب كل منطقة خلال فترة ما قبل حرب الـ (١٩٧٥ - ١٩٩٠)

١٩٥١		١٩٤٧		١٩٤٣		تاريخ انتخاب المجالس النيابية
الأعداد	(بالمئة)	الأعداد	(بالمئة)	الأعداد	(بالمئة)	المناطق
٢٥/٣	١٢	١٩/١	١٢,٥	٢٠/٤	٢٠	جبل لبنان
١٦/٢	٠	١٢/٠	٠	١٣/٠	٠	الشمال
١٨/٠	٠	١٠/٠	٠	١٠/٠	٠	الجنوب
١٢/١	٨,٣	٩/١	١١,١١	٧/٠	٠	بيروت
٩/٠	٠	٧/٠	٠	٨/٠	٠	البقاع
١٩٦٠		١٩٥٧		١٩٥٣		تاريخ انتخاب المجالس النيابية
الأعداد	(بالمئة)	الأعداد	(بالمئة)	الأعداد	(بالمئة)	المناطق
٣٣/٥	١٥,١٥	٢٠/٤	٢٠	٢٤/٢	٨,٣	جبل لبنان
١٨/٠	٠	١٦/١	٦,٢٥	٩/٠	٠	الشمال
١٨/١	٥,٥	١١/٠	٠	٨/٠	٠	الجنوب
١٤/١	٧,١٤	١١/٢	١٨,٨	٧/٠	٠	بيروت
١٦/١	٦,٢٥	٩/٠	٠	٦/٠	٠	البقاع
١٩٦٨		١٩٦٤		١٩٦٤		تاريخ انتخاب المجالس النيابية
الأعداد	(بالمئة)	الأعداد	(بالمئة)	الأعداد	(بالمئة)	المناطق
٣٠/٥	١٦,٦	١٠	١٠	٣٠/٣	٣٠	جبل لبنان
١٨/٠	٠	٥	٥	٢٠/١	٢٠	الشمال
١٨/٢	١١,١١	١١,٧٦	١١	١٧/٢	١٧	الجنوب
١٥/١	٦,٦	١٨,٧٥	١٨	١٦/٣	١٦	بيروت
١٥/١	٦,٦	٦,٢٥	٦	١٦/١	١٦	البقاع

من الواضح أنَّ النسبة الأعلى من النواب ذوي الخبرة الاغترابية هي من جبل لبنان، ثمَّ بيروت، أي المناطق المحدثّة التي عرفت هجرة منذ عقود عديدة سمحت بتكوين ثروة وثقافة في المغتربات.

الجدول الرقم (٥)
النواب ذوو الخبرة من بلاد الاغتراب بحسب كل طائفة
خلال فترة ما قبل حرب الـ (١٩٧٥ - ١٩٩٠)

١٩٥١		١٩٤٧		١٩٤٣		تاريخ انتخاب المجالس النيابية
الأعداد	(بالمئة)	الأعداد	(بالمئة)	الأعداد	(بالمئة)	الطوائف
٢٠	٢٥/٥	٠	٢٠/٠	١٠	٢٠/٣	الموارنة
٠	١١/٠	١٢,٥	٨/١	١٤,٢	٧/١	الروم الأرثوذكس
٠	٦/٠	٠	٣/٠	٠	٤/٠	الروم الكاثوليك
٠	٠/١	٠	٠	٠	٠	الأرمن الأرثوذكس
٧,١٤	١٤/١	١٠	١٠/١	٠	١٠/٠	البروتستانت
٠	١٧/٠	٠	١١/٠	٠	١١/٠	الشيعة
٠	١٥/٠	٠	٤/٠	٠	٤/٠	السنة
٠	١/٠	٠	١/٠	٠	١/٠	الدروز
٠	٠	٠	٠	٠	٠	الأقليات
١٩٦٠		١٩٥٧		١٩٥٣		تاريخ انتخاب المجالس النيابية
الأعداد	(بالمئة)	الأعداد	(بالمئة)	الأعداد	(بالمئة)	الطوائف
١٦,١٢	٣١/٥	٢٠	٢٠/٤	١٥,٣	١٣/٢	الموارنة
٦,٦	١٥/١	١٠	١٠/١	٠	٧/٠	الروم الأرثوذكس
٠	٧/٠	٠	٦/٠	٠	٤/٠	الروم الكاثوليك
—	—	٠	٠	٠	٠	الأرمن الأرثوذكس
٠	٠	—	—	—	—	البروتستانت
١٠,٥٢	١٩/٢	٨,٣	١٢/١	٠	٨/٠	الشيعة
٠	٢١/٠	٠	١٤/٠	٠	٩/٠	السنة
٠	٦/٠	٠	٤/٠	٠	٣/٠	الدروز
٠	٠	٠	١/٠	—	—	الأقليات
١٩٧٢		١٩٦٨		١٩٦٤		تاريخ انتخاب المجالس النيابية
الأعداد	(بالمئة)	الأعداد	(بالمئة)	الأعداد	(بالمئة)	الطوائف
١٠	٣٠/٣	٩,٣٧	٢٣/٣	١٥,٦	٢٣/٥	الموارنة
٩,٠٩	١١/١	١٥,٣٨	١٣/٢	٠	١/٠	الروم الأرثوذكس
٠	٠	٠	٧/٠	٠	٦/٠	الروم الكاثوليك
٠	٠	٠	٠	٠	٠	الأرمن الأرثوذكس
٠	٠	٠	١/٠	١٠٠	١/١	البروتستانت
١٥,٧٨	١٩/٣	١٠,٥٢	١٩/٢	١١,١١	١٨/٢	الشيعة
٠	٠	٠	٢٠/٠	٤,٧٦	٢١/١	السنة
١٦,٦	٦/١	٠	٦/٠	١٦,٦	٦/١	الدروز
٠	٠	٠	١/٠	٠	١/٠	الأقليات

وكانت النسبة الأعلى من النواب ذوي الخبرات الاغترابية في عام ١٩٧٢ من النواب

الدروز والشيعية والموارنة والأرثوذكس، وهي طوائف ريفية بأكثريتها، ولها تقاليد مهجرية قديمة.

ارتفع عدد النواب ذوي الخبرة من بلاد الاغتراب بعد حرب ١٩٧٥ - ١٩٩٠ من ١١ نائباً في المجلس النيابي الذي انتخب عام ١٩٩٢، إلى ٢١ نائباً في المجلسين اللذين انتخبا عامي ١٩٩٦ و ٢٠٠٠، وصولاً إلى ٢٥ نائباً في المجلس النيابي الذي انتخب عام ٢٠٠٥. وهذا مؤشر واضح على نمو دور الانتشار اللبناني في المؤسسات السياسية اللبنانية (القسم التشريعي). وقد تسارع هذا النمو عام ٢٠٠٥ مع الانخراط الأكبر للسياسيين اللبنانيين الذين كانوا في الخارج، وذلك بعد انسحاب الجيش السوري من لبنان في نهاية نيسان/أبريل ٢٠٠٥، أي تماماً قبل الانتخابات التشريعية.

الجدول الرقم (٦) النواب ذوو الخبرة الاغترابية بعد «الحروب» من أجل الآخرين» (١٩٩٢ - ٢٠٠٥)

المجلس النيابي	مجموع عدد النواب	عدد النواب ذوي الخبرة من بلاد الاغتراب	النسبة المئوية
١٩٩٢	١٢٨	١١	٨,٥٩
١٩٩٦	١٢٨	٢١	١٦,٤
٢٠٠٠	١٢٨	٢١	١٦,٤
٢٠٠٥	١٢٨	٢٥	١٩,٥٣

بلا حظ ازدياد واضح لنسبة هذه الفئة من النواب بعد عام ١٩٩٠، وهذه ظاهرة جديرة بالتأمل، كون فترة حروب (١٩٧٥ - ١٩٩٠) هي فترة تدفق مالي كبير في الخليج ساهم في توليد ثروات كبيرة لدى مغتربينا هناك. هنا أيضاً من المفيد تصنيف النواب ذوي الخبرة في بلاد الاغتراب بحسب المنطقة والطائفة، كما يظهران في الجدولين الرقمين (٧) و (٨).

الجدول الرقم (٧) دور النواب ذوو الخبرة من بلاد الاغتراب بحسب كل طائفة في فترة ما بعد حرب ١٩٧٥ - ١٩٩٠ اللبنانية

٢٠٠٥		٢٠٠٠		١٩٩٦		١٩٩٢		تاريخ انتخاب المجالس النيابية
(بالمئة)	الأعداد	(بالمئة)	الأعداد	(بالمئة)	الأعداد	(بالمئة)	الأعداد	الطوائف
١٧,٦	٣٤/٦	١٧,٦	٣٤/٦	٢٠,٥	٣٤/٧	٨,٨٢	٣٤/٣	الموارنة
٢٦,٦	١٥/٤	٢٦,٦	١٥/٤	٢٦,٦	١٥/٤	١٣,٣	١٥/٢	الروم الأرثوذكس
٤٢,٨	٧/٣	٢٨,٥	٧/٢	١٤,٢	٧/١	١٤,٢	٧/١	الروم الكاثوليك
.	.	.	.	٢٠	٥/١	.	.	الأرمن الأرثوذكس
.	.	١٠٠	١/١	.	.	.	.	البروتستانت

يتبع

تابع

الشعبة	٢٧/٢	٧,٤	٢٧/٤	١٤,٨	٢٧/٢	٧,٤	٢٧/٥	١٨,٥
السنة	٢٧/١	٣,٧	٢٧/٣	١١,١	٢٧/٤	١٤,٨	٢٧/٥	١٨,٥
الدروز	٨/٢	٢٥	٨/١	١٢,٥	٨/٢	٢٥	٨/١	١٢,٥
الأقليات	٢/١	٥٠	٢/١	٥٠	٢/١	٥٠	٢/١	٥٠

من الملاحظ أنَّ النسبة ارتفعت في كلِّ الطوائف حتَّى المدنية منها، كالروم الكاثوليك والسنة.

الجدول الرقم (٨)

دور النواب ذوي الخبرة من بلاد الاغتراب
بحسب كلِّ محافظة بعد حرب ١٩٧٥ - ١٩٩٠

تاريخ انتخاب المجالس النيابية	١٩٩٢	١٩٩٦	٢٠٠٠	٢٠٠٥
الطوائف	الأعداد	(بالمئة)	الأعداد	(بالمئة)
البقاع	٢٣/١	٤,٣٤	٢٣/٢	٨,٦٩
بيروت	١٩/٢	١٠,٥٢	١٩/٣	١٥,٧٨
جبل لبنان	٣٥/٤	١١,٤٢	٣٥/١٠	٢٨,٥٧
الجنوب	٢٣/١	٨,٦٩	٢٣/٣	١٣,٥٤
الشمال	٢٨/٢	٧,٥٤	٢٨/٤	١٤,٢٨

هنا تبقى محافظة جبل لبنان والجنوب والشمال هي الأكثر تمثيلاً بنواب ذوي خبرة اغترابية.

٢ - الدور السياسي للانتشار اللبناني في مؤسسات الطوائف والأحزاب الشعبية

نتيجة الحروب التي استعملت الأراضي اللبنانية ساحة قتال منذ عام ١٩٧٥، توسّع الدور الذي أداه المغتربون حيال مؤسسات الطوائف ليصل إلى ميليشياتها. ويبدو جلياً أنَّ هذا الدور يعجّل في الانتقال من مجتمع تسيطر عليه الهيكلية العائلية الموسّعة إلى مجتمع يتميز بالدور البارز لهيكلية الطوائف والأحزاب الشعبية. ويشكل هذا التطور ربما أحد أهم أوجه التغيير الاجتماعي في لبنان المعاصر.

وقد أدّى صعود مؤسسات الطوائف والأحزاب الشعبية إلى إضعاف سلطة الوجهاء المرتكزة على أساس الهرمية العائلية. وتشكل هذه المؤسسات والأحزاب بالنسبة إلى هؤلاء المغتربين قنوات جيّدة للصعود على الصعيد السياسي. ويمكننا في هذا الصدد ذكر عدة أمثلة:

– دور بيار الجميل وموريس الجميل (المولودين في مصر) في إنشاء وتطوير حزب الكتائب.

– دور أنطون سعادة (البرازيل)، وعبد الله سعادة (العربية السعودية)، وأسد الأشقر (غانا)، في إنشاء وتطوير الحزب السوري القومي الاجتماعي.

– دور ريمون إده وبيار إده (مصر) في تطوير حزب الكتلة الوطنية.

– دور الانتشار الشيعي في أفريقيا في دعم حزب الطلائع الذي أسسه رشيد بيضون.

– دور الانتشار الشيعي اللبناني في دعم الإمام موسى الصدر وحركة أمل التي أصبحت في ما بعد برئاسة نبيه بري (سيرايليون).

– دور الانتشار الشيعي اللبناني في دعم حزب الله.

– دور رفيق الحريري (العربية السعودية) في تأسيس «تيار المستقبل» كأساس حالياً في مجال التعبير السياسي للطائفة السنية في لبنان.

– الدور الرئيسي للمغتربين اللبنانيين المسيحيين في الولايات المتحدة وأوروبا (فرنسا على وجه الخصوص)، وأستراليا، وكندا، ودول الخليج العربي في دعم العماد ميشال عون والتيار الوطني الحرّ.

– دور الانتشار اللبناني المسيحي في دعم «القوات اللبنانية» في لبنان.

– دور كبار مغتربي السنة الطرابلسيين في التعبير السياسي عن الطائفة السنية (أحمد الصفدي، ونجيب ميقاتي، وفؤاد مخزومي... إلخ).

٣- الدور المالي للانتشار اللبناني في الميدان السياسي

منذ عقود، أدى المغتربون دوراً بارزاً في تقديم الدعم المالي للأحزاب السياسية الشعبية و/أو مؤسسات الطوائف في لبنان.

لقد قامت الأحزاب السياسية، مثل حزب الكتائب، والحزب السوري القومي الاجتماعي، بإنشاء فروع في العديد من بلدان المهجر. أما حركة أمل، وحزب الوطنيين الأحرار، وحراس الأرز، وحزب الله، والحزب التقدمي الاشتراكي، وحزب البعث، و«تيار المستقبل»، و«التيار الوطني الحرّ»، وأحزاب أخرى، فقد تصرّفت بالطريقة نفسها، ولكن بعد عقود. وتكمن إحدى وظائف هذه الفروع في جمع الأموال لتنظيماتها في البلد الأم.

لقد قامت بعض الأحزاب بتنظيم مالي ملحوظ لانتشارها، فكان للحزب السوري القومي الاجتماعي شبكة مالية (خاصة في غرب أفريقيا). وهذا الأمر كان منذ الخمسينيات. وقد دعمت هذه الشبكة بطريقة عملية أعضاء الحزب الملاحقين، أو أسر المسجونين من أعضاء الحزب.

والأمر شبيه بالنسبة إلى حزبي الكتائب اللبنانية والقوات اللبنانية في المغتربات الأوروبية والأمريكية والعربية والأفريقية.

وقد تأسست شبكات حركة أمل وحزب الله بشكل رئيسي بين الشيعة المغتربين في غرب أفريقيا وأوروبا، وأستراليا، وكندا، والولايات المتحدة، والبرازيل، والخليج العربي. وهذا تطوير لتقليد جمع الأموال بين الشيعة المغتربين الذي بدأته الجمعية العاملة منذ الثلاثينيات، ومن ثم الإمام موسى الصدر في الستينيات.

ولم يقيم الحزب التقدمي الاشتراكي بقيادة الزعيم الدرزي وليد جنبلاط، ولا التيار الوطني الحر بقيادة العماد ميشال عون بنشاطات مشابهة إلا في الآونة الأخيرة.

٤ - قيادة وعضوية المنظمات السياسية للطوائف والأحزاب الشعبوية في لبنان النابعة من الانتشار اللبناني

لقد تمّ ذكر عضوية المغتربين في فروع الأحزاب السياسية في الخارج، كما هي مبيّنة أعلاه، وقد أصبح الكثير من المهاجرين العائدين إلى لبنان أعضاء في هذه الأحزاب. وكانت بعض هذه الأحزاب ولا تزال بزعامة مغتربين أو أبنائهم، مثل:

– حزب الكتلة الوطنية مع ريمون وكارلوس إده.

– الكتائب مع بيار الجميل وأمين الجميل.

– الحزب السوري القومي الاجتماعي مع أنطون سعادة، وأسد الأشقر، وعبد الله سعادة، ومسعد حجل.

– حركة أمل مع الإمام موسى الصدر ونبيه بزي.

– التيار الوطني الحر مع العماد ميشال عون.

– تيار المستقبل مع رفيق وسعد الحريري.

– حزب الحوار الوطني مع فؤاد المخزومي.

كما أسس بعض المهاجرين العائدين بعض الميليشيات الشعبوية والمجموعات السياسية، مثل هنري صفيير (أفريقيا الوسطى) في كسروان، وعبد الرحيم مراد (البرازيل) في البقاع.

تجدر الإشارة إلى أن دور المغتربين ضعيف جداً في الأحزاب التقليدية التي تعتمد على الولاءات العائلية وفاعلياتها، مثل: حزب الوطنيين الأحرار مع عائلة شمعون، والحزب التقدمي الاشتراكي مع عائلة جنبلاط، و«الكتلة الوطنية» مع عائلة إده، والحزب الديمقراطي الاشتراكي مع آل الأسعد... الخ. ويبدو أن المغتربين يفضلون الأحزاب السياسية الشعبوية الحديثة (الطائفية أو العلمانية) التي تسعى إلى التغيير. وبهذا المعنى يعتبر الانتشار عاملاً من عوامل التحديث السياسي في لبنان. وهذا يقودنا إلى الحديث عن العلاقات بين «الطوائف» والانتشار اللبناني.

٥ - التنظيم الطوائفي للانتشار اللبناني في العالم ومهامه

منذ بداية «الحروب من أجل الآخرين» على أرض لبنان في عام ١٩٧٥، بدأت مختلف الطوائف اللبنانية بإقامة تنظيمات لـ «مغربيها» في جميع أنحاء العالم. وبدأ المسؤولون الموارنة في العام ١٩٧٩ بإنشاء «الاتحاد الماروني العالمي» الذي نظم عدة مؤتمرات منذ إنشائه (المكسيك، ومونتريال، وسيدني، ولوس انجلس... إلخ).

وأنشأت الطائفة الدرزية منظمة مماثلة منذ العام ١٩٨٣، وهي تنظم سنوياً المؤتمر الدرزي العالمي. وفي وقت لاحق، أنشأت طائفة الروم الكاثوليك «الاتحاد العالمي للروم الكاثوليك».

وأخيراً، وقبل وفاته، أعلن الراحل الشيخ محمد مهدي شمس الدين، نائب رئيس المجلس الإسلامي الشيعي الأعلى، إنشاء «اتحاد المغتربين اللبنانيين المسلمين الشيعة في العالم»، ويتعلق بغرب أفريقيا، وأستراليا، وأمريكا الشمالية، وأمريكا الجنوبية، وأوروبا، والشرق الأوسط. وهذا الاتحاد هو جزء من المجلس الإسلامي الشيعي الأعلى.

تكمّن مهمة هذه المنظمات، إضافةً إلى دورها في الحفاظ على الهوية الطائفية وتماسك اللبنانيين المغتربين في الخارج بعضهم ببعض، إلى توفير الدعم السياسي والمالي لطوائفها في لبنان من خلال تعبئة أعضائها في الخارج واستعمال نفوذهم وعلاقاتهم وإمكانياتهم المالية وغيرها دعماً لطوائفهم في لبنان.

٦ - الأدوار السياسية غير التقليدية للمغتربين العائدين

في المدن، وكذلك في المناطق الريفية، يتمّ تدريجياً تشكيل نخبة محلية جديدة مؤلفة من العديد من المهاجرين العائدين، مستقلة عن الوجهاء التقليديين. فالمغتربون العائدون ليس لهم ولاء للوجهاء التقليديين، وهم بعيدون عن الأحزاب الشعبوية أحياناً. ويمكن لهذه المجموعات أن تؤمّن قاعدة لتطوير سياسي ليبرالي (بالمعنى الأوروبي للكلمة)، وقد بدأ هذا منذ التسعينيات، وخصوصاً بعد عام ٢٠٠٤.

٧ - الوجه الآخر للدور السياسي للمغتربين في لبنان

كما كان الحال خلال فترة الحكم العثماني، تؤدّي الهجرة منذ الاستقلال إلى انخفاض عدد وقوة الشباب المعارضين للمؤسسات السياسية السائدة. وينتمي هؤلاء المعارضين عموماً إلى أوساط الشباب العاطلين عن العمل، وخصوصاً المتعلمين من هذه الفئة. وتمثل الهجرة لهؤلاء الناس فرصة لتعزيز مرتبتهم الاجتماعية، وإنّما هي أيضاً نوع من المنفى وتعطيل لنخبة تحديّة قادرة على المساهمة، في التغيير الاجتماعي والسياسي في لبنان. وبهذا المعنى، تشكّل الهجرة صمام أمان للنظام السياسي والاجتماعي وتساهم في ديمومته.

ومما أضافه الباحث، تعزيزاً لدراسته، الجداول ذوات الأرقام (٩)، (١٠)، (١١) و(١٢) تحت عنوان «ملحق».

الجدول الرقم (٩)
تحويلات المغتربين اللبنانيين ونسبة مساهمتهم في الدخل القومي

التحويلات كنسبة مئوية من الدخل القومي	الدخل القومي (مليون ليرة لبنانية)	التحويلات (مليون ليرة لبنانية)	السنة
٥,٣٨	١٠٨٦	٥٨	١٩٥١
٦,٤٦	١١١٥	٧٢	١٩٥٢
٦,٧٦	١١٦٨	٧٩	١٩٥٣
-	١٣٥٦	-	١٩٥٤
٦,٤	١٣٧٤	٨٨	١٩٥٥
-	١٤١٧	-	١٩٥٦
٦,٣٢	١٣٠٣	٩٥	١٩٥٧
٥,٥٨	١٣٢٥	٧٤	١٩٥٨
		٧٥	١٩٥٩
		٩٠	١٩٦٠
		٩٣	١٩٦١
		٨٨	١٩٦٢
		٩٣	١٩٦٣
٣,٤٨	٢٨٦١	٩٩	١٩٦٤
٣,٥٧	٣١٥٤	١١٢	١٩٦٥
٣,٥٢	٣٤٦٠	١٢٢	١٩٦٦
٣,٨٠	٣٤٤٢	١٣١	١٩٦٧
٣,٦٦	٣٨٦١	١٤١	١٩٦٨
٣,٦٠	٤١١٢	١٤٨	١٩٦٩
٤,٥٠	٤٤١١	١٤٩	١٩٧٠
		١٩٧	١٩٧١
		٢١٥	١٩٧٢
١١,٩٢	٧٩٠١	٣٤٢	١٩٧٣
١٩,٥٣	١٠٨٨٠	٢١٢٥	١٩٧٤
١٢,٣٩	٩٥٠٦	١١٧٨	١٩٧٥
١,٤٢	٥٤٩٠	٧٨	١٩٧٦
٢٦,١٦	١٣١٧٠	٣٤٢٠	١٩٧٧
١٧,٣٩	١١٦٥٣	٢٠٢٧	١٩٧٨
٣٥,٦١	١٦١٢٣	٥٧٤٢	١٩٧٩
٤٠,٣٨	١٨٩٧٩	٧٦٦٤	١٩٨٠
٣٨,٢٦	٢٢٥٧٨	٨٦٤٠	١٩٨١
٣٥,٠٨	٢٤٢٦٧	٨٥١٤	١٩٨٢
١٥,٥٢	٢٥٤٣٧	٣٩٤٨	١٩٨٣

يتبع

تابع

٢٨,٧٦	٢٧٨١٠	*٨٠٠٠	١٩٨٤
-	٤٢٥٨٥	-	١٩٨٥
-	٥٢٥٠٠	-	١٩٨٦
١٩,٥	٢٥٥٩	٥٠٠	١٩٨٧
١٩	٣١٥٤	٦٠٠	١٩٨٨
١٦,٢	٢٤٦٥	٤٠٠	١٩٨٩
١٣,٦	٢٢٠٣	٣٠٠	١٩٩٠
م غ	م غ	م غ	١٩٩١
م غ	م غ	م غ	١٩٩٢
م غ	م غ	م غ	١٩٩٣
م غ	م غ	م غ	١٩٩٤
١٠,٥٣	١١١٢٢	١١٧٢	١٩٩٥
١٠,١٨	١٢٩٩٧	١٣٢٣	١٩٩٦
٩,٩١	١٤٨٦٥	١٤٧٣	١٩٩٧
١٠,١٠	١٦١٦٨	١٦٣٤	١٩٩٨
١١,٣٤	١٦٤٩١	١٨٧٠	١٩٩٩
١٢,٧٩	١٦٤٩١	٢١١٠	٢٠٠٠
١٣,٥٠	١٧١٠٠	٢٣,٨٠	٢٠٠١
١٣,٧٥	١٨٥٠٠	٢٥٤٤	٢٠٠٢
١٣,٨٥	١٩٧٠٠	٢٧٢٨	٢٠٠٣
١٤,٢٩	٢٠٤٠٠	٢٩١٦	٢٠٠٤
١٦,٦٥	٢٠٩٠٠	٣٠٤٨	٢٠٠٥
	٢٠٩٠٠		٢٠٠٦

المصادر: - للسنوات ١٩٨٧ - ١٩٩٠: غرفة التجارة والصناعة في بيروت ومصرف لبنان.

للسنوات ١٩٩٥ - ٢٠٠٥: مصرف لبنان - التقرير السنوي للقطاع الخارجي.

التقرير الاقتصادي العربي - ٢٠٠٥ Economic Intelligence Unit.

بطرس ليكي، «الاغتراب اللبناني وأثره المحلي»، ورقة قدمت إلى: مرحلة الحرب والإعمار: الشروط الحاضرة والآفاق المستقبلية، مؤتمر نظمته المعهد الكندي للسلام والأمن الدوليين، أوتاوا، ١٤ - ١٥ كانون الأول/ديسمبر ١٩٩٠.

الجدول الرقم (١٠)

أهم المقاولين المغتربين في قطاع أشغال البناء والأشغال العامة والنشاطات الهندسية في لبنان

الاسم والشخص والشركة	المنطقة التي يتم فيها النشاط في الخارج	النشاط الذي ينفذ في لبنان
رفيق الحريري	فرنسا، والعربية السعودية، والولايات المتحدة الأمريكية، وأفريقيا، وأمريكا اللاتينية، وآسيا	البناء والأشغال العامة، والمصارف، والصناعة، والنشاطات المالية، والزراعة، والتأمين، والمواصلات، والخدمات العامة، والهندسة، والإعلام، والتعليم، والتطوير العقاري.

يتبع

تابع

أشغال عامة، والقطاع السياحي والخدمات العامة	العربية السعودية	نعمة طعمة (شركة المباني)
البناء	ساحل العاج، والأردن	حسين وأحمد طعان وأديب البساط
أشغال عامة ومصرف	الخليج، ليبيا، أفريقيا	عبد الله الزاخم، جورج الزاخم
أشغال الميكانيك والكهرباء والهندسة الصناعية	سوريا، وفرنسا، والمملكة المتحدة، والخليج العربي	نسيب لحود، سمير لحود
البناء، والسياحة، والمصارف	أفريقيا، والخليج العربي، وباكستان	ميرنا البستاني
البناء، والأشغال العامة، والقطاع السياحي، والتطوير العقاري	العربية السعودية	الياس فرح
البناء، والتجارة، والتطوير العقاري	أفريقيا الوسطى	ميشال المرّ
البناء، وإمدادات المياه، والخدمات العامة	سوريا، وقطر، والولايات المتحدة الأمريكية، وإسبانيا، والعربية السعودية	محمّد يوسف بيضون
البناء	سوريا، والخليج، والعربية السعودية، وكندا	أحمد حبوس
البناء	العربية السعودية	صلاح الحركة
البناء	الإمارات العربية المتحدة	جهاد الصمد
البناء	العربية السعودية	فريد مكاري
البناء	الكويت	إميل نوفل
الاتصالات، والبناء، والخدمات العامة	العربية السعودية، وأفريقيا الغربية والوسطى	نجيب ميقاتي
البناء، والسياحة، والأشغال العامة	السنغال وغرب أفريقيا	شيبان ثابت

المصادر: Boutros Labaki, «Capitaux d'émigrés et reconstruction du Liban,» *Le Commerce du levant* (Beirut) (décembre 1984), p. 313; *Who's Who in Lebanon*, 15th ed. (Beirut: Publitic, 2001), and مقابلات أجراها الكاتب.

الجدول الرقم (١١)

المصارف اللبنانية حيث يستثمر رأسمال المغتربين

اسم المصرف	المستثمرون	بلد الاغتراب
بنك البركة	روبير معوض	العربية السعودية
البنك المتحد للأعمال	رفيق الحريري	العربية السعودية
البنك اللبناني - السعودي	رفيق الحريري	العربية السعودية
بنك عودة للاستثمار	جوزف سليم حبيس	نيجيريا
بنك المدينة	عدنان أبو عيّا	العربية السعودية
بنك الكويت والعالم العربي	حاتم عاشور، وعبد الرزاق عاشور، وعبد الله عاشور، وعبد الستار عاشور	الكونغو

يتبع

تابع

بنك عودة	آل بولس	نيجيريا
بنك البحر المتوسط	رفيق الحريري	العربية السعودية وفرنسا
بنك فرعون وشيحا	بيار ضومط	غرب أفريقيا ، وكندا
فيديرال بنك اللبناني	ميشال صعب	غرب أفريقيا
بنك إنتركونتيننتال	جوزف صعب	غرب أفريقيا
البنك اللبناني الكندي	مكارم مكاري، وجورج أبو جودة	العربية السعودية
البنك اللبناني السويسري	تنال صباح، ولويس أبو حبيب	العربية السعودية
بنك الشرق الأوسط وأفريقيا	حسن حجيج، وقاسم حجيج	الغابون
بنك الكويت الوطني	مانويل يونس	فنزويلا
بنك الاعتماد المتحد	عدنان أبو عيثاش	العربية السعودية
بنك أدكوم	هنري صفير	التشاد
بنك الموارد	سليم خير الدين	فنزويلا
بنك بيروت والبلدان العربية	توفيق عساف	فنزويلا
بنك الصناعة والعمل	إميل البستاني	الخليج العربي، ونيجيريا، وباكستان
بنك لبنان والمهجر	نجيب يافث، وحسين العويني	البرازيل، والعربية السعودية
البنك اللبناني للتجارة	إيليا أبو جودة، وجان بيدرو أبو جودة، وجان فارس أبو جودة، ومحمد الصفدي	البرازيل، والعربية السعودية
البنك اللبناني البرازيلي	نجيب وجوزف غصن	البرازيل
بنك نصر اللبناني الأفريقي	دياب نصر	نيجيريا
بنك طعمة	أسد طعمة	البرازيل
بنك بيروت والرياض	نجيب صالحة، وحسين منصور، وأنور الخليل	العربية السعودية، ونيجيريا
بنك الاعتماد المصرفي	جوزف خليفة، وفؤاد الزغبى، وبول كئة	الكويت
بنك التجارة الخارجية	سليم الحاج	جنوب أفريقيا – ترانسكاي
غلوب بنك	جورج نصار	العربية السعودية
جمال تراست بنك	علي الجمال	نيجيريا
بنك لبنان والخليج	عبد الحافظ عيتاني	الكويت
بنك ميبكو	يوسف بيضون	غرب أفريقيا
ميتروبوليتان بنك	مرشد بعقليني	عمان
بنك الريف	مانويل يونس	فنزويلا
الشركة الجديدة لبنك لبنان وسوريا	رمزي الخوري، وميرنا البستاني	دول الخليج، ونيجيريا، وباكستان
بنك جمعج	غالب الحاج علي	الغابون
الاعتماد التجاري الفرنسي	جورج شماس	دول الخليج
بنك الكويت والبلدان العربية	أبو حاتم عاشور	الغابون

المصدران: دليل سنوي لجمعية المصرفيين اللبنانيين (بيروت: جمعية المصارف اللبنانية، إصدارات
عدة)، و
Who's Who in Lebanon (several issues).

الجدول الرقم (١٢)
شركات صناعية أسسها مغتربون لبنانيون في بلدتهم الأم (١٩٤٣ - ١٩٧٥)

اسم الشركة ومقرها	المستثمر	بلد الاغتراب	السنة التي أسست فيها	نوع المنتج
إ. دوش وشركاه (المكلس)	إميل دوش	مصر	١٩٦٨	مستحضرات صيدلية
ريجيني (المكلس)	أندره خلاط	مصر	١٩٦٣	مفروشات خشبية
فريجيكس Frigex (كفرشما)	منصور عطا الله، سامي تاجر	مصر وزائير	١٩٦٦	برادات
شركة فليكس Société Filex (جبيل)	مانويل يونس	فنزويلا	١٩٦٣	أسطوانات وأشرطة
شركة المعلبات الحديثة (شتورة)	الياس الشالوحي	البرازيل	١٩٥٩	المربجات
الشركة اللبنانية للمكلس والجفصين (شكا)	أمين وجوزف خوري	الأرجنتين	١٩٦٣	الكلس والجص
الشركة الوطنية للورق (شكا)	أمين وجوزف خوري	الأرجنتين	١٩٦٣	الأكياس
شركة نايف عماد للزيت والصابون ش. م. م. (ذوق مكاييل)	نايف عماد	مصر	١٩٦٥	الزيوت النباتية والسمن الصناعي النباتي
مصنع السجاد والنسيج اللبناني البرازيلي	أحمد رعد	البرازيل	١٩٦٦	السجاد والثياب
مصنع نصار	جوزف نصار	المكسيك	١٩٦٩	ماكينات الحلاقة
كوستافلكس وشركاه (بيروت)	شريف لبديدي	المملكة المتحدة	١٩٧٠	الحبك
الشركات الوطنية للإسمنت الأبيض (شكا)	شيبان نعمة، أمين خوري	البرازيل وأمريكا الوسطى والأرجنتين	١٩٦١	الإسمنت الأبيض
شركة الحديد المدمج اللبنانية (عمشيت، جبيل)	ميغيل أبي زيد، فؤاد دحدح	المكسيك	١٩٦٢	أعمال الحديد
شركة الصلب الصناعية اللبنانية (طرابلس)	رضوان غندور	غرب أفريقيا	١٩٦٢	الصلب
مولم للستائر البندقية	نمر مولم	الولايات المتحدة الأمريكية	١٩٥٣	ستائر بندقية
شارل إ. فروست وشركاه (زوق مصبح)	أميل فرجان	كولومبيا	١٩٦١	مستحضرات صيدلية
الشركة الوطنية للحديد والفولاذ (جسر الباشا)	لبيب زكا	غرب أفريقيا	١٩٦١	سلع حديدية
شركة الخشب المضغوط لبناء المساكن (طرابلس)	هاشم غندور	غرب أفريقيا	١٩٥٥	الخشب المضغوط
شركة سايبس لتصنيع الدهانات العالمية ش. م. م. (بيروت)	محمود البزري، وأمين حمادة	الولايات المتحدة الأمريكية	١٩٥٣	الدهانات
شركة مصانع السيراميك اللبنانية ش. م. م. (كفرشما)	جميل صوايا، وتوفيق جرجور وأولاده، وجورج مفرّج	مصر والبيرو	١٩٥٩	أدوات صحية وبلاط

يتبع

تابع

شركة بيبسي كولا الحديثة اللبنانية للتجارة ش. م. م. (الحازمية)	توفيق عساف	فنزويلا	١٩٥١	مشروبات غازية: بيبسي، كولا، وميرندا، وصودا
شركة منتجات الحديد الخفيف (حارة حريك)	بديع بولس	مصر	١٩٥٦	علب قصدير والطبع على القصدير
شركة بلاستيكس (الشويفات)	توفيق عساف	فنزويلا	١٩٥٩	سلع بلاستيكية
سنيبوا Snibois (المكلس)	أنطوان فضول، وكميل دكاش، وإيلي ضو، وسعيد سركيس	كولومبيا، غانا	١٩٦٣	صناعة الخشب
موكيت Moquettes (المكلس)	كميل دكاش، إيلي ضو	كولومبيا	١٩٦٦	السجاد، الموكيت
شركة غندور الصناعية (طرابلس)	ناظم غندور، وعبد الله غندور	غرب أفريقيا	١٩٦٤	الزيوت النباتية
الشركة المساهمة الطرابلسية لتكرير السكر (طرابلس)	ناظم غندور	غرب أفريقيا	١٩٥٤	السكر
I. R. C. A. F (عمشيت - جبيل)	روجه كفوري، وروبير كفوري	مصر	١٩٦١	الجعة، البوظة
رزق الله رزق (شكا)	رزق الله رزق	كولومبيا	غير معروف	السكر
شركة تعبئة السيفين آب ش. م. م. (ضبية)	ميفيل أبي زيد	المكسيك	١٩٥٧	المشروبات الغازية
جحجج هلال (عين الرمانة)	جحجج حلال	البرازيل	١٩٧٢	سلع جلدية
الشركة اللبنانية للكرتون (وادي شعرو)	ميشال الجميل	ساحل العاج	١٩٦٩	كرتون
شركة الطباعة والتجليد (البوشرية)	جان طنوس	مصر	١٩٦٥	مطبوعة تجليد الكتب

المصدر: لبكي، «الاغتراب اللبناني وأثره المحلي»، ص ٥٥ - ٦٥.

المراجع

- الجمعية الإسلامية للتعليم العالي والمهني (١٩٨٣ - ١٩٨٤). تقرير سنوي.
- الشرتوني، وفاء (١٩٨٨). «الهجرة من شرتون». (رسالة ماجستير، الجامعة اللبنانية، معهد العلوم الاجتماعية، الرابية).
- الشيخ علي، غسان (١٩٨٣). «العلاقات السياسية في أنصار - لبنان الجنوبي». (دبلوم دراسات عليا من معهد العلوم الاجتماعية، الجامعة اللبنانية، بيروت).
- لبكي، بطرس (١٩٨٤). «الهجرة اللبنانية والدمج في الاقتصاد العالمي خلال عهد الثورتين الصناعيتين الأولتين (١٨٥٠ - ١٩١٤)». مجلة الواقع (بيروت): العدد ٩، نيسان/أبريل.
- لبكي، بطرس (١٩٩٩). «العرب وأميركا اللاتينية». محاضرة أقيمت في مؤسسة عبد الحميد شومان في عمان، ٨ تشرين الثاني/نوفمبر.

لبكي، بطرس (١٩٩٩ - ٢٠٠٣). «مقاصد الهجرة اللبنانية بعد ١٩٩٠». **حنون: مجلة لبنانية جغرافية**: العدد ٢٥.

منصور، جاكلين عيسى (١٩٨٤). «الهجرة من زحلة». (رسالة ماجستير في العلوم الاجتماعية، الجامعة اللبنانية، معهد العلوم الاجتماعية، الرابية).

مروة، كامل (١٩٨٩). **نحن في أفريقيا**. بيروت: دار المكشوف.

نور الدين، علي (١٩٨٦). «الهجرة في عربصاليم». (أطروحة دكتوراه، جامعة القديس يوسف، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، بيروت).

الهاشم، ميشال (١٩٨١). «الهجرة والتنمية في صيدا». (أطروحة شهادة الدراسات العليا، الجامعة اللبنانية، معهد العلوم الاجتماعية، الرابية).

Asmar, Michel (1981). «L'Emigration des habitants de Beit Chabab en Guinée.» under the supervision of Pr. Boutros Labaki. (M. A. Thesis, Lebanese University, Institute of Social Sciences, Rabieh).

Asmar, Michel (1984). «L'Emigration des habitants de Beit Chabab en Guinée.» (M. A. Thesis, Lebanese University, Institute of Social Sciences).

Labaki, Boutros (1984). «Capitaux d'émigrés et reconstruction du Liban.» *Le Commerce du levant* (Beirut): décembre.

Labaki, Boutros (1982-1984). «L'Emigration libanaise sous le Mandat Francais.» *Hanon: Revue libanaise de géographie*: vol. 17.

Labaki, Boutros (1989a). «L'Emigration externe.» *Monde arabe: Maghreb-Machrek*: «Liban: Les Défis du quotidien»: no. 125, juillet-septembre.

Labaki, Boutros (1989b). «L'Emigration des Libanais en Australie dès les années 1970.» *Studi Emigrazione* (Rome): vol. 26, no. 94, Guigno.

Labaki, Boutros (1991). «Emigration During the War 1975-1989.» in: Albert Hourani and Naddim Shehadi (eds.). *Lebanese in the World: A Century of Emigration*. Oxford: Centre for Lebanese Studies; I. B. Tauris.

Labaki, Boutros (1993). «L'Emigration des Libanais en Afrique occidentale sud-saharienne.» *Revue Européenne des Migrations Internationales* (Université de Poitiers): vol. 9, no. 2.

Labaki, Boutros (2001). «Lebanese Emigration after the Taief Agreement - 1990-2000.» paper presented at: The Lebanese Presence in the World (conference), Center for Migration Studies, Lebanese American University, Beirut, 28 June.

Longuenesse, Elizabeth (1986). «L'Emigration de Kfaruman au Kuwait.» dans: *Migrations et changements sociaux dans l'Orient Arabe*. Beyrouth: CERMOC.

Nancy, Michel (1982-1984). «Kaakour en Arabie Saoudite.» *Hanon: Revue libanaise de Géographie*: vol. 17.

Saade, Riyadh (1975-1990). «Rapport annuel sur l'agriculture libanaise,» (Several Issues).

بحوث أخرى

حول الهوية الثقافية

«ستيوارت هول» (**)

ترجمة بول طبر (***)

أولاً: المقدمة: سؤال الهوية

يجري في الوقت الراهن نقاش حيوي بين أصحاب النظريات الاجتماعية بشأن «الهوية». ويدور النقاش أساساً حول فكرة مفادها أن الهوية القديمة التي شكلت لفترة طويلة قاعدة لاستقرار الفضاء الاجتماعي، هي الآن في طريقها إلى الزوال، الأمر الذي يستولد هويات جديدة ويجعل الفرد المعاصر، بصفته ذاتاً موحدة، في حالة من التفتت. ويعتبر الدارسون أن ما يسمونه «أزمة الهوية» جزء من عملية تغيير أشمل تقتلع البنى والصورات المحورية للمجتمعات الحديثة من مكانها، وتضعف الأطر التي أعطت الأفراد نقاط ارتكاز ثابتة في المجال الاجتماعي.

يهدف هذا [البحث] إلى الغوص في هذه الأسئلة المتعلقة بالهوية الثقافية في الآونة الأخيرة من الحداثة، والنظر في مسألة وجود «أزمة الهويات»، والعناصر التي تتكون منها، والمسارات التي تتخذها. وهو يعالج أسئلة من نوع: ماذا نعني بتعبير «أزمة الهوية»؟ ما هي التطورات الحديثة العهد التي تمر بها المجتمعات الحديثة التي هيأت لنشوء هذه الأزمة؟

(**) ستيوارت هول باحث مبدع في مجال ما يُدعى الآن الدراسات الثقافية (Cultural Studies). عام ١٩٥١ هاجر من جاميكا إلى إنكلترا ليكمل دراسته في جامعة أكسفورد وتعرّف هناك على ريتشارد هوغان (Richard Hoggart) وإ. ب. تومبسون (E. P. Thompson) ورايموند ويليامز (Raymond Williams) وتعاون معهم في تأسيس مجلة الـ (New Left Review) التي اتخذت على عاتقها مهمة نقد الماركسية السوفياتية وتطوير الفكر الماركسي، لا سيما في مجال دراسة الثقافة. ترأس لعدة سنوات تحرير المجلة وانتقل من بعدها إلى Centre for Contemporary Cultural Studies في برمنغهام حيث أنتج دراسات مميزة ومتنوعة، تناولاً في الأساس دور الثقافة في دعم السلطة أو زعزعتها. والمعلوم أن مجمل دراساته استخدمت كتابات غرامشي حول الثقافة، خصوصاً مفهوم الهيمنة، وعمل جاهداً على تطبيقها الخلاق وتطويرها مستفيداً من كتابات دو سوسور والبنويين كليفي شتروس وما بعد البنويين أمثال فوكو ودريدا. باختصار يمكن القول إن ما فعله هول في أبحاثه العديدة أدى إلى استكمال مشروع ماركس النقدي وإنما في مجال الثقافة، مؤكداً ضرورة إسقاط النزعة الإقتصادية في الكتابات الماركسية ومحللاً بصورة نقدية تعاظم دور العلاقات الثقافية، لا سيما الميديا (Media). الآن ستيوارت هول متقاعد من مهنة التعليم (ولد عام ١٩٣٢) لكنه ما يزال يمارس الكتابة.

(***) يُوجّه الشكر إلى الأنسة سمر محابر لمساعدتها على الترجمة.

يتناول القسم الأول من هذا [البحث] التحولات في مفاهيم الهوية والذات. ويقوم القسم الثاني بتطوير هذا النقاش بالعلاقة مع مسألة الهويات الثقافية – أي تلك الجوانب من هوياتنا التي تنشأ من جراء «انتمائنا» إلى ثقافات إثنية وعرقية ولغوية ودينية مميزة، وفوق كل ذلك، ثقافات قومية.

[...] ينطلق البحث من موقع المتعاطف أساساً مع الرأي القائل إن الهويات الحديثة أصبحت منزوعة المركزية (Decentred)، أي إنها مقتلعة من مكانها أو مشرذمة. ويهدف إلى تنفيذ هذه الفكرة للكشف عن مضممراتها والسعي إلى توضيحها ومناقشة مضاعفاتها المحتملة. في سياق التحليل، يقوم هذا البحث بتعديل هذه الفكرة عن طريق تبيان بعض التعقيدات، وفحص جملة من الجوانب المتناقضة التي تتجاهلها فكرة «انتزاع المركزية» في أشكالها الأكثر تبسيطاً.

بناء على ما تقدّم نقول إن الأفكار المطروحة في هذا البحث تحمل صفة الحقائق غير الثابتة، وهي قابلة للنقاش. فما يزال الرأي في وسط علماء الاجتماع منقسماً بشكل عميق حول هذه المسائل؛ فالاتجاهات حديثة العهد جداً وملتبسة للغاية، والمفهوم الذي نحاول أن نعالجه – أي الهوية – هو بحد ذاته شديد التعقيد [...] فمن المستحيل أن نقدم بيانات نهائية أو أن نطلق أحكاماً مضمونة حول المواقف النظرية والمقترحات المقدمة هنا. لذا ينبغي إبقاء ذلك في البال عندما نقرأ هذا البحث.

أما بالنسبة إلى المنظرين الذين يعتقدون أن الهويات الحديثة تتحطم، فإن حجتهم تقوم على ما يلي: يجري تغيير بنيوي ذو طابع مميز يؤدي إلى تحويل المجتمعات الحديثة في أواخر القرن العشرين (كتب هول (Hall) هذا البحث عام ١٩٩٦). وينتج من ذلك تفتيت المشاهد الثقافية للطبقة والجندرة والعلاقات الجنسية والإثنية والعرقية والقومية. هذه المشاهد التي منحنتها مواقع ثابتة بصفتنا أفراداً اجتماعيين. كما أن هذه التبدلات تحول هوياتنا الشخصية، الأمر الذي يؤدي إلى إضعاف إحساسنا بأنفسنا كذوات متحدة. أحياناً تدعى هذه الخسارة لـ «إحساسنا المستقر بذواتنا» باقتلاع الذات من مكانها أو انتزاع مركزيته (De-centering). هذه الإزاحة المزدوجة – أي انتزاع المركزية من الأفراد في مواقعهم الاجتماعية والثقافية، وبالنسبة إلى ذواتهم – تشكل عماد «أزمة الهوية» عند الفرد. وكما لاحظ الناقد الثقافي، كوبينا مزر (Kobena Mercer): «تصبح الهوية مسألة مطروحة للنقاش عندما تكون مأزومة، ويتزحزح من مكانه ما كان يفترض أن يكون ثابتاً ومتسقاً ومستقراً، وذلك بفعل اختبار الشك وعدم اليقين» (Mercer, 1990: 43).

لقد تمت المناقشة المطوّلة للعديد من صيرورات التغيير [في أبحاث أخرى]. وتمثل هذه الصيرورات عملية تغيير جذرية وشاملة بحيث ينبغي أن نسأل ما إذا كانت الحداثة نفسها قد خضعت للتحويل. يضيف [هذا البحث] إلى النقاش بُعداً جديداً: وهو القول إن ما يوصف أحياناً بأنه عالمنا ما بعد الحداثي هو أيضاً عالم لـ «ما بعد» أي مفهوم جوهري أو ثابت للهوية – هذا المفهوم الذي تم الاعتماد عليه منذ التنوير لتحديد لب وجودنا بالذات أو جوهره، ولإرساء وجودنا على أرضية ثابتة بصفتنا ذوات إنسانية. ومن أجل المضي في كشف

هذا القول، سوف أتعرض أولاً إلى تحديدات الهوية وطابع التغيير في الحداثة المتأخرة.

١ - ثلاثة مفاهيم للهوية

سوف أميز بين ثلاثة مفاهيم للهوية شديدة الاختلاف، وذلك لأغراض تتعلق بعرض أفكار هذا البحث: مفهوم يتعلق بـ (أ) الذات التنويرية و(ب) الذات السوسيولوجية و(ج) ذات ما بعد الحداثي. فأما الذات التنويرية، فارتكزت على مفهوم الإنسان بصفته ذاتاً تمتلك نزعة مركزية بالكامل، وفرداً موحداً يتمتع بقدرات العقل والوعي والفعل. وتتألف نقطة المركز لديه من لب داخلي ينشأ أولاً مع ولادة الذات، ويتجلى مع نموها في الوقت الذي تبقى فيه الذات جوهرياً كما هي - أي امتداداً لـ، أو متماهية مع، نفسها - خلال مرحلة وجود الفرد. إن نقطة المركز الأساسية لذات الفرد هي هويته. سوف أقول المزيد حول هذه المسألة بعد لحظة، ولكن يمكن للقارئ أن يلاحظ أن هذا كان مفهوماً «فردياً» للغاية عن الذات وهويتها (يلاحظ أيضاً أن ذوي الذات التنويرية هم عادة من الذكور).

وأما فكرة الذات السوسيولوجية، فلقد عكست التعقيد المتنامي للعالم الحديث وإدراك أن هذا اللب الداخلي للذات لم يكن مستقلاً ومكتفياً بذاته، لكنه تشكل بالعلاقة مع «آخرين مهمين» قاموا بالوساطة لنقل القيم والمعاني والرموز - أي الثقافة - في العالم الذي تسكنه الذات G. H. Mead و C. H. Cooley والتفاعليون الرمزيون هم الشخصيات المفتاحية في علم الاجتماع الذين طوروا هذا المفهوم «التفاعلي» للهوية والذات (Abercrombie, Hill and Turner (eds.), 1988). وبحسب هذه النظرة، وقد أصبحت المفهوم الكلاسيكي في علم الاجتماع لهذه المسألة، تتشكل الهوية من خلال «التفاعل» بين الذات والمجتمع. ويبقى للذات لب داخلي أو جوهر يشكل الـ «أنا الحقيقية»، ولكن هذه [الأنا الحقيقية] تتشكل وتتبدل في حوار مستمر مع العوالم الثقافية في «الخارج» والهويات التي تقدمها.

الهوية بحسب المفهوم العلم اجتماعي تجسّر الهوية القائمة بين «الداخل» و«الخارج» - بين العوالم الخاصة والعوالم العامة. وكوننا نسقط في الواقع «أنفسنا» على هذه الهويات الثقافية، ونستبطن في الوقت ذاته المعاني والقيم المرتبطة بها، جاعلين منها «جزءاً من أنفسنا»، إنما يساعدنا على مؤالفة شعورنا الذاتي مع الأمكنة الموضوعية التي نحتلها في عالمنا الاجتماعي والثقافي. هكذا تقوم الهوية بخياطة (أو تقطيب إذا أردنا أن نستخدم الاستعارة الطبية) الذات على البنية. إنها (أي الهوية) تضي الاستقرار على الذات والعوالم الثقافية التي تقطنها، الأمر الذي يجعلها [أي الذات والعوالم] أكثر اتحاداً وقابلية للتنبؤ بصورة متبادلة.

غير أن هذه الأمور بالذات هي ما يقال عنها الآن بأنها «تتزعزع». الذات، كما كانت تُختبر في السابق على أنها هوية موحدة ومستقرة، هي الآن مفتتة، إنها تتألف لا من هوية فردية، وإنما هي هويات عديدة وأحياناً متناقضة - غير قابلة للتناغم. يقابل ذلك أن الهويات التي تتألف منها المشاهد الاجتماعية «في الخارج»، والتي قدمت الضمانة لامثالنا الذاتي مع الحاجات «الموضوعية» للثقافة، هي هويات تتكسر بسبب التغيير البنيوي والمؤسساتي. لقد أصبحت عملية التماهي التي من خلالها نسقط أنفسنا على هوياتنا الثقافية، أكثر انفتاحاً وتبدلاً وإشكالاً.

ينتج ذلك ذاتاً ما بعد حداثية، «مفهمة» على أنها غير ثابتة أو جوهرية أو مستديمة. تصبح الهوية «احتفالياً متنقلاً»: تتشكل وتتحوّل بصورة دائمة بالعلاقة مع الطرق التي تتمثل أو نخاطب فيها في النظم الثقافية التي تحيط بنا (Hall, 1987). إنها تتعيّن تاريخياً لا بيولوجياً. تتخذ الذات هويات مختلفة باختلاف الأزمنة، هويات غير موحّدة حول «ذات» منسجمة. نجد في داخلنا هويات متناقضة تدفعنا باتجاهات مختلفة، الأمر الذي يؤدي إلى أن تكون تماهياتنا متزحزحة على الدوام. وإذا شعرنا بأننا نملك هوية موحّدة من المهد إلى اللحد فلأننا نكون قد بنينا قصة تبعث على الراحة أو «سرداً عن الذات» يتعلق بأنفسنا (Hall, 1990). الهوية الموحّدة بالكامل والمكتملة والمطمئنة والمنسجمة هي استيهام. وبدلاً من ذلك، نجد أننا مواجهون بالعديد من الهويات الممكنة والهاربة والتي تبعث على الحيرة، ومن الممكن التماهي مؤقتاً بالحد الأدنى، مع واحدة من هذه الهويات.

ينبغي التنبيه إلى أن المفاهيم الثلاثة أعلاه هي، إلى حد ما، مفاهيم مبسطة. وسوف تصبح أكثر تعقيداً وخضوعاً للإيضاحات كلما تقدمنا في النقاش. وعلى الرغم من ذلك، فمن المفيد التمسك بها كمعالم تقريبية نعتدها لتطوير نقاشنا [في هذا البحث].

٢ - طابع التغيير في مرحلة الحداثة المتأخرة (Late Modernity)

هناك جانب إضافي لمسألة الهوية يتعلق بطابع التغيير في الحداثة المتأخرة؛ إنه تخصيصاً الجانب المتعلق بصيرورة التغيير المعروفة بالـ «عولة» وتأثيرها في الهوية الثقافية. يقوم النقاش أساساً على فكرة مفادها أن للتغيير في الحداثة المتأخرة طابعاً محدداً. وكما قال ماركس عن الحداثة: «[إنها] تثوير دائم للإنتاج، وإزعاج متواصل لجميع العلاقات الاجتماعية، وعدم استقرار مستديم، وتحريك [لما هو ثابت]...»

«إن جميع العلاقات الثابتة والمتجمدة بثبات والمصحوبة بحبل من الأفكار والآراء المحترمة تُطرح جانباً، جميع العلاقات الناشئة توافاً تصبح نافذة قبل أن تتحجر. كل ما هو جامد يتحلل إلى هواء منثور» (Marx and Engels, 1973: 70).

المجتمعات الحديثة هي إذاً بالتعريف مجتمعات تغيير ثابت وسريع ودائم. هذا هو التمييز الأساسي بين المجتمعات «التقليدية» و«الحديثة». يبرهن أنطوني غيدنز (Anthony Giddens) أن «في المجتمعات التقليدية يتم تبجيل الماضي وتقدير الرموز لأنها تحتوي على خبرة الأجيال وتحافظ عليها. التقليد هو وسيلة للتعاظم مع الوقت والمجال، إنه يقحم أي نشاط معين أو تجربة في خط يربط بين الماضي والحاضر والمستقبل، وهي عناصر تنتظم بدورها في ممارسات اجتماعية مكرورة» (Giddens, 1990: 37-38). بالتمايز مع ذلك، لا تتحدد الحداثة بصفاتها تجربة العيش مع التغير السريع والواسع والمتواصل فقط، وإنما هي أيضاً شكل من الحياة يقوم على درجة عالية من التفتُّر (Reflexive Form) بحيث «تخضع الممارسات الاجتماعية للفحص بصورة دائمة ويتم إصلاحها على ضوء المعلومات الواردة عنها، الأمر الذي يؤدي إلى التبدل التكويني لطابعها» (Giddens, 1990: 37-38).

يورد غيدنز بالتحديد إيقاع التغيير ومداه - «بحيث تتصادم أمواج من التحول

الاجتماعي افتراضياً على مساحة الأرض كلها في الوقت الذي تترابط فيه مع بعضها البعض مساحات مختلفة من الكرة الأرضية - وطبيعة المؤسسات الحديثة» (Giddens, 1990: 6). وتكون المؤسسات الحديثة إما جديدة بصورة راديكالية بالمقارنة مع المجتمعات التقليدية (مثلاً الدولة - الأمة أو تسليع المنتجات والعمل المأجور)، وإما أنها تشكل امتداداً ظاهرياً مع أشكال سابقة (المدينة على سبيل المثال) وإنما تكون هذه الأشكال منظّمة وفق مبادئ مختلفة تماماً، والأهم من ذلك كله هو تحولات الزمن والمجال وما يسميه غيدنز «نزع النظام الاجتماعي من بيئته (Disembedding)» - أي «انتشال» العلاقات الاجتماعية من سياقات تفاعلها المحلي وإعادة بنيتها على مدى غير محدد من الزمن والمجال (Giddens, 21: 1990). سوف نتناول هذه الموضوعات لاحقاً، ولكن الفكرة العامة التي نود أن نشدد عليها هي فكرة الانقطاعات.

«إن أنماط الحياة التي أوجدتها الحداثة قد أبعدتنا عن جميع الأنماط التقليدية للنظام الاجتماعي بطريقة غير مسبقة. التحولات المتعلقة بالحداثة، أكانت من الجانب الخارجي [الامتدادات الخارجية] أم من الجانب الداخلي [الامتدادات الجوانية]، هي أكثر عمقاً من أغلب أنواع التغيير التي تسمو على المراحل السابقة. وعلى مستوى الامتدادات الخارجية، أدت هذه الأنماط إلى تأسيس أشكال من الترابط الاجتماعي تغطي الكرة الأرضية. أما على صعيد الامتدادات الجوانية، فإنها بدلت بعضاً من أكثر المعالم الحميمة والشخصية لوجودنا اليومي» (Giddens, 21: 1990).

يتناول ديفيد هارفي (David Harvey) الحداثة ليس فقط كـ «كسر لا يرحم مع أي شرط من الشروط السابقة أو جميعها»، ولكن «بصفتها صيرورة لا تنتهي من الانقطاعات الداخلية والتفتت من داخلها» (Harvey, 1989: 12). ويستخدم إرنستو لاكلو (Ernesto Laclau) مفهوم «الاقتلاع من المكان (Dislocation)»، فيقول إن البنية المقتلعة من مكانها هي بنية قد تم نزع مركزيتها ولم يجر استبدالها بمركزية أخرى، بل بـ «تعدد من مراكز السلطة (Plurality of Power Centres)» (Laclau, 1990). يتابع لاكلو نقاشه بالقول إن المجتمعات الحديثة تفتقد إلى المركزية وإلى مبدأ وحيد يربط جميع الأجزاء أو يعبر عنها أو ينظمها، ويتطور وفق تفتت علة وحيدة أو قانون وحيد. وليس المجتمع، كما اعتقد علماء الاجتماع غالباً، كلاً موحدًا وواضح المعالم، وليس كلية تنتج ذاتها عبر تغيير تطوري من الداخل كما تفتتح زهرة النرجس من البرعم. إنه منزوع المركزية بصورة ثابتة، أو تقتلعه من مكانه قوى من خارجه.

المجتمعات في الحداثة المتأخرة هي، كما يتابع لاكلو، مجتمعات تتسم بما هو «مختلف»؛ تخترقها انقسامات اجتماعية مختلفة وعداوات اجتماعية تنتج تشكيلة من «مواقع للذات» مختلفة - أي هويات - تعود للأفراد. وإذا حدث أن تماسكت هذه المجتمعات في لحظة ما، فإن ذلك لا يعود لكونها موحدة وإنما لكون العناصر المختلفة والهويات التي تتألف منها يمكنها أن تتمفصل في ظروف محددة. لكن هذا التتمفصل (Articulation) هو دائماً جزئي: إن بنية الهوية تبقى مفتوحة. وبدون ذلك، يتابع لاكلو، لا وجود للتاريخ. هذا مفهوم مختلف جداً للهوية وأكثر ارتباطاً وظرفية بالقياس إلى المفهومين الأنفين (انظر أولاً). وينبغي أن نضيف أنه بدلاً من أن يثير ذلك الفزع عند لاكلو فإنه يجادل بأن الاقتلاع من المكان

(Dislocation) له مظاهر إيجابية. فهو يرفع هويات الماضي المستقرة عن المواضع التي تتمفصل عليها وتفسح في المجال إمكانية حدوث تمفصلات (Articulations) جديدة – أي إنشاء هويات جديدة، وإنتاج ذوات جديدة وما يسميه «إعادة تركيب البنية حول نقاط تقاطع محددة للتمفصل» (Laclau, 1990: 40).

يقدم كل من غيدنز وهاري في ولاكلو قراءات مختلفة إلى حد ما عن طبيعة التغيير في عالم ما – بعد الحديث، وإنما تركيزهم على الانقطاع والتفتيت والقطيعة والاقتلاع من المكان يحتوي على خيط مشترك. ينبغي أخذ ذلك في الاعتبار عندما نتناول ما يسميه بعض المنظرين تأثير التغيير المعاصر والمعروف بـ «العولمة».

٣ - ما هو الرهان في السؤال عن الهويات؟

تبدو النقاشات حتى الآن ذات طابع مجرد إلى حد ما. ولإعطائكم فكرة عن كيفية تطبيق هذه الأفكار على حالة معينة، وما هو الرهان في خضم هذه التعريفات المتنازعة للهوية والتغيير، دعونا نعطِ مثالاً يلقي الضوء على المضاعفات السياسية للفتفت أو جعل الهويات «متعددة».

قام الرئيس بوش عام ١٩٩١، مدفوعاً بهمّ إيصال أغلبية محافظة إلى المحكمة العليا في الولايات المتحدة، بتعيين كلاريس توماس، وهو قاض أسود صاحب آراء سياسية محافظة. في تقدير بوش أنه من المرجح أن يمنح المنتخبون البيض (وهم أساساً منحازون ضد تعيين قاض أسود) تأييدهم لتوماس لأنه كان محافظاً في مجال التشريع لمصلحة الحقوق المتساوية. أما المنتخبون السود (وهم مؤيدون للسياسات الليبرالية بشأن مسألة العنصرية)، فسوف يدعمون تعيين توماس لمجرد أنه أسود اللون. باختصار، كان الرئيس بذلك «يلعب لعبة الهويات».

خلال جلسات مجلس الشيوخ التي عُقدت لنقاش التعيين، قامت أنيتا هيل، وهي زميلة لتوماس من السود وأقل منه خبرة، باتهامه بالتحرش الجنسي. وأدى ذلك إلى إثارة فضيحة عامة، الأمر الذي أحدث استقطاباً في المجتمع الأمريكي. بعض السود دعم توماس لدوافع عرقية؛ البعض الآخر عارضه بسبب اعتبارات جنسوية. حيال هذه المسألة، انقسمت النساء السوداوات وفق تغليب عامل الهوية العرقية أو الهوية النسوية. وانقسم البيض أيضاً وفق مواقفهم السياسية فحسب، وإنما أيضاً وفق تعريفهم لذاتهم بالعلاقة مع قضية التمييز العنصري أو التمييز الجنسي. ودعمت النساء البيضاوات المحافظات توماس لا لدوافع سياسية فقط، وإنما بحكم معارضتهن لحركة الدفاع عن حقوق المرأة. وعارض مؤيدو حقوق المرأة البيض، وهم غالباً أصحاب موقف ليبرالي من مسألة العرق، توماس لاعتبارات تتعلق بحقوق المرأة ومساواتها مع الرجل. وكانت هناك اعتبارات طبقية دخلت في تحديد النقاشات الدائرة لأن القاضي توماس كان عضواً في النخبة القضائية، وفي المقابل كانت أنيتا هيل عند وقوع الحادثة المزعومة مجرد موظفة مبتدئة.

ليست المسألة المطروحة هنا ما إذا كان توماس مذنباً أو بريئاً، بل هي «اللعبة بالهويات» ومضاعفاتها السياسية. لنأخذ بعين الاعتبار ما يلي:

- كانت الهويات متناقضة. إنها تتقاطع وتقتلح إحداها الأخرى من مكانها.
- اشتغلت التناقضات في «الخارج»، أي في المجتمع، مخترقة بصورة متعاكسة المجموعات المستقرة ومن يمثلها، وفي «داخل» رأس كل فرد من أفراد هذه المجموعات.
- لم تستطع أي هوية بمفردها – الطبقة الاجتماعية على سبيل المثال – أن تنظم جميع الهويات المختلفة في هوية واحدة تشكل الهوية السيّدة الجامعة، التي يمكن تأسيس الموقف السياسي عليها بأمان؛ إذ لم يعد الناس يحددون مصالحهم الاجتماعية على قاعدة طبقية بصورة حصرية. ولم يعد مفهوم الطبقة يشكل أداة خطاب منطقي (Discursive Device) أو مقولة تبوية يمكن من خلالها مواءمة وتمثيل جميع المصالح الاجتماعية المتنوعة وهويات الشعب.

● هكذا تتكسر المشاهد السياسية للعالم الحديث بصورة متنامية عبر التماهيات المتنافسة والمقتلعة بعضها لبعض – خصوصاً تلك التي تنشأ من تآكل «الهوية السيّدة» للطبقة وبروز هويات تنتمي إلى أرضية سياسية جديدة يجري التعريف بها بالإشارة إلى الحركات الاجتماعية الجديدة: الحركة النسائية ونضالات السود وحركات التحرر القومي والحركات المناهضة للسلاح النووي وحركات الدفاع عن البيئة (Mercer, 1990).

- وبما أن تبديل الهوية يجري بموجب كيفية تخاطب الذات أو تمثّلها، فإن عملية التماهي ليست أوتوماتيكية، بل هي قابلة للاكتساب أو الخسارة. لقد أصبحت الهوية ميسّسة. وتوصف أحياناً هذه العملية بأنها تبديل من سياسة الهوية الطبقية إلى سياسة الاختلاف.

أستطيع الآن أن ألخص بقية [هذا البحث]. أولاً، سوف أقوم بفحص أكثر عمقاً لمفهوم الهوية. وكما يقال، الطريقة التي تم فيها تبدّل ذات التنوير إلى ذات «ما بعد الحداثة» مروراً بذات السوسيولوجيا. وسأدرس بعد ذلك ذاك الجانب من الهوية الثقافية الحديثة التي تتشكل من عضوية الفرد بالثقافة القومية – وكيف أن صيرورات التغيير المؤدي إلى الاقتلاع من المواقع والمعبّر عنها بمفهوم «العولة» تؤثر فيها.

ثانياً: ولادة الذات الحديثة وموتها

أقوم في هذا القسم من البحث بعرض عام للشروح التي يقدمها المنظرون للتحوّلات التي طرأت على طريقة «مفهمة» الذات والهوية في الفكر الحديث. وغرضي هو أن أتابع المراحل التي ظهر عبرها لأول مرة تأويل معيّن لـ «الذات الإنسانية» – أي الذات صاحبة القدرات الإنسانية المحددة، والمعنى المستقر لهويتها وموقعها في نظام الأشياء – في العصر الحديث، كيف أنها تركزت في الخطابات والممارسات التي طبعت المجتمعات الحديثة بطابعها، وكيف اكتسبت تعريفاً سوسيولوجياً وتفاعلياً أكبر، وكيف تم نزع المركزية عنها خلال الحداثة المتأخرة. أما التركيز الأساسي في هذا القسم فيتعلق بالمفاهيم؛ إنه يتناول المدارك المتحوّلة (Changing Conceptions) للذات الإنسانية كتصور خطابي تقوم خطابات الفكر الحديث والصيرورات التي طبعت الحداثة بطابعها بافتراضه واعتباره ذا هوية عقلانية.

إن محاولة تغطية تاريخ فكرة الذات الحديثة هي تمرين صعب للغاية. ورغم القول إن الهويات موحّدة، ومتجانسة بالكامل، وهي الآن مشرذمة، هو شكل تبسيطي لرواية قصة الذات الحديثة، فإنني أتبني هذا القول لغرض يتعلق كلياً بعرض الأفكار بصورة مناسبة. وحتى الذين يتمسكون، بصورة عامة، بفكرة الهوية المنزوعة المركزية، لا يتبنون هذه الفكرة في هذا الشكل المبسط، وينبغي تذكر هذا الأمر عند قراءة هذا القسم من البحث. غير أن هذه الصياغة الأولية تمتلك الفائدة التي تمكّني من رسم الخطوط العريضة، وفق النظرة المدافعة عن نزع المركزية للطريقة التي تحولت فيها مفهومة الذات الحديثة عند ثلاث نقاط استراتيجية خلال مرحلة الحداثة. هذه التحولات تكرر القول الأساسي بأن «مفهم» الذات تتغير، وبالتالي لديها تاريخ. وبما أن الذات الحديثة ظهرت في وقت معين (تاريخ ولادتها) ولديها تاريخ، فهي بالتالي قابلة للتغير أيضاً، وبالفعل نستطيع حتماً أن نتصور موتها، وفق ظروف محددة.

من الشائع الآن أن العصر الحديث استنبت شكلاً جديداً وحاسماً للفردانية (Individualism) يحتل مفهوم جديد لذات الفرد وهويته مكاناً مركزياً فيه. هذا لا يعني أن الناس من أزمنة ما قبل الحداثة لم يكونوا أفراداً، وإنما كانت فرديتهم معيشة ومُختبرة بشكل مختلف. وقد حررت التحولات التي استقدمت الحداثة الفرد من تجذره في التقاليد والبنى. وكانت هذه التقاليد والبنى تُعتبر غير قابلة للتغيير الجذري لأنها كانت موجودة بحكم إلهي كما كان الناس يعتقدون. مكانة الفرد ورتبته وموقعه في «التراتب العظيم للوجود» – أي نظام الأشياء المقدسة والدينية – كانت طاغية على أي معنى يتعلق بالفرد السيّد على نفسه. إن ولادة «الفرد السيّد» بين القرن السادس عشر للنهضة الإنسانية (Humanism) والقرن الثامن عشر للتنوير جسّدت قطيعة مهمة مع الماضي. ولقد برهن البعض أن ذلك كان المحرك الذي أطلق النظام الاجتماعي للـ «حداثة».

يلاحظ رايموند ويليامز (Raymond Williams) أن التاريخ الحديث للذات الفردية يستحضر معنيين متميزين: من جهة معنى الذات غير القابلة للتجزؤ – كيان موحد داخل ذاته ولا يمكن تقسيمه أكثر – ومن جهة أخرى، هي كيان «أحادي ومميز وفريد» (Williams, 1979: 133-135).

ساهمت العديد من الحركات الأساسية في الفكر والثقافة الغربيين في صياغة هذا المفهوم الجديد للذات: الإصلاح والبروتستانتية اللذان حررا الضمير الفردي من المؤسسات الدينية التابعة للكنيسة وكشفته مباشرة أمام الله؛ النزعة الإنسانية في عصر النهضة التي وضعت الإنسان في مركز الكون؛ الثورات العلمية التي وهبت الإنسان الملكة والقدرات لتقصي وفحص وكشف غرائب الكون، وأخيراً التنوير الذي جرد الإنسان من الإيمان بالعقائد وعدم التسامح، وبسط أمامه التاريخ البشري بأكمله لإدراكه والسيطرة عليه.

يتألف تاريخ الفلسفة الغربية بأغلبه من التفكير في بلورة مفهوم الذات وقوتها وقدراتها. ولقد كان الفيلسوف الفرنسي رينيه ديكارت (١٥٩٦ – ١٦٥٠) واحداً من الشخصيات الأساسية التي أعطت هذا المفهوم صياغته الأولية. كان ديكارت عالماً ومتخصصاً بالحساب

ومؤسساً لعلم الهندسة التحليلية وعلم البصريات، وكان متأثراً للغاية بـ «العلم الجديد» التابع للقرن السابع عشر. كان مصاباً بالشك العميق الذي أعقب إزاحة الله من مركز الكون؛ إن ولادة الذات الحديثة في وسط الشك الميتافيزيقي ونزعة الشك الفلسفي تذكّرنا بأن الذات لم تكن مستقرة وموحّدة كما توحى هذه الطريقة في وصفها (Forester, 1987).

صفّى ديكارت حساباته مع الله عندما جعل منه المحرك الأول لجميع المخلوقات، وانطلاقاً من هذه النقطة قدّم ديكارت تفسيراً لباقي العالم المادي بالعودة الكاملة إلى المقولات الحسابية والميكانيكية.

افترض ديكارت وجود جوهرين متمايزين: الجوهر الفضائي (Spatial Substance) (المادة) والجوهر المفكر (Thinking Substance). وهكذا أعاد التركيز على الثنائية العظيمة بين «الفكر» و«المادة» والتي أربكت الفلسفة الغربية منذ ذلك الحين. اعتقد ديكارت أن الأشياء ينبغي أن تفسّر باختزالها إلى مكوناتها الجوهرية – العناصر الأقل عدداً والتي لا يمكن اختزالها في المطاف الأخير. في المركز من «الفكر» وضع الذات الفردية التي تتألف من قدرتها على التعقل والتفكير. «أنا أفكر إذاً أنا موجود» عبارة كانت تشكل الاعتقاد الأساسي بالنسبة إلى ديكارت – منذ ذلك الحين، أصبح هذا المفهوم للذات العقلانية والمتأملّة والواعية التي تقع في مركز المعرفة معروفاً بـ «الذات الديكارتية».

قدم جون لوك (John Locke) مساهمة نقدية ثانية في كتابه (*Essay Concerning Human Understanding*) حدد بموجبها الفرد بالعلاقة مع «تماثل الكائن العقلاني» – أي الهوية التي بقيت مشابهة لذاتها وامتداداً لذاتها: «بقدر ما يمكن العودة بهذا الوعي إلى الوراء، أي إلى أي فعل أو فكرة من الماضي، نتوصل إلى هوية الشخص [الذي يحمل هذا الوعي]» (Locke, 1967: 212-213). هذه الصورة المفهومية أو الأداة الخطابية – أي «الفرد السيّد» – كانت حاضرة في كل من الصيرورات المفتاحية والممارسات التي أنتجت العالم الحديث. لقد كانت «ذات» الحداثة بمعنىين: الأول هو الأصل، أو «ذات» العقل والمعرفة والممارسة؛ والثاني معنى الذات التي تتحمّل مضاعفات هذه الممارسات وتخضع لها (Foucault, 1986; Abercrombie, Hill and Turner (eds.), 1988).

تساءل البعض عمّا إذا كانت الرأسمالية بالفعل تتطلب مفهوماً من هذا النوع عن الأفراد الأسياء (Abercrombie, Hill and Turner, 1986). على أية حال، لقد تم القبول الشائع لصعود المفهوم الأكثر فردية للذات. يلخص رايموند ويليامز هذا الحضور للذات الحديثة في ممارسات وخطابات الحداثة في الفقرة التالية:

«يمكن أن نربط بروز الأفكار عن الشخصية الفردية (Individuality)، بالمعنى الحديث للكلمة، بتحطيم النظام الاجتماعي والاقتصادي والديني للعصر الوسيط. وفي سياق الحركة العامة ضد الإقطاعية، كان هناك تشديد جديد على الوجود الشخصي للفرد على حساب موقعه أو وظيفته في مجتمع تراتبي صارم. وكان هناك تشديد مشابه في البروتستانتية على علاقة الإنسان المباشرة والشخصية بالله مقابل العلاقة التي تمر عبر الكنيسة. ولكن كان علينا أن ننتظر لغاية أواخر القرن السابع عشر والقرن الثامن عشر لنشاهد بروز نمط جديد

من التحليل في علم المنطق والحساب يقوم على فرضية أن الفرد هو الكيان الأساسي (قارن مع موندات لايبنتز) الذي تتحدر منه المقولات الأخرى، خصوصاً المقولات الجماعية. لقد قام الفكر السياسي للتوير متأثراً بهذا النموذج من التفكير. وهنا نرى الحاجة تنطلق من الأفراد بصفتهم يتمتعون بوجود أصلي وأولي، ومن ثم تنحدر منهم القوانين وأشكال المجتمع: بواسطة الخضوع حسب هوبز وعن طريق العقد أو التراضي أو عبر النسخة الجديدة لقانون الطبيعة في الفكر الليبرالي. وحسب علم الاقتصاد الكلاسيكي، وصفت التجارة بموجب نموذج يقوم على فرضية الأفراد المنفصلين الذين (يملكون العقارات) ويقررون بدايةً أن يدخلوا في علاقات اقتصادية أو تجارية. وتقوم النظرية النفعية في الأخلاق على اعتبار أن الأفراد المنفصلين يحسبون مضاعفات هذا الفعل أو ذاك قبل أن يقوموا به (Williams, 1976: 135-136).

كان من الممكن في القرن الثامن عشر فقط أن نتخيل الصيرورات الضخمة للحياة الحديثة بصفتها متمركزة حول ذات – العقل الفردية. ولكن مع نمو المجتمعات الحديثة بصورة أكثر تعقيداً، بدأت هذه المجتمعات تكتسب أشكالاً جماعية واجتماعية. كان ينبغي على النظريات الليبرالية الكلاسيكية حول الحكم المؤسس على الحقوق الفردية والتراضي أن تقر ببنى الدولة – الأمة والجماهير الغفيرة التي منها تتألف الديمقراطية الحديثة. وكان على القوانين الكلاسيكية للاقتصاد السياسي والملكية والعقد والتبادل أن تشتغل، في ما بعد مرحلة التصنيع، في وسط التشكيلات الطبقيّة الضخمة للرأسمالية الحديثة. فربّ العمل الفرد، الذي تكلم عليه كتاب آدم سميث **ثروة الأمم** أو كتاب ماركس **رأس المال**، تحول إلى اتحادات من الشركات في الاقتصاد الحديث. وأصبح المواطن الفرد متشابكاً مع الآليات البيروقراطية والإدارية للدولة الحديثة.

إذاً برزت للذات صياغة مفهومية أكثر اجتماعية. وأصبح يُنظر إلى الفرد أو الشخص على أنه يحتل مكاناً وموقعاً ضمن هذه البنى والتشكيلات الكبيرة والداعمة للمجتمع الحديث. وقد ساهم تطوران أساسيان في التعبير عن تشكيلة أوسع من الأساسات المفهومية للذات الحديثة: **الأول** هو علم الأحياء الدارويني، بحيث تم تفسير الذات الإنسانية بالعودة إلى علوم الأحياء – أي أنه تم إعطاء العقل قاعدة في الطبيعة ومنح الفكر أساساً في التطور الفيزيائي للدماغ البشري.

أما التطور **الثاني** فقد برز مع صعود العلوم الاجتماعية الجديدة. إلا أن التحولات التي أفرزها هذا التطور كانت متفاوتة. وهي كما يلي:

أ – بقي «الفرد السيّد» مع «متطلباته» وحاجاته ورغباته ومصالحه التصور المحوري في خطابات علم الاقتصاد والقانون الحديثين.

ب – جرت مأسسة الثنائية الخاصة بالفكر الديكارتي عن طريق الفصل في العلوم الإنسانية بين علم النفس والعلوم الأخرى. وهكذا أصبحت دراسة الفرد والصيرورات العقلية الموضوع الخاص والمتميّز للدراسة في مجال علم النفس.

ج – لكن علم الاجتماع أقدم على نقد الفردانية العقلانية للذات الديكارتية. ووضع

الفرد داخل صيرورات جمّعية ومعايير جماعية حاج على أنها تدعم أي عقد يجري بين الذات الفردية. وقام علم الاجتماع إذًا بتطوير تفسير بديل عن التشكل الذاتي للأفراد من خلال عضويتهم ومشاركتهم في علاقات اجتماعية أوسع، وبالعكس، كيف تجري المحافظة على الصيرورات والبنى عن طريق الأدوار التي يقوم بها الأفراد في هذه الصيرورات والبنى. هذا «الاستبطان» للخارج من قبل الذات وجعل الداخل منسجماً مع الخارج عن طريق الفعل في العالم الاجتماعي (كما ناقشنا آنفاً)، يشكّلان التفسير السوسيولوجي الأولي للذات الحديثة، ولقد تم التعبير الدقيق عن ذلك في نظرية التنشئة الاجتماعية (Theory of Socialization). وكما لاحظنا أعلاه، تبنّى ميد (Mead) والتفاعليون الرمزيون (Symbolic Interactionists) وجهة نظر تفاعلية بصورة جذرية عن تلك الصيرورة. وشكّل دمج الفرد في المجتمع اهتماماً للسوسيولوجيا لمدة طويلة. وكان منظّرون مثل غوفمان (Goffman) حذرين جداً حيال الطريقة التي يتم بواسطتها تقديم «الذات» في حالات اجتماعية مختلفة، وكيف أن النزاعات بين هذه الأدوار الاجتماعية المختلفة يتم التفاوض فيما بينها. وعلى مستوى اجتماعي أكثر شمولاً، قام بارسن (Parson) بدراسة «التوافق» أو التكامل بين «الذات» والنظام الاجتماعي. وعلى الرغم من ذلك، أشار بعض النقاد إلى أن السوسيولوجيا الشائعة حافظت على شيء من ثنائية ديكرت، خصوصاً بالنسبة إلى ميلها لبناء المشكلة كعلاقة بين كيانيين مترابطين ولكن منفصلين: أي «الفرد والمجتمع».

يشكل النموذج السوسيولوجي التفاعلي مع تبادليته المستقرة عن حق بين «الداخل» و«الخارج» إنتاجاً للنصف الأول من القرن العشرين، حيث اكتسبت العلوم الاجتماعية صفتها الاختصاصية الراهنة، ولكن خلال الفترة نفسها شرعت في البروز صورة عن الذات والهوية هي أكثر ارتباكاً وإرباكاً، وكان ذلك عبر الحركات (الفنية) الجمالية والفكرية المرتبطة بظهور الحداثة (Modernism).

هنا نجد صورة الفرد المعزول والمنفي أو المُستَلَب تتشكل على خلفية الجموع المغفلة والمجهولة الهوية أو على خلفية المتروبوليس. تتضمن الأمثلة عن هذه الصورة البورترية الذائع الصيت الذي كتبه الشاعر بودلير عن «رسام الحياة الحديثة» الذي شيد منزله في قلب الجموع الغفيرة (Multitude)، وفي وسط حركة المد والجزر والهارب واللامتناهي، والذي يلتحم مع الجموع، ويدخل في وسط الجموع «كما لو أنهم مخزون هائل من الطاقة الكهربائية»: المستكع (Flaneur) أو «الهائم على وجهه» في وسط مجتمعات التسوّق يراقب المشاهد العابرة في المتروبوليس، والذي احتفل به والتر بنجامين (Walter Benjamin) في بحثه عن باريس بودلير، ومن المحتمل أن يكون نظيره في الحداثة المتأخرة هو السائح (Urry, 1990)، «K»، الضحية المغفلة التي تواجه البيروقراطية المنزوعة الهوية (Faceless) في رواية كافكا، «الحكمة»؛ وثلة الشخصيات المستلبة في النقد الاجتماعي والأعمال الأدبية في القرن العشرين التي يفترض بها أن تمثل التجربة الفريدة للحداثة. العديد من هذه «الحالات النموذجية للحداثة» كما يسمّيها فريزبي (Frisby) يملأ صفحات المنظرين الاجتماعيين الأساسيين الذين ظهروا في منعطف القرن الأسبق أمثال George Simmel, Alfred Schütz, Siegfried Kracauer. حاول الجميع أن يقبضوا على المظاهر الأساسية للحداثة في أبحاث مشهورة حول «الغريب» و«القادم

من الخارج» (10: Frisby, 1985). ولقد أثبتت هذه الصور أنها قادرة على التنبؤ بما سوف يجري للذوات الديكارتية والسوسولوجية في الحداثة المتأخرة.

نزع تركز الذات (De-centering the subject)

يحتاج الذين يعتقدون أن الهويات الحديثة تتعرض للتشردم بأن ما حدث لمفهوم الذات الحديثة في الحداثة المتأخرة الأخيرة ليس استلابها وحسب، وإنما اقتلاعها من مكانها (Dislocation). وهم يقتفون أثر هذا الاقتلاع عبر سلسلة من القطيعات في خطابات المعرفة الحديثة. فيما يلي، سوف نقدم ملخصاً لخمسة تطورات عظيمة تتعلق بالنظرية الاجتماعية والعلوم الإنسانية كانت قد حدثت في الفكر وأثرت فيه تأثيراً كبيراً في الحداثة المتأخرة (أي خلال النصف الثاني من القرن العشرين)، وكان من نتائجها الأساسية، النزع النهائي لتركز الذات الديكارتية.

أول عملية نزع لتركز الذات تتعلق بتقاليد التفكير الماركسي. تنتمي كتابات ماركس بالطبع، إلى القرن التاسع عشر لا إلى القرن العشرين. لكن واحدة من الطرق التي تمت فيها إعادة اكتشاف وإعادة قراءة أعماله خلال ستينيات القرن الماضي كانت على ضوء قوله إن «البشر يصنعون التاريخ، ولكن على أساس من شروط هي ليست من صنعهم». قام الذين أعادوا قراءته بتفسير ذلك بأن الأفراد لا يستطيعون بأي معنى حقيقي أن يكونوا «كتبة» التاريخ أو ذواته الفاعلة لأنهم لا يستطيعون العمل إلا على أساس الشروط التاريخية التي صنعها آخرون وولدوا في وسطها، مستخدمين الموارد (المادية والثقافية) التي أمنتها لهم الأجيال السابقة.

جادل هؤلاء بأن الفهم الصحيح للماركسية يقوم على إزاحة أي فكرة عن الفاعلية الفردية (Individual Agency). عندما وضع الماركسي البنيوي، لويس ألتوسير (Louis Althusser) (١٩١٨ – ١٩٨٩) العلاقات الاجتماعية (أنماط الإنتاج، استغلال قوة العمل، دورة رأس المال) في قلب نظامه النظري بدلاً من الفكرة المجردة للإنسان، كان يجادل في أن ماركس أزاح من الفلسفة الحديثة موقفين أساسيين: الأول هو وجود جوهر كلي للإنسان، والثاني هو أن هذا الجوهر خاصية كل فرد لوحده، وهو الذات الحقيقية لهذه الفرد.

«هاتان الفرضيتان تكملان بعضهما البعض ولا يمكن الفكك بينهما. غير أن وجودهما ووحدهما يفترضان نظرة إمبريقية – مثالية كاملة للعالم. ومع رفض ماركس لجوهر الإنسان كأساس نظري له، فقد رفض كذلك هذا النظام العضوي للفرضيات بالكامل، وأقصى المقولة الفلسفية للذات وللإمبريقية وللجوهر المثالي من جميع المجالات التي كانت تسود فيها. ليس فقط من الاقتصاد السياسي (رفض أسطورة الإنسان الاقتصادي Homo economicus، أي الفرد ذي الملكات والحاجات المحددة كموضوع لعلم الاقتصاد الكلاسيكي)، وليس فقط من التاريخ؛ ... ومن نظرية الأخلاق (رفضه للفكرة الأخلاقية الكانتية)؛ وإنما أيضاً من الفلسفة ذاتها.» (Althusser, 1966: 228).

بالطبع قام العديد من المنظرين من أصحاب النزعة الإنسانية بمخالفة هذه الثورة

النظرية الشاملة لإعطائهم وزناً أكبر للفاعلية الإنسانية في تفسيرهم للتاريخ. لا نحتاج هنا إلى مناقشة ما إذا كان ألتوسير صائباً بالكامل أو جزئياً أو إذا كان مخطئاً بالكامل. في الواقع، وعلى الرغم من أن عمله خضع لنقد شامل، فإن نزعتة اللاإنسانية (أي طريقته في التفكير التي تقف ضد النظريات التي تستمد حججها من فكرة ما عن جوهر الإنسان الكلي المتموضع في كل ذات فردية) قد أثرت تأثيراً كبيراً في فروع عديدة من الفكر الحديث.

إن الانتزاع الثاني والكبير لمركزية الذات البشرية في الفكر الغربي للقرن العشرين جاء على يد «اكتشاف» فرويد للاوعي. وقد أحدثت نظرية فرويد عن أن هوياتنا وممارستنا الجنسية وبنية رغباتنا التي تشغل وفق منطق مختلف كثيراً عن منطق العقل، ارتباكاً عظيماً لمفهوم الذات العارفة والعقلانية الممتلكة لهوية ثابتة وموحدة – ذات ديكارت في قوله «أنا أفكر، إذاً أنا موجود». هذا الجانب من عمل فرويد كان له أيضاً تأثير عميق في الفكر الحديث خلال العقود الثلاثة الماضية. مفكرو علم النفس كجاك لاكان (Lacan)، على سبيل المثال، يقرأون فرويد كما لو أنه يقول إن صورة الذات «ككل» وموحدة يتعلمها الطفل تدريجياً وجزئياً وبعناء كبير. إنها لا تنمو طبيعياً من داخل لب كيان الطفل، وإنما تتشكل بالعلاقة مع الآخرين؛ خصوصاً من خلال المفاوضات النفسية المعقدة واللاواعية في مرحلة الطفولة المبكرة بين الطفل والاستيهامات القوية التي يمتلكها عن شخصية أبويه. خلال ما يدعوه لاكان «مرحلة المرأة» للنمو، يرى الطفل نفسه أو يتخيلها منعكسة – إما حرفياً في المرأة، وإما رمزياً في «مرأة» نظرة الآخر – بصفته «شخصاً كلياً» (Lacan, 1977). هذا القول قريب بطريقة ما من مفهوم Cooley و Mead عن الذات التفاعلية كأنها صورة معكوسة على المرأة؛ باستثناء أن التنشئة الاجتماعية هي بالنسبة إليهما قضية اكتساب واعٍ، بينما الذاتية (Subjectivity) هي بالنسبة إلى فرويد نتاج صيرورات نفسية غير واعية.

بالنسبة إلى لاكان، يفتح تشكّل الذات هذا في «نظرة» الآخر علاقة الطفل بالأنظمة الرمزية خارج ذاته، وهي (أي العلاقة) بالتالي اللحظة التي يدخل من خلالها الطفل إلى الأنظمة المختلفة للتمثّل الرمزي – ومن ضمنها اللغة والثقافة والاختلاف الجنسي. الشعور المتناقض والمرتبك الذي يرافق هذا الدخول الصعب – انشطار الحب والكرهية للأب والصراع بين الرغبة لإرضاء الأم والاندفاع لرفضها وانقسام الذات بين ما هو «صالح» و«شرير»، والتنكر للجوانب الذكورية/الأنثوية للذات، وما شاكل – وجميع هذه الأمور هي جوانب أساسية من هذا «التشكل اللاوعي للذات»، وتبقى الذات منقسمة، ويبقى هذا الشعور مع الفرد إلى نهاية حياته. ولكن رغم أن الذات هي دائماً منشطرة أو منقسمة، فإنها تختبر هويتها كأنما هي متماسكة وغير «مرتبكة»، أو موحدة، وذلك يعود إلى الاستيهام المتعلق بالذات بصفتها «شخصاً» موحداً كان قد تم تشكّله في مرحلة المرأة. وحسب هذا النوع من التفكير العلم نفسي، يكون ذلك الأصل المتناقض للهوية.

إذاً الهوية هي عملياً شيء يتم تشكّله عبر صيرورات غير واعية تمتد لفترة زمنية، وهي ليست ملازمة للوعي منذ الولادة. ويوجد دائماً شيء «تخيّلي» أو استيهامي يتعلق بوحدتها. فهي تبقى دائماً غير مكتملة وخاضعة لصيرورة ما، وتبقى قيد التشكل. الأجزاء «الأنثوية» من الذات الذكورية، على سبيل المثال، والتي يتم التنكر لها، تبقى مع تلك الذات

وتجد طريقها إلى التعبير اللاواعي بطرق عديدة غير مقرر بها خلال مرحلة الرشد. هكذا، بدلاً من الكلام على الهوية كشيء مكتمل، يتوجب علينا أن نتكلم عن التماهي والنظر إلى الهوية كصيرورة دائمة. تبرز الهوية ليس من وجودها المكتمل الموجود سلفاً فينا كأفراد، وإنما من فقد الشعور بالكلية، وهو فقد يمتلئ من خارجنا عبر الطرق التي نتخيل بواسطتها أنفسنا كما يراها الآخرون. إن غرض بحثنا الدائم عن الهوية وبناء سَيْر تربط الأجزاء المختلفة لذواتنا المنقسمة لتجعل منها ذاتاً موحّدة، هو، من وجهة نظر علم النفس، إعادة القبض على اللذة المُستوهمة للشعور بالامتلاء (Fullness, Plenitude).

مرة أخرى، خضعت أعمال فرويد وتلك التي تعود إلى المفكرين في علم النفس الذين يقرأونه بهذه الطريقة، مثل لاكان، لجدل واسع. إن الصيرورات اللاواعية هي تعريفاً لا يمكن مشاهدتها أو فحصها بسهولة. ويتوجب الاستدلال عليها عبر تقنيات علم نفسية متطورة لإعادة البناء والتأويل، وهي ليست قابلة «للبرهنة» بسهولة. ومع ذلك، فإن تأثيرها العام في طرق التفكير الحديثة كان وما يزال كبيراً جداً. الكثير من التفكير الحديث حول الذاتي والحياة النفسية هو «ما بعد فرويدي»، بمعنى إنه يتبنّى أعمال فرويد حول اللاوعي دون جدل، حتى عندما يرفض بعضاً من فرضياته المحدّدة. مرة أخرى يمكن للمقارئ أن يتخيل العطب الذي خلّفته هذه الطريقة في التفكير بالنسبة إلى مفاهيم الذات العقلانية والهوية الثابتة والمستقرة.

سوف أتفحص ثالثة عمليات نزع تمرکز الذات المتعلقة بأعمال الألسني البنيوي فاردينان دو سوسور [...]]. يحاجّ سوسور بأننا لسنا بأي معنى مطلق «كتبة» البيانات التي نقدمها أو المعاني التي نعبر عنها في اللغة. نستطيع فقط أن نستخدم اللغة لإنتاج معان عبر تموضعنا ضمن قوانين اللغة وأنظمة المعاني التابعة لثقافتنا. اللغة نظام اجتماعي لا نظام فردي. إنها سبّاقة لوجودنا. ولا يمكننا بأي معنى بسيط أن نكون كَتَبَتِها. أن نتكلم لغة ما، هو ليس فقط أن نعبر عن أفكارنا الخاصة والأصلية، وإنما هو أيضاً تشغيل طيف واسع من المعاني التي تتجسد في لغتنا وأنظمتنا الثقافية.

وفضلاً عن ذلك، فإن معاني الكلمات ليست ثابتة وفي علاقة تقابل مع الأشياء أو الحوادث التي تقع في العالم خارج اللغة. ينشأ المعنى من جراء علاقات التشابه والاختلاف فيما بين الكلمات داخل نظام اللغة (Language Code). نعلم ما معنى «الليل» لأنه ليس «نهاراً». لاحظ أوجه الشبه بين اللغة والهوية. أعلم من «أنا» بالعلاقة مع «الآخر» (مثلاً أُمّي) الذي لا أستطيع أن أكونه. ومثلما يقول لاكان، الهوية، كما اللاوعي، «هي مُبْتَنِيَة كاللغة». فلاسفة اللغة الحديثون، مثل جاك دريدا (Derrida)، الذين تأثروا بسوسور و«الانعطاف اللغوي»، يجادلون في أن المتكلم الفرد لا يستطيع أبداً، بالرغم من مساعيه الفضلى، أن يثبّت المعنى نهائياً – ومن ضمنه معنى هويته (أو هويتها). الكلمات «حمّالة أوجه» (Multi-accentual)؛ فهي تحمل صدى معانٍ أخرى تُطلقها على الرغم من المساعي الفضلى لتثبيت المعنى. بياناتنا تتضمن اقتراحات وفرضيات لا تقع في دائرة وعينا، لكنها مجازاً محمولة في المجاري الدموية للغتنا. كل ما نقوله له ما «قبل» وما «بعد» – له «هامش» حيث يمكن للآخرين أن يكتبوا عليه. المعنى بأساسه غير ثابت: يهدف إلى الانغلاق

(الهوية)، ولكن يتم إزعاجه دائماً (عبر الاختلاف). ينزلق المعنى دائماً بعيداً عنا. بصورة متواصلة توجد معانٍ إضافية لا يمكن أن نسيطر عليها، وهي تستيقظ وتقلب على مساعينا لخلق عوالم ثابتة ومستقرة (Derrida, 1978).

جاءت المحاولة الرابعة لنزع المركزية عن الهوية والذات عن طريق أعمال الفيلسوف الفرنسي والمؤرخ ميشال فوكو. أنتج فوكو في سلسلة من الدراسات شيئاً من «علم نسب الذات الحديثة». وهو يفرز نوعاً جديداً من السلطة كان قد تطور خلال القرن التاسع عشر واكتمل تشكله في بداية القرن العشرين، وأطلق عليه اسم «السلطة الانضباطية». تُعنى هذه السلطة أولاً، بإدارة ومراقبة وحكم النوع البشري أو الشعوب، وثانياً الفرد والجسد. وهي موجودة في المؤسسات التي تطورت خلال القرن التاسع عشر، وأدت «دور الشرطي»، وضبطت الشعوب الحديثة – كورش العمل وكن الجيش والمدارس والسجون والمستشفيات والعيادات وما شاكل (انظر على سبيل المثال: (Foucault, 1967; 1973 and 1977)).

الهدف من «السلطة الانضباطية» هو ضبط «حيوات وميتات وأنشطة – عمل الفرد وبؤسه وفرحه»، وكذلك المزيد من السيطرة على صحته الأخلاقية والجسدية وممارساته الجنسية وحياته العائلية، وذلك لإخضاعه لسلطة الأنظمة الإدارية وخبرة الاختصاصي والمعرفة التي تقدمها اختصاصات العلوم الاجتماعية. هدفها الأساسي هو إنتاج إنسان يمكن معاملته كـ «جسد مدجن» (Dreyfus and Rabinow, 1982: 135).

والمثير للاهتمام بشكل خاص، من وجهة نظر تاريخ الذات الحديثة، هو أن سلطة فوكو الانضباطية هي نتاج المؤسسات الجماعية والضابطة على نطاق واسع والتابعة للحدثة المتأخرة، وتقنيات هذه المؤسسات تتضمن تطبيق السلطة والمعرفة التي «تفردن» (Individualizes) الذات وتؤثر في جسدها تأثيراً أشد حدة:

«وفق النظام الانضباطي، الفردنة تهبط من فوق. جميع الذين يخضعون للسيطرة هم متفردنون (Individualized) عبر المراقبة المتشددة والمراقبة الدائمة... لا تستدعي الآن السلطة الشخصية الفردية (Individuality) إلى حقل المراقبة فقط، وإنما تقوم أيضاً بتثبيت تلك الشخصية الموضوعية في حقل الكتابة. وكجزء أساسي من نمو السلطة [في المجتمعات الحديثة]، يتكوّن جهاز وثائقي كبير جداً يُعنى بالتفاصيل الدقيقة. وعبر هذه المراكمة الفردية بانتظام كامل يصبح من الممكن قياس عموم الظواهر، وتوصيف الجماعات، وترسيم الوقائع الجماعية، وحساب الفراغات بين الأفراد، وتوزيع ذلك كله على سكان معينين» (استشهاد بفوكو مذكور في: (Dreyfus and Rabinow, 1982: 159)).

ليس من الضروري أن نوافق على كل تفصيل من صورة فوكو للطابع الشامل «للأنظمة الانضباطية» للسلطة الإدارية الحديثة لإدراك المفارقة التالية: بقدر ما يزداد الطابع الجماعي والمنظم لمؤسسات الحدثة المتأخرة، يزداد العزل والمراقبة المتشددة وفردنة الذات الواحدة.

يتعلّق النزع الخامس للمركزية، الذي يورده أصحاب هذا الموقف، بتأثير الحركة النسائية بصفتها المزدوجة كنقد نظري وكحركة اجتماعية. تنتمي هذه الحركة إلى مجموعة

«الحركات الاجتماعية الجديدة» التي ظهرت خلال الستينيات [من القرن الماضي] – نقطة التحول الأساسية في ظهور الحداثة المتأخرة – إلى جانب الانتفاضات الطلابية، والحركات المضادة للحرب، والحركات الشبابية الحاملة للثقافة المضادة، والصراعات من أجل الحقوق المدنية، والحركات الثورية في «العالم الثالث»، والحركات من أجل السلام وغيرها مما يتعلق بعام ١٩٦٨. والمهم بالنسبة إلى هذه اللحظة التاريخية هو التالي:

– كانت هذه الحركات تعارض السياسة الليبرالية للشركات في الغرب وكذلك السياسة «الستالينية» في الشرق.

– قامت بتأكيد البعدين «الذاتي» و«الموضوعي» للعمل السياسي.

– كانت لا تثق بجميع الأشكال البيروقراطية للنظام، وآثرت التلقائية وأفعال الإرادة السياسية.

– وكما حاجنا آنفاً، كان لجميع هذه الحركات شكل وتركيز ثقافي قوي. لقد تبنت الجانب «المسرحي» للثورة.

– عكست هذه الحركات إضعاف أو تحطيم سياسة المصالح الطبقية والتنظيمات السياسية الجماهيرية المرتبطة بتلك السياسة، وعكست أيضاً تفتيت تلك التنظيمات إلى حركات اجتماعية منفصلة ومتنوعة.

– توجهت كل حركة إلى الهوية الاجتماعية لمؤيديها. هكذا توجهت الحركة النسائية للنساء وللسياسة الجنسانية للمثليين. وتوجهت النضالات ضد العنصرية إلى السود وضد الحرب إلى مؤيدي السلام، وهكذا دواليك. هذه هي الولادة التاريخية لما عُرف لاحقاً بسياسة الهوية – هوية واحدة لكل حركة.

لكن كان للحركة النسائية علاقة أكثر مباشرة بنزع المركزية المفهومية للذات الديكارتية والذات السوسيولوجية:

– طرحت على بساط البحث التمييز الكلاسيكي بين «الداخل» و«الخارج» وبين «الخاص» و«العام». وكان شعار الحركة النسائية «الشخصي هو سياسي».

– بذلك فتحت مجالات جديدة بكاملها متعلقة بالحياة الاجتماعية على التنازع السياسي – العائلة والعلاقات الجنسية والعمل المنزلي وتقسيم العمل في المنزل وتربية الأطفال، إلخ...

– وحولت أيضاً مسألة تشكّلنا وإنتاجنا كذوات مجندرة إلى مسألة سياسية واجتماعية. بكلام آخر، قامت بتسييس الذاتية والهوية وصيرورة التماهي (كرجال ونساء، كأمهات وآباء، كأبناء وبنات).

– وما بدأ كحركة لتحدي الموقع الاجتماعي للنساء، توسع ليشمل تكوّن الهويات الجنسية والمجنندة.

– تحدّت الحركة النسائية الفكرة القائلة إن الرجال والنساء هم جزء من هوية واحدة – أي الإنسانية – واستبدلوها بالسؤال عن الاختلاف الجنسي.

حاولتُ في هذا القسم إذًا، أن أرسم خريطة التحولات المفاهيمية التي بواسطتها، بحسب بعض المنظرين، تم نزع مركزية «ذات» التنوير صاحبة الهوية الثابتة والمستقرة، وتحولها إلى هويات مفتوحة ومتناقضة وغير مكتملة ومفتتة وعائدة إلى ذات ما بعد الحداثة. لقد تابعت ذلك التحول عبر خمس محاولات أساسية لنزع المركزية. دعوني أذكركم مرة أخرى بأن عدداً كبيراً من العلماء الاجتماعيين والمثقفين لا يتقبلون المضاعفات المفاهيمية والفكرية لهذه التطورات (الموصوفة آنفاً) في الفكر الحديث. ولكن القليل من هؤلاء يتذكرون للتأثيرات العميقة والمقلقة لها على الأفكار الحديثة في الآونة الأخيرة، لا سيما الطريقة التي يتم بواسطتها «مفهمة» الذات ومسألة الهوية.

ثالثاً: الثقافات القومية كـ «مجموعات متخيّلة»

بعدما تعقبتُ التبدلات المفاهيمية التي ظهرت من خلالها مفاهيم الحداثة المتأخرة أو ما بعد الحداثة عن الذات والهوية، سوف ألتفت الآن إلى معالجة كيف أن «الذات المفتتة» تتموضع بالنسبة إلى هوياتها الثقافية. والهوية الثقافية المحددة التي أعالجها هي الهوية القومية (رغم أن المعالجة تنطبق على جوانب أخرى من الهوية). ماذا يحدث للهوية الثقافية خلال الحداثة المتأخرة؟ وبصورة خاصة، كيف أن الهويات القومية الثقافية تتأثر أو تُقتلع من مكانها عبر صيرورة العولة؟

في العالم الحديث، تشكل الثقافات القومية التي نولد فيها واحداً من المصادر الأساسية للهوية الثقافية. عندما نحدد أنفسنا نقول أحياناً إننا إنكليز أو من الولش أو هنود أو من جزر جمايكا. بالطبع هذه طريقة مجازية في الكلام. إن هذه الهويات ليست مطبوعة بالمعنى الحرفي للكلمة في جيناتنا. ورغم ذلك، نعتقد حقاً أنها جزء من طبائعنا الأساسية. يقول الفيلسوف المحافظ روجر سكراتون (Roger Scruton) ما يلي: «يستدعي شرط الإنسان أن الفرد، بينما هو يتواجد ويعمل بصفته كائناً مستقلاً، فإنه يقوم بذلك فقط لأنه يستطيع أولاً أن يعرف بذاته كشيء أعظم – أي كعضو في مجتمع ومجموعة وطبقة ودولة أو أمة، كعضو في ترتيب ما ليس بالضرورة أن يلصق به اسماً لكنه يعترف به غرائزياً بأنه وطن ينتمي إليه.» (Scruton, 1986: 156).

ويعتقد إرنست غلنر (Ernest Gellner) من موقع أكثر ليبرالية، أن بدون حس بالتماهي القومي يمكن للذات الحديثة أن تختبر شعوراً عميقاً بالخسارة الذاتية:

«يبدو أن فكرة الإنسان دون أمة تفرض ضغطاً كبيراً على الخيال الحديث. ينبغي على الإنسان أن يمتلك قومية كما ينبغي عليه أن يكون لديه أنف وأذنان. يبدو كل ذلك واضحاً، لكنه للأسف غير صحيح. أما وقد كان يتوجب على ذلك أن يبدو صحيحاً في غاية الوضوح، فإن ذلك هو بالفعل جانب من، وربما اللب الفعلي للمشكلة القومية. أن نمتلك أمة هو ليس صفة أساسية للبشرية، لكنه قد أصبح الآن كما لو أنه كذلك.» (Gellner, 1983: 6).

المحاجة التي نقدمها هنا تقوم على الفكرة القائلة إن الهويات القومية في الواقع ليست أشياء تولد معنا، وإنما هي تتشكل وتتحول ضمن، وبالعلاقة مع التمثيل (Representation).

إننا ندرك فقط ماذا يعني أن تكون «إنكليزياً» بسبب الطريقة التي تتمثل فيها «إنكليزيتك»، كنظام من المعاني، بواسطة الثقافة القومية الإنكليزية. يستتبع ذلك أن الأمة ليست كياناً سياسياً فقط، إنما هي أيضاً شيء ينتج معاني – أي إنها نظام من التمثيل الثقافي. ليس الناس فقط مواطنين قانونيين في أمة؛ إنهم يتشاركون في فكرة الأمة كما هي متمثلة في الثقافة القومية. الأمة هي جماعة رمزية، وهذا هو الشيء الذي يفسر «سلطانها في توليد حس بالهوية والولاء» (Schwarz, 1986: 106).

الثقافات القومية هي شكل حديث بصورة متميزة. وكان الولاء والتماهي، اللذان كانا يُمنحان للقبيلة والناس والدين والمنطقة في العصر ما قبل الحديث، أو في المجتمعات التقليدية، قد تم تحويلهما تدريجياً في المجتمعات الغربية إلى الثقافة القومية. وتم وضع الاختلافات الجهوية والإثنية بالتدريج تحت ما سُمّاه غلنر «السقف السياسي» للدولة – الأمة، والذي أصبح بالتالي مصدراً قوياً للمعاني المتعلقة بالهويات الثقافية الحديثة.

لقد ساعد تشكل الثقافة القومية في خلق معايير كلية للكتابة والقراءة، وعمم لغة محكية واحدة كوسيلة مسيطرة للتواصل بين أرجاء الأمة، وأوجد ثقافة متجانسة، وصان المؤسسات الثقافية القومية كنظام التعليم القومي. بهذه الطرق وغيرها، أصبحت الثقافة القومية مظهراً مفتاحياً للتصنيع، ومحركاً للحدثة. ومع ذلك، ثمة جوانب أخرى للثقافة القومية تدفع بها في اتجاه مختلف، الأمر الذي يستحضر إلى الواجهة ما سُمّاه هومي بابا (Homi Bhabha) «شبح الالتباس الخاص الذي يلازم فكرة الأمة» (Bhabha, 1990: 1).

سوف نكتشف بعض هذه الالتباسات في القسم رابعاً من هذا البحث. أما القسم ١ – من ثالثاً، فيعالج، أولاً، كيف أن الثقافة القومية تشغل كنظام من التمثيلات، وي طرح القسم ٢ – من ثالثاً السؤال عما إذا كانت الهويات القومية فعلاً موحدة ومتجانسة كما تقدّم ذاتها. وحدها الإجابة عن هذين السؤالين تمكننا من أن نعالج بطريقة سليمة القول بأن الهويات القومية كانت مرّة ممرّكة، وكانت متألفة وكلية، أما الآن فهي مقتلعة من موقعها بفضل صيرورات العولة.

١ - سرد الأمة: جماعة متخيّلة

لا تتألف الثقافات القومية من مؤسسات ثقافية فقط، وإنما من الرموز والتمثيلات. الثقافة القومية هي خطاب – أي طريقة في بناء المعنى تؤثر في أفعالنا ومفهومنا عن أنفسنا وتنظّمهما. والثقافة القومية تبني الهويات بإنتاج معاني حول «الأمة» نستطيع أن نتماهى معها: إنها معاني متضمنة في القصص التي تُروى عن الأمة والذكريات التي تربط حاضرها بماضيها والصور التي تُبنى عنها. وكما حاج بينيديكت أندرسون (Anderson, 1983) فإن الهوية القومية هي «جماعة متخيّلة».

يتابع أندرسون أن الاختلافات بين الأمم تكمن في الطرق المختلفة لتخيّلها، أو كما قال الوطني البريطاني العظيم إينوك باول (Enoch Powell) «حياة الأمم ليست أقل مما يعيشه الرجال إلى حد كبير في خيالهم» (Powell, 1969: 245)، ولكن كيف يتم تخيّل الأمة الحديثة؟

ما هي الاستراتيجيات المتعلقة بالتمثيلات التي يتم استخدامها لبناء آرائنا الشائعة عن الانتماء القومي أو الهوية؟ ما هي تمثيلات «إنكلترا»، مثلاً، التي تستحوذ على تماهي الآخرين بها وتحدد هويات الشعب «الإنكليزي»؟ لقد لاحظ هومي بابا أن «الأمم كممثل السرديات، تفقد أصولها في أساطير الزمن وتحقق آفاقها بالكامل في الخيال» (Bhabha, 1990: 1). كيف تحكي سردية الثقافة القومية؟

سوف أنتقي خمسة عناصر أساسية من العديد من الجوانب التي تتضمنها الإجابة الشاملة عن هذا السؤال.

(١) هناك سردية الأمة كما تُروى وتعاد روايتها في التواريخ القومية والآداب ووسائل الإعلام والثقافة الشعبية. تقدّم هذه الأمور مجموعة قصص وصور ومشاهد وسيناريوهات وحوادث تاريخية ورموز وطقوس قومية ترمز إلى أو تمثّل التجارب المشتركة والمآسي والانتصارات والولايات التي تضيف على الأمة معنى. وكأعضاء في «جماعة متخيّلة» كهذه، نرى أنفسنا في خيالنا نشارك في هذه السردية. تضيف هذه السردية مغزى وأهمية على وجودنا الرتيب بربط حيواتنا اليومية بالمصير القومي الذي سبق وجودنا وسوف يبقى بعد مماتنا. من أرض إنكلترا الخضراء والباعثة للبهجة وجنائن المنازل الريفية إلى الاحتفالات الرسمية [...], يمثل خطاب «أن تكون إنكليزياً» ما هي «إنكلترا»، ويعطى معنى لهوية أن «تكون إنكليزياً». ويثبت إنكلترا كنقطة اهتمام للتماهي في قلوب إنكليزية (أو قلوب محبة لإنكلترا). وكما لاحظ بيل شوارتز (Bill Schwarz):

«تؤلف هذه العناصر الخيوط التي تجمعنا بصورة خفية وتربطنا بالماضي. وكما يتم التنكر للقومية الإنكليزية، كذلك يجري الشيء نفسه تجاه تاريخها المضطرب والمتنازع عليه. وبدلاً من ذلك، نركّز اهتمامنا على التقليد والإرث، وفوق كل ذلك على الاستمرارية بحيث يتم النظر إلى ثقافتنا السياسية كتفتح لتطور عضوي طويل.» (Schwarz, 1986: 155).

(٢) يتم التركيز على الأصول والاستمرارية والتقليد والزمن اللامحدود. وتتمثل الهوية القومية كهوية ذات طابع أولي – «هناك، من طبيعة الأشياء الفعلية، يوجد شيء في سبات، وإنما حاضرٌ دائماً ليستيقظ من نومه (Somnolence) الطويل والمثابر والغرائبي» ليستأنف وجوده اللامتقطع (Gellner, 1983: 48). تبقى المكونات الجوهرية للشخصية القومية ثابتة عبر جميع تقلّبات (Vicissitudes) التاريخ. إنها موجودة منذ الولادة، موحّدة ومتواصلة و«لا تتغير» عبر جميع التغيرات، إنها أبدية. لاحظت السيدة تاتشر خلال حرب الفوكلاند أنه يوجد بعض الناس «الذين يعتقدون بأننا لا نستطيع بعد الآن أن نفعّل أشياء عظيمة كما فعلنا مرّة في الماضي... وأن بريطانيا لم تعد الأمة التي بنت إمبراطورية وحكمت ربع المعمورة... الحق أنهم مخطئون... بريطانيا لم تتغيّر» (استشهد بهذا النص (Barnett, 1982: 63)).

(٣) الاستراتيجية الخطابية الثالثة هي ما سمّاه هوبزبوم ورنجر (Hobsbawm and Ranger) بابتكار التقليد: «إن التقاليد التي تبدو أو تدّعي أنها قديمة هي غالباً ما تكون حديثة العهد من حيث الأصل وأحياناً مبتكرة...» يعني «التقليد المبتكر» مجموعة ممارسات... ذات طابع طقسي أو رمزي، تسعى لتلقين قيم ومعايير سلوكيات محددة عبر

التكرار، الأمر الذي يفترض أوتوماتيكياً الاستمرارية مع ماضٍ مناسب وتاريخي. على سبيل المثال، لا شيء يظهر أنه أكثر قدماً ومرتبطة بماضٍ سحيق، من الموكب الذي يحيط بالملكية البريطانية والتجليات الاحتفالية العمومية. ورغم ذلك... إنها بشكلها الحديث نتاج أواخر القرن التاسع عشر والقرن العشرين.» (Hobsbawm and Ranger, 1983: 1).

(٤) مثال رابع على سردية الثقافة القومية يتعلق بالأسطورة التأسيسية: إنها قصة تجد موضعاً لأصل الأمة والشعب والشخصية القومية في زمن بعيد بحيث أنهم يضيعون في غشاوات الزمن «الأسطوري» لا «الحقيقي» - مثلما يؤسسون تعريف الشخص الإنكليزي بصفته «ولد حراً» على أعتاب البرلمان الأنكلو- سكسوني. تجعل التقاليد المبتكرة مصائب التاريخ وحوادثه المحيرة أموراً قابلة للإدراك، محوّلة بذلك ما هو فوضوي إلى «جماعة» والنكسات إلى انتصارات. تعين أساطير البداية أيضاً على مساعدة الشعوب التي لا صوت لها في التفكير والتعبير عن شعورها بالمرارة وعن مضمون هذا الشعور بتعابير قابلة للإدراك (Hobsbawm and Ranger, 1983: 7). وتقدم هذه الأساطير سردية يتم بواسطتها إمكان بناء تاريخ بديل أو سردية مضادة. (على سبيل المثال الحركة الرستافارية (Rastafarianism) التابعة لفقراء كينغستون (Kingston) في جمايكا (Hall, 1985)). ولقد تأسست الأمم الجديدة على هذه الأساطير. (أقول «أساطير» لأن ما سبق الاستعمار لم يكن أمة واحدة، شعباً واحداً، وإنما الكثير من الثقافات القبلية المختلفة والمجتمعات). كما كانت حالة العديد من الأمم الأفريقية التي ظهرت بعد نهاية المرحلة الاستعمارية.

(٥) في الغالب تقوم أيضاً الهوية القومية رمزياً على فكرة قوامها وجود شعب أو جمهور نقي وأصلي. لكن وقائع التطور القومي تبين أنه نادراً ما يكون هذا الجمهور الأولي هو الذي يستمر أو يمارس السلطة [...]

إذاً، ليس خطاب الثقافة القومية حديثاً كما يبدو للعيان؛ فهو يبني هويات تتموضع بصورة ملتبسة بين الماضي والمستقبل. فمن جهة تتحكم تجربة العودة إلى الأمجاد السالفة والاندفاع للمضي إلى الأمام باتجاه أكثر عمقاً على الدوام نحو الحداثة. أحياناً يجري إغراء الثقافات القومية لإعادة عقارب الساعة إلى الوراء، وللتراجع بصورة دفاعية إلى ذاك «الزمن الضائع»، حين كانت الأمة «عظيمة»، ولترميم هويات قديمة. هذا هو العنصر النكوصي الذي ينطوي على مفارقة تاريخية في القصة القومية الثقافية. لكن غالباً ما تخفي هذه العودة إلى الماضي بالذات صراعاً لحشد «الشعب» من أجل تطهير صفوفه وإقصاء «الآخرين» الذين يهددون هويته والتأهب للعمل والمضي قدماً بصورة جديدة. خلال فترة الثمانينيات من القرن الماضي، نجد الخطاب البلاغي للثانثيرية (Thatcherism) يتضمن كلاماً عن جانبي ما سمّاه توم نارن (Tom Nairn) «وجه جانوس» للقومية (Nairn, 1977): النظر إلى الوراء إلى الأمجاد الإمبراطورية الغابرة و«القيم الفكتورية»، وفي الوقت ذاته، الشروع في نوع من التحديث تحضيراً لمرحلة جديدة من التنافس الرأسمالي الكوني. شيء من هذا القبيل يمكن له أن يجري في أوروبا الشرقية. مساحات تنفصل عن الاتحاد السوفياتي السابق لتؤكد هوياتها الجوهريّة الإثنية ولتطالب بحقها في أن تكون أمة، مدعومة

بقصص (أحياناً ملتبسة جداً) عن بدايات «أسطورية» وعقيدة دينية أرثوذكسية وطهارة عرقية. ومع ذلك من الممكن أن تستخدم هذه الهويات الأمة كشكل يتم من خلاله منافسة «أمم» إثنية أخرى ولكسب حق الدخول إلى «نادي» الغرب. وكما لاحظ إيمانويل ولرستين بذكاء: «القوميات في العالم الحديث هي تعبير ملتبس [لرغبة] في الاندماج بالكلية... وفي الوقت نفسه، في التمسك بالخاص وإعادة ابتكار الاختلافات، بالفعل إنها نزعة كلية عبر الخصوصية وخصوصية عبر النزعة الكلية» (Wallerstein, 1984: 166-167).

٢ - تفكيك «الثقافة القومية»: الهوية والاختلاف

عالم القسم ١ - من ثالثاً كيفية قيام الثقافة القومية بوظيفة ضخ المعاني الثقافية وتقديم نفسها كنقطة تركيز للتماهي وكنظام للتمثّل. يتناول هذا القسم مسألة ما إذا كانت الثقافات والهويات القومية التي يتم بناؤها هي بالفعل موحدة. فقد قال أرنت رينان في بحثه المشهور حول الموضوع، إن المبدأ الروحي الذي تتألف منه وحدة الأمة هو: «... امتلاك مشترك لإرث غني من الذكريات،... الرغبة في العيش معاً، [و] الإرادة في الحفاظ على الإرث الذي يستقبله أحدنا بصورة غير مجزأة» (Renan, 1990: 19). ينبغي ملاحظة تلك المفاهيم الرنانة الثلاثة لما يؤلف الثقافة القومية كـ «جماعة متخيّلة»: ذكريات من الماضي؛ الرغبة في العيش معاً؛ والمحافظة على الإرث.

يذكرنا تيموثي برانن (Timothy Brennan) بأن كلمة أمة تشير معاً إلى «الدولة - الأمة الحديثة وإلى شيء أكثر قديماً وضبابية - النatio - أي جماعة محلية، محل إقامة، عائلة، شرط للانتماء» (Brennan, 1990: 45). تمثل بالتحديد الهويات القومية نتيجة لاستجلاب هذين النصفين معاً للمعادلة القومية - مقدّمة بذلك معاً العضوية في الدولة - الأمة السياسية والتماهي مع الثقافة القومية: «أن تجعل الثقافة والدولة متطابقتين» وأن تهب لكل واحدة من الثقافات المتجانسة بصورة معقولة سقفاً سياسياً خاصاً بها (Gellner, 1983: 43). يؤسس غلنر بوضوح لهذا الاندفاع إلى التوحيد في الثقافات القومية:

«الثقافة الآن هي الوسيط الضروري المشترك، هي الدماء للحياة، أو ربما بالأحرى المناخ المشترك بالحد الأدنى الذي في داخله وحده يستطيع أعضاء المجتمع أن يتنفسوا ويستمرروا بالحياة وأن ينتجوا. بالنسبة إلى مجتمع ما، ينبغي أن تكون المكان حيث يستطيع الجميع أن يتنفسوا ويتكلموا وينتجوا. إذاً يتوجب أن تكون الثقافة نفسها» (Gellner, 1983: 37-38).

بكلام بسيط، مهما يكن أعضاء المجتمع مختلفين بسبب الطبقة والجنس أو العرق، فإن الثقافة القومية تسعى لتوحيدهم في هوية ثقافية واحدة وتمثيلهم جميعاً بصفتهم ينتمون إلى العائلة القومية العظيمة نفسها. ولكن، هل الهوية القومية هوية موحدة من هذا النوع الذي يلغي أو يلجم الاختلاف الثقافي؟

تخضع هذه الفكرة للشك لعدة أسباب. لم تكن يوماً الثقافة القومية ببساطة مصدراً للولاء والالتحام والتماهي الرمزي. إنها أيضاً بنية لسلطة ثقافية. دعونا نفكر في النقاط التالية:

– أغلب الأمم الحديثة تتألف من ثقافات متباينة تم توحيدها عبر صيرورة مديدة من الفتح العنيف – أي عبر القمع القسري للاختلاف الثقافي. «الشعب البريطاني» هو منتج لسلسلة من فتوحات كهذه – السلتيون والرومان والسكسونيون والفايكنغ والنورمانديون. تتكرر القصة نفسها في جميع أنحاء القارة الأوروبية إلى حد التقرُّز. كل فتح يؤدي إلى إخضاع الشعوب المهزومة، ثقافتها، عاداتها، لغاتها، تقاليدها ويسعى إلى فرض المزيد من الهيمنة الثقافية الموحدة. وكما لاحظ أرنست رينان، ينبغي أولاً «نسيان» هذه البدايات العنيفة التي تقع في بدايات الأمم الحديثة، قبل الشروع في تشكيل الولاء لهوية قومية أكثر وحدةً وتجانساً. هكذا نجد أن الثقافة «الإنكليزية» لغاية الآن لا تتألف من مشاركة متساوية للثقافات المكوِّنة للمملكة المتحدة، بل من الهيمنة الناجعة للمكوِّن «الإنكليزي»، وهي ثقافة جنوبية المتكأ وتقدم نفسها على أنها الثقافة الإنكليزية الجوهرية على حساب الثقافات الاسكتلندية والويلزية والإيرلندية، وفي الواقع ثقافات جهوية أخرى. عندما حاول ماثيو أرنولد (Matthew Arnold) أن يثبّت الشخصية الجوهرية للشعب البريطاني، مستنداً بذلك إلى الإنتاج الأدبي، صرّح في سياق دراسته للسلتين أن قوميات مناطقية كهذه قد تم ابتلاعها على المستوى السياسي وأجيزت بصفاتها عوامل مشاركة في الثقافة الإنكليزية (Dodd, 1986: 12).

– تتألف الأمم دائماً من طبقات اجتماعية مختلفة ومجموعات إثنية وجندرية. كانت القومية البريطانية الحديثة منتجاً لمسعى مدبّر بمستوى عالٍ في نهاية المرحلة الفكتورية وأوج المرحلة الإمبراطورية، لتوحيد الطبقات رغم الانقسامات الاجتماعية عبر منح هؤلاء مصدراً بديلاً للتماهي – أي العضوية المشتركة في «عائلة الأمة». ويمكن ذكر الشيء نفسه عن الهوية الجندرية. فالهويات القومية هي مجندرة بقوة. والمعاني والقيم المرتبطة بـ «أن تكون إنكليزياً» هي أيضاً معانٍ وقيم ذكورية جداً. النساء يلعبن دوراً ثانوياً بصفتهن حارسات للمنزل والأقارب و«أمهات» لـ «أبناء» الأمة.

– كانت الأمم الغربية الحديثة مراكز لإمبراطوريات أو دوائر نفوذ إمبراطورية محدثة، تمارس هيمنتها الثقافية على ثقافات الشعوب المستعمرة. بعض المؤرخين يبرهن الآن أنه قد تمّ التحديد الأول للخصائص المميّزة للهويات الإنكليزية خلال إجراء هذه العملية من المقارنة بين «فضائل» أن «تكون إنكليزياً» والميَّزات السلبية للثقافات الأخرى (Hall, 1992).

بدلاً من التفكير في أن الثقافات القومية موحدة، يتوجب أن نفكر فيها بصفاتها أداة خطابية تقدّم الاختلاف كوحدة أو كهوية. إنها نقاط التقاء للانقسامات الداخلية العميقة والاختلافات، وموحدة فقط عبر ممارسة أشكال مختلفة من السلطة الثقافية. ولكن – كما حالة استيهامات الذات «الكلية» التي يتكلم عنها علم النفس اللاكاني – تبقى الهويات القومية تقدّم نفسها على أنها موحدة.

واحدة من الطرق لتوحيد هذه الثقافات هي من خلال تقويمها بصفاتها التعبير عن الثقافة الأساسية لـ «شعب واحد». الإثنية هي التعبير الذي نطلقه على المظاهر الثقافية – اللغة، الدين، العادات، التقاليد، الشعور نحو «المكان» – المشتركة بين شعب ما. وبالتالي من الإغراء بمكان أن نحاول استخدام الإثنية بهذه الطريقة «التأسيسية». غير أن هذا الاعتقاد

تَكشَّفُ أنه أسطورة في العالم الحديث. أوروبا الغربية ليس لديها أمم تتألف من شعب واحد وثقافة أو إثنية واحدة. جميع الأمم الحديثة هي كيانات ثقافية هجينة. بل ثمة صعوبة أكبر إذا حاولنا أن نوحّد الهوية القومية حول العِرق. أولاً، لأن العِرق – عكس الاعتقاد السائد – ليس مقولة بيولوجية أو جينية ذات شرعية علمية. يوجد أنواع أو «مصادر» جينية مختلفة، إلا أنها بقدر ما هي موزعة على نطاق واسع داخل ما يسمّونه «الأعراق»، بالقدر نفسه نجدتها موزعة بين «عِرق» وآخر. لا نستطيع استخدام الاختلاف الجيني – أي الملجأ الأخير للأيديولوجيات العنصرية للتمييز بين شعب وآخر. العِرق مقولة خطابية لا مقولة بيولوجية. بكلام آخر، إنه مقولة تنظّم تلك الطرق في الكلام ونظم التمثّلات والممارسات الاجتماعية (أي الخطابات) التي تستخدم مجموعة من الاختلافات الفضفاضة وغير المحدّدة على الأغلب والمتعلّقة بالخصائص الفيزيائية – كلون البشرة، نوع الشعر، معالم فيزيائية أو جسدية، إلخ – كمعالم رمزية للتمييز الاجتماعي بين جماعة وأخرى.

الطابع غير العلمي لتعبير «العِرق» لا يقلل، بالطبع، من أهمية «الطريقة التي يتم بواسطتها التعبير عن المنطق العنصري والأطر المرجعية العنصرية واستخداماتها، ومضاعفات كل ذلك» (Donald and Rattansi, 1992: 1). لقد تم في السنوات الأخيرة إحلال تعريفات ثقافية للعِرق بدل المفاهيم البيولوجية للأعراق بصفتها أنواعاً متميزة (أي إنها مفاهيم تدعم أشكلاً متطرفة من الأيديولوجيا والخطاب القومي في المراحل الأكثر قدماً: مثلاً، علم تحسين النسل الفكتوري، النظريات العرقية الأوروبية، الفاشية). سمح هذا الأمر للعِرق بأن يلعب دوراً هاماً في الخطابات حول الأمة والهوية القومية. علّق بول غيلروي (Paul Gilroy) على الروابط بين «العنصرية الثقافية» و«فكرة العِرق والأفكار حول الأمة، والقومية والانتفاء القومي» بما يلي:

«إننا نواجه بصورة متزايدة عنصرية تتجنب أن يتم التعرف إليها بصفتها كذلك، لأنها تستطيع أن تضع «العِرق» في عداد الأمة والوطنية والقومية. إنها عنصرية قد وضعت نفسها على مسافة ضرورية من الأفكار الفجّة من التفوق والدونية البيولوجية وتسعى الآن إلى أن تقدم تعريفاً متخيلاً عن الأمة بصفتها جماعة ثقافية موحّدة. إنها تبني وتدافع عن تصور للثقافة القومية – بصفتها متجانسة في كونها بيضاء وإنما في الوقت نفسه رجاجة ومعرّضة دائماً للهجوم من الأعداء في الداخل ومن الخارج... إنها عنصرية تستجيب للاضطراب الاجتماعي والسياسي للأزمة وإدارة الأزمة عبر إحياء العظيمة القومية في الخيال. بناؤها لجزيرتنا الملكيّة الشبيه بالحلم بصفتها جزيرة مطهّرة إثنيّاً يزوّد المرء بشعور خاص بالراحة بمواجهة ما يجزّه الانحطاط [القومي] من خراب» (Gilroy, 1992: 82).

ولكن حتى عندما يُستخدم «العِرق» بهذه الطريقة الخطابية الفضفاضة، ترفض الأمم الحديثة بعناد أن تتحول إلى «عِرق». فكما لاحظ رينان: «الأمم القائدة في أوروبا هي أمم من سلالات مختلطة في الأساس»: «فرنسا هي [في الوقت نفسه] سلتية وإيبيرية وجرمانية. ألمانيا هي جرمانية وملتية وسلافية. إيطاليا بلد يتقاطع فيه الغوليون والأثريون [بلاد قديمة في غرب إيطاليا] والبيلاجيوسيون [نسبة إلى الراهب البريطاني بيلاجيوس، حوالي ٣٦٠ – ٤٢٠ ميلادية، الذي أنكر الخطيئة الأصلية وقال بحرية الإرادة التامة] واليونانيون، ما عدا الكثير

من العناصر الأخرى، ويؤلفون مزيجاً لا يمكن فك رموزه. تمثل الجزر البريطانية ككل مزيجاً من السلالات السلطية والجرمانية، ومن الصعوبة بمكان تحديد نسبة كل سلالة على حدة» (Renan, 1990: 14-15). وتشكل هذه الأمم «امتزاجات» بسيطة قياساً على الأمم الموجودة في أوروبا الوسطى والشرقية.

هذا التقصي المختصر يضعف من أهمية الفكرة القائلة إن للأمة هوية ثقافية موحدة. لا تدرج الهويات القومية جميع أشكال الاختلاف تحت مبدئها العام، وليست هي متحررة من لعبة القوة والتسلط، كالانقسامات والتناقضات الداخلية والولاءات المتعكسة والاختلاف. إذاً عندما نأتي لمعالجة مسألة الهويات القومية المقتلعة من مكانها، ينبغي أن نأخذ بعين الاعتبار الطريقة التي «تُرْتَق» بها الثقافات القومية الاختلافات وتجعلها هوية واحدة موحدة.

رابعاً: العولمة

وضّح القسم السابق من البحث الفكرة القائلة إن الهويات القومية، كما تم تقديمها، كانت موحدة ومتجانسة منذ نشوئها. وعلى الرغم من ذلك سيطرت الثقافات «القومية» على الحداثة في التاريخ الحديث، وتغلبت الهويات القومية على ما عداها من مصادر أكثر خصوصية للتماهي الثقافي.

ما هو إذاً العامل الذي يقتلع الهويات القومية الثقافية الآن من مكانها في نهاية القرن العشرين؟ الجواب هو صيرورات وقوى تغيير معقدة يمكن إدراجها من قبيل تسهيل الأمور تحت تعبير «العولمة» [...]. كما برهن [أنطوني ماكغرو] (Anthony McGrew)، فإن العولمة تشير إلى هذه الصيرورات التي تعمل على مستوى عالمي وتخرق الحدود القومية بدمج وربط الجماعات والتنظيمات في توليفة جديدة من الزمن والفضاء، جاعلةً من العالم في الواقع والممارسة أكثر ترابطاً. تفترض العولمة الابتعاد عن الفكرة السوسيولوجية الكلاسيكية لكـ «مجتمع» بصفته نظاماً محكم الحدود، وتبديلها بمنظور يركز على «تنظيم الحياة الاجتماعية عبر الزمن والفضاء» (Giddens, 1990: 64). هذه المظاهر الزمانية والفضائية الجديدة التي ينتج منها انضغاط المسافات ومقاييس الزمن، هي من الجوانب الأكثر أهمية للعولمة والتي تؤثر في الهويات الثقافية، وسوف نتناولها بالنقاش بتفصيل أكبر في ما يلي:

لنتذكر أن العولمة ليست ظاهرة حديثة العهد: «الحداثة هي معولمة بطبيعتها الأساسية» (Giddens, 1990: 65) [...] الدول – الأمم لم تكن قط مستقلة وسيدة كما تدّعي. وكما يذكرنا ويلرشتاين، الرأسمالية «كانت منذ البداية مسألة تتعلق بالاقتصاد العالمي لا بالدول – الأمم. لم يسمح الرأسمال قط بأن تكون طموحاته محدّدة بالحدود القومية» (Wallerstein, 1979: 19). إذاً كانت نزعة الاستقلال القومي ونزعة العولمة معاً متجذرتين عميقاً في الحداثة» (Wallerstein, 1991: 98).

ينبغي أن تؤخذ في الاعتبار هاتان النزعتان المتناقضتان ضمن العولمة. ومع ذلك، يوجد اتفاق عام أنه منذ سبعينيات القرن الماضي، ازدادت كثيراً وتيرة ومدى الدمج على صعيد العولمة، الأمر الذي سرّع التدفقات والترابطات بين الأمم. سأحاول في هذا القسم وما

يليه أن أتبع مضاعفات هذه الجوانب من العولمة على الهويات الثقافية بفحص ثلاث مضاعفات ممكنة:

– تآكل الهويات القومية نتيجة لنمو المجانسة (من تجانس) الثقافية و«ما بعد الحديث العولمي» (Global Post-modern).

– تؤدي مقاومة العولمة إلى تقوية الهويات القومية وغيرها من الهويات «المحلية» أو الخصوصية.

– تذبل الهويات القومية وتُستبدل بهويات جديدة من الهجانة.

١ - انضغاط الزمن والفضاء والهوية

ما هو تأثير المرحلة الأكثر حداثة من العولمة على الهويات القومية؟ [لنتذكر] أن واحداً من الجوانب الأساسية للعولمة هو «انضغاط الزمن – الفضاء» – أي تسريع الصيرورات على مستوى العولمة بحيث يشعر العالم بأنه أصغر وبأن المسافات أمست أقصر، الأمر الذي يعني أن الحوادث في مكان واحد لها تأثير مباشر في شعب وأمكنة بعيدة جداً. يجادل دايفيد هارفي (David Harvey) بالقول:

«يبدو أن الفضاء (Space) يتقلص إلى قرية «كونية» (Global Village) من المواصلات البعيدة «ومركبة أرضية» مما يؤدي إلى الاتكال المتبادل اقتصادياً وإيكولوجياً – لاستخدام تعبيرين يوميين ومعروفين – وكما أن الآفاق الزمنية تقصر إلى درجة أن الحاضر يمتد كل ما هو موجود، يتوجب علينا أن نتعلم مواجهة الحس الطاعني بانضغاط عوالمنا الفضائية والزمنية» (Harvey, 1989: 240).

المهم بالنسبة إلى مناقشتنا تأثير العولمة في الهوية هو أن الزمن والفضاء هما أيضاً الإحداثيات الأساسية لجميع أنظمة التمثيلات. كل واسطة للتمثيل – الكتابة، الرسم، الرسم الزيتي، التصوير الفوتوغرافي، التصوير عبر الفن أو أنظمة المواصلات البعيدة – ينبغي أن تترجم موضوعها إلى أبعاد فضائية وزمنية. هكذا، تقوم السردية بترجمة الحوادث إلى تتابع زمني يتكون من بداية – ووسط – ونهاية؛ والأنظمة البصرية للتمثيل تترجم الأشياء ذات الأبعاد الثلاثة إلى بُعدين. ولدى مختلف العصور الثقافية طرق مختلفة لتوليف هذه الإحداثيات الزمنية والفضائية. يقابل هارفي التنظيم العقلاني للفضاء والزمن التابع لعصر التنوير (المعروف بالحس الدائم للنظام والتناسق والتوازن) مع إحداثيات الزمن والفضاء المحطمتين والمشتركتين للحركات الحديثة في أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين. نستطيع أن نرى علاقات زمنية وفضائية جديدة هي قيد التحديد في مجال التطورات التي تختلف بقدر ما تختلف نظرية النسبية لأينشتاين واللوحات التكعيبية لبिकासو وبراك (Picasso and Braque) وأعمال السوراليين والدادائيين، والتجارب مع الزمن والسردية في روايات مارسيل بروست وجيمس جويس (Marcel Proust and James Joyce) واستخدام تقنيات المونتاج في السينما البكرة لفرتوف وأيزنشتاين (Vertov and Eisenstein).

برهن القسم ثالثاً من البحث أن الهوية متضمنة بعمق في التمثيل. هكذا، فإن تشكيل

وإعادة تشكيل علاقات الزمن والفضاء ضمن مختلف أنظمة التمثّل لهما تأثيرات عميقة في كيفية تموضع الهويات وتمثّلها. الذات الذكورية المتمثّلة في لوحات القرن الثامن عشر وهي تعالين أملاكها في شكل من الأشكال الفضائية الكلاسيكية المنتظمة جيداً والمسيطر عليها للهِلال الجورجي (Bath) أو للسكن الريفي الإنكليزي (قصر بلنهايم) أو الذات التي تنظر إلى نفسها وهي موجودة في أشكال واسعة ومنضبطة من الطبيعة [...] يكون لديها حس مختلف للهوية الثقافية عن الذات التي تشاهد نفسها (ذكورية/أنثوية) معكوسة في المرأة بشكل «أوجه» مفتتة ومحطمة وهي تنظر إلى الخارج من حقول ومساحات تابعة للوحة من اللوحات التكعيبية لبيكاسو. جميع الهويات هي متموضعة في زمن وفضاء رمزيين. إنها تمتلك ما سمّاه إدوارد سعيد «جغرافيات متخيّلة» (Said, 1990): لوحات لمناظر طبيعية مميزة خاصة بها، إحساس بـ «المكان» و«الموطن» أو الـ heimat، إضافة إلى تموضعها في الزمان – أي ضمن تقاليد مبتكرة توحد الماضي بالحاضر، وفي أساطير البداية التي تسقط الحاضر على الماضي وفي سرديات الأمة التي تربط الفرد بالحوادث القومية والتاريخية الأشمل والأكثر أهمية.

هناك طريقة أخرى للتفكير في هذه المسألة بتعابير ما سمّاه غيدنز بالفصل بين المجال والفضاء. «المكان» معيّن وعيني ومعروف ومألوف ومحدد المعالم: إنه المكان حيث توجد ممارسات اجتماعية معينة قامت بتشكيلنا وتكويننا وتلتصق بها هوياتنا التصاقاً لا ينفصم.

«في المجتمعات ما قبل الحديثة يتطابق الفضاء والمكان إلى حد كبير، وذلك لأن الأبعاد الفضائية للحياة الاجتماعية بالنسبة إلى غالبية السكان... مُسَيَّطَر عليها من «الحاضر» – أي بالنشاط الموضوعي... قامت الحداثة بصورة متزايدة بنزع المجال عن المكان بتعزيز العلاقات بين الآخرين «الفائبين» البعيدين بالمعنى الموضوعي عن أي حالة معيّنة من التفاعل وجهاً لوجه. في شروط الحداثة... يتم الاختراق الشامل وتشكل الأمكنة بواسطة تأثيرات بعيدة جداً عنها. إن ما يُبين المكان لم يعد ببساطة ما هو حاضر في المشهد؛ الشكل المرئي» للمكان يخفي العلاقات التي تحدد طبيعته البعيدة» (Giddens, 1990: 18).

تبقى الأمكنة ثابتة؛ إنها حيث نمتلك «جذوراً». ولكن نستطيع أن «نعبّر» الفضاء بومضة عين – بواسطة الطائرة النفاثة والفاكس أو القمر الاصطناعي. هاري في يسمّي هذه الحالة «إبادة المجال بواسطة الزمان» (Harvey, 1989: 205).

٢ - نحو العولمي ما بعد الحداثي؟

يجادل بعض المنظرين في أن التأثير العام للصيرورات المعولمة هو إضعاف أو تقليل أهمية الأشكال القومية للهوية الثقافية. ويضيف هؤلاء أنه يوجد دليل على افتقاد التماهيات القوية مع الثقافة القومية وتقوية الولاءات والروابط الثقافية الأخرى التي تقع ما دون وما فوق مستوى الدولة – الأمة. تبقى الهويات القومية قوية، خصوصاً بالنسبة إلى مسائل كالحقوق القانونية والمواطنة، وإنما الهويات المحلية والجهوية والجماعية قد أصبحت أكثر أهمية. في ما يتعلق بما هو فوق مستوى الثقافة القومية، بدأت التماهيات «على صعيد العولمة» تحل محل التماهيات القومية وأحياناً تتجاوزها.

يجادل بعض المنظرين في موضوع الثقافة بأن النزوع نحو المزيد من الاعتماد المتبادل

على صعيد العولمة يؤدي إلى تكسير جميع الهويات الثقافية الصلبة، ويسفر عن تفتيت القواعد الثقافية وتعددية الأساليب والتركيز على ما هو سريع الزوال وزائل وغير ثابت وعلى الاختلاف والتعددية الثقافية [...] وإنما على مستوى العولمة – أي ما يمكن تسميته العولمي ما بعد الحداثي. والتدفقات الثقافية والاستهلاكية على مستوى العولمة الموجودة بين الأمم تخلق إمكانيات لـ «الهويات المشتركة» – أي «مستهلكي» البضائع نفسها، و«زبائن» للخدمات ذاتها و«المشاهدين» للرسائل والصور ذاتها – بين شعوب متباعدة جداً بعضها عن بعض في الزمان والمكان. وكما تصبح الهويات القومية أكثر تعرضاً للمؤثرات الخارجية، يمتسي من الصعب أن نحتفظ بالهويات القومية دون المساس بها، أو منع هذه الهويات من أن تصبح واهية عبر القصف والغزو الثقافي.

يستطيع البشر القاطنون في قرى صغيرة تبدو بعيدة في بلدان «العالم الثالث» أن يتلقوا في عزلة منازلهم الرسائل والصور العائدة إلى الثقافات الغنية والاستهلاكية للغرب التي تزودها أجهزة التلفزة ورايو الترانزستور، وهو الأمر الذي يربطهم بـ «القرية الكونية» العائدة إلى شبكات الاتصالات الجديدة. بنطلونات الجينز وثياب الرياضة – أي «البدلات الموحدة» للشباب الموجودة في ثقافة الشباب الغربي – منتشرة في بلدان جنوب شرقي آسيا بقدر ما هي كذلك في أوروبا أو الولايات المتحدة، وليس فقط بسبب نمو التسويق العالمي لصورة المستهلك الشاب، وإنما لأن البضائع هي غالباً مصنوعة في تايوان أو هونغ كونغ أو جنوب كوريا للمحلات الفخمة في نيويورك ولوس أنجلوس ولندن وروما. من الصعوبة بمكان أن تفكر بـ «الطبخ الهندي» بصفته ينتمي إلى التقاليد الإثنية المميزة لشبه القارة الآسيوية في الوقت الذي يوجد فيه مطعم هندي في مركز كل مدينة وبلدة من بريطانيا.

بقدر ما يزداد توسط التسويق على مستوى العولمة (Global Marketing) للآزياء والأمكنة والصور للحياة الاجتماعية بواسطة السفر العالمي والصور الإعلامية المتشابهة عالمياً وأنظمة الاتصالات، تنفصل الهويات – أي يتم نزاعها – عن الأزمنة المحددة والأمكنة والتواريخ والتقاليد، وتبدو كأنها «عائمة بلا أي قيود». تواجهنا تشكيلة من الهويات المختلفة التي يبدو من الممكن الاختيار فيما بينها، وكل واحدة من هذه الهويات تستهوي أو تستهوي أجزاء مختلفة من ذاتنا. وساهم في هذا التأثير «السوبرماركت الثقافي» وذلك عبر انتشار [الموجة] الاستهلاكية (Consumerism) بغض النظر إن كانت حقيقة أم حلمًا. ضمن خطاب [الموجة] الاستهلاكية على مستوى العولمة تصبح الاختلافات والتميزات الثقافية التي كانت حتى الآن تحدد الهوية، قابلة للاختزال إلى نوع من اللغة أو العملة العالمية، الأمر الذي يمكن من ترجمة جميع التقاليد الخاصة والهويات المميزة إليها. تسمى هذه الظاهرة «المجانسة (من تجانس) الثقافية».

يناقش الآن إلى حد ما التوتر القائم بين «العولمي» و«المحلي» في عملية تحويل الهويات. وكما برهنا، تمثل الهويات القومية ارتباطاً بأمكنة معينة وحوادث ورموز وتواريخ. إنها تمثل ما يدعى أحياناً الشكل المخصوص للارتباط أو الانتماء. ودائماً كان يوجد توتر بين هذه الانتماءات والتماهيات الأكثر كلية – مثلاً التماهي مع الإنسانية بدلاً من التماهي مع «أن تكون إنكليزياً». استمر هذا التوتر عبر مرحلة الحداثة: استمر نمو الدول – الأمم والاقتصاديات

القومية والثقافات القومية بتزويد الأول بمركز الاهتمام؛ أما توسّع السوق العالمي والحدّات كنظام عالمي، فلقد زوّد التماهي الثاني بمركز الاهتمام. في القسم خامساً من هذا البحث، الذي يتقصّى كيف أن العولمة في أشكالها التي ظهرت في المرحلة الأكثر حدّات تؤثر في الهويات، يمكننا أن نجد عوناً لنا في التفكير بتأثير كهذا بطرق جديدة من تمفصل الجوانب الخصوصية مع الجوانب الكلية من الهوية، أو طرق جديدة في تجاوز التوتر بين الاثنين.

خامساً: العالمي والمحلي وعودة الإثنية

هل الهويات القومية تخضع للـ «تجانس»؟ التجانس الثقافي هو الصرخة المعذبة لهؤلاء المقتنعين بأن العولمة تهدد بإضعاف هوياتهم القومية و«وحدة» الثقافات القومية. ولكن هذه الصورة مبسّطة جداً للنظر عن مستقبل الهويات في العالم الـ بعد الحدّات. إنها صورة مبالغ فيها ومتحيزة.

يمكننا أن نختر على الأقل ثلاثة توضيحات أساسية أو ميول مضادة. الأول يبرز من نقاش كيفن روبنز (Kevin Robins) وملاحظته أن إلى جانب الميل نحو التجانس العالمي، يوجد أيضاً انبهار بالمختلف وتسويق الإثنية و«الأخرية» (Otherness). هناك اهتمام جديد بـ «المحلي» وتأثير «العولمي» فيه. في الواقع تستغل «العولمة» (في شكل التخصص المرن والتسويق الموجه لربائين محدّدين [Niche Marketing]) التمايزات المحلية. إذاً، بدلاً من التفكير في أن العولمي يستبدل المحلي، يكون من الأدق التفكير في تمفصل جديد بينهما. بالطبع، لا يمكن لهذا «المحلي» أن يختلط بالهويات الأكثر قدماً والتي هي متجذرة بثبات في أماكن ذات معالم محدّدة بوضوح. فهي بالأحرى تشغل ضمن منطق العولمة. ولكن يبدو من غير المحتمل أن تقوم العولمة بتدمير الهويات القومية ببساطة. الأكثر احتمالاً هو الانفتاح المتزامن لتماهيات «عولمية» و«محلية» جديدة.

والتوضيح الثاني للقول بالتجانس العولمي للهويات هو أن العولمة موزّعة بصورة متفاوتة جداً على العالم بين المناطق وبين فئات مختلفة من الناس داخل المناطق. هذا ما تسميه دورين ماسي (Doreen Massey) «علم هندسة السلطة» العائد للعولمة.

المسألة الثالثة في نقد التجانس الثقافي تتعلق بهوية الذين يتأثرون به. من الممكن أن تبدو العولمة في الأساس ظاهرة غربية، وذلك يعود إلى وجود اتجاه متفاوت للتدفق واستمرار لعلاقات سلطة ثقافية غير متساوية بين «الغرب» و«الباقي» من العالم.

يذكرنا كيفن روبنز:

«رغم أن الرأسمالية العالمية قدّمت نفسها بصفتها عابرة للتاريخ وللقومية، وبأنها قوة متعالية وكلية للتحديث والحدّات، فإنها في الحقيقة كانت تعني الغربية – أي تصدير السلع والقيم والأولويات وطرق الحياة الغربية. في سياق التلاقي الثقافي غير المتساوي، تُجبر الشعوب «الغربية» على أن تصبح رعايا وتوابع للإمبراطورية الغربية، وفي الوقت ذاته، وبطريقة لا تقل أهمية، يندفع الغرب ليواجه مباشرة الثقافة الـ «أجنبية» والـ «غريبة»

العائدة للآخر». العولمة تجعل من اللقاء بين المركز الكولونيالي والطرف المستعمر لقاءً مباشراً ومركّزاً في سياق تحطيمهما لحواجز المسافة. (Robins, 1991: 25).

ما تزال الصور والمنتجات الاصطناعية والهويات التابعة للحدثا الغربية والتي تنتجها المؤسسات الصناعية الثقافية للمجتمعات «الغربية» (ومن ضمنها اليابان) هي التي تسيطر على الشبكات العالمية، حسب شكل العولمة في آخر نسخة لها. وتكاثر خيارات الهوية هو أكثر شمولاً في «مركز» النظام العالمي منه في الأطراف. تتواصل أشكال التبادل الثقافي اللامتكافئ، وهي معروفة منذ المراحل الأولى للعولمة، لتستمر في المرحلة المتأخرة للحدثا. إذا أردت اختبار المأكولات الغربية التابعة لثقافات أخرى في مكان واحد، يكون من الأفضل أن تتناول الطعام في مانهاتن أو باريس أو لندن بدلاً من كالكوستا أو دلهي.

من جهة أخرى، كانت المجتمعات الطرفية دائماً معرضة للتأثيرات الثقافية الغربية، وهي الآن معرضة لها بدرجة أكبر. الفكرة القائلة إن هذه الأمكنة «مغلقة» – أي إنها صافية إثنياً وتقليدية ثقافياً وغير مضطربة لغاية الأمس بحكم اختراقات الحدثا – هي استيهام غربي عن «الآخرية»: استيهام كولونيالي عن الأطراف قام الغرب بالاحتفاظ به، وهو يرغب في السكان الأصليين «المحض» والأمكنة الغربية التي لم «يمسها» أحد. ومع ذلك، تشير المعطيات إلى أن تأثير العولمة في كل مكان، ومن ضمنه الغرب، وتختبر الأطراف أيضاً تأثير العولمة الذي يؤدي إلى التعددية، رغم أن ذلك يحدث ببطء أكثر وبوتيرة متفاوتة.

١ - «العالم الباقي» في قلب «الغرب»

قدمت في الصفحات السالفة ثلاثة إيضاحات لواحدة من ثلاث مضاعفات ممكنة للعولمة. هذه الإيضاحات هي:

أ – تلازم العولمة مع تقوية الهويات المحلية رغم أن ذلك يحدث ضمن منطلق انضغاط الزمن والفضاء (Time-space Compression)؛

ب – العولمة صيرورة غير متكافئة، ولها «هندسة سلطوية» خاصة بها؛

ج – تحتفظ العولمة ببعض جوانب السيطرة الغربية العالمية وإنما الهويات الثقافية في كل مكان تصبح نسبية بسبب انضغاط الزمن والفضاء.

قد تكون الهجرة المثال الأكثر سطوعاً لهذه النقطة الثالثة؛ فبعد الحرب العالمية الثانية، اعتقدت الدول الأوروبية عند تخليها عن مستعمراتها أن بإمكانها أن تتسحب من دوائر نفوذها الاستعماري، تاركة تداعيات الإمبريالية من ورائها. غير أن التبعية المتبادلة والعالمية تعمل الآن في كلا الاتجاهين. فنرى أن انتقال الأزياء الغربية والصور والسلع وهويات المستهلك إلى الخارج يقابله انتقال الشعوب المباشر من الأطراف إلى المركز في أكبر مرحلة وأكثرها تواصلًا من مراحل الهجرة «غير المخطط لها» في التاريخ القريب. هناك أعداد كبيرة من الشعوب الفقيرة في العالم التي تلقّت «رسالة» النزعة الاستهلاكية على مستوى العولمة كما هي ظاهرياً، وانتقلت إلى الأماكن التي ترسل «البضائع الجذابة» (Goodies) وتقدم حظوظاً أفضل للعيش،

مدفوعة بالفقر والجفاف والجوع والتخلف الاقتصادي وشح المحاصيل، والحرب الأهلية وعدم الاستقرار السياسي والنزاعات الإقليمية والتغيرات الاعتبارية للنظام السياسي، والدَّين الأجنبي المتراكم على الحكومات لمصلحة البنوك الغربية.

توجد هجرات شرعية وغير شرعية، متواصلة وعلى مستوى واسع من العديد من بلدان أمريكا اللاتينية الفقيرة والحوض الكاريبي (كوبا وهايتي وبورتوريكو وجمهورية الدومينيكان وجزر الكاريبي البريطانية). كذلك هناك أعداد كبيرة من «المهاجرين بدوافع اقتصادية»، ولاجئون سياسيون في جنوب شرق آسيا والشرق الأقصى – أي الصينيون، والكوريون والفيتناميون والكمبوديون والهنود والباكستانيون واليابانيون – ويوجد في كندا أقلية وازنة من سكان الكاريبي. إحدى النتائج (لهذه التطورات) هي حدوث تبديل دراماتيكي في «المزيج الإثني» لسكان الولايات المتحدة – وهو الأول من نوعه منذ الموجات الكبيرة من الهجرة في المرحلة الأولى من القرن الماضي. عام ١٩٨٠، كان واحد من كل خمسة أشخاص أمريكيين من خلفية أفريقية – أمريكية أو آسيوية – أمريكية أو هندية – أمريكية. وفي عام ١٩٩٠، ارتفع المعدل إلى شخص واحد مقابل كل أربعة أشخاص. وفي العديد من المدن الرئيسية (ومن ضمنها لوس أنجلوس وسان فرانسيسكو ونيويورك وشيكاغو وميامي) السكان البيض هم الآن أقلية.

في الثمانينيات من القرن الماضي، ارتفع عدد سكان كاليفورنيا إلى ٦، ٥ ملايين، وشكلت فئة البشرة الملونة نسبة ٢٣ بالمئة من هذا الارتفاع – أي أنها شملت الهسبانيك (Hispanics) والآسيويين إضافة إلى الأفارقة الأمريكيين (قياساً إلى معدل ٣٣ بالمئة عام ١٩٨٠) – وخمس هؤلاء هم مواليد دول أجنبية. عام ١٩٩٥، من المتوقع أن يكون ثلث طلاب المدارس الأمريكية الحكومية من «غير البيض» (الإحصاء الأمريكي، ١٩٩١)، الاستشهاد بـ: (Platt, 1991).

خلال الفترة نفسها، كان هناك هجرات عربية موازية إلى أوروبا من المغرب (المغرب والجزائر وتونس) ومن الأفارقة القادمين من السنغال وزائير إلى فرنسا وبلجيكا؛ ومن الأتراك والأفارقة الشماليين إلى ألمانيا؛ ومن الآسيويين من المستعمرات الهولندية السابقة في جزر الهند الغربية والشرقية – سورينام الذين هاجروا إلى هولندا؛ ومن الأفارقة الشماليين إلى إيطاليا؛ وبالطبع الناس الذين هاجروا من جزر الكاريبي والهند وباكستان وبنغلادش وكينيا وأوغندا وسري لانكا والمملكة المتحدة. ويوجد في كل مكان لاجئون سياسيون بأعداد صغيرة من الصومال وإثيوبيا والسودان وسري لانكا وبلدان أخرى.

هذا التشكيل للـ «جيوب» الإثنية الأقلية داخل إطار الدولة – الأمة في الغرب أدى إلى جعل الثقافات والهويات القومية «تعددية».

٢ - جدلية الهويات

ما هو تأثير هذه الحالة في الهوية في بريطانيا؟ أولاً أدت هذه الحالة إلى إعادة النظر في التضاريس الثابتة للهوية القومية وإلى تعريض انغلاقها على ذاتها لضغوطات الاختلاف والـ «آخريّة» والتنوع الثقافي. يحدث ذلك بدرجات متفاوتة في جميع الثقافات القومية

الغربية، الأمر الذي أدى إلى فتح باب النقاش بشأن مسألة الهوية القومية بمجملها و«المركزية» الثقافية للغرب.

«اليقينيات الأكثر قدماً والترانبيات التابعة للهوية البريطانية صارت جميعها في دائرة المسألة في عالم تذوب فيه الحدود وتتعطل المسارات. في بلد يُعتبر أنه الآن حاوية لثقافات أفريقية وآسيوية لم يعد أبداً معنى أن تكون بريطانية يملك الثقة والضمانة القديمتين. المصادر الأخرى للهوية ليست أقل هشاشة. فماذا يعني الكلام عن هوية أوروبية في قارة ملوثة ليس فقط بثقافات مستعمراتها السابقة، إنما أيضاً بثقافات أمريكية ويابانية، أوليست مقولة الهوية نفسها إشكالية؟ هل باستطاعتنا في المطلق في الأزمنة العولية أن نستعيد للهوية معنى متماسكاً لا يتجزأ؟ لقد تمّ تحدي استمرارية الهوية وتاريخانيتها عبر آنية المواجهات الثقافية العالمية وكثافتها. لقد تمّ التحدي بصورة جذرية للشعور بالراحة الذي تولّده التقاليد، وذلك عبر حتمية تشكيل تأويل ذاتي جديد يقوم على المسؤوليات المتأتية من الترجمة الثقافية» (Robins, 1991: 41) (Cultural Translation).

أدى التأثير الآخر إلى إطلاق عملية توسيع حقل الهويات وانتشار لمواقع – هويات جديدة معطوفة على درجة من الاستقطاب فيما بينها. تشكّل هذه التطورات المضاعفات ثنائيتها وثالثتها الممكنتين للعملة التي تكلمت عنها سابقاً (القسم رابعاً) – أي إمكانية أن تؤدي العملة إلى تقوية الهويات المحلية أو إنتاج هويات جديدة.

يمكن النظر إلى تقوية الهويات المحلية بصفتها رد فعل دفاعياً قوياً من قبل أعضاء المجموعات الإثنية المسيطرة التي تشعر بأنها مهددة من حضور الثقافات الأخرى. في المملكة المتحدة، على سبيل المثال، أنتجت هذه النزعة الدفاعية شعوراً بالهوية الإنكليزية المجددة، وارتباطاً عدوانياً بهوية إنكلترا الصغيرة، ونكوصاً إلى النقاء الإثني المطلق (Ethnic Absolutism) «وهي تقوم على مفهوم أن الهوية الإثنية نقية ومتجانسة وأبدية» سعيًا لدعم الأمة وإعادة بناء «هوية متماسكة وموحدة وقادرة على المواجهة الهادئة للتهديدات في خضم التجربة الاجتماعية» (Sennett, 1973: 15). وغالباً ما تجد هذه الحالة أساساً لها في ما سَمَّيناه سالفاً «العنصرية الثقافية»، وهي الآن مشهود لها في أوساط الأحزاب الشرعية من اليمين واليسار، وفي حركات سياسية متطرفة من اليسار واليمين، وفي أوساط الحركات السياسية الأكثر تطرفاً عبر أوروبا الغربية.

يقابل ذلك أحياناً نكوص استراتيجي بالعودة إلى هويات دفاعية لدى جماعات الأقليات أنفسها، وذلك جواباً على تجاربها مع العنصرية والإقصاء الثقافي. تتضمن هذه الاستراتيجيات التماهي مجدداً مع الثقافات الأصلية (في جزر الكاريبي والهند وبنغلادش وباكستان)؛ وبناء إثنيات مضادة وقوية – كما هي حال التماهي الرمزي للشباب الأفريقي – الكاريبي من الجيل الثاني عبر تبنيهم رموز الحركة الرستفارية (Rastafarianism) وإشاراتها، وهي الحركة التي تعود إلى أصل وإرث أفريقيين؛ أو إحياء النزعة التقليدية الثقافية (Cultural Traditionalism) والأرثوذكسية الدينية والانفصالية السياسية مثلاً، في أوساط بعض فئات الجماعة الإسلامية.

إضافة إلى ذلك، توجد بعض الدلائل على مضاعفات ثالثة ممكنة للعولة – إنها إنتاج الهويات الجديدة. وتشكل الهويات الجديدة التي ظهرت في السبعينيات المثال المناسب على ذلك، والتي تمحورت حول الدال «أسود». تشير كلمة «أسود»، في سياق المجتمع البريطاني، إلى نقطة اهتمام جديدة تتماهى معها الجماعات الأفريقية – الكاريبية والآسيوية معاً. المشترك بين هذه الجماعات، والذي يتمثل عبر تبنيها الهوية «السوداء»، لا يعود إلى كونها متشابهة ثقافياً وإثنيةً ولغويةً أو حتى فيزيائياً، وإنما لأن الثقافة المسيطرة تنظر إليها وتعامل معها كـ«متشابهة» (أي «الآخر»، غير الأبيض). إن فعل الإقصاء هو ما يوفر حسب ما يسميه لاكلو وموف (Laclau and Mouffe) «محور التعادل» (Axis of Equivalence) الذي تقوم على أساسه هذه الهوية الجديدة. ولكن على الرغم من المساعي لإعطاء هذه الهوية «السوداء» مضموناً أحادياً وموحداً، فإنها تبقى كذلك إلى جانب تشكيلة واسعة من الاختلافات الأخرى. ما يزال الأفارقة – الكاريبيون والهنود يحتفظون بتقاليد ثقافية مختلفة. أن تكون «أسود» إذاً، هو مثال ليس فقط على الجانب السياسي للهويات الجديدة – أي الجانب المتعلق بموقع وراهنية الهوية (تشكيلها في أوقات وأزمة محددة وعبرهما) – وإنما أيضاً على الطريقة التي يتم من خلالها تمفصل الهوية والاختلاف بصورة لا فكاك منها، أو حياكتها في هويات مختلفة من دون أمحاء الواحدة في الأخرى.

كخلاصة مؤقتة، يبدو إذاً أن للعولة تأثيراً يؤدي إلى طرح هويات الثقافة القومية المركزة (Centred) و«المغلقة» على طاولة البحث وإزاحتها من موقعها. إن لديها تأثيراً يجعل الهويات تعددية، الأمر الذي ينتج تنويعاً من الإمكانيات والمواقع الجديدة للتماهي تجعل الهويات أكثر ارتباطاً (بالمواقع التي تحتلها)، وذات طابع أكثر تسييساً وأكثر تعددية وتنوعاً؛ إنها هويات أقل ثباتاً واتحاداً أو عابرة للظروف التاريخية. بعض الهويات تنجذب نحو ما يسميه روبنز «التقليد»، ساعية بذلك إلى أن ترمم نقاءها الأول وتستعيد الوحدات والبقينيات التي تعتبر ضائعة. أما الهويات الأخرى فإنها تتقبل أن الهوية مسألة خاضعة للعبة التاريخ والسياسة والتمثل والاختلاف، مما يحول دون احتمال أن تكون مرة ثانية موحدة أو نقية؛ وبالتالي فإنها تدور في فلك ما يسميه روبنز (متأثراً بهومي بابا) «الترجمة» (Translation).

يضع القسم سادساً باختصار الخطوط العريضة لهذه الحركة المتناقضة ما بين «التقليد» (Tradition) و«الترجمة» (Translation) على لوحة أوسع وذات بعد عولمي، ويسأل عن الطريقة التي بواسطتها تحتاج الهويات إلى أن «تتمفهم» بالعلاقة مع مستقبلات الحداثة.

سادساً: الأصولية والانتشار والهجانة

في ما يتعلق بالهويات، فإن هذا التآرجح بين التقليد والترجمة (الذي تتبّعناه أعلاه باختصار بالنسبة إلى بريطانيا) أصبح أكثر جلاء على مستوى العولة. الهويات الثقافية تظهر في كل مكان لكنها غير ثابتة وإنما في وضعية الانتقال من موقع إلى آخر؛ وتستند إلى تقاليد ثقافية مختلفة في الوقت نفسه؛ وهي منتج لتوجهها المعقد لدائرة أوسع من المتلقين ولأمزجة ثقافية مشتركة بصورة متصاعدة في عالم معولم. ربما من المغري أن نفكر بالهوية

في عصر العولمة بصفاتها مقدراً لها أن تنتهي في مكان أو آخر: إما أن تعود إلى «جذورها» وإما أن تختفي عبر الاندماج والتجانس. ولكن ربما يكون هذا الأمر مأزقاً مزيفاً. إذ إنه توجد إمكانية أخرى: إنها إمكانية الـ «الترجمة». يصف هذا الأمر تلك التشكيلات المتعلقة بالهوية التي تخترق وتتقاطع مع الحدود الطبيعية، وهي (أي التشكيلات) تتألف من أفراد قد تمّ انتشارهم إلى الأبد بعيداً عن أوطانهم. هؤلاء الأفراد يحتفظون بروابط قوية مع الأماكن الأصلية التي أتوا منها ومع تقاليدهم، ولكنهم لا يحملون وهم العودة إلى الماضي. إنهم ملزمون بالتألف مع الثقافات الجديدة التي يسكنون في وسطها، دون أن يعني ذلك الاندماج ببساطة، وإضاعة هوياتهم بالكامل. إنهم يحملون آثار الثقافات الخاصة والتقاليد واللغات والتواريخ التي كوّنتمهم. الفرق أنهم غير موّحدين بالمعنى القديم لا الآن ولا في المستقبل، لأنهم منتج لا رجعة عنه لعدة تواريخ وثقافات متشابكة، وينتمون إلى عدة أوطان في الوقت نفسه (لا إلى «وطن» بعينه). ولقد كان يتوجب على الناس الذين ينتمون إلى ثقافات الهجانة هذه أن ينبذوا حلم أو طموح إعادة اكتشاف أي نوع من النقاوة الثقافية «الضائعة» أو النقاء الإثني المطلق. لقد تمّت ترجمتهم بصورة لا عودة عنها. يلاحظ سلمان رشدي أن كلمة ترجمة تشق من اللاتينية من فعل «تحمل عبر». الكتاب المهاجرون مثل سلمان رشدي، الذين ينتمون إلى عالمين معاً «أما وقد تمّ حملهم عبر العالم... إنهم رجال مترجمون» (Rushdie, 1991).

إنهم نتاج الدياسبورات الجديدة التي خلقتها هجرات ما بعد مرحلة الاستعمار. يتوجب عليهم أن يسكنوا على الأقل هويتين، ويتكلموا لغتين ثقافيتين، ويترجموا وينتقلوا من ثقافة إلى أخرى. ثقافات الهجانة هي واحدة من أنواع الهوية التي تمّ إنتاجها في عصر الحداثة المتأخرة، وهناك المزيد من الأمثلة لكشفها.

البعض يجادل أن «الهجانة» والتوفيقية (Syncretism) – أي الإدغام ما بين تقاليد ثقافية مختلفة – هما مصدر خلاق وفعال ينتج أشكالاً جديدة أكثر تلاؤماً مع الحداثة المتأخرة قياساً بالهويات القومية القديمة والمتحفزة للقتال (Embattled) التي تنتمي إلى الماضي.

لكن البعض الآخر يقول إن الهجانة، مع ما تتضمنه من عدم القدرة على التعمين (Indeterminacy) والوعي المزدوج والنسبية، لها أيضاً تكاليفها وأخطارها. رواية سلمان رشدي عن الهجرة والإسلام والنبى محمد، الآيات الشيطانية، بانغراسها في الثقافة الإسلامية وتمثلها لوعي علماني لـ «رجل مترجم» ومنفي، أهانت جداً الأصوليين الإيرانيين إلى درجة أنهم أصدروا حكماً بقتله بتهمة التجديف. كذلك أغضبت روايته العديد من المسلمين البريطانيين. وفي سياق دفاعه عن روايته، قدّم رشدي دفاعاً قوياً ومقنعاً عن «الهجانة»:

«تحتل مجموعة من الشخصيات الموقع المركزي في الرواية، وهم في أغلبيتهم مسلمون بريطانيون يواجهون النوع نفسه من المشاكل الكبرى التي أحاطت بالكتاب، مشاكل التهجين والعيش في الغيتوات، والمصالحة بين القديم والجديد. هؤلاء الذين يعارضون الرواية اليوم بالقدر الأكبر من الصخب هم أصحاب الرأي القائل إن الاختلاط بثقافات مختلفة سوف يضعف حتماً ثقافتهم ويدمرها. أنا أحمل رأياً معارضاً. الآيات الشيطانية تحتفل

بالهجانة وعدم النقاء والاختلاط والتحول المتأتي من التوليفات الجديدة وغير المتوقعة للبشر والثقافات والأفكار والسياسات والأفلام والأغاني. تبتهج الرواية بالتهجين وتخاف النقاء المطلق (Absolutism of the Pure) والاختلاط (Mélange) والمزج والقليل من هذا وذاك، كل ذلك يؤدي إلى إقحام العالم في ما هو جديد. لقد سميت إلى أن احتضن الإمكانية العظيمة التي تقدمها الهجرة الكبيرة للعالم. **الآيات الشيطانية** تنتصر للتغيير عبر الإدغام وللتغيير عبر الاتحاد. إنها أغنية حب لذواتنا الهجينة» (Rushdie, 1991: 394).

ومع ذلك، يمكن لـ **الآيات الشيطانية** أيضاً أن تقع في شَرَك ما بين قوى التقليد والترجمة التي لا يمكن الجمع في ما بينها. هذا هو الرأي الذي يحمله الكاتب بيكو بارك (Bhiku Parekh) المتعاطف مع رشدي، ولكن النقدي تجاهه.

في الجهة المقابلة، توجد مساع بالعودة بنفسها لإعادة بناء الهويات النقية وترميم الاتساق والتماسك و«الانغلاق» والتقليد، كل ذلك في وجه الهجانة والتنوع. ولدينا مثلاًن هما إحياء النزعة القومية في أوروبا الشرقية وظهور الأصولية (Parekh, 1989).

في العصر الحالي، حيث الدمج المناطقي في المجالات الاقتصادية والسياسية وتفكيك السيادة القومية يحدثان بسرعة كبيرة في أوروبا الغربية، انبعثت بقوة القومية الإثنية مدعومة بأفكار النقاوة العرقية والأرثوذكسية الدينية معاً، بعد سقوط الأنظمة الشيوعية في أوروبا الشرقية وتفكيك الاتحاد السوفياتي. إن الطموح لخلق دول – أمم جديدة موحدة إثنية وثقافياً (لقد اقترحت أعلاه أن هذه الدول – الأمم لم تنوجد قط في الثقافات القومية الغربية) كان القوة الدافعة وراء الحركات الانفصالية لدول البلطيق، إستونيا ولاتفيا وليتوانيا، وتشردم يوغسلافيا، وانتقال العديد من الجمهوريات السوفياتية السابقة نحو الاستقلال، من جورجيا وأوكرانيا وروسيا وأرمينيا إلى كردستان وأوزبكستان والجمهوريات الآسيوية المسلمة في الدول السوفياتية القديمة – الجانب الأكبر من العملية نفسها نراه يحدث داخل «أمم» أوروبا الوسطى التي تم اقتطاعها من الإمبراطوريتين الهنغارية – النمساوية والعثمانية في نهاية الحرب العالمية الأولى.

هذه «الأمم» المحتملة تسعى لبناء دول موحدة بالمعنى الإثني والديني وخلق كيانات سياسية تتمحور حول هويات ثقافية متجانسة. المشكلة (بالنسبة إلى هذه الدول) هي في احتوائها ضمن «حدودها» أقليات تتماهى مع ثقافات مختلفة. فعلى سبيل المثال، هناك أقليات روسية «إثنية» في جمهوريات البلطيق وأوكرانيا، وبولونيون إثنيون في ليتوانيا، وجيب أرمني (ناغورنو – كارباخ) في أذربيجان، وأقليات مسيحية – تركية في وسط الأكراتيات الروسية في مولدافيا، وأعداد كبيرة من المسلمين في الجمهوريات الجنوبية للاتحاد السوفياتي السابق الذين لديهم قواسم ثقافية ودينية مشتركة مع جيرانهم المسلمين الشرق أوسطيين تزيد على قواسمهم المشتركة مع «سكان وطنهم». الشكل المهم الآخر لإحياء القوميات الخصوصية والنقاء الإثني والديني المطلق (Ethnic and Religious Absolutism) هو بالطبع ظاهرة «الأصولية». هذه الظاهرة واضحة للعيان في كل مكان (مثلاً، إحياء نزعة الدفاع عن إنكلترا الصغيرة التي أشرنا إليها سابقاً)، ولكن المثال الأكثر سطوعاً موجود في بعض الدول الإسلامية

في الشرق الأوسط. انطلاقاً من الثورة الإيرانية، برز في العديد من المجتمعات التي كانت إلى الآن علمانية وإسلامية حركات إسلامية أصولية تسعى لخلق دول دينية ذات مبادئ سياسية تنظيمية تتماشى مع العقائد الدينية وشريعة القرآن. يرى بعض المحللين أن ذلك هورد فعل على الطابع «المفروض عنوة» للتحديث الغربي؛ من المؤكد أن الأصولية الإيرانية كانت جواباً مباشراً عن مساعي الشاه في سبعينيات القرن الماضي لتبني النماذج والقيم الثقافية الغربية بالجملة. فسّر البعض هذا الحدث كجواب عن تحلي «العولة» عنهم. وكانت إعادة تأكيد «الجزور» الثقافية والعودة إلى الأرثوذكسية دائماً أحد المصادر الأكثر قدرة على التماهي بالزند في أوساط العديد من مجتمعات ومناطق ما بعد الكولونيالية والعالم الثالث (هنا يخطر في البال دور القومية والثقافة القومية في حركات الاستقلال الهندية والأفريقية والآسيوية). البعض الآخر يرى أن جذور الأصولية الإسلامية تعود إلى فشل الدول الإسلامية في إيجاد قيادات «تحديثية» ناجحة وحقيقية وأحزاب حديثة وعلمانية. إن إعادة ترميم الإيمان الإسلامي في ظروف من الفقر المنتشر والتخلف الاقتصادي النسبي (الأصولية أقوى في الدول الإسلامية الأفقر في المنطقة) هي قوة حشد مؤثرة وقوة تجميع سياسي وأيديولوجي، خصوصاً في المجتمعات التي تكون التقاليد الديمقراطية فيها ضعيفة.

إذاً، الميل نحو «التجانس العولي» يقابله إحياء مؤثر للـ «إثنية»، أحياناً من الأنواع الأكثر هجانة أو رمزية ولكن أيضاً غالباً ما تكون من النوع الإقصائي أو «الجوهري» (Essentialist)، كما ذكرنا أعلاه. وقد أشار بومن (Bauman) إلى «إحياء الإثنية» هذا كواحد من الأسباب الرئيسية التي تفسر تطلب التوضيح الجدي للنسخ الأكثر تطرفاً والمتفلتة (Free-range) وغير الواضحة لما يحدث للهوية تحت تأثير «ما بعد - الحديث العولي».

«يضع «إحياء الإثنية» في الصدارة الانتعاش اللامتوقع للولاءات الإثنية داخل الأقليات القومية. وللسبب نفسه، يلقي بظله على ما يبدو أنه السبب العميق لظاهرة الانفصال المتنامي بين الانتماء إلى الكيان السياسي (Body Politic) والانتماء إلى الإثنية (أو بكلام أكثر عمومية الامتثال الثقافي) التي تنزع الكثير من جاذبيتها الأصلية عن برنامج الاندماج الثقافي القسري... أصبحت الإثنية واحدة من عدة مقولات أو رموز أو أحد «الأقطاب القبلية» التي تشكل من حولها جماعات مرنة وغير مقيدة. وبالعلاقة مع هذه الإثنية، يتم بناء الهويات الفردية وتوكيدها. إذاً لم يعد هناك الآن وجود للقوى النابذة التي أضعفت مرّة الاتحاد الإثني إلا بنسبة ضئيلة. وبدلاً من ذلك يوجد تطلب قوي للتمايز الإثني الواضح وإنما الرمزي وغير المتأسس» (Bauman, 1990: 167).

إن إعادة إحياء القومية والأشكال الأخرى من الخصوصية في نهاية القرن العشرين، إلى جانب - وبالترباط الحميمي مع - العولة هي، بالطبع، نقض واضح للأحداث، وهي التحويل الأكثر فجائية لها. لا شيء في منظورات التنوير التحديثي أو أيديولوجيات الغرب - لا الليبرالية ولا الماركسية بالفعل التي رأت أيضاً في الرأسمالية رغم كل معارضتها لليبرالية وسيطاً للحدث دون قصد - يُنبئ بحصيلة كهذه.

انطوت الليبرالية والماركسية معاً، كل على طريقتهما، على أن الارتباط بالمحلي والخاص

سوف يضمحل تدريجياً لمصلحة الكلي والهويات والقيم الكوسموبوليتية أو العالمية؛ على أن القومية والإثنية هما شكلان قديمان من الولاء – النوع الذي سوف «يذوب» بفعل القوة التثويرية للحدثة. وبحسب هذه «السرديات الكبرى» عن الحدثة، الولاءات اللاعقلانية للمحلي والخاص وللتقليد والجذور وللأساطير القومية و«الجماعات المتخلية» سوف يتم استبدالها تدريجياً «بهويات أكثر عقلانية وكلية». وعلى الرغم من ذلك، يبدو أن العولة تنتج ببساطة لا الانتصار لما هو «عالمي» ولا استمرار «المحلي» بصيغته القومية القديمة. يتبين أن انزياحات أو ارتباكات العولة هي أكثر تنوعاً وتناقضاً مما يقترحه كل من المدافعين عنها أو المعارضين لها. ولكن هذا يعني أيضاً أن العولة، رغم اكتساب قوة دفعها بطرق عديدة من الغرب، يمكنها أن تتحول إلى جزء من تلك القصة البطيئة وغير المتوازنة وإنما المستمرة لجعل الغرب منزوع المركزية □

المراجع

- Abercrombie, Nicholas, Stephen Hill and Bryan S. Turner (1986). *Sovereign Individuals of Capitalism*. London: Allen and Unwin.
- Abercrombie, Nicholas, Stephen Hill and Bryan S. Turner (eds.) (1988). *The Penguin Dictionary of Sociology*. 2nd ed. London: Penguin. (Penguin Reference Books)
- Althusser, Louis (1966). *For Marx*. London, Verso.
- Anderson, Benedict (1983). *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. London: Verso.
- Barnett, Anthony (1982). *Iron Britannia*. London: Allison and Busby.
- Bauman, Zygmunt (1990). «Modernity and Ambivalence.» in: Mike Featherstone (ed.). *Global Culture: Nationalism, Globalization, and Modernity: A Theory, Culture and Society Special Issue*. London; Newbury Park : Sage Publications.
- Bhabha, Homi K. (1990). «Introduction: Narrating the Nation.» in: Homi K. Bhabha (ed.). *Nation and Narration*. London; New York: Routledge.
- Brennan, Timothy (1990). «The National Longing for Form.» in: Homi K. Bhabha (ed.). *Nation and Narration*. London; New York: Routledge.
- Derrida, Jacques (1978). *Writing and Difference*. Translated, with an introd. and additional notes by Alan Bass. London: Routledge and Kegan Paul.
- Dodd, Philip (1986). «Englishness and the National Culture.» in: Robert Colls and Philip Dodd (eds.). *Englishness: Politics and Culture, 1880-1920*. London ; Dover, NH: Croom Helm.
- Donald, James and Ali Rattansi (eds.) (1992). «Race», *Culture, and Difference*. London; Newbury Park, CA: Sage Publications in association with the Open University.
- Dreyfus, Hubert L. and Paul Rabinow (1982). *Michel Foucault, Beyond Structuralism and Hermeneutics*. with an afterword by Michel Foucault. Chicago, IL: University of Chicago Press.
- Forester, J. (1987). «A Brief History of the Subject.» in: *Identity: The Real Me*. London: Institute for Contemporary Arts. (ICA Document; 6)

- Foucault, Michel (1967). *Madness and Civilization: A History of Insanity in the Age of Reason*. Translated from the French by Richard Howard. London: Tavistock Publications. (Studies in Existentialism and Phenomenology)
- Foucault, Michel (1977). *Discipline and Punish: The Birth of the Prison*. Translated from the French by Alan Sheridan. London: Allen Lane.
- Foucault, Michel (1986). «The Subject and Power.» in: *Michel Foucault, Beyond Structuralism and Hermeneutics*. with an afterword by Michel Foucault. Chicago, IL: University of Chicago Press.
- Frisby, David (1985). *Fragments of Modernity: Theories of Modernity in the Work of Simmel, Kracauer and Benjamin*. Cambridge, MA: Polity Press.
- Gellner, Ernest (1983). *Nations and Nationalism*. Oxford: Blackwell. (New Perspectives on the Past)
- Giddens, Anthony (1990). *The Consequences of Modernity*. Cambridge, MA: Polity Press.
- Gilroy, P. (1992). «The End of Anti-racism.» in: James Donald and Ali Rattansi (eds.) «*Race, Culture, and Difference*». London; Newbury Park, CA: Sage Publications in association with the Open University.
- Hall, Catherine (1992). *White, Male, and Middle-class: Explorations in Feminism and History*. Cambridge: Polity Press.
- Hall, S. (1985). «Religious Cults and Social Movements in Jamaica.» in: Robert Boccock and Kenneth Thompson (eds.). *Religion and Ideology: A Reader*. Manchester, UK: Manchester University Press in association with the Open University. (Open University Set Book)
- Hall, S. (1987). «Minimal Selves.» in: *Identity: The Real Me*. London: Institute for Contemporary Arts. (ICA Document; 6)
- Hall, S. (1990). «Cultural Identity and Diaspora.» in: Jonathan Rutherford (ed.). *Identity: Community, Culture, Difference*. London. Lawrence and Wishart.
- Harvey, David (1989). *The Condition of Postmodernity: An Enquiry into the Origins of Cultural Change*. Oxford [England]; Cambridge, MA: Blackwell.
- Hobsbawm, Eric and Terence Ranger (1983). *The Invention of Tradition*. Cambridge [Cambridgeshire]; New York: Cambridge University Press. (Past and Present Publications)
- Lacan, Jacques (1977). «The Mirror-Stage as Formative of the I as Revealed in Psychoanalytic Experience.» in: Jacques Lacan, *Ecrits. A Selection*. Translated from the French by Alan Sheridan. London : Tavistock Publications.
- Laclau, Ernesto (1990). *New Reflections on the Revolution of our Time*. London; New York: Verso. (Phronesis)
- Locke, John. (1967). *An Essay Concerning Human Understanding*. London. Fontana.
- Marx, K. and F. Engels (1973). *The Communist Manifesto in Revolution of 1948*. Harmondsworth: Penguin Books.
- Mercer, K. (1990) «Welcome to the Jungle.» in: Jonathan Rutherford (ed.). *Identity: Community, Culture, Difference*. London. Lawrence and Wishart.

- Nairn, Tom (1977). *The Break-up of Britain: Crisis and Neo-nationalism*. London: Verso.
- Parekh, B. (1989). «Between Holy Text and Moral Void.» *New Statesman and Society*: 23 March.
- Platt, Anthony C. (1991). «Defending the Canon: What's Behind the Political Correctness Debate?» Fernand Braudel Centre and Institute of Global Studies, Binghamton, State University of New York.
- Powell, J. Enoch (1969). *Freedom and Reality*. Edited by John Wood. London: Batsford.
- Renan, E. (1990). «What is a Nation?» in: Homi K. Bhabha (ed.). *Nation and Narration*. London; New York: Routledge.
- Robins, K. (1991). «Traditions and Translation: National Culture in its Global Context.» in: John Corner, and Sylvia Harvey (eds.). *Enterprise and Heritage: Crosscurrents of National Culture*. London; New York: Routledge.
- Rushdie, Salman (1991). *Imaginary Homelands: Essays and Criticism, 1981-1991*. London: Granta Books.
- Said, E. (1990). «Narrative, Geography and Interpretation.» *New Left Review*: no. 180, (March-April).
- Schwarz, B. (1986). «Conservatism, Nationalism and Imperialism.» in: James Donald and Stuart Hall (eds.). *Politics and Ideology: A Reader*. Milton Keynes; Philadelphia: Open University Press. (Open University Set Book)
- Scruton, R. (1986). «Authority and Allegiance.» in: James Donald, and Stuart Hall (eds.). *Politics and Ideology: A Reader*. Milton Keynes; Philadelphia: Open University Press. (Open University Set Book)
- Sennett, Richard (1973). *The Uses of Disorder: Personal Identity and City Life*. Harmondsworth: Penguin. (Pelican Books)
- Urry, John. (1990). *The Tourist Gaze: Leisure and Travel in Contemporary Societies*. London; Newbury Park: Sage Publications. (Theory, Culture and Society)
- Wallerstein, Immanuel (1979). *The Capitalist World-economy: Essays*. Cambridge [Eng.]; New York: Cambridge University Press. (Studies in Modern Capitalism)
- Wallerstein, Immanuel (1984). *The Politics of the World-economy: The States, the Movements, and the Civilizations: Essays*. Cambridge [Cambridgeshire]; New York: Cambridge University Press; Paris: Editions de la Maison des sciences de l'homme. (Studies in Modern Capitalism = Etudes sur le capitalisme moderne)
- Wallerstein, Immanuel (1991). «The National and the Universal.» paper presented at: *Culture, Globalization, and the World-system: Contemporary Conditions for the Representation of Identity* (conference). Edited by Anthony D. King. Binghamton: Department of Art and Art History, State University of New York at Binghamton, 1991. (Current Debates in Art History; 3)
- Williams, Raymond (1976). *Keywords: A Vocabulary of Culture and Society*. London: Fontana (Fontana Communications Series)

هويات اليهود العراقيين وفقاً لمذكرات يهود بغداديين^(*)

ألين شليوفر

أستاذة في جامعة جنيف.

ترجمة: محمود عبد الواحد محمود

قسم التاريخ، كلية الآداب - جامعة بغداد.

مقدمة المترجم

حظي تاريخ اليهود في العراق باهتمام واسع من المؤرخين والأكاديميين العراقيين والعرب والأجانب، إذ صدر العديد من الرسائل الجامعية والمؤلفات والدراسات والبحوث من وجهات نظر متعددة، ناقشت جوانب مختلفة لحياة الطائفة اليهودية في العراق، وعلى نحو خاص خلال العهد الملكي. وتركزت غالبية هذه الدراسات على مناقشة الظروف التي أدت إلى هجرتهم من العراق في مفتح عقد الخمسينيات من القرن العشرين، والنتائج التي تمخّضت عن هذه الهجرة، ودور المنظمات الصهيونية في دفع الكثير من اليهود العراقيين إلى المساهمة في هذا النشاط، مما أثر سلباً في تطور المجتمع العراقي، ودفع الحكومة إلى اتخاذ إجراءات متشددة ضدّ اليهود المتورطين بنشاطات صهيونية.

قدمت الجامعات العراقية دراسات ومؤلفات رصينة عن النشاط الصهيوني في العراق، ودور الطائفة اليهودية في الحياة السياسية والاقتصادية والفكرية والاجتماعية، وكان صدور كتاب د. صادق حسن السوداني^(١)، قد حفز العديد من الباحثين الشباب على كتابة رسائل وأطروحات جامعية عن اليهود والنشاط الصهيوني في العراق. فناقش الباحث علي عبد القادر العبيدي رسالته للماجستير «النشاط الصهيوني في العراق، ١٩٢١ - ١٩٥٢»، في كلية الآداب، جامعة بغداد عام ١٩٩٤، وأكمل الباحث أحمد عبد القادر مخلص القيسي

(*) في الأصل ورقة قدمت بالإنكليزية تحت عنوان: «Iraqi Jewish Identities: Baghdadi Memoirs».

(١) صادق حسن السوداني، النشاط الصهيوني في العراق، ١٩١٤ - ١٩٥٢ (بغداد: دار الشؤون الثقافية العامة، ١٩٨٠)، وصدر الكتاب في طبعة ثانية عام ١٩٨٦.

أطروحته للدكتوراه عن «الدور الاقتصادي لليهود في العراق، ١٩٢١ - ١٩٥٢»، في كلية التربية، الجامعة المستنصرية في عام ١٩٩٨. وفي عام ٢٠٠٣، ناقش الباحث صالح حسن عبد الله رسالته للمجستير عن «تهجير يهود العراق، ١٩٤١ - ١٩٥٢»، في كلية التربية، جامعة تكريت، إلى جانب إكمال رسائل وأطروحات جامعية ومؤلفات وبحوث ودراسات أخرى في الجامعات والمؤسسات العلمية ودور النشر العراقية الأخرى.

واصل الباحث علي عبد القادر العبيدي اهتمامه بحياة اليهود في العراق، ليناقدش أطروحته للدكتوراه عن «مدارس الأليانس الإسرائيلي وأثرها على الطائفة اليهودية في العراق، ١٨٦٤ - ١٩٥١»، في كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، في جامعة الجزائر في عام ٢٠٠٣.

البحث الحالي إضافة جديدة لباحثة سويسرية من جامعة جنيف، تواصل دراساتها عن اليهود في العراق، هي الباحثة الأكاديمية ألين شليبفر (Aline Schlaepfer) التي تمثل جيل الشباب من الباحثين الغربيين من المهتمين بتاريخ العراق المعاصر. وتقدم هذه الباحثة رؤية تحليلية نقدية في بحثها المعنون: «هويات اليهود العراقيين وفقاً لمذكرات يهود بغداديين»، قدمته للمؤتمر العلمي الثاني «الرابطه الدولية للدراسات العراقية المعاصرة» (International Association of the Contemporary Iraqi Studies)، وقد عُقد في عمان في ١١ - ١٣ حزيران/يونيو ٢٠٠٧ في جامعة فيلادلفيا بالتعاون مع جامعة طوكيو للدراسات الأجنبية (TUFS)، إذ تحاول الباحثة ألين شليبفر المقارنة بين جيلين من اليهود العراقيين، الجيل القديم من اليهود الذين مثلتهم بمذكرات كاتبين هما: أنور شاؤول ومير بصري، وجيل الشباب الذين مثلتهم بمذكرات كاتبين أيضاً هما نعيم قطان وحزقيال حدّاد، وهذان الجيلان اختلفا في رؤيتهما سياسياً واجتماعياً وفكرياً، وفي علاقتهما بوطنهما العراق، ومدى تقبلهما الأفكار الصهيونية، إلى جانب رؤية هذه الشخصيات اليهودية الأربع للوطنية العراقية وحدود ارتباطها مع الأفكار القومية التي حاولت الصهيونية العالمية ترسيخها في المجتمعات اليهودية في العالم.

ووفقاً لذلك، حاولت الباحثة ألين شليبفر أن تتبع التطور الفكري للنخبة المثقفة من خلال دراسة حياة هذه النخبة، كما رواها هؤلاء في مذكراتهم الشخصية. وحتى وإن كان بعض المؤرخين والباحثين العراقيين والعرب لا يتفق مع بعض آراء الباحثة في تحليلها العلاقة بين اليهود ووطنهم العراق، ومدى تأثير العوامل الداخلية والخارجية فيهم، إلى جانب استخدامها مفاهيم ومصطلحات تاريخية قد تبدو غريبة على القارئ العراقي، فإن الفرضية التي تطرحها الباحثة جديرة بالاهتمام والدراسة من المؤرخين والباحثين العراقيين، ولا سيما ما يتعلق بأفكار الأجيال اليهودية المتعددة ومدى تفاعلها مع الأحداث السياسية والفكرية والاقتصادية والاجتماعية، داخلياً وخارجياً، وهذه الأفكار ربما تفتح المجال واسعاً لمزيد من الدراسات الأكاديمية الجديدة عن أوضاع اليهود في العراق في العهد الملكي، وموضوعات ومشكلات تاريخية أخرى تخص تاريخ العراق

المعاصر. فالدراسات المقارنة والحوار مع المؤرخين الأجانب وكتاباتهم التاريخية من شأنه أن يضيف دراسات جديدة وأصيلة إلى حقل الدراسات التاريخية العراقية المعاصرة.

ومن المفيد أن نضيف إلى هذه المقدمة بعض المعلومات عن السيرة العلمية لكاتبة هذا البحث. ولدت ألين شليبفر في سويسرا، وأكملت دراستها في جنيف. درست في كلية الآداب التابعة لجامعة جنيف في الفترة (١٩٩٨ - ٢٠٠٥)، واختصاصها الدقيق هو الحضارة العربية والإسلامية، واختصاصها العام هو الدراسات العبرية والعهد القديم. حصلت على شهادة الماجستير عام ٢٠٠٥، وكانت رسالتها للماجستير عبارة عن ترجمة وتعليق على قصتين قصيرتين لـ سمير نقاش (١٩٣٨ - ٢٠٠٤)، وهو كاتب يهودي عراقي من مجموعته القصصية القصيرة: **نبوءات رجل مجنون** التي صدرت في القدس في عام ١٩٩٥. عاشت الباحثة ألين شليبفر في الفترة (١٩٩٩ - ٢٠٠٠) في الإسكندرية في مصر، إذ درست اللغة العربية في مركز اللغة الأجنبية في كلية الآداب في جامعة الإسكندرية، من أجل زيادة معرفتها باللغة العربية. ومنذ عام ٢٠٠٦، تقوم هذه الباحثة بتطوير أطروحتها للدكتوراه عن الطائفة اليهودية في العراق في جامعة جنيف، بإشراف د. سيليفيا نيف، وهي متخصصة في تاريخ الشرق الأوسط وتطور الفن فيه، إلى جانب اهتمامها بالدراسات العراقية المعاصرة.

إلى جانب هذه النشاطات العلمية، تعمل ألين شليبفر في تدريس اللغة والحضارة العربية في كلية الآداب في جامعة جنيف. وأخيراً، أشكر الباحثة ألين شليبفر على موافقتها بترجمة هذا البحث إلى اللغة العربية، ليفيد منه القارئ العراقي.

يدرس البحث الحالي الطائفة اليهودية العراقية بين عشرينيات وخمسينيات القرن العشرين. ويبدأ بالانتداب البريطاني، وينتهي بالهجرة اليهودية في بداية خمسينيات القرن العشرين، عندما أصدرت الحكومة العراقية قانون إسقاط الجنسية في التاسع من آذار/مارس ١٩٥٠^(٢). نصّ هذا القانون «على تخويل مجلس الوزراء بتجريد أي يهودي يرغب، باختياره ورغبته، في ترك العراق من جنسيته العراقية»^(٣). فترك مئة ألف يهودي عراقي العراق بين عامي ١٩٥٠ و ١٩٥١، وشهدت هذه السنة النهاية التقريبية للطائفة اليهودية بعد أكثر من ألفين وخمسمئة سنة من وجودها في العراق.

ظهرت منذ مغادرة اليهود العراق العديد من الشهادات المدونة والشفوية

(٢) يشار إلى هذا القانون باللغة العربية (قانون إسقاط الجنسية).

(٣) القانون رقم ١١ لسنة ١٩٥٠ (إلحاقاً بقانون إسقاط الجنسية، القانون رقم ٦٢ لسنة ١٩٣٣) الذي صادق عليه مجلس النواب في الثاني من آذار/مارس سنة ١٩٥٠، ومجلس الأعيان في الرابع من آذار/مارس سنة ١٩٥٠. القانون محفوظ في (دائرة السجلات العامة) PRO في لندن تحت رقم (F. O. 371/82478). ونشر في: Abbas Shiblak, *Iraqi Jews: A History of the Mass Exodus* (London: Saqi, 2005), appendix I, pp. 131-132.

عن تاريخ اليهود العراقيين. وفي بعض الحالات، اتخذت هذه الشهادات شكل روايات السير الذاتية. ويركّز هذا البحث على المذكرات والسير الذاتية.

سأعرض أولاً أربعة أعمال للسير الذاتية، تركز على تطور هويات المؤلفين، بالمفاهيم الوطنية والقومية. وبتقديم هذه الملاحظات سأتبين سياق كل مؤلف لشرح الاختلافات في فهمهم للوطنية. وسأعرض حتماً انعكاس ذلك الفهم بتقديم بعض الأمثلة.

الكتابان الأولان للمذكرات نشرتا في إسرائيل من قبل «رابطة الأكاديميين اليهود النازحين من العراق» (Iraq Association for Jewish Academics from Iraq) باللغة العربية، وهما: الأول قصة حياتي في وادي الرافدين، لـ أنور شاؤول، والثاني رحلة العمر من ضفاف دجلة إلى وادي التيمس، لـ مير بصري. والكتاب الثالث للسيرة الشخصية كتبه بالفرنسية نعيم قطان بعنوان: وداعاً بابل، والكتاب الرابع والأخير لـ حزقيال حدّاد بعنوان: ولدت في بغداد.

إن الجمهور الذي تخاطبه أعمال الكاتبين الأولين، ربما يكون مواطنين إسرائيليين يتحدثون العربية، سواء أكانوا يهوداً أم فلسطينيين. والأكثر احتمالاً أن اللغة استخدمت لإلقاء ضوء ساطع على وجود لغة وثقافة عامة، متخطية الحواجز السياسية، في حين أن عمل نعيم قطان يناسب «كتابة المهجر» (Ecriture Migrante). ويستهدف أولاً الجمهور المتحدث باللغة الفرنسية. أما هدف حزقيال حدّاد من الكتابة، فيمكن أن يفسر جيداً بالتزامه القوي بوصفه رئيساً للمنظمة العالمية لليهود النازحين من الدول العربية، ويهدف عمله إلى إظهار أن الطائفة اليهودية راسخة الجذور في العراق.

أولاً: أنور شاؤول

ولد أنور شاؤول في الحلة سنة ١٩٠٤. وانتقلت عائلته إلى بغداد سنة ١٩١٦، فدرس في مدارس «الآليانس الإسرائيلي العالمي»، ثم درس في كلية الحقوق التي تخرج فيها سنة ١٩٣١. وبين سنتي ١٩٢٤ و ١٩٢٩ عمل محرراً ثانياً في جريدة المصباح، وأسس مجلة أسبوعية سياسية - أدبية، هي الحاصد، التي استمرت حتى سنة ١٩٣٨. وإلى جانب نشاطاته الصحافية، كان شاعراً وكاتب قصة قصيرة. ومن بين أعماله، مجموعة قصصية عنوانها: همسات الزمان (Time's Whispers) نشرت سنة ١٩٥٦، ومجموعة قصص قصيرة عنوانها: في زحام المدينة (In the Turmoil of the City). ترك بغداد في بداية عقد السبعينيات من القرن العشرين واستقر في إسرائيل، حتى توفى في عام ١٩٨٤. ونشرت مذكراته: قصة حياتي في وادي الرافدين^(*) (شاؤول، ١٩٨٠).

إن فهمه والتزامه تجاه العراق جسده على نحو دقيق في رسالته المفتوحة إلى السير

(*) وتفيد المترجم بكتابة شاؤول بطريقتين (شاؤول، شاؤول)، وفقاً للرسم الصحيح وما كتب في الكتاب المنشور بالعربية (المترجم).

جلبرت كلايتون (Sir Gilbert Clayton)، المندوب السامي في بغداد سنة ١٩٢٩. والفقرة التالية تظهر ارتباطه الواضح بالكفاح من أجل وطن مستقل.

«أريد أن أتحدث إلى فخامتكم عن مطالب العراق الحقّة، تلك المطالب التي نتمسك بها حباً بالحياة وحفظاً للبقاء، وعمّا يجيش في نفس كلّ عراقي من آمال كبيرة (...)، وأريد أن أخبر فخامتكم أن العراق بعرضه وطوله يناهز بالوحدة الوطنية، وأن العراق بشبابه وكهوله وشيوخه، حضراً وبدواً، يطلب الاستقلال التام الناجز (...). أريد أن أقول لك (...) إن (الشعب العراقي) راغب في الحياة الحرة» (شاؤول، ١٩٨٠: ١٦٩ – ١٧٠).

علاوة على ذلك، يشرح أنور شاؤول في مذكراته فضائل التعليم في مدارس «الليانس الإسرائيلي العالمي»، إذ استطاع أن ينضج كمواطن عراقي محترم ويهودي موالٍ ومتفاخر بيهوديته (شاؤول، ١٩٨٠: ٥٦) ^(٤). وفعلاً، يشير إلى مشاعره الوطنية العراقية (بالوطنية) من جانب، ويستخدم مصطلح «القومية» ليشير إلى يهوديته من جانب آخر. ونستطيع أن نكشف تعريفاً واضحاً لهذا الانتماء المزدوج في اختيار أحد فصول كتابه: **قصة حياتي في وادي الرافدين** بعنوان: «أحاسيس قومية وحماس وطني» (Nationalist Feelings and Patriotic Fervour). وفي هذا العنوان، عبّر عن وعيه الوطني العراقي بمصطلح «وطني». ونستطيع أن نلاحظ أن فهمه للوطنية العراقية هو شكل من أشكال التفاني في حبّ الوطن (Patriotism) الذي يشمل الوطن العراقي. ومن جانب آخر، فإن مصطلح «قومي» يشير إلى الشعور القومي اليهودي، وشكل من أشكال التضامن تجاه اليهود حول العالم، على الرغم من عدم ارتباطه بأي شكل من أشكال الصهيونية. مع ذلك، ووفقاً لرؤيته، فإن الأمة العراقية تنتمي إلى جميع المواطنين بصرف النظر عن الدين، وكما يقولون: «فالدين لله، والوطن للجميع» (شاؤول، ١٩٨٠: ٢٢٣).

وبصفته شاعراً، عبّر أنور شاؤول عن ولائه للعراق في عدة مناسبات، فاستخدم اسماً مستعاراً هو «ابن السمّوال» عندما كان يعمل في جريدة **المصباح**. وابن السمّوال، هو ابن السمّوال بن عدي، شاعر عربي يهودي الديانة، شاهد ابنه يقتل، وفقاً للتراث العربي، على يد الأمير الغساني، بعد أن رفض تسليم درع ضيفه امرئ القيس. وقد استخدم هذه الشخصية ليكتب قصيدة: «الدين والوطنية، أو يهودي في ظلّ الإسلام» (شاؤول، ١٩٨٠: ٣٣١)، التي قال فيها:

إن كنت من موسى فبست عقيدتي

فأنا المقيم بظل دين محمد (...)

سأظل ذياك السمّوال في الوفاء

أسعدت في بغداد أم لم أسعد» (شاؤول، ١٩٨٠: ٣٣١).

(٤) «فاستطعت أن أنشأ مواطناً عراقياً صالحاً ويهودياً أميناً على يهوديته معتداً بها».

ثانياً: مير بصري

المؤلف الثاني الذي يكتب بالعربية هو مير بصري. ولد سنة ١٩١١ في بغداد، في محلة «تحت التكية». ودرس أيضاً في مدارس «الأليانس الإسرائيلي العالمي»، وبدأ العمل في وزارة الشؤون الخارجية سنة ١٩٢٨. وعمل بعد ذلك في غرفة التجارة بين عامي ١٩٣٨ و ١٩٤٥، إذ تولى إصدار جريدة مالية. كتب العديد من المؤلفات والمقالات عن اقتصاد العراق والشرق الأوسط، ومن بينها **مباحث في الاقتصاد العراقي** (عام ١٩٤٨). وكان أيضاً شاعراً وكاتب قصة قصيرة. وهو مؤلف **رجال وظلال** (عام ١٩٥٥)، و**نفوس ظامئة** (عام ١٩٦٦). وعلى نحو مشابه لأنور شاؤول، ترك العراق في بداية عقد السبعينيات من القرن الماضي واستقر في لندن، وتوفي هناك سنة ٢٠٠٦. وتعبيراً عن هويته الوطنية العراقية، يستخدم مير بصري مصطلح «قومي» في كتابه: **رحلة العمر من ضفاف دجلة إلى وادي التيمس** (بصري، ١٩٩١) ويسترجع حديثه العام في الإذاعة في ١٥ تشرين الثاني/نوفمبر ١٩٤٣. في هذا الحديث، عبّر عن فهمه الشخصي للقومية:

«قلت في (الحديث) إن الشعور القومي يعمر القلوب

بالعزم والإيمان ويسدد النفوس إلى غاية سامية رفيعة.

وهو الشعور بالفكرة العربية التي حملت إلى العالم

والإنسانية في العصور الخالية رسالة الخير والمدنية والسعادة» (بصري، ١٩٩١: ٤٤).

ووفقاً لذلك، فإن رؤيته للقومية أكثر شمولاً. إنها القومية العربية التي تشمل الحضارة العربية عموماً. وفي ما يخص هويته اليهودية، يعبر عن شكل من التضامن، وعلى نحو خاص تجاه اليهود الأوروبيين خلال الحرب العالمية الثانية، لكنه لم يذكر أي شعور قومي يهودي على أساس كلمة «قومي».

وبمفاهيم العلمانية، يشترك مير بصري مع شاؤول في نظريته إلى مكانة الدين في بناء وطنٍ مشترك. ففي الكلمة التأبينية التي ألقاها بوفاة المار جوزيف عمانوئيل، البطريك المئة وتسعة للكاتوليك الكلدان في بابل، أشار بصري:

«الإنسانية فوق الطوائف والأديان (...). لقد علم الفقيد حقاً

أن الدين لله والوطن للجميع، وأن وظيفة رجل الدين المحبة

والوئام، فدعا إلى التقارب والتآلف والتواد، شعوراً منه بأن الوطن

لا ينهض ولا يرقى معارج الفلاح حتى تكون ملله وجماعته

على اختلاف منازعها ومشاربها يداً واحدة وقلباً واحداً في

التفاني في سبيل المجموع والعمل لخير الجميع» (بصري، ١٩٩١: ١٧).

تركز كفاح مير بصري وأنور شاؤول على تأكيد ولاء اليهود نحو العراق، بإظهار مشاعرهما الوطنية العراقية، والإصرار على الدور الثانوي للدين في بناء الهوية الوطنية

العراقية المشتركة. ووفقاً لذلك، فإن اليهودية من وجهة نظرهما، تتحدد بالمسائل الدينية ولا تتدخل في مشروعهما الوطني.

ويمكن القول إن الكاتبين قد عاشا ما أشيع تسميته بـ «العصر الذهبي» للطائفة اليهودية في العراق. ويشار إلى هذه الحقبة بـ «العصر الذهبي» لعدة أسباب:

١ - بداية الانتداب البريطاني في أوائل عقد العشرينيات من القرن العشرين، وقد منحت الأقليات غير المسلمة مزيداً من الحماية. وترقى العديد من اليهود في مجال المصارف والتجارة.

٢ - بدأت بعد ذلك الحقبة الملكية، بوصول فيصل الأول إلى العرش سنة ١٩٢١. وخلال عهده، أصرَّ على التسامح الديني على نحو خاص تجاه الذميين.

٣ - وأخيراً، الكفاح للحصول على الاستقلال الذي تحقق سنة ١٩٣٢. وكانت هذه الحقبة سنوات للمجد من وجهة نظر هذين الكاتبين.

وفي ما يتعلق بالكتاب الشباب، نعيم قطان وحزقيال حدّاد، برز شكل من الوعي القومي على نحو واضح في مذكراتهم، إلا أنّه ظهرت، بمدى معيّن في كلا الحالتين، مشاعر وطنية حلت محلّها على نحو تام مجالات أخرى وفي وقت مبكر.

ثالثاً: نعيم قطان

ولد نعيم قطان في بغداد سنة ١٩٢٨ في محلة البتاوين. واصل دراسته باللغة الفرنسية في مدرسة «الأليانس الإسرائيلية العالمي»، ويعيش الآن في مونتريال في كندا. كتب عدة روايات ومسرحيات من بينها: *الواقع والمسرح* (Le Reel et Theatry) المنشورة سنة ١٩٧٠، و*الصحراء* (Le Desert) المنشورة سنة ١٩٧٤. في سيرته الذاتية *وداعاً بابل* (Kattan, 1976; 2003)^(٥)، عبّر عن فخره الوطني العربي بوصفه شاباً، إلا أن هذا الإحساس أخذ حلاً شكلياً نوع من الريبة نحو الغرب، وعلى نحو خاص فرنسا:

«أرض الانتخابات التي أشبعت جميع رغباتنا، وسدت عطش المحرومين التي استجابت لنفاد صبري للتغني
برحلتني في هذه الأرض، أسطورة الحرية الأخيرة التي
فتحت أبوابها وذراعها لتلك الشفاه لتتذوق نبيذ الغرب
والإحساس بنشوته» (Kattan, 2003: 175).

(٥) الاقتباسات اعتمدت على الطبعة الفرنسية: ترجم كتاب نعيم قطان مؤخراً - كما أشارت الباحثة في رسالة أرسلتها إلى المترجم في الثالث عشر من كانون الأول/ديسمبر ٢٠٠٧ - إلى العربية، ترجمه كي. المالي في ألمانيا ضمن منشورات دار الجمل في عام ٢٠٠٧. إلا أن البحث الحالي اعتمد على الطبعة الفرنسية.

وعلى نحو مغاير للكاتبين السابقين، استرجع نعيم قطان شعوراً بكونه موزعاً بين ولاءين، العراقية واليهودية.

«فهل نحن جميعاً حاملين للجراثيم أنفسها؟ فالمسلمون أيضاً لهم مبرراتهم للارتباب بنا. وهل نحن حلفاء محتملين ومشكوك فيهم للعدو، بحيث نكون أولئك الذين إلى جانب العمال، والذين تحالفوا مع القوميين ليحلموا بيوم مشرق، بدون سبب واضح، ليديروا ظهرهم لأصدقائهم وإخوانهم من المناضلين الذين اختفوا دون أن يتركوا آثاراً» (Kattan, 2003: 258).

ترك نعيم قطان العراق فعلياً سنة ١٩٤٩ بعد حصوله على زمالة دراسية من الحكومة الفرنسية، ولم يرجع أبداً. هذه المغادرة المبكرة والحاسمة تظهر أن الاندماج مع الغرب كان أقوى من إيمانه بوطنيته العراقية. مع ذلك لم يقرر أبداً أن يقيم في إسرائيل.

رابعاً: حزقيال حدّاد

ولد حزقيال حدّاد في بغداد سنة ١٩٣٠، في محلة «قنبرعلي». درس الطب بين عامي ١٩٤٥ و١٩٥٠، وبعدها ترك العراق، بالهروب عبر إيران لكي يصل إلى إسرائيل. ويعيش اليوم في الولايات المتحدة، وهو رئيس «منظمة اليهود من البلدان العربية في الولايات المتحدة» (Organization for Jews from the Arab Countries in the United States) إلى جانب اشتراكه في «لجنة إنقاذ وإعادة توطين اليهود العراقيين» (Committee of the Rescue and Resettlement of the Iraqi Jews) منذ سنة ٢٠٠٣.

في مذكراته: **ولدت في بغداد** (Born in Baghdad) يصف حزقيال حدّاد نفسه بأنه كان طفلاً متجاوزاً للقومية (Haddad, 2004)، كرّس نشاطه تماماً للأمة العراقية. مع ذلك، اختفى هذا الشعور في وقت مبكر جداً من طفولته، وحلت محله هوية يهودية قومية جداً.

وعلى أثر أحداث الشغب في بغداد في بداية حزيران/يونيو سنة ١٩٤٠ وخلال الأيام التالية، سلبت خلالها العديد من مساكن اليهود وحوانيتهم، وقتل عدة مئات من اليهود. ويشار إلى أحداث الشغب هذه باسم «الفرهود» (Farhud). ففي خريف سنة ١٩٤١، وبعد بضعة أشهر من الفرهود الذي قتل خلاله ابن عمه، أعلن حزقيال حدّاد إلى أحد طلاب صفه:

«إنّه اليوم الأخير الذي سوف أتحدّث فيه معك كعراقي، فمن الآن فصاعداً سأتحدّث إليك كيهودي يتحدّث إلى آخر» (Haddad, 2004: 66).

وفي مرحلة لاحقة، توجّط في النشاط الصهيوني السري في العراق في بداية عقد الأربعينيات، عندما وصلت البعثات الصهيونية الأولى إلى العراق من عدة بلدان أوروبية. ويشرح حدّاد تأثير ثيودور هرتزل (Theodore Herzl) على هويته القومية اليهودية:

«إنّه مثلي، كان مواطناً متجاوزاً لحدود المواطنة [...] في يوم وفاة ابن عمي، أيقنت أن الشر موجود. وكانت محاكمة درايفوس في فرنسا بالنسبة لهرتزل قد أجبرته لأن يقبل الحقائق المرة [...] وأنا واجهت دليلاً متأخراً أن اليهود كانوا مكروهين لمجرد

كونهم يهوداً [...]، لذلك يجب أن يكون لليهود دولتهم الخاصة بهم [...]، بمعنى أنني أصبحت صهيونياً (Haddad, 2004: 108).

وبعد تورطه بعدة نشاطات صهيونية، أصبح مطارداً من قبل «مديرية التحقيقات الجنائية»، وهذا يفسر قراره ترك العراق نهاية أيار/مايو ١٩٥٠. وهكذا، فإن شعوره الوطني العراقي قد تغير تماماً لصالح الصهيونية.

عاش الكاتبان، نعيم قطان وحزقيال حدّاد، في أوضاع مختلفة تماماً عن العصر الذهبي لأنور شاؤول ومير بصري. وأثرت في هذه الأوضاع عدة مؤثرات:

١ - أدى الفرهود إلى توقف تطور الهويات الفردية لليهود. فمن وجهة نظر الكاتبين عندما كانا بعمر إحدى عشرة وثلاث عشرة سنة، كان الفرهود قد سبب جرحاً عميقاً وانعداماً للثقة بين اليهود والمسلمين.

٢ - كان العامل الجوهري الآخر ظهور بنية تحتية أوروبية قوية، في بداية عقد الأربعينيات من القرن الماضي، شكلت البداية لتطور البعثات الأوروبية. ومارست هذه البعثات تأثيراً كبيراً، وعلى نحو خاص في جيل الشباب. وأخذ هذا التأثير شكلين:

أ - تأثير مباشر، كما في مذكرات حزقيال حدّاد، فدرست هذه البعثات تاريخ الصهيونية والعبرية، وتابع اليهود العراقيون من جيل الشباب هذا التعليم، وانتهوا في الغالب بالهرب من العراق إلى إسرائيل.

ب - تأثير غير مباشر. فلا يمكن إهمال الصورة والرمز الغربيين اللذين نقلتهما البعثات الصهيونية إلى الشباب اليهودي العراقي، حتى لأولئك الذين لم يكن لهم ارتباط مع الحركة الصهيونية السرية. ونجد في الروايات اليهودية وصفاً لهؤلاء الناس وملابسهم ومظهرهم، فسبب حضورهم نوعاً من الانبهار.

وعلى نحو مغاير للكتّاب الأوائل، عاش الشباب حقبة من الخوف وعدم الثقة. فمالوا إلى النظر إلى الخيارات الأخرى، واتجهوا إلى القيم الأخرى. ففي حالة نعيم قطان، كان الخيار الثقافة الفرنسية، وبالنسبة إلى حزقيال حدّاد كان الخيار الصهيونية. هذه الظاهرة شجعت العديد من اليهود العراقيين على ترك البلاد والاتجاه إلى إسرائيل، وأوروبا، والولايات المتحدة أو كندا.

في هذه الظروف المختلفة، توقعنا أن نجد آراء معارضة تماماً، وفقاً لجيل الكاتب. فمن جانب، إن كتاباً، أمثال أنور شاؤول ومير بصري، أصرّوا على الانسجام والتعاون بين الطوائف الدينية المتنوعة، وقللوا آثار الأحداث الخطيرة، مثل الفرهود. ومن جانب آخر، فإن نعيم قطان وحزقيال حدّاد أكدا علاقة الشك المتبادل بين المسلمين واليهود، وأصرّوا على التفرقة والاضطهاد لليهود، وشدّدا على أهمية أسباب الفرهود ونتائجه.

وكمثال واقعي، نستطيع أن نلاحظ أن عدد اليهود الذين قتلوا خلال يومي الفرهود يختلف طبقاً للروايات. فمن جهة، يتحدث مير بصري وأنور شاؤول عن مئتي يهودي قتلوا في

أنشاء الفرهود. ومن جهة أخرى، يتحدث حزقيال حدّاد عن تسعئة يهودي قتلوا في الفرهود^(٦) (Shiblak, 2005: 71). وعلى الرغم من أنّه من الصعب إعطاء إجابة دقيقة عن السؤال عن عدد اليهود الذين قتلوا خلال الفرهود، فإن الرواية التي يقدمها حزقيال حدّاد مبالغ فيها على نحو واضح، في حين أن روايات مير بصري وأنور شاؤول تبدو أكثر اقتراباً من الواقع. أما نعيم قطان، فعلى الرغم من أنّه لم يقدم رقماً دقيقاً للقتلى، فإنه كتب:

«أعلن كبير الحاخامات الحدّاد: فقد خسرت الطائفة ثلاثئة من أفرادها. واستنكر ذلك بصوت عالٍ. وكان تقليل عدد الضحايا إلى ثلاثئة بتواطؤ من الحكومة، وهذا ما كان» (Kattan, 2003: 45).

علاوة على ذلك، فإن الفهم المتبادل بين الأجيال يمكن أن يؤخذ بالحسبان أيضاً لتصوير الاختلاف بين هذه الأجيال. فمن جهة، كان أنور شاؤول ومير بصري مُدرّكين جيداً للاختلاف بين جيلهم وجيل الشباب. فعلى سبيل المثال، لاحظ مير بصري أن ردّ فعل اليهود الشباب تجاه الفرهود كان مختلفاً عن جيلهم:

«وكان لهذه المأساة أثرها العميق في كلّ اليهود في العراق، فهلعت قلوب وانكمشت نفوس. أما شباب اليهود فقد ازداد نشاطهم وسعيهم للتخلص مما هم فيه، بعد أن ضاقوا ذرعاً بما حدث في الماضي، وما باتوا يتوقعون حدوثه في المستقبل، وراحوا يخططون للهرب بشتى الطرق إلى خارج العراق، والموعود: أرض إسرائيل...» (شاؤول، ١٩٨٠: ٢٥٩).

إلى جانب ذلك، أشار بصري إلى حقيقة أنّ العديد من شباب اليهود حملوا السلاح لحماية الطائفة في حالة الطوارئ، في ما لو حدث «فرهود» جديد. وعلى نحو مغاير لهذا الجدل، لام كتّاب جيل الشباب، مثل نعيم حدّاد وحزقيال حدّاد، أبناء دينهم من الجيل الأكبر سنّاً لجهلهم المزعوم وجبنهم في مواجهة الخطر المحتمل. حتّى إن حزقيال حدّاد استخدم تعبير «مشلول» لوصف موقفهم. ويشرح رؤيته قائلاً:

«كانت لديّ أسئلة بلا إجابات [...]، وخاصة في ما يتعلق بالعلاقة بين العرب واليهود. وأدت الاختلافات في الغالب إلى عدم الاتفاق، إلا أن غالبية اليهود الراشدين لم يرغبوا في مناقشة الموضوع، وحتّى لو فعلوا ذلك، فإنهم نظروا حولهم أولاً لمعرفة أولئك الذين يسمعونهم، وطالما أنّهم لم يستطيعوا أن يتحدثوا على نحو علني في بلدهم [...]، فإنني لم أخطئ لأكون «ذمياً». وفي يوم ما سأخذ موقفاً وأقاتل. وحتّى يأتي ذلك اليوم، يجب أن ننظم جيشاً، غير منظور لِكُلِّ من العرب واليهود من الجيل الأكبر سنّاً» (Haddad, 2004: 16 and 63).



(٦) قدرت (لجنة التحقيق الرسمية) عدد اليهود الذين قتلوا بمئة وعشرة، وقدرها رئيس الطائفة اليهودية بمئة وثلاثين.

حاولت، في هذا البحث، أن أظهر بعض جوانب التناقض بين الأفراد داخل الطائفة اليهودية. واستندت الاعتبارات على الفهم الفردي لهؤلاء الكتّاب للوطن، والاختلاف بين جيلين قريبين أحدهما من الآخر. فقد التزم كل من مير بصري وأنور شاؤول بعمق بالكفاح من أجل الاستقلال الوطني، وعبرا عن حماس وطني كبير، بينما فصل كل من نعيم قطان وحزقيال حدّاد نفسيهما تدريجياً من أي تعبير وطني □

المراجع

بصري، مير (١٩٩١). *رحلة العمر من ضفاف دجلة إلى وادي التيمس: ذكريات وخواطر*. القدس: منشورات رابطة الجامعيين اليهود النازحين من العراق.
شاؤول، أنور (١٩٨٠). *قصة حياتي في وادي الرافدين*. القدس: منشورات رابطة الجامعيين اليهود النازحين من العراق.

Haddad, Heskell M. (2004). *Born in Baghdad*. Lincoln, NE: Authors Choice Press, 2004.

Kattan, Naim (1976). *Farewell, Babylon*. Translated from the French by Sheila Fischman. Toronto: McClelland and Stewart.

Kattan, Naïm (2003). *Adieu Babylone: Mémoires d'un Juif d'Irak*. Préface de Michel Tournier. Paris: Albin Michel. (Espaces libres; 133)

Shiblak, Abbas (2005). *Iraqi Jews: A History of the Mass Exodus*. London: Saqi.

التفكك العائلي بين القيم الثابتة والقيم المتبدلة

إيلين دمعة

معهد العلوم الاجتماعية، الجامعة اللبنانية.

مقدمة

إذا كانت العائلة ركيزة المجتمع الأساسية، فإن وحدة العائلة، المتجلية في الانسجام والتضامن بين أفرادها، هي من أهم القيم الإنسانية الاجتماعية. وهذه القيمة تجسد في اتفاق الزوجين «على الاهتمامات الأساسية، أي على المفاهيم العامة في الثقافة والحضارة والسياسة والدين والفن وتربية الأولاد. بهذا تكون الحياة الزوجية كما يجب أن تكون، أي سعيًا مشتركًا لتحقيق نظرة واحدة إلى الإنسان والعالم» (صعب، ١٩٩٥: ٥٩). أمّا التفكك العائلي، فيعني غياب هذا التناغم وانحلال الروابط الزوجية السليمة. هنا تصبح العلاقة الزوجية علاقة إخضاع يمارسها أحد الزوجين، وغالباً الرجل، على الزوج الآخر، يميزها السلوك العنفي الذي تسحق معه حرية الزوجة وتمتهن كرامتها وتعامل كوسيلة للزوج غير مساوية له.

إنّ المساواة حالة من حالات الحرية. وهذا يعني أن الناس متساوون في حرياتهم، أي في حقوقهم الإنسانية الأساسية، وإن كانوا غير متساوين في بعض أنواع المحدوديات التي تحيط كل فرد منهم. هناك، إذًا، نطاق تصحّ فيه المساواة، لكنها لا تصحّ خارجه. إلا أن المساواة بين الزوجين هي من أهم الأسس التي توحّد العائلة، كما أنّ التسلط والعنف من أقوى الأسس التي تفكّكها، لأن الإخضاع هو نقيض الحرية والمساواة. هكذا يغدو التفكك العائلي نتيجةً وسبباً للممارسات العنيفة. وإذا نظرنا إلى معظم المجتمعات، مهما بلغت درجة تطورها الثقافي والاقتصادي، وجدنا أن المساواة، كقيمة اجتماعية وإنسانية، ضعيفة، وإن اختلفت نسبة هذا الضعف من مجتمع إلى آخر. من هنا كان التفكك العائلي، الناتج من العنف والتسلط وعدم المساواة، ظاهرة واسعة الانتشار في جميع الثقافات والطبقات الاجتماعية، كأنما العنف والتسلط هما من القيم الثابتة في كل زمان ومكان. وإذا تعمّقنا في تحليل ظاهرة العنف، وجدناها مرتبطة بمفهوم الرجولة في أذهان العديد من الناس.

لكن أتكون الرجولة حقاً مرتبطة بالهيمنة وممارسة العنف؟ وإذا كانت القيم التقليدية السائدة في المجتمعات الشرقية عموماً هي التي تحفّز الرجل على هذه الممارسات، انطلاقاً من دوره ك ربّ العائلة، فكيف نفسّر انتشار هذه الممارسات في كل الحضارات، مهما علا شأنها، كما سنرى لاحقاً؟ هل يعني هذا أن العنف والتسلط والهيمنة هي من أهم القيم الثابتة أو المطلقة،

المشاركة في كل المجتمعات على اختلاف ثقافات وطبقاتها؟ وبالتالي، هل يعني هذا أن هذه القيم، المفترض أن تكون متبدلة مع التطور الثقافي، اختلطت مع القيم الثابتة المطلقة المتعارف عليها، وهي الحق والخير والجمال؟ أوليست الوحدة العائلية مستمدة من هذه القيم الثابتة بالذات؟

هذا ما سنحاول الإجابة عنه في بحثنا. ولإحاطة بالموضوع من مختلف جوانبه، ارتأينا تقسيمه كالآتي:

أولاً: الثقافة والقيم الاجتماعية

١ - تحديد الثقافة وخصائصها

إذا أردنا الغوص في مفهوم التفكك العائلي المتأرجح بين القيم الاجتماعية الثابتة والمتبدلة، فلا بد لنا من تحديد الثقافة لأنها هي التي تحدّد القيم وتحفّز الأفراد على ترجمتها إلى أنماط سلوكية معيّنة. والثقافة نتاج إنساني جماعي تراكم لعدة عهود، وهو يتضمن عمليات التدخل والتفاعل والتعديل. إنها الإطار الاجتماعي العام الذي يعيش ضمنه الأفراد، ممارسين أنماطاً سلوكية منسجمة معها.

من أبرز التعريفات التي أوردها علماء الأنثروبولوجيا للثقافة تعريف **وليم كلباتريك** الذي يذهب إلى أن الثقافة هي ما صنعه الإنسان بعقله ويده من أشياء ومظاهر في البيئة الاجتماعية، أي كل ما اخترعه الإنسان أو اكتشفه، وكان له دور في العملية الاجتماعية (Kilpatrick, 1956: 69).

ويعرّف **كلايد كلكهون** (C. Kluckhohn) الثقافة بأنها «وسائل الحياة المختلفة، الظاهر منها والضمني، كما العقلي واللاعقلي، التي توصل إليها الإنسان عبر التاريخ، التي توجد في وقت معيّن، وتكوّن وسائل إرشاد توجه سلوك الأفراد في المجتمع» (Kluckhohn, 1945: 97). ويقول **إدوارد تايلور** إن «الثقافة هي ذلك الكل المعقّد الذي يشمل المعرفة والعقيدة والفن والأخلاق والقانون والعادات والمواقف والقيم وكل القدرات التي يكتسبها الإنسان كعضو في جماعة» (Tylor, 1871: 1). ويصف **غي روشيه** الثقافة بأنها «كيان مركّب من أساليب التفكير والشعور والعمل، وهي أساليب منظّمة، إلى حدّ أو آخر، يعتنقها ويعمل بموجبها عدد من الأفراد، فتحوّلهم، موضوعياً ورمزياً، إلى جماعة موحّدة ذات خصائص مشتركة» (Rocher, 1995: 111).

هذا غيض من فيض التعاريف الاجتماعية للثقافة، ومؤداها أن الثقافة هي مجموع الأفكار والقيم والمعتقدات والتقاليد والأخلاق والنظم والمهارات وطرائق التفكير والعيش والفنون والآداب والعلوم، وكل ما أبدعه عقل الإنسان وصنّعه يده من نتاج مادي ومعنوي، إضافة إلى تراث الأجيال السالفة نتيجة خبرته في مجتمع معيّن.

أما بالنسبة إلى **خصائص الثقافة**، فلكل مجتمع إنساني ثقافته التي تمنحه خصوصيته وتميزه من باقي المجتمعات، علماً أن هناك أيضاً ثقافة إنسانية عامة تشارك فيها المجتمعات المختلفة. ويمكن تحديد خصائص الثقافة على النحو الآتي:

- الثقافة عملية إنسانية، أي أنها تخصّ الإنسان دون سواه.
- الثقافة عملية اجتماعية مكتسبة، تنشأ عن طريق التفاعل بين الأفراد. فالإنسان يكتسب ثقافته من مجتمعه. ولا يوجد مجتمع بلا ثقافة، ولا ثقافة خارج المجتمع. والتراث الثقافي الذي أبدعه الإنسان ينتقل من جيل إلى جيل عن طريق التعليم المصمّم وغير المصمّم.
- الثقافة أفكار وأعمال. وهذا يعني أن الإنسان يكوّن علاقات مع العالم المادي والفكري والرمزي والاجتماعي. وقد استطاع التحكم بالبيئة المادية من أجل التطور والرفق.
- الثقافة عملية متغيّرة. وهي تتحرك معظم الأحيان نحو الأفضل، إلا أن درجة التغيّر تختلف من مجتمع إلى آخر، فتكون بطيئة تبعاً لصغر المجتمع أو انغلاقه، أو سريعة تبعاً لاتساع المجتمع وانفتاحه وتوافر الحوافز فيه.
- الثقافة متنوعة المضمون. تختلف الثقافات في مضمونها إلى أن تبلغ أحياناً حدّ التناقض، فما هو إيجابي في مجتمع قد يبدو سلبياً في مجتمع آخر.
- الثقافة عملية تحدد أسلوب الحياة. فهي تحثّ على المشاركين فيها نمطاً معيناً من الممارسات الحياتية عبر رسمها خطأ ينتهجونه على نحو يتلاءم مع الجماعة أو المجتمع.

٢ - القيم الاجتماعية، وتصنيفها

إذا كانت الثقافة هي ذلك الكلّ المركّب الذي يحدّد طرائق التفكير والشعور والسلوك، فلا بد من أن تكون القيم جزءاً لا يتجزأ من الثقافة. ويمكن تعريف القيم بأنها «الصفات الشخصية التي يفضلها أو يرغب فيها الناس في ثقافة معينة» (زهران، ١٩٧٧: ١٢٢). ويحدّد غي روشيه القيمة بأنها نموذج أو مثل أعلى في نظر فرد أو جماعة، يستمد منه كل شخص توجّهه نحو سلوك منحه معيّن (Rocher, 1995: 72). ويرى هنري مندراس أن القيمة الاجتماعية تتحدّد بصلابتها وشدّة سيطرتها (Mendras, 1979: 92). ومن الصفات المرغوب فيها في معظم الثقافات الشجاعة والرجولة وضبط النفس، غير أن القيم ليست صفات مجردة، بل هي مظاهر مجسّدة في أنماط سلوكية تعبّر عنها. وقد نظرت الفلسفة المثالية إلى القيم على أنها موجودة موضوعياً قبل وجود الإنسان الذي لا دخل له فيها، وحدّدها بقيم ثلاث ثابتة أو مطلقة، هي: الحق المطلق، والخير المطلق، والجمال المطلق. ومن هذه القيم الأصلية تنبثق كل القيم البشرية.

من ناحية أخرى، نظرت الفلسفة الواقعية إلى القيم كما لو كانت من نتاج الإنسان وخبراته، وهو الذي يحدّدها ويمنحها معانيها ورموزها وفق حاجاته. لكن الفلسفة البراغماتية لا تؤمن بوجود قيم مطلقة، بل تذهب إلى أن صلاحية القيم تحدّدها أبعادها النفعية. هذا يعني أن الإنسان هو الغاية، والقيم وسيلة. فالقيمة وجدت لخدمة الإنسان، ولم يوجد الإنسان لخدمتها.

وفي الواقع، نرى أن لكل مجتمع نظرة خاصة إلى القيم. اليونانيون الأقدمون، مثلاً، حدّدوا الصفات الضرورية للإنسان الفاضل. وفي المجتمعات البدائية كان هناك اتفاق عام حول الصفات التي يجب أن تتوافر في القادة والزعماء، والخصائص التي تجعل من الفرد بالغ

الأهمية أو ضئيل الأهمية (غيث، ١٩٦٢: ١٣٧). لذلك نرى إجماعاً لدى علماء الاجتماع على أن «القيم هي التي تضيف معنى محدداً، وتعطي مؤشرات إرشادية لتوجيه تفاعل البشر مع العالم الاجتماعي» (غدنز، ٢٠٠٥: ٨٢).

وتختلف القيم اختلافاً بيناً من ثقافة إلى أخرى. فبعض الثقافات تغدق قيمة عالية على النزعة الفردية، في حين تشدد ثقافات أخرى على الاحتياجات المشتركة بين أفراد المجتمع. كما أن القيم قد تتناقض داخل المجتمع الواحد، إذ ينزع بعض الأفراد أو الجماعات إلى التركيز على قيمة المعتقدات الدينية التقليدية، فيما ينزع آخرون إلى تفضيل التقدم والعلوم. وفي حين يفضل بعضهم الراحة المادية، نجد آخرين يفضلون الهدوء وبساطة العيش. وفي هذا العصر الحافل بالتغيرات في إطار العولمة، ليس مستغرباً أن يواجه مجتمع ما صراعاً بين القيم الثقافية التي يعتنقها مختلف الأفراد والجماعات (غدنز، ٢٠٠٥: ٨٣).

هكذا نرى أن القيم تدور على أحكام من نوع «جيد» و«رديء»، أو «سليم» و«غير سليم»، أو «ملائم» و«غير ملائم». والقيم، كالمواقف، على أنواع. فهناك قيم علمية ونفسية واجتماعية وخلقية ودينية وجمالية. «المواقف تعتمد على القيم. فالموقف الذي يتخذه الفرد من نشاط علمي أو اجتماعي أو فني يبنى على القيمة التي يعطيها لهذا النوع من النشاط. في رأس القيم جميعاً يجب أن تأتي قيمة الإنسان كفاية. وهذه تستتبع موقفاً هو احترام كرامة الإنسان. إن أثر العائلة كبير في تنمية القيم والمواقف لدى الأفراد. وللمواقف والقيم أثر كبير في فهم الذات والآخرين والبيئة، وفي تكوين المعارف. وربّ موقف سلبي سابق، اكتسبه الفرد من مصدر أو آخر، كان عائقاً له عن فهم الأشياء على حقيقتها أو دراسة الحقائق كما هي» (صعب، ١٩٩٥: ١٢٢). ولعل هذا يفسر الخلط بين الرجولة والتسلط من ناحية، والأنوثة والضعف من ناحية أخرى. وهذا الخلط القائم على سوء فهم للقيم هو المسؤول عن التفكك العائلي، وعن النزاع والعنف الأسري، وهو محور بحثنا.

وإذا كانت القيم، في تعددها وتنوعها، هي الصفات المثلى التي يتبنّاها الأفراد والمجتمع في مواقفهم ويجسّدونها في سلوكهم، فلا بد من أن تكون هناك عدة أسس لتصنيفها، سواء من حيث المحتوى أو من حيث المقاصد أو الأهداف أو من حيث قوة القيم وضعفها. وقد صنّفها إدوارد سبرانغر، في كتابه: أنماط الرجال، على النحو الآتي (الرشدان وجعيني، ١٩٩٧: ٢٠٩ - ٢١٠):

– من حيث المحتوى، هناك القيم النظرية والاقتصادية والجمالية والاجتماعية والسياسية والدينية. فالقيم النظرية يعبر عنها اهتمام الفرد باكتشاف الحقيقة. والقيم الاقتصادية يعبر عنها اهتمامه بما هو نافع. والقيم الاجتماعية يعبر عنها نزوعه إلى التفاعل مع الآخرين. والقيم السياسية تتجلى في اهتمامه بالنشاط السياسي وحل مشاكل الآخرين. والقيم الدينية تظهر في رغبة الفرد في معرفة الماورائيات، مثل أصل الإنسان ومصيره ومعنى حياته.

– من حيث المقاصد، تتفرّع القيم إلى وسائل لبلوغ أهداف معينة وغايات مثل حبّ البقاء.

– من حيث شدتها، هناك قيم جازمة وملزمة لكل الناس، وقيم لفئات معينة أو أفراد.

– من حيث العمومية أو الانتشار، هناك قيم عامة، مثل العفة والإخلاص والقيم الدينية عموماً، وقيم خاصة تتعلق بطبقة اجتماعية أو دور معين.

– من حيث الوضوح، هناك القيم العلنية المتعلقة بالمصلحة العامة.

– من حيث الدوام، هناك قيم مطلقة لكل زمان ومكان، وقيم نسبية خاضعة للتبدل.

القيم التي صنّفت على هذه الأسس تتميز بخصائص تساعد في قوتها واستمراريتها (الرشدان وجعيني، ١٩٩٧: ٢١٠). ومن هذه الخصائص أنها حصيلة تجربة جماعية وليست من نتاج فرد معين، وإن كانت تتجسد في أنماط السلوك الفردي. وهي معايير أو ضوابط للسلوك البشري، تنتقل من جيل إلى جيل عبر التربية والتنشئة الاجتماعية. ولهذه القيم صفة العمومية، بمعنى أنها لجميع أفراد المجتمع، وإن اختلفت أحياناً من فئة إلى أخرى، على الرغم من اشتراكها في نواح معينة.

من كلامنا هذا عن القيم، يمكن أن نستخلص أن هناك قيماً ثابتة وقيماً متحولة. القيم الثابتة هي قيم مطلقة أو عامة، تشترك فيها كل المجتمعات البشرية، كالحق المطلق، والخير المطلق، والجمال المطلق، والحرية والعدالة والمساواة والسلام، واحترام الآخر كفاية. والقيم المتحولة هي قيم نسبية متبدلة في الزمان والمكان، مع تطور المجتمع الاقتصادي والثقافي والتكنولوجي، ومع انفتاحه على المجتمعات الأخرى، وبالتالي مع النظرة النقدية العميقة إلى الأمور. ومن هذه القيم توحيد أنوثة المرأة بالضعف والخنوع والطاعة العمياء للرجل. ولنا في المثل الشعبي القائل في مدح الفتاة بأن لها «فماً يأكل، لا فماً يتكلم» دليل على هذه النظرة التقليدية إلى الأنوثة. فهي المرأة الخاضعة المستسلمة، وإلا فقدت أنوثتها أو خصوصيتها. من هذه القيم أيضاً ما هو متعلق بعمل المرأة. فحتى عهد غير بعيد، كان الزوج في مجتمعنا يشعر بالإهانة والذلّ وضعف الرجولة أمام عمل زوجته خارج البيت. أما اليوم فبات هذا العمل، خصوصاً مع علوّ المنصب، مصدر فخر له.

الا أن هيمنة الرجل تبقى من القيم التقليدية السائدة في كل الثقافات أو في غالبيتها العظمى. ومن مظاهر هذه الهيمنة العنف العائلي، وهو العامل الأساسي في كل تفكك عائلي. فأين موقعه؟ أهو ضمن منظومة القيم النسبية المتبدلة مع تطور المجتمع والثقافة والنظرة النقدية؟ إذا كان للقيم صفة القوة والعمومية والانتشار، كما مرّ معنا، فهل يعقل أن يكون العنف العائلي من القيم العامة المشتركة في مختلف المجتمعات والطبقات، مهما بلغت درجة تطورها الاقتصادي والتكنولوجي والثقافي؟ وإذا صحّ هذا، أ تكون القيم والمعايير قد اختلطت إلى الحدّ الذي بات معه العنف العائلي من القيم المطلقة والثابتة والمشاركة في كل المجتمعات، ينطبق عليه ما ينطبق على قيم، كالحق والخير والجمال؟ وما هي الطريقة لجعل العنف العائلي خبراً من الماضي، وقيمة بالية تخطأها الزمن؟

لقد رأينا أن بعض القيم تخضع لنمو المجتمع وتطوره واكتساب أفرادها نظرة نقدية عميقة. فلماذا لا يكون العنف العائلي واحداً من هذه القيم؟ هذا ما سنحاول الإجابة عنه في القسم التالي من بحثنا.

ثانياً: التفكك العائلي كسبب ونتيجة للعنف الأسري

التفكك العائلي من أبرز الظواهر التي تدرسها العلوم الاجتماعية، ولا سيما علم الاجتماع وعلم النفس الاجتماعي. وهذا التفكك ظاهرة منتشرة في كل الحضارات والثقافات على تنوعها واختلافها. ولهذه الظاهرة بعد بنائي، وآخر نفسي. ويتجلى البعد البنائي عند فقد أحد الوالدين أو كليهما بالموت أو الهجرة أو الطلاق، وكذلك من خلال تعدد الزوجات، أو وجود مرض مزمن، أو إعاقة جسدية أو نفسية لدى أحد الزوجين.

أما البعد النفسي، الذي يحتل حيزاً واسعاً من هذه الدراسة، فيبرز في ظل خلافات مستمرة بين الزوجين أو الوالدين، ترافقها أعمال عنف معنوية وجسدية، الأمر الذي يضعف احترام أفراد العائلة بعضهم لبعض، ويهدد شعورهم بالانتماء إليها، ويؤدي بالتالي إلى تفككها أو انحلالها.

سنحاول في هذه الدراسة التعمق في تحليل العنف لأنه يحتل حيزاً واسعاً في معظم المجتمعات، على اختلاف ثقافات وقيمها ودرجة تطورها الاقتصادي والاجتماعي. وما يزال المشترون، منذ شرعة حمورابي في العالم القديم حتى اليوم، يستنون القوانين لتحسين الحياة الاجتماعية وصيانة الحياة الفردية من أعمال العنف على أنواعها. وقد احتل هذا الموضوع حيزاً مهماً في حقل الدراسات الاجتماعية، وحاز اهتمام العديد من المفكرين وعلماء النفس التربوي، نظراً إلى أن التفكك العائلي يؤدي إلى العنف الأسري، وهذا بدوره يؤدي إلى التفكك العائلي.

١ - تحديد العنف بشكل عام، وموقعه عبر التاريخ، وأهمية القوانين لتنظيم المجتمعات

يمكن تحديد العنف بأنه كل تعدد على كرامة الآخر أو حريته أو ممتلكاته أو حياته. لذلك لا تقتصر أعمال العنف على التعابير المادية، مثل الضرب والقتل والسرقة والاغتصاب والحروب الأهلية والقومية، بل تشمل أيضاً التعابير الكلامية، كالإهانة والشتم والتهديد والتغريب.

وإذا راجعنا علم النفس الاجتماعي لوجدنا الكثير من التحديدات والمفاهيم. ففي نظر عالم النفس ألفرد أدلر، العنف هو تعبير عن إرادة القوة. ويعبر سيغموند فرويد عن العنف بأنه أي سلوك واع شعوري ناتج من غريزة الموت التي افترض فرويد وجودها واعتبرها مسؤولة عن سلوك العدوان والتدمير (عيسوي، ١٩٨٤: ٧٩). ويحدد جيمس دريفر العنف بأنه الهجوم على الآخرين الذي يعود غالباً إلى معارضة ما، كما أنه ممارسة لإرادة القوة ضد الأفراد. ويشير فيليب هريمان إلى أن العنف هو السلوك الذي يقصد به إيذاء شخص آخر أو جرحه لتعويض إحباط معين. وكلما زاد إحباط الفرد زاد عدوانه (عيسوي، ١٩٨٤: ٨١). ويشير هيلغارد إلى العنف على أنه نشاط هدام أو تخريبي مهما كان نوعه، أو أنه نشاط يقدم عليه الفرد لإلحاق الأذى بشخص آخر عن طريق الجرح المادي أو المعنوي. فهو سلوك الاستهزاء والسخرية والضحك والاستهجان والهزاء (عيسوي، ١٩٨٤: ٨١). ويذهب أنطوني ستور إلى أن العنف سمة طبيعية لدى الإنسان الذي هو أكثر الأجناس الحية تدميراً لبني

جنسه وأكثرها حباً واستمتاعاً بممارسة القوة مع بني جنسه. كما أن الإنسان، في معاملته لأخيه الإنسان، يذهب إلى حدّ الوحشية والهمجية في المعاملة. إننا أقسى الكائنات الحية على سطح الأرض وأكثرها غلظةً. وعلى الرغم من أننا نجزع عندما نقرأ أخبار الرعب والمجازر في الصحف أو في كتب التاريخ، إلا أن كلاً منا يعلم أنه يحمل في طوياه الدوافع التي تقود إلى الأذى والقتل وسفك الدماء (عيسوي، ١٩٨٤).

وإذا ألقينا نظرة إلى الوراء لوجدنا كيف اهتم المفكرون، منذ أقدم الأزمنة، بالتصدي لظاهرة العنف سعيًا إلى السلام الفردي والاجتماعي. كما كان التصدي للعنف حاضراً بقوة في الوصايا الدينية: لا تقتل، لا تكذب، لا تسرق، لا تضع عينك على ما لسواك... ونال الموضوع حيّزاً كبيراً من أعمال افلاطون الذي خصص أكبر عملين له، وهما: **الجمهورية والقوانين**، للبحث في طريق تنظيم الحياة الاجتماعية. ففي **الجمهورية** يقول إن الدولة المثالية دولة يحكم فيها الضمير، لا القانون. ولكن بما أن الدولة المثالية دولة بعيدة المنال، فالسعي الواقعي يجب أن يكون إلى حكم القانون، مع العمل الدائم على تعديل القوانين كي تكون أكثر انسجاماً مع العدالة، لعل القانون الصالح يؤدي، في النهاية، إلى الدولة المثالية التي يغني فيها ضمير كل فرد عن القوانين. أما القاعدة الذهبية التي توصل إليها أفلاطون، التي نجدها في تعاليم الحكيم الصيني كونفوشيوس قبله، وفي تعاليم المسيح بعده، فهي الآتية: «افعل للآخرين ما تريد أن يفعله الآخرون لك». وقد جاء في مستهل الكتاب التاسع من **القوانين**: «إما أن يسنّ البشر قانوناً لأنفسهم ينظّمون حياتهم به، وإما لن تكون حياتهم أفضل كثيراً من حياة وحوش الغاب». (Platon, *Les Lois*) وفي القرن السابع عشر وضع المفكر البريطاني **توماس هوبس** فلسفة للدولة قائمة على التمييز بين حال الطبيعة، حيث «الإنسان ذئب لأخيه الإنسان»، وحال النظام، حيث تضبط الدولة تعديّات الناس بعضهم على بعض بواسطة سنّ القوانين.

٢ - أنواع العنف

يذهب علماء النفس الاجتماعي إلى أن هناك عدة أنواع من العنف: منها **العنف المباشر**، وهو العنف الذي يوجه مباشرة إلى الشخص أو الشيء الذي سبب لنا الإحباط والإخفاق، و**العنف المستبدل**، وفيه يوجّه الفرد العنف إلى شخص آخر غير الفرد الذي سبّب له الإحباط، وذلك عندما يكون مصدر الإحباط قوياً ويخشى الفرد أو يهاب سببه، فينقل عنفه أو انفعاله إلى فرد آخر يكون أقل قوة ومقاومة من الفرد المسبّب، كالموظف الصغير الذي لا يستطيع أن يثور في وجه رئيسه القوي، فيكبّ غيظه في نفسه، حتى إذا ما عاد إلى منزله انفجر لأي سبب بسيط تائراً على زوجته.

هناك أيضاً **العنف المقتنع والعنف الصريح**. ولدى الإنسان نزعة طبيعية لإظهار العنف. وتتضمن هذه النزعة العدوانية الميل نحو أن يحمل الفرد الآخرين على قبول اهتماماته وأهوائه ومواقفه وأفكاره، على الرغم من معارضتهم، وذلك رغبة في التسلط والهيمنة والسيطرة وسط الجماعات الاجتماعية.

وهناك **العنف العام** الذي يتجّه نحو المجتمع ككل، كما هي الحال مع الشخصيات السيكوباتية (Psychopathique)، أي المصابة بأمراض نفسية خطيرة، أو الأحداث الجانحين

الذين يتعدّون على أفراد المجتمع وممتلكاتهم من دون أي إحساس بالذنب. ويستخدم منهج تصنيف الأفعال لإيجاد منفذ أو مخرج للعداوة المكبوتة (عيسوي، ١٩٨٤: ٨٠).

هناك أيضاً **العنف المهني** الذي نرى مثلاً عنه في ممارسة مسؤول الضغط على موظف صغير، موهماً إياه بترقيته. وهذا يمارس بنوع خاص على الموظفين. وهو أمر يكاد يكون شائعاً حول العالم.

ونرى **العنف الثقافي** أو الحضاري، مثل ختن الإناث الذي يشار إليه أحياناً على أنه «طهور الإناث» أو «الطهور الفرعوني». وهو ممارسة تقليدية لجماعات عرقية كثيرة، بدءاً من الساحل الشرقي إلى الغربي لأفريقيا، وفي المناطق الجنوبية من شبه الجزيرة العربية، على امتداد الخليج وبين بعض المهاجرين من هذه المناطق في أوروبا وأستراليا وأمريكا الشمالية. وقد أبلغ أيضاً عن حدوثه في بعض الجماعات التي تمثل أقلية في الهند وماليزيا وإندونيسيا (صندوق الأمم المتحدة للسكان، ١٩٩٧: ٢٤). ويضم ختن الإناث، وفقاً لتعريف منظمة الصحة العالمية، جميع الإجراءات التي تنطوي على إزالة جزئية أو كاملة للأعضاء التناسلية الأنثوية الخارجية. ويقدر «أن ١٢٠ مليون امرأة موجودات حالياً قد أجري لهن شكل من أشكال الختان، وأن مليون بنت على الأقل يكنّ معرضات كل سنة للختان» (صندوق الأمم المتحدة للسكان، ١٩٩٧). وتجدر الإشارة إلى أن هذه المعتقدات والممارسات المتعلقة بختان الإناث تنم عن رغبة في السيطرة على التجربة الجنسية للمرأة، وتأييد أولوية الذكر على الأنثى في ما يتعلق بالإشباع الجنسي. وعلى رغم الجهود الرامية إلى القضاء على ختان الإناث، فإنه ما يزال ممارساً على شريحة واسعة نسبياً بسبب شدة التمسك بالمعتقدات الثقافية.

وهناك **العنف المدرسي**، الذي يحدّده **جاك دوباكبييه** (الأستاذ في معهد الدراسات العليا للعلوم الاجتماعية في جامعة باريس)، بأنه تعدّد قاس على نظام المؤسسة المدرسية، وخرق للقواعد المتبعة في الحياة الاجتماعية (Dupâquier, 1999: 8).

وأخيراً نأتي إلى العنف الأسري، وهو محور دراستنا.

٣ - العنف الأسري: مفعوله، وحجمه، وأشكاله

إن العنف الأسري، من حيث هو ظاهرة اجتماعية، يشكل أحد الموضوعات الكبرى التي أوسعها العلماء السلوكيون المعاصرون درساً. ومما لا شك فيه أن الأسرة هي الملاذ الآمن للأفراد، إذ توفّر لهم الطمأنينة والحب والاستقرار. لكن هذه الحال لا تنطبق، مع الأسف، على جميع العائلات، بل نرى في الواقع العديد من الأسر التي تحولت حياتها إلى ساحة للعنف الشديد الذي يمارسه أعضاؤها أحدهم تجاه الآخر. وفي الواقع إن مفهوم العنف الأسري بوجه عام يشير إلى «سوء معاملة شخص لشخص آخر تربطه به علاقة وثيقة، مثل العلاقة بين الزوج والزوجة، وبين الإخوة، وبين الفتاة وخطيبها أو صديقها في مرحلة ما قبل الخطبة، وبين الأقرباء عموماً. ويتداخل مفهوم العنف الأسري مع مفاهيم كثيرة قريبة منه، مثل العنف المنزلي أو سوء معاملة أحد الزوجين للآخر أو سوء معاملة الأطفال» (حسن، ٢٠٠١: ٣٥١ - ٣٥٢).

وفي أكثر الأحيان تأتي أعمال العنف المنزلي من الأزواج ضد زوجاتهم، وإن كان من غير المستبعد أن تمارس بعض الزوجات أعمال العنف ضد أزواجهن. أما الأطفال فيكونون أحياناً ضحية عنف الآباء أو من يمثلهم في غيابهم. ويمارس العنف أيضاً ضد الأجداد والجدات.

وكان يظن حتى وقت قريب أن الأزواج الذين يعانون أمراضاً نفسية وعقلية، أو الأميين وحدهم، هم الذين يسيئون معاملة زوجاتهم وأطفالهم، وأن هذه المعاملة السيئة بين أفراد الأسرة الواحدة تنتشر بين الأسر الفقيرة دون سواها. لكن البحوث التي أجراها غيليس (Gelles) وستراوس (Strauss) عام ١٩٨٨ تبين عدم دقة هذه التصورات. فقد أكدت المقابلات التي أجريت مع ٦٠٠٢ أسرة أن العنف واسع الانتشار، وأنه متبادل بين أفراد الأسرة ويأخذ أشكالاً مختلفة تتراوح بين الألفاظ البذيئة والقتل. كما جاء في الدراسات التي أجراها «لوبي النساء الأوروبي» أن العنف تجاه الزوجات يأخذ منحى القاعدة، وليس الاستثناء، وأنه يطال جميع الطبقات والفئات الثقافية والجغرافية والعمرية، بحيث يمكننا القول بأنه ما من طبقة اجتماعية هي في منأى عنه ... حتى المجتمعات التي تشهد درجة عالية من المساواة بين الرجل والمرأة^(١).

ويظهر العنف المنزلي في صور متعددة، منها:

ـ **الإيذاء البدني:** هذا هو العنف الأشد خطراً، خصوصاً إذا صاحبه جروح أو كسور. وقد يأخذ شكل الاعتداء بالضرب دون إحداث أضرار جسيمة، كالصفع على الوجه والركل بالقدم أو الحرمان من الطعام والشراب لفترة محدودة.

ـ **الاعتداء الجنسي:** هذه الصورة من أعمال العنف تتجسد في إكراه الزوجة على ممارسة الجنس دون النظر إلى وضعها النفسي والجسدي ورغبتها في ذلك. ويأخذ الاعتداء الجنسي أبشع صوره عندما يحاول الأب اغتصاب ابنته أو الأخ أخته.

ـ **الإيذاء المعنوي:** هذا الإيذاء يتجسد في صور متعددة، كإطلاق الشتائم والألفاظ البذيئة القاسية، مثل سب أحد الزوجين للآخر أو لأهله. وقد يأخذ أشكالاً من الإكراه، حيث يهدّد أحد أفراد العائلة بكشف «سرّه» أو بإيذاء أحد يحبه أو بإتلاف مقتنيات يعتزّ بها.

ـ **سوء المعاملة الاقتصادية:** يتجلى هذا العنف المنزلي في حرمان الزوج زوجته من مصروف المنزل، أو في الاستيلاء على راتبها لينفقه على ملذّاته أو الاستحواذ على مدّخراتها ليعطيها إلى أهله.

ـ **سوء المعاملة الاجتماعية:** تبرز هذه الصورة في فرض العزلة الاجتماعية على أحد أفراد الأسرة، كحظر خروج الزوجة من المنزل لزيارة أهلها أو صديقاتها، أو حرمان الأطفال من الاختلاط بأبناء الجيران أو أصدقائهم أو أقربائهم.

لكن السؤال المطروح هنا يتناول العنف بصوره البشعة: ما هو حجمه؟ وما هي نسبة حدوثه؟

(١) < http://www.womenlobby.org/oldsite/fr/themes/violencedossier/fr > «Le Lobby européen des femmes».

إذا أخذنا المجتمع الأمريكي وجدنا، وفق دراسة وطنية أجريت في الولايات المتحدة، أن ما يتراوح بين ٢١ بالمائة و٣٠ بالمائة من النساء يضربهن الشريك مرة واحدة على الأقل في حياتهن، والنصف على الأقل من هؤلاء النساء يتعرضن للضرب أكثر من ثلاث مرات كل سنة (صندوق الأمم المتحدة للسكان، ١٩٩٧: ٤٣). وفي كولومبيا نرى أن نحو ٢٠ بالمائة من النساء تعرّضن للضرب من جانب الشريك. وفي بابوا - غينيا الجديدة نرى أن هناك نسبة ٦٧ بالمائة من نساء الريف، و٥٦ بالمائة من نساء الحضر، تعرّضن للعنف الجسدي. وفي دراسة محلية جرت في إحدى مناطق كينيا تبين أن ٤٢ بالمائة من النساء يتعرضن للضرب بانتظام من جانب أزواجهن.

وتؤيد الدراسات توقع وجود قدر كبير من العنف العائلي ضد المرأة. والانتحار هو الاستجابة المتطرفة لهذا العنف. ففي دراسة لـ الأسر الهندية، نجد أن ما نسبته ٤١ بالمائة من تلك الأسر كان العنف الزوجي فيها هو سبب انتحار الأحياء. وفي سيريلانكا، تشير الدراسات التي أجريت في منتصف الثمانينيات إلى أن حالات الانتحار بين النساء اللواتي تراوح أعمارهن بين ١٥ و٢٤ عاماً هو أعلى ٥ مرّات من معدل الوفيات الناجمة عن الإصابة بالأمراض المعدية، وأعلى ٥٥ مرة من معدل الوفيات الناجمة عن عمليات التوليد. وفي بنغلاديش نجد أن ما يصل إلى ٥٠ بالمائة من جميع عمليات القتل كانت تعزى أحياناً إلى عنف الزوج ضد المرأة. وفي بابوا - غينيا الجديدة نجد أن قرابة ثلاثة أرباع النساء المقتولات قتلهن أزواجهن. وقتل الأزواج للنساء كثيراً ما يكون نتيجة لإساءة المعاملة بصورة مستمرة ومتصاعدة (صندوق الأمم المتحدة للسكان، ١٩٩٧).

وبالنسبة إلى العنف المتمثل بالاغتصاب الجنسي، تشير الدراسات الاستقصائية في الولايات المتحدة إلى أن هناك ٧٠٠,٠٠٠ امرأة يتعرضن سنوياً للاعتداء الجنسي. وتغتصب امرأة واحدة حول العالم كل ٦ دقائق. وغالبية ضحايا الاعتداء الجنسي صغيرات السن. ففي الولايات المتحدة قدّر تقرير صدر عام ١٩٩٢ أن ٦١ بالمائة من ضحايا الاعتداء الجنسي هن دون الثامنة عشرة. وفي كندا، أكدت دراسة جرت عام ١٩٩٣ أن أكثر من ٥٤ بالمائة من الإناث تعرّضن لشكل من أشكال التجربة الجنسية غير المرغوب فيها أو المقهومة قبل بلوغهن السادسة عشرة (صندوق الأمم المتحدة للسكان، ١٩٩٧: ٤٤ - ٤٥).

أما في المجتمعات الأوروبية، فإن الوضع لا يقلّ سوءاً. وتجيبنا إحصاءات «لوبي النساء الأوروبي» بالمعطيات الآتية:

ـ فنلندا (١٩٨٨): ٥٢ بالمائة من النساء الراشديات كن ضحية عنف بدني أو جنسي منذ سن الخامسة عشرة، أي ما قبل الزواج وما بعد الزواج.

ـ البرتغال (١٩٩٧): تبلغ نسبة النساء اللواتي واجهن العنف ٥٦,٣ بالمائة في ضواحي المدن، و٤٥,٥ بالمائة في قلب المدن و٣٧,٩ بالمائة في الريف.

ـ بلجيكا (١٩٨٨): ٦٨ بالمائة من النساء تعرّضن للعنف الجسدي أو الجنسي.

ـ ألمانيا: ١٤,٥ بالمائة من النساء وقعن ضحية اعتداء جنسي من أحد أفراد العائلة.

وبالنسبة إلى العنف الموجه من الزوج أو الشريك إلى الزوجة أو الشريكة نرى الإحصاءات الآتية:

– **هولندا** (١٩٨٨): ٨, ٢٠ بالمئة من النساء كنّ عرضة للعنف الجسدي من الشريك، و ٢٥, ٢٦ بالمئة كنّ يتبادلن العنف.

– **بلجيكا** (١٩٨٨): ٤, ٤٨ بالمئة من النساء تعرضن للعنف الجسدي أو الجنسي.

– **فنلندا** (١٩٨٨): ٢٢ بالمئة من النساء المتزوجات أو المساكنت كنّ ضحية عنف أزواجهن أو شركائهن، و ١٩ بالمئة من هذه الحالات حصلت تحت وطأة الكحول.

– **البرتغال**: ٨, ٥٢ بالمئة من النساء المتزوجات أو المساكنت كنّ ضحية العنف الجسدي، و ٤٧ بالمئة كنّ يتألّمن من العنف المعنوي والنفسي، و ١٦ بالمئة من هذه الحالات فقط حصلت مع تناول الكحول.

– **فرنسا**: في آخر دراسة وطنية سنة ٢٠٠١، تبين أن أكثر من ٢٠ بالمئة من النساء المتزوجات يتعرضن للعنف الجسدي بما فيه العنف الجنسي. وبالتحديد، ٦, ١٢ بالمئة تعرضن للعنف الجسدي و ٦, ١١ بالمئة تعرضن للعنف الجنسي. أما نسبة النساء اللواتي يتعرضن للعنف المعنوي والنفسي، فهي ٣, ٤٠ بالمئة^(٢).

وتجدر الإشارة هنا إلى أن كثيراً من النساء اللواتي يتعرضن للعنف كنّ إما خلال فترة الحمل، أو بعد الولادة، أو اللواتي ما زال أطفالهن صغاراً، أو خلال فترة الانفصال.

بعد أن ألقينا الضوء على حجم المشكلة، نشير إلى أن هذه النسب تبقى أقل من العنف الممارس في الواقع في هذه المجتمعات، وذلك لأن بعض حالات العنف تبقى مستترة أو غير معلنة لما تنطوي عليه من تحريم اجتماعي (Tabou). كما أن النساء المتعلمات أو اللواتي يتميزن بوضع اجتماعي رفيع هن أقل جرأة للإعلان عن معاناتهن العنف.

وهذا ما جاء في الدراسة الفرنسية: «بقدر ما يرتفع مركز النساء الاجتماعي، فهنّ يجدن صعوبة في التعبير أو الإعلان عنه»^(٣).

ثالثاً: بعض نظريات علم النفس الاجتماعي المفسرة للعنف وأسبابه

إن تحليل العنف المنزلي (وتحديداً إساءة معاملة النساء) من حيث هو ظاهرة اجتماعية كان محور اهتمام العديد من الباحثين. من هنا نرى كثيراً من النظريات التي حاولت تفسير هذه الظاهرة من خلال مجموعة عوامل فردية وثقافية وعوامل التنظيم الاجتماعي.

وفي إطار بحثنا سنتناول أربع نظريات:

«Violence domestique - définitions - chiffres: Quelques chiffres clés pour la France,» < http://www.eurowrc.org/01.eurowrc/06.eurowrc_fr/08fr_ewrc.htm > . (٢)

(٣) المصدر نفسه.

١ - النظرية النسوية

هذه النظرية، التي تفسّر سوء معاملة الأزواج لزوجاتهم، حظيت باهتمام الباحثين، وكانت الأكثر استخداماً وانتشاراً في بحوثهم. وهي ترمي إلى تحليل سوء معاملة الزوجة عن طريق التعمق في البنية الاجتماعية والقيود الثقافية التي تمتد جذورها بعمق منذ تربية الأنثى وهي طفلة. لذلك تركّز هذه النظرية على عدد من المسائل، مثل ضرورة التأكيد على الخبرات التي يكتسبها أفراد المجتمع وفق هويتهم الجنسية (ذكوراً وإناثاً)، والإقرار بأن المرأة يتعين عليها الخضوع في المجتمع، والتأكيد على الالتزام بتخليص المرأة من هذا الخضوع. كما تركّز النظرية النسوية على الطرق التي تستخدم لصياغة أساليب التمييز بين الرجال والنساء، وعلى الأساليب التي تضمن استمرار علاقات القوة لمصلحة الرجال. ومن هذا المنطلق، يتبيّن أن القوة التي يتمتع بها الرجل تسمح له بفرض سيطرته على العلاقة بينه وبين زوجته، وبإخضاع الزوجة لأساليب مختلفة: بدنية ومادية ونفسية ومعنوية.

كما تهدف هذه النظرية إلى مراقبة استبداد الرجل بالمرأة على وجه العموم، ولماذا ينظر المجتمع إلى الزوجة كخاضعة لزوجها على رغم أنها تعمل خارج البيت وتساهم في ميزانية المنزل، ولعلها الأكثر شجاعة في مواجهة مشاكل غير متوقعة في العائلة؟ وتركّز النظرية على السياق التاريخي الذي حصل فيه تغاضي المجتمع عن سوء معاملة الزوجات، وتنظر إلى هذه الممارسة كأنها أمر طبيعي أو بديهي لا يثير الاستهجان أو يستوجب العقاب. وتشير هذه النظرية أيضاً إلى أن المجتمعات ذات التراث اليهودي - المسيحي هي التي شرّعت فكرة السيطرة على النساء، هذه الفكرة التي ما تزال مستمرة حتى اليوم في مجتمعنا من خلال تربية الصغيرات على طاعة الرجال عموماً، مثل الأب والأخ الأكبر والزوج، وعلى رعاية الرجال لهم باعتبارهم مصدر الأمن والحماية. هكذا تنشأ المرأة قاصرة عن ردّ العنف ومستسلمة له ومتخيلة عن مقومات الدفاع عن النفس والتصدي لسوء معاملتها. بكلام آخر، إن طريقة التنشئة الاجتماعية التي تمنح الرجل القوة والحق في إساءة معاملة زوجته هي من أهم الأسباب الجوهرية للعنف المنزلي.

٢ - نظرية ارتباط الدور بالجنس والدور المتوقع في الحياة الأسرية

هذه النظرية مكّلة للنظرية الأولى ومرتبطة بها. ويذهب دعايتها إلى أن التنشئة الاجتماعية التقليدية للأطفال وإعدادهم للقيام بأدوار اجتماعية معيّنة وفق هويتهم الجنسية، ذكوراً أكانوا أم إناثاً، من الأمور التي تعزّز سوء معاملة المرأة. ويرى بعض العلماء أن تنشئة الذكور من الناحية الجنسية في سنّ مبكرة تؤثر في علاقاتهم الجنسية مع زوجاتهم في المستقبل. «فالفتاة يتم تنشئتها على الخجل وكتمان كل ما يتعلّق بحياتها الجنسية، في حين أن المجتمع يكون أكثر تسامحاً مع الفتى» (حسن، ٢٠٠١: ٣٥٩). ولهذا تكون الزوجة أكثر خضوعاً للزوج، وربما تعرّضت لسوء معاملته في ما يتعلق بتفاعلهما في شأن إشباع الرغبة الجنسية. وهكذا تقدم نظرية الارتباط بين الدور والهوية الجنسية «تفسيراً مبسطاً لسوء معاملة الأزواج لزوجاتهم، يكمن في أن الأدوار التي يقوم بها الرجال والنساء تضع الرجال في وضع أفضل من النساء وتسمح لهم بإساءة معاملتهن» (حسن، ٢٠٠١).

٣ - نظرية ثقافة العنف

يؤكد أصحاب هذه النظرية أن سوء معاملة الأزواج لزوجاتهم يكمن في شيوع ثقافة العنف وقبولها في المجتمع. وهذا القبول يضمن الشرعية على استخدام العنف في الحياة الأسرية ويدعم اللجوء إليه. لهذا نرى بعض الأزواج لا يتورعون عن صفع زوجاتهم أو غير ذلك من أفعال قاسية. ويرى أحد العلماء، وهو م. أ. ستراوس (M.A. Strauss)، أن هناك حداً أدنى من الاتفاق الضمني بين أفراد المجتمع على تأييد استخدام الأزواج للعنف مع زوجاتهم. وقد أطلق على ذلك التأييد «عقد الزواج وترخيص بالضرب» (حسن، ٢٠٠١: ٣٦٠). ويذهب ج. و. رسل (G. W. Russell) إلى أن وسائل الإعلام والقانون تشجع، أو على الأقل تسمح، بالعنف ضد الزوجين. وهكذا، في ضوء التوقعات القضائية، فإن المجتمع يتوقع أن يظهر الأطفال الذكور مزيداً من العداوة أكثر مما يتوقع من الإناث (عيسوي، ١٩٨٤: ٩٠).

٤ - نظرية تناقل الخبرات بين الأجيال

تذهب هذه النظرية إلى أن الأطفال الذين عاينوا أو عاشوا تجربة العنف في منازل ذويهم يكونون أكثر ميلاً إلى استخدام العنف في منازلهم في المستقبل. فالأولاد الذين كان آباؤهم يسيئون معاملة أمهاتهم، وكانوا يتعرضون هم أنفسهم للمعاملة السيئة من آبائهم، غالباً ما يلجأون إلى العنف مع زوجاتهم وأولادهم. وقد أكد دعاة هذه النظرية أن هناك علاقة وثيقة بين درجة حبّ الأهل لأولادهم واستخدام العنف. فالقسوة أو العنف مع الطفل محبة له وخوف عليه. وبكلام آخر، إن الأب الأكثر حباً لأطفاله هو الأكثر عنفاً. وهكذا، فإن الطفل يتماثل مع أبيه، ويتقبل هذه القيمة الثقافية لينقلها ويمارسها، عندما يصبح أباً، مع أطفاله.

رابعاً: تحليلنا الشخصي لأسباب العنف

بعد عرض هذه النظريات يمكننا القول بأن العنف مع الزوجات لا يمكن تفسيره من زاوية واحدة، وذلك لتعدد المتغيرات التي تشتمل عليها هذه الظاهرة. لذلك يمكننا إيجاز هذه الأسباب وتحليلها على النحو الآتي:

– رغبة أحد الزوجين في السيطرة على الآخر. وغالباً ما يأخذ الزوج هذا الدور، اعتقاداً منه أن السيطرة قيمة اجتماعية ملازمة للرجولة وحق طبيعي، وأن الزوجة من ملكيته. وهذا الاعتقاد ناتج من هيمنة القيم التقليدية وقوتها، كما أشرنا سابقاً، إذ إن المجتمع الشرقي، كما الأوروبي، كان يشجع الرجال، عبر تاريخه الطويل، على المغامرة وممارسة القوة، ويشجع النساء على أن يتميزن بالخضوع والضعف.

وهنا نتساءل: كيف يمكن باسم القيم الاجتماعية أن يمارس العنف؟ وإذا كانت مثل هذه القيم تشجع ذلك، فأين هي من جوهرها؟ إنها تغدو عندئذ قيماً فارغة لا تحمل سوى اسمها. وهنا أحب أن أشير إلى أن كل قيمة اجتماعية سائدة لا تلامس العدالة والجوهر الإنساني في المطلق، أي الإنسان كإنسان، ذكراً أم أنثى، ليست بقيمة، وليست جيدة

باسمها أو بالتمسك بها واحترامها. من هنا يعيش المجتمع صراعاً مع القيم البالية.
- شعور أحد الزوجين بإساءة الطرف الآخر له، خصوصاً إذا ما رافق ذلك سخريّة بالآخر.

- عدم ممارسة الحوار والمنطق السليم وتفهم الأفراد بعضهم لبعض، ولمقاصدهم ولنيتاتهم، أي للطرف أو السياق الذي تحدث فيه إساءة معينة. إن سوء التفاهم يشعر المرء باليأس والألم والإحباط، ويدفعه أحياناً إلى القيام بأعمال عنيفة. وإذا كانت المرأة الضحية، ففي كثير من الأحيان تردّ على العنف بعنف مضاد على نفسها بضربها نفسها مثلاً في ثورة غضب. وإذا تأملنا في ذلك، لوجدنا أننا نادراً ما نرى ردود الفعل هذه عند الرجال. وبهذا تكون المرأة ضحية العنف مرتين في آن معاً: مرة من زوجها، ومرة أخرى منها هي على نفسها، وذلك لأنها غير قادرة، في الوعي واللاوعي، على مجابهة زوجها كونها امرأة. وهذا ما نراه حتى في المجتمعات الأوروبية، كما ورد في دراسة أوروبية في فرنسا: «إن العنف يختلف باختلاف الأفراد: إن النساء اللواتي يتصفن بمستوى علمي وضيع، كما المتقدمات بالسنّ، هن الأكثر عرضة لتوجيه العنف ضد أنفسهن. بينما الرجال والشبان الذين يتصفون بمستوى علمي لائق يوجّهون العنف ضد الآخرين، وفي معظم الحالات ضد النساء»^(٤).

- اعتقاد أحد الزوجين، ولا سيما الزوج، أن العنف هو السبيل الوحيد لحل مشكلاته مع الطرف الآخر، خصوصاً إذا كان قد عاش تجربة في محيطه أكدت له أن العنف هو الحل.

- اعتقاد الزوج أنه رب البيت، وعلى هذا الأساس له حق العقاب بأي وسيلة، والتصرف كما يحلو له، وعلى جميع أفراد العائلة الاقتناع بذلك والخضوع له.

- عدم إصغاء أحد الزوجين للآخر. إنّ هذا التجاهل يُشعر الشريك بالعزلة وعدم القدرة على التفاعل معه.

- شعور أحد الزوجين بالإحباط في عمله، وعدم قدرته على التعبير عن شعوره بالغضب أمام رئيسه، فيأتي إلى المنزل ليصبّ غضبه على أفراد العائلة المستضعفين في نظره. وهذا ما أشرنا إليه بالعنف المستبدل.

- البطالة ومعاناة أحد الزوجين من مشكلة مادية.

- رضوخ أحد الزوجين، وغالباً المرأة، للنقد المستمر. وهذا يعود إلى أمرين: الأول اعتقاد المرأة أن التسامح والتهاون من شأنه خفض النزاع، في الوقت الذي يجب أن تلجأ إلى الحوار المنطقي الذي يبرّز نقاط الضعف عند كليهما، وبالتالي معالجة الوضع. أما الثاني فيعود، كما يراه عالم النفس سنيل (Snell)، إلى شخصية المرأة المازوشية، التي تتلذذ بشعور الألم والتعذيب الذي ينزله بها زوجها، خصوصاً عند الممارسة الجنسية (حقي، ١٩٩٥: ١٠٥). لكن هذه النظرية لم تلق تجاوباً كثيراً من علماء النفس.

- فقدان الثقة بين الزوجين، أو الخيانة الزوجية.

(٤) المصدر نفسه.

– تباين الثقافة والميول والطموحات بين الزوجين. إن تعارض الاهتمامات ودرجة أولويتها وعدم الانسجام هي عوامل تؤدي، في غالب الأحيان، إلى ردود فعل سلبية.

– الصراع بين أدوار المرأة الأسرية وأدوارها الخارجية، والصراع بين دور الرجل ودور المرأة داخل الأسرة. وهذا ما عبّر عنه **تالكوت بارسونز** عندما اعتبر دور الرجل وظيفياً (Rôle fonctionnel)، أي أنه المسؤول الأول والأخير عن توفير حاجات العائلة، ودور المرأة عاطفياً (Rôle expressif)، أي أنها المسؤولة عن توفير العطف والحنان والعناية. وإذا حاولت المرأة تأدية دور الرجل، دبت المنافسة بين الزوج والزوجة، ونشأت بالتالي النزاعات العائلية والممارسات العنيفة.

والمؤسف، على رغم شعور الرجل بحاجة إلى عمل المرأة خارج الأسرة وسط الأزمة الاقتصادية التي نعيشها، أننا نراه يترقّع عن مساندتها في الأعمال المنزلية، وكأن هذه الأعمال تخفف من رجولته أو مستواه. وما هذه الذهنية سوى تجسيد للقيم التقليدية التي نحن في صراع معها.

– العامل البيوكيميائي، أي الطبع، حيث نرى بعض الرجال غير قادرين على التعبير عن مشاعرهم إلا بالسلوك العنيف. بكلام آخر، إن نزعة العنف متقدمة لدى الرجال بالفطرة، لذلك لا يستطيعون السيطرة على أنفسهم ولجم غريزة الدفاع عن النفس. كما إن العامل البيولوجي يأخذ منحى آخر، وبالتحديد عند المرأة، في مرحلة انقطاع الدورة الشهرية. ففي هذه المرحلة تعيش المرأة تغيّرات نفسية وجسدية، مما يساهم في عدم قدرتها على السيطرة في مواقف معيّنة.

– أفلام العنف والرعب والجنس وأثر المخدرات. لقد بيّنت الدراسات في فرنسا أن ٥٠ بالمئة من حالات العنف المنزلي تحصل تحت تأثير المخدرات^(٥).

– أخيراً وليس آخراً، غياب الحب الحقيقي، مع شيوع المفهوم الخاطئ للزواج وللشريك.

وإذا تعمقنا في تحليل الدراسات (سواء في المجتمع الأوروبي أو في المجتمع العربي) التي حاولت الكشف عن أسباب العنف، لرأينا أنّ هناك ثغرة كبيرة، هي عدم ربط العنف المنزلي بالمفهوم الخاطئ للزوج والزواج والحب. إن مجمل الدراسات ربطت العنف المنزلي بالمستوى الاقتصادي – الثقافي – الاجتماعي – العمري، وغاب عنها ربطه بمفهوم الزواج، أي:

ماذا يفهم كل من الزوج والزوجة بالزواج وبالشريك؟ ولماذا الزواج؟ ولماذا الشريك؟ هل نتزوج أولاً بهدف الإنجاب أو الاستقلالية أو الثروة أو بلوغ عمر معين، أم نتزوج أولاً بهدف معايشة الشريك الذي نحبه وأصبح محور حياتنا ومعنى وجودنا؟ بكلام آخر، كيف ينظر الشريك إلى شريكه؟ هل كغاية في ذاته أم كوسيلة من أجل الوصول من خلاله إلى مآرب معينة؟ فإذا كان وسيلة، فلا شك في أن العنف المنزلي يزداد بحدّة عند أدنى مشكلة عائلية. أما إذا كان غاية في ذاته، فإن أكبر المشكلات يمكن أن تضمحل أو تندثر لأن الحب الحقيقي

(٥) المصدر نفسه.

المتبادل كفيل بالحدّ من النزاعات. فكل من الزوجين عندئذٍ يستوعب الآخر ويتفهمه ويصبر عليه لأنه يحبه وهو غايته ومصدر سعادته. وهنا نجد صراعاً آخر مع القيم الاجتماعية السائدة التي تشجع الزواج، خصوصاً من شخص ميسور، دون النظر إلى الحالة العاطفية من حيث كونها تبرّر الزواج وتحلله، أي تعطيه شرعيته.

هكذا يصبح غياب الحالة العاطفية من أهم أسباب العنف في نظري. وهنا يمكن أن نطرح سؤالاً آخر، بعدما رأينا أن العنف يمارس أيضاً في حالات المعاشرة الزوجية خارج الرباط التقليدي. الجواب هنا أن العديد من الأشخاص يلجأون إلى المساكنة ليس بدافع الحب، بل بقدر ما هو بدافع اكتساب خبرة قبل الزواج.

ومن ناحية أخرى، يمكننا القول بأن الحب الذي خصّ به الله الإنسان سريع العطب. لذا وجب بناؤه على قاعدة صلبة والمحافظة عليه والتمتع به.

خاتمة: آليات وحلول

إن وعي الإنسان لأسباب مشكلة معيّنة يشكّل الخطوة الأولى لمعالجتها والتصدي لها. وإذا كنا قد رأينا ووعينا الأسباب الكامنة وراء العنف المنزلي، أمكننا التصدي لهذه الظاهرة المنحرفة. الحلول تأتي بوضع الإصبع على الجرح، أي بمعالجة الأسباب وليس النتائج، خصوصاً لأن معالجة النتائج دون معالجة الأسباب هي إطالة للمشكلة وليست حلاً لها. وبما أن العنف العائلي ليس بظاهرة عرضية، على حدّ تعبير الباحث الفرنسي باتريك مونيه، وإنما هو ظاهرة تنبع من البنية والقيم الاجتماعية للدول المتخلفة، كما أن وتيرتها ترتفع يوماً بعد يوم على رغم غياب الإحصاءات الدقيقة (Monier, 1999: 21)، كان لا بد من التمعن بالحلول انطلاقاً من التركيبة أو البنية الاجتماعية على الشكل التالي:

– تعديل النشأة الاجتماعية وإعادة صياغة بعض المفاهيم التي تدعم الرجل وسيطرته، وتعزّز ضعف المرأة واستكانتها له انسجماً مع أنوثتها. وهنا نسأل: كيف تربط هذه التربية الأنوثة بالضعف والاستكانة، والرجولة بالقوة والهيمنة؟ لا شك في أن هناك خصائص مميزة للمرأة، كما للرجل. والخصائص الأنثوية التي تعتزّ وتفتخر بها المرأة لا تتعارض على الإطلاق مع قوة الشخصية وتحقيق الذات. وقد حان الوقت حقاً للتخلص من هذه الذهنية والتغلب على المفاهيم والقيم الزائفة.

– تعديل القوانين بالقضاء على جميع أنواع التمييز بين المرأة والرجل من حيث الحقوق والواجبات، ومنها قانون الجنسية الذي لا يجيز للمرأة المتزوجة من رجل أجنبي إعطاء الجنسية لزوجها ولأولادها، وقانون الأحوال الشخصية الذي يحدّد حق الرجل، في حال الطلاق، بتربية الأولاد بعد بلوغهم السابعة. إن هذا التمييز يساهم في سيطرة الرجل وهيمنته، وبالتالي في ممارسته العنف كحق له بما أنه الأقوى. لذلك يجب إنهاء المعاملة السيئة للزوجات وإعادة بناء علاقات القوة بين الرجال والنساء.

– المشاركة والتعاون في الأعمال المنزلية وفق جهوزية الزوجة أو الزوج، وليس وفق الأدوار

التقليدية التي تحصر دور الرجل في الأعمال الخارجية. من هنا، إن إعادة هيكلة الأدوار التي يؤديها الرجال والنساء من شأنها الحد من هذه الظاهرة.

– اعتماد «الحوار المنطقي العاطفي»، وأقصد بذلك التعبير عن مشكلة معينة على نحو منهجي أو منطقي، وفي الوقت نفسه بمحبة ولغة سلسلة راقية بعيدة عن الوعظ والادعاء.

– اعتماد العدالة والمساواة بين الأطفال، ذكوراً أكانوا أم إناثاً.

– إعادة صياغة المتغيرات الثقافية التي تعزز اللجوء إلى العنف واعتماد ثقافة السلام بدل ثقافة العنف في تربيته التي من شأنها لجم الغرائز والسيطرة على الذات، واقتناع الآباء بعدم اللجوء إلى العنف مع أطفالهم، أي بالعدول عن العقاب الجسدي والنفسي، وعدم اللجوء إلى العنف مع الزوجات، خصوصاً أمام أطفالهم. وهذا يعني تعزيز روح التفاهم والمحبة الصادقة التي تكون غاية في ذاتها، لا وسيلة للوصول إلى مآرب معينة.

– تنشيط عمل المؤسسات، كلجنة مناهضة العنف ضد المرأة، بأعمال ميدانية وإحصائية تكشف حجم المشكلة.

– دور وسائل الإعلام في التوجيه والتركيز على ثقافة السلام. مثلاً، عرض مشكلة عائلية من خلال شريطين وثائقيين، يحاول الأول حل مشكلة معينة بشكل عدواني وعنيف، والثاني بتفاهم ومنطق ومحبة، مع مقارنة النتائج التي توصل إليها أفراد الأسرة في كلا الشريطين. وهذا من شأنه التركيز على إشاعة السلام والمحبة، وإلقاء الضوء على كيفية التفاعل الإيجابي أمام المشاكل العائلية، هذا التفاعل الذي يتيح لكل فرد مجالاً لتحقيق ذاته بدلاً من تحقيق الرجل ذاته على حساب المرأة، وبتيح بالتالي بلوغ السلام العائلي والاجتماعي.

ولئن كان ممكناً إدراج هذه الحلول تحت أبواب ثلاثة هي: ١ – تعديل التنشئة الاجتماعية، ٢ – تعديل القوانين، ٣ – دور الدولة ووسائل الإعلام في نشر ثقافة السلام بدل ثقافة العنف، ففي الإمكان حصر هذه الأبواب الثلاثة تحت باب واحد هو: تعديل التنشئة الاجتماعية عن طريق تنمية الحسّ الواعي النقدي. وهذا يستتبع تحويل بعض القيم المعتبرة قيماً مطلقة وثابتة، ومنها مفهوم الرجولة والهيمنة، إلى قيم نسبية متغيرة، خاضعة للتطور الثقافي والحضاري، بحيث ينظر إلى الإنسان، ذكراً أكان أم أنثى، شريكاً أم زوجاً أم أماً صديقاً، كما لو كان غاية في ذاته.

وإذا كانت ثمة فكرة أنهي بها هذا البحث، فهي التذكير بأن الخلط بين القيم، كتوحيد الرجولة بالهيمنة، والأنوثة بالخضوع والنظر إلى الشريك كوسيلة، وقياس النسبي بمقياس المطلق، والمتحول بمقياس الثابت، هو المسؤول عن التفكك والعنف العائلي. لقد آن الأوان كي نعي أن كل قيمة أو عقيدة لا توصل الإنسان إلى ملء قامته وتجعله يعي وحدته مع الجنس البشري هي قيمة شكلية مفرّغة من محتواها. إن النظرة النقدية التي اقترحناها يمكن أن تفضي إلى تحقيق وحدة إنسانية واجتماعية وعائلية، يفهم فيها الأفراد بعضهم بعضاً، ويحترمون بعضهم بعضاً، وبهذا تخدم قضية القيم الأصلية، وتجعل القيمة جذيرة باسمها □

المراجع

- حسن، حسن محمد (٢٠٠١). «العنف الأسري». في: غريب سيد أحمد [وآخرون]. علم اجتماع الأسرة. القاهرة: دار المعرفة.
- حقي، ألفت (١٩٩٥). الاضطراب النفسي: التشخيص والعلاج والوقاية. الاسكندرية: مركز الاسكندرية للكتاب. ج ١.
- الرشدان، عبد الله ونعيم جعفني (١٩٩٧). المدخل إلى التربية والتعليم. عمّان: دار الشروق.
- زهران، حامد عبد السلام (١٩٧٧). علم النفس الاجتماعي. ط ٤. القاهرة: عالم الكتب.
- صعب، أديب (١٩٩٥). الدين والمجتمع: رؤية مستقبلية. ط ٢. بيروت: دار النهار.
- صندوق الأمم المتحدة للسكان (١٩٩٧). حالة سكان العالم ١٩٩٧: حق الاختيار، الحقوق الانجابية والصحة الانجابية.
- عيسوي، عبد الرحمن (١٩٨٤). سيكولوجية الجنوح. بيروت: دار النهضة العربية. (سلسلة علم النفس)
- غدنز، أنتوني (٢٠٠٥). علم الاجتماع (مع مدخلات عربية). ترجمة وتقديم فايز الصيّاغ. بيروت: المنظمة العربية للترجمة. (علوم إنسانية واجتماعية)
- غيث، محمد عاطف (١٩٦٢). مقدمة في علم الاجتماع. القاهرة: دار المعارف.
- Dupâquier, Jacques (1999). *La Violence en milieu scolaire: [Rapport]*. Paris: Presses universitaires de France. (Education et formation, Enfants et adolescents en difficulté)
- Kilpatrick, W. H. (1956). *Philosophy of Education*. New York: Macmillan.
- Kluckhohn, Clyde (1945). «The Concept of Culture.» in: Ralph Linton (ed.). *The Science of Man in the World Crisis*. New York: Columbia University Press.
- Mendras, Henri (1979). *Eléments de sociologie*. 7th ed. Paris: Armand Colin.
- Monier, Patrick (1999). *Les Effets de l'éducation*. Paris: Presses universitaires de France (PUF).
- Platon. *Les Lois*, IX, 875 a.
- Rocher, Guy (1995). *Introduction à la sociologie générale*. Paris: Seuil. 3 vols.
vol. 1: *L'Action sociale*.
- Tylor, Edward B. (1871). *Primitive Culture: Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Art, and Custom*. London: J. Murray. 2 vols.

نقد العقل السياسي العربي: تقديس المُدَنِّس

سعد غالب ياسين

رئيس قسم نظم المعلومات الإدارية،

كلية الاقتصاد والعلوم الإدارية، جامعة الزيتونة - الأردن.

تقديم

نحاول في هذه الدراسة التواصل مع المشروع الفكري الذي دشنته المفكر العربي الكبير محمد عابد الجابري في دراساته، تكوين العقل العربي، بنية العقل العربي، العقل السياسي العربي، والعقل الأخلاقي العربي. ففي فضاء هذه المشروع تحلق دراستنا وتتكامل مع الخطاب العربي المعاصر للجابري. إن ما نحاول تحقيقه هو نقد العقل السياسي العربي المعاصر في تجلياته وتناقضاته وأزماته، وليس التركيز فقط على التحليل الإبيستيمولوجي للعقل العربي في الثقافة العربية كما نرى في مدرسة الجابري. إن دراستنا هي صدى آخر للنقد الذي قدّمه الجابري للعقل السياسي العربي المعاصر.

إن عملية تفكيك بنية العقل السياسي العربي تتطلب تحليل ظاهرة تاريخية رافقت كل بنى هذا العقل عبر القرون الماضية، وتتمثل هذه الظاهرة بالحركة اللولبية المستمرة التي تدور حول فكرة محورية مضمونها تقديس المُدَنِّس وشخصنة المُدَنِّس.

تقديس المُدَنِّس ظاهرة تاريخية ونسقية واجتماعية رافقت الحضارات السومرية والأكدية والبابلية والآشورية في وادي الرافدين والحضارة المصرية القديمة، ثم اكتست بعد تراجع هذه الحضارات ودخول الأمة في عصر الانحطاط الطويل ثياب القيم البدوية والقبلية حتى بزوغ فجر الإسلام في القرن السابع الميلادي.

وقد أحدث الإسلام قطيعة فكرية ومعرفية وحياتية شاملة لكل مظاهر شخصنة المُدَنِّس وتقديس المُدَنِّس وذلك منذ أن تلقى الرسول الكريم (ﷺ) آيات القرآن الأولى التي دعت الناس إلى القراءة، وربطت بين القراءة والمعرفة والتعلم، وبين القراءة والكرامة الإنسانية ﴿إِقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ. خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ عَلَقٍ. إِقْرَأْ وَرَبُّكَ الْأَكْرَمُ. الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ. عَلَّمَ الْإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ﴾^(١)، وحتى بعدما اكتملت رسالة الإسلام وازدهرت حضارته. لكن بعد هذه القطيعة التي استمرت لسنوات، وبخاصة بعد انقضاء

(١) القرآن الكريم، «سورة العلق»، الآيات ١ - ٥.

العهد الذهبي للخلافة الراشدة، بدأ المجتمع بإنتاج حركة لولبية سالبة، بمعنى أنها ارتدادية وعكسية تمتد ما بين تقديس المدّس وشخصنة المقدّس ولكن هذه المرة من خلال استخدام أكثر من غطاء ديني - أيديولوجي، ديني - سياسي، أو ديني - قبلي، ومن قبل جميع الاطراف ذات العلاقة بالسلطة والمعارضة. ولا تزال هذه الظاهرة ذات فاعلية واضحة برغم أن وجودها يثير إشكالات خطيرة، وتحديات جدّية لمشروع إعادة تكوين أو تجديد العقل السياسي العربي. لذلك سوف تحاول هذه الدراسة تفكيك بنية المقدّس والمدّس من خلال تحليل مستويات تجلّي هذه البنية والأنساق الخفية المسؤولة عن إعادة إنتاج التصورات المجتمعية القديمة حول الحاكم الإله، والراعي المقدّس صاحب السلطة المطلقة، وتقديم هذه التصورات بأشكال تبدو جديدة في رموزها وعباراتها ولكنها في الواقع مستمرة في مضامينها، فبالأمس كان الحاكم هو الرّب المطلق، مانح الحياة، وقابض الموت. واليوم هو القائد والزعيم صاحب السلطة المطلقة.

أولاً: تقديس المدّس

إن التماهي في السلطة والخضوع المطلق لها والقبول بشخصنتها والإصرار على تقديس رموزها هي ظاهرة إنسانية عامة لا تقتصر على مجتمعات وحضارات الشرق، ناهيك عن تاريخ وراث العرب، وهي ظاهرة أكثر تعقيداً من محاولات التبسيط الفكري الذي يرجع أسباب التماهي بالمدّس وتقديسه إلى العلاقة ما بين السلطة ودور الراعي والرعية في الفكر الشرقي القديم، كما يرى فوكو، أو مفهوم الاستبداد الشرقي لمونتيسكيو، ونمط الإنتاج الآسيوي لماركس، والنظام الآسيوي والاستبداد الشرقي عند كروسكي، فكل هذه الأفكار التي تحاول تفسير ظاهرة التماهي بالمدّس وإضفاء معالم القداسة عليه وممارسة طقوس العبادة والولاء له لا تستطيع تقديم تفسير واضح وشامل للظاهرة بسبب افتقار هذه المحاولات إلى البناء النظري المتناسك الذي يستطيع أن يُمسك بتلابيب المعرفة بأبعادها الفلسفية والتاريخية.

كما لم تقدم هذه المحاولات إيضاحات وافية ومقبولة عن أسباب حضور هذه الظاهرة في اللاوعي الفردي والاجتماعي طيلة الفترة الممتدة من نهاية الخلافة الراشدة وحتى الوقت الحاضر. بطبيعة الحال، كان للمخيل الاجتماعي المتشكل دور في استمرار حضور هذا اللاوعي وهو مخيل لا يرتبط بالضرورة بتجربة الأمة، ذلك لأن بعض تصورات المخيل الاجتماعي ذات العلاقة بظاهرة التماهي بين المطلق والنسبي، والمقدّس والمدّس ذات جذور قديمة في ثقافات وحضارات أجنبية حملتها قوى عالمية وإقليمية قبل الإسلام وبعده.

هذا لا يعني إعفاء المجتمع من مسؤوليته المباشرة في إنتاج تصورات غريبة عن روح الإسلام التي كانت شكلاً من أشكال العجز والضعف في فترة الانحطاط الطويلة التي مرّت بها الأمة، وقد وجد المخيل المنتج لهذه التصورات النسقية الحاضنة الاجتماعية والثقافية في التشكيلات القبلية والعشائرية والطائفية التي يغذيها ويحميها النظام الأبوي التقليدي، نظام ما قبل الحداثة.

إذاً، المخيل الاجتماعي هو الذي يغذي العقل السياسي العربي بما يمكن أن نسّميه

رأس المال الرمزي لكل الصور والقوالب الذهنية التي يجري تركيبها لدعم ظاهرة إضفاء القداسة على البشر دون أي تبرير، سوى امتلاكهم للسلطة، وبغض النظر عن حقهم في ممارسة هذه السلطة، وشرعيتهم في امتلاك هذا الحق في الدولة والمجتمع، أو في الحزب السياسي والجماعة الإثنية.

وهكذا تعمل البنية الاجتماعية الأبوية مع المخيال الاجتماعي في تشكيل هذه الظاهرة التاريخية التي يتحول فيها الآباء قبل الحكام إلى أولياء معبودين، أي إلى آباء مقدسين.

والغريب أن هذه البنية تعمل مع المخيال الاجتماعي في إنتاج ظاهرة تحويل الآباء ومن ثم الحكام إلى معبودين بصورة بطيئة وبخفاء لكي لا تبدو في مواجهة العقيدة الإسلامية التي تعطي لإيمان العقل أولوية قصوى، وتنحاز ضد التقليد وعبادة ما كان عليه الآباء والأجداد (أبو زيد، ٢٠٠٤). وفي القرآن الكريم تتكرر الآيات التي تعبّر عن هذا المعنى **﴿أَوَلَوْ كَانَ آبَاؤُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ شَيْئاً وَلَا يَهْتَدُونَ﴾**، **﴿أَوَلَوْ كَانَ آبَاؤُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ شَيْئاً وَلَا يَهْتَدُونَ﴾**، و**﴿وَإِذَا فَعَلُوا فَاحِشَةً قَالُوا وَجَدْنَا عَلَيْهَا آبَاءَنَا﴾**^(٢)؛ وفي جميع هذه الآيات وغيرها يظهر الآباء المعبودون كقوى غاشمة تصدر العقل وتسلب إرادة الناس المفتونين بهم، وتمنع خياراتهم الصحيحة في الحياة. حدث هذا في تاريخنا وبصورة مضادة لقاعدة الإسلام الأصلية «لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق»، فأصبحت الطاعة جائزة ثم أعيد إنتاجها في داخل العائلة والمدرسة والعمل وفي خارج العائلة حيث يخضع الجميع للسلطان أو الخليفة أو للإمام، كما يخضعون اليوم للرئيس أو الزعيم أو السكرتير العام للحزب في سلسلة طويلة من المهيمن والمهيمن عليهم دون احتجاج، وذلك بفضل استبطان كل فرد من الرعية للنواميس المقدسة (أركون، ٢٠٠٧: ١١).

استبطان النواميس المقدسة بتعبير محمد أركون، وتقديس المدنس حسب تعبيرنا، هو المسؤول عن بناء السياج الدوغمائي المغلق الذي تحدث عنه أركون للمجتمع العربي، فيبقى سجين نفسه، بعيداً عن تمثل روح عقيدته السمعاء التي تدعوه إلى العبودية المطلقة للخالق، مقابل الحرية المؤسسة على الكرامة الإنسانية، حيث لا عبودية لمخلوق أبداً.

هذا الموقف المضاد من ظاهرة عبودية الآباء يحاول أن يتجاوز مضامين ودلالات هذه الظاهرة، وأهمها النظرة الساكنة للزمن. فالزمن دورة وتكرار للماضي، وعودة مستمرة إلى السلف، وليس حركة تقدم وصعود إلى الأمام؛ أي بمعنى، لا يوجد أي تاريخ سوى تاريخ الأجداد والآباء المعبودين، وأن كل محاولة لصنع تاريخ جديد يجب أن تكون من خلال إعادة إنتاج لماض بما له وعليه، دون بذل أي جهد واجتهاد. الموقف الساكن من الزمن انعكس بدوره على رؤية التراث ومكانته في الوعي العربي حيث نرى بوضوح كيف امتد فضاء المقدس ليضم كل مجالات المعرفة التراثية المتعالية على المراجعة والنقد، ولهذا غابت أو غُيّبت القراءة العقلانية النقدية للتراث، وحل محلها الاحتفاء المؤسس على الانبهار

(٢) المصدر نفسه، «سورة البقرة»، الآية ١٧٠؛ «سورة النساء»، الآية ١٠٤، و«سورة الأعراف»، الآية ٢٨ على التوالي.

والإعجاب الذي يخفي وراءه دوافع الكسل الذهني وآليات القوة والتفوق. الاحتفاء بالتراث بدلاً من قراءته واستلهام معانيه هو وجه آخر من الاستبطان والتمثل. ومثلما يحتفي الأب بولادة ابن له فقد أصبح التراث بالنسبة إلى الوعي العربي، كما يقول محمد عابد الجابري، هو عنوان حضور الأب في الابن، حضور السلف في الخلف، وحضور الماضي في الحاضر (شرابي، ١٩٩٠: ٥٦).

والاحتفاء الطقوسي بالتراث، والوقوع في دائرة سحر الآباء المعبودين، قد أضفى شرعية على كل أشكال التماهي مع رموز الماضي والمشخصة، وبغض النظر عن حضور المعنى في هذا التماهي أو وجود مبرر موضوعي له. فمثلاً يمكن فهم معنى استمرار حضور ابن خلدون والشافعي وابن رشد وجعفر الصادق والشاطبي في ثقافتنا، وفي قلب اهتمامات باحثينا وعلمائنا، ولكننا لا نستطيع أن نفهم ظاهرة الافتتان بالمفردات الميتة والجامدة من تراث الماضي. صحيح أن هذا الافتتان يعود، كما ذكرنا، إلى ظاهرة تقديس الآباء المعبودين ومن ثمّ الزعامات ذات السلطة المطلقة.

وربما تعود هذه الظاهرة إلى مظان التاريخ السحيق، حيث كانت الشعوب الشرقية القديمة تبني لموتاهم الاهرامات والزقورات والأضرحة والهيكل العظيمة على خلاف الشعوب الهندو - أوروبية الذين كانوا يحرقون جثث موتاهم، فالإغريق مثلاً يريد أن يتخلص من حضور موتاه، بينما كان الشرقي يريد أن يحتفظ بحضورهم ماثلاً أمامه (الغانمي، ٢٠٠٠: ١٦١). هناك إصرار على الاحتفاظ بالماضي وتقديس رموزه الإنسانية التي تدور حولها حقائق قليلة وأساطير كثيرة يتولى إنتاجها النظام العربي الأبوي الممتد من العائلة إلى العشيرة والقبيلة وبنية المجتمع بأكملها.

ثانياً: النظام الأبوي العربي وتقديس المُدَنَس

النظام الاجتماعي الأبوي الذي يدور حول محور العائلة الأبوية، ثم يكرر نفسه في دوران حلزوني، يتسع للعائلة الممتدة نحو العشيرة والقبيلة، هو بنية اجتماعية تكونت خلال عملية تاريخية لها شروطها الموضوعية وأوضاعها الخاصة. بمعنى أن النظام الأبوي هو بنية اجتماعية وثقافية وسلوكية ناتجة من شروط حضارية تكوّنت في الماضي.

ويتجلّى جوهر هذه البنية في النظام التقليدي القائم على العصبية (بأنماطها القبلية والطائفية وغيرها) وفي تماهي الفرد مع التشكيلات الاجتماعية للنظام الأبوي التي تبادله الولاء والسيطرة (الحيدري، ٢٠٠٣: ٣١٣).

وتبقى العائلة العربية أساس النظام الاجتماعي الأبوي حيث تظهر بوضوح علاقات للسلطة والهيمنة بين البطريك (الأب، الأخ الكبير، المُنْقَذ) وبين بقية أفراد العائلة (شرابي، ١٩٩٣: ٦٠). ويُمارس الأب البطريك هيمنة مطلقة على المتلقي انطلاقاً من مكانته المحورية ضمن إطار وحدة العائلة التي تتوارث بدورها تقاليد الطاعة المطلقة والتبعية الكاملة المشوبة بالعجز في بعض الأحيان، مع فترات من الاحتجاج الصامت الخجول ضد هذه الهيمنة المبهمة. والغريب أن العلاقات العمودية ما بين البطريك والمتلقي داخل العائلة تعيد إنتاج نفسها بدرجة

أوسع في تشكيلات العائلة الممتدة نحو العشيرة والقبيلة. وهنا يحلّ الشيخ البطريك محل الأب البطريك، كما يحلّ المعلم في المدرسة محل الأب البطريك في العائلة. في كل هذه الحالات لا تسود إلا علاقات السلطة العمودية، والهيمنة المباشرة التي تطلب من المتلقي الطاعة والتصدي للاختلاف بهدف تثبيت الهيمنة، هيمنة الإرادة الواحدة والمطلقة في داخل العائلة وضمن إطار المجتمع، وهكذا تنشأ في ظل العائلة الأبوية والنظام الاجتماعي الأبوي تقاليد تربوية راسخة تنمي الطفل عن الثقة في آرائه الخاصة وتشجعه على قبول آراء الآخرين دون تردد أو تساؤل، وذلك بسبب استعداده النفسي للإذعان للسلطة أيّاً كان مصدرها.

ولهذا نجد أن هذا الطفل عندما يكبر ويتعلّم يبقى متحفظاً ومتردداً، وغير حاسم في قراراته، وهو عندما يكتسب عادة استشارة الآخرين فإن ذلك بسبب عجزه عن اتخاذ قراراته بنفسه وشعوره بفقدان السيطرة على نفسه (شراي، ١٩٩١: ٣٣).

ولذلك يبدو منطقياً للعقل السياسي العربي المُشبع بمفاهيم القرابة الأبوية والتسلط البطريكي أن يقدم الحاكم العربي على أنه الأب القائد، وأن جميع أفراد الشعب هم أبنائه، وعلى الأبناء واجب تقديم الطاعة والولاء والخضوع له، أما بالنسبة إلى الأب القائد فهو ينتظر من أبنائه الولاء المطلق الذي يوئد سلوكيات النفاق والتزلف والمديح الزائف، وهي سلوكيات تتحكم في العلاقة بين الطرفين على مستوى العائلة والقبيلة والدولة (الحيدري، ٢٠٠٣: ٢٣).

ولا تقتصر علاقة الهيمنة بين الأب المعبود رئيساً أو شيخاً أو حاكماً على قبول السلطة وطاعة الأوامر، وإنما تذهب بعيداً إلى مظان تقديس المدّس سواء من خلال إسقاط صفات الكمال اللاإنسانية عليه أو استخدام خطاب المديح الذي يصل إلى حد اختراق جلال المقدّس نفسه، حتى يصل الأمر إلى التساؤل عن إنسية شخص المدّوح، هل هو بشر مثلنا أم هو معبود مطلق؟ أي إن العلاقة العمودية بين الطرفين تبدو وكأنها علاقة عبودية، مصدرها الأب البطريك، باعتباره سادناً يسبغ النعمة على من يشاء من العبيد وتابعيهم (عبد الرحيم، ٢٠٠٦: ٢٦٢).

وهنا يبدو بوضوح الدور المزيف الذي يحاول تمثيله البطريك، وكأنه مصدر النعمة وواهب الحياة لمن يعمل في معيته من الأفراد العاجزين والمستلبين من كرامتهم وإنسانيتهم. هنا تبدو السلطة مُشخّصة في البطريك الذي يقرب الأوفياء المنزلّين والناشطين في مجال تثبيت صورته الأبوية المقدّسة ووحدايته في الحكم والخطاب حتى يغدو أيّ خلاف أو اختلاف معه مُروّقا وخيانة وخروجاً عن طبائع الأمور ومصالح العباد.

ويتولّى طاقم البطريك تذكير الناس بالزعيم المقدس المتعالي عن النواقص، والمترفع عن الصغائر، فالناس – حسب ما يرى هؤلاء – بحاجة مستمرة إلى تذكيرهم بجهد الأب الجسور، والراعي المخلص، والساھر على شؤون الناس. إذا لم يجد طاقم البطريك ما يمكن تسويقه من خصائص فيجب عليهم اختراع هذه الصفات وتسويقها بالخطاب النثري والشعري، وباستخدام كل أنساق الرموز وأساليب التأثير في المتلقي. فإذا لم يكن هناك بطل فيجب اختراع هذا البطل مهما كانت الظروف.

وكما ذكرنا آنفاً يتم استخدام المخيال الاجتماعي العربي في عملية صناعة البطل والزعيم المقدس من خلال إسقاط الصفات الأصيلة لرموز الأمة عبر التاريخ، ومقاربتها مع صورة البطل الجديد، والسكوت عن الفارق النوعي بين الحالتين. إن رموز الأمة وقادتها في الماضي كانوا تعبيراً عن آمال وآلام وأحلام أمتهم فاندمجوا معها وحملوا رسالتها، أما اليوم فإن الأنا البطولية المتعالية لا تنتمي إلى مكان وزمان، وإنما تبدو بدون تاريخ، لا تنتمي إلا إلى نفسها. نعم إن الزعيم المقدس، والأب المعبود لا ينتمي للمجتمع إنما ينتمي لنفسه ولذاته مهما علت أصوات المديح المزيّفة من كل مكان.

يقول عبد الله الغدامي إن نموذج الزعيم المقدس لا ينتسب إلى العالم بمقدار ما ينتسب العالم إليه، وبما أن الزعيم فعل فلا بد أن يكون الأوحد، ولغة الزعيم المقدس هي لغة التحفيز القبلية للنشأ وللحمية الجاهلية (الغدامي، ٢٠٠٥: ١٩٣ - ١٩٦). ولهذا السبب لا يوجد في ثقافة الزعيم المقدس مكان للمعارضة أو مخالفة الرأي لأن الآخر قيمة ملغاة، زعنفه لا تجوز لدى عرب ولا لدى عجم، كما يقول المتنبي.

وكلما تعالى الزعيم المقدس بصفاته المفترضة ازداد إعجاب الناس بشخصه، فتراهم يبحثون عن أي عذر له إذا ما اكتشفوا ضعفاً أو تجاوزاً أو انحرافاً عما يعلنه من مبادئ في الخطاب السياسي. وتبدو أعداء الناس موزعة ما بين عدم معرفته بما يحصل من انحراف وفساد أو تنزيه ذاته وتحميل بطانته مسؤولية كل الشرور التي تلوح آثارها في المجتمع. ويمضي هذا السلوك العاطفي ليصل إلى حد إضفاء العصمة دون وعي على شخص الزعيم باعتباره هبة القدر لكل الناس يقودهم في معاركه وينقذهم من محنتهم التي اصطنعها، ويرعاهم كما يرعى الراعي إبله العطشى والجائعة في هجير الصحراء.

وفي مخيال العقل السياسي العربي يُمثّل الزعيم المقدس والأب المعبود نموذج السلف الصالح ومآثر البطولة والمروءة العربية بأسمى تجلياتها، وكل ذلك من أجل تحقيق مستوى من الرضا النفسي وتعويض مركّب النقص بسبب الشعور الحاد بالضعف والتخلف عن الأمم الأخرى.

وبالمقابل يتلقّى الزعيم المقدس فيضاً هائلاً من المشاعر الجياشة والعواطف المتدفقة بالمحبة والإعجاب التي تصل به إلى مستوى القداسة. القداسة التي يقدمها المجتمع على طبق من فضة دون تساؤل، وبتلقائية مشوبة بالعمى عن رؤية المعاني. وهنا نتساءل مع هشام علي حافظ كيف تقبل الشعوب قفص العبودية؟ ولماذا؟ وكيف يتحول بشر ما إلى مقدس يملك أقدار الناس في أرزاقهم وحياتهم (حافظ، سعيد وجليبي، ٢٠٠٢: ١٥٨)؟

كيف يحصل هذا؟ وهل نحن في انتظار دائم لأمل واهم؟ أمل انتظار البطل حتى يظهر للعيان وعند ذاك يكون حبنا له تجسيدا للعشق الصوفي حيث يلتقي المرید بوليّه، المرید الناقص بالولي الكامل، واللقاء هو حالة التجلي لشقائق الروح. ومثلما يأمل الصوفي بالكرامات يحلم الناس بالمعجزات السياسية والانتصارات الواجبة التحقق لا بوجود الأسباب الموضوعية وتوافر القدرات، وإنما بسبب عبقرية الزعيم السياسي وحكمته السديدة وقيادته التاريخية التي لا تخطئ طريق الرشاد أبداً.

أما وجوب عصمة الزعيم السياسي المعبود فتعود عند هؤلاء إلى اختيار القدر لقيادة الأمة بعد طول انتظار. الانتظار الذي كتب عنه أحمد حسن الزيات بتاريخ ٢٩ نيسان/أبريل ١٩٤٠ في مقالة، اختارها لنا بذلك محمد جابر الأنصاري، وكانت بعنوان «الرجل المنتظر»؛ يقول الزيات: «الرجل الذي ينتظره الناس انتظارهم طلعة الشمس، وتنتظره الأرض انتظارها رجعة الربيع.. ولهذا الرجل آيات تُمهّد له وتدلّ عليه، ومن آياته أن يكون لغيره لا لنفسه ولأتمته قبل أسرته، لأنانيته بعد وطنيته... اللهم إنّنا نسألك الراعي الذي يطرد الذئب، والنظام الذي يجمع الحب، والدليل الذي يحمل المصباح، والقائد الذي يرفع العلم» (الأنصاري، ١٩٩٩: ٥٣٦).

ويمكن أن نجد مثل هذه العبارات البليغة عند مفكرين وكتّاب آخرين في أوقات مختلفة، بل إن مضمون ما كتبه الزيات قبل أكثر من ستين سنة ما يزال موجوداً في خطاب العقل السياسي العربي. الكلمات نفسها تقريباً، والأمنيات جُلّها تتكرر في جميع المناسبات، لأنها ببساطة تعبّر عن إسقاط أفكار وعقائد مغروسة في اللاوعي مثل مقولات المهدي المنتظر، الولي، الإمام، الخليفة وأمير المؤمنين. فكلّ هذه المعاني المهمة في تاريخنا نتولّى إسقاطها على البشر من أصحاب السلطة، ولهذا لم يكن من قبيل المصادفة أن يصف الزيات الزعيم السياسي الذي يريده بـ «الرجل المنتظر»، فهذه مقارنة مع «المهدي المنتظر».

ثم إن الزيات يماثل بين دور الرجل المنتظر والراعي الذي يجمع الحب ويطرد الذئب، فانظروا كيف ينطق اللاوعي عند الزيات وهو يكتب مقاله، ثم لاحظوا كيف أراد لهذا الزعيم أن يرفع المصباح كدليل هداية (وهي مماثلة أخرى لدوره المقدّس كما فعل الأنبياء)، وأن يرفع العلم أيضاً باعتباره تجسّداً لعبقرية الأمة ورسالتها الخالدة.

ومثلما كان خوفو هو رمز الغاية بالنسبة إلى المصريين، وذلك بسبب حاجة المصريين إلى المعبود، القائد المقدس المعصوم، كما يقول توفيق الحكيم في **عودة الروح**، فإن عبد الناصر كان رمز الغاية لمصر والأمة العربية (الحكيم، ١٩٥٧: ٥٢٧).

هذا التصور يشكّل أساس فكرة الخلاص والتضحية، فالخلاص من التجزئة والتخلف والظلم الاجتماعي والهيمنة الاستعمارية لا تتم إلا بالزعيم المقدّس المعبود، أما التضحية فيجب أن تكون له وهو يقود مسيرة العمل والنضال، كما يردّ ذلك في الخطاب السياسي العربي وكأن التضحية لا يجب أن تكون للوطن والمجتمع بل من أجل عيون القائد الرمز. التضحية، العشق، التماهي بالقائد الرمز والزعيم المقدّس مظاهر وسمات تتجلى في علاقة محبة صوفية بين الجيل والقائد الرمز. أنظروا إلى هذا النص الذي كتبه أنور عبد المجيد الجبرتي عن عبد الناصر، وكان من أصدق وأبلغ من كتب عن علاقة الجيل العربي بعبد الناصر كما يقول محمد جابر الأنصاري: «يظل عبد الناصر عند كثير من ذلك الجيل مثل الحب الأول. يبقى الحب الأول دفيناً متربصاً في أعماقنا، ويظل نظيفاً وطازجاً في ذاكرتنا. كان عبد الناصر زماناً، وكان عاطفة، وكان شَمّ النسيم، كان رائحة الأم بين لفافات الطفولة، وكان نكهة الطزاجة بين زخات المطر، وكان انتشاء الصوفي في زحمة الدراويش والمريدين. عبد الناصر كان رجلاً لا بد أن يأتي أو زماناً لا بد أن يحدث مثل قطرات الندى عند الفجر» (الأنصاري، ٢٠٠١: ٣٠).

والغريب أن المقاربة بين انتشاء الصوفي وتقديس المدنّس تتكرر بصورة مكثفة في الخطاب النثري والسياسي والخطاب الشعري القديم والحديث، وحسبنا أن نراجع شعر المديح العربي قديمه وحديثه لنكتشف أبعاد هذه المقاربة والاستعداد الذهني والنفسي لممارسة هذا الدور الذي يبدو احتفالات مزيفة من النفاق والانتهازية بين طرف يلقي على السياسي الممدوح ما لا يستحقه من خصائص، وقبول السياسي بهذا الاطراء وتشجيعه لمظاهر النفاق في جميع أشكاله، حتى وإن كان هو نفسه لا يصدق ما يسمعه. الأمر الآخر الذي يستعصي على الفهم هو تمسك الناس بالصورة التي أرادوا تشكيلها للقائد المهمم والزعيم المقدّس حتى بعد أن تتجاوز الناس مرحلة الإعجاب والافتتان إلى مرحلة خيبة الأمل التي تأتي دائماً بعد المرحلة الأولى (هالبير، ٢٠٠١: ٢٦٣).

لقد تمسك الناس بعبد الناصر بعد هزيمة ٥ حزيران/يونيو ١٩٦٧، وبعد خيبات الأمل التي رافقتها وما يزال الجيل الناصري يمتنع عن إلقاء اللوم، حتى بعض اللوم على عبد الناصر، وتحمله مسؤولية ما حدث، مع أن الرجل سبق أن أعلن بوضوح تحمّله مسؤولية ما حدث. إنما يقول الناس ويحلّو لهم القول المر الذي يضع كاهل الهزيمة على البطانة والأجهزة الرسمية وكذلك على المؤامرات الإمبريالية والصهيونية. هذه المماثلة والتماهي في معظم الحالات تعود إلى افتقار العقل السياسي العربي وما يمثله من ثقافة سائدة إلى الحياة والتجدد والإبداع داخل كيان الأمة ذاتها، فنحن نشهد للتراجع والضمور والإفقار على كل الأصعدة (بما في ذلك علاقتنا مع السلطة)، التراجع المستمر بدالة أسّيّة سالبة، ليس بمقاييس العصر وحسب، وإنما بمقاييس تاريخنا، وبخاصة الفترة الممتدة ما بين القرن السابع الميلادي إلى القرن الثالث عشر (أركون، ٢٠٠٠: ٣١٦).

نعم، إن السبب في تقديس المدنّس القطيعة اللاإرادية مع المعنى، مع عقيدتنا، فلو تذكرنا، ولو مرة، إسلامنا الذي يقوم على شهادة أن «لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله»، وأدركنا معناها بعمق، هذه الشهادة جواز دخولنا إلى الإيمان تعني أن لا عبودية إلا لله، وبالقوة نفسها تعني أن الكرامة للإنسان وحده. لو تذكرنا الحكمة المنسية، والمعرفة المخفية الصامته، لقلنا مع إدوارد سعيد «انني أعارض التحول إلى عبادة أيّ ربّ سياسي أو الإيمان به مهما يكن نوع هذا الرب. فأنا أعتبر هذا وذاك يمثلان سلوكاً لا يليق بالمفكر» (سعيد، ٢٠٠٦: ١٨١)، وأضيف أن هذا الأمر لا يليق بالعربي.. لا يليق بالمسلم.. ولا يليق بالإنسان. عندما يتذكر العربي حكمته عندها لن يتنازل عن كرامته ولن يسمح للعقل أن يطفئ أنواره، تاركاً الحياة للظلام والخرافة والجهل □

المراجع

- أبو زيد، نصر حامد (٢٠٠٤). دوائر الخوف: قراءة في خطاب المرأة. ط ٣. الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي.
- أركون، محمد. (٢٠٠٠). معارك من أجل الأنسنة في السياقات الإسلامية. ترجمة وتعليق هاشم صالح. بيروت: دار الساقي.

أركون، محمد (٢٠٠٧). الفكر الإسلامي: نقد واجتهاد. ترجمة وتعليق هاشم صالح. ط ٤. بيروت: دار الساقى.

الأنصاري، محمد جابر (١٩٩٩). الفكر العربي وصراع الأضداد: كيف «احتوت» التوفيقية الصراع المحظور بين الأصولية والعلمانية والجسم المؤجل بين الإسلام والغرب: تشخيص حالة «اللاجسم» في الحياة العربية والاحتواء التوفيقى للجدليات المحظورة. ط ٢. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر.

الأنصاري، محمد جابر (٢٠٠١). مساءلة الهزيمة: جديد العقل العربي بين صدمة ١٩٦٧ ومنعطف الألفية: ثقافة المراجعة بوجه التراجع. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر.

حافظ، هشام علي، جودت سعيد وخالص جليبي (٢٠٠٢). كيف تفقد الشعوب المناعة ضد الاستبداد. ط ٢. لندن: رياض الريس للكتب والنشر.

الحكيم، توفيق (١٩٥٧). عودة الروح. القاهرة: مكتبة الآداب.

الحيدري، إبراهيم (٢٠٠٣). النظام الأبوي وإشكالية الجنس عند العرب. بيروت: دار الساقى.

سعيد، إدوارد (٢٠٠٦). المثقف والسلطة. ترجمة محمد عناني. القاهرة: رؤية للنشر والتوزيع.

شرابي، هشام (١٩٩٠). النقد الحضاري للمجتمع العربي في نهاية القرن العشرين. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية.

شرابي، هشام (١٩٩١). مقدمات لدراسة المجتمع العربي. ط ٤. بيروت: دار الطليعة.

شرابي، هشام (١٩٩٣). النظام الأبوي وإشكالية تخلف المجتمع العربي. نقله إلى العربية محمود شريح. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية.

الغانمي، سعيد (٢٠٠٠). ملحمة الحدود القصوى: المخيال الصحراوي في أدب إبراهيم الكوني. بيروت: الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي.

الغذامي، عبد الله (٢٠٠٥). النقد الثقافي: قراءة في الأنساق الثقافية العربية. ط ٣. بيروت: الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي.

هالبير، رون (٢٠٠١). العقل السياسي الإسلامي أمام تراث عصر الأنوار في الغرب: الجهود الفلسفية عند محمد أركون. ترجمة جمال شعيد. دمشق: الأهالي للطباعة والنشر.

البداوة المُطَارَدَة:

ملاحظات أولية للبحث في أثر فعل الحداثة في البداوة

البشير التليلي

المعهد العالي للعلوم الإنسانية في تونس.

تُعَدُّ أعمال دوركهيم (Durkheim, 1990: 149) وموس (Mauss, 1950: 482)، التي وجدت رافداً ودعماً لها في أعمال سوسير (Saussure, 1950: 520) وليفي ستروس (Levi-Strauss, 1974)، منعطفاً حاسماً، بل انقلاباً نظرياً ومنهجياً من أهم مكاسبه تأسيس قطيعة إبيستيمولوجية بين العلم والرأي العام، أي بين المبني والعفوي، أو لنقل الواقع كما تبنيه العلوم الإنسانية، والواقع كما تُعرِّفه أطراف الصراع الاجتماعي. وإنه لا يحقُّ لنا أبداً أن ننتمي إلى حقل الأنثروبولوجيا والسوسيولوجيا، ولن نستطيع، في حال من الأحوال، صناعة علم الإنسان والمجتمع، إن لم نأخذ بمكاسب هذا الانقلاب النظري والمنهجي، ونحاول تدعيم هذه القطيعة وتأسيسها، ونعمل في كلِّ مرّة على مواجهة الرأي العام، وعلى محاصرته وفضحه، بناءً على أن هذه المحاصرة، وهذه المواجهة، وهذا السّجال القائم بين المعرفة واللامعرفة، هي الشرط الذي لا بدّ منه لصناعة العلم، والمحطّة الأولى التي لا تقلُّ أهمية عن المحطّات الأخرى في عملية بناء العلوم الاجتماعية والأنثروبولوجية. لذلك، وجب علينا أن نذكّر بهذه الأوليات المنهجية حتّى لا ننسى «أنَّ وجهة النّظر هي التي تخلق الموضوع» (Saussure, 1950: 1)، كما يرى موس، وحتّى لا نغفل «أنَّ الاجتماعي لا يكون اجتماعياً إلاّ إذا ما انتمى إلى بنية» (Levi-Strauss, 1966: xix)، كما بيّن ذلك ليفي ستروس في مقدّمته لأعمال موس، وحتّى لا نهمل – أخيراً وليس آخراً – «أن ندرس الظواهر الاجتماعية كأشياء»^(٢)، أي كعلاقات، بدلاً من النّظر إليها ككائنات منفصلة بعضها عن بعض أو كأجزاء متناثرة هنا وهناك. هذه الأوليات التي أصبحت اليوم تُعدُّ من المسلّمات المتفق عليها في جميع الأوساط العلمية على اختلافها تحيلنا إلى القول إن العلم علائقي أو لا

(١) يعتبر مارسيل موس من المؤسسين للعلوم الأنثروبولوجية. فهو الذي إكتشف مفهوم الكلّية الذي يعني أنّ الظاهرة الاجتماعية لا يمكن لها أن تكتسب معناها إلا بإرجاعها إلى النّظام، أي إلى البنية التي تنتمي إليها، إذ إنّ الكلّ هو الذي يعطي المعنى للجزء وليس العكس.

(٢) من المعلوم أنّ دوركهيم قد أحدث رجّة في الأوساط العلمية مثلاً مثل تلك التي أحدثها فرويد أو داروين أو غاليلى عندما قطع مع البناء العفوي للأشياء وقام ببناء الظاهرة الاجتماعية علائقيّاً.

يكون، وهذا يعني أن علوم الاجتماع والأنثروبولوجيا لا تدرس الأشياء، ولا حتى العلاقات بين الأشياء، ولكنها تدرس العلاقات بين المفاهيم، أي بين القضايا والإشكاليات.

يبدو من هذا المنطلق أنه من المضیعة للوقت دراسة البداوة كموضوع مستقل بذاته، باعتباره ماهية أو جوهرًا أو كياناً يُنظرُ إليه في ذاته ولذاته. ولا أعتقد أن هناك جدوى في اقتفاء أثر اللغويين، وكأن معنى «بدا» سيجل قضية ليست في الأساس قضية لغوية، ولا أرى فائدة ولا نفعاً في جمع تعريفات للبداوة متناثرة في المعاجم والموسوعات، وفي تصنيف هويات لها تُلقي بقضيتها وقضيضها وعلى عواهنها في كتب السير ومدونات الأدب الشعبي، وكأن هذا الجمع والتصنيف لشتات من الهويات المبعثرة للبداوة والمجتمعة من ظروف نشأتها وظروف استعمالها يغنيها عن تتبع الظاهرة في الواقع كظاهرة تأخذ معناها أساساً من حلبة الصراع الاجتماعي وفيه. يمكن، بطبيعة الحال، للباحثين أن يعملوا طوال حياتهم في جمع وتصنيف هذه التعريفات، وهذه الهويات المختلفة للبداوة، لكن مثلهم سيظل كمثّل هؤلاء النحويين القدامى الذين «يعملون ولكنهم لا يعرفون ما يعملون» على حد قول سوسير.

في ذاك النصّ المتميّز حول البداوة الذي أحدث رجّة في الأوساط العلميّة (Berque, 1974: 22-34)، عزّف جاك بيرك القبيلة بالاسم وبالاسم وحده. والقول إنّ البداوة هي اسم ولا شيء سواه يعني، أول ما يعنيه، أنّ كلّ التعريفات والتصنيفات التي نظرت إلى القبيلة وكأنّها كيان مستقل بذاته تُعَبَّرُ من الوصف العفويّ الذي لا طائل من ورائه. فلا يمكن من هذا المنطلق تعريف القبيلة، في الأساس وبدرجة حاسمة، بإرجاعها إلى فروعها وبطونها وفخوذها، كما تدّعي ذلك السير ومدونات الأدب الشعبي، ولا يكفي إرجاعها إلى العصبية، كما يزعم ابن خلدون، ولا يمكن لنا رَدّها إلى نمط عيشها المتمثّل في الجِلّ والتّرحال، كما يترأى لبعض الأنثروبولوجيين، ولا بربطها فقط بالتّاريخ والأرض، كما يبدو لبعض المؤرّخين وعلماء الاجتماع، فالقول إنّ القبيلة في الأساس اسم ولا شيء سواه، يعني أنّ القبيلة ليست سوى أسماء وتصنيفات أو قل هويّات تُنَحْتُ وتُكشَفُ وتُصنَعُ لرفع أذى وردّ هيمنة ومواجهة خطر خارجي، فكلّما كانت الهيمنة قاسية والضربة موجعة والتصدّع هائلاً، حاولت القبيلة زرع أسماء الأولياء الصّالحين ونشرها في كلّ شبر من أراضيها، وكأنّ خلق هذه التسميات سيقيها بطريقة أو بأخرى من بطش هيمنة لا تَرى في الثقافات الأخرى غير التخلف والجاهليّة.

سنحاول في هذا البحث اقتفاء أثر جاك بيرك، وذلك بدراسة البداوة في علاقتها بالحدّثة، أي في علاقتها مع الرأسماليّة، أو قل باقتصاد السّوق، من بداية القرن التاسع عشر، في المجتمعات المغاربيّة. إنّ هذه العلاقة المتشجّعة مع الحدّثة هي التي ستعطي معنى للبداوة في الوقت الراهن. ولكي نوجّه البحث حول هذه الإشكاليّة ارتأينا تناولها على ثلاث واجهات: على واجهة أولى سيقع رصد هذه العلاقة القائمة بين البداوة والحدّثة، ومحاولين الوقوف على أهمّ خصوصيّاتها؛ وعلى واجهة ثانية سنحاول النّظر في نتائج هذا الصراع اللامتكافئ بين حدّثة مهيمنة اقتصاديًّا واجتماعيًّا وسياسيًّا وثقافيًّا، وبداوة تقاوم على رغم ضعفها هذه الهيمنة الشاملة مقاومة «أنّيفون» لسلطة «إكريون» القاهرة؛ وعلى واجهة

ثالثة سنحاول أن نستخلص الدرس من حادثة، على رغم غرورها وزيفها، تريد أن تكون أكبر جامعة لحقوق الإنسان، ومن بداوة على رغم تراجعها وضعفها تبقى منارة للدفاع عن الإنسان والإنسانيات.

أولاً: علاقة الحادثة بالبداوة: علاقة هيمنة

كانت علاقة الحادثة بالبداوة منذ أن تأسست في بداية القرن التاسع عشر، وما تزال، علاقة صراع ومواجهة أكثر منها علاقة حوار ومناقشة. سنبين في مرحلة أولى كيف أن هذا الصراع هو في الأساس صراع حضارات، لا بالمعنى الذي يعطيه صاموئيل هانتنغتون (Huntington, 1996) لهذه الكلمة، أي صراع بين عالم النور وعالم الظلام، بين عالم الحريات وعالم الاستبداد، بين عالم التقدم وعالم التخلف، بين عالم الحضرة وعالم التوحش، بل صراع في الرؤى والأهداف والغايات بين ثقافتين مختلفتين متباعدتين. وسنبين في مرحلة ثانية كيف أن هذا الصراع يكمن أيضاً في التمشي والمنهجية، أي في أساليب البحث واستجلاء الحقائق.

١ - الاختلاف في الرؤى والغايات

من المعلوم أن الحادثة هي التي خلقت، ولأول مرة في التاريخ الإنساني، مفهوم «الفرد» (L'Individu)، وقد ترتب على هذا الاكتشاف الهائل اكتشافات أخرى تابعة ومتممة له، كمفهوم «الفردية» (L'Individualité)، بمعنى أن يكون الفرد قادراً على توجيه النقد لنفسه ليتحرر من قيود المألوف والسائد، ومفهوم «الاستقلالية» (L'Indépendance)، وهو أن يكون الفرد سيّد نفسه في قراراته وآرائه وأفعاله دون أن تتكلم فيه ومن خلاله رؤية أخرى غير رؤيته، ومفهوم «الحرية»، وهو أن يكون الفرد مؤسساً لأفعاله، مسؤولاً عنها، مدركاً لغاياتها، ومفهوم «المواطنة»، بمعنى المشاركة الفعلية والفاعلة في صناعة السياسة وأخذ القرار وبناء القانون، ومفهوم «الديمقراطية»، لا باعتبارها «أمرهم شوري بينهم»^(٣)، بل باعتبارها تنظيم الفوضى وإقرار الصراع القائم بين الأطراف الاجتماعية والتشريع له وتيسير مساره حتى يتمكن كل فرد وكل طرف من المشاركة في حلبة الصراع الاجتماعي، ليساهم في صنع القرار ووضع القانون الذي اختاره بنفسه ولنفسه ليخضع له وينصاع إليه، ومفهوم «الاختلاف» الذي يعني أن تعدد الأصوات حق يجب إثباته، وسلاح ضد هيمنة الفكر الواحد، ورهان للإبداع والخلق والابتكار. كل هذه المفاهيم وغيرها أتت، كما سبق أن أكدنا، كنتيجة ومواصلة لاكتشاف مفهوم «الفرد».

لئن ركزت الحادثة على هذا الاكتشاف وجعلت منه مرجع فلسفتها وعنوان ثورتها في الاقتصاد والسياسة والأدب والفن، فإن البداوة كان لها اكتشاف آخر مقابل لهذا الاكتشاف، وصناعة أخرى معارضة لهذه الصناعة، وغاية أخرى منافية لهذه الغاية، إذ عملت على

(٣) القرآن الكريم، «سورة الشورى»، الآية ٣٨.

خلق «الجماعة» وابتكارها في صحراء جافة قاحلة لا تَعْرِفُ بمن تَفَرَّدَ، وَلَا تَرَحَّمُ من خرج عن الصفِّ، وَلَا تَكْتَرِثُ بمن انْبَثَّ وضاع انتماؤه. ولئن لم توجد «الجماعة» أو «العشيرة» و«القبيلة» أو «الصخرة الأم»، فإنَّ على البدو اختراعها من جديد، فهي الحبل الممدود، والملجأ الأخير، والسفينة، والمظلة، والمنارة، وحامية الحمى.

ولئن كان اكتشاف «الفرد» في منطق اقتصاد السوق مصدراً – كما رأينا – لاكتشافات أخرى منتمية إليه ومرتبة عنه، فإن اكتشاف «الجماعة» عند أهل البدو يحيلنا هو الآخر إلى اختراعات أخرى تابعة له وراجعة إليه. من هذه الاكتشافات اللازمة لاكتشاف «القبيلة» أو «الصخرة الأم»، مفهوم «الكرم» الذي يعني في الظاهر العطاء بلا حدود ودون مقابل، وهي عملية تقوم بدور إرساء «القبيلة» ودعمها على ثلاث واجهات، أو قل على ثلاثة مستويات: المستوى الاقتصادي، والمستوى السياسي، والمستوى الاجتماعي.

على المستوى الاقتصادي، تعمل هذه الآلية من خلال نوع من «البُتْلَاش» (Le Potlatch) أو «الزردة» (Barnard and Spencer, 1996: 445)، أي من خلال هذه الاحتفالات الموسمية أو الكرنفالات وألعاب الفروسية والحفلات العامة، على أن يُهدَرَ الفائض من المتاع أو البضائع أو الأموال التي تراكمت لإعادة إنتاج نمط من «العدالة» التي هي مصدر تماسك القبيلة ووحدتها؛ أموال تهدر لإقامة موائد فاخرة، وجوائز تمنح للفائزين، ومتاع يعطى دون مقابل. مثل هذه الآليات وغيرها تعمل بطريقة ميكانيكية على إعادة توزيع الفوائض على أهلها، وعلى تكريس وحماية وتأمين «الملكية المشاعية» أو «العامة». فهي إذاً آليات اقتصادية تعمل على إجهاد كلِّ جهد يمكن أن يُتمَّى التمايز أو الفوارق الاقتصادية والاجتماعية بين أفراد القبيلة الواحدة.

على المستوى السياسي، يبدو أن «الكرم» أو العطاء بلا حدود ودون مقابل هي آلية لا يمتلكها عادة كلٌّ من أراد امتلاكها، أي أنها لا تتوافر عادة إلا عند أهل السعة والنفوذ، كالأغنياء والنبلاء والأمراء والرؤساء وأعيان القوم. إن «الكرم» هو صفة للكريم، والكريم لا يستطيع أن يكون كذلك إلا إذا كان بإمكانه فعلاً أن يكون كذلك، فعلى قدر الممتلكات تكون المكارم، وعلى قدر المكارم تكون الكرام، أي على قدر السعة تكون الهبات، وعلى قدر الهبات أو العطايا يكون الاعتراف بالكرم، وعلى قدر هذه الاعترافات وهذه الشهادات يكون الولاء، وعلى قدر الولاء تكون الطاعة، وعلى قدر هذه الطاعة يمكن أن نقيس مدى إقرار سلطة الكريم ونفوذها الفعلي. إن «الكرم» كان دائماً آلية استفزاز عند أصحاب النفوذ لا يمكن للمستضعفين والناس العاديين أن يَرُدُّوا عليها، وليس أمامهم للرد على كرم الكرماء وسخاء الأسخياء إلا الولاء والوفاء والإقرار بسلطتهم والطاعة لأوامرهم (Duvignaud, 1991)، فالكرم هو إذاً اكتشاف بدوي خطير على المستوى السياسي كان وما زال يشغل في البوادي لصيانة هيبة القبيلة وإعادة إنتاج رأس مالها الرمزي.

أما على المستوى الاجتماعي، فنعتقد أن «الكرم» يؤدي كذلك دوراً على خطر غير قليل، ففي نصٍّ شهير حول الهبة، يرى موسى أنه لا يمكن البتة أن نفهم معنى «العطاء» دون مقابل إلا إذا ربطنا ذلك بقبول هذه الهبة أو هذا العطاء، وبكيفية ردِّ هذه الهبة أو هذا

العطاء. إن الكلّ هو الذي يعطي معنى للجزء، على حدّ تعبير موس. في مقدّمة لأعمال هذا الأخير، وهي مقدّمة كنّا قد أشرنا إلى أهميتها، انطلق لفيس ستروس من مفهوم الكليّة، كما سبق أن حدّدته موس، ليبيّن أنّ «الهبة» كعطاء وقبول ورّد للعطاء هو فعل مؤسّس لمفهوم «التبادل»: تبادل الأشياء والبضائع والأفكار والأزواج بين القبائل، وبين أفراد القبيلة الواحدة. دون هذا «التبادل» الذي لا يبدو في الظاهر كذلك لا يمكن للنظام الاجتماعي أن يتأسّس، وأن يكون له من «الميكانيزمات» الخفيّة ما يجعله قابلاً لأن يوجد، وأن يتجدّد، وأن يستمرّ. من هذا المنطلق يمكن للباحث أن يرى كيف أنّ «الكرم» عند أهل البدو هو آليّة لا تشغل فقط على المستوى الاقتصادي والسياسي، وإنّما أيضاً على المستوى الاجتماعي، باعتبار أنّها تتحكّم في نظام القبيلة برمتها.

و«الكرم» على أهميته لا يأتي وحده كنتيجة ملازمة لاكتشاف هذا الوعي الجماعي، أو هذا «الليثوس»، أو هذه الصخرة الأمّ، وإنّما هناك مفاهيم أخرى لا تقلّ أهميّة عن مفهوم «الكرم»، نذكر منها مفهوم «الشرف» و«النّيف» (من الأنف والأنفة) والإيثار والعفة والتّأر، وهي مفاهيم تشغل كلّها في الخطّ الرئيسي العامّ، وفي آخر المطاف لـ «نكران الذات» والحدّ من الرغبات الفرديّة والتحكّم في النّفس، أي باختصار شديد لعدم الاعتراف بالفرد ككائن مستقلّ بذاته. ثمّ إنّها تعمل في الآن ذاته على تشجيع وتعريض كلّ ما من شأنه أن يساهم في إنتاج وإعادة إنتاج «الوعي الجماعي»، أو قل «الاجتماعي» (Le Social)، ككليّة قادرة على إعطاء المعنى للأفراد المنتمين إليها والتّابعين لها، فالبدويّ الأصيل «يؤثر على نفسه، وإن كانت به خصاصة»، ويقدم نفسه وأبناءه قرباناً للدّود عن شرف القبيلة، ظالمة أكانت أم مظلومة، ويتميّ الموت، بل يموت فعلاً حسرة وندماً إذا ما شعر بأنّه أضّر بقيم الجماعة أو سبّب لها خلاً. وهكذا تعمل كلّ هذه المفاهيم ليفنّي «الفرد» وتبقى «الجماعة».

لنّ كانت الغايات، كما بيّنا، تختلف، لا بل تتناقض، بين الحداثة والبداءة، فإنّ الصّراع يبدو أيضاً على أشده في مستوى التمشّي والمنهج.

٢ - التّضارب في المنهج والتمشّي

يبدو للدّارس منذ الوهلة الأولى أنّ رؤية البداءة، أو قل طريقتها، في بناء الطّواهر والأشياء تختلف، إلى حدّ التّعارض، مع تصوّرات الحداثة للكون وقراءتها للواقع، إذ نلاحظ أن هذه الأخيرة تقوم في الأساس على «التّجزئة» والتّقسيم، في حين أن البداءة تعتمد اعتماداً كليّاً على «الجمع» والتّجميع.

على المستوى الاقتصادي، عملت الحداثة على أن تجزئ لتنتج؛ «قسم لتنتج» هكذا يقول تاييلور. إن التاييلورية تهدف في الأساس إلى تجزئة العمل على المستوى التقني وتقطيعه إلى مفاصل من أجل تحقيق الإنتاجيّة، أي من أجل إنتاج أكثر في وقت أقصر وبتكلفة أقلّ. وإذا ما كانت الإنتاجيّة التي تؤدّي حتماً إلى التّراكم، وإلى الربح السّريع، هي هدف الحداثة وبغيتها، فإنّ الكفالة الاجتماعيّة وتوفير الضروري من ماء وطعام ولباس للجميع هي أمل البداءة وغايتها القصوى، فالفرد يعمل للجماعة ولفائدة الجماعة، فهو لا يدّخر ولا

يربح لنفسه شيئاً، إذ إنَّ الخيمة التي يسكنها، والإبل التي يركبها، والغنم التي يرعاها، والأرض التي يحميها، هي كلها ملك على الشيع للقبيلة أو للعرش أو للعائلة الممتدة.

وعلى المستوى السياسي، تقوم الحداثة على توسيع الصّراع بين الأطراف الاجتماعية؛ «قسّم لتهيمن» هكذا يقول مكيا فيللي. فالسياسة عند هذا الأخير هي فنُّ المزاوغة بامتياز، هي أن نقول وكأننا لا نقول، هي أن نقول حقاً يراد به باطل، وأن نقول كذباً يبدو وكأنه الحقّ. كلُّ الوسائل ممكنة والوسيلة في حدّ ذاتها لا تهمّ، نظيفة أكانت أم قذرة. المهمّ هو أن نخرج من حلبة الصّراع منتصرين، فالسياسي البارع من هذا المنطلق هو ذاك الذي تكون له أولاً وأساساً المعرفة الجيدة لأطراف الصراع، وتكون له بعد ذلك القدرة اللازمة على «تجزئة» المتصارعين، وتوسيع خلافاتهم، وتنمية انقساماتهم، وخلق انقسامات جديدة بينهم، لإضعاف قدرتهم على المناورة، وكسر شوكتهم، وإحقاق الهزيمة بهم والهيمنة عليهم.

إذا كانت الحداثة ترى في السياسة فناً للمناورة والمزاوغة، فإنّ هذا الفنّ عند البدو يقوم، أولاً وقبل كل شيء، على الصدق والوفاء بالعهد والعطاء بلا حدود، فالسيد لا يكون سيّداً عند أهل البداوة إلا إذا كان خادماً القوم وحامي حماهم. هذا يعني أن الذي يؤلّي رئيساً على البدو وخادماً لهم هو أصدقهم وأوفاهم وأشرفهم وأكرمهم على الإطلاق، فسيّد الأسياد هو «خادم القوم»، وهو يعمل بتوكيل من «الجميع»، نيابة عن «الجميع»، لفائدة «الجميع».

أما على المستوى العلمي، فتقوم الحداثة كذلك على مبدأ «التجزئة» والتقطيع، أي على المبدأ نفسه الذي اعتمدته في الاقتصاد والسياسة والمجالات الحيويّة الأخرى؛ «قسّم لتفهم» هكذا يقول ديكارت، فتجزئة الأشياء هي الشرط، وهي الأساس للفهم والتحليل، إذ لا فهم ولا تحليل دون وصف، ولا وصف دون تقسيم الظاهرة إلى وحدات قابلة للقياس. ألم يُخلّق إنسان العلوم الإنسانية على أنقاض الإنسان الأنطولوجي الكلّي؟ فظهر هذا الإنسان الجديد منذ بداية القرن التاسع عشر ككائن مجزأ إلى أطراف مختلفة، وإلى أبعاد متعدّدة، وإلى فضاءات وحقول مستقلّة بعضها عن بعض، فالاجتماعي لا يمكن أن يُفهم، ولا أن يُحلّل إلا بإرجاعه إلى الاجتماعي وإلى الاجتماعي فقط، كما يقول دوركهايم. ومبدأ «الاستقلاليّة» هذا الذي ينادي به دوركهايم في علم الاجتماع، هو المبدأ ذاته الذي تقوم عليه، لا فقط العلوم الإنسانية الأخرى، كعلم الاقتصاد، وعلم النفس، وعلم النفس التحليلي والألسنيّة وغيرها، وإنما أيضاً الفنون والآداب، فمن هذا المنطلق لا يمكن أن يُفهم الأدب، ولا أن يُفسّر، إلا إذا ما تمّ فصله نهائياً عن الحقول الأخرى المتاخمة له، كالحقول السياسية والدينية والأخلاقية والاجتماعية والنفسية وغيرها، وإرجاعه إلى الأدبيّة، وإلى الأدبيّة فقط، كقيمة فنيّة، كما يرى ذلك الشكلانيون الروس.

وإذا ما كان العلم الحديث يقوم على «التجزئة» والتقسيم، فإنّ العلم عند البداوة يقوم على التجريد وإرجاع المتحوّل إلى الثابت، والفرع إلى الأصل، والتنوّع إلى الوحدة. ولعلّ هذه الصحراء الممتدة واللامتناهية توحى لساكنها بالوحدة والتجانس والثبات، ففي هذه الصحارى العربيّة نشأت الديانات التوحيدية، ومن هذه الفيافي الشاسعة انطلقت

الحركات الصوفيّة التي تدعو إلى الانصهار والحلول في روح الله، وفي هذه الفلوات القاحلة العطشى ظهر الحبّ العذري، هذا الحب الروحاني الذي جعل من المرأة إلهاً يعبد من بعيد، وبين هذه الكثبان الرملية المتقلّبة واللامبالية بالذاكرة نشأ التاريخ كفنّ سردي قائم، لا على مواجهة القول بالواقع، كما هو الحال في زمن الحداثة، بل على العنونة والسند، أي على إرجاع القول إلى قول ثانٍ يقع إسناده هو الآخر إلى قول ثالث، وهكذا دواليك إلى أن يصل بنا المتحوّل إلى الثابت، والفرع إلى الأصل، إذ إنّ البداوة لا ترى في شيء آخر غير السرد الحجّة والبرهان على صحّة القول.

مما لا شكّ فيه أن لهذه العلاقة المتصدّعة، ولهذا الصّراع اللامتكافئ، ولهذه المواجهة الضّارية، تأثيراً عظيماً في البداوة. فكيف يتجلّى تأثير هذه الهيمنة الاقتصادية والاجتماعيّة والثقافيّة والسّياسيّة للحداثة في نسج المجتمع البدوي، وفي ثقافته وقيمته؟

ثانياً: التفكّك والانبتات

لكي نتمكن من رصد تأثير الهيمنة في البداوة، لعلّه من المفيد العودة إلى تحديد مفهوم «الحداثة» والتّركيز على نقطتين أساسيتين: يجب أولاً أن نُكرّر، حتّى لا ننسى، أن الحداثة تأسّست على الفهم وسعت إلى التنوير، غير أن الفهم بالنسبة إليها لا يمثل «غاية من دون غاية»، على حدّ تعبير كَانْط، ولا التنوير من منطلقها يعتبر هدفاً في ذاته ولذاته. إن القول إن الحداثة أتت لِتُبَدِّدَ الظّلمة، وسعت إلى أن تُبَيِّرَ وتستنير، قول مقبول لا يترك مجالاً للريب، لكن علينا أن نُقرّ كذلك بأن الحداثة أرادت أن تُفْهَمَ لتُهَيِّمَ. علينا ألا ننسى هذه المقولة، وأن نعتبر أنّ المعرفة أو الفهم هو بذاته سلطة وأداة للسيطرة والطغيان. ولنضرب على ذلك مثلاً بسيطاً: إنّ الذي «يفكّ الخطّ» في البوادي والأرياف يمكن أن يعتبر مثقفاً، وهذه الثّقافة حتّى ولو كانت بسيطة هي من دون شكّ أليّة للتنوير، لكنّها في الآن ذاته سلطة لمن يمتلكها، وأداة للهيمنة وبسط النفوذ، فكّ رموز الكتابة في مجتمع أمّي قد يعني، من بين ما يعنيه، فكّ رموز القانون، وفكّ رموز السّحر، وفكّ رموز الدين، إلى غير ذلك. علينا ألا ننسى كذلك أنّ الحداثة لم تتأسّس فقط بالبناء، وإنّما أيضاً بالتهديم، وأنّه دون هذا التهديم الهائل الذي أحدثته ما كان يمكنها أن تقوم، وأن تتشكّل كقوّة ضاربة وكروية مهيمنة.

لكلّ هذه الأسباب، كان الهدف الأقصى للحداثة، لا كما تدّعيه هي، هو نشر ثقافة العلم والحرية والديمقراطيّة وحقوق الإنسان، وإنّما ضرب الثقافات الأخرى ومحاولة القضاء عليها، أو على الأقلّ مواجهتها ومحاصرتها، وإعادة تشكيلها بما يناسب مصلحتها، وبما يخدم الرأسمال العالمي والاستعمار والإمبرياليّة.

١ - التهديم الذي لا يرمّم

كثير من الأعمال السوسيولوجية والأنثروبولوجية والتاريخية وقفت على تهديم الثقافات ما قبل الرأسمالية، ففي دراسة تاريخية قيّمة حاول أوجين فيبر (Weber, 1983) أن يبيّن كيف أنّ فرنسا، في بداية القرن التاسع عشر، في الوقت الذي كانت تُعدّ لاحتلال

الجزائر وفرض هيمنتها العسكرية والاقتصادية والسياسية والثقافية عليها، كانت في الوقت ذاته تفكر في بناء مفهوم الأمة، وخلق نظام قومي مركزي يقوم على الوحدة بدل التنوع، وعلى الاندماج بدل الخلاف. لعل طرافة هذا البحث تكمن في إبراز منطق الحداثة، فالغزو والاحتلال وضرب ثقافة المزارعين والبدو، والتهديم الذي لا يرمم يقع في الجزائر، وفي داخل فرنسا، على حد سواء، لخلق ظروف ملائمة في فرنسا وخارج فرنسا، لبناء الحداثة كسوق موحدة، واقتصاد مندمج، وثقافة متجانسة، ولغة واحدة، ورؤية مهيمنة، ومجتمع متحرك يقوم على التبادل الحر. لعله من المفيد كذلك، حتى نتمكن في فهم عملية التهديم هذه، أن نقف ولو قليلاً على «الانبتات» (Bourdieu et Sayed, 1964)، وهو بحث أنثروبولوجي لبيار بورديو وعبد الملك صياد. إن هذه الدراسة تبين بوضوح الكيفية التي تم بها هدم وتدمير الثقافات المحلية في الجزائر، فقد استعمل الاستعمار كل الوسائل المتاحة له للقضاء التام على ثقافة المزارعين والبدو، بداية من حرق مزارعهم، وتجريف واحاتهم، ومصادرة أرزاقهم، وتهديم بيوتهم، وقتل أغنامهم، وانتزاع أراضيهم، وإلغاء ملكياتهم الجماعية، وسن قوانين تُضيقُ الخناق عليهم، وصولاً إلى تهجير المزارعين وإجبارهم على التنقل إلى مناطق أخرى، ومحاصرة البدو، والسعي إلى توطينهم وإرغامهم على الاستقرار في أماكن تساعد السلطات الاستعمارية على مراقبتهم ومحاولة احتوائهم وتدجينهم.

٢ - تفتت الصخرة الأم

كان لا بد لهذا التدمير الهائل الذي تواصل أكثر من قرن، وبأشكال مختلفة وعلى جميع الواجهات، أن يترك بصماته على جسد البداوة، وأن تكون له آثار بالغة وانعكاسات خطيرة على ثقافة البدو. ومن أهم نتائج هذا السطو، وهذه الغطرسة، وهذا التهديم الذي لا يرمم، استقالة البداوة نهائياً ودون رجعة. إنه لم يعد بإمكان القبيلة أن تواجه رياح الحداثة إلى ما لا نهاية، وليس بإمكان «الصخرة الأم» أن تتحمل كل هذه الضربات المتتالية دون أن تتصدع، ثم تتفكك، فينشق بعضها عن بعض وتتحول شيئاً فشيئاً إلى فتات من الحصى، وإلى شتات من حبات الرمال، وإلى شظايا من الأفراد المتناثرة الشبيهة في انبتاتها وشعورها بالغربة والضياح بأبطال ماركيز في روايته: مئة عام من العزلة.

إن هذه الحالة من الانبتات والاغتراب والترقب والانتظار هي حالة اجتماعية ونفسية يعيشها جل أبناء البدو. إن الشاب من أصل بدوي لا يؤدّ الرجوع إلى صحراء وإلى بداوة لا يعرف منها أكثر ما يعرفه السائح وأبناء المدن، ولا يؤدّ كذلك أن يقع تذكيره، أو قل إرجاعه، إلى أصول بدوية قد تكون مُفَبَّرَكَةً، وإلى هويات قد تكون مغلوطة يُعَتَقَدُ أنها قد تضره أكثر من أن تنفعه، وهو لا يشعر أصلاً، بأنه معني، لا من قريب ولا من بعيد، بالحديث عن البدو وعن البداوة، وعن ماض يرى أنه قد ولى وانتهى. إن الذي يهمله فعلاً، والذي يريده، والذي يطالب به، ويعمل من أجله، هو أن ينتهي به هذا الانبتات، وهذا الترقب الذي طال إلى «خلق بروليتاريا» حقيقية تمكّنه من تحقيق ما يتمنى فعلاً تحقيقه، وهو أن يكون شيئاً آخر غير ما كان عليه في الماضي، وأن ينتهي، مرة واحدة، ودون رجعة، من وضعيته الاجتماعية الراهنة التي تجعله منبئاً وغير منتمٍ، لا إلى بداوة قد انتهت، ولا إلى حداثه لم تأت بعد.

ثالثاً: الدرس من الحداثة والبداءة

لا أحد، في ما يبدو، يطالب اليوم بالرجوع إلى البداءة، ولا يوجد بحث واحد في الأنثروبولوجيا وعلم الاجتماع يندد بعملية توطيّن البدو، على رغم أنه لا يخفى على أحد كون هذه العملية مفروضة فرضاً، وإن بدت أحياناً في الظاهر وكأنها عفوية واختيارية، وعلى رغم أنه لا أحد يجهل أن الاستقرار لم يكن محض اختيار شخصي أو جماعي، وإنما جاء نتيجة للهيمنة الاستعمارية، كما سبق أن بيّنا ذلك. إنّ البدوي الذي استقرّ قد يطالب، مثله مثل المهاجر في بلد المهجر، بإدماجه في المجتمع أكثر فأكثر، وهذا أمر مُترقّب ومشروع، لكنه لن يرغب البتّة، ولن يطالب أبداً بأن يمدّ من جديد خيمته في الصحراء، وأن يعود إلى الجبل والترحال، مهما وجد في عملية الاستقرار من مشقّة وصعوبة وعناء. إنّ هذا أمر مفروغ منه، ولا فائدة في التركيز عليه. كما لا فائدة أيضاً في إعطاء الماضي أكثر مما يستحق، وفي تمجيد بداءة هي في طريقها إلى الاستقالة، إن لم تكن قد استقالت وولّت وانتهت. إن كلّ عملية من هذا القبيل قد تساهم بوعي أو دون وعي في إنتاج وصناعة الفولكلور أو الفولكلور المضاد، وهي بضاعة مطلوبة في أسواق الترفيه، وفي المهرجانات والاحتفالات الشعبية، وقابلة للاستهلاك، ولا سيما من السائحين وأبناء المدن. إن التغني بجمال البداءة قد يعمل أيضاً بقصد أو بغير قصد على تزكية وتشجيع كلّ الخطابات الرومانسية والشعبوية والأصولية على اختلافها وتنوعها، هذه الخطابات التي عادة ما تكون رافضة للحداثة، جملة وتفصيلاً، وخارجة كلياً عن التاريخ. إنّ هذا النوع من الوقوف على الأطلال، وهذا الضرب من النسب، وهذا الحنين إلى «الصخرة الأم»، وإلى دفء العشيرة، قد يكون على رغم طرافته، دون جدوى في حلّ القضايا الحقيقية التي يتخبط فيها وحولها أبناء البدو والمزارعون المستقرّون في القرى والأرياف والأحياء الشعبية.

إن مشكلة البطالة والتفكك والانبتات والاغتراب والشعور بالضياع والوحدة وغيرها من القضايا التي يعيشها أبناء البدو والمزارعون، لا يمكن لها أن تُحلّ إلا بالانتماء الفعلي إلى الحداثة، والمشاركة في صياغتها كطرف فاعل وقوي وقادر على أن يتكلّم وبقوّة. وحتى يتسنى للمجتمعات المغاربية أن تكون كذلك، لا بدّ لها من أن تنطلق من قضاياها، ومن خصوصيّاتها، وأن تعمل على بناء ثقافة قويّة متجذّرة ومنفتحة في الحين ذاته، قادرة على المواجهة والتحدّي، وعلى الخلق والإبداع والحلم. لذلك سيكون مدار الحديث في ما يلي حول هاتين المسألتين، لنبيّن الحاجة والضّرورة إلى الانتماء، في الحين ذاته، إلى الكوني والذاتي، أي إلى العالمي والمحلي، أو قل إلى الحداثة والبداءة. ففي محطة أولى، سنتساءل عن الدرس الذي يمكن أن نتعلّمه من الحداثة، وفي محطة ثانية سنحاول أن نستخلص الدرس من البداءة، تلك «الصخرة الأم» وذلك الإنسان الأوّل.

١ - الدرس من الحداثة

لقد ارتبطت الحداثة، أو قل الرأسمالية، في أذهان البعض، بما وقع من تغيير اقتصادي هائل في إنكلترا وفرنسا في أواسط القرن التاسع عشر، هذا التغيير الذي أدّى إلى

ثورة في الصناعة والتصنيع والتكنولوجيا والمواصلات وتوسيع الإنتاج والإنتاجية، وخلق أسواق داخلية وخارجية، وبناء مجتمع استهلاكي تميّز بشيء من السعة والرفاهية والتقدم والرقي، إذا ما وقعت مقارنته بالمجتمعات ما قبل الرأسمالية التي اتّصفت بالبرودة والثبات والتقيّد والعيش البسيط. يمكن لمثل هذا التعريف أن يؤخّذ به، لكنّه لا يكفي لتحديد الحادثة تحديداً صارماً، إذ إنّ اقتصاد السوق، ليس هو فقط اقتصاداً ونمط إنتاج، وإنما هو أيضاً رؤية للإنسان والمجتمع أحدثت منعطفاً معرفياً ومنهجياً كبيراً. لعلّ أهم ما جاءت به هذه الرؤية هو أن الحقائق والقيم والأفكار ليست خالدة خلود الدهر، وليست ثابتة ثبات الكون، وإنما هي قيم وأفكار وحقائق تاريخية تُصنّع وتُصاغ داخل عملية الصراع الاجتماعي من قبل القوى والأطراف الاجتماعية المتنازعة. إن هذا الاكتشاف لمفهوم التاريخ وما ينتج منه من عقلنة وتنوير وإيمان بالإنسان والإنسانيات، وهذا التركيز الكبير على مفهوم الصراع وما يمكن أن يؤدي إليه من نسبة وتنوع واختلاف وتباين في الممارسات والرؤى والأفكار بين الأفراد والجماعات والطبقات الاجتماعية هو الذي جعل من الحادثة المنارة والجامعة الكبرى، أو لنقل بعبارة أخرى إن الاختلاف أساس التقدم. هذا ببساطة وباختزال شديدين الدرس الذي يمكن أن نتعلمه من الحادثة. وهو درس على المجتمعات المغاربية أن تأخذ به وتتبناه وتستخلص العبرة منه، ليتأكد انتماؤها إلى الحادثة، ويصبح بذلك قوياً وفاعلاً. هذا يعني أن الشرط للمشاركة الفاعلة في صياغة الحادثة وفي تأكيد الذات هو أن تعير هذه المجتمعات، أكثر من أي وقت مضى، مفهوم «التاريخ» الأهمية التي يستحقها، وأن تعترف بـ «الاختلاف» أكثر من الحادثة نفسها، لا بل عليها أن تواجه هذه الأخيرة إذا ما انقلبت على مبادئها وتكررت لها. وقد يجد أبناء هذه المجتمعات الدّعم عند أجدادهم البدو، وفي دروس الإنسان الأوّل.

٢ - الدرس من الإنسان الأوّل

لعلّ أهمّ مسألة وقع التركيز عليها طوال هذا النصّ هو هذا التناقض القائم في بنية الحادثة نفسها، إذ إنها تقوم على طرفين متعارضين كأشدّ ما يكون التعارض، وهما تحقيق «التراكم» من جهة، والنمو من جهة أخرى، فـ «التراكم» الذي هو جوهر الرأسمالية وقوامها لا يتأتى إلا من خلال تحقيق الأرباح وكسب الفوائد وجمع الفوائض، أي من خلال استغلال الأفراد والطبقات والشعوب ونهب خيراتها، فكلّما كان الاستغلال أقوى، كان «التراكم» أكبر. لكنّ هذا الاستغلال إذا ما استفحل واشتدّ وتفاقم ساءت أحوال الناس، وعمّ الفقر، وساد الجهل، وانتشرت الخصاصة، وضعفت لكلّ هذه الأسباب القدرة على العمل الذي قد يتطلب شيئاً من المعرفة والعلم والقدرة على الاستهلاك، مما يؤدّي تبعاً لذلك إلى أزمة حقيقية لاقتصاد السوق. من هنا جاءت الضرورة إلى تحقيق النمو الاقتصادي والاجتماعي والثقافي والسياسي، وخلق شيء من الرقي والرفاهة والتقدم يساعد الفرد والمجتمع على الإنتاج، وعلى الاستهلاك على حدّ سواء.

إن الحادثة، إذًا، بحكم هذا التناقض الكامن في بنيتها الداخلية، تجد نفسها مدفوعة دفعاً إلى الازدواجية، إلى أن تقول ولا تقول، وإلى أن تفعل الشيء ونقيضه في

الحين ذاته، فهي من جهة تدعو إلى التنوير والتعليم والعقلنة والديمقراطية وحقوق الإنسان، وتسعى من جهة أخرى إلى الهيمنة والاستعمار وإنكار الثقافات الأخرى والعمل على القضاء عليها، أي إنها من جهة تدعو إلى «الاختلاف»، وتسعى إليه، ومن جهة أخرى تعمل جاهدة على التَّنْكَر له والانقلاب عليه.

لفضح هذه الازدواجية، ولمواجهتها، ولحمل الحادثة على أن لا تتنكر أبداً لمفهوم «الاختلاف» التي أنتجته ودعت إليه، عملت الأنثروبولوجيا على أن توجه البحث إلى «الإنسان الأول»، وأن تُصْغِي إليه، وأن تستخلص العبرة من دروسه، إذ إن «الإنسان الأول» يمثل أكبر جامعة وأعلى تعليم عال على حدّ تعبير مالوري. إنها جامعة كبرى علّمت الإنسان معنى «الشهامة» والشرف والعطاء بلا حدود ودون مقابل، وبيّنت للإنسانية قاطبة كيف يمكن أن نفتدي بسخاء الأسخياء وكرم الكرماء الذين «يؤثرون على أنفسهم ولو كانت بهم خصاصة»^(٤) والذين يعملون طوال حياتهم ويكرّسون كل جهودهم من أجل الآخرين ولفائدة الآخرين ولخدمة الآخرين دون أن يكون لهم شيء، ومن دون أن يرغبوا في امتلاك شيء، ومن دون الاهتمام بما يمكن أن يكون له معنى ما نطلق عليه اليوم بـ «الملكيّة الخاصة».

إنّ ثقافة «الإنسان الأول»، هذه الثقافة الأمّ هي التي شكّلت موضوع الأنثروبولوجيا، فسار البحث في هذا الحقل وفي هذا الفضاء على واجهتين:

على الواجهة الأولى عمدت الأنثروبولوجيا إلى إبراز ما تميّز به هذا «الإنسان الأول»، إذ سعت إلى فهم وتحليل ومساءلة ثقافة «الصخرة الأمّ»، فكان من نتائج هذا الاتجاه في البحث تراكم أعمال ميدانية مرموقة، نذكر منها على سبيل المثال لا الحصر أعمال بُوَاس (Boas, 1897) وتلاميذه: بنديكت (Benedict, 1932: 1-27 and 1934) وميد (Mead, 1935 and 1928)^(٥) وهرسكوفيتش (Herskovits, 1941) وغيرهم، حول «الأبوريجين» في أستراليا، وليفي ستروس (Levi-Strauss, 1995) حول «البرورو» في أمريكا الشمالية، ومالوري (Malaurie, 1989) حول «الإسكيمو» في الصحراء الباردة، وهلياس (Hélias: 1975 and 1974) حول «أجداده البيغوديين» (نسبة إلى بيغودون في بريطانيا الفرنسية)، ودوفينيو (Duvignaud, 1991) حول «البدو والمزارعين» في قرية الشبيكة في الجنوب التونسي، وبوردو (Bourdieu, 1972) حول «القبائل البربرية» في الجزائر، وبريتشارد (Evans-Prichard, 1937) حول «الأزندي والنير»، في شرق أفريقيا، وبلاندياي (Balandier, 1963)، وأوجي (Auge, 1982) حول قبائل أفريقيا الجنوبية وغيرها من البحوث الميدانية المتميزة في هذا المجال.

على واجهة ثانية سعت الأنثروبولوجيا إلى البحث في الثقافات التي وقع القضاء

(٤) المصدر نفسه، «سورة الحشر»، الآية ٩.

(٥) لقد ترجم جورج شيفاسو هذان النصّان إلى الفرنسية كما يلي: Margaret Mead, *Moeurs et sexualité en Océanie*, trad. de l'américain par George Chevasus, terre humaine ([Paris]: Plon, 1991).

وصدرت الطبعة الأولى من هذا الكتاب عام ١٩٦٣.

عليها وتهديمها بالكامل. والهدف من وراء هذه الأركيولوجيا وهذه الحفريات هو البحث عن اللغات والرؤى ما قبل الرأسمالية، وما وقع لها من طمس ونفي وتغييب ونسيان وتشويه جعلها أقرب إلى «الفولكلور» منها إلى الثقافة الحية. لقد وقع التركيز في هذا الاتجاه على الكلمات والأسماء والهويات التي وقع احتواؤها، أو تغيير اتجاهها أو إفراغها من محتواها، واستبدالها بكلمات وأسماء وهويات جديدة، كأن نسمي حركات المقاومة بالحركات الإرهابية، والقوى الثورية بالقوى الرجعية، أو كما نستبدل مفهوم «الصراع الاجتماعي» بمفهوم «الشراكة»، أو كأن نصف الإنسان الأول بالإنسان البدائي أو المتخلف أو الوحشي أو المتوحش، أو كأن نصفه بالبدائي البريء أو بالوحشي الطيب أو بالمتوحش المحبوب، إلى غير ذلك من الهويات المفروضة من الإثنومركزية والإثنومركزية المعكوسة.

من بين هذه البحوث النقدية الرائدة التي أنجزت في هذا الاتجاه، يمكن أن نذكر على سبيل المثال الاستشراق لإدوارد سعيد (Said, 1995)، وهو كتاب يبين أن مفهوم الشرق، كما حدده المستشرقون، ليس سوى إشكالية مفروضة من غرب قوي ومهيمن واكتشاف من اكتشافات الحداثة. هناك بحوث ميدانية أخرى اشتغلت على مثل هذه الإشكاليات المفروضة من اقتصاد السوق، من بينها أعمال فرانز فانون (Fanon, 1961)، وجرمان تيلون (Tillon, 1974)، وسمير أمين (Amin, 1974)، وعبد الله العروي (Laroui, 1977)، وعبد الملك صياد (1964) Bourdieu et Sayed (1991 and 1999) Sayad، وغيرهم. ولعلّه من المفيد أن نشير كذلك في هذا الاتجاه إلى أعمال ريتشارد هوغار (Hoggart: 1957 and 1971)، وأوسكار لويس (1963; 1962; 1961) Lewis، وهي أعمال ميدانية تبحث في جذور ثقافة الفقراء والمستضعفين. لقد بيّنت هذه البحوث أن ثقافة الفقراء تبقى دائماً ثقافة اللحمة والتضامن والتآزر، وما ينتج من ذلك من دفء وطمأنينة وإبداع وخلق، على رغم كل ما تقوم به الحداثة لإضعاف «الصخرة الأم» وتمزيقها إلى شظايا من الأفراد المتناثرة.

خاتمة

ختاماً، نأمل أن يؤدي هذا البحث في مسألة الحداثة والبداءة إلى إبراز ما للأنثروبولوجيا والإنسانيات من أهمية بالغة في نحت ثقافة نابعة من جذور «الصخرة الأم»، وفي الحين ذاته متأصلة في الحداثة، قادرة، لا فقط على المواجهة والتصدي، وإنما أيضاً على الخلق والابتكار. وإنه دون أن تكون للمجتمعات المغاربية مرصد كبرى في الأنثروبولوجيا والعلوم الإنسانية تبحث في قضايا الإنسان والإنسانيات، كما هو الحال في أوروبا والولايات المتحدة الأمريكية، لا يمكن لها أن تتقصّى، وأن تفهم، وأن تعالج قضايا التفكك والانبثاق التي يعانيها أبناء البدو والمزارعون، وأبناء الأحياء الشعبية. إن الثقافة هي آخر جدار يجب أن يصان، وآخر ملاذ يمكن الاحتماء به، وآخر قلعة يمكن أن تصمد للدفاع عن الذات وعن الهوية، وفي الحين ذاته عن الاختلاف والنسبية والتنوع والتسامح □

المراجع

- Amin, Samir (1974). *Le Développement inégal*. Paris: Gallimard.
- Augé, Marc (1982). *Génie du paganisme*. Paris: Gallimard. (Bibliothèque des sciences humaines)
- Balandier, Georges (1963). *Sociologie actuelle de l'Afrique noire; dynamique sociale en Afrique centrale*. 2^{ème} éd., mise à jour et augm. Paris: Presses universitaires de France. (Bibliothèque de sociologie contemporaine)
- Barnard, Alan and Jonathan Spencer (1996). *Encyclopedia of Social and Cultural Anthropology*. London; New York : Routledge.
- Benedict, Ruth (1932). «Configurations of Culture in North America.» *American Anthropologist*: vol. 34, no. 4 (1).
- Benedict, Ruth (1934). *Patterns of Culture*. Boston, MA; New York: Houghton Mifflin Company.
- Berque, Jacques. (1974). «Qu'est ce qu'une «tribu» nord-africaine.» dans: Jacques Berque. *Maghreb, histoire et sociétés*. Gembloux: Duculot. (Sociologie nouvelle, situations; 7)
- Boas, Frantz (1897). *The Social Organization and the Secret Societies of the Kwakiutl Indians*. Washington, DC: National Museum.
- Bourdieu, Pierre (1972). *Esquisse d'une théorie de la pratique: Précédé de trois études d'ethnologie kabyle*. Genève; [Paris]: Droz. (Travaux de droit d'économie, de sociologie et de sciences politiques; no. 92)
- Bourdieu, Pierre [et] Abdelmalek Sayad (1964). *Le Déracinement; la crise de l'agriculture traditionnelle en Algérie*. [Paris]: Editions de Minuit. (Grands documents; 14)
- Durkheim, Emile (1990). *Les Règles de la méthode sociologique*. 5^{ème} éd. Paris: Presses universitaires de France.
- Duvignaud, Jean (1991). *Chebika: Changements dans un village du sud tunisien; suivi de Retour à Chebika, 1990*. Paris: Plon. (Terre humaine)
- Evans-Pritchard, E. E. (1937). *Witchcraft, oracles and magic among the Azande*. Oxford: Clarendon Press.
- Fanon, Frantz (1961). *Les Damnés de la terre*. Préf. de Jean Paul Sartre. 2^{ème} éd. Paris: F. Maspero. (Collection Cahiers libres; 27-28)
- Hélias, Pierre-Jakez (1974). *Les Autres et les miens*. Traduit du breton par l'auteur. Paris: Plon.
- Hélias, Pierre-Jakez (1975). *Le Cheval d'orgueil: Mémoires d'un Breton du pays bigouden*. Traduit du breton par l'auteur. Paris: Plon. (Terre humaine)
- Herskovits, Melville J. (1941). *The Myth of the Negro Past*. New York; London: Harper and Brothers.
- Hoggart, Richard (1971). *La Culture du pauvre; études sur le style de vie des classes populaires en Angleterre*. Traduction de Françoise et Jean-Claude Passeron. [Paris]: Editions de Minuit. (Le Sens commun)
- Hoggart, Richard (1957). *The Uses of Literacy: Aspects of Working-class Life with Special References to Publications and Entertainments*. London: Chatto and Windus.

- Huntington, Samuel P. (1996). *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*. New York: Simon and Schuster.
- Laroui, Abdallah (1977). *L'Idéologie arabe contemporaine: Essai critique*. Préf. de Maxime Rodinson. Paris: F. Maspero. (Textes à l'appui)
- Lévi-Strauss, Claude (1974). *Anthropologie structurale*. Paris: Plon.
- Lévi-Strauss, Claude (1966). «Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss.» dans: Marcel Mauss. *Précédé d'une introduction à l'œuvre de Marcel Mauss*. Paris: Presses universitaires de France.
- Lévi-Strauss, Claude (1995). *Tristes tropiques*. Paris: Plon. (Terre humaine)
- Lewis, Oscar (1961). *The Children of Sánchez: Autobiography of a Mexican Family*. New York: Science éditions.
- Lewis, Oscar (1962). *Five Families: The Anthropology of Poverty*. New York: Science édition.
- Lewis, Oscar (1963). *La Vida: Une Famille portoricaine à New York*. Paris: Plon.
- Malaurie, Jean (1989). *Les Derniers rois de Thulé: Avec les Esquimaux polaires, face à leur destin*. 5^{ème} éd. rev. et augm. Paris: Plon. (Terre humaine)
- Mauss, Marcel (1950). *Sociologie et anthropologie*. 9^{ème} éd. Paris: Presses universitaires de France.
- Mead, Margaret (1928). *Coming of Age in Samoa; a psychological Study of Primitive Youth for Western Civilisation*. Foreword by Franz Boas. New York: W. Morrow and Company.
- Mead, Margaret (1935). *Sex and Temperament in Three Primitive Societies*. New York: W. Morrow and Company.
- Said, Edward W. (1995). *Orientalism: Western Conceptions of the Orient*. New York: Penguin Books India.
- Saussure, Ferdinand De (1995). *Cours de linguistique générale*. Paris: Payot.
- Sayad, Abdelmalek (1999). *La Double absence: Des illusions de l'émigré aux souffrances de l'immigré*. Préface de Pierre Bourdieu. Paris: Seuil (Collection liber)
- Sayad, Abdelmalek (1991). *L'Immigration, ou, les paradoxes de l'altérité*. Préface de Pierre Bourdieu. Bruxelles: De Boeck université. (L'Homme, l'étranger).
- Tillion, Germaine (1974). *Le Harem et les cousins*. Paris: Editions de Minuit.
- Weber, Eugen (1983). *La Fin des terroirs: La Modernisation de la France rurale, 1870-1914*. Paris: Fayard.

مراجعات كتب

روبير مارتان

في سبيل منطق للمعنى

ترجمة وتقديم الطيب البكوش وصالح الماجري؛ بمساهمة بشير الورهاني
(بيروت: المنظمة العربية للترجمة، ٢٠٠٦). ٤٧١ ص. (لسانيات ومعاجم)

صابر الحباشة

باحث في اللسانيات وناقد أدبي تونسي.

ولا باطلاً؛ وهكذا فإنّ المعنى والحقيقة
يبدوان إذاً مفهوميين منفصلين تماماً
(ص ٢٤).

ويشير أيضاً إلى نسبية مفهوم
المعنى. والمعنى غير مستقل عن شروط
إنتاج القول، إذ يكون للقول معنى ما إن
يمكن تعداد الظروف التي يتسنّى فيها أن
يُقال إنه حقّ .. ولا يهمّ أن يكون قولي
موضوعياً حقاً أو باطلاً أو حتى عبثاً.

ويبيّن مارتان أهمية المحيط
المعتقدي في فهم الأقوال، والمحيط
المعتقدي عنده هو «المجموع غير المحدّد
من الأقوال التي يعتبرها المتكلم في
الوقت الذي يتكلم فيه حقاً أو التي يريد
أن تُعتمد كذلك» (ص ٥٢). ويميز
مارتان بين المحيط الفعلي والمحيط
التقديري، ويضرب مثلاً لتوضيح الفرق
بينهما: «هَبْ أَنْ قَائلاً قَرَّرَ أَنْ يَوْمَ ١٤
تموز/يوليو ٢٠٥٠ هو يوم ثلاثاء. فهذه
الجملة لا تنتمي إلى المحيط الفعلي

يبين روبر مارتان في مقدمة كتابه:
في سبيل منطق للمعنى أنّ علم الدلالة
هو دراسة المعنى انطلاقاً من ثلاثة
مجالات: معنى الكلمات (وهو في الحقيقة
مجال المعجمية)، ومعنى الجمل (وهو
مجال الدلالية الحقيقية)، ومعنى
النصوص (وهو الذي ينتمي بكل دقة إلى
تحليل الخطاب، أو إلى السردية أو إلى
الشعرية) (ص ٢٥).

ويبيّن اللساني الفرنسي طبيعة
الفارق بين المقاربتين، الدلالية والتداولية،
إذ يقول: «ومن المستحيل الخلط بين هذا
الرابط التداولي الهشّ العرَضِي وبين
الرابط الضروري الذي لا يعرف التغيّر
ويكون دلالياً قارئاً، وهو رابط العلاقة
الصوغية» (ص ٢٩).

ويشير مارتان في الفصل الأول
إلى عسر مسألة التعريف، إذ يرى أنّ
التعريف المتواضع عليه ليس إلا ما يريد
صاحبه أن يكون. وهو بطبيعته ليس حقاً

ويبدو لنا أنّ هذه المقاربة – وإن ابتعدت في خصوصيتها الدلالية عن المقاربة التداولية – لا تكاد تغيب عنها مشابه كثيرة نقف عليها في نظرية الأعمال اللغوية عند أستين (Austin) أساساً عند حديثه عن حالات إخفاق الأعمال اللغوية... ولعلّ مردّ الاتفاق – العرضي – يكمن في التلاقي المنطقي في العمق بين الدلالية والتداولية، على رغم الاختلاف في طبيعة العرض ومنهج التحليل، كما مرّ بنا تمييز مارتان بينهما.

ويتطرق المؤلف في الفصل الثاني إلى ضروب التعريف المعجمي (القاموسي) ويضع رسماً توضيحياً يُلخّص تلك الضروب، ويشرح الباحث أنّ التعريفات تنقسم في الأساس إلى: تعريفات صوغية، وتعريفات لسانية. والتعريفات الصوغية تنقسم إلى تعريفات: ترادفية، وتقريبية، واشتقاقية، وكنائية، واحتوائية، ويضرب مارتان أمثلة توضّح هذه الأنواع.

ويدرس اللساني الفرنسي العلاقات المنطقية بين التعريفات، ويهتمّ بالتدال (وهو المصطلح الذي اقترحه المترجمان لمصطلح «Polysémie» الفرنسي، ويعني تعدّد المعنى أو المشترك الدلالي؛ أي أن تكون للفظ واحدة معان كثيرة).

ويتطرق روبير مارتان إلى التدال من خلال مبحث أقسام الكلام؛ فتعرّض إلى التدال بالنسبة إلى الاسم، وأبرز أنواعه، وهي: حصر المعنى وتخصيصه، وتوسّع المعنى وتمديده، وعلاقة الكناية، وعلاقة الاستعارة.

للمتكلم، ولكنها تنتمي على الأقل إلى محيطه التقديري».

ومن الأصناف التي لا تندرج في المحيط التقديري: الأقوال المبهمة مثل «الصمت الفقري يضايق شراع الحلال»، فضلاً عن كثير من الأقوال المنتمية إلى الشعر السوريالي، نحو قول تريستان تزارا (Tristan Tzara):

«في نسغ الآلات ينمو العشب

حول العيون الحادّة»

وكذلك الأمر بالنسبة إلى الأقوال المُحالة، مثل قولك إنّ π (بي) عدد زوجي (أو عدد فردي)، وهذا القول محال لأنه لا يمكن وصف عدد ما بأنّه زوجي أو فردي إلا إذا كان عدداً صحيحاً، في حين أن π (بي) عدد غير صحيح [أي ١٤, ٣]. وكذلك الأقوال غير الملائمة، من ذلك أنه إذا كان زيد لم يدخّن قطّ، فإنه يستحيل عليّ قبول أن زيدا أقلع عن التدخين. فمثل هذا القول غير ملائم بالنسبة إليّ.

أمّا الأقوال المختلّة، فهي تلك المتعلقة بما لا يوجد أو لا تحيل على شيء. فقولك: زيد فانٍ، قول حقّ. أمّا قولك: أميدي (Amédée) فانٍ، فهو قول باطل إذا كان أميدي غير موجود. وكذلك يكون باطلاً: أميدي خالد. لكنّ بطلان زيد خالد له نتائج جدّ مختلفة عن النتائج المترتبة على بطلان أميدي خالد: فزيد ليس خالداً، تعني أنّ زيدا فانٍ. أمّا أميدي ليس خالداً، فلا تعني أنّ أميدي فانٍ. فنحن مع أميدي نبتعد عن مجال قابلية إسناد فانٍ وخالد. فـ «البطلان» يبدو إذاً من نوع آخر.

أكثر من عمل ترجمي لباحثين من الجامعة التونسية ضمن مشروع المنظمة العربية للترجمة (بيروت)، أو المشروع القومي للترجمة (مصر).

ولنا بعض الملاحظات تخصّ منهج توليد المصطلحات عند الأستاذين المترجمين الطيب البكوش وصالح الماجري.

أولى هذه الملاحظات تتمثل في حسن استثمار السمة الاشتقاقية للغة العربية، إذ عمد المترجمان إلى منهج واضح في إلحاق ميم زائدة بالكلمة للدلالة على معنى جديد هو «الوحدة الدنيا»، ف «لفظم» مثلاً تعني الوحدة اللفظية الدنيا، و«صوتم» تعني الوحدة الصوتية الدنيا، وهكذا دواليك. وثبت المصطلحات (من صفحة ٣٨٧ إلى صفحة ٤١٥) ثريّ بالمصطلحات المصوغة على هذه الشاكلة:

المصطلح الفرنسي	المقترح العربي
Graphème	غرفم
Monème	لفظم
Morphème	صيّم
Lexème	عجّم
Thématisé	مُتَيَمّم
Axiomatisé	مُؤَمِّل
Sémantème	مَعْنَم
Prosodème	نَعْم
Phonème	صَوْتَم

فالترجمان يمتلكان شبكة اصطلاحية متكاملة وقوانين في إحداث المصطلح الوارد والجديد بما يوافق أهم خصائص اللغة العربية. غير أنّ القارئ –

أمّا التبدال في الفعل وفي الصفة، فينقسم إلى تبدال داخلي (في الفهومات وفي المعاني) وتبدال خارجي (في الفهومات وفي المعاني والتبدال الانتقائي).

ملاحظات على الاختيارات الاصطلاحية والمصطلحية للمترجمين

لا شكّ في أنّ هذه الترجمة العربية لكتاب: في سبيل منطق للمعنى التي أنجزها الأستاذان الطيب البكوش وصالح الماجري، تتميز بالجودة والدقة، علمياً ولغوياً. والذي يمكن ذكره في هذا المضمار أنّ الأستاذين قد قيّضا نفسيهما لخدمة اللسانيات في الجامعة التونسية، وتخرّج على أيديهما عدد مهمّ من الباحثين المتخصصين في هذا المجال، ولهما إسهامات في تنظيم الملتقيات الدولية في مواضيع الترجمة اللسانية.. ولأستاذنا الطيب البكوش رصيد معتبر في الترجمة والتأليف اللساني، حتى إنه يُعدّ وزميله الأستاذ صالح الماجري وقبلهما صالح القرمادي [توفي عام ١٩٨١] (لكيلا نذكر بقية الأسماء) من الذين يمثلون اتجاهاً تونسياً في تعريب العلوم اللسانية، إضافة إلى عبد السلام المسدي (الأسلوبية)، ومحمد الشاوش، ومحمد عجينة (اللسانيات العامة)، ومنصف عاشور (النحو)، ومحمد الناصر العجيمي، وسعاد التريكي (السردية)، وسيف الدين دغفوس، ومحمد الشيباني (التداولية)... ولئن كانت الكتب المترجمة في اللسانيات قليلة من حيث الكمّ، فإنّها تتوفّر على جودة يعزّز نظيرها، ولا أدلّ على ذلك من صدور

وزن «تفاعل» الدال في التصريف العربي على المشاركة، فيكون الجذر «د ل ل» والوزن «تفاعل» منشئين صيغياً معنى الاشتراك في الدال، وهو ما يعنيه بالضبط مصطلح «بوليسيبي». ولكن هذا الاختيار قد يوهم بانقطاع الصلة مع السياق العربي القديم، وكأنّ ثمة فراغاً لا يُملأ إلا باجتراح مصطلح جديد يسدّ الثغرة. والواقع أنّ هذه الظاهرة الدلالية (البوليسيبي) نفسها قد درسها علماء الأصول والنحاة والمعجميون والمناطقية تحت مسمّى «المشترك»، وهو يختلف عن المشترك اللفظي «Homonymie» أو الضمير المشترك، وإنما هو مشترك دلالي، ومثّلوا له بلفظة «عين»، ولفظة «خال»، وفعل «وجد»، ... إلخ.

ولعلّ جنوح البكوش والماجري إلى إحداث مصطلح جديد (تدال) يدلّ على سعي إلى تجنّب الاقتصار على إحياء مصطلحات تراثية، كما يعبر عن رغبة صادقة في تحاشي أخذ المصطلحات الغربية (الفرنسية، في سياق الحال) كما هي، دون تنزيلها منزلتها في سياق منظومة اصطلاحية تنزع إلى التكامل. تستفيد مما يتيح نظام اللغة العربية من إمكانيات الاشتقاق والنحت والصياغة والإحداث، دون الاضطرار إلى الالتزام باجتهادات ومقترحات قديمة أو غير مؤصّلة على حدّ سواء.

الملاحظة الرابعة تتمثل في ما تتميز به الترسانة الاصطلاحية التي وضعها البكوش والماجري من الجنوح إلى اعتماد الطاقة الاشتقاقية للغة العربية، جنوحاً قوياً، فمن ذلك أنّ المترجمين ولداً من جذر «د ل ل» مصطلحات كثيرة:

وهذه هي الملاحظة الثانية – تبدو له بعض الاختيارات الاصطلاحية موقعة في نوع من اللبس، ما لم يتسلّح بالالتحام المطلق مع الشبكة الاصطلاحية التي وضعها الأستاذان الطيب البكوش وصالح الماجري. من ذلك ثنائية «حق/باطل» التي يترجمان بها «vrai/faux»، في حين أنّ الزوج الاصطلاحي المعهود في السياق العربي هو «صحيح/كاذب»، فهذا الاختيار الجديد ينم عن اجتهاد يحتاج من القارئ إلى محو ما ترسّخ لديه من مقابل معهود. ولعلّ السياقات الدينية والقضائية قد استبدّت بثنائية «حق/باطل» بشكل يجعل وضعها في سياق المنطق والدلالة أمراً لا يخلو من مشقة الانتزاع من إجراء مكرّس إلى استعمال مؤلّد.

إنّ اختيار لفظ «القاموسية» مصطلحاً عربياً مقابلاً لـ «Lexicographie»، يخالف ما ذهب إليه أستاذنا إبراهيم بن مراد، وهو «المعجمية»، أي علم صناعة المعاجم. ولعلّ هذا الاختلاف يلحق به تعريب مصطلح «Emprunt» بـ «دخيل» لا بـ «اقتراض»، كما هو عند ابن مراد، وكذلك ترجمة «Catégorisation» بـ «تصنيفية» لا بـ «مَقُولَة» [بتسكين القاف وفتح الواو]، كما يقترح ذلك ابن مراد أيضاً.

الملاحظة الثالثة، تتمثل في ما لفت انتباهنا – وقد أشرنا إلى ذلك في عرض محتوى الكتاب – من ترجمة مصطلح «Polysémie» بـ «تدال»، وهو اقتراح لا نخفي إعجابنا به، لما يدلّ عليه من حذق المعنى (تعدّد المدلولات المتصلة بدال واحد)، وعلى محاولة مقترحيه استثمار

في الجهد والوقت وعدم الوقوع في نزاع حول مصطلحات أصبحت الآن عتيقة، في سياقها الأصلي، وحتى لا نترجم الكتاب الواحد خمس ترجمات عربية في فترة متقاربة، مهما كانت أهمية الكتاب شديدة (أشير إلى كتاب فرديناند دي سوسير *Cours de linguistique générale*). وقد لا تكون حصافة المترجم وعلميته هي سبب انتشار مقترحاته الاصطلاحية، بل ثمة عوامل أخرى (كالنشر، والانتشار، وطول النفس، والسمعة العلمية، والاحتكاك بوسائل الإعلام، والمشاركة في الكتب والمناهج المقررة مدرسياً وجامعياً، ... إلخ) ترفع شأن بعض المقترحات وتفضّ من شأن أخرى.

نودّ لو يتراكم الجهد، فيبنى اللاحق على جهد السابق (طبعاً دون التخلّي عن الروح النقدية)، ولا نعيد تدوير الدائرة نفسها.

إنّ تأصيل علم اللسانيات يحتاج إلى مؤسسات قومية تشدّ أزره، ولا تتركه في فوضى، لا نظام له، أو رهينة اجتهدات أفراد لا يتجاوز تأثيرهم حفنة من المريدين. نحن في كلمة بحاجة إلى الاستثناء العلمي في حقل اللسانيات والترجمة اللسانية □

الجزر	المصطلح العربي	المقابل الفرنسي
دل ل	دلالية	Sémantique
	دلالية	Sémiotique
	ذكولة	Sémantisme
	دليل	Signe
	تدال	Polysémie
	دال	Signifiant
	مدلول	Signifié
	دالي	Sémantologie
	دلالة	Signification
	ذاتي الدلالة	Autonyme

ولكن الحرص على توفير جريد اصطلاحي متكامل، قد يصطدم بممارسات واختيارات اصطلاحية عربية (مغربية ومشرقية) لا تتبنى هذا الجريد. وأبسط الأمثلة على ذلك مصطلح «Sémiotique»، فقد ذهب الباحثون العرب في ترجمته مذاهب، مثل: سيميوطيقا، وعلاماتية، وعلم العلامات، والسيميائية، والسيميائيات، والدلالية، وعلم الدلالات، والسيميولوجيا (وإن كان هذا المصطلح الأخير أشبه بتعريب «Sémiologie»).

ولعلّ مسألة التنسيق والرسو على اختيار أو اختياريْن اثنين للمصطلح الأجنبي الواحد، تؤدّي بنا إلى الاقتصاد

نادر سراج

خطاب الرشوة: دراسة لغوية اجتماعية

(بيروت: رياض الريس للكتب والنشر، ٢٠٠٨). ٣٣٧ ص.

رياض زكي قاسم

أستاذ اللغويات في الجامعة اللبنانية.

أولاً: في إشكالية الكتاب

دلالي، يُصرّح، أو يُضمّر، أو يبوح، أو يُلفّز. ويطرح الكتاب إشكالية اجتماعية، من منظور لغوي، هي الفساد، وبما يتمثل من لغة مَرْنَة، تتكيف وواقع حال الرشوة، في انعطافاتهما، وتذبذباتهما، في خفرتها، وفي فجورها.

وجمهور هذه الإشكالية، أو الظاهرة المستشرية إلى حد الترسخ «بالقوة العُرفية» يتمثل في شرائح اجتماعية متنوعة، أو جماعات مهنية عديدة، أو أصحاب «معاملات» يودّون «الخلاص» في إنجازها من الدوائر المختصة. لذا يغدو الخطاب التواصلي خطاباً يومياً، تنسله تلك الجماعات، وأولئك الأفراد، من طبيعة أعمالهم وأدبياتهم ليستحيل صيغاً التفافية، واصطلاحات «مُشْمَرَة»، وتعابير اصطلاحية».

من هنا نشأت هذه الظاهرة التي نسمّيها في الدرس اللساني الحديث «لغة سرّية» أو «خاصة» أو اصطلاحية. هذه اللغة قد لا تُفهم بشكل مباشر من حيث دلالاتها المتحققة، ومن حيث ظاهرها من قِبَل السلطات والمراجع الكلاسيكية

تأخذ «لغة التواصل» مكانةً وظيفية في الدرس اللساني الحديث. وهي من الأهمية الملحوظة عند اللغويين المحدثين، ما جعلها اختصاصاً قائماً بذاته في أكاديميات كثيرة، ولا سيما في فرنسا، إذ انعقدت الصلة وثيقة بين «التواصل» و«الإعلام» وباتاً مساراً جامعياً واحداً، كثر طالبوه، وتعددت مجالاته الوظيفية في مجتمع أخذ بناصية القول والأداء، في الصوت، والعبارة، والصورة، إلى حدّ أصبحنا معه ننفق الكثير من الوقت في حوار موصول مع الآخر (أو الآخرين)، كما نرغب في فهم مَنْ نخاطب، عبر وسائل تقنية تستجدّ وتحفل بكل ما يُبهر، على الدوام.

ولعلّ «التواصل» يختزل المستويات اللغوية، بكل أطيافها، حقيقةً كانت في دلالتها، أو مجازية. لكن قطاع التواصل، الذي اختاره المؤلف، في هذا الكتاب قَصُرَ على الاستخدام اليومي للغة التخاطب، في «مشاهد» اجتماعية مختلفة، تتكوّن من مثلث دلالي: ما يقوله المخاطب، وما يفهمه المخاطب، وما يربط بينهما من اختزان

تلقائياً، في علم اللغة الاجتماعي، فهذا الخطاب الشعبي المتنامي في المجالات الخدماتية يعكس، في الأساس، معالم ثقافة غير مشروعة، ذرائعية، مستشرية في سلوك الناس. وهي، من ثم، آخذة في التزايد، في سياق امتهان وترويج طرائق «الشُّطارة» أو الحذقة، أو حسن التخلص. لكنها في جوهرها تبقى صارخة الدلالة على ألوان الحيلة، أو الفساد القيمي، الذي بات معروفاً للعيان، بين الفرد والمؤسسة، أو بين طريقتي محور التخاطب: المخاطب (أو الراشي) والمخاطب (أو المرتشي)، وما يلحق بهما، غالباً، من وسيط، سمسار (أو الرئاش). كل ذلك يُنتج ظاهرة لغوية (تتمثل في المفردات والتراكيب والصور اللفظية) يتداخل فيها الذاتي بالعام، ويتماري، لمعاناً، الجانب النظري في الجانب التطبيقي، ليسجلاً، معاً، وقائع خطاب يومي معاش، ذي نبض حيائي، يتسع في تسجيل الراهن المتحرك بتداعياته، راصداً، بأمانة، الانعكاسات والمبادرات الإعلامية للتوجه الحكومي، اللبناني، منذ العام ١٩٩٩، وما استتبع الحدث اليومي من إجراءات، ادّعت الحكومة أنها لمكافحة الفساد؛ تمثل ذلك في نبش ملفات الانتفاع والارتشاء والإثراء غير المشروع، وسواها.

ثالثاً: في مدونة الكتاب والمصطلح

هذا الفرش من الحراك الاجتماعي، في تعدد مناحيه واختلاف وجوهه، أعطى المؤلف مادة خصبة، استقى منها شواهد، أو لنقل التقط «وثائقه» صوتاً وصورة، ونصاً مكتوباً، فتحصّلت لديه «المدونة

المحافظة في المجتمع. لكن إشارات لها لا تخفى، بالطبع، عن القاصد واللبيب.

ثانياً: الكتاب بين البحث اللهجي والحقل المفهومي

يتضمن هذا الكتاب، عبر فصوله الخمسة، دراسة حقل مفهومي، مثلث التنوع: الراشي والمرتشي والرئاش. وقد استقصى المؤلف لغايته وسائل عدة، وفّرت له مصادر البحث، كان من أبرزها السماع والمشاهدة والتسجيلات، إضافة إلى البليوغرافيا، الواسعة، ذات الصلة.

ما يسترعي انتباه القارئ، هنا، وفرة الكمّ الصحافي، الموثق، إرادة اقتفاء أثر الرشوة وتأثيراتها وتداعياتها وتجلياتها اللغوية؛ فقد رصد المؤلف ما يزيد على ٥٠٠ مقتطف استلّها من الصحافة اليومية والأسبوعية أو الشهرية، بما في ذلك ما يقارب المئة مقالة صحافية، منشورة في صحف لبنانية عربية وأجنبية، باللغات العربية والفرنسية والإنكليزية.

ثم، كان الميدان البحثي، الرئيسي، مجمل ما يتردّد ويكتب في البيئة الثقافية اللبنانية؛ من وسائل إعلام وكواليس، ومجالس، ومنشآت... إلخ. وقد اتصل ذلك، فرعياً، باستشهادات استقيت من البيئات الثقافية العربية.

ويذكر أنّ ما اندرج في ثقافة الارتشاء، في الكتاب، بلغ ٨٩٢ تعبيراً اصطلاحياً، أو صيغة خاصة، وهو مبلغ استغرق كنايات الرشوة وتوصيفاتها، والأمثال الشعبية والأقوال السائرة، والتعابير المتداولة في هذا الحقل المعجمي. ولعلّ مسوغات البحث جعلته يندرج،

النشالين، والمساجين، وقديماً لغة النخاسين...).

ما نذهب إليه يؤكد قاموس اللسانيات الفرنسي، الصادر عن لاروس، إذ يشرح معاني Argot فيقول: «الأزغة هي لهجة اجتماعية مختصرة ومقتصرة على الناحية المعجمية، وذات سمة دخيلة أو طفيلية (...)، وهي تهدف إلى أن لا تفهم سوى من الذين لقنوها وتدرّبوا عليها، أو للتدليل على الأشرار...». ممّا تقدم يقطع بعدم جواز استخدام هذا المصطلح، لما هو مندوب إليه في هذا الكتاب، فالذي نحن بصدده هو الحقل المفهومي الذي لا يعدو كونه انزياحاً في الدلالة، أو لنقل هو المجاز في وجوهه، وما أضيف إليه من تقنيات في طرائق التشكيل؛ كالاختصار، أو الحذف المقطعي، أو التزيّد المقطعي (= اللصق)، أو القلب المكاني في بنية الكلمة، أو التلاعب في الأداء الصوتي والحركي، أو «الخلط» بين العربية والأجنبية، إمعاناً في التستر، أو ادّعاء «اللياقة».

رابعاً: الكتاب بين التحليل والنقد

— تشكل كفايات الرشوة (الفصل الأول ٤١ - ١٠٢) التي تجوز المئتين، جوهر «المدونة»، باعتبارها المدخل الصالح إلى تتبع الذهنية الشعبية في استيلادها التوصيفات العديدة لمفردة الرشوة، وإسباغها عليها الكفايات اللازمة، توسلاً لتسهيل معالماتها اليومية (ص ٥٠). وبشيء من القراءة الأولى يتبيّن أن هذه المجموعة خليط من المجاز المفرد والكناية (= بطاقة ذهبية (ص ٥٣)، بلّوعة (ص ٥٤)، تحت الترايبزه (ص ٥٦)، تشحيم

اللغوية» بشقيها: التحقيق الميداني، في إطار زمني لا يجوز العقدين من السنين، و تراكم الرواية، أو ما اختزنته الذاكرة الشعبية. بمعنى أن هذه اللغة التداولية، التي تنامت وتطورت في أشكالها، من حيث الصياغة والدلالة، غدت في طابعها التسويغي والاستسهالي، المقرون بالمصالح النفعية، صورة سلوكية، مَرَضِيَّة، تؤشّر إلى ما أصاب العمارة القيمية من تفكك، وتراخ بفعل جَزْر هيبة الدولة، ومدّ موجة الفساد الإداري.

فالمؤلف، إذن، يعالج، لغوياً، مسألة اجتماعية ذات طابع فضائحي، تتمثل بكنائيات واستعارات ومجازات ودلالات اصطلاحية مهنية، أو حرفية، لها جذورها الضاربة في التاريخ، من كتاب الملاحن لابن دريد، إلى لغة العيّارين وقطاع الطرق، مروراً بمقامتي الرصافية و الدينارية لبدیع الزمان الهمذاني (إذ ذكر مصطلحات أهل الصعلكة والسرقعة، ولغة أهل السوق في تشاتهم).

ويحلو للمؤلف أن يدرج «خطاب الرشوة» في الدرس اللساني، وتحديدًا في باب الرطانة، أو «الأزغة» (وهي تعريب لمصطلح Argot الفرنسي)، كما يمكن أن يدرج هذا العمل في مباحث اللهجات الاجتماعية، أو اللغات الاجتماعية الخاصة، أو الاصطلاحية. لكننا لا نوافق الكاتب، رأياً، في إطلاق Argot على ما جاء في كتابه، لأن «الأزغة» مصطلح ذو مقام دالّ على أشكال منحلّة، بذیئة، سوقية، في لغة معيّنة، لقطاع من الناس. وهذا المصطلح، في اللسانيات، يرتبط بمعجم فئة اجتماعية، تتميز بحياة منغلقة، أو فئة تنتج لغة سرية تحميها من الآخرين (كما هو في لغة

– أما ما جاء في خطاب المرتشي، والرائش، فلا يجوز المدونة المختارة، ولا تتمايز التعابير والكنايات والاصطلاحات إلا باستخدام الضمائر، واختلاف فلسفة الموقع وذرائعته؛ فالمرتشي يعتمد غالباً الأسلوب المجازي، المشبع بتحليلية المعنى والتوائيته، وقد يبلغ في ذلك حد الإلغاز، لما في موقفه من مساءلة. فقد ينحو هذا الخطاب منحى الدعاء، أو التعبير المشفوع بمصطلحات دينية، ورعة؛ نحو: «قول يا رب» (ص ١٢٧)، و«الله يخليك يا هم» (ص ١٢٧)، وقد يأخذ أسلوب الاستعطاف؛ نحو: «شو بيطلع من خاطرك» (ص ١٣٣)، و«اتطلع فينا، منشفة معنا يا ريس» (ص ١٤٢)، وقد يجنح الخطاب إلى الوقاحة والسوقية؛ نحو: «كسرلنا عيننا» (ص ١٣٧)، و«ورجينا عمّلتك» (ص ١٤٤)، و«بعدك مطنش» (ص ١٣٠). وقد يميل إلى الإلغاز ليعمي المراد؛ نحو: «بدها دفشة/ بنزين» (ص ١٣٠)، و«بؤدرها» (ص ١٣١).

– وأما خطاب الرائش أو الوسيط أو السمسار، الخبير الراسخ في علم الارتشاء، فخطابه مرن، مفعم بالكياسة والتهديب والودّ، «بتنحل الأمور. بس بدّها أخذ وعطا» (ص ١٥١)، و«بارك الله في من نفع واستنفع» (ص ١٥١). لذا، فهو يكثر من استخدام ضمير المخاطب، المقرون بالغائب، ليتواصل مع الراشي والمرتشي، في آن؛ نحو: «عبيله جيبه» (ص ١٥٦)، «رتبه» (ص ١٥٤)، «طيّبله خاطره» (ص ١٥٦)، «طعميه» (ص ١٥٦).

– وفي نظرة لما جاء في الجدول الإجمالي لاستخدام الضمائر (ص ٢٧٠) نلاحظ ارتباط نسبة كبيرة من بُنى التعابير والاصطلاحات بالضمائر، الموجهة

(ص ٥٨)، شي أزرق (ص ٧٤) ...، ويتبين، أيضاً، أن المدونة احتوت كلمات، وتعابير، باتت من كثرة تداولها، مكشوفة الدلالة، إلى حد أنها فقدت بريقها المجازي، وعادت تحتفظ بدلالاتها الحقيقية، وهذا شأن الكلمات والتعابير الكثيرة الدوران على الألسن، حيث تعود، جزاء، تداولها الموصول، إلى خانة الدلالة المباشرة (نحو: أتعاب (ص ٥٠)، أجرة (ص ٥٠)، إكرامية (ص ٥١)، عمولة (ص ٧٧) ...).

– وفي الفصل الثاني (ص ١٠٣ – ١٦٤) يستل المؤلف قطاعاً من المجازات والكنايات، من مدوّنته الأساسية، ليوظفها في خطاب الراشي، ذلك الخطاب الذي يتصف بالوعد والتلويح، وإبداء الاستعدادات المالية والتطمين، في تعابير فضفاضة، تحمل في ثناياها الوعد بالمكافأة وحفظ الحقوق و«الأتعاب»، وكل ما يؤمل المرتشي، ويدفعه إلى قبول، أو الإسراع في إنجاز «المعاملة» أو «الملف». وقد بلغت هذه التعابير تسعيناً عدداً؛ من ذلك مثلاً: راح جيبها من فوق (ص ١١٤)، أنا بشوف خاطرك (ص ١٠٩)، أنا جاهز لكل شيء (ص ١١٠)، تعبك محفوظ (ص ١١٢).

– وفي نظرة إحصائية، لهذا الفصل، في تعابيره، وصوره اللفظية يتبدى سؤال مبرّر: لماذا لم يشكّل هذا الخطاب القطاع الأكبر من التعابير والمصطلحات، ما دام «الراشي» العنصر الأساسي، المبادر، في هذا التواصل اللغوي؟ لعلّ الجواب عن هذا، يتطلب (وهو ما أغفله الكاتب) توسعاً في الدلالة الحركية التي تغني المشهد، وربما تختزله بإيماءة أو غمزة، أو إشارة من اليد، وهي من وجوه التفسير وبيان المراد، التي طالما اعتمدها المسرح.

(راشّن، دموع الأرض، رضيخة...)، وهناك ما يبقى وسطاً في تواتره: (سمحة نفس، شوفة خاطر، قومسيون، مصاريّف ضيافة...) .

لذا، أدى اصطفاّف هذه التعابير، في مستوى واحد، في ترتيب ألفبائي وحسب، إلى غياب جدول الخط البياني الذي يُعبره الدرس اللساني أهمية، وتحديدًا في المعجم اللهجي - الاجتماعي.

- بدت دائرة البحث اللهجي لخطاب الرشوة، المستل من تداول الناس، في بعض البلدان العربية، ضيقة، وهامشية، وهي أقرب إلى «رفع العتب» منها إلى الدرس اللهجي المقارن. فما أورده الكاتب، في هذا السياق، لا يعدو ثلاثين تعبيراً، موزعة على تسع دول، وبنسب متفاوتة، أيضاً، فتعبير واحد لكل من الكويت والأردن، مثلاً لا يعطي أي مؤشر في الدرس اللهجي.

- وننصح الكاتب باعتماد ملحق للألفباء الصوتية في كتابة التعابير اللبنانية، أو العربية، كي تكون القراءة موحّدة، ودقيقة بظهور التنغيم لكل من الصوامت والصوائت.

هذه القراءة النقدية لكتاب خطاب الرشوة لا تغفل أهمية الموضوع المختار، ولا ضرورة التوسع في هذا الاتجاه من الدرس اللغوي، وبالتالي تبقى الملاحظات حافزاً إلى تطوير البحوث الميدانية، وعاملاً مشجعاً للتكثير منها، شريطة اعتماد أصول المشافهة والرواية والتدوين وملاءمة الاستمارة، ثم القيام بإحصاء لما تضمنته المدوّنة، كي نخلص إلى أرقام، ونتائج تبني عليها البحوث اللاحقة □

للخطاب، والحاملة مهمة التمرير والربط بين أركان الخطاب الارتشائي. ومن اليسير الاهتمام إلى وظيفة هذه الضمائر، وما تؤديه في التواصل من تحديد مستويات الخطاب، وتعيين العنصر المراد، فدينامية تداول الضمائر المزيّنة لخطاب الرشوة، إضافة إلى كونها تظهر صورة العلاقة العضوية بين دلالاتها والمستويات الاجتماعية، فإنها تشي بالقدرة، الملحوظة للمتكلم على التلاعب بالكلام وتقليبه واستدعاء الضمائر اللازمة لإيصال رسالة، تلميحاً أو تصريحاً، بأبلغ صورة وبالسرعة المطلوبة، وبأقل قدر ممكن من العناصر والروابط اللغوية. وذلك وفق قاعدة الاقتصاد في الجهد اللغوي.

- وفي العودة إلى «المدوّنة اللغوية» التي أقامها المؤلف عمدة بحثه، ثم قيامه بتوزيع متنها على الفصول الثلاثة الأولى، ثم تطرّق إلى بناها اللغوية في الفصل الخامس، اعتماد الحقل الجهوي (أركان الارتشاء) بدلاً من الحقل المفهومي. وكأنه أثر، في ذلك، تسليط الضوء على اللاغي أو اللاسن، مما أدى، بداهةً، إلى غياب حقل الموضوعات المدرجة في كلية الارتشاء.

- ثم غاب عن البحث، كلياً، عدا جدول استخدام الضمائر (ص ٢٧٠)، نسب التواتر (صعوداً أو هبوطاً) في استخدام التعابير والكنيات الارتشائية. فهذه المكونات للخطاب لا تحظى، في تداولها، بنسب واحدة، فهناك ما جاء بتواتره العالي: («ثمن فنجان قهوة، برّاني، دفع المعلوم، حلّوينة...»)، وهناك ما هو قليل التواتر، إلى حد الندرة أحياناً: