

الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية

وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

جامعة الحاج لخضر - باتنة-

كلية العلوم الانسانية والاجتماعية والإسلامية

قسم العلوم الاجتماعية



الانتخاب الحزبي والعنف

الاجتماعي

-دراسة نظرية نقدية لواقع العالم العربي الراهن-

أطروحة مقدمة لنيل شهادة دكتوراه علوم في علم الاجتماع تنظيم وعمل.

أعضاء لجنة المناقشة:

رئيس اللجنة	جامعة باتنة	أستاذ التعليم العالي	1- د/ بوقرة بلقاسم
مشرفا ومقررا	جامعة باتنة	أستاذ محاضر	2- د/حروش رابح
عضوا مناقشا	جامعة قسنطينة	أستاذ التعليم العالي	3- د/بوعناقة علي
عضوا مناقشا	جامعة بسكرة	أستاذ محاضر	4- د/جيلاني حسان
عضوا مناقشا	جامعة قالمة	أستاذ التعليم العالي	5- د/غول لخضر
عضوا مناقشا	جامعة باتنة	أستاذ محاضر	6- د/لوشن حسين

إشراف:
د/ حروش رابح

إعداد الطالب:
جوزة عبد الله

السنة الدراسية: 2012-2013

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

(لا يكلفه الله نفسا إلا وسعها لها ما كسبت وعليها ما
اكتسبت ربنا لا تؤاخذنا إن نسينا أو أخطأنا ربنا ولا تحمل علينا
إصرا كما حملته على الذين من قبلنا ربنا ولا تحملنا ما لا طاقة
لنا به وأعفف عنا وأغفر لنا وارحمنا أنت مولانا فانصرنا على
القوم الكافرين).

(سورة البقرة: آية، 285).

تَشْكُر

لايسعني بعد أن وفقني رب العالمين إلى انجاز هذه الرسالة، إلا أن أسأله أن يجعلها خالصة لوجهه الكريم، وأن ينفعنا بها في الدنيا والآخرة ، وأن يجعلها منارة للدارسين يهتدون بها.

لايسعني كذلك إلا أن أتقدم بجزيل الشكر والامتنان والاحترام والتقدير لأستاذي المشرف: حروش رابع على تشريفه لنا بتأطير هذا العمل ، وكذا على الجهد المبذول منه لإخراج هذا العمل....أدامك الله في خدمة العلم وطالبه وأسأل عليك من نعمه وألبسك رداء العافية والصحة.

كما لا يفوتني أن اشكر أختي الصغرى الشحورة ليلى على المجهود المبذول من طرفها من خلال سهرها على طباعة وإخراج هذا العمل بالشكل المطلوب...ألف ألف شكر.

لكل من أمد لي يد العون من قريب أو من بعيد لهم مني فائق الاحترام والتقدير.

محمد الله.

الاهداءات

بتوفيق من رب العالمين أنجز هذا العمل المتواضع. سائلا ربي أن يجعله فاتحة خير للمزيد من الانجازات العلمية في المستقبل... آمين.

أهدي هذا العمل إلى الوالدين الكريمين سائلا ربي أن يديمهما وأن يسدل عليهما رداء الصحة والعافية، وأن يرزقنا طاعتهما وخدمتهما... آمين.

كما أهدي هذا العمل المتواضع إلى إخوتي:

عزوز وزوجته وأبنائه... أحمد الخليل، ليلى، رويد، طاهر أيوب... حفظكم الله... آمين.

كمال وزوجته وأبنائه... رياض، دنيا، هديل، أنسام... حفظكم الله... آمين.

سليم... أثار الله دربك وفتح عليك من فضله وأتاك ما تتمنى... مزيدا من التدرج العلمي... يا رب.

إلى أخواتي. فيروز، فطيمة... كل التوفيق ودوام العافية... آمين.

إلى سمرة زوجها وأشبالها نوح، هود المكنى بـ (المعز بالله)... حفظكم الله... آمين.

إلى الصغرى الشحرونة ليلى التي أبلت البلاء الحسن في طباعة وإخراج هذا العمل... محببال

الذكتوراه... آمين يا رب والى زوجها فاروق.

إلى كل هؤلاء مني كل التقدير. راجيا من المولى عز وجل أن يسدل عليهم وافر الصحة والعافية

وأن يحفظهم من كل بلاء وأن يسد خطاهم في الدنيا والآخرة... آمين... إنه بالإجابة جدير وآخر

دعونا أن الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على أفضل النبيين -محمد- عليه الصلاة والسلام.

عبد الله.

محتويات البحث

- الت شكرات.

- الاهداءات.

01.....	مدخل منهجي
13.....	أ- الإشكالية.
14.....	ب- مفاهيم الدراسة.
15.....	ج- فرضيات الدراسة.
16.....	د- منهج الدراسة.
17.....	هـ- تصميم البحث.

الفصل الأول: الاغتراب الحضاري تحديد وتعريف

18.....	مدخل
20.....	أولاً: مصطلح الاغتراب في التراث اللغوي.
23.....	ثانياً: المداخل الفكرية حول مفهوم الاغتراب.
23.....	1- الاغتراب في الفكر العربي قديمه وحديثه.
29.....	2- الاغتراب في الفكر الغربي.
29.....	1-2 مفهوم الاغتراب في الفكر السيكولوجي.
34.....	2-2 مفهوم الاغتراب في الفكر السوسولوجي.
35.....	1-2-2 مفهوم الاغتراب عند " هيجل "
37.....	2-2-2 مفهوم الاغتراب عند " ماركس "
38.....	3-2-2 مفهوم الاغتراب عند " اريك فروم "
39.....	4-2-2 مفهوم الاغتراب عند " ماركيز "
40.....	5-2-2 مفهوم الاغتراب عند " إميل دوركايم "
41.....	ثالثاً: الاتجاهات النظرية الغربية وحالة الاغتراب في الواقع العربي الراهن.
43.....	رابعاً: أبعاد التصور السوسولوجي لاستخدام مفهوم الاغتراب الحضاري في الواقع العربي الراهن.
56.....	خامساً: ماهية إشكالية الاغتراب الحضاري في الواقع العربي الراهن.
63.....	سادساً: العوامل المشكلة لظاهرة الاغتراب الحضاري في الواقع العربي الراهن.
65.....	1- العامل الأول: حضور الآخر الحضاري-الغرب- في الواقع العربي وازدواجية التعامل معه.
65.....	1-1 حضور الآخر الحضاري-الأوروبي-.
83.....	2-1 حضور الآخر الحضاري-الأمريكي-.
89.....	2- العامل الثاني: حضور التراث في الواقع العربي وازدواجية التعامل معه.
101.....	سابعاً: مظاهر الاغتراب الحضاري في الواقع العربي الراهن.

101	1- اغتراب الإنسان
101	1-1 الانسحاب
101	2-1 الخضوع
101	3-1 المواجهة
101	2- اغتراب المجتمع
101	1-2 الاغتراب السياسي
102	2-2 الاغتراب العائلي
102	3-2 الاغتراب الديني

الفصل الثاني: العنف الاجتماعي تحديد وتعريف

104	مدخل
106	أولاً: التفسيرات النظرية لمفهوم العنف
106	1- علم الجريمة بين الغيبيات والوضعية
106	1-1 التفسيرات الغيبية
107	2-1 التفسيرات المادية أو الطبيعية
108	3-1 علم الجريمة الوضعي
109	أ- المذهب الفردي
109	1- النظرية العضوية
113	2- النظرية النسبية
135	3- النظرية السلوكية
145	4- النظرية المعرفية
149	ب- المذهب الاجتماعي
150	1- النظرية الاقتصادية
152	2- نظرية البناء الاجتماعي
163	3- نظرية الثقافة الفرعية
167	4- نظرية الوصم الاجتماعي
173	5- نظرية الصراع
177	6- نظرية المخالطة الفارقة
178	7- نظرية علم الإجرام النسوي
178	ج- المذهب القانوني
182	1- المدرسة التقليدية أو الكلاسيكية
183	2- المدرسة النيوكلاسيكية
186	3- المدرسة الوضعية الانتقادية
186	4- السياسة العقابية في فكر الدفاع الاجتماعي
190	ثانياً: التفسير الإسلامي للسلوك الإجرامي

207.....ثالثا: النظريات الغربية وحالة العنف الاجتماعي في الواقع العربي الراهن

الفصل الثالث: العنف الاجتماعي في الواقع العربي عوامل ومظاهر

208.....مدخل

211.....أولا: عوامل العنف الاجتماعي في الواقع العربي الراهن

212.....1- العامل الأول: بنية الفرد العربي

212.....أ- الخصائص العقلية للفرد العربي

212.....1- النفور من التجدد والتغير

212.....2- أسيرة الماضي

212.....3- اضطراب في منهجية التفكير

212.....4- تداخل الأزمنة

213.....5- انعدام الدقة والضبط في التصدي للواقع

213.....6- قصور في التفكير الجدلي

213.....ب- الخصائص النفسية للفرد العربي

213.....1- عقدة العار

213.....2- الصراع بين قيم الطاعة والحرية

213.....3- التبعية

214.....2- العامل الثاني: بنية المجتمع العربي

214.....أ- الواقع السياسي العربي الراهن وخصائصه

214.....1- الواقع السياسي العربي الراهن وطبيعة النظام السياسي

215.....1-1 تصور الارستقراطية والبرجوازية التقليدية واليمين لطبيعة النظام السياسي

217.....1-2 تصور البرجوازية الصغيرة أو الطبقة الوسطى لطبيعة النظام السياسي

225.....1-3 تصور الطبقات الكادحة واليسار لطبيعة النظام السياسي

246.....2- خصائص الواقع السياسي العربي الراهن

248.....1-2 عودة الأجنبي إلى الأراضي العربية

254.....2-2 تفاقم النزاعات الداخلية الإقليمية

260.....2-3 بروز انتماءات عرقية مهددة للوحدة الوطنية

263.....2-4 تدهور حقوق الإنسان والحريات العامة

266.....ب- الواقع الاجتماعي العربي الراهن (البناء الاجتماعي) وخصائصه

272.....1- الواقع الاجتماعي العربي الراهن

272.....1-1 العائلة نواة البناء الاجتماعي

274.....1-2 الدين نواة البناء الاجتماعي

282.....2- خصائص الواقع الاجتماعي العربي الراهن

282.....1-2 وجود موجات من التطرف الديني والتعصب الفكري

289.....2-2 وجود ادبولوجيات فكرية متعارضة

- 296..... 3-2 التمسك بالماضي والتفكير للحاضر والمستقبل
- 298..... 4-2 ارتكاز العلاقات الاجتماعي على الانتماء القبلي والطائفي
- 301..... ج- الواقع الاقتصادي العربي الراهن وخصائصه
- 303..... 1- الواقع الاقتصادي العربي ومفهوم دولة الرفاهية
- 303..... 1-1 البني الفكرية لمفهوم دولة الرفاهية والتطور التاريخي لها
- 305..... 2-1 النماذج المعاصرة لدولة الرفاهية الاجتماعية
- 306..... 3-1 دولة الرفاهية الاجتماعية في الوطن العربي
- 312..... 2- خصائص الواقع الاقتصادي العربي الراهن
- 312..... 1-2 ضيق مجالات الصادرات والواردات واتساع مجال الاستيراد
- 312..... 2-2 ارتفاع معدلات الإنفاق العام على الاستهلاك
- 315..... 3-2 تضخم معدلات المديونية الخارجية
- 320..... 4-2 محدودية مجالات الاستثمار العام وتدني مرودية التنمية
- 327..... 3- العامل الثالث: إشكالية إثبات الوجود الحضاري المسهم في العالم العربي
- 327..... ثانيا: مظاهر العنف الاجتماعي في العالم العربي الراهن
- 328..... 1- العنف المرتد إلى الذات (العنف المقنع)
- 334..... 2- العنف الرمزي (المادي)
- 334..... 1-2 الانحراف
- 334..... أ- الانحراف التنظيمي
- 336..... ب- الانحراف السياسي
- 337..... ج- الانحراف الاجتماعي
- 337..... د- الانحراف الاقتصادي
- 338..... 2-2 العدوان (الجريمة المنظمة)

الفصل الرابع: سبل الخلاص نحو نظرية مسهمة

- 344..... مدخل
- 346..... أولا: دعائم النظام الاجتماعي البديل
- 346..... 1- نحو وعي تاريخي للتراث
- 350..... 2- نحو منهج جديد لقراءة مفهوم الحداثة - الغرب -
- 357..... ثانيا: علاج الإسلام لظاهرة العنف الاجتماعي
- 357..... 1- الإسلام وأسباب العنف الاجتماعي
- 358..... 1-1 طبيعة النفس البشرية
- 361..... 2-1 النفس البشرية وحاجاتها
- 361..... 1-2-1 الدوافع الفطرية
- 361..... 2-2-1 الدوافع المكتسبة
- 367..... 2 - إرساء إيديولوجية حضارية شاملة

368.....	1-2 إرساء نظام عبادي.....
369.....	2-2 إرساء نظام اجتماعي.....
371.....	3-2 إرساء نظام سياسي.....
372.....	4-2 إرساء نظام ردعي.....
376.....	الخاتمة.....

قائمة المراجع.

- أ- الأشكال الـيـة.
- ب- مفاهيم الدراسة.
- ج- فرضيات الدراسة.
- د- منهج الدراسة.
- هـ- تصميم البحث.

مدخل.

تشير القراءات المتفحصة لخريطة الواقع العربي الراهن إلى أنه واقع مأزقي على كافة المستويات، معاناة يومية مستمرة للإنسان وتآزم موضوعي متراكم للمجتمع. فالفرد ضمن هذا الواقع الراهن يعاني من حصار الدولة والدين والمؤسسات الثقافية والقوانين والدساتير والاعترا ب وسيادة الروح الفردية والانحرافات الاجتماعية والنزعة الاستهلاكية والتمسك بالتقاليد حتى وإن تحولت إلى مجرد طقوس خالية من أي مضمون.

في ظل هذه الحتميات أو هذه المظاهر، يظهر الإنسان العربي في صور شتى كلها تعبر عن العجز والفتل، فهو يعاني من قلق وجودي على حياته وأسرته ومستقبله ومصيره، تسيطر على قيمة ومواقفه واتجاهاته وعلى سلوكه وتصرفاته، ضغوطات و صراعات قمعية من القهر و الرضوخ والتسلط والإحباط، تنفي إنسانيته الكاملة، وتفقد توازنه النفسي، وتحوله نحو انفعالات بدائية فجأة، قرارات عاطفية منحطة، أحكام تعسفية متشنجة.

ويرث الإنسان العربي، مكونات ثقافية داخلية دينية واجتماعية، تولد لديه الخجل والتردد والعجز والتهرب، ومركبات النقص والدونية ومشاعر الخزي الذاتي. وكل هذه المظاهر تشير إلى فقدان الثقة بالنفس، وكرهها، والتنكر لها ومحاولة الانسلاخ عنها بتغيير اللون والوجه واللسان.

تعبر هذه الأمراض عن سلوك انقصامي غير متسق في بنية واحدة، متماسكة، مجسدة في مواقف متناقضة أو مزدوجة في الفكر والممارسة في القول والعمل، وفي الفكر والسلوك، في الذات والآخر، الدين والدنيا، التراث والتجديد.

تعبر هذه السمات أن ما يعاني منه الإنسان العربي من سمات معتلة، وخصائص سلوكية مرضية ليست مبنية فيه، دون غيره من البشر، بصورة عضوية متوارثة، وإنما هي النتاج الرئيسي والمميز للولادة والعيش والتفاعل و الانتماء لمجتمع عربي تقليدي ساكن. هذا المجتمع الذي تتجذر بداخله جميع مصادر المشكلات الاجتماعية المتفاقمة، وتتبع منه كل أشكال العلاقات الاجتماعية المتأزمة، كما تمارس فيه معظم أنماط الانحرافات السلوكية المرضية. وتمتلى مشاهدته وبيوته وشوارعه بشتى الصعوبات المعيشية لدرجة تجعل الحياة فيه بازدياد جحيما لا يطاق.

ومن أشد هذه المشكلات وطأة وإلحاحا مشكلات الفساد الإداري والمالي والواسطة والغش، والمحسوبية، التفرقة، و التمييز، والتعصبات الدينية والتمزقات الإثنية. هذه المشكلات متشابكة ذات طبيعة تراكمية تشكل شروط موضوعية قائمة للاحتقان والمعاناة والتبرم، وحتمية الثورة والتمرد الاجتماعي، كما تشكل تربة خصبة لجبهات المعارضة السياسية وحاضنة دافئة لحركات التطرف والعنف الأصولي.

ورغم ذلك، فإن هذه المشكلات لا تحرك في المجتمع العربي، عادة إلا حلولاً آنية متسريعة، قد تخفف، قليلاً أو كثيراً من درجات الاحتقان الاجتماعي ومستويات النعمة الشعبية. ولكن تغيب فيها دائماً أسس التصدي الجاد، وشفافية الرؤية المستقبلية. وغالباً ما تلجأ الحلول الرسمية إلى استغلال المشكلات الاجتماعية بتشجيع نوع من سياسات الإغراق والإلهاء وذلك بتركها تنمو وتتكاثر وتستفحل، وترك الإنسان العادي يستنفذ وقته وجهده في التفكير بها وفي سبيل تدبير لقمة العيش المجرّد ومواصلة الحياة اليومية المحمومة.

و كثيراً ما تستثير هذه المشكلات أنواعاً من سياسات، الترقيع والتسكين لأوضاع متدهورة ذلك بتكوين لجان بيروقراطية، للحل الجزئي، بإصلاح خلل هنا وعلاج خطأ هناك فيظهر جهد المؤسسات الحكومية في التعامل معها كإنجازات ضخمة أو حلولاً ناجحة، ولكنها لا تلبث أن تعاود الظهور، ويعاود المجتمع الاهتمام بها كهموم اجتماعية جديدة، باعثة على مرواحة المجتمع في مكانه لعقود من الزمن، لدرجة يظهر فيها أن مشكلة المجتمع العربي في الستينيات والسبعينيات هي نفسها مشكلاته الآن، ولكن بأحجام متفاوتة و ألوان متغيرة، وهذا يدل أن تستحث السياسات الرسمية عامة الناس، على المشاركة

الجادة في حل مشكلاتهم الاجتماعية القائمة بالمبادرة في توفير الحاضر النظيف اجتماعيا، والتفكير بتشكيل المستقبل الآمن لعامة الناس، فإنها غالبا ما تركز فيهم بلادة اجتماعية مستمرة، باستمرار تشجيع الاعتماد الكلي على المؤسسات الرسمية. يتيح لنا هذا الاستعراض، أن الواقع العربي الراهن، واقع مأزقي بحيث تبدو معالمه بصورة صارخة أمام أي تشخيصات واقعية فالذات العربية تحيط بها جملة من الكراهيات التاريخية، جمود التاريخ، عجز السياسة، الاقتصاد، وتخلف الإنسان والمجتمع، و تترسخ في المجتمع العربي جملة أخرى من الرواسب الثقافية الاجتماعية النفسية الثقيلة، تعدد الهويات والانتماءات، بلادة العلاقات والتفاعلات، وتفاقم التوترات و الإحباطات، كما تغيب عن الذات العربية جملة من الإيجابيات الحضارية، قوة الإرادة، حيوية المبادرة عقلانية العقل، سوية السلوك، وحتى شفافية الرؤية وإستراتيجية العمل للمستقبل.

إن البحث الموضوعي في الذات العربية يتطلب تشخيص البنى النفسية الاجتماعية الراسخة في الشخصية العربية، وتحديد السمات الذاتية الموروثة في الإنسان العربي، والكشف عن الخصائص النوعية المتأصلة في المجتمع العربي، للثبوت من مدى استمرارها جميعا في التأثير على المستقبل المجتمعي.

فالعقل العربي الذي هو جملة من المبادئ والقواعد التي تقدمها الثقافة العربية للمنتمين إليها كأساس لاكتساب المعرفة، أو تفرضا عليهم، كنظام معرفي، تكون وتشكل داخل الثقافة العربية، في نفس الوقت الذي عمل هو نفسه على إنتاجها وإعادة إنتاجها.

هذا العقل يعاني من خلل راسخ في بنيته التقليدية، وفي نظم إنتاجه من العلم والمعرفة، كما تعاني من الخلل نفسه الثقافة العربية التقليدية، وما تنتجه من نظم فرعية في التربية والتعليم وأنماط في التفكير والسلوك. ففي حين أنتجت الثقافة العربية عقلا خالصا، ونمطا متفردا في التفكير طبق لنظرتها إلى الله و الإنسان و الطبيعة والكون والعالم الخارجي، جاء العقل العربي على صورتها تماما، عقلا نظريا لا تطبيقيا، تجزييا لا تركيبيا، استنتاجيا لا إبداعيا، غيبيا لا علميا.... ضمن هذه الثقافة المغلقة أنتج العقل العربي بدوره كتلة جامدة من المعرفة ترسخت في نظام تعليمي ساكن يقوم على النقل وليس على العقل، ويفرط في محاكاة النماذج المعرفية والصيغ الفكرية الجاهزة والتبعية لها كما أن هذا العقل ما ضوي التفكير، من خلال التغني بالقديم والتعلق بالأوهام والبحث الدائم عن صيغ سحرية لتغيير الحاضر.

كما أن هذا العقل - العقل العربي - يعاني من اضطراب في منهجية التفكير من ناحية وقصور الفكر الجدلي من ناحية ثانية. ويتلخص الخلل في الحالتين بصعوبة السيطرة الذهنية على الواقع بكل تفحصاته.

فمن ناحية اضطراب منهجية التفكير يتجلى ذلك في سوء التنظيم الذهني في التصدي للواقع. والتعامل معه دون خطة مسبقة ذات مراحل منطقية واضحة سلفا. الفوضى والعشوائية و التخبط والمحاولة شبه العمياء هي المميزات. و هكذا فبدل من تنظيم الواقع والسيطرة عليه تزيد من حدة ما يبدو عليه من فوضى وانعدام في التماسك يقع هذا العقل في الغموض والحيرة مما يجعله يلجأ إلى التمنيات بخروج سحري من المأزق.

بينما نرى العقلية المنهجية عادة تتقيد بعدة خطوات في بحثها لأي مسألة يبدأ الأمر بمحاولة تعريفها بأكثر ما يمكن من الدقة والوضوح، ثم تحدد الهدف المطلوب للوصول إليه من هذا البحث. ثم تليها مرحلة بحث المشكلات لتليها مرحلة جمع المعلومات والمعطيات المتوافرة عن المسألة في مختلف جوانبها ومستوياتها. و فرز هذه المعلومات من حيث أهميتها ومدى تمثيلها للواقع عند هذا الحد. يصبح ممكنا طرح تصورات متعددة عن الحلول الأنسب تبعا للهدف المقرر. هذا الطرح يتلوه مناقشة كل حل ومدى فعاليته، وما يعترضه من صعوبات. وما يتضمن من تسهيلات. و انطلاقا من هذه المناقشة للحلول يمكن ترجيح الحل الأنسب تبعا لإطار المشكلة و ظروفها من ناحية. وللهدف المحدد من ناحية ثانية. وأخيرا ترسم خطوات ومراحل التنفيذ وأدواته وأساليبه.

وأما من حيث قصور التفكير الجدلي فهو لب الذهنية العربية المتخلفة فهي جامدة قطعية، وحيدة الجانب، تتبع مبدأ السببية الميكانيكية، عاجز عن العمل تبعاً لمبدأ التناقض، ويلاحظ هذا القصور في مختلف النشاطات وعلى مختلف المستويات والأصعدة.

تنطلق هذه الذهنية في نظرتها للأمور من مبدأ العزل والفصل. الشيء قائم بذاته، منفصل عن بقية الأشياء والظواهر، تطلق حكماً تفويماً نهائياً بشأنه من خلال إطلاق صفة الثبات على الأشياء هي ما هي عليه. في حين أن المنهج الجدلي يقول بالدينامية والضرورة من ناحية، وبالتحديد ألعائقي من ناحية ثانية الشيء لذاته هو تجريد فارغ لا حياة فيه. كل شيء هو لذاته وللآخرين. كل شيء هو دوماً في علاقة، أو مجموعة علاقات مع أشياء أخرى، ليس الإنسان وحدة منعزلة بل هو جملة العلاقات الأساسية التي يقيمها مع الآخرين والتي ينغرس فيها تاريخياً، أنه جملة الدلالات التي يأخذها انطلاقاً من هذه العلاقات.

كما أن هذه الذهنية المتخلفة تنطلق من مبدأ السببية الميكانيكية في النظر إلى الأمور السببية ذات الاتجاه الواحد، سبب معين يؤدي إلى نتيجة معينة التأثير يأتي من السبب ويؤدي إلى النتيجة. أما الحركة في الاتجاه المعاكس تأثير النتيجة على السبب فغير متصورة. كأنها تنطلق من السببية المبسطة سبب واحد أو عدة أسباب مترابطة تؤدي إلى نتيجة ما. ويقوم بين هذا السبب وتلك النتيجة علاقة مغلقة تعزلها عن بقية الأسباب والنتائج. وهي بذلك تقصر عن الإمساك بالواقع الذي تتفاعل فيه الظواهر زمانياً ومكانياً، وتتبادل الجديد والتأثير.

و من أخطر أوجه القصور في الذهنية المتخلفة العجز عن رؤية قانون التناقض أو تكامل الأضداد. الإنسان والأشياء هما دائماً في علاقة. هذه العلاقة تضم طرفين أو أكثر في حالة تفاعل دائم وتأثير متبادل. ولا بد لفهم أمر ما من دراسة كل من طرفي العلاقة وفهم المركز الخاص الذي يحتله كل منهما، وبالشكل المحدد الذي يعتمد به على الآخر فكل طرف يتطلب وجود الطرف الآخر، المتناقض معه كشرط لوجوده. وحدة العلاقة تقوم على دينامية التناقض.

لا تقتصر الذهنية المتخلفة في إدراك هذه العلاقة فقط بل أنها تعجز عن تقرير دور كل من طرفي التناقض، تعجز عن التفريق بين الأساسي والثانوي، بين المحوري والحدودي، بين القاعدي والعاير، تساوي كل هذه الأمور في الأهمية، وتساوي بين وزن هذه الظواهر جميعاً. بينما يعلمنا المنهج الجدلي أن هناك دائماً طرفاً أساسياً وطرفاً ثانوياً في التفاعل كما يعلمنا أن العلاقة لا تظل ثابتة على الدوام في صيغة واحدة. كما يذهب الذهن المتخلف بل هي متحولة. فالطرف الذي كان أساسياً في التفاعل قد يصبح ثانوياً في مرحلة تالية، بينما يحتل الطرف الثانوي دوراً أساسياً.

بالإضافة إلى التناقض الخارجي بين شيء ما وغيره من الأشياء، هناك التناقض الداخلي ضمن ذلك الشيء، فالظاهرة ليست كتلة واحدة متماسكة بل هي نتاج تفاعل قوى داخلية متعددة في اتجاهها ومتكاملة في تعارضها الشكل الذي تتبدى فيه ظاهرة ما، هو نتاج هذا التناقض الدينامي الذي يكونها داخلياً كذلك هو حال الزمن الذي يتكون من وحدات متناقضة، كل منها يشكل شرط وجود الأخرى ويحدد مظهرها واتجاهها. بالإضافة إلى علاقة التناقض والتحديد المتبادل بين الجزء والكل، بين الذاتي والموضوعي، بين العقلاني والانفعالي، بين النفسي والمادي، بين العام والخاص، هناك تناقض متبادل بين العناصر المكونة لكل هذه الأمور. الذهنية المتخلفة لا تستطيع إدراك إلا قوى الشد والجذب، قوى التقدم والحركة في علاقتها الجدلية مع قوى الصد والجمود، داخل كل ظاهرة وفي علاقة الظواهر فيما بينها.

كذلك تعجز هذه الذهنية عن إدراك العلاقة الجدلية بين الزمان والمكان، بين التاريخي والبنائي. تبدو الأمور إما متطورة تاريخياً أو محددة بنائياً خارج إطار الزمن. ولكن الظواهر ليست منعزلة بهذا الشكل، فالزمان والمكان، التاريخ والبنية أمران متلازمان يتبادلان التحديد والتأثير. تاريخ ظاهرة ما يحدد بنيتها الراهنة. وهذه البنية تنعكس على صيرورتها فتحدد تطورها اللاحق الذي يعود فيغير من بنيتها. وهكذا فلا علاقة أو بنية خارج التاريخ، ولا تاريخ خارج شبكة العلاقات التي تحكم ظاهرة ما.

إن قصور التفكير الجدلي الذي يميز الذهنية العربية الراهنة يجعلها عاجزة عن النفاذ إلى مختلف مستويات وأبعاد الظاهرة. فلكل ظاهرة مستويات متعددة من أقصى الذاتية إلى أقصى الموضوعية، ومن أقصى الخصوصية إلى أقصى العمومية، وهي محصلة هذه المستويات جميعاً في تحديدها المتبادل، وتتراتب هذه المستويات جميعاً، وتكتسب كل منها خصوصيتها التي يمكن دراستها بشكل مشروع شريطة ربطها ببقية المستويات. إذ أن كل منها يرجعنا إلى كل المستويات الأخرى.

يخلق هذا القصور وغيره الذي أشرنا إليه، حالة التصلب الذهني يجعل الإنسان العربي يفتقر إلى المرونة إلى القدرة على بحث الأمور من جوانب متعددة ومنظورات ومستويات شمولية. هذا التصلب يحجب رؤية النسبية في الأشياء والظواهر ويميل إلى المواقف القطعية (إما، أو)، بينما هذه الظواهر هي دائماً مزيج من الأوجه السالبة والموجبة، كما أن انخفاض درجة المرونة يعطل القدرة على التكيف للوضعيات المختلفة. كما أنها تعطل القدرة على استخدام وسائل مختلفة في حل تناقضات مختلفة فتظل أسيرة الجمود في النظر والموقف والحلول المطروحة والذي بدوره يشكل عقبة في وجه التطوير والتنمية.

إذا كان هذا واقع البنية العقلية للإنسان العربي، فإن الواقع الانفعالي ليس بالشاذ بل مليء بالخلل والتناقض.

يظهر الإنسان العربي ضمن هذا الواقع في صور العجز والفشل والبلادة و الانقياد، كما يعاني من قلق وجودي كامل على حياته وأسرته وعمله ومستقبله ومصيره. كما يرث الإنسان العربي رجلاً وامرأة مكونات ثقافية داخلية دينية اجتماعية تربوية أخلاقية مختلفة تولد لديه الخجل والتردد والعجز والتهرب، ومركبات النقص والدونية ومشاعر الخزي الذاتي.

كل هذه المظاهر كما أوضحنا في البداية تشير إلى فقدان الثقة بالنفس وكرهها، والتكر لها ومحاولة الانسلاخ عنها بتغيير اللون والوجه واللسان.

في تحليله لهذه التركيبيّة المعقدة للحياة الانفعالية للإنسان العربي يرى " مصطفى حجازي " " أن التوتر الوجودي العام والعنف الذي يلف الشخصية العربية ليس وليد بدائية نفسية كما اعتقد بعض كتاب الغرب الذين ادعوا أن الإنسان غير الغربي إنسان عاطفي انفعالي متخلف دائماً هو وليد وضعية مأزقيه تشكل إحدى خصائص بنية القهر التي يميز بها إنسان العالم الثالث. الإنسان في المجتمع المتخلف عدواني متوتر يفتقر إلى العقلانية، ويعجز عن الحوار المنطقي لأنه يعيش حالة مزمنة من الإحباط الاعتباطي ومن الإهمال،...".

كما يعزز المفكر " هشام شرابي " إشكالية الفرد العربي وعجزه وتهربه إلى بنية العائلة العربية -الأبوية المتسلطة- ونمط تنشئتها الاجتماعية والمغلوبة، متضافرة مع بنية الثقافة العربية التقليدية المتصلبة فيلاحظ أن:

"أن التحالف بين المجتمع والعائلة يبدو كوسيلة أساسية تلجأ إليها الثقافة الاجتماعية المسيطرة بضبط التغيير والمحافظة على استقرار النظام الاجتماعي الراهن الذي يبدو بدوره مبنياً على النمط السائد في تركيب العائلة وفي توزيع الثروة والسلطة والمكانة الاجتماعية في المجتمع العربي". (خضر: 1999، ص، 371).

وتؤكد هذه الاستنتاجات أن ما يعاني منه الإنسان العربي من سمات شخصية معتلة وخصائص سلوكية مرضية، ليست مبنية فيه، دون غيره من البشر، بصورة عضوية متوارثة، وإنما هي النتاج الرئيسي والمميز للولادة والعيش والتفاعل و الانتماء لمجتمع عربي ساكن. العلاقة إذن بين الإنسان في المجتمع المتخلف والمجتمع المتخلف نفسه علاقة تفاعلية جدلية مستمرة.

كما تعني هذه الاستنتاجات أن حالة المجتمع العربي، لما هو عليه من علل وأمراض ليست أمر لا يمكن التحكم فيها، أو قدراً محتوماً لا مهرب منه، وإنما حالة مكتسبة طارئة عابرة ليست مستعصية على إدارة التغيير.

الإشكالية في جزئها الأكبر، إذن صورة عامة مشوهة يراد لها أن تتوسع وتستمر كصورة متجمدة للإنسان العربي، وصورة معمة مضخمة للمجتمع العربي.

إن ملامح العقلية المتخلفة، سواء من ناحية اضطراب منهجية الذهن، أو قصور التفكير الجدلي، أو طغيان الذاتية والانفعال والخرافة، والتي تتلخص جميعا بموقف عاجز عن السيطرة عن الطبيعة والمصير، خصائص تستدعي التفسير والتعليل العلميين.

التفسير والتعليل الذي يستبعد القول بالقصور التطوري لسكان المنطقة من حيث أنهم أناس بدائيون لم يتجاوزوا في سلم التطور المرتبة الحيوانية أو الطفلية في أحسن الأحوال. التفسير والتعليل الذي يشخص هذه الخصائص العقلية والانفعالية في إطاره الكلي من خلال البحث عن الأسباب والقوى المولدة لها.

وبطبيعة الحال فإن المقصود بذلك دراسة بنية المجتمع العربي الذي يعد المنتج لها.

يتجذر داخل بنية هذا المجتمع جملة من الاختلالات و التناقضات والتي تعد المصادر الأساسية لكافة المشكلات الاجتماعية المتفاقمة وكذا لكافة أشكال العلاقات الاجتماعية المتأزمة التي يعج بها الواقع الراهن في صور وأنماط لم تعد بالخافية عن أحد. يمكن ملاحظة هذا الخلل والتناقض في نظم السياسة والاقتصاد، والاجتماع، والتاريخ، و يترسخ في نمط الثقافة المجتمعية السائد.

يتخبط الواقع السياسي العربي في سلسلة من الممارسات السياسية العشوائية، ومن المظاهر البارزة لهذا الواقع:

عودة الأجنبي إلى الأرض العربية بصورة مباشرة وتحت غطاءات ومميزات شتى، الدخول في اتفاقيات و معاهدات و تحالفات تعرض المصالح العريقة الحيوية للخطر، تفاقم النزاعات والخلافات الحدودية، بروز انتماءات جديدة أقليات عرقية وإثنية ومحاولات تحررها وانفصالها عن الجسم العربي، تدهور حقوق الإنسان وانحسار حريات الرأي والنشر و التعبير، و انتكاس التجارب الديمقراطية.

وقد تغذت هذه الأوضاع العربية المتدهورة من العجز السياسي في التعامل مع قضيتين مركزيتين.

أولاهما: قضية الطاقة وكيف أن الموقف العربي بشأنها لم يحظى بالإجماع في استعماله كورقة ضغط في التعامل مع العالم الخارجي.

ثانيهما: قضية الصراع العربي الإسرائيلي التي أصبحت اليوم عامل تفرقة بين العرب بسبب المواقف المتباينة في التعامل معها بين مساندة الخيار التطبيع الكلي القائم على قبول سياسة الأرض مقابل السلام. أو مساندة خيار المواجهة المسلحة.

الواقع الاقتصادي في المجتمع العربي مستمر على جموده وركوده بل ازداد ضعفا وتضخما بمشكلاته وأزماته المتعددة، ومن أنماط هذه المشكلات الاقتصادية المألوفة في المجتمع العربي:

ضيق مجالات الصادرات والواردات واتساع مجالات الاستيراد والاستهلاك، وارتفاع معدلات الإنفاق العام وتضخم معدلات المديونية الخارجية، محدودية مجالات الاستثمار العام وتدني مردودات التنمية بالإضافة إلى ارتفاع حجم القيود الإدارية والرسوم الجمركية، وتباطؤ حركة الاستثمار والتجارة العربية البيئية.

أما بخصوص الواقع الاجتماعي فلا يزال يستند في وجوده إلى ركائز أساسية:

القبيلة: لا يحتاج وجود القبيلة وتغلغلها في تفاصيل الحياة العربية إلى تدليل كبير، فالمجتمع العربي، بصوره القديمة والجديدة، مجتمع قبلي حتى النخاع، قائم على مركزية دور القرابة، بصوره المتعددة وأنماطها الممتدة ماضيا وحاضرا، من عشائرية، وعصبية، وانتماءات إلى جهة. طائفة أو حزبا.

العقيدة: ليس المقصود بها الدين أو العقيدة أو المذاهب الدينية، إنما المقصود بها تشكيلاتها الدنيوية الإيديولوجية المتعصية، ونزعاتها الطائفية المنغلقة، فالعقل الشعبي السائد مؤسس على الاعتقاد وليس على المعرفة، ومتحرك بدوافع لا شعورية ينطلق

منها بالدلالة والتشبيه والمماثلة وليس بالمنطق والبرهان والحقيقة... و يمكن ملاحظة هذه الحتميات في الواقع العربي من خلال أنماط جديدة من العشائرية والطائفية والنزعات التواكلية و الاستهلاكية، وحضور موجات متساوية من التطرف الديني والتعصب العقائدي و الانغلاق الفكري.

لأشك أن تجذر هذه الرواسب السلبية في البنية الجمعية للواقع العربي ومساهمتها في استمرار تدهور حالة المجتمع العربي تدفع إلى التساؤل:

هل حالة المجتمع العربي اليوم بما هو عليه من علل وأمراض قدرا محتوما لا مهرب منه، أو حالة مكتسبة طارئة عابرة، ليست مستعصية على إرادة التغيير؟

إن مظاهر الإذلال والفقر والتخويف، والحصار والمقاطعة والتجويع، والعنصرية، والتعصب والتضليل وممارسة العنف والتطرف والإرهاب، والأحلاف الإستراتيجية والأسلحة النووية والتهديد والكثير غيرها... مما يحدث على الأرض العربية كلها حصيلة متوقعة لحصيلة قرن ونصف قرن من التعامل غير الواعي مع إشكالية إثبات الوجود الحضاري الفاعل المسهم، في تحديد الحدود الفاصلة حضاريا بين الذات و الآخر - الغرب - دون خضوع أو ذوبان طرف على آخر.

فالعالم العربي اليوم وغدا كما كان البارحة يشهد تناقضا متزايدا بين ضغوط العولمة والحدثة والعمومية من جهة، ومطالب الأصولية والمحلية والخصوصية من جهة أخرى. و بين هذا وذاك لا بد عليه من خوض معركة شرسة يتحتم عليه خوضها على جبهتين مركزيتين صلبتين في آن واحد:

الجبهة الأولى: جبهة داخلية في الصراع مع الذات من أجل الحفاظ على مقومات الهوية والوعي.

الجبهة الثانية: جبهة خارجية في الصراع مع الآخر الحضاري -الغرب- يصارع فيها من أجل اكتساب مقومات التكافؤ والندية، واكتساب حق الاختلاف والتميز الذاتي في الوقت ذاته.

للأسف خسر المجتمع العربي المعركة البارحة كما يخسرها اليوم وقد يخسرها في الغد إن استمر التعامل مع هذه الإشكالية إثبات الوجود الحضاري على المنوال الحاصل مع مطلع القرن التاسع عشر إلى اليوم. القائمة على الثنائية الفكرية في المعالجة من خلال محاولة كل طرف تغليب طروحاته ومصوغاته الفكرية على الطرف الآخر.

لقد ساد الفكر العربي منذ القرن التاسع عشر إلى اليوم تياران فكريان متعارضان لا يزالان يمارسان تأثيريهما العقلي على الحياة العامة للفرد والمجتمع. وإن كان بدرجات متفاوتة حسب الزمان والمكان إلا أنهما يمثلان الإطار المرجعي لكل محاولة فكرية ترمي لمعالجة هذه المسألة.

فالتيار الأول: الفكر التحديثي الذي يسود الحياة الفكرية العربية منذ فترة ليست بالقصيرة، حيث تكون باكرا في القرن التاسع عشر في معالجته لمسألة إثبات الوجود الحضاري عمل على الترويج لفكرة الاقتباس والتبني الشامل والكامل للنموذج الغربي قديمه وحديثه -الأوروبي والأمريكي- في جميع أبعاده وقيمه، الحرية، والفردية، الفاعلية، العلوم، الديمقراطية دفعة واحدة. و لم يكن يجد في هذه القيم التي امتدحها علنا دعوة لوضع الإيمان أو اللغة موضع تساؤل.

كما عمل على الدعوة إلى هدم الذات -التراث- الذي يرى فيها أنها متحجرة ترفض الحدثة الحقيقية، أي ترفض الشك والتجريب، وحرية البحث المطلقة والمغامرة في اكتشاف المجهول وقبوله، كما أنها ذات مبني ديني، أي أنها ثقافة اتباعية، لا تؤكد الإتيان وحسب، دائما ترفض الإبداع وتدينه، كما أنها ذات مبني ماضي.

التيار الثاني: الفكر التراثي: الذي يسود الحياة العربية منذ مدة ليست بالقصيرة، حيث تكون هو كذلك في القرن التاسع عشر، و في معالجته لمسألة إثبات الوجود الحضاري، عمل عكس التيار الأول التحديثي على تثبيت الخصوصية الثابتة، الذات والهوية وتخليصها من البدع والضلالات والعودة بها إلى منابعها الأولى بالاعتماد على كتاب الله وسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم.

كما عمل على رفض التعامل والتفاعل مع -الغرب- قديمه وحديثه ودع إلى المقاومة حيناً، وحيناً آخر إلى ضرورة التفاعل والتعامل معه. ولقد شكل الغرب بالنسبة إليه معضلة، وهو الذي يتجسد في الازدواجية في الموقف منه تارة برفض الاعتراف بتطور الحضارة الإنسانية في عملية تفاعل متواصلة، ولا يعترف بأي تأثير للفكر السابق الغربي على الحضارة الإسلامية، وتارة نجده لا يرفض هذا الغرب وفكره لأنه يعتبره نتاج للمصير الإسلامي الأصيل، في ظل هذا التناقض يرى ضرورة العودة إلى الأصل -الذات- في مواجهة الإستشراق الغربي بشكلياته الأوربي والأمريكي.

إن هذا الجدل القائم منذ أوائل النهضة العربية حتى الآن بين الداعين إلى التفرنج و بين المتمسكين بالتقاليد، أصبح جدلاً اغترابياً و معقماً لطاقت المجتمع الحضارية، فقد شل وما يزال يشل الجزء الأكبر من قدرات المجتمع العربي الحضارية والفنية كما أن مسألة إثبات الوجود الحضاري لا يجب أن تحصر في اختيار الاغتراب بين تقليد الماضي أو تقليد الغرب. بل في كيفية إحياء التراث الفكري وجعله يستجيب لمتطلبات الشعوب التي تعتقه وكذا لمتطلبات العصر، وهذا لن يكون إلا من خلال توظيف ذاكرة الأمم لخدمة الراهن والمستقبل لأن التاريخ حركة سائرة دوماً إلى الأمام و الأحداث وإن بدت متشابهة في بعض مظاهرها وعناصرها إلا أن شروطاً جديدة ومختلفة تتولد باستمرار وبالتالي فإن الظواهر الجديدة تملئ معالجات جديدة فالتراث ليس إجابة جاهزة عن أسئلة الراهن، إنه مجرد وعاء وذاكرة وبمقدار استيعاب مضمون هذا الوعاء وجوهره تتوافر القدرة الكافية لمواجهة أعباء الحاضر والمستقبل. وبهذا لا يصبح التراث كما يزعم البعض معيقاً أو كابحاً عن التقدم والتطور.

إن تفهم الذات وإحياءها بالصورة الإيجابية لن تكتمل إلا بتحديد وجه العلاقة بينها وبين الآخر الحضاري- الغرب -، وذلك لن يتأتى إلا من خلال التفاعل الإيجابي الذي يسمح لها بالاقتراب الجيد من إنجازاته المادية دون غيرها مادون ذلك فإنها ليس بحاجة إليه على اعتبار أن لها إطار مرجعي كامل وشامل في تنظيم حياة الفرد والمجتمع والمتجسد في القرآن الكريم بشرط أن يتم فهمه واستيعابه بالشكل المطلوب بعيداً عن كل تطرف أو تزييف لحقائقه الثابتة.

للأسف هذا لم يحدث طيلة قرن ونصف و لا يزال يستمر الخطأ. إن تمحور الصراعات الفكرية العربية حول الميل أو النفور إلى الغرب وحضارته، وكذا من الذات، قد ألهى الثقافة العربية الحديثة عن قضية أهم وهي أن المهم هو أن نعي بالدرجة الأولى مكونات ذاتنا ونعمل على إحيائها بالشكل السليم وتكريسها والحفاظ عليها ثم استيعاب جوهر آلية التقدم الصناعي الذي عرفه الغرب وما يزال يتصدر به العالم. مادون ذلك يعتبر لغواً وإهداراً لإمكانات الأمة المادية والمعنوية.

إن محاولة تحديد العلاقة مع الذات والآخر الحضاري- الغرب - تحت غطاء آخر دون الذي ذكرناه اليوم، لن يكون إلا محاولة لتكريس التبعية والتهميش وخلق الاضطرابات النفسية والاجتماعية داخل التركيبة النفسية للفرد والمجتمع، ولن يعمل على تجديد طاقات المجتمع والرفقي به إلا مصافى الرفاهية المادية والمعنوية.

لقد كان لانكاس الفكر العربي بشقيه- التحديثي والتراثي - في تحديد الموقف من مسألة إثبات الوجود الحضاري، أن أسهم في خلق حالة من الاغتراب والتي تتجسد في تلك الفجوات الموجودة في الفرد نفسه وبينه وبين غيره من عامة الناس أو ما يعرف اصطلاحاً بالاستلاب، ويمكن تحديد المظاهر في:

I - المظهر الأول:

تشويه الشخصية الفردية: يعيش الفرد العربي اليوم حالة عجز تام إزاء الطبيعة وقوى السلطة التي يفرضها الحاكم علناً على مختلف أشكالها. الأمر الذي يجعل مصيره معرض لإحداث وتغيرات يطغى عليها طابع الاعتباط أحياناً والمجانية أحياناً أخرى. كما يعيش حالة تهديد دائم لأمنه وصحته وقوته وعياله. يفتقر إلى الإحساس بالقوة والقدرة على المجابهة الذي يمد الحياة بنوع من العنفوان ويدفع إلى الاحترام والمجابهة.

كما أن هذه الشخصية تعيش نزاع بين الروح والجسد، من حيث هل لا بد أن تخضع حياتها وأحوالها المادية إلى سلطان الدين وتعمل وفق مبادئها، أم لا بد أن تنفصل تماماً عن هذا الدين وتعمل وفق هذه المبادئ والأفكار المادية الصرفة.

إن من شأن هذه التفرقة بين الروح والجسد أن تخلق ازدواجية أو انقسام في الفرد وتجعل منه فردا ذا وجهين متناقضين وجه يدعى الصدق والنزاهة والاستقامة في السلوك ووجه آخر يحمل كل العقد والتناقضات والرواسب التي يرفضها المجتمع وتدينها الإنسانية. ومن شأن هذه الازدواجية أن تؤدي إلى فقدان الثقة بالنفس، وجعل الفرد يشكك في قدراته وقابليتها على الإبداع والبناء ، والتي شأنها أن تولد لديه الإتكالية على غيره، فيصبح بذلك عبئا ثقيلا وكبيراً ليس على نفسه فحسب بل على الآخرين. كل هذه المظاهر في النهاية تؤدي إلى تشكل عقده النقص والشعور بالدونية إزاء قوى الطبيعة وغوائلها، وإزاء السلطة على مختلف أشكالها.

يضاف إلى عقدة النقص التي تعاني منها الشخصية الفردية العربية هناك عقدة أخرى لا تقل جساماً، عقدة العار، عقدة تجعله يخجل من ذاته، في حالة دفاع دائم ضد اقتضاح أمره، اقتضاح عجزه وبؤسه، يخشى ألا يقوى على الصمود، يتمسك بالمظاهر بشدة. يخشى من كلام الناس، يسقط عاره على المرأة باعتبارها شر لا بد من تقييد حريتها وحجبها عن الأنظار. وغيرها كثير من القضايا التي يجعلها قضايا مصيرية بالنسبة إليه. وهي في الحقيقة ما هي إلا تحويلاً للأنظار عن مصدر العار الحقيقي والذي يتجلى في الاستغلال والتسلط المفروض عليه من ذوي الجاه والسلطان، بدل ذلك نجده يأتي بتصرفات استعراضية تهدف بالتحديد إلى التستر على عقدة العار، خصوصاً الاستعراض الاستهلاكي، يأتي بعده بكل أشكال الادعاء والتبجح وخداع الآخرين بجاه ومال أو حظوة لا أساس لهما في الواقع.

يضاف إلى عقدة النقص والعار عقدة النكوص إلى الذات، بحيث الشخصية الفردية العربية كثيراً ما تتردد إلى الماضي عن طريق الهروب إليه والانطواء إلى ذكرياته العديدة، سواء في الذاكرة الفردية ، أو في الذاكرة التاريخية، وهي بذلك تحاول استحضار صور الماضي في إدراك الحاضر والمستقبل، لأن الماضي بالنسبة لهذا الوعي هو دائماً موضع المقارنة مع التاريخ وأفاق تطوره تقاس بسلسلة المنجزات الغابرة.

إن اجترار الماضي من قبل الشخصية الفردية العربية في بعدها الفردي أو الجماعي والاحتماء به وجعله جواباً لأسئلة الراهن والمستقبل كفيل برهن الحدث التاريخي الحاضر والمستقبل وتحويله إلى الماضي. إن عدم وعي حيز العلاقة الرابطة بين الأزمنة، تجعل هذه الشخصية تخطط فيما بينها، فتخرج خارج التاريخ أو تجمد التاريخ في وهم التطابق، والذي تعنيه بالوعي هو الوعي الناتج عن التراكم المعرفي، ونحن في تحصيل هذا الوعي لا نبدأ من الصفر، بل ثمة حركة قريبة من تفاعل الأفكار وتراكمها لا بد أن تؤدي إلى قفزة في الوعي، أي إلى تجاوزه، لكن عملية التجاوز ترتبط فضلاً سياسة تفاعل الأفكار بشرطين لا بد من توفرهم.

الشرط الأول: هو شرط الوعي التاريخي، ما يمكن أن نسميه ممارسة النقد الذاتي التاريخي وصولاً إلى تحقيق وعي تاريخي متجاوز للماضي، وحتى لا يبقى الإدراك الراهن للماضي أسير لماضيه في صورته الجاذبة أو الطاردة.

الشرط الثاني: هو شرط الوعي الاستراتيجي: أي ضرورة الإلمام بالواقع المعيشي، جغرافياً وسياسياً وثقافياً ونفسياً واجتماعياً ودولياً... لكي يتسنى رصد حركة الواقع واستشراف احتمالات المستقبل، ولعله عبر استحضار هذين الشرطين في الجهود والممارسة ودقة النظر وجدية الدرس، يتكون وعي تاريخي جامع لأزمة ثلاث. ماضي وحاضر ومستقبل، ووعي استراتيجي جامع أيضاً لأزمة ثلاث الموقع والجوار والعالم.

II. المظهر الثاني:

تشويه الشخصية الجماعية: لم تقتصر ظاهرة اغتراب الشخصية الفردية عن ذاتها وإصابتها بالعقد الكثيرة، بل امتد الاغتراب إلى أفراد المجتمع أو ما نسميه الشخصية الجماعية. لنجدها تشمل اغتراب المفكر عن عامة الناس من خلال تعاليه على مجتمعه وأصله ووطنه وصار يرى نفسه وقد صار إلى طينة الكبار، فيبتكر لدين أمته وتقاليدها وتراثها ولغتها، بل يعمل على إزالتها ونفصها عن نفسه ليتأهل للدخول في الحضارة الغربية.

كما أن مظاهر الاغتراب اشتدت وطأة بحيث أصبح لهؤلاء المفكرين أتباع وأنصار، وبذلك انقسمت الأمة على نفسها قسمين، فصارت شعبين مختلفين عامة الاختلاف، فكل واحد منهما يدعى أنه الأحسن وكل منهما ينظر إلى الآخر بريية قد تصل إلى الحقد أحياناً.

هذه التفرقة نلمسها في الأسرة الواحدة من خلال العداء بين المرأة والرجل ومحاولة كل منهما التخلص من قيود الآخر، وإثبات الوجود ككيان مستقل خاصة من قبل المرأة.

إن هذه المظاهر التي كرسها الاغتراب في المجتمع العربي جلبت مشاكل مادية وإنسانية، داخلية وخارجية، اجتماعية واقتصادية وسياسية وثقافية وأخلاقية وكلها تتطلب الحل، والحل الحاسم السريع، فإن مرور الأيام لا يزيدها إلا تفاقمًا واستفحالاً، كالداء الخبيث الذي يتضاعف خطره. كلما تأخر علاجه وربما أدى إهماله إلى تمكن الداء، واليأس من الشفاء.

إن أجزاء من العالم العربي اليوم يعاني من سيطرة الأجانب، وأجزاء أخرى تعاني من التفريق والتجزئة، وأجزاء أخرى تشكو، الكبير يشكو، الصغير يشكو، المثقف يشكو، الطبقات تشكو... الكل يشكو من تخلف العلم، وتخبط في السياسة، واضطراب في الاقتصاد وتفكك في الاجتماع، وتدهور في الأخلاق وبلبله في الأفكار، وزعزعة في العقائد وانعدام في التربية، وخواء في الروح ...

بوجود مثل هذه التناقضات داخل التركيبة النفسية الفردية الجماعية يتولد شعور بالاضطهاد لدى الفرد والجماعة وهو يتخذ شكلين، رضوخ اضطهادي على الطرف ورضوخ اضطهادي تمردى على الطرف الآخر. يتوقف بروز الشكل التالي من الاضطهاد- اضطهاد تمردى على الطرف الآخر- من حيث امتداده وشدته على نوعية بنية الفرد من ناحية وعلى بنية المجتمع من ناحية أخرى. كما لا يعني تساوي الميول الاضطهادية عند جميع أفراد المجتمع.

إن بروز حالة الاضطهاد داخل الفرد والجماعة تعني أن درجات التوتر الانفعالي والوجودي العام قد بلغت درجة عالية، الأمر الذي يمهّد إلى بروز مرحلة من الغليان الداخلي للعوانية التي كانت مقموعة بشدة، والتي بدأت تفلت من القمع وتطفو إلى السطح، بعد أن كانت مرتدة على الذات من خلال أولية التبخيس الذاتي.

لب الشعور الاضطهادي هو التفتيش عن مخطئ يحمل وزر العدوانية المتراكمة داخلياً. الإنسان الاضطهادي بهذا المعنى لا يستطيع أن يكتفي بإدانة ذاته كما كان يفعل قبل الشعور بهذه الحالة، إنه في حاجة لإدانة الآخرين ووضع اللوم عليهم، إنه لا يستطيع أن يتحمل مسؤولية ذنبه، لأن العدوانية في هذه الحالة تهدد وجوده بالانفجار وهكذا لا يجد أمامه من سبيل إلا اتهام الآخرين بالذنب وبالتالي بالعدوانية أنه يصب عدوانيته فيهم وعليهم وجعلهم ممثلين لها، حاملين أوزارها وأوزار تقصيره الوجودي.

تحويل الآخر بهذا الشكل إلى مصدر للعدوانية ورمز لها، يفسح المجال في مرحلة تالية لإمكانية تبرير الاعتداء عليه. الاعتداء يصبح مشروعاً لأنه يتخذ طابع الدفاع عن النفس.

في مثل هذا المناخ المفعم بالاضطهاد على المستوى الفردي والجماعي يفسح المجال واسعا لبروز مظاهر متنوعة من العنف. الذي يعد الوسيلة الأكثر شيوعاً في يد الإنسان للإفلات من مأزقه ومن خطر الاندثار الداخلي الذي يتضمنه هذا المأزق والعنف هو السلاح الأخير لإعادة شيء من الاعتبار المفقود إلى الذات من خلال التصدي المباشر إلى العوامل التي يعتبرها مسؤولة عن ذلك التبخيس الوجودي الذي حل به. العنف هو الوسيلة الأخيرة للتخاطب مع الواقع ومع الآخرين.

العنف كألية دفاعية يلجأ إليها الفرد للتصدي للواقع. من خلال تفريغ وتصريف التوتر الذي يعاني منه قد يوظف في أغراض تغيير الواقع، وقد يكون عشوائياً مدمراً يذهب في كل اتجاه، وهو للأسف الأكثر بروزاً في واقعنا اليوم نحن العرب.

إن مظاهر العنف في الواقع العربي متباينة، فهناك العنف الصريح والضمني، الناشط والفاثر وهو يتوقف على نوعية ودرجة الاضطهاد المشار إليه سابقاً.

I. المظهر الأول:

العنف المقنع: يشيع بازدياد حدة القمع المفروض من الخارج من ناحية، وازدياد إحساس الإنسان بالعجز عن التصدي له من ناحية ثانية. والعنف المقنع قد يرتد إلى الذات متخذاً شكل السلوك أترضخي والميول التدمرية الذاتية من خلال إدانة الذات والحط من شأنها والتهرب منها، الأمر الذي يؤدي إلى بروز نوع من الازدواجية أو الانشطار النفسي. فهناك ذات مدانة محقرة ومعنفة دون هودة، وذات أخرى تدينها، تحقرها، هذه الذات الأخرى ضمنية بها يتمهاى الإنسان المقهور في حربة ضد ذاته المهانة التي يحاربها إنه نوع من الاحتيال على واقع لا قبل له في مجابهته، حتى يحتفظ بقيمة ضمنية لذاته الحميمة والحقيقة في نظره. ليس هناك من مذنب إلا وينبذ جزء من ذاته معتبرا إياه خارجاً عن أصالتها ومسقطاً عليه كل اللوم، وكل التبخيس، بغية الاحتفاظ بذاته الحقيقية دون مساس، بذلك يستطيع أن يعيش و إلا فليس أمامه سوى الانتحار. وقد يتخذ العنف المقنع شكل المقاومة السلبية كالكذب والتضليل والاحتيال في التعامل مع المتسلط.

II. المظهر الثاني:

العنف الرمزي:- السلوك الجانح - وهو عكس العنف المقنع وهو لا يرتد إلى تبخيس الذات بل إلى تحميل الآخرين مسؤولية الوضع ألمازقي الذي يحياه ويتجسد ذلك في الاعتداء على الآخرين وعلى القوانين في المجتمع وهو بذلك يتخذ صور صريحة ومادية في كثير من الأحيان. والذي يتجسد في جرائم ضد الملكية أو جرائم ضد الأشخاص.

في ظل هذا النوع من العنف - الرمزي - يبرز شكل آخر يتعدى الفرد ليتخذ شكل جماعي يهدد وحدة المجتمع وإمكانية استمراره، ويتجسد هذا النوع من العنف الجماعي في التعصب العرقي والطائفي، فتتهار بذلك علاقات التفاعل والمشاركة لتفسح المجال أمام الانغلاق على الذات والاختلاف مع الآخر واعتبار الآخر عدو يجب القضاء عليه.

إن الهدف من التحليل هو التأكيد على حقيقة، أن العنف الذي يمارس على المستوى الفردي والجماعي في الواقع العربي اليوم كما كان يمارس البارحة، لا يعود إلى قدر محتوم أو خصائص ثابتة موروثة في البنية النفسية والعقلية للشخصية الفردية أو الجماعية للمجتمع العربي، كما يحلو للكثير من الباحثين الغربيين ومن وراءهم أتباعهم من أبناء جلدتنا المتأثرين بهم. إنما يعود إلى حالة عدم تحديد الموقف من مسألة إثبات الوجود الحضاري الذي أشرنا إليها، الأمر الذي كان له الأثر السلبي على شخصية الفرد والجماعة ومن ثم كان الوسط الخصب لبروز مظاهر التناقضات التي تم الكشف عنها، والتي كانت الدافع لبروز العنف بكل مستوياته وأشكاله وأنواعه.

إن التأكيد على هذه الحقيقة هو محاولة تحقيق الفهم العلمي للعنف الاجتماعي كظاهرة اجتاحت الفرد والمجتمع البارحة والتي لا تزال اليوم تستمر وقد تستمر غدا ما لم يتم الوقوف عند السبب الحقيقي المنتج لها، واستبعاد الأسباب الأخرى التي لا تعد السبب المباشر لها في الواقع العربي، وإن كان لها الأثر النسبي إلا أنها ليست إلا تحصيل حاصل لمشكلة كبرى، هي فقدان الموقف من مسألة إثبات الوجود الحضاري بين الذات - التراث - والآخر الحضاري - الغرب - بشقيه الماضي والحاضر. الأوروبي والأمريكي.

من شأن هذا الفهم العلمي الذي نرمي الوصول إليه أن نضع حدا لتلك المقولات النظرية التي تجعل من العنف الاجتماعي في الواقع العربي مجرد نتيجة لسبب ما دون آخر.

إن التحليل العلمي الذي نبغي الوصول إليه هو الذي يتجاوز حدود تفسير العنف الاجتماعي على اعتبار أنه خاص بمناطق جغرافية دون أخرى. كما تذهب إليه المدرسة الجغرافية. أو أنه متعلق بخصائص شخصية لأفراد ومجتمعات معينة من حيث احتوائها على الإختلالات النفسية والصرع والانحراف العقلي والاضطرابات الانفعالية والعاطفية والانحرافات الأخلاقية كما يذهب إليه أنصار المدرسة السيكولوجية، أو أنه نتاج الهجرة والفسل المدرسي والدخل الاقتصادي، وتفكك الأسرة والبناء الطبقي، كما تذهب إليه المدرسة السوسولوجية.

إن العنف الاجتماعي الممارس في أي مجتمع قد يتشابه في مظاهره وأشكاله ومستوياته إلا أنه يختلف في أسبابه ومبرراته تبعاً للبنية النفسية والاجتماعية للفرد والمجتمع الذي تجتاحه. أما تعميم سبب معين أو أسباب معينة لتبرير العنف الاجتماعي في أي مجتمع، فيه كثير من الخلط إن لم نقل تغليب وتزييف للحقائق وتشويها لها.

إن التحليل الموضوعي للعنف الاجتماعي في أي مجتمع لا بد أن يتجنب النظرة الوصفية السطحية، وكذا التعميمية وأن يبنثق من إطار فكري يتسم بالشمول والتكامل مع الأخذ في الاعتبار البعد التاريخي والحضاري كبعد محوري في صياغة النظرية.

لعل ساءل الآن يختلجه استنفهام مفاده، إذا كان الأمر كذلك ، أي أن العنف الاجتماعي الذي يحياه الفرد والمجتمع العربي. ليس نتاج الأسباب التي دأب العلماء الغربيين وأتباعهم من المتأثرين بهم من العرب في وضع معالمها وإرساء قواعدها، بل أنها تحصيل حاصل لمسألة كبرى أعمق وأشد في الواقع العربي والتي تتلخص في فقدان الموقف من مسألة إثبات الوجود الحضاري بين الذات الأصيلة. -التراث- وبين الآخر الحضاري - الغرب - فكيف السبيل إلى تشخيص الحل لها ؟

إن الحل يبدأ من إنهاء الاغتراب نحو الذات -التراث- والآخر الحضاري -الغرب- واتخاذ موقف حضاري بينهما، لإرساء قاعدة حضارية تقود عملية تنظيم المجتمع، الحل يبدأ من الفهم الحقيقي لطرفي المعادلة.

من جانب إنهاء الاغتراب نحو الذات -التراث-: يتحدد في ضرورة التحلي عن فكرة جموده وتحطيمه وضرورة النظر إليه على أنه المحفز لاستنهاض قوى المجتمع لأنه جملة من التصورات والأفكار والمعتقدات والعلوم التي يشكل الدين الإسلامي محور ومركز له، ليس في جانبه الماضي فحسب، بل في جانبه الماضي وامتداداته في الحاضر والمستقبل وأن تكون العودة إلى التراث لا من أجل الانشغال به عن طريق الوقوف عنده ومحاولة تكراره في الحاضر، لأنه لا ينتج فكراً وثقافة قادرة على تأسيس القاعدة النظرية الضرورية للرقى والتطور على المستوى العام، وليس عن طريق الانطواء والهروب إلى الماضي وذكرياته العديدة.

من جانب إنهاء الاغتراب نحو الآخر الحضاري -الغرب- : يتحدد في ضرورة الكف عن السعي إلى التأكيد على ضرورة اقتباس الحضارة الغربية الأمريكية على وجه الخصوص، على اعتبار أنها التجلي المطلق للحداثة والتطور واستعباد كذلك فرضية الصراع والتصادم معه بل ضرورة فهم الغرب والتفاعل معه من خلال التعرف على طرائق تفكيره وأنماط عيشه وأسلوب تسييره ومعالجته للمسائل المطروحة، وذلك للتنبؤ بحركاته و سكناته والحد من انتشاره وهيمنته وبذلك يكون التحدي لا دونه .

إن عملية التفاعل مع الآخر عملية لا مفر منها بل حتمية أمام التحديات التي ترفعها العولمة الأمريكية في كل الجوانب: اقتصادية، سياسية، اتصالية، ثقافية...

إن عملية التفاعل مع الآخر عملية لاحقة لعملية تأسيس أرضية حضارية تقوم على أساس إحياء الذات وما تحويه من حيوية و طاقة تعمل على بحث الطاقات والكفاءات الإنسانية بالدرجة الأولى، وأن اللجوء إلى الآخر لا يكون إلا لاستجداء الخبرة والتقنية التي تعمل على تقوية ركائز هذه الأرضية الحضارية، وبذلك فالتفاعل مع الآخر الحضاري، لا يعني الذوبان والانسلاخ من المدى الثقافي الأصيل، والانتقال أو القفز إلى المدى الثقافي المضاد والمهيمن والمسيطر والغالب، ولا تعني المماثلة والنقل بل تعني حركة داخلية ديناميكية تجري في عروق الأمة متحفزة للبناء والتطوير، وتمتلك الاستعداد النفسي لتكوين حالة ثقاف أو تفاعل مع الجانب الحضاري الآخر.

إن عملية التفاعل مع الآخر الحضاري بهذا الشكل الإيجابي لا يفقد المجتمع شخصيته بل يزيده ثقة بنفسه، والثقة بالنفس هي في الدرجة الأولى الاعتراف بعدم كمال الذات وبالتالي الانصراف إلى البحث ما يمكن أن يثري المجتمع خارج حدوده الفكرية الحضارية.

وجود نظرية إيديولوجية حضارية تعمل على إرساء قواعد وأسس المجتمع، تنطلق من منطلقات فكرية واضحة. كفيل في نظرنا بتنظيم المجتمع وتحديد حقوق وواجبات كل طرف من غير ضرر أو ضرار. كفيل أيضا في تشكيل شخصية الفرد والجماعة بالشكل السليم في حدود الروحية، والاجتماعية والاقتصادية والسياسية، كفيل أيضا في الحد من العنف من خلال صون كرامة الإنسان والرقي بها من كل رضوخ أو إذلال أو استغلال، وهذا لا يتأتى إلا بتحقيق نظام اقتصادي يأخذ على عاتقه ضمان إشباع الحاجات الأساسية لكل إنسان من مأكّل ولباس ومسكن، وتوزيع عادل للثروة بين الأفراد وإتاحة الفرصة للعمل للجميع. وتحقيق نظام اجتماعي يسعى إلى تحقيق العدالة الاجتماعية بين الأفراد والطبقات وينبذ العلاقات القائمة على التعصب العنصري أو الطائفي أو الديني المنغلق. وتحقيق نظام أخلاقي يعمل على تحقيق التوازن المقسط في حياة الفرد والجماعة، فلا تميل به الكفة في جانب على آخر، نظام يزيل التناقض الظاهر في حياة الفرد والصراع الداخلي في نفسه وفكره، وكذا يزيل الصراع بينه وبين الآخرين. وتحقيق نظام سياسي يعمل على تطبيق القوانين ويرسي جو من الطمأنينة والسكينة في نفوس الأفراد، قائم على أساس إشاعة الديمقراطية والفصل بين السلطات والعدل. تحقيق نظام قضائي قوي وعادل كفيل بردع المخالفين وحماية حقوق وواجبات الأفراد والجماعات من دون تمييز اثني أو طائفي أو جنسي.

من دون وجود هذه النظرية الحضارية المرتكزة على هذه الأسس المنبثقة من إطار فكري واحد وواضح، لا مجال إلا للحديث عن الصراعات والنزاعات والاضطرابات داخل الفرد وداخل الجماعة، التي تبديد الطاقات الحية للأمة سواء المعنوية منها أو المادية. فيضيع بذلك أي أمل للرفي أو التطور، وتصبح الحياة جحيم لا يكاد الواحد من الأفراد إلا أن يعلن تدمره وعصيانه بأشكال مختلفة ومتباينة من العنف والتي يشكل في النهاية مرحلة من التمرد الذي يقود الفرد والمجتمع إلى مآهات لا بداية ولا نهاية لها.

ما دمنا قد توصلنا إلى حقيقة مفادها ضرورة إرساء قاعدة حضارية تعمل على إنهاء الاغتراب نحو الذات ونحو الآخر الحضاري - الغرب - وكفيلة بتنظيم حياة الفرد والجماعة، فما هي مكونات القاعدة الحضارية التي نرمي إلى تحقيقها . وما مدى مساهمتها في الحد من ظاهرة العنف الاجتماعي التي تعصف بكيان، الفرد والمجتمع في العالم العربي ؟

إن النظرية الحضارية التي نؤكد عليها هي التي يشكل الإسلام الركيزة الأساسية فيها وتمكنه من أخذ طريقه في تنظيم حياة الفرد والمجتمع. الإسلام الذي يمثل شريعة شاملة نزلت لتنظيم الحياة في جميع حقولها، لتحقيق السعادة للعباد في الدنيا والآخرة، وهو المنهج المستقيم الذي يصون الإنسانية من الزيغ والانحراف، ويجنبها مزالق الشر ونوازع الهوى، وهو تنظيم لحياة البشر، يحدد فيها علاقة الإنسان بربه وعلاقة الإنسان بنفسه، وعلاقة الإنسان بغيره من الناس، فهو طراز خاص للحياة والعيش متميز عن غيره من النظم التي يضعها، الناس كل التميز.

والإسلام في سبيل ذلك أرسى قواعد تعمل على تنظيم حياة الفرد من جهة والمجتمع من جهة أخرى، والعلاقة بينهما دون تغليب لطرف على آخر من خلال جملة من القواعد والأسس في السياسة والاقتصاد والتربية والاجتماع والقضاء والعقائد

بإرسائه لهذه القواعد يسعى إلى خلق شخصية فردية واجتماعية قوية مستقيمة ميزتها الاعتدال والوسطية، ويجنبها التوتر والاختلال الذي يقودها إلى الاضطراب والتنازع - الداخلي- النفسي- والخارجي- الاجتماعي-

بإرسائه لهذه القواعد الإسلام يصبو إلى السعي بالنفس البشرية وحمايتها من نوازع الشر الموجود بها وجعلها أكثر ايجابية إزاء نفسها وإزاء الآخرين. كما يصبو إلى إكرامها والحفاظ عليها من الإذلال والاستغلال، الذي يمكن أن يمارس عليها

من قبل الآخرين من الأفراد والجماعات وهو بذلك يجعل من النفس السبب الأول للانحراف أو استقامة الإنسان بقدر التكفل بحاجاتها وحمايتها من ذاتها ومن الآخرين.

فالنفس إذن كما خلقها الله مفطورة على الخير والشر، ولأجل تفعيل الخير وإبطاء الشر، شرع الله تعالى جملة من القواعد والنظم الذي تتخلص في تنظيم معجز راع خصوصية ومطالب الفرد والجماعة.

ففي المجال العقائدي : أوجد الإسلام جملة من الطاعات والعبادات، التي من شأنها أن تحفظ على الإنسان أخلاقه وتعززها، وتحميه من الوقوع في الشهوات والرذائل والانغماس فيها والتي من شأنها أن توقعه في مناهات الانفصام بين الروح والجسد.

وفي المجال السياسي : حرص الإسلام أن يمتاز نظام الحكم بخصائص العدل والشورى وتحفظ فيه كرامة الإنسان وأن تكون له السيادة في ظلّه في ممارسة حقوقه واجباته التي يكفلها له الشر من غير إجحاف أو إسراف ويحول دون قهره وقمعه .

وفي المجال الاقتصادي : حرص على تلبية مطالب الإنسان وإشباع حاجاته الأساسية من خلال تمكينه من مصادر الاسترزاق من ملكية فردية أو منصب عمل أو حق في الزكاة إن كان عاجزا عن السعي في الأرض .

وفي المجال الاجتماعي: حرص - الإسلام - على إقامة علاقات اجتماعية على أساس الأخوة وينبذ كل أشكال التفرقة التي من شأنها أن تخلق الطبقة داخل المجتمع الواحد وأن قيمة الفرد لا تتحقق إلا بعبثائه الروحي والفكري والمادي لا غير ... وفي المجال الردعي أو العقابي: الكل أمام القانون متساوون ولا فضل لأحد على آخر من شأن ذلك أن يخلق الطمأنينة والأمان، وكذا ردعا للنفس من إيذاء ذاتها أو إيذاء الآخرين من الناس.

بتأكيد الإسلام على أن النفس البشرية إن لم يتم التكفل بها على الوجه الصحيح في إطار شامل يحرص على تلبية حاجاتها ومطالبها الذاتية والموضوعية المختلفة في ظل وعاء فكري قادر على استيعابها، تكون بلا شك السبب المباشر لكل النزاعات والاضطرابات النفسية والاجتماعية التي تصيب كيان الفرد والمجتمع.

بهذا التشخيص والتأكيد يجعل الإسلام من النفس نقطة ارتكاز التي تدور من حولها العوامل الأخرى الاقتصادية السياسية الاجتماعية... ، بمقدار وفاء هذه العوامل لرغبات النفس وحاجاتها المتعددة يتحقق الوفاق أو الانزلاق داخلها وداخل المجتمع الذي تنشط بداخله

بتعبير آخر كلما كانت هذه العوامل منبثقة من إطار فكري موحد وشامل كلما كان الوفاء بمتطلبات النفس البشرية على الوجه التام ومن ثم خلق شخصية سوية يكون لها الأثر الإيجابي على ذاتها وعلى المحيطين بها داخل المجتمع والعكس صحيح وبذلك يتوقف بروز كل من السلم والأمن الاجتماعيين أو التفكك والعنف والعدوان بكل أشكاله ومستوياته.

أ- الإشكالية:

إن فكرة البحث تركز على التأكيد على :

1 - إن ظاهرة الاغتراب الحضاري الذي يعمل البحث على توضيحها لا تتحدد في التركيز على المستوى العام -اغتراب المجتمع- دون المستوى الخاص اغتراب -الفرد- بل يعمل على اعتبار أن هناك علاقة تفاعلية بين الطرفين -المجتمع والفرد- فلا يمكن تصور اغتراب المجتمع دون اغتراب الفرد والعكس صحيح. وهو بذلك -البحث- يعمل على التأكيد أن اغتراب المجتمع العربي ناتج عن اغتراب الفرد العربي عن ذاته وقيمه وأصالته بكل أبعادها. وأن اغتراب الفرد العربي ليس إلا اغتراب المجتمع العربي عن ذاته وقيمه وأصالته بكل أبعادها.

2 - إن ظاهرة العنف الاجتماعي هي الأخرى لا تتحدد في المستوى العام -عنف المجتمع- دون المستوى الخاص -عنف الفرد- بل هي تحصيل حاصل لتفاعل القطبين- الفرد والمجتمع - فلولا عنف المجتمع لما وجد عنف الفرد والعكس صحيح.

3 - إن العنف الاجتماعي الممارس على المستوى الفردي والجماعي الناتج عن الاغتراب الحضاري الذي يميز الفرد والمجتمع في العالم العربي ما هو إلا نتيجة لفشل تحديد الموقف الحضاري. للفرد والمجتمع بين الذات -التراث الأصيل- والآخر الحضاري -الغرب- وهو بذلك بعيد كل البعد على الافتراضات الأخرى التي تجعل منه نتيجة لأسباب معينة : اقتصادية، بيولوجية، نفسية...

4- إن إنهاء العنف الاجتماعي على المستويين الفردي والجماعي يقتضي إنهاء الاغتراب كذلك على المستويين الفردي والجماعي، وهذا لا يتأتى إلا بإرساء قاعدة حضارية موحدة التي من شأنها إنهاء الجدل القائم بين التآرجح بين التمسك بالتراث واقتباس الحداثة، والذي كما قلنا يجب أن يركز على إحياء التراث وتفهمه ليس في بعده الماضي بل كذلك في بعده الحاضر، المستقبل، أي أن طلب الماضي لا يكون في ذاته، بل يكون في توظيفه لخدمة الراهن والمستقبل. هذا من جهة، وأن يستند على تفهم الآخر الحضاري -الغرب- من غير انسلاخ أو انغلاق، أي تفهم إنجازات تطوره التقني وتوظيفها داخل البنيان الأصيل لتفعيله وجعله أكثر ديناميكية.

5- من شأن هذه الأرضية الحضارية المنبثقة عن هذا التصور المنبثق من الإسلام، الحد من الاغتراب على المستويين الفردي والجماعي بما يتضمنه من قواعد واضحة وإطار فكري موحد وشامل لمتطلبات الفرد والجماعة من غير تعارض للمصالح أو تغليب لطرف على آخر والذي من شأنه الحد من العنف الاجتماعي كذلك على المستويين الفردي والجماعي وتحقيق السلم والتعاون بدل التطاحن والتصادم.

ب- مفاهيم الدراسة:

تبعاً لذلك فإن البحث يأخذ موقف من مفهومي الدراسة:

فالاغتراب الحضاري: هو انفصال الذات -الفرد-، العقل الجماعي- المجتمع عن الذات الحضارية -التراث- والآخر الحضاري -الغرب- بسبب غياب إطار فكري شامل يعمل على التوفيق بينهما لإرساء قاعدة حضارية مشتركة قوامها الحفاظ على الذات الحضارية -التراث- وترقيتها للاستجابة لمتطلبات الواقع الحالي والمستقبلي والمتفتحة على الآخر الحضاري -الغرب- للانتفاع بإنجازاته المادية والاستفادة من تجاربه من دون تقليد أو ذوبان، وسيطرة خليط من الأفكار المتأرجحة بن محدثات مستعارة ورواسب متوارثة والتي كان لها الأثر السلبي في خلق نمطين من التوجيه على سلوك الفرد والمجتمع والذي انعكس في بروز ازدواجية في الفكر والممارسة...

أما العنف الاجتماعي : هو أسلوب تعبير يلجأ إليه الفرد والمجتمع للتنفيس عن حدة التناقض الذي بداخلهما بأشكال متعددة الفرد في ذاته -أو إزاء الآخرين- أو الآخرين إزاء بعضهم البعض . وهو نتاج الانفصال الحاصل داخل الفرد و ذاته وبين الفرد والجماعة وبين المجتمع نفسه. نتيجة ازدواجية التوجيه و تعارضه داخل الفرد والمجتمع الذي بدوره نتيجة لغياب التصور المسهم، الفعال من إشكالية إثبات الموقف الحضاري إزاء الذات -التراث- والآخر الحضاري -الغرب-

لا شك أن لهذا الموضوع -الاغتراب الحضاري والعنف الاجتماعي- أهمية علمية تنحصر في الإجابة على سؤال هام

يتجسد:

- 1- هل الاغتراب الحضاري الذي يعاني منه الفرد والمجتمع في العالم العربي قدرا محتوما تبعا للرؤية القائلة بتخلف الذات العربية -التراث- وعدم تمكين إنجازات الآخر الحضاري -الغرب- في أن تأخذ مسارها الطبيعي في الحياة العربية، أم أنه قدرا محتوما تبعا للرؤية القائلة بقدرة الذات العربية -التراث- وعدم تمكينها في الحياة بالشكل المناسب نظرا لتهميشها وتغليب إنجازات الآخر الحضاري -الغرب- عليها في توجيه حياة الفرد والمجتمع في العالم العربي ، أم أن الأمر هو أكبر بكثير من ذلك ومتى تم الإحاطة بالفهم الصحيح لها أمكن إنهاء اغتراب الفرد والمجتمع ؟
 - 2- هل العنف الاجتماعي الذي يجتاح الفرد والمجتمع في العالم العربي قدرا محتوما تبعا لخصائص معينة بيولوجية، نفسية، اجتماعية، اقتصادية ، أم أن الأمر لا يعدو إلا أن يكون مظهرا مؤقتا لمسألة أكبر ومتى تم التعرف عليها أمكن الحد منه ؟.
 - 3- هل توجد هناك علاقة بين العنف الاجتماعي الذي يسود حياة الفرد والمجتمع واغترابهما عن الذات الأصيلة -التراث- والآخر الحضاري -الغرب- أم أنه لا يعدو أن يكون إلا سبب من أسباب أخرى لا غير ؟.
 - 4- هل يتوقف إنهاء العنف الاجتماعي الذي يسود حياة الفرد والمجتمع على إنهاء الاغتراب الحضاري لدى الفرد والمجتمع ؟ .
 - 5- هل إرساء قاعدة حضارية صلبة وواضحة كفيلة بحل التناقض الموجود لديهما والمترجم في العنف الاجتماعي ؟.
 - 6- ما هي طبيعة هذه القاعدة الحضارية، وكيف السبيل إلى الوصول إليها ؟.
- الملاحظ أن البحث يطرح مسائل عدة:

المسألة الأولى: ما هو مفهوم الاغتراب الحضاري في الواقع العربي ؟.

المسألة الثانية: ما هو مفهوم العنف الاجتماعي في الواقع العربي ؟.

المسألة الثالثة: ما هي العلاقة الموجودة بين العنف الاجتماعي والاغتراب الحضاري في الواقع العربي ؟ .

المسألة الرابعة: ما هي مظاهر هذه العلاقة في الواقع العربي ؟ .

المسألة الخامسة: هل يتوقف إنهاء العنف الاجتماعي على إنهاء الاغتراب الحضاري في الواقع العربي ؟ .

المسألة السادسة: كيف السبيل إلى إنهاء الاغتراب الحضاري ؟.

المسألة السابعة: ما هي طبيعة القاعدة الحضارية المتولدة من إنهاء الاغتراب الحضاري، ومدى قدرتها على خلق

شخصية سوية فردية أو جماعية ؟

ج- فرضيات الدراسة:

وللوقوف على إجابات علمية منهجية فقد عالج البحث الموضوع اعتمادا على الفرضيات التالية:

الفرضية الأولى: إن مفهوم الاغتراب الحضاري في الواقع العربي لا يتحدد في تغليب التراث على حساب الحداثة، والعكس غير صحيح في الحياة الفردية والجماعية للمجتمع. بل يتحدد في فهم خصوصية كل طرف وكذا في كيفية الاستفادة منهما دون تمكين أو إلغاء لطرف على آخر، بعبارة أخرى إن مفهوم الاغتراب الحضاري هو عدم القدرة على اتخاذ موقف حضاري إيجابي بين الطرفين -التراث- والآخر الحضاري -الغرب- من غير تحيز في الحكم لطرف على حساب آخر.

الفرضية الثانية: إن مفهوم العنف الاجتماعي في الواقع العربي لا يتحدد في خصائص قلبية لا خلاص منها في الشخصية الفردية ولا في خصائص الشخصية الجماعية للمجتمع، ولا يتخذ بعد واحد - فردي أو جماعي - كما يذهب إليه الكثير من الباحثين الغربيين وأتباعهم المتأثرين بهم من العرب، بقدر ما يتحدد في وقوع هذين البعدين للشخصية -الفردية والجماعية-

في اغتراب شامل نحو الذات -التراث- والآخر الحضاري -الغرب- الأمر الذي جعلهما يتبادلان التأثير والتأثر في ممارسة العنف إزاء بعضهما البعض.

الفرضية الثالثة: كان من شأن عدم القدرة على اتخاذ موقف حضاري إيجابي بين الطرفين - التراث - والآخر الحضاري -الغرب- أن تولدت الازدواجية داخل الفرد والمجتمع في الواقع العربي ، الأمر الذي يساهم في تباين بل تعارض الرؤى والأفكار في عملية توجيه حياة الفرد والمجتمع.

الفرضية الرابعة: لقد أبرزت هذه الازدواجية جملة من التناقضات داخل الفرد والمجتمع، الذين سرعان ما أعلن عليهما في صورتين من العنف -عنف داخلي- بين الفرد وذاته ، -عنف خارجي- بين الفرد والآخرين وبين الفئات الاجتماعية المكونة للمجتمع.

الفرضية الخامسة: إن الحد من العنف الاجتماعي الذي غير سلوك الفرد والمجتمع في الواقع العربي يتوقف على إنهاء الاغتراب الذي بداخلهما - الفرد والمجتمع-.

الفرضية السادسة: إن إنهاء الاغتراب الحضاري الذي بداخل الفرد والمجتمع يتوقف على إرساء قاعدة حضارية مميزة تنبثق من إطار فكري واضح وشامل.

الفرضية السابعة: إن البلوغ إلى إرساء قاعدة حضارية يستلزم تحديد الموقف من مسألتين هامتين: الموقف من التراث، والموقف من الآخر الحضاري -الغرب- وضروري أن يكون الموقف إيجابي أي دون تغليب لطرف على حساب الآخر، بل تمكين الطرفين من الحياة العامة والخاصة، على أن يكون التراث هو القاعدة التي تستلهم من القاعدة الحضارية وأن يكون الآخر الحضاري -الغرب- بمثابة المصدر الذي تستلهم منه الإنجازات المادية لتقوية القاعدة، ما دون ذلك لا جدوى منه

الفرضية الثامنة: القيام بهذا العمل: أي إرساء قاعدة حضارية قوامها التراث ومتفتحة على الآخر الحضاري -الغرب- كفيل بإنهاء الاغتراب على المستويين الفردي والجماعي ومن ثم إنهاء كل أشكال العنف داخل الفرد من جهة وبين الفرد والآخرين، وبين الآخرين فيما بينهم من جهة أخرى. هذه القاعدة بطبيعتها الحال التي يشكل الإسلام المحور الرئيسي لها في عمومياتها وخصوصيتها لأنه المنهج الأوحى القادر على إحلال التوازن النفسي الاجتماعي وإنهاء كل أشكال الاختلال والاضطراب داخل الفرد والمجتمع.

إن الهدف من طرح هذه الفرضيات هي التأكيد على أن العنف الاجتماعي وإن كان ظاهرة شاملة في كافة المجتمعات، من حيث مظاهره وأشكاله. إلا أنه من حيث الأسباب المؤدية إليه مختلفة باختلاف البنية الاجتماعية والحضارية، فالذي يؤدي إلى مظهر معين من العنف داخل أي مجتمع ليس هو بالضرورة نفس السبب، الأمر الذي يفرض معالجة خاصة وليس عامة أي لا بد من تفادي التعميم والتقييد بالخصوصية.

إن العنف الاجتماعي في الواقع العربي لا يجب معالجته في أطر النظريات الغربية بل لا بد من معالجته في أطره الخاصة أي ضرورة البحث عن الأسباب الحقيقية وإن كنا نعتقد أن الغرب لا يمكن له أن يقدم لنا فرصة مجانية في هذا المجال بأن يشخص لنا الداء ويعطي لنا الدواء، بل العيب ملقى علينا نحن فهل نحن عاقلون؟.

د- منهج الدراسة:

تطرح دراسة الموضوع مهمة اختيار منهج الدراسة وهي مهمة في الحقيقة ذات وزن إذا أردنا أن نغطي الموضوع بالشكل المناسب، ونعطي له البعد السليم في الطرح والمعالجة لذا يطرح البحث منهجين:

المنهج البنائي: الذي من شأنه كشف طبيعة العلاقات الداخلية الموجودة داخل البنيان الاجتماعي العربي وكيف تؤثر هذه العلاقات في تشكيل الشخصية الفردية العربية وكيف تؤثر هذه الشخصية الفردية، العربية هي دورها في البناء الكلي العربي بعبارة أخرى كشف علاقة التفاعل الموجودة بينهما من حيث الجذب و التناقص؟ وهذا من خلال كشف البنية الداخلية لكلا من الشخصية العامة -المجتمع- الشخصية الخاصة -الفرد- للوقوف عن خصائص كلا الطرفين، هل هي ذات طبيعة خاصة بالفرد أم بالمجتمع، أم إنها تحصيل حاصل للعلاقة التفاعلية الموجودة بينهما؟.

المنهج التاريخي: الذي من شأنه أن يوضح لنا هل الإختلالات الموجودة داخل كل من الفرد والمجتمع في الواقع العربي حالة خاصة بهما ثابتة في الزمان -الماضي- الحاضر -المستقبل- أم أنها حالة استثنائية متوقفة على عامل أو عوامل معينة، بتعبير آخر هل الإختلالات التي تسكن الفرد والمجتمع مبنية في ذاتهم -أصلية- أم أنها نتاج عوامل خارجة عن ذاتهما، وهو أمر كفي في تقديرنا على تحديد الأسباب الحقيقية لهذه الإختلالات التي تأخذ شكل العنف الاجتماعي. لا غنى عن هذين المنهجين، لأن بهما تنكشف العلاقة الموجودة بينهما، هل العنف الاجتماعي نتاج البنية الداخلية للفرد والمجتمع أم أنه نتاج الاغتراب الحضاري الذي تعرض إليه الفرد والمجتمع والذي دفع بهما إلى نهج هذا السلوك.

ه- تصميم البحث:

لمعالجة هذا الموضوع قسم البحث إلى أربع فصول :

الفصل الأول: خصصه البحث لمعالجة تحديد وتعريف مفهوم الاغتراب الحضاري من خلال:

- مفهوم الاغتراب في التراث الفكري السوسيولوجي وغير السوسيولوجي.
- استجابة الاتجاهات النظرية لمفهوم الاغتراب مع واقع الاغتراب الحضاري في العالم العربي - نظرية نقدية -.
- عوامل الاغتراب الحضاري في العالم العربي.
- مظاهر الاغتراب الحضاري في العالم العربي.

الفصل الثاني: خصصه البحث لمعالجة تحديد وتعريف مفهوم العنف الاجتماعي من خلال:

- مفهوم العنف الاجتماعي في التراث الفكري السوسيولوجي وغير السوسيولوجي.
- التفسير الإسلامي للعنف الاجتماعي.
- استجابة النظريات التفسيرية لمفهوم العنف الاجتماعي الممارس في الواقع العالم العربي الراهن. - نظرية نقدية-

الفصل الثالث: خصصه البحث لتحديد ماهية العنف الاجتماعي في الواقع العربي من خلال:

- عوامل العنف الاجتماعي في العالم العربي.
- مظاهر العنف الاجتماعي في الواقع العربي الراهن.

الفصل الرابع: خصصه البحث لاستعراض سبل الخلاص من العنف الاجتماعي والذي يتحدد في إرساء قاعدة

حضارية من خلال التطرق إلى:

- نحو وعي إيجابي لفكرة التراث - الذات -
- نحو وعي إيجابي لفكرة الحدائثة - الغرب -
- استعراض نظرة الإسلام إلى ظاهرة العنف الاجتماعي التي تحدد في:
- تشخيص الإسلام للظاهرة العنف الاجتماعي من حيث الأسباب.
- تشخيص الإسلام للعنف الاجتماعي من حيث العلاج.

مدخل.

أولاً: مصطلح الاغتراب في التراث اللغوي.

ثانياً: المداخل الفكرية حول مفهوم الاغتراب.

ثالثاً: الاتجاهات النظرية الغربية وحالة الاغتراب في الواقع العربي الراهن.

رابعاً: أبعاد التصور السوسولوجي لاستخدام مفهوم الاغتراب الحضاري في الواقع العربي الراهن.

خامساً: ماهية إشكالية الاغتراب الحضاري في الواقع العربي الراهن.

سادساً: العوامل المشكّلة لظاهرة الاغتراب الحضاري في الواقع العربي الراهن.

1 - العامل الأول: حضور الآخر الحضاري - الغرب - قديمه وحديثه في الواقع

وازدواجية التعامل معه.

2 - العامل الثاني: حضور التراث في الواقع العربي وازدواجية التعامل معه.

سابعاً: مظاهر الاغتراب الحضاري في الواقع العربي الراهن .

1 - اغتراب الإنسان.

2 - اغتراب المجتمع.

مدخل.

انتشر استخدام مفهوم الاغتراب وتنوعت استخداماته في التراث اللغوي، والفكري والسيكولوجي والسوسيولوجي، بصورة ملحوظة في السنوات الأخيرة. واتخذ معاني متعددة يمكن أن نشير هنا إلى خمسة استخدامات مختلفة له: **الاستخدام الأول:** بمعنى فقدان القوة وهي جوهر فكرة الاغتراب كما ظهرت في النظرية الماركسية عن ظروف العامل في المجتمع الرأسمالي. **الاستخدام الثاني:** بمعنى فقدان المعنى.

الاستخدام الثالث: يرجع إلى فكرة " دوركايم " عن الأنومي أي حالة فقدان المعايير وتمييع القيم والقواعد التي تحكم السلوك. **الاستخدام الرابع:** يرتبط بفكرة العزلة كما تستخدم في الكتابات السيكولوجية.

الاستخدام الخامس: فهو اغتراب الذات وهو مفهوم شائع الاستخدام بين علماء النفس، وبخاصة الاتجاه التحليلي.

وقد كان هذا التنوع في استخدام مصطلح الاغتراب، نتيجة مصاحبة، لتنوع الاتجاهات الفكرية والسيكولوجية والسوسيولوجية، التي اهتمت بتناول المفهوم منذ أول استخدام لمصطلح الاغتراب في نظرية العقد الاجتماعي. والاستخدام المنظم لمصطلح الاغتراب في الفلسفة الألمانية على يد " هيغل "، والذي تأثر في تناوله للمفهوم بكل من " روسو "، " وشلر " إلى حد كبير في مستهل القرن 19، ثم دخل فهم " ماركس " للاغتراب في النظرية السوسيولوجية في أربعينيات القرن الماضي، عندما ركز " ماركس "، في تفسيره للنسق الرأسمالي على مفهوم الاغتراب الذاتي. selef. Alienation

عند تناولنا لتصور " ماركس " للاغتراب سوف ينكشف لنا أمرين: يتعلق أولهما بمدى تأثر " ماركس " بتناول كل من " روسو " و" وشلر "، و" هيغل " و" توكفيل " لمفهوم الاغتراب. والأمر الثاني يشير إلى أن فكر " ماركس " لم يكن المنشئ الوحيد لنظرية الاغتراب في القرن العشرين، بل أن فضل اكتشاف مفهوم الاغتراب في فكر " ماركس " بمعناه المعاصر يرجع " لجورج لوكاتش "، وهو الذي تأثر كثيرا بفكرة أستاذه " جورج زمل " على ما ذهب إليه " ادم شاف " في دراسته " الاغتراب والفعل الاجتماعي "، ذلك أن " زمل " كان له اهتمام خاص بفكرة الاغتراب في المجتمع الصناعي الذي يحطم التوحد الذاتي للإنسان بتشتيته بين مجموعة الأدوار المفصلة، فضلا عن الضغوط التي تمارسها الأنظمة الاجتماعية على شخصيته. ومعنى ذلك أنه قد سبق اكتشاف " لوكاتش " لمفهوم الاغتراب الماركسي بمعناه المعاصر، تناول " دوركايم " لمفهوم الانومي، وهو المفهوم الذي يشكل بعدا رئيسيا في النظرية السوسيولوجية المعاصرة للاغتراب.

هذا فضلا عن تناول " تونيز " لفكرة الجماعة المجتمع المحلي والمجتمع " في مؤلفه الذي نشر تحت هذا العنوان للمرة الأولى في عام 1887، حيث ذكر أن الأفراد في المجتمع المحلي يشعرون بانتماء قوي لجماعاتهم. أما في المجتمع الكبير فالأفراد يتركون روابطهم التقليدية التي تشكل حياتهم مثل: الأسر وصدقائهم، ومعتقداتهم الدينية، وولائهم السياسي، وما إلى ذلك. ففي المجتمع المحلي تسود الوحدة، في حين يسود الانفصال في المجتمع الكبير. والحقيقة أن " تونيز " قد تأثر للمقولتين بتفسير الاغتراب في المجتمع الصناعي الحديث من ناحية. وتفسير " توكفيل " لعوامل الهدر الفردية والحط من قدر الإنسان في المجتمعات الحديثة من ناحية أخرى، ومن ثم يتضح أن تناول الفكر السوسيولوجي لمفهوم الاغتراب يواصل تقدمه لدعم النظرية العامة للاغتراب في القرن العشرين. (شتا: 1993، ص- ص، 1-3).

الواقع أن مصطلح الاغتراب يعتبر الآن من أكثر المصطلحات تداولاً في الكتابات التي تعالج مشكلات المجتمع الحديث، وبخاصة المجتمع الصناعي المتقدم، وبالذات في الدول الرأسمالية، وقد ظهرت في السنوات الأخيرة مؤلفات كثيرة في اللغات الأجنبية تتناول مفهوم الاغتراب وتطوره وأساليب معالجته في مجالات الفلسفة والسياسة والعلوم الاجتماعية والإنسانية.

والغريب هو أنه على الرغم من كثرة ما كتب حول الموضوع، أو ربما بسبب كثرة ما كتب وسبب تضارب الآراء والاتجاهات، فإن مفهوم الاغتراب لا يزال يعاني كثيرا من الغموض، وربما كان ذلك أمرا طبيعيا، إذ من الصعب تعريف المفاهيم الأساسية تعريفا دقيقا، ومن هنا تضاربت الأقوال والآراء، ولكن على الرغم من هذا التباين في الرأي وأسلوب المعالجة فإن كل المحاولات التي بذلت حتى الآن تدور حول أمور معينة تشير كلها إلى دخول عناصر معينة في مفهوم الاغتراب مثل: الانسلاخ عن المجتمع والعزلة أو الانعزال والعجز عن التألؤم، والإخفاق في التكيف مع الأوضاع السائدة في المجتمع، واللامبالاة، وعدم الشعور بالانتماء. بل أيضا بعدم الشعور بمغزى الحياة.

في تحديد لتاريخ مصطلح الاغتراب والمسار الذي سلكه هذا المصطلح حتى وصل إلى ما هو عليه الآن من شيوع وانتشار في حياتنا الثقافية المعاصرة، قسم " محمود رجب " مسيرة المصطلح إلى ثلاث مراحل:

المرحلة الأولى: ما قبل " هيجل " : حيث يحمل مفهوم الاغتراب معاني مختلفة تكمن في سياقات ثلاثة هي: السياق القانوني بمعنى انتقال الملكية عن صاحبها وتحولها إلى آخر. فما هو ملك لي وينتمي إلي يصبح ملكا غريبا عني. ويتضح من المعنى القانوني للاغتراب أن الكلمة الانجليزية ALIENATION التي اشتقت من الكلمة اللاتينية ALIENATIO والدالة على الاغتراب، التي تفيد قابلية الأشياء والممتلكات بل البشر أنفسهم للتنازل أو البيع. والاغتراب من خلال هذا المعنى يتضمن ما يمكن تسميته تشيؤ REIFICATION العلاقات الانسانية أي تحول الموجودات الانسانية الحية إلى أشياء أو موضوعات جامدة. وهنا يصبح الإنسان مجرد سلعة قابلة للبيع والشراء ويفتقد سمعته المتعالية كإنسان. أما السياق الديني: بمعنى انفصال الإنسان عن الله وتعلقه بالخطيئة وارتكاب المعصية والخطيئة بحسب التصور الديني في الإنجيل ليست مجرد تعد على شريعة الله وأحكامه، إنما هي في جوهرها انفصال عن الله. أما السياق النفسي الاجتماعي: بمعنى انفصال الإنسان عن ذاته ومخالفته لما هو سائد في المجتمع، وهناك استخدام آخر للاغتراب يعود إلى انجليزية العصر الوسيط، بل ويمتد بجذوره إلى اللاتينية القديمة، حيث يمكن للإنسان أن يلاحظ أن كلمة ALIENATIO في اللغة اللاتينية تدل على حالة فقدان الوعي، وعجز أو فقدان القوى العقلية أو الحواس.

المرحلة الثانية: المرحلة الهيجلية: على الرغم من استخدام مفهوم الاغتراب قبل " هيجل " فإنه يعد أول من استخدم المصطلح في فلسفته استخداما منهجيا مقصودا ومتصلا، حتى أطلق على " هيجل " أبو الاغتراب حيث تحول الاغتراب على يده إلى مصطلح فني.

المرحلة الثالثة: ما بعد " هيجل " : حيث بدأت تظهر النظرة الأحادية إلى مصطلح الاغتراب، أي التركيز على معنى واحد. هو المعنى السلبي. تركيزا طغى على المعنى الايجابي، حتى كاد يطمس، حيث اقترن المصطلح في أغلب الأحيان بكل ما يهدد وجود الإنسان وحرية، وأصبح الاغتراب وكأنه مرض أصيب به الإنسان الحديث. (محمد خليفة: 2003، ص - ص 21 - 25).

ومن أبرز المفكرين والفلاسفة الذين جاءوا بعد " هيجل " واهتموا بتناول الاغتراب نجد كما قلنا " ماركس " في تحليله للنسق الرأسمالي وتركيزه على فكرة سلب الحرية المصاحبة لنمط العلاقات السائدة في النسق الرأسمالي، كذلك عند " ماكس فيبر " فإن تناوله للاغتراب كان من زاوية ما تمارسه عقلانية التنظيم البيروقراطي كمصدر لسلب الحرية لدى الأفراد. نتيجة لطغيان الإرادة العامة مما يترتب على هذا الموقف من إهدار لقدرات الإنسان واغترابه. وقد تابعه في هذا النهج " إميل دوركايم " عندما تناول بالتحليل الوعي الجمعي للأفراد وتقسيم العمل وعلاقتها بظاهرة الانومي.

في ضوء هذا التحليل الذي قدمناه نتبلور أمامنا الاتجاهات التالية في تناولها مفهوم الاغتراب في التراث السوسيولوجي.

الاتجاه الأول: يهتم بسلب المعرفة وعلاقتها بالاغتراب، وقد طرح " هيجل " هذه القضية وهو بصدد التأليف بين الحرية والضرورة حيث انتهى إلى نوعين من الاغتراب تمثلا في اغتراب الخضوع حيث تنفصل فيه الذات عن التوجيه الخاص، وتخضع للتوجيه العام الصادر عن العقل الموضوعي. واغتراب الانفصال الذي يشير لسلب معرفة الذات بالعقل الموضوعي، وسيطرة التوجيه الخاص وقد اهتم بقضية سلب المعرفة تلك بعد كل من " توكفيل " كل من، " دوركايم "، " تونيز "، " زمل "، " مرتون ".

الاتجاه الثاني: الذي يهتم بسلب الحرية وعلاقتها بالاغتراب على مستوى المجتمع والجماعة الشخصية، وهو الاستخدام الذي بلوره " هيجل " عندما أشار إلى أن حرية الفاعل ترتبط باستيعابه للعقل الموضوعي، وفي حالة غياب الاستيعاب فإن ذلك يشير لسلب الحرية والتي يواكبها بالضرورة انفصال الذات عن العقل الموضوعي، وقد اهتم بقضية سلب الحرية كل من " ماركس "، " فيبر ". غير أنهم اهتموا بقضية الانفصال من خلال الخضوع الذي يسلب الفاعلين حريتهم.

الاتجاه الثالث : اتجه يهتم بالاستخدام المزدوج لمفهوم الاغتراب عند " هيجل " والذي يربط المفهوم بتعدي سلب المعرفة في جانب وسلب الحرية في الجانب الآخر، وقد اهتم بهذه القضية بعد " هيجل " كل من " فرويد "، "كارل مانهايم "، الذي يربط الاغتراب بالعقلانية الوظيفية في التنظيمات البرية، و"بارسونو" في تصدره للعلاقة بين نوعي الاغتراب المتمثلان في اغتراب الخضوع واغتراب الانفصال وهي العلاقة التي بنى عليها في فهمه لنسق الاغتراب، ويرتبط اغتراب الانفصال بقضية التغيير أما اغتراب الخضوع ترتبط مباشرة بالتوازن والتكامل إذ أن دوره ينحصر في تحريك الانعزال عن الأنماط القديمة وثم يعتبره " بارسونز " وظيفة مباشرة لعملية التطبيع الاجتماعي المستمرة.

ثم ظهر **الاتجاه التحليلي** لمفهوم الاغتراب على يد " ملفن سيمان " والجدير بالذكر أن هذا الاتجاه التحليلي لم يبدأ من فراغ فقد اعتمد على الاستخدامات المختلفة لمفهوم الاغتراب مستمدا دعامته الأساسية من المحاولات التحليلية التي ساقها أنصار الاتجاه المزدوج لمفهوم الاغتراب، والتي بدأها " هيجل " نفسه.

وقد بدأ الاتجاه التحليلي بتعيين متضمنات مفهوم الاغتراب والتي حصرها " ملفن سيمان " في فقدان السيطرة، واللامعنى، واللامعيارية، والعزلة الاجتماعية، والاغتراب النفسي، باعتبارها عناصر تقف في محل البديل لمفهوم الاغتراب ومن ثم فكل منهما نظرة يحدد منفردا مسالك البحث لظاهرة الاغتراب باعتباره موضوعا قائما بذاته. (شتا : 1993، ص-ص، 7-9).

لقد تبين أن لمصطلح الاغتراب استخدامات مختلفة في التراث اللغوي والفكري والسيكولوجي، والسوسيولوجي، ولا يوجد اتفاق بين العاملين في الميدان حول معنى محدد وإجرائي لهذا المفهوم، وهذا ما نحاول توضيحه على النحو التالي :

أولاً: مصطلح الاغتراب في التراث اللغوي.

الاغتراب مصطلح شديد العمق، وعريق الأصل، ضارب الجذور إلى فجر البشرية جمعاء، إذ يعود إلى تلك اللحظة المتعالية التي غربت فيها الجنة بنعيمها السرمدي عن " ادم عليه السلام "، ونزل الأرض مغتربا عنها وعن المعية الإلهية التي كان يحظى بها قبل عصيان أمر ربه، فتلك هي بحق وصدق أولى مشاعر الاغتراب ويستحيل على الإنسان أن يعيش بغير علاقة مع الآخر. ولهذا شاءت الإرادة الإلهية أن تخلق لـ " ادم عليه السلام " زوجة قبل أن يترك الجنة، واستبقا لما سيقع، ليقيم كل منهما مع الآخر علاقة بالموضوع تدر عنهما مشاعر الاغتراب بديلا رمزيا عن العلاقة المتسامية المتعالية مع موضوع الموضوعات جميعا الخالق تبارك وتعالى، تلك العلاقة التي انفصمت بالاغتراب الأول.

وهكذا شاءت القدرة الإلهية أن تجعل حقيقة الوجود الإنساني وجودا مغتربا بالقدرة الإلهية قبل الضرورة الفلسفية أو النفسية. وأن هذا الوجود المغترب يفصح عن نفسه كل لحظة من لحظات الوجود. ويتضح من ذلك أن الضرورة تلزمنا أن نشق المفهوم من جذوره الأولى وهي دينية في أساسها الأول قبل أن نشق جذوره الفلسفية أو الاجتماعية أو الاقتصادية أو السياسية أو السيكولوجية.

وفي هذا الإطار تحدث " محمد رجب " عن أن الوجود الإنساني اغتراب خطيئة، وأن أول غربة اغتر بناها وجودا حسيا عن وطننا، غربتنا عن الوطن القبضة عند الإشهاد بالربوبية لله علينا. ثم عمرنا بطون الأمهات، فكانت الأرحام ووطننا، فاغتربنا منها بالولادة، وطالما أن الوجود اغتراب وسقوط، فعلى الإنسان التخلص منه بأنه يرجع إلى حالة العدم التي كان عليها. وقد ارتبط بهذه النظرة الدينية الصوفية اعتقاد بأن معرفة الأكل من الشجرة هي أصل الاغتراب، ومن ثم كان الخوف من المعرفة.

وناقش " محمد خضر عبد المختار " علاقة الاغتراب بالوجود الإنساني ولخصها في النقاط الآتية:

- إن الوجود الإنساني وجود مغترب بالضرورة الإلهية، فاغتراب " ادم عليه السلام " من الجنة وهبوطه للأرض. وكذلك ميلاد كل طفل من رحم الأم يعتبر بمثابة البذرة الأولى للاغتراب.
 - أن الوجود نقيض الاغتراب، ويتحقق ذلك من خلال التحام مفهومي الوجود والاضغتراب التكاملا في جشطات يفقد معناه بل كيانه بغير مفهوم الديالكتيك.
 - إن الاغتراب مفهوم يضرب بجذوره في أعماق الفلسفة، فـ " هيجل " أبو الاغتراب وصاحب " الأنا- الآخر " و " ديكرت " صاحب الكوجيتو المعروف " أنا أفكر إذن أنا موجود " و " سارتر " فيلسوف الوجودية، و " فشتة " يرى أن الموجود خارج نفسه.
 - الوعي بالذات هو وعي بالآخر، وعي بالبيئة الانسانية.
 - الوعي بالله هو وعي الإنسان بذاته، والوعي بالذات هو وعي بالآخر، وعي بالبيئة الانسانية.
- وعن علاقة الانتماء بالاغتراب، هناك العديد من التعريفات التي ترى أن الانتماء هو الوجود الايجابي، بينما الاغتراب هو الوجه السلبي، فالانتماء هو أحد المحكات التي يمكن التعرف من خلالها على مفهوم الاغتراب.
- (محمد خليفة: 2003، ص، ص، 19، 20).

الثابت أن مصطلح الاغتراب ظهر باللغة اللاتينية كترجمة لبعض المصطلحات الاميريكية والتي تشير لحالة تحول الكائن خارج ذاته، ولهذا يشير الاغتراب لحالة الإنسان الذي تجاوز ذاته. وهذا التماثل يكشف في عمومته عن التغييرات التي تجعل من الإنسان كائنا مغتربا عن ذاته، وبصير مغمورا في الله. ومن ثم عرف " أفلاطون " التأمل الحق بحالة الكائن الذي فقد وعيه بذاته فصار الآخر مغتربا عنها. وبهذا يشير الاغتراب عند " أفلاطون " لحالة التجاوز. ونفس هذا التمحيص يتسم استخدام " سان أوغسطين " S.AUGUDTINE لمصطلح الاغتراب الذي تناوله بالإشارة إلى الأذهان المغتربة. والتي تبين حالة الانغمار في الدائرة الإلهية. واستخدام " أفلاطون " و " سان أوغسطين " الاغتراب على النحو يشير للجانب الايجابي الذي يقوم عندها على التكامل الحق. وهو بذلك لا يشير للجانب السلبي للكائن السابح خارج ذاته، أو على الأقل لا يتضمن استخدامها تمحيصا لهذا الجانب، بل على العكس من ذلك يشير لحالة الذات الايجابية في وحدتها مع الله.

ومن ثم يقابل مصطلح الاغتراب في اللغة العربية مصطلح ALIENATION في الانجليزية بمصطلح ALIENATION في الفرنسية ومصطلحي ENFFREMDUNG, ENTAUSSERUNG في الألمانية، وقد وجدت هذه المصطلحات وتعددت استخداماتها التقليدية فيما قبل " هيجل " و " ماركس " في التراث اللاتيني بكثير.

الأمر الذي دفع " شاخنت " للإشارة بأن هذه الاستخدامات الكلاسيكية لتلك المصطلحات ما تزال باقية في الاستخدام الأصلي، وهذه الاستخدامات المعيارية قد وردت في القواميس الحديثة، والتي سبق الإشارة إليها عند الحديث على أبعاد الدلالة أن مصطلح الاغتراب كما يشير إليه مصطلح الاغتراب في اللغة الانجليزية.

وعلى النحو ما حدث بالنسبة لمصطلح الاغتراب في اللغة الانجليزية استخدام المصطلح الألماني للاغتراب منذ العصور الوسطى، وهو يعني عند " جريم " " GRIMM " تعطل الإدراك، الغثيان والذهول، والمصطلح الألماني FREMD يشبه لحد كبير المصطلح اللاتيني ALIENUS والمصطلح الانجليزي ALIEN واستخدام المصطلح الألماني يشير للأشياء المغتربة بالمعنى الحرفي. وقد صار يستخدم حديثا في علاقته بأي نوع من أنواع الاغتراب. ومن ثم يشير المعنى الحرفي لمصطلح الثاني ENPREMDUNG للاغتراب على النحو الذي يشير به المصطلح الانجليزي ALIENATION وقد أشار " شاخنت " إلى أن لمصطلح الاغتراب في الألمانية تطبيقات مماثلة لتطبيقات مصطلح الاغتراب في الانجليزية. بالنسبة لعلاقته بالملكية ورغم أن هذا التماثل ليس كاملا في المعنى القانوني إلا أنه ورد في السياقات المتعلقة بالانتزاع، والأخذ، والسلب، ومن ثم يكون المغترب في المصادر الألمانية شيئا ما ينتمي لشخص آخر. ولذا ندرك وجود هذا التماثل بين المصطلح الألماني والمصطلح الانجليزي. إذ أن المصطلح في القاموس الألماني يشير لانتقال شيء ما ينتمي لشخص إلى شخص آخر.

كما أن المصطلح استخدم في القاموس الألماني ليشير أيضا للاغتراب المتمثل في حالة الاعتلال الذهني، والذي يشير لغياب الوعي وتعطل الإدراك. ويتمثل ذلك فيما أشار إليه " جريم " من أمثلة سبق ذكرها.

كما أنه استخدم أيضا بنفس الدلالة المشار إليها للمصطلح الانجليزي والمتعلق بالاغتراب داخل الشخصية. (شتا : 1993، ص - ص، 20-24).

ونعرض الآن لتعريف مصطلح الاغتراب كما جاء في اللغة العربية، فاللغة العربية تزخر باستخدامات عديدة لمصطلح الاغتراب والشئ الملفت للنظر في هذه الاستخدامات أنها تشير إلى القدر من الاتفاق فيما بينها وبين الاستخدامات المختلفة في تراث اللغات الأجنبية، خاصة في جوانبها المتعلقة بالانفصال، وغربة النفس، والخضوع وفيما يتعلق باغتراب الانفصال نجده مستخدما في إشارة القواميس العربية لارتباط حالة الانفصال بين الرجل والمرأة بهذا المعنى في بعض جوانبه وجعله كناية عن طلاق المرأة، كما يشير مصطلح الانفصال إلى فقدان الإنسان السيطرة على الملكية ليشير إلى حالة أخرى من حالات اغتراب الإنسان. هذا بالإضافة إلى الاستخدام الابستمولوجي لاغتراب الانفصال للدلالة على الاغتراب عن الجوانب المادية والجوانب الموضوعية في مراحل تحصيل المعرفة في إشارة أيضا لبعض مظاهر الاغتراب النفسي في القول " اغترب وغرب بنفسه تغريبا " إذ انفصلت ذاته وذلك ما أوضحه " التوحيدي " بقوله "أغرب الغرباء من صار غريبا عن وطنه وأبعد البعداء من كان غريبا في محل قربه وقصى عن المعهود".

ومن ثم نجد أن " التوحيدي " يشير للغريب هنا بالشخص الذي صار شقيا والذي يقتلع من عالمه ولا يمتلك جذور ثقافة تربطه به. وهو ما يميز بين نوعين من الاغتراب:

الاغتراب الناجم عن إقصاء الشخص بعيدا عن وطنه وثقافته وهو النوع السلبي من أنواع الاغتراب. أما الاغتراب الثاني فهو المتمثل في الاغتراب الايجابي حيث يكون الشخص غريبا في وطنه ويتسم بنوع من التحدي. ورفض التقلب بأفكارهم.

أما فيما يلي استخدامات مصطلح الاغتراب كما جاء في عدد من الموسوعات والمناجم والقواميس المتخصصة فنجده على النحو الآتي:

ففي قاموس العلوم السلوكية: عرف " ولمان " الاغتراب بأنه يعني تدمير وانهيار العلاقات الوثيقة، وتمزق مشاعر الانتماء للجماعة الكبيرة، كما في تعميق الفجوة بين الأجيال، أو زيادة الهوة الفاصلة بين الجماعات الاجتماعية عن بعضها البعض الآخر.

أما في قاموس المعارف السيكولوجية أن الاغتراب يدل على حالة أو عقلية يكون فيها شيء ما مفقودا أو غريبا عن الشخص الذي يمتلكه أصلا، فمفهوم " ماركس " للعمل المغترب يشير إلى اغتراب العامل عن إنتاجه في العلاقات الرأسمالية للإنتاج.

ففي معجم العلوم الاجتماعية: أن الاغتراب يقصد به ما يلي :

1. بوجه عام هو البعد عن الأصل والوطن، واستعمل اللفظ حديثا في العلوم الاجتماعية لدلالة قصد إليها " ماركس " وعدها من أفكاره، وتتلخص في أن المرء يمر أحيانا بأوضاع يفقد فيها نفسه، ويصبح غريبا أمام نشاطه وأعماله، ويكاد يفقد إنسانيته كلها، ففي حالة الاغتراب يستنكر الإنسان أعماله ويفقد شخصيته، وفي ذلك ما قد يدفعه إلى الثورة لكي يستعيد كيانه، فالاغتراب دافع من دوافع التوازن.

2. للاغتراب في رأي " ماركس " صور شتى منها الاغتراب السياسي، وفيه يصبح الفرد تحت تأثير السلطة الطاغية مجرد وسيلة ولعبة لقوة خارجة عنه. والاغتراب الاجتماعي وفيه ينقسم المجتمع إلى طوائف وطبقات وتخضع الأغلبية للأقلية. أما الاغتراب الاقتصادي ففيه تسود الرأسمالية وتستولي طبقة خاصة على وسائل الإنتاج جميعها.

في فكرة الاغتراب اثر واضح للجذلية الهجيلة، ويظهر أن " فرويد " قد تأثر بها في بعض أرائه، وذهب إلى أن الحضارة في مطالبها المتعددة قد لا يقوى الفرد على تحقيقها وتنتهي به إلى ضرب من الاغتراب وكره الحياة التي يحيها. (محمد خليفة: 2003، ص - ص، 27 - 30).

ثانيا : المداخل الفكرية حول مفهوم الاغتراب.

الاغتراب مثل جميع المفردات، مصطلح نما وتطور عبر زمن طويل إلى أن استقر على قاعدة اصطلاحية احتوى المضمون عبر التاريخ فيماذا تخبرنا المصادر عن أوليات الاغتراب.

1- الاغتراب في الفكر العربي قديمه وحديثه .

كما كان التراث العربي يمتد إلى زمن سحيق بين الإسلام بقرون لا بد من تتبع النشأة وتطور مفهوم الاغتراب منذ التاريخ القديم إلى عصوره المتأخرة.

إذا ما أردنا التفتيش عن جذور لفكرة الاغتراب من الناحية اللغوية، فلا نعثر إلا على إشارات تتحدث عن الشمس التي (غربت، أو تغرب) أو الغروب، وغروبها، والمغرب، والمغربيين، والمغرب، والغربي، وغربية، من حيث دلالة الجهة، باستثناء واحد يتحدث عن (الغرابة) والمخالفة الماثلة في الغريب الأسود، في كتلة من الحجر الأبيض، أو الغراب بعده مثال (التمرد) و (المفارقة) أو قل (علامة الشؤم) عند العرب، أما بعد استقرار الفكرة والدولة. فلقد تحدث العرب عن تصورهم لكلمة الغربة والاغتراب كل حسب مرحلته التاريخية.

يلاحظ أن الاغتراب لغة كان يشير في القرن الثاني هـ / 8 ميلادي كان يشير إلى التماذي والتطرف والبعد والنوى والمتسرب من الماء والطاقح منه والمتغير في لونه أو طعمه أو رائحته، وهي معاني لم ترقى إلى صلب منظومات المصطلح المعاصر. وبعد خمسة قرون تلت فإن المصطلح لغة أصبح يشير إلى مفارقة الوطن في صلب المقصود.*
(حسين الجابري: 2005، ص ، ص، 59 ، 60).

الملاحظ أن إحياءات هذه الكلمة بالمعنى الجديد توحى إلى القلب بالحزن والألم، وبالنفور والتشاؤم وهذا ما نجده عند " ابن القيم الجوزية " في كتابه "مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين" وهو شرح لكتاب " منازل السائرين" لـ " الهروي ". حيث يفرد بابا خاصا للعزلة من منحها الصوفي والديني.

فالغربة لديه هي: إما الانفراد بالجسم، أو بالقصد والحال، أو هما معا، فالأولى تعني الغربة بالجسم عن الأوطان والثانية فهي غربة الغرباء والذين طوبى لهم، وهو غربة رجل صالح في زمن فاسد بين قوم فاسدين، أو غربة عالم بين قوم جاهلين، أو صديق بين قوم منافقين.

ونريد بالحال هنا: ما عليه الشخص من مبادئ وتمسك بالدين والسنة وهو عند الصوفية العالم بالحق، والعامل به، والداعي إليه.

أما الدرجة الثالثة: فهي غربة طلب الحق، وهي غربة العارف. لأن العارف في شاهده غريب. وموجوده لا يحمله علم، أو يظهره وجد أو يقوم به رسم، أو تطبقه إشارة، أو يشمل اسم غريب. فغربة الغربة لأنه غريب الدنيا والآخرة.
أما بالنسبة لصاحب منازل السائرين " الهروي " فالاغتراب عنده ثلاث درجات :

الأولى: غربة أهل الله وأهل سنة رسول الله بين هذا الخلق وهي الغربة التي مدح الرسول -ص- أهلها واخبر عن الدين الذي جاء به أنه "بدأ غريبا"، وأنه سيعود كما يبدأ" وأن "أهله يصيرون غرباء".

النوع الثاني: غربة أهل الباطل، وهي غربة مذمومة وهي غربة أهل الباطل، وأهل الفجور بين أهل الحق.

النوع الثالث: هي غربة مشتركة لا تهدم ولا تدم، هي الغربة عن الوطن، فالناس كلهم في هذه الدار غرباء فإنها ليست لهم بدار مقام، ولا هي الدار التي خلقوا لها. وقد قال النبي - ص- " لعبد الله بن عمر " رضي الله عنهما "كن في هذه الدنيا كأنك غريب، أو عابر سبيل".

تسوقنا دراستنا لمفهوم الغربة عند " ابن القيم " و " الهروي "، إلى القول بأنهما يتبنيان وجهة نظر صوفية بحتة

* مقصوده في هذا القول: أن موجود العارف أخفى وأدق من موجود غيره، فهو غريب بالنسبة إلى موجود سواه. وأخيرا إن موجوده في هذه المراتب غريب، فكيف بموجوده الذي لا يحمله علم ولا يظهره وجد، ولا يقوم به رسم، ولا تطبقه إشارة، ولا تشملته عبارة؟ فهذا أثر الغربة.

قوله فغربة العارف: غربة الغربة، والغربة أن يكون الإنسان بين أبناء جنسه غريبا، مع أنه له نسبا فيهم. أما غربة المعرفة: فلا يبقى معها نسبه بينه وبين أبناء جنسه إلا بوجه بعيد، لأنه في شأن الناس في شأن آخر، فغريته غربة الغربة.

وقوله أنه غريب غريب الدنيا وغريب الآخرة، يعني أن أبناء الدنيا لا يعرفونه. لأنه ليس منهم، وأهل الآخرة العباد والزهاد لا يعرفونه، لأن شأنه وراء شأنهم، همته متعلقة بالعبادة وهمته متعلقة بالمعبود مع قيامه بالعبادة، فهو يرى الناس، والناس لا يرونه.

وهذا هو المنتظر من صوفيين تقوم أبحاثهما على التصوف ومقاماته ومنازله وبالرغم من أن مفهوم الغربة يبني وجهه صوفية ويعالج الناحية الروحية للإنسان برفض معايشة مجتمعه، فإنه يؤكد على حقيقة ينبغي أن تكون واضحة في الأذهان، وهي أن رفض المغترب يتم بطريقة وجودية، وجدانية، أي غربة الحال كما يقول الإمام " الغزالي " " ومكثت على هذا الحال بحكم الحال وليس بحكم النطق والمال " وقد تكون عن طريق اعتزال الناس، طلب لحال التفرد والتوحد، وما يصاحب ذلك من حياة القلق، والاضطراب والحيرة وتلك الحال تتم عن رفض المغترب لما يشيع في مجتمعه من معايير دينية فاسدة أو قيم أخلاقية زائفة، كذلك يلزم المغترب خصائص ذاتية منها :

- الانغلاق أو التقوقع الأليم داخل قيو الذات.

- معاناة مشاعر الانقسام أو الانفصام بينه وبين نفسه أو بينه وبين غيره من الناس.

- معاناة عدم الترابط بين المجتمع وبين قيمه الدينية والأخلاقية.

وهكذا تكون الغربة دائما معاناة من...؟ فهي صحوة ذات، وكلما عانى الإنسان أزمة عصره، كان أكثر وعيا بالتناقضات التي تعاشه ويعايشها، وكلما كان الإنسان يحس بألم المعاناة ومرارة الغربة من مشاعر الانفصال الذاتية ومشاعر الانفصال من الهيئة الاجتماعية كلما قل ميله إلى المشاركة أو كلما انعدمت مشاركته الاجتماعية للدولة.

(الفيومي: 1988، ص- ص، 58 - 72).

أما الغربة من منحهاها الفكري الفلسفي فهي تعني رفض العالم الموضوعي، سيما إذا كان محاطا بالأوهام، الأمر الذي يجعل من الأفراد غرباء في أرائهم قد سافروا بأفكارهم إلى مراتب أخرى، فهي لهم كالأوطان. وحين يحدث ذلك فإن انفصاله لا يكون عن الله، أو العالم وإنما عن الروتين الاجتماعي ويعتبر بانفصاله قد اجتاز مرحلة من مراحل نمو الروحي وتخلي يعلوه من أن يكون مجرد آلة أو أداة موضوعة في الهيئة الاجتماعية في هذا الحال يعيش مجتمعا ولا يعايشه.

العزلة هنا ضرب من الاحتجاج السلبي وهروب من صراع لم يعد وراءه طائل، ونفور من حياة فانية ملؤها الدماء والشهوات والأطماع.

وهذا هو محور الحكماء والذين يرون أن الغاية التي وجد الإنسان من أجلها هو الاتجاه إلى الله والاتصال به، وإبراز قيمة الإنسان الوطني حين يصور نموذج أنه هو الإنسان الذي يتبع عقله ويسيطر على غرائزه وشهواته من غير زهد أو تصوف لها. إنما هو فيلسوف يحيا حياة عقلية محضة، يعنى بشؤون نفسه وشؤون مدينته بروية وفكر.

نكاد نقول أن مسألة الاغتراب حسب المفهوم الفلسفي العربي هو مدى التمسك بالطريق العقلاني أو الاغتراب عنه وعن أحكامه وخصائصه وكذا البحث عن المعقول.

تعد مشكلة التأويل* من أبرز المشكلات في مجال الفلسفة العربية، سواء قصدنا بمصطلح الفلسفة العربية، المعنى الواسع الذي يضم: فرق الكلامية، والصوفية، وفلاسفة العرب، وفلاسفة العرب من المشرق إلى المغرب، أو قصدنا بالمصطلح الدقيق الأكاديمي وذلك حين نقول أن مصطلح الفلسفة العربية لا يدخل في إطاره إلا الفلاسفة فحسب وسواء كانوا من المشرق أو المغرب أمثال " الغزالي "، " ابن سينا "، أو " ابن ماجة " و " ابن طفيل " و " ابن رشد ".

*يرى " ابن رشد " : معنى التأويل في كتابه " فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال " " أن معنى التأويل إخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازية من غير أن يخل في ذلك بعادة لسان العرب في التجوز في تسمية الشيء بشبيهه أو سببه أو لاحقه أو مقارنه أو غير ذلك من الأشياء التي عدت في تعريف أصناف الكلام المجازي " .

إذ أخذنا بمصطلح الفلسفة العربية بالمفهوم الواسع فإننا لا نجد موقف هؤلاء جميعا من التأويل يعد موقف واحدا، بل يمكن القول بأن موقف الممثلين للدائرة الكلامية، غير موقف المعبرين عن الاتجاه الفلسفي، وبالتالي موقف كل من الفريقين يختلف عن موقف الصوفية، وليس هذا فحسب بل أننا نجد داخل الاتجاه الواحد كالاتجاه الكلامي أكثر من فرقة من الفرق الإسلامية وموقف كل فرقة من هذه الفرق من العقل يتراوح بين التأييد بكل قوة للتأويل، والتأييد بنوع من التحفظ يصل أحيانا إلى درجة التخيل والتشكيك في أهمية التأويل، وذلك حين الاكتفاء عند ظاهر النص.

وإذا استعرضنا أمامنا آراء كل الممثلين لكل دائرة من الدوائر الثلاث والتي تدخل بدورها في دائرة الفلسفة العربية بمعناها الواسع فإننا نجد المعتزلة والفلاسفة وأصحاب التصوف الفلسفي هم من بين الممثلين للفلسفة العربية أكثر تأييد للتأويل وذاهبهم إلى أن التأويل هو المعيار، هو الحكم، وهو الدليل والمرشد، وأن التأويل عندهم يكاد يلتقي والتيار العقلي.

نود هنا في دراستنا لمشكلة التأويل في الفلسفة العربية أن نقف عند ثلاث نماذج هما: " ابن سينا " و " ابن ماجة " وكذا " ابن رشد " إن فكر كل منهما حول هذه المسألة هو تعبيراً وتديلاً من جانبهم على إفلاس العقل وطغيان جوانب المادة على مناحي الحياة الاجتماعية.

نجد مثلاً " ابن سينا " في رسالة " حي بن يقظان " يبين كيف تصعد النفس من عالم العناصر (المادة) مجتازة عوالم الطبيعة والنفوس والعقول، حتى تبلغ عالم الواحد القدير. حاول " ابن سينا " خلال هذه القصة أن يبين أن النفس تحاول أن تعرف الأرض بحواسها الظاهرة والباطنة، وبذلك يفتح أمامها طريقان: طريق إلى المغرب ويعني به طريق إعادة الشر، وطريق إلى المشرق ويعني به طريق الصور المعقولة التي لا تلامسها المادة، ويقود " حي بن يقظان " " ابن سينا " في هذا الطريق.

ف " حي بن يقظان " يعد هادئ النفوس ، بفضل العقل الفعال، وهو الذي يؤثر في العقل الإنساني.

ويتحدث " ابن سينا " حديثاً مستفيضاً عن اللذة النفسية ويرفعها فوق اللذة الحسية ويجعلها أفضل منها والتي ترتبط بالجسم. كما يتحدث عن مقامات وصفات العارفين حيث يرفع مرتبة العارفين فوق مرتبة غير العارفين.

في رسالته "في ماهية الصلاة" التي ترتبط ارتباطاً مباشراً بموضوع التأويل نجده يقسم الصلاة إلى ظاهرة وباطنه ويرى أن الصلاة هي تنشئة النفس الناطقة بالأجرام الفلكية والتعبد الدائم للحق المطلق طلباً للثواب السرمدى ومن هنا قول الرسول - ص - " الصلاة عماد الدين " والدين بعد تصفية للنفس البشرية عن الهواجس الشيطانية والبشرية والإعراض عن الأعراض الدنيوية.

معنى هذا أن " ابن سينا " يرى أن في الصلاة تشبهاً من جانب النفس الناطقة بالأجرام الفلكية، فإن مرد هذا أن الأجرام السماوية والجواهر العلوية تعد أتم المخلوقات لبعدها عن الفساد والتغير. وإذا كان الدين يصفي النفس من الشوائب، والصلاة عماد الدين، فإن الصلاة اقتراباً من الكمال، كما تكون الأجرام الفلكية من الكمال.

إن القسم الظاهر من الصلاة يعبر عنه " ابن سينا " بالنمط الرباني، فإنه يرتبط لديه بالأجسام كالقراءة والركوع والسجود، والهدف منها متابعة روح الإنسان لجسمه حتى يفترق الإنسان عن الحيوان.

فإنه كما يقول " ابن سينا " قد كلف الإنسان بالصلاة بتشبيه جسمه بروحه، حتى يفارق البهائم، لأن البهائم متروكة عن الخطاب، ولا تخضع للثواب والعقاب والحساب، أما الإنسان فإنه مخاطب بالامتنال للأوامر والنواهي الشرعية والعقلية. أما القيم الباطنة للصلاة فهو الحقيقي. إنه مشاهدة الحق بالقلب الصافي والنفس المجردة عن الأماني.

بعد أن ينتهي من هذا التقسيم نجده يرفع من قيمة القسم الباطن. فالقسم الظاهر يغلب على أصحابه الطابع الحيواني، لأن اهتماماتهم مستغرقة في الاهتمام بالبدن، منشغلون عن الخالق، جاهلون بالحق... أما أصحاب القسم الثاني فيغلب على أصحابه القوة الروحانية، وتجرد من الانشغال بالأشياء الدنيوية وهذا الصنف كما يقول " ابن سينا " هم أصحاب التعبد الروحاني.(العرفاني: 2004، ص - ص، 64 - 66).

أما " ابن رشد " : فإننا نجده يذهب في مجال دفاعه عن التأويل والقياس العقلي أكثر حدة وهذا ما يتضح من خلال رده على كتاب " تهافت الفلاسفة " لصاحبه " أبي حامد الغزالي " الذي كفر فيه الفلاسفة وهو يرد على " ابن سينا " في كتاب سماه "تهافت التهافت".

لقد كفر " الغزالي " الفلاسفة في ثلاث مسائل: الأولى حشر الأحياء والثانية أن الله لا يعلم الجزئيات والثالثة قولهم بقدوم العالم*.

إن الخطأ الذي اقترفه " الغزالي " في نظر " ابن رشد "، هو أنه حكم بالكفر على الفلاسفة الإسلاميين لمجرد كونهم تأولوا في مسائل بطريقة اجتهادية تأويلا مخالفا لتأويل الأشاعرة، وهم مجرد فرقة من الفرق. والاختلاف في تأويل مثل هذه المسائل لا يستوجب التكفير. هذا إضافة أنه ليس في القرآن نص يستعمل ألفاظ الحدوث والقدم ولا علم الجزئيات، فهذه كلها اصطلاحات المتكلمين. أما المعاد فالواجب إثباته ولكن الاختلاف في وصف أحواله لا يستوجب تكفيرا.

ويستنكر " ابن رشد " بقوة حوض " الغزالي " في هذه المسائل، لذلك أن ما فعله " الغزالي " في كتابه يقول " ابن رشد " هو تعد على الشريعة وفحص عما لم تأمر به الشريعة، لكون قوى البشر مقصرة عن هذا. وذلك أن ليس ما سكت عنه الشرع من العلوم يجب أن يفحص عنه ويصرح للجمهور بما أدى إليه النظر أنه من عقائد الشرع. فإنه يتولد عم ذلك مثل هذا التخليط العظيم. فينبغي أن يسكت من هذه المعاني عما سكت عنه الشرع.

ويخلص " ابن رشد " أن " الغزالي " أراد برده هذا التشويش على الفلاسفة وهذا لا يليق بالعلم ولا بالعلماء... وعلى الرغم من هذه الإنكار عليه إلا أنه يلمس له الأعداء على أن الرجل لم يبلغ المرتبة من العلم المحيط بهذه المسألة (الفلسفة). وبذلك يشكك " ابن رشد " في اتصاف " الغزالي " بالأمانة العلمية.

بعد هذا القول أن " ابن رشد " حاول التوفيق بين الفلسفة والدين، وبصرف النظر عن مدى صواب هذه المسألة أو خطئها، وبصرف النظر عن نجاحها أو فشلها إنما تقوم على الاعتراف بالتأويل. (عابد الجابري: 2001، ص-ص، 136-152).

أما " ابن ماجة " من خلال تصوراته المثلى لمدينته الفاضلة في كتابه " المتوحد " نجده بين فضل العلم والمعرفة وفضل التأمل الفلسفي، وكيف يؤديان وحدهما بالإنسان إلى معرفة الطبيعة ويؤديان به إلى الاتصال بالعقل الفعال مع تحديد لشخصية الإنسان الكامل.

كذلك يثير " ابن ماجة " الأسباب التي تبين سمو تلك المرتبة لشخصية الإنسان الكامل والتي تتلخص في القرب أو البعد من الله، ويستشهد بقول الرسول ص- "خلق الله العقل فقال له أقبل فأقبل ثم قال له أدبر فأدبر، فقال وعزتي وجلالي ما خلقت خلقا أحب إلي منك" فالعقل أحب الموجودات إلى الله عز وجل، فإذا حصل الإنسان ذلك العقل فإنه

* لمزيد من التفاصيل والشروحات ، يرجى الاطلاع ، ابن رشد، القرطبي: تهافت التهافت، ط2، بيروت: دار الكتب العلمية، 2003 .

يكون أحب المخلوقات إليه. فالعلم مقرب إلى الله والجهل مبعده عنه.

ومن هنا كانت الغربية التي عايشها " ابن ماجة " هي التي تتلخص في تعايشه في واقع اجتماعي غريب عنه في أفكاره ومفاهيمه، فهو في داخله ينشد صورة المجتمع العادل الذي تأتلف فيه القيم الانسانية العليا، وحين يفتقدها الإنسان في حياته الاجتماعية يعود إلى ذاته ينكفي عليها محتما بها، وقد صدمه الواقع الذي تسيره أفكار غريبة عن قيم الإسلام العليا التي يؤمن بها، ويجد فيها ملجأه الذي يأوي إليه لينسجم مع فكره وشعوره مديرا أمره بنفسه متوحدا معها.

إن " ابن ماجة " بهذا التصور يريد أن يكون الإنسان أمير نفسه وسيد شهواته، وألا يستجيب في تيار الهيئة الاجتماعية. وبعبارة أخرى يتمركز في نفسه ويشعر دائما أنه مثل يحتذى ومشرع يقنن القواعد للمجتمع بدل أن يسير فيه. (الفيومي: 1988، ص-ص، 104-107).

هذا عن إشكالية الاغتراب في الفكر العربي القديم. أما عن إشكالية الاغتراب في الفكر العربي المعاصر فتتجسد في الموقف من الآخر - الغرب - وكيفية التعامل معه. هل بالإيجاب أم بالسلب؟. لقد كشف هذا الموقف للأسف الشديد (الفشل في التعامل معه) كما سنرى لاحقا نوعين من الاغتراب: الأول: زماني، والثاني: مكاني.

بخصوص الأول: مثلته الأجوبة السلفية بجميع مسمياتها وتنظيرتها المعاصرة، كاشفة عن الخط الأستردادي التقليدي على الماضي دون غيره الذي يرى علاقتنا بالآخر (الغرب) علاقة (مقهور بقاتر)، لكنه هو الآخر، بقي أسير اغترابه الأزمني في نظرتة للحضارة المعاصرة، وفي علاقته القومية بالدين، والعروبة بالإسلام، بدت معه الأجوبة السلفية متقاطعة مع الأجوبة القومية، على الرغم من عقلانية هذه الأجوبة وثورتها، وحيويتها، فعلى سبيل المثال لا الحصر، أسقط " سيد قطب " الانتماء القومي الوطني واقتصر على الانتماء العقدي الذي يتطلب حضوره لكي يكشف عن حقيقة الشعب المختار المائل بالأمة المسلمة الكاشفة عن الرابطة الدينية، وليس رابطة الأرض أو الجنس أو الجنسية. وأن مثل هذا التفسير المغترب زمانا يتقاطع مع المفهوم الحقيقي للدين، والقومية، فمفهوم الأمة الديني غير المفهوم السياسي.

بخصوص الثاني: الاغتراب المكاني: يتوزع على مطلبين، ماركسي وليبرالي، كلاهما حاولا تلمس حولا للمشكلات الإنسان العربي في ضوء الأجوبة الغربية على اختلافها ظنا منهم أن مثل هذه الحلول قادرة على معالجة هموم إنساننا وحسم إشكاليات التخلف، نجم عن هذا الاغتراب، أزمة مركبة في وجدان المغتربين مكانا، الذين وجدوا أنفسهم وجه لوجه أمام الازدواجية الغربية، بالتأويل تارة والمراجعة أخرى، والتراجع تارة ثالثة، ولم يسلم من مأزق المنعطفات الكبرى، لا أنصار الماركسية ولا الليبرالية، بعد أن استحلبت الأحداث الأجوبة التقليدية عن الأمة والروح، والحرية والملكية، والدين، وجعلتها مأزومة بسبب طبيعة العلاقة التي فرضها الغرب على العرب بدا العرب معها غرباء عن متطلبات الحياة الحرة، والتقدم التقني بسبب ازدواجية الحرية والاستبداد في بعدهما السياسي العربي، ولعل من نافلة القول التذكير بالرؤية العقلانية النقدية التي ترى، في الانتماء إلى حركة الأمة والوطن والتاريخ ما يحرر المرء من صور الاغتراب الانفة، فالمنتمي حقا إلى العروبة هو الملتصق بهوم مجتمعه والساعي إلى تجاوز قصور الواقع...أما المغترب فهو الذي يحاول التعلق بحركة الأمم الأخرى وتاريخها وأجوبتها، من غير أن يدرك الفرق بين ظروف تطورها وتطور المجتمع العربي...

لقد عمق التوجه نحو الاغتراب المكاني، تناقضات الواقع العربي النظرية ومشكلات الفقر والمديونية، وطغيان النزعة الاستهلاكية والتخلف العلمي والتقني والمعلوماتي...السعي إلى خلق هوية زائفة للمجتمع العربي، وللمنطقة العربية تحت مظلة الشرق أوسطية تارة، والإفريقية تارة أخرى، الليبرالية تارة أخرى، القومية تارة أخرى...استنزاف الثروات الوطنية بطريقة غير عقلانية...إدارة عمليات التخريب الثقافي والإعلامي وشراء الذمم، والحرب النفسية، وتهجير الكفاءات وغيرها كثير...

2- الاغتراب في الفكر الغربي.

يعتبر مفهوم الاغتراب نوعا جوهريا في الفكر الأوروبي المعاصر، وأن أول من قام باستيعاب هذه الظاهرة المفكر الأوروبي " هيجل " الذي استطاع أن يوضح هذا في فكره وفلسفته، مما أتاح لهذه الظاهرة الدخول إلى علم الاجتماع المعاصر، وقد بحث هذه الظاهرة علماء آخرون تأثروا به مثل: " ماركس "، " فرويد "، " دوركايم " . كما نقد الواقع الاغترابي في البناء الاجتماعي المعاصر العديد من علماء غيرهم أمثال: " توكفيل " " وزمل " " وماركيوز " ... وعلى الرغم من تزايد مثل هذه الاهتمامات، فإن مفهوم الاغتراب ما يزال غامضا، ونادرا ما يتفق الباحثون على تحديده. لقد توصل عالم الاجتماع الأمريكي " ميلفن سيمان " عام 1955 إلى تحديد خمسة مفاهيم مختلفة للاغتراب أطلق عليها تسميات العجز وفقدان المعايير، وغياب المعاني، والانتماء، وما يسمى الاغتراب الذاتي، وقبل ذلك بأربعة أعوام أجرى باحث أمريكي آخر " انتوني ديفدز " بحثا ميدانيا في جامعة " هارفرد " توصل من خلاله إلى أن مفهوم الاغتراب يتألف من خمسة توجهات متشابكة هي: التركيز على الذاتية، عدم الثقة، والتشاؤم، والقلق، والاستياء. (بركات: 2006، ص10).

يتضح من مقارنة النتائج التي توصل إليها كل من " سيمان " و " ديفدز " أنه ليس بينهما أي عناصر مشتركة، ما يدل على غموض مفهوم الاغتراب، ويثبت مرة أخرى أن هذا المصطلح ليس في واقع الأمر سوى مجموعة من المعاني التي ليس من الواضح تماما ما هي طبيعة العلاقات في ما بينها. لذلك لم يعد من الغريب أن نقول أن كل محاولة من هذا النوع ستوصل إلى قائمة خاصة بها.

لكن على الرغم من هذا التباين والاختلاف في الرأي وأسلوب المعالجة فإن كل المحاولات التي بذلت حتى الآن تدور حول أمور معينة بالذات تشير كلها إلى دخول عناصر معينة في مفهوم الاغتراب، مثل : الانسلاخ عن المجتمع والعزلة والانعزال، والعجز عن التلاؤم، والإخفاق في التكيف مع الأوضاع السائدة في المجتمع، واللامبالاة، وعدم الشعور بالانتماء، بل وأيضا انعدام الشعور بمغزى الحياة.

ان هذا الاختلاف في الاستخدام في التراث الفكري الغربي يدفعنا إلى استعراضها بشكل من التفصيل.

2-1 الاغتراب في الفكر السيكلوجي.

على الرغم من شيوع مفهوم الاغتراب النفسي، فإنه من الصعب تخصيص نوع مستقل نطلق عليه الاغتراب النفسي، وذلك نظرا لتداخل الجانب النفسي للاغتراب وارتباطه بجميع أبعاد الاغتراب الاخرى الثقافي، والاقتصادي، والسياسي... فالاغتراب النفسي مفهوم عام وشامل يشير إلى الحالات التي تتعرض فيها وحدة الشخصية للانشاط أو الضعف والانهيال، بتأثير العمليات الثقافية والاجتماعية التي تتم في داخل المجتمع. مما يعني أن الاغتراب يشير إلى النمو المشوه للشخصية الانسانية، حيث تفتقد فيه الشخصية مقومات الإحساس المتكامل بالوجود والديمومة. وتعد حالات الاضطراب النفسي أو التناقضات صورة من صور الأزمة الاغترابية التي تعترى الشخصية.

ويتحدد مفهوم الاغتراب في الشخصية بالجوانب الآتية:

- حالات عدم التكيف التي تعانيها الشخصية، من عدم الثقة بالنفس، والمخاوف المرضية، والقلق، والرهاب الاجتماعي.

- غياب الإحساس بالتماسك والتكامل الداخلي في الشخصية.

- ضعف أحاسيس الشعور بالهوية والانتماء والشعور بالقيمة والإحساس بالأمن.

يعد التكيف من أهم عوامل اتزان الشخصية وتمتعها بالصحة النفسية، فالناس في العادة يتعرضون لضغوطات وصراعات داخلية وخارجية، وعليهم مواجهة الرغبات والدوافع الشخصية المتعارضة من أجل استمرار التوازن

النفسي لديهم، ويرى بعض الباحثين أن الصحة النفسية هي التعبير عن التكيف، وأن التكيف دليل الصحة النفسية، فإذا ساءت ساء بدورها، وإن تحسن تحسنت الصحة النفسية.

والظاهر أن التكيف النفسي يدل على ضرورة قيام الفرد بالمسائل الآتية:

- إن التكيف إجراء أو سلوك يقوم به الفرد في سعيه لإشباع حاجاته والتلاؤم مع ظروف معينة.
- إن هذا الإجراء أو السلوك يشمل إحداث تغيير في بيئتي الفرد الذاتية (بناؤه النفسي) والخارجية (الطبيعية الاجتماعية).

إذن تتشكل الهوية المتكاملة وفقا لمنطقتين وأسس نفسية واجتماعية متضادة، وهناك بالتالي جملة من الشروط الموضوعية والذاتية التي يجب أن تتوازن من أجل بناء الشخصية وتحقيق نمائها، وتتمثل هذه الشروط في منظومة من الحاجات المتكاملة التي تشكل الإطار الموضوعي للعمليات التربوية التي تسعى إلى عملية بناء الهوية الشخصية المتكاملة. إن الحاجة إلى الاعتبار تشكل حسب " اركسون " حجر الزاوية في الإحساس بالهوية، وتشكل في الوقت نفسه مبدأ التربية الحديثة ومنطلقها، وبينت الدراسات تأثير الأشخاص المهمين في حياة الطفل كوالدين، والمربين في بلورة الهوية الشخصية والاجتماعية.

وتطلق كلمة الحاجات على أشياء كثيرة فهي اصطلاح عام وشامل يشمل الحوافز والانفعالات والميول والرغبات والمطالب والتمنيات.

والحاجة هي افتقاد أمر مفيد ومرغوب فيه وأساسي، وهذا الافتقاد يسبب اختلال التوازن، واختلال التوازن يؤدي إلى التوتر، إذا لم ترض الحاجة بالقدر المناسب يسفر بعدم السعادة ويكون شعوره متناسبا مع الأهمية التي يعلقها على الحاجة. ركز الكثير من علماء النفس على دور الحاجات في تحريك السلوك الإنساني، فهم يرون أن الإنسان يمارس النشاطات المختلفة لإشباع حاجات أولية أو ثانوية، على سبيل المثال أكدت دراسة " ماسلو " على أهمية التفاعل الايجابي بين الذات في بناء الهوية على أسس تربوية سليمة، وتنهض التربية الفعالة على منظومة من الحاجات المتكاملة ويمكن تلخيص هذه الحاجات في الآتي :

- الحاجات البيولوجية: الحاجة إلى الأمن، الحاجة إلى الحب، إلى الانتماء، إلى الحرية، إلى الاستقلال، الحاجة إلى الاعتبار واثبات الذات ، الحاجة إلى المعرفة والفهم، الحاجة إلى التقدير الاجتماعي، الحاجة الجمالية.

إن إشباع الحاجات من شروط المحيط تمكن الفرد من الوصول لحالة من الاتزان النفسي النسبي، أي التكيف، أما الإخفاق في إشباع الحاجات وعدم نجاحه في التوفيق بين مطالب المحيط الداخلي ومتطلبات البيئة الخارجية فيؤدي ذلك إلى اختلال توازن الفرد، ويظهر ذلك في الشعور بالإحباط والمعاناة. وتمثل بذلك تربة صالحة للضغط النفسي وللاضطراب النفسي الذي يشكل أحد مظاهره غربة الفرد عن نفسه والمحيطين به. (بهاء الدين السيد عبيد: 2008، ص - ص ، 49-57).

يرى " فرويد " أن عملية التوافق الشخصي غالبا ما تكون لا شعورية أي أن كثير من الأفراد لا يعي الأسباب الحقيقية لكثير من سلوكياتهم ويرى " فرويد " أن العصاب والذهان ماهي إلا عبارة عن شكل من أشكال سوء التوافق.

إن نموذج الشخصية الذي يطرحه " فرويد " يتألف من أجزاء ثلاثة : تقع في تبعية فيما بينها، وهي الهو، والانا، والانا الأعلى. إن العلاقة بين هذه الأجزاء الثلاث في تقديره، معقدة ومتنوعة للغاية، وفي محاولته لكشف آلية النفس البشرية، ينطلق " فرويد " من أن الطبقة العميقة من النفس، أي الهو ، تقوم بالسعي لإشباع رغباتها الطبيعية الجامحة بهدف الحصول على اللذة. ولكن الفرد ، في تلبية لرغباته ونزواته، يصطدم بالواقع الخارجي الذي يواجهه الهو ويعارضه، أي تقوم عنده الأنا لكي تلجم الرغبات اللاواعية من تحقيق هدفها المباشر، وتوجيهها حسب مقتضيات الواقع.

وبهذا فإن الأنا، كما يرى " فرويد " يبرز على شكل وعي يأس مضطرب لإقامة التوفيق بين متطلبات الهو ومتطلبات الواقع ومتطلبات الأنا الأعلى، على حد سواء. وأمام هذه الوضعية يرى " فرويد " أن الأنا عليه أن يجتهد للاستجابة إلى جميع المطالب ومعالجة تنازعها. وهي مهمة مستحيلة وصعبة في نظره. فمن جهة يتملك الأنا الطفولي أثناء مواجهة مقتضيات النزوة الجامحة القوية خوفا شديدا بسبب عجزه عن تحقيق إتباع تام لها ومباشر. وهذا معناه إحلال لمبدأ الواقع محل مبدأ اللذة، ومن جهة أخرى، إن أقدم على عصيان الأنا الأعلى ومخالفة نواهيه سيتملكه شعور بالذنب والتوتر الذي ينشأ بين مطالب الضمير الأخلاقي وبين ما يقوم به الأنا بالفعل إنما يدرك كأنه إحساس بالذنب. وأن جزءا كبيرا من الشعور بالذنب لا بد أن يكون لاوعيا، لأن تكون الضمير يرتبط ارتباطا وثيقا بعقدة " أوديب " التي تنتمي إلى اللاوعي.

تشكل مشاعر الذنب لدى الإنسان أحد الأسباب الهامة في ظهور الاضطرابات النفسية والعصابية، وأساسا للحضارة التي ستعمل على ترسيخها.*

وبما أن الأنا هو الجزء المنظم في الهو فهذا يعني أن ليس له استقلالية مطلقة، وأن تنظيمه لم يبلغ الكمال إذ أن استخدامه يبين ما به من خلل وضعف. فبقدر سعي الأنا للتحكم في الهو واتقاء ضغوطه، بقدر ما يختل تنظيمه، وتزايد الأعراض في غفلة منه. وهكذا تصبح الوظيفة التوفيقية للأنا معرضة للفشل في حالة الاعقبية، وما يدعيه من سيادة عرضة للإنكار. (FREUD.(A) : 1981, P ,250).

وبناء على ذلك يكتمل الانقسام والصفة التنازعية بين اللاوعي والوعي. وبين الهو والأنا، بتعدد معاني الوعي ذاته، وتعدد وجوه الأنا الأعلى التي يبرز الإنسان، بنتيجتها، في صورة الكائن التعيس الممزق بتناقضات نفسه الداخلية العديدة.

ولحل هذه النزاعات كما يقول " فرويد " إن الأنا حين يجد نفسه باعتباره مجال الوعي إزاء وضعية صراعية، ويعجز عن السيطرة عليها فإن كثيرا ما يدافع عن ذاته من خلال التكيف أو اللجوء إلى أساليب دفاعية متنوعة، وبما أن الأنا هو طرف فعلي في الصراع فإن محرك العمل الدفاعي هو الشعور بالانزعاج الذي يصيب الأنا. وبما أن الأنا هو الذي يأخذ بعين الاعتبار متطلبات الواقع، فإنه يقوم بتقرير ما إذا كان ينبغي المضي في محاولة إشباع النزوات أم تأجيلها أم القضاء عليها كلية. يعتقد " فرويد " أن الأنا دائما يأخذ بمبدأ الواقع (الأنا الأعلى) باعتباره الضرورة الخارجية. من أجل إيجاد نوع من التكيف، حتى وأن الرغبات اللاواعية تبدي مقاومة شديدة لهذا الواقع. التي سرعان ما يتغلب عليها الأنا من خلال آليات دفاعية تتجسد في مرحلة أولى: الكبت، الهروب، الاستبدال.

إن الرغبة المكبوتة تعبر عن حالة اغتراب اللاشعور، عن الشعور. وباستمرار حالة اغتراب الانفصال هذه وشدة الرغبة المكبوتة في اللاشعور تظهر الأعراض المرضية التي تنتاب المصابين. ومن ثم يذهب " فرويد " إلى أن مهمة الطبيب النفسي ليست مجرد دفع المريض إلى التنفيس والتفريغ عن الرغبات المكبوتة، بل هي في المقام الأول سلب الانفصال القائم بين اللاوعي والوعي، والكشف عن الرغبات المكبوتة لإعادتها مرة أخرى إلى دائرة الشعور.

عجز الإنسان حسب " فرويد " على الوفاء بجملة من رغباته نظرا لهيمنة الأنا الأعلى عليه يدفعه إلى ممارسة التدمير الذاتي في حق نفسه والتدمير الخارجي في حق الآخرين.

* تشمل عقدة " أوديب " كل علاقة الطفل بوالديه، حيث يذهب " فرويد " إلى كشف طبيعة المشاعر الطفولية. فهو يقول: " إن الطفل يبدأ برغبة أمه ويكره أباه كخضم يعترض سبيل رغبته. " انظر بالتفصيل، FREUD :LA VIE SEXUELLE.

بهذا التصور يعطي " فرويد " تصور مغاير للعدوانية، فإذا كان البعض يتصور العدوانية لسبب اندفاعه شريرة، بل هي من مقومات الوجود الإنساني، في ذلك يقول: "ليس الإنسان قطعاً ذلك الكائن الطيب، ذا القلب المتعطف إلى الحب والذي يقال عنه أنه يدافع عن نفسه عندما يهاجم. بل هو على العكس من ذلك، كان يتحتم عليه أن يضع في حساب معطياته الغريزية، نصيباً كبيراً من العدوانية... فالإنسان في الواقع، يغريه أن يشبع حاجاته إلى الاعتداء على قريبه، ويشغل عمله دوماً دون تعويض، ويستعمله جنسياً من دون موافقته، ويستولي على أملاكه وبذله، وينزل به الآلام، ويضطهده ويقتله..." (FREUD,(B):1981,P,65). وهذا يعني أن العدوانية ليست أمراً فيه، بل من مقومات الوجود الإنساني.

بهذا التصور يجعل " فرويد " العدوانية اندفاعاً مرتبطة باندفاعه اللبيدو. فالليدو هو الطاقة الحيوية التي تدفع المرء لأن يحيا ويتمتع. ذلك هو مبدأ اللذة. ولكنه يتحتم على الإنسان أن يأخذ بعين الاعتبار بعض القيود والفرائض الأخلاقية، ويتخلى أحياناً عن اللذة. فالطفل يريد استملاك أمه أو إزاحة أبيه، فيما هي ترفض له ذلك، فتنشأ أولى النزعات العدوانية. بذلك تكون العدوانية جواباً على ذلك الحرمان التي يفرضها مبدأ الواقع. تلك القوة الكابتة التي تحد من إشباع الرغبات الجامحة وهي موجهة في الوقت نفسه إلى الذات وضد الآخر.

ولما بات الإنسان مستلباً وخاضعاً لهذا الواقع الذي تزداد سيطرته على كل مناحي الحياة، فإن قوى اللاوعي تنمو بقدر ما تثيرها مستلزمات الذات (الأنا) وحوافز الإغراء التي تنبعث من تصوراتها للسلع، والعلاقات الشهوانية مع السلعة. فإن وجد الأنا فرصة للتحرر من كل رقابة يفرضها الواقع فإن فرص الميل إلى العدوانية والتدمير تقل، لكن إن كان الواقع يضغط عليها، فإنه سرعان ما يجد الإنسان نفسه مضطراً لأن يكون شيء آخر غير ذاته.

الأمر الذي يدفع " فرويد " إلى الاعتقاد أن العلاقة بين الفرد والحضارة (الغربية) تتسم بالعداوة نتيجة لفقدانه الشعور بالسعادة التي تتلخص في اشتداد القلق والخوف والتوتر النفسي وانتشار الأمراض النفسية. ويعتبر كل هذا هو الثمن الذي يدفعه البشر، لقاء انجازات الحضارة المادية.

يمكن التحدث، حسب " فرويد " عن ثلاثة منابع للألم الإنساني تتضمن: قوة الطبيعة الساحقة، وفناء الجسد البشري، وعدم كفاية التدابير الرامية إلى تنظيم العلاقات بين البشر، وكأن المصدران الأولان للآلام الإنسان مرتبطين بالطبيعة. إنهما واضحان كل الوضوح وإن كانت لا تنبئ من هنا استنتاجات واهنة نظراً لأن الآلام المشروطة هنا، يمكن إزالتها جزئياً أو تخفيفها. وأن المصدر الثالث للآلام الإنسان له طابع اجتماعي. وهو بالذات يشكل القلق الإنساني، لأن البشر لا يمكنهم إدراك لماذا كانت هذه المؤسسات التي أقاموها، عداً أنها لا تحمي الإنسان، بل هي على العكس، تشكل قوة غريبة غير خاضعة له ولا توفر له المنفعة.

فضلاً عن هذا يلجأ " فرويد " عند شرح أسباب آلام الإنسان ومنابعها المشروطة بعلاقات اجتماعية متنافرة في المجتمع الغربي، إلى الكشف عن جوانب الحضارة المادية والروحية في تشابكها المتبادل " وما أن أحرزت البشرية، بإخضاعها للطبيعة لذاتها، نجاحات هامة، حتى أخذت تأمل بإحراز نجاحات أكبر لأنه في مجال تنظيم العلاقات البشرية، يستحيل مثل هذا التقدم ". وفي الوقت نفسه، وكأن الانجازات المادية للحضارة، الدالة على جيروت العقل البشري وعلى انتصار الإنسان على الطبيعة، لم تقض على العواقب التي تؤدي إلى الاضطرابات النفسية والصراعات الثقيلة للشخصية، وهو بذلك أي " فرويد " يثبت واقع وهو أن البشر يتواجدون دائماً، في حالة خوف وقلق من المنجزات المادية للحضارة، نظراً لأنها يمكن أن توجه ضدهم. كما يؤكد أن مشاعر الخوف والقلق يتعززان، لأن المؤسسات الاجتماعية، التي تنظم العلاقات بين

الناس، تجابههم كقوة غريبة. وفي هذا النطاق يصل " فرويد " إلى قناعة أن جميع الجوانب الثقافية والاجتماعية التي تميز الحضارة الغربية غير منسجمة وهي تميل إلى أن تدفع الفرد إلى العدوان. وهكذا حسب تصوره يظهر أن المصير الاجتماعي للآلام الإنسان لا يمكن إزالتها، ويبدو الإنسان، كائنا، عدوانيا بالفطرة. فبين رغباته الطبيعية ثمة ميل متأصل إلى التدمير، وسعيًا، دائبا إلى تعذيب ذاته، وتعذيب الآخرين معه، وبسبب خصائص الإنسان النفسية الداخلية (النزوع إلى العدوان)، تكون الحضارة مهددة دائما بالدمار والانهيار. وبسبب هذه العدوانية الأولية التي تولب الناس بعضهم على بعض، يكون المجتمع المتحضر مهددا دوما بالدمار. (عباس: 2004، ص - ص، 572- 575).

أما عن " اريك فروم " في كتابه " المجتمع السليم " نجده يتناول موضوع الاغتراب من زاوية الشخصية وتطورها. وأوضح أن الاغتراب هو نمط من التجربة ويرى الفرد نفسه فيها كما لو كانت غريبة عنه، فالفرد يصبح منفصلا عن نفسه. لقد تعامل " فروم " مع مفهوم الاغتراب من الوجهة السيكلوجية، مركزا على الفرد ليس المجتمع كسبب للاغتراب. وفي ضوء ذلك عرف الاغتراب بأنه "نمط من الخبرة، من خلالها يرى الفرد نفسه كمغترب، فهو يشعر أنه غريب عن نفسه، حيث لم ير ذاته كمركز لعالمه، أو كناشئ وخالق لأفعاله، ولكن أفعاله ومترتباتها تصبح لها السيادة، يطيعها ويخضع لها". وفي ضوء هذا التصور للاغتراب، فإن تفاعل الفرد مع مجتمعه يحدد مستوى اغترابه، فالخبرة المتضمنة في هذا التفاعل تخلق الإحساس بالاغتراب من عدمه.

يشعر الفرد بالاغتراب عندما لا يستطيع التحكم في أفعاله، أنه يصبح سلبيا عندما يستسلم لأفعاله ونتائجها. وهذا من شأنه أن يجعل الشخص يشعر أنه لا معنى لحياته. بما يشعر باغتراب الذات عنه.

ولا يتحدث " فروم " كما فعل " ماركس " عن اغتراب الذات من خلال التباعد بين الطبيعة الجوهرية للإنسان ووضعها الفعلي، " فروم " ينفى في كتابه " المجتمع السوي " فكرة أن هناك جوهرًا واحدًا يمكن أن يشترك فيه الناس جميعًا. وعلى الرغم من أن " فروم " يشير إلى أن الوجود الإنساني يتميز بالتناقض الكامن في وجوده من حيث أنه جزء من الطبيعة يخضع لقوانينها الفيزيقية.... ومع ذلك يتجاوز باقي الطبيعة".

وعلى الرغم من أن " فروم " لم يقر بفكرة الطبيعة الجوهرية للإنسان، فإن قوله بالذات الأصلية والذات الزائفة قد جعله ينزلق إلى معالجة اغتراب الذات على أنه حالة أقرب إلى الانفصال عن طبيعة مثالية الإنسان. وميز " فروم " بين الذات الأصلية والذات الزائفة، فأوضح أن الذات الأصلية هي التي يتسم صاحبها بأنه شخص مفكر قادر على الحب والإحساس والإبداع. أما الذات الزائفة فهي التي تفتقر إلى جميع هذه الصفات أو بعضها. ويبدو أن مفهوم الذات الأصلية عند " فروم " يرادف مفهوم الذات غير المغتربة التي حققت وجودها الإنساني المتكامل. أما الذات الزائفة فهي التي اغتربت عن نفسها وانفصلت عن وجودها الإنساني الأصل.

الملاحظ أن فكرة الذات الأصلية والذات الزائفة التي تحدث عنها " فروم " تمتد إلى كل من " كير كيجور " و" هيدجر "، حيث ميز الأول بين الوجود داخل الحشد والوجود المنعزل، فالأول هو الوجود الزائف والذي يهرب من المسؤولية ومن عبء الحرية، إنه يقول ما يقوله الحشد ويعتق ما يعتنقه الحشد أنه الصواب، وفي ذلك إلغاء للوجود البشري الذي هو مرادف للنفرد والحرية والمسؤولية. أما الوجود المنعزل فهو المرادف للوجود الأصل، كما أنه الوجود القادر على تحمل المسؤولية وممارسة الحرية.

أما " هيد جير " فعالج فكرة الوجود الزائف والوجود الأصل بشكل أوضح، حيث ربط بين مفهوم الغربة وبين الوجود الزائف، فالوجود الأصل يعني وجود يصنع ذاته وتحدد اتجاهاته من خلال القرارات والاختيارات التي تنتهي إليه حقا

والتي يمارسها بحرية تامة وبوعي كامل، أما الوجود الزائف فهو الذي يتخلى عن المسؤولية تجاه اختيار إمكانياته ويترك لغيره هذه المهمة، إنه وجود يخضع للمجهول، ويعجز عن أن يقرر ذاته ومستقبله. (محمد خليفة : 2003، ص - ص ، 39-42).

الملاحظ أن علماء النفس عند حديثهم ومناقشتهم للاغتراب عن الذات كمظهر من أبعاد الاغتراب النفسي قصدوا به معاني متعددة، فمنهم من استخدمه بمعنى اللاهدف أي شعور المرء بأن حياته تمضي دون وجود هدف أو غاية واضحة. ومنهم من استخدمه بمعنى التمرد، ويقصد به شعور الفرد بالبعد عن الواقع، ومحاولته الخروج عن المألوف والشائع، وعدم الانصياع للعادات والتقاليد السائدة، والرفض والكراهية والعداء لكل ما يحيط بالفرد من قيم ومعايير. وقد استخدمته طائفة أخرى من العلماء بمعنى التشيؤ وهو بمعنى فقدان الإنسان لذاته الأصلية وتحوله إلى موضوع يفقد الإحساس بوجوديته. وهو بذلك يشعر أنه مقتلع من جذوره لا تربطه مع نفسه أو واقعه أي رابطة. إلا أن الأكيد أن المعنى العام الذي يقصده الباحثين النفسانيين يعني الشعور بعدم القدرة أو العجز الذي يكمن في شعور الفرد بعدم القدرة على التحكم في نواتج السلوك أو الأحداث.

2-2 مفهوم الاغتراب في الفكر السوسولوجي.

ارتبط مفهوم الاغتراب في أذهان الكثيرين بكتابات " هيجل " و " ماركس ". وعلى الرغم من أن كتابات " هيجل " و " ماركس " كانت هي العامل الأساسي في توجيه النظر إلى حالة الاغتراب وزيادة الاهتمام بدراسته، فإن المفهوم ذاته أقدم منهما بكثير.

قبل أن نشير إلى استخدامات هذا المفهوم لدى كل من " هيجل " و " ماركس " وغيرهم من الباحثين الاجتماعيين جديرا بنا الإشارة إلى أول تصور نظري حول هذا المفهوم، والذي يمتد إلى عهد التاريخ الحديث. يشكل القرن 18 قمة تطور الفكر البرجوازي، حيث يقدم هذا القرن مفهوم جديد للعالم في مواجهة السلطة الكنيسية، وفكرة جديدة للتفتح الحر للشخصية الانسانية. تقدم أسلوبا أخلاقيا جديدا وأفكار جديدة عن الإنسان والكون، وعن المجتمع والدولة. لقد قامت مساعي جادة لوضع نظريات فلسفية واجتماعية تحاول إخضاع الحاضر للنقد، ورسم اتجاهات التطور المستقبلي.

لعبت نظرية الحق الطبيعي دورا هاما في تكوين الفكر السياسي في القرن 18، فهي تستند إلى تطور الطبيعة البشرية. من وجهة نظر الحق الطبيعي، العلاقات القائمة هي مرفوضة كعلاقات غير طبيعية وغير عقلانية، ويقام في مواجهتها النظام الطبيعي كنظام ناجم منطقيا من الطبيعة كشيء ما عقلائي.

فالنظام الذي تسيطر فيه القوانين الطبيعية، يتوافق مع المراحل الأولى من تاريخ البشرية، عندما كان الإنسان لا يزال قريبا من الطبيعة، ولا يزال حرا من الأهواء التي ألصقت به فيما بعد والغريبة عن كائنه الطبيعي.

نجد " هوبز " عالج هذه الإشكالية مميزا بين حالتين للبشر: حالة طبيعية وحالة مدنية. تتميز الحالة الطبيعية، حرب الجميع للجميع. غير أن الحقوق متساوية وعليه لا حاكم غير القوة، وبالتالي فالحق هو القوة.

يعطي " هوبز " الأولوية إلى الحق الطبيعي، لأنه يربطه أصلا بالحالة البدائية للإنسان، بما هو كائن حيواني. ويتوقف سلوكه على ما يتمتع به من القوى والإمكانات المغروزة فيه. بمعنى أن كل ما يستطيع عليه يغدو من مكتسباته. وبالتالي ينبغي تسويغها تحت صفة الحق بصورة عامة (الحق في التملك).

فالحالة الطبيعية ليست سوى حالة حرب بين الجميع ضد الجميع. إن هذه الحرب الشاملة تنطوي على دمار متواصل. وهذا يتناقض مع النزوع إلى البقاء، أو صيانة النوع، إذن لا مفر من طلب السلم، ومن تنازل تخلي كل فرد عن جانب من حقه العام في تملك كل شيء وقيام حكومة مطلقة تحفظ التوازن، هذا التخلي يميز انتقال البشر من الحالة الطبيعية إلى الحالة المدنية.

أما الدولة فهي الوجه الآخر النقيض. إنها دولة السيادة الكاملة القادرة وحدها على بناء مجتمع السلم، أو السلم المدني، هذه السيادة المطلقة هي القادرة على إحلال النظام. فالحاجة إلى هذه الدولة كاملة السيادة، ومطلقة السلطة يبررها ذلك الوجه الآخر الذي هو مجتمع الإنسان الأول.

فالدولة قوة إكراه وعنف وينبغي أن يكون عنفها أقدر على لجم العنف الآخر السائد بين الناس.

إن التخلي عن الحق الفردي، وتحويله إلى وجود اجتماعي، هو اغتراب من حيث المحتوى حسب " هوبز " الذي يقول "إن إسقاط حق إنسان في أي شيء هو تجريد له من حريته في أن يحول دون استفادة شخص آخر من حقه في نفس الشيء... فالحق يسقط إما بالتخلي عنه أو بنقله إلى شخص آخر..."

يستخدم على هذا الاغتراب بالاغتراب الطوعي حسب رؤية " روسو " الذي يرى فيه أنه ينطوي على استعادة الحرية الطبيعية في شكل جديد هو الحرية المدنية، والمساواة الضائعة في شكل مساواة أمام القانون، ذلك أن الخضوع للقانون المرسوم هو حرية.

إن الحرية الفردية تستلزم طوعا، كما تستعاد على مستوى عام، وبذا تكتسي الحرية الفردية، هنا وجودا خارجيا بالنسبة لكل فرد. (عباس: 2008، ص - ص، 24 - 28).

من هذا المنطلق نجد أن مصطلح الاغتراب وفق نظرية العقد الاجتماعي استعمل على أساس أنه تخلي طوعي من الإنسان عن حقه الطبيعي بالعيش الحر من أجل انتقال السيادة منه إلى المجتمع السياسي أو الدولة. أو كما يستخدم عليه " روسو " تنكر الإنسان لذاته بتسليمه سيادته في الحياة الطبيعية معتبرا أن مثل هذا النوع من الاغتراب أمر عبثي وبلا معنى إن لم تنقل السيادة إلى المجتمع نفسه.

بعد هذا العرض الموجز للتصور الأول لمفهوم الاغتراب في مراحله الأولى نركز الآن على تحديد مفهومه عند كل من " هيجل "، " ماركس "، " دوركايم " وغيرهم.

2-2-1 مفهوم الاغتراب عند " هيجل ".

استعمل " هيجل " التعبير الألماني لمفهوم الاغتراب ENTREMDUNY في كتابه PHENOMENOLOGY OF MIND ما يدل على أنه اهتم منذ البدء بقيام وحدة حقيقية بين أفراد يملك كل واحد منهم وعيه الذاتي وبين الفرد والمجتمع لتجاوز النزعات الناشئة بينهم، معتبرا أن الإنسان مضطرا لأن يقبل بمصيره التاريخي وبالعلاقات الاجتماعية والسياسية، وإلا خسر حريته والوحدة معا، مما أدى بدوره إلى نشوء عداء وتنافر بين الفكر والواقع، والوعي والوجود، وبين الفرد والمؤسسات، لذلك يصبح هدف مثل هذه الفلسفة استعادة تلك الوحدة المفقودة بإجراء تحليل منظم وموسع في طبيعة التناقضات في سبيل قيام الوحدة المطلوبة، وبخاصة تلك التي تحدث بين الخاص والكلي.

من هذا المنطلق عرف " هيجل " " الاغتراب بأنه حالة اللاقدرة أو العجز التي يعانها الإنسان عندما يفقد سيطرته على مخلوقاته ومنتجاته وممتلكاته، فتوظف لصالح غيره بدل أن يسطو هو عليها لصالحه الخاص. وبهذا يفقد الفرد القدرة على تقرير مصيره والتأثير في مجرى الأحداث التاريخية بما فيها تلك التي تهمة وتسهم بتحقيق ذاته وطموحاته. فقد قال " هيجل " "أن العقل يجد نفسه في حالة حرب مع نفسه ومخلوقاته. وكما يتمكن العقل من تحقيق ذاته الفضلى، لا بد في نهاية المطاف من تجاوز عجزه بالتغلب على المعوقات التي تفصله عن مخلوقاته وتحد من تحكمه بها".

إن مثل هذا التوحد شرط لقيام الحرية، إن تلك هي مهمة الإنسان الذي يستطيع وحده أن يغير الواقع وينظمه بحسب مقتضيات العقل ويحقق ذاته من ضمنه. وعلى العكس من ذلك يكون مغتربا بقدر ما تزداد الهوية بينه وبين المؤسسات والعالم.

(GARAUDY : 1966, P, 34).

ولكي يتغلب الإنسان على حالة الاغتراب. عليه بالتححرر، والتحرر لا يعني التحرر العقلي فحسب، بل تحرر يشمل الوجود الإنساني كله. بهذا التحرر يستهدف الجدل خلق الإنسان الشامل. أي أن هدف الجدل إحداث تغيير جذري في الإنسان يخرج من فردا نيته إلى الانغماس العميق في العالم وفي الوجود.

ولما كان هدف الجدل هو إحداث تغيير شامل في الوجود الإنساني وخلق الإنسان الشامل، إذن فإن الجدل يهدف إلى إظهار تناهي الماضي مع الحاضر، بمعنى أن تفقد الأشياء والأوضاع ثباتها وقدسيتها، أي محدودية الإنسان الفكرية والاجتماعية والنزوع إلى تفتح الإمكانيات الانسانية والنفاد إلى المستقبل، بعبارة أدق هدم الأصنام وخلق الجديد.

والتناقض هو حركة الإنسان نحو المستقبل. إن الواقع الإنساني هو تاريخه، وفيه لا تنفجر التناقضات من تلقاء نفسها فحسب، بل إن الإنسان هو الذي يقوم بتفجير التناقضات، والإنسان الثوري عليه أن يتخذ المبادرة ويفجر الجدل، وبهذا يقوم الجدل بكشف الوجود.

وهكذا فإن الجدل هو أداة ثورية بيد الإنسان في معترك حياته، في صميم تعاقبه مع العالم، وتغلغله في صميم الواقع ومشكلاته.

يرى " ماركيز " أنه يمكننا أن نعتبر المنطق الجدلي منطق حرية، أو بتعبير أدق، منطق تحرير، ذلك أن السيرورة هي سيرورة عالم مستلب لا يستطيع جوهره أن يصبح ذاتا...إلا إذا هدم وتجاوز الشروط التي تناقض تحققه. إن فلسفة " هيجل " هي أداة تحرر الإنسان من عالم الاستلاب الذي يشوه تحققه الذاتي الشامل.

إن الجدل " الهيجلي " كما يقول " GARAUDY " ليس مجرد منهج فلسفي فحسب. وإنما هو أيضا تعبير عن الحركة الداخلية للسيرورة الروحية الشاملة. غير أن دينامية الفكرة الشاملة هي صدى لدينامية الواقع. أي أن الفكر الجدلي هو صورة لجدل الأشياء وانعكاس لجدل الواقع. إن المسيرة الجدلية تبدأ من الواقع أو من الوجود ككل، إنها تبدأ من تناقضات الواقع وتشابك الحياة، ومن هنا يبدأ الكشف عن حقيقة هذا الواقع وعن ديناميته الداخلية. وبهذا يقوم الجدل بكشف الواقع، أي تجلية الكامن وكشف المختبئ، هو جعل الداخل يتجلى ويخرج إلى السطح، أي يظهر على حقيقته. إن التسويغ الكامل للواقع يشترط استيعاب التناقض من قبل العقل. (GARAUDY :1966 ,P,34) .

وبذلك فحركة الجدل عند " هيجل " هي حركة تتسم بأنها رفض وإنكار لما هو قائم فعلا، وسعي إلى مركب وأشمل وأرقى منه. فالسلب أو النفي كامن في صميم الأشياء، أي أن كل شيء يحمل في داخله نقيضه، ويحمل أيضا عوامل رفضه والثورة عليه من أجل تجاوزه. وعلى ذلك فإن الجدل " الهيجلي " هو في أساسه تعبير عن رفض كل وضع قائم، ودعوة إلى تجاوزه فالواقع القائم هو وضغ ناقص، يمكن السلب في صميمه، والفكر الجدلي هو الذي يستطيع أن ينظر إلى الأشياء نظرة كلية. لا في وضعها الراهن، بل من خلال ما تنطوي عليه من إمكانيات. وبما أن الجدل هو كشف ونقد للأوضاع القائمة، نقد لنظام الحياة المستتب الساكن، الذي ينكر ما ينطوي عليه من إمكانيات، فإن هدفه هو خلق الإنسان الشامل الذي يتحرر من الأوهام والزيغ والقيود التي تحاصر حياته.

إن المنطق الجدلي عند " هيجل " يتغلغل في صميم الحياة والواقع على نحو يؤكد قدرة العقل على تنظيم كل وجود فعلي وتوجيهه، وهذا التوجيه يتم عن طريق إدراك السلب الكامن في كل وضع راهن، مما يدفع الفكر حتما إلى تجاوز هذا الوضع نحو ما هو أعلى وأرفع منه. بالعقل يحقق الإنسان ذاتيته الحقيقية ويحقق حرته المسلوبة. (بركات: 2006 ، ص ، 37).

2-2-2 مفهوم الاغتراب عند "ماركس".

بعد موت " هيجل " عام 1831 حول " ماركس " مفهوم الاغتراب من مفهوم فلسفي إلى مفهوم اجتماعي، اقتصادي. وظل يهتم بهذا المفهوم إلى نهايته.

إذا كان " هيجل " سعى إلى البرهنة على أن العلم والتقدم العلمي والتقني يساهم في تحرير الإنسان من القوى الأساسية للطبيعة، فإنه في نظر " ماركس " ساهم في استلاب الإنسان عن ذاته وجعله خاضعا لاختراعاته هو. فكل ما ابتكرته عبقرية الإنسان من منجزات حضارية وقيم روحية ينتصب أمامها كشيء غريب عنها. فيفقد الإنسان الثقة بنفسه وبقدراته وبمعقولية وجوده في هذه الحياة.

تلحن هذه النزعة التشاؤمية عن عبثية الحياة الإنسانية المليئة بتناقضات مأساوية مستعصية، وتنبث هذه النزعة التشاؤمية الخوف من المستقبل، فكرة انعدام تحسن وضع الإنسان في العالم واستحالة إعادة تنظيم الحياة الاجتماعية على نحو عقلائي.

إن الحضارة الغربية حسب " ماركس " لا تؤمن بإمكانيات العقل البشري، بل تسعى إلى إخضاع إرادة وإدراك الإنسان وجعله أداة تابعة متكيفة مع البناءات التنظيمية التقنية وكل ما يخدم أهدافها ومهامها. هذا المفهوم حسبه يؤكد على اغتراب الحضارة عن الإنسان. إن التطور الحضاري في الرأسمالية حسبه دائما يعبر عن الانقطاع بين الإنسان وشروط عمله الاجتماعي المتطورة وكذلك معاشرته هذه الشروط التي لا تحصل على قيمة إنسانية بل قيمة اجتماعية اثنائية مستقلة عن الإنسان.

بذلك فالاغتراب عند " ماركس " يعني " أن الإنسان لا يستطيع أن يحقق ذاته كنشاط خلاق في العالم، بل أن العالم، الطبيعة والآخرين وهو نفسه تصبح مغتربة بالنسبة إليه، إنها تلوو وتقف ضده كموضوعات غريبة، بل على الرغم من أنها تكون من خلقه". (FROMM :1977,P , 79).

تبعا لهذا المفهوم يمكن أن نقف أن مفهوم الاغتراب عند " ماركس " يأخذ وجهين:

الوجه الأول: علاقة العامل بمنتوج العمل بصفته شيئا غريبا ومسيطر عليه. وهذه العلاقة هي في الوقت ذاته العلاقة بالعالم الخارجي المحسوس. وبأشياء الطبيعة، وهو عالم يجابهه بصورة غريبة ومعادية.

الوجه الثاني: علاقة العامل بفعل الإنتاج داخل العمل. وهذه العلاقة هي علاقة العامل بنشاطه هو ذاته بصفته نشاطا غريبا لا يعود له، إنه النشاط الذي سلبه القوة، القوة التي هي انعدام القدرة.

وبذلك فالاغتراب عند " ماركس " هو تأكيد على قوة رأسمال التي يتم عن طريقها تأكيد سيطرة الطبقة المالكة والحاكمة في نفس الوقت في المجتمع. واحتكار الإنسان وتحويله إلى أداة لسلطتها وأهدافها. وبناء عليه فإن " ماركس " كان مهتما بتحرير الإنسان من العمل الذي يحطم فرديته ويحوله إلى شيء ويجعله عبدا للأشياء.. لذلك لم يكن نقده للمجتمع الرأسمالي موجها أساسا إلى طريقة توزيع الدخل، لكن لأسلوب الإنتاج الذي يدمر إنسانية الفرد. ويؤدي إلى خضوعه للموضوعات التي ينتجها.

تتمثل خطورة اغتراب العمل عن الإنسان عند " ماركس "، في أن الإنسان المغترب عن ناتج عمله، هو في الوقت نفسه مغترب عن ذاته، وذاته مغتربة عنه أيضا.

فاغتراب الإنسان عن ذاته تشير عند " ماركس " إلى انفصال الإنسان عن حياته الإنسانية الحقة أو الطبيعة الجوهرية. واغتراب ذاته عن الإنسان يتخذ حسب منظوره: نزع إنسانية الإنسان في مجالات الحياة وهي: الإنتاج، الحياة

الاجتماعية، والحياة الحسية. ويمكن فهم اغتراب الذات من خلال هذه المجالات، حيث يتم تدني الإنسان إلى مستوى الحيوان والعبد والآلة، يضاف إلى هذين الاغترابين، اغتراب ثالث يتجسد في اغترابه عن الآخرين. (شاخت: 1980، ص، 160).

وحسب هذا التحليل يؤكد "ماركس" أن هناك علاقة جدلية بين اغتراب الإنسان عن ذاته واغترابه عن الآخرين، في مجتمع مستلب لا تكون علاقة الناس فيما بينهم علاقة بين أشخاص متماثلين، بل علاقة خادم وسيد شخص أدنى بشخص أعلى.

وهكذا إذن انتهى "ماركس" من مصطلح الاغتراب في تحليله. وأوضح أن وضع العامل في ظل النظام الرأسمالي وحتى العمل في هذه الحالة يصبحا خارجا عن إرادة العامل ومستقلا عنه. بل أن العمل يتحول في مثل هذه الظروف إلى قوة جبارة ضد العامل نفسه. حتى أنه يفقد القدرة على تحقيق ذاته في العمل، بل أنه، على العكس، ينكر ذاته، إن العامل في النظام الرأسمالي، بحسب رأي "ماركس" مغترب لأنه لا يعمل من أجل نفسه، بل من أجل غيره. وبقدر ما يضع من جهده في العمل، بقدر ما تكتسب منتجاته قوة ضده، وتصبح حياته، وليس منتجاته فقط ملكا لغيره بكلام آخر، رأي "ماركس" أن العمل في ظل النظام الرأسمالي يتحول إلى قوة خارجة عن إرادة العامل، مستقلة عنه، معادية له، متحكمة بصيرورته، مضادة لحياته وإنسانيته. والأكثر من ذلك حسب "ماركيوز" ممن عالجوا نظرية "ماركس" للاغتراب إنها تعبير واضح عن فكرة التشيؤ، أي تحويل التعبير المجرد إلى واقع حسي، إذ يحول المجتمع الرأسمالي جميع العلاقات الانسانية إلى علاقات حسية بين أشياء أو سلع.

2-2-3 مفهوم الاغتراب عند "اريك فروم".

سار "اريك فروم" على وتيرة "ماركس" في تناوله لمفهوم الاغتراب، فأهتم بقضية الانفصال خلال الخضوع. وظهر اهتمامه بقضية الاغتراب باكرا فكانت القضية الرئيسية التي دار حولها الجدل في مؤلفه "الهروب من الحرية" عام 1941. وذلك ما يوضحه استخدامه لمفهوم الاغتراب،، ومشتقاته المتمثلة في فقدان السيطرة، وسلب الحرية، والتسلطية، والتخريب، والمجاعة الاوتوماتية، والانعزال، هي المصطلحات التي تعرض لها بشرح عند تحليله للعملية الاجتماعية والنفسية التي تقضي لفقدان السيطرة خاصة عند رصد لمكانزمات الهروب من الحرية بمعنيها الايجابي والسلبى. ومن ثم جاء تحليله لبناء شخصية الإنسان الحديث، ومشكلات التفاعل والعملية الاجتماعية التي تقضي لفقدان السيطرة، ومكانزمات الهروب من الحرية ليؤلف فيما بين العوامل السيكولوجية والعوامل السوسولوجية في تفسيره للأزمة الثقافية، والاجتماعية، وأزمة الشخصية، وذلك لأنه ينظر لجميع تلك الجوانب على أنها ذات علاقة بمشكلة حرية الإنسان الحديث. ومن ثم يسلم منذ البداية بأن فهم معنى الحرية فهما كاملا لا يمكن تحقيقه إلا بتحليل البناء الكلي لشخصية الإنسان الحديث، بما في ذلك من عوامل سيكولوجية، واجتماعية، وثقافية.

الإنسان في مؤلفه "الهروب من الحرية"، يظهره على أنه خائف من روابط المجتمع الفردي السابق والتي كانت تمنحه الأمن وتحده منه في نفس الوقت. إذ أن الحرية لا تكتسب من الشعور الايجابي لتحقيق ذات الفرد أي التعبير عن فكره، وشعوره وكرامته، فرغم أن الحرية تجعله مستقلا ورشيدا، إلا أنها تجعله منعزلا. ولهذا السبب نجده قلقا وفاقد السيطرة، وهذا الانعزال يكون غير محتمل. والبديل لهذا، إما أن يجابه الهروب من عبء حريته بالاعتماد والخضوع الجديد، أو يتقدم للتحقيق الكامل للحرية الايجابية والتي تركز على وحدة الإنسان وفرديته. وذلك ما أوضحتها عبارات "فروم" عن المعنى المزدوج للحرية، والتي توضح "أن الحرية من الروابط التقليدية، مع أنها تعطي الفرد شعورا جديدا بالاستقلال فإنها في نفس الوقت تجعله يشعر بالوحدة والعزلة، وتشحنه بالشك والقلق، وتوقع به في خضوع جديد وفي نشاط ملزم وغير رشيد". وهنا نجد أن "فروم" يتحدث عن اغتراب الانعزال والوحدة الناجم عن تحرير الإنسان من روابطه التقليدية وهو ذلك النوع من الاغتراب

الذي يوقع بالإنسان في حالة من الشك والقلق ثم أنه يرى أن هذا الاغتراب سيقضي بالضرورة بالإنسان إلى نوع آخر من الاغتراب. وهو اغتراب الخضوع حيث يلتزم الفرد به الأمن بخضوعه لقائد أو الدولة. من ثم يوقع بنفسه في حبال اغتراب جديدة مصحوب بنشاط لا عقلائي وإجباري أو قسري ومن ثم يترتب على هذا الخضوع فقدان الإنسان السيطرة.

أما بالنسبة لمكانيزمات الهروب من الحرية فيرى " فروم " تتجسد في الأول في التسلطية وهي وسيلة لهروب الشخص من فقدان السيطرة واللامعنى. والفرد الذي ينتابه هذا الشعور يسعى إلى الهروب من هذه الوحدة غير المحتملة. ولاكتساب هذه القوة التي تنقص ذات الفرد، فإنه يبحث عن روابط ثانوية جديدة كبديل للروابط الأولية التي افتقدها. هنا يؤكد " فروم " على أن هذه الحاجة تكمن خلف الظاهرة التي تشكل العلاقات الانسانية الودية لجميع الأشخاص. وبهذه الطريقة يتجاوز الفرد عزلة وجوده بانتمائه إلى شخص أو شيء أو آلة أكبر من ذاته.

أما الميكانيزم الثاني لعملية الهروب من الحرية، فيشير " فروم " إلى التجاوز والإبداع، إن الإنسان حسب " فروم " إن لم يستطع أن يبدع ويرتفع عن مستوى السلبية والمصادفة في وجوده، بحيث يصل إلى مستوى التجاوز بأن يكون له دورا ايجابي يخالف عن الدور الذي يلعبه الحيوان. ودوره الايجابي هنا ذا بعدين عبر عنهما " فروم " بالإبداع والتخريب. ويؤكد " فروم " أن لا مناص للإنسان من إرادة التدمير إذا لم تغني إرادة الإبداع، ومع أن الحاجة للإبداع تؤدي إلى السعادة، فإن التحطيم يؤدي للمعاناة والألم لذات الهادم والمحطم للآخرين.

أما المسائرة الاوتوماتية التي تعد الميكانيزم الثالث حسب " فروم " للهروب من الحرية فهي ذات دلالة بالغة في نظر " فروم "، فهذا النوع من المسائرة الاوتوماتية تتمثل في وجود الغالبية من الأفراد العاديين في المجتمع الحديث، بوجود هذا العدد الهائل من العاديين يخفي التفاوت بين الإنسان والعالم، والشخص الذي يتخلى أو يهجر ذاته الفردية ويصير متوحدا مع الملايين الآخرين الاوتوماتيين لا يشعر بالحاجة للوحدة والقلق ولكن الثمن الذي يدفعه هو فقدان ذاته والاغتراب عنها. أما عن فرص الخلاص من الاغتراب فتتجسد عند " فروم " في أنه كلما كان تفكير الإنسان أقرب إلى الواقع وأشد وضوحا. وأقدر على خلق عالم إنساني يطمئن أن يعيش فيه بالمعرفة لاسترجاع حرية الإنسان والطبيعة والمجتمع كلما استعاد حريته المسلوبة. (شتا : 1993، ص - ص ، 141 - 153).

2-2-4 مفهوم الاغتراب عند " ماركيز " .

في كتابه "إنسان البعد الواحد. دراسة عن إيدولوجية المجتمع المتقدم"، يشير إلى مرض أصاب المجتمعات الصناعية المتقدمة، بشقيها الرأسمالي والاشتراكي، اسمه البعد الواحد، انطلاقا من أن التكنولوجيا في هذه المجتمعات تعزز وتطور أشكالاً جديدة ومبتكرة من الرقابة الاجتماعية التي تسحق الإنسان كلية وتحرمه من حريته. وتسفر هذه الأشكال القمعية عن تحويل الإنسان إلى حيوان منتج مستهلك بالدرجة الأولى، إلى حد أنه يخنق في نفسه كل حاجة غير حاجة الإبداع والاستهلاك. وهذا الواقع ينعكس سياسيا على حركة التناقضات التي تميل نحو التوحد أو الصراع الشكلي، إن كان في الحقيقة يستبعد كافة أشكال الصراع الكامنة في هذه المجتمعات، عن طريق احتواء هؤلاء الذين كانوا يمثلون في ظل النظم الاجتماعية السابقة عناصر الرفض والاحتجاج. حيث يفلت القمع من خارجهم إلى دواخلهم، وتزيف حاجاتهم المادية والفكرية وتحتوى معارضتهم. من هنا يضحى الإنسان في هذه المجتمعات إنسانا مشبهاً ذا بعد واحد، وهو البعد المتمثل، المتكيف، المتصالح مع الواقع، لأنه يفقد قدرته على المعارضة، وحتى على مجرد إحساسه بالاغتراب، فيما التفكير النقدي هو أهم ما يميز الإنسان الحر الذي يمتلك الجرأة، القوة على أن يقول لا في وجه النظام القائم.

والإنسان ذو البعد الواحد كما وصفه " ماركيز " نصف أبه، حسن التغذية، فح في عواطفه، فقير في علاقاته الانسانية، دمية سوقية، يسيطر عليه الخداع من ميلاده إلى وفاته " (بوتومور: 2004، ص، 171).

2-2-5 مفهوم الاغتراب عند " إميل دوركايم "

مفهوم الاغتراب عند " إميل دوركايم " يتوقف على فكرة تفكك القيم والمعايير الاجتماعية والثقافية، وفقدانها السيطرة على السلوك الإنساني وضبطه. وقد تم ذلك في أوروبا نتيجة الثورة الصناعية وما رافقها من ازدهار الروح الرأسمالية وإضعاف القيم والمعايير التقليدية، وهذا ما يسمى في مؤلفات " إميل دوركايم " بالانومي. ANOMIE.

يعتبر مفهوم " الانومية " ANOMIE. صلب المفهوم " الدوركايمي " للاغتراب، ويشير هذا المصطلح إلى حالة تدهور المعايير التي تضبط العلاقات الاجتماعية، فتتساقط عن ذلك أزمات حادة بين عدة فئات متنافسة أو متناحرة. ما يهدد الإحساس بأهمية التضحية في سبيل المجموع. إذ تستعمل الفئات القوية وسائل غير عادلة في فرض إرادتها على الفئات الضعيفة. ما يهدد التماسك الاجتماعي بالوصول حتى إلى درجة التفسخ والنزاع.

ولقد ربط " دوركايم " بين ظاهرتي الانتحار والوضع الانومي في محاولة لتحليل أمراض تفسخ المجتمع بحيث تتعطل القيم والمعايير التقليدية من دون أن تحل محلها قيم ومعايير جديدة فاعلة. من هنا اهتم بشكل خاص بأنواع الانتحار في سياق التطورات الاجتماعية في أوروبا بعد الثورة الصناعية. فأسمها بأسماء مسبباتها. هناك مثلا ما أطلق عليه تسمية الانتحار الأناني نتيجة عدم اندماج الفرد في المجتمع أو الانتماء، وعدم اعتراف الفرد أو الجماعات والطبقات بما هو أعلى من الذات الخاصة. وقد انتشرت هذه الظاهرة في المجتمعات التي توله الفردية وتمارس المنافسة والأنانية، وتستعمل مختلف الوسائل شرعية كانت أو غير ذلك لتحقيق المطامح الخاصة. وهناك الانتحار الانومي الذي يكثر في المجتمعات التي تشهد تطورا سريعا، وشاملا في الحياة الاقتصادية والاجتماعية والثقافية. فتفقد القيم والمعايير التقليدية قدرتها على ضبط السلوك والرغبات والمطامح الذاتية.

ففي تشخيصه لأمراض المجتمع الحديث يرى أن الاغتراب عن المجتمع لا يعود إلى صعوبة سد حاجاته، بل لأننا لم نعد نعرف حدود حاجاتنا الشرعية. (بركات: 2006، ص، 44).

الملاحظ أن هذا العرض لوجهات النظر السابقة يجعلنا نشير إلى أن استخدامات لفظ الاغتراب قد تعدى بين فقدان السيطرة أو اللامعنى أو اللامعيارية.

أما عن فقدان السيطرة فهو المعنى الذي تقوم عليه كثير من الدراسات والذي يشير إلى سلب الحرية، والمعرفة والذي أكد عليه، كل من " هيجل "، " ماركس " و " فروم " و " ماركيز ". فهم يعرفون الاغتراب كما رأينا في سياقات فقدان السيطرة بما يعني أن الإنسان يكون محكوما بواسطة إبداعاته ووسائله، " فهيجل " يربط فقدان السيطرة بسلب معرفة الذات بالفعل الجماعي وما يترتب عليه من سلب الذات في الوقت الذي ينظر فيه " ماركس " للعمل، الذي هو نتاج العامل، باعتباره مخرجا عنه، يتحكم في وجوده ويتعارض معه كقوى مستقلة ذاتيا، وبذلك يشير فقدان السيطرة لسلب الحرية والانفصال من خلال خضوع هذا العامل.

أما عن الاستخدام الثاني لهذا المفهوم كما أوضحنا فيبرز في انعدام الكامل أو التصدع في انساق الضبط والتنظيم. وهذا ما يجسده " دوركايم " في استخدامه لمصطلح " الانومي " لتعني حالة اللامعيارية على المستوى الاجتماعي.

بقي الآن أن نشير إلى الاستخدام الثالث والذي يتجسد في أعمال النزعة الوجودية من أمثال " كير كيچارد " و " هيدجير " و " سارتر " وغيرهم. الذين أشاروا إلى خبرة الإنسان المتعلقة بالقلق والوحدة والتبرم واليأس وضياح المعنى.

إن فلاسفة الوجودية يؤمنون أنه بمقدرة الإنسان أن يقرر مصيره بيده، ما دام هو وحده الذي يشكل وجوده. وهذا يعني أنه لا بد للإنسان أن يتحرر من الأوثان التقليدية والقيم العتيقة، لكي يعلو على نفسه نحو مثال الإنسان كما ينبغي أن يكون. نجد مثلاً " كير كيجارد " ينصب اهتمامه على الوجود الذاتي للإنسان لا الوجود بصفة عامة. وأهم خاصية هذا الوجود في تقديره هي الصراع والتوتر والتمزق الداخلي بين المتناهي واللامتناهي واليأس والأمل، والقلق والطمأنينة. أما ذلك الذي هو في حاجة دائماً إلى الآخرين في وجوده ويعتمد دائماً على الآخرين، فهو في الحقيقة يهبط بنفسه إلى أدنى مستوى، إذ يعترف بأنه وحده ليس موجود. بهذا نجد " كير كيجارد " يحمل على حياة المجموع أو الحشد التي هي تنازل عن الوجود الحقيقي من أجل الاندماج في حقيقة موضوعية ينعدم فيها الشعور بالحرية. بهذا التناول يتناول " كير كيجار " قضية الاغتراب من خلال نقده لضياع الفرد في داخل الحشد وفقدانه لتفرد وحرية.

انفصال الإنسان عن ذاته، أو عن غاياته الأساسية، قد نتج عن ارتباطه بعالم غريب يسير على وتيرة واحدة. إن عبودية الإنسان تحدث بسبب خضوعه للامتثال، بسبب تخليه عن حريته الشخصية ليضعها تحت تصرف الآخرين على نحو يؤدي إلى ضياعه في القوة المجهولة أو الجمهور.

وهكذا فإن الإنسان الحديث عندما يضحى بحريته في مقابل الطمأنينة الزائفة للجمهور، فإنه يفقد ذاته كإنسان، ويصبح ذلك الفرد الذي لم يعد ينتمي إلى ذاته، فالاغتراب حسب هذا المفهوم هو الوجود الزائف الذي يختبئ وراء الجموع وهو هروب من المسؤولية، ومن عبء الحرية، ويطغى عليه عقل الجماعة، فيردد ما يقوله الحشد أو الجمهور وبهذا فإن الفرد يذوب في المجموع معتمداً على أن الحقيقة تكون في السير مع القطيع أو الجمهور. وفي ذلك إلغاء للوجود المنعزل، فهو مرادف للوجود الأصيل، إنه الوجود القادر على تحمل العزلة والقلق وممارسة الحرية.

وبذلك نجد " كير كيجارد " هو ضد ضياع الإنسان في الحشد وذوبانه في الجماعة، وهو يرى أن الجمهور ما هو إلا قوة منحطة، غوغائية، ويصفهم بالدهماء أو بهائم بشرية. وينادي بالعزلة ويجعل منها الطريق الأوحى لاسترداد الإنسان لذاته، وتجرده من العبودية، ويرى أن الفرد كل فرد في أعماق فرديته منعزل على الآخرين، ومن ثم فهو ينظر إلى أي نوع من أنواع الاتحاد والمشاركة على أنه تهديد لتفرد وحرية الفرد. فالإنسان الذي يندمج في أي قوة أخرى، سواء قوة الجمهور أو النظام السياسي أو غيرها، إنما يفقد إنسانيته ويغترب عن ذاته. (عباس: 2008، ص، 295).

بعد أن استعرضنا وجهة النظر الغربية حول مفهوم ، وأبعاد الاغتراب، يبقى لنا الآن أن نسال، هل لهذه النظريات الإمكانية في الإحاطة بواقع الاغتراب الذي يحياه العالم العربي اليوم؟.

ثالثاً: الاتجاهات النظرية الغربية وحالة الاغتراب في الواقع العربي الراهن (نظرة تقييم).

الأكيد أن حالة الاغتراب في الواقع العربي الراهن اليوم. هو كل ما أشارت إليه النظريات الغربية إلا أنه أكثر بكثير، على أساس أنه واقع مغترب بالكامل يحيل الشعب. بخاصة طبقاته وفئاته المحرومة والهشة إلى كائنات عاجزة لا تقوى على مواجهة تحديات العصر. عاجزة في علاقاتها بالدولة والأحزاب والمؤسسات العائلية والدينية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية، إذ أن الدولة تسيطر على حياته ولا يسيطر هو عليها، ويعمل في خدمتها ولحسابها أكثر ما تعمل في خدمته ولمصلحته، حتى يجد الإنسان نفسه مضطراً إلى التكيف مع واقعه بدلا من الانشغال بقضايا الإصلاح والعمل الثوري على تغييره، والى الامتثال للسلطات المهيمنة على حياته بدلا من اتخاذ المبادرات الجريئة على التفرد والإبداع.

وتتصل بحالة الاغتراب هذه مشكلات التفكك الاجتماعي والثقافي والسياسي، وتدهور القيم، والتبعية، والطبقية والطائفية، والسلطوية، فتسود علاقات القوة والنزاع بدلا من علاقات التعايش والتضامن والتفاعل الحر والاندماج الطوعي.

هذه الأوضاع تحيل الإنسان العربي إلى كائن مغترب عن نفسه ومجتمعه ومؤسساته، وتضطره إلى أن يساوم ويتكيف مع واقعه الأليم بدلا من العمل على تغييره بنفسه من خلال المشاركة الفعالة في سبيل تحقيق النهضة التي حلم بها العرب وكافحوا من أجلها بكثير من الإحباط خلال قرن ونصف القرن من الزمن. بل أننا نستنتج أن بين أهم مصادر فشل محاولات التغيير اليايسة اضطراب العرب في القرن العشرين إلى أن يلجؤوا إلى الهرب من مواجهة واقعهم، أو إلى الانسحاب والخضوع والاستسلام له، أو إلى التمرد الفردي اليانس في ظل غياب القدرة على العمل الثوري من خلال حركات اجتماعية وسياسية منظمة.

وتسود في المرحلة الانتقالية التي طال أمدها حالة من زعزعة القيم والمفاهيم تتجلى بخاصة في ازدواجية التمسك بالتقاليد المتوارثة من ناحية، والإقبال العشوائي على اقتباس كل ما يرد من الخارج على الرغم من ضحائه ونزوعه الاستهلاكي، ولا يخالف الإنسان الذي يتمسك بالتقاليد كرده فعل لما يراه من غزو ثقافي عن ذلك الإنسان الآخر الذي يبدو نقيضا له بإقباله على تقليد الغرب كنموذج لحياته ليس في جوهره الإبداعي، بل في مظاهره الخارجية. كل منهما (التمسك بالتقاليد الموروثة، والمقبل من دون تحفظ على استيراد المقتبسات الغربية السطحية) يسلك مثل هذا التوجه متخلياً عن تنمية قدراته الذاتية الإبداعية والنقدية والمشاركة في تغيير هذا الواقع المربك بالمشاركة في العمل الثوري.

إن هذا التناقض والازدواجية يدفعنا إلى القول أن المجتمع العربي ما يزال موزعا بين القديم والحديث، يعيش في عالم. بين بين في تآزم دائم، فيشهد صراعا مريرا تتجاوزه قوى الوعي التقليدي وقوى الوعي الحدائي الزائف، وقوى المحافظة وقوى التقدم الشكلي، وقوى الجمود والاندھال بسلع الغرب الاستهلاكية والانحراف عن تراثه الثقافي والإبداعي.

الأمر الذي يدفعنا إلى القول أن الفرد العربي يعيش أزمة انفصال بينه وبين ذاته (التراث) ومع الآخر (الغرب)، فهو يعاني في علاقته مع ذاته (تراثه)، ويعاني مع غيره (الآخر الغربي). تلك هي جوانب غربة العربي في الوقت الحاضر. وقد تجلت هذه الغربة بمظاهر مختلفة: اغتراب سياسي، اغتراب في العائلة، اغتراب في الدين....

لقد كانت لهذه المظاهر الاغترابية التي يبدو بها الفرد داخل المجتمع نتائج سلوكية سلبية تراوحت بين الرضوخ، والانسحاب أو التمرد... لتعبر عن نفسها في النهاية في مظاهر عنيفة بشكل فردي أو جماعي.

بهذا المعنى نصل إلى أن مفهوم الاغتراب الذي يحياه العالم العربي والوطن العربي اليوم هو أكثر من اغتراب نفسي، أو اقتصادي، أو سياسي، أو ديني، هو كل هذه المظاهر وغيرها والذي يتجسد في الاغتراب الحضاري. وذلك الصراع بين الماضي والحاضر في الثقافة العربية (بين الذات الأصيلة والآخر الغربي).

دون الدخول في الجدل الحاصل في تحديد مفهوم الحضارة، يمكن القول بأن الحضارة هي ثقافة الأمة التي تتوارثها أجيالها وتسير بها شؤون حياتها، أي هي طريقتها في الحياة تدخل في ذلك اللغة ونظام إقامة البيوت وأنواع المآكل وطرق تحضيرها، والملابس... والأمثال والحكايات الشعبية، وتصور أهلها للعالم...

أما عن مفهوم اغتراب الحضارة فهو فقدان الهوية الشخصية أو الثقافية وظهور العديد من السلوكيات غير مقبولة مثل: الانسحاب عن الجماعة أو التمرد.

وواقع العربي الحالي تعرض لأزمة هوية حادة نتيجة لعدم تبلور فلسفة سياسية واجتماعية تنبثق من الهوية الحضارية للأمة من جهة، وتتوافق مع معطيات العصر من جهة أخرى ترقى في نفس الوقت إلى حاجات الجماهير وتطلعاتهم.

لقد أدى عدم بلورة فلسفة سياسية واجتماعية إلى حالة من الخلط والضياح وضبابية الرؤية في الطريق. فالفكر القومي يهمل العامل الديني ويتناول التراث تناولا انتقائيا وسطحيا، الليبرالية تطرح الحرية ولا قدرة لها على التصدي للمشكلات والأصولية والسلفية الدينية غارقة في الماضي وتهتم بالخلاص الذاتي وتتجاهل تعقيد الحياة المعاصرة، وليس من نظرية أو فلسفة تستقطب الجماهير وتمنحها مستقبلا للخلاص.

هذا الأمر يدفعنا إلى استعراض نموذج نظري جديد من خلاله يمكن أن نفسر خصوصية الاغتراب في الواقع العربي الراهن والذي يتجسد في: الصراع بين الماضي والحاضر، بين الذات الأصيلة (التراث) والآخر الغربي (الحداثة).

رابعاً: أبعاد التصور السوسيوولوجي لاستخدام مفهوم الاغتراب الحضاري في الواقع العربي الراهن.

لقد ظهرت هذه الإشكالية - الاغتراب الحضاري - في العالم العربي بظهور إشكالية النهضة أو التقدم التي سادت في مطلع القرن التاسع عشر بعد أن بدأ العرب والمسلمون يملكون الوعي بتخلفهم، ويدركون حاجتهم إلى النهوض بعد عصور طويلة من الانحطاط. ولقد لعب الاحتكاك المباشر بالغرب دوراً رئيسياً في ظهور هذه الإشكالية، التي صار يتبلور حولها فكري عربي عرفه " البرت حوراني " في كتابه "الفكر العربي في عصر النهضة، 1798-1939" بأنه "ذلك التيار من الفكر السياسي والاجتماعي الذي أخذ يظهر عندما تنبه المثقفون في البلاد العربية، خلال النصف الأول من القرن التاسع عشر، إلى أفكار أوروبا الحديثة ومؤسساتها وبدؤوا، في النصف الثاني منه، يشعرون بقوتها، فقد كانوا يتساءلون عما يجب عليهم وعما يمكنهم أن يأخذوه عن الغرب لإحياء مجتمعهم. كما كانوا يتساءلون بأي معنى يضلون مسلمين إذا ما تأثروا بالغرب واقتبسوا عنه". (الشريف: 2000، ص، 19).

لقد كان سؤال: لماذا تخلف العرب والمسلمون وكيف ينهضون؟ في مركز اهتمام مفكري النهضة الذين توزعوا على تيارين رئيسيين: تيار الإصلاح الديني، وتيار ليبرالي، تلون بتلاوتين عديدة، وغلب عليه إلى حد كبير الطابع العلماني من جهة ثانية.

1- لقد نشأ في التيار الأول: تياران رئيسيان: التيار السلفي، والتيار التجديدي وقد نشأ أولهما من تحسس القائمين به والداعين له للانحلال الاجتماعي، وانتشار البدع والضلالات في الإسلام، والابتعاد عن أصول العقيدة الإسلامية، وشيوع الجمود والتقليد الحرفي بين علماء المسلمين. وبدأ هذا التيار بدعوة الشيخ " محمد بن عبد الوهاب " و " محمد ابن علي السنوسي " ... وغيرهم.

1- ويقوم هذا التيار السلفي على الأسس التالية:

- العودة بالإسلام إلى صفاته الأول، وتنقيته من الشوائب التي لحقت به عبر العصور، والاعتماد على كتاب الله وسنة نبيه كمصدرين أساسيين للتشريع.
 - التمسك بمبدأ التوحيد، ورفض الشرك المتمثل ببدع الشفاعة من غير الله والنذر لغيره، وإنكار زيارة القبور وبناء المساجد والقباب عليها...
 - رفض التقليد وبيان مساوئه.
 - فتح باب الاجتهاد في الإسلام. فضح المتطرفين من المتصوفة وإدانة ممارساتها البعيدة عن روح الإسلام وتعاليمه.
 - بناء مجتمعات إسلامية منظمة تقوم على هذه المبادئ الدينية وتطبيقها في حياتها اليومية.
- وقد أسفر بعض هذه الدعوات كالوهابية والسنوسية عن قيام دول كتب لها لبعضها النجاح والاستمرار مدة طويلة من الزمن، ونجحت هذه الدعوات السلفية في إصلاح المجتمعات البدوية التي نشأت فيها، وأقامت فيها سلطة دينية وسياسية تولت الإشراف على الفرد والمجتمع ووجهتهما إلى الإيمان والعمل والعلم.

2- أما التيار التجديدي في الإسلام :

لقد ظهر نتيجة الاحتلال العسكري الغربي لبعض الأقطار العربية، والغزو الثقافي الذي رافقه، وعجز الدول الإسلامية وعلى رأسها الدولة العثمانية على مواجهة التحدي الخارجي، والشعور بالفارق الشاسع بين التقدم العلمي والتفوق الاقتصادي في الغرب وما كان عليه المسلمون من تأخر في العلوم وتخلف في الحياة الاقتصادية. وقد اطلع معظم هؤلاء العلماء المسلمين على حضارة الغرب من خلال إمامهم بلغاته.

ويمكن تلخيص الأسس التي قام عليها هذا التيار كما يلي:

- إرجاع تدهور الحضارة الإسلامية وضياع مجد المسلمين إلى تركهم لحكمة الدين التي كانت السبب في نهوضهم ومجدهم وعزة ملكهم. ولذلك لابد من العودة إلى الدين الإسلامي للنهوض.
 - تحرير الفكر الديني من قيود التقليد وفتح باب الاجتهاد.
 - التوفيق بين العلم والإيمان.
 - اطلاع علماء المسلمين على التيارات الفكرية الحديثة ضرورة لابد منها.
 - رفض تقليد الغرب في مختلف نواحي الحياة دون ضرورة وبلا تمحيص وإمعان.
 - الطريق إلى التمدن الحقيقي هو الإصلاح الديني ، والإصلاح الديني يقوم على التجديد في الإسلام بالاعتماد على العقل وإصلاح نظام التربية والتعليم سيما التعليم العالي الإسلامي.
 - التقريب بين الفرق والمذاهب الإسلامية.
 - الدفاع عن الإسلام والحضارة الإسلامية ضد الحملات الغربية عليها.
- (محافظة:1999، ص - ص،211- 213).

ب- أما التيار الفكري الثاني فتجسد في الفكر اللبرالي أو التحديثي : كما يحلو للكثير أن يسميه، هذا الفكر تكون باكرا في البلدان العربية كمصر وسوريا اللتان ظهر بهما بالقرن التاسع عشر والذي دع إلى ضرورة تبني النموذج الأوروبي في جميع أبعاده وقيمه : الحرية والفردية، الفاعلية، العلوم، الديمقراطية دفعة واحدة، ولم يكن يجد في هذه القيم التي امتدحها علنا دعما صريحا لوضع الإيمان أو اللغة موضع تساؤل.

في تحديده لأسباب تخلف مجتمعهم هو على نقيض التيار الإصلاحية بشقيه، فهو لا يرى أن السبب الوحيد في تخلف العرب والمسلمين ناتج عن ابتعادهم عن نقاوة دينهم وشيوع البدع والضلالات التي دخلت في معتقداتهم. وأن الخلاص منه يقوم على تنقية الدين الإسلامي من هذه البدع والضلالات والعودة به إلى منابعه الأولى بالاعتماد على كتاب الله وسنة رسوله. بل أن السر تخلف العرب حسب هذا التيار هو في عزوفهم عن الأخذ بأساليب الحضارة الغربية سيما الجانب المادي منها. وإذا أراد العرب والمسلمون أن يتقدما فعليهم أن ينهلوا من الحضارة الغربية ما يفيد دنياهم ولا يتعارض مع معتقداتهم وتقاليدهم الإسلامية، هذا التيار يضم في صفوفه عدة مجموعات، يمكن أن نورد تصنيفا مبدئيا لها على الشكل التالي:

1- المجموعة الأولى: وهم اللبراليون، وقد عبروا عن انتمائهم إلى التيار اللبرالي عن طريق السلب، أي عن طريق رفضهم للماركسية باعتبارها ابتعادا وانقطاعا عن التاريخ الثقافي المحلي من جهة، رفضهم للسلفية الدينية بمعناها المحافظ الرجعي من جهة أخرى.

2- المجموعة الثانية : فهي مرتبطة بشكل أو بآخر بالتيار القومي، وكانت تقدم نفسها باعتبارها التجلي لمستويات التناقض ما بين العقل والنقل ، أو ما بين الأصالة باعتبارها تعبيراً عن الهوية والخصوصية الثقافية التاريخية التي ترتكز إلى الدين الإسلامي، وما بين الحضارة الوافدة أو المعاصرة والتي تمثلها قيم الغرب بشقيه الرأسمالي والماركسي.

3- المجموعة الثالثة: وهي التي يمثلها التيار الماركسي، هذه المجموعة هي التي وقع عليها الانهزام، لأن هيمنة أنماط التحليل الماركسي الذي غلب عليها التبسيط الشكلي، والتي سادت مع سيادة الفكر القومي، وتشعباته الكثيرة، تعرضت لهزة عنيفة نتيجة للهزائم السياسية المتكررة. وقد انعكست هذه الهزائم على مستوى الفكر، وتجلت في موجة التساؤلات حول مدى إخفاق هذا الفكر، وقصوره عن استيعاب التحولات السياسية المتلاحقة في الوطن العربي، ولم ينجو هذا التيار من إعادة

طرح مسألة الهوية، والتساؤل حول مفهوم الخصوصية، ونتج عن ذلك نشوء اتجاهات عديدة داخل هذا التيار ما لبث أن انفكت عنه نحو مواقع موازية له.

على الرغم من التباين من حيث التوجه الإيديولوجي، إلا أن هذا التيار يجمع في صفوفه القوى والشخصيات التي انطلقت في عملها الفكري أو الاجتماعي أو السياسي، من منطلق عقائدي أو فكري ينتمي حضاريا للغرب، فهو يضم كل المنبهرين بالحضارة الغربية، الذين ربطوا مصيرهم بمصير الغرب سياسيا وحضاريا (شرف الدين: 1993، ص-ص، 57-59).

لو نظرنا إلى هذين التيارين الرئيسيين في فكر النهضة، لوجدنا رغم ما بهما من تناقض ظاهر، واختلاف في المنطلقات والمرجعيات، قواسم مشتركة عديدة، كان في مقدمتها الاقتناع بأهمية العلم وضرورة الاستناد إلى العقلانية، أما القاسم المشترك الثاني بين ممثلي تياري فكر النهضة الرئيسيين فقد تمثل في الدعوة إلى الانفتاح على العالم والاقتراب المشروط عن الغرب. وإضافة إلى التأكيد على العلم والعقلانية والدعوة إلى الانفتاح على العصر والاقتراب المشروط عن الغرب، تبنى هذين التيارين مبادئ الحرية والعدل والمساواة وسلطان القانون والاقتراب بآب الإصلاحي أو التغيير أو التحديث كوسيلة لبلوغ النهضة، يجب أن يتم عن طريق التدرج لا عن طريق الطفرة، وأن لا يكون فوقيا بل أن يكون له صفة مجتمعية شاملة بحيث يشمل النظام السياسي وأوضاع المرأة وقضايا اللغة والتربية والتعليم وطرائق حياة الناس.... (الشريف: 2000، ص، ص، 20، 21).

هذه لمحة موجزة تضمنت الأسس التي قامت عليها نهضة العرب الحديثة في مختلف الميادين. ومن الجدير بالملاحظة في هذا المقام أن هذه النهضة قد انطلقت من الإيمان بقدرة العرب على الفعل وثقتهم بأنفسهم وتفاؤلهم الإيجابي بالمستقبل. والنهضة العربية لم تختلف عن غيرها من نهضات الشعوب والأمم. فهي تبدأ بالدعوة إلى العودة إلى الأصول من أجل الاستناد إليها في نقد الحاضر المتمثل في الواقع الذي تعيشه الأمة وترغب في تغييره. ونقد الماضي القريب الملصق به والمنتج له، والانطلاق نحو المستقبل.

وتستمر قوى التجديد في التضييق الخناق على القوى التقليدية وعزلها عن الماضي البعيد، من أجل التغلب عليها وإخراجها من ساحة الصراع مهزومة لا نصيب لها ولا حليف. هذه هي القاعدة العامة لكل النهضات الانسانية. ويتبادر إلى الأذهان سؤالان مهمان: لماذا لم ينجح العرب في تحقيق نهضتهم المرتجاة؟ ولماذا ظل التراث الإسلامي منذ قرن ونصف القرن يوضع مقابل تحديات العصر؟ للإجابة عن هذين السؤالين لابد من العودة إلى التاريخ القريب، فقد رافق نهضة العرب خطر خارجي ماحق أدى إلى بسط السيطرة الغربية على الوطن العربي ابتداء من 1830 أي منذ احتلال الجزائر من قبل فرنسا حتى اليوم.

إن تغلب الغرب على بلادنا دفعنا إلى الاحتماء بماضينا ونكوصنا إلى الوراء والتشبث بمواقع خلفية للدفاع عن النفس. ولذلك كانت عودتنا إلى الماضي ليس من أجل الاستناد عليه في نقد الحاضر بغية الانطلاق نحو المستقبل وتحقيق النهوض. وإنما كانت عودتنا إلى الماضي من أجل تدعيم الحاضر وإثبات ذاتنا والتمسك بهويتنا في مواجهة العالم الغربي الغازي. وقد حال الخطر الغربي والتهديد الخارجي اللذان تعرض لهما الوطن العربي دون نهوض العرب نهوضا سليما. ولا يخفى علينا أن نهضة العرب كانت وليدة الصدام المستمر مع الغرب وتوسعه الرأسمالي. ولذلك كان الغرب بالنسبة إلى العرب هو العدو اللدود الذي يجب الحذر منه والتصدي لإطماعه والوقوف في وجه سيطرته في ذات الوقت. النموذج الذي يغري بالاعتداء به وتقليده. باعتباره حامل مشعل الثقافة والعلم والتكنولوجية والتقدم.

وفي السنوات الأخيرة، عادت إشكالية النهضة إلى المسرح مجددا، وبالقوة مترادفة مع بروز اهتمام لا سابق له بفكر النهضة، إلى درجة أن هذا الاهتمام قد تحول إلى ظاهرة ثقافية عربية، حيث تكاثرت القراءات المعاصرة لهذا الفكر، وتكاثفت

المساعي الرامية إلى إعادة طبع تراث المعبرين عنه. ولم يعد هذا الاهتمام مقصوراً على الباحثين والأفراد، بل بات يشغل مؤسسات ثقافية وسياسية.

إن ظاهرة الاهتمام المتجدد بالنهضة ترجع بالدرجة الأولى إلى تولد قناعة عامة، بأن الآمال الكبيرة التي انعدت عليها قد خابت. والتي كانت متجسدة في ضرورة مواكبة العصر والركب الحضاري. والسبب يعود إلى أن جميع الإيديولوجيات التي سادت في العالم العربي والإسلامي، كانت ملخصات سيئة وترجمات مشوهة لمضمون التخلف الحضاري في الأمة. حيث كانت تتصور واقعا غير الواقع الإسلامي، فعمل دعائها ونشاطهم، كان غالبا في الفراغ. لأنهم نقلوا صورة المشاكل في الغرب إلى العالم الإسلامي. وعالجوها بالحلول المطبقة في الغرب، وهذه العملية فوضوية وغير علمية وفوقية، تمارس التوجيه وتمسك بأدوات الوعي والمعرفة التي أوجدها المستعمر وحاول من خلالها التعرف على مشاكلنا وصعوباتها، ومن ثم اقتراح الحلول لنا.

لقد بدأ في الواقع الحالي حوار يتمحور حول سؤال هام يتحدد في: لماذا انتكست النهضة العربية الأولى في النهوض بالمجتمع العربي من حلقات التخلف والانحطاط بكل مضامينها، وكيف السبيل إلى تحقيق نهضة عربية ثانية؟. قبل أن نبسط الحديث للإجابة عن هذا السؤال ومختلف الآراء الموجهة إليه، علينا قبل كل شيء العودة إلى نقطة البداية أي إلى عصر النهضة العربية الأولى، والتي كما قلنا تبدأ بحملة " نابليون " على مصر والشام سنة 1798 . لنسأل: كيف تعامل الرواد الأوائل باختلاف انتماءاتهم الإيديولوجية مع مسألة التخلف، وماهي السبل التي اقترحوها لإحداث النهضة؟ ما هي الأسباب التي أدت إلى هذا التباين في تصور النهضة بين متمسك بالتراث وبين متمسك بالحدث؟ ثم لماذا ارتبطت بالغرب؟ ولماذا سارت هذا المسار؟ وماهي نتائجها؟.

لقد رأينا أن الفكر العربي في مواجهته للتخلف تباين بين ضرورة التمسك بالتراث وبين ضرورة التخلي عنه واستبداله بالمستورد والذي يعبر عنه عادة في ثنائية: التراث والحدث، والتي سادت ولا تزال إلى اليوم كرهانات أساسية لإحداث النهضة بين المهتمين بالشأن العربي ومستقبله. فماذا نعني بالمفهومين؟.

1- مفهوم الحدث : لقد ولدت الحدث بادئ الأمر في المصنع ، الذي يعتبر جوهر الحدث فاللحظة المقررة للحضارة الحديثة ، تبدأ من الشرط الاجتماعي الذي أنتجه المصنع ،على شكل تقسيم داخلي للعمل، بين مخططين وعاملين بلغة الإنتاج الرأسمالي ، أو بين برجوازية وبروليتارية ، بلغة ماركسية ، حيث العلاقة بين الطرفين داخل المصنع شكلت جوهر المشكلة الاقتصادية والاجتماعية والثقافية لحضارتنا المعاصرة. وللنظام العالمي الحديث. " ماركس " وصف هذه العلاقة القائمة على التفاوت والتسلط، تسلط القوة المالكة للملكية وصفاتها المعادية للمجتمع، مؤكدا أن تركيز الثروة في أيدي قليلة، واستخدامها دون شفقة كان لتبيان أهمية وقيمة التعاون ، وإظهار الطابع الاجتماعي للإنتاج .

الأطروحة المضادة للماركسية، تقول: الجوهر التعاوني اللامادي في علاقة رأسمال العمل وفقا لمنظومة رأسمال خلقت تناغما بين الحرية الفردية والإنتاج الجماعي، وأن من يقفون على القمة توصلوا إلى مواقعهم بفضل مواهبهم التنظيمية الأعظم، وأن علاقاتهم مع العمال الذين يخضعون لهم ليست علاقة استغلالية، بل هي رابطة تقوم على التفاهم.

آلية ضبط تقسيم العمل في المصنع مرتبطة بحرية السوق القائمة على نوع آلية الضبط والتنسيق غير المرئية، من خلال إطلاق سيرورة للمنافسة غير مركزة وغير الواعية، لكنها الموجهة التي يتم تنسيقها عبر سلسلة كاملة من عمليات التبادل في السوق، بينما يتم استبعاد هذه العمليات التي تخترق السوق في إطار المصنع أو الشركة، ليحل صاحب المصنع الذي يدير الإنتاج، محل بنية السوق المتعددة بعملياتها التبادلية. فالمصنع والسوق هما العلامتان المتكاملتان في إبراز معالم النظام الجديد. المصنع ينظم، يخطط، ينسق تقسيم العمل، ويحدد التكوين الترابطي والتسلسلي للعلاقات القائمة، بينما السوق يحقق عملية التنسيق والتنظيم من خلال سيرورة المنافسة.

المصنع والسوق، الإنتاج والتسويق كانا المحور الأساسي لنشأة الحداثة وتطورها، ففي المصنع نشأت، وفي السوق تعممت، وعبر حركة السوق واجتياح رأسمال لأسواق العالم وتوحيدها داهمتنا الحداثة. فإذا كانت الحداثة قد ولدت في المصنع غربيا، فإنها ولدت عربيا وعالميا في السوق أي في ظل توحيد الرأسمالية للعالم كولونياليا ومن ثم دمجها دمجاً احتكارياً.

والثقافة الوطنية نشأت اصطلاحاً كثمرة لحظة التقاطع التاريخي، بين الشرق والغرب، في سياق تحديث المشروع الاقتصادي الرأسمالي وتطويره من الطائفة إلى الورشة العائلية، الذي يتحادث مع مزيد من التمرکز ومزيد من تقسيم العمل باتجاه تحوله إلى احتكار قومي ومن ثم متعدد الجنسيات. القائم على إنتاج وتسويق شاقوليين متكاملين ومنتشرين فوق قارة بكاملها عبر مزيد من تمرکز الرأسمال في المركز المتروبولي. لتبلغ ذروة إعادة إنتاج تحديثها في صيغ متعددة وكثيرة، استثمارات مباشرة، صفقات دولية، شركة دولية، مؤسسات متعددة الجنسيات ...

في هذا السياق كان على الثقافة الوطنية أن تبلور مشروع صياغة هويتها القومية والحضارية في فضاء تطور مشروع رأسمالي يسعى بكل حزم المالك لزام التاريخ. ومن ثم غطرسته، إلى خلق عالم على صورته ومثاله، فكلما تعمق الاندماج الرأسمالي على المستوى الدولي كلما صاحبه على مستوى المحيط مزيد من التفكك القومي.

لقد تمكنت الرأسمالية من توحيد العالم حول إله جديد، هو السلعة، وجعلت من مترو بولاتها مركزاً لدينها الجديد الذي أهم مميزاته قدرته على تقديم نفسه على شكل وضع طبيعي يؤدي التناقضات التي ينطوي عليها أيضاً على شكل ثنائيات بنوية لا حل لها إلا بتقويض الوجود ذاته عندما عسكرته. وخلقت قوى مدمرة تشكل أضعاف قوة الوجود ذاته على البقاء.

لقد أنتجت الرأسمالية حزمة ثنائيات مزدوجة، وعلى هذه القاعدة كان لا بد لها من تشكيل العالم على صورتها ووفق قوانينها، فتحول العالم إلى أنساق مبنية لكل نسق بنوي دياليكتيكيه الذاتي الخاص الذي يعيد إنتاج ذاته، فبدت سيرورة الصراع في علاقة التناقض بين التأخر والتطور ليست سوى وجهين فقط لسيرورة كونية مشتركة.

إن رفع صياغة الثنائية إلى مستوى النسق، هي ثمرة إنتاج الرأسمالية لتاريخنا المعاصر ومن ثم صياغته وتشكيله. بعد أن أخرج العالم الثالث من التاريخ على حد تعبير " لينين "، وقد اندرجت موضوعات الثقافة الوطنية في صلتها بالحداثة الغربية في إطار وسيرورة هذا النظام العالمي الشامل الذي أنتجه الغرب وفق حركة نسقي التأخر والتطور عبر ارتباطهما الوظيفي في إنتاج كل نسق لنفسه، وهو يؤكد نسقيته بمقدار ما يؤكد نسقيه الآخر، حيث يتشارك في تفعيل القوانين الخاصة لنظام كل نسق على حدة، فقانونيات نسق التطور تؤكد ضرورة التطور الداخلي لقانونيات نسق التأخر ليعيد إنتاج ذاته بمتوالية هندسية باتجاه المزيد من الترددي كشرط لازم لاستمرار مصفوفة التطور بمتوالية هندسية مضادة تدفع بالشرح إلى ما لا نهاية.

وحسب هذه المصفوفة، كان لا بد من شمال وجنوب، شمال حيث البلدان المتقدمة اقتصادياً وتقنياً وعتلياً وجنوباً حيث البلدان المتأخرة والفقيرة والتابعة والمستقطبة للمركز الشمالي، ويستتبع هذا الاستقطاب الخارجي استقطاباً داخلياً داخل البلدان ذاتها بين المجموعات والأديان والفعاليات المتخلفة الهامشية والتابعة. حيث الدخول المنخفضة، النمو البطيء، عدم الاستقرار... ومن ثم هامشية سياسية وثقافية على شكل أنظمة ديكتاتورية على المستوى السياسي، وسيادة الوعي الأسطوري الذهني الغيبي الذي لا يعي التقدم إلا معنى الانهيار والانحطاط على المستوى الثقافي.

إن اجتياح الحداثة المدججة بأرقى تجلياتها الالكترونية والنيترونية خاصة في أواسط الخمسينيات التي شهدت بروز الولايات المتحدة الأمريكية بوصفها الإدارة الجديدة لتقسيم جديد للعمل الدولي، والتي غدت النموذج الأمثل لديناميكية الحركة التي انبعثت مجددة الحلم الرأسمالي في قيادة العالم، بعد أن حققت وثبتتها عبر القدرة المتزايدة للاحتكار الدولي في دفع المركز والهيمنة الاحتكارية إلى ما بعد الرأسمالية وما بعد مجتمع الصناعة. وبمقدار ما تزداد الاحتكارات الدولية تمرکزاً بمقدار ما تدفع بالمحيط إلى المزيد من التفكك القومي والتصدع الوطني والتهميش الاجتماعي.

إن اجتياح الحداثة المدججة كما قلنا بأرقى تجلياتها الالكترونية وضعت الثقافة الوطنية بكل اتجاهاتها وتفرعاتها وميولها الفكرية والإيديولوجية يطل تاريخها وتراثها بل ومغزى هويتها ومعنى وجودها ومصداقية سلامة العقل الذي يمكن وراء تعددها عندما امتحنت بكيئتها أمام غزو استعماري قديم في جوهره حديث كل الحداثة في مظهره وشكله وأسلوبه وأدائه. هل أصبح في حكم المقتضى عليه أن تعيش الثقافة الوطنية أزمة لا تنتهي في دورتها الشقية وهي تلتبس تجدها فيما بات مألوفاً وعادياً ومعاشاً بابتدال، هل علينا دائماً في زمن القضاء الامبريالي أن نعثر من جديد على ما كان معروفاً من قبل؟ هل يملك المثقف الوطني خياراً صائباً وسط متوالية ثنائيات لا تنتهي وهو يحمل حلمه متخطراً بين الدين والعلمانية، بين القومية والأممية، بين الماركسية والليبرالية، بين الأصالة والمعاصرة، بين أوروبا ولا أوربا...؟

إن العلاقة بين الثقافة الوطنية والحداثة لا بد أن تحدد اشكالياتها من تلمس المتغيرات التي طرأت على بنية الغرب من خلال الدور الذي تضطلع به الرأسمالية في صورتها الجديدة بزعامة الولايات المتحدة الأمريكية في إعادة صياغة وتشكيل الصورة الراهنة لهذا الغرب والأداء الوظيفي لهذه البنية وما تتمتع به من ديناميكية تحويلية حاسمة في علاقتها بمجتمعاتنا. (عيد: 1991، ص - ص، 5-15).

في ضوء ما سبق نخلص إلى أن الحداثة منتوج غربي نشأ في إطار تحول المجتمع الرأسمالي خلال مرحلة تاريخية معينة تجسدت في الانتقال من النظام الإقطاعي إلى النظام الرأسمالي، وتوسع وتعمم بتوسع دائرة النموذج الغربي في إطار التحديث السياسي والاقتصادي والاجتماعي، بحيث شمل العالم بأسره. وقد انعكست هذه العقلية المركزية الغربية، في جميع مرافق ومجالات الحياة. فالإيديولوجية الرأسمالية كما يزعم أقطابها تقوم على حقائق أبدية خالدة، حقائق تتجاوز حدود التطور التاريخي لتصب في إطار نموذج على الجميع أن يهتدي به ويقلده.

وهكذا أصبحت التجربة الخاصة للتطور في المجتمعات الغربية هي القاعدة العامة والقانون الأساسي لعملية التحليل النفسي والاجتماعي، وعلى ضوء ذلك أصبحت الثقافة الغربية بشقيها الفرانكفوني والانجلوسكسوني هي مركز الثقافات والمحور الذي تدور حوله بقية الثقافات والحضارات، أما بقية الثقافات فهي تابعة وهامشية وذات دور ثانوي في صياغة المسيرة الانسانية.

في إطار العمل على تعميم النموذج الغربي، واعتباره النموذج الوحيد الذي ينبغي أن يسود العالم، جاءت مفاهيم التقدم والتخلف والتمدن والتوحش وغيرها من الشعارات والمقولات التي تعكس معايير ومقاييس الغرب في النظر والتحليل.

إن سمة التعميم والمركزية الشديدة في العقلية الغربية عموماً، أنتجت ثقافة السيطرة ونزعة النفي والهيمنة والإقصاء. وفي مقابل هذا السعي الحثيث لتعميم نموذج الحضارة الغربية على العالم بأسره، هناك كفاح مستميت تقوم به كل الشعوب والأمم ضد القوى المسيطرة على العالم التي تسعى نحو تثبيت أركان النموذج التحديثي في المعمورة كلها

وعلى رأس هذه الشعوب والأمم، الأمة الإسلامية التي تسعى برمتها نحو الإنعتاق الحضاري الشامل من الغرب لتشكيل نموذج حضاري، يتناغم والخصوصيات الذاتية للمجتمعات الإسلامية، والغرب بقوته وصناعته وأسباب القوة الأخرى المتوفرة لديه، يسعى نحو إبقاء وإلحاق العالم الإسلامي بالركب الحضاري الغربي، الذي يعني في حقيقة الأمر، التمثل الحضاري الكامل للنموذج الغربي. وأمام هذا التجاذب والاستقطاب الحضاريين، نشأ كما رأينا في العالم العربي الإسلامي تياران يحاول كل منهما أن يبشر بنموذج حضاري معين، بعد محاولة ممارسة عملية النقد للنموذج الغربي لعملية التحديث. والذي يهمننا في هذا الإطار هو مناقشة آلية وعملية النقد التي قام بها التياران.

1- التيار الليبرالي: يضم هذا التيار كما سلف القول مجموعة القوى والشخصيات التي انطلقت في عملها الفكري

والاجتماعي والسياسي، من منطلق عقائدي وفكري ينتمي حضارياً للغرب، فهو يضم كل المبهورين بالحضارة الغربية، الذين ربطوا مصيرهم بمصير الغرب سياسياً وحضارياً.

لقد قام هذا التيار خاصة بعد بداية استقلال العديد من بلدان العالمين العربي والإسلامي، مدعوماً من قبل الدوائر الغربية بالترويج للمفاهيم والطرائق الغربية في الحكم والإدارة بمعناها الواسع.

لقد قامت هذه الدوائر مدعومة من النخب المثقفة أو ما يسمى بأنثليجسيا الدول العربية والإسلامية. وكذا من قبل النخب الحاكمة بعد الاستقلال بمباشرة مهمتها، وقامت في الإطار بتطوير مجموعة من النظريات والمناهج التي تتعلق بعملية التحديث للمجتمع والدولة. وخالصة هذه المناهج والنظريات يمكن اختصارها في المقولة التالية: " إن تحقيق التنمية والتحديث في البلدان العربية والإسلامية، لا يمكن أن يتأتى أو يتحقق إلا إذا أخذت هذه الدول حذو الدول الغربية، واتبعت نموذجها التحديثي وبتعبير آخر أن النهج الوحيد للدخول في عالم التحديث والعصرنة لا يمكن أن يكون إلا غربياً، مما يعني أن شرط التحديث هو الإلحاق والتبعية السياسية والثقافية والاقتصادية ".

إن هذا التحليل الذي قدموه يستند إلى إطار مرجعي غربي، وهو إطار يعني التحيز أو التمرکز حول الذات الأوروبية. فالفهم الذي قدمه الأدب التنموي لتبعية العالم الثالث، وملاحم الأماسة التي يعيشها فهم مشوه. ولذلك كان من نتائج هذا التشخيص الخاطيء أن نسبت أسباب التخلف إلى الأوضاع البنوية والاجتماعية والحضارية لهذا العالم، بل وصلت بهم الجراءة إلى القول بأن الظاهرة الاستعمارية ذاتها لعبت دوراً رئيسياً في تطوير العالم الثالث وتحديثه وتنمية هيكله الأساسية، وقد انعكست هذه الإخطار على تشنئة أجيال من الباحثين وزعامات العالم الثالث وظهر ذلك واضحاً في خططهم التنموية.

إن الترويج لهذه الأفكار من قبل الدوائر الغربية المدعومة من قبل النخب الحاكمة الهدف منها هو محاولة الإبقاء على الدول النامية، نامية إلى الأبد، لأنها ستعتمد في تحديث هيكل الدولة ومؤسسات المجتمع على النموذج الغربي، مما يجعل مصير هذه العملية مربوطاً بما تمنحه إياه الدول الغربية، والذي يحافظ على تبعيتها.

2- التيار الإسلامي : إذا كان التيار اللبرالي عمل على الترويج لفكرة الاقتباس والتبني الشامل والكامل للنموذج

الغربي، فإن التيار الإسلامي عمل على انتقاد النموذج التحديثي الذي حاولت الحركة الاستعمارية المدعومة بالنخب المثقفة المحلية. وبالخصوص في الحقبة الأخيرة من استعمارها المباشر، تثبيته وتكريسه في البلدان الإسلامية وأهم ما يمكن أن يلاحظ في عملية النقد التي قدمها هذا التيار، هو التأكيد على المسألة الأخلاقية في تحديد واستشراف مستقبل هذا النموذج التحديثي. وقد تكون خلفية هذا الموقف، هي حالة الانهيار التي أصابت قطاعاً واسعاً من المجتمعات. حتى أن بعض علماء الدين بدوا يحاولون تكيف قيم الإسلام ونظمه، مع المؤسسات والهيكل والأطر التي أوجدتها النموذج التحديثي في الأمة.

فالإسلاميون التقليديون في عملية نقدهم للنموذج التحديثي في الأمة، وقفوا فقط أمام مختلف الانحرافات الخلقية والجرائم الاجتماعية المختلفة التي تشكل مظهرها لخلل كامل على الصعيد العقائدي والفكري والاجتماعي في ذلك البلد، دون سير لأغوار المشكلة. وبدون التعرف على النظام والهيكل الذي أنتج المشكلات والانحرافات.

في رأينا أن كلا التيارين، لم يوفر الأساس المطلوبة للفهم والمعرفة العلمية والعصرية الدقيقة للحضارة الغربية، لذلك فإن أغلب الجهود الفكرية والمعرفية التي بذلت في نقد الحضارة الغربية لا ترقى إلى مستوى التحليل العلمي الرصين والموضوعي في ذات الوقت. يعني أن تلك الجهود قدمت لنا الغرب باعتباره - خاصة التيار الإسلامي - غابة بها كل الانحرافات والمشاكل المستعصية عن الحل وأن سبب ذلك يرجع لحالة الفراغ الروحي والفكري والقيمي والحضاري الذي يعيشه الفرد الغربي، وأن الحركة الإسلامية جاءت لتملأ هذا الفراغ وتسده. كما أن هذا التيار أغفل في جانب كبير نقاط القوة التي اتكأت عليها الحضارة الغربية في تقدمها ومدنيتها المعاصرة. أما بخصوص التيار التحديثي بتركيزه على مبدأ التقليد الأعمى المفرغ من عملية الاستيعاب والإبداع وتفعيل القدرات الذاتية للمجتمع وتوظيفها بما يخدم التطلعات الحضارية للمجتمع، قد كرس عملية تحديث مزيفة لا تعكس الواقع بأمانة.

بعد أن استعرضنا تاريخ ظهور مفهوم الحداثة وكيفية انتقاله إلى العالم وطرق التعامل معه. خاصة في العالمين العربي والإسلامي، نعيد السؤال الذي طرحناه ماذا نعني بالحداثة؟.

يرتبط مصطلح الحداثة في كثير من الكتابات، بين مضامين التي تطرحها هذه الكتابات بمصطلح التقدم أو العصرية أو التجديد. ويمتد التداخل، ليشمل المعايير والقيم وأنماط السلوك واللباس وطراز السكن، أي كل مناحي الحياة. وعليه نجد من يمد الحداثة عالميا إلى تخوم العصور الكلاسيكية، وهناك من يمد المفهوم من بدايات القرن 16، 1513 تاريخ ظهور البروتستانتية حتى يومنا الحاضر، فالحداثة في هذا النموذج الغربي تعني إدغام عناصر تقليدية في مقدمة انطلاق الحداثة.

ويجد هذا الإدغام نفسه في مظاهر شتى، انطلاقة تحطيم اللاهوت نفسه، انطلاقة الفلسفة من أسر اللاهوت، الاعتراف بثنائية العقل الإلهي والعقل البشري، وبالتالي ثنائية الحقيقة، وانفتاح المجال لانطلاقة العلوم الطبيعية والإنسانية، إلغاء الوسيط بين الخالق والإنسان عبر الكنيسة، تصالح الفلسفة والدين المسيحي....

فالحداثة تعني مجمل التفاعلات التراكمية التي يدعم بعضها بعض. وهي تدل على رسملة الموارد مع تراكمها وتحريكها، وعلى نمو القوى المنتجة، وزيادة إنتاجية العمل، تمرکز السلطات السياسية، تشكيل الهويات الوطنية والثقافية....

فالثورة الصناعية الغربية، وما رافقها من تطورات ومتغيرات هائلة على مختلف الصعد، أنتجت طفرة في حركة التطور الاجتماعي والاقتصادي، بحيث توسعت قوى الإنتاج وتطور العلم والتقنية تطورا سريعا، حيث أن التقنية جعلت الإنسان سيد الطبيعة ومالكها. وبهذا دخل العالم المتقدم في طور جديد من التقدم، ميزته الأساسية تحول نمط العلاقة بين العلم والتقنية.

وحسب الفيلسوف " هيجل " - 1831-1770 - فالحداثة بدأت مع عصر الأنوار بفعل أولئك الذين اظهروا وعيا وبصيرة باعتبار أن هذا العصر هو حد فاصل ومرحلة نهائية من التاريخ. وقد استخدم " هيجل " مفهوم الحداثة، ضمن أطر وسياقات تاريخية للدلالة على الأزمنة الحديثة، وهو مفهوم زمني يعبر عن القناعة بالمستقبل الذي سبق وبدأ والزمن المعاش، المرهون بالمستقبل، والمتفتح على الجديد الآتي.

من خلال ما سبق نصل إلى أن مفهوم الحداثة وفق الفهم الذي حمله دعاة التجديد في العالمين العربي والإسلامي المدعومين من قبل دوائر الغرب تعني في مجملها الاستخدام العلني للعقل في أمور المجتمع وقضاياها المختلفة. تأسيا بالتجربة الأوروبية التي قامت على علاقة طردية. تربط مستوى الحداثة مع انبثاق مبادئ حقوق الإنسان والفلسفة العقلانية وفكرة التقدم الاجتماعي. وهي بذلك تصاغ في إطار مرجعي وفكري غربي، أي ضرورة الاعتراف بثنائية العقل الإلهي والعقل البشري. ويمكننا أن ندرك هذه الرؤية السوسيولوجية أيضا في علم الاجتماع النقدي، الذي طرح العلاقة الجدلية المباشرة بين تطور التفكير العقلاني والتطور التكنولوجي الذي أدى إلى الهيمنة الشاملة على العالم. بحيث لم يعد العالم في ظلها سوى مجال للمراقبة والخداع حيث تحولت مبادئ التنوير والحداثة، إلى ذرائع سياسية متكاملة.

فالحداثة وفق هذا المنظور تعني التمثل التام للنموذج الغربي في سيرورته التاريخية واقتباس نماذج الفكرية والتكنولوجية. وهي بذلك تعني صياغة عقلية استهلاكية هامشية تعمل خارج إطار الاستيعاب والإدراك للمنجزات الغربية، بقدر ما يلهث وراء شكليات وقشور بدون جوهر ولباب، في حين أن الفكر والواقع يقولان أن الحداثة لا يتم استيرادها من الخارج، بل تنبثق من المجتمع، بمعنى حدوث جملة من التطورات في مختلف المجالات والجوانب، بحيث يصل المجتمع إلى مستوى الدخول في عالم الحداثة ومتطلباته الاجتماعية والاقتصادية والثقافية. ولعل الخطيئة الكبرى، التي وقعت فيها الكثير من البلدان العربية والإسلامية، حينما تعاملت مع الحداثة باعتبارها مجموعة من السلع والمواد التي يمكن استيرادها من موطنها الأصلي. والتي ستعمل على استنهاض القدرات الذاتية في المجتمع، للوصول به إلى مراحل متقدمة في التطور الإنساني.

(محفوظ: 1998، ص-ص، 23-32).

ب- مفهوم التراث : لقد شكل مفهوم التراث كسابقه - الحداثة - قضية أساسية في الحياة الثقافية العربية، منذ أوائل القرن التاسع ، وقد فرض نفسه على الواقع الثقافي العربي بقوة، منذ أواخر الستينيات من القرن الماضي، وقد وصل بالكثير إلى حد الربط الفاطح بين حل اشكاليته وحل إشكاليات الواقع العربي الراهن.

لقد شكل التراث القضية ركز نفرا من المفكرين جهدهم الرئيسي، لتأملها تأملا منسقا، وبحث اشكاليته الرئيسية، وجوانبها المختلفة، وقدم في ذلك محاولة متماسكة، إلى هذا الحد أو ذلك في فهمها.

ويمكن تحديد التيارات التي عالجت التراث في اتجاهين:

ا- الاتجاه الأول: يتجسد في التيار الإسلامي: يرى التراث تكويننا دينيا يرتكز على العقيدة والشريعة كما عرفها السلف، وتكويننا فكريا قائم على الديني ومتصلا به اتصال النتيجة بالسبب، اتصالا أحاديا.

فمفهوم التراث هنا يغلب عليه الانصراف إلى العلوم الدينية العقلية التي تتمحور حول الكتاب والسنة، بما هما محور الحضارة ومركزها، وأهمية أي ظاهرة تراثيا تكتسب بالأساس من مدى اقترابها من المركز أو ابتعادها عنه.

ب- الاتجاه الثاني : يتجسد في التيار اللبرالي أو التحديثي: يرى التراث تكويننا فكريا بالمعنى العام، أقرب إلى الفهم العلماني أو هو كذلك. يتخطى هذا المفهوم الحدود الدينية السابقة الذي ينطوي أحيانا على ما يناقض الدين على نحو مباشر، فيما يميل ممثلو هذا التيار إلى الاعتداد الواضح بالتوجهات العقلانية في التراث.

إلا أن هذا التمايز بين التيارين ينتفي، من زاوية أخرى، تتصل أيضا بمفهوم التراث:

1- فهما ينفيان أو يتجاهلان، البعد الشعبي في التراث العربي لينصرف المفهوم إلى إنتاج المفكرين الأفراد، وإنتاج الجماعات الفكرية، فهو اتفاق ذو طبيعة فكرية ودلالة اجتماعية مشتركة برغم التمايز السابق.

2- ينفيان أو يتجاهلان، البعد المادي في التراث، لتصرف المفهوم إلى الإنتاج الثقافي بالمعنى العام فقها، فلسفة، تصوف، علوم، أدب، نقد، وسياسة....

كما يمثل المنطلق المنهجي المستوى الثاني من التمايز بين هذين التيارين:

التيار الأول: التيار الإسلامي: ينطلق من موقف مثالي بالمعنى الفلسفي. حيث التراث ظاهرة لا تاريخية مستقلة الوجود الاجتماعي وقواه وصراعاته وعلاقاته الداخلية، وفي نفي المصدر الاجتماعي للتراث، فإنه غالبا ما يتم اللجوء إلى مصدر ذي طبيعة ميتافيزيقية كالدين، أو يتم التغاضي عن المصدر كلية، ليخضع التراث للمعالجة المنفصلة في ذاته.

التيار لثاني : التيار التحديثي: ينطلق من موقف مادي، حيث التراث ظاهرة اجتماعية مشروطة بأوضاع التكوين الاجتماعي وقواه وصراعاته وعلاقاته الداخلية.

ويمثل العمق التاريخي المستوى الثالث من التمايز بين هذين التيارين:

التيار الأول : التيار الإسلامي: يربط بين التراث العربي الإسلامي، فيتوقف نشأة التراث حسب هذا الاتجاه على ظهور الإسلام في القرن السادس الميلادي، حيث يفقد الوجود الاجتماعي فيما قبل الإسلام، اعتباره التاريخي، وفقا لهذه النظرة حتى ليقارب العدم، يفقد التراث المنتمي إلى ما قبل الإسلام كل اعتبار بما هو سلب مطلق، تكمن ضرورته الوحيدة، وهي أيضا، ضرورة سلبية في أنه أحد شواهد عظمة الإسلام، بالسلب والقرينة على ضرورة الدين، لذا يصبح الإسلام بداية الوجود العربي من العدم، وفتاحته بلا تمهيد وانبثاقه في لحظة معجزة بلا تمهيد، وانبثاقه في لحظة معجزة خارقة، بيندئ التاريخ. هكذا يصبح التراث الذي يتم التشديد على إسلاميته بداية للتراث العربي من عدم، بما هو تضاد وانقطاع مع التراث السابق عنه الذي يوصم بالجاهلية.

التيار الثاني : -التيار التحديثي- : يربط بين التراث العربي والعرب، فتوقف نشأة التراث على تبلور العرب في بناء اجتماعي وثقافي يجد تحققه الأول فيما يسمى بالعصر الجاهلي. ويصبح التكوين القومي هو شرط التكوين التراثي، ويصبح الإسلام حلقة ضمن حلقات أخرى، سابقة وتالية، دون تفاضل قيمى.

ويمثل نهج معالجة المادة التراثية مستوى رابع للتمايز بين التيارين:

التيار الأول: -التيار الإسلامي-: يرتكز على تحليل البنية الداخلية، في مكوناتها الداخلية وعلاقتها الصورية، مستقلة عن علاقاتها الخارجية، لتصبح هذه البنية انجازا مثاليا، مطلقا، وغالبا ما يتحقق ذلك بالتعامل مع أحد مكونات التراث الثقافية -الفقه، الشعر، الفلسفة... لا مع كلية التراث-.

وبذلك يصبح التراث انجازا مثاليا مطلقا يفقد علاقاته الموضوعية. نشوء وسيرورة فإنه يتيح الاختيار بين حلين متضاربين، حتى الحد الأقصى، في العلاقة الأخيرة بالتراث: الحل الديني النصوي الذي يدعو إلى عبودية الراهن للنص التراثي المطلق، بما هو صالح، صالحا لكل زمان ومكان، والحل العدمي الذي يدعو إلى الهدم الكلي للتراث، بما هو طالح مطلقا منذ صدوره الأول إلى استمراريته الراهنة، كشرط للنهوض العصري.

التيار الثاني: -التيار التحديثي-: يرتكز على تحليل البنية الداخلية للتراث في مكوناته الأولى، في ارتباطها بالبناء الاجتماعي الصادرة عنه، لتصبح هذه البنية انجازا اجتماعيا مشروطا بأوضاع اقتصادية واجتماعية وثقافية عامة. فالتراث هنا يعني التراث الفكري الفردي، وهو انعكاس للأوضاع الطبقيّة وتعبيرا عنها وعن صراعاتها التي تتحقق داخل التراث في شكل فكري.

ويمثل الموقف من الإحياء مستوى خامسا للتمايز بين التيارين:

التيار الأول: -التيار الإسلامي-: يدعو إلى الإحياء التراثي ويتوزع بين موقعين فكريين متعارضين:

1- موقع محافظ : -التيار الإسلامي التقليدي-: يدعو إلى استعادة ما يراه قيما أصيلة في التراث العربي تمثل

خصوصيتنا المنفردة وعودتنا إلى الجذور الحقيقية التي تعني الإيمان النصوي في مواجهة التغريب والجاهلية الجديدة، ... وهي دعوة إلى إحياء النقل.

2- موقع تجديدي: -التيار الإسلامي المعاصر-: يدعو إلى تجديد ما يراه قيما تقديمة في التراث العربي

تحض على العقلانية وتعتد بالإرادة الانسانية، وتعلي من قيمة المصلحة، فيما تتعارض مع النصوية والغيبية... وهو بذلك يشير إلى الدور الفاعل الذي يمكن أن يلعبه التراث في الواقع الراهن كإحدى الأدوات الإصلاحية في تحقيق النهضة.

أما التيار الثاني: -التيار التجديدي-: فهو ينادي إلى القطيعة الكاملة مع التراث، باعتباره سلبا مطلقا تكتنفه

الغيبية وضيق الأفق والتعصب والأسطورية كشرط أولي لأي تقدم عربي، عقلائي، حديثي. ويشكل الغرب لدى هذا التيار المثل والقوة، وبذلك فهو يقول بضرورة أن يبدأ الشرق من حيث انتهى الغرب. (سلام: 1989، ص-ص، 20 - 24).

هذا فيما يتعلق بالمعالجة الفكرية لمفهوم التراث من قبل التيارين الفكريين، فماذا نعني إذن بمفهوم التراث؟

مفهوم التراث: يبرز أمامنا في بداية تحديد مفهوم التراث عدد من المصطلحات التي تستعمل كمترادفات تدل على نفس المضمون، في مقدمتها مصطلح الهوية، فهل هي التراث؟

يحدد " محمد عمارة " مفهوم الهوية بالقول: "هي القدر الثابت، والجوهري، والمشارك من السمات والقسمات العامة، التي تميز حضارة هذه الأمة عن غيرها من الحضارات، والتي تجعل للشخصية القومية طابعا تتميز به عن الشخصيات القومية الأخرى...".

وفي تحديده للقسمات الجوهرية التي غدت لعمومها واستمراريتها جزءا أصيلا في هوية أمتنا العربية الإسلامية فيحددها في:

- **العروبة:** التي يراها بمعناها الحضاري والفكري وليس بمعناها العرقي والعنصري، فقد غدت هذه العروبة كما يقول هوية لهذه الجماعة البشرية التي تعربت بعد الفتح العربي الإسلامي، والتي أصبحت لاؤها وانتمائها لكل ما هو عربي، وليس للأطوار الحضارية غير العربية التي سبقت في تاريخها، طور التعريب، والتي استوت في الولاء والانتماء للعروبة بأولئك الذين انحدروا من أصلاب عربية بالمعنى العربي.

فالعروبة هي سمة من السمات الثابتة، التي غدت جزءا من الهوية التي تميز أمتنا وحضارتنا عن غيرها من الأمم والحضارات. إلا أنها ليست خصوصية للأمة العربية، وإنما هي لازمة من لوازم الإسلام، فهي عروبة اللغة، التي يستحيل على المسلم من أي جنس أو لون أو قومية أن يفقه القرآن المعجز، كما يستحيل على هذا المسلم باختلاف تلاوينه أن يفقه علوم الشريعة الإسلامية.

وهكذا نجد العروبة قرينة بالإسلام تنتشر بانتشاره، إنها عروبة الفكر والثقافة واللغة والحضارة، تلك التي أثمرها الإسلام، وليست عروبة الجاهلية وعصبيتها القاصرة.

- **التدين:** هو الآخر قسمة من القسمات الجوهرية والثابتة التي تكون جزءا من هوية هذه الأمة.

وهو بتأكيد على هذه الخصوصية بالنسبة لهذه الأمة لا ينفى عنها بقية الأمم الأخرى إلا أن الفارق بينهما يتضمن في:

- عمق التدين في ضمير أبناء وقلوب هذه الأمة خلافا للأمم الأخرى التي تقف عند طوقسه ومظاهره.

- عموم روح التدين في البناء الحضاري لأمتنا العربية والإسلامية، أي لا يتوقف عند الفرد وعلاقاته بخالقه، بل يتعدى علوم الوحي والشرع إلى علوم الدنيا وفنونها، فهو الروح العام السريان في كل علوم التمدن المدني والإبداع الحضاري وتنمية العمران البشري، وليست محصورة فقط فيما عرفته الحضارة الغربية تحت عنوان اللاهوت. فحضارتنا ليست الحضارة الغربية التي تدرس ظواهر النفس الإنسانية مقطوعة الصلة بخالق هذه النفس... والتي تدرس ظواهر الطبيعة كجزء من عالم بلا خالق... ولكن حضارتنا تدرس كل الظواهر الاجتماعية والنفسية والطبيعية باعتبارها ميادين في عالم له خالق سواه ويرعاه. إن روح التدين هي روح التوحيد وهي بذلك تميز أمتنا وحضارتنا عن غيرها من الأمم والحضارات.

- **الاعتدال:** هو الآخر من القسمات التي تكون هوية هذه الأمة، والذي يميزها عن الأمم الأخرى، وهذا الاعتدال نسميه الوسطية، والوسطية كالتخصيص العظمى لحضارتنا العربية الإسلامية، فهي ليست الموقف الوسط بين أمرين، وإنما الموقف الثالث الذي يرفض نظرة الانحياز لأي من القطبين المتناقضين والمتقابلين، ولا يكتف بالوقوف في نقطة ثابتة يتوسطهما، وإنما يجمع ويؤلف ما يمكن جمعه وتأليفه من سماتها وقسماتها. والوسطية هي التي حققت في زمن ماض تقدم المسلمون، من خلال ما أبدعتها الوسطية الإسلامية من التوازن بين الدين والدنيا، بين حقوق الحكام وحقوق المحكومين، بين العقل والقوة، بين الدين والدولة... (عمارة: 1988، ص-ص، 24-31).

أما بخصوص " يوسف القرضاوي " فتحدد عنده الهوية في مكونين أساسيين هما: الإسلام واللغة العربية وبينهما اتصال وتلازم فالعربية هي لسان الإسلام والعروبة هي وعاء الإسلام، وكذلك الإسلام هو الذي خلد العربية حينما نزل بهذه

اللغة، خلد هذه اللغة وحفظها وشهرها ونشرها لم تعد لغة الجزيرة فقط ولكن أصبحت لغة المسلمين في العالم، لغة العبادة ولغة الثقافة.

إذا كانت ثقافتنا أساسها الإسلام واللغة هما مكونان أساسيان، يضيف " يوسف القرضاوي " إلى ذلك بقوله: "الإسلام واللغة لا يوجدان عند كل أمة إذن نحن لنا خصوصيتنا لنا نظرتنا للحياة، فالإسلام الذي يعد المكون الأساسي هو الذي يعطينا فلسفة هذا الوجود الذي نعيش فيه، كيف ننظر إلى الإنسان إلى الكون إلى الحياة إلى التاريخ، إلى الفرد وإلى المجتمع، هذه النظرة تختلف عن نظرات غيرنا من الذين لا يؤمنون بدين قط".

إلا أن هذه الخصوصية الثقافية لا يعني أنها لا تسمح بأي نوع من التعدد والتنوع، لا هناك في داخل هذه الثقافة يمكن أن يوجد التنوع يوجد التعدد ولكن هناك شيء ثابت، هناك المرجعية العليا التي يجب أن يعترف بها الجميع، مرجعية الإسلام. هناك أشياء يختلف الناس في فهمها يمكن أن يدخلها الاجتهاد والتطوير وتعدد فيها الآراء وتختلف فيها وجهات النظر منطقة مفتوحة وهي كبيرة، ولكن هناك منطقة مغلقة هي منطقة القرآن والسنة. التي تجسد الثوابت، تمثل الأشياء التي لا ينبغي أن تختلف عليها الأمة تجسد ما ينبغي الإجماع عليه الوحدة الفكرية والسلوكية للأمة، هذه المسائل يجتمع عليها الجميع والباقي تتعدد فيه التفسيرات على أن تكون التفسيرات والشروح لها ضوابطها وموازينها. ولذلك اتسعت الثقافة الإسلامية للمدارس الفقهية المختلفة.

فرغم اختلاف الاتجاهات كان هناك قدرا من التعاون وقدرا من التواصل الفكري والثقافي فوجود الوحدة لا ينفي التنوع بل من خصائص ثقافتنا هو التنوع الهائل. ففيها التنوع ولا يوجد فيها التناقض الذي ولد في ثقافات أخرى. يعني لا يوجد تناقض بين العلم والدين، العقل والنقل

نحن إذن أمام ثقافة خاصة متميزة قابلة للتنوع في داخلها لتعدد هذه الثقافة داخل الإطار العام. كما أن هذه الثقافة تؤمن بتعدد الثقافات العالمية والحضارات العالمية من خلال إيمانها بالحوار والتعايش، هذه الثقافة لا تلغي الآخرين لأنهم موجودون، بل تحترمهم ما داموا يحترمون مقوماتها ويحترمون وجودها وخصائصها. (القرضاوي: 1993، ص- ص، 40- 43).

يلاحظ أن كلمة الهوية IDENTITE. تفيد النسبة إلى - هو - وأن هذا الاسم ليس عربيا في أصله وإنما اضطر إليه بعض المترجمين فاشتق هذا الاسم من حرف الرباط، أعني الذي يدل على العرب على ارتباط المحمول بالموضوع في جوهره وهو حرف - هو - في قولهم زيد هو حيوان أو إنسان.

ويقال هوية الشيء وعينيته وتشخصه وخصوصيته ووجوده المنفرد له، كل واحد، وقولنا أنه هو إشارة إلى هويته وخصوصيته ووجوده المنفرد له الذي لا يقع فيه اشتراك، تفيد الهوية تحقيق معنى الامتياز عن الغير بمعنى إثبات الفرق.

أما من حيث مفهوم التراث فهو يتساوى في اللغة مع كل ما هو موروث، ومن ثم وجب التفريق بينهما اصطلاحيا. يعد ما مضى من الأحداث وانتهى ولم يعد له أثر في حياتنا تاريخا، وموروثا، أما الأحداث التي تركت آثارا تمتد إلى حاضرنا وتؤثر فيه فهي تراث. وبذلك يكون كل تراث تاريخا وليس كل تاريخ تراث. ضمن هذا المفهوم، يكون التراث بذلك تراكما حضاريا وثقافيا عبر الأجيال والقرون وهو يتضمن العناصر المادية والمعنوية للحضارة كالمعرفة والمعتقدات والفن والأخلاق والصناعات والحرف وقدرات الإنسان وكل ما يكسبه من المجتمع من سلوك متعلم قائم على الخبر والتجارب والأفكار المتركمة عبر العصور والتي تنتقل من جيل إلى آخر عن طريق اللغة والتقليد والمحاكاة.

فالتراث يتكون من عناصر مختلفة لا توصف كلها بالإيجابية ولا توصف كلها بالسلبية، بل أنه فيها ما قد يناسب العصر الحاضر ويدعم التقدم، وفيها ما يخل بمسايرة العصر ويشد إلى الوراء ويعرقل حركة التقدم...

(نبهان: 2001، ص، ص، 24، 25).

من خلال ما سبق يتضح أنه من الخطأ أن يقتصر مفهوم التراث على المعارف الدينية فقط، كذا من يتصور ربطها بالماضي ليس إلا، فتلك نظرة روجت لها الأدبيات الإسلامية التقليدية والمعاصرة التي رأت في الإسلام وعلومه فقط معرفة نافعة. وما عداها علم لا ينفع، ومن ثم اعتبرت إحياء المعارف الدينية هو الحل لمشكلات العالم الإسلامي المعاصر، وتأسيا على ذلك جرى إلغاء الحاضر والمستقبل معا لصالح الماضي وهو ماضٍ اعتبروه عصرا ذهبيا لا مفر من إعادة إنتاجه.

إن تلك النظرة قاصرة وخطابها مشوه والذي يتسم بالماضوية والقصور المعرفي، نحن بحاجة إلى مفهوم علمي تاريخي للتراث، باعتباره يحوي سائر الانجازات المعرفية الماضوية بسائر عناصرها ومحاورها الدينية والعقلية والوجدانية والفنية والسلطوية والشعبية، في صورة تراكمات أفقية ورأسية تنطوي على صراع ومغايرة، بحيث يفقد التراث زمنه ليقفز إلى زمن قراءته، سواء في الحاضر أو في المستقبل. تأسيا بذلك، نعتقد أن دراستنا للتراث، خصوصا إذا ما تعلق الأمر بصياغة مشروع فكري نهوضي مستقبلي، فاستشراف المستقبل لا يعني القطيعة مع الحاضر، وفي الوقت نفسه لا يعني جعل الماضي عبئا على الحاضر والمستقبل.

إن الرؤية الجدلية للتراث تجعل منه عنصرا بارزا في تشكيل الهوية الحضارية، بما يقتضي ضرورة المعرفة به والوعي الناتج عن هذه المعرفة، وهو وعي يقوم على تجريد التراث من قدسيته التي تجعل منه معوقا ومثبطا لأية محاولة ايجابية تعيق تطوير المجتمع العربي والانتقال به إلى العصرية.

التراث إذن سلاح ذو حدين يمكن وفق فهم قاصر أن يكون عقبة أمام التوجه نحو المستقبل وكذا يمكن أن يصبح عامل بناء وحافز للتطور والتقدم. ولقد جرى التحقق من ذلك تاريخيا فحركات الإصلاح في العصر الحديث برغم من دعوتها للتجديد إلا أنها لم تستطع الانتعاش من كابوس الماضي ومقدساته الوهمية، بالمثل أخفقت المحاولات الفكرية العلمانية لقطيعتها مع التراث في صياغة مشروع واقعي وعملي يقود حركة التقدم، لا شيء إلا لإسرافها في التغريب، فتحول نتاج فكرها إلى منظومات نشاز رفضها الواقع المعيشي ولفظها.

لذلك لا مناص من مراجعة التراث وبحث سائر جوانبه بروح نقدية، قادرة على المصارحة والمكاشفة والإقدام على نقد المتواتر والجرأة في اقتحام اللامفكر فيه ونفض الغبار عن المسكوت عنه بهدف التوصل إلى معرفة موضوعية تأهل لإذكاء الوعي بالذات وبالأخر في آن، وهو وعي يشكل مناخا ملائما لصياغة ثقافة المستقبل.

إن استشراف ثقافة المستقبل لن تكون دون الاتفاق على مقومات ومكونات تلك الهوية الحضارية الضاربة جذورها في عمق التراث، إن القراءة العقلية لهذا الموروث يمكن من رصد ايجابياته وسلبياته واستقراء تجلياته في الحاضر واستخلاص ما يفيد في ربط الموروث الايجابي بعجلة العصر. عندئذ يمكن الاتفاق على قاعدة مشتركة تلتقي عندها سائر الاتجاهات والتيارات المعاصرة لتنتقل منها لصياغة المشروع الثقافي المستقبلي. عندئذ يمكن تحويل التراث من كونه عامل تشردم وفرقة إلى عامل دفع وحافز بناء.

لذلك نرى من الضروري مراجعة الفكر العربي بشقيه خصوصا الفكر الديني ورده إلى المبادئ الإسلامية العامة في بكارتها بما تتضمنه من قيم إنسانية نبيلة. هذا ما فعلته أوروبا في عصر النهضة التي كان من أهم مظاهرها قيام حركة إصلاح ديني من قبل مفكرين دينيين قاموا بتنقية الدين من الشروخ الخاطئة للكهنة المبرر للطغيان المعادي للعلم والإبداع.

وضرورة دراسة التراث الديني وفق منهج نقدي وموضوعي وقراءة موضوعية في ضوء التاريخ الإسلامي والتاريخ الإنساني العام لتأسيس فكر واقعي مستقبلي في أجواء حرة مفيدا من السلبيات والايجابيات في آن باعتبار التراث تجربة ثرية بالايجابيات والسلبيات. ومن الضروري كذلك أن نتناول هذا التراث في ضوء الواقع الراهن والمعقد، وفي ضوء احتياجات هذا الواقع ومتطلباته والتحرر من الإكراهات والمصادرات الإيديولوجية التي تريد فهم التراث في ضوء ماضٍ مبتور عن سياقه

الزمني في الحاضر والمستقبل. كذلك من الضروري الكف عن تجاوز التراث باسم الحداثة، لأن ذلك سوف يؤدي إلى مزيد من التشرذم والتفرقة.

نخلص إلى القول أن قراءة خريطة الواقع الفكري الراهن بسائر اتجاهاته وتياراته، يهدف إلى خلق قاعدة فكرية مشتركة ومتفق عليها، تجمع بين الماضي والحاضر والمستقبل في وحدة عضوية تتيح مجالاً للخصوصية والتعددية في آن. وفي هذا الصدد يمكن أن نؤكد على أن التراث ينطوي على قيم معرفية أنتجت تجارب إنسانية يمكن الإفادة بها في صياغة ثقافة المستقبل، لعل من أهمها الإلحاح على تزكية القيم الروحية في مشروع الغد. ومن ثم لا يجب النظر إلى العقائد الدينية على اعتبار أنها دوغماتية ثابتة، بل اعتبارها موروثاً حفز ويحفز على الدعوة لازدهار العمران، فضلاً عن أهميتها في التربية والأخلاق. لأن المرجعية الدينية الإسلامية تلح على ربط الإيمان بالعمل، وجعل الأخير معياراً للجزاء في الدنيا والآخرة، ناهيك عن مبادئها الصادقة في حرية المعتقد وتبجيل العقل وتحرير الإنسان.

تظهر أهمية التراث في صياغة مشروع ثقافة في العقد الأخير في هيمنة الرأسمالية ومحاولة فرض ثقافتها لتصبح ثقافة كونية، ومن ثم تظهر أهمية التراث العربي الإسلامي في صياغة مشروع ثقافة عربية مستقبلية في حماية الهوية القومية وصياغة الشخصية العربية الإسلامية. ويمكن استخلاص العبر من النموذج الياباني بالذات في الملائمة بين الخصوصية الذاتية وبين التقدم العلمي والتقني العالمي. (إسماعيل: 1997، ص- ص، 185- 192).

لقد كان انتكاس الفكر العربي بشقيه - التحدّثي والتراثي- في تحديد الموقف من مسألة إثبات الوجود الحضاري، أن أسهم في خلق حالة من الاغتراب والتي تتجسد في تلك الفجوات الموجودة في الفرد نفسه وبينه وبين غيره من عامة الناس أو وما يعرف اصطلاحاً بالاستلاب، ويمكن تحديد مظاهره في: تشويه الشخصية الفردية، تشويه الشخصية الجماعية.

بوجود تلك التناقضات داخل التركيبة النفسية الفردية الجماعية يتولد شعور بالاضطهاد لدى الفرد والجماعة. والذي سيكون مصدر للعدوانية ورمزاً لها، وبالتالي يفسح المجال واسعا لبروز مظاهر متنوعة من العنف. الذي يصبح وسيلة تخاطب يستعين بها الفرد والجماعات للتخاطب مع الذات والواقع ومع الآخرين.

خامساً: ماهية إشكالية الاغتراب الحضاري في الواقع العربي الراهن.

إن رسم إستراتيجية للإنماء يلتزم بتنفيذها المجتمع بأسره تفترض إعطاء تصور واضح عن طبيعة النظام الاجتماعي للمجتمع المرجو تحقيقه. ما هي طبيعة التركيب الاجتماعي المستهدف؟ ما هو نمط العلاقات الاجتماعية المتصور أن تسود هذا النظام؟ ما هو طبيعة ونمط توزيع الدخل القومي المستهدف؟ ما هي أنماط الاستهلاك المستهدف؟ ما هي أنماط السلوك والاتجاهات وطبيعة المؤسسات الاجتماعية والسياسية التي يجب أن تسود؟ هذه التصورات لم تكن واضحة تماماً لدى قادة شعوب العالم الثالث، قد أدى هذا بالتالي إلى عدم الفهم الكامل لكثير من السمات التي اعتبرها القادة مكونات الدولة العصرية وترتب على غموض التصور نتائج منها:

التخبط في رسم الكثير من سياسات الإنماء وتناقضها، رسم سياسات إنمائية لا تتناسب وحاجة المجتمع، ولعل أهمها هو عدم القدرة على الارتباط بإستراتيجية إنمائية ومن ثمة الفشل بتعبئة الجماهير حول أهداف ووسائل واضحة.

إن عدم القدرة على وضع رؤيا سليمة لطبيعة المجتمع المستهدف إنما يرجع إلى رفض قيادات العالم الثالث لأنماط المجتمعات السائدة التي كانت نتاج الحضارة الأوروبية سواء الرأسمالية أو الاشتراكية منها محاولة الخروج بنمط جديد يتلاءم وحاجة مجتمعاتهم والنمط الحضاري السائد بها.

هذا بالرغم من أن مفهوم عملية التنمية وبناء الدولة العصرية ورفع مستوى المعيشة إنما هو من الحضارة الأوروبية الصناعية، بمعنى أن مفهوم التنمية كما تبنته القيادات والصفوة المتعلمة في هذه المجتمعات مفهوم منزعج من الحضارة الأوروبية ومن تصوراتها. أي أن مستوى الحياة كقيمة اجتماعية مستمدة من تصور خاص لمجتمعات خاصة، هي المجتمعات الأوروبية

ومستوى الحياة هناك يقاس بكمية السلع والخدمات التي يحصل عليها الفرد ونوع وتركيبية هذه السلع وكمية الخدمات الاجتماعية والمرافق المتوفرة لدى الفرد لإشباع حاجاته، وبالتالي فإن تبني هذا المفهوم مع رفض الإطارات الحضارية التي تمثل هذه المجتمعات كانت لابد من أن توقع هذه القيادات في كثير من الخلط والانحرافات في أنماط التنمية. ولقد كان الاعتقاد أن الانجازات الاقتصادية للغرب يمكن مع بعض التعديل في الشكل أن تصبح جزء من الإطار الاجتماعي والسياسي السائد في العالم الثالث بمعنى آخر يمكن خلق توليفة من الانجازات الصناعية الأوروبية مع أنماط اجتماعية وحضارية مختلفة، وهذا الرفض للحضارة الأوروبية هو نتاج تطور تاريخي طويل يجب الإشارة إليه باختصار حتى نصل إلى أزمة العالم الثالث الحالية، وهي أزمة الحيرة، فحينما بدأ الاحتكاك الحضاري بين مجتمعات العالم الثالث والحضارة الأوروبية الذي أخذ طابع الغزو الحضاري أخذت كثير من الإطارات الحضارية السائدة في هذه المجتمعات في التحلل والاستسلام في مواجهة هذا الغزو وبذلك بدأت مرحلة ما يعرف باسم مرحلة الانهيار الحضاري والنفسي ثم كانت المرحلة الثانية وهي مرحلة رد الفعل العكسي وهي مرحلة التي تتميز بانتشار الحركات التحررية لتحقيق الاستقلال السياسي وتميزت هذه المرحلة بسمة أساسية هي محاولة هذه الحركات الرجوع إلى الماضي وتراثه وإحيائه من جديد.

بحصول هذه المجتمعات - العالم الثالث - على الاستقلال السياسي، حاولت الصفوة فيها أن تقدم جديدا كطريقة لإنماء مجتمعاتها فالبرغم من تبنيها قيما للتنمية الاقتصادية مستقاة من الحضارة الغربية إلا أنها رفضت الإطار الحضاري الغربي، وهذا الرفض راجع إلى عوامل سيكولوجية وترجع إلى الطريقة التي فرضت بها تلك الحضارة على مجتمعاتهم في مرحلة تاريخية معينة. غير أن رفض الإطار الحضاري الغربي يثير تساؤلا هاما، هل من الممكن تبني أهداف للتنمية مستقاة من حضارة أخرى؟ هل من الممكن تحقيق انجازات اقتصادية وصناعية وسياسية للغرب مع رفض إطاره الحضاري؟

لقد كان رفض الإطار الحضاري الأوروبي مصحوبا دائما بالادعاء بعظمة الحضارات القديمة وتراثها وانجازاتها التاريخية غير أن هذه القيادات كانت على علم تام بأن تحقيق الانجازات الاقتصادية والصناعية الأوروبية تقتض على أدوات جديدة وطاقت جديدة وقيم جديدة في الإنتاج والعمل. وأن تحقيق هذه الغايات يفترض إطارا جديدا لا مكان فيه للقديم ومن هنا كانت الأزمة النفسية وكان الحل لهذه الأزمة هو الخروج بتبني جديد هو في الحقيقة مزيج من القديم والجديد فلا الحضارة الأوروبية برمتها مقبولة ولا القديم يمكن أن يسعف كله. ومن ثم كانت الدعوة بضرورة الاختيار بما يتلائم طبيعة مجتمعاتها، غير أن ولادة هذا الجديد ليس بالأمر الهين، وليس الانتقاء بين القديم والجديد والمزج بينهما بالأمر السهل ومن هنا خرج في أغلب الأحيان شيء هجين فيه من الجديد شكله وسماته وبقي من القديم مضمونه ومعناه ومن ثم كان العجز عن تقديم هذا الشيء الجديد.

لا يعني هذا على الإطلاق أن عملية المزج غير ممكنة أو مستحيلة بين الحضارات، فأمامنا شواهد من المجتمعات استطاعت أن تتمثل وتهضم العديد من سمات الحضارة الأوروبية ومنجزاتها، دون أن يترتب عن ذلك استسلام وضياع بنيانها الحضاري كله، بل استطاعت أن تطور هذا البنيان بما يتلائم الحاجات الجديدة وأن تُلَفِّظ ملا يلائمه، والمثل عن ذلك اليابان التي كانت معزولة عن العالم الخارجي حتى عام 1543 حينما نزل التجار البرتغاليون في جزيرة صغيرة في جنوب غرب اليابان. وقد كان لتدفق الأوروبيين الأثر الكبير في خروج اليابان من فك العزلة والاندماج في التطور العصري.

فلماذا نجحت اليابان ببناء حداثة حقيقية تعترف بها جميع دول العالم في حين أن تلك المجتمعات الأخرى لم تشهد حداثة راسخة، بل مجرد اقتباس قاد إلى مزيد من التبعية والاغتراب؟

فاقتباس مقولات من الخارج لا يمكن أن يعطي ثمار ايجابية في التحديث السليم ما لم تعكس البنى الداخلية، وبشكل خاص الإنسان الحر المبدع، مستعدة لتقبل تلك المقولات والتفاعل الايجابي معها، وتوطينها وتطويرها بحيث تتحول إلى حداثة تتلافى سلبيات التغريب والاستلاب.

فالحداثة إذا نتاج نضج في البنى الداخلية أولاً. ومن هنا كانت انطلاقة اليابان الناجحة على رغم ما أصابها من نكسة في أواسط القرن 19 وأواسط القرن 20، أما التجارب الأخرى وتحديدًا العربية منها، فلم تولد سوى الفشل لأن البنى الداخلية فيها لم تشهد حركة تحديث سليمة. وهناك الكثير من الدروس والعبر التي يمكن للعرب أن يتعلموها من تجربتي التحديث الأولى والثانية في اليابان.

خلال عقود قليلة أعقبت حركة التحديث الأولى في عهد الإمبراطور "ميجي" 1868-1912 والتي تميزت بتوجيه التحديث لصالح العسكر، تحولت اليابان إلى واحدة من أقوى الدول الامبريالية في العالم منذ مطلع القرن العشرين وفي نهاية الحرب العالمية الثانية، دفعت الدول المجاورة لها ثمنًا باهظًا لنزعتها التوسعية الامبريالية والتي انتهت بسقوط اليابان تحت الاحتلال الأمريكي عام 1945. لكن الشعب الياباني عرف كيف يبني نهضة معاصرة مستمرة بقوة حتى الآن على الرغم من أن بلاده مازالت أسيرة التوجيهات الأمريكية التي فرضت عليها الخضوع للقرار السياسي الأمريكي طوال النصف الثاني من القرن العشرين. لذا يشعر النظام الياباني ومعه الشعب الياباني بالدونية على مستوى استقلالية القرار السياسي، وذلك يطرح بعض القضايا النظرية حول طبيعة كل من تجربتي التحديث اللتين عاشتهما اليابان منذ الربع الأخير من القرن 19. مع نجاح حركة التحديث في عهد "ميجي"، أثبتت اليابان أن العنصر البشري هو أهم العوامل التي تصنع التنمية المستدامة غير قابلة للارتداد. فالإنسان المثقف والمدرّب، على أحدث العلوم العصرية والتكنولوجيا المتطورة، والمتشبث بكل ما هو إيجابي في تاريخه وتراثه هو القادر على تحقيق التنمية الاقتصادية والاجتماعية أما الموارد الطبيعية مهما كانت غنية ومتنوعة، فتساعد على تسريع عملية التحديث لكنها تبقى عاجزة عن انجاز تنمية شمولية مستدامة تتطلب توافر كفاءات بشرية كشرط لا غنى عنه لنجاح عملية التحديث.

إن دراسة معمقة لمسار النهضة اليابانية في مختلف مراحلها تظهر باللموس مدى فائدة دروس تجارب التحديث الآسيوية لإطلاق نهضة عربية جديدة، فالعرب واليابانيون استوردوا التكنولوجيا الغربية بكثافة في الفترة التاريخية السابقة، ولا ينكر اليابانيون هذه الظاهرة بل يعترفون بتقديم الغرب عليهم في تلك المرحلة بشكل لا لبس فيه، وهم نقلوا على الغرب ومستمرّون في نقل أحدث التكنولوجيا التي هم في حاجة إليها دون عقد أو مركب نقص. وليس من شك في أنهم شاركوا في عملية الاقتباس هذه جميع الشعوب التي استوردت التكنولوجيا والتدرب على العلوم العصرية الغربية المتطورة. ومنها الشعوب العربية. لكن اليابان هي الدولة الآسيوية الوحيدة التي استطاعت وبسرعة قياسية، أن تستوعب تلك التكنولوجيا ومن ثم تطورها لتتجاوز الغرب في كثير من السلع الالكترونية كما أن اليابان المنزوعة السلاح، والمحرومة من التسليح والتي تعيش تحت المظلة الأمريكية العسكرية منذ الحرب العالمية الثانية حتى الآن، نجحت بإطلاق تجربة تحديث ثانية أكبر أهمية من الأولى.

لقد تعلم اليابانيون الكثير من الدروس بعد نقد تجربة التحديث الأولى التي حولت اليابان خلال فترة زمنية قصيرة إلى دولة امبريالية على غرار الدول الامبريالية الغربية التي انتهت في الغالب، مهزومة أو مدمرة في الحرب العالمية الثانية. والسبب في ذلك أن عملية التحديث قد انحرفت من خدمة المجتمع إلى خدمة العسكر، مع تعزيز النزعة التوسعية الامبريالية على حساب الدول والشعوب الأخرى. وتعلموا كذلك أثناء بناء تجربة التحديث المعاصر أن العامل الإنساني هو الأساس، لأنه لعب الدور الأهم في نجاحها بعدما حظيت بكثير من الدعم الخارجي، فقد استغل اليابانيون، وبكفاءة عالية، الفرصة التي أتاحت لهم لتطوير نهضتهم القديمة وإطلاق نهضة جديدة بعد الحرب العالمية الثانية، ومع تمسكهم بتراثهم الذاتي في التحديث اظهروا الانفتاح الكامل على تجارب الآخرين والاستفادة من العناصر الايجابية فيها. (ظاهر: 2004، ص، ص، 20، 21).

هناك من المفكرين من يروق لهم القول أن اليابانيين مجرد عنصر مولع بالتقليد، لكن الحقيقة تخالف ذلك فإن اليابانيين هم على وعي بأنهم مدينون للأنماط الحضارية الأجنبية عمدوا إلى مزج هذه الحضارات مزجاً فريداً لم يسبق له مثيل وأخضعوها للظروف اليابانية الوطنية، والدليل على ذلك اللباس الياباني وفن الطبع الياباني وفنهم المعماري، وأسلوب حياتهم

اليومي، مما جعل المرء يقتنع بأن الشخص الياباني لا تنقصه القدرة على التجديد والابتكار، وهناك شاهد آخر على القدرة الابتكارية اليابانية ممثلاً في لغتها التي أصبحت لغة علم وتكنولوجيا. إن كل هذه الدلائل توضح أن اليابانيين كانوا على وعي مبكر جداً بشخصيتهم كانوا يسعون جهد استطاعتهم إلى تأكيد ذاتهم.

إلا أن مشكلة العالم الثالث كانت مختلفة، فبالرغم من المحاولات التي بذلت كي يخرج هذا المولود الجديد الذي يتلائم وظروف تلك المجتمعات والذي هو مزيج من الحضارة القديمة والحضارة الأوروبية الجديدة، ولقد ترتب على هذه الأزمة لدى الصفوة، صفوة العالم الثالث عدم إمكانها إعطاء كامل أبعاد هذا الشيء الجديد أي النظام الاجتماعي الجديد.

والعرب على مثال كثير من مثقفي العالم الثالث حينما اكتشفوا الغرب الذي يحدهه المؤرخون بغزو " نابليون " لمصر عام 1798، لم يحددوا مواقفهم السياسية الحضارية من الحضارة الأوروبية أكان الموقف إيجاباً أو سلباً، وهنا بيت القصيد في كثير من مشاكلنا.

إن مراجعة نقدية لمسيرة التنمية العربية في الربع الأخير من القرن 20 تؤكد أن سياسات التنمية التي اتبعتها البلدان العربية في هذا المجال لم تكن ناجحة في معظم جوانبها.

تقود تلك المراجعة إلى بعض الملاحظات التالية:

أ- إن سياسات التنمية في تلك الحقبة قد تميزت بتوجه واضح نحو مشاريع استهلاكية غير منتجة في الأغلب. فلم توضع أسس قانونية كفيلة بتجنب الأزمات المالية الحادة. وقد حظي الإنفاق العسكري غير المجدي بنسبة عالية جداً من مداخيل البلدان العربية، النفطية منها وغير النفطية.

ب- إن خطط التنمية العربية اعتمدت بشكل واضح على تبديل السلع التجارية انطلاقاً من وفرة المواد الخام. وبشكل خاص من النفط والغاز وبعض المعادن. فكانت المنطقة العربية من أكثر مناطق العالم استنزافاً لطاقتها ومواردها الطبيعية. وقد أدى ذلك الاستنزاف الحاد إلى تبديد قسم كبير من الاحتياط الاستراتيجي لسلع مهمة جداً يتزايد دورها باستمرار في الاقتصاد العالمي. ويعتبر الاعتماد شبه كلي على بيع المواد الخام مؤشراً سلبياً للغاية، وينم عن جهل مطبق لمخططي السياسات الاقتصادية في جميع الدول التي تتبع هذا المنحى. ويقود هذا النوع من السياسة إلى تعطيل الطاقات البشرية بدل تنميتها في إطار تنمية عقلانية مستدامة.

ج - تزايد حدة الأزمات الاجتماعية والاقتصادية في البلدان العربية نتيجة تركيز الاستراتيجيات المشوهة للتنمية العربية على طول النصف الثاني من القرن 20 على استيراد التكنولوجيا دون توطينها وتطويرها، وتشجيع الاستهلاك غير المجدي في كثير من القطاعات التي استنفذت نسبة عالية جداً من موازنات البلدان العربية. وقد أنتج التوظيف المحدود في قطاع الحرف والصناعات سلعا تجارية بسيطة بكلفة مرتفعة، وهي معدة للاستهلاك الداخلي وليس للتصدير إلى الخارج، نظراً إلى ضعف قدرتها التنافسية، هذا بالإضافة إلى هدر نسبة كبيرة من الموارد المالية عبر صفقات مشبوهة بمليارات الدولارات سنوياً لشراء أسلحة لم تستعمل. وكذلك شكل الفساد الإداري واستغلال السلطة، والصفقات، والتلاعب بأسعار العملة الوطنية، والحروب المحلية والإقليمية الفاشلة، معوقاً أساسياً لحركة التنمية العربية في العقود الماضية.

د- غياب الممارسة الديمقراطية السليمة وتعطيل مؤسسات المجتمع المدني في البلدان العربية، كذلك شكل قيام المشروع الصهيوني على أرض فلسطين إحدى أبرز المعوقات الأساسية للنهضة العربية طوال القرن 20، بعد قيام دولة إسرائيل عام 1948 ارتفعت الشعارات القومية التي تدعو إلى مقاطعتها والعمل على إزالتها بالقوة المسلحة بعد إعلان الحرب عليها والدعوة إلى مقاطعة كل الدول التي تعترف بها. وطوال عقدي الخمسينيات والستينيات امتلأت الساحة العربية بشعارات قومية متشددة أبرزها "فلسطين عربية وستعود عربية" "ما أخذ بالقوة لا يسترد إلا بالقوة" "لا صوت يعلو

فوق صوت المعركة " لا صلح، لا اعتراف، لا تفاوض مع إسرائيل" وكثير منها. لكن هزيمة 1967 وانحسار المد الناصري بعد وفاة " عبد الناصر"، أحدث انقلابا جذريا في بنية الأنظمة العربية كان من نتائجه السلبية أن العقود الثلاثة التي أعقبت الهزيمة كانت حافلة بشعرات تبرر اعتراف الأنظمة العربية بإسرائيل من خلال التسوية، فجعلت مكان الشعارات القومية السابقة مقولات بديلة أبرزها "الأرض مقابل السلام" "تطبيق قرارات الشرعية الدولية" واحترام الحدود الدولية شرط التزام إسرائيل بها" "والاعتراف بدولة إسرائيل من خلال التسوية الشاملة أو سلام الشجعان".

لقد استغلت إسرائيل مرحلة الضعف العربي إلى ابعاد الحدود فأصرت على ضرب ظاهرة الكفاح الفلسطيني المسلح، وإخراج منظمة التحرير الفلسطينية من لبنان، والبدء في التطبيع المنفرد مع البلدان العربية على مراحل تنتهي باعترافها بدولة إسرائيل وإقامة علاقات دبلوماسية معها، والقيام بنظام شرق أوسطي جديد تكون فيه إسرائيل دولة طبيعية بين دول الجوار الإقليمي.

لقد كشفت هزيمة الجيوش العربية في حرب 1967 الفساد المستشري في المؤسسة العسكرية من جهة، وفي إدارات القطاع العام من جهة أخرى، وتم تحميل الدولة مسؤولية هدر فرص التنمية على التسلح دون أن تحقق نصرا عسكريا واحد على إسرائيل. بل قادت العرب إلى هزيمة مضجعة هزت الركائز النبوية والنفسية للمجتمعات العربية. لكن النصر المحدود في حرب أكتوبر عام 1973 عاد فأكسب النظام السياسي العربي بعض الصداقة على الجانب العسكري، وشكل مدخلا للبحث عن أسلوب سلمي لحل النزاع المزمع تحت ستار أن حرب جديدة تخوضها الجيوش العربية مع إسرائيل قد تنتهي بتدمير المنطقة كلها بسبب الأسلحة الذرية التي يمتلكها العدو الصهيوني منفردا. وسرعان ما أتجه النظام العربي نحو التصالح مع إسرائيل بعد توقيع مصر لاتفاقية " كامب ديفيد " وخروجها من دائرة الصراع العسكري مع إسرائيل. وقد تحول هذا المحنى، بسرعة فائقة، إلى سياسة عربية عامة تدعو إلى التصالح مع العدو على قاعدة أن " لا حرب من دون مصر، ولا سلام من دون سوريا".

في المقابل تواجه الأنظمة العربية في عصر العولمة مأزق الشرعية، وغياب الديمقراطية الصحيحة وتحكم العسكر بالسياسة، وحادثة الشعور المحلي على حساب الشعور القومي، وتهميش مؤسسات المجتمع المدني، وصعوبة النضال في سبيل التعددية السياسية والحزبية بسبب هيمنة الحزب الواحد وسيطرته على أجهزة الدولة ومؤسساتها، وقمع القوى الديمقراطية والليبرالية المطالبة بحقوق الإنسان العربي، وبشكل خاص حقه في الحياة الحرة وممارسة ما يكفله له الدستور من حقوق أساسية كمواطن حر في دولة عصرية.

كما تعيش الأنظمة العربية على اختلاف أشكالها الملكية والأميرية والجمهورية، ظاهرة البحث عن الاستقرار بالاعتماد على القمع السلطوي وتوارث الحكم من الآباء إلى الأبناء، وقد أصاب الترهل السياسي الأحزاب والقوى السياسية والنقابية والإعلامية، وباتت النخب السياسية والنقابية تعمل على بقاء السلطة أطول وقت ممكن، وليس من شك في أن هذا المنحى يلغي كل أشكال الديمقراطية والتغيير بحيث تكاد تمحي الفوارق ما بين ممارسات الأنظمة الملكية والجمهورية على امتداد الوطن العربي بعد أن تحولت النظم والقوانين السارية المفعول إلى مجرد ديكور ديمقراطي لأنظمة سياسية ذات نزوع تسلطي واضح.

تشكل هذه العوامل مع غيرها مجتمعة معوقات كبيرة تمنع انطلاق خطط التنمية الشمولية على المستويين المحلي والعربي الشامل، وما لم تصل البلدان العربية إلى مستوى مقبول من ممارسة الأفراد أنشطتهم بحرية والأحزاب والمنظمات السياسية لدورها على أسس ديمقراطية سليمة، فإن ممارسة الليبرالية الديمقراطية بشكل متجزأ عبر سياسة الخصخصة المنفلتة من كل الضوابط الوطنية والقومية وعدم وجود نخب بيروقراطية ذات كفاءة عالية وصلاحيات واسعة لمراقبة عمل القطاع الخاص، فإن الحلول العربية المقترحة يمكن أن تنتهي بكوارث اجتماعية واقتصادية تمهد الطريق لنزعات داخلية لا حصر لها على امتداد الوطن العربي.

إن بزوغ التجربة الآسيوية اليابانية على وجه الخصوص في التنمية والنهضة، خلال فترة وجيزة من الزمن لم تتجاوز أربع حقبة تدفعنا إلى إعادة السؤال طالما طرح وسيبقى يطرح : لماذا تقدم غيرنا وبقينا نحن في أسفل الدرك؟.

إن نجاح التجربة اليابانية بالخصوص في إحداث نهضة شاملة يعد رد فعل على المقولات الغربية في هذا المجال، ومحاولة تجنب الاقتباس التام والسهل عنها حتى لا تنتهي إلى التغريب والاستلاب، لذلك اتخذت عملية التنمية أو النهضة المستمرة في اليابان، منذ القرن 19 حتى الآن، شكل صراع مضمحل بين موقفين متناقضين في الظاهر ومتلازمين في التطبيق العملي، فقد أيد اليابانيون عملية الانفتاح الكامل على الثقافات الغربية والعلوم العصرية دون عقد أو مركب نقص. لكنهم في الوقت عينه، تمسكوا بما هو إيجابي في التقاليد اليابانية العريقة، ودلت غالبية الدراسات التي تناولت تطور المجتمع الياباني الحديث والمعاصر، من جهة نظر اليابانيين أو غير اليابانيين، على أن المجتمع الياباني في نهاية القرن 20 استمر شديد الانفتاح على المعاصرة مع التمسك التام بالموروث الإيجابي للتقاليد اليابانية.

تشكل هذه المقولة إحدى ركائز الاستقرار الداخلي للمجتمع الياباني المعاصر. ولعل السبب الأساسي في استمرارها هو أن النظام السياسي الذي أدخلته إصلاحات " مييجي " وضعت اليابان في نوع الحجر الصحي الثقافي عن طريق نخبة مثقفة من الحكماء ذوي النزعة المحافظة جدا، الشديدة الصلة بالإمبراطور، ولها كلمتها المسموعة والنهائية في صنع القرار الياباني، وقد استمر المجتمع الياباني قليل التأثير بما يحدث في المجتمعات الأخرى، ولم تشكل الظواهر الشبابية المتأثرة بالغرب سوى ظاهرة عرضية للغاية دون أن تدخل عميقا في وجدان الشباب الياباني.

وقادت عمليات التحديث إلى تبدلات اقتصادية واجتماعية واسعة، جدا كان من نتائجها المباشرة نشر مفاهيم ومقولات جديدة تجسد روح الانضباط لدى اليابانيين، وخصوصية وفراة الشعب الياباني وتجربته في التحديث، وتقاليده العمل الجماعي التي تنطلق من المدرسة إلى المصانع والإدارة ومختلف مظاهر الحياة في اليابان.

إن توسع الغرب أدى إلى دعم كل من التحديث والتمدن على النمط الغربي في المجتمعات غير الغربية. إن الزعماء السياسيين والمفكرين لهذه المجتمعات اختلفت استجاباتهم أو ردود أفعالهم لتأثير الغرب بطريقة أو أكثر من ثلاث طرق: إما رفض كلا من التحديث والتمدن على النمط الغربي، أو احتضان وقبول كليهما، أو قبول الأول ورفض الثاني.

1- الموقف أرفض: اليابان منذ اتصالاتها الأولى مع الغرب في 1542 وحتى منتصف القرن 19 اتبعت أسلوبا رفضيا بشكل أساسي. أشكال محدودة من التحديث كانت مسموحا بها، مثل الحصول على السلاح، وجلب الثقافة الغربية بما في ذلك على وجه الخصوص المسيحية كان مقيدا إلى حد بعيد. الغربيون كانوا كليا مبعدين حتى منتصف القرن 19. هذا الموقف الرفض انتهى مع فتح اليابان بالقوة على يد القائد " بيري " عام 1854 والجهود المضنية التي بذلت للتعلم من الغرب في الفترة التي تلت عهد أسرة " مييجي " سنة 1868. لقرون عديدة أيضا الصين حاولت أن تمنع أي تحديث أو غربنة ذات أهمية. وبالرغم من أن البعثات التبشيرية المسيحية سمح لها بالدخول إلى الصين في 1601، إلا أنه تم إبعادها بشكل فعال في عام 1722، وعلى العكس اليابان، كانت سياسة الصين الراضة للغرب إلى حد كبير متجذرة بشكل فعال في صورة الصين عن ذاتها على أنها المملكة الوسطى والاعتقاد الراسخ في تفوق الثقافة الصينية على ثقافات الشعوب الأخرى جميعها. العزلة الصينية، مثل العزلة اليابانية، انتهت بقوة السلاح الغربي التي مارستها بريطانيا في حرب الأفيون 1839-1842 وكما يتضح من هذه الحالات، فإن قوة الغرب خلال القرن 19 جعلت من الصعوبة بشكل متزايد ومستحيل نهائيا بالنسبة للمجتمعات غير الغربية أن تتبع سياسات إقصائية صرفة نحو الغرب.

2- الموقف القابل لكليهما: رد فعل ثان محتمل للغرب هو احتضان كلا من التحديث والغربنة. هذه الاستجابة

مبنية على الافتراض بأن التحديث شيء مرغوب وضروري، وأن الثقافة المحلية متناقضة مع التحديث ويجب أن تهجر أو

تلغى، وأن المجتمع عليه أن يتحول إلى النمط الغربي من العصرية حتى يحقق بنجاح التقدم. التحديث والغربة يقوي كل منهما الآخر وعليهما السير معا. هذا المنهج تلخص في مناقشات بعض المثقفين اليابانيين والصينيين في أواخر القرن 19 بأنه حتى يمكن تحقيق التحديث، فإن على مجتمعاتهم ترك لغاتهم التاريخية وتبني اللغة الانجليزية كلغة وطنية، هذا الرأي، بدون غرابة كان أكثر انتشارا بين الغربيين منه عند نخب المجتمعات غير الغربية. ومضمونها هو "إحراز النجاح، عليك أن تكون مثلنا، طريقنا هو الطريق الوحيد". والمناقشة هي أن القيم الدينية، والمثل الأخلاقية، والبنى الاجتماعية لهذه المجتمعات غير الغربية هي على أفضل تقدير شيء غريب، وفي بعض الأحيان مناقضة للقيم والممارسة في المجتمع الصناعي. وبالتالي فإن التطور الاقتصادي "سيتطلب إعادة بناء جذرية وبنائية للحياة والمجتمع".

لتأكيد هذه المسألة يكتب أحد المفكرين الغربيين حول هذه المسألة مع إشارة صريحة إلى الإسلام "لتفادي الفوضى، ليس للمسلمين إلا اختيار وحيد، لأن التحديث يتطلب الغربة. الإسلام لم يعط بديلا للتحديث... العلمانية لا يمكن تفاديها. العلم الحديث والتقنية تتطلب استيعاب عمليات الفكر التي تصاحبها، وكذلك أيضا المؤسسات السياسية، ولأن المضمون يجب أن يحاكي وليس أقل من الشكل، فإنه يجب الاعتراف بتفوق الحضارة الغربية حتى يكونوا قادرين على التعلم منها. اللغات الغربية والمؤسسات التعليمية الغربية لا يمكن تفاديها، حتى ولو كانت الأخيرة تشجع حرية التفكير والحياة السهلة. عندما يقبل المسلمون بشكل صريح النموذج الغربي. عند ذلك فقط، يمكن لهم أن يتحولوا للتقنية وأن يتطوروا". (هنتنغتون: 1999، ص، 156).

ستون سنة قبل أن تكتب تلك الكلمات، "مصطفى كمال أتاتورك" كان وصل إلى نتائج مشابهة، فقد صنع تركيا جديدة من حطام الإمبراطورية العثمانية، وبذل جهود ضخمة من أجل غربة تركيا وتحديثها في آن واحد. وباختياره لهذا المسلك، ورفضه للماضي الإسلامي، جعل "أتاتورك" تركيا دولة ممزقة، كمجتمع كان مسلما في ديانته، وتراثه، وعاداته، ومؤسساته، ولكن تحكمه نخبة صممت على أن تحوله نحو العصرية ومع الغرب. في نهاية القرن 20 دول عديدة تتبع خيار "أتاتورك" محاولة لإحلال هوية غربية بدل هويتها غير الغربية.

3- الموقف التوفيقى: الرفض يتضمن عملا يائسا لعزل المجتمع عن العالم المعاصر الآخذ في الصغر. الأتاتورية تتضمن عملا صعبا ومضنيا لتحطيم ثقافة وجدت لقرون وإبدالها بثقافة جديدة كليا مستوردة من حضارة أخرى. خيار ثالث هو محاولة الجمع بين التحديث والحفاظ على القيم والممارسات والمؤسسات الأساسية لثقافة المجتمع المحلي. هذا الخيار كما يتضح قد صار الأكثر انتشارا بين النخب غير الغربية، في الصين في المراحل الأخيرة من عهد مملكة "تشنج" كان الشعاع "المعرفة الصينية مبادئ جوهرية، والمعرفة الغربية للاستعمال العملي" وفي اليابان "الروح اليابانية، والتقنية غربية" وفي مصر في الثلاثينيات من القرن 19 حاول "محمد علي" إدخال التحديث التقني بدون غربة ثقافية واسعة. هذا الجهد باء بالفشل، مع ذلك عندما أرغمته القوات الإنجليزية على التخلي على معظم برامج الإصلاح النهضوي، والنتيجة أن قدر مصر لم يكن كمصير اليابان في تحديث تقني بدون غربة ثقافية. في الجزء الأخير من القرن 19، مع ذلك حاول العرب من جهتهم تحديد موقفهم من هذا الغرب الذي اكتشفوه بغزو "نابليون" لمصر عام 1798، إلا أنهم تباينوا في موقفهم إزائه أكان إيجابا أم سلبا؟ نتيجة هذا التباين نشأ في الفكر والمناقشات العربية حول هذه المسألة تياران أساسيان هما التيار الإصلاحي التوفيقى الذي يحاول التوفيق بشكل جديد بين الإسلام والحداثة، مناقشا توافق الإسلام مع العلم الحديث ومع أرفي ما في الفكر الغربي، محاولا تقديم المبرر والحكمة الإسلامية في قبول الأفكار والمؤسسات الحديثة سواء كانت علمية أو تقنية أو سياسية وهذا ما يبرز في جهود "جمال الدين الأفغاني" و"محمد عبده" وتيار آخر يتجسد في النخب المثقفة أو ما يسمى بأنثليجيسيا الدول العربية. هذا التيار قام بتطوير مجموعة من النظريات والمناهج التي تتعلق بعملية النهضة وتحديث المجتمع والدولة، من

خلال تبني مجموعه من المناهج والنظريات الغربية التي يمكن اختصارها في المقولة التالية: "إن تحقيق التحديث والنهضة في البلدان العربية والإسلامية لا يمكن أن يتأتى أو يتحقق إلا إذا أخذت هذه الدول حذو الدول الغربية، واتبعت نموذجها التحديثي وبتعبير آخر إن النهج الوحيد للدخول في عالم التحديث والعصرنة لا يمكن أن يكون إلا غربيا، مما يعني أن شرط التحديث هو اللحاق والتبعية السياسية والثقافية والاجتماعية".

إن التحليل الذي قدمه يستند إلى إطار مرجعي غربي، وهو إطار يعني التحيز أو التمرکز حول الذات الغربية، ولذلك كان من نتائج هذا التشخيص الخاطئ أن نسبت أسباب التخلف إلى الأوضاع البنيوية والاجتماعية والحضارية لهذا العالم، بل وصلت بهم الجرأة إلى القول أن الظاهرة الاستعمارية ذاتها لعبت دورا رئيسيا في تطوير العالم العربي وتحديثه وتنمية هياكله الأساسية، وقد انعكست هذه الأفكار على تنشئة أجيال من باحثين وزعامات العالم العربي وظهر ذلك واضحا في خططهم التنموية.

يضم هذا التيار مجموعة القوى والشخصيات التي انطلقت في عملها الفكري والاجتماعي والسياسي من منطلق عقائدي وفكري ينتمي للغرب فهو يضم كل المبهورين بالحضارة الغربية، الذين ربطوا مصيرهم بمصير الغرب سياسيا وحضاريا والذين يطلق عليهم الليبراليون.

المواقف التوفيقية والاتاتورية والرفضية مبنية على افتراضات مختلفة حول ماهو ممكن وما هو مرغوب. بالنسبة للرفضية فإن التحديث والغربنة غير مرغوبة من الممكن رفض كليهما. بالنسبة للاتاتورية فإن كلا من التحديث والغربنة مرغوبة، والأخيرة لأنها ضرورية لتحقيق الأولى، وكل منهما في الإمكان، بالنسبة للتوفيقية التحديث مرغوب وممكن بدون إحداث غربنة جوهرية، والتي هي غير مرغوبة مرغوبة. وبالتالي التعارض بين الرفضية والاتاتورية حول الرغبة في التحديث أو الغربنة، وبين الاتاتورية والتوفيقية حول ماذا كان التحديث ممكنا بدون حصول عملية غربنة؟.

إن الشكل المعتدل للمناقشة حول النموذج الاتاتوري بأن المجتمعات غير غربية يمكن أن تتقدم بالغربنة يظل مفتقرا للبرهان. المناقشة حول الاتاتورية المتطرفة بأن المجتمعات غير الغربية يجب أن تتبع نمط التحديث الغربي حتى تحقق التقدم لا تمثل افتراضا عالميا. وهي مع ذلك تثير التساؤل هل هناك بعض المجتمعات غير الغربية التي تصنع فيها الثقافة المحلية المعوقات في وجه التحديث إلى درجة يتوجب فيها إزاحة تلك الثقافة واستبدالها بالثقافة الغربية إذا كان للتحديث أن يحدث؟ هذا من ناحية النظرية يمكن أن يكون أكثر احتمالا في الثقافات الاستهلاكية منه في ثقافات المجتمعات الصناعية. هذه الثقافات الأخيرة تستطيع التجديد دون أن تبدو للعيان بأنها تغير مؤسساتها الاجتماعية بشكل جوهري. بل التجديد ينجز لخدمة التقاليد وهذا ما حدث في اليابان والهند، كانوا أكثر قدرة على جلب التقنية الحديثة واستعمالها في دعم ثقافتها الموجودة. هل يعني ذلك أن المجتمعات الأخرى (الاستهلاكية) عليها أن تتخلى عن تقاليدها في سبيل إقامة التحديث والغربنة معا، أم أن لها خيارا آخر من خلال إعادة بعث ثقافتها المحلية مع استخدام التقنية الحديثة المتنوعة لتحقيق هدفها؟.

التحديث لا يعني بالضرورة التمدن على النمط الغربي، ولا بتخلي المجتمعات غير الغربية عن ثقافتها الخاصة بها وأن تتبنى المؤسسات والممارسات الغربية كلية. وإنما من خلال الإلمام بالماضي ومقتضيات الحاضر والربط بينهما من خلال عملية نقد بناء وهو للأسف ما غاب عن التجربة العربية.

سادسا: العوامل المشكلة لظاهرة الاغتراب الحضاري في الواقع العربي الراهن.

عندما نتحدث عن ظاهرة الاغتراب الحضاري في الواقع العربي فإننا نتحدث عن المشروع النهضوي العربي، نتحدث عن مشروع كلي، عام مشروع يروم بتحقيق النهضة في كافة المجالات، الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والثقافية، ويقترح سبلا ووسائل لتحقيق أهدافه ومطامح تكون على هذه الدرجة أو تلك من التنوع والنجاحة.

إذا نحن أردنا إيجاز أبعاد هذا المشروع كما فكر فيه رواده الأوائل في القرن التاسع عشر وكما استمر موضوعا للتفكير خلال القرن العشرين ولا يزال اليوم، قلنا إنه نزوع أي طموح وعمل، من أجل الوحدة والتقدم بتعبيرنا اليوم، أو الارتقاء والاتحاد بتعبير رواده أمس. ومن هنا انقسم الفكر النهضوي العربي إلى تيارين رئيسيين: تيار يعطي الأولوية للوحدة ويجعل التقدم مشروطا بها ونتيجة من نتائجها، وتيار يرى أن المهمة الأولى والمستعجلة هي تحقيق التقدم في كافة المجالات في الاقتصاد والاجتماع والسياسة والثقافة. أما الوحدة فهي تنتمي إلى المؤجل أو إلى اللامفكر فيه. والعلاقة بين المشروع النهضوي العربي والمشاريع التي عاصرها (الحداثة الأوروبية، الاشتراكية العالمية، والحركة الصهيونية) كانت تظال، سياسيا وفكريا، المشروع النهضوي العربي بشقيه الوحدة والتقدم.

والمراجعة النقدية لمسار هذا المشروع خلال مائة سنة الماضية وأكثر تتطلب استحضار مختلف التأثيرات الايجابية والسلبية التي مارستها عليه تلك المشاريع ذلك أن تقدير انجازاته وإخفاقاته سيكون تقديرا بعيدا عن الصواب والإنصاف إذا نحن اقتصرنا على النظر إليه وحدة معزولة عن محيطه العام الذي يتحدد بالمشاريع المتداخلة معه والمنافسة له. إن فعل هذه المشاريع في المشروع النهضوي العربي كانت طوال المائة سنة الماضية وأكثر فعلا متواصلا متعدد الاتجاهات متنوع الأطوار، وذلك إلى درجة أن تاريخ المشروع النهضوي العربي كان جزءا لا يتجزأ من تاريخ العالم خلال القرن الماضي..

نريد هنا في هذا المقام أن نرصد ونفحص، بقدر ما يسمح به المقام، إبراز التأثيرات السلبية والايجابية التي عملت عملها في المشروع النهضوي العربي من جراء احتكاكه مع المشاريع الأخرى، وذلك قبل أن نفحص واقعه وأفاقه. غني عن البيان أن مهمتنا هنا تختلف عن مهمة المؤرخ الذي يقتصر في الغالب على عرض الأحداث والوقائع في تسلسلها وترابطها بقدر ما يمكن من الحياد والموضوعية إن هو اجتهد في التزامها.

إن التاريخ بهذا المعنى شيء والمراجعة النقدية شيء آخر. إن المؤرخ حتى وهو يمارس النقد يجعل همه الأول، ولربما الأخير، فهم الأحداث التي يؤرخ لها، وقد يجعل من أهدافه الصريحة فهم الحاضر كذلك إن كان يؤرخ للماضي القريب. ولكنه في جميع الأحوال لا يهمله أبدا أي لا يجعل من همه واهتماماته التخطيط للمستقبل. أما المراجعة النقدية كما نفهمها هنا، فهي ممارسة معرفية في الماضي من أجل المستقبل. إن موقع المؤرخ يوجد عادة في مقعد ما من الجمهور المشاهد للمسرحية. أما الذي يقوم بالمراجعة النقدية فمكانه في دهاليز خشبة المسرح حيث يقوم بمراجعة المشاهد بعد انتهائها أو أثناء فترات الراحة التي تفصل بينها. وبعبارة أخرى، إن التاريخ المحايد للمشروع العربي لا يمكن أن يقوم به عربي يعتبر نفسه وفكره وطموحاته جزءا من المشروع نفسه. وإن فالنقد الذي سنمارسه هنا ليس نقدا لموضوع كما هو شأن النقد التاريخي. بل هو نقد الذات نقدا ذاتي حسب العبارة الشائعة اليوم.

هناك فرق آخر بين التاريخ والمراجعة النقدية بهذا المعنى، فرق لا بد من إبرازه هنا لأهميته. ذلك أن التاريخ لحادثة ما لسلسلة من الحوادث لا يكون عند انتهائها. فالتاريخ أصلا، هو حفظ على صعيد المعرفة لما مضى وانقضى على صعيد الفعل. أما المراجعة النقدية فهي وقفة تأمل يقفها الإنسان عندما يشعر بأن مرحلة ما في مسيرته هي على وشك الانتهاء. ومن هنا كان اتجاه المراجعة والنقد يتحدد. وليس بالممكنات التي كانت تشكل طموحات الأمس وحسب، بل أيضا تشكل برنامجا للمستقبل. بل أيضا بالتالي تشكل برنامجا للمستقبل.

وعندما يكون الفصل بين هذه وتلك ممكنا ميسورا، فإن ذلك يعني أن مرحلة بكاملها هي بالفعل في حكم المنتهية وأن مرحلة أخرى على الأبواب.

والحق إن العرب يعيشون اليوم هذه اللحظة التي تلتقي فيها النهاية مع البداية، وهي لحظة تكون في العادة ثقيلة على النفس، موترة للأعصاب، مضنية للرؤية، لأن فيها يمتد في سكون كالمكان. لقد عاش العرب، خلال المائة سنة الماضية وأكثر على مشروعهم النهضوي، مراحل ثلاث متداخلة متراحمة تشابكت فيها الأحداث عربيا ودوليا بصورة ننسى الزمان والمكان.

إن تسارع الأحداث وتعاقبها وتدافعها قد جعل الزمن العربي خلال هذا القرن أشبه بزمن الحلم. الزمن الذي يحتوي المكان احتوائه فيجعل من سكونه حركة ومن امتداده ديمومة.

ا- المرحلة الأولى: امتدت من أواخر القرن التاسع عشر إلى الحرب العالمية الأولى.

ب- المرحلة الثانية: هي مرحلة ما بين الحربين العالميتين.

ج- المرحلة الثالثة: فهي مرحلة ما عرف بالحرب الباردة التي امتدت من أواخر الأربعينيات إلى بداية السبعينيات

من القرن الماضي.

صحيح أن هذه المراحل هي مراحل لتأريخ العالم المعاصر، هي تحقيب دولي، ولكنها إضافة إلى ذلك، ولربما بسبب ذلك، تحدد مراحل خاصة داخل المشروع النهضوي العربي، ويكفي أن نشير إلى أن المرحلة الأولى نسجل استكمال القوى الاستعمارية الأوروبية هيمنتها على البلدان العربية وبروز المطامح الصهيونية في فلسطين، وفشل الثورة العربية في الحجاز والشام. أما المرحلة ما بين الحربين فهي تسجل نضال الشعوب العربية من أجل الاستقلال، بما في ذلك نضال شعب فلسطين من أجل الاستقلال والتحرر من السيطرة البريطانية، والحيلولة دون قيام دولة إسرائيلية فيها، إضافة إلى المرحلة التي غرس فيها الاستعمار الأوروبي في الوطن العربي بين الحداثة الأوروبية الموجهة لخدمة الاستعمار. أما المرحلة الثالثة والأخيرة فقد تزامنت بدايتها عربيا، بموجة الاستقلالات وقيام إسرائيل من جهة أخرى، ومع انطلاقة المد التحرري في العالم الثالث كله من جهة أخرى، وما رافق ذلك من طموحات ثورية عبر عنها بوضوح وقوة شعار الاشتراكية والوحدة وهو المضمون الجديد الذي أعطي للمشروع النهضوي العربي تحت شعار القومية العربية. وتأتي نهاية الحرب الباردة، أو على الأصح انهيار ما كان يسمى بالكتلة الشرقية لتتزامن مع انحسار المد التحرري في العالم الثالث وسقوط حامل لواء الاشتراكية العالمية (الاتحاد السوفيتي) وضمور الفكرة القومية، وأخيرا وليس آخرا نهاية فلسطين (القضية) والدخول في مسار فلسطين في الحكم الذاتي، أملا في قيام دولة فلسطينية ما في المستقبل تعترف بها إسرائيل التي أصبحت تحظى باعتراف رسمي من طرف بعض الدول العربية. وباعتراف فعلي من طرف ثاني.

يمر العرب اليوم إذن بمرحلة انتقالية دقيقة تجعل مراجعة مشروعهم النهضوي، مراجعة نقدية، أمرا مبررا بل ضروريا، لقد عاش العرب طوال القرن الماضي على ثلاث قضايا رئيسية: مقاومة هيمنة الغرب، تحقيق نوع من الوحدة بين أقطارهم، تحرير فلسطين، وهامهم العرب اليوم يقفون أمام هيمنة الغرب بلا أمل في التحرر منها في المستقبل المنظور، وهامهم القطرية تفرض نفسها كواقع يعاند أي تفكير في الوحدة معاندة تامة، وأخيرا وليس آخر، ها هي إسرائيل قد انتزعت اعترافهم بينما يواجه الفلسطينيون مصيرا مجهولا.

إنها تحولات لا ينبغي لنا أن نرى فيها نهاية التاريخ ولا أن نجعل منها مقبرة الأمل. إن المراجعة النقدية ضرورة ملحة لاستعادة الأمل واستئناف المسيرة مع التاريخ للمشاركة في صنعه والتأثير في مجراه.

1- العامل الأول: حضور الآخر الحضاري -الغرب- في الواقع العربي وازدواجية التعامل معه.

1-1 حضور الآخر الحضاري -الغرب الأوروبي-.

علاقة العرب بالحداثة الأوروبية هي علاقة تاريخية قديمة متجددة بين الذات العربية والآخر الغربي، مما يحتم البدء بدراسة تطورات هذه العلاقة هنا أن وقائعها الطويلة الثقيلة لم تفرض ملامحها المسيطرة على الماضي أو الحاضر فقط، وإنما تمتد بازدياد، لتسيطر على المستقبل العربي أيضا، فقد كان الغرب وما يزال بالطبع، حاضروا دائما في الوجدان العربي الإسلامي. تماما كما كان العرب والمسلمون دائمي الحضور في الوعي العربي المسيحي.

إذا جننا للحديث عن بداية هذه العلاقة بين الطرفين فإننا نحصرها كما حصرها " أنور الجندي " بقوله: "تبدأ العلاقة في انطلاقة أوروبا الدينية والاقتصادية في مواجهة الإسلام وتوسعاته منذ اليوم الأول".

الواقع إنه لا يمكن فهم العلاقة بين الحداثة الأوروبية والعرب إلا باستحضار النظام الفكري الذي طغى في أوروبا خلال القرن التاسع عشر باسم الحداثة وفي إطارها. فبإسم العقل والعلم والتقدم، وهي الأسس التي قامت عليها الحداثة الأوروبية في القرن الثامن عشر. برزت في القرن الذي يليه نزعات فكرية تصب كلها في مجرى واحد، هو تكريس فكرة تقدم الإنسان الأوروبي وجدارة أوروبا بالهيمنة على العالم لتمدينه ونشر الحضارة في أرجائه ومن أهم هذه النزعات التاريخية، النزعة التطورية، النزعة العرقية، النزعة العلمية والنزعة الاستشراقية الاستعمارية.

لقد انكب المؤرخون الأوروبيون في القرن التاسع عشر الذي يعتبر قرن التاريخ على إعادة كتابة تاريخ أوروبا وفلسفتها من منظور تاريخي ينطلق من أن الحقيقة ليست معطى جاهز متعاليا، بل معطى تاريخي، بمعنى أنه يتطور مع التاريخ ومعنى هذا أن الحقيقة في كل عصر هي أقرب إلى الكمال منها في العصر السابق، وأن الآتي أقرب إلى الحقيقة من الراهن. وينتج عن ذلك أنه كلما كانت أوروبا وحضارتها هي الحاضر. أي أنها العصر الحديث و تعيش وحدها الحداثة فإن جميع العصور السابقة في تاريخ الإنسانية هي عبارة عن مراحل قطعها التطور في مسيرة حضارته بلغت أوجها في أوروبا الحداثة. وهكذا يكون التاريخ قد اختار أوروبا لتكون قمة مساره وأوج تطوره الآن. وقائدة هذا المسار غدا. وهكذا حل التاريخ محل الله وأصبحت أوروبا هي شعب التاريخ المختار بدل اليهود الذين يعتبرون أنفسهم شعب الله المختار.

لقد تعززت هذه الايدولوجيا التاريخية التي وجدت تطبيقها الواسع في فلسفة التاريخ وعند " هيجل " خاصة تعززت بنظرية التطور الداروينية التي كرست فكرة تغيير الأنواع وإمكانية تحول بعضها إلى بعض على سلم من التطور يتم فيه الارتقاء من الأدنى إلى الأعلى... وترتبط بهذه النزعة التطورية، ارتباطا مباشرا النزعة العرقية، وهي نزعة تعلي من شأن الاختلافات بين العروق البشرية وتبالغ في دور الوراثة والاصطفاء الطبيعي وتنقلهما إلى المجال الاجتماعي.

وكتاب " جبينو " (1882-1816) الشهير الذي يحمل عنوان "بحث في تفاوت العروق البشرية" الذي طبع في أربع مجلدات ما بين 1853- 1855 بباريس ليس سوى نموذج واحد في هذا الكتاب التي روجت لمثل هذه النزعة...تتلخص نظريته في القول أن الشعوب تتأخر عندما تفقد خصوصيتها. أي القيمة الذاتية التي تتميز بها عن غيرها والتي ترجع إلى صفاء الدم ونقاء العرق. وهكذا فإذا اختلط شعب من الشعوب بغيره وتغيرت دماؤه كانت النتيجة تدهور خصوصيته وضياع دم أبائه وأجداده، ودخوله مرحلة انحطاط حضاري تقوده إلى أفول نجمه واضمحلال كيانه. وعلى العكس من ذلك الشعب الذي يحافظ على صفاء عرقه فإذا كان الشعب ذا عرق ممتاز وحافظ على نقاوته، فإنه يتوفر بذلك على مقومات التقدم والازدهار وعلى متطلبات الحفاظ عليه والاستمرار في الرقي إلى الأعلى....وتعززت هذه النزعة العرقية العنصرية بنزعة علمية سادت العلوم الإنسانية آنذاك نزعة بالغت في تطبيق منهج العلوم الطبيعية ومفاهيمها على العلوم الإنسانية الاجتماعية والسيكولوجية منها خاصة.(عابد الجبري: 1996، ص-ص، 19-22).

في ذلك الجو وداخل هذا النظام الفكري الذي ساد في أوروبا خلال القرن التاسع عشر، شب الاستشراق وترعرع. أن المستشرق الذي ينكب على دراسة الشرق. سكانه وأحواله وحضارته، لا يمكن أن يبقى بمعزل عن التأثير، بصورة أو بأخرى، بهذا النظام الفكري الذي يكرس تفوق الإنسان الأوروبي تاريخيا وحضاريا وايدولوجيا وعقليا. فالشرق بالتعريف الآخر لأوروبا والغرب عموما. واقتباس الشرق هي في جملتها غير آرية، حسب النزعة العرقية هذه. حسب النزعة العرقية هذه. وما كان منها آريا في البداية (الهند وإيران) فقد نقاوته بالاختلاط مع الشعوب الآسيوية الأخرى. ثم أن الشرق موضوع للمعرفة، وبالتالي لسيطرة الذات عارفة تملك العلم والقوة. وهكذا فالمستشرق، حتى وإن عمل بعيدا عن الاستعمار ومؤسساته خاضع ولا بد لتأثير

النظام الفكري الذي ساد أوروبا، النظام الذي يكرس تفوقها ويبرر هيمنتها ويجعلها مركز للعالم والحضارة. أما إذا كان المستشرق مرتبط بصورة عضوية بالمؤسسات الاستعمارية فأمره واضح لا غبار عليه.

يمكن للمرء هنا في الوطن العربي بالخصوص، أن يلمس بوضوح حقيقة التأثير الغربي في الحياة العامة والخاصة للإنسان والمجتمع العربي، والذي قلنا أنه بدأ من حملة " نابليون " على مصر والشام في نهاية القرن الثامن عشر وبداية القرن التاسع عشر. في هذا الوقت بالذات بدأ يتبلور في الفكر العربي المشروع النهضوي وعلاقته بالحدثة الأوروبية بوصفها مشروعاً للتقدم والهيمنة. لنلق نظرة على طبيعة هذا التأثير في تشكيل هذا الفكر النهضوي العربي. ثم بعد ذلك نبدأ بفحص ملامحه وتجاعيده.

لعل أول ما يجب التنبيه إليه هنا بالإضافة إلى ما سلف الإشارة إليه، هو أن مشروع النهضة العربية خلال القرن التاسع عشر، كما حاول رواده الأوائل صناعته باختلاف تلا وينهم الفكرية والإيديولوجية، استمد مفاهيمه وطموحاته وشعاراته وأفكاره من أدبيات وشعارات الحدثة الأوروبية، فلم يكن في فضاء الفكر والثقافة والسياسة في الوطن العربي، قبل احتكاكه بالحدثة الأوروبية، ما يمكن أن يعتبر خميرة أو جنينا لشعار الاتحاد والترقي أو الوحدة والتقدم بالمفاهيم الحديثة الذي جعل منه المشروع النهضوي العربي قضيته الأساسية إن لم تكن الوحيدة، ذلك أن هذا الشعار نفسه مجرد ترجمة واقتباس لأحد شعارات الحدثة الأوروبية، وقد كان له تأثير واسع في الأقطار الأوروبية جميعها وبالخصوص في ألمانيا التي كانت تطمح إلى تحقيق وحدتها ومنافسة فرنسا وانكلترا في التقدم الذي كانتا قد أنجزتاه بينما بقيت ألمانيا في وضعية متخلفة.

وما نريد التنبيه إليه هنا ليس الكيفية التي تم بها اقتباس هذا الشعار أو ذلك أو الطريقة التي وظف بها في المشروع النهضوي العربي، بل ما نريد لفت الانتباه إليه هنا هو الاختلاف الجوهرى بين مشروع الحدثة الأوروبية ومشروع النهضة العربية من حيث أنهما رغم تزامنهما واحتكاكهما المباشر لم يكونا ينتميان إلى لحظة تاريخية واحدة، لم يكونا يعكسان نفس المرحلة من التطور. ذلك أن مرحلة الحدثة قد قامت في أوروبا خلال القرن التاسع عشر بعد مرحلة الأنوار (القرن الثامن عشر) والتي قامت هي نفسها بعد مرحلة النهضة الثانية في القرن السادس عشر والتي سبقتها نهضة أولى في القرن الثاني عشر. ومعنى ذلك أن مشروع النهضة العربية كان عليه أن يتعامل مع حدثة تجاوزت الأنوار والنهضة. إن إيدولوجيا الحدثة (فلسفتها طموحاتها، شعاراتها...) تقدم نفسها وتبرر وجودها بكونها البديل لفكر الأنوار وفكر النهضة بوضعها الجديد الذي جاء ليبدل القديم إلى غير رجعة. هذا في حين أن مشروع النهضة العربية كان، ولا يزال، في حاجة إلى فكر النهضة وفكر الأنوار وإيدولوجيا الحدثة في آن واحد. وهي عبارة عن اتجاهات فكرية متعارضة ومتنافية. ومن ذلك مثلا، أن فكر النهضة كان قوامه في أوروبا، إحياء التراث اليوناني الروماني، الفلسفي والعلمي والفني والأدبي، والانتظام فيه، الشيء الذي يعني العمل على الإفلات من هيمنة فكر الكنيسة ووصايتها على العقل والوجدان.

إن الرجوع إلى التراث اليوناني الروماني كان معناه إعادة اكتشاف العقل ومنجزاته والإنصات إلى إبداعات الوجدان وتطلعاته. أما فكر الأنوار فقوامه التحرر من جميع السلط التي توجه الفكر والسلوك وعدم الاعتراف إلا بسلطة العقل. وهكذا فإذا كانت النهضة مرتبطة بإحياء التراث السابق على الكنيسة، فإن الأنوار تعني الاستقلال عن كل تراث مضى وخلق تراث جديد تكون مرجعيته نور العقل وحده. وتأتي الحدثة لتنتقل العقل، عقل الأنوار من دماغ الإنسان الفرد إلى كيان المجتمع والتاريخ. وهكذا فالعقل الذي اعتبر نفسه زمن الأنوار المقياس الصحيح الوحيد للتمييز بين الخطأ والصواب، وبين الحسن والقبيح... فقد رفعته الحدثة إلى درجة أعلى منه المنطق المحايد للتاريخ، وهكذا لم يعد التاريخ مجرد ركام من الحوادث والوقائع لا يجد معناه إلا في إطار رؤية تجعل الخطيئة، خطيئة آدم. منطلقا والخلص، بعودة المسيح غاية، لقد أصبح التاريخ مع إيدولوجيا الحدثة، صيرورة يحكما منطق أو عقل خاص، قوامه الانتقال من الأدنى إلى الأعلى، ومن المتعدد المشتت إلى الكل الواحد المنظم، ومن هنا شعارا الوحدة والتقدم الذي كان يعني في مرماه الإيدولوجي البعيد وحدة الجنس البشري وتقدم

الإنسان لتحقيق حقيقته كقيمة عليا لا قيمة فوقها، كل ذلك من منظور مركزية أوروبية تعتبر أوروبا الساحة التاريخية والجغرافيا التي يتحقق فيها وبها دخول العقل في التاريخ. والنتيجة التي تفرض نفسها من اعتبار هذه المسافة التاريخية الحضارية التي تفصل بين مشروع النهضة العربية ومشروع الحضارة الأوروبية رغم تزامنها هي أنه لا الفكر العربي ولا الأوضاع الاجتماعية العربية وضع العالم العربي الإسلامي كله كان قادرا آنذاك على تقبل واستيعاب شعارات الحضارة الأوروبية بمضامينها الحقيقية وعلى رأسها شعارها الأساسي الوحدة والتقدم.

لقد أفرزت المسافة الفاصلة بين مشروع الحضارة الأوروبية ومشروع النهضة العربية مفارقات وتناقضات عانى منها مشروع النهضة العربية في محولاته الرامية إلى تبني مقولات فكر الحضارة الأوروبية وتوظيفها لصالحه. سنركز إذن على مقولتي الوحدة والتقدم باعتبارهما تستقطبان مجمل مضامين مشروع النهضة العربية، ولكن لنلق قبل ذلك، نظرة سريعة على مفهوم النهضة ذاته كما يتحدد في كل من المرجعيتين العربية والأوروبية.

قد لا يستطيع الباحث أن يحدد بالضبط تاريخ ظهور مصطلح النهضة بمعناه المعاصر في اللغة العربية، ولكن من المؤكد أنه راج ابتداء من النصف الثاني من القرن الماضي، على الأقل في الخطاب العربي، إذ نجد مادة نهض، وبعض مشتقاتها كنهوض ونهضة تتردد على لسان كثيرين من الرواد أمثال " جمال الدين الأفغاني " " ومحمد عبده ". والغالب ما تقترن هذه الكلمات في خطابهم بأضدادها، كوسيلة لتحديد معناها: النهوض مقابل السقوط، والنهضة في مقابل الانحطاط. وذلك هو نفسه المعنى اللغوي لهذه المادة. والسؤال الذي نود طرحه هو التالي: هل تطور هذا المعنى، معنى النهضة، في الخطاب العربي الحديث خلال المائة سنة وأزيد التي تفصلنا عن " الأفغاني "، وهل كان هذا المعنى يؤدي، أو هو يؤدي الآن، المعنى نفسه الذي يحمله مقابل هذه الكلمة في اللغات الأجنبية الأوروبية؟ سؤال قد يبدو ثانويا، ولكنه في الحقيقة أساسي بالنسبة لموضوعنا. فلنبدأ بالتماس الجواب للشق الأول منه، هل تطور معنى كلمة نهضة في خطابنا وأذهاننا خلال المائة عام الماضية؟ لنفتح قاموس المنجد التي ظهرت الطبعة الأولى منه عام 1908 أي قريبا جدا من زمن " الأفغاني " والطبعة الخامسة عشر سنة 1960 وهي المتداولة اليوم، فماذا سنجد في هذه الطبعة الأخيرة؟ لاشيء غير المعنى نفسه الذي في الطبعة الأولى والمنقول من المعاجم العربية القديمة وبكيفية خاصة من لسان العرب " لابن منظور " نقرأ ما يلي: نهض ينهض نهضا ونهوضا. قام ونهض عن مكانه. ارتفع، ونهض إلى عدوه. أسرع... النهضة جمع نهاض: المرة من نهض، الطاقة والقوة العتبية من الأرض ينقطع فيها نفس الدابة أو الإنسان... يقال وكان منه نهض إلى كذا. أي حركة. تلك هي معاني مادة نهض كما كانت في اللغة العربية منذ أن جمعت من أفواه الأعراب في صدر الإسلام، وهي نفسها المعاني التي تحملها اليوم في أذهان الناس عندنا وفي قواميسنا. وإذا نحن انتقلنا في قاموس المنجد نفسه من قسمه الأول، إلى قسمة الثاني، فإننا سنجد من جملة مواد حرف النون المادة التالية النهضة الأوروبية RENAISSANCE وهو العهد المعروف في القرن الخامس عشر والسادس عشر وهو عهد تجدد أدبي وفني وعلمي أحدثه في إيطاليا ثم في فرنسا وسائر الدول مجيء رجال الأدب والفن البيزنطيين، بعد فتح الأتراك القسطنطينية عام 1454 وقد ساعد على نجاح النهضة اكتشاف الطباعة وتشجيع الأمراء والنبوات سيما " يوليوس الثاني " و" لاون العاشر ". وهذا المعنى منقول من القواميس الفرنسية. وما يلفت النظر هنا هو أن صاحب المنجد يعي تماما أن كلمة النهضة العربية لا تؤدي نفس المعنى الذي يحمله مقابلها الفرنسي. ولذلك كتب الاسم بالفرنسية وبالحروف اللاتينية والحروف العربية.

هناك إذن مسافة دلالية كبيرة بين النهضة بمعنى القيام والحركة، وهو المعنى السائد في اللغة العربية، وبين المعنى الذي تحيل إليه هذه الكلمة في خطاب الحضارة الأوروبية، والذي لا يختلف عن المعنى اللغوي على الألسن الأوروبية إلا بقدر ما يختلف المصطلح عن معناه اللغوي الأصلي. وتزداد هذه المسافة الدلالية اتساعا وعمقا إذا نحن انتبهنا إلى تاريخ استعمال لفظ

النهضة في اللغات الأوربية. وهكذا نقرأ في قاموس " روبرير الصغير " الفرنسي ما يلي: " رونيونس " 1380 من فعل " رونيتر " ولد من جديد المشتق من " نيسونس " بمعنى الميلاد أو الولادة وبعد هذه الإشارة إلى أصل الكلمة وتاريخ ظهورها في اللغة الفرنسية أول مرة نقرأ ما يلي: في الاصطلاح الديني: الولادة الجديدة وهو يقابل البعث والانبعاث في اللغة الغربية، بعث النفس، بعث الموجودات. وفي المعنى المجازي ظهور الشيء من جديد أو انطلاقة جديدة... هذا على مستوى الدلالة اللغوية، أما رد " رونيونس " كاسم علم فقد استعملت في أوائل القرن التاسع عشر بحرف راء كبير الذي يميز كلمات الأعلام للدلالة على الانطلاقة الفكرية التي أثارها، ابتداء من القرن الخامس عشر في ايطاليا ثم جميع أوروبا، الرجوع إلى الفن والأفكار اليونانية الرومانية. الحقبة التاريخية الممتدة من القرن الرابع عشر إلى نهاية القرن السادس عشر. " الرونيونس " تطابق بداية الأزمنة الحديثة. ومما يجدر لفت الانتباه إليه هو أمران: أولهما أن النهضة في قاموس النهضة الأوربية تعني الولادة الجديدة وليس النهوض بمعنى القيام والحركة. ثانيهما أن هذه الكلمة أصبحت منذ أوائل القرن التاسع عشر وهو قرن الحداثة علما على حركة فكرية فنية عاشتها أوروبا في القرنين الخامس عشر والسادس عشر وقوامها العودة إلى أفكار وفنون العهد اليوناني الروماني... وهكذا بينما تعني النهضة في خطاب الحداثة الأوربية ولادة جديدة لأوروبا حصلت قبل أربع قرون، فإن معنى النهضة في الخطاب النهضوي العربي كان يعني ولا يزال، الطموح إلى القيام والنهوض والحركة. والسؤال الذي يطرح في هذا السياق هو التالي: لماذا فرض لفظ النهضة نفسه في الخطاب العربي الحديث والمعاصر بدل لفظ بعث أو انبعاث الذي هو أقرب كثيرا إلى المعنى الأوربي للكلمة الولادة الجديدة؟.

أعتقد أن الظروف وحاجات الناس هي التي تفرض رواج كلمات لتكون شعارات للمرحلة وليس التطابق مع مضمون هذه الكلمات في المرجعيات التي تقتبس منها. ذلك أن ما أطلق عليه خطاب الحداثة الأوربية في القرن التاسع عشر، اسم النهضة هو جملة من الظواهر الفكرية والفنية والعلمية والاقتصادية يرى فيها خطاب الحداثة ميلادا جديدا في أوروبا حدث بعد الفترة التي نسميها بعصر الظلمات. وواضح أن التمييز في التاريخ الأوربي بين عصور متتابعة على الشكل التالي: العصر الكلاسيكي اليوناني الروماني، العصر الوسيط، عصر النهضة، الأزمنة الحديثة أو عصر الحداثة، أقول أن هذا التحقيب هو من صنع خطاب الحداثة، وهو تحقيب يضع عصر الحداثة على قمة التاريخ والتطور. وإذا فحاجة الحداثة إلى تأسيس نفسها تاريخيا هي التي تقف وراء هذا التحقيب وتعطي لمعنى النهضة ذلك المضمون الذي أصبح الآن مكرسا في القواميس الأوربية.

أما في الخطاب العربي الحديث فلم يكن اختيار رواده لكلمة نهضة اعتباطا ولا كان تفضيله لهذه الكلمة عن الكلمات الأخرى مثل بعث وانبعاث وتجديد... تفضيلا عشوائيا. إن الظروف والحاجة هي التي جعلت أولئك الرواد يستعملون النهضة والنهوض. فما كان العرب في حاجة إليه هو النهوض لمقاومة التدخل الأوربي والاحتلال الأجنبي. وهذا النهوض يجب أن يكون في آن واحد قياما وحركة. القيام بمعنى استجماع القوى والاستعداد والحركة بمعنى مواجهة التهديد الخارجي. أما النهضة بمعنى التجديد أو تحقيق ولادة جديدة في مجالات الفكر والفن والاقتصاد وهو المعنى الأوربي للكلمة، لا بمعنى أنه يتناقض مع المعنى الأول، بل بمعنى أنه يجد مرجعيته في ثقافة أخرى، في تاريخ آخر لقد كان لهذا الاختلاف نتائج سلبية تماما على صعيد تطور الوعي العربي كما يؤكد ذلك " الجابري " (عابد الجابري: 1996، ص - ص ، 61 - 64).

إن المشروع النهضوي العربي كما بينا كان يتعامل ويتنافس مع مشروع كان قد تجاوزه منذ مدة طويلة. المرحلة التاريخية التي ينتمي إليها الطموح الذي تعبر عنه النهضة، ومن ثمة الطموحات والشعارات التي كان يروج لها مشروع النهضة العربي هي في الحقيقة طموحات وشعارات تنتمي إلى مرحلة الحداثة وليس إلى مرحلة النهضة بالمعنى الغربي للكلمة. والفرق بين هذا وتلك من الزاوية التي نتحدث منها، هي أنه بينما تدعي الحداثة الاكتفاء لذاتها متخذة من فكرها وأفكارها وطموحاتها مرجعية لها، معلنة بذلك استغنائها بل تجاؤها وتخطيها لكل مرجعية سابقة، تبحث النهضة لنفسها عن متكئ في

الماضي لتحقيق عملية النهوض. وبعبارة أخرى، تقرأ الحداثة المستقبل في حاضرها بينما تقرأ النهضة في الماضي وفي الحقبة التي تختارها منه.

بعد هذا التوضيح لنعد لشرح شعاري النهضة العربية التي رفعتها خلال القرن التاسع عشر. ولنبدأ بالفكرة القومية.

1- **فألوحدية القومية** كانت أحد الشعارات والطموحات والأحلام التي رافقت الجيل الأول من رواد النهضة العربية والذي لا يزال أحد أمانتي الأجيال اللاحقة إلى اليوم. سنعمد هنا إلى التركيز على كيفية ظهور الفكرة القومية العربية، وماهي مراحل تطورها.

الفرضية الأساسية أن أولوية المبدأ القومي في قيام الدولة وقد حديثاً إلى الفكر العربي وبالتحديد مع منتصف القرن التاسع عشر، ونقل عن الفكر والخبرة الأوروبية. وقد طرحت الفكرة القومية ضمن الأفكار التحديثية التي كان على الفكر العربي الاستجابة له والتفاعل معها ومن ثمة طرحت الفكرة القومية بتجلياتها الوطنية (القطرية) والعربية الإسلامية في سياق الفكر العربي المعاصر سواء فيما يتعلق بأسس هذا الفكر واشكالياته وغاياته النهضوية.

يجب التنبيه هنا أن الفكرة القومية هي أحد الركائز الأساسية في إيديولوجيا الحداثة الأوروبية فالوطن والأمة والدولة وتشخص هذه المفاهيم في شعب واحد، وهذا هو مضمون الفكرة القومية فكرة أوربا الحديثة لا يتعدى تاريخ ظهورها أوأخر القرن الثامن عشر وأوائل القرن التاسع عشر. أما الوطن نفسه والشعب الذي سكنه والأمة التي ينتمي إليها والدولة التي تحكمها فهي مفاهيم قديمة في الثقافة الأوروبية كما في الثقافة العربية. وهكذا فالعرب موجودون منذ قديم الزمان، والناسيون القدامى يصنفون إلى بائدة وعاربة ومستعربة. وإلى هذا الصنف الأخير ينتمي العرب الذي جاءهم من أنفسهم رسول الإسلام الذي جعل منهم أمة وليقيم فيهم دولة في وطن هو مسكنهم. أما الفكرة القومية التي تعني حق كل أمة في أن تقيم على وطن أبنائها دولة لها، ففكرة غائبة تماماً عن الفكر القديم وفكر القرون الوسطى وفكر عصر النهضة الأوروبية. إن تاريخ ظهورها أول مرة يرجع إلى أوائل القرن التاسع عشر إلى عصر الحداثة فيها.

قد يعترض معترض فيقول أن العرب قد شكلوا أمة لهم وكانت لهم دولة واحدة تتطابق مع هذه الأمة وعلى وطن... وكان ذلك في زمن الخلفاء الراشدين وزمن الأمويين وأيضاً في جزء من عصر العباسيين... هذا الاعتراض ينطوي على لبس وهو ما نريد أن ننبه إليه الآن، وسيكون ربما مدخلا صحيحاً للتأريخ للفكرة القومية العربية.

إن شعار القومية العربية، لم يبرز كشعار قومي عام ورائج إلا في منتصف الخمسينيات من القرن العشرين. أما قبل ذلك فقد كانت الفكرة القومية العربية تعبر على نفسها بألفاظ أخرى مثل العرب والعروبة... وإذا استعملنا عبارة القومية العربية بمعنى فقير يكاد ينحصر في الدلالة على هوية عرب المشرق وبالخصوص منهم سكان سوريا ولبنان وفلسطين والعراق والحجاز في مقابل الترك.

هذا جانب من جوانب اللبس. أما الجانب الثاني فهو أكثر أهمية في كون الفكرة القومية العربية لا تقبل التعبير عنها لغويا بتوظيف كلمة أمة. إن الفكرة القومية في اللغات الأوروبية يعبر عنها بالكلمة التي تفيد عندهم " ناسيوناليزم " " NATIONALISME " نسبة إلى ناسيون " NATION ". وهذه الصعوبة اللغوية التي تفرض استعمال كلمة قومية إلى الأمة هي مثار لبس كبير. ذلك أن لفظ القومية يفيد النسبة إلى القوم وهي كلمة فقيرة للدلالة. إذ تدل على معنى الجماعة وفي الغالب جماعة الرجال دون النساء: شيعته وعشيرته، أي الذين يقومون معه وينهضون لنصرته. أما الأمة فهي مفهوم أكبر غنى. إنها تعني الجيل والجنس من كل حي، كما تعني الدين في قوله تعالى "كنتم خير أمة أخرجت للناس" أي خير الدين... وفي ترتيب الجماعات يجعل اللغويين الأمة أوسع من الشعب والشعب أوسع من القبيلة والقبيلة أوسع من فروعها...

إذن فالقول بأن العرب قد شكلوا أمة ذات دولة وفي وطن... زمن الخلفاء الراشدين والأمويين قول لا يستقيم إلا إذا

فهمنا من لفظ الأمة معناه القرآني "أهل الدين" أي المسلمين كانوا عرب أو غير عرب. وهذا شيء والأمة بالمعنى الأوروبي

الحديث شيء آخر ويتجلى ذلك بالرجوع إلى أصل الكلمة. فالأمة بالمعنى القرآني من الأم (بفتح الهمزة) أي القصد والسير في اتجاه معين، وهذا هو معنى السنة والشرعة والنهج والدين. فما يؤسس مفهوم الأمة بهذا المعنى هو ما ننزع إليه ونقصده، فأمة كل نبي هم من آمن به ويتبعه، ولا يقال أمة الرجل، بل قوم الرجل، لأن الرجل لا يصبح صاحب أمة إلا إذا كان صاحب رسالة، إلا إذا كان إماما للناس. أما كلمة " ناسيون " الأوروبية فهي تفيد في أصل اشتقاقها معنى الولادة والعرق وهو لا يطابق مفهوم القوم باللغة العربية تمام المطابقة. فالأمة بالمعنى العربي تشمل مجموعة من أقوام ، فهي أوسع وهي رابطة روحية أكثر منها انتساب إلى عرق. صحيح أن هذا لا يمنع من أن نجعل مفهوم الأمة يحمل معنى " NATION " في عبارة الأمة العربية، ولكن النسبة إلى الأمة لا تستقيم بهذا المعنى. واللجوء الاضطراري لغويا، إلى لفظ القومية للدلالة على النسبة إلى الأمة يضعف المفهوم ويجعله ملتبسا بالنزعة القبلية العشائرية، وبالنزعة الجنسية العنصرية.

(عابد الجابري: 1996، ص - ص 89، 91).

هناك جانب ثالث من اللبس في استخدام مفاهيم أخرى للدلالة على مفهوم القومية العربية. أغلب الكتابات العربية التي ظهرت في أواخر القرن التاسع عشر قد استعملت مفهوم العروبة والقومية العربية كمترادفين دون أن تميز بينهما على أساس أن لكل منهما مجالين مترابطين ومتداخلين، الأول ثقافي يتعلق بنشأة الجماعة والهوية العربية والأمة العربية الإسلامية والثاني سياسي يختص بقيام دولة عربية على أسس إسلامية. ولم تعرف أغلب تلك الكتابات هذا التمييز بين المجالين الثقافي والسياسي لكل من العروبة والقومية العربية، لذلك تعضدا، ولم يظهر أي قدر من الخلاف ربما بسبب التحدي الغربي ثم تحدي التنريك، ومحاولة التجديد والإصلاح في الإطار الإسلامي. بعبارة أخرى كان كل منهما يدعم الآخر طالما أن الثقافي والسياسي يدور ضمن الخطاب الإسلامي.

وتعكس أعمال رواد الجامعة الإسلامية، " الأفغاني " و " محمد عبده " ... هذا التكامل بين العروبة بالمفهوم الثقافي في مواجهة التغريب ولاسيما في المغرب العربي. حيث يؤكد " الأفغاني " دور العرب في الحضارة الإسلامية، ومركزية دور اللغة في تكوين الأمة. فالأمة العربية هي عرب قبل كل دين ومذهب وهذا الأمر من الوضوح والظهور للعيان ولا يحتاج معه إلى دليل أو برهان، بينما اكسب " الكواكبي " العروبة أبعادا سياسية واضحة في إطار اعتزازه بالعرب وكونهم أي العرب الوسيلة الوحيدة لجمع الكلمة الدينية ، ودعوته بالتالي إلى بقاء الجامعة الإسلامية شرط أن تنتقل الخلافة إلى إمام عربي قرشي، أي أن " الكواكبي " ربط ضمنا بين العرب وعز الإسلام والمسلمين. وهي فرضية أساسية في الفكر الإسلامي المعاصر ستظهر بعد ذلك في صياغات مختلفة عند تعامله مع القومية العربية وتكليفه لعلاقتها بنهضة الإسلام واستعادة دوره الحضاري.

ويلاحظ " عبد العزيز الدوري " أن الخط الإسلامي العربي، ابتداء من " الكواكبي "، اتخذ وجهة عربية قومية لا ترى أي تعارض في الأصل بين الإسلام والقومية العربية. وتمثل في هذا الاتجاه الاستناد إلى مفاهيم تراثية وبخاصة في تحديد مفهوم الأمة واستيعاب المفاهيم الحديثة للوطنية وتجاوز الطائفية بتأكيد المساواة بين العرب في إطار الوطن. وقد هيمن هذا التيار على الفكر والحركة القومية العربية وطرح نفسه كاجتهاد في إطار يهدف إلى نهضة المسلمين ومواجهة الغرب عبر إدخال إصلاحات في الدولة العثمانية. لذلك لم يعلن الانفصال عنها حبا في بقاء الخلافة الإسلامية وخوف من تسلط الأجانب عليها، أي أن الإسلام لم يكن غائبا أو منفصلا عن القومية العربية، لأن العرب في غالبيتهم الساحقة كانوا مسلمين، ولأن جانب أهداف تقرير المصير والتوق إلى الحكم الذاتي كانت هناك أهداف وغايات أخرى منها النهوض لجماعة الإسلام واستعادة أمجاد الغابرة.(شومان: 1991، ص - ص 292 - 294).

بعد تبيان ظروف نشأة الفكرة القومية العربية وكذلك مختلف الملابسات التي لازمتها تنتقل الآن إلى التعرض إلى مراحل تطورها من جهة وإلى كيفية تعامل الفكر العربي معها.

الأكيد أن تاريخ الفكرة القومية العربية تمتد بين لحظتين: الأولى تمتد من أواسط القرن التاسع عشر إلى العشرينيات من القرن الماضي، والثانية تمتد من العشرينيات إلى الوقت الراهن.

كانت الفكرة القومية العربية إذن تعني مثل مثيلاتها في أوروبا وذلك من الناحية المبدئية على الأقل، حق العرب في الانفصال عن الترك نوعا من الانفصال. في ضوء هذا التصور فإنه ينبغي دراسة إشكالية القومية العربية من خلال ما طرحه مفكرو هذه المرحلة، ويأتي في مقدمتهم " رفاة الطهطاوي " والذين بتحليل أفكارهم يمكن تحديد شكل ردود الفعل تجاه الحضارة الغربية، ونوعية النموذج الفكري الذي قدموه في مواجهة هذه الحضارة، وبخاصة تجاه هذه الإشكالية ولقد كان " الطهطاوي " ومن بعده مساهمة الثورة العراقية و" الأفغاني " و" عبده "، و" حسن البنا "، " سيد قطب " هم أبرز الاستجابات عن هذا التساؤل المركزي...ماذا نعني بإشكالية القومية العربية؟.

لقد تناول " الطهطاوي " إشكالية القومية في المجتمع المصري بشكل مختلف عن تلاه، حيث يعود ذلك ضمن أسباب عديدة إلى عدم بروز تناقض بين النموذج الإسلامي والنموذج الوطني والمستمد فيما بعد من فكرة القومية كما استقرت في الضفة الغربية حين ربط الانتماء بأرض الوطن. وليس بالعقيدة، كما كان سائدا في الفقه الإسلامي آنذاك. و" الطهطاوي " في هذا يدل على تأثره بالنموذج الغربي وإدراكه للقضية على أنها تأتي في سياق صراع بين فكر العصور الوسطى الإسلامية والتي ترفض فكرة الوطن الوطنية كما أشيع وقتئذ في أواسط المتغربين وبين فكرة النموذج الغربي، ولعل هذا ما دفع بعضهم إلى أن يصفه بأنه أحد أقطاب فكرة القومية بأركان النهضة العربية وإمامها في مصر وبأنه كان بحق أول من مزج الثقافتين الغربية والشرقية. وعليه يعد " الطهطاوي " أول من اقترب بشكل واضح من إشكالية القومية وما ارتبط بها من قضايا مثل الدين وعلاقته بالدولة وبالمجتمع المدني. بهذا الجهد حاول في كل هذا أن يوجد تيار التوفيقية الفكرية بين النموذجين الغربي والإسلامي بشأن هذه الإشكالية (القومية) وغيرها من الإشكاليات، وبهذا يكون أول من تقدم على أبناء وطنه في نقل علوم الغرب إلى الشرق. (سيد احمد: 1991، ص، ص، 254 ، 255).

كثيرون مثل " الطهطاوي " الذين حاولوا الارتباط بالثقافة العربية وحدها دون الإسلام، ومع أن فصل الثقافة العربية عن الإسلام يفقرها إلى أقصى حد، وهو يعد فصل غير ممكن، فإن النتيجة الخطيرة هي أن مثل هذا الفصل يعني، بقصد أو بدون قصد، إقصاء الإسلام الذي هو دين الأغلبية وإطار ثقافتها وحضارتها وموطن مرجعيتها الروحية والثقافية العامة. ولتجنب مثل هذه النتائج سواء منها التماهي مع الخلافة العثمانية والجامعة الإسلامية أو الظهور بمظهر المستبعد للإسلام، تبني القوميون العرب شعار العلمانية.

إذا نظرنا إلى دعوة القوميين العرب في العشرينيات والثلاثينيات خاصة من القرن الماضي، وهي الدعوة التي تبني القومية والانتماء إلى أمة على وحدة اللغة والتاريخ وبالتالي جميع المتكلمين بالعربية الذين لهم تاريخ مشترك نوعا ما وهم سكان المنطقة الممتدة من الخليج إلى المحيط، وجدناها دعوة تعميمية إلى أقصى حد. تعميم قضية منطقة بعينها في قضية سوريا الكبرى على جميع الأقطار الممتدة من الخليج إلى المحيط. إذا نظرنا إلى هذا التعميم من الزاوية العلمية، أو حتى من الزاوية السياسية البراغماتية، وجدناه غير مشروع. ولكن المسألة القومية والخطاب القومي لا يتحكم فيهما المنطق العلمي ولا المنطق السياسي لأنهما في ميدان الحلم، يرى المستحيل ممكنا، خصوصا، فالذي يجمع العرب أو يمكن أن يجمعهم في أمة واحدة متحققة أو ممكنة التحقق، لم تكن اللغة والتاريخ فقط، بل الاشتراك في ثقافة ليست مجرد عادات وتقاليد وسلوك، بل هي أيضا، وهذا هو الأهم، كتابا مقدس، يتلى صباح مساء بلغة هذه الثقافة، وهي معتقدات دينية تسمى وتمارس بهذه اللغة، وهي شريعة تحكم جوانب عديدة من حياة الفرد وتمارس باللغة المشتركة، ليس هذا وحسب، بل إنها أمجاد وتاريخ وبطولات مشتركة، وهي

فضلا عن ذلك كله أدب وشعر وقصص وتمتد إلى ما قبل الإسلام لتشكل مرجعية ونموذجاً ومعيّاراً للذوق. (عابد الجابري: 1996 ، ص ، ص ، 102 ، 103).

إن التأكيد على توظيف القومية العربية لمقومين اثنين من الثقافة لتحديد ماهية الأمة العربية (اللغة والتاريخ) كان القصد منه عدم السقوط في حزن الجامعة الإسلامية وأطروحات كل من " جمال الدين الأفغاني " و " محمد عبده " ، فنجد رؤيتهما لإشكالية القومية تتحد في إطار الانتماء الإسلامي الأشمل. مع بعض الوسطية المكبلة بالتحذيرات التي ميزت فكرهما، من خلال الإشارة إلى عدم تناقض مفهوم القومية مع الإسلام. فنجد رؤية " الأفغاني " لإشكالية القومية من خلال العديد من الآراء والاجتهادات الفكرية التي وردت متفرقة في ثنايا أعماله ولعل أبرزها موقفه من مفهوم اللامركزية بالنسبة إلى بلاد الخلافة العثمانية، حيث أن هذه اللامركزية تعني بالنسبة إليه الانتماء الوطني، الذي لا يتعارض مع الولاء لمؤسسة الخلافة الإسلامية.

يرى " محمد عمارة " أن هذا المشروع الذي سعى إليه " الأفغاني " والذي عرضه على السلطان " عبد الحميد " وهو الذي يزكي ما كتبه في " العروة الوثقى " عن أن الدولة الإسلامية هي اتحاد يشبه الكومنولث وليست رابطة مركزية تقهر ما في أقطارها من تمايزات، وهو ما يعني في تقديرنا استقلالية في دوائر الانتماء ودوائر الوطنية، وهي استقلالية إيجابية وتكاملية، ولقد كتب " الأفغاني " في العروة الوثقى عن هذا التصور. اللامركزي بقول: " لا ألتمس بقولي هذا أن يكون مالك الأمر في الجميع شخصا واحدا، فإن هذا ربما كان عسيرا، ولكني أرجو أن يكون سلطان جميعهم القرآن، ووجهة وحدتهم الدين، وكل ذلك ملك على ملكه، يسعى بجهده لحفظ الآخر ما استطاع، فإن حياته بحياتي وبقاؤه ببقائي " .

لقد انعكس هذا التصور على رؤية " محمد عبده " لإشكالية القومية، فتراه يوافق عليها في إطار الانتماء الإسلامي الأشمل، ولكنه يحذر منها في الوقت ذاته تحت دعوى احتمالات افتراس الدول الأوروبية لتلك الدول التي تنادي بالاستقلال عن مؤسسة الخلافة بيد أن هذه الوسطية المكبلة بالتحذيرات، التي ميزت فكر الإمام " محمد عبده " لم تمنعه، من أن ينتقد وهو في سياق حديثه عن عدم تناقض مفهوم القومية مع الإسلام، بل وأن يكون عنيفا في نقده لما يسمى بالسلطة الدينية والتي يحتج بها دائما بشأن رفض مفهوم القومية الذي يقوم في بعض مكوناته على أساس مدني وهو نقد يبرز أكثر رؤية " محمد عبده " الايجابية للقومية، فهو يرى أنه " ليس في الإسلام سلطة دينية سوى سلطة الموعدة الحسنة والدعوة إلى الخير والتفكير من الشر، وهي سلطة حولها الله لأدنى المسلمين يقرع بها أنف أعلاهم، كما حولها لأعلاهم ليتناول بها من أدناهم، ولمن يقولون أن لم يكن للخليفة ذلك السلطان الديني أفلا يكون للقاضي أو المفتي أو شيخ الإسلام؟ أقول أن الإسلام لم يجعل لهؤلاء أدنى سلطة على العقائد وتقرير الأحكام وكل سلطة تناولها واحد من هؤلاء فهي سلطة مدنية " . إن " محمد عبده " يزداد وضوحا في موقفه من السلطة الدينية عندما يرى أن قلبها والإتيان عليها يعد أصلا من أصول الإسلام " وما أجمله من أصل قلب السلطة الدينية والإتيان عليها من أساسها، ولقد هدم الإسلام بناء تلك السلطة ومحا أثرها حتى لم يبق لها عند الجمهور من أهله اسم ولا رسم " . إن توفيقية " محمد عبده " ، بين الدين والدولة والوطنية والإسلام، والعقل والوحي، تسببت في إنتاج مدرستين من تلاميذ الإمام الأولى يتصدرها " رشيد رضا " معبرا عن الإسلامية التقليدية، والثانية يتصدرها " قاسم أمين " و " محمد حسنين هيكل " وغيرهم ممن لم يرى في العلمانية ما يختلف مع إسلامية الإمام. وهكذا أصبح فكر " محمد عبده " مجالا خصبا للجيل والتأثير في أجيال متتالية من المثقفين العرب. (سيد أحمد: 1991، ص - ص ، 259 - 264).

هكذا عاش الوطن العربي خلال اللحظة الأولى الممتدة من أواسط القرن التاسع عشر إلى العشرينيات من القرن الماضي مفارقة عجيبة، فبينما تميزت هذه الحقبة بنشاط الدعوة القومية من خلال التنظير لفكرة القومية العربية بنائها

موضوعيا على اللغة والتاريخ وكذا التنظير للفكرة القومية ببنائها منهجيا على الدين والإيمان شهدت اللحظة الثانية التي تلتها والممتدة من العشرينيات من القرن الماضي إلى اليوم نشوء نظام إقليمي قوامه أقطار وكيانات تطمح كلها في الاستقلال وبناء الدولة الوطنية القطرية.

لقد كان لتأسيس الدولة القطرية بعد الحرب العالمية الثانية الأثر البارز في تعثر مشروع الدولة العربية وساهم في إفراز مجموعة من التغيرات حفزت على انتشار الأفكار والجماعات القومية التي تدعو إلى فصل الدين عن الدولة في سوريا والعراق في إطار السعي إلى تحقيق المساواة التامة بين المسلمين وغير المسلمين العرب وغير العرب، في المقابل حدث تطور في إدراك الفكر الإسلامي التجديدي للقومية حيث واصل قادة النهضة الإسلامية نضالهم في خدمة العروبة على المستويين الثقافي والسياسي، والدعوة إلى تجديد الإسلام، ونهضة المسلمين، في هذا السياق التقت جهودهم مع التيار العروبي بالمفهوم الثقافي في مصر والمغرب العربي وكان لهذا التيار تجربته التاريخية وخبراته الخاصة في التعامل مع الدولة العثمانية والاستعمار الغربي، كما كان الانتماء إلى العروبة والإسلام سلاحا في مواجهة عمليات الإيقاع بين العرب والبربر والفرنسة في المغرب العربي، حتى أن الوطنية في كامل أقطار الشمال الإفريقي هي ضمن الإسلام والعروبة، ولذلك فإن تمام الإسلام الإخلاص للإسلام والعروبة وربط حلقات الشعوب التي تدين بها من جديد في وحدة سياسية، وتعكس أعمال " حسن البنا " و " سيد قطب " في مصر و " الثعالبي " في تونس و " ابن باديس " في الجزائر و " علال الفاسي " في المغرب جوهر العلاقة بين الوطنية والإسلام، والاعتزاز بالثقافة العربية وكان " ابن باديس " قد أرسى تجربة خاصة بالجزائر من خلال فكر وعمل جمعية العلماء المسلمين التي تأسست عام 1931 .

وبالرغم ما كان بين التيارين المشرقي والمغربي من اختلاف في التجربة والموقف من القومية وأولوية مشروع الوحدة العربية، فإن المنطلقات الإسلامية المشتركة جمعتهما وتوحد التياران تحت ضغط التحديات المشتركة التي فرضها استبعاد " أتاتورك " تركيا عن العالم الإسلامي وإلغاء الخلافة عام 1924، الأمر الذي دفع ما تبقى من هذا التيار إلى طلب إصلاح دولة الخلافة والارتباط بها، إلى البحث في تأسيس الخلافة ووحدة المسلمين عبر الوحدة العربية، لم تكن هذه التحولات سهلة أو ميسورة فقد تراوحت الاجتهادات والصياغات بشأن مواجهة الاستعمار والإصلاح وتجديد الفكر الإسلامي وتأسيس الخلافة والحفاظ على وحدة المسلمين. وفي هذا السياق يمكن رصد قدر من الخلط وربما التناقض في صياغات ممثلي التيار العروبي بتأثير الواقع المأزوم ومحاولتهم التصدي للمد القومي على النمط الغربي على المستويين القطري العربي بتقديم تأويلات للمفاهيم القومية ودمجها ضمن منظومة الفكر الإسلامي.

وبرغم تعثر هذه المحاولات كانت المحصلة النهائية ايجابية حيث حظيت القومية بمكانة بارزة في الفكر الإسلامي المعاصر وظهرت تأويلات مختلفة للوطنية والقومية تزوج بينهما، وتدمجها في الجامعة الإسلامية، أي أن جو الأزمة والتحديات التي أحاطت بالعالم الإسلامي من الداخل والخارج، في العشرينيات والثلاثينيات، لم تدفع الفكر الإسلامي إلى إهمال القومية العربية أو اتخاذ موقف عدا منيها، بل على العكس اندفع في تأييد انتمائها إلى الإسلام في مواجهة الاستعمار والتغريب وبرز بعض القوميات القطرية التي تخاصم العروبة والإسلام، وتتغنى بالحضارة القديمة السابقة للفتح الإسلامي، مثل الحضارة الفرعونية في مصر، القرتجانية في تونس، وكذلك تحدي نمو الرافد العلماني في الفكر والحركة القومية العربية.

ويلاحظ أن ممثلي تيار الإسلام التجديدي ممن كان لهم الفضل في التأسيس النظري والحركي للقومية العربية قد قدموا في هذه المرحلة انضج تصوراتهم للعلاقة بين العروبة والإسلام، وكذلك قدموا أطروحات جديدة تختلف في بعض الأمور عما قدموه من قبل سواء قبل الحرب العالمية الأولى أو قبل إلغاء العلاقة.(شومان: 1991، ص- ص ، 297- 299).

فقد استخدم " حسن البنا " مصطلحات الوطن والوطنية والقومية العربية والعروبة والقومية الإسلامية ودع إلى الوحدة الإسلامية وهيئة الأمم الإسلامية والوحدة الشرقية والوحدة العالمية، وتتداخل هذه المصطلحات وتتعد استخداماتها، لكن

" حسن البنا " يتحدث دائما عن العروبة والإسلام، وكأنها شيء واحد، كما يمنح الوطنية أو القومية مشروعية الوجود والاستمرار، إذا ما التزمت بالأخوة الإسلامية قاعدة الجامعة الإسلامية وأساسها الشرعي، ويبدو أن هذا هو المبدأ العام عنده في الحكم على القومية أين كانت حدودها ومسمياتها، ومن ثمة فإن أي دعوة قومية تخرج عن شبح الجامعة الإسلامية فتمارس الاستعلاء الجنسي تصبح مرفوضة بل وأداة من أدوات الاستعمار.

ويقدم الدعوة الفرعونية والعربية والفينيقية والسورية كنماذج لمثل هذه القومية المرفوضة، كما يكسب في المقابل الجامعة الإسلامية معنى إلهيا لأنها تقوم على أساس الإخوة الإسلامية التي دعا إليها القرآن، وبالتالي تصبح الجامعة الإسلامية على مستوى الخطاب المضمحل جزءا من إيمان المسلم.

وتعد رؤية " سيد قطب " بشأن قضايا الانتماء من قومية وطنية إسلامية أكثر أهمية عما سبقها. وتأتي أهمية رؤيته، من زاوية أنه المفكر الذي خرجت من تحت عباءته ومعالمه، جميع الأفكار الجهادية للتنظيمات الإسلامية الراديكالية خلال حقبتى السبعينيات والثمانينيات.

بداية يلاحظ أن " سيد قطب " كان أكثر جذرية عن سبقه في رفضه لمفهوم الوطنية كلية سواء كان هذا المفهوم قائما على أساس إسلامي أو علماني، فهو لا يرى سوى العقيدة كوطن، وكانتماء، ومن هنا نراه يؤكد سيادة الشريعة الإلهية، والانتماء إلى الحاكمية العليا، وذلك أنه حين تكون الحاكمية العليا في المجتمع لله وحده المتمثلة في سيادة الشريعة الإلهية تكون هذه الصورة الوحيدة التي يتحرر فيها البشر تحررا كاملا وحقيقيا من العبودية للبشر، وتكون هذه هي الحضارة الانسانية. وحيث أن المجتمع الذي يتجمع فيه الناس على أمر يتعلق بإرادتهم الحرة واختيارهم الذاتي هو المجتمع المتحضر، أما المجتمع الذي يجتمع فيه الناس على أمر خارج إرادتهم الانسانية، فهو المجتمع المتخلف أو بالمصطلح الإسلامي المجتمع الجاهلي وحيث المعركة، وفقا لهذا المنهج بين المسلمين وخصومهم وليست معركة سياسية، ولا اقتصادية، ولا عنصرية، ولو كانت شيء من هذا لسهل وقفها، وسهل حل إشكالاتها، ولكنها في صميمها معركة عقيدة، إما كفر أو إيمان، أو جاهلية أو إسلام. يرى أيضا أن هدف الإسلام لم يكن في يوم من الأيام هو تحقيق القومية العربية، ولا العدالة الاجتماعية ولا سيادة الأخلاق، ولو كان الأمر كذلك لحققه الله في طرفة عين، ولكن الهدف هو إقامة مجتمع الإسلام الذي تطبق فيه أحكام القرآن تطبيقا حرفيا، وأول هذه الأحكام أن يكون الحكم نفسه لله، وليس لأي بشر، أو جماعة من البشر، وأن أي حاكم إنسان بل أي مسئول إنسان، إنما ينازع الله سلطته، بل أن الشعب نفسه لا يملك حكم نفسه، لأن الله هو الذي خلق الشعوب وهو الذي يحكمها بنفسه.

إن الأمة عند " سيد قطب " تجمع بشري حول مرتكز عقيدي لا حول راية وطنية أو قومية، أو هي في جملة أخرى دار تحكمها عقيدة ومنهاج حياة وشريعة من الله، وهي عقيدة يراها " قطب " تعلق فوق المقومات التاريخية لبناء الأمة، من هوية، وتشارك قانوني، وتجانس ثقافي، مما يعني أنه تعامل مع هذا المفهوم بصيغة أقرب إلى الإيديولوجية منها إلى التحليل العلمي، ويرتبط بمفهوم الأمة الإسلامية، لديه بمفهوم آخر، هو العلم الإسلامي، أو دار الإسلام التي تضم كل أرض يعيش عليها المسلمون. (سيد احمد: 1991، ص، ص، 268، 269).

إذا ما انتقلنا إلى بعض النماذج من المغرب العربي في تعاملهم مع هذه الإشكالية القومية، فنجد أن إسهامات كل من " ابن باديس " و " علال الفاسي " و " مالك بن نبي "، لم يفصلوا بين العروبة بالمفهوم الثقافي أو السياسي لديهم كما لم يعانوا إشكالية وجود تيار عروبي قوي ينأى بالقومية العربية على الإسلام لذلك لا تترق أعمالهم إلى هذه الإشكالية التي تطرق إليها نظراؤهم في المشرق العربي.

تنتطق قراءة " ابن باديس " من تكامل وتعاضد الوطنية والعروبة والإسلام، مع التمييز بين دوائر العمل والتحرك السياسي في كل منهما، لذلك منح الأولوية لترقية المسلم الجزائري في حدود إسلاميته التي هي في حدود الكمال الإنساني وحدود إنسانيته التي يكون بها عضوا حيا عاملا في حقل العمران البشري. ولا يتناقض ذلك مع وجود هذه الأمة العربية ترتبط بها زيادة على رابطة اللغة، رابطة الجنس، رابطة التاريخ، رابطة الأمل والألم...

هكذا يربط " ابن باديس " وجود الأمة الجزائرية بالإسلام والعروبة على نحو ما فعل " حسن البنا " في مصر، والواقع أن قراءة " البنا " و " ابن باديس " فيها تشابه كبير. برغم اختلاف تجربة كل منها ورؤيته الحضارية للإسلام، من زاوية تكامل وتعاضد الدوائر الوطنية والعربية والإسلامية والعالمية... وهي نفس القراءة التي قدمها كل من " علال الفاسي " في المغرب وكذا " الثعالبي " في تونس .

حصاد ما سبق تبلورت في الفكر الإسلامي المعاصر بتياراته ومدارسه التجديدية والتقليدية مجموعة من الثوابت التي تنظم الموقف من القومية ومشروع الوحدة العربية في توسطه بين الوطنية والإسلامية، وقد عبرت هذه الثوابت عن وجودها بدرجات متفاوتة في فكر وعمل أغلب تيارات ومدارس الفكر الإسلامي، برغم من خلافات بشأن طبيعة المشروع الإسلامي ومضمونه وأولوياته.

إن السنوات التي تقع ما بين الانتصار التاريخي عام 1956 وحتى نسخة 1967 بمثابة المجال الزمني لتبلور الانقسام وترسيخ هذه الإشكالية خاصة مع انهيار المشروع " الناصري " في السبعينيات وبروز تيارات الغلو والتطرف الديني في الصحوة الإسلامية.

لقد بلغ المد الوطني التحرري في الفترة من 1956-1970 أعلى مراحلها، وبدأت على المستوى العملي محاولات بناء دولة قطرية حديثة أو تجاوزها ببناء دولة الأمة العربية وتحقيق التقدم، ومواجهة الصهيونية، وحدثت صدامات دامية بين هذه الدول وحركات إسلامية عديدة. ومع فشل الوحدة بين مصر وسوريا، وبروز أزمة التنمية والاستقلال، وانقسام الصف العربي بين دول تقدمية ورجعية، مع كل هذا انشغل الفكر العربي المعاصر، والفكر الإسلامي خاصة بالتنظير لأولويات مرحلة الاستقلال، ومشاريع الوحدة العربية والتضامن الإسلامي والأفرو آسيوي... فضلا عن التحديات الخارجية.

على أن ما يهمنا هنا هو طرح فرضية أن اختلاف الاجتهادات والمشاريع النهضوية في إطار الفكر الإسلامي المعاصر خلال الفترة من 1956-1970 قد أفضى إلى اختلاف حول ثوابت النظر إلى العروبة، وتباين مكانة ودور العروبة والوحدة العربية على المستويين النظري والعملي ضمن كل مشروع، وهي سمة الفكر الإسلامي المعاصر حتى اللحظة الراهنة تؤكد تأثره الكبير باعتبارات الصراع السياسي والانكفاء على الجزئي والمرحلي، دون الالتفاف حول الثوابت والتطلع إلى الأهداف الإستراتيجية، في هذا السياق يمكن تمييز ثلاث قراءات أساسية....

1- **القراءة الأولى:** تتمحور هذه القراءة حول الانفصال التام بين القومية والإسلام على مستوى الأسس والغايات. ومن ثم استحالة التوفيق والمواءمة بينهما، وقد انحصر وجود هذه القراءة في الفكر الإسلامي في عدد محدود من ممثلي السلفية الجامدة تقوم الفكرة الأساسية لهذا التيار على أن الإسلام لا يعرف جامعة عربية، ولا تفتخر بالقومية وأن الإسلام دين وقومية وجنسية كل بقعة استوطنها مسلم. وبمقتضى ذلك القومية لا تكون إلا بمقتضى الدين، إن الإسلام قد جعل من المؤمنين إخوة موحدًا بذلك بين العربي وغير العربي.

2- **القراءة الثانية:** يقر أصحابها بشرعية وجود القومية بتجلياتها الوطنية والعربية وإمكانية التوفيق بينها وبين الإسلام، في إطار ما يمكن وصفه بتوظيف القومية ضمن المشروع الإسلامي.

3- **القراءة الثالثة:** تعتبر هذه القراءة امتدادا واستمرارية لقراءة التيار الإسلامي العربي لكن في سياق تاريخي واجتماعي مغاير، بعبارة أخرى لقد تواصل ممثلو هذه القراءة مع ثوابت الرؤية الإسلامية للقومية العربية كما صاغها العربيون الإسلاميون. "حسن البنا"، "ابن باديس"، واجتهدوا في الموازنة بينها وبين ظروف وتحدياته في صيغ تراعي خصوصية مكان وزمان كل تجربة إسلامية. وتنطلق هذه القراءة من تكامل وتعاضد العروبة والإسلام مع الإقرار بتمايز العروبة عن الإسلام وارتباطها وجودا ومستقبلا بالإسلام. (شومان: 1991، ص - ص ، 309 - 330).

الواضح أن عدم إكمال نموذج الدولة والمجتمع لدى ممثلي هذه القراءات يعتبر سمة تميز أعمالهم، كما تفسر تباين واختلاف وجهات النظر بينهم، نظرا لمحاولتهم الاجتهاد في أمور لم يستقر عليها الفكر الإسلامي. وبهذا تبقى إشكالية القومية العربية أحد أهم إشكاليات الفكر العربي، التي لا تزال الأطروحات والآراء الفكرية باختلاف ألوانها ومسمياتها تبحث لها عن حل. وهي تعد بذلك أحد أهم إخفاقات النهضة العربية منذ بدايتها في النصف الأخير من القرن التاسع عشر إلى يومنا هذا... لم تستطع تجاوزها وتبني موقف منها موحد ونهائي.

أما الآن فلننتقل إلى مناقشة الإشكالية الثانية في المشروع النهضوي العربي، والتي تتمحور في فكرة الترقى أو باصطلاحنا المعاصر التقدم الذي طرحه العرب في احتكاكهم بالغرب الأوروبي.

ب- **التقدم:** لقد لعب الاحتكاك بالغرب دورا رئيسيا في ظهور هذه الإشكالية كسابقتها الأولى (الوحدة). كذلك لقد ساد الفكر العربي من القرن التاسع عشر إلى يومنا هذا تياران فكريان حاولا ولا زالا يحاولان الإجابة عن سؤال يتعلق: لماذا يقع العالم العربي في الدركات السفلى للتخلف بكل أنواعه ومضامينه؟ كيف السبيل إلى الخروج منه؟ هل من خلال اقتباس أنماط ونماذج جاهزة وتطبيقها في الواقع المجتمعي العربي؟ أم من خلال إحياء التراث؟ أم من خلال المزوجة بين الاثنين؟ أم في تلمس طريق آخر؟.

إن هذا التباين في الرؤى الفكرية قد أسهم منذ عصر النهضة العربية في بروز تياران متعارضان لا يزالان يمارسان تأثيرهما الفعلي على الحياة العامة للفرد والمجتمع، وإن كانا بدرجات متفاوتة حسب الزمان والمكان. إلا إنهما يمثلان الإطار المرجعي لكل محاولة فكرية ترمي لاستنهاض الأمة في الوقت الراهن.

1- **بخصوص الإطار الفكري للرافد الليبرالي أو التحديتي:** نجده يستخدم شعار التنوير باعتباره هدفا أساسيا من أهداف النهضة الفكرية والاجتماعية الشاملة، ووسيلة أساسية أيضا من وسائل هذه النهضة. وفي هذا المجال تستخدم كلمة التنوير، بالمعنى المتعارف عليه والذي يشير إلى الحركة الفكرية التي ظهرت في أوروبا في القرن الثامن عشر، رافعة لواء التسامح مع الآراء المخالفة للرأي السائد، خاصة فيما يتعلق بالمعتقدات الدينية والتحرر من الأغلال المقيدة للفكر والتعبير، والمتمثلة فيما يفرضه الرأي الشائع من قسر وإجبار قد يصل إلى حد الإرهاب، على مسابرة التقاليد والأعراف السائدة، والمصادقة على ما يقوله القدماء دون مناقشة، وقد ارتبطت هذه الفكرة، بإعلاء من شأن العقل، واعتباره الميزان الوحيد للحكم على الأشياء، مقارنا بمجرد التقليد، حتى ولو تعارض مع الناس على اعتباره من المقدسات، وكذا إعلاء من شأن العلم، والتأكيد على ضرورة الالتزام بالموضوعية مقارنا بالخضوع للأهواء والتحيزات المسبقة، وضرورة النزول على حكم ما تشهد به التجربة والملاحظة، بما يجري بالفعل في العالم، مقارنا بما يجب المرء أن يراه أو ما جرى الناس على اعتقاده.

أما عن أهم القضايا والشعارات التي ناد بها هذا الرافد منذ القرن التاسع عشر والتي لا تزال منتشرة إلى اليوم فهي تتحدد في:

1- **الدعوة إلى الحرية:** لقد تضمنت الحرية التي ناد إليها هذا الرافد مجالات عديدة نذكر على سبيل المثال لا على سبيل الحصر: حرية الرأي والتعبير، حرية اللغة، حرية العقيدة الدينية، وحرية المرأة.

تعد الدعوة إلى حرية العقيدة من التحديات الهامة التي رفعها أصحاب هذا الرافد وعملوا على تحقيقها مستفيدين في ذلك من الدعم والرعاية التي يمنحها الاستعمار، كان تحدي الدعوة إلى ضرورة تبني العلمانية في تسير شؤون المجتمع. هذه الدعوة التي تعني عزل الدين عن شؤون المجتمع وسياسته ومؤسساته، لحساب بناء الدولة البرجوازية.

هذه الدعوة بهذا المعنى الذي عرفته أوروبا خلال عصورها الوسطى، خاصة في طورها الأول، عند فلاسفة ومفكرين من أمثال " هوبز "، " لوك "، " روسو "... كما تجسدت في أقوال فلاسفة ثوريين من أمثال " فيورباخ "، " ماركس "... وهي المرحلة التي استهدفت فيها العلمانية الثورية هدم الدين وتخليص الاشتراكية ومجتمعاتها من تأثيراته. وذلك لحساب العدل الاجتماعي... فالهدف هنا ليس مجرد عزل الدين عن المجتمع، والفصل بين الدين والدولة، بل السعي في المدى الطويل إلى تخليص الفرد من الدين وتحريره من مؤسساته تلك هي المضامين التي حاول التنويريين الاستناد عليها لإقامة المقابلة بين العلمانية والإسلام لإقناع الناس بضرورة التمسك بهذا الوافد والتخلي عن هذا الجامد المستبد.

إن الدعوة إلى سيادة العلمانية تتجاوز في الغرابة والشذوذ مجرد تقليد الغرب، وتبعية حضارية واستعارة حل ليست له في واقعنا مشكلة تستدعيه... تتجاوز هذه الدعوة في الغرابة والشذوذ، هذا النطاق، لتصبح عدوانا على الدين الإسلامي الذي أجمع العلماء، مسلمون وغير مسلمون على أنه عقيدة وشريعة ودين ودنيا وليس مجرد رسالة روحية، فالدولة في ظل الإسلام، على عكس المسيحية لا يستقيم لها أن تكون علمانية بحال من الأحوال.

إن العلمانية في أوروبا اقترنت باستبداد الكنيسة طوال قرون عصورها الوسطى المظلمة، لقد فرضت الاستبداد على الحياة السياسية أسوأ النماذج التي عرفت البشرية عبر تاريخها في الاستبداد. إنه الاستبداد الذي يدعوا إلى تحقير الرجل المتعقل، وإماتت تراث أوروبا اليوناني، كما أعاققت كل المبادرات العلمية، قبرت كل محاولات الاختراع واليقظة والتجديد. فكان العلم، في نظرها سحر أسود تحرق كتبه، ويحرق أهله، كما أن الكنيسة جعلت بين الإنسان العادي وبين ربه وسيطا، هو رجل الدين، الأمر الذي جعل هناك طبقة احتكرت الدين، بل حتى الكلام باسم السماء، وإصدار صكوك الغفران. (عمارة: 1986، ص- ص، 13 - 23).

إذا كانت نشأة النهضة في الغرب قد اقتربت بالعلمانية، بل ارتكزت عليها. بعد أن اقترن انحطاطها بهيمنة الدين والكنيسة على الدولة والمجتمع. إلا أن الأمر في حضارتنا العربية الإسلامية، كانت على العكس والنقيض، فلقد اقترنت النهضة العربية الإسلامية بهيمنة الشريعة الإسلامية على الدولة المدنية الإسلامية. فالعلمانية إذن ليست سبيلنا إلى التقدم، بل ولا حتى لمواجهة القوى التي تتبنى تخلفنا الموروث وتتشبث به وتدافع عنه... وإنما سبيلنا إلى التقدم هو الوعي والفقه بحقيقة الإسلام وموقفه من هذه القضية - العلمانية - ذلك الموقف الذي يرفض وينكر العلمانية، رفضه لنقيضها، الكهانة والسلطة الدينية والدولة الدينية، كما شهدهما واقع الحضارة الغربية.

إن قضية العلمانية التي تعني عزل الدين عن الدولة والفصل بينهما لم تكن قضية مطروحة على العقل العربي المسلم وهو يقيم بناء حضارته العربية الإسلامية، وإنما القضية التي طرحت يومئذ هي طبيعة السلطة السياسية في الدولة ومؤسساتها، هل هي دينية، الحاكم فيها نائب عن السماء؟ هي التي تعينه ليحكم بقانون إلهي لا دخل للبشر في سنه أو تعديله، أم أن السلطة العليا في الدولة ذات طبيعة مدنية، والأمة بواسطة ممثلها هي التي تختار صاحب هذه السلطة وتعينه وتباعيه... وتعزله، إن هو خالف العهد وشروط التفويض، وهو لا يدعوا إلا منفذا للقانون الذي هو ثمرة للشورى والرأي والاجتهاد، في إطار الكليات والوصايا والمثل العليا والعامة، التي هي ثوابت الدين ووحى السماء... لأن الخلافة والإمامة متعلقة بمصالح الدنيا، وليست من أصول الدين... هو الرأي الذي أجمع عليه الكل مع بعض الاختلافات في بعض الجزئيات والتفصيلات، وبالتالي فإن الدعوة إلى فصل الدين عن الدولة مرفوض، بل وغير وارد الذكر.

إن الإسلام لم يعترف بتشريع بعد " الرسول " -عليه الصلاة والسلام- بسلطة دينية، بل قد وقف بسلطان النبي الديني عند ما هو دين وبلاغ من الله وباكتمال الدين والشريعة، وانتقال الرسول إلى الرفيق الأعلى انقضى زمن الوحي، وبلغت الانسانية طور الرشد، عندما توكلها الله إلى وكيلية الكتاب والعقل، الذي جعله الله من أجل القوى الانسانية، بل أجلها على الإطلاق.

على الرغم من هذا الوضوح الذي أبداه الإسلام من علاقة الدين بالدولة، إلا أن هناك من تغافل هذا الوضوح، وناد بغير ذلك، بل اجتهد في القفز على هذه الحقيقة الفكرية الصلبة والعتيبة، ساعياً إلى التبشير بفكر التغريب والعلمانية، بدعوى تماثل الإسلام مع المسيحية في الكهانة، وتماثل الواقع الإسلامي مع واقع أوروبا الوسطى المظلمة عندما سادت نظرية الحكم بالحق الإلهي، ولذلك فإن العلمانية، تصبح هي الحل عندنا كما أصبحت هي الحل لأوروبا عصر النهضة والإحياء ويتمادى هذا البعض في هذه الدعوة فيزعم أن العلمانية قد استقرت لها السيادة في واقعنا النهضوي الحديث منذ بداية القرن التاسع عشر وإن كانت القرنين والسبب لكل مشروعات النهضة والتحديث والتنمية التي عرفتها البلاد العربية الإسلامية في عصرها الحديث.

ب- الدعوة إلى العقلانية: حرية الفكر:- الدعوة إلى التحرر من العقيدة الدينية ظهرت بأشكال مختلفة، ولم تكن الدعوة إلى العقلانية، إلا شكل من أشكال التحرر من العقيدة الإسلامية، ونلمس ذلك في كتابات عديدة من الكتاب لعل أبرزهم " سلامة موسى " الذي هيأت له الظروف لاستقبال الثقافة الجديدة - الغربية -.

يكشف لنا كتابه الأول مقدمة " السوبرمان " عام 1909 عن الخطوط الباكورة في خريطة حياته الفكرية، إذ يقارن بين المرأة الانجليزية والمصرية في حدود الثورة على التقاليد السائدة في مصر. كما يعرض للنهضة الأوربية في الأدب الأوربي، وكيف أن المصريين بحاجة إلى أدب مصري يعبر عن الشخصية المصرية، ونفقه الشديداً لأنماط الأدب المصري المتكأ على تقليد الأدب العربي، ومطالبته الأدباء المصريين للتعلم على أيدي أوروبا التقدميين. وتتبلور أهداف " سلامة موسى " أكثر في كتابه " الاشتراكية " عام 1912 والذي أكد فيه على ثلاثة قضايا أساسية:

- ليس الاستعمار إلا إحدى نتائج نظامنا الحاضر.
- الطريق إلى الاشتراكية في مصر لن يكون إلا بتربية الجمهور على الحكم النيابي الديمقراطي.
- نشر مبادئ الاشتراكية وإدخال بعضها بالتدرج في جسم الحكومة. (شكري: 1972، ص، 8).

يتضح من خلال هذه المبادئ أن " سلامة موسى " حاول أن يحل هذا التناقض من خلال الثقافة، بتغيير المناخ الذهني، بالفرار من العقلية الشرقية إلى حضارة أوربا. ونجد في كتابه " اليوم والغد " الذي ظهر خلال عامي 1909-1910 خطوط فكره المنهجية أكثر، حيث حرص على تتبع نشوء فكرة الله، وهو بذلك يستلهم هذه الفكرة من فصل مقتبس من كتاب للمفكر الانجليزي، " جرانت الين "، الذي ينطلق فيه من أساس مادي لفهم الكون.

لقد شغلت فكرة الله اهتمام " سلامة " كثيراً، بل أن ترديده لصيحة " نيتشه " في خاتمة مقدمة " السوبرمان " بأن الله مات ترمز إلى نقطة الانطلاق الحقيقية لفلسفته الخاصة بالمجتمع. إنه لم ير بؤس العمال وأنين الفلاحين من كتب الاقتصاد والسياسية والاجتماع، وإنما هو قد استشعر هذا البؤس من صفحات الفلسفة التي قالت له أن القيم الرجعية الكامنة في التقاليد والعادات واللاهوت والأديان، هي التي تخدر حواسهم عن واقعهم المر فلا يرون إلى أية هاوية تنحدر أقدامهم المغلولة بقيود الإلهة والأنبياء والقديسين والرسول، ومن هذه الزاوية تتحدد العلاقة الجدلية العميقة بين دراسة " سلامة " لموضوع الله، وبين تبصير الفئات المطحونة في أسفل السلم الاجتماعي بحقها في الحياة بشرط أن تتحرر من العبودية، عبودية الوهم والخرافة، وسوف تتحرر عندئذ من العبودية الثانية، عبودية الاستغلال الطبقي.

ظلت هذه الفكرة نقطة الانطلاق عنده في تكوينه الفكري وتدعيمه إلى النهاية بأن راح في مختلف مؤلفاته يلح إلحاحا شديدا مركزا على ضرورة الخلاص من أسر الفكر الديني، ولم يحدث أن تحولت فكرة الله عنده إلى مجرد فكرة فلسفية، يكتف بدحضها على المستوى الفلسفي الخاصة بالمتقنين، ولم يحدث أن بذل جهدا كبيرا مع الاقتصاد السياسي ليعرف جيدا أنه يمكن الوصول على حل المسألة الاجتماعية لتلك الفئات المحرومة دون أن تخلع عن نفسها ثياب الدين مرة واحدة. ولم يحدث شيئا من ذلك لعدد من الأسباب:

- أنه لم يقصد مناقشة فكرة الله إلى رياضة ذهنية، أو حتى لمجرد الوصول إلى الحقيقة الفلسفية... وإنما هو يدأب على مناقشة هذه الفكرة لاقتناعه المطلق بأنها مفتاح السر في الأزمة الاجتماعية الطاحنة والتي يعانيتها المجتمع ذلك أنه فوجئ عند وصوله إلى أوروبا بأن الناس ينظمون مظاهرات في شوارع باريس وهم يحملون لافتات ضخمة كتب عليها بالخط العريض لا رب ولا سيد، وفي نفس الوقت يتمتع أولئك الناس أنفسهم بحياة رخية وعيش رغيد، بينما في مصر يختلف الواقع تماما، إذ ينهمك أهلها في تأدية الفرائض والطقوس، وتتولى بطونهم جوعا، وإذا، فهذه هي العلاقة بين الأساطير الرجعية والتخلف الاجتماعي، لا بد من محوها أولا وبالتغيير الاجتماعي ثانيا.

- لم يضع يده على المأساة الاجتماعية للإنسان من خلال علوم الاقتصاد والاجتماع والسياسة وقلمنا نجد له كتابا كاملا في هذه الموضوعات. بينما نعثر له على آلاف الصفحات التي سودها حول نظرية التطور وأصل الإنسان، والجذور الاجتماعية للعقائد الدينية.

- قصد " سلامة " أساس إلى تخطيط منهج شامل لحياتنا، فراح يربط بين الأفكار والواقع الاقتصادي والاجتماعي والسياسي، مستهدفا بذلك أن تشمل بصيرتنا العقلية على بوصلة فكرية للحياة تقوم على أسس موضوعية، عمادها التعرف الحميم عن تلك الرابطة القوية بين الفكر والواقع، وهو بذلك يؤسس منهجا علميا في التفكير يتطلب منه الإحاطة الشاملة بعلوم العصر، ولكن لا يطلب إليه التخصص الحاد في هذه العلوم.

على هذا المنهج الذي بدأ في تخطيطه، لم يوفق تماما في إلحاحه الدؤوب المستمر على فكرة موت الله، إذ هو يضخم بذلك دور الفكر في تطوير المجتمع تضخيما مبالغا فيه يؤدي إلى تجاهل العناصر الأساسية في التقدم الاجتماعي. كما يؤدي هذا المنهج إلى فهم العلاقة بين الفكر والواقع فهما ميكانيكيا جامدا، إذ لا يتغير المجتمع فور الانتهاء من التركيب العقلي الجديد. (شكري: 1972، ص، ص، 12، 13).

ج- الدعوة إلى الديمقراطية: كما اقتبس رواد التنوير مفهوم الحرية الأوربية، اقتبسوا أيضا مفهوم الديمقراطية كجزء منه يتعلق بالحرية السياسية، فنشروا مفهوم الديمقراطية كشكل من أشكال الحكم مقابل الحكم الفردي الذي يصف المفكرون الأوائل به حكام الشرق عامة، الأوائل منهم والأواخر.

وإن كان مصطلح الديمقراطية لم يكن مستعملا من قبل رواد التنوير الأوائل إلا أن مفهومها في تقييد الحاكم بالمجالس النيابية كان من الدعوات التي شغلتهم كثيرا، بل كانت على رأس معظم أعمالهم، من أجل إحداث التغيير المطلوب. وإن كانوا لم يكتفوا من التفاصيل في شكل الحكم المطلوب من حيث كونه ملكيا أو جمهوريا، غير أن الشكل الجمهوري الفرنسي آنذاك لم يبتعد عن طموحاتهم خاصة الدعاة من ذوي الثقافة الفرنسية الذي انبهروا به.

لقد كان لرواد التنوير، الذين أتاحت لهم الفرصة زيادة الدول الأوربية، أن تعرفوا على التنظيم السياسي القائم في تلك الدول، وشرعوا بضرورة تسليط الضوء على مزاياه وكشف أسسه بما يمهّد طريق الأخذ عنه، وهو ما أشار إليه " الطهطاوي " في فصل تدبير الدولة الفرنسية من مؤلفه " تلخيص الإبريز في تلخيص باريس " وذلك عندما ذكر بأنه سيكشف الغطاء عن تدبير فرنسا ويستوفي غالب أحكامهم، ليكون تدبيرها العجيب عبرة لمن اعتبر، ففي معرض حديثه عن طبيعة الحكم في فرنسا يقول: " إن هذا الحكم حكم برلماني دستوري علماني يقوم على قاعدة الفصل بين السلطات، فالملك ليس مطلق التصرف، وهو

يعمل بما هو مذكور في القوانين، التي هي ليست مستنبطة من الكتب السماوية، إنما هي مأخوذة من قوانين أخرى غالبها سياسي، وهي مخالفة بالكلية للشرائع وليست قارة الفروع".

ونجد " الكواكبي " ربط ربطا وثيقا بين إصلاح السياسة وإصلاح الدين، فكشف في البدء، العلاقة القائمة بين الحكام والأمراء، وبين من أساهم بالعلماء المدلسين والجهال المتعممين، الذين يعارضون المشاركة الشعبية، ويقفون ضد أي إصلاح سياسي للدستور، وينصحون الأمراء بضرورة لزوم الاستمرار على الاستقلال في الرأي وإن كان مضرا. ومعاداة الشورى وإن كانت سنة، والمحافظة على الحالة الجارية وإن كانت سيئة، ويلقون عليهم بأن مشاركة الأمة في تدبير شؤونها وإطلاق حرية الانتقاد لها يخل بنفوذ الأمراء ويخالف السياسية الشرعية... ثم انتقد لجوء الحكام المسلمين إلى التذرع بحجج أولئك العلماء للتهرب من انجاز الإصلاحات الدستورية الضرورية، التي تنص على أن قواعد الدين الإسلامي لا تلائم أصول الشورى ولا تقبل النظام والترقيات المدنية وأنهم مغلوبون على أمرهم ومضطرون لرعاية دين رعاياهم ومجاراة ميل الفكر العام.

إن الدعوة الصريحة لدى البعض، والمبطنة لدى البعض الآخر، للفصل بين الدين والدولة، وإبعاد الدين من حقل السياسة، لم يضعها أولئك المثقفين التنويريين في مواجهة الدين، ولا حالا دون قيامهم بالتعبير عن تقديرهم لدوره الاجتماعي وانفتاحهم، على قاعدة التساهل أو التسامح نفسه، على جمهور المؤمنين، وهو ما نلمسه في دعوة أحد التنويريين، الذي انتقد بشدة، في إحدى المناسبات قيام إدارة معهد الجالية الايطالية في الإسكندرية بتعليق عبارة - إن العلم والأدب لا يدرجان إلا بزوال العقائد والأديان - على بوابة المعهد، معتبرا أن الدين والعلم بريئان من هذا التحمس، فالدين يدعونا إلى الإيمان ولكنه يقول لنا لا إكراه في الدين، والعلم لا يدعونا إلى الإلحاد بل يكشف لنا الحقائق لأن العلم، الذي يعلمنا احترام حرية الفكر، كيف يجوز له أن يعلمنا الإكراه في الإلحاد؟، فالإلحاد وإن كان نتيجة العلم أحيانا إلا أنه ليس غرضه، بل غرض العلم حل العقل من قيوده ليصير حرا يفكر لا لغرض معلوم نشأ فيه وتربى عليه بل ليصير قادرا على أن يحكم نفسه بنفسه.

(الشريف: 2000، ص - ص، 66 - 70).

إلى جانب دعوة هذا التيار إلى ضرورة انفتاح المجتمعات العربية والإسلامية على العالم، وأخذها بأسباب الحضارة الأوروبية، كان التحدي الذي واجهه هو كيف التعامل مع التراث الإسلامي خاصة فيما تعلق بشقه الثابت المتجسد في الشريعة الإسلامية. لقد تباينت الآراء وتعددت إلا أنها كانت تصب في اتجاه واحد هو ضرورة تجاوز التراث، بل حرص على ضرورة هدمه لأنه شرط النهضة.

على الرغم من تلك الشعارات التي ناد بها أوائل التنويريين العرب إلا أن هذا الفكر انتكس في تحقيق التقدم والوصول بالمجتمع إلى مستوى الغرب. وما الدعوة إلى إحياء هذه الرسالة إلا دليل على ذلك. والتي ظهرت في مطلع الخمسينيات والسنينيات من القرن الماضي ولا تزال إلى اليوم.

2- أما بخصوص الرافد الثاني المتجسد في الإطار الفكري التراثي: فكان تصويره لفكرة التقدم من خلال الارتكاز على الخصوصية الثابتة في المجتمعات الإسلامية والعربية والتي تقوم على الإسلام نفسه: قراءان وسنة، وهذه العناصر كقيلة في تقديره في إحداث التقدم المنشود. دون الحاجة إلى الغرب وأطره الفكرية، وهو بذلك نقيض الرافد التحديثي.

يبقى أن نشير أن هذا الرافد يحوي بداخله قطبين فكريين يتجسدان في السلفية والأصولية. على الرغم من التمايز الطفيف بين القطبين المشكلين للتيار التراثي، إلا أنهما يتفقان على رؤية مشتركة وفي تقدير الوسائل والأطر والأشكال المؤدية إلى استعادة النهضة الحقيقية من خلال العودة إلى الأصول التي أقرها الإسلام وفي مناهضة الاستعمار بشكليه القديم والحديث، وكذا امتداداته الداخلية المتجسدة في التيارات الفكرية والسياسية الممثلة له. إلا أنه لم يحدد موقفه من الغرب بشكل مطلق تارة يدعو إلى مقاطعته ويدعو إلى مقاومته، (التيار الأصولي) وتارة أخرى يدعو إلى الاحتماء إليه (السلفي) من أجل إحياء التراث من خلال ما تنتجه الحضارة الأوروبية في كافة المجالات، وكذا مقاومته في آن واحد، فالفكر السلفي يواجه مسألة

الأخر بموقف مزدوج فهو يرفض الاعتراف بتطور الحضارة الانسانية في عملية تفاعل متواصلة، ولا يعترف بأي تأثير للفكر السابق على الحضارة الإسلامية، كما لا يرفض الحضارة الأوروبية المعاصرة وفكرها لأنه يعتبرها نتاج للمصدر الإسلامي الأصيل. وفي ظل هذا التناقض يرى ضرورة العودة إلى الأصل في الذات، في مواجهة الاستشراق الغربي ... بغض النظر على هذا التباين الطفيف الموجود بين هذين القطبين المشكلين للرافد التراثي إلا أنهما لا يختلفان بذلك عن الرافد اللبرالي الذي يرى أن حل مشكلات الأمة العربية والإسلامية لن يكون إلا بالانجذاب إلى الحضارة الغربية. ولتوضيح ذلك نعد الآن إلى استعراض بعض الأطر الفكرية التي ناد بها هذا الرافد الذي اصطلح عليه تيار الإصلاح الديني.

لم تختلف الشعارات التي رفعتها حركة الإصلاح الديني عن تلك التي رفعها التيار التحديثي، فهي تتلخص بصفة خاصة في الحرية والديمقراطية وتبني الاشتراكية.

ا- الدعوة إلى الحرية: بخصوص هذه المسألة دع الأوائل من المفكرين في هذا الرافد إلى العقلانية، أي ضرورة إخضاع الدين لسلطان العقل والعلم، لأن العالم الإسلامي في نظرهم بحاجة إلى فهم حقيقة الدين الإسلامي، كما هو في حاجة إلى الاقتباس من حضارة الغرب لما يتلاءم مع روح العصر.

من المعلوم أن الاجتهاد في الدين ليس أمراً مرفوضاً في الإسلام، بل أحياناً أمراً مطالب به المسلمون إلا أنه يجب أن يكون الاجتهاد مهتدي بهدي القرآن الكريم والشريعة الإسلامية، إلا أن " الأفغاني " ومن جاء من بعده من مدرسته لم يكن متمسكا بشرط الاجتهاد والاقتباس لما جاء بالقرآن الكريم بل اعتبر الاقتباس هو الأصل وعمد إلى تحوير ما جاء به القرآن ليلائم الاقتباسات العصرية عن الغرب. " عبده " كذلك لم يحد عن هذا الطريق الذي رسمه له أستاذه " الأفغاني " فقد شجع الاجتهاد المعتمد على العقل وأباح إعادة تأويل الشريعة الإسلامية على أساس مبدأ المصلحة، مبطلا احتكار النص على يد جماعة واحدة وحصر تفسيره بفئة واحدة، وناقلا العقيدة من الرؤية الواحدة المنغلقة على نفسها إلى الرؤية المتعددة الزوايا والمفتوحة الآفاق. ولتحقيق هذا التوجه الذي رسمه لنفسه لم يكن له من سبيل إلا إصلاح " الأزهر " من خلال إدخال العلوم الأوروبية إلى مناهجه واعتماد آراء الفلاسفة الأوروبيين أمثال " روسو " و " كينز " وغيرهم.

لقد كانت قناعة " عبده " أن نجاح الإصلاح الديني في البلدان العربية والإسلامية لن يتحقق إلا بعد أن تسير على الطريق نفسه التي سار عليها الإصلاح الديني في أوروبا، عن طريق العقل والعلم والعمل.

ب- الدعوة إلى الديمقراطية: إلى جانب مفهوم الحرية دع رواد الإصلاح الديني إلى تبني مفهوم الديمقراطية فنجد " الأفغاني " يبدي إعجابه بالحكم الجمهوري الذي كان سائدا في أوروبا، وإن كان لم يدع إلى ترويجه إلا أنه أكد كثيرا على رفض الحكم الفردي وضرورة تقييده بواسطة الأحزاب والمجالس النيابية على الطريقة الأوروبية. ولتجسيد هذين المفهومين - الحرية والديمقراطية - بالشكل التام تأسيا بما هو رائج في الغرب دع كل من " الأفغاني " و " عبده " إلى ضرورة فصل الدين عن الدولة كغيرهم من رواد النهضة العربية في ذلك الزمان من خلال تأسيسهم للعديد من الأحزاب والتشجيع على تأسيسها، وكان على رأس تلك الأحزاب، الماسونية على رأس الجمعيات العالمية التي كان لها تأثير كبيرا في مجريات الأمور في العالم العربي منذ أوائل القرن التاسع عشر وخاصة في النصف الأخير منه. والماسونية هي تعبير عن حركة قديمة كان هدفها تكذيب نبوءة " المسيح عليه السلام " ولقد عمل الاستعمار على تأسيس محافل لها في الوطن العربي لتمهد سبل احتلال البلاد العسكري والفكري معا لقدام ساهم " الأفغاني " و " عبده " في الترويج لأفكار هذه الجمعية بل والانتماء إليها عبر جمعية " العروة الوثقى " وهي جمعية إسلامية ساهما في تأسيسها، وتدعوا إلى إعادة الحكم الإسلامي، إلا أنها في الحقيقة لم تكن إلا تنظيما سياسيا وواجهة وطنية للجمعية الماسونية. (محمد إبراهيم: 1999، ص، 127).

ونخلص إلى القول أن ما يسمى بحركة الإصلاح الديني ورموزها، لم يكونا إلا من دعاة التغريب شأنهم شأن غيرهم من التنويريين... لقد انتكس هذا التيار بشقيه السلفي والأصولي في فهم حقيقة النهضة العربية كما انتكس في فهم علاقة الأنا والآخر والخيارات المعروضة تجاه هذه العلاقة، حوار، تصادم، تعايش، قبول، رفض مطلق... وما أشبه ذلك... وبذلك توزع عالمنا العربي البارحة واليوم، نتيجة لما ذكونا ثلاثة فئات من الناس:

1- الفئة الأولى: تصطبغ بالإسلام عقيدة وروح ووعيا، وتلتزم به خلقا وسلوكا، ولكنها تذهب إلى لون من التطرف عن قصد السبيل، فإذا ذكرتها بالحضارة الغربية لتقومها، لم تملك أن تقف إلا موقف الند، موقفا مليئا بالكراهية والاشمزاز، وهو بطبيعة الحال، رد فعل نفسي لا يعول عليه،

2- الفئة الثانية: تقف من الإسلام على طريق النقيض، بقطع النظر عن هويتها التقليدية، وهي بدون شك، متأثرة في ذلك بدوافع نفسية أو عوامل عصبية ورغبات مصلحية، وهذه الفئة بطبيعة الحال لا ترى بديلا عن الإسلام إلا الارتداء في تلك الحضارة الغربية والانطواء في شخصيتها الحضارية بقطع النظر عن أي تمييز وتفضيل.

3- الفئة الثالثة: خليط من الناس أرادوا أن يركبوا الموجة أيا كانت، وأن يسخرونها لمصالحهم، جهد استطاعتهم، ومن أساس صادقين مع أنفسهم في إذعانهم للإسلام وحكمه، دون أن يعانون من أي عقدة نفسية تجاه الغرب وحضارته، فهؤلاء وأولئك يقفون موقف واحد في الظاهر من الحضارة الوافدة، ويدعون إلى سبيل واحدة لحل مشكلاتنا معها، أنهم يهبون بعلماء المسلمين أن يتعرفوا على حضارة الغرب تعرفا دقيقا، وأن يتبنوا جوانب المرونة في الشريعة الإسلامية تبينا عميقا، ثم أن يعقدوا ما بين هذين الجانبين صلحا يخول المسلمين حق الاستفادة من كل ما يتبين أنه صالح ومفيد في الحضارة الغربية.

مما لا ريب فيه أن العالم العربي اليوم يمر بمرحلة صراع أكبر، من جراء تنازع هذه الفئات الثلاث وجوه المشورة والرأي في هذه المعضلة، وبوسعنا أن نتصور مدى حرارة هذا الصراع من خلال نظرة سريعة إلى ما يجد من حين إلى آخر من مؤلفات وبحوث ومقالات متصارعة كلها يطوف حول هذا الموضوع، خاصة وأن غرب اليوم أكثر شراسة من غرب البارحة، أنه يتجسد في العولمة الأمريكية بكل تجلياتها السياسية والاقتصادية والعسكرية بالدرجة الأولى... لنلقي نظرة على مدى تأثير هذه الحضارة على واقع العالم العربي وكذا موقف العرب منها هل من جديد أم أن دار لقمان لازالت على حالها؟.

1-2 حضور الآخر الحضاري. -الغرب الأمريكي-

كثر في أيامنا الحديث عن العولمة، وعن نظام عالمي جديد، وعن ظهور العالمية، وعن كرة أرضية صغيرة بمثابة قرية، وعن توازن في عالم الاتصال، وعالم المعرفة وفي القيم والأخلاق، لكن الأكيد أن العولمة ليست بالأمر الطارئ، وإنما ليست بالجديد الذي أوجدته ثورة الاتصالات، ولا رحابة رأسمال، ولا منظمة التجارة العالمية واكتساح السوق، العولمة هنا شد حبال بين حضارات، واكتشاف حضارات أخرى، أو ذهاب حضارة أخرى ومحاولة توطئة نفسها في البلد الذي ستذهب إليه. والحضارة هنا مكونات دين وفن وعلوم وتقنيات وعادات وتقاليد ومعدات عسكرية... من هذا الموقع أو من على هذه الأرضية لا يعود الحديث عن العولمة حديث مستقبل، بل حديث ماضي.

إن فكرة حضارة عالمية أو كونية هي نتاج للحضارة الغربية في القرن التاسع عشر ساعدت فكرة "مسؤولية الرجل الأبيض" في تبرير توسع الهيمنة السياسية والاقتصادية الغربية على المجتمعات غير الغربية. ومع نهاية القرن العشرين ساعدت فكرة حضارة عالمية في تبرير الهيمنة الثقافية الغربية على المجتمعات الأخرى، وحاجة تلك المجتمعات إلى تقليد الممارسات والمؤسسات الغربية.

إن العالمية أو الكونية هي ايديولوجية الغرب في مواجهة الثقافات غير الغربية، وكما هو الحال دائما مع المهمشين والمرتدين، فإن من بين أكثر المؤيدين تحمسا لفكرة حضارة واحدة مثقفون مهاجرون إلى الغرب، وفكرة حضارة عالمية لا تجد

إلا تأبيدا بسيطا في الحضارات الأخرى. إن غير الغربيين ينظرون إلى الشيء على أنه غربي وينظر إليه الغربيون على أنه عالمي.

إن ما يحكم عليه الغربيون بأنه تكامل دولي طيب، مثل تنامي انتشار وسائل الإعلام العالمية، يدينه غير الغربيين على أنه امبريالية غربية، إلى نفس المدى الذي يرى فيه الغربيون العالم على أنه واحد، يرى الآخرين أنه تهديد.

إن انبثاق حضارة عالمية هو نتيجة العمليات الواسعة للتحديث الذي بدأ مستمرا من القرن 18. التحديث يتضمن التصنيع، المدينة، تزايد معدلات القراءة والكتابة، التعليم الثروة والتبعية الاجتماعية وبنيات وظيفية أكثر تعقيدا وتنوعا. إنه نتيجة التوسع الهائل في المعرفة العلمية والهيمنة بداية القرن 18 والذي جعل من المتييسر على الانسانية التحكم في بنياتها وتشكيلها بطرق لم يسبق لها مثيل على الإطلاق كذلك فإن تزايد التفاعل بين الشعوب. التجارة، الاستثمار، السياحة، وسائل الإعلام، الاتصال الالكتروني عموما. ساهم في خلق ثقافة عالمية مشتركة.

إن التحسينات في تقنية الانتقال والاتصالات قد سهلت حقا وقللت تكلفة تحرك رأسمال والسلع والناس، والأفكار، والتصورات حول العالم. يضاف كذلك إلى هذين العالمين انهيار الشيوعية السوفيتية كان معناه نهاية التاريخ والانتصار العالمي للديمقراطية الليبرالية في جميع العالم: وإنهاء عصر القطبية الثنائية (الذي أطلق عليه اسم العولمة).
(هنتغتون: 1999، ص- ص ، 144- 146).

مع بروز ملامح هذا التيار منذ أوائل التسعينيات هرع المفكرون الإستراتيجيين والسياسيون والاقتصاديون والاجتماعيون إلى تفتيتها في إطار منهجي متبلور، ويسعى بعضهم إلى تقديمها كنظرية حتمية لا يمكن تجاهلها أو تجنبها على المستوى التطبيقي الدولي.

كان في مقدمة هؤلاء المفكرين الأمريكيين " فرانسيس فوكوياما " في كتابه " نهاية التاريخ والإنسان الأخير " عام 1992، " توماس فريدمان " في كتابه "السيارة ليكساس وشجرة الزيتون نحو فهم العولمة" عام 1999، "سموئيل هنتغتون" في كتابه "صدام الحضارات" عام 1996.

إن فكرة نهاية التاريخ " لفوكوياما " تنتمي إلى مجال أدب الخيال العلمي الذي يتجلى وسط المشاعر المتأججة المتضخمة المتغترسة بالأنا التي تسعى بدأب محموم لنفي الآخر، ومع ذلك أبرزتها أجهزة الإعلام الأمريكي وتوابعها على أنها نظرية جديدة ترسم ما يكون عليه العالم الآن، في المستقبل، بعد أن تحول التاريخ من حركته الديناميكية التي تحكمه قيم تبلورت بمر العصور، إلى إطار أحادي النزعة الإيديولوجية نتيجة لوصول الغرب إلى قمة القوة والهيمنة، بعد انتصار الديمقراطية الغربية الليبرالية لم يكتف " فوكوياما " بإقصاء أصحاب الحضارات الأخرى وتقييمهم بعيدا عن حركة التاريخ المعاصر، بل أن هذه الحضارات بالفعل، لم تعد تملك أي تأثير في مجريات الأمور العالمية، أي لا توجد حركة حضارية فاعلة خارج إطار النسق الغربي الليبرالي، والذي آن الأوان ليحتوي العالم بأسره بين إضلاعه. ويقصد " فوكوياما " بنهاية التاريخ أنه لن يكون هناك مجال لمزيد من التقدم في تطور المبادئ والعقائد والأنظمة السياسية بعد ظهور الديمقراطية الليبرالية في صورتها المتطورة والأخذة في الرسوخ. ومن ثم فإن الديمقراطية الليبرالية تشكل نقطة النهاية في التطور الإيديولوجي للإنسانية، والصورة النهائية لنظام الحكم البشري المنشود، وبالتالي فهي تمثل نهاية التاريخ.

أما " توماس فريدمان " فيرى أن العولمة كنظام تنهض على ثلاثة توازنات فيما بينها وتؤثر في بعضها البعض:

1- التوازن الأول: يتمثل في التوازن التقليدي بين الدول، لكنه سرعان ما يتراجع ليؤكد أن أمريكا أصبحت القوة المسيطرة الوحيدة في العالم، بما يعني أن التوازن بينها وبين العالم الذي تسيطر عليه مفقودا تماما، خاصة بعد انتهاء الحرب الباردة وسقوط الاتحاد السوفيتي.

ب- **التوازن الثاني:** توازن بين الدول والأسواق العالمية التي يشكلها ملايين المستثمرين الذين يحركون أموالهم حول العالم بمجرد الضغط على فأرة الكمبيوتر، ويطلق " فريدمان " عليهم مصطلح القطيع الإلكتروني الذي يتجمع في المراكز العالمية الرئيسية مثل "ول ستريت"، " لندن"، " فرانكفورت"، " هونغ كونغ"، هذه المراكز يسميها أسواق السوبر ماركت، التي أصبح تأثيرها في مجريات الأمور في عالم اليوم أقوى وأعمق بكثير من تأثير الدول مهما تملك من الطاقة المادية والعسكرية.

ج- **التوازن الثالث:** توازن بين الأفراد والدول، لأن العولمة تمنح الأفراد قوة اقتصادية تمكنهم من الخروج عن طوع دولهم، ذلك أن الثورة الالكترونية تجاوزت كل الحدود الجغرافية والسيادية بين الدول، وحطمت الكثير من السدود والأسوار التي كانت تحد من الحركة والاتصال بالناس في أي زمان ومكان، فقد أصبح العالم قرية صغيرة من خلال شبكة اتصالات عالمية منحت الأفراد قوة متنامية ومتصاعدة، بحيث أصبحوا قادرين على العمل مباشرة على المسرح العالمي دون الوساطة التقليدية للحكومات، مما أدى إلى تآكل سلطة الدولة التدريجي.

ويعترف " فريدمان " أن بقاء العولمة كنظام رهن بالمدى الذي ستحقق به هذه التوازنات الثلاثة، أي أنها نظام لم يترسخ ولم يتبلور بعد. (راغب: 2001، ص - ص، 6 - 11).

في حين أن " صموئيل هنتنغتون " في أطروحته حول صدام الحضارات يتحدث عن تكريس الهيمنة الغربية ويدعو إلى الدفاع عن مصالح الحضارة الغربية وعلى رأسها النفط والأسواق، وبالتالي اتخاذ كل ما يتطلبه للتعامل مع الآخر: الحضارات غير الغربية وخصوصا الإسلامية والحضارة الكونفوشوسية أو الصينية، وبالتالي أي تقدم تحققه هاتان الحضارتان يكون على حساب المصالح الغربية.

وعلى هذا الأساس على الغرب أن يتخذ سياسة محددة لمواجهة هذه الوضعية، فيطرح " هنتنغتون " برنامجا عاما للمواجهة ويفصله فيما بعد في سياسة محددة يرى بأنها تضمن للغرب الحفاظ على هيمنته. تقوم هذه السياسة على الإستراتيجية العامة الآتية:

أولاً: التغيير في توازن ما بين الحضارات، يجعل هناك صعوبة أمام الغرب لتحقيق أهدافه، في عدم انتشار أسلحة الدمار الشامل وحقوق الإنسان والهجرة والقضايا الأخرى. حتى يمكن تقليل خسائر الغرب، عليه أن يحسن التصرف بمهارة فائقة في المصادر الاقتصادية واستخدام هذه المصادر الاقتصادية في التعامل مع المجتمعات الأخرى، وتدعيم وحدة الدول الغربية وتنسيق سياساتها حتى تكون هناك صعوبة للمجتمعات الأخرى في توظيف دولة غربية ضد دولة غربية أخرى. وأيضا لتعزيز واستغلال الاختلافات ما بين الأمم غير الغربية، ستشكل قدرة الغرب على تعميق هذه الاستراتيجيات وفق طبيعته وشدة صراعاتها مع الحضارات الأخرى المتحدية من جهة أخرى.

ثانياً: إستراتيجية الغياب والتوسط والقواسم المشتركة: طرح " هنتنغتون " إستراتيجية يرى بأنها لا تساهم في تقليل صدام الحضارات فقط، بل في تقوية الغرب وتقوده وهذه الإستراتيجية هي: لا تتدخل الدول الأساسية في صراعات الحضارات الأخرى وتقوم هذه الدول بدور الوسيط المشترك تتفاوض مع كل واحد من الأطراف الأخرى للاحتواء أو لإيقاف حروب خط الصدع بين دول أو جماعات من حضارتها، بالإضافة إلى توسيع القيم المشتركة والمؤسسات والممارسات المشتركة مع شعوب الحضارات الأخرى، ومسؤولية إعادة تشكيل الحضارات الأخرى تقع على عاتق الولايات المتحدة الأمريكية لأنها الدولة الأساسية الأقوى في الحضارة الغربية.

ثالثاً: إستراتيجية المحافظة على الحضارة الغربية في مواجهة انهيار القوى الغربية: وهي تعميق سياسة أطلنطية بين الولايات المتحدة الأمريكية وشركائها في الحضارة الغربية من خلال:

تحقيق اندماج اقتصادي وعسكري، وتنسيق سياساتها حتى تحول دون استغلال دول من حضارات أخرى الاختلافات فيما بينها، ودمج الدول الغربية في وسط أوروبا وبلدان جمهوريات البلطيق وسلوفينيا وكرواتيا في الإتحاد الأوروبي وحلف شمال الأطلسي، وتشجيع الغربية في أمريكا اللاتينية، وكبح تطور القوة العسكرية التقليدية وغير التقليدية للبلدان الإسلامية والبلد الصيني، وإبطاء ابتعاد اليابان بعيدا عن الغرب وإبطاء تقدمها مع الصين، وقبول روسيا كدولة أساسية للارثودوكسية وقوى إقليمية كبرى لمصالح شرعية لضمان أمن حدودها الجنوبية والمحافظة على التفوق الغربي والتفوق العسكري الغربي على الحضارات الأخرى. وأخير التدخل الغربي في شؤون الحضارات الأخرى من المحتمل أن يكون المصدر الوحيد للخطر ولعدم الاستقرار السياسي وإمكانية الصراع العالمي في عالم متعدد الحضارات.

باختصار على الغرب حسب رؤية " هنتنغتون " أن يسعى إلى ضمان تفوقه العسكري والتكنولوجي والاقتصادي على الحضارات الأخرى. وأن يعمل على تهميش هذه الحضارات إلى حد الذي تكون فيه ضعيفة وتابعة. هذه هي النتيجة الأساسية التي يريد خطاب صدام الحضارات أن يفتع بها الجماهير في البلدان الغربية حتى يمكن حشدها وتعبئتها لمصلحة الدفاع عن مصالح هذه الدول والذين يديرونها.

أما بخصوص الآليات التي يعتمد عليها الخطاب هي طرح المفاهيم وفي إقناع الآخرين واكتساب الأنصار فإنها تتحدد

في:

أولاً: الديانة هي المعيار للتمييز بين الحضارات.

ثانياً: حتمية الصراع.

ثالثاً: الإسلام العدو الأول، الصراعات المقبلة بين الغرب ستكون مع الحضارة الإسلامية بالدرجة الأولى والحضارة الصينية بالدرجة الثانية على حد قوله.

إن هذه الآليات تمثل الآليات الأساسية التي تحكم خطاب صدام الحضارات وتسيطر عليه وستتناول بالتفصيل هذه

الآليات:

أولاً: الديانة هي المعيار للتمييز: الديانة حسب " هنتنغتون " هي الخاصية الأساسية في التعريف بهذه الحضارات

وعلى هذا الأساس يتخذها " هنتنغتون " للتمييز بين الحضارات، حسب ما ورد في خطابه حدد ثمانى حضارات هي: الحضارة الغربية، الاورثودوكسية، البوذية، حضارة أمريكا اللاتينية، الحضارة الإفريقية، الهندية، الحضارة الكونفوشوسية، الحضارة الإسلامية.

لم يتوقف " هنتنغتون " عند هذا التصنيف بل ذهب إلى معيار آخر للتمييز بين الغرب والبلدان غير الغربية هو معيار التحديث، وعل أساس هذا المعيار قسم الدول والمجتمعات إلى ثلاثة تصنيفات. دول تقبل التحديث والتغريب (الأخذ بأنماط الحياة الغربية في السياسة والاقتصاد والثقافة) مثل اليابان ، ودول تريد التحديث وليس لديها مانع في التغريب غير أنها تواجه مشاكل مثل روسيا وتركيا ودول أمريكا اللاتينية، ودول شرق أوروبا، ودول تريد التحديث وترفض التمدن على الطريقة الغربية، البلدان الإسلامية والكونفوشوسية وهي دول تعمل على تطوير قواتها العسكرية والاقتصادية وتتحدى الغرب وهيمنتها الاقتصادية والعسكرية والسياسية والثقافية. وبالتالي فإن الصراع الحقيقي، والحرب المقبلة ستكون بين الغرب وهاتين الحضارتين المتحديتين.

ثانياً: حتمية صراع الحضارات: إن النظام الدولي للقرن الواحد والعشرين حسب " هنتنغتون " سوف يعرف صدام

حتمي بين هذه الحضارات، والمصدر الأساسي للصراع لن يكون ايدولوجيا أو اقتصاديا بل سيكون مصدره الهوية الحضارية أو الثقافية والنتيجة التي يقودونا إليها هي حتمية الصراع الحضاري والذي سيكون نتيجة أساسية للتطور التاريخي. أما من حيث أطراف الصراع ستكون بين الحضارتين الغربية والحضارة الإسلامية و الحضارة الكونفوشوسية من جهة أخرى.

ثالثاً: الإسلام هو العدو الأساسي الأول : العلاقات بين الإسلام والمسيحية حسب " هنتنغتون " كانت غالباً عاصفة. كل واحد كان آخر للآخر. صراع القرن العشرين بين الليبراليين والديمقراطيين والماركسيين اللينينيين ظاهرة سطحية مقارنة بالعلاقة التصارعية العميقة والمستمرة بين الإسلام والمسيحية. في أوقات التعايش السلمي كانت ظاهرة وغالباً كان صراعاً حاداً أو درجات من الحرب الساخنة. وضعت المجتمعين غالباً في منافسة، وفي أوقات قتال قاتل سعياً للسلطة والأرض والروح، خلال أربعة عشر قرن سقط الدينان في سلسلة خطيرة من الاندفاعات ومعارضة هذه الاندفاعات. ويضيف الإسلام الحضارة الوحيدة التي وضعت استمرار الغرب في شك، ولقد فعلت ذلك مرتين على الأقل، الاستيلاء على القسطنطينية عام 1453 ومحاصرة فينا عام 1529.

أسباب هذا الصراع يكمن في رأيه ليس في ظاهرة التحولات المسيحية في القرن 12 و أصولية القرن العشرين الإسلامية، وإما تتبع من طبيعة الدينين والحضارات المؤسسة على مبادئها، الصراع كان من جهة، نتاج خلافات ، وخاصة مفهوم المسلم بأن الإسلام منهج حياة يوحد الأديان والسياسة ضد المفهوم الغربي المسيحي الذي يفصل الدين عن السياسة ولكن الصراع أيضاً ينشأ من التشابه بينهما، كل منهما يؤمن بالله الواحد، وفي ذلك يختلفان عن الأديان الأخرى التي تشرك بالله، كل منهما يرى العالم بطريقة مزدوجة نحن وهم، كل منهما عالمياً يدعي أنه الإيمان الحقيقي والذي يجب أن تعتنقه كل الإنسانية، كل منهما صاحب رسالة دينية يعتقد بأن معتقديه ملتزمين بتحويل غير المؤمنين إلى ذلك الإيمان الحقيقي الواحد.

مستوى الصراع العنيف بين الإسلام والمسيحية تأثر حسبه على مدى التاريخ بعوامل هي:

- النمو السكاني وانخفاضه.
- التطورات الاقتصادية والتغير التكنولوجي.
- الإحياء الإسلامي أعطى للمسلمين إعادة الثقة في أهمية حضارتهم وقيمهم مقارنة بتلك التي في الغرب.
- جهود الغرب في جعل قيمهم ومؤسساتهم عالمية والمحافظة على تفوقهم العسكري والتدخل في صراعات العالم الإسلامي خلقت ازدياداً شديداً بين المسلمين.
- انهيار الشيوعية حولت العدو المشترك للغرب وللإسلام وترك كل واحد يرى الآخر مصدر تهديد له.
- الاتصال المتزايد بين المسلمين والغربيين ولد لدى كل واحد منهما شعوراً جديداً بهويتهم وكيف أن هذه الهوية مختلفة عن الأخرى.

ويضيف " هنتنغتون " حين يكشف المستور بكل صراحة: المشكلة في الغرب ليست هي الأصولية الإسلامية، المشكلة الإسلام حضارة مختلفة وشعوبها مقتنعة بتفوقها الثقافي وواعية بدولية موقفها. المشكلة بالنسبة للإسلام ليست المخابرات الأمريكية أو وزارة الدفاع أو الخارجية الأمريكية. المشكلة الغرب حضارة مختلفة شعوبها مقتنعة بعالمية ثقافتها. القوة تجبرها على توسيع تلك الثقافة خلال العالم. هذه هي المكونات الأساسية بين الإسلام والغرب. وهذا هو الذي كان " هنتنغتون " يحاول أن يوصلنا له.

بعد أن حدد أسباب الحروب بين الإسلام والمسيحية، انتقل إلى الحديث عن أسباب تورط المسلمين في عنف جماعي متبادل أكثر من شعوب الحضارات الأخرى. في تحديده للأسباب يقدم ستة أسباب: ثلاثة من هذه الأسباب تفسر العنف بين المسلمين وغير المسلمين، وثلاثة تفسر العنف بين المسلمين وغير المسلمين وكذلك تفسر العنف داخل الإسلام.

أولاً: الإسلام من البداية كان دين السيف، والإسلام نشر بالسيف، ويثمن الإسلام منذ البداية القيم والفضائل العسكرية وأن العقيدة الإسلامية تطرح الحرب ضد الكفرة... ومفهوم اللاعنفاً غائب عن العقيدة والممارسة عند المسلمين.

ثانياً: ظهور الإسلام في الجزيرة العربية وانتشاره في معظم أرجاء العالم جعل المسلمين في اتصال مباشر مع شعوب متعددة، ثم غزوها وتحويلها إلى الإسلام، ومورث هذه العملية ما زال باقياً. ولذلك حسب رأيه ظهر التمييز بين المسلمين وغير المسلمين.

ثالثاً: طبيعة المجتمعات المسلمة، في البلاد المسلمة لديها مشاكل مع الأقليات غير المسلمة مقارنة بتلك التي ليست مسلمة مع الأقليات المسيحية، وما يترتب على ذلك من رؤى مختلفة...

وكننتيجة لذلك فإن الكونفوشوسية واليهودية، والهندوس، والمسيحيين الغربيين والأرثوذكس لديهم صعوبة في التأقلم والعيش بعضهم مع بعض وتأقلم كل واحد منهم مع المسلمين.

هذه العوامل الأساسية التي يرى " هنتنغتون " بأنها مسؤولة عن نزعة العنف عند المسلمين تاريخياً، لم يقف عند هذا الحد، بل يقدم ثلاثة عوامل أخرى قال أنها يمكن أن تفسر ميل المسلمين للعنف خلال أواخر القرن العشرين:

1- المسلمون كضحايا للامبريالية الغربية (الذي يطرحه المسلمون) ويرى " هنتنغتون " بأن هذا العامل لا يفسر

الصراعات بين الأغليات المسلمة والأقليات غير المسلمة في العديد من البلدان مثل السودان، مصر، وإيران.

2- غياب وجود دولة أساسية أو أكثر من دول أساسية. هذا العامل حسب يفسر الصراع الداخلي والخارجي بمعنى آخر

ليس هناك دولة داخل العالم الإسلامي لديها القدرة في القيام بتسوية الصراعات، وإن تتصرف سلطوية نيابة عن المسلمين في التعامل مع الصراعات بين الجماعات الإسلامية وغير الإسلامية.

3- العامل الآخر والأكثر أهمية هو الانفجار السكاني في المجتمعات الإسلامية، وما ينجر عنه من توفر الأعداد الهائلة

من الشباب العاطلين، حسب هذا العامل وحده يفسر العنف الإسلامي في الثمانينيات والتسعينيات.

(هنتنغتون: 1999، ص - ص ، 28 - 44).

والخلاصة، من خلال دراستنا وتحليلنا خاصة لنص صدام الحضارات وتفكيك مكوناته ومتطلباته وآلياته، نلاحظ أنه يعكس بكل وضوح مركزية الحضارة الغربية بمعنى الانحياز ثقافياً وقيماً للحضارة الغربية ومصالحها الإستراتيجية والسياسية والاقتصادية والعسكرية والثقافية، ولا شيء غير المصالح الغربية.

العولمة لها وجوهاً متعددة وكذلك أفتعتها، فهي ليست بالوضوح أو الصراحة أو الشفافية التي يتشدد بها كل المتتبعين لها. " فوكوياما "، " هنتنغتون "، من ثم لا يمكن التعامل مع التحولات والمستجدات العالمية بهذه العقلية التأمرية، وبهذه البساطة المخلة التي تستهين بفكر الآخرين وعقولهم. فهم بذلك يسرون ضد حركة التاريخ، ويفتعلون صدمات بل صدمات يمكن أن تحفز الآخرين للرد عليها.

إن خطورة العولمة تكمن في منظومتها المعقدة المتشابكة التي تحتاج دائماً إلى رؤية إستراتيجية شاملة ومتجددة في مرونة بالغة، حتى يمكن تقليل الحيرة التي تنتج عن التردد بين وجوها الخفية التي يمكن أن تكون مخفية وأفتعتها الظاهرية التي يمكن أن تكون مغرية وجاذبة. فهناك الأفتعة السياسية والاقتصادية والثقافية والإعلامية والأمنية والتكنولوجية والحضارية التي لا بد من رفعها بل وتفريقها. حتى يمكن التعامل مع الوجوه الخفية على أرض صلبة وثابتة من الحقائق العارية والتحديات الحقيقية غير المضللة. إنها تهدف إلى توسيع وعميق الفجوة الاقتصادية بين الدول الغنية والدول الفقيرة، وأية دولة نامية تسعى لرفع رأسها اقتصادياً وتكنولوجياً بين الدول الغنية لا بد أن يطير رأسها في الحال كما حدث للنمور الآسيوية.

كما تكمن خطورة العولمة عندما تعني هيمنة ثقافة واحدة ووحيدة. وقيامها بتهميش الثقافات الحية الأخرى في العالم المعاصر، وأيضاً عندما تعني التوغل في المزيد من التطورات العلمية في الهندسة الوراثية وهندسة الجينات التي تتنافى مع القيم الروحية والأخلاقية والإنسانية التي حافظت على إيجابيات التراث البشري عبر العصور. أما من منظور الأمن العالمي، فإن خطورتها تتبدى عندما تتجه إلى صدام الحضارات الذي تكلم عنه " صموئيل هنتنغتون "، والذي ربما أدى إلى اندلاع

حروب أكثر عنف ودموية من كل الحروب التي شهدتها البشرية، ومن الناحية الانسانية الحضارية فإن العولمة، إن لم يتم التحكم في طاقاتها وتوجيهها لخير الإنسان، سوف تؤدي إلى المزيد من اغتراب الإنسان المعاصر وعجزه عن التحكم في التحولات التي تجتاحه، وضياعه وسط طوفان المستجدات الفكرية والسلوكية، والمتغيرات الاجتماعية السريعة والمتلاحقة ثم تأتي الطامة الكبرى عندما تعني العولمة انفراد الولايات المتحدة الأمريكية لتسيير العالم.

لكن هذا لا يعني تجنب تيارات العولمة والاختباء منها في كهوف الماضي، والتعامل مع مستجداتها الفكرية ومتغيراتها السلوكية بعقلية قديمة تقليدية، بل لا بد من تربية عقلية جديدة قائمة على أسس معرفية جديدة، نظريات ومعادلات علمية وتكنولوجية، ومفردات فكرية وأدبية، وأنماط سلوكية متجددة بتجدد الوقائع والمعطيات العالمية بعيدا عن التعصب للهوية القومية، أو تحدي العولمة بالتقوقع، والانكفاء المرضي على الذات، والانكماش في زوايا الماضي الغارق في الظلام، ولا يعني بالضرورة التمدن على النمط الغربي.

إن المتتبع لموقف العرب اتجاه ظاهرة العولمة وما يثيره هذا الموقف من تساؤلات، وما يطرحه من تحديات في الاقتصاد والسياسة والتكنولوجيا والأمن والإعلام والثقافة والحضارة، وفي علاقاتهم بعضهم ببعض. وعلاقتهم بالعصر والعالم والمتغيرات التي لا تتوقف، يظن أن الصحوة التاريخية جارفة ألمت بالعرب الذين تحولوا فجأة من أمة تعيش في الماضي كما كان يظن، إلى أمة لا تستشرف أفاق المستقبل فحسب بل تعيش فيه من خلال ما يقدمه مثقفوها من دراسات وتنبؤات، وما أعده سياسيوها واقتصاديوها وعلمائها من خطط ومشروعات، وما عقده من مؤتمرات وندوات للنهوض من كبوتهم والمشاركة في صنع القرن الحادي والعشرين.

لكن من يتأمل ما يقوله العرب على الورق وموجات الأثير، وما يفعلونه على أرض الواقع، يتبين له أن هذا التفاؤل لا محل له من الإعراب. أنهم يتكلمون بمنتهى الحماس عن النظام العالمي الجديد في حين بعضهم أن لم نقل كلهم في دهاليز النظام القديم يفكر ويتحرك طبقا لألياته. فهناك حركات هروب قومي شامل إلى الماضي. وهي حركة تتجلى في حديثهم الذي لا يتوقف عن المستقبل ذاته، فهم لا يتعاملون مع المتغيرات العالمية الجديدة كوقائع حية تتفاعل وتتطور بحكم أنها من صنع ظروف تتغير، وقوى متعددة تتنافس وتتصارع، ولا ينظرون إليها كأفاق مفتوحة الاحتمالات المختلفة، بل كقضية منتهية ومحسومة أو حقائق أو قوانين كونية لا يملكون في مواجهتها القدرة على تعديلها أو مقاومتها. فكل ما تأتي به الأيام في نظرهم قضاء لا رد له، ولا بد أن ينصاعوا له ويذعنوا، ولا يسمح لهم إلا بالتصرف في حدود هذه المتغيرات المرسومة والمملات عليهم.

وكعادتنا الراسخة فنحن نفرغ كل طاقاتنا الايجابية في الكلام الرنان والحجج المنمقة ولا يخطر ببالنا على الإطلاق أن نشارك في صنع المستقبل ورسم خريطته، بل نفتح بأن نتلقاه جاهزا، تماما كما فعل مع ما نتلقاه من ماضي الموروث. إذن في الوقت الذي لا يزال تعامل العرب مع موضوع العولمة لا يكاد يخرج من تلك النظرة الازدواجية. مرة كقضية مواجهة، ومرة بالتعامل مع واقع العولمة كعملية جارية فعلا... نجد أمم أخرى حسمت هذه المسألة بالإيجاب لصالحها، ولعل مثال إسرائيل الذي يعد المثال الأكثر تطرفا انجذابا إلى عملية العولمة بحيث لم تكن الثقافة السياسية السائدة في إسرائيل في يوم من الأيام معادية لعملية العولمة الجارية في عالمنا أو مستنكرة لها كما هو الحال في الوطن العربي. حيث أن إسرائيل اليوم لا تشكل مركزا عالميا فقط بل تشكل أحد مراكز ضبط هذه العملية من خلال ما تنتجه من معرفة وعلم.

2- العامل الثاني: حضور التراث في الواقع العربي وازدواجية التعامل معه.

لقد تباينت الآراء وتعددت كذلك حول هذه المسألة بين من يرى ضرورة تجاوز التراث، بل حرص البعض على ضرورة هدمه لأنه شرط النهضة، وبين من يعتبره شرط أساسي لاستنهاض الأمة من سباتها العميق.

١- بخصوص الذين نادوا بضرورة تجاوزه أو حتى هدمه تتجلى في دعوة التيار الليبرالي والتي يجسدها خير تجسيد " ادونيس " حول موضوع الثابت والمتحول، الأصول في التراث العربي. فلقد خص هذا المؤلف التراث العربي بالدراسة لا من حيث نشوءه ولا من حيث العلاقة بينه وبين القاعدة المادية، بل قام بدراسة البنية الإيديولوجية الفوقية للمجتمع الإسلامي كما ظهرت، ممارسة وتنظير، بدءا من وفاة النبي " عليه الصلاة والسلام " من خلال عرض جدلية الظواهر الثقافية فيما بينها. يقوده هذا المنطلق إلى عدد من النتائج المهمة. فالذهنية العربية منقسمة على ذاتها إلى اثنين: ذهنية اتباعية، وذهنية إبداعية، والحياة العربية تسودها وتوجهها أربع خصائص أساسية: اللاهوتية، والماضوية، الفصل بين المعنى والكلام، والتناقض مع الحداثة.

ويقوده هذا المنطلق إلى نتيجة نهائية فاصلة، أن الثقافة العربية، بشكلها الموروث السائد، ذات مبنى ديني، أي أنها اتباعية، لا تؤكد الإلتباع وحسب، إنما ترفض الإبداع وتدينه. فإن هذه الثقافة تحول، بهذا الشكل الموروث السائد، دون أي تقدم حقيقي، لا يمكن بتعبير آخر، أن تنهض الحياة العربية ويبدع الإنسان العربي، إذا لم تهدم البنية التقليدية للذهن العربي وتتغير كيفية النظر والفهم التي وجهت الذهن العربي، وما تزال توجهه.

فالذهنية العربية لديه منقسمة على نفسها في ثنائيتين يقوم بينهما فاصل، حيث يقوم كل قسم متفردا بذاته، مستقلا بوحده، وحيث العلاقة الوحيدة القائمة بين الجزأين هي العلاقة تضاد، ويظل كل من القسمين يفرز امتداداته، بصورة منعزلة عن الآخر. ليظل الإبداع والاتباع كذلك، على طول التاريخ العربي، دون نقاط تماس. وحيث تنتقي جدلية العلاقة يبتدى كل من الاتجاهين كتلة مصمتة منطقية على ذاتها المتكيفة ذاتيا، يصبح كل اتجاه دائرة مغلقة لا تتماس ولا تتشابك مع الدائرة الأخرى. يصبح من ثم تجريدا ذهنيا أو محكوما بالمخطط التجريدي الذهني المسبق، أي أنه يتحول إلى صورة ذهنية، وتتحوّل هذه الصورة إلى تشويه للظاهرة، يعزلها عن وسطها الطبيعي، وقطع علاقاتها العضوية، التقابل أو التوازي، هو العلاقة الوحيدة القائمة وهي علاقة تركز على الانقطاع لا التواصل، على الاكتفاء لا التأثير والتأثر المتبادلين.

علاقة التفاعل الساكن هي العلاقة الوحيدة الممكنة بين الظواهر الثقافية العربية. تأتي هذه العلاقة بفعل الاكتفاء بالبحث في الأصول الفكرية لكل ظاهرة على حدة، سواء بالنسبة إلى الأصول أو الظاهرة. أما إذا اصطدم البحث بإحدى اللحظات الفردية المتفجرة فإن الحل الملائم يكمن في الوصف الخارجي المتمسم بالعمومية الشديدة، دون بحث، في الجدل الداخلي لقوى هذه اللحظة.

ويتجسد هذا الخلاف بين الاتباعية والإبداعية في الذهن العربي في أصعدة كثيرة: في صعيد الخلافة والسياسة كانت المشكلة الأولى في الإسلام هي الخلافة، كان كل طرف يتمسك ويستقل برأيه عن الآخر، وتستند هذه الوضعية إلى كافة العلاقات والظواهر، على صعيد الفقه والشعر والنقد.

ففي كل صعيد تبدو العلاقة بين المنحنيين الإلتباعي والإبداعي تستحيل إلى انفصالية سكونية، حتى لا تبدو موقف كل منحني قدريا، لا سبيل إلى تفاعله مع الآخر، ومن هنا تبدوا الحركات الإبداعية منقطعة الصلة تماما بالمنحى الإلتباعي، فيما يحتلون مكانهم في صفوف الإبداع الفكري كرصيد كمي. وتبدوا أفكارهم الخاصة بخلق القرآن؟، والفصل بين الإيمان والعمل والقول بأن الله ذات فقط تبدوا قائمة في الفراغ، وليدة محض تأمل الذهن المجرد المنقطع عن ذاته.

إن تأصيل الاتباعية في الثقافة العربية حسب " ادونيس "، بشكلها الموروث السائد، ذات مبنى ديني، تحول دون أي تقدم حقيقي. إن كل تغيير يفترض الانطلاق من الإيمان بأن أصل الثقافة العربية ليس واحد بل كثيرا، وبأن هذا الأصل لا يحمل في ذاته حيوية التجاوز المستمر إلا إذا تخلص من المبنى الديني، ويقرر أن نقد الوحي في المجتمع يقوم على الوعي ليس الشرط الأول لكل نقد وحسب، وإنما هو أيضا الشرط الأول لكل تقدم، وبالتالي يصل " ادونيس " إلى نتيجة مؤداها أن الرؤية

الدينية هي السبب الأصلي في تغليب المنحني الثبوتي على المنحني التحولي، أو بعبارة أخرى إن النظام الشامل الذي خلقه الدين كان العامل الأساسي الذي جعل المجتمع العربي في القرون الثلاثة الماضية يفضل القديم على الحديث.

ويصبح الدين هو مؤسس الحياة والثقافة، وهو ما يخلق النظام الشامل، ومن ثم فهو الشرط الأول للوجود العربي، وباعتبار الدين ذاتيا متمحورا على ذاته، لا يطرأ عليه ما طرأ على الأشياء، والأحياء والظواهر من تحول وتغير وسيرورة لأن الجوهر ثبات وأبدي بينما التغير هو قدر الأعراض والمظاهر، ولا تملك هذه الأعراض إمكانية التغير المنفلة من الجوهر إذ هي أعراض الجوهر ومظاهره. بل يظل تغيرها مرهونا بالأصل الذي انبثقت منه.

ويصل " ادونيس " إلى نتيجة أن الرؤية الإسلامية وإن كانت تأسيسا لحياة وثقافة جديديتين، إلا أنها كانت تأسيسا سلبيا لا يدفع بل يعوق، لا يحفز بل يثبط، لا يحول بل يثبت. وهذه السلبية هي الجوهر الديني، فهي السبب الأصلي في تغليب المنحني الثبوتي، أو أن النظام الشامل الذي خلقه الدين كان العامل الأساسي وراء تفضيل القديم على الحديث. وهذه السلبية هي التي تحول دون أي تقدم حقيقي، والتجاوز المستمر مرهون بالتخلص من المبنى الديني، ومن هنا، فإن الدين هو الشرط الأول لكل تقدم.

إذا كانت وضعية الدين هي تلك المحددة للوجود العربي، فكيف يمكن التخلص منها كشرط للتقدم، دون التخلص من الوجود العربي ذاته أو على الأقل تهديده، كيف يمكن التخلص من الثقافة العربية بما هي ذات مبنى ديني، من أجل تحقيق التقدم، كيف يمكن أخيرا تدمير النظام الشامل الذي خلقه الدين؟.

إن رهن التقدم العربي بعمليات تدمير هذه في الحقيقة حكم على المستقبل العربي بالضياع، حيث هذه العمليات مستحيلة، بقدر المسافة الشاسعة التي تفصل النظرة السابقة إلى الدين عن كفايات النظر العلمي. (سلام: 1989 ص - ص، 29 - 40).

بعد عرض التناقضات المركبة التي تتكون منها الذهنية العربية المحكومة بالأبدية والسكونية، يقوده هذا المنهج الذي اتبعه إلى استخلاص عددا من الخصائص التي تميز هذه البنية والتي تتجسد في:

- **اللاهوتية:** هي إسقاط الدين على الحياة، ويسوق مثال على ذلك، أن الصراعات التي تفجرت بعد وفاة النبي - ص - لم تكن سياسية في المقام الأول، فهذا الصراع تحول هو بذاته إلى صراع من خلال محاولة كل فريق أن يستمد مشروع عيته من الدين لتولي الخلافة، وبذلك يصبح الدين غطاء للصراعات دون أن يأخذ من موقف هذا الصراع، فتصبح التفسيرات والرؤى الدينية المتعددة المتصارعة انعكاسا للفرق والجماعات المتصارعة، وبذلك يصبح الدين من أدوات الصراع، والحكم، وحافز لا هوتي قوي على احتدام الصراع.
- **الماضوية:** يعني بها التعلق بالمعلوم، ورفض المجهول.
- **الفصل بين المعنى والكلام:** يعني العلاقة بين الشعر والفن عامة والمجتمع، بين الشكل والوظيفة وهي علاقة ارتباط آلي، وذلك موضع الخلل الأول، فالعلاقة بين الشعر والفن عامة والتطور الحضاري هي علاقة استقلال نسبي، بما تنطوي عليه من انفصال وارتباط في آن واحد، فالتغير في الشعر مرهون بسرعة البنية الفوقية وشكلها وسرعة تغير البنية التحتية وشكلها. فثمة مفارقة بين التحول المادي، وبين التحول الثقافي، ومن ثم الشعري، وهو ما يستعصي على الانعكاس الآلي للأوضاع الاجتماعية، ذلك أن تحولا اجتماعيا ما لا يفرض على نحو آلي تغييرا لوظيفة أي من الفنون، فتغير الشعر دون تغير شكله هو استجابة لعلاقة الشعر بالمجتمع، علاقة الاستقلال النسبي، لكن هل تغيرت وظيفة الشعر في المجتمع العربي في الإسلام؟ يقول " ادونيس " إن الإسلام لم يغير من وظيفة الشعر بل حافظ على نواتها الأساسية التي تتغنى بالقبيلة، وبذلك ليس ثمة فصل بين الشكل والوظيفة في شعر صدر الإسلام، حيث لم يتغير شكله ولا وظيفته، ومن ثم الانفصال بين الكلام والمعنى أو الشكل والمحتوى.

- **التناقض مع الحداثة:** يقول " ادونيس " إن الذهنية العربية ترفض الحداثة الحقيقية، أي ترفض الشك والتجريب، وحرية البحث المطلقة والمغامرة في اكتشاف المجهول وقبوله، ترتبط هذه الخاصية بالخاصية الثانية- الماضوية -.

إن الكشف عن هذه الخصوصيات المكونة للذهنية العربية يتيح " لأدونيس " أن يستخلص بأن الثقافة العربية ثقافة اتباعية، لا تؤكد الإلتباع وحسب، وإنما ترفض الإبداع وتدنيه، وبالتالي تحول هذه الثقافة في شكلها الموروث السائد، دون أي تقدم حقيقي، ولا يمكن بتعبير آخر، كما يبدو له أن تنهض الحياة العربية ويبعد الإنسان العربي، إذا لم تنهزم البنية التقليدية للذهن العربي، وبذلك تصبح دعوى هدم الدين كشرط للتقدم، واعتبار الإلحاد ثورة حقيقية في تجديد الذهنية العربية. (سلام: 1989، ص-ص، 51 - 63).

ب- في حين الإطار الفكري الثاني المتجسد في الإطار الفكري التراثي: استنادا إلى مرتكزاته التي تقوم بالدرجة الأولى على المرجعية النظرية التي تتجسد في الخصوصية الثابتة، الذات والهوية، المتجاوزتان لحركة الزمن، والمحددتان للحاضر والمستقبل، سعى إلى تثبيتها والموافقة على مفاعليها في الواقع الاجتماعي وفي الحركة الفكرية الراهنة، من خلال إلقاء تبعات الحاضر التاريخي، المتغير على بنية ثابتة في الماضي، خاصة على المستوى الفكري، هو كما يذهب المنتقدين لها التيار استغراق في لا تاريخية نتاجات الماضي. وتجاوز للحركة الاجتماعية في آن واحد. وبالتالي يصبح التوجه إلى حلول أزمت اللحظة الراهنة محكوما بالعودة إلى معالجة الجذور الممتدة بعيدا في الزمن وفي الوعي الاجتماعي. أي تتحول المواجهة مع الحاضر إلى مواجهة مع الماضي وبناء المستقلة عن أي تأثير، والثابتة المحصنة وراء أسوار التاريخ.

لقد استعاد هذا التيار طاقته بفعل عملية تفكك بعض التيارات التحديثية التي قامت أساسا على قاعدة التناقض بين مشاريع التنمية العصرية الشاملة، التي حملت لوائها قوى قومية ماركسية ليبرالية وعلمانية وبين الإمكانيات الواقعية لتحقيق هكذا تنمية في الشروط العالمية والإقليمية والمحلية. ومن الطبيعي أن يجد هذا التناقض مساحة فعله الحقيقية الحاسمة، لا في صراع التيارات الفكرية، بل في تربة الواقع الاجتماعي والسياسي والشروط المحيطة بحركته والمحددة لها فهناك:

- المواجهة الشاملة بين مصالح الشعوب والأمم التي خضعت في مرحلة معينة للاستعمار، ومازالت تخضع لأشكال تنظيمية للعالم ونهب لثرواته، وبين مصالح المستعمرين القدماء والجدد المتبلورين كمركز للنظام الرأسمالي العالمي المعاصر.

- التفكك الداخلي في الأقطار العربية الوليدة من التجزئة العامة تقسيم الوطن العربي إلى دويلات- الذي أنتج انعدام الديمقراطية، حالة الغربة الاجتماعية والفردية.

على هذه الأرضية العامة، دون الدخول في تفاصيل أكبر، ينهض هذا التيار، برفض الغرب بكل رموزه مجسدا إياه في صورة المغتصب والمنافق في الدين والقيم، ويرفض نقيضه الداخلي الذي يتمثل في الفكر الماركسي. هذا التيار يتكون كما سلف الذكر من رافدين أساسيين :

1- **السلفية:** التي ما برحت منذ القرن التاسع عشر في المواقع الإيديولوجية العامة ذاتها تقريبا، ولكن حركتها السياسية وبرامجها شهدت تغيرات ملحوظة بعد منتصف القرن الماضي.

2- **الأصولية:** التي أعطت للحركة الإسلامية الراهنة صفة الصحو الإسلامية حسب التعبير الشائع بسبب صعودها السريع، وطرحتها الفكري المتميز في مواجهة الأوضاع الاجتماعية السائدة ومواقفها السياسية التغييرية الجذرية لجهة العودة إلى حكم الإسلام، وكفاحية تنظيماتها.

فإذا ما عدنا إلى الرافد الأول: ونعني به السلفي: أو ما يصطلح عليه بالتقليدي، فإنه يعمل على تغليب دائم للمنابع والأصول على عناصر الحداثة. فالتقدم في نظره ظاهرة تاريخية دورية تنتج حسب ادعائه عندما يصيب المسلمون خمول في الفكر والفقه والجمود في الحركة والجهاد، كما تنتج من خلال تعرضهم للابتلاءات الداخلية والخارجية، فينحط كسبهم

التاريخي، ثم تستفهم أزمة السقوط عن مثلهم العليا وبحضهم الوعي بالانحطاط عن أمجاد أسلافهم فينهضوا من جديد. ولهذه الدورة شواهد في القرآن والسنة ولها شواهد في تاريخ المسلمين كما يذهب أنصار هذا الرافد.

وبغض النظر عما في هذه الرؤية من ذاتية وانتقائية للظواهر ومسبباتها، يجب الاعتراف بأن إشاراتنا لدور العامل الذاتي تنطوي على قدر كبير من الصحة، خاصة إذا ما اتخذ تحليل العلاقة بين الذاتي والموضوعي في عملية الخمود والانبعاث وجهة الجدلية الصحيحة. وهذا ما لم يستطع فكر هذا التيار أن يقيمه لعدم استفادته إلى رؤية شمولية تاريخية، نقدية للتاريخ والظواهر الاجتماعية.

لقد شكل الوعي الشعبي العربي بالماضي وعيا حادا ومركبا. فالواقع بالنسبة إلى هذا الوعي هو دائما في موضع المقارنة مع التاريخ، وأفاق تطوره تقاس بحصيلة المنجزات الغابرة وبالذور الفاعل في تقرير مصير جزء كبير من البشرية. ولعل هذه الميزة هي ظاهرة ثقافية مشتركة لدى الكثير من الشعوب التي أسهمت حضاراتها الألفية في دفع المسيرة الانسانية قدما. الأمر الذي يحفظ في الذاكرة الاجتماعية لهذه الشعوب، صورة ايجابياتها التاريخية وشعورها بالاعتزاز في الانتماء إلى ذاتها.

بالنسبة إلى هذا الرافد إن المسألة ترتدي أهمية مضاعفة - الوعي الشعبي - نظرا لكون الانتماء الحضاري المقترن بحنين سياسي يقوم على وعي ديني شمولي في نظرته إلى المجتمع والإنسان، فالإسلام رسالة دينية وديوية لها علاقة بالخالق وتنظيم المجتمع، كلا الجانبين مقدس وبنفس المرتبة من الأهمية في نظر المؤمن. باسم الإسلام وفي ظل أحكامه قامت دولة عظيمة استمرت قرونا طويلة، هي دولة الخلافة الإسلامية، ثم تلاها حكم عثماني لعدة قرون أخرى رايته وقانونه الشريعة الإسلامية. الإسلام في نظر هذا الرافد كذلك رسالة تسخير الطبيعة للإنسان وتوجيه سيدها عليها وتسخيرا للناس بعضهم لبعض. هذه الحيوية والشمولية في طبيعة الإسلام كرسنا دورا تاريخيا لهذا الدين، على المستوى الاجتماعي، السياسي، والإيديولوجي، كان يؤهله لعماليات انبعاث متتالية بعد مراحل الخمود، وكان في هذه العملية يستجيب للظروف الموضوعية ويتفاعل مع الحدث التاريخي على طريقته الخاصة.(شرف الدين: 1993 ، ص-ص، 125-134).

أما بالنسبة للرافد الثاني في هذا التيار والذي يتجسد في التيار الأصولي: أو ما يصطلح عليه بالرافد الإسلامي المعاصر، والذي تشكل عقب هزيمة 1967 وكذلك انتصار الثورة الإيرانية. هذا الرافد على خلاف سابقة يقدم جديدا في تعامله مع النص، هذا النص الذي جرى التعامل معه منذ القرن الرابع هجري على شكل موروث ديني يحمل صفة القداسة، الذي لا يحتمل التأويل، باعتبار أنه الأساس المرجعي الوحيد وكونه الإطار المرجعي النظري الثابت أصبح مع هذا الرافد قابل للتأويل والتكيف مع الواقع.

على الرغم من رفع هذا الشعار إلا أنه لم يتحرر هو كذلك من مفهوم العصر الذهبي العابر، الذي هو مفهوم ملازم للفكر الديني عموما. وهو مرتبط بصورة وثيقة بالحالة الوجدانية الموافقة لعملية التمثيل التي يقدمها المعنى الميتافيزيقي على الدوام، في استعادة الماضي وقياس الحاضر إليه، هذا المفهوم يجد مكانه في الوعي انطلاقا من قواعد ثلاث:

1- القاعدة الأولى: وهي مجموعة التصورات التي يكونها الوعي الشعبي المستقبل للتراث المنقول بكل رموزه وأحكامه وأساطيره.

2- القاعدة الثانية: الماضي بالنسبة لهؤلاء وغيرهم من التيارات الإسلامية يشكل المنفذ والمخلص من شرور الحاضر والمستقبل.

3- القاعدة الثالثة: التقييم المباشر للزمن، للعصر والمستقبل، من قبل أصحاب الرسالات أنفسهم. فمن المعروف أن النبي - ص - كان يرى عصره خير العصور بالنسبة إلى الأمة الإسلامية وكان يتوقع خلال أحاديث كثيرة منسوبة إليه، تدهور

حالة المسلمين وحدث انشقاقات كثيرة وخروج ملل وفرق يدعي كل منها أصالة العودة إليه والى تعاليمه ورسالاته ويكفر بإسمه كل الآخرين. (شرف الدين: 1993 ، ص - ص ، 135 - 145).

وقد أكد التاريخ الفعلي للإسلام والخلافة مصداقية هذه الأحاديث، بل كان ربما سبب تداولها الرئيسي، الأمر الذي كرس في أذهان المساميين صورة العصر الذهبي للإسلام الأول، وكرس أيضا صورة التقهقر المتقدم في التاريخ عبر أجيال من الصراعات والانتكاسات والابتعاد عن السيرة الأولى التي لا ترقى إليها ظلال.

هذه القواعد الثلاثة، في تقييم الفكر الديني الإسلامي خصوصا، التاريخ والمستقبل، تؤدي باستمرار وبصورة موضوعية، مباشرة أو غير مباشرة إلى رؤية نكوصية تؤول حلم التقدم المستقبلي وفق مسار ارتدادي في الزمن محكوم بمرجعية الأصل والمنبع.

الأكيد أن هذان الرافدان - والتي كانت ولادتهما عقب هزيمة 1967 وكذا نجاح الثورة الإيرانية -، كان انبثاق لحركة الإصلاح التي شهدتها الحركة الفكرية العربية خلال القرن التاسع عشر. أدركا أن التقدم مرهون بضرورة إحياء التراث من جهة، ومن جهة أخرى قدرا جدوى الاتصال بالحضارة الغربية الحديثة. وضرورة إمداد حياة الشعوب العربية بروافد منها.

الملاحظ كما رأينا أن التيار الإسلامي بشقيه بإهتمامه البالغ باستقراء الماضي تاريخيا، كان القصد منه الانطلاق بالأمة من حيث انتهت مراحلها السابقة التي أعطتها كل ميراثها وكل تجاربها. لقد فهم هؤلاء أن حل مشكلات الأمة العربية والإسلامية لن يكون إلا من خلال الانجذاب إلى الحضارة الغربية، لكن مع اختلاف طفيف عن التيار اللبرالي، ويتجسد هذا الاختلاف في إحياء التراث من خلال ما تنتجه الحضارة الغربية في كافة المجالات، وهم في ذلك لا يرون عقبة في استنهاض قدرات هذه الأمة كما فعل زملائهم في التيار اللبرالي التحديثي، بل يرون من القدرة ومن الاستطاعة النهوض بهذا التراث من خلال إحيائه، وجعله يستجيب لشروط التطور والنهضة، مستفيدين في ذلك من التجربة الأوروبية خلال القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، وما أحدثته من تغيرات في البنى الثقافية للمجتمع الإقطاعي الجامد وإحالة كل مظاهره على الرف، واستبدالها بالمستجدات التي أنتجتها حركة التنوير والثورة الصناعية.

من خلال ما سبق نقف على حقيقة أساسية اشترك فيها الكل سواء التحديثيين أو الإسلاميين، والتي تتجسد في معالجتهم لمسألة التقدم في إطار نطاق الجاذبية الغربية ذاتها، ومن ثم جاءت الحلول التي افترضوها والسبل التي أوضحوها ذاتها تصب في نطاق التبعية الغربية متمركزة ضمن نطاق جاذبيتها.

لا شك أن نشأة هذه المشكلة - انجذاب العرب إلى الحضارة الغربية - راجع إلى التخطيط المنهجي الذي وضعه العالم الغربي في استمالة هذا العالم إلى دائرته باستخدام سبل عديدة ومتنوعة - الإستشراق، التنصير- وكذلك الدعم المباشر والغير المباشر الذي قدمه العالم الغربي في تحفيز النخب خاصة لتبني أفكاره والترويج لها في الداخل.

والحركة الإسلامية بشقيها لم تشذ على هذه القاعدة، فقد كانت للدعاية الغربية خاصة منها البريطانية الأثر المباشر في إنشائها وتسميتها بالإصلاحية.

إن دعوة الحركة الإسلامية إلى قبول الحضارة الغربية واقتباس منتجاتها المادية والفكرية وإيجاد التبريرات لذلك من القرآن والسنة لا تختلف كثيرا لا من حيث أسلوبها ولا من حيث عرضها النهائي التغريبي عن دعوة التيار اللبرالي قبلها في تكريس العلمانية والتبعية للغرب، إلا أن الفارق بينها أن التيار الإسلامي لم يعلن ذلك صراحة، فكان لابد من تزيين دعوته بالإسلام لتلقى القبول فدعوة هذا التيار إلى إتباع الغرب وقبول حضارته وتسهيل دخول القيم الغربية والنظم الأوروبية كانت البداية التي سهلت كل ما جاء بعده من تسهيل انتشار العلمانية والتهميد لها وللعقائد الأخرى المشابهة لها مثل الشيوعية والاشتراكية واليوم العولمة الأمريكية...

من هذا المنطلق إن ما يسميه البعض بحركة الإصلاح الديني، ويصر على دورها الكبير في إحياء التراث لم تكن في الحقيقة مغايرة عن شقها الآخر. إلا حلقة من الحلقات المتكاملة المرسومة والمخطط لها من أجل تحقيق الأهداف الاستعمارية للدول الأوروبية، ومرحلة ضرورية وفعالة من أجل التغيير الذي يريدون.

كذلك يسمح لنا الاستعراض لأهم القضايا التي ناد بها أصحاب التيار الليبرالي الوقوف على الحقائق التالية:

- لقد تعددت أسباب التأخر في نظر المثقفين التنويريين، إلى أسباب سياسية وأخلاقية ودينية.
- برز إجماع بين المثقفين التنويريين العرب على أن الغرب قد غدا مركز التمدن في العصر الحديث، وأنه نجح في احتلال المكانة التي كان يحتلها الشرق في عصر مضى.
- برز إجماع بين المثقفين التنويريين العرب على ضرورة اقتباس الأسباب التي ضمنت للأوروبيين تقدمهم كما يضمن للغرب الحالي، من خلال الشروع في عملية اقتباس هذه الأسباب.
- برز إجماع بين المثقفين التنويريين العرب على أن التراث يشكل العقبة الأساسية، خاصة فيما تعلق بالجانب الديني فيه، في سيرورة التقدم.

كخطوة لتقديم نظرة نقدية لهذا التيار هنا نوجز وجهة نظر " جلال أمين " الذي أكد على أن ما رفعه التنويريين على أنه قيم مطلقة وصالحة لكل زمان ومكان، وفي ظرف من الظروف، قد لا يكون في الحقيقة كذلك، فالحرية والتسامح وتغليب مقتضيات العقل والعلم والتخلص من الأهواء والتحييزات المسبقة، إن كل هذه القيم لا يمكن في الحقيقة تصور تحققها بشكل كامل ومطابق. إن هذه القيم وإن كان التعبير عنها قد اتخذ في الغالب صيغا مطلقة، لم تتحقق أبد في الواقع بهذه الصورة المطلقة، بل كان فهمها وتكييفها دائما محدودا بظروف زمان ومكان معينين. لقد غفل دعاة التنوير العرب هذه النسبية وأدت بهم هذه الغفلة في كثير من الأحيان إلى صور من الشطط كثيرا مما ترتب عليها ضرر جسيم بكيان الأمة.

على الرغم من التأكيد على ضرورة الاقتباس من الغرب للخروج بالمجتمعات العربية الإسلامية من دائرة التأخر إلا أن هذا الفكر انتكس في تحقيق ما كان يروج له.

إن الحرية التي ناد بها هذا التيار على أشكالها - حرية التعبير والتفكير والاعتقاد - بما يخالف أفكار ومعتقدات الأمة، حتى وإن افترضنا إمكانية وجودها، قد تهدد الفرد نفسه وصحته النفسية والعقلية. وقد يكون الشك فيما تأخذه جماعة ما من المسلمات شيئا مرغوبا فيه أحيانا، ولكن من المؤكد أن هناك حدودا لذلك، فالشك في كل المسلمات يجعل الحياة مستحيلة، لا يمكن للمرء الاستمرار في الحياة وهو يشك ويعيد التساؤل عن صحة كل خطوة جديدة يشرع في اتخاذها. إن الامتناع التام على الشك في المسلمات قد يجعل التقدم مستحيلا، ولكن الشك المستمر في المسلمات يجعل الحياة كلها مستحيلة.

إن هذا التحفظ على الدعوة إلى حرية التعبير والاعتقاد، وكأنها حق لا يحده حد، ينطبق أيضا بالضرورة، على الدعوة إلى التسامح مع الرأي المخالف، فالتسامح لا بد أن تكون له حدود كذلك، ولا يعرف التاريخ ولا العقل مجتمعا يتسامح مع المخالفين للرأي السائد إلى الحد الذي يهدد فيه هذا التسامح وجود المجتمع نفسه.

إن دعاة التنوير في البلاد العربية كثيرا جدا ما يرفعون شعارات حرية التعبير والتسامح مع الرأي الآخر، وكأن كليهما لا يجب أن يرد عليهما أي قيد. فيدافع كثيرون مثلا عن حق الكاتب في التعبير عما يشاء، دون أن يكلفوا أنفسهم عناء قراءة ما كتبه هذا الكاتب، بافتراض أن حرية التعبير مطلقة، وأن تقييدها يضر في جميع الأحوال بنهضة المجتمع. وهم كثيرون ما يبذرون ترحيبا حارا بكل من يتجرأ على التراث والتقاليد بالنقد والتهمك. افتراضا منهم أن التجديد مطلوب. إن التمرد على القديم فيه دائما مصلحة المجتمع. (أمين: 1997، ص، 264).

وفي تقدير أصحاب هذا التيار أن الوصول إلى هذه الدرجة من الحرية والتسامح وبلوغ تقدم مستمر من الأسوأ إلى الأفضل. ومن الأقيح إلى الأجل، فإن الوسيلة إلى ذلك هو تحكيم العقل والعقل وحده. من خلال ضرورة أن ينظر الإنسان إلى

الطبيعة من حوله يبحثها بحثاً نزيها مجردا من الهوى، الشيء الذي يمكنه من أن يصل إلى نتائج باهرة تساعده على المزيد من التقدم والحصول على مزيد من السعادة. - سيطرة أكبر على الطبيعة، وتنظيماً أكثر رشداً للمجتمع. - وكي يصل هذا العقل إلى السعادة المطلقة عليه أن يتلخص من التحيزات السابقة بما تجسده من قيم دينية بالدرجة الأولى والالتزام بأدوات الموضوعية التي يمنحها العلم والتكنولوجيا.

هذا الكلام بطبيعة الحال مأخوذ من الفكر التنويري لفلاسفة القرن الثامن عشر، الذين أكدوا أن التطور الذي تحياه أوروبا كان نتاج اقتطاف ثمرات العلم الجديد والثروة على سيطرة الفكر الكهنوتي الجامد المستبد.

إن فلاسفة التنوير في القرن الثامن عشر في أوروبا، قدموا إلينا خدمات جليلة بالطبع، وسلطوا الضوء على جوانب كانت مظلمة حقاً فأثاروا، ولكن من الخطأ أن نسايرهم فيما أبدوه من شطط ومبالغات وحماس زائد لأفكار كان المقصود أن تخدم أغراض معينة لعصر معين. إن شيئاً مماثلاً يمكن قوله عن رواد التنوير العرب، منذ منتصف القرن التاسع عشر الذين حملوا لواء الحرية ودعوا إلى حرية العقل ورفعوا من شأن العلم وحاربوا التمسك بالقديم إذا تعارض مع ما يقتضي به حكم العقل أو المصلحة. إذ أن فكرة التنوير عند العرب منذ منتصف القرن التاسع عشر، كانت تعني للحاق بالغرب، بينما كانت فكرة التنوير في أوروبا قبل ذلك بقرن، تعني تحرير البرجوازية من أغلال الإقطاع، فقد اعتقدوا أن لحاق العرب بالغرب يتطلب اعتناق الأفكار نفسها. أم أن الدعوة إلى هذه الأفكار - الحرية، المساواة وتغليب العقل - كانت تجري بلا قيد ولا شرط في الغرب، فالمطلوب هو هذا عندنا أيضاً.

لقد اغفل التنويريين العرب أن الشعارات التي رفعها التنويريين في الغرب كانت لها استخدامات معينة وحدود لا تتعداها، وتفسيرات تناسب الظروف التي نشأ فيها الغرب ولا تناسبنا نحن.

أخذ التنويريون العرب هذه الشعارات دون أن ينتبهوا إلى معانيها ودون أن يسألوا أنفسهم عناء هل تناسبنا أم لا؟! لم يلتفت التنويريون العرب مثلاً إلى فكرة الحرية التي ناد بها التنويريون الغرب، لم تكن تعني، في التطبيق على الأقل، حرية المجتمع، بل حرية البورجوازية، والحرية الاقتصادية والتي تعني عندهم تحرير البرجوازية من قيود الدولة وحرية السلع في التنقل دون حواجز جمركية. نفس الحال بالنسبة لفكرة المساواة فلم تكن لتحقيق المساواة بين الأفراد المكونين للمجتمع الأوربي على اختلاف طبقاتهم وانتماءاتهم ما كان دعوة كي تحصل البرجوازية على تمثيل مساو لتمثيل الارستقراطي وملاك الأرض في البرلمانات. بل حتى العقلانية فسرت بمعاني ثلاث صغود البرجوازية وفي هذه الحدود فقط. فشعار العقلانية طبق ضد صور من التفكير الميتافيزيقي ونوع معين من التحيزات المسبقة دون غيرها. كان الهجوم عنيف على الميتافيزيقي المرتبطة بالعقيدة الدينية، وبالتحيزات المسبقة الصادرة عن الإيمان بالأديان. لأن الكنيسة كانت تقف في معسكر الإقطاع، وكانت بذلك بمثابة عثرة أمام طموحات البرجوازية.

للأسف عندما دعا التنويريون العرب لتبني هذه الشعارات كانت تحمل هذه التحيزات الغربية فعادى التنويريون العرب ما عداه التنويريون في الغرب، وصادقوا عليه، عادوا الدين واستهانوا به، تبنا الفردية كمعيار للرفاهية، كما تبنا الحرية الاقتصادية ضد تدخل الدولة، وتبنا الثورة على القديم.

إن هذا الشطط والمبالغة في تقليد الغرب قد أسهم في تغريب الفكر والثقافة العربية أكثر مما كان لازماً مع التقليل والاحتقار من الفكر العربي الإسلامي. لقد أسهم هذا الوضع في فتح باب مطلقاً كي تدخل إلينا رياح التغريب في شتى صورها، حتى كادت تقتلع كل شيء أصيل أمامها. فقد ظن مثلاً أدبائنا أن نهضة الأدب العربي لا يمكن أن يكون إلا على النمط الغربي، وأن نهضة التعليم لا تكون بإصلاح المؤسسات القائمة بل بإنشاء جامعات على النمط الغربي، وأن تحرير المرأة يجب أن يكون نسخة طبق الأصل من تحرير المرأة في الغرب. (أمين: 1997، ص - ص، 272 - 276).

على الرغم من تلك الشعارات التي ناد بها الأوائل من التنويريين العرب إلا أن هذا الفكر انتكس في تحقيق النهوض بالمجتمع والوصول به إلى مستوى الغرب. وما الدعوة إلى إحياء هذه الرسالة إلا دليل على ذلك. والتي ظهرت في مطلع الخمسينيات والستينيات من القرن الماضي، إلا أن الملاحظ أن هذا الفكر التجديدي محكوم عليه كسابقه للإجابة على تساؤلات هامة فشل أوائلهم في تخطيها، والتي تتجسد في، موقفهم من الغرب هذا الغرب الذي لم يعد الغرب الكلاسيكي المتجسد في أوربا، بل الغرب اليوم أشد وطأة وهيمنة وقوة، وأكثر استنزافية من احتكارية عالية في ميادين شتى. هذا الغرب الذي تجسده العولمة اليوم في صورة أمركة العالم. فكيف إلى التعامل مع هذا الإخطبوط، هل بالانبهار بحضارته واقتباسها، أم بالوقوف كطرف حيادي وهو أمر غير ممكن نظرا لقوة الاتصال والاحتكاك المباشر الذي لا يمكن الحد أو التقليل منه مهما كانت الاستطاعة؟.

أما التحدي الثاني فيتمثل في موقفهم من التراث وما يجسده هذا التراث من قيم دينية في صورة العقيدة الإسلامية، هل سيكون بالفرض المطلق أو محاربة تكييفه لمقتضيات التطورات العالمية دون إعطائه فرصة المساهمة الفعالة والايجابية في تحقيق التطور المنشود في المجتمع.؟.

الملاحظ أن المجددين لهذا التيار مواقفهم هي ذاتها من المسألتين كما كان لأسلافهم وفي تصورهم أنه لصوغ مشروع نهوضي عربي جديد، يتطلب كخطوة أولى العودة إلى الروح الفكرية التي شاعت في عصر النهضة الأولى وإعادة ما انقطع في مسار تطور الفكر العربي واستحياء طرائق الفكر التنويري للقضايا والإشكاليات التي واجهها بالعودة إلى الماضي، كي يضيء الحاضر، هي عودة بهذا المعنى فقط وليس بمعنى الرجوع إلى نصوص كتبها رواد، في أزمنة وسياقات مختلفة، وبهذا العودة إلى روحية التسامح والانفتاح والتعددية، وباستحياء مقاربات قامت على الإيمان بحتمية التطور ونسبية الحقيقة، قد يكون في الإمكان تصحيح العلاقة بين الثقافة والسياسة والجمع بينهما على أسس جديدة، تمكن المثقف من لعب دوره القيادي على مستوى الفكر إلى جانب السياسي، بما يفتح طريق الإبداع أمامه وبخاصة من حالة العقم التي يعيشها. كما قد يكون في الإمكان أخيرا تبني نظرة جديدة إلى علاقة كل من الحداثة والتحديث، ترى في ترسيخ قيم الحداثة في مجتمعاتنا العربية شرطا ضروريا لصون ما تحقق من خطوات تحديثية والسير نحو تحقيق خطوات جديدة.

إن هذا المنحنى الذي يسير عليه التنويريون الجدد من العرب، لا يتيح لهم القدرة على رؤية أكثر شفافية على اعتبار أن الغرب لا زال كما كان يشكل في السابق القدوة التي يجب أن تحذي به كل نهضة عربية مستقبلية. وهم بذلك يعلنون على رهن المستقبل العربي بما تجود به الحضارة الغربية في طبعها الأمريكية الجديدة. ومن ثم الإبقاء على الأوضاع كما هي بما تشكله من تبعية بكل أشكالها وصور من الإذلال والاستغلال للفرد والمجتمع.

لعل الطرح الذي أوردناه حول موقف العرب من إشكالياتي الآخر والذات كان من باب إعطاء صورة ولو وجيزة عن الإخفاق الكلي الذي مني به الفكر العربي بشقيه التحديثي والتراثي في تحديد الموقف منها أكان إيجابيا أم سلبيا، إن الواقع الذي يحياه العالم العربي اليوم خليط من بقايا موروثه كما يقول " مالك بن نبي " من عصر الموحدين، واجلاب ثقافة جاء بها تيار الإصلاح وتيار التحديث، وهو خليط لم يصدر من توجيه واع، أو تخطيط علمي، وإنما هو مجموعة من رواسب قديمة لم تقف من طابع القدم، ومن مستحدثات لم تتم تنقيتها، هذا التالصيق لعناصر من عصور مختلفة ومن ثقافات متباينة، دون رباط طبيعي أو منطقي بينها، قد أنتج عالم متضارب منطوي على ألوان من التناقض والتنافر التي تجمعت وتراكمت في هيئة فوضى، بحيث جعلت أحد كبار المفكرين الإصلاحيين، بعد أن كان محافظا فيما يتصل بالمرأة، جعلته يستودع قلقه هذا البيت الحزين المتردد في نهاية حياته " شد ما يحزنني اضطهاد المرأة، ولكن مشكلتها معقدة لا أرى لها حلا إن حل مشكلة المرأة، لا يمكن أن يكون في وضعها الراهن، كما أنه ليس فيما درجت إليه أختها الأوربية "، ومع ذلك لم يقترح لنا حلا وسطا بين هذين القطبين، فلم يكن اضطراب فكره إلا صدى لذلك الاضطراب العام الذي يسود الفكر الإسلامي بعد قرابة قرن ونصف

القرن من الإصلاح ومحاولة التكيف فشكل النهضة الإسلامية الراهن هو خليط من الأذواق ومن المحاولات، ومن التذبذب، ومن مواقف التدين أيضاً، وهي اختارت في الواقع الطريق الذي يقضي لها ما تريد، دون أن تبحث عن الأفكار والوسائل، وهي في ذلك ليست وحدها مسؤولة عن هذه الفوضى وهذا التناقض، بل يتحمل التيار التحديثي جزء من ذلك لأنه سعى إلى ذلك الخليط من محدثات مستعارة ورواسب متوارثة.

هذه الفوضى متكونة من عناصر لم تهضم أو تتمثل تنفجر في صورة تنافر عنيف، يمكننا ملاحظتها حين نتأمل مثلا مظهر العبادة والجلباب القديم بجانب سيارة حديثة... إن هذا المثال يعطينا صورة من الفوضى، ففي كل مجتمع متهدى للنهضة عناصر تقليدية إلى جانب العناصر الحديثة، وهي عموما مستعارة من مضمار مجتمعات أخرى، فيبذل المجتمع الناشئ في استعارتها جهدا في التحليل والتكيف، يقتضي منه أي الواقع جهدا من الإبداع والتركيب، فهضم تلك العناصر وتمثلها يقتضي تمييزا دقيقا، وفكرا ناقدا ويقظا، يحدد الشروط التي يلزم توافرها في الاستعارات الضرورية، أعني شروط توافرها، ونفعا ولياقتها، والواقع أن العالم العربي خلال فترة نهضته إلى اليوم لم يستطع من تحقيق هذه الشروط فأقتبس من الغرب كل شيء دون مقياس أو نقد و دون تحليلها في سياقها التاريخي. (بن نبي: ب، ت، ص- ص، 83- 85).

إن هذه الفوضى الفكرية بين القديم والحديث يجعل أمر الجمع بينهما صعب إن لم يكن مستحيلا وهو الأمر المميز للنظام الاجتماعي العربي الراهن والذي يعبر عنه في حالات كثيرة بمصطلحات عديدة إلا أنها متطابقة: أزمة الفكر، أزمة الوعي، أزمة الحضارة، أزمة النظام الاجتماعي....

لقد كان لفشل بلورة تصور حول طبيعة النظام الاجتماعي أو حول طبيعة الدولة الحديثة، من خلال التناقض حول المرجعيات الفكرية التي يجب أن يستند إليه هذا التصور وتأرجحه بين الاقتباس المطلق والاقتباس المشروط، وتهميش الموروث الحضاري الخاص بالشعوب العربية واعتباره المعوق الرئيسي قي إحداث النهضة أو التنمية، أن فتح الباب على مصراعيه للغزو الثقافي الغربي الذي يعتبر الصورة الثانية للاستعمار الجديد.

هذا النوع من الاستعمار هو أخطر أنواع الاستعمار على الإطلاق لأنه يهدف إلى تدمير الإنسان من الداخل، وإلى القضاء على الشخصية الثقافية والروحية للشعوب بهدف إلحاقها ثقافيا وروحيا، وفكريا بالبلد المستعمر سابقا، وبالتالي جعلها تابعا ذليلا مقلدا مثل البيغاء. وتتمثل خطورة هذا الاستعمار في أنه يعمل على تهديد كيان الأمة وشخصيتها في أهم عنصرين يقوم عليها الكيان القومي، وصرح الشخصية الوطنية للشعوب هما:

- **تغريب المواطن أو الفرد:** أي جعله غريبا عن ثقافته الوطنية والتي تتمثل في اللغة الوطنية، والتاريخ الوطني، والمفاهيم والعادات والتقاليد الوطنية، وتصوير ثقافته الوطنية له كأنها ثقافة متأخرة بالمقارنة مع الثقافة الأجنبية، وتحقيرها له حتى يصبح معرض عنها كارها لها، بدعوى التقدم والتطور والحداثة إلى غير ذلك من المفاهيم.
- **تهديد وحدة الأمة الوطنية:** إن الخطر الثاني للغزو الثقافي فيتمثل في تهديد وحدة الأمة الوطنية، لأن الاستعمار الثقافي يشكل تهديدا كبيرا لوحدة الشعب بكامله، ولوحدة الأمة بأكملها، حيث يسعى إلى تفكيك وتمزيق وحدتها الوطنية، عن طريق القضاء على لغتها وثقافتها القومية وبذر بذور الخلاف والشقاق بين الشعب الواحد والأمة الواحدة.
- **خلق التبعية:** إن الهدف النهائي لهذا الغزو هو خلق تبعية مطلقة في كافة المجالات والتي تسمح في مرحلة لاحقة إلى خلق الاغتراب داخل الفرد والجماعة وبالتالي تكريس الاستلاب.

وقبل أن نتعرض إلى أولى نتائج الغزو الثقافي المتجسدة في تكريس التبعية في مجالات عدة واستعراض أهم مظاهرها، نرى من الضروري تحديد معنى مصطلح الغزو الثقافي وهو بكل بساطة حالة تغليب الثقافة الأجنبية على ثقافة شعب ما وخلق هوة بين ماضي ذلك الشعب وحاضره، وبينه وتراثه الثقافي مما يؤدي إلى رفع شأن الحضارة الأجنبية، وطمس معالم الحضارة المحلية أو الوطنية وفرض نوع جاد من الاغتراب على أبناء الشعوب المستضعفة والمغلوبة على

أمرها ينسون فيها أنماط حياتهم وقيمهم الموروثة وتقاليدهم الخاصة ويخسرون بسببه استقرارهم الوطني وسمعتهم القومية ويتمزقون بين ماضيهم وحاضرهم. (محمد الحسن: 1998، ص، 16).

أما عن أولى النتائج التي يلجأ الاستعمار الثقافي إلى تحقيقها تتجسد في :

1- التبعية: إن الغزو الثقافي يسعى إلى تكريس نوع من الإلحاق المطلق للشعوب التي يعمل على دمجها في بنيته الفكرية، وفي ذلك يستعين بطرق متعددة وينسب إلى مجالات مختلفة: كالاقتصاد والثقافة والتعليم، والتي سنعمل على إبراز أهم مظاهرها.

1-1 التبعية الاقتصادية: لا شك أن النظرية الاقتصادية للتخلف في جانباها الرأسمالي، كانت لا تنفك في اعتبار أن النقص في رأسمال هو من الأسباب الرئيسية في تخلف العالم الثالث بما فيه العربي، وعليه، فإن اللجوء إلى القروض والتوظيفات من الخارج كان يعتبر عنصرا سليما في السياسة الاقتصادية لبلدان العالم الثالث، وبذلك أصبحت بلدان العالم الثالث من المستدنيين المميزين لدى السوق الدولية لرؤوس الأموال. وأن تصل المبالغ المستدانة إلى ما وصلت إليه من المستويات الحالية.

لقد أدى التدافع إلى الاستدانة من الخارج إلى بروز أزمة اقتصادية في هذه البلدان وتتشكل في ثلاثة مظاهر أساسية: التضخم المالي والبطالة وتزايد هيمنة الشركات المتعددة الجنسيات التي تتبع سياسة معقدة في تغيير مراكز الفعاليات الإنتاجية وإعادة توزيعها على الصعيد العالمي. لقد أسهمت الاستدانة الخارجية المفرطة في نوعين من الأضرار:

أ- الضرر الأول: تثبيط الجهود الرامية إلى تعبئة الادخار الكامن، البلاد التي تكون فيها القدرة المحلية على تكوين رأسمال غير معبأة بالصورة المطلوبة والمثلى. وهي حالة البلاد العربية، يكون اللجوء فيها إلى الاستدانة الخارجية نتائج تثبيطية على جهود تعبئة الادخار المحلي الكامل، ويتفق ذلك في النهاية عن بطالة دائمة يصحبها تهميش لبعض الفئات الاجتماعية أو عن استهلاك الكماليات التافهة، بالنسبة لفئات اجتماعية أخرى. كما يعمل على كبح مجمل محاولة توطيد وتدعيم شبكة ديناميكية لتجميع الادخار وإعادة توزيعه، وذلك من خلال توجيه رؤوس الأموال نحو الاستهلاكات الكمالية أو نحو التوظيف في الخارج. وفي أفضل الحالات يوظف الرأسمال هذا في القطاعات المشجعة على اغتراب الاقتصاد أو على تخصصه في إنتاج المواد الأولية الزراعية أو الإستخراجية. وكما تسهم الاستدانة الخارجية إلى تثبيط الإنتاجية المحلية، من خلال تقييد أولويات اكتساب المهارات التكنولوجية، وهذا التقييد يجري على صعيدين اثنين، تقييد تسهيل تداول الادخار المحلي، وتقييد تحويل هذا الادخار إلى رأس مال منتج، يكون وليد القدرات المحلية، مع تقوية النزوع إلى استيراد السلع الإنتاجية، وينتج عن هذا الوضع، وبصورة مباشرة تثبيط تام لبروز قدرات محلية في المجال الهندسي، وبصورة خاصة، في قطاع السلع الإنتاجية وقطاع إنشاء الوحدات الإنتاجية.

ب- الضرر الثاني: إن دورة الاستدانة بإضعافها القدرة الادخارية المحلية تثبط كذلك مجهودات التمويل الذاتي، وينتج عن ذلك أن تؤدي إلى الأعباء المالية التي تضخم في أسعار الكلفة والى عرقلة تطور إمكانيات التمويل الذاتي، هذه التكاليف بزيادتها على التكاليف التي يفرضها النمط الحالي لنقل التكنولوجيا علاوة على أسعار الشراء (مدفوعات لقاء شهادات البراءة) تفرض بنية للأسعار تتميز: بانعدام مجال المنافسة في التصدير إزاء السلع عينها المنتجة في البلدان المصنعة وكذلك في ارتفاع مستوى أسعار السلع الصناعية في الداخل بالنسبة للمستوى الوسطي للمداخيل مما ينتج عنه، الادخار لدى طبقات واسعة جدا من السكان الذين يثابرون على شراء السلع إما لضرورتها أو ابتغاء الظهور في مظهر اجتماعي لائق.....

إن الاندفاع نحو الاستدانة الخارجية خلق تشوهات في الكيان الاجتماعي للعالم العربي، ولعل أبرزها النمو غير المتوازن، الذي يساء فهمه أحيانا، على أنه تنمية، كما أن هذه التبعية للخارج تفهم على أنها تبادل متبادل، وسوء الفهم هذا

تذكية وتغذية جماعات ذات مصالح طبقية خاصة، تجني من ورائه فوائد ومنافع جمة*. (قرم: 1986، ص - ص ، 82 - 83).

2-1- التبعية الثقافية: يعتبر التعليم من المنافذ الرئيسية التي ينفذ منها الغزو الثقافي للأفراد والشعوب، ويذكر الشاعر الباكستاني " محمد إقبال " مدى خطورة هذا الجانب في قوله "إن التعليم هو الحامض الذي يذيب شخصية الكائن الحي ثم يكونها كما يشاء، إن الحامض أشد قوة وتأثير من أي مادة كيميائية فهو الذي يستطيع أن يحول جبلا شامخا إلى كومة من التراب".

لعل الدور الذي قامت به السلطات الاستعمارية الفرنسية في الجزائر، لخير دليل، لقد لعبت هذه السلطات دورا خطيرا في محاولة تدمير المجتمع والشباب على الخصوص، وجعلهم غرباء في ثقافتهم القومية، ولغتهم الوطنية. من خلال القضاء على اللغة العربية، والثقافة العربية الإسلامية، الدين الإسلامي والتاريخ العربي الإسلامي للجزائر... لقد أثمر عهد الاحتلال عن وجود لغة دخيلة عن المجتمع الجزائري مفروضة عليه في الإدارة والمحيط الاجتماعي... وقد استمر هذا الوضع الغريب بعد الاستقلال ولا يزال لأسباب ذاتية وموضوعية عديدة....

بالإضافة إلى التعليم ركزت السلطات الاستعمارية في مجال غزوها الثقافي على مجال آخر هو الثقافة، ونعني بها ما يطلق عليه اسم المقومات الثقافية لكل أمة، والمقصود بالثقافة الطريقة التي يعيش بها مجتمع ما، وهي مجموع العادات والتقاليد والقيم....

لقد سعى الغرب ولا يزال من خلال هذه العملية إلى فرض نوع من الاستلاب الثقافي من خلال:

- محاولة فرض مظاهر الاغتراب اللغوي والفكري والثقافي.
- محاولة إغراق المجتمع العربي بمواد مناهضة للقيم الثقافية الصحيحة.
- محاولة طمس الشخصية الثقافية الإسلامية.
- محاولة تزييف التاريخ العربي الإسلامي.
- العمل على القضاء على عنصر تحقيق الانسجام الثقافي المتجسد في اللغة العربية والدين الإسلامي.

(بن نعمان: 1981، ص، 203).

وفق هاتين الوسيلتين (التعليم والثقافة) نجح هذا الغزو المنظم العنيف أعظم النجاح، فهو غزو محبب إلى النفوس، لاصق بالقلوب، طويل العمر، قوي التأثير... وتعالق بعض الأصوات العربية في الإعجاب بهذه الحضارة الأوروبية كما هو اليوم حاصل مع الحضارة الأمريكية... فازدادت مظاهر التقليد، حتى أصبح الرأي أن لا سبيل إلى التقدم إلا بالأخذ بمضامين الحضارة الأوروبية قديما والأمريكية حديثا.

لقد كان لهذا الغزو الثقافي الذي قامت به المؤسسات الغربية قديمها وحديثها آثار كبرى على الفرد والمجتمع وتجسدت في ظاهرة الاغتراب، التي تعد المظهر الثاني للغزو الثقافي والنتيجة المباشرة للمظهر الأول المتجسد في التبعية.

* انظر للمزيد، الفصل الثالث: خصائص الواقع الاقتصادي العربي.

سابعا: مظاهر الاغتراب الحضاري في الواقع العربي الراهن.

سنعمد خلال هذه النقطة الإشارة إلى بعض المظاهر مؤجلين التفصيل فيها بشكل مسهب إلى الفصل الثالث.

1- اغتراب الإنسان: عندما يكون الإنسان عاجزا في علاقاته بالمجتمع ومؤسساته، فليس أمامه من بدائل أو خيارات لتجاوز اغترابه إلا: الانسحاب، أو الرضوخ، أو التمرد، أو الثورة.

1-1 الانسحاب: أو اللامواجهة على أن يجد سبيلا آخر يجنبه تحمل أوضاعه. يكلام آخر، قد لا يتمكن الإنسان من الاستمرار في معاشه اغترابه في علاقاته بالمجتمع والدولة والمؤسسات التي ينتمي إليها أو يعمل من ضمنها، ويدرك أنه لا يقوى على تغيير الواقع أو الرضوخ له ولو ظاهرا، فيحاول الانسحاب منه أو الهرب باحثا عن فرصة أخرى للخلاص من الوضع الذي يعانیه. وكثيرا ما يتم هذا الانسحاب بأشكال مختلفة بحسب الظروف، وقد تشكل الهجرة أفضل الحلول الممكنة، وهذا ما نلاحظه عند الكثيرين من المواطنين في البلاد العربية، وبخاصة من قبل الشباب والعلماء أو ما يصطلح عليها بهجرة الأدمغة. وهناك العزلة واللامبالاة داخل المجتمع، وفي العلاقات العائلية... وجه آخر للانسحاب من الحياة أو ما يطلق عليه البعض مصطلح الاستقالة الاجتماعية.

طبعا كثيرا ما يكون الانسحاب موضع ازدراء باعتبار أنه يمثل نوعا من اليأس والتشاؤم والفشل في تغيير الواقع والنظام السائد، ولكنه يظل لدى البعض بحسب ظروفهم خيارا يلجأون إليه إلى أن تتغير الظروف والأحوال.

2-1 هناك احتمال الخضوع أو الرضوخ والاستسلام للأمر الواقع والتكيف معه على الأقل ظاهريا والنفور منه ضمنا عندما يستحيل الهرب. يشكل الرضوخ خيارا آخر كثيرا ما يلجأ إليه المغتربون أيضا بفعل اليأس والضعف والتمسك بقيم الصبر

3-1 هناك بديل ثالث يتجسد في المواجهة بالتمرد الفردي أو العمل الثوري على تغيير الواقع ضمن حركة سياسية أو اجتماعية... بهذا المغترب بدل أن ينسحب أو يرضخ، يواجه المجتمع بمؤسساته وأنظمتها ويعمل على تغيير الأوضاع والتوجهات السائدة وعادة ما يكون التغيير بالأسلوب العنيف وهو ما تزخر به الحياة العامة العربية.*

الملاحظ أن هاته الأنماط من التعبير تأخذ مكانها في الحياة العربية بأشكال متباينة، وهذا ما يشكل هدر للطاقات سواء فردية كانت أو اجتماعية.

2- اغتراب المجتمع: يتجسد هذا النوع في المؤسسات المشكلة للمجتمع ويمكن التلذليل على ذلك في:

2-1 الاغتراب السياسي: في تحليلنا طبيعة الاغتراب السياسي، لا بد من التركيز على العلاقات بين الدولة والمجتمع. لذلك نشدد على عملية تمكن الدولة من الهيمنة على المجتمع بسحق أو تعطيل المجتمع المدني في البلدان العربية كافة. من خلال هذا التحليل نكتشف كيف تأصل الاغتراب السياسي، حين أصبح الشعب نفسه خادما للدولة بدل أن تكون الدولة خادمة للشعب، والى حد جعل المواطنين بحاجة إلى من يحميهم من النظام الحاكم، بل يبدو وكأن الدولة أصبحت بحاجة إلى مواطنين تحكمهم، على عكس ما هو مفترض. لقد أصبحت بيروقراطية الدولة تتوقع أن تفكر بالنيابة عن المواطن، بدلا من أن يفكر المواطن في كيفية تسير الدولة. الفاعل أصبح موضوع فعل، وموضوع الفعل أصبح فاعلا. ولم يعد يفكر العربي في أن الدولة هي دولته، بل يراها مسلطا فوق عنقه.

* للمزيد انظر الفصل الثالث: بنية المجتمع العربي. (خصائص الواقع الاجتماعي العربي).

2-2 الاغتراب في العائلة: ويظهر هذا الاغتراب في علاقة الآباء بالأبناء، في تلك الصورة التقليدية للأب الذي ينتظر من أفراد العائلة الطاعة والامتثال لمشيئته والتجاوب مع رغباته من دون سؤال، أو دون أدنى مناقشة والتدخل في شؤون حياته، فيملي عليهم من فوق إلى أسفل أو امره وإرشاداته وتعليماته وتهديداته، كذلك تظهر مظاهر الاغتراب في العائلة العربية في تلك الصورة الانهزامية التي أريد لها أن تكون عليها المرأة، التي لا تخرج على أنها أمة ووعاء للتوليد والإرضاع، والمطيع العميء للزوج حتى وإن كان جائرا خشيية أن يتقول عليها الناس وتهمش إن تم تطليقها...

2-3 الاغتراب في الدين : الاغتراب في الدين، بمعنى التشدد في الدين، وطغيان الطقوسية في العبادة، حتى أنه لم يعد في الممارسة الدينية من تمييز بين الوسائل والغايات الكبرى، والظاهر والمعنى، والجوهري والتفصيلي، فأصبحت كل هذه متساوية في قيمتها ومدلولاتها ووظائفها.... كذلك يعني الاغتراب في الدين استخدام السلطة الدين كأداة سيطرة وأداة لتسويق الفقر والطبقية وأداة مصالحة مع الواقع الأليم.... * (بركات : 2006، ص 126).

كما وصل التغريب إلى مجمل ثقافتنا سواء في الأدب واللغة أو النظام التعليمي، حيث تعاني مثلا الجامعات العربية من عزلتها عن المجتمع. إن عزلة الجامعة تتجسد في عدم تمكينها من المشاركة في قيادة المجتمع، وبقائها واجهة ثقافية تسهر على نشر أبحاث الترقية الوظيفية.*

إن هذه المظاهر وغيرها التي كرستها التبعية للغرب قديمه وحديثه والتي ناد بها البعض ولا يزال ينادي بها لم تجلب لنا إلا مشكلات مادية وإنسانية، داخلية وخارجية، اجتماعية، واقتصادية، وسياسية وأخلاقية... تجسدت في مظاهر متعددة ومتنوعة من العنف الفردي والجماعي يكاد يعصف بكيان الأمة. وكلها تتطلب الحل، الحل الحاسم السريع، فإن مرور الأيام لا يزيدنا إلا تفاقما واستفحالا، كالداء الخبيث الذي يتضاعف خطره، طالما تأخر علاجه وربما أدى إهماله إلى تمكن الداء، واليأس من الشفاء.

لا أحد ينكر مدى الصلة الوثيقة بين الاغتراب والاضطرابات النفسية والاجتماعية، كشعور الفرد بالهامشية والتي تشير إلى إحساس المغترب بمشاعر سلبية على شاكلة (الشعور بالعجز، اللامعنى، اللامعيارية، العزلة الاجتماعية، الاغتراب عن الذات، فقدان الثقة، القلق، الشعور بعدم الانتماء، اللامبالاة..) والتي هي في الأساس الخصائص المميزة للإنسان الهامشي. أو الصلة الموجودة بين الاغتراب والتطرف، حيث أن الاغتراب ليس نتيجة فحسب، بل هو نتيجة وسبب في آن واحد. ذلك أن ممارسة القمع والإرهاب ظاهرة اغترابية في حد ذاتها. وعلى هذه الصورة يكمن الاغتراب في أصل العنف، ويكمن العنف في أصل الاغتراب. وتتداخل الظاهرتان في كينونة واحدة يتعاقق فيها السبب بالنتيجة والشكل بالمضمون. ويبنى على ذلك أن تكون الشخصية الاغترابية شخصية قمعية والشخصية القمعية شخصية اغترابية في الآن الواحد.

كذلك لا أحد ينكر الصلة الموجودة بين الإرهاب والاضطراب، حيث أن الإرهاب ينبع أساسا من الإحباط الذي يحدثه عدم المساواة الاجتماعية والاقتصادية والسياسية.

وليس غريبا أن نجد ارتباطا بين الاغتراب والإرهاب، إذا تعرفنا على بعض الخصائص المميزة للإرهابيين من واقع العديد من الدراسات وهذه الخصائص:

* انظر للمزيد: الفصل الثالث : خصائص الواقع السياسي العربي
* للاستزادة حول مظاهر الاغتراب: انظر، الملقى، هيام: ثقافتنا في مواجهة الانفتاح الحضاري، ط 01، المملكة السعودية: دار الشواف للنشر والتوزيع، 1995 .

- التناقض الوجداني والفكري تجاه السلطة (خضوع، عدوانية، فقدان التوازن).
 - عدم وضوح الرؤية وعدم القدوة على الاستبصار.
 - الانفصال العاطفي.
 - اضطراب الهوية.
 - الاتجاه إلى تدمير الذات داخليا وخارجيا.
 - الانتماء إلى مجموعات تؤمن بقيم العنف والعدوان... (محمد خليفة: 2003، ص - ص، 143 - 157).
- كما أنه لا يمكن نكران العلاقة الموجودة بين الاغتراب بالتوافق الاجتماعي، فقد أوضحت نتائج البحوث والدراسات أن هناك علاقة جوهريّة بين الاغتراب وسوء التوافق النفسي والاجتماعي. فالاغتراب من العوامل المهمة المنبئة بعجز الفرد مع نفسه ومع الآخرين، كما أنه مسؤول عن تزايد انتشار العديد من الأمراض النفسية والاجتماعية التي تعتبر مقدمة لكل مظاهر العنف بكل أشكاله وألوانه.
- كما أنه لا يمكن نكران العلاقة الموجودة بين الاغتراب والسلوك المؤكد للذات، وكذا السلوك المقدر للذات، حيث كلما كانت النظرة سلبية نحو الذات أدى ذلك إلى ظهور مفهوم الذات السلبي، وهذا تأكيد لتزايد حالة الاغتراب التي يعيشها الفرد. (هذا ما سيتضح معنا خلال الفصل الثالث).

مدخل.

أولاً: التفسيرات النظرية لمفهوم العنف.

1- علم الجريمة بين الغيبيات والوضعية.

1-1 التفسيرات الغيبية.

2-1 التفسيرات المادية أو الطبيعية.

3-1 علم الجريمة الوضعي.

أ- المذهب الفردي.

ب- المذهب الاجتماعي.

ج- المذهب القانوني.

ثانياً: التفسير الإسلامي للسلوك الإجرامي.

ثالثاً: النظريات الغربية وحالة العنف الاجتماعي في الواقع العربي الراهن.

مدخل.

هناك الكثير من المؤلفات في معظم المعرفة الإنسانية التي بحثت في الجريمة والانحراف. سواء أكانت على شكل أبحاث أو كتب أو مقالات. ولم يقتصر ذلك على علم الاجتماع بل تعداه إلى علم النفس، البيولوجيا والكيمياء والقانون والاقتصاد...

ومن كثرة تلك النظريات واختلافها رأينا كيف يصعب رد ظاهرة الإجرام والسلوك الانحرافي إلى عامل واحد، سواء كان يرجع إلى التكوين العضوي والنفسي للمنحرف أو يعود إلى عوامل البيئة المحيطة به، أو غيرها، ونحن نعتبر أن كل نظرية من تلك النظريات قد فسرت طرف من أطراف هذه الظاهرة دون بقية الأطراف، ولذلك نعتبرها جميعا أجزاء متكاملة، نخرج منها بمجموعة العوامل المؤثرة، والتي تم تقسيمها إلى مجموعتين: إحداها مجموعة العوامل الذاتية المرتبطة بجوانب الشخصية، والمجموعة الثانية في مجموعة العوامل البيئية المرتبطة بالبيئة الخارجية.

إن القيام بفحص هذه النظريات يمكن اكتشاف العديد من جوانب التحيز الإيديولوجي التي تظهر في كل ما تركته هذه النظريات دون أن تقول عنه شيئا ودون أن تفحصه، مثلما تظهر في كل ما قالته أيضا. حيث يمكن أن نشير هنا إلى ما يلي:

- إن كل المؤلفين أثروا صراحة أو ضمنا إلى اهتماماتهم الرئيسية في إضفاء الطابع الإنساني على المنحرف أو تأنيسه فضلا عن تحييده. ولكن التأكيد الشديد على المنحرف وعلى مشكلات هويته يمكن أن يؤدي إلى خلق الأثر العكسي وهو الإحساس بأن المنحرف شخص يختلف حقيقة عن بقية الأشخاص .

إن التأكيد المبالغ فيه، على الطبيعة الدرامية أو المسرحية لنماذج الانحراف الفردية كالدعارة، والجنسية المثلية، وجناح الأحداث... يعنى تجاهل دراسة صور أخرى للانحراف أكثر خطورة وأهمية لما ينجم عنها من صور وأذى، ومثال ذلك العنف المؤسسي المستتر الذي يؤدي إلى أشياء خطيرة، مثل الفقر وتلويث البيئة، الاستغلال، والحرب، وقوانين الضرائب غير العادية، والتمييز، والتعصب ... وغير ذلك من عوامل الاضطراب التي تسبب المعاناة المادية والنفسية للكثيرين من أعضاء المجتمع.

- على الرغم من تلك التصريحات التي أعلنها أولئك الكتاب حول أهمية القوة في تعريف وتحديد ما يعتبر انحرافيا أو غير انحرافي. إلا أنهم في تحليلاتهم الأساسية كشفوا عن تجاهلهم العميق للقوة ولمضامينها، إذ أن الأقوياء الحقيقيين وهم أعضاء الطبقات العليا وصفوة القوة في المجتمع، تركوا بدون أي تحليل أو دراسة من جانب علماء الاجتماع المهتمين بتفسير الانحراف .

وهكذا... فإنه على الرغم من الأهمية المحورية التي ينبغي أن توجه لتحليل البناء الاجتماعي، إلا أن هناك تجاهلا عاما لهذه الأهمية، في مجال دراسة السلوك الإجرامي والانحرافي، وعندما حاول " ميرتون " أن يحدد مواقع الفشل في البناء الاجتماعي، أي العوامل البنائية التي تؤدي إلى الانحراف، لم يلجأ إلى تحليل الخصائص البنائية الاجتماعية للمجتمع الأمريكي، بل وضع مخطط تصنيفي تصوري للأهداف الثقافية والوسائل النظامية، وقام بتطبيقه على أمثلة محدودة (الاستجابات التوافقية تجاه اللامعيارية).

تلك هي أزمة اللامعيارية، التي تعبر أعمق تعبير عن الافتتان بمسألة النظام الاجتماعي وتكشف عن اهتمامها بتدعيم المعيار عندما تركز عن مشكلة فقدان المعيار.

إن الاهتمام الواضح بالنظام الاجتماعي، ينم عن ميل كامن نحو مقاومة أي تغيير يمكن أن يهدد النظام في حالته الراهنة، حتى ولو كان هذا التغيير مرغوبا من أجل تحقيق قيم عليا: كالحرية والمساواة والعدالة...

كما أن المهتمين بالنظام، يعرضون المسألة كما لو كان هناك اختيار بين النظام والانحلال أو الفوضى ولم يلتفتوا إلى حقيقة هامة وهي احتمال قيام نظام جديد يعمل على إعادة توزيع فرص الحياة ويختلف كلية عن النظام القائم، في نفس الوقت الذي يتميز تماما عن حالة الانحلال. و إذن فإن جعل النظام الاجتماعي يحتل الاهتمام الرئيسي في التفكير والدراسة هو شاهد على وجود الاتجاه المحافظ سياسيا.

السؤال الجوهرى هنا، لماذا تحاشى هؤلاء، المؤلفون فحص و تحليل الانحرافات المؤسسية، و كيفية مقاومة العنف المؤسسي أو منعه؟.

إن قيام علماء الاجتماع بفحص مظاهر العنف المؤسسي و أساليب مقاومته ربما كان يعرضهم لاتهام أكبر، كأنهم يعرضون الأيدي التي تطعمهم، خاصة و أننا نعلم أن معظم الدراسات و البحوث التي أجريت على الانحراف و أساليب منعه و مقاومته كانت ممولة من قبل الحكومات. ولهذا السبب لجأ هؤلاء إلى تطبيق نظرية علم الاجتماع على مجالات محدودة للسلوك الانحرافي كجناح الأطفال، الجريمة، و الخلل العقلي و إدمان المخدرات والخمور...

بينما لم يقوموا بدراسة الجريمة خاصة بأصحاب الياقات البيضاء أو دراسة العنف المؤسسي المستتر الذي تمارسه الصفوة الحكومية والاقتصادية. إلا في بعض الاستثناءات سيتم الخوض فيها لاحقا.

هكذا ينتقل بنا هذا العرض بشكل منطقي إلى الموضوع الذي يقوم على تطبيق فكرة أساسية، وهي أن قضية الانحراف و الجريمة، أو ما نصلح عليه نحن العنف تعتبر قضية عامة، تتعلق بنظم المجتمع، وخاصة نظام الدولة في الحكم وفي الإدارة وهي قضية سياسية في المحل الأول ذلك أن تعريف العنف ذاته يرتبط بعملية تحديد أهداف المجتمع الإستراتيجية، التي تعتبر عملية سياسية في أساسها، فالسؤال عن هدف المجتمع، ووظائف مؤسساته ونظمه وعن مقتضيات تحقيق الأهداف، هو قضية سياسية لأن تلك المسائل، تحدد في الصراع السياسي ولا تتبثق عن طبيعة التنظيم ذاته. وإن صح القول، فإنه ينبغي اعتبار التساؤلات المتصلة بنوعية القواعد التي تفرض وتنفذ، ونوعيات السلوك الذي ينظر إليه باعتباره انحرافيا، ونوعية الأشخاص الذين يصنفون كمنحرفين، تساؤلات سياسية أو قضايا سياسية بالدرجة الأولى. فضلا عن ذلك، فإن قضية العنف هي قضية تاريخية، وذلك من حيث المصدر، وأسلوب الحل، فالعنف في الوطن العربي هو نتاج تطور تاريخي لنظم المجتمع، وهو تعبير عن الواقع الاجتماعي لمجتمع يمر بمرحلة محددة من مراحل تطوره. وأما عن أسلوب الحل فإنه يتطلب وقفة تاريخية أو قرار تاريخي، بل إنه يحتاج إلى مراجعة شاملة لنظم المجتمع ولؤسساته السياسية والاقتصادية والاجتماعية بمختلف أشكالها...

ومعنى هذا إن العنف هو قضية مجتمع ، لذا من الضروري في دراسته تناوله كسلوك اجتماعي يتكرر حدوثه ويرتبط بسياق اجتماعي واقتصادي وسياسي وشخصي معين ويرتبط بظروف معينة في المجتمع الإنساني سواء كانت هذه الظروف تتمثل في سرعة التغير أو في حالات الاضطراب التي يتعرض لها المجتمع الإنساني في فترة من تاريخه.

وأن العنف في المجتمع يعتبر مؤشرا هاما يعكس سلامة المجتمع أو اعتلال تغيره أو استمراره، تكامله أو تفككه.

لذا يعتبر العنف مجالا يعكس الوقائع والأحداث الجارية في المجتمع والمناخ الفكري الذي يسود الرأي العام فيه، كما تعكس أيضا مدى فعالية نظم الضبط الاجتماعي ووسائله في المجتمع، كما يعتبر مدخلا لدراسة السلوك الاجتماعي والعلاقات الاجتماعية في مجتمع متغير ينتقل من التقليدية إلى الحداثة ودراسة معوقات التنمية الاجتماعية والاقتصادية وتحدياتها في المجتمعات النامية.

تبعاً لذلك ونظراً للارتباط الوثيق بين العنف، وظروف المجتمع عموماً فإن عوامل العنف ومسبباته يجب أن لا يبحث عنها لدى الفرد أو أسرته أو الجماعات الأولية أو الثانوية الأخرى على الرغم من أهميتها بمقدار ما يبحث عنها في التغيرات

الاجتماعية والاقتصادية والسياسية التي تحدث في بيئته. فالاعتقاد السائد لدى علماء الجريمة أن ظاهرة العنف ترتبط أساسا بالمجتمع الذي يعيش فيه الفرد إلى جانب بعض خصائص هذا الفرد التي يمكن إرجاعها إلى المجتمع ذاته. لذا انتقل الاهتمام من دراسة شخصية المجرم إلى دراسة المجتمع الذي نشأ فيه وعاش فيه بكل ما يتضمنه من متغيرات اقتصادية واجتماعية وسياسية.

لذا يعتبر تحليل البناء الاجتماعي للمجتمع أولى خطوات نحو فهم العلاقة بين التغيير الاجتماعي والعنف الاجتماعي. لذا يتمثل الهدف هنا في إجراء تحليل نقدي لتراث الانحراف والجريمة للتعرف على مصادره الجذرية، وعوامله المباشرة، ومظاهره المتعددة ومدى إمكانية اعتماده في صياغة تصور بإمكانه إن يفسر لنا طبيعة العنف الاجتماعي الممارس في الوطن العربي.

أولاً: التفسيرات النظرية لمفهوم للعنف.

1- علم الجريمة بين الغيبيات والوضعية.

1-1 التفسيرات الغيبية.

الحقيقة التي لا يجب إغفالها أن السلوك الإنساني مر بعدة مراحل تفسيرية متصلة بثقافة المجتمع بشكل عام. من التفسيرات الغيبية والدينية إلى التفسيرات الفلسفية وأخيراً العلمية. وبطبيعة الحال فإن هذه التفسيرات مازالت موجودة في مجتمعات ما بعد الحداثة والمجتمعات البدائية على السواء .

هذا من ناحية ومن ناحية أخرى، فعندما نقول تفسير السلوك الإنساني لا نقصد به السلوك السوي أو الطبيعي بل أيضا السلوك غير السوي وغير الطبيعي. علاوة على ذلك ومما يزيد الأمور صعوبة في تفسير السلوك الإنساني هو صعوبة التنبؤ به وبالتالي وضع سياسات اجتماعية. وقد يعود سبب ذلك إلى تنوع الظروف والثقافات والمتغيرات بشكل عام. وبالتالي لا نعجب إذا كان هناك الكثير من النظريات الاجتماعية أو النفسية التي قد تتعايش مع بعضها أحيانا كثيرة وإن كان هنالك من يؤمن بسيادة نظرية معينة. وبناء على ما تقدم يمكن أن نخلص إلى حقيقة مفادها هو استحالة وجود نظرية واحدة قادرة على تفسير السلوك الإنساني المعقد من هنا نجد أن هناك أنصار لما يسمى بالتفسير التكاملي. وهذا من شأنه أن يوسع من دائرة البحث ويضعف قدرة الباحث على السيطرة على الموضوع. فندخل في مآهات العموميات، ونمهل الجزئيات. واعتقد أن هذه إحدى نقاط الضعف الرئيسية في هذا الاتجاه النظري التفسيري.

يمكن القول أن النظرية هي جزء من تفسير الظاهرة أو السلوك، أي بعبارة أخرى لا بد من ربط تلك الظاهرة أو السلوك في مجال الدراسة بالحقل المعرفي بشكل كامل وأقصد هنا عدم إغفال الماكرو كالاقتصاد والسياسة والثقافة... أو المايكرو أي الجزئي (المؤسسات) كالأسرة والمؤسسة الدينية والتعليمية .

إذا نظرنا إلى التفسيرات النظرية لظاهرة العنف في أسبابها الأولى أنها كانت محيرة للتفسير وغير قابلة للفهم من قبل الإنسان، فقد فسرت بناء على قوى خارجة عن الإرادة والسيطرة الانسانية. شأنها شأن أي ظاهرة أخرى. هذه القوى (كالأرواح الشريرة) لديها من القدرة والقوة على تجاوز عالما الواقعي ولا يمكن وضع ضوابط أو غيرها للحد منها. وبما أن الروح غير مفهومة وغير قابلة للتفسير الإنساني أصبح الإنسان يعزي كل شيء غير قابل للفهم والتفسير لها. وحتى أن المجتمعات الحديثة. مازال بعض الناس يؤمنون بهذه التفسيرات الغيبية الروحانية وأصبح الحل الوحيد لذلك هو السحر. إن مقدرة بعض الأشخاص على طرد تلك الأرواح الشريرة من الأجسام وتعديل السلوك الإنساني أعطى بعض الأشخاص مكانة مميزة فالسحر أصبح بديلا وعلاجا لكثير من المشاكل والأمراض. وهذا يعني أنه كلما انتشر السحر في مجتمع كلما دل على تخلف ذلك المجتمع وكسله.

وكما يرى " فولد " نجد أن الديانات اليهودية والمسيحية قد عزت كل شيء إلى الوجود الكلي السابق الوجود والمسؤول عن كل شيء، وقد تم التحريف ومن ذلك في العهد القديم توقف الشمس حتى لا تخلق قوس قزح... وفي العصور الوسطى في أوروبا ، تم تجاهل العالم الطبيعي وتحالف رجال الدين مع رجال الإقطاع في تنظيم الأمور الاقتصادية والاجتماعية والسياسية.

أما في مجال الجريمة فإن الفكر الأوربي قد تأثر بالمسيحية المبكرة والوثنية فشاعت عادة الدية والتعويض عن الجريمة والخطيئة والمحاكمة من خلال محاكمة التعذيب حيث ساد الاعتقاد أن البريء أو المتهم لا يتأثر بالتكبير والتعذيب، كذلك قسم التزكية، أي يحلف المتهم ويتم اختيار الناس من أقاربه يحلفون ببراءته (القسم).

وهكذا نجد أن الجريمة أو السلوك المنحرف يعكس الثقافة السائدة في المجتمع. فالمجرم ما هو إلا شخص قد تملكته الروح الشريرة وما زال هناك من يؤمن بذلك ويرى أن السحر أو الشعوذة هي العلاج الناجح للتخلص من الأرواح الشريرة .

وهكذا نجد أن منظور الشر (الشیطان) من أقدم المداخل النظرية التي فسرت الانحراف والجريمة، والذي يقترح علينا أن ننظر إلى موضوعي السبب والعلاج في عالم ما بعد الطبيعة. وقد ساوى هذا المنظور بين الخطيئة والجريمة، وهكذا تم النظر إلى الجريمة على أنها تعدي على إرادة الخالق والعالم الإنساني هو أرض للمعركة القائمة ما بين قوى الشر وقوى الخير، وعندما نبحر إلى عالم الشر ترتكب الجرائم والسلوك المنحرف. وهذا عادة ما يحدث من خلال مدخلين: الإغراءات الداخلية والاستحواذ أو المس الشيطاني ويعتبر **المدخل النظري الأول** (الإغراءات الداخلية) الطريق الأول لتفسير الانحراف والجريمة وخير دليل لذلك ما أوردته الكتب السماوية ما حدث لسيدنا "ادم عليه السلام وحواء" عندما أكلوا من الشجرة الممنوعة وتم عقابهم وخروجهم من الجنة. عندما أغراهم الشيطان ليأكلا من الشجرة. وضعفوا أمام ذلك وارتكبوا المعصية. وما انجر عن ذلك من عتاب الرب لهما وهذا يعني أن الإنسان لديه قدر من حرية الاختيار وعليه مقاومة الشيطان ليبقى على الطريق القويم.

أما **المدخل الثاني** للجريمة والانحراف حسب هذا المنظور فهو المس الشيطاني أو الاستحواذ وهو الأكثر حتمية، فالشخص المصاب بالمس أو استحوذ عليه الشيطان فلا يستطيع أن يتحكم بأفعاله وإرادته هنا معدومة فهو غير مسؤول، وغير قادر على التمييز بين الخير والشر أو الخطيئة والحسنة، ولكن هل يصاب الشخص الطيب بالمس الشيطاني أم الإنسان الشرير، فالمدخل هنا غير واضح، ولكن يمكن القول حسب هذا المنظور أنه نادرا ما يصاب الإنسان الصالح بالمس الشيطاني.

إذن سبب الانحراف والجريمة الإغراءات الشيطانية أو استحواذ الشيطان (المس الشيطاني للإنسان) أما عن العلاج فيتمثل في إستراتيجية عامة لا تميز بين الأنماط المختلفة للانحراف والجريمة. إجراءات أو طقوس دينية وعقوبات عامة. وعلينا تطهير الجسد لهؤلاء المذنبين من المس الشيطاني وأحيانا يضرب الشخص على منطقة معينة في جسمه لخروج الشيطان. وبالتالي العودة بالإنسان إلى طبيعته الانسانية وعلاقته مع خالقه والتي تعني العبودية.

(الوريكات: 2008، ص- ص ، 18- 21) .

1- 2- التفسيرات المادية أو الطبيعية.

هذا عن التفسيرات الغيبية، أما عن التفسيرات المادية فالنظرية الذرية كانت معروفة في القرن الخامس قبل الميلاد، " ابقراط " 460 قبل الميلاد اعتمد الثنائيات حيث اعتبر أن الدماغ هو عضو العقل وبالتالي قدم تفسيراً فسيولوجياً للتفكير، واعتبر " ديموقراطس " 420 (ق م) أن الذرة هي المحرك الأساسي لتفسير العالم من حولنا وكذلك فعل كل من " سقراط " و " أفلاطون " ذلك فالفكر المتعلقة بالاستمرارية والاتحاد منطلقة أساساً من أسس مادية بحتة. وتأثر الرومان في القرن الأول الميلادي بالأثر اليوناني من حيث التفسيرات المادية وعلى الرغم من استمرار وانتشار المدخل الغيبي إلا أننا نجد أيضاً التفسيرات المادية والميكانيكية للسلوك الإنساني. وفي القرن السادس عشر والسابع عشر بدأت بالظهور وبشكل واضح

التفسيرات المادية الميكانيكية على أيدي كل من " هوبز " و " سبينوزا " و " ديكرت " ... فالظواهر المتعلقة بالإنسان أصبحت تدرس تماما كما يدرس الفيزيائي الظواهر الطبيعية بشكل شخصي وكمي. فعلى سبيل المثال نجد أن " سبينوزا " حاول أن يضع معادلات رياضية لتوضيح العلاقات الانسانية، وهذا ما يفسر بداية الفيزياء الاجتماعية وهذا ما أراد " كونت " أن يسمي علم الاجتماع إلا أنه عدل عن ذلك وأطلق عليه علم الاجتماع .

3-1 علم الجريمة الوضعي.

عندما ظهرت حركة البحث العلمي، وزاد الاهتمام بها، حتى غزت كافة الميادين، وشملت معظم العلوم الطبيعية والنفسية والاجتماعية... من سائر العلوم الأخرى، كان لا بد أن يمتد منهجها التجريبي إلى العلوم الاجتماعية مما دفع الكثير من العلماء إلى الاهتمام بظاهرة الجريمة والانحراف. وكان من بينهم علم الاجتماع، علم النفس، والباحث في الطب العقلي... وغيرهم من العلماء في شتى التخصصات المختلفة، وكان تخصص كل منهم يمثل إطاره المرجعي في تناوله للظاهرة، يستخدم مفاهيمه وطرق القياس المتبعة فيه، وقد ترتب على هذا وجود محصول وافر من الدراسات التي تناولت هذه الظاهرة، وظهرت اتجاهات متعددة، وقد أمكن بلورة هذه الدراسات والنظريات في:

أ- **المذهب الفردي:** الذي يشمل على النظريات العضوية والنفسية.

ب- **المذهب الاجتماعي:** الذي يشمل على عديد من النظريات يمكن ذكر البعض منها دون الحصر: المدخل الثقافي، الرأسمالي. مدخل اللامعيارية وفقدان التكامل الاجتماعي. مدخل النسق الاجتماعي والدافعية للانحراف، مدخل الحقوق الانسانية. مدخل التفكك الاجتماعي، نظرية الاختلاط الفارق، نظرية النظام الاغتراب (الراديكالي).

ج- **المذهب القانوني:** بتفرعاته (علم الاجتماع القانوني، علم العقاب).

د- **المدخل التكاملي:** الذي يشمل على نظريات ترجع السلوك الانحرافي إلى عوامل ذاتية، وبيئية.

فالمذهب الفردي يعرف الجريمة على أنها: سلوك غير سوي معاد للمجتمع، هي إشباع لغريزة إنسانية بطريقة لا اجتماعية، هي انطلاق للدوافع الغريزية انطلاقا حرا لا يعوقه شيء، هي نتيجة للاضطرابات في قوى الشخصية الثلاث في تكيفها مع القانون الأخلاقي السائد في المجتمع.

في حين المذهب الاجتماعي في تعريفه للجريمة فإننا نجده يعطيها صفة كل فعل يتعارض مع المبادئ الخلقية، أو كل فعل يتعارض مع قيم وأفكار المجتمع، أو أي عدوان على مصلحة من المصالح التي يؤسس عليها المجتمع، أو انتهاك العرف السائد مما يستوجب توقيع الجزاء على منتهكيه.

المذهب القانوني: فيعرف الفعل الإجرامي: هو الفعل الذي يعاقب عليه بموجب القانون، هو الفعل الذي يجرمه القانون الجنائي، هو العمل الذي يأتيه الإنسان مخالفا للقانون.

أما المدخل التكاملي: فتعريفه لفعل الانحراف والجريمة، هو محصلة لتفاعل مجموعة من العوامل يرجع بعضها إلى عوامل بيولوجية وفيزيولوجية أو نفسية أو عقلية، هو سلوك ناشئ عن فشل الضوابط الشخصية الداخلية والاجتماعية الخارجية في إيجاد اتساق بين السلوك وبين المعايير الاجتماعية. وهو ما يسمى بنظرية الضوابط الاجتماعية الداخلية والخارجية..... (غباري: 2005، ص، 15).

قبل الدخول في تفصيل جملة من هذه النظريات باختلاف انتماءاتها، وجب التأكيد على مسألة في غاية الأهمية أن علم الجريمة الكلاسيكي ميز الطبيعة الانسانية بصفتين أساسيتين هما العقلانية والذكاء. فالأخير يمكن الإنسان من اتخاذ القرارات الفردية والتوجهات الذاتية، وبالتالي فهذا العلم يختلف اختلافا جوهريا فيما يتعلق بطبيعة الفرد مقارنة مع علم الجريمة الذي رأى الإنسان أسير للأرواح الشريرة والشياطين. والإنسان حسب هذا المدخل سيد نفسه ويعمل وفقا لمصالحه. إن هذا الإطار

المرجعي للفكر الكلاسيكي في الفلسفة وعلم النفس والدين والسياسة والقانون والاقتصاد هو الوعاء الكبير لما سمي بمذهب العقلانية، واللذة، والشمولية، والعقد الاجتماعي ... إن هذه المسميات جميعا اعتمدت إطارا واحدا ومفهوما للطبيعة الانسانية العقلانية. وفي ظل هذا الإطار المرجعي الفكري، نجد أن الجريمة والمجرمين ينظر إليهما من جهة نظر قانونية بحتة. فالجريمة هي ارتكاب فعل يحرمه القانون الجنائي أو ترك فعل يطلبه القانون نفسه، فالمجرم هو الشخص الذي يرتكب ذلك الفعل والجريمة أيضا هي محصلة لإرادة حرة فردية، فالفرد بناء على ذكائه وعقلانيته قيم الأمور من حيث الكلفة والمنفعة وبالتالي يصبح رد المجتمع العقلاني هو زيادة التكلفة والإقلال من المردود أو المنفعة بحيث تكون رادعه للفرد فيختار الالتزام بالقانون وعدم تجاوزه. ونجد على النقيض من ذلك علم الاجتماع الوضعي الذي يرى عكس ذلك. فالإنسان غير حر بل هنالك عوامل بيولوجية وثقافية خارج إرادته تدفعه إلى ارتكاب أفعاله. لكنهم لم ينفوا عنه صفة الذكاء ولكنهم امنوا بمحدوديتها التي لا تتجاوز توجهه لارتكاب فعل ما في ظل تركيبه البيولوجي ومرجعه الثقافي.

فالتفكير هنا غالبا ما يكون تبريريا، فيصبح الفاصل بين العقلانية والتبريرية ضعيفا وصعب التمييز، فالإنسان لا يتغير ويتطور بسبب ذكائه فقط ولكن من خلال عمليات تطور بطيئة بيولوجية ثقافية .

1 : المذهب الفردي: بدأ في تفسير الجريمة على أساس ما هيأه في الأذهان دعائه الأوائل من أن الجريمة تحدث نتيجة خلل عضوي يبرزح المجرم تحت ألامه، ثم حدثت وتقدمت الأبحاث النفسية الذي فسره به أنصار هذا المذهب الجريمة على أنها ناتجة عن خلل نفسي وليس عضوي يكمن في ذاته. فثمة نظريتان رئيسيتان في هذا المذهب: أولهما: عضوية وثانيهما نفسية وسنعرض لكليهما فيما يلي:

1- النظرية العضوية.

تعددت النظريات التي أدلت بتفسير الجريمة والانحراف على أساس الخلل العضوي للمجرم ومن أهم هذه النظريات وأكثرها ذيوعا النظرية العضوية. وقد ظهر هذا الاتجاه عندما لاحظ الباحثون وجود علاقة بين ظاهرة الإجرام وبين سمات خاصة تتضح في طبيعة المجرم وملامحه وطبعه. كرأس ضخم وملامح غير سوية، وطبيعة عدوانية. مما جعل النظريات التي تتبنى هذا الاتجاه تعتبر التكوين البيولوجي للفرد بمثابة المحدد الرئيسي للانحراف. وهكذا فالمجرم شخص يختلف عن الأسوياء فلا بد من القضاء على العقوبة لأنها غير مجدية في سببية السلوك الخارج عن السيطرة، وهذه القوى لا بد من تحييدها أو علاجها.

وقد حاول بعض هؤلاء الباحثين تصنيف تلك السمات على أساس أنها سمات المجرم وكان أولهم " ديلاپورت " DELLA-PORT الايطالي في القرن 17 " ولافتيه " LAVATER الفرنسي في القرن 18. وقد اهتم " لافتيه " بشكل الدماغ بوجه خاص على أساس أنه يكشف عن استعداد الشخص للإجرام.

وظلت هذه الدراسات بعيدة عن الطابع العلمي المنهجي، حيث لم يتهياً لها السبيل إلى إثبات أهميتها، حتى ظهور ما يعرف قرابة الدماغ الذي يعزى ظهوره إلى مؤسسه العالم الفرنسي: " فرنسيس جوزيف جال " COSIF-CALL FRANCIS- (1828 - 1758) ومنذ ذلك الوقت بدأ هذا العلم يشق طريقه بين الأوساط العلمية في أوروبا وأمريكا ثم ظهر بعد ذلك في فرنسا الطبيب وعالم الانثربولوجي " دي بروكا " DE-BROCA الذي تابع بحوث " جال " وأضاف إليها، وتكونت في باريس جمعية خاصة لعلم الانثربولوجيا عام 1865 ولقد علق الباحثون كثيرا من الآمال على أبحاث هذه الجمعية، بيد أنه من الواضح أن أساسها العلمي كان واهيا ، ولكنها من ناحية كانت مقدمة ضرورية لظهور أبحاث العالم الايطالي " لمبروزو " . وهو مؤسس علم الإجرام بمعناه الحديث.

لقد وضع " لمبروزو شيزاري " LOMBROSE- CESARE. مجموعة من الحقائق البيولوجية التي يرى أنها تميز الشخص المجرم من غيره، وخالصة فرضياته في تفسير السلوك الإجرامي أنه اتجه اتجاهها بيولوجيا، حيث أرجع أسباب الجريمة إلى تطورات انثربولوجية معينة، وقد أكد على الحتمية البيولوجية حيث اعترف بقوة تأثير هذه الأسباب، على الرغم من اختلاف الظروف الاقتصادية والبيئية وهو لذلك يعتقد أن الجريمة ظاهرة حتمية مستمرة رغم جهود السلطات المختصة لعلاجها أو القضاء على أسبابها أو الوقاية منها، ومع ذلك لم يهمل " لمبروزو " شأن بعض العوامل الأخرى التي تؤثر على حالة بعض المجرمين، أو تلك التي تقوم مقام الأسباب العضوية في بعض الجرائم ومن هذه العوامل: درجة الحرارة ولها بعض التأثير على مجرمي الجنس والجرائم الجنسية. ومن هذه العوامل أيضا ظاهرة الكحولية ولها بعض التأثير على القتل وعلى جرائم الإيذاء.

ويذهب " لمبروزو " بعد كل ما أجراه من فحص وتشريح، إلى أن المجرم إنسان شاذ من الناحيتين العضوية والنفسية معا، فمن الناحية العضوية يقرر تميزه بعدم انتظام في شكل الجمجمة، وبضيق في الجبهة تقابله ضخامة في الفكين وبروز في عظم الخدين، وطول أو قصر غير عاد في الأذنين، وشذوذ في تركيب الأسنان، وفرطية أو اعوجاج في الأنف وكثرة التجاعيد في البشرة، وعيوب في التجويف الصدري، وغزارة في الشعر....

وقد توصل إلى هذه الصفات الجسدية بعد أن فحص 383 جمجمة لمجرمين متوفين و6000 من الجرمين الأحياء، وخاصة بعد تشريحه لمجرم يسمى " فيلالا " VILLELLA حيث وجد تجويفا في قاع جمجمته شبيها بذلك الموجود لدى الحيوانات العليا كالقردة. وفحص مجرما آخر يسمى " فرني " الذي قتل حوالي 20 امرأة وكان يشرب دماء ضحاياه. مما حداه إلى القول أن المجرم وحش بدائي تتجلى فيه سمات ترجع إلى ما قبل التاريخ، وأطلق على هذا الوحش البدائي اسم (الإنسان الجرم) جاعلا منه عنوانا لمؤلفه الشهير الصادر عام 1876، ومن الناحية النفسية لاحظ " لمبروزو " ضعف إحساس المجرمين بالألم نتيجة مالا حظه من كثرة الواشمات على أجسامهم، كما لاحظ تميزهم بالفضفاضة وغلظة القلب وقلة و انعدام الشعور بالخل مفسرا ذلك بإقدامهم على إتيان جرائم الدم، كما استنتج بذاعة وخلاعة الواشمات المرسومة على أجسامهم و ميلهم إلى ارتكاب جرائم العرض. وعلى هدى الجمع بين هاتين الطائفتين من الخصائص يرى " لومبروزو " أن المجرم إنسان مطبوع على الإجرام، وليس للبيئة التي يعيش فيها من أثر في سعيه نحو الجريمة، فهو إذا مجرم بالميلاد. ويقدر " لومبروزو " نسبة المجرمين بالولادة 65 إلى 70 % من مجموع المجرمين .

كما ميز " لومبروزو " بين 5 أنماط من المجرمين :

- **المجرم بالولادة:** وميزه بوجود الملامح والسمات الارتدادية في التكوين الجسمي ويفحص هذه السمات كما يلي: اختلاف حجم وشكل الرأس مقارنة بالنمط الشائع في سلالة المنطقة التي ينتمي إليها. وعدم انتظام وتشابه نصفي الوجه، وكبر زائد في أبعاد الفك وعظام الوجنتين وتشوهات في العينين وكبر زائد أو صغر زائد وغير عاد في حجم الأذنين أو بروزهما من الرأس بشكل يماثل أذني الشمبانزي والتواء الأنف أو اعوجاجه أو وجود بروز فيه أو مشابه للمنقار. وامتلاء الوجنتين وبروزهما، وامتلاء الشفتين وضخامتهما وبروزهما وأذن طويلة أو قصيرة أو مفرطة كتلك التي عند القردة وغزارة في شعر الرأس والجسم وطول مفرط في الذراعين ووجود زائدة في اليدين أو القدمين وعيوب في التجويف الصدري وشذوذ في تركيب الأسنان وكثرة الوشم على أجسام المجرمين.
- **المجرم بالعادة:** وهو ذلك الشخص الذي تعود الإجرام نتيجة لعوامل ومسببات بيئية وليس بسبب تكوينه الجسدي وهكذا نلاحظ أن " لومبروزو " لم يهمل أثر البيئة في السلوك ومع هذا لم نجده يعطيها حقا من الانتباه وتبقى الحتمية البيولوجية السبب الرئيسي لديه بشكل واضح ولأجل ذلك تعارض ذلك مع التفسير الكلاسيكي الذي يقوم على حرية الإرادة ومذهب

المنفعة، ولذلك نظرية " لومبروزو " تنكر وجود الجبرية الاجتماعية وتنكر اعتبار السلوك الاجرامي ظاهرة اجتماعية تنشأ من عملية التقليد.

- **المجرم المجنون:** وهو يربط هنا بين هذا النمط من المجرمين والأمراض العقلية وينصح بعلاجهم أو التخلص منهم.
 - **المجرم بالصدفة:** يتميز هذا النمط من المجرمين بعدم وجود ميل واضح نحو الإجرام لديه وهو يرتكب الجريمة بسبب مؤثرات خارجية لا يستطيع تقديرها بشكل سليم فيقع في الجريمة وهذا النمط يسهل علاجه.
 - **المجرم بالعاطفة:** وكما هو واضح من التسمية فهذا النمط من المجرمين يرتكب جرائمه لأسباب عاطفية مثل: الحب، والغيرة والحقد والدفاع عن الشرف وهو يتسم بالحساسية المفرطة التي يصعب مقاومتها.
- (الوريكات: 2008، ص، ص، 80، 81).

ولاشك أن فكرة الحتمية البيولوجية ترتبط بفكرة فلسفية تجعل من الجريمة ظاهرة ضرورية، وقد يرى بعض الفلاسفة أن الجريمة ضرورة واقعية كالولادة والحمل والموت، يقول " كاسبون " CASAUBON أن الإنسان لا يمكن أن يخطئ بإختياره، وإنما هو يجبر على الخطيئة ولو بدرجات متفاوتة، وفي هذا المجال يقول " سانت برنار " ST.BERNARD على مثل هذا المعنى "أنه ليس بمقدور حتى الملائكة أن يغيروا من طبيعة الإنسان فيحملوه على عمل الخير إذا ما أراد الشر" (غباري: 2005، ص، ص، 87).

لقد ثار الجدل بين العلماء حول أثر الوراثة على السلوك الانحرافي والإجرامي، كما يزعم العالم الايطالي " لمبروزو "، بين مؤيد ومعارض، بين من يقول أن الإنسان يرث عن والديه السلوك الانحرافي والإجرامي، ومن يعتمد إلى إهدار كل قيمة للوراثة في إنتاج السلوك الانحرافي، والقول بأن هذا السلوك يرجع إلى العوامل البيئية المحيطة بالمنحرف فقط....

لقد أجريت العديد من الدراسات في هذا الشأن، فقد درس " دوجال " عائلة جوك. لمدة 75 عاما وفحص تاريخ حياة 1200 فرد من المنحدرين منها. واتضح له من هذه الدراسة أن هذه العائلة قد خرج منها 280 متسولا، 140 مجرما، 60 لصا و 7 قتلة و50 عاهرة و440 مصابا بأمراض سرية نتيجة للسلوك الجنسي و30 طفلا غير شرعي، لكن تعرضت هذه الدراسة وغيرها من الدراسات المماثلة التي ظهرت في أوائل القرن العشرين، لنقد شديد من جانب العلماء الغربيين على أساس أن التشابه السلوكي الذي وجد بين الأبناء والإخوة والأجداد قد يرجع أساسا إلى تشابه في الظروف الاجتماعية والاقتصادية التي يعيشها أفراد العائلة الواحدة.

وقد لجأ أصحاب فكرة الوراثة في السلوك إلى أسلوب آخر غير أسلوب تتبع التاريخ العائلي للمجرمين. حيث قاموا بدراسة سلوك التوائم على أساس أن دور الوراثة يظهر أكثر ما يظهر لدى الأفراد الذين يتصفون بأصل وراثي واحد. وعلى هذا الأساس حاولوا أن يثبتوا أن فردي التوائم لا بد أن يتشابهها في سلوكهما، سواء كان هذا السلوك إجرامي أو غير إجرامي.

ومن الدراسات الشهيرة التي اتبعت هذا الأسلوب دراسة " لانج " LANGE حيث وجد من دراسته لثلاثة عشر زوجا من التوائم المتطابقة (المتماثلة) أي فردي التوائم أصبح مجرمين في عشرة أزواج أي بنسبة 77 % .

إلا أن هذه الاستنتاجات قد تعرضت أيضا للكثير من النقد من جانب علماء الإجرام، على أساس أن التشابه قد يكون راجعا إلى تشابه الظروف البيئية والنفسية التي يعيشون فيها. فإذا تعرض الفرد من كل زوج لظروف مختلفة عن توأمه يتسبب بالقطع في اختلاف المظهر الأخير للسلوك. أي أنه من الصعب أن نقول أن هناك جينا للأجرام والانحراف في مورثات الإنسان.

ومال تيار البحوث الجينية الجارية، ففي الستينيات بدأت البحوث الجينية تمدنا بمعلومات عن حقيقة هامة تتمثل في أنه قد يحدث مصادفة وجود كروموزوم إضافي محدد للجنس لدى بعض الأشخاص xyy. إذ أنه بينما يوجد في الذكور السوية تركيب كروموزومي xy، والإناث السوية تركيب كروموزومي xx فإنه قد تبين أن بعض الذكور قد يحتوي على كروموزوم إضافي من نوع y كان يكون xyy، ومن أمثال هؤلاء الذكور يتسم سلوكهم بالعنف والقسوة والعدوانية وقد اتضح من فحص المؤسسة القومية للصحة النفسية عام 1969 لكافة حقائق ومعطيات البحوث التي كانت قد أجريت في هذا الشأن والتي اعتمدت في أغلب الأحيان على عينات من المجرمين ذوي التكوينات الكروموزومية xyy وأخرى ذوي التكوينات الكروموزومية السوية كمجموعة ضابطة، اتضح أنه ليس هناك علاقة مباشرة بين اتفاق الكروموزومات xyy والسلوك الاجرامي. (عبد الخالق، وآخرون: 2001، ص، ص، 8، 9).

والحقيقة أن الوراثة ليست خلو من أي تأثير على السلوك الاجرامي والانحرافي كما ذهب أنصار الرأي الثاني، كما أنها ليست هي المؤشر الوحيد الدافع إلى هذا السلوك كما رأى أنصار الرأي الأول. وإنما لهذا دور محدد يتمثل في أنها تنقل من الأصل إلى الفرع طاقات وقدرات معينة تهيئ له سبيل الجريمة، وبعبارة أخرى فإن الإنسان يرث عن أبيه الاستعداد الاجرامي والانحرافي فقط. أما السلوك الانحرافي فلا يورث.

والاستعداد الانحرافي يقصد به الاحتمال السابق على ارتكاب الجريمة، وهذا الاستعداد يوجد لدى كافة الأفراد، إذ يحتمل أن يكون كل فرد منا أحاطت به ظروف معينة مصدرا للانحراف. والاستعداد الذي يهنا هو ذلك الذي يتجاوز فيه احتمال الانحراف ما هو مألوف في العادة لدى السواد الأعظم من الناس. وهذا الاستعداد لا يوجد له معيار دقيق يمكن أن يقيس قدره لدى أي فرد من الناس، وإنما يمكن تحديد درجته بالنسبة لشخص ارتكب جريمة وفي ضوء الظروف الخارجية التي أحاطت به عند ارتكابها.

وصفوة القول يمكن القول أن لا أحد ينجو من النقد، وهذا شأن " لمبروزو " ومن سار في فلكه، فمنهم من رأى أنه رائد علم الجريمة الحديث وإليه يعود الفضل في استخدام المنهج العلمي في دراسة الجريمة وإبعاد هذا العلم عن الفلسفة والمفاهيم المجردة كالعادلة والمساواة... ورفض التفسيرات الميتافيزيقية لتفسير الجريمة، وهناك من رأى أنه ساهم في تأخر علم الجريمة بنحو ربع قرن على الأقل، وهناك من يرى أن الاتجاهات الاجتماعية المعاصرة في دراسة الجريمة مدانة " لمبروزو " بسبب ابتعاده عن التفسيرات الميتافيزيقية المطلقة كأساس للعقوبة إلى الدراسة العلمية للجريمة.

أما عن أهم الانتقادات الموجهة له فيمكن حصرها في:

- عدم وجود نظرية علمية واضحة استندت عليها دراساته في تفسير الجريمة.
- عدم وجود منهج علمي واضح من حيث وجود جماعات ضابطة وأخرى تجريبية.
- اعتماده على الإحصائيات الرسمية والتي يتحفظ عليها معظم الباحثين وخصوصا قسوة القوانين في تلك الفترة.
- عدم وضوح المفاهيم وصعوبة ترجمتها إجرائيا.
- لا يمكن تفسير ظاهرة الانحراف السلوكي والإجرامي بناء على عامل واحد وهو بيولوجي وهذا يعني إغفاله للعوامل الاجتماعية والاقتصادية والثقافية.
- وجود هذه الصفات عند الكثيرين من الأسوياء.
- بناء على ما نعرفه اليوم فإن 70 % إلى 80 % من السلوك متعلم وهذا رفض لمسألة المجرم بالولادة.

(الوريكات: 2008، ص، ص، 81، 82).

2- النظرية النفسية.

من المحددات التي اهتم بها علماء النفس لتفسير السلوك الإنساني ومعرفة طبيعته هي دراسة الإنسان لما له من حاجات متعددة، منها ما هو أولي وفطري كالحاجة إلى المأكل والمشرب ومنها ما هو نفسي اجتماعي مكتسب كالحاجة إلى الشعور بالأمن وتقدير الذات والانتماء، ويؤدي عدم إشباع هذه الحاجات إلى حدوث توتر جسمي ونفسي يدفع الإنسان إلى محاولة استعادة توازنه والسعي للحصول على حاجاته المادية والنفسية التي قد تدفعه إلى بعض أنماط السلوك التي قد يرضي هذه الحاجات ويشبعها.

للجانِب أو البعد النفسي أهمية كبيرة في حياة الإنسان ونموه، وفي تكوين شخصيته، وفي سلوكه، سواء أكان هذا السلوك سوياً متكيفاً ومتماشياً مع قيم المجتمع وقوانينه ونظمه ومعاييره أم كان سلوكاً شاذاً أو غريباً أو خارجاً على القانون وكذلك العرف والعادات والتقاليد والنظم والقواعد المرعية في حياة المجتمع.

ذلك أن الإنسان وحدة نفسية جسمية اجتماعية أخلاقية روحية متكاملة ومتفاعلة، حيث يؤثر كل عنصر من عناصر هذا الكل في العناصر الأخرى ويتأثر بها كالذكاء والطموح مثلاً، لذلك يقال، بحق أن سلوك الإنسان سواء أكان هذا السلوك عقلياً أم نفسياً أم جسمياً، يصدر عن الإنسان بكلية أو في عموميته، المكون من الجسم والنفس معاً. ولذلك تلعب العوامل النفسية دوراً رئيسياً في حياة الإنسان وفي سلوكه، حيث يتأثر هذا السلوك بما يتمتع به الفرد من الذكاء العام والقدرات الخاصة والاستعدادات والميول والدوافع الشعورية واللاشعورية واتجاهاته وعقائده وفلسفاته العقلية وأسلوبه في الحياة وسمات شخصيته يتأثر سلوك الإنسان بما في ذلك سلوكه المنحرف أو سلوكه الاجرامي بقواه العقلية وما تمتاز به من القوة أو الضعف والتخلف وبما يكمن في نفسه من الدوافع والعقد والنزاعات الشعورية واللاشعورية والانفعالات. وبذلك يقال أن الإنسان ابن البيئة والوراثة معاً، بمعنى أنه المحصلة النهائية لتفاعل مجموعة من العوامل البيئية ومجموعة العوامل الوراثية.

وتتداخل العوامل النفسية والعقلية في السلوك الاجرامي والانحرافي في كثير من النواحي أو الابتعاد ابتداءً من التفكير في الجريمة والتخطيط لها، وتنفيذها ومحاولة الهروب من تبعاتها وإخفاء معالمها والتهرب من المسؤولية الجنائية. الإنسان في كل المراحل المكونة للجريمة تحركه وتؤثر فيه عوامل ودوافع وقوى نفسية.

تمثل أنواع السلوك الاجرامي والانحرافي قضايا ملحة في علوم السلوك الإنساني بصفة عامة، وعلم الاجتماع وعلم النفس بصفة خاصة، وليس هناك من شك في أن مشكلات الجريمة والتسلط والتعصب والعدوان والضغط الاجتماعي وغيرها من المشكلات الاجتماعية والنفسية تنشأ عند احتكاك الفرد بظروف اجتماعية قاسية أو متحيزة مثقلة بالحرمان ومكافحة الجريمة لا تكون إلا على أساس دراسة أسباب الظاهرة الاجرامية ومعرفة كاملة بها مما يؤدي إلى إمكانية علاجها أو الوقاية منها.

والجريمة أو السلوك المنحرف بصفة عامة وجرائم السرقة والمخدرات والقتل... بصفة خاصة كلها سلوك مضاد للمجتمع، إلا أن إغفال جانبها السلوكي يعد تناولاً قاصراً نظراً لوجود علاقة وثيقة بين موضوع علم النفس ويكمن في سلوك الإنسان، ومضمون الجريمة ويكمن في السلوك المضاد للمجتمع.

و لما كانت جرائم السرقة والمخدرات والقتل، ظواهر جرمها القانون ووضع لها قواعد قانونية تهدف إلى السيطرة على هذا السلوك الانحرافي، فإن ضرورة التصدي للجريمة يكمن في أنها تضر بالمجتمع وبالآخرين، فإنها تضر بمن ارتكبها وبأسرته في المقام الأول بل وتدمر في كثير من الأحيان مستقبل كليهما معاً، نظراً للأثار المخلة بالشرف والسمعة والمترتبة حتماً على توقيع العقوبات، عند اقتضاح أمر الجريمة التي يتوهم مرتكبوها أنهم يرتكبونها في غفلة من المجتمع، ومن القانون.

إن التعمق في دراسة شخصية المجرم وحسن التعرف على كافة العوامل والعلاقات المحددة لإطار شخصيته يلقي ضوءاً كاشفاً على كافة أبعاد سلوكه الاجرامي بشكل قد يجعل من الميسور إمكان إعادة توازن تلك الشخصية سواء من

الوجهة الداخلية أم من الوجهة الخارجية. بالإضافة إلى أن الإحاطة الواعية بملامح مثل هذه الشخصية يجعل من الممكن أيضا التنبؤ بأنماط نواياها السلوكية ذات الطبيعة الإجرامية. مما يساعد في الاهتداء إلى الإجراءات الواقية من الجريمة مستقبلا.

تبعاً لذلك فإن النظريات النفسية ترجع السلوك المنحرف إلى أسباب خاصة بالتكوين النفسي للفرد مثل نظريات التحليل النفسي التي ترجع السلوك المنحرف إلى الصراع القائم بين مكونات الشخصية (ألهو، والذات والذات العليا) الذي سينتهي بخضوع الذات والذات العليا لرغبات ألهو.

وقد قامت جهود كثيرة لمحاولة دراسة السلوك الجانح تحمل الطابع النفسي، ومعظم هذه الجهود تحمل وجهة نظر التحليل النفسي.

وقد قدمت هذه النظرية للفكر مجالاً خصباً لدراسة خبرات الطفولة المبكرة كأساس للسلوك اللاحق، وقد أدى ذلك منطقياً إلى الاهتمام بدراسة السلوك الجانح لدى الطفل.

وقد مرت الدراسة العلمية والجانح من الناحية النفسية بمراحل ثلاث:

المرحلة الأولى: بذل الجهد فيها لتحويل الاهتمام من التفسير البيولوجي إلى إدراك أهمية العوامل النفسية.

المرحلة الثانية: استخدمت خلالها مفهومات التحليل النفسي بعد تعديلها وذلك في سبيل المحاولة لفهم السلوك الجانح وتقويمه.

المرحلة الثالثة: وقد تم خلالها إلقاء المزيد من الضوء على السلوك الجانح والانحرفي وما يرتبط به من مشكلات، وكان ذلك في ضوء ما أحرزته الدراسات النفسية الاجتماعية، والنفسية الدينامية، ودراسات الطب النفسي، من تقدم وازدهار.

والآن نعرض لأهم وجهات النظر التي قام بها الباحثون محاولين تفسير الجريمة من الوجهة النفسية وسوف تشمل:

1-2 المرض العقلي.

2-2 الاضطراب النفسي.

1-2 المرض العقلي: هو اضطراب في الشخصية يبدو في صورة اختلال عنيف في القوى العقلية واضطراب شديد في اللغة والتفكير وفي إدراك الواقع والحياة الانفعالية وعجز ظاهر في ضبط النفس، الأمر الذي يعوق قيام علاقات اجتماعية متوافقة بين الفرد وغيره بل وعدم قيام توافق بين الفرد وذاته.

ولقد تعددت محاولات الباحثين في سبيل الوصول إلى تصنيف عام وشامل لأسباب المرض العقلي وصوره الشائعة، ويرد السلوك المرضي إلى أحد الأمرين إما تلف في الأنسجة أو اختلال كيميائي في المخ، وكلاهما يحدث نتيجة لعيب وراثي أو اختلال وظائف الغدد الصماء.

ويرجع العلماء إصابة الفرد بالمرض العقلي إلى أكثر من سبب، فالعوامل الوراثية والتكوينية والاجتماعية دخل كبير في التعجيل بظهور الذهان وقد تعمل هذه العوامل مجتمعة أو منفردة، بحيث تكون محرضات للمرض أو مساعدات على مساره الطويل أو مآله السيئ. (دويدار، وآخرون: 2005، ص، 69).

والنزعة السيكوباتية مرض عقلي حقيقي تعد من العوامل المسؤولة عن حدوث السلوك الانحرفي أو الاجرامي ذلك لأنها تدفع صاحبها لخرق القانون وقيم المجتمع ومثله ومعاييره وتدفعه للانتقام والأذى والغش والكذب والاحتيال.

وتتكون لفظة سيكوباتي PSYCHOPATH من مقطعين هما سيكو ومعناه نفس وكلمة PATH ومعناها شخص مصاب بداء معين، كالمصاب بمرض عصبي أو عصابي NEUROPATH. وتشير إلى انحراف الفرد عن السلوك السوي، والانحراف في السلوك المضاد للمجتمع والخارج عن قيمه ومعاييره ومثله العليا وقواعده. وقد توجد السيكوباتية بين فئات كثيرة من المنحرفين كمدمني الخمر والمخدرات، ومحترفي جرائم النصب والاحتيال والتزوير، والتزييف، والرشوة...

وقد توجد بين المنحرفين جنسياً أو المصابين بهوس السرقة. ولا يستفيد السيكوباتي من العلاج أو من التعلم ولا يشعر بالذنب أو بالخجل، وهو سطحي الانفعال، يسرق للذة السرقة في حد ذاتها، ويكذب رغبة في الكذب في حد ذاته دون أن يكون هناك ضرورة لذلك.

وتعرف الشخصية السيكوباتية بأنها الشخصية المعتلة نفسياً أي المريضة نفسياً. وتتسم بعدم النضج الانفعالي لنشأتها في بيوت باردة انفعالياً، ولضعف بناء الشخصية، بسبب التذليل المفرط المفرط، بحيث لا يتعلم الفرد من طفولته قمع رغباته، فيثبت عند مستوى طفلي من التمرکز حول الذات، أو لعدم توفر الأنماط الاجتماعية المقبولة. (العيسوي (1): 2004، ص، 14).

ويمكن تمييز سمات الشخصية السيكوباتية على النحو التالي:

- قلة أو انعدام الشعور بالإثم أو الذنب أو لوم الذات.
- فرق كبير بين مستوى الذكاء ونمو الضمير.
- تمركز حول الذات أو أنانية أو اندفاعية وعدم تحمل المسؤولية، والعجز عن الضبط، وفقر في الأحكام، واستهداف الإثارة، والسلوك الجنسي الشاذ وغير ذلك من السلوك غير التقليدي، وإهمال وإغفال حاجات وحقوق الآخرين.
- عجز عن الاستفادة من الأخطاء ومن خبرات الحياة فماعد استغلال الناس والإفلات من العقاب.
- عجز عن إرجاء أو تأجيل اللذة المباشرة أو الأنانية في سبيل كسب أهداف بعيدة المدى.
- قدرة على إعطاء انطباع جيد عن نفسه حتى يخدع الناس مع الميل للتسلق الاجتماعي والتفاؤل والى مصادقة الآخرين.
- علاقات شخصية متبادلة ضعيفة وكذلك علاقات اجتماعية ضعيفة مع عدم الشعور بالتعاطف أو المشاركة الوجدانية، وعدم الشكر والحمد أو العرفان بالجميل، وعدم الشعور بالذنب أو الإثم أو العار أو الخجل، وليس له أصدقاء حميمين.
- يرفض السلطة والنظام الشرعي، يتصرف كما لو كانت القواعد الاجتماعية لا تطبق عليه ولا يتحمل مسؤولية عمله، يبدي عداوة شديدة نحو السلطة أو نحو المجتمع، وقد يظهر هذا العداء في الأعمال الإجرامية.
- يسقط لومه على المجتمع، مع فقر في الاستبصار أو الفهم الجيد لسلوكه، يكذب بسهولة حتى وإن عرف أن أمره سوف ينكشف.

- يسبب الإثارة والإزعاج للآخرين ويخيب آمالهم ويسبب لهم المتاعب والمضيقات. يمثل عبئاً ثقيلاً على أسرته والآخرين، ويخلق كثيراً من التعاسة للآخرين. (العيسوي (1): 2004، ص، 15، 16).

والسيكوباتية أنواع: منها السيكوباتية العدوانية وتشير إلى الشخص العدواني، يسهل الإثارة لمجرد الاحباطات البسيطة وقد تأخذ الاستجابة شكل التذمر أو التدبير السيكوباتي المبدع: يتسم بالسمات السيكوباتي، مضافاً إليها عدم الرضا الدائم عما يفعل والرغبة المستمرة في التفوق على نفسه، والإبداع.

ويمكن أن نميز السيكوباتي الآخر أو العاجز، وهو عكس المبدع، ويتميز بالفشل الدائم والعجز المزمن وحياته عبارة عن سلسلة من المشاكل لا يستطيع حلها، ودوافعه ضعيفة وطاقته واهنة.

وتطلق السيكوباتية على الشخص الذي يوجه اهتمامه بصورة غير طبيعية إلى الحاضر، ويعجز عن إدراك تأثير أعماله على الآخرين، ولا يستفيد السيكوباتي من تجاربه، وهو إنسان سيئ التوافق مع المحيط الذي يعيش فيه، ويعجز عن إدراك صلته بالقانون الاجتماعي، وبالناس وقد توجد هذه الشخصية بين طوائف المجرمين المتعودين، ويدمن السيكوباتي في محاربة المجتمع فهو مجرم بطبعه يمتاز بالفجاجة العاطفية وعدم النضج الأخلاقي مع عجز في سلامة الحكم وتقدير الأمور، مع قلة التبصر في العواقب، وضعف القدرة على الاستفادة من التجارب السابقة، كما يمتاز بحدة المزاج، وسرعة الغضب، وعدم القدرة على ضبط النفس، يتورط في الجريمة.

وقد ترجع نشأة السيكيوباتية شعور الفرد بأنه منبوذ. ومن ثم فإنه ينبذ أيضا المجتمع بعد أن يكون نبذ أسرته. وبدلا أن يلوم نفسه فإنه يلوم المجتمع.

وعلى الرغم من أن السيكيوباتي يظهر ذكاء جيدا إلا أنه يعاني من عجز مزمن في القدرة على تنشئة نفسه تنشئة اجتماعية أو تطبيع نفسه تطبيعا اجتماعيا سويا، ولذلك تظهر عليه علامات الأنانية، وحبه لذاته وعدم مراعاة لحقوق الآخرين كما يمتاز بالرجسية وبالنزعات المضادة للمجتمع، وبالرغبة في استغلال الآخرين وابتزازهم.

والسيكيوباتي مريض أو مضطرب في علاقاته الشخصية المتبادلة مع فقدان الحساسية الاجتماعية، وهو الشخص الذي لا يمكن تصنيفه كضعيف عقلي أو عصابي أو ذهاني، ولكنه يبدي عجزا كبيرا في النمو الأخلاقي وعجز في إتباع القوانين الاجتماعية المقبولة من المجتمع، والذي يعيش فيه، وقد ينحدر السيكيوباتي من محيط أسري سوي، وقد يتعرض لعلاقات أسرية سيئة، ويصعب تمييز هؤلاء الناس لأنهم يسلكون خليطا من الناس ابتداء من رجل الأعمال عديم المبادئ أو المحامي المستغل أو الطبيب والسياسي الشاذ أو المبشر المغرض والدجال أو النصاب إلى مجرم الاغتصاب، ومحترفات الدعارة.

ومن السمات المميزة لهم الذكاء والتلقائية، ويبدو الشخص منهم لأول وهلة كإنسان محبوب، لكنه يعيش اللحظة، دون اعتبار كبير للماضي أو المستقبل، ودون الاهتمام بسعادة الآخرين. (العيسوي: 2005، ص، 34).

يختلف علماء النفس حول تأثير السيكيوباتية في الجريمة، فمنهم من يرى أنها مسؤولة عن جميع الجرائم ومنهم من يرى أنها مسؤولة فقط عن 10% من الجرائم.

والحقيقة أن قضية السببية قضية صعبة الحسم حتى عندما نلاحظ على المجرمين أنهم أكثر اضطراب من الناحية الانفعالية، فإننا لا نستطيع أن نجزم عما إذا كان الاضطراب هو الذي أدى إلى الجريمة أم أنه أحد نتائجها.

لقد جمع بعض العلماء 13 دراسة استخدمت فيها الاختبارات النفسية، وقياس سمات الشخصية لدى المجرمين وغير المجرمين، وتمت مقارنة النتائج ووصلوا إلى النتائج التالية:

- لا يوجد دليل على أن السلوك الاجرامي كان نتيجة لبعض سمات الشخصية أو أن السمات كانت من نتائج السلوك الاجرامي، أو الخبرة الإجرامية.
- معظم المجرمين الذين تمت دراستهم كانوا من السجناء، والنتائج المستمدة من مجرمين دخلوا السجن لا يمكن تعميمها على المجتمع بصورة عامة، لأنهم فقط يمثلون فقط الفاشلين في الجريمة الذين تم ضبطهم، أما المجرمون الناجحون فإنهم مازالوا خارج جدران السجن.
- استجابات السجناء لأسئلة اختبارات الشخصية المستعملة قد تتأثر بثقافة الجنس وبالجو السائد فيه، فإن حياة الجريمة والقلق والمحكمة وخبرة السجن قد تؤدي إلى حدوث تغييرات في شخصية السجنين يضاف إلى ذلك اختلاف الجرمين باختلاف الجريمة التي ارتكبوها، فاعتبار المجرمين جميعا طائفة واحدة أمر غير مقبول منهجيا.
- ومن الأمراض العقلية التي ترتبط بالسلوك الاجرامي مرض جنون العظمة والاضطهاد. وهو عبارة عن مرض عقلي أو هذاء أو اضطراب عقلي من أعراضه الأوهام أو الضلالات، وقد يصاحب البارانويا أي جنون العظمة PARANOIA هذا، أعراض من الهلاوس وهي عبارة عن مدركات حسية زائفة غير موجودة في عالم الحقيقة والواقع ولا وجود لها إلا في أذهان أو خيال المريض فقط ومن تلك الهلاوس السمعية والشمية والذوقية وقد يدفع المريض الاعتقاد في صحتها إلى القيام بارتكاب جرائم ضد أعدائه وهو اضطراب يصيب تفكير المريض.

البارانويا أو جنون العظمة والاضطهاد عبارة عن استجابة ذهانية أي عقلية مرضية من أعراضها التدهور العقلي السيئ، وفي كثير من حالات البارانويا قد لا يوجد هذا التدهور في الوظائف العقلية للمريض، وتتسم هذات المريض أي ضلالاته بالصبغة المنطقية، ولكنه منطوق المريض نفسه، ذلك المنطق الذي لا يستند إلى أساس صحيح. ولو كان هذا الأساس

صحيحاً لصحت النتائج التي يتوصل إليها المريض في ضوء محك الواقع، ولكن هذا المنطق متوهم من أساسه. والحقيقة أن أسباب هذا الهذاء أي الفكرة الزائفة أو الفاسدة غير معروفة، إلا أنه بالرجوع إلى سن طفولة المريض، يمكن التعرف على أن علاقة الطفل بأمه وأبيه كانت تقوم على أساس الشك والريبة والاستياء. ويدل تاريخ هؤلاء المرضى على أنهم كانوا يعانون من الشعور بالنقص وعدم الثقة في النفس، ذلك الشعور الناجم عن تكرار تعرضهم لخبرات الفشل والإحباط. من خصائص المريض بجنون العظمة والاضطهاد أن صاحبه يشك كثيراً في نوايا الناس ودوافعهم نحو سلوكهم اتجاهه، ولذلك يظل دائماً على حذر. ويتوقع أن الناس الآخرين سوف يقومون بإيذائه أو الانتقام منه، ولذلك يتحاشى التعرض للأذى أو الحرج.

ونظراً لأنه لا يثق في أحد، فإن علاقاته مع أصدقائه مع أفراد أسرته وخاصة الزوجة تتضرر حيث يكثر الشك في سلوكها دون مبرر، لأنه لا يثق في أحد. ويبالغ في رد فعله للأحداث البسيطة التي تقع له أو أمامه. (العيسوي: 2006، ص، 17).

ومريض الاضطهاد لا يطبق النقد أو الجدل أو النقاش ولا يحتمله، وينظم لنفسه سلسلة منطقية من الأمور يخدم بها نفسه وغيره من الناس... أما مستوى الذكاء عنده فهو فوق المتوسط. ويميل إلى المبالاة والمفاخرة، مع الحساسية الشديدة والجمود والتزمت. ويختلف مريض الاضطهاد عن مريض فصام الاضطهاد، بحيث يبدو المريض بفصام الاضطهاد وسط مرضى الفصام الآخرين * كأنه عدواني متلحم وأناني. ويمتاز هذا المرض بوجود الأفكار الزائفة. ولكن نظراً لاضطراب تفكير الشخص الفصامي عامة، فإنه لا يستطيع أن يكون فكرة منظمة متكاملة أو دائمة وثابتة.

وهذا هو الفرق الذي يميز مرضى الفصام الاضطهادي من مرضى الاضطهاد عامة. ويعاني المريض من شعور بالنقص. ولذلك ينمي في نفسه شعوراً دفاعياً عن ذاته وأثبات كيانه ولذلك فإنه لا يرغب أن يناقضه أو يخاصمه أحد. فإذا وقف في موقف فيه جدال ومناقشة، فإنه يرفض أن يسمع وجهة الفرد الآخر، بل أنه يأخذ ثأره باللجوء إلى السخرية والتهمك والاستهزاء وإذا اضطرت الظروف فإنه يستخدم العنف في الرد على من يناقشه.

وهناك حالات فصام اضطهادي أخرى يبدي فيها المريض أعراض الانسحاب والرقعة والوداعة، والخوف من كل شخص يلقاه ويصبح غير واثق في نفسه، ويشعر المريض بالحرمان الجنسي.

مرضى النوع الأول: يظهرون أعراض جنون العظمة، حيث يخلع المريض على نفسه السمو والرفعة والتقدم والتنوع والقدرات الخارقة والفريدة.

وقد يتوهم المريض أنه أذكى الناس جميعاً وأنه قادر على إيذائهم دون أن يدركوا خططه. قد تدور أفكار العظمة حول القيام برسالة نبوية أو رسالة الإصلاح الاجتماعي أو الاختراعات البارزة، أو يعتقد المريض أنه تلقى تكليف من الله تعالى لإصلاح البشر وإنقاذه، وإنقاذ العالم، ولذلك يقضي معظم وقته في الوعظ والإرشاد، ويهدد الناس بدخول النار، وذلك بغية إقناع الناس بمذهبه الجديد.

ولكن خلافاً لهذه الهذات قد يبدو المريض سويًا في الجوانب الانفعالية وفي محادثاته وفي سلوكه. ولا توجد هلاوس وغيرها من أعراض الأمراض العقلية إلا قليلاً. مظهره الطبيعي ومنطقه وتماسكه يجعل أفكاره الهذانية تبدو مقنعة ومنطقية.

أما النوع الثاني: فإنهم يظهرون أعراض الشعور بالاضطهاد والظلم، وأن حقوقهم مهضومة أو مهدرة وأنهم سيؤوا الحظ، وأن الناس جميعاً أصبحوا ظالمين، ولديهم الكثير من مشاعر القسوة والعنف والاضطهاد ضدهم.

* يمكن تقسيم الفصام إلى أربعة أنواع متميزة: الفصام البسيط، فصام الجمود والتخشب، الفصام الاضطهادي، الفصام العاطفي، (لمزيد من التفصيل راجع كتاب، الجريمة والشذوذ العقلي، لصاحبه عبد الرحمان العيسوي، 2004).

إن الشخص المضطهد قد يشعر أن كل ما يعلمه إنما هو خطأ وأن الظروف كلها ضده، وأن الدنيا قد أدارت له ظهرها ويشك في نوايا الناس وفي دوافعهم، ويأخذ في لوم الآخرين لما يواجهه من صعاب في الحياة، ويشعر أن معظم الناس أنانيون وقسوة وأن الرجل الأمين في هذا المجتمع لا يجد مكانا لائق له أو فرصة عادلة ويشعر أنه قد أساء استعماله أو تم ابتزازه، ولذلك يشعر بالمرارة ويشعر بالإحباط والفشل، وأنه قد بخست قدراته، ويشكو من الظلم الحقيقي أو الوهمي. (العيسوي (ب): 2004، ص، ص 268، 269).

على الرغم من عدم صحة الأدلة التي يسوقها لهؤلاء، إلا أنه غير مستعد للتراجع عنها. في تفسير نشأة هذا المرض كما هو الحال في نشأة غيره من الدهانات العقلية، هناك من يسلم بدور العوامل المهيأة أو الاستعدادية التي ترشح الفرد وتعدّه وتهينه للإصابة، وتستمر في تأثيرها على مدى طويل حتى يظهر الانهيار، على إثر توفر عامل سببي آخر أو مجموعة أخرى من العوامل السببية هي العوامل المصيرة أو المعجلة بحدوث الإصابة أو المفجرة، وهي بمثابة القشة التي قصمت ظهر البعير. وهناك وجهة نظر سيكولوجية للفصم تعتبره عبارة عن عدم تطبع اجتماعي، وتفكك أو عدم نظام ويقصد بعدم التطبع الاجتماعي. فقدان التدريجي لفهم الناس، وعدم فهم العمليات الاجتماعية.

هذه الحالة تتأتى من الانعزال، والانفصال عن الناس الآخرين، ففي بداية الحياة نجد أن بعض الناس يميلون إلى الابتعاد عن الناس الآخرين لحماية الذات الضعيفة، ويؤدي ذلك إلى أن يحيا الفرد من الناس دون أن يغمس في حياتهم، ودون أن يقيم علاقات دافئة أو يقيم اتصالات ايجابية معهم. وبعد مرور فترة من عمر الفرد يصبح هذا الأسلوب أداة تقطع صلات الفرد بالحياة الاجتماعية، وتقعد به عن إمكان العودة إلى معترك الحياة الاجتماعية، وترغمه على الانسحاب إلى حياة أحلام اليقظة والخيال لكي يشبع رغباته.

إن الذات الضعيفة التي قادت صاحبها إلى منهج الاعتزال ربما تنتج من النشأة في أسرة يسود فيها جو المنازعات والمنفرات والنفور والخلاف. هذا الجو يجعل الطفل يفضل الانسحاب والانسلاخ يجعله يفضلها عن المشاركة الاجتماعية. أو تنتج في أسرة يسودها شدة اللفظة على الطفل وحمايته حماية زائدة، أو السيطرة الديكتاتورية، كل هذا يحول بين الطفل وبين تعلم نمط الاستجابات السليمة. ويكون عادة الأخذ والعطاء.

فالنظرة الحديثة تعتبر الفصام عبارة عن فشل الفرد في التكيف مع ظروف الحياة بما فيها من ضغوط وتوترات. أما " فرويد " فيؤكد أن الفصام ينتج من ضعف الذات تلك الذات التي لم تجد مثالا طيبا تتوحد معه أي تتقمصه وتحت ظروف الضغط يضطر الفرد، ونظرا لأنه لا يملك ذاتا قوية تتغلب على الموقف الضاغط فيهرب من هذا الموقف عن طريق النكوص إلى مستوى بدائي سابق من مستويات السلوك.

رغم هذه المحاولات فإننا مازلنا لا نعرف الأسباب الحقيقية التي تقود إلى الفصام، لكن الأكيد أن المرض لا يرجع إلى سبب واحد بعينه، وإنما يرجع إلى مجموعة متضافرة من العوامل الوراثية والبيئية إلى جانب عامل الوقت الذي لا بد أن ينقضي قبل أن تظهر الإصابة. (العيسوي (ب): 2004، ص، ص 282).

لكن في المقابل استطاع الباحثين من أمثال " سوانسن " وزملاؤه SWANSON et al التوصل إلى ما يفيد بأن الأفراد الذين يعانون من مرض الفصام، كما يشخص بواسطة الدليل الشخصي للأمراض النفسية للجمعية الأمريكية للطب النفسي OSMII هم أكثر عرضة بمقدار من 4 إلى 6 مرات للقيام بأعمال العنف من الأفراد الأسوياء، كما تشير الدراسات أيضا إلى أعمال العنف بين مرضى الذهان الوجداني* أعلى بنسبة الضعف تقريبا عن الأفراد العاديين، وقد تضمن هذا العنف

*الفصم الوجداني (الذهان)، يمتاز هذا المرض بالفراغ العاطفي، وعدم ملائمة الاستجابات العاطفية وبالسلوك الساذج والضحك والاستهزاء وبالهديان والهلاوس والنكوص، ويبدو هذا النوع من الفصام أشد الأنواع اضطرابا في الذات، ويعكس سلوك المريض السذاجة، والطفولة والهلاوس القوية.

التهجم على الغرباء واستخدام الأسلحة. وتوصلت أيضا الدراسات التي أجريت على عينات من المجرمين في مجتمعات بريطانية وأمريكية إلى نتائج مشابهة، كما لوحظ أن نسبة الجرائم عند الفصاميين من الرجال والنساء تزداد عند بداية التعرض للمرض، كما وجدت " هود جينز " HODJINS في دراستها على عينات اسكندنافية أن نسبة كبيرة من الأفراد يتعرضون للمرض العقلي ويقبلون للعلاج بالمستشفيات النفسية عادة ما يكونوا قد تورطوا في ارتكاب جرائم اعتداء من نوع ما قبل دخولهم هذه المستشفيات.

وقد اتضح أن الفصامين الذين يعانون من الأوهام المرضية أكثر ارتكابا لجرائم العنف عن الذهانبيين الذين لا يعانون من هذه الأوهام، هذا وفي دراستين " ليوكر " BOKERE (73-82) قارن فيها بين مجموعتين من مرضى الذهان يعاني أفرادها من الأوهام المرضية، إحداهما ارتكب أفرادها جرائم قتل والآخرين لم تظهر بين أفرادها أعراض للعنف حيث اتضح له أن الأوهام المرضية التي يعاني منها أفراد المجموعة الأولى ذوي الجرائم القتل تفوق بكثير الأوهام التي يعاني منها أفراد المجموعة الثانية من حيث قوة الاقتناع بالأوهام وشذوذها وانشغال المريض بها، كما اتضح " ليوكر " BOKER أن 89 % من أفراد المجموعة الأولى كانت تعترتهم نوبات الأوهام المرضية خلال قيامهم بعمليات القتل أو محاولاتهم القتل. ووجد BOKER أيضا نتائج مشابهة مع مرضى الذهان الوجداني.

هذا مما يؤكد أيضا الارتباط الوثيق بين العنف والأوهام المرضية. إن الدراسات أثبتت أن الأشخاص المصابين بأنماط البارانونيا المختلفة سواء كانوا من مرضى الفصام أو من مرضى البارانونيا وهم مرضى تغلب عليهم الأوهام المرضية أو الضلالات يزداد عندهم العنف وجرائم الاعتداء عن سائر المرضى الذهانبيين.

ويرى كثير من الباحثين منهم " جيبينز " GIBBENS و " بيبرسون " و " جدجوستون " PETERSSON - GYDJONSSON-AND أن هناك نسبة تتراوح بين 25 % إلى 40 % من الأفراد غير الأسوياء عقليا الذين ارتكبوا جرائم الاعتداء وليسوا كلهم بالضرورة ذهانيين، وإنما يعانون من الأوهام المرضية النفسية. كما وجدوا أيضا أن نسبة 70 % من مرضى الفصام مرتكبي جرائم العنف قد أقدموا على ارتكابها تحت تأثير أوهامهم العقلية المرضية، كإدراكهم لضحاياهم مثلا أنهم أعداء وخنونه، ويرتكب المريض جريمته وهو على ثقة تامة من صدق اعتقاده الوهمي الخاطيء. وهكذا تؤثر الأوهام المرضية على سلوك الفرد فلكي تؤدي إلى العنف ينبغي أن يكون صاحبها مقتنع بها تمام الاقتناع، هذا بالإضافة إلى أن مضمونها يجب أن يكون محرضا وحافزا له نحو العنف. كالأوهام التي تدفع صاحبها مثلا نحو الشك أو التخوف أو الشعور بالاضطهاد الشديد و الرغبة في الانتقام أو الدفاع عن النفس، هذا وقد تراود بعض المرضى أفكار غريبة ناتجة عن أوهام التأثير المرضية حيث يعتقد الفرد بأنه شخصا ما أو ساحرا يحركه دون أن يدري نحو القتل والعدوان. يرى بعض الباحثين أن هذه الأوهام المرضية الخاصة بالتأثير لا تقل أهمية عن أوهام الغيرة المرضية أو أوهام العظمة أو الاضطهاد في توجيه الفرد نحو العنف. (عطية: 2003، ص، ص، 194 ، 195).

يؤكد " بيبرسون " PETERSSON على أن هناك دليلا قويا أن بعض الأمراض العقلية ترتبط بمكونات خلايا غير عادية خصوصا الفصام مما تدفع إلى الإجرام في النهاية، الأمر الذي يدفعنا إلى ضرورة الوقوف على مسببات هذا المرض. يشير اصطلاح المرض العقلي أو الضعف العقلي إلى نقص في الحد الأدنى من الذكاء العام اللازم لحياة الفرد الكبير الراشد حياة مستقلة والعجز عن الاستفادة من الحياة المدرسية العادية، وبالنسبة للراشد الكبير يشير إلى العجز عن التعامل مع البيئة الدراسية أو المهنية أو الاجتماعية، فلا يستطيع الفرد أن يؤدي وظائفه إلا في إطار بيئة توفر له المأوى والحماية مثل المؤسسة.

ويصنف ضعفاء العقول إلى فئات كثيرة، لكن المتعارف عليه هو ذلك التقسيم الذي وضعته جمعية الطب العقلي الأمريكي الذي يصف ضعفاء العقول إلى:

1- ضعف عقلي بسيط.

2- ضعف عقلي متوسط.

3- ضعف عقلي شديد.

الفئة الأولى: تتراوح نسبة ذكائهم العام ما بين 65 إلى 80 ويصل عمرهم العقلي إلى ما بين 10 إلى 13 سنة. هؤلاء الأشخاص يستطيعون الاستفادة من الخدمات التعليمية العادية ولكن تقدمهم الدرامي يكون بطيء، وعلى أكثر تقدير فلا يستطيع اجتياز أكثر من المرحلة الابتدائية.

الفئة الثانية: نسبة ذكائهم تتراوح بين 50-65 ويصلون إلى عمر عقلي قدره 8 - 10 سنوات ولا يستطيع هؤلاء الاستفادة من الفصول الدراسية العادية، ولكنهم يستطيعون الاستفادة من الفصول الخاصة بتعليم ضعاف العقول.

الفئة الثالثة: نسبة ذكائهم تتراوح ما بين 0 - 50 ويصل عمرهم العقلي عند اكتمال النضج إلى ما بين بضعة أشهر و07 سنوات. ويستطيع أصحاب الدرجات العليا في هذه الفئة أن يفيدوا من الفصول الدراسية الخاصة. ولا يستطيع هؤلاء المرضى التكيف مع أبسط مواقف الحياة بدون رعاية من المحيطين بهم.

المقصود بالمستوى العقلي هو مستوى الطفل في النمو العقلي بالمقارنة بزملائه من نفس السن، فهو يساعد على معرفة عما إذا كان الطفل ينمو أسرع أو أبطأ من زملائه من نفس السن. أو عما إذا كان ينمو مثلهم.

أما عن أسباب الضعف فلا شك أن للعوامل الجسمية دورا كبيرا في نشأة حالات الضعف العقلي، مثل اضطراب وظائف الجهاز العصبي المركزي وفي معظم الحالات يكون المخ مصابا ببعض الجروح، أو يكون عاجزا عن النمو الطبيعي والوصول إلى النضج العادي، أو ينتج الضعف العقلي عن عوامل وراثية، فالمورثات أو الجينات سواء الفردية أي من الأب أو الأم أو المزدوجة أي من كلا الأبوين قد تتسبب في وجود الضعف العقلي، أي ضعف قيام المخ بوظائفه، وفي كثير من حالات الضعف العقلي البسيط، التي لا يعرف لها أسباب وراثية بحته، تعزى إلى تفاعل أو تضافر عدد من العوامل الجسمية والنفسية والاجتماعية والوراثية فالجينات تؤثر على الذكاء، ولاشك أن العوامل البيئية مسؤولة عن كثير من السلوك الذكي فإننا لا نستطيع أن نعزي الضعف العقلي كلية إلى الوراثة وحدها. فالفرد الذي يمتلك مجموعة معينة من الجينات قد يتمتع بذكاء دون المتوسط في بيئة اجتماعية ممتازة، بينما هو بعينه، وبنفس الكمية من الجينات، في بيئة اجتماعية فقيرة ثقافيا وماديا قد يصبح ضعيف العقل. كذلك فإن مجموعة معينة من الجينات في وسط بيئة صالحة تنتج شخصية سوية، ولكنها هي بعينها تنتج شخصية ضعيفة العقل في وسط بيئة فقيرة وغير صالحة. (العيسوي (ب) : 2004، ص- ص، 349-354).

وخلاصة القول أن السلوك الاجرامي يتصل بمكونات الجانب الشعوري واللاشعوري بالشخصية وبالبيئة المحيطة بالفرد. وهذا ما يذهب إليه العالم البلجيكي " دوي جريف " DE GREEF وقد أقام تفسيره على دعمتين هما: التكوين العضوي والتوازن النفسي للمجرم. ويعطي أنصار العامل النفسي أهمية خاصة بتفوق العامل العضوي والاجتماعي أمثال " لاجاسن " LAGACHE و " ميلكي " فهم لا ينظرون إلى الظاهرة مرضية كما إنهم لا يعتبرون المجرم إنسانا مريضا.

وقد أكد " سيجمون فرويد " في نظريته في التحليل النفسي أن لكل فرد دوافع عديدة منها الدوافع التدميرية التي تؤثر في سلوكياته وقد أوضح الدور الأساسي للدوافع الجنسية والعدوانية في سلوك الإنسان التي قد تؤدي إلى نوبات هستيرية كتعبيرات مقنعة للمشاعر الجنسية المكبوتة التي كثيرا ما تكون دوافع إجرامية.

وقد قسم " فرويد " النفس إلى ثلاثة: ألهو وهو يعمل بمبدأ المنفعة والانا EGO. ويتعامل مع العالم الخارجي الموضوعي والانا الأعلى SUPER EGO ويتعلق بالأخلاق وبما هو صواب فإذا غلبت نزعات الذات الدنيا واستلم العقل لها،

سلك الإنسان سلوكا غير قويم، وأما إذا ما غلبت الأنا الأعلى انصاعت النفس لأوامر الذات العليا وإسهام سلوك الإنسان واتسم بالمثالية والنضج.

ويتفق " الفرد ادلر " مع " فرويد " على أن العدوان غريزة فطرية إلا انه يعتبر العدوانية المبالغ فيها بمثابة تعويض زائد للإحساس بالدونية أو النقص.

لقد تأثر الكثير من الباحثين بنظرية " فرويد " وخاصة مكونات الشخصية، فقد استخدم " اركسون " ERICKSON مفهوم الأنا الأعلى واعتقد أن كثيرا من الأحداث لديهم خبرات سيئة وسوف ينعكس ذلك سلبا عليهم عاطفيا ومن المحتمل أن يتطور لديهم الإحساس بعدم التأكد أو الشك في أهدافهم وأدوارهم في الحياة. ومن أجل التغلب على ذلك نجد أن معظم الأحداث يطورون ما أسماه الإحساس بهوية الأنا. ويعني ذلك الإيمان الواسع من قبل الحدث عن هو وماهي أهدافه. علما أن الكثير من الأحداث لا يستطيعون التعامل مع صراع الدور وبالتالي يتكون لديهم نوع من التشتت أو عدم الشعور بالدور الذي يلعبونه وهنا ينتابهم الشعور بالخوف والشك. فيصبحون ضحية بأيدي الآخرين، فالصراع بين هوية الأنا ونشئت الدور يتوسط أزمات الهوية. والمقصود هنا تلك الفترة من الصراع الداخلي في الشخصية. حيث يقوم الحدث باختيار قيمه الداخلية من أجل اتخاذ قرارات حول أدواره الحياتية. (الوريكات: 2008، ص، 221).

على الرغم من الانتقادات الموجهة لهذه النظرية*، إلا أنه لا أحد ينكر ما العوامل النفسية أو المرض النفسي والجرائم. الواقع أن كل جريمة لا بد وأن يكمن ورائها دافع أو عامل نفسي حتى في الجرائم السياسية التي يعد مرتكبوها مسؤولين جنائيا عن فعلتهم. ذلك لأنه لاقتناع المجرم وإيمانه بالفكرة واستحواذاها عليه.

وجرائم الانتقام والأخذ بالثأر قائمة على عقيدة نفسية خاطئة حيث يقنع المجرم نفسه بشرعية عمله وحتى الجرائم التي تقع بمحض الصدفة نجد أن حالات نفسية، تصاحبها كثورات الغضب العارمة والنوبات الهستيرية وفقدان الشعور أو تكمن ورائها كالحلل العام في الشخصية بل أن الخيال يلعب دورا قبل الجريمة حيث يجسم الفرد لنفسه المظالم التي يتوهم أنها تقع عليه ويعمل المريض على تضخيم الأمور فيثور وينتقم، والمعروف أن الانفعال الشديد يعطل عمل الوظائف العقلية فيعوق التفكير السليم والاستدلال الصائب و ثم يلجأ الفرد مساقا بهذا الخطأ إلى الجريمة والانتقام...

هذا بالنسبة للأسوياء أو العقلاء من المجرمين فما بالك بمختلي القوى العقلية؟

هؤلاء يرتكبون دون وعي أو إدراك جرائمهم إما من تلقاء أنفسهم أو نتيجة تحريض الآخرين لهم، مستغلين حالاتهم العقلية وسهولة استنارتهم وتسخيرهم واستمالتهم.

وتظهر العوامل النفسية بنوع خاص في جرائم مثل القتل والضرب المفضي إلى الموت وإحداث العاهات والخطف وهتك العرض والاعتصاب والسرقه أو الحريق العمد....

فالعوامل النفسية ومن بينها السكر وإدمان المخدرات تلعب دورا رئيسيا في حدوث الجرائم والجنح الجنسية وغيرها....

- * إن القول بأن الشخصية تتكون من ثلاثة أجزاء هي: ألهو، الأنا، والانا الأعلى مسألة جدلية قابلة للنقاش.
- لا يوجد ما يثبت العلاقة السببية بين خبرات الطفولة المبكرة والسلوك المنحرف.
- على عكس ما ترى النظرية فإن السلوك الإنساني اجتماعي وهو بالمقام الأول نتيجة للخبرات الاجتماعية ولا تحدده الغرائز والنزعات.
- لا يمكن الاعتماد على المقولة التي ترى أن الجنس عامل كلي قادر على تفسير الصراعات الذهنية. (للاستزادة ارجع إلى نظريات علم الجريمة، لصاحبه الوريكات، 2008).

ومن الجرائم النفسية الواضحة ما يعرف بالسرقة القهرية، الاغتصاب، الحريق القهري، الزنا بجثث الموتى، كشف العورة ... وهناك نوع من الجرائم يرتكبها المريض أثناء نومه دون وعي وإدراك وعندما يستيقظ فإنه لا يتذكر شيئاً مما ارتكبه في نومه... .

منحى التحليل النفسي أو المنحى السيكودينامي هو مدرسة في التفكير توحدت بواسطة اهتمام مشترك بالديناميات والتفاعل بين القوى التي تقف في مستوى عميق من العقل، ويؤكد هؤلاء المنظرون جوانب مختلفة من الديناميات النفسية ولكنهم يتفقون على ثلاث مبادئ أساسية: الأول: هو الحتمية النفسية أي أن معظم سلوكنا محدد ولا يتم اختياره بحرية، بل هو محدد بواسطة قوة وطبيعة قوى نفسية، والثاني: هو الاعتقاد بأن مثل هذه القوى تعمل بشكل لا شعوري، والثالث: أن الصورة التي تشكل منها هذه القوى تتأثر بواسطة خبرات الطفولة خاصة في علاقتها بالأسرة، ويعتبر " فرويد " هو مؤسس هذا المنحى. (يوسف جمعة: 2001، ص، 67).

والآن سنلقى نظرة على الوجه الثاني للوجهة النفسية في تفسيرها للجريمة.

2-2 الاضطرابات النفسية.

يمثل الاضطراب النفسي مشكلة صحية جسمية، حيث يعاني حوالي 30 % من السكان من اضطراب نفسي قابل للتشخيص. وتشير التقديرات إلى أن ثلاثين من كل مائة سوف يعانون من اضطراب نفسي في فترة ما من حياتهم، كما أن 40 % من المرضى المترددين على الأطباء بغض النظر عن تخصصات هؤلاء الأطباء يعانون من أعراض عضوية ناجمة عن مشاكل نفسية كالآم الرأس والظهر، واضطرابات الدورة الدموية والقلب... وتشير الأبحاث المستقبلية إلى احتمال زيادة الاضطرابات النفسية والعقلية في القرن الحادي والعشرين، وخاصة الفلق، والاكتئاب، والاعتماد على المواد النفسية نظراً لكروب الحضارة، وسرعة إيقاع الحياة، والأنانية المفرطة، وتفصل روح الجماعة، وأزمة الهوية الانسانية واهتزاز نزعة الإيمان، ومحاولة الإنسان المستمرة للهروب من هذا الحجم من الضغوط والكروب... لقد انتشرت كلمة المرض النفسي وشاع استخدامها، فما نعني بهذه الكلمة وهل هي مرادف للأمراض العصبية، حيث يخلط الكثير من الناس بين هذين النوعين.؟

إن مفهوم المرض النفسي أو الاضطراب النفسي مثل مفاهيم أخرى عديدة في مجال الطب والعلوم المختلفة تفتقر إلى التعريف الإجرائي المتسق الذي يصلح لكل المواقف.

يرى " بيبر " أن مفهوم الاضطراب النفسي يتميز بما يلي :

- كل الاعتقادات اللامنطقية التي ترتبط بالإصابة أو الصدمة وتشمل كل الاستجابات الدفاعية والتعويضية التي تنتظم حول فئة المعتقدات .
- الاستجابات غير التكيفية للتهديد .
- المظاهر المتصلة بالأعراض والأداء التكيفي المضطرب. (يوسف جمعة: 2001، ص، 44).

كما يرى " ROSS " أن الاضطراب النفسي يظهر عندما يقوم الطفل بسلوك ينحرف عن المعيار الاجتماعي بحيث أنه يحدث بتكرار وشدة حتى أن الكبار الذين يعيشون في بيئة الطفل يستطيعون الحكم على هذا السلوك. (القمشي، وآخرون: 2007، ص، 15).

المتعارف عليه أن هذا المدخل يعالج مفاهيم الصحة النفسية ومقوماتها وقضاياها من منظور تحليلي نقدي في خطوة أولى، ثم يتصدى لمسألة السواء، واللاسواء، بم طرحه من نقاش وما يحيط بها من اختلاف وتنوع من منظورات التحديد

ومرجعياته ومعاييرها في خطوة ثانية، ويستكمل باستعراض واقع الدراسات الرائدة في موضوع الأساس البيولوجي للصحة النفسية من ناحية وإطارها الاجتماعي من الناحية الثالثة.

وتكمن أهمية هذا المدخل في ضرورة الوقوف عند الأدبيات المتكاثرة في موضوع الصحة النفسية وتحصن طروحاتها وتوجهاتها ومنظوراتها، وصولاً إلى محاولة الخروج بنظرة توليفية تربط بين تنوع النظريات من ناحية وتعدد قوائم مقومات الصحة النفسية من الناحية الثانية، ذلك أن الدارس غير المتخصص يكاد يتيه في خضم هذا التنوع وذلك التعدد. وهو ما يفرض الحاجة إلى تقديم صورة متماسكة عن الموضوع تبين القواسم المشتركة بين تياراته المتنوعة... كما أن هناك حاجة لا تقل عنها أهمية تتمثل في محاولة الكشف عن الخلفيات التي تسند مختلف هذه النظريات والمقومات، كي نبين مدى صلتها بواقعا العربي الراهن والمستقبلي.

لقد شغلت صحة النفس وسقمها اهتمام المفكرين والعلماء منذ الحضارة اليونانية، وعرفت ازدهارا كبيرا في الحضارة العربية خصوصا أيام العباسيين... أما في الغرب فلقد كان الحال مختلفا إذ كان لابد من خوض معارك كبرى خلال قرنين من الزمن حتى بدأت اضطرابات النفس والعقل تعامل كأمراض، بمناهج علمية طبية، وبدأت معاملة المرضى العقليين معاملة إنسانية.

وها نحن في عصر العولمة وانفجار الانفتاح الكوني وتصعد المنافسة وارتفاع معايير الجودة... أضحي الحال يتطلب أقصى درجات الاقتدار المهني والنفسي والمعرفي والشخصي. وهو ما بدا يطرح مهام جديدة على برامج الصحة النفسية... تجمع الأدبيات المؤرخة لمصطلح الصحة النفسية ورعايتها على أن حركة الصحة النفسية انطلقت في الغرب في أوائل القرن الماضي في كل من أمريكا وأوروبا... وزاد الاهتمام بها بعد نهاية الحرب العالمية الثانية وما خلفته من مشكلات نفسية عميقة.

وبفضل اعتماد قانون الصحة النفسية الوطنية في أمريكا عام 1946 أصبح ممكنا إنشاء المعهد الوطني للصحة النفسية عام 1949 ولم يصل عام 1970 إلا وكان عدد الروابط المحلية المنظمة إليه قد بلغ 800 رابطة رافعا عدد الأعضاء المتطوعين في حركة الصحة النفسية إلى ما يزيد عن مليون شخص.

أما عن تحديد مفاهيم الصحة النفسية فقد عرفت منظمة الصحة العالمية عام 1946 الصحة النفسية كما يلي: " أنها حالة كاملة من العافية، الجسمية والعقلية والاجتماعية، وليس مجرد غياب المرض نوع من الإعاقة ". ويمثل هذا المصطلح بالتالي تنوعا من التطلعات الأساسية تأهيل المضطرب عقليا، الوقاية من الاضطراب العقلي، خفض التوتر في عالم تسوده الصراعات، والوصول إلى حالة من العافية والرفاه. تمكن الفرد من القيام بوظائفه بمستوى متناسب مع إمكانياته الجسمية والعقلية. وبمقتضى ذلك بالضرورة توسيع نطاق الاهتمام لتوفير شروط هذه العافية من التدخل الفردي وصولاً إلى الاهتمام بصحة البيئة المحلية والمؤسسات الاجتماعية والمجتمع عموما. باعتبار أن الصحة الفردية مشروطة بمدى عافية هذه الأطر. (حجازي: 2004، ص، 26).

أما عن مقوماتها، التي تعني خصائصها أو مؤشراتنا، فإنها تتجاوز العشرات فهناك العديد من الاختصاصيين قدم كل واحد منهم قائمته الخاصة به المستندة إلى تصوره لحالة الصحة النفسية وكيف يتعين أن تكون. ويمكن للباحث المتقضي وأن يرصد العشرات من هذه المقومات التي لا يتسع المجال هنا لذكرها. إلا انه يمكن تصنيفها في المنظورات التالية:

المنظور الأول: المنظور الوبائي، وتدخل تحته كل المحاولات التي حددت الصحة النفسية بشكل سلبي أساسا، أي غياب المرض. وكان ذلك هو التوجه السائد في بحث السواء واللاسواء من منظور كلاسيكي. وقبل ظهور مفهوم الصحة النفسية وانتشاره نحن هنا نتحدث عن الناس العاديين الأقرب ما يكونون إلى مفهوم السواء بالمعنى الإحصائي: السواء هو تلك الفئة

التالية تبعا للمنى الأعدالي، أي الذين يشكلون 68 % من السكان، بينما يقسم من هم خارج هذا النطاق إلى متفوقين ومرضى أو غير أسوياء.

المنظور الثاني: المفهوم الطوباوي: الذي يركز على التفوق. فالصحة النفسية بهذا المعنى ليست مجرد حالة عادية (سواء) أو غياب المرض، بل هي تلك الحالة المثالية التي تتصف بالنماء المستمر وتفتح الإمكانيات، وتحقيق الأهداف الكبرى في الوجود وصولا إلى الإنسان الذي تعمل وظائفه الحيوية بأقصى طاقاته. سواء على مستوى حياته الداخلية حيث يتحقق الانسجام بين قواه النفسية ودوافعه ويتمكن من تحقيق الإشباع وصولا إلى الرضا والسعادة، أو على مستوى التكيف النشط مع البيئة الخارجية، والاندماج في أنشطتها.

أما عن أغلب المقومات التي يتكرر ذكرها في الأدبيات النظرية للدلالة على الصحة النفسية فيمكن إيجازها في النقاط الآتية:

- **الاتجاه نحو الذات:** تعني تقبل الذات، تماسك الهوية، أي الوفاق مع الذات وقبولها واحترامها، مما يشكل حالة من الوعي الإيجابي بالهوية، وتبرز أهمية هذا البعد في كون الاضطرابات على هذا الصعيد هو أحد أبرز خصائص المرض النفسي والعقلي. وأن واقعة مفهوم الذات وتقديرها كما هي بإمكاناتها وإيجابياتها كما في أوجه قصورها تمثل صفة أساسية على عكس اضطرابات صورة الذات سواء في اتجاه التضخم المرضي (كما في هذيانات العظمة والنجسية) أو في تبخيسها المفرط (كما في السوداوية ومختلف حالات مشاعر الإثم المرضية).
- **تحقيق الذات:** تنمية إمكانيات الفرد إلى أقصى مداها. ويدخل هذا المنظور الطوباوي أن النمو إلى أقصى مدى الإمكانيات وما يصاحبه من استغلال أمثل للفرص المتاحة، أي تعظيم الإمكانيات وحسن توظيف الفرص، يمثل فعلا محكا على عافية القوى الحيوية وتحررها من قيود المرض وحدوده.
- **الاستقلال الذاتي:** التحرر من المؤثرات الاجتماعية، ووعي ضغوط هذه المؤثرات وقواها السلبية. نحن هنا بصدد القدرة على التكيف النشط الذي يتجاوز مجرد التبعية والانقياد الذي لا يدل على الصحة النفسية وخصوصا إذا اتصفا بالطابع السلبي. الاستقلال الذاتي يتمثل في القدرة على الاختيار الحر وتحمل مسؤولية هذا الاختيار. ولا يتم الوصول إليه إلا من خلال المرور بتجربة حياتية متميزة تسمح بالتمايز عن الآخرين بعد توفر خبرة إرضاء وطمأنينة قاعدته. الاستقلال الذاتي في معناه الإيجابي هذا يختلف عن العزلة والانفصال عن الآخرين. بل هو يشارك ويتفاعل من موقع نشط يتصف بالاعتراف بالآخر من تقدير الذات. والاعتراف بها. إننا بصدد بناء المرجعية الداخلية التي تمثل قاعدة الانطلاق للإنجازات المتفردة التي تحقق الذات
- **التكامل:** توفر نظرة موحدة للحياة، ومقاومة الهواجس والتوازن بين القوى النفسية. إننا بصدد تبلور ذات في الوجود. تستند إلى انسجام داخلي في القوى النفسية التي تظل تفاعلاتها وجدلياتها، وحتى صراعاتها ذات محصلة إيجابية توفر الإرضاء، في نفس الوقت الذي تحفظ وحدة الهوية الذاتية من خلال تماسك مكونات الشخصية. والأمر ذاته يحدث بالنسبة للعالم الذي يتم التعامل معه من خلال النظرة إلى الوجود تتصف بالتماسك وتوحيد الرؤية والتوجه، ويمثل التكامل في الحالتين النقيض المعافى للمرض النفسي أو العقلي، حيث تتبدد الشخصية وتقع فريسة الصراع الذي يهدر وحدتها وإمكانياتها ويشوش هويتها، كما تضطرب النظرة إلى الحياة وتفقد توجيهها.
- **إدراك الواقع:** التحرر من الحاجة إلى تشويه الواقع، القدرة على التعاطف والحساسية الاجتماعية. هنا أيضا تتجلى الصحة النفسية من خلال التعامل مع الحياة انطلاقا من سيادة مبدأ الواقع في مقابل الغرق في الأوهام والهذيانات والهواجس والمخاوف، وفقدان الصلة بالواقع الذي يتصف بها المرض العقلي أو النفسي.

الموقف من الواقع في حالة العافية النفسية يتصف بحسن التقدير وحسن إدراك الفرص والإمكانات والايجابيات. كما في حسن إدراك الحدود والمعوقات والسلبيات، وتمثل القدرة النشطة على تمثّل الواقع أحد أبرز عوامل التكيف والاندماج وتحقيق الذات، واتخاذ القرار، وحل المشكلات.

- **السيطرة على البيئة:** القدرة على الحياة، الكفاءة في العمل والترويح والعلاقات المتبادلة، حل المشكلات ومواجهة المتطلبات الحياتية، كما تملّحها مختلف الوضعيات. تتميز الصحة النفسية على هذا المستوى بالقدرة على إدارة دفة الحياة، والقدرة على الانسجام مع الآخرين وبناء علاقات التعاون معهم. كما تتجلى خصوصا في القدرة على حل المشكلات بشكل فعال وإيجابي بدلا من اللجوء إلى الحلول الهروبية أو الدفاعية. (حجازي: 2004، ص-ص، 34-36).

تمثّل هذه المقومات عناصر الاقتدار على إدارة الحياة النفسية الداخلية، والحياة الواقعية العملية. وصولا إلى التفرد والنماء، ولا شك أنها تصب جميعا في الأوجه الايجابية للصحة النفسية. وهي تعد فاصل بين حالة السواء واللاسواء (الاضطراب) لأنها:

- تشكل إطارا معقولا لحياتنا وتصرفاتنا تحدد انطلاقا منها ما ينبغي علينا عمله، وما يمكن توقعه في كل مرحلة من مراحلها.
- تعيننا على الوعي بحدود أزماتنا، وصراعاتنا الممكنة وتقدير مدى خطورتها.
- تعيننا على فهم أولادنا والناس من حولنا ومساعدتهم عند اللزوم.
- تمكننا من تحديد متى ينحرف الإنسان عن السواء، تبين مقدار حاجته إلى المساعدة المهيأة.
- تساعد أخيرا في ضبط وتوجيه مستقبلنا. واتخاذ القرارات أكثر ملائمة بشأنه من حيث إدارة الذات، والتفاعلات والتوجيهات والمواقف والانتماءات.
- لا بد من الإشارة أخيرا بأنه لا بد من النظر إلى صفة الإنسان النفسية على أنها هذه الأبعاد الأربعة التي تحدد حالة السواء واللاسواء.

البعد الأول: النظر إليها على أنها تنطلق من الأساس البيولوجي- الجسمي - سلامة الجسم ومن ضمنها تمثّل سلامة الدماغ والجهاز العصبي مكان الصدارة .

البعد الثاني: النظر إليها على مدى قدرة الإنسان على القيام بوظائفه الجسمية والعقلية والمعرفية والعاطفية والاجتماعية. إن القدرة على النشاط الوظيفي الكامل وبفاعلية واقتدار بشكل النقبض الصحي لحالات المرض والاضطراب.

البعد الثالث: النظر إليها على مدى قدرة الفرد على تجاوز التمركز على الذات والانتماء إليها إلى القدرة على التمركز والانغماس في مرجعية ثقافية تشكل أساس هويته ونظرته إلى الوجود. ذلك إن الهوية الذاتية ليست إلا سوى أحد مكونات الهوية الجماعية.

وقد يكون في أمراض الاعتراّب التي يكثر الحديث عنها في الأبحاث الغربية تعبير عن الخلل الكبير في الانتماء إلى الهوية الثقافية الاجتماعية. فالانتماء إلى الذات لا يستقيم إلا من خلال انتماء إلى مرجعيات تتجاوزها جماعيا وقيما. والواقع أن النظرة الغربية الفردية إلى الكون ضمت إلى حد بعيد الحاجة إلى الاجتماع والانتماء، كما تسترت لحساب الفاعلية الانجازية، على الحاجة إلى المعنى الذي لا يتوفر إلا في انتماء إلى نظام قيم يتجاوز الحاجات المادية.

البعد الرابع: إن الإقرار بالمقومات السالفة الذكر تتيح الصفة النمائية لها، التي هي التعبير في الخاصية الانسانية الأساسية: للإنسان باعتباره كيانا مفتوح النهاية، محكوم يتجاوز ذاته في مشروع صيرورة تبنى وترتقي على الدوام، وعليه فلا عيرة ولا قلق من التعثرات والانتكاسات طالما ظلت مؤقتة، وقابلة للتجاوز واستئناف مسار النماء.

بعد هذا النقاش، يبدو أن السلوك السوي مطلب أساسي ومهم قبل بحث وفحص السلوك غير السوي، غير أن مفاهيم السواء واللاسواء (الشذوذ) وتعريفاتها قد أحاط بها جدل ونقاش واسع من قبل العلماء المتخصصين منذ فترة طويلة، لقد استهل " سكوت " SCOTT إحدى مقالاته النقدية ببيان يتعلق بالعقبات الخطيرة التي تعترض طريقة البحوث الخاصة بالصحة النفسية وتتمثل في عدم وجود تعريف واضح لما يبحث أو يدرس. كما أن التمييز بين السوي وغير السوي ليس سهلا حتى داخل المجموعة الواحدة. ذلك لأن أحد الفروق المستخدمة في التمييز بين السلوك السوي وغير السوي تعتمد في جانب كبير منها على كمية القلق ومشغلاته التي يعيشها البشر وهي بلاشك تختلف من مكان إلى آخر، ومن زمن إلى آخر.

إن السواء (الصحة النفسية) ليس مجرد انعدام المرض أو الخلو من أعراضه، إنه القدرة على الاحتفاظ بحالة مزاجية معتدلة، على الذكاء في حالة تيقظ، وعلى الانتماء الاجتماعي والتوافق إنه قدرة الفرد على التوافق مع نفسه ومع بيئته والشعور بالسعادة، وتحديد أهداف وحاجات سليمة للحياة يسعى لتحقيقها. وهو السلوك السوي العادي أي المألوف والغالب على حياة غالبية الناس، والشخص السوي هو الشخص الذي يتطابق سلوكه مع سلوك الشخص العادي في تفكيره ومشاعره ونشاطه، ويكون سعيدا أو متوافقا شخصيا وفعاليا واجتماعيا.

إن الفرد الصحيح نفسيا تماما شخصيته مثالية نادرة الوجود، وما سبق الحديث عنه كخصائص للسواء أو الصحة النفسية قلما توجد لدى فرد واحد في وقت واحد، أو في كل الأوقات، ولكن هل يعني ذلك أن معظمنا غير أسوياء (مرضى نفسيين)؟.

إن أحد التحديات الرئيسية التي تواجه الذين يعملون في مجال الأمراض النفسية هو تعريف السلوك غير السوي، ورغم ذلك فإنه يشير إلى معنيين متميزين الأول هو عدم الاعتياد أو القدرة و الانفراد عن الجمهور، والثاني هو الانحراف عن معيار مثالي، أو عدم الاعتدال والتوسط.

لقد استخدمت مؤشرات عدة للدلالة على الاضطراب النفسي مثل: القلق، عدم التحكم، عدم المشاركة، الأذى، العجز... قبل أن نفصل في بعض هذه المؤشرات علينا العودة إلى بحث مسألة تحصر في ضرورة التفريق بين الأمراض النفسية والأمراض العصبية.

يجب أن نفرق بين الأمراض النفسية و الأمراض العصبية حيث يخلط كثير من الناس بين النوعين، فالأمراض العصبية هي التي ترجع إلى أسباب عصبية أي عضوية أو جسمية، أما الأمراض النفسية فإنها ترجع إلى أسباب نفسية بحتة أي أنها أمراض وظيفية وتعرف هذه الأمراض بإسم الأمراض العصبية، ومن هذه الأمراض القلق والهستيريا ومن أعراض هذه الأمراض الشعور بالقلق والتوتر والاكئاب والشكوى من آلام جسمية لا يوجد أي سبب حقيقي لها، والخوف الزائد على الصحة والشعور بالهبوط والخوف من الجنون وغير ذلك من الأعراض.

ويلاحظ أن كل منا قد يشعر بعرض أو أكثر من هذه الأعراض ولكن ليس معنى ذلك أننا كلنا مرضى، ولكن هذه الأعراض لا تعتبر مرضية إلا إذا كانت حادة ومزمنة أو إذا أقعدت الفرد عن القيام بمطالب الحياة العادية.

على أي حال هناك طائفة أخرى من الأمراض هي الأمراض العقلية وتعرف بإسم الأمراض الذهانية وهي تختلف اختلافا كبيرا عن الأمراض العقلية حيث أنها تدل على الجنون. فالمريض يعتبر خطرا على نفسه وعلى المجتمع الذي يعيش فيه. أما المريض العصبي فإنه يستطيع أن يدير شؤون نفسه وهو يعي حالته النفسية، ويشعر بنواحي الشذوذ في نفسه كما أنه يقر أنه في حاجة إلى التخلص من هذه الأعراض.

يعد القلق أحد الأمراض العصبية الذي يشير إلى حالة نفسية تنطوي على مشاعر بغیضة مشابهة للخوف. تصدر بدون تهديد خارجي واضح، ويصاحبها اضطرابات فسيولوجية مختلفة، وقد يكون القلق حالة سيكولوجية أولية تعتبر منطلقاً لعمليات الدفاع، أو حالة مرضية ينتج عن انهيارها.

واعتبر " فرويد " أن القلق هو أساس العصاب. وكان له الفضل الكبير في توجيه علماء النفس إلى أهميته في حياة الإنسان باعتباره الظاهرة المحورية في كل صراع عصابي وفسره على أساس تعرض الإنسان لخطر إشباع غريزة فيكبتها لما يسببها إشباعها من خطر خارجي يتمثل في العقاب، ثم تعاود هذه الغريزة الإلحاح، فتتذر ثانية بنفس الأخطار السابقة ومن ثم يحس الشخص بالعجز النفسي الناتج عن الخطر الغريزي الملح والعجز البدني الناتج عن الخطر الخارجي. (القمشي، وآخرون: 2007، ص، 255).

أو يعرف على أنه حالة من عدم الارتياح والتوتر الشديد الناتج عن خبرة انفعالية غير سارة يعاني منها الفرد عندما يشعر بخوف أو تهديد دون أن يعرف السبب الواضح لها. أو حالة من الشعور بعدم الارتياح والاضطراب والهم المتعلق بحوادث المستقبل، أو تلك الدفاعات التي تستهدف حماية الفرد من مواجهة مخاوف وقلق الخبرات الماضية.

ولا يوجد لدى الفرد إدراك واع لأسباب هذا الخوف ولكن هناك مشاعر بأن أشياء مفزعة أو مرعبة أو مخيفة سوف تحدث للفرد في القريب. وكثيراً ما يصاحب هذا الخوف، غير المحدد، بعض الأعراض الجسمية مثل صعوبات في التنفس، اضطرابات في القلب، خفقان في القلب...

هناك نوعين من القلق في الأساس: الأول هو الذي يحس به الناس في الأحوال الطبيعية كرد فعل على الضغط النفسي أو الخطر، فعندما يستطيع الإنسان أن يميز بوضوح شيئاً يهدد سلامته وأمنه كأن يصوب لص مسدساً إلى رأسه فهو عندئذ يشعر بالاضطراب والارتجاف، فيجف ريقه، وتعرق يده وجبهته وتزيد نبضات قلبه وتحتاج معدته...

ويحس أغلب الناس بهذه المشاعر في أوقات الخطر أو الضغط. هذا هو القلق الذي يكون استجابة سوية للضغط من خارج الفرد. أما النوع الثاني فيسمى قلق داخلي المنشأ. وتتكاثر الآن دلالات توحى بأن حالات القلق من هذا النوع الثاني إنما هي حالة مرضية، ويبدو أن لدى ضحايا هذا المرض استعداد وراثي له، وهو يبدأ عادة بنوبات من القلق الدائم تدهم المصابين فجأة أو بغتة دون إنذار أو سبب ظاهر. وكثيراً ما يخطئ الأسوياء من الناس فينظرون إلى أعراض المرضى على أنها مشابهة لاستجاباتهم عندما يواجهون ضغطاً وتهديداً، ومن اليسير على غير العارفين بهذا المرض أن يهونوا من خطورة المشكلة، وأن يظنوا أن الراحة والاسترخاء أو الإجازة الطبية سوف تحل المشكلة.

يصيب المرض العصابي نحو 5 ٪ تقريباً من السكان. ويبلغ نسبة المصابين به من الإناث 80 ٪. وتعزى هذه النسب إلى الضغوط التي يخلفها وضع النساء المتدني عن الرجال في المجتمعات. وتحدث أغلب الحالات في العقد الثاني وحتى أوائل العقد الثالث من العمر.

ويقوم هذا التوزيع الخاص للأعمار التي تبدو فيها الأمراض على أساس بعض العمليات الكيماوية أو البيولوجية المحددة التي تؤدي إلى تكرار حدوث بعض الأمراض لدى فئة عمرية معينة دون فئة أخرى. وما هذا إلا دليل واحد من بين أدلة عديدة توحى أن هناك أساساً بيولوجياً محتملاً لمرض القلق. ويثير تزايد الأعداد المصابة بالقلق داخلي المنشأ تساؤلات عما إذا كانت الإصابة به وخاصة في صورها البسيطة أو المخففة تفيد في نواحي تكيفية معينة.

أما عن مصادر القلق العصابي فيمكن إيجازها:

المنبع الأول: القلق كمصدر للكبت: إن الشخص الذي يشعر بالقلق يرغب في نسيان الحدث أو الأحداث التي أدت إليه. ويقال إن القلق المزمن أو الحاد يؤدي إلى الإصابة بالامينزيا AMNESIA أي فقدان الذاكرة. وقد يلجأ الشخص القلق لكبت قلقه إلى

الشعور بالأوهام والخيالات الوهمية. وقد يلجأ الشخص القلق لكبت قلقه عن طريق إحلال سبب مقبول ومعقول ليحل محل السبب الحقيقي، وبمرور الوقت يصبح السبب المقبول هو السبب الحقيقي للقلق. وبذلك يكبت السبب الحقيقي حتى يصبح من الصعب عليه أن يتذكره، وهناك طريق آخر قد يسلكه مريض القلق ولا يتضمن عملية الإبدال هذه، وإنما هناك عملية كبت مباشرة للقلق الذي لا يدرك الإنسان أسبابه إدراكاً شعورياً، في الغالب ما تؤدي هذه الطريقة الثانية إلى مزيد من التفكك في الشخصية بالقياس إلى الطريقة الأولى.

المنبع الثاني: أثر القلق على التعلم: عن دور القلق في إعاقة التعلم يقول بعض الكتاب أن العصاب ليس عاملاً في زيادة التعلم وإنما هو عامل من عوامل إعاقة التعلم. ويرى أصحاب هذا الرأي أن الشخص العصابي قد تعلم كيف لا يتعلم أي يتعلم كيف لا يحسن التعلم. ولقد تعلم كيف يظل شخصاً غير اجتماعياً أو غير منطبعاً تطبعاً اجتماعياً، ومن ثم يبقى غير ناضج. إن القلق المرضي يجعل صاحبه هيباً يخشى المواقف الجديدة، ويخاف منها. (العيسوي (ب): 2004، ص، ص، 154، 155)

المنبع الثالث: طفولة مرض القلق:

تصف الأبحاث في التحليل النفسي أنواعاً عديدة من القلق يقال أنها نمطية شائعة في الطفولة. و أول هذه الأنواع يسمى قلق النزعة، ويقال أنه يحدث حين تغطي على الرضيع الحاجات والمشاعر التي يعجز عن السيطرة عليها في حالته التي هو عليها من العجز والقصور. وقد يؤدي النكوص أو الارتداء نحو هذا السلوك القلق إلى تنشيط المخاوف من فقدان السيطرة على الذات. أما مرحلة القلق النمطية الثانية التي قد يخبرها الأطفال في عمر يتراوح بين 8 شهور إلى ثلاث سنوات فتسمى قلق الغريب، والنكوص أو الارتداد إلى هذه الاستجابة. وقد يتم تنشيطه ليتخذ صورة فوبيا أو مخاوف مرضية اجتماعية. أما مرحلة القلق الثالثة فتشاهد بصورة نمطية في الأطفال فيما بين سنتين و 4 سنوات من العمر، فيعرف بقلق الانفصال والنكوص والارتداد إلى هذه الاستجابة يمكن أن ينشط المخاوف التي تميز المصابين بالمخاوف المرضية من الأماكن العامة حيث يخافون من البعد عن الدار، أو العائلة أو يتركوا وحدهم. ويفترض أن قلق الانفصال يضمحل في سن الرابعة أو الخامسة من العمر لتحل محله المخاوف أو الأمراض الجسمية، وقد سمي " فرويد " هذا الخوف قلق الخفاء. وقد يبدو النكوص أو الارتداد إلى هذه المخاوف في صورة المخاوف المرضية أو توهم المرض.

المنبع الرابع: القلق والبيئة الاجتماعية: أصبح من الحقائق المسلم بها أن ضغوط البيئة قوة تسبب القلق إن ضغوط البيئة من كل الأنواع يمكن أن تزيد أي مرض سواء، وهي ليست علة للمرض، وإنما هي أقرب إلى أن تكون عاملاً هاماً في تفاقم المرض، أي أن ضغوط البيئة ليست كافية لإحداث المرض، ولكنها إذا تحققت تعجل بظهور المرض وتزيد الأعراض شدة وتضعف المقاومة وقدرة المريض على مواجهة المرض، وتسرع في تدهور وتؤخر الشفاء. (القمشي، وآخرون: 2007، ص، ص، 267، 268).

ويعد كذلك مرض الوسواس والأفعال القهرية من الأمراض النفسية الشائعة، والذي يمكن الاستدلال عليه من خلال ملاحظة سلوك المريض. أو من خلال ما يذكره (التقرير الذاتي) أو من خلال تقويم آثار المرض على الفرد وعلى الآخرين أو من خلال الأدوات المناسبة المستخدمة في التشخيص، ويظهر هذا المرض على شكل وسواس قهري أو أفعال قهرية، وقد توجد الوسواس فقط بدون الأفعال، ولكن وجود الأفعال يحتم أن يوجد معها الوسواس. والسبب في ذلك أنه عندما تتسلط فكرة على الفرد ويصاحبها الشعور بالقلق، ثم يلجأ الفرد إلى أسلوب ما من أجل خفض القلق وينجح هذا الأسلوب في تحقيق ذلك الهدف، يتبع ذلك تثبيت لهذا السلوك وتكراره كلما سيطرة الفكرة الوسواسية مرة أخرى.

ومن أعراض الوسواس القهرية الشائعة الأفكار المتعلقة بالقذارة والجراثيم، والشك والحيرة والتردد وتوقع الخطأ والخوف من إيذاء النفس وإيذاء الآخرين والضمير المفرط، واضطراب الخلق ألسواسي (حيث يشعر الفرد بالخطيئة والذنب

تجاه خبراته، والتشاؤم وتوقع أسوأ الاحتمالات والكوارث. وهناك أفكار ثابتة تحرض الفرد على القيام بسلوك قهري ولكن السلوك لم يتم بعد لأنه مازال فكرة وسواسيه).

ومن أعراض الأفعال القهرية الشائعة الطقوس الخاصة بالنظافة، وغسل اليدين، ثم طقوس المراجعة مثل: مراجعة غلق الأبواب والأقفال والنوافذ وتفحص أجهزة الغاز، وهذه الطقوس تعكس شكوك المريض بصحة أدائه أو أداء غيره. وهناك أيضا الطقوس المرتبطة بالشكوك حول صحة الوضوء والصلاة. وهناك أيضا ما يسمى بالبطء الوسواسي، وهو سلوك يتميز بالأداء البطيء في انجاز الأفعال والأنشطة المختلفة، وكذا طقوس عد الأشياء...

ونؤكد على أن الأعراض الدالة على الوسواس أو الأفعال قد لا تظهر بشكل مستمر ومتواصل طوال الحياة اليومية للمريض. ولكن قد تظهر في فترة زمنية معينة أو مواقف معينة، وليس من الضروري وجود أعراض كثيرة حتى نحكم على الفرد بأنه مريض، ولكن وجود عرض واحد يكفي لتصنيف الفرد بأنه مريض. مثل الشعور بالذنب، الغضب، الخوف، القلق، الاكتئاب...

تدل الدلالة اللغوية للوسواس والأفعال القهرية على أنه خبرة غير منطقية أو فكرة تستحق التوبيخ تحاصر المريض وتدفعه إلى مقاومة الذات المحترمة أو الذات المنطقية.

والكلمة هي الترجمة العربية الشائعة للكلمة الانجليزية OBSESSION والتي تعني فكرة أو شعور تحتل العقل بشكل يسبب الضيق، وهذا المعنى يختلف إلى حد ما عن معنى كلمة وسواس الوارد في المعاجم العربية والتي تعني الاستحواذ. فإذا أردنا معرفة المعنى اللغوي لكلمة وسواس في معاجم اللغة العربية وجدنا أن الوسوسة لغة هي حديث النفس، فيها (وسوسة إليه نفسه فيقال وسوست إليه نفسه وسوسة وسواسا بكسر الواو أما الوسواس بفتح الواو فهو الاسم من الأصل وس أو وسوس هو الشيطان). (أبو هندي، وآخرون: 2004، ص، 13).

وفي موسوعة علم النفس والتحليل النفسي يعرف الوسواس أو الاستحواذ OBSESSION بأنه فكرة أو مجموعة من الأفكار تتسلط على الشخص المريض وتقلق شعوره، قسرا عن إرادته، رغم إدراكه هو نفسه بأن تسلطها على هذا الشكل غير سوي.

ويعرف الوسواس على أنه فكرة دائبة أو متجددة مصطبغة بقوة عادة، وتتضمن غالبا البحث على فعل من نوع ما. ومنها الوسواس العقلية، حيث ينشغل ضمير المريض بفكرة يصعب طردها من الذهن، ومنها وسواس اندفاعية حيث يشعر المريض بأنه مدفوع للقيام بفعل على خلاف شخصيته، ومنها وسواس كافة أو كابحة مثل الخوف من أشياء معينة وتظهر الوسواس عادة في صورة أفكار مشحونة بقوة الانفعالات، وقد تظهر الوسواس كمشاعر.

ويعرف القهر COMPULSION بأنه قوة باطنه لا تقاوم، تجبر على أداء فعل على غير بل ضد إرادة الفرد الذي يؤديه، وهو سلوك غير عقلي يشعر الفرد أن لا بد من القيام به، ولو أنه لا يخدم غرضا شعوريا أكثر من إزالة الاضطراب الذي قد ينشأ إذا لم يتم الفعل السلوكي. فهو بذلك سلوك ينجزه الفرد بدافع إبعاد القلق أو الإثم الذي سوف ينشأ إذا لم يتم الفعل.

لقد أصبح مصطلح الوسواس والأفعال القهرية مرتبطا بالاضطراب في الطب النفسي حيث يتم تناوله تحت مصطلح عصاب الذي يشير إلى وجود اضطراب انفعالي بسبب صراع داخلي وتصعد في العلاقات الشخصية، ومن سماته القلق، وكان يعتقد أن العصاب مرض يصيب الأعصاب، ولكن معناه صار الاضطراب الوظيفي أو المرض الراجع لاضطراب وظيفي في الجهاز العصبي وعندما اكتشف " فرويد " أن الهستيريا، بوصفها أحد الأمراض العصابية هي اضطراب في الشخصية وليس اضطراب في الأعصاب.

كما يشار إليه على أنه اضطراب انفعالي تكون الاستجابة الانفعالية فيه غير مناسبة لمثيرها سواء بالزيادة أو بالنقصان، ونظرا لأن الحالة الانفعالية ظاهرة تجريبية يعيشها الفرد ويعاينها لأنها جزء من إدراكه ومن وجوده؛ فمن الصعب

الفصل بين الانفعال والفكر والسلوك. ولكي يزداد فهمنا للانفعال فيجب عدم الحديث عن الانفعال بشكل مطلق، ولكن نتحدث عن الانفعال في مسارات أو أشكال. وبهذا يكون لدينا أنواع من الانفعالات مثل انفعال الخوف وانفعال الذنب، وانفعال الوسواس والأفعال القهرية... وميزة هذا التوجه في مجال علم النفس، أن الاستجابة الانفعالية تصف لنا الوضع الانفعالي المميز للفرد وهذا يسهل علينا إمكانية وضع معايير تشخيصية وعلاجية محددة للاضطراب الانفعالي.

ونشير في هذا الجانب إلى أن معظم الترجمات العربية تترجم OBSESSION COMPULSION بأنها وسواس قهري مفترضين أنها متضمنة الوسواس (أفكار واندفاعات وتخيلات) والأفعال معا.

لكن الأكد أنها تشير إلى الوسواس والأفعال معا. ليكون لدينا الوسواس القهري والأفعال القهرية، والسبب في ذلك أن الوسواس قد توجد بدون أفعال، وفي هذه الحالة إذا استخدمنا مصطلح الوسواس القهري، فهذا هو الوضع الطبيعي، لكن إذا أردنا أن نصف الأفكار والأفعال معا، واستخدمنا نفس المصطلح الوسواس القهري، فقد يصعب التمييز بين دلالة المصطلح، هل أفكار فقط أم أفكار وأفعال معا. لذلك تفضل الإشارة إلى الوسواس القهري والأفعال القهرية معا.

ونشير في هذا الجانب أيضا إلى إمكانية وجود الوسواس القهري (أفكار واندفاعات، وتخيلات) بدون أفعال. ولكن في حالة وجود الأفعال القهرية يتحتم وجود الوسواس القهري معا، والسبب في ذلك أنه في بعض الأحيان وعندما تتسلط فكرة وسواسية على الفرد ويصاحبها الشعور بالقلق، فإن الفرد يلجأ إلى سلوكيات معينة من أجل خفض القلق. فإذا نجحت هذه السلوكيات في تحقيق هذا الهدف ثم تثبيتها وتكرارها كلما سيطرت الأفكار الوسواسية مرة أخرى. فتتحول بذلك الفكرة الوسواسية إلى فعل قهري. ومن أمثلة ذلك كثرة التفكير في إمكانية الإصابة بالعدوى، يمكن أن يتحول إلى المغالاة في النظافة وربما يقضي المريض ساعات في تطهير جسمه إذا لمس شيء أو لمسه أحد...

فسرت نظرية التحليل النفسي عصاب الوسواس القهري في ضوء ميكانيزم النكوص كما يرى " فرويد " فهو يؤمن للعصابي القهري الدفاع عن الأنا ضد الأفكار غير المقبولة والمكبوتة كبتا غير ناجح والذي يعتبره (أي النكوص) بأنه قرار من الواقع غير المشبع بسبب مواجهة الضغوط والاحباطات والتهديدات إلى أنماط ماضية من الإشباع. ويتخذ النكوص شعبتين الأولى، زمنية إلى حد بعيد كالليبدو والحاجات الشبقية التي تعود إلى مراحل من النمو أكثر باكورة في الزمن.

الثانية رسمية والتي توظف فيها الأساليب الأولية و البدائية للتعبير النفسي من أجل التعبير عن هذه الحاجات، وكلا هذين النوعين من النكوص يرجع إلى الطفولة. ويتحدا من أجل توفير حالة من الحياة الجنسية الطفلية.

يرى " فرويد " أن الليبدو يرتد في صورة نكوص، ويصبح الأنا الأعلى قاسيا و فضا بدرجة كبيرة ويقوم الأنا ببناء على أوامر الأنا الأعلى بتكوين ردود فعل في صورة الاستهانة والرأفة والنظافة، وتظهر هذه الفسوة الشديدة وإن لم تكن ناجحة في مقاومة الرغبة في استمرار العادة السرية السابقة، التي أصبحت الآن متعلقة بالصور العقلية النكوصية، ولكن العادة السرية التي تم قمعها إنما تقترب جدا من الإشباع تحت ستار الأفعال القهرية، ورغم تأكيد " فرويد " على علاقة الشعور بالذنب بعصاب الوسواس القهري، إلا أنه يذهب إلى أن هناك أمراضا عصابية قهرية لا يظهر فيها أي إحساس بالذنب على الإطلاق، ويتجنب الأنا في هذه الحالة إدراك الإحساس بالذنب عن طريق إيجاد مجموعة جديدة من الأعراض والعقوبات والقيود التي تؤدي إلى عقاب الذات.

بالإضافة إلى ميكانيزم النكوص يلجأ كذلك العصابي إلى استخدام ميكانيزم الإزاحة الذي من خلاله يستطيع أن يفصل الشحنات الانفعالية عن موضوعاتها (الأفكار الوسواسية) ثم يستحضرها إلى شعوره ويتحدث عنها ببرودة. وهذا ما يفسر من وجهة نظر أخرى لماذا يفكر الوسواسي في أفكار عنيفة مثل القتل والانتحار ويتحدث عنها ببرودة وتصبح أفكار نظرية. كذلك يستطيع العصابي القهري باستخدام ميكانيزم الثالث الذي يتجسد في الاستبدال الذي يعني نقل الأهداف غير المقبولة وإحلال أهداف أخرى مقبولة. وأحيانا يستطيع العصابي القهري عزل الأفكار بعضها عن البعض باستخدام ميكانيزم العزل

سواء عن طريق إيجاد فاصل زمني بين الموقف والقهر الذي يولد منه أو باستخدام التعميم لإبعاد القهر عن مضمونه الخاص، وهذا ما يجعل علاج العصاب ألسواسي القهري عن طريق التحليل النفسي أمرا صعبا.

كذلك يلجأ إلى ميكانيزم المحو الذي يؤدي دورا وظيفيا رئيسيا في تشخيص العصاب ألسواسي القهري، فالعصاب يأتي بفعل مضاد للفعل سواء كان في الحقيقة أو في الخيال فهو يحمو فكرة بأخرى أو بتكرار الفكرة نفسها ولكن بهدف مغاير. وتفسر ميكانيزم المحو أعراض وأفكار وسواسيه وأفعال قهرية مثل طقوس اللمس مثال على ذلك : الرجل الذي يحمل حجرا من الشارع ثم يعيده إلى مكانه...

إن لجوء العصابي إلى هذه الميكانيزمات أو غيرها. في رأي " فرويد "، هي أنها تسمح بالإشباع البديل لتخفيف شدة الحرمان وشدة الضغوط الواقعة من الأنا الأعلى، فالأعراض التي كانت تدل على بعض القيود المفروضة على الأنا أخذت تدل على الإشباع أيضا، فالأنا أصبح يطلب الإشباع عن طريق الأعراض، وقد تؤدي تبدلات موازين القوى لصالح الإشباع إلى إحداث شكل في إرادة الأنا.

أما نظرية الاشتراط الكلاسيكي: " بافلوف " التي تركز على العلاقة بين المثير والاستجابة وعلى ذلك فسلوك الفرد هو عبارة عن روابط بين (م) و (س). فمثلا استجابة الخوف من انتقال العدوى (س) تأتي عند وجود الفرد في مكان غير نظيف... فتتخصص مشكلة الفرد في الخوف من انتقال العدوى، فتسيطر عليه أفكار وسواسيه متعلقة بالعدوى والتلوث وقد تتطور المشكلة ويزداد الاضطراب، فتحول الفكرة إلى فعل قهري يتمثل في طقوس الهروب أو النظافة. وعلى ذلك فسلوك الفرد يمر بـ:

مقدمة ← استجابة ← نتائج.

في ضوء الاشتراط إذا نجح أي فعل قهري في خفض الخوف أو القلق فإنه يعزز، إن السلوك الذي ينجح في خفض الخوف والقلق سوف يتم تثبيته وتكراره، لكي يتجنب العقوبة والتي تكون في شكل انتقاد الآخرين أو الانتقاد الذاتي (الشعور بالذنب)، والأفراد الذين يفكرون بهذه الطريقة لا بد وأن يكون لديهم حاسة مفرطة إلى الانتقاد (انتقاد الذات) ، بجانب الشعور بخيبة الأمل وتوقع العقاب. وعند تحليل سلوك ألسواسي في ضوء فكرة التجنب تكون القاعدة في حالة التجنب السلبي (غير الفعال) يمكن أن تعاقب إذا فعلت، وفي حالة التجنب الايجابي (الفعال) ستكون معاقبا إذا لم تفعل، والتجنب الفعال غائي الهدف لأنه يسعى إلى خفض القلق وإنهاء المشكلة. وعندما يفشل التجنب السلبي (استمرار الخوف من صورة أو موقف) يكون البديل التجنب الايجابي كما يظهر في طقوس النظافة. كما يذهب إليه (RACHMAN).

ويمكن تقديم نموذج تعلم لسلوك الوسواس والأفعال القهرية كالآتي:

مثير شرطي ← استجابة شرطية
(التفكير في التلوث) (تجنب سلبي)

الإبقاء على النوافذ مغلقة

وعندما يفشل التجنب السلبي يكون نموذج التجنب الايجابي كالآتي:

مثير شرطي ← استجابة انفعالية شرطية ← استجابة شرطية
(قلق واضطراب) (تجنب ايجابي)

غسل اليدين والنظافة.

أما نظرية التعلم الاجتماعي: " ألبرت باندورا BANDURA " أن السلوك ألسواسي القهري مكتسب ومتعلم

ويرجع في الغالب إلى الخبرات الأولى من الطفولة وتلعب سمات الوالدين مثل التصلب والتردد دورا هاما في نشأة أعراض

الوساوس والأفعال القهرية. بالإضافة إلى ذلك فإن تأثيرات الوالدين لها الدور الرئيسي في تكوين هذه الأعراض من خلال ميل الآباء إلى استخدام أساليب تنشئة اجتماعية معينة مثل القسوة والنقد والحماية الزائدة...

في ضوء هذا الاتجاه يمكن قبول فكرة أن المجتمع الكبير يساهم هو الآخر في ظهور هذه الأعراض عندما يفضل وجود سمات مثل النظافة والتنقية والمراجعة لدى أفراد.

ويمكن تلخيص العلاقة بين الحساسية وبعض أنواع الأفعال القهرية في هذا الشكل RACHMAN .

الشكل رقم 01



المصدر: (أبو هندي، وآخرون: 2004، ص، 48).

أما النظرية المعرفية: تقوم هذه النظرية " BEAK " و " أليس " ELLIS في تفسيرها للسلوك أوسواسي القهري على مجموعة من الافتراضات تتركز حول الإمكانات التي يولدها الفرد والتي من خلالها يصبح منطقيا أو لا منطقيا: فنجد لديه من ناحية الميل إلى تحقيق الذات والاهتمام بالآخرين أو قد يصبح من ناحية أخرى مدمرا لذاته. ويتهرب من المسؤولية ويكره الآخرين. وهذا يتوقف على الطريقة التي يفكر بها الفرد في نفسه وفي العالم الخارجي، ويذهب " BEAK " إلى أن العصابي بشكل عام يتميز بتقيد الانتباه وتقلص الوعي والتجريد الانتقالي، والتشويه والتحريف.

ويشير " بيك " إلى محتوى الفكر في اضطراب الوسواس والأفعال القهرية، بأن محتوى الوسواس يظهر في هيئة شك أو حيلة أما الطقوس القهرية فتتألف في محاولة تهدئة الشكوك والوسواس عن طريق الفعل مثل غسل الأيدي على اعتقاد المريض أنه لم يزل كل القذارة والأوساخ من جسمه وهو ما يعرضه للمرض الجسمي...

واضطراب الوسواس يشخص في ضوء النظرية المعرفية على أنه أفكار مشوشة ومزعجة ومضخمة وتحدث مصادفة وتكون محرضة لتصبح طبيعية وحقيقية. أما الفعل القهري فهو سلوك علني، وتتابع الأفكار والأفعال يقود إلى الآم وبؤس واضطراب ويؤدي إلى السلوك المزعج بالإضافة إلى الأفكار الانهزامية والى سلسلة من الخسائر المستمرة.

أما التفسير البيولوجي والفسولوجي: إن ظهور هذا المرض يعود إلى عدم اكتمال نمو الجهاز العصبي، ووجود اضطرابات في رسم المخ الكهربائي لمرض العصاب القهري.

وتفسير الوسواس والأفعال القهرية في ضوء النظرية يقوم على أساس وجود بؤرة كهربائية نشيطة في لحاء الدماغ. وحسب مكانها في المخ تثير دوائر كهربائية تؤدي إلى نفس الفكرة أو الحركة أو الاندفاع. (سغفان: ب.ت، ص-ص، 35-60). كما يوجد اتجاه آخر يعتمد على تحديد دور الوراثة في تنشئة أعراض هذا المرض.

والأوهام المرضية أو الضلالات أحد الاضطرابات النفسية: يعتبر تكوين الأوهام المرضية أو الضلالات من الملامح الرئيسية للإصابة بالذهان (المرض العقلي) وبخاصة مرض الفصام. بأنواعه المختلفة، وبالرغم من أهمية هذه الأوهام كعرض مرضي في تشخيص الأمراض العقلية إلا أنه لم توجه إليها الدراسات الكافية للكشف عن خصائصها وتتبع مراحل نشوئها وتطورها إلا حديثاً مما سبب ثغرات كبيرة في فهم الكثير من طبيعة أعراض المرض العقلي. وقد اكتشف الأقدمون وجود هذه الأوهام إلا أنهم كانوا يلجأون إلى أساليب عدوانية للتغلب عليها كالضرب والتجويد والتقييد كي يعدل المريض عن رأيه أو يعود إلى عقله.

وفي عصر النهضة دعا الطبيب " جوهان واير " GOHANAN.WEYER إلى التريث وعدم استخدام العنف مع المريض قائلاً للأطباء أنا ادعوكم إلى أن تدققوا في فحص أفكار المرضى وأقوالهم وأفعالهم التي ترهق أذهانهم إلى حد أن بعضهم كان يتخيل نفسه حيوانات بل ويظهر بقلد أصواتها وحركاتها.

وتعرف الأوهام المرضية على أنها أفكار خاطئة يراها المريض صحيحة تماماً بالرغم من شذوذها وبعدها عن الحقيقة مهما قدمت إليه البراهين أو تعرض هو للخبرات التي تثبت هذا الشذوذ أو الخطأ. ويصنف " جاسبيرز " JASPERS الأوهام المرضية إلى نوعين أساسيين: أوهاما أولية وأخرى ثانوية.

والأوهام الأولية تنقسم بدورها إلى:

- إدراك وهمي للمرض.

- فكرة أو تصور وهمي للمرض

- وعي وهمي مرضي

والإدراك الوهمي المرضي هو تشويه المريض للواقع المدرك، فالإدراك الحسي كما هو معروف يتضمن عمليات معرفية تتم بعد الإحساس ، و بها يتم تمييز العالم الخارجي وفقاً للتنبهات الحسية، كما يتضمن الإدراك الاجتماعي تفسير للسلوك والمواقف، وفي الإدراك الوهمي المرضي لا يوجد خطأ أو تشويه في عمليات الإحساس وإنما يحدث الخطأ أو التشويه في تأويل المريض لمعنى المدركات الحسية وتفسيره أو حكمه على ما ترمز إليه، والذي عادة ما يكون حكماً غريباً في معناه. مثال ذلك استنتاج مريض بأن شخصاً ما يريد قتله بمجرد النظر إليه.

أما النوع الثاني من الأوهام المرضية عند " جاسبيرز " وهو الأوهام المرضية الثانوية فعادة ما يكون لها أسباب أخرى كاضطرابات في الإدراك.

وقد وضع " مولين " MULLEN مؤشرات للدلالة على الإصابة بهذا المرض :

- عدم تقبل الواقع بنكرانه أو عدم الاعتراف به.

- توقع الخطر. (عطية: 2003، ص، 6).

تتصف الأفكار والتصرفات الوسواسية كما رأينا بالغرابة والبعد عن الواقع ففي الوسواس المرضية يدور التفكير حول أمور عادة ما تكون غير معقولة، وأحيانا تتحول هذه الأفكار إلى سلوك. كذلك يتمسك صاحب الأوهام المرضية بأوهامه، ويعتقد أن تصرفاته المترتبة عنها معقولة ولها ما يبررها بل وضرورية أحيانا. وذلك بالرغم من أن هذه التصرفات قد تكون شاذة وغريبة.

تشكل أوهام العظمة وأوهام الاضطهاد أحد مظاهر الأوهام المرضية أو الضلالات والمصابين بأوهام العظمة يعتقدون أن لهم قدرات خاصة وأن شخصيتهم هامة فهم إما ملوك أو أنبياء أو رؤساء جمهورية، وهناك من يدعي أكثر من ذلك بأنه رب العباد ودليله هو رفض الأكل والشرب، وحبته في ذلك أن الله سبحانه وتعالى لا يأكل ولا يشرب ومن ثم فإن لهم مهمة خاصة كبرى في العالم، ويتولد لديهم ميل للسيطرة في حين المصابين بأوهام الاضطهاد يعتقدون أنهم مضطهدين معرضين للأخطار من الآخرين، والاعتقاد المستمر بأن الأشخاص حولهم أناس خطرين وأن العالم مليء بالشر والعدوان. وهذا ما يدفعهم إلى حب المشاجرة والعراك والتهيج والغضب وهذا بدوره قد يدفع إلى الاعتداء على الآخرين إلى حد يصل أحيانا إلى القتل. وعادة ما يبرر المريض سلوكه المتجه نحو العنف بسببين: الدفاع عن النفس أو الرغبة في الانتقام.

في تفسير مرض الأوهام المرضية والضلالات نجد " فرويد " يعتبر أن كل الأوهام المرضية أو بعضها ما هي إلا عمليات إسقاط لما يختلج في نفس المريض من انفعالات وعواطف كالخوف أو الكراهية أو الصراعات أو الرغبات المكبوتة. وكأنها خارجية المصدر أي موجودة عند الآخرين بقصد وقاينته من القلق الذي ينشأ عن إدراكها في نفسه، فالانفعالات الشديدة والحاجات الملحة التي لم يتم الحصول عليها والصراعات التي لم تحل يعبر عنها خارجيا ويعزوها المريض إلى مصدر خارجي.

أما مدرسة التعلم: فهم يرجعون المرض إلى سبب فشل الفرد في تعلم السلوك الصحيح الذي يمكنه من التوافق الناجح مع نفسه ومجتمعه، أو إلى تعلمه لسلوك فاشل يعوقه عن هذا التوافق الناجح.

وهناك من النظريات التي ترجع المسألة إلى الحالة الوجدانية المتمثلة في المشاعر المرتبطة بالأحداث عند تذكرها، وقد اتضح مثلا أن مرضى الأوهام الاضطهادية كانوا يتذكرون الكلمات المعبرة عن التهديد والاكنتاب أكثر تذكرهم للكلمات المحايدة... (عطية: 2003، ص- ص 111 - 119).

أما من حيث علاقة الأوهام المرضية بالعنف والعدوان فنجد على سبيل المثال نظرية التعلم الاجتماعي التي ترجع مصادر السلوك العدواني وأنماط التعبير عنه إلى ممارسات الطفولة الأولى وأشكال التطبيع الاجتماعي المختلفة. ومن أصحاب ذلك الرأي " ريتقرو البيرت " RITRO.ALBERT. ويرى هؤلاء أن الفرد يتعرض لثقافات فرعية مختلفة تساعده على تعلم السلوك العدواني، وأن خبرات التعلم الأولى هي التي توجه الطفل نحو السلوك العدواني أو بعيد عنه. والأبوين هما المصدر الأساسي لهذا التعلم بالنسبة لأطفالهم الصغار.

ومن الباحثين من يقول بأن الآباء الذين يعاقبون أبناءهم بعنف هم في واقع الأمر يعلمون أطفالهم كيف وماهي الظروف التي يمكن فيها للشخص أن يعتدي وكيف يمكنه أن يتلافى الاعتداء، هذا ويلاحظ أن بعض الثقافات الفرعية تعلم الطفل أن يقاتل، حيث تشجع الطبقات الدنيا في بعض المجتمعات صغارها على العدوان في مواقف معينة.

أما نظرية الإحباط: فنجد " دولا رد وزملاءه " DOLLARD et al وضع عام 1939 فرضا يفيد أن العدوان هو أحد الآثار الهامة المترتبة عن الإحباط وذلك بالرغم من ظهور ردود فعل أخرى مثل النكوص والانسحاب في بعض الأحيان، ويعرف هذا بفرض الإحباط والعدوان.

يقول " دولارد " : نحن نفترض أن السلوك العدواني يسبقه دائما حدوث إحباط عند الفرد والعكس صحيح، بمعنى أن حدوث الإحباط سوف يؤدي إلى سلوك عدواني، وأن تعليم الفرد كيفية كبح عدوانه، لا يعني اختفاء العدوان، وإنما جميع ما يعنيه هذا هو أن هذه الاستجابات العدوانية قد أُرجئت بصورة مؤقتة، أو أخذت صور أخرى و حولت نحو موضوع آخر. كما أن كف السلوك العدواني في المواقف الإحباطية بمثابة إحباط آخر، ويؤدي ذلك إلى ازدياد ميل الفرد للسلوك العدواني ضد مصدر الإحباط الأساسي، وكذلك ضد عوامل الكف التي تحول دون والسلوك العدواني. ويؤدي هذا إلى تنوع السلوك العدواني وتنوع الموضوعات التي يوجه إليها السلوك العدواني.

ونظرية الإحباط-العدوان- هي أساس لما قد سمي بنظرية التحامل على شخص ما بتحميله خطايا غيره أو كبش فداء الخاصة بالتعصب، وتفترض هذه النظرية أن العيش في مجتمع منظم يشكل بالنسبة لبعض الناس خيرة إحباطية ينجم عنها عدوان عائم مطلق، فحيث أن الشخص قد لا يستطيع أن يوجه عدوانه نحو مصدر الإحباط كالآباء والرؤساء مثلا فإنه يبدله نحو آخرين في شكل تحامل أو تعصب نحو الجماعات الأخرى وبخاصة جماعات الأقلية.

وهذا وتشير الدراسات إلى أن هناك متغيرات شخصية معينة هي التي يترتب عنها السلوك العدواني بسبب الإحباط، ولعل من أبرز هذه المتغيرات الميول البارانويديه وما يتضمنه من شك وشعور بالاضطهاد. فقد وجد مثلا " دودج وزملاؤه " DODGE et al أن الأشخاص الذين يردون بعنف على مواقف الإحباط يتسمون بالاتي:

- أكثر من غيرهم اتهاما للآخرين بالقصد العدواني والشر وسوء البنية.
- يغلب عليهم الميول البارانويديه التي تتضمن أفكار الشك والاضطهاد.
- أكثر من غيرهم شعورا بعدم الأمان.

أما فيما يتعلق بالمتغيرات الشخصية في حالات التعصب فنلاحظ أن تأثير الإحباط تراكمي، وعادة ما تتسم تنشئة الأفراد المتعصبين بالإحباط على شكل عقاب أو قمع مستمر أثناء طفولتهم وبخاصة من الأبوين، ويتولد عن إحباطه المستمر شعوره بالاضطهاد واتجاهه نحو العدوان، ولا يستطيع الطفل أن يوجه عدوانه نحو الأبوين وإنما نحو من هم اضعف منه أو اقل منه سنا. ويشب الطفل وتشب معه مشاعر الاضطهاد وقد اعتاد هذا الإبدال للعدوان، ومن الفئات التي يبدل نحوها العدوان في الكبر: الأفراد المنحرفين أو جماعات الأقلية أو المجرمين.

كما أن أعراض القهر التي لقيها الطفل في تنشئته لا تنعكس فقط على اتجاهاته الاجتماعية عند الكبر وإنما تشكل عنده أيضا أسلوبا معرفيا جامدا متصلبا في حكمه على الآخرين أو للأشياء: فهم في رأيه إما أن يكونوا على صواب أو على خطأ دون أن تكون هناك درجات لهذا الصواب أو الخط ودون أن يغترف بان كل شيء بمقدار. ومثل هذه الشخصية المتعصبة والتي تعاني من الأوهام الاضطهادية شبه المرضية عادة ما يظهر لديها عداء مستمر نحو السلطة أو الرؤساء في العمل باعتبارهم يمثلون الآباء أو يعتبرون رمزا لهم. (عطية: 2003، ص-ص، 171-176).

3- النظرية السلوكية: قامت في أمريكا حركة نفسية هامة هي السلوكية. كانت كرد فعل للنظرية النفسية السابقة، وكان هدفها القضاء على النزعة الفلسفية في التفكير النفسي، وجعل هذا العلم ضمن العلوم التطبيقية يعتمد في الوصول إلى حقائقه على التجريب والملاحظة الموضوعية للسلوك الظاهر.

وفسرت السلوك على أساس العادات التي تتكون أليا بحيث يمكن تفسيرها على أساس ميكانيكي بحت، ونقطة البداية في العادات مثير خارجي يؤدي إلى استجابة، وهذه تكون ذاتها بمثابة مثير داخلي يؤدي إلى استجابة أخرى كذلك. وينمو السلوك بتكوين سلاسل متصلة من العادات ثم تصبح هذه العادات أنماطا سلوكية تساعد الكائن على مواجهة مواقف الحياة، ونفس القول على السلوك الاجتماعي الذي يتكون من سلاسل من العادات الميكانيكية المرتبطة بمثيرات البيئة الاجتماعية.

تعتبر النظرية السلوكية أن السلوك الإنساني سلوك فطري منعكس أي أنه عبارة عن فعل أو ما يطلق عليه (مثير واستجابة)، ولا تعترف النظرية السلوكية بوجود استعدادات فطرية دافعة يرثها النوع الإنساني، فالإنسان في نظرهم عبارة عن آلة تستجيب لما حولها من منبهات ولا تحركه دوافع داخلية نحو غايات بل منبهات خارجية وداخلية، تجعل من الفعل الغريزي سلسلة من الحركة الآلية العمياء يتبع بعضها بعضاً دون حاجة إلى تدخل الشعور ودون حاجة افتراض غرض يرمي إليه أو دافع يوجه إلى هدف.

ويقرر أنصار هذا الاتجاه أن الانفعالات الفطرية لا تزيد عن ثلاثة هي (الخوف والغضب والحب) أما ما عاها من انفعالات فهو مكتسب.

وفسرت هذه المدرسة سلوك الإنسان على أنه فطري منعكس، فقد ربطت بين المنبه والاستجابة بصورة آلية محضة دون النظر إلى طبيعة المنبه، ودون اعتبار لشعور الفرد وحالته النفسية رغم أن المنبه الواحد قد يثير استجابات مختلفة في أشخاص مختلفين أو في الفرد نفسه من حين لآخر.

وقد صنفت النظرية السلوكية السلوك الإنساني إلى قسمين:

أولهما: السلوك المنعكس الشرطي البسيط (الفطري) ولا دخل للإرادة فيه كضيق حدقة العين عند تعرضها لضوء شديد وتصيب العرق وزيادة عدد دقات القلب... عند حدوث انفعال معين كالخوف أو الغضب...

وثانيهما: هو السلوك المنعكس الشرطي المركب (أو المتعلم أو المكتسب).

فقد كان " بافلوف " (أول من درس الاشتراط) دراسة تجريبية في أوائل القرن العشرين وكان لنتائج دراسته أهمية بالغة في دراسة النفس من الناحية النظرية والتطبيقية.

وحسب اتجاه النظرية السلوكية فإن الأشخاص الذين يعانون من اضطرابات نفسية لديهم سلوك سلبي لا يساعدهم على تحقيق أهدافهم والاستمتاع بعلاقاتهم وهذا السلوك هو سلوك متعلم، ويقول العالم " باندورا " BANDURA . أن التعلم بالملاحظة أو التقليد مهم أيضاً في هذا السياق. حسب هذا النمط فإن جميع أنواع التعلم هذه تؤدي إلى تغيير مهم في سلوك الناس خاصة إذا عززت.

يقول " لينسون " LOWINSOIN أن الاكتئاب يحدث نتيجة قلة تعزيز السلوك، إذ عندما يتلقى الناس تعزيزات قليلة نقل لديهم الاستجابات ونتيجة لذلك فإنهم يستقبلون تعزيزات أقل وهذا يجعلهم يعانون من الاكتئاب. ومنه يمكن أن نستخلص أن الاتجاه السلوكي يفترض:

- إن الاضطراب النفسي والسلوكي هو نتيجة تعلم سلبي ولهذا لا يجب اعتباره مرضاً.
- أن التركيز يكون على خبرات الفرد وتاريخه الاشتراطي وهذا يجعل هذا النمط حساس للعوامل الثقافية والاجتماعية.
- إن النمط السلوكي في التعامل مع الاضطراب لا يعطي حكماً على الأشخاص وإنما يوحى بالعلاج فقط عندما تسبب أعراض الاضطراب النفسي مشكلات للشخص نفسه أو من حوله.
- يفترض من خلال هذا النمط أن الاضطراب النفسي يسببه عوامل بيئية ونتيجة لهذا فإن الشخص المضطرب ليس مسؤولاً عن هذا الاضطراب. (القمشي، وآخرون: 2007، ص-ص، 34-38).

من الملاحظ أن العديد من أنماط السلوك المضاد للمجتمع تظهر بشكل أو بآخر على مدار مضمار النمو العادي. وعلى هذا فإن مدى أهمية الاضطراب السلوكي وملامحه الخاصة كمشكلة يجب أن يتم الحكم عليها في ضوء السلوك العادي أو السوي كمحك أو أساس لمثل هذه العمليات.

لقد ظهرت تعريفات متعددة تطرقت لتحديد الاضطرابات السلوكية والانفعالية وتعريفها لدى كل من الأطفال والشباب التي حددت من قبل الأطباء، والأطباء النفسيين، والقانونيين، وقد استخدمت تسميات وتعريفات تتعلق بالاضطرابات السلوكية منها:

- سوء التكيف الاجتماعي.
- الاضطرابات الانفعالية.
- الاضطرابات السلوكية.
- الإعاقة الانفعالية.
- الانحراف. (احمد يحيى: 2003، ص، 15).

كما وضع باحثين آخرين جملة من السمات للدلالة عليه تتخلص في:

- حدة السلوك واستمراره.
- تكرار السلوك ومدى أزماته.
- حدوث العديد من الأنماط السلوكية المضادة للمجتمع معا.
- تعطيل الأداء الوظيفي اليومي.

وتعد حدة السلوك واستمراره بمثابة أحد أهم تلك الملامح أو الخصائص الأساسية التي يتحدد في ضوءها ما إذا كان الطفل يعد حالة إكلينيكية أم لا، أي أن مدى قيام الطفل بأنماط سلوكية مثل العراك والسرققة والكذب هي التي تحدد مدى استحقاق السلوك للتركيز عليه ووضعه في الاعتبار.

كذلك فمن الملاحظ أن معظم السلوكيات المضادة للمجتمع تعد قليلة التكرار نسبيا ولكنها في الوقت ذاته تكون شديدة الحدة، وينبع مغزاها من أهمية تلك النتائج التي تترتب عليها وليس من التكرار الفعلي لهذا السلوك أو ذلك.

ومن ناحية أخرى تساعد الأنماط السلوكية المتعددة والمتنوعة المضادة للمجتمع كوحدة واحدة على وصف وتحديد الأفراد ذوي المستويات الإكلينيكية المختلفة من السلوك المضاد للمجتمع. ويعتبر تعطيل الأداء الوظيفي اليومي بمثابة أمر حاسم في التمييز بين السلوك العادي المضاد للمجتمع والمستويات الإكلينيكية الحادة من السلوك. فالأفراد الذين يتسمون بسوء أدائهم الوظيفي اليومي يعدون في حاجة إلى علاج أو أي نمط آخر من أنماط التدخل.

يعني المصطلح وجود صفة أو أكثر من الصفات الآتية:

- عدم القدرة على التعلم، التي لا تعود إلى عدم الكفاية في القدرات العقلية أو الجسمية أو العصبية أو الجوانب الصحية العامة.
- عدم القدرة على إقامة علاقات شخصية مع الأطراف أو الآخرين أو الاحتفاظ بها.
- ظهور السلوكات والمشاعر غير الناضجة وغير الملائمة ضمن الظروف والأحوال العادية.
- مزاج عام أو شعور عام بعدم السعادة أو الاكتئاب.

- النزعة لتطوير أعراض جسمية مثل: المشكلات الكلامية، والآلام، والمخاوف... (كازدين: 2000، ص- ص، 33- 35)

اضطرابات السلوك تصف مجموعة من الأشخاص الذين يظهرون وبشكل متكرر أنماط مختلفة من السلوك، ولكن ما هي الخصائص العامة التي تحدد السلوك أو عدمه؟

أولاً: الخصائص الانفعالية والاجتماعية: من أكثر الصفات شيوعاً من الناحية الاجتماعية والانفعالية العدوانية الانسحاب.

يعتبر السلوك العدواني من أكثر أنماط السلوك المظهرية ظهوراً لدى الأطفال والمراهقين بصفة خاصة، وهو يتحدد في إلحاق الأذى إما بالأشياء أو نحو الذات أو نحو الآخرين. واستخدام العقاب وسيلة لضبط السلوك العدواني يؤدي إلى زيادة سلوك العدوان عند الطفل.

أما السلوك الانسحابي: فهو مظهر من المظاهر المميزة لذوي الاضطرابات السلوكية ومثل هذه الاضطرابات تمثل مستقبلاً سيئاً بالنسبة للصحة العقلية عندما يكبر الطفل، ويتحدد الانسحاب في قلة التفاعل مع الأتراب مما يصعب عليهم مواجهة ضغوط الحياة اليومية ومتطلباتها.

وتعد المظاهر السلوكية الآتية من أبرز المظاهر التي تعبر عن السلوك الانسحابي لدى الطفل المضطرب سلوكياً وانفعالياً:

- العزلة والتفوق حول الذات.
- الاستغراق في أحلام اليقظة.
- الخمول والكسل.
- عدم المبادرة الاجتماعية.
- عدم تكوين صداقات.

ثانياً: الخصائص العقلية والأكاديمية: تتمثل الحقائق العقلية والأكاديمية للإفراد المضطربين سلوكياً في:

- إن قدرات هؤلاء الأفراد المضطربين سلوكياً، والذين أمكن قياسهم وتشخيصهم تقع في حدود متوسطي الأداء العقلي على مقياس الذكاء.
- إن موضوع تحصل الطلبة ذوي الاضطرابات السلوكية في تدني، فهي دراسة أجراها " جلافن وزميله " GLAVIN et. NESLEY على 130 طفلاً من الأطفال المضطربين سلوكياً أشار إلى أن 18 % من تلك المجموعة تواجه مشكلات تحصيلية في القراءة، وأن 72 % منهم تواجه مشكلات في الرياضيات،... وقد تم تفسير هذا التدني بتدني القدرة العقلية لبعضهم، نتيجة أن الطفل المضطرب سلوكياً يشغل معظم وقته وتفكيره في أشكال السلوك العدواني أو الانسحابي، ويصعب عليه في مثل هذه الحالات أن يركز انتباهه على المواد الأساسية ومتطلباتها، وعلى ذلك فليس من المستغرب تدني التحصيل الأكاديمي لهؤلاء الطلبة.
- تميز بعض الأفراد المضطربين سلوكياً بالتوحد، وهو اضطراب شديد في التفكير والاتصال والسلوك، ويعاني الطفل من سوء العلاقات الاجتماعية وهو منعزل ويستعمل لغة غير طبيعية أو لا يستعمل أي لغة. وقد يؤدي نفسه ونسبة الحدوث 4 % لكل 10.000.

ثالثاً: الخصائص الحركية: تعتبر الانحرافات في الاستجابات الحركية من بين أهم الأعراض التي يمكن ملاحظتها مثل

الركض، عدم الراحة، هيجان المزاج وتمزيق أو رمي الأشياء... (احمد يحيى: 2003، ص، 30).

أما عن الأسباب المؤدية إلى الاضطرابات السلوكية، فيفترض الاتجاه السلوكي أن كل إنسان يتعلم السلوكيات التكيفية وغير التكيفية بداية من الوالدين والأسرة وليس إلى الطفل نفسه.

يرى " ويرنر وسميث " WERNER. et SMITH أن إصابة الوالدين أو أحدهما بمرض نفسي يزيد من احتمال تعرض الطفل لاختلال الأداء الوظيفي النفسي بوجه عام ويعد في الوقت ذاته من العوامل المساعدة على ذلك. وكما هو متوقع فإن احتمال حدوث الاضطراب السلوكي للطفل يرتبط بدرجة أكبر بوجود اختلال في الأداء الوظيفي لدى أي من الوالدين، ومن ناحية أخرى يرى " وست وبرينز " WEST-PRINZ و" روتر وجيلر " RUTIER.GILIER أن قيام أحد الوالدين

بالسلوك الاجرامي، أو تعرضه للاضطرابات الشخصية المعادية للمجتمع، أو تعاطيه للكحوليات، يزيد من احتمال تعرض الطفل للاضطراب السلوكي.

كما تعتبر العديد من السمات التي تتعلق بالتفاعل بين الوالدين وأطفالهما من العوامل المساعدة على حدوث الاضطرابات السلوكية لهؤلاء الأطفال، وقد نالت أساليب المعاملة الوالدية واتجاهات الوالدين على وجه الخصوص القسط الأكبر من تلك الدراسات إذا كان من المعروف لبعض الوقت أن درجة عدوانية الطفل وذلك في العينات غير المرضية ترتبط بمدى حدة ما يناله من عقاب في المنزل. ويشير " كازبين " KAZBIN و" فارنجتون " FARRINGTON أن أساليب العقاب في الأسر التي ينحدر منها الأفراد ذوو الاضطرابات السلوكية غالباً ما تكون متطرفة. ويميل مثل هؤلاء الآباء والأمهات في الواقع التي تبني اتجاهات جافة حيال أطفالهم إلى جانب أساليب معاملة قاسية لهم.

وبعيد عن العقاب القاسي فقد أوضحت الدراسات أن التساهل الزائد من جانب أحد الوالدين أو كليهما، والأساليب الغريبة وغير الثابتة أو غير المتسقة من جانب أحدهما أو كليهما ترتبط بجنوح الأبناء. فعلى سبيل المثال نلاحظ أن قسوة العقاب من جانب الآباء والتساهل مع الأطفال من جانب الأم يعد من العوامل المسؤولة عن السلوك الجانح الذي يحدث فيما بعد أو متأخراً من جانب الأبناء، بينما يقل احتمال تعرض الأطفال للجنوح حينما يكون هناك اتساق في أساليب المعاملة الوالدية من جانب كلا الوالدين حتى وإن كان يتسمان بالعقاب الشديد للأطفال. وعلى الرغم من أن قوة العقاب والاتساق فيه يعد مسؤولاً عن السلوك العدواني كما يرى PATERSON وآخرون فإن هناك من الأدلة كما يرى " ايرون وآخرون " ERON ما يؤكد على أن العقاب من جانب أحد الوالدين قد يكون استجابة لعدوان الطفل أكثر من كونه يسبق هذا العدوان ويؤدي إليه حيث من المحتمل أن يستجيب الوالدان للسلوك المزعج والمنحرف من جانب الطفل، ويؤديان في هذا الإطار بتجاهلها وإهمالها له إلى تقاوم السلوك المنحرف من جانبه ومن ثم سلوكه العدواني. ويبدو من المحتمل أن العلاقة بين انحراف الطفل والعقاب من جانب الوالدين تتمثل في كلا منهما يسبب الآخر ويعززه أو يدعمه، ومن ثم يصبح كلاهما أكثر تطرفاً.

وبعيداً عن أساليب العقاب فقد أكدت نتائج الدراسات التي أجريت في هذا المجال أن الأساليب الأخرى المتبعة للسيطرة على سلوك الطفل تعد في حد ذاتها من المصادر التي تثير العديد من المشكلات بين الوالدين والمراهقين الذين تصدر عنهم سلوكيات مضادة للمجتمع. ويرى " باترسون وآخرون " PATERSON et al أنه من الأكثر احتمالاً بالنسبة لوالدي الأطفال الذين تصدر عنهم سلوكيات مضادة للمجتمع أن يصدر العديد من الأوامر لأطفالهما وأن يقوموا بعقاب الطفل على سلوكه المنحرف وذلك بشكل مباشر من خلال لفت انتباهه وجعله بطيع الأوامر التي يصدرانها له، ولكنهما في ذات الوقت يتجاهلان ما يصدر عنه من سلوك اجتماعي مما يعمل على تعزيز النتائج المعاكسة لمثل هذا السلوك.

خلاصة القول إن للعائلة دور مهم في التطور الصحي للأطفال، وقد تحدث اضطرابات سلوكية عند أية عائلة، ولا يعني هذا بالضرورة أن الأسرة قد تسببت في حدوث الاضطراب، وبالرغم من ذلك فإن العلاقات والتفاعلات غير الصحية قد تسبب اضطرابات عند بعض الأطفال، كما أنها قد تزيد من هذه المشكلة الموجودة. ومن الأمثلة على التفاعلات غير الصحية: ضرب الأطفال وإلحاق الأذى بهم، وإهمالهم، وعدم مراقبتهم وعقابهم، وانخفاض عدد التفاعلات الإيجابية، وارتفاع نسبة التفاعلات السلبية وعدم الانتباه والإهمال...

هناك عوامل أخرى ترتبط بالمدرسة وتمثل مجموعة مستقلة من تلك العوامل التي تساعد على حدوث الاضطرابات السلوكية للأطفال والمراهقين ومن هذه العوامل خصائص الوضع المدرسي من حيث، الموقع، نسبة المعلمين إلى الطلاب، سمات الطلاب والأسر التي تقدم لهم المدرسة خدماتها، وكذا طبيعة التفاعل بين المعلمين والطلاب حيث قد يسبب المعلمون في بعض الأحيان السلوكيات المضطربة أو يزيدون من حدتها، ويحدث هذا عندما يدير المعلم غير المدرب الصف، أو عندما لا

يراعي الفروق الفردية، فإن ذلك يؤدي إلى ظهور استجابات عدوانية محبطة واستجابة نحو المعلم أو البيئة الصفية والمدرسي...

كما قد يسبب المجتمع أو يساعد على ظهور الاضطرابات السلوكية، وهنا تجدر الإشارة إلى الفقر الشديد الذي يعيش فيه الأطفال وحالات سوء التغذية والعائلات المفككة...

هذا المدخل في تفسيره للاضطرابات السلوكية يناقض المداخل النظرية فكما لاحظنا في استعراض مدرسة التحليل النفسي خلال تعرضنا لمعالجتها للاضطرابات النفسية، تعيد المسألة إلى الخبرات المبكرة غير السارة التي تكبت في اللاشعور، وأن هذه الخبرات المكبوتة تستمر في أداء دورها في توجيه السلوك، وتؤدي بالتالي إلى الانحرافات السلوكية، ومن ثم يفسر أنصار هذه المدرسة (التحليل النفسي) الاضطرابات السلوكية في هذا الإطار.

في حين أنصار النظرية البيو فسيولوجية يرون أن البيئة الخارجية للفرد لا تشكل أية أهمية بالنسبة للمشاكل السلوكية، وأن هذه العوامل ما هي إلا عوامل مثيرة للعوامل العضوية لاستثارة السلوك. في هذا الصدد يشير "مالاهان" و "لوفمان" إلى أن السلوك يمكن أن يتأثر بالعوامل الجنسية والعصبية والبيوكيميائية، أو بأكثر من عامل منها، والى أن هناك علاقة بين جسم الفرد وسلوكه، لذلك من المنطق أن ينظر إلى العوامل البيولوجية على أنها وراء الاضطرابات السلوكية

ويؤكد "RIMLAND" إلى أن معايير نشوء المشاكل والخلل العقلي والدماعي ليست فقط بيئية فحسب، بل أيضا عضوية وراثية، وقال أيضا أن النواحي البيئية الاجتماعية والنفسية ليس لها ذلك المعيار العميق في هذا المجال الدراسي للاضطرابات السلوكية..

هذا عن التفسير أما من أبرز أشكال الاضطرابات السلوكية فتتحدد في التوحد، الخجل والانسحاب الاجتماعي، السرقة... الاضطرابات الجنسية، اضطرابات النوم، العنف الأسري... (كازدين: 2000، ص- ص، 116- 124).

وسنتناول بشيء من التفصيل مشكلتي: التوحد، والعنف الأسري كمثالين عن ذلك.

1- التوحد: يعتبر "كانر" KANNER أول من قدم وصفا علميا للتوحد بإعتباره اضطراب يحدث في مرحلة الطفولة ووضع الخصائص الرئيسية للتوحد التقليدي والتي أهمها: الضعف الشديد في إقامة العلاقات مع الآخرين والفشل في تطوير اللغة والميل للعزلة والمحافظة على الروتين.

وأشار BENDER في دراسته للطفل الفصامي بأن الطفل التوحدي يعاني من اضطراب في جميع مظاهر التأزر العصبي البيولوجي .

في عام 1980 من القرن الماضي صنف التوحد على أنه إعاقة انفعالية شديدة نتيجة لتعدد النظريات حول التوحد وأسبابه، ولارتباطه بالمرض العقلي إلا أنه أعيد تصنيفه من قبل جمعية الأطفال النفسيين الأمريكية بأنه اضطراب شامل في النمو بدلا من اعتباره إعاقة انفعالية..

يعرف التوحد على أنه اضطراب نمائي مزمن وخطير يتضمن الإعاقة في تطور اللغة والوظيفة الاجتماعية، واللعب وصعوبات في فهم المشاعر والتعبير عنها، والاستجابة غير المناسبة للمواقف الاجتماعية وقد تكون هذه الإعاقة أو الصعوبات بسيطة أو متوسطة أو شديدة. وهو يظهر قبل 3 سنوات وينتشر بمعدل 4 إلى 5 لكل عشرة آلاف مولود وينتشر عند الذكور أكثر من الإناث بمعدل 3 إلى 4 أضعاف قياسا للإناث.

أما عن أسبابه فقد اختلف العلماء من حولهم فنجد النظريات القديمة ترى بأن الوالدين يتحملان المسؤولية وخاصة الأم بإصابة طفلها بالتوحد وذلك لعدم تزويده بالحنان والدفع الكافيين لذلك فالتوحد هو وسيلة الدفاع التي يستخدمها الطفل ضد عدم قبوله عاطفيا من قبل والديه..

في حين النظريات الحديثة فتعيده إلى: العوامل الوراثية والبيولوجية.

أما من حيث خصائص الأفراد التوحديين فيمكن تصنيفها في:

1- المجال اللغوي: بعض الأطفال لا تتطور لديهم اللغة التعبيرية لذلك لا يتكلمون وبعضهم قد يفقد القدرة على

الحديث، وبعضهم تتأخر ببطء شديد

2- المجال الاجتماعي: يتجنب الأفراد التوحديين التواصل البصري مع الآخرين وكذلك يضعف اللعب مع

الأقران مما يؤدي إلى فشلهم في تطوير الصداقات وعدم القدرة على فهم مشاعر الآخرين.

تصنف الصعوبات الاجتماعية التي يواجهونها إلى ثلاث مجموعات وهي:

- الانعزال الاجتماعي مثل الغضب والهروب لتجنب الاحتكاك مع الأشخاص الآخرين.
- عدم المبالاة الاجتماعية وتتضح بعدم المبادرة إلى إقامة علاقات مع الأشخاص الآخرين.
- السلوك غير الملائم اجتماعيا: ويتمثل بعدم القدرة على الاحتفاظ بالصداقات لفترات طويلة بسبب عدم إقناعهم للمهارات الاجتماعية وعدم احترامهم لقرارات المجموعة.

وقد يظهر الفرد ألتوحدي سلوك إيذاء الذات حيث يعرفه " اديلسون " EDELSON بأنه " سلوك يصدر عن الطفل

ويؤدي إلى تهتك أنسجة الجسم مثل الخدوش والجروح وعض اليدين وضرب الرأس أو هرس الجسم " .

ويعود سبب هذا السلوك لمجموعة من الأسباب النفسية والاجتماعية. وتعتبر الطريقة المثلى لمعرفة الأسباب هي

التحليل الوظيفي للسلوك عن طريق معرفة المثيرات السابقة واللاحقة لحدوثه باستقصاء الأسباب الاجتماعية أولا وفي حالة

عدم ثبوتها يتم اللجوء إلى الأسباب النفسية

ولعل أهم الأسباب الاجتماعية هي:

- جذب انتباه الآخرين
- الهروب من انجاز المهام الموكلة للطفل.
- الحساسية الزائدة للأصوات.

أما الأسباب النفسية:

- يرافق سلوك إيذاء الذات إصدار كمية إضافية من مادة " بيتا- اندرو فين " الموجودة في الدماغ والتي تؤدي إلى شعور

الطفل بالسعادة الداخلية نتيجة حوادث عرضية لنوبات مرضية.

- قد يكون ضرب الرأس أو إيذاء الذات بسبب إصابة في الإذن الوسطى

- يعتبر أحد أشكال الانتشار الذاتية أو السلوك النمطي الذي يتصف بالتكرار ويسبب إثارة للجسم.

ويعتبر السلوك الروتيني من أكثر خصائص الأطفال التوحديين انتشارا حيث تعترى الطفل نوبات غضب شديدة في

حالة حدوث أي تغيير ولو بسيط على روتينه المعتاد وربما يشعر بألم شديد لذلك يسبب عدم فهمه للمواقف الجديدة من الأمثلة

المشهورة في هذا المجال شرب الطفل ألتوحدي أو أكله نفس الطعام في كل وجبة، استخدام نفس الطريقة ونفس الجدول الزمني

وليس نفس الملابس القديمة ومقاومة لبس الملابس الجديدة... (القمش وآخرون: 2007، ص - ص، 168-178).

3- مجال الاضطرابات الجنسية: يعد السلوك الجنسي لدى الإنسان هو المسئول عن بقاء أو حفظ النوع الإنساني، ولكن

هذا السلوك قد يحدث له اضطراب وقد يأخذ هذا الاضطراب شكل الوظيفي الجنسي، أو يأخذ شكل الشذوذات الجنسية، أو يأخذ

شكل اضطرابات هوية النوع.

عادة يشار إلى الخلل الوظيفي الجنسي بأنه عجز الفرد عن القيام بالفعل التناسلي العادي، وفي حين قد يكون هذا العجز عرضاً لاضطراب نفسي فإنه لا يعد خاصية مميزة لاضطراب خلقي في حد ذاته، أما الشذوذات الجنسية فهي انحرافات لا تتفق مع المعايير والتقاليد الاجتماعية. والشخص الذي يعاني من الخلل الوظيفي الجنسي على العكس من الشخص الشاذ جنسياً حيث أن الأخير لا يعاني من كرب نفسي بسبب شذوذه، أما الأول فإن خلله الجنسي قد يؤدي إلى صراع شديد مع شريكه الجنسي وبالتالي يعاني من محنة نفسية كبيرة. بالإضافة إلى ذلك فإن الشخص الشاذ جنسياً لا يمكن اكتشافه إلا بمحض الصدفة من خلال عضو في العائلة أو زميل في العمل.

أما بالنسبة لاضطرابات هوية النوع فهو نوع من الاضطرابات الجنسية حيث تتكون هوية الشخص الجنسية ويشعر برجولته أو بأنوثته، وفقاً لنوعه، يحاول أن يمارس دوره الجنسي في الحياة ولكن حينما يرفض الفرد هويته الجنسية ويحاول أن يتمثل بأفراد الجنس الآخر فنطلق على ذلك اضطراب هوية النوع.

وفيما يلي سوف نعرض لهذه الاضطرابات الجنسية على النحو التالي:

أولاً: اختلال الوظائف الجنسية: وهي تشمل:

- الاضطرابات الرغبة الجنسية.
- اضطرابات الإثارة الجنسية.
- اضطرابات الذروة الجنسية.
- اضطرابات الألم الجنسية.

ثانياً: الشذوذات الجنسية: وتشمل هذه الفئة: الاضطرابات الجنسية الآتية:

- الاسترائية (ميل الفرد إلى عرض أعضائه التناسلية بشكل إرادي أمام الآخرين).
- الفتشية: (الشخص الذي يستثار بأحد لوازم الآخر (الأنثى)، جسدها أو ملابسها الداخلية).
- التحكك حك القضيب بجسم الأنثى وهي مرتدية ملابسها.
- الولع بالأطفال (تفضيل الجنس مع الأطفال).
- المازوخية الجنسية الحصول على اللذة الجنسية من خلال إيقاع الأذى على الفرد أو إشعاره بالذل، أو تقييده، وغير ذلك من أشكال المعاناة النفسية.
- السادية الجنسية: استمداد اللذة الجنسية مما يلحق الغير من ألم بدني ونفسي.
- الفتشية الشاذة في الملابس: الحصول على الإثارة الجنسية من خلال ارتداء ملابس الجنس الآخر.
- التبتصص: الحصول على اللذة الجنسية من خلال استراق النظر إلى امرأة تخلع ملابسها أو إلى رجل وامرأة في وضع جنسي.

ثالثاً: اضطرابات النوع: أن إحساس الشخص بكونه ذكراً أو أنثى يشار إليه باعتباره هوية النوع. ولكن حينما يخبر الشخص آسى ثابتاً بالنسبة للنوع الخاص به، وتبدو لديه رغبة متكررة في أن يكون عضواً في الجنس الآخر، فهذا ما نسميه باضطراب هوية النوع.

مميزات هذا النوع من الاضطراب تتحدد في:

- توحّد شديد بالجنس الآخر.
- تفضيل ارتداء الذكور لملابس الإناث أو تقليدهن والعكس صحيح بالنسبة للإناث.
- التفضيل الشديد للقيام بأدوار الجنس الآخر أثناء اللعب لدى الجنسين.

- الرغبة الشديدة للمشاركة في ألعاب أو قضاء أوقات فراغ كما يقوم به الجنس الآخر.
 - التفضيل الشديد في المشاركة أو يشاركها في اللعب أفراد من الجنس الآخر.
- (حسين فايد: 2003، ص-ص، 263-288).

ب- الاضطرابات الأسرية: هناك علامات أو مؤشرات تنبئ بحدوث المشكلات التي تقع بين جنبات الأسرة في مستقبل أيامها، ومن بينها ممارسة العنف سواء من قبل الزوج أو الزوجة أو الاثنین معا، أي العنف المتبادل. في إحدى الدراسات التي أجريت على عينة من الرجال الأمريكيين الأزواج، وجدت العوامل الآتية مرتبطة بوقوع الاعتداء من الزوج على زوجته:

- عدوان جنسي تجاه الزوجة.
- وجود عنف تجاه الأطفال.
- مشاهدة الزوج وهو طفل أو مراهق مظاهر العنف بين والديه.
- المكانة الهينة الدنيا.
- الإفراط في تعاطي الخمر والمخدرات.
- انخفاض الدخل.
- قلة الشعور بتوكيد الذات.
- انخفاض مستوى التعلم.

لكن هناك دراسات ترى أن المرأة يقع عليها الاعتداء لوجود خلل في شخصيتها هي، يتمثل في نزعة الماشوسية " MASOCHISON " أي استدار اللذة الجنسية من وقع وقوع الأذى والاعتداء عليها، وهو اضطراب نفسي جنسي يعد عكس انحراف السادية.

ولذلك تعتمد إلى الإتيان ببعض السلوكات التي تدفع زوجها لضربها لإرضاء لهذه النزعة المرضية فيها، وبعد الضرب تشعر بالسعادة والنشوة. ويفسر هذا بقاء الزوجة مع زوجها رغم تعرضها للإيذاء ذلك لأن هناك أسباب لاشعورية تجعلها تتمتع بالاعتداء عليها، وإلى جانب هذا السبب النفسي اللاشعوري، وهو نزعة الماشوسية، هناك أسباب اقتصادية، واعتمادها على الرجل في إعالتها أو وجود مشاعر متقلبة نحو زوجها من حب تارة والبغض تارة أخرى. وقد يرجع بقاء المرأة واحتمالها الأذى إلى الطريقة التي تربت عليها وعملية التنشئة الاجتماعية التي خضعت لها. تلك العادات التي تستنكر انفصال المرأة عن زوجها أو تلك التي تصف المرأة المطلقة بصفة سلبية. ومن الأهمية بمكان الاعتراف بتاريخ العنف في الأسرة، حيث يحدث نوع من التعلم الاجتماعي لسلوك العنف وتعمل الأسرة عمل مراكز التدريب على العنف، وضرب الزوجات فيما بعد، وكذلك الأطفال. يتم انتقال العنف عبر الأجيال المتعاقبة عن طريق تقليد سلوك الآباء أو توفير الوالدين لنموذج من السلوك العنيف.

(العيسوي (ب): 2004، ص-ص 449-452).

كما أن حالات الطلاق، أو التصدع الأسري الصريح، تشير كذلك إلى أحد مظاهر الاضطرابات الأسرية. معلوم أنه يقبل كل من الزوجين على الرباط الزوجي من خلال رزنامة ذاتية من التوقعات والسياسات فلكل منهما تصويره الشخصي عما سيكون عليه وضعه من حيث المكانة والدور والارضاعات، وأنماط العلاقة، كما أن لكل منهما تصويره الخاص بصدد إدارة الحياة الزوجية على اختلاف شؤونها. وتقوم هذه التوقعات والسياسات على افتراضات شخصية يعتبرها ملزمة للطرف الآخر. وتنطلق هذه الفرضيات عموما من مفهوم كل من الزوجين عن ذاته وحقوقه، ومن مفهومه عن الرباط الزوجي.

عموما وتؤدي الحوارات التي تسبق الزواج وتعقبه على التعرف المتبادل على هذه التوقعات والسياسات، مما يؤدي إلى مختلف حالات التفاهم والتوافق، انطلاقا من تعديل الافتراضات وما يندرج عنها، في اتجاه واقعي فيه الكثير من التسويات والتعديلات والتضحيات. وينجح الأمر عموما إذا قام على أساس من الرغبة الأكيدة في إنجاح الرباط الزوجي، والإرادة الواعية الاختيارية لبذل الجهد ودفع الثمن، وتوفير مقتضيات النجاح. وهنا تتدخل مقومات الصحة النفسية (البنوية، والوظيفية، والتفاعلية) (الصحية، العقلية، المعرفية، العاطفية الاجتماعية) لتوفير أساس متين لهذا الزواج الذي يجد كل من الطرفين فيه ذاته، ويشبع حاجاته، ويمارس وظائفه وأدواره، ويحقق نماء مشروعه الشخصي النفسي الاجتماعي.

وكلما توفرت مقومات الصحة النفسية عند الطرفين أصبحا أكثر قدرة على المشاركة والتفاعل والانسجام والواقعية. وعلى العكس فإن انحسار مستوى ونوعية الصحة النفسية للزوجين أو أحدهما قد يؤدي إلى الدخول في مجابهات وصراعات، نتيجة خيبات الأمل والإحباط النابعين من صدمة التباين ما بين التوقعات والواقع. وهو ما يرسخ لدى الشخص افتراضات متصلبة عن ذاته وعن الآخر وعن الرباط الزوجي بالتالي لتقبل التفاوض والتسويات والتوافق. ويجر تصلب الافتراضات تصلب في المواقف التي تتخذ طابعا قطعيا من نوع اسود/ابيض، الكل أو لا شيء، مشكلة المدخل للعديد من الصراعات والأزمات. أبرزها الطلاق.

قد يتوقع الزوج مثلا أن تقر له زوجته تلقائيا وانطلاقا من ذاتها، أن له السيطرة والسيادة كاملتين في علاقة فوقية مسلم بها، تقابلها علاقة تبعية وخضوع، وبدون أي حساب أو مساولة على سلوكياته، وقد تتوقع الزوجة بالمقابل أن يمارس تملكها لزوجها، واستحواذها عليه فتحاصره من كل صوب، معتبرة أي سلوك فردي أو أي اهتمامات خارجة عن الحياة الزوجية نوعا من الإخلال بالواجب يصل حد التقصير، أو حد التفريط بالرباط الزوجي، وعدم الوفاء له في الحالتين إذا لم يفسح المجال لشيء من الشراكة المتوافق عليها وليس التبعية المفروضة، أو إذا لم يفسح هامش من حرية الأنشطة والارتباطات الاجتماعية، ستنشأ حالة من الإحباط والشعور بالغبن، وهو ما يفتح المجال للصراع وقد الطلاق.

ينسحب هذا الأمر على توقعات شائعة أخرى مثل توقع الزوجة من زوجها التذليل، وكذلك توقع الزوج أن تكون الزوجة مجرد إنسان وجد لخدمته وتوفير راحته، وإرضاء رغباته على اختلافها، بدون أن يكون عليه بالمقابل تقديم الخدمات والارضاءات للطرف الآخر، وهو ما ينسحب على المرأة كذلك.

يغفل الزوجان هنا عن واقع هام وهو أن دوام الرباط الزوجي وتوافقه بحاجة إلى عملية صيانة دائمة على شكل اهتمام ورعاية وتقديمات وتنازلات وتحليل مشكلات وإيجاد الحلول الواقعية لها. هنا تكمن الجدارة الزوجية في بعده الواقعي العملي فالوفاق يصنع والسعادة تبني، إذ أنهما ليسا حظا أو قسمة منزلة بدون مقابل. وفي حالة التغافل عن تناقضات الحياة واحتكاكات التفاعلات اليومية على كثرتها وتنوع أسبابها تبرز أسباب الصراع والمأزق التي تقضي إلى الطلاق. (حجازي: 2004، ص-ص، 129-131).

إن تصدع الرباط الزوجي يدفع الأبناء إلى دفع الثمن الأكبر، على شكل وصيغ متنوعة تتراوح ما بين الإنكار النفسي، والأزمات النفسية، وبين سلوكيات التمرد وسوء التكيف المدرسي والاجتماعي.

الملاحظ أن المدرسة السلوكية كالمدرسة الوضعية قد رفضت التحليلات التي قدمتها مدرسة التحليل النفسي التي ربطت بين مكونات الشخصية والسلوك الانحرافي حيث اعتقدت أن السلوك الإنساني يسير عليه مجموعة من العمليات اللاعقلانية، أي حالة الصراع الشعوري المستمر، إضافة إلى أهمية السنوات المبكرة من حيث إشباع الحاجات الأساسية، إلا أن المدرسة السلوكية افترضت أن الشخصية الإنسانية والسلوك الإنساني بشكل عام سلوك متعلم من خلال عمليات التفاعل مع الآخرين. ولقد اعتمدت كما رأينا على دراسات العالم الروسي " بافلوف " .

والإنسان حسب هذه المدرسة لديه قيمة وخبراته الخاصة التي يستخدمها في تحديد سلوكه. بناء على العلاقة التفاعلية مع الآخرين خاصة أولئك الناس الكبار المحيطين بهم ولديهم علاقات تواصل معهم. وبشكل خاص الآباء والإخوة الكبار إضافة إلى ما يشاهده الصغار على شاشة التلفاز وغيره من وسائل الاتصال.

يقترح العالم " باندورا " أن سلوك العنف عند المراهقين هو نتيجة للعلاقة المضطربة مع الوالدين أو ما نسميه بالغضب والإحباط الذي يتولد نتيجة هذه العلاقات الأسرية المضطربة عند اليافعين. وبالتالي نجد أن هذه المدرسة ترى أن السلوك المنحرف والجريمة هو سلوك متعلم من البيئة كالأسرة أو من خلال مشاهدة أفلام العنف.

4- النظرية المعرفية.

كما هو معروف أن علم النفس المعرفي بدأ يظهر نجمه ويتصاعد بريقه في الستينيات من القرن الماضي وذلك بعد أن بدأ نجم المدرسة السلوكية بالأفول، سيما بعد التقدم التكنولوجي في مجال هندسة الاتصالات والحاسوب الإلكتروني، حيث ظهرت الأصوات التي تدعو إلى ضرورة دراسة العمليات العقلية وأثرها في الأنشطة والأنماط السلوكية الانسانية. فعلم النفس المعرفي إن جاز التعبير عنه يعني بالدرجة الأولى في دراسة مختلف العمليات العقلية التي تحدث داخل العقل أو الدماغ في محاولة منه لفهم السلوك الإنساني.

وبالرغم أن نظريات علم النفس المعرفية تباينت في طريقة تناولها وتفسيرها للعمليات العقلية التي تحدث داخل الدماغ، إذ أن بعضها يهتم بدراسة الإدراك الحسي وعمليات التنظيم المعرفي كما هو الحال في نظرية الجشلتل في حين البعض الآخر يهتم بدراسة التغيرات النوعية والكمية التي تطرأ على العمليات المعرفية الإدراكية عبر مراحل النمو المختلفة مثل نظرية " بياجيه " في النمو المعرفي، وهناك أيضا نموذج معالجة المعلومات الذي يهتم بمراحل تناول المعلومات ومعالجتها داخل النظام المعرفي، إلا أنها جميعا تشترك في تأكيدها على أهمية العمليات المعرفية ودورها في تحديد أنماط الفعل السلوكي الذي يصدر عن الإنسان، فهي جميعا ترى أن السلوك هو دالة لمثل هذه العمليات وليس مجرد ارتباط آلي ميكانيكي يتشكل بين مثير واستجابة. (الزغلول وآخرون: 2003، ص، 11).

فقد عرفه " نيسر " NEISSER " على أنه جميع العمليات التي يتم من خلالها نقل المدخلات الحسية وتحويلها واختصارها وتوضيحها واستعادتها واستعمالها ". ويشير هذا التعريف إلى أن علم النفس المعرفي يعنى بجميع العمليات العقلية التي يمارسها الفرد عندما يستقبل المعلومات ويعالجها ويرمزها ويخزنها ثم يسترجعها عند الحاجة. لذا فإن علم النفس المعرفي يتعامل مع عمليات حصول الفرد على المعلومات، وكيفية تمثيلها وتحويلها إلى معرفة، وكيفية تخزينها، وطريقة استخدامها في توجيه النشاط الإنساني. وهكذا نجد أنه يتضمن مدى واسعا من العمليات العقلية ابتداء من الإحساس والإدراك، وعلم الأعصاب، والتعرف على النمط والانتباه، والتعلم والذاكرة، وتكوين المفاهيم، والتفكير والتخيل، واللغة، والذكاء، والعواطف وعمليات النمو المعرفي. وهو بذلك يمس جميع جوانب النشاط الإنساني بمختلف أشكاله. (الزغلول وآخرون: 2003، ص، 18).

وتركيز أنصار الاتجاه المعرفي هنا ليس على الكيفية التي يتم بها تخزين المعلومات في الذاكرة كما تهتم بذلك علوم التشريح والفسولوجي. فتلك مشكلة علماء الأعصاب، ولكن اهتمام علماء النفس المعرفيين ينصب على كيفية اختيار الفرد وتسخير واستخدامه للمعلومات.

في تفسير الظواهر النفسية أو المشكلات البحثية يعتقد أنصار الاتجاه المعرفي أنه من الصعب دراستها وبحثها بكفاءة وفاعلية دون أن نضع في اعتبارنا أثناء الدراسة والبحث كيف يقوم الأفراد بتكوين وتناول المعلومات المتعلقة بمتغيرات المشكل

البحثية. وهم في هذه الحالة يناقضون على سبيل المثال الاتجاه السلوكي، حيث يتم لدى أنصار هذا الاتجاه إجراء التغيير على البيئة ثم ملاحظة كيف تؤثر هذه التغييرات على سلوك الأفراد في المواقف التي يحدث فيها التغيير. ومن هنا يشاع بين علماء النفس أن الباحثين الذين يؤكدون على أهمية البيئة في تفسير الظواهر النفسية هم ما يطلق علم السلوكيين، وغالبا ما يتحاشى أنصار السلوكية أو الاتجاه السلوكي إن يفكروا أو يتأملوا في الحالة الداخلية للكائن الحي، لأن ذلك يجنبهم كثيرا المشكلات المنهجية والمشكلات التفسيرية المرتبطة بالظاهرة السلوكية موضوع الدراسة.

ومن أمثلة هذه المشكلات كيف يمكن لنا أن نعرف أن ما أفرزه الفرد من أحلام هو فعلا يتصل بالأحلام الحقيقية التي خبرها الفرد؟ ورغم ذلك فقد تم التوصل إلى كثير من المتغيرات والفهم لجوانب كثيرة من سلوك الإنسان. حيث أن أنصار الاتجاه السلوكي لا يهتمون كثيرا بما إذا كانت المعلومات يتم تكوينها وتبادلها على المستوى الشعوري أو المستوى الشعوري للفرد، وبما إذا كانت الصور أو الشفرات اللفظية تستخدم في تكوين وتناول المعلومات أم لا؟ وما إذا كانت معرفتنا يتم تنظيمها في الذاكرة في شكل هرمي أم في شكل غير هرمي؟ وما إذا كانت المعلومات التي يتم اكتسابها في المواقف المختلفة يتم فقدانها أو يتم تخزينها بطريقة غير مناسبة في الذاكرة؟ فتلك وغيرها من المشكلات التفسيرية التي لا يهتم بها أنصار المدرسة السلوكية، حيث أن محور اهتمامهم ينصب على المتغيرات السلوكية الناشئة عن التغيير في المواقف السلوكية التي يتعرض لها الفرد دون الدخول في العمليات الداخلية التي تحدث في هذه المواقف.

لذلك يبدو لنا واضحا من هذا التحليل للاتجاهين في دراسة المشكلات النفسية، الاتجاه السلوكي والاتجاه المعرفي أن السلوكيين والمعرفيين يميلون إلى دراسة مشكلات بحثية مختلفة، أو أنهم يأخذون باتجاهات بحثية مختلفة لنفس المشكلات موضوع الدراسة والبحث.

لذلك يجب أن نضع في اعتبارنا أن التمييز بين المعرفية والسلوكية يجب أن ننظر إليه باهتمام على أنه موضوع نسبي وليس مطلقا. حيث أن علماء كلا الطرفين السلوكيين والمعرفيين لا يقلان من أهمية الفرد والبيئة في فهم الظاهرة النفسية، ولكن المشكلة في محور الاهتمام. فأيهما يتم التأكد عليه أكثر ويكون أكثر فائدة في دراسة الظاهرة النفسية وبالتالي يكون موضع الاعتبار الأول. (الشرقاوي: 1992، ص- ص 22-25).

لا يمكن بأي حال من الأحوال الحديث عن علم النفس المعرفي دون التعرض إلى نموذج معالجة المعلومات فهو أحد النظريات المعرفية الحديثة التي تعد ثورة علمية في مجال دراسة الذاكرة وعمليات التعلم الإنساني بالإضافة إلى دراسة اللغة والتفكير، فموضوع معالجة المعلومات يختلف عن النظريات المعرفية القديمة من حيث أنه لم يكتف بوصف العمليات المعرفية التي تحدث داخل الإنسان فحسب، وإنما حاول توضيح وتفسير آلية حدوث هذه العمليات ودورها في معالجة المعلومات وإنتاج السلوك.

يرى نموذج معالجة المعلومات أن السلوك ليس مجرد مجموعة استجابات ترتبط على نحو آلي بمثيرات نحدثها كما هو الحال عن المدرسة الارتباطية، وإنما هو بمثابة نتاج لسلسلة من العمليات المعرفية التي تتوسط بين استقبال هذا المثير وإنتاج الاستجابة المناسبة له. ومثل هذه العمليات تستغرق زمنا من الفرد لتنفيذها، إذ أن زمن الرجوع بين استقبال المثير وإنتاج الاستجابة المناسبة له يعتمد على طبيعة المعالجات المعرفية، ونوعيتها تبعا لذلك ينظر نموذج معالجة المعلومات إلى الإنسان على أنه نظام معقد وفريد في عمليات معالجة المعلومات وينطلق في تفسيره لهذا النظام من عدد من الاقتراحات التي جعلت منه توجها جديدا في دراسة عمليات الإدراك والتعلم والذاكرة... وتتمثل هذه الافتراضات في:

- إن الإنسان كائن نشط وفعال أثناء عملية التعلم، حيث لا ينتظر وصول المعلومات إليه، وإنما يسعى إلى البحث عنها، ويعمل على معالجتها واستخلاص المناسب منها بعد إجراء العديد من المعالجات المعرفية عليها. مستفيدا في ذلك من

خبراته السابقة، الأمر الذي يمكنه من إنتاج تمثيلات معرفية معينة تحدد أنماط سلوكه حيال المواقف أو المثيرات التي يواجهها.

- التأكيد على العمليات المعرفية أكثر من الاستجابة يحد ذاتها، إذ يفترض أن هذه الاستجابة لا تحدث على نحو آلي إلى المثير، وإنما هي نتاج لسلسلة من العمليات والمعالجات المعرفية التي تتم عبر مراحل متسلسلة من المعالجة.
 - تشتمل العمليات المعرفية على عدد من عمليات التحويل للمثيرات أو المعلومات التي تتم وفق مراحل متسلسلة في كل منها يتم تحويل هذه المعلومات من شكل إلى آخر من أجل تحقيق هدف معين. فالمثيرات أثناء معالجتها عبر المراحل الرئيسية الثلاث وهي: الترميز، التخزين والاسترجاع تخضع لعدد من التغيرات والتحويلات يحددها النظام المعرفي اعتماداً على الهدف من المعالجة.
 - تتألف العمليات المعرفية العليا مثل المحاكمة العقلية وفهم وإنتاج اللغة وحل المشكلات من عدد من العمليات المعرفية البسيطة، حيث أن تنفيذ مثل هذه العمليات يتطلب تنشيط العمليات الفرعية البسيطة، والتي تتضمن عدداً من الإجراءات تتمثل في استخلاص خصائص معينة من المثيرات، وإجلال المعلومات في الذاكرة قصيرة المدى والاحتفاظ بها لفترة، وتفعيل بعض المعلومات المخزنة بالذاكرة طويلة المدى للاستفادة منها في تمثيل المعلومات الجديدة، وتخزين المعلومات الجديدة في الذاكرة طويلة المدى، ومقارنة مجموعة المعلومات بمعلومات أخرى، وتحويل المعلومات إلى تمثيلات معينة اعتماداً على قواعد محددة والى غير ذلك من العمليات الفرعية البسيطة.
 - يمتاز نظام معالجة المعلومات لدى الإنسان بسعته المحددة على معالجة وتخزين المعلومات خلال مراحل المعالجة، فأتناء مراحل المعالجة هناك سعة محددة لهذا النظام من حيث قدرته على تناول بعض المعلومات ومعالجتها. ويرجع سبب ذلك إلى أن سعة الذاكرة قصيرة المدى المحددة في تخزين المعلومات من جهة، والى عدم قدرة الأجهزة الحسية (المستقبلات الحسية) على التركيز في عدد من المثيرات والاحتفاظ بها لفترة طويلة.
 - تعتمد عمليات المعالجة التي تحدث عبر المراحل المتعددة على طبيعة وخصائص أنظمة الذاكرة الثلاث: الذاكرة الحسية، والذاكرة قصيرة المدى، والذاكرة طويلة المدى. وتلعب عوامل مثل الانتباه والإدراك وقدرة الفرد على استرجاع الخبرات السابقة ذات العلاقة دوراً بارزاً في تنفيذ عمليات المعالجة، فيما يتم معالجته من المعلومات هي تلك التي يتم تركيز الانتباه عليها في لحظة من اللحظات، وذلك نظراً لسعة نظام معالجة المعلومات المحددة.
- مما سبق يتضح لنا، أن فهم السلوك الإنساني وكيفية حدوثه حسب وجهة نظر نموذج معالجة المعلومات يتطلب تحديد طبيعة العمليات التي تحدث على المعلومات والمثيرات أثناء مراحل معالجتها، إذ أن الفعل السلوكي هو محصلة لمثل هذه العمليات، وليس بمثابة استجابة آلية لهذه المثيرات. وهكذا نجد أن المهتمين بهذا النموذج أكدوا على دراسة أسلوب حل المشكلات في محاولة منهم لتحديد مراحل حل المشكلات والكيفية التي يتم من خلالها تمثيل المعلومات في كل مرحلة من هذه المراحل. (الشرقاوي: 1992، ص، 268).
- حل المشكلة حالة يسعى خلالها الفرد للوصول إلى هدف يصعب الوصول إليه بسبب عدم وضوح أسلوب الحل أو صعوبة تحديد وسائل وطرق تحقيق الهدف، أو بسبب عقبات تعترض هذا الحل وتحويل دون وصول الفرد إلى ما يريد، وأن الأداة التي يستخدمها الفرد في حل المشكلة هي عملية التفكير وما يبذله من جهد عقلي يحاول خلاله إنجاز مهمات عقلية أو الخروج من مأزق يتعرض له.
- إن حل المشكلات هو عمل فكري يتم من خلاله استخدام مخزون المعلومات والقواعد والمهارات والخبرات السابقة في حل تناقض أو توضيح أمر غامض أو تجاوز صعوبة تمنع الفرد من الوصول إلى غاية معينة وفي تشريحه للمشكلة يرى " روبنستاين " RUBINSTEIN أنها تنشأ عندما يدرك الفرد العناصر الآتية:

- حالة ابتدائية أو الوضع الراهن.
 - عقبات تمنع جسر الهوة بين الوضع الراهن والحالة الهدفية النهائية.
 - هدف يرغب في تحقيقه أو الحالة النهائية.
- يتبين من ذلك أن المشكلة معطيات توضح الوضع الراهن، وهدف منشود يسعى إليه الفرد لتحقيقه، بينما حل المشكلات هو الجهد العقلي الذي يبذله الفرد في فهم المشكلة وتحديد ما ومن ثم البحث في ما لديه من قواعد ومعارف ومفاهيم ليختار منها ما يساعده على تجاوز العقبات والوصول إلى الهدف. (الزغلول، وآخرون: 2003، ص-ص، 47-49).
- رغم تعدد المشكلات، إلا أن النظريات والدراسات الحديثة تشير إلى أن حل أي مشكلة يمر: بمراحل أساسية:
- الوعي بوجود المشكلة، فهم طبيعة المشكلة، جمع المعلومات الملائمة لحل المشكلة وتنظيمها، تشكيل الحل وتنفيذه، تقويم الحل.
 - كذا حددت هذه النظريات أنه توجد عدة عوامل تؤثر في سلوك حل المشكلات وهي على النحو الآتي:
 - التهيؤ العقلي السلبي، وهو يشير إلى النزوع إلى حل المشكلة بطريقة محددة والمحافظة على استخدام طريقة واحدة حتى عندما يكون الأنسب استخدام طريقة مختلفة.
 - الافتراضات الكامنة: فتشير إلى ما يفترضه الفرد بناء على ما تمثله كعناصر المشكلة، أو هي تعليمات ومحددات يضيفها الفرد على معطيات المشكلة، وهذه الافتراضات تحدد تحركات الفرد وتمنعه من رؤية مسار الحل الأنسب.
 - أثر الحضارة: تشكل الحضارة عاملاً إيجابياً التأثير في سلوك حل المشكلة وذلك بعكس العوامل السابقة، وتشير الحضارة إلى فترة ينصرف فيها الفرد عن التفكير بالمشكلة أي يتوقف عن محاولة الحل وينصرف إلى نشاط آخر وذلك عندما يستنفذ جميع الحلول الممكنة لها ويفشل في الوصول إلى الحل المناسب. ويمكن أن تدوم فترة الانقطاع لساعات أو أسابيع وعندما يعود للتعامل مع المشكلة من جديد فإنه يتوصل إلى الحل المناسب.
 - أورد " ومبي ولوكهيد " WHIMBEY-LOKHEAD قائمة بأسباب الخطأ التي يقع فيها بعض من يتولى حل المشكلة وصنفا هذه الأسباب ضمن خمس فئات رئيسية على النحو الآتي:
 - عدم الدقة في قراءة المشكلة.
 - عدم الدقة في التفكير في المشكلة.
 - الضعف في تحليل المسألة.
 - نقص المثابرة في حل المشكلة.
 - الفشل في التفكير بصوت مرتفع مع الذات في حل المشكلة.
- ومجمل القول يرى أصحاب النظرية المعرفية أن علم الجريمة قد أهمل الجانب أو البعد الإدراكي والمعرفي في الشخص ، وفي هذا المجال لاحظ العالمان " فلين والترز " وكذا زميله العالم " توماس وايت " WALTERS-WHITE سنة 1989 أن العوامل الاجتماعية والبيئية لا تحدد السلوك الاجتماعي ولكنها تحد منه. وهذا يعني أن العوامل الاجتماعية أو البيئية إما أن تضاعف من الفرص المتاحة للسلوك أو تضعفها وتحد منها. وهنا يبرز دور الطبيعة الانسانية العقلانية (النظرية المعرفية) التي يحدد شكل السلوك والنشاط الإنساني. وإذا كان الأثر لهذه العوامل سلبياً فعلياً توقع السلوك المنحرف. وهكذا نجد أن العالمين يريان أن الجريمة والانحراف نتيجة للتفكير غير العقلاني وليس للعوامل الاجتماعية والاقتصادية دور مهم سوى الحد من الخيارات الفردية المتاحة. وقد ضربا مثالين على ذلك، فالمجرمون الذين يتخذون من الجريمة مهنة يتميزون بعدم الحس بالمسؤولية والانغماس الذاتي والسعي وراء السلوكيات المنحرفة. بينما يتميز المجرمون الذين يتخذون من الجريمة أسلوباً

حياتيا يشابه سلوكياتهم مع سلوكيات المراهقين وبالتالي ليس لديهم الحس بالمسؤولية وال ضبط الذاتي. ورأينا أن العمليات الإدراكية لهؤلاء الأشخاص بغض النظر عن البيئة أو التكوين. مهياً للفشل سواء في العمل أو المدرسة أو البيت. لقد وجد أن هناك ثمان صفات إدراكية بدائية للمجرمين الذين يتخذون من الجريمة أسلوباً حياتياً ونمطاً معاشياً. فهؤلاء الأشخاص ومنذ نعومة أظافرهم يتميزون بسوء الإدارة فتكثر لديهم المشاكل. ولأنهم أقرب إلى المراهقين في سلوكياتهم. فسوف نجدهم يسعون وراء الملذات والنافع ذات الأمد الأبعد. ونتيجة لذلك نجدهم يدمرون حياتهم المستقبلية نتيجة لارتكابهم الجرائم والسلوكيات المنحرفة. (الوريكات: 2008، ص، ص، 116، 117).

لا شك أن نظريات علم النفس (بكل تشعباتها) قد لعبت دوراً رئيسياً في تفسير وعلاج السلوك المنحرف. ولقد رأينا أن هذه النظريات قد ركزت بشكل أساسي على الشخصية وسماتها والتنشئة الاجتماعية المبكرة ومفاهيم مثل العدوانية، الذهان، العصاب...

إلا أن هذه التفسيرات الملاحظ عليها أنها محدودة كونها لم تتجاوز المتغيرات السابقة ولم تبحث بشكل كاف في الحياة الاجتماعية والبناء الاجتماعي والعوامل السياسية والاقتصادية.

وعلاوة على ذلك من الناحية المنهجية. تميزت الدراسات النفسية بصغر العينات... والحقيقة التي لا يمكن إغفالها أو دحضها أن مصدر المشكلات الاجتماعية بما في ذلك الجريمة والانحراف هو التفاعل بين الناس كما تقول نظرية التفاعل الرمزي، هذا التفاعل متأثر بالعوامل الكلية (الماكرو سوسولوجي، والمايكرو سوسولوجي) من أجل التوصل إلى تحليل التنشئة في المتغير التابع وهو الانحراف.

ب- المذهب الاجتماعي.

على خلاف المذهب الفردي، يرجع المذهب الاجتماعي السلوك الانحرافي والإجرامي إلى ظروف خارجية عن ذات المجرم سواء كانت قائمة في محيطه الطبيعي، أو في محيطه الاجتماعي.

قد تختلف تسمية المدارس والنظريات التي تنضوي تحت هذا المذهب، وهذا تبعاً لاختلاف الزاوية التي يركز عليها كل باحث عند تفسيره للسلوك الإجرامي، فمن نظر منهم إلى الناحية الاقتصادية أطلق عليها العوامل الاقتصادية ومن نظر إلى المجتمع أطلق عليها العوامل الاجتماعية، ومن نظر إلى البيئة أطلق عليها اسم العوامل البيئية، وعلى الرغم من كل هذه الاختلافات فالجميع يربط بينها وبين اسم واحد وهو العوامل الاجتماعية أو الخارجية.

إن النظريات والمدارس الاجتماعية هي أول من تناول الجريمة بالدراسة العلمية، فإن تجاوزنا أقوال بعض الفلاسفة الغربيين الذين صرحوا في وقت مبكر بأثر العوامل الاجتماعية كما هو الشأن بالنسبة "لروسو" الذي يقول: "أن الإنسان يولد صالحاً ويصبح فاسداً بواسطة المجتمع." وتبعه في ذلك علماء اجتماع آخرون، فإننا نجد من تناول الجريمة بالدراسة العلمية حتى قيل أنه يولد "لومبروزو" وينشر نظريته التكوينية بعد ذلك مثل العالمين: الفرنسي "جيري" والبلجيكي "كينتلة" الراندان الأولان لهذه المدارس، واللذان بدءا في دراسة الإحصاءات الجنائية ابتداءً من عام 1826.

ولكن هذا الاتجاه الاجتماعي لم يزددهر إلا بعد أن أعلن "لومبروزو" آراءه، وانبرى لمهاجمتها الباحثون وبصفة خاصة زميله "فيري" الذي أرجع الجريمة إلى عوامل تكوينية واجتماعية وطبيعية، فالجريمة عند "فيري" لا ترجع فقط إلى تكوين المجرم العضوي كما ذهب إلى ذلك "لومبروزو"، وإنما بجانب هذا التكوين، أشار إلى التكوين النفسي والعوامل الطبيعية، والعوامل الاجتماعية التي تتضافر جميعها في إنتاج الجريمة، وكان من أكثر مهاجمي "لومبروزو" العلماء الفرنسيون "لاكاساني" و"مانوفرييه"، و"وتن وتارد" و"دوركايم"، حيث مهد ذلك لظهور المدرسة الاجتماعية الفرنسية.

ونشير في هذا المقام إلى أن علماء الاجتماع وإن اتفقوا على ربط السلوك الإجرامي بالعامل الاجتماعي، إلا أنهم اختلفوا في الجانب الذي ينبغي التركيز عليه بسبب أن العوامل الاجتماعية متعددة، فبعضهم ركز على الجانب الاقتصادي، فيما ركز البعض الآخر على الجانب الثقافي، والبعض الثالث ركز على الجانب الجغرافي، وهكذا...
وبقدر ما كانت المدارس الاجتماعية متعددة وكثيرة، بقدر ما كان ذلك يعبر عن تطور العلوم الاجتماعية من جهة، وكذلك الاختلاف فيما بينها حول صياغة موحدة لتفسير الظواهر الإجرامية من جهة أخرى، ووصل الاختلاف فيما بينها إلى ما لم تصل إليه من المدارس السابقة، وذلك يعود إلى كثرة الظواهر الاجتماعية المرتبطة بالجريمة... ومع ذلك فإن أهم المدارس والنظريات الاجتماعية المفسرة للجريمة يمكن إجمالها وحصرها في... النظريات الاقتصادية، النظريات الثقافية الفرعية للعنف، نظريات البناء الاجتماعي، نظريات الصراع... وفيما يلي عرض موجز لبعض هذه النظريات:

1- النظرية الاقتصادية.

هناك عدة تحليلات تربط بين الجريمة والظروف الاقتصادية، حيث تعتبرها إحدى إفرازات تلك الظروف، فكما أن للفقر جرائمه كالسرقة والنصب، ومجرموه من الفقراء والبطالين، فكذلك للثراء جرائمه فالجرائم الاقتصادية، ومجرموه من الأغنياء ورجال المال والأعمال، غير أن ما يميز التفسير الاقتصادي للجريمة هو ذلك التفسير الذي قدمته المدرسة الاشتراكية التي تنسب إلى كل من " ماركس " وصاحبه " انجلز "، هذه المدرسة التي انتشرت في الاتحاد السوفياتي سابقا وبعض الدول الاشتراكية، ثم انتقل صداها إلى بعض الدول الغربية ووجد فيها من الباحثين من يتبنى أفكارها ويدافع عنها.

ترى هذه المدرسة أن الجريمة هي أحد إفرازات وسلبات النظام الرأسمالي السائد في دول أوروبا الغربية، حيث تعتبر الإجرام منتجا رأسماليا، ووفقا لمنظري هذه المدرسة فالإجرام أولا وقبل كل شيء ظاهرة اجتماعية تكمن جذورها في عدم المساواة بين الأفراد حيث تتركز الثروة في يد القليل منهم، بينما يعاني الباقون من اليأس والعبودية، وهكذا تعتبر الجريمة تعبيراً خاصاً عن الصراع بين الطبقات، ومظهراً للتناقض القائم في المجتمعات الصناعية بين البرجوازية وبين طبقة العمال، فالعنف الرسمي الذي يصم الروابط الاجتماعية يتم مجابهته بعنف من نوع آخر يلجأ إليه الأفراد متمثلاً في ارتكاب الجريمة، ذلك أن هذا النظام الاقتصادي يقسم المجتمع إلى طبقتين رئيسيتين، الطبقة البرجوازية وهي الطبقة الغنية التي تتحكم في المال والأعمال وهي القلة من المجتمع، والطبقة الكادحة من العمال، وهي الطبقة الفقيرة الممثلة لأغلبية المجتمع، هذه الطبقة التي تسعى للوصول إلى ما وصلت إليه الطبقة الغنية وعندما لا يتيسر لها ذلك، ولن يتيسر في ظل ذلك النظام، فلن تجد أمامها إلا سبلاً غير مشروعة، وهكذا ترتكب الجرائم، هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإن القانون في ظل النظام الرأسمالي هو مظهر من مظاهر الصراع الطبقي، إذ هو من وضع فئة الأغنياء لغرض المحافظة على مكتسباتهم، وهو موجه أساساً ضد الطبقة الفقيرة الكادحة، وهو قانون لا يخدم مصالحها، فكان من الطبيعي أن تحاول هذه الطبقة تجاوز هذا القانون الجائر بنظرها للوصول إلى تحقيق أهدافها وطموحاتها فتقع فيما يسميه المجتمع البرجوازي جرائم، وليس معنى هذا أن الجرائم مقصورة على هذه الفئة من الفقراء، بل للأغنياء جرائمهم أيضاً في ظل هذا النظام، فالنظام كما هو معروف يقوم على المنافسة بين أصحاب الأموال وفق ضوابط متفق عليها، ولما لا تتيسر المنافسة الشريفة فحينئذ يتم اللجوء إلى وسائل أخرى فتقع الجرائم كالقتل والرشوة والغش والتهرب الضريبي...

ومن جانب آخر فإن الجريمة بنظر هذه المدرسة تؤثر على الناحية الاقتصادية، فالمجرم في نظر " ماركس " لا ينتج الظاهرة الإجرامية فقط، وإنما ينتج القانون الجنائي... وينتج أجهزة الشرطة والقضاء والسجون وما يتطلبه من وظائف مما يخلق فئة جديدة تعمل في المجتمع، ويلعب المجرم دوراً هاماً في التطور الفني لمهن كثيرة، فمثلاً صناعة الأقفال تتقدم بسبب حالات السرقة...

وعلى ضوء هذا التفسير الاشتراكي الاقتصادي للجريمة أجريت العديد من البحوث والدراسات لبيان علاقة الناحية الاقتصادية بالإجرام، فهناك بحوث قرنت بين الاقتصاد الزراعي والاقتصاد الصناعي مقارنة بين حال بعض المجتمعات الاقتصادية في أوروبا التي تحولت من مجتمع زراعي إلى مجتمع صناعي بعد اندلاع الثورة الصناعية، حيث أن نسبة الجريمة في ظل الاقتصاد الزراعي تتسم بالقلّة والعنف في آن واحد بسبب قلّة العلاقات من جهة وشطف وخشونة العيش من جهة أخرى، فتسود جرائم العنف بأنواعها والحريق والسرقة بالإكراه. وأما عندما تحولت تلك المجتمعات إلى الاقتصاد الصناعي، فقد تحول معها حال الجريمة كما وكيفا، بسبب كثرة العلاقات الاجتماعية وتشابكها وتضارب المصالح والسرعة التي تتميز بها المعاملات، ولذلك فقد ظهرت أشكال جديدة للجريمة كجرائم النصب والسرقة والتزوير والعش والرشوة، وأغلب تلك الجرائم لا يستعمل فيها العنف والطريق المباشر، وإنما تعتمد على الحيلة والغش ومحاولة التملص من الرقابة القانونية.

ومن جهة أخرى فقد اتجهت بعض الأبحاث إلى دراسة العلاقة بين النمو الاقتصادي والجريمة، وإن كانت هذه الأبحاث لم تتفق على وجهة نظر واحدة، بل وصلت الأبحاث في هذا الشأن إلى نتائج متناقضة تماما، وكل منها قد قدم أدلة ملموسة ومعقولة، فمنها من يرى أن النمو الاقتصادي يؤدي إلى ارتفاع مستوى معيشة الأفراد مما يسهل لهم ارتياد أماكن اللهو وهذا يؤدي بهم إلى استهلاك المسكرات التي تنتج عنها العديد من الجرائم خاصة الأخلاقية منها، في حين تذهب العديد من الأبحاث إلى أن الانكماش الاقتصادي والأزمات الاقتصادية يكون لها دور فعال في ارتفاع نسبة الجريمة، فقد انتهت بعض الأبحاث إلى أنه يترتب على الأزمات الاقتصادية ارتفاع عدد الجرائم، وبصفة خاصة السرقة والتسول... ويفسر ذلك بأن الأزمات الاقتصادية تحرم فجأة فئة من الأشخاص من ثروتهم وغناهم، وتحولهم إلى فقراء، وأنه يوجد بين أفراد هذه الفئة مجموعة ضعيفة لا تستطيع التكيف مع الظروف الجديدة، مما يدفعهم إلى ارتكاب الجرائم، وبصفة خاصة السرقة والاحتيال وإساءة الائتمان والتشرد... وقد يدفعهم الجوع إلى ارتكاب جرائم التمرد والجرح والضرب والاعتداء على رجال الأمن. (رحماني: 2006، ص، ص، 85، 86).

كما حاولت دراسات أخرى ربط الجريمة بالفقر، كما أن دراسات أخرى حاولت إثبات علاقة بين الجريمة ونوعية المهن وكان أهمها " بونجيه " BONGER التي أجراها في إيطاليا خلال سنوات 1891-1895 وقد اظهر فيها أن الجريمة في إيطاليا تصل ذروتها أو أقصاها بين المهن التجارية بوجه عام، ومن ثم تبدأ في الانخفاض قليلا فكلما اتجهنا نحو المهن الزراعية والصناعية والحرف اليدوية، حتى تصل إلى أدناها بين أصحاب المهن الفكرية.

كما كانت هناك بعض الدراسات التي حاولت دراسة العلاقة بين الجريمة وبعض الظواهر الاقتصادية الشائعة كاستخدام الأطفال، وتشغيل النساء، وظاهرة البطالة، وقد اعتبرت ظاهرة البطالة في مقدمة هذه الظواهر الاقتصادية المختلفة. ولذلك قال الفيلسوف الفرنسي " جيرانييل تارد " TARD " أن العمل وحده هو عدو الجريمة الأول ". وقد أكد

" بونجيه " في بعض دراساته الاقتصادية أن البطالة بوجه خاص تقود إلى الإدمان على المسكرات الكحولية، وهذا وتشير الإحصاءات الجنائية الأمريكية المتصلة بشأن المجرمين في أمريكا إلى أن نسبة البطالة كبيرة بين السجناء قبل دخولهم المؤسسات العقابية، وظهرت دراسات أخرى كشفت بعض العلاقة بين البطالة من جهة وبين بعض أنواع الجرائم المتصلة بها، كجريمة التشرد، وجريمة السرقة. (غباري: 2006، ص، ص، 113).

الملاحظ من خلال تتبعنا للتفسيرات الاقتصادية للجريمة وما قدمته من أدلة، وما وصلت إليه من نتائج متقاربة تصل إلى القول بأن العوامل الاقتصادية يختلف تأثيرها من فرد إلى آخر ومن زمان إلى آخر اختلافا يصل إلى درجة التناقض تماما، وهو أمر منطقي فقد تكثر جرائم السرقة والتسول بين الفقراء لغرض إشباع حاجاتهم في زمن الأزمات والانكماش الاقتصادي،

كما قد تحدث الجرائم ذاتها في زمن الرخاء بسبب وفرة الأموال، وتوفر فرص السرقة أو الحصول على المال بطريقة التسول، وهكذا بالنسبة لبقية الجرائم، مما يوحي أن العوامل الاقتصادية ليست أسبابا للجريمة بمقدار ما هي عوامل مساعدة، وعلى خلاف الأسباب التي تؤدي دورا رئيسيا ثابتا فإن العوامل تؤدي دورا ثانويا منحرفا. وأما ما ذهبت إليه المدرسة الاشتراكية فيمكن مناقشتها وفقا للنقاط الآتية:

- أُلصقت هذه المدرسة الجريمة بالنظام الرأسمالي، بما يعني الأنظمة الاشتراكية التي تتبناها معصومة من الجرائم، وهو مذهب غير صحيح البتة فليس كل الأفراد في النظام الرأسمالي مجرمون، وليس كل الأفراد في النظام الاشتراكي معصومون من الجريمة، فالجريمة كما تقع هنا تقع هناك أيضا، وكما تقع من هؤلاء تقع من أولئك أيضا.
- يقتضي ما ذهبت إليه المدرسة أيضا أن الجريمة مقصورة على الفقراء من الطبقة الكادحة في المجتمعات الرأسمالية لغرض الوصول إلى تحقيق رغباتهم دون الأغنياء، والواقع يؤكد أن للأغنياء أيضا في هذه المجتمعات، جرائمهم وإن اختلفت أنواعها ووسائلها عن جرائم الفقراء، ويطلق على هذه الطائفة بالمجرمين ذوي الياقات البيضاء.

Les criminels a col blanc

- ركزت هذه المدرسة على جرائم الأموال دون غيرها من الجرائم، فهي قد صورت الطبقات الكادحة بأفراد همهم أن يستردوا ما أخذ منهم من الطبقة البرجوازية الغنية فيلجأون إلى كل الوسائل الممكنة للوصول إلى المال مثل السرقة والغصب والنصب والغش والتزوير، دون التعرض إلى بقية الجرائم التي لا علاقة لها بالظروف الاقتصادية بتاتا كالجرائم الجنسية والاقتصادية، تلك الجرائم الناتجة عن تعاطي المخدرات...

2- نظريات البناء الاجتماعي.

يرى علماء الاجتماع المشاكل الاجتماعية كالجريمة والانحراف نتاجا للصعوبات التي تواجه الفرد في محاولته للتكيف ومواجهة حاجات المجتمع المتغيرة، وكذلك إلى أسلوب التنظيم الاجتماعي وعجزه عن تناول المواقف الجديدة والمتغيرة في المجتمع الحديث، ومن هنا ينظر إلى المشكلات الاجتماعية في ضوء الطريقة التي يتم بها تنظيم المجتمع، وليس محصلة للظروف أو السمات الفردية والنفسية أو البيولوجية.

إن دراسة السلوك الانحرافي تضرب بجذورها في الاهتمام المستمر بمشكلات الامتثال بالضبط الاجتماعي.

كان بعد الامتثال والانحراف كامنا في فكرة " بارسونز " عن الفعل الاجتماعي والنسق الاجتماعي، ذلك لأن إحدى جوانب النماذج الثقافية المشتركة التي يكون جزءا من كل نسق للتفاعل الاجتماعي. تعتبر معيارية في أغلب الأحيان، كما كان النموذج المعياري السائد في المجتمع، ينطوي على أساسيات نمط الاتصال، وأن تكاملية التوقعات، تنطوي على وجود مستويات مشتركة لما يعتبر موصفا للاتفاق، أو للسلوك الذي يعد موصفا للتأييد، فإن هناك توقعا دائما للامتثال مع متطلبات هذا النموذج المعياري. وإذن فإن فكرة الامتثال كانت هي القاعدة الأساسية التي انطلقت منها نظرية " بارسونز " في الانحراف، وذلك عندما قام بفحص العمليات التي تنمو بواسطتها محاولات مقاومة الامتثال للتوقعات الاجتماعية ومجموعة الميكانيزمات التي توجد في الأنساق الاجتماعية وتعمل على مواجهة هذه المحاولات أو الميول، والتصدي لها.

وسوف ينصب تحليل " بارسونز " في النسق الاجتماعي والدافعية للانحرافية على محاولة الإجابة على مجموعة تساؤلات أساسية وهي: لماذا يحدث الانحراف، وماهي مصادره؟ وهل يمكن السيطرة عليه أو ضبطه؟ وكيف وهل يتخذ الانحراف إشكالا تتوافق مع نوعية النظام السائد أو طبيعة البناء؟ وهل يؤدي الانحراف إلى تدمير النظام الاجتماعي؟ ما هي نتيجة الانحرافات المترابطة التي فشلت ميكانيزمات الضبط الاجتماعي في وقفها أو ردعها؟ .

في تحديد لمصادر الانحراف يرى " بارسونز " أنه يعود بالدرجة الأولى إلى اضطرابات في توازن نسق التفاعل بين الفرد والآخر (المجتمع) وهذه هي الفكرة التي اعتبرها " بارسونز " بمثابة قاعدة لتحليل أصل الدافعية إلى الانحراف. فإذا أصيب نسق التفاعل بالاضطراب أدى ذلك إلى إحباط نسق توقعات الأنا (الفرد) نحو الآخر، ووقوع التوتر على الأنا أي تعريفه لمشكلة التوافق.

في تحليله لمضامين مشكلة التوافق، هذه يشير إلى ثلاث قضايا:

القضية الأولى: أن توقعات الأنا في نسق التفاعل، تمثل جزءا من النسق الخاص بالحاجات التي تمارس ضغطها عليه بغرض الإشباع.

القضية الثانية: أن هذه التوقعات تعتبر منظمة بحيث تنطوي على صلته بالآخر كموضوع مستهدف.

القضية الثالثة: أن نموذج القيمة الذي يحكم العلاقة يصبح مدمجا إلى درجة أن التعدي على حدوده يمثل إحباطا مباشر لبعض ميول الحاجة عند الأنا. ويقدر ما تكون مشكلة التوافق خطيرة وذات أهمية لديه، كأن يمس السلوك المدمر الذي قام به الآخر بعض المجالات الإستراتيجية لنسق التوجيه عند الأنا، بقدر ما يندفع الأنا لكي يعيد بناء توجيهه الخاص في جانب أو أكثر من هذه الجوانب الثلاث:

- إعادة بناء حاجاته الخاصة عن طريق الكبت ، أو بواسطة استخدام ميكانزمات دفاعية، ومن بينها التحقير من شأن الحاجات التي لم تشبع.

- تحويل الاهتمام إلى موضوع آخر يتمكن من خلال تفاعله معه، أن يقضي على التوتر في تفاعله مع الآخر.

- نبذ نموذج التوحد ألقيمي الذي لم يمثل له الآخر.

ولكن لا يمكن التوصل إلى حل للتوتر في كل طريقة من الطرق السابقة، إلا بواسطة عملية تعلم ناجحة، يتعلم الأنا بواسطتها أن يكبت حاجاته، أو يستبدلها بموضوع جديد، أو يتحاشى النموذج ألقيمي أو يستبدله بنموذج آخر، ومعنى ذلك، أنه في كل حالة من الحالات السابقة، لا مفر من إعادة بناء التوازن إما مع الحالة المتغيرة للنسق، أو بواسطة ترميم النسق القديم. السؤال الهام هنا كيف يمكن للإنسان أن يستمر في علاقته مع الآخر الذي سبق أن تسبب له في الإحباط أو التوتر؟

يقترح " بارسونز " نوعين من البدائل:

البديل الأول: على الأنا كبت أحد جانبي بناء التناقض الوجداني بحيث يحظى الجانب الآخر بالتعيرير الكامل فإذا كان الجانب السلبي (العواني) هو المكبوت، سوف يستمر الأنا في الاتصال بالآخر والامتثال للنموذج المعياري القائم، وإما إذا كبت الجانب الايجابي (الحب) فسوف يميل الأنا إلى التخلي عن ارتباطه بالآخر، أو إلى التعبير عن الميول السلبية التي تتمثل في رفض الامتثال للنموذج المعياري.

البديل الثاني: محاولة الأنا أن يعثر على أسلوب لإشباع كلا الجانبين من دوافعه المتناقضة. ولا يمكن لمحاولة كهذه أن تحقق نجاحا إلا في حالة الاتساق التفاعلية المعقدة جدا. إن هذا البديل الثاني وهو الذي يتمثل في محاولة إشباع الدوافع المتناقضة، وله أهمية خاصة في مناقشة البناء الاجتماعي للانحراف. ومن ثم يصبح الانحراف، من وجهة " بارسونز " هو نتاج التفاعل بين التناقضات الوجدانية في النسق الدافعي للأنا والآخر. وعند هذا الحد يكون التفاعل بين التناقضات الوجدانية القائمة في دوافع المشتركين فيه هو مصدر الانحراف. وهنا يبرز تساؤل هام، وهو: ما هي المفارقات الهامة في توجه الدافعية الانحرافية؟ وماهي تصنيفات الانحراف الممكنة والتي بناها " بارسونز " اعتمادا على تحديد هذه المفارقات؟ إن الإجابة على ذلك يستلزم أولا تحديد محاور التمايز، ثم الإشارة إلى أنواع الانحراف طبقا لموجهات كل نوع؟.

أ- الميل الاغترابي في مقابل الميل الأمتثالي، أطلق " بارسونز " على المكون السلبي للبناء الدفاعي المتصل بنسق التوقعات مصطلح الميل الاغترابي إلى الحاجة، أما المكون الايجابي فأطلق عليه مصطلح الميل الأمتثالي إلى الحاجة. وفي هذا المضمون النظري يعتبر الاغتراب جزءا من بناء دافعي للتناقض الوجداني، أما الامتثال فليس كذلك لأنه يعبر عن الحالة المتوازنة لنسق التفاعل، وهي حالة لا يعتربها أي صراع أو دافعية اغترابية.

وهناك حالة أخرى تتميز بعدم وجود أي ارتباط بين الأنا والموضوع الاجتماعي أو استدماج للنموذج المعياري، وفي هذه الحالة لا يكون الاتجاه اغترابيا، بل محايدا أو ربما يمكن تسميته باتجاه اللامبالاة.

ولكن عندما توجد الدافعية الاغترابية في نفس الوقت الذي يكون فيه المكون الأمتثالي مسيطرا على الاغترابي، تسمى هذه الحالة بالامتثال الإجباري أو القهري، وعندما يكون المضمون الاغترابي مسيطرا على الأمتثالي تعكس الحالة اغتراب إجباريا أو قهريا.

ب- الفاعلية في مقابل انعدام الفاعلية: يشير مفهوم الفاعلية هنا إلى دور الفاعل في عملية التفاعل الثابتة نسبيا، فهو يتميز بأنه أكثر مبادأة، وأكثر قدرة على ضبط هذه العملية مما تتطلبه توقعات الدور ذاته. أما انعدام الفاعلية فهو يشير إلى توجيه نحو اتخاذ مبادأة أقل مما تتطلبه توقعات الدور وترك الآخر يضبط الموقف. وبضبط ذاته بدرجة أكبر مما تتطلبه هذه التوقعات. وبناءا على ذلك صنف " بارسونز " النموذجين السابقين: الأمتثالي والاغترابي طبقا لما إذا كان التوجيه فاعليا أو غير فاعلي في أساسه، فتوصل إلى مجموعة نماذج سلوكية انحرافية هي:

- التوجيه نحو الأداء القهري: وهو الذي يحدث عندما يرتبط الميل الأمتثالي بالفاعلية.

- الإذعان القهري لتوقعات المكانة: وهو يحدث عندما يرتبط الميل الأمتثالي بانعدام الفاعلية.

- التمردية: وهي تعبر عن ارتباط الميل الاغترابي بالفاعلية.

- الارتدادية: وهي التي تحدث في حالة ارتباط الميل الاغترابي بانعدام الفاعلية.

ج- التركيز على الشخص في مقابل التركيز على المعياري: تتعلق المفارقة الأخيرة بذلك التمايز بين التركيز على الآخر كشخص أي كموضوع اجتماعي، والتركيز على النموذج المعياري الذي يدعم التفاعل، وعندما دمج " بارسونز " هذه الأبعاد الثلاث (أ،ب،ج) توصل إلى ثمانية نماذج للانحراف، بناءا على ما إذا كان التوجيه الأمتثالي أو غير الأمتثالي المرتبط بالفاعلية أو بغير الفاعلية، يعتبر موجه نحو الآخر كموضوع اجتماعي أو كمعيار وهذه النماذج هي:

- **السيطرة:** وهي تظهر عندما يكون العنصر الأمتثالي هو السائد، ويكون اهتمام الأنا منصبا على علاقته بالآخر كشخص، في نفس الوقت الذي يكون التوجه فيه فاعليا، وفي علاقة السيطرة، يسعى الأنا إلى وضع الآخر في وضع معين يكون من المستحيل عليه فيه أن يفعل شيئا آخر غير انجاز توقعات الأنا.

- **الإذعان:** ويشير إلى وجود العنصر الأمتثالي وارتباطه بالتركيز على الآخر كشخص، ولكنه يتميز بانعدام فاعلية التوجيه، حيث يضطر الأنا إلى الخضوع إلى كل رغبة يبيدها الآخر.

- **العدوانية:** وهي توجيه انحرافي يكون المكون الاغترابي لدافعية الأنا هو السائد فيه، وهنا يكون الأنا أقل اهتماما بالاحتفاظ بملائمة اتجاهات الآخر نحوه، وأكثر ميلا إلى التعبير عن ميوله الاغترابية إلى الحاجة، وأكثر فاعلية في علاقته مع الآخر.

- **الانفصال القهري:** وهو توجيه يتميز بغلبة المكون الاغترابي، وارتباط ذلك بانعدام فاعلية الأنا، وعدم الميل إلى العدوان، ولهذا فإن الحالة المتطرفة للانفصال القهري هي التي تتمثل في الانعزالية.
 - **الفرض القهري للمعيار:** وهو توجيه انحرافي ينبثق نتيجة للارتباط بين التوجيه الأمتثالي والفاعلية، في نفس الوقت الذي يكون النموذج المعياري فيه هو الذي يحتل المركز الأول في الصراع.
 - **التعلق الكمالي بالطقوس:** وهو عبارة عن الحاجة التي يبديها الأنا عندما يكون توجيهه امتثاليا ولكنه يتميز بانعدام الفاعلية تجاه المعيار.
 - **الفساد:** وهو يحدث عندما يكون المكون الاغترابي هو السائد، ويكون نموذجه فاعليا، وهنا يسخر الأنا من القواعد والقوانين لا لشيء إلا لأنها قواعد وقوانين، ويهزأ بها ويتعدى عليها.
 - **الهروب من الامتثال للمعايير:** وهي حالة تشير إلى ارتباط المكون الاغترابي بالنموذج غير أفاعلي، وتتمثل في تحاشي الأنا للمواقف التي يمكن أن تعرضه لتوقعات وجزاء معينة.
- أما المصدر الثاني للدافعية نحو الانحراف فيرجعه " بارسونز " إلى النموذج المعياري الذي يتعين على التفاعل أن يمثل له في موقف معين، ويكون ذلك في حالتين وهما: أولا: عندما ينطوي هذا النموذج على مبدأ الحياد الوجداني، وهو مبدأ يصعب الامتثال له في أحيان كثيرة، وثانيا عندما يتميز بانعدام الوضوح، وبفقدان عنصر التحديد أو التخصيص.
- وأكمل " بارسونز " مجموعة العوامل التي تتعلق بمصدر الدافعية إلى الانحراف أو السلوك الانحرافي، بعامل صراع الدور، والمقصود بذلك تعرض الفاعل لمجموعة منها رغم من توقعات الدور المشروعة، التي يعتبر الانجاز الكامل لكل منها مستحيلا من الناحية الواقعية، مما يحتم ضرورة التضحية ببعض التوقعات، أو اختيار بديل والتضحية بآخر، وفي أية حالة من هذه الحالات، يتعرض الفاعل لجزاء سلبية، كما أنه كلما كانت قيم الأدوار المختلفة مستدمجة أكثر، تعرض الفاعل لصراع داخلي يتميز بقوته، خاصة وأن الاحتمالات كثيرا ما تكون محدودة أمام تجاوز الصراع أو الارتفاع فوق مستواه عن طريق إعادة تحديد الموقف أو الهروب بواسطة كتمان بعض الأدوار أو الاحتفاظ بسريتها... ويمكن أن تظهر مقدمات صراع الدور في الصعوبة التي يواجهها الأنا لتحقيق توقعات الآخرين ممن يفسرون المعيار في اتجاه النموذج الأمتثالي الإجباري الذي يتطلب كمالية الأداء، وصعوبة تحقيق توقعات الآخر الذي يرتبط في نفس الوقت بتفاعل وثيق مع الأنا ويتطلب منه الامتثال للمعيار عن طريق ممارسته للتمرد الذي يتميز بالفاعلية نحوه ومعنى ذلك أن كلا من الآخر الأول والآخر الثاني يتوقع تبادليه ايجابية من الأنا وهي مسألة عسيرة في التنفيذ. (سيد احمد، آخرون: 2006، ص-ص، 93-106).
- هذا عن المصادر أم عن كيفية السيطرة على السلوك الانحرافي حسب " بارسونز " فيتجسد في عمليات التنشئة الاجتماعية التي تعلم الفاعل ألا ينخرط في عمليات الانحراف أو يتورط فيها وهي تتمثل في أن يعلم الفاعل أن لا يفعل أفعالا معينة، في نفس الوقت نعلمه القيام بأفعال معينة لها طابع ايجابي، ومن ثم يتحقق الضبط الاجتماعي.
- بعد الضبط الاجتماعي أحد اهتمامات النظرية البنائية، لذلك اهتم الكثير به، لأنه يؤدي إلى الإبقاء على البناء الاجتماعي وزيادة تماسك المجتمع.
- عرف " روس " ROSS الضبط الاجتماعي " بأنه التسلط الاجتماعي أعمدي على الفرد الذي يحقق وظيفة في المجتمع ". (غباري: 2002، ص، 167).
- ويرى " روس " أنه لكي يكون الفعل الاجتماعي الهادف فعلا يجب أن يأخذ في الاعتبار العناصر غير العقلانية في الحياة الاجتماعية... ولكن لم يوضح " روس " كيفية الانتقال من الضبط الوظيفي غير المقصود المتمثل في العادة، الدين، إلى

الضبط المقصود والى الصور الأكثر وظيفة في الضبط الاجتماعي... ويتضمن تعريف "روس" معنى الهيمنة والضغط من جانب سلطة عليا مطلقة وهي الجماعة الانسانية.

كما أن الضبط الاجتماعي هو الأساس الفعال الذي يهيئ العناصر الفردية واللازمة التي تؤدي وظيفة في المجتمع وهي تحقيق التضامن والتماسك الاجتماعي.

ونجد " كوهن " COHEN استخدم مصطلح الضبط ليشير إلى رد العمليات الاجتماعية والبناءات التي تنتج لمنع الانحراف أو الحد منه. (الصالح: 2004، ص، 22).

في حين نجد " هوتون كولي " يرى أن الضبط الاجتماعي ما هو سوى أحد أوجه العلائق المتبادلة بين الفرد والمجتمع... أي كل منهما يضبط الآخر من أجل حماية وجوده وبقائه في النسيج الاجتماعي ".

" كولي " في رؤيته هذه شرح كيف يمس الفرد عضوا في المجتمع من خلال انتمائه إلى جماعات وتنظيمات اجتماعية رسمية وعرفية تقوم بضبط سلوكه، وهنا يمكن القول بأن هذه الجماعات والتنظيمات تضحى وكالات تساعد الضبط على أداء عملياته الضبطية.

الملفت للانتباه هو أن رؤية " كولي " المركزة تعبر عن تصوير الشعور الجمعي الناتج عن شعور الجماعة التي ينتمي إليها الفرد في سلوكه نمية عنده صوتا واحد يمثل صوت الجماعة التي ينتمي إليها علما أن هذا الضبط لم تخطط له الجماعة، بل تشكل لا شعوري أو بدون عمد. ومن هنا يتبلور الضبط الاجتماعي داخل المجتمع. أي أن الفرد يتعايش ويتفاعل مع المجتمع من خلال انتمائه إلى جماعات رسمية وغير رسمية. وقد أوضح هذه الرؤية المركزة في نظريته الشهيرة (النظرة إلى الذات في المرأة الاجتماعية) فالفرد ينظر إلى تصرفاته ومظهره من خلال رؤية الآخرين المحيطين به في أعينهم وتصوره حول حكمهم على مظهره وشعوره الذاتي وعلى ذوقه لكي يعرف هل أنه يمثل صورة جميلة وزاهية في أعين وأحكام الآخرين المحيطين به يتباهي بها . أم قبيحة تبلور عنده الشعور بالخجل والاضطراب فينسحب من جماعته التي يتفاعل معها، هذه التصورات الفردية التي يقوم بها يتصورها عن رؤى وأحكام أفراد جماعته عن (سلبية أو ايجابية) تمثل آلية ضبطية جمعية لسلوك الفرد في نظر " كولي ". (العمر: 2006، ص، 31).

من خلال التعريفات السابقة والأخرى التي لا يسع المجال إلى استعراضها يلاحظ أن هناك:

- هناك اتفاق بين العلماء على أن الضبط الاجتماعي يتضمن عنصري الإلزام والامتثال وهذين المفهومين تدور حولهما معظم تعريفات العلماء للضبط الاجتماعي.
 - أن الهدف الأساسي من الضبط الاجتماعي في معظم التعريفات هو النظام والتوازن والاستقرار والتماسك ومنع الانحراف أو الحد منه ويتم ذلك من خلال الامتثال للمعايير والقيم والأعراف السائدة.
 - أن هناك آليات أو وسائل للضبط الاجتماعي يتم من خلالها تحقيق الضبط الاجتماعي.
 - ينتج معظم العلماء في تعريف الضبط الاجتماعي إلى التركيز على دور المجتمع عن طريق مؤسساته وهيئاته المختلفة ومن خلال وسائل الضبط الرسمية وغير الرسمية بعملية الضبط لسلوك الأفراد وفق المعايير والأعراف والسنن السائدة فيه، بينما تغفل معظم تلك التعريفات أثر الفرد في عملية الضبط الاجتماعي.
 - الملاحظ أن علماء الاجتماع يستخدمون تعبير الضبط الاجتماعي عند وصف كل الوسائل والإجراءات التي بموجبها يضمن جماعة من الناس أو مجتمع من المجتمعات التكيف بين الأعضاء وفقا لتوقعاتهم.
- ولكن كيف يمكن لمجتمع أن يجعل سلوك أعضائه هو السلوك الذي يتوقعه منهم...؟

لقد أشار " فروم " FROMM إلى أنه " لكي يؤدي المجتمع وظائفه بكفاءة فإن على أعضائه أن يكتسبوا أنواع الصفات الشخصية التي تجعلهم يريدون أن يتصرفوا بالطريقة التي يجب أن يتصرفوا بها كأعضاء في مجتمع وأن عليهم أن يعملوا برغبتهم ما هو واجب عليهم أن يعملوه ".(غباري: 2002، ص، 188).

ولن يتم ذلك إلا عن طريق الضبط الاجتماعي من خلال عملية التنشئة الاجتماعية الذي تجعلهم يؤدون أدوارهم كما هو متوقع منهم، عن طريق تطوير اتجاهاتهم ورغباتهم، كما يجعل الدور جذابا ومغريا، وهذا أهم عمل يمكن عن طريق إعداد الفرد لأداء أدواره بنجاح، لأن معظم حالات فشل الدور ترجع إلى إرغام الفرد على أداء دور لا يريده ولا يتمتع بأدائه وبذلك يفشل في متطلبات هذا الدور.

بالإضافة إلى التنشئة الاجتماعية يوجد أيضا أسلوب الضغط الاجتماعي (القوانين) هذا النوع من الضبط يختلف عن الضبط الاجتماعي العرفي (التنشئة الاجتماعية) من حيث استخدام القوة في معالجة الخارجين عن القانون والجانحين وهي تتدرج من :

- التحقير والإهانة: المتمثلة في السجن أو الإعدام أو النفي أو الحجز.
- إعادة التكامل: أي محاولة جعل المنحرف يتصرف بشكل سوي وسليم من خلال استخدام القوة الممنوعة من قبل الحكومة والقانون التي تبدأ من التعذيب وتنتهي بالعلاج النفسي.
- التكيف: يمكن السير في هذا السبيل عندما يكتشف المجتمع بأن الطريق الوحيد لتجنب تمزيقه لا يتم إلا بواسطة تكيف الجانح للحياة السوية الطبيعية.

يتضح مما سبق أن التنظيم الاجتماعي يمارس عدة آليات في الحياة التنظيمية الرسمية لكي يجعل أعضائه منتظمين في سلوكهم وأدائهم المهني حسب أهدافه التي رسمها له. وهذا يعني أن وسائل الضبط لا تمثل هدفا بل آليات لتحقيق أهداف معينة. ولما كانت متعددة ومتنوعة، فهي إذن حلقات متصلة بعضها ببعض منسقة ومتعاونة لا تتصارع ولا تختلف في جزئياتها ومكوناتها بل كل حلقة تضبط سلوكية معينة وتمثل مرحلة تنظيمية يعكس جانباً من جوانب التنظيم الرسمي وجميعها يكون نسقا ضابطيا داخل التنظيم الرسمي.(العمر: 2006، ص، 150).

لكن هل الضوابط تحمي دائما من الانحراف؟

للإجابة على هذا التساؤل نقول ليس دائما، إذا استخدمت بوقتها المخصص لها وبدون المبالغة والتشديد فيها بأنها تحمي من الوقوع في انحرافات سلوكية، وإذا بولغ في استخدامها فإن نتائجها تكون عكسية وسلبية. أي أن التشديد في الامتثال لها والالتزام لها لفترة طويلة من الزمن فإنها تعطي عكس ما ترمي.

لا مرية من القول بأنه ليس بشكل متعمد أن تكون وسائل الضبط الاجتماعي معادية أو مضادة للتغيير الاجتماعي، بل أن من وظائفها الأولى (وسائل الضبط الاجتماعي) تعمل على صيانة وحماية واستقرار المجتمع بكل ما فيه من معايير وقيم وانساق بنائية، بينما يبحث التغيير عن التعديل والتطوير والتحول من وضعية إلى أخرى أي عدم الاستقرار في وضعية اجتماعية ثابتة. ومن هنا يحصل تضارب وتضاد بين طبيعة وجودهما. باختصار يذهب الأول (الضبط) نحو الاستقرار والصيانة والحماية ويذهب الثاني (التغيير) إلى الحركة والتحول لذا فان وسائل الضبط تكون بمثابة عائق أمام التغيير الاجتماعي.

مجمال القول يمكن القول أن الضوابط الاجتماعية ليست دائما قادرة على حمايتنا من الزلل المعياري والانحراف لقيمي، لأن ليس كل فرد اكتسب الضوابط الاجتماعية بشكلها السليم والصحيح إذ قد يكون هناك خلل في المصدر الذي قام بتنشئة الفرد، أي أنه لم يحم بواجبه التنشئي في تعليم الوسائل الضبطية للأبناء أو الطلبة، وهنا لا يحصل تحصن قيمي الأمر الذي يجعل المنشأ عرضة للانحراف في أول فرصة تتاح له تكون فيها الضوابط غائبة أو يكون بعيدا عنها. وهناك مصدر آخر

لسبب انحراف الفرد عن الضوابط يكون منشؤه المنشأ نفسه وبخاصة عندما يكون متمردا على قيم مجتمعه وهناك سبب ثالث يكمن في القواعد التنظيمية ذاتها عندما تكون عنيقة لا تسير تطور روح العصر وهناك مصدر رابع يوضح سبب الانحراف عن الضوابط الاجتماعية كامن في النسق الاجتماعي بسبب نوعه التقليدي والمحافظة.

في هذا الصدد يؤكد " روبرت ميرتون " وهو أحد رواد النظرية البنائية الوظيفية وصاحب نظرية المدى المتوسط الذي جعلها جسرا موصلا بين النظريات التي تدرس السلوك الإنساني (الجزئيات) ونظريات النسق الاجتماعي (الكليات) ليردم الفجوة الحاصلة بينها. يرى أن المشاكل الاجتماعية هي التباين أو التناقض بين ما هو موجود في المجتمع وبين ما ترغب مجموعة هامة من هذا المجتمع بصورة جدية أن يكون به. ويتأثر مدى هذا التناقض عن طريقين إما برفع المستويات التي تكون لها فاعلية وعمومية في المجتمع أو باستمرار انحطاط الظروف الاجتماعية التي تؤدي إلى زيادة حدة هذا التناقض أو التباين. كما يرى أن المشكلات الاجتماعية تفرز نوعين من العلال الاجتماعية: هي التفكك الاجتماعي والسلوك المنحرف. ويجد " مرتون " أن اهتمام علماء الاجتماع الآن منصبا بشكل كبير على دراسة التفكك الاجتماعي أكثر من السلوك المنحرف. وفي هذا الخصوص حدد " ميرتون " التفكك الاجتماعي على أنه مفهوما نسبيا ليس له نعتا واحد ينطبق على جميع الأزمنة والأمكنة لأن ظروف تكوينه مختلفة ومتعددة إلا أنه لا يخرج عن كونه خارج عن قدرة الأفراد في المحافظة على أهدافهم التي يبحثون عنها وأن النسق الاجتماعي الذي يعيشون في ظلّه غير قادر على تحقيقها. وعندما نشير بأن هناك تفكك حاصلا في جماعة معينة أو مجتمعا محليا حسب " ميرتون " فإننا نشير إلى بنية المكانات الاجتماعية وأدوارها الخاصة بها بأنها لا تعمل بشكل فعال كما ينبغي أن تكون عليه، أو كما يجب أن تحقق أغراضها أو أهدافها المرسومة لها. وهذا يعني أن توقعات الأدوار والمكانات الاجتماعية، التي وضعها البناء الاجتماعي لا تشبع ما هو مستجد من توقعات للأدوار والمكانات الاجتماعية.

بتعبير آخر تكون توقعات البناء للأدوار والمكانات متخلفة عما هو مستجد ومستحدث من توقعات جديدة وحديثة لها مما يسبب ذلك تفككا في دور ومكانة الفرد.

في تحديده لمقوضات التنظيم الاجتماعي فقد حصرها في:

- صراع المصالح والقيم: الذي ينتج عن الاختلافات الحاصلة بين مصالح الجماعات الاجتماعية المتدرجة على السلم الاجتماعي التي تؤدي في بعض الأحيان إلى تصادم قيمها ومصالحها الناتج عن طموحهم حول تحسين مستوى عيشهم أم أن يعيشوا بمستوى لائق الأمر الذي ييلور عندهم نوعا من المنافسة في تسليقهم على السلم الاجتماعي.
- صراع التزامات الأدوار والمكانات الاجتماعية: من الطبيعي أن يشغل الأفراد عدة مكانات اجتماعية ويمارسون عدة ادوار متباينة في وقت واحد. أي يشغل عدة مكانات في وقت واحد وهذا يتطلب منه ممارسة عدة توقعات دورية خاصة بهذه المكانات التي يشغلها وأنه من الطبيعي أن يحصل تقاطعا في التزاماتها، الأمر الذي يوصل شاغل هذه المواقع ويمارس أدوارها إلى تقاطعات دورية تسبب له توترات واضطرابات سلوكية واجتماعية.
- تنشئة مغلوبة: تعني التنشئة اكتساب مهارات وقيم ومعارف ومواقف واتجاهات تتطلبها الأدوار الاجتماعية لكي يتم إشغال مواقع اجتماعية يتطلبها البناء الاجتماعي من أفراد. إلا أنه غالبا ما تحصل أغلاط في تطبيق هذه المستلزمات التنشئية يقع بها أحد الوالدين أو كلاهما معا فيحصل انحراف في أدائها أو تحدث تغيرات سريعة ومفاجئة لأحد المعايير أو أنماط النسق الاجتماعي، الأمر الذي يؤدي إلى إرباك الوالدين فيعيق أدائهما الدوري في هذا الضرب من المسؤولية التنشئية، أو يحصل حراك اجتماعي سريع لا يستطيع الأبوين مواكبته فيخفقان في أداء مهمتهما التنشئية فيقع الأبناء في نفكك تنشئي لا ذنب لهم فيه لأنهم لم ينشئوا على ما تم تغييره من قبل أبويهم أو معلمهم...

- اتصالات اجتماعية مغلوبة: مثل هذا التفكك يحصل عندما تقع انكسارات جزئية في قنوات اتصالات الأفراد داخل النسق الاجتماعي أو داخل الجماعات المحلية، لأن الفرد فيها لا يستطيع أن يمارس دوره فيها دون الاعتماد على اتصالات مع الآخرين وطلب مساعدتهم في أدائها وهذا متطلب في الجميع لكي ينشطوا مجتمعهم المحلي وليس لتعارض مصالح وقيم الأفراد دخل في هذه المغالطات الاتصالية.(العمر: 2005، ص- ص 93- 95).
- بالإضافة إلى هذه المقوضات الجزئية يؤكد الكثير من الباحثين أن هناك مقوضات أخرى تتجسد في: الحرب والتفكك الاجتماعي، ونظام الحكم الشمولي والتفكك الاجتماعي... لا يسعنا المجال هنا في الخوض في هذه المقوضات الكلية بالشكل المسهب، لكن جدير بالإشارة إلى أن مقوضات البناء الاجتماعي سواء كانت جزئية أو كلية فإنها تؤدي إلى نوعين من التفكك: الأول على المستوى الفردي، والثاني على مستوى المجتمع المحلي.
- على مستوى التفكك الفردي: عندما نتكلم عن الفرد ومشكلاته الفردية والاجتماعية، علينا البدء من عملية التفاعل الاجتماعي الذي يكون فيها طرفا، لأنه من خلالها يحصل التماثل الذاتي معهم. فإذا تم كسر هذه القاعدة من قبل الفرد، فإن الوهن أو التفكك يحصل والعكس صحيح. لأن الفرد الذي يمتلك شبكة من العلاقات الشخصية المتداخلة يكون في حمايتها تعصمه من التفكك الاجتماعي لأنه يعيش في مناخها الدافئ وتمنحه الأمن والاستواء النفسي. عكس الفرد الضعيف الذي يتفاعل مع ذاته باستمرار بعيدا عن ذوات الآخرين الذي يمس فيما بعد موهونا اجتماعيا. وهنا نستطيع القول أن المجتمع عندما يكون متمزقا في نسيجه الاجتماعي يبيلور أو ينتج أشخاصا موهونين أو متفككين اجتماعيا.
- هذا من جانب أما من جانب آخر، عندما يتعرض الفرد أو المجتمع للتغيرات السريعة والمفاجئة فإن هناك ثمن يجب أن يدفعه الفرد أو المجتمع على السواء لكي يواكبوا مجريات ومؤثرات التغيير ويتكيفوا لها وعادة تتطلب عملية (التخلي والتبني) نقصد بالتخلي: ترك السلوكيات التي لا تتسجم مع الحالة المتغيرة أو التي تعرضت للتغيير، وتبني سلوكيات تتسجم مع الحالة المتغيرة. فإذا تصلب الفرد في موقفه مع الحالة المتغيرة ولم ينسجم معها وقبل البقاء في أحضان الماضي، فإن حالة الوهن ستصيبه لا محالة. والحالة ذاتها تنطبق على المجتمع.
- بتغير آخر، أن الأشخاص الذين يتفاعلون يكون بينهم في أغلب الأحيان قواسم مشتركة تتمثل في الأرضية الاجتماعية والخلقية الثقافية تسمح لهم وتهيئ لهم قاعدة التفاعل بينهما فينتج عنه أساسا لتنظيم حياتهما وليس دائما يكون هذا الأساس انسجاما مع أغراض وأهداف المجتمع العام لأن تلك الإنسجامات تكون متنوعة ومختلفة في ضروبها ومراميها وبالذات في المجتمعات الحديثة المعقدة التركيب على خلاف ما هو سائد في المجتمعات البسيطة.
- وإزاء هذا التنوع والاختلاف المبني على حرية الفرد واستقلاليته يمس التفكك الاجتماعي ثمنا للتغيير الاجتماعي وهنا تتجلى صورة كبيرة وواضحة في محتوياتها تكشف عن صعوبة انسجام الفرد مع مجتمعه المعاصر وتتجلى في:
- اتجاهات الفرد والقيم الاجتماعية: يقول " بلومر " : أن اتجاه الفرد نحو الأحداث الاجتماعية تعبر عن رؤية الفرد إلى نفسه وللإحداث وتبين كيف يحكم عليها ويهيئ نفسه لها ويتخذ قرار منها.
- وفي ضوء ذلك نستطيع معرفة الفرد نحو موقف معين في صورته المتفككة أو المنسجمة أو المنحرفة أو المتماثلة. بذات نستطيع معرفة موقفه من التكيف الجنسي والإدمان على المخدرات والانتحار...جميعها تدلنا على معرفة درجة تصادمه مع القيم الاجتماعية السائدة على أن لاننسى أن الفرد قد لا يفهم اتجاهه الاجتماعي دائما، بل أحيانا لا يفهم مكونات اتجاهه ولا يعرف دوافعه الفردية التي تدفعه إلى اتجاه خاص به، حيث هناك بعض التفسير لسلوكه تكون غير عقلانية ولا توجد لديه أسباب مقنعة أو كافية لمعرفة كيف تصرف بشكل معين...

نعود ثانية إلى التفاعل الذي يتم بين الأفراد الذي يتطلب حالة التقمص التماثل مع الآخر قابلية يختلف فيها الأفراد لأن الأدوار التي يراد التماثل معها وممارستها تختلف منها ما هو دافئ ومنها ما هو منطوي وآخر منفعل... وقابلية الأفراد على التقمص تختلف أيضا حيث هناك من هو جامد غير قادر على التقمص وآخر يستطيع ممارسة الأدوار بشكل سريع وهكذا...

- الانحراف الفردي والمعايير الاجتماعية: يحدث أن لا يتماثل بعض الأفراد مع معايير الجماعة التي يعيشون فيها يسمى هذا النقص في التماثل بالانحراف والأشخاص غير المتماثلين بالمنحرفين. علما أن تماثل الشخص مع معايير الجماعة يخدم تماسك الجماعة أكثر من الفرد والعكس صحيح. أي إذا شعر أعضائها بأنها مزعجة أو متصلبة أو مقيدة أو لا تتماشى مع روح العصر فإنهم ينفرون منها ويخرجوا عنها. في مثل هذه الحالة يتولد التفكك الفردي الذي يعني الانحراف على قيم المجتمع.

- البناء الاجتماعي والتفكك الشخصي والفردي: غالبا ما يكون الفرد المنتمي إلى عدة جماعات اجتماعية متمتعاً بنضج عاطفي ورضا وجداني لأنه سعى وكافح في اكتسابه صفات تؤهله للحصول على عضويات في جماعات مختلفة سائدة في المجتمع الحديث ، وغالبا ما يكون هذا النوع من الأشخاص شاعرا بالأمان والهدوء وبعيدا عن القلق والاضطراب النفسي والشخصي لأنه حصل على رضا الناس الذين يحيطون به ويبحث عن احترامهم وودهم وتقديرهم له ولإعماله وسلوكه. الأمر الذي يمنحه اعتبارا اجتماعيا محترما. لذا فإن أي شيء يهدد اعتباره الاجتماعي أو يزلزل مكانته في نسق العلاقات الشخصية المتداخلة فإن ذلك يجلب له القلق والاضطراب والانعراج.

- العزلة والتفكك الشخصي الفردي: تعد العزلة تفككا شخصيا، وغالبا ما تأتي هذه العزلة من تمزق النسيج العلائقي للفرد داخل مجتمعه. (العمر: 2005، ص- ص 181- 187).

أما عن تفكك المجتمع المحلي تتجلى في: تفكك الأسرة، التفكك السياسي والإداري.

أما من تداعيات التفكك الاجتماعي فيمكن حصرها في النقاط الآتية:

- الإدمان على المسكرات والمخدرات.

- الانتحار، الرشوة، الاختلاس، التزوير، الغش، الابتزاز، الاحتيال الضريبي، استغلال النفوذ، التطرف، الإرهاب...

ما دام قد توصلنا أن التفكك الاجتماعي ينظر إليه من خلال زاوية تكسر التفاعل الاجتماعي الذي يحصل بين أفراد الجماعة الواحدة أو بين أفراد المجتمع العام، فهل يمكن إعادة تنظيم حياة الفرد والجماعة؟ يرى أصحاب نظرية الامتثال والضبط الاجتماعي أنه من الممكن التدخل عن طريق أحد ميكانيزمات الضبط الاجتماعي لتلاقي هذا التصدع وتخفيف التوتر والعودة بالموقف الاجتماعي إلى وضعه الطبيعي. وهناك ثلاث ميكانيزمات أساسية في هذا المجال:

العزل: هو العزل البنائي للمراكز والأدوار لمنع التصدع عن طريق فصل المصادر الكامنة للصراع المتضمنة في المركز والدور الذي يقوم به الفرد والوظيفة الرئيسية لهذا العزل منع الناس من أن يواجهوا توقعات متعارضة في وقت واحد، ويمكن الوصول إلى هذا العزل بطرق ثلاث:

1- قد تقسم الثقافة الزمن إلى فترات مختلفة بالإضافة إلى المراكز المختلفة التي تكون للفرد. ولذلك إذا شغلت هذه المراكز

في وقت واحد، كان احتمال ظهور الصراع عند الفرد كبيرا. ومثال ذلك أن الفرد في المجتمع الحديث قد يكون ابنا وأبا ومديرا وعضوا في ناد أو عاملا في جمعية خيرية، ومن الطبيعي أن يقسم وقته للقيام بالأدوار التي تصاحب هذه المراكز فإذا لم يحسن التوقيت لكل مركز وما يصاحبه من دور وقع فريسة الصراع ومن أجل هذا كان العزل بمعنى خلط الأدوار بالمراكز أو العكس مؤديا إلى القضاء على التصدع في مهده.

2- وكذلك يمكن القضاء على الصراع الكامن أو احتمالاته عن طريق تقسيم المكان، فالانتقال من مجموعة من الاتجاهات والمعتقدات إلى مجموعة أخرى يمكن أن تكون عملية سهلة، إذا أمكن عزل كل مجموعة عن الأخرى مع ما يصاحب كل منها من ملابسات وظروف. ومثال ذلك أن الفرد قد يكون متعدد الجوانب أي أنه قد يكون كاتباً وفيلسوفاً ومتديناً. ومن غير شك أن لكل حالة ظروفها واتجاهاتها. وليس على الفرد لكي يتجنب الصراع إلا أن يخصص لكل نشاط مكاناً محدداً، حتى لا يكون كل نشاط في كل مكان يذهب إليه.

3- كما أن عزل المتصلين بالدور، وخصوصاً إذا كانوا مختلفين باختلاف الأدوار، يمكن أن يقضي على الصراع في مهده. مثال ذلك أن الطالب يجب أن يفصل بين شخصيته التي يكون عليها مع من يحب، وبين شخصيته عندما يكون مع أستاذه، وكذلك شخصيته عندما يكون مع والديه. ذلك لأن خلط هذه الشخصيات جميعاً في دور واحد ربما أدى إلى صراع يمكن أن يكون طريقاً للانحراف. ومثال آخر على ذلك، الرجل الذي يتزوج من سيدتين، يلعب دورين مختلفين. لاختلاف المتصلين بكل دور. ولذلك فإنه يقضي على الصراع بعزل الزوجتين كل في مسكن مستقل ويقسم وقته بينهما.

4- المنع: هو أحد الوسائل التي يستعين بها الضبط الاجتماعي على تجنب التصدع والتوتر الذي قد يترتب على عدم الاتساق بين المراكز والأدوار، ويعني المنع هنا (العزل الرمزي) للزمن والمناسبات أو الشركاء، ولما كان من الصعب أو المستحيل في كثير من الأحيان عزل المراكز أو شركاء الدور لكف الصراع، فإنه يلزم في هذه الحالة .

5- الركون إلى ميكانيزم آخر لتقوية المراكز السائدة في علاقة معينة، وإخضاع كل المراكز الأخرى له. والمنع لا يمنع من التفاعل مثل العزل، وخاصة بين شركاء الدور الذي يحتمل أن يتصارعوا. وفي الغالب يسمح المنع للمراكز التي يحتمل أن تتصارع من أن تقوم بأدوارها في وقت واحد. مثال ذلك أن الاختلاف بين العزل والمنع يظهر عندما تنظر في قواعد الجنس عند من يرتبطون بالدم أو الزواج، ويكون من المحرم على بعضهم أن يتزوج البعض الآخر. فإن تنفيذ هذا التحريم يتم عن طريق فصل الرجال عن النساء فيزيائياً، ولكن هذا الفصل لا يمنع من تفاعلهم واتصالهم على مستويات مختلفة فيما عدا الاتصال الجنسي.

6- الأسبقية: ومن الوسائل التي تستخدم في منع التصدع والتوتر ما يقال له (أسبقية المراكز النظامية) ذلك أن التحديد الاجتماعي الراسخ لطالب المركز الذي يجب أن يكون لها الأرجحية والأفضلية. تخلص الناس من النضال في سبيل الوصول إلى قرار ولهذا يسبب الصراع أقل قدر ممكن من الصعوبات لأن الناس يستطيعون تقديم بعض مطالبهم على غيرها مستنديين إلى القانون أو إلى ما تشير به نظم المجتمع. ومثال ذلك إذا شاهدت زوجة زوجها يقوم بعمل غير مصرح به. فهل لها أن تتحرف عن الولاء لزوجها وتشهد ضده، أم أن عليها أن تبقى صامته فتتحرف عن مركزها؟ القانون الانجلو أمريكي يعطي الأسبقية لمركز المرأة على مركزها كمواطنة، ولهذا يعفيها من الشهادة ضد زوجها. وإن كلما كانت المطالب مرتبة بحسب أهميتها بطريقة مقررة أسهمت في خفض حدة التوتر الذي يمكن أن يثير كوامن الانحراف عند الفرد، وخاصة عند الاختيار بين هذا المطلب أو ذاك.

لكن يبقى السؤال ماذا يحصل عندما يفشل البناء في وقف التصدع أو التوتر، ويظهر الإحباط والتوتر في الواقع؟ إنه يمكن منع المنحرف من الاسترسال في الانحراف عن طريق تمكينه من التخلص من التوتر بطرق مقبولة اجتماعياً. ويتضمن هذا الإجراء ما يطلق عليه (تطويع التصدع أو التوتر وسياسته) ويأخذ هذا الإجراء طابعاً نظامياً بواسطة طرق متعددة أهمها:

1- السلوك التعويضي: وهو ذلك السلوك الذي يمكن الناس من التخلص من التوتر، وهو متعدد الأنواع بتعدد درجات القبول الاجتماعي حلى حدة.

1- النوع المفضل ثقافياً: وهو الذي يكون في متناول أكثر الناس ومثال ذلك، أن العامل الذي يفشل من حيث مركزه المهني، يمكن أن يجد إشباعاً تعويظياً في الدور الذي يلعبه في أسرته. فقد يلقي التقدير في قيامه بدوره كزوج ووالد، فيعوض بذلك ما يشعر به من خيبة وفشل متعلق بانخفاض مركزه في عمله. وقد يكون العكس صحيحاً بالنسبة للنساء. ومعنى ذلك أن العمل بالمركز التعويضي يغطي الإحباط الذي يجده في دوره في العمل. والمرأة الحديثة تجد تعويضا عن فشلها في أن تكون زوجة أو أما حقيقية بالانخراط في النشاط الاجتماعي أو السياسي.

2- النوع المسموح به ثقافياً: ومعنى ذلك أن هذا النوع ليس مفضلاً كالنوع السابق ووظيفة هذا النوع خفض التوتر الفردي دون زيادة إنتاجية المركز أو الوظائف الاجتماعية الأخرى. وهنا نلاحظ أن المجتمعات قد تسمح في وقت ما بسلوك لا تسمح به في وقت آخر. ولهذا كان السلوك التعويضي من النوع المسموح ثقافياً متعلقاً بالزمان والمكان. ومن أمثلة السلوك المسموح به ثقافياً، ذلك النوع الذي يتجه إلى إشباع الحاجات والرغبات المحبطة أو الهروب من المطالب المتعارضة عن طريق إطلاق العنان للتخيل ويغذي هذا التمثيل وسائل كثيرة، مثل أحلام اليقظة وقراءة القصص... ويتوقف قدر كبير من السماح بمثل هذا السلوك على مضمون هذه الوسائل، فقد تمنع الثقافة الاستمرار في هذا السلوك إذا كان المضمون متنوعاً أو غير مرحب به.

3- النوع المتسامح فيه ثقافياً: وينطوي هذا النوع على عدد من وجوه النشاط متعارضة رسمياً، ولكن القيام بها يتسامح فيه، ويمارس في ظل ظروف ثقافية معينة. ومثل هذا النوع من السلوك يقف على حافة الانحراف. والتسامح فيه يكون إلى الحد الذي لا يظهر على أنه أصبح يشكل خطراً على الجماعة أو على الأنماط الاجتماعية المقررة. ومن أمثلة هذا النوع من السلوك تناول الخمر والخشونة وبعض العادات الجنسية والعريضة.

4- أما النوع الرابع وهو الممنوع ثقافياً: فإن الخط الذي يفصله عن النوع السابق دقيق جداً، لأن التحول من المتسامح فيه إلى الممنوع سهل جداً. والأمثلة على ذلك كثيرة، فقد يرتكب المخمور جريمة وقد يتقلب الهوس بالجنس إلى قتل النساء وهكذا...

ب- بدائل المركز: إذا لم يؤدي التعويض الكاف إلى بناء مركز أو لا تسمح المراكز الأخرى، بتعويض تام، فإن الأفراد يمكن أن يسمح لهم بالانسحاب من المركز الذي يؤدي إلى التصدع أو التوتر، إن السماح بالانسحاب من المركز، يمكن الفرد من تجنب التوترات التي تترتب عليه كما أن ضرورة اتخاذ مركز آخر موافق عليه ثقافياً يضمن الامتثال ويمنع الانحراف. وكلما كان الالتجاء إلى المراكز البديلة ممكناً، وفي الوقت نفسه يسمح للأفراد بالتحرك من مركز إلى آخر، فإن احتمالات الانحراف تقل إلى الدرجة الأدنى.

يبقى سؤال آخر يطرح: في حالة فشل الوسائل السابقة التي تم التعرض لها لمنع الانحراف أو كبت مؤثراته، فهل من وسائل أخرى؟

يجيب أصحاب اتجاه الامتثال والضبط الاجتماعي أن هناك الوسيلة الثالثة، وهي **منع الانحراف** من أن يصبح سلوكاً إذا استطعنا أن نجعل مثل هذا السلوك صعباً أو باهظاً. من خلال:

- تعسير الانحراف، ومعناه أنه في سبيل ضمان الامتثال على الرغم من المؤثرات الإنحرافية، نقيم مواقف تمنع تكيف المنحرف واستمراره في سلوكه لأن الأمر في هذه الحالة سيكون صعباً، وحتى وإن ظهر الانحراف في الواقع فإنه سيكون عديم التأثير ويكون الجزء السلبي هنا الذي يظهر في عدم الرضا عن الانحراف وإمكانية قهر المنحرف. من العوامل التي تهيب الفرضية وتمهد الطريق أمام الامتثال، ومن نتائج هذه الميكانيزمات أن الناس يمتثلون بالرغم من أنفسهم.

- باهظة الانحراف: ومعناه أن الناس قد يبتعدون عن السلوك الانحرافي إذا كانت تكاليف الانحراف أعلى من تكاليف الامتثال، ولذلك فإن المنحرف في هذه الحالة يضطر إلى الامتثال لأن الجماعة تبادر بحرمانه من مراكزه وأدواره التي كان يشغلها أو التي كان من المحتمل أن يشغلها في المستقبل.
- أهمية القانون: عندما يكون المنحرف من وجهة نظر الرأي العام غير قادر على إظهار انحرافه فإنه مع ذلك يظل متربصا بالانحراف. ولذلك يجب أن يبعد عن مسالك الانحراف عن طريق التهديد بالعقاب البدني أو النفسي بحيث يجب أن يكون العقاب قاسيا بدرجة كافية ليعيد التوازن بهدف الوصول إلى الامتثال، كما يجب أن يكون مباشرا فوراً بدرجة كافية ليربط في الأذهان العلاقة الوثيقة بين العقاب وبين الانحراف، كما يجب أن يكون واحد نسبياً، بمعنى أن يطبق على جميع الأشخاص الذين يرتكبون انحرافاً معيناً، وكذلك يجب أن يكون مؤكداً وموثوقاً به لتصبح للشروط الأخرى فاعلية محققة. (غيث، وآخرون: 2003، ص-ص، 200 - 210).

ونافذة القول إن نظريات الامتثال والضبط الاجتماعي افترضت أن على المجتمع أن يضبط الطبيعة الحيوانية في الإنسان. وإذا أريد للنظام أن يستقر ويدوم، فإن ميل الإنسان للسعي نحو مصالحة الذاتية إلى درجة حرب الكل ضد الكل يجب الحد منها من خلال القيم أو الانتقاء أو كليهما، وبذلك فإن مفهوم الضبط الاجتماعي يشير إلى تساؤل الاستخدام النفعي لمفهوم التناعم الطبيعي للمصالح الذاتية.

3- نظرية الثقافة الفرعية.

يمكن القول بأن نظرية الثقافة الفرعية للانحراف تعتبر من النظريات الاجتماعية الهامة في تفسير الجريمة حيث تؤكد على وجود ثقافة فرعية داخل المجتمع تخص مجموعة من الأفراد، وتتنظر هذه المجموعة إلى نفسها على أنها تختلف ثقافياً عن باقي أفراد المجتمع الذين يعيشون فيه، وبالتالي تسمح لنفسها بالخروج عن الثقافة العامة السائدة في المجتمع، وتتسلق سلوكاً خارجاً عن قيم المجتمع، وتتميز هذه الثقافة الفرعية بأن لها اتجاهات نحو العنف، وأن هذه الاتجاهات تشجع على ظهور سلوك العنف في كثير من الظروف.

قبل أن نتحدث عن الكيفية التي يتحدد بها السلوك الانحرافي بواسطة نسق فرعي، للمعرفة، والمعتقدات، والاتجاهات التي تجعل أشكالاً معينة من الانحراف في مواقف ممكنة أو مسموح بها أو مقررّة. وجب علينا أن نحدد ما المقصود بالثقافة الفرعية:

الثقافة هي أسلوب الحياة في المجتمع. والثقافة الفرعية في أي مجتمع هي جزء فرعي من الثقافة الفرعية أو المحلية في المجتمع. إنها طريقة الحياة التي تعيشها الأقلية أو جماعة من الناس يشتركون في أنماط متميزة من القيم والمعتقدات، وتتميز طريقة حياتهم عن الثقافة الكلية التي تسود المجتمع الأكبر في بعض الأنماط السلوكية الخاصة بهم. وهي بذلك تشير إلى أسلوب الحياة التي تحياها أقلية، متضمنة ذلك أنماط متميزة من القيم والمعتقدات، وأنماط السلوك، وتختلف مظاهر الحياة فيها عن مظاهر الحياة عند الأغلبية من الناس. وعلى ذلك فالثقافة الفرعية هي نمط من المعيشة يختلف عن الثقافة الكلية، أو بمعنى آخر، هي نمط من السلوك تتميز به الجماعات الخاصة التي تعيش داخل المجتمع الأكبر. وقد يختلف سلوك أفراد هذه الجماعات عن سلوك أفراد المجتمع الكلي، ولكنها في نفس الوقت تتضمن ثقافتهم الفرعية على بعض عناصر الثقافة الكلية، كما تحتفظ ببعض عناصر أخرى تميزها عن غيرها من الثقافات.

يصف " ميللر " MILLER الثقافة الفرعية أنها: "مجالات للاهتمام بقضايا لها انتشار ملحوظ ودرجة عالية من الاحتواء أو الاندماج العاطفي". وفي ضوء هذا التعريف يمكن تصور الثقافات الفرعية في ضوء متغيرات السن، والجيل والطبقة، وبالتالي يمكن تصور ما يطلق عليه ثقافة الشباب. والتي يندرج تحتها كل من هم دون الثلاثين سنة في جميع الطبقات. في الوقت الذي نجد فيه العديد من الثقافات الفرعية للمراهقين والشباب من كل الأعمار والشرائح الطبقيّة تشمل على أساليب

حياة مختلفة، وعلى تصورات للذات متنوعة واتساق للقيم، وأنماط للسلوك أكثر تمايزا واختلافا، وترتبط في الوقت نفسه بثقافتها الطبقية الأم.

وقد ربط " فيشر " FISHER بين ظهور الثقافة الفرعية وانتشارها في المجتمع، وبين انتشار ظاهرة التحضر، فالتركز في المناطق الحضرية الكثيفة وغير المتجانسة سكانيا تعمل على إضعاف العلاقات الأولية والاتفاق والاجتماع المعياري، كما يؤدي زيادة الكثافة السكانية إلى تمايز بنائي معقد يؤدي بدوره إلى الاغتراب والتفكك الاجتماعي والإعراض السلوكي واللامعيارية، ومن ثم تصبح الجماعات الحضرية أكثر احتمالا للانحراف من المعايير التقليدية للمجتمع.

ويستطرد " فيشر " FISHER أنه كلما زادت معدلات الحضرية زادت إمكانية تنوع الثقافات الفرعية. ذلك أن الثقافات الفرعية تطور ما من شأنه توليد انساق فرعية ذات طبيعة اجتماعية لحماية وتطوير ثقافات فرعية جديدة لمواجهة التهديدات الخارجية، بالدرجة التي تجعل عناصرها غير التقليدية أكثر اندماجا في التيار الرئيسي للثقافة الأم.

أما عن وظائف الثقافة الفرعية: قدم " مايكيراك " عرضا لدور وظائف الثقافات الفرعية نوجزه في الآتي:

- تقدم الثقافات الفرعية حولا، ولو على مستوى خيالي أو سحري لبعض المشكلات البنائية التي تنجم عن التناقضات الداخلية للبناء الاجتماعي والاقتصادي، وغالبا ما تكون هذه المشكلات ذات علاقة بالأوضاع الطبقة للأجيال المختلفة.
- تقدم الثقافة الفرعية نمطا ثقافيا يسمح باختيار عناصر ثقافية دون أخرى، مثل الأسلوب، والقيم، والإيديولوجيات، وطريقة الحياة. كما تمكن من استخدام هذه العناصر المختارة لتطوير أو اكتساب هوية أخرى خارج الهوية الموروثة التي تحددت في إطار الأسرة أو المدرسة. (رشوان: 2006، ص-ص، 81 - 84).
- وعلى هذا الأساس يستخدم مصطلح الثقافة الفرعية طبقا لوجهة النظر هذه ليشير إلى جماعات داخل المجتمع الأكبر، ذات أنماط سلوكية خاصة ومعترف بها. هذه الجماعات وان كانت تشارك في الثقافة الكلية والعامية للمجتمع، إلا أنها تنفرد بسمات ثقافية خاصة بالدرجة التي تميزها عن باقي أعضاء المجتمع الكلي.
- ويمكن تحديد اصطلاح الثقافة الفرعية كما ورد في قاموس العلوم الاجتماعية من خلال تحديد " هاجر و برينج "

HAGR. F.READING في:

- إن الثقافة الفرعية هي الثقافة الخاصة بالطبقة أو الجماعة الاجتماعية والتي تتميز بأنها ثقافة مستقلة ومتغايرة عن الثقافة الكلية ولكنها لا تتعارض معها.
- إن الثقافة الفرعية هي الثقافة التي تميز الجماعة بصفة التكامل والكلية إذا نظر إليها من داخل الجماعة نفسها.
- إن الثقافة الفرعية هي الخصائص الثقافية أو السلوكية الشائعة في مجتمع معين.
- إن الثقافة الفرعية هي الثقافة التي يتميز بها نمط معين من المجتمعات الفرعية.
- إن الثقافة الفرعية هي تلك السمات الثقافية التي تتميز بها الجماعة الأصلية ويطلق عليها الجماعة الثقافية. (الكيال: 1997، ص، ص، 88، 89).

لكن يبقى السؤال هل الثقافة الفرعية هي المجتمع الفرعي؟ أم أن هناك فارق بينهما؟.

حاول بعض العلماء والباحثين الاجتماعيين أمثال " ارنولد جوين " ARNOLD.GREEN و " ميلتون جوردون " MILTON.GORDON عام 1947 أن يوضعا معادلة متساوية فيما يتعلق بمفهوم الثقافة الفرعية والمجتمع الفرعي، وهما ينظران إلى معالجة الظواهر الثقافية على أنها تمثل عنصرا انقساميا مع سكان المجتمع الكلي.

بينما نجد عالمين آخرين هما " والتر ميلر " MILLER- WILTER و " البرت كوهين " ALBERT.COHEN عام 1958. ومن خلال تحديدهما لاصطلاح الثقافة الفرعية أكدوا على أهمية موجهاً القيم الأساسية لأعضاء المجتمع الفرعي على أنها قيم تتعلق بالمعايير وأنماط السلوك وهذا هو الاتجاه التفاعلي الذي يتبلور بعد ذلك على أيدي علماء التفاعلية الرمزية مثل " هواردي بيكر " HOWARD.BECKER و " بلانش جير " BLANCHE.GEER ... وذلك عام 1973 وهو الاتجاه الذي يرى ضرورة الإشارة إلى الثقافة الفرعية ومعالجتها من خلال مستويات الفهم الخاصة بأنماط سلوك الجماعات، وخصوصاً ما يرتبط منها بالوظائف الكامنة أو المستترة لسلوك أفراد الجماعة الفرعية.

ويرى " وابت " WHIPE ضرورة الاستعانة بالنظرية الرمزية والتي مؤداها أن الإنسان وحده هو الذي يستطيع إضفاء الرموز على الأشياء ليعطيها معاني متميزة. ويظهر ذلك بوضوح في اللغة الكلامية، والتي هي أهم ما يميز بها الإنسان عن غيره من الكائنات، والتي بمقتضاها أيضاً يضيف الإنسان على المعاني والأفكار والأشياء والقوانين والعواطف والاتجاهات وغيرها معاني خاصة. ويرى ضرورة دراسة تلك العناصر السلوكية المرتبطة بالإنسان من خلال منظورين أساسيين هما: المضمون الشخصي الجسمي، ثم المضمون الظاهري أو الذي يقع خارج الشخص. فإذا كانت دراسة الأشياء والمعاني أو الاتجاهات من ناحية اتصالها بالشخص ذاته فإنه يكون دراسة في مجال علم النفس، الذي يهتم بدراسة السلوك الإنساني في ضوء ارتباطه بالفرد، بينما تمثل نظرة المضمون الظاهري، التي ترتبط بدراسة الأفعال والاتجاهات والأفكار وعلاقتها بعضها ببعض بعيداً عن المجال الشخصي، أي بصفتها أمورا خارجة عن دائرته الفردية. تمثل اهتمامات أساسية لنظرية الثقافة، بل ولعلم الثقافة وككل، من هنا يلزم فهم الرموز الثقافية في ضوء ارتباطها ببعض الجماعات أو المجتمعات الإقليمية ذات الأنساق الفرعية المتميزة. (الكيال: 1997، ص-ص، 101 - 104).

ويشير " جوليان ستيوارد " GULIAN.STEWARD في تمييزه بين المجتمع الفرعي والثقافة الفرعية إلى :

- ثقافة المجتمع الفرعي تتميز بمعدلات معيارية ثابتة لتوقعات سلوك أعضائها، والتي تمتاز بالاستقلالية والبساطة والتجانس، حيث يسود التطابق التام في الأنماط السلوكية بين كافة الأفراد. على الرغم من وجود بعض الأساليب الخاصة للسلوك والتي ترتبط بدور الطبقة، العمر، والجنس، والمهنة، أو بعض الأدوار الأخرى. وبهذا يشير اصطلاح الثقافة الفرعية إلى فكرة السلوك المشترك بين الأعضاء. والذي يميز الحياة القبلية في ذاتها بأنها أسلوب أو طريقة في الحياة.
- تتحدد الثقافة الاجتماعية للمجتمع الفرعي عادة بأنها نمط ثقافي أو صبغة ثقافية ولكن إذا كانت فكرة النمط تشير إلى معاني متعددة ومتغيرة إلا أنها تبدو في عمومها معبرة عن مكونات أو وحدات أساسية للتكامل الشامل.

وفي هذا العرض لخصائص المجتمعات الفرعية يناقش " ستيوارد " مفهوم الثقافة الفرعية، حيث يرى أن اصطلاح الثقافة الفرعية قد ظهر نتيجة للتحليلات المنهجية المركزة المستمرة للتغير والاكتمال الثقافي للأنساق السوسيو ثقافية، ويرى أن هناك بعض الخصائص والسمات الثقافية التي لا يمكن فهمها من خلال النظر إليها على أنها تمثل نواحي نسبية بالنسبة للثقافة الكلية. ولكنها في الوقت ذاته لا تنفصل عن النسق الثقافي العام.

وطبقاً لذلك يرى " ستيوارد " أنه إذا ما تعرضت تلك الثقافات الفرعية لعملية التغيير والاكتمال الثقافي نتيجة لاحتكاكها بثقافات أخرى أكثر تقدماً، فإنها تكون في هذه الحالة في وضع اختبار لوضعها المستقل كثقافة محلية أو فرعية، وهنا تظهر عمليات التأثير الثقافي، بما يطلق عليه عمليات الإحلال في السلوك التقليدي للأفراد أو بمعنى آخر في نمط الثقافة الفرعية وليس بالضرورة من وجهة نظر " ستيوارد " أن يحمل الأفراد أو الجماعات النمط الثقافي الجديد ولكن على الأقل

يشاركون في بعض الممارسات الجزئية الخاصة داخل تلك الثقافة الكلية، وهم في نفس الوقت يعتبرون أعضاء لثقافة فرعية ذات علاقات خاصة بالمجتمع الكلي. (إبراهيم محمد: 1997، ص- ص، 136 - 139).

يبقى الآن الإجابة عن كيف ربط أصحاب هذا الاتجاه بين الثقافة الفرعية والسلوك الإنحرافي؟

تنطلق هذه النظرية كما رأينا من أن المجتمع الواحد لا تسوده ثقافة واحدة، وكذلك ليس من الضروري أن توجد كل السمات التي تولد الثقافة الواحدة في كل قطاع من قطاعات المجتمع، فكثيرا ما تقتصر بعض السمات الثقافية على قطاع واحد من قطاعات المجتمع دون بقية القطاعات، ذلك أن كل مجتمع يشتمل على تقسيمات فرعية في داخله وتزداد تلك التقسيمات كلما تقدمت ثقافته وزادت درجة التخصص بين أعضائه، وتتميز كل جماعة بنظم وعناصر ثقافية خاصة بها ولا توجد هذه في كثير من الأحيان في غيرها.

يوضح " بيتر تاونسند " أن الثقافة الفرعية بحكم تعريفها إنما تتكون من أنساق مستمرة للقيم والمعتقدات، كما تتكون من مجموعة خاصة من النظم تختلف في مجموعها عن مثيلاتها السائدة بالمجتمع، ويتم انتقال هذه القيم والمعتقدات من جيل إلى آخر من خلال عمليات التنشئة والضبط الاجتماعي.

لكن ما علاقة فكرة الثقافة الفرعية بالجريمة؟

أوضح البعض هذه العلاقة بقوله: أن نظرية التحول الثقافي أو التي يطلق عليها البعض أحيانا نظرية الثقافة الفرعية تشير إلى أن السبب في استمرار ارتكاب الجرائم في بعض المناطق الجغرافية هو نتيجة لانتقال معايير الانحراف من جيل إلى جيل آخر وقد ربط آخرون فكرة الثقافة الفرعية هذه بالجريمة مركزا على الصراع بين المعايير يولد السلوك الإجرامي وهذا يعزى إلى حقيقة التي تقول أن هناك عدة طبقات اجتماعية وعدة جماعات عرقية تتمسك بنماذج ثقافية في السلوك لا تتسجم مع الأوامر السارية ضد أنماط معينة من الجريمة. وأن هذه النماذج السلوكية غير الشرعية تدعم وتعزز بمعايير ثقافية فرعية أو خاصة تمارس ضغطها على الفرد فتدفعه باتجاه الانحراف عن المعايير المقبولة اجتماعيا والتي تشكل بمجموعها القانون الجنائي. (عبد الموجود إبراهيم: 2008، ص، 78).

لقد جاء أفضل تحليل للعلاقة بين الصراع الثقافي والجريمة من باحث لم يكن من مدرسة " شيكاغو " وهو " سيللين " THORSTEN.SELLIN في كتابه صراع الثقافة والجريمة، تدور بطريقة عن صراع الثقافة حول فكرة معايير السلوك، أو القواعد التي تحكم السلوك، فقد ذكر " SELLIN " أن تنشئة الفرد تتم من خلال القيم الثقافية المحبذة للسلوك السوي، ويختلف محتوى ومضمون هذه المعايير من ثقافة إلى أخرى. ولما كان المجتمع يتكون من جماعات متباينة الثقافات، فإن الجماعة ذات القوة الاجتماعية والسياسية هي التي تتمكن من فرض معاييرها الثقافية على تعريف وتحديد ماهية الجريمة. وهكذا فإن التعريف القانوني للجريمة يمثل معيار سلوكي لجماعة اجتماعية بعينها، وليس المجتمع ككل، وبالتالي فإن الناس يكونون في حالة صراع مع التعريفات القانونية للسلوك سواء عن عمد أو مصادفة.

فلو كانت الثقافة الخاصة لشخص ما تسمح له بإتيان سلوك معين ولكن الثقافة السائدة أو المسيطرة لا تسمح له بذلك فإن سلوكه هنا سوف ينظر إليه باعتباره سلوكا منحرفا أو إجراميا.

ويحدد " سيللين " شكليين أساسيين من الصراع الثقافي هما:

الشكل الأول: يطلق عليه الصراع الأولي ويقع هذا النمط من الصراع عندما توجد ثقافتان مختلفتان في السلوك.

الشكل الثاني: من الصراع الثقافي الثانوي وهنا يشير إلى الثقافات الأصغر والتي توجد داخل الثقافة الأكبر أي ما يطلق عليها اليوم الثقافة الخاصة أو الفرعية، فالأفراد الذين ينتقلون للعيش في منطقة جغرافية معينة يبدؤون بعد فترة زمنية في خلق مجموعة قيم خاصة بهم. وعلى الرغم من أن هذه القيم الجديدة لا تختلف تماما عن قيم الثقافة الأكبر، إلا أنه يوجد قدر من التباينات تؤدي إلى ظهور الصراع ويذهب " سيللين " إلى أن المؤسسات القانونية تستند في تحديدها للسلوك الاجتماعي على

قيم الطبقة الوسطى، وبالتالي لا تسمح تلك القوانين بوجود تباينات بينها باعتبارها تعكس ثقافة الطبقة الوسطى المسيطرة وبين الثقافات الفرعية. فعلى سبيل المثال فإن ثقافة فرعية قد تنظر إلى المقامرة والبيغاء على أنه سلوك مشروع، في حين تجرم الثقافة الأكبر هذا النمط من السلوك. وهكذا فإن أعضاء الثقافات الخاصة بحكم ولائهم لقيم معينة أكثر عرضة لإلقاء القبض عليهم بسبب المقامرة والبيغاء بصورة تفوق أفراد المجتمع الآخرين. (السمري: 2009، ص، ص، 132، 133).

وعموماً فإنه يمكن النظر إلى هذا النوع من التفسير يقوم على أساس قيام ثقافة خاصة تختص بجماعة محددة، تحبذ الجريمة وتحفظ بمجموعة من القيم والمعايير والتقاليد التي ترتبط بانتهاج السلوك الاجرامي ولا تقبل معايير المجتمع فيما يتصل ببعض الممنوعات وتورث أبنائها هذا الموقف جيلاً بعد جيل، ومن هنا فقد اشتهرت بعض الجماعات بالجريمة. أما نشأة الثقافة الفرعية وعلاقتها بثقافة الجريمة، فإنه من الآراء التي تتردد كثيراً أن الثقافة وبخاصة الثقافة الفرعية تقوم عادة كرد فعل أو استجابة لظروف محددة.

ويرجع البعض قيام ثقافة خاصة بالمجرمين إلى أن المجرمين جميعاً يتميزون بسمة واحدة هي أنهم جميعاً مشتركون في النشاط الاجرامي، وأن سلوكهم الاجرامي يشير إلى مناهضتهم ومعاداتهم بدرجات متفاوتة للمعايير الرسمية. مجمل القول تعد نظرية الثقافة الفرعية بوضوح نموذج للاتجاه الوضعي السوسولوجي، حيث أن اهتمام النظرية كان يسعى إلى تفسير إشكال معينة من السلوك، وقد تم ذلك من خلال صياغة مفهوم الثقافة الخاصة لفهم هذه الأنماط السلوكية.

4- نظرية الوصم الاجتماعي.

مع بداية حقبة الستينيات من القرن العشرين ظهر اتجاه جديد في نظرية علم الجريمة، وهو ما أطلق عليه نظرية التسمية أو الوصم، إلا أنها تستمد حداثتها من المنظور الجديد الذي تناولت به دراسة الجريمة والمجرمين، وهو الأمر الذي جعلها مختلفة عن التعريفات السابقة للجريمة والانحراف. يذهب أنصار نظرية التسمية الاجتماعية أو الوصم إلى أن النظريات السابقة (النظرية النفسية والعضوية،... والثقافة الخاصة...) قد ركزت على دراسة سلوك الفرد المجرم وأسباب الجريمة وسلوك المنحرف وذلك من زوايا وأبعاد مختلفة. والأكثر من ذلك فتلك النظريات ارتأت أسباب الجريمة إما أن يكون بسبب التكوين البيولوجي أو الوراثة أو الصفات النفسية أو البناء الاجتماعي والبيئة الاجتماعية والمحيط الاجتماعي.

لقد كان هذا النقد هاماً لدرجة أنه أصبح هناك ما يعرف بمدرسة رد الفعل المجتمعي، في تفسير السلوك الانحرافي. لقد أدى عدم اهتمام نظرية التسمية بالمجرم، أن أصبحت قرية من مدرسة شيكاغو القديمة، والتي كانت ترى أن السلوك الإنساني يتطور ويتغير بسبب تأثير البيئة الاجتماعية والطبيعية التي تحيط بالفرد بصورة تفوق تأثيره بالبيئة الفيزيائية لجسم الإنسان، فقد ذهب " دافيد مائر " إلى أن البشر مخلوقات معقدة وتتباين قدراتهم في الحياة، وقد أكدت مدرسة " شيكاغو " هذه الوجهة من النظر، حينما ذهبت إلى أن المجتمع هو صاحب التأثير الأكبر على السلوك الإنساني، كما ذهبت إلى أن المدينة هي البيئة الانسانية الطبيعية. إلا أن نظريات الوصم قد أخذت تدرس المجرم من زاوية مختلفة وهي إلى حد ما تشبه النظريات أو المدرسة الكلاسيكية التي ركزت على فعل الجريمة ودور المجتمع من خلال المؤسسات وبالذات الرسمية ودورها في خلق الجريمة والانحراف. بالتالي شكلت هذه النظرية المقدمة الضرورية والخطوة الأولى لما جاء بعدها من النظريات الصراعية المختلفة. ويمكن إرجاع أسباب ظهور هذه النظرية في أمريكا إلى التغيرات الاجتماعية الداخلية وأيضاً لأسباب أكاديمية.

من الأسباب الداخلية نذكر على سبيل المثال عدم المساواة العرقية وسياسة الفصل العنصرية وحركات الحقوق المدنية والحرب الفيتنامية والحركات الطلابية التي بدأت في فرنسا وامتدت إلى أمريكا وحركات التحرر في العالم الثالث...

هذه العوامل وغيرها دفعت ببعض المفكرين لتحويل الاهتمام من المجرم وبيئته ومحيطه ورفاقه إلى السلطة وإساءة استخدامها للقوة ضد بعض الجماعات وخاصة العرقية الفقيرة...

على الرغم من ذلك يرى بعض علماء الجريمة إلى أن مضمون ومحتوى نظرية التسمية أو الوصم لا يرقى بها إلى مستوى النظرية، ولكنها مجرد منظور يستحق التأمل ووضعها في الاعتبار. خاصة أن معظم الذين ساهموا في تطوير هذه النظرية لم يشيروا إلى أنفسهم على أنهم من علماء نظرية الوصم أو التسمية، وفي الحقيقة يبدو أنه لا يوجد من العلماء من يمكن تصنيفه باعتباره من منطري نظرية التسمية. بل أكثر من ذلك، فنظرا لأن نظرية التسمية تعد نتاجا مباشرا للتفاعلية الرمزية، فإنها لا تعد في واقع الأمر بمثابة نظرية جديدة تماما وعلى أية حال فإن نظرية التسمية مارست تأثير قويا على علم الجريمة. وفي دراسة الانحراف بصفة عامة.

يعزو الكثير من علماء الجريمة نظرية التسمية إلى " فرانك تينيبام " TANNEBUM في "كتابه الجريمة والمجتمع دراما الشر"، فهو يذهب إلى أن السلوك المنحرف لا يعود إلى حد كبير إلى عدم توافق الشخص المنحرف مع المجتمع، ولكن واقع الأمر أن الشخص المنحرف متوافق بصورة ما مع جماعة معينة، وبالتالي فإن السلوك الاجرامي يعد في حقيقته نتيجة للصراع بين الجماعة والمجتمع. حيث يوجد تعريفين متعارضين يحدد كلاهما ما هو السلوك التوافقي الملائم من وجهة نظره.

أكد TANNEBUM أن البطاقة التي تلصق على الطفل عند ضبطه مرتكبا سلوكا منحرفا، هذه البطاقة تحدد هوية الطفل على أنه جانح، وقد يؤدي ذلك إلى أنه يغير الطفل أيضا من تصوره عند ذاته، ومن خلال تلك البطاقة أيضا تتشكل ردود أفعال أفراد المجتمع نحو البطاقة وليس نحو الطفل، وهكذا فإن عملية تسمية المجرمين والأحداث الجانحين تساعد في الواقع على خلق الجريمة والجانح.(السمري: 2009، ص، 240).

يعتبر " بيكر " BECKER من أكثر علماء نظرية الوصم شهرة، حيث يرى أن الوصم هو متغير مستقل ويرى ضرورة تفسير وجوده، حيث أن الجماعات الاجتماعية تخلق الانحراف من خلال صناعة القواعد والتي خرقها يشكل الانحراف. ومن تطبيق هذه القواعد على أناس معينين ووصفهم هامشيين، فالانحراف لا علاقة له بنوعية الفعل الذي ارتكبه الشخص. ولكنه نتيجة للنتائج التي ترتبت على تطبيق قواعد الآخرين وعقوباتهم على الفاعل. والمنحرف هو الذي تم وصمه بنجاح. والسلوك المنحرف هو ذلك السلوك الذي تم وصمه.

بناء على ذلك نجد " بيكر " يرى أن الانحراف صناعة اجتماعية. وهو يقصد بذلك القواعد والظروف والصفات الفردية. ورد الفعل من قبل المجتمع يعمل كفاصل بين المنحرف وغير المنحرف. وقد يكون كلا السلوكيين متشابهين. وقد لا يكون السلوك المنحرف موجودا أو حقيقيا.

المهم هنا كما يقول " بيكر " هو رد الفعل الذي يؤمن بوجود الانحراف مثلا. وهكذا نجد رد الفعل هو الذي يخلق الانحراف. ومن هنا تصبح المشكلة هو في الكيفية التي تم من خلالها اختيار الناس (المنحرفين) أو الهامشيين ووصمهم. ولتوضيح ما ذهب إليه " بيكر " من أن الانحراف الاجتماعي هو من صنع المجتمع يقدم لنا التصنيف الرباعي التالي للمنحرفين وغير المنحرفين.

والشكل يوضح ما ذهب إليه:

السلوك غير الملتزم	السلوك الملتزم
منحرف أصيل	مدر كمنحرف
منحرف بالسر	غير مدر كمنحرف
	متهم بالخطأ
	ملتزم

فيما يتعلق بالملتزم والمنحرف الأصل، فالمجتمع يدرك حقيقة سلوكهما بشكل حقيقي.

أما الآخرون فكما يقول: على الأغلب أن الحكم في وصف سلوكهما هو خطأ. وربما يعود وصفه بالمنحرف إلى العرق أو الطبقة الاجتماعية أو الجنسية أو المكانة الاجتماعية أو ارتباطه بمجموعة معينة من الأصدقاء أو المظهر الخارجي... أما المنحرفون بالسر فطبقاً لدراسة التقارير السرية فيشكلون نسبة كبيرة من المجرمين لكنهم لم يوصموا أو يلقي القبض عليهم.

ويرى " بيكر " أن هذه الأنماط الأربعة تشكل معضلة لدارسي الجريمة والسلوك المنحرف، فالمتهم بالخطأ والمنحرف أصلاً يواجه المعاملة نفسها من الأكاديميين والرسميين. (الوريكات، 2008، ص-ص، 194-196).

لقد أثار الاهتمام المتزايد بنظرية التسمية الانتباه، ويبدو ذلك واضحاً في عمل KITSUSE-all-CICOURE، الذي انتقداً فيه اعتماد واستخدام علماء الجريمة للإحصاءات، خاصة تقارير الجريمة الرسمية، وفي تحديد مقدار وحجم الجريمة في المجتمع.

فقد ذهبنا إلى أن إحصاءات الجريمة الرسمية ربما لا تمثل مستويات الجريمة، كما أن هذه الإحصاءات قد تعكس سلوك واتجاهات الذين يتلقون تقارير الجريمة، ويجمعون الإحصاءات.

ينقسم مدخل نظرية التسمية أو الوصم الاجتماعي في دراسة الانحراف إلى قسمين:

الأول: يتعلق بمشكلة تفسير لماذا وكيف يتم تسمية أفراد معينين؟

الثاني: يتناول تأثير التسمية على سلوك المنحرف المترتب على ذلك.

إن القسم الأول من التسمية هو في الحقيقة تساؤل عن أسباب التسمية، وبالتالي فإن التسمية هي المتغير التابع الذي يجب دراسة أسباب حدوثه وفي ذلك يقول " بيكر " "تخلق الجماعات الاجتماعية الانحراف من خلال وضع مجموعة من القواعد يعد انتهاكاً انحرافاً، ومن خلال تطبيق هذه القواعد على أفراد معينين، وتسميتهم باللامنتمين"، ومن جهة النظر هذه فإن الانحراف لا يعد هو نوعية السلوك الذي ارتكبه الشخص ولكنه نتاج لتطبيق الآخرين للقواعد والعقوبات على الجاني أو المتهم. وبالتالي فإن المنحرف هو الشخص الذي أمكن تسميته بنجاح، والسلوك المنحرف هو ما يسميه الناس كذلك.

إن هذا المدخل في دراسة الانحراف يعني أن هناك عدة حقائق عن المجرمين تحتاج إلى تفسير بطريقة جديدة تماماً، فهؤلاء الذين تم القبض عليهم كانوا بالطبع من ذكور شباب الطبقة الدنيا الحضرية في الغالب. إن مدرسة رد الفعل الاجتماعية الجديدة أرادت أن تعرف لماذا غالباً ما يكون رد فعل المؤسسات الرسمية موجهاً إلى هؤلاء الناس بصفة خاصة أكثر من غيرهم.

أما المدخل الثاني: فأهم أنصاره بتأثير التسمية على الشخص الذي يتم تسميته، حيث يتناول هذا المدخل من النظرية الشخص الذي تم تسميته باعتباره متغيراً مستقلاً أي كسبب وليس نتيجة يؤدي بدوره إلى خلق السلوك المنحرف، وهناك طريقتان يؤديان إلى ذلك.

- قد تحدث التسمية انتباه مشاهدي التسمية، مما يجعلهم في حالة دائمة من مراقبي سلوك الأفراد وتسميتهم.

- قد يتمثل الشخص ما يطلق عليه من تسميته، مما يدفعه إلى تقبل تصويره لذاته على أنه منحرف.

إن أي من الطريقتين يؤدي إلى تضخيم الانحراف، ويخلق مستقبلاً انحرافياً.

من بين مشاكل الشخص الذي تمت تسميته رد الفعل المترتب على ذلك. فالأفراد الذين تمت تسميتهم يصبح سلوكهم.

سلوك منحرف أكثر وضوحاً وجلاءً أمام الآخرين، مما يجعلهم تحت ملاحظة الآخرين بصورة قوية. وبالتالي فإن أفراد

المجتمع سرعان ما يكتشفون ما يرتكبه الأشخاص الذين تمت تسميتهم من أنماط سلوك منحرف في المرة الثانية والثالثة... بصورة أسهل من اكتشافهم للسلوك المنحرف وقوته أول مرة.

وهكذا بمجرد أن يتم تسمية الشخص، فإنه يصبح من الصعب عليه أن يهرب من اهتمام الجمهور به، ويصبح سلوكه بالتالي محل توصيف وإعادة تسميه.

وبصفة عامة فإن الطبقة الدنيا كما يذهب أنصار التسمية هي موضع عملية التسمية، الأمر الذي يعزز تصور أفراد هذه الطبقة لأنفسهم على أنهم منحرفون.

فالناس الذين يتم تصنيفهم على أنهم منحرفون تتضاءل أمامهم فرص القيام بعمل جيد، وهذا يعني ببساطة أن تصبح الوسائل المشروعة لتحقيق النجاح نادرة، وتصبح الوسائل غير المشروعة في ذات الوقت هي الطريق الوحيد المتاح أمامهم.

(السمري: 2009، ص-ص، 242-244).

فماذا نعني بالوصم الاجتماعي؟

وصفه FRANK. TANNEBUM " بأنه عملية صنع المجرم وبأنها عملية تحتوي على عدة عناصر منها علامات، ألقاب أو تعريفات أو أفعال، تقوم الجماعة بإصاقها على الشخص بما يخدم أغراض الجماعة وتحقيق البعض من أهدافها، يساعد ذلك على بلورة نقمة الجمهور ضد الشخص المخالف وأيضا تأكيد نقمة الفرد الموصوم نحو نفسه ويريد إحباط معنوياته وتشويش أخلاقياته "

وحده CARLES "بأنه عبارة عن إصاق صفة أو تهمة سلبية كصفة جانح أو مجرم بالشخص مما تختلف شدته وأثره واستمراريته بناء على الجهة التي تقوم بعملية الوصم وعلى نوع الفئة التي ينتمي إليها الموصوم".

كما نجد " غيث " عرفه " بأنه علاقة ازدرأء تلتصق بفرد معين عن طريق أفراد آخرين أو جماعة اجتماعية ويشير المصطلح إلى أي جزاء سلبي أو تعبير عن استهجان لعدم الامتثال، أو أي اختلاف غير مرغوب، يتميز به فرد معين ويحرمه من التأكيد الاجتماعي." (الطلحي: 2006، ص، ص، 11، 12).

وتأكيد لهذا المعنى السلبي نجد " توماس زاز " TOMASS.ZAZ وهو من المنتقدين لعملية التشخيص (النفسية، السلوكية) يحمل هذه العملية مسؤولية تلقي الفرد للوصم من الآخرين يقول في كتابه (مصنع الحيوية) كما أشار إليه (عبد الستار: ب،ت، ص، 65) إن تصنيف شخص معين بوضعه في فئة معينة من الاضطراب النفسي أو العقلي كالصعاب أو الذهان أمر لا يفيد إن لم يكن مصدر ضرر له، وأضاف بأن تشخيص المريض بوضعه في فئة من فئات التصنيف العقلي الشائع، يؤدي إلى ردود فعل اجتماعية سيئة من قبل المحيطين به من أقارب أو زملاء أو حتى من الأطباء أنفسهم وتكون نتيجة ذلك سيئة على المريض، فما أن تصف شخصا بأنه فصامي حتى يبدؤون في التعامل معه على أنه مجنون أو شاذ أو غريب الأطوار، سواء اتسم سلوكه بذلك أم لم يتسم.

الملاحظ أن المشكلة التي أثارها النظرية أنه ليست المشكلة في عملية التشخيص في حد ذاته، بل فيما تمارسه المؤسسات العلاجية، أو المجتمع من ردود أفعال تجاه هذا الشخص تشعره بأنه موصوم باضطراب أو انحراف أو مرض عقلي أو جنون مما يضطر الفرد أن ينصرف عن العلاج ويتجنب مواطن الوصم وهذا يكون على حساب برنامج العلاج وصحته وسلامته النفسية.

فإذا ما أصيب الفرد باضطراب نفسي أو عقلي فعلى الجميع (حسب النظرية) مسؤولية احتواء وتفهم حالته كما يضمن له سير العملية دون معوقات ولارتباط الحالة النفسية ببعض المفاهيم المغلوطة يفيد (الحبيب: 2001، ص، 13) أن من هذه المفاهيم:

نظرة المجتمع وعدم إدراكه لمعنى المرض النفسي، ولنظرة الناس للأمراض النفسية على أنها مركب نقص، وأن الصالحين والأتقياء لا يمكن أن تصيبهم الأمراض النفسية، وذلك لأن الأمراض النفسية في ظنهم إنما هي فقط لأسباب تسلط الشيطان على ضعاف الإيمان ولاعتقاد بعض أفراد المجتمع لأن الأدوية النفسية ما هي إلا أنواع من المخدرات ولذلك فإنها في ظنهم تؤدي إلى الإدمان كما أفاد بذلك أو أن العقاقير الدوائية المادية المحسوسة لا يمكن أن تعالج المعاناة النفسية غير المحسوسة وأيضا اعتقاد الناس أن الأمراض النفسية لا شفاء منها. (الحبيب: 2001، ص، 7)

وهذه المفاهيم المغلوطة وغيرها مما يشيع في المجتمع حيال الأمراض النفسية أو العقلية يعامل المريض النفسي والعقلي على إثرها باستخفاف وانتقاص ويوصم بالجنون أو المسحور أو البعيد عن الله وعن المنهج السليم، وبل أحيانا بالمنحرف وذلك نتيجة الجهل بطبيعة هذه الأمراض والإنسان حياته يسعى دائما لتأكيد وتعزيز ذاته وهو بحاجة إلى مفهوم موجب لذاته والتي هي كينونته الشخصية نتيجة للتفاعل الموجب مع البيئة.

إلا أن هذه المفاهيم الشائعة في المجتمع وما ارتبط بها من وصم تضيف تهديدا آخر إلى مفهوم الذات لدى الفرد بالإضافة إلى المرض النفسي وتهديده، وبالتالي يتأثر تعاون الفرد مع الفريق العلاجي، والنتيجة التأثير السلبي على العملية العلاجية، ومن ثم بقاء الإنسان مختل السلامة، والصحة النفسية.

الصحة النفسية هي تلك حالة التوافق مع أنفسهم ومع العالم بشكل عام بالحد الأقصى من الفاعلية والرضا والبهجة والسلوك الاجتماعي المقبول والقدرة على مواجهة الحياة وتقبلها وهي الحالة التي يحقق فيها الفرد مستوى عال من النجاح يتوافق مع استعداداته الطبيعية ويشعر الفرد فيها بالرضا عن نفسه وعن النظام الاجتماعي مع الشعور بالحد الأدنى من الخلافات والتوتر والمرض النفسي محصلة لتضافر العديد من العوامل، ويصعب أن يرجع سبب الأمراض النفسية إلى سبب واحد، لأننا نتعامل مع سلوك إنساني تحكمه العديد من العوامل المتشابكة والمتداخلة كما أنه لا يوجد اتفاق عام بين المهتمين كما رأينا بالصحة النفسية حول أسباب سوء المرض النفسي.

فمثلا المدرسة التحليلية: بنت فرضيتها عن المرض النفسي بأن الحالة المرضية النفسية تحدث نتيجة تجربة صادمة للفرد وهي غالبا ترتبط بالعاطفة (التجربة الجنسية) كما يؤكد " فرويد " .

أما أنصار المدرسة السلوكية: فيفسرون نشوء الأمراض النفسية نتيجة خطأ أساسي في عملية التعلم.

أما أنصار المدرسة الاجتماعية: بكل تفرعاتها فتعيدها - نشوء الأمراض النفسية - إلى ما يحيط بالفرد من ثقافة وقواعد ومعايير اجتماعية.

إن حدوث الأمراض النفسية تعني استنفاد الإنسان كامل قدرته في محاولة تحقيق التكيف النفسي وفشل في المحافظة على صحته العصبية ومن ثم يدخل في طور آخر وهو طور اللاسواء أو اختلال الصحة النفسية، فيبدأ في محاولات جديدة تشوبها الغرابة تدل على عجزه عن التكيف هذه المحاولات هي الأعراض النفسية الدالة على خلل الصحة النفسية. وعلى أساس هذه الأعراض يتم التشخيص والذي هو تصنيف أعراض المرض وفق زمرات أو مجموعات أعراض تدل على مرض معين تميزه عن غيره من الأمراض.

ويمكن من خلال القيام بهذه العملية إلى تصنيف الأعراض النفسية إلى أعراض داخلية كامنة، بمعنى أنها لا تلاحظ ولكن يسدل عليها مثل الشعور بالقلق أو الخوف، وأعراض خارجية والتي تلاحظ مباشرة على المريض مثل البكاء، وكثرة الكلام وصعوبة التركيز أو الهذات... (لقد تم استعراض بعض هذه الأمراض في موضع سابق خلال هذا الفصل).

إن أعراض مرض القلق مثلا والتي منها: القلق على الصحة والعمل والمستقبل والعصبية والتوتر العام والشعور، بعدم الراحة والحساسية النفسية وسهولة الاستثارة والهباج وعدم الاستقرار... وحينما يشعر مريض القلق بالوصم على شكل ردود أفعال سلبية تجاهه قد يؤدي ذلك لديه إلى رغبة الاستثارة والعصبية ويشعره بالتوتر من هذا الشعور بل قد يؤدي به إلى حد

ردود أفعال سلبية تجاه من وصمه كرد فعل على هذا الشعور، وقد يرجع الوصم من درجة القلق لدى الفرد، لأن المريض يتوقع حدوث شيء ما قد يكون محيط به وحينما يرى ردود الأفعال السلبية حياله وحيال مرضه قد يعزز ذلك الشعور لدى المريض مما يزيد من ترقبه وتخوفه ويزيد حالة القلق لديه، ويمكن إجمالاً بيان أثر الوصم على خطة مريض القلق على النحو الآتي:

- انقطاع المريض على استكمال الخطة العلاجية وسوء حالته النفسية.
 - استمرار المريض على الخطة العلاجية ولكن بشكل غير جيد يقلل من رغبة تحسنه.
 - رغبة المريض في العلاج الدوائي الأقل في عدد المراجعات على حساب العلاج النفسي غير الدوائي.
- (الطلحي: 2006 ، ص، 123).

نافلة القول يمكن القول أن نظرية التسمية تعد محاولة لغزل نسيج من خيوط نظرية متعددة. فجزورها المتمثلة في التفاعلية الرمزية، وتنويعات نظرية متعددة، جعل من الصعب تلمس جوهر نظرية التسمية إلا أنه يمكن تحديد عنصرين أساسيين في النظرية هما:

الأول: مفهوم رد الفعل المجتمعي، ويتعامل هذا العنصر مع المشكلة من خلال ردود الأفعال المختلفة تجاه الانحراف، ويركز على معنى الانحراف بالنسبة لأفراد المجتمع.

الثاني: هو مقولة الانحراف الثانوي، (رد فعل من الفرد) والمشكلة هنا تدور حول ما تعنيه التسمية، وماذا تعني بالنسبة للشخص الموصوم. وعلى الرغم من أن العنصرين يبدوان متسقان، إلا أنهما يطرحان في واقع الأمر مدخلين نظريين مختلفين تماماً.

لقد كان تأثير نظرية التسمية على ميدان علم الجريمة قويا، ومن ابرز ملامح هذا التأثير أنها جعلت علماء الجريمة يتساءلون ويعيدون تفكيرهم بشأن مسلمة سيطرة قيم الطبقة الوسطى على قيم المجتمع التي كانوا يستخدمونها في تفسير الجريمة والانحراف. كما بدأ الباحثون ينتقدون هيئات ومؤسسات العدالة الجنائية، والكيفية التي تتعامل بها الهيئات والمؤسسات مع الأفراد. وظهرت الدعوة إلى الحاجة لدراسة موضوعات الانحراف باعتبارها جزءاً من مكونات الشخصية الانسانية أكثر من كونها مجرد أشياء.

لقد كانت نظرية التسمية هي الممهدة لظهور نظريات الصراع، وهكذا شغلت اهتمام علم الجريمة لأكثر من عقد من الزمن.

يمكن حصر المسلمات الأساسية للنظرية في النقاط الآتية:

- يتسم المجتمع بقيم متعددة على درجة مختلفة من التداخل.
- تتحدد نوعية سلوك أي فرد من خلال تطبيق القيم عليه.
- يتمثل الانحراف في نوعية رد الفعل، ولا يرجع إلى جوهر السلوك ذاته، فإذا لم يكن هناك رد فعل فليس هناك انحراف.
- عندما يدرك المشاهدون الاجتماعيون سلوكاً ما، ويصمون بالانحراف، فإن مرتكب هذا السلوك يوصم أيضاً بالانحراف.
- تكون عملية رد الفعل والوصم أكثر احتمالاً عندما يكون الموصوم من فئات المجتمع التي لا تمتلك قوة اجتماعية مؤثرة، وبالتالي فإن الانحراف يصبح أكثر شيوعاً بين الأفراد الأقل قوة في المجتمع.
- عادة ما يراقب من صدر عنهم رد الفعل من قبل المجتمع بصورة قوية الذين وصموا على أنهم منحرفين، وبالطبع تكشف هذه المراقبة عن وجود معدلات انحراف أعلى بين الأشخاص الموصومين.

- ينظر المشاهدون إلى الفرد بمجرد وصفه باعتباره يتصرف في ضوء ما وصف به. فالشخص الموصوم على أنه مجرم ينظر إليه بالدرجة الأولى على أنه مجرم، مع تجاهل السمات الأخرى التي يتسم به.
- بالإضافة إلى أن الفرد يعد منحرفاً من وجهة نظر الجمهور، فإنه يبدأ في تقبل الوصم كهوية ذاتية. ويعتمد تقبل الوصم على مدى قوة تصور الفرد الأساسي عن ذاته، وقوة عملية الوصم.
- ينتج عن تغير تصور الذات تمثل الشخصية المنحرفة بكل ما بها من توجهات.
- يترتب على ذلك سلوك منحرف (انحراف ثانوي) يعد نتاجاً لممارسة الفرد لحياته وسلوكياته من خلال تقبله لعملية التسمية، وغالباً كجزء من الثقافة الخاصة المنحرفة.

5- نظرية الصراع.

تتشترك بصفة عامة نظريات الصراع في مسلمة أساسية في أن المجتمعات تتميز بالصراع أكثر من الاجتماع القيمي. هذه المسلمة تسمح بوجود تنوعات لنظرية الصراع، هذه التنوعات تمتد على خط متصل يوجد في طرف سنة الاتجاه التعددي الذي يفترض أن المجتمع يتكون من آلاف الجماعات، التي غالباً ما تكون مؤقتة تتباين في الحجم، وفي حالة صراع دائم من أجل تحقيق المصالح والسيادة، وفي الطرف الآخر يوجد الصراع الطبقي، حيث يوجد طبقتان في المجتمع تسعى كل منهما إلى السيطرة على المجتمع.

وفي ضوء ذلك ينظر علماء الصراع إلى الإجماع القيمي على أنه انحراف. بمعنى أن الإجماع القيمي مجرد حالة مؤقتة، وأن الصراع هو الحالة الدائمة، بل يذهبون إلى أن استمرار حالة الإجماع سيكون أمراً مكلفاً للغاية. لأنه يعني ببساطة استخدام القوة لخلق واستمرار حالة الإجماع، الأمر الذي سيترتب عليه وجود مشكلة يجب دراستها.

ظهرت النظريات الصراعية في فترة (منتصف الستينيات وحتى أواخر السبعينيات) التي تميزت بالاضطرابات والقلق والتوتر في المجتمع الأمريكي، فبعد موجة التفاؤل التي ظهرت في نهاية الخمسينيات وبداية الستينيات، ثار الكثيرون في الولايات المتحدة الأمريكية على النظام السياسي القائم، وقد دفع نجاح حركة الحقوق المدنية في تحقيق مطالبها، باقي الجماعات التي لا حول لها ولا قوة، مثل النساء والشواذ جنسياً. التي كانت تسعى إلى الحصول على اعتراف الآخرين بها. إلى المطالبة بالمساواة والحصول على فرصتها في المجتمع....

وتزامن مع ذلك تزايد عدد المظاهرات المعارضة لحرب فيتنام في الفترة من (1965 ، 1968). ولم يعد أسلوب المظاهرات كأداة سياسية للتعبير عن الرأي قاصراً على الطلاب والزوج، فسرعان ما استخدمه آخرون مثل المدرسين، الأطباء....

وعلى الرغم من أن أسلوب المظاهرات أصبح وسيلة شائعة للتعبير عن الرأي، فإن الإدارة الأمريكية كانت لا تزال تنظر إليه على أنه سلوك غير مقبول.

كل هذه الأحداث كانت جزءاً من المناخ السائد بين الشباب الذين انتقدوا قيم الطبقة الوسطى الأمريكية، ورفضوا نمط الحياة التقليدية لأبائهم باعتباره شكلاً من أشكال الرياء والزيغ والفساد الأخلاقي.

فقد أوضح " جرينبيرج " GRENBERG أنه حتماً القانون الجنائي نظر إليه باعتباره نتاجاً للتوزيع النسبي للقوة بين الجماعات التي تستخدمه لتحقيق مصالحها أو لفرض معاييرها الأخلاقية على الآخرين....

تعد نظرية الصراع فرعاً من نظرية الوصم الاجتماعي التي سبق التطرق لها. فعلى حين كانت جذور نظريات الصراع الفكرية تتمثل في النظريات الاجتماعية المتعددة (هيجل ، ماركس ، فيبر ، زيمل). فقد استندت على نظرية الوصم الاجتماعي لتمهد الطريق لظهورها.

فقد بدأ علماء الاجتماع كرد فعل لأحداث هذه الفترة يتساءلون عن الأبنية الاجتماعية والقانونية التي أهملت نظرية الوصم الاجتماعي دراستها إلى حد كبير.

وعلى الرغم من استخدام مصطلح الصراع لم يكن أمراً شائعاً ومنتشراً، فقد كانت هناك كتابات ذات توجه صراعي في علم الاجتماع ولكن بصورة سطحية ومن أبرز هذه المحاولات أعمال " رالف دارندورف " RALF. DAHRENDORF. حيث لفتت انتباه علماء الاجتماع إلى الصراع، وجعلت من منظور الصراع منظور أكثر اتساعاً وشمولاً في فترة الستينيات. في كتابه (الطبقة والصراع الطبقي في المجتمع الصناعي) الذي نشر سنة 1957 عرض مقارنة مباشرة للجدوى السببية لمفهوم المجتمع الصناعي والمجتمع الرأسمالي.

وعلى حين استخدم " ماركس " مفهوم المجتمع الرأسمالي، حاول " دارندورف " أن يبرز زعمه بأن مصطلح المجتمع الصناعي هو الأفضل بوصفه مصطلحاً أكثر شمولاً وقدرة على فهم المجتمعات الغربية. ويؤكد " دارندورف " في كتابه أن الإنتاج الصناعي ليس مجرد مرحلة عابرة في التاريخ، ولكنه سيبقى معنا على الأرجح إلى الأبد في صورة أو أخرى، فالتصنيع عند " دارندورف " يشير إلى الإنتاج الآلي للسلع داخل المصنع أو في غيره من مؤسسات الإنتاج، والمجتمع الصناعي في رأيه، هو ذلك المجتمع الذي يمثل فيه التنظيم الصناعي في رأيه، الشكل السائد الغالب على التنظيم الاقتصادي.

ولا يترك " دارندورف " مجالاً للشك في أن التصنيع هو الظاهرة الرئيسية في التأثير على تطور المجتمعات المعاصرة، وهو يقول أن الرأسمالية ليست سوى نمط من أنماط المجتمع الصناعي، أو شكل مؤقت مرحلي، يقتصر على مجتمعات غرب أوروبا في القرن 19 وأوائل القرن 20، فالمجتمع الرأسمالي في رأيه هو ذلك المجتمع الذي توجد فيه مقاليد الإنتاج الصناعي في أيدي القطاع الخاص أساساً، هو المجتمع الذي يكون صاحب المنشأة الصناعية مالك المصنع وصاحب سلطة الإشراف الرئيسية على العمال في نفس الوقت، في حين " ماركس " اعتبر الملكية الخاصة هي الملمح الرئيسي للرأسمالية. في هذه النقطة يقول " دارندورف " أن ماركس قد جانبه الصواب، فقد أثبتت الرأسمالية فعلاً، على خلاف الصناعة، أنها كانت مرحلة عابرة في التاريخ، فالمجتمع الرأسمالي ليس سوى نمط فرعي من أنماط المجتمع الصناعي، أو أنه كان في الحقيقة أكثر قليلاً من مرحلة من مراحل تطور المجتمع الصناعي.

ونلمس نوع آخر من الالتقاء بين " دارندورف " و " ماركس " ، فكل منهما يؤمن أن الرأسمالية هي نمط من أنماط المجتمع المكتوب عليه أن يستبدل بنمط آخر، ولكن طريقة تفسيرهما لهذه العملية تتباين أشد التباين، إذ يرى " دارندورف " أن الرأسمالية هي مجرد شكل مبكر من أشكال المجتمع الصناعي، وأن هذا المجتمع الصناعي هو الذي يستحق حتماً أن يسيطر على عصرنا، وقد جرت عملية اختفاء الرأسمالية من خلال عملية تطور اجتماعي هادئة نسبياً، تحكمت فيها بالأساس التغيرات الاقتصادية التي اكتنفت انتشار التصنيع، في حين " ماركس "، على الناحية الأخرى، أن تجاوز الرأسمالية لا يمكن أن يتحقق إلا في ثنايا عملية تغيير ثوري ، تستطيع أن تخلق نمطاً مختلفاً كل الاختلاف من المجتمعات هو الاشتراكية، كما اعتقد " ماركس "، فضلاً عن ذلك، أن الصراع الطبقي يمكن أن يلعب دوراً أساسياً في عملية التحول هذه، إلا أن " دارندورف " هو ونفر من منظري المجتمع الصناعي أكدوا أن الصراع بين الطبقات يمثل إحدى الظواهر المهمة في المجتمع الحديث.

فالصراع الطبقي يعبر عند " دارندورف " عن توترات رئيسية تعرض لها المجتمع الصناعي في أول أمره - القرن التاسع عشر - إذ أن نظمه الجديدة آنذاك لم تكن قد ترسخت بعد واتخذت شكلها النهائي. (ظهور الدولة الديمقراطية الليبرالية، خلق أشكال من التحكيم الصناعي - الإضراب التي ساهمت في تسوية الصراعات التي كانت تنور في المجال الصناعي، أو التحكم فيها على الأقل).

هذه الأنظمة سمحت بالاعتراف بالفروق بين مصالح الأطراف المختلفة في القطاع الصناعي، وكانت ثمرة ذلك الصراع الطبقي، بحيث أمكن للصراعات الطبقيّة العنيفة نسبياً التي شهدتها القرن التاسع عشر أن تخلي مكانها للمنافسة السياسية السلمية والتفاوض الصناعي السلمي.

فالمجتمع الصناعي وفق تحليل " دارندورف " مجتمع يتسم بالتنوع، تتعدد فيه أنواع الصراعات والتحالفات الطبقيّة المتداخلة، والصورة العامة التي يقدمها " دارندورف " صورة متفائلة، ففي رأيه مثل هذه الصراعات داخلة في نسيج النظام المؤسسي لكل من السياسة والاقتصاد، ومن الأمور التي تمثل دعماً وسندا مهمين لذلك، التوسع في تكافؤ الفرص الذي رجع فيه الفضل إلى نمو الحراك الاجتماعي، وقد وصف " دارندورف " المجتمعات الصناعية بأنها ليست مجتمعات مساواة، بمعنى أنه تظل فيها فروق جوهرية في الثروة والقوة بين مختلف الجماعات داخل ذلك المجتمع. ولكن الآثار الضارة المحتملة لتلك اللامساواة تتوازن بفعل ازدياد الآفاق المفتوحة أمام الأفراد للحركة إلى أعلى السلم الاجتماعي. ويلعب التعليم دوراً أساسياً في تسيير هذا الحراك.

وفي هذا يقول " دارندورف " لقد أصبح الحراك الاجتماعي أحد العناصر الحاسمة في التأثير على بناء المجتمعات الصناعية، ويكاد المرء ينتبها بانهايار تلك المجتمعات لو حدث تعويق خطير لعملية الحراك.

ولكن " ماركس " يرى أن الدولة الرأسمالية فشلت فشلاً ذريعاً في تحقيق المثل العليا للديمقراطية التي كان يعتقد أنها تجسدها، فالحريات التي ناضلت من أجلها الطبقة الرأسمالية الجديدة وحلفائها قد عملت في الحقيقة على دعم سيطرتها على الطبقة العاملة. فالدولة هنا ليست الجهاز الليبرالي الحاني الذي تصوره لنا نظرية المجتمع الصناعي، وإنما هي تعبر عن القوة السياسية، ويتحقق ذلك بمعنيين اثنين، أحدهما أعمق من الآخر، ففي الدولة الرأسمالية يفترض أن كل فرد في المجتمع هو مواطن له نفس حقوق الآخرين، بما في ذلك حق المشاركة السياسية المتاحة للجميع على قدم المساواة، ولكن الواقع الذي شهنته أغلب المجتمعات الرأسمالية قبل القرن العشرين كان ينكر على أغلبية السكان أي حقوق سياسية في الحقيقة، وذلك بسبب شروط الثروة التي كانت مطروحة للحصول على حق التصويت، كما أن عملية تكوين أحزاب عمالية في تلك المجتمعات كثيراً ما أجهضت أو حظرت رسمياً بالقانون.

أما الحراك الاجتماعي فيذهب " رالف ملبيناند " في " كتابه الدولة في المجتمع الرأسمالي " معتقاً الأفكار الماركسية فيرى أن فرص الحراك الاجتماعي قصيرة المدى، أي أن الحراك يتم بين أوضاع اجتماعية متقاربة داخل النظام الطبقي، أما فرص الحراك الواسع المدى فمحدودة للغاية، وهي الفرص التي تتيح لأفراد من الطبقة العاملة فرصة الصعود إلى جماعات الصفوة، فتكافؤ الفرص الذي يعزو إليه " دارندورف " أهمية فائقة هو أقرب إلى الأسطورة من الحقيقة.

ففي رأي " رالف ملبيناند " أن الحراك لم يكن يستطيع أن يغير كثيراً في التقسيمات الطبقيّة القائمة، ذلك أن النظام الطبقي العام سوف يظل يحتفظ بسماته الأساسية حتى ولو حدثت حالات حراك اجتماعية في الحقيقة أكثر كثيراً مما حدث بالفعل... وحتى ولو كان نظام الجدارة (الكفاءة) يضمن وصول الأكفاء إلى قمة الهرم التدريجي... (جيدنر: ب- ت، ص- ص، 63-67).

نافلة القول يذهب " دارندورف " إلى أنه يمكن تشخيص المجتمع تشخيصاً صحيحاً على أساس الصراع بين جماعات المصالح المتباينة، وفي المجتمع الصناعي سوف يصبح الصراع صراعاً منظماً يمكن التنبؤ به، إذا خضع لقواعد محددة ومعروفة. إذ أصبح لدى العمال الآن الحق في التعبير عن مصالحهم من خلال منظمات معترف بها. وميكانيزمات موافق عليها، مثل تلك التي تمارسها النقابات العمالية وأهمها المساومة الجماعية.

ويزعم " دارندورف " أن نقطة الضعف الأساسية في تصورات " ماركس " ترجع إلى الطريقة التي ربط بها بين القوى الاقتصادية والاجتماعية والسياسية وبين ملكية وسائل الإنتاج. ويؤكد " دارندورف " أن الطبقات الاجتماعية ليست بالضرورة جماعات اقتصادية، ومن ثمة فليس من الضروري أن ينشأ الصراع الاجتماعي عن علاقات الملكية، ومن ثم فإن سياسات الدولة ووظائفها ليس من الضروري أن تشكل بواسطة الأساس الاقتصادي.

ويعتقد " دارندورف " أن علاقات السلطة تمثل الخاصية المميزة للمجتمع الحديث ففي كل مجتمع يكون لبعض الأفراد الحق والسلطة لإعطاء الأوامر للآخرين، وهؤلاء من واجبهم طاعة الأوامر والامتثال لها.

ويعرف " دارندورف " الطبقات الاجتماعية بأنها فئات منظمة أو غير منظمة لأفراد يشتركون في مصالح ظاهرة أو كامنة تنشأ عن أوضاعهم في بناء السلطة الذي يجدون أنفسهم. وهكذا يصبح الصراع الطبقي، من وجهة نظره ضرباً من ضروب الصراع ينشأ بين الجماعات ذات علاقات سلطة مختلفة. إذن مفهوم علاقات السلطة أصبح مفهوماً بديلاً أو أساسياً للصراع بين الطبقات الاجتماعية.

ويعتقد " دارندورف " أنه بهذا الأسلوب قد عدل نظرية ماركس وأعاد صياغة رؤيته للعالم الاجتماعي خاصة بعد أن أوضح أن هناك مصادر متعددة بدلاً من المصدر الوحيد الذي أكده " ماركس ".
(السمري: 2009، ص، ص، 262، 263).

كما يمكن أن يتخذ الصراع صوراً أخرى على سبيل المثال، صراع بين الأجيال، الصراعات الدينية والسياسية... فالصراع بين الأجيال على سبيل المثال كما يعتقد " كارل مانهايم " هو الصراع بين جيل الشباب وجيل متوسطي العمر والصراع بين الجيل الأخير وجيل الكبار والمسنين الذي يرجع إلى الفوارق والاختلافات في الأفكار والمصالح والقيم والميول والاتجاهات بين هذه الأجيال لأسباب تتعلق بالفوارق العمرية. ذلك أن جيل الشباب يؤمن بالحركة الدؤوبة والسريعة في أداء العمل والتغيير والتجديد ومواكبة العصر، بينما يكون الكبار بطيء الحركة وقليلي السرعة، وأنهم لا يؤمنون بالتجديد ومواكبة روح العصر بل يؤمنون بالمحافظة على الوضع السابق والتمسك بالماضي والتشبث بتفصيلاته وحيثياته وروحته.

عند ما يحتدم الصراع بين الشباب والكبار وأن كل فئة اجتماعية تتشبث برأيها وأفكارها وقيمها ومصالحها فإن النزاع سرعان ما ينشب سميماً وأن كل فئة من هذه الفئات ترى أنها أحق من غيرها في الاستئثار بقيادة المجتمع وحكمه وفقاً لأفكارها ومطالبها ومصالحها. ولكن النزاع قد يحتدم بينهما ليتحول إلى نزاع عنيف سينتهي الصراع لصالح الجماعة التي تعتمد العنف والإرهاب في تعاملها مع الجماعة الأخرى. (محمد الحسن: 2008، ص، ص، 95، 96).

هذا في ما يتعلق بالمنظور المحافظ للصراع، أما بخصوص المنظور الصراعى الراديكالي فإنه يفترض أن الصراع الطبقي يؤثر في الجريمة من خلال أن الثروة والملكية يؤدي إلى الصراع بين الطبقات وبالتالي إلى الزيادة في معدلات الجريمة.

لقد غير المنظور الصراعى، سواء كان محافظاً أو راديكالي، طبيعة النظريات في علم الجريمة خلال العقدين الماضيين من خلال:

- إن الصراع مسلماً طبيعياً في المجتمع.
- من يملك الثروة والسلطة يمارس السيطرة على الآخرين.
- استخدام القانون من أجل المصلحة الخاصة.

- إن استطاعت الجماعة المالكة للثروة والسلطة السيطرة عليها. أمكنها السيطرة على الجماعات الأخرى، وبالتالي يظهر الصراع الطبقي الذي يؤدي إلى النزاع أو الانحراف والجريمة، خاصة في غياب الميكانيزمات التنظيمية التي يمكن لها التخفيف منه.

بالإضافة إلى النظريات السابقة المشار إليها توجد نظريات أخرى تناولت الجريمة من زوايا أخرى يمكن الإشارة إلى البعض منها باختصار.

6- نظرية المخالطة الفارقة.

يرى " ساندر لاند "، أن السلوك الاجرامي متعلم يتعلمه الفرد من محيطه الاجتماعي، بحسب درجة التقارب بين الفرد ومحيط المخالطة الطبيعية فكلما زاد هذا التقارب زادت إمكانية التعلم، فالفرد إما يحاط بقوى معادية للجريمة، أو محبذة لها،

ونتيجة للمخالطة يحصل التدريب والتعليم فإذا كان الرأي المعادي للجريمة هو الغالب لدى الجماعة المختلط بها، تعلم الفرد هذا الرأي وأصبح معاديا للجريمة، بينما العكس صحيح.

وتقوم هذه النظرية على الفروض الآتية:

- السلوك الاجرامي سلوك متعلم يتم اكتسابه من خلال الأسرة أو المدرسة أو وسائل الإعلام أو عن طريق تفاعل مع أشخاص آخرين يتم الاختلاط بهم.

- العلاقات المؤثرة على السلوك، تكون عن طريق الاتصال المباشر وهذا من شأنه أن يضعف من شأن الاتصالات الأخرى غير مباشرة وتأثيرها على السلوك.

- يتضمن التعليم الاجرامي، التدريب عليه، وتوابع التعليم وآلياته.

- عندما يغلب الفرد المخالط الرأي أو الاتجاه الذي يذهب إلى مخالفة الأنظمة والضوابط، يقتنع بجدوى الفعل الاجرامي ومشروعيته ويفعل الرأي الذي يغلب احترام الأنظمة والضوابط حينما ينحرف الفرد.

- الاختلاط التفاضلي، يختلف بحسب التكرار والاستمرار والأسبقية، فكلما كرر الفرد الاتصال مع المجتمع الضيق وكان الاتصال مبكرا وأطول زاد التأثير بثقافة وسلوك المجتمع الضيق المخالط، وزاد احتمال الاستجابة لثقافة وسلوكيات المختلط بهم من طرف الفرد المختلط.

- السلوك الاجرامي قد يعبر عن حاجات وقيم عامة لكنه لا يمكن أن يفسر انطلاقا من هذه القيم والحاجات وحدها، فالقيم والحاجات العامة تصلح لتفسير أصل السلوك وليس صفاته، فكل سلوك هو تعبير عن قيم وحاجات.

(مبارك طالب: 2003، ص، ص 118، 119).

لقد وجهت لهذه النظرية بعض الانتقادات أهمها:

- أنها أغفلت الإرادة الحرة للفرد، واعتبرته عاجزا عن التحكم في أفعاله.

- توقفت عند حد القول بأن الاختلاط بالمجرمين يقود إلى الجريمة ولم تعمل بدراسة العوامل التي تدفع الشخص إلى ذلك الاختلاط في الوقت الذي لم ينزل غيرهِ إلى الطريق ذاته.(عبيد: 1986، ص، 57).

- لا تدخل النظرية في اعتبارها الاختلافات بين الأفراد في الصفات الشخصية أو النواحي العضوية والنفسية والعقلية واثرت ذلك على اختلاف تأثير الفرد بالمؤثرات الخارجية.

7- نظرية علم الإجرام النسوي.

يذهب أنصار هذا المدخل أن نظرية الإجرام أساسها الرجال، فأنها تتحدث عن الرجال وبالتالي فإنها لا تطرح تفسيرات شاملة وعامة عن السلوك الإنساني، وبالتالي تجاهلت أهمية التباين النوعي عند دراسة الجريمة وجرائم النساء، وأسأت طرح وضعية المرأة عند دراسة جرائم النساء.

يذهب أنصار الاتجاه النسوي الليبرالي إلى أن التحيز النوعي (الجنسي) ضد المرأة في التنشئة الاجتماعية أحد الأسباب المؤدية للانحراف، في حين يذهب أنصار الاتجاه الماركسي أن تقسيم العمل على أساس الطبقة وتقسيم العمل على أساس النوع، وتبعاً لذلك توجد الملكية الخاصة، وبالتالي يلجأ الذكور إلى السيطرة والتحكم في النظم الاجتماعية. ويترتب على وجود علاقات الملكية، ونمط الإنتاج الرأسمالي عدم المساواة بين الرجال والنساء، وأيضاً بين الطبقات ومن ثم الميل إلى الانحراف والجريمة...

ج- المذهب القانوني.

إن علماء الجريمة الذين يتخصصون في هذا الحقل المعرفي ينظرون إلى القانون كأحد وسائل الضبط الاجتماعي، فمنهم من رأى القانون يعتمد على مفهوم الاتفاق. أي أن الناس متفقون على الخطأ والصواب حيث يعتقدون أن الجريمة هي شر بحد ذاتها ولا يختلف عليها الناس مثل جرائم القتل والسرقة والاعتصاب وهناك أفعال وسلوكيات منعها القانون. وباختصار ترى هذه النظرية أن القانون يعمل للصالح العام.

ومن أنصار هذه النظرية " اميل دركايم " والذي رأى أن الجريمة ظاهرة طبيعية وظيفية في المجتمع فهي تبين المقبول وغير المقبول اجتماعياً وتزيد من التضامن والشعور الجمعي.

يرتبط تعريف الجريمة من هذه الناحية بقانون العقوبات من جهة، وبالمجتمع من جهة أخرى فهي فعل ما يعاقب عليه المجتمع ممثلاً في مشروعه لما ينطوي عليه هذا الفعل من المماس بشرط يعده المجتمع من الشروط الأساسية لكيانه أو من الظروف المكملة لهذه الشروط، أو هي كل فعل أو امتناع يقع بالمخالفة لقاعدة جنائية منصوص عليها. ويتقرر له جزاء جنائي يتمثل في عقوبة جنائية أو تدبير احترازي.

ويترتب على هذا التعريف القانوني: بهذا الشكل عدة أمور:

إن الجريمة قد تقع بالفعل كما قد تقع بالامتناع عما أوجبه القانون لا فرق في ذلك بين هذا وذاك.

- لا يعد الفعل جريمة ما لم يكن مخالفاً لنص القانون تماشياً مع قاعدة لا جريمة ولا عقوبة إلا بنص وعليه فكل سلوك متهماً كان ضرورة لا يكون جريمة إلا إذا كان منصوص عليه.

- إن الفعل المجرم لا يكون كذلك إلا إذا كان معاقباً عليه بنص القانون تماشياً على قاعدة لا جريمة ولا عقوبة إلا بنص وسواء كان ذلك بعقوبة أو تدبير.

- يفترض أن يكون الفعل المجرم صادراً تشريعه تجريباً وعقاباً يمثل المجتمع حقيقة، ويقضي ذلك أن يكون السلوك المجرم ضاراً بأحد الشروط الأساسية أو الحاجبة أو الكمالية لكيان المجتمع.

(رحماني : 2006 ، ص ، ص ، 13 ، 14).

وعلى هذا الأساس فالجريمة سلوك إنساني، ولتجسيد هذا السلوك ينبغي أن يكون هناك إرادة وسلوك إنساني (فعل) سلبي أو إيجابي أو أي عمل أو امتناع عن الفعل، وأن تتجه الإرادة للقيام بعمل جرمه القانون أو الامتناع عن القيام بعمل أمر به القانون مع توفر الإرادة بهذا الامتناع، أي أن يتزامن هذا الفعل أو الامتناع عن الفعل بوجود نص قانوني يجرم هذا الفعل، وأن تكون الأسباب كافية لإحداث النتيجة الجرمية لهذا العمل أو الامتناع عن القيام به.

ومن هذا تكون الجريمة هي فعل إنساني بارتكاب عمل مخالف للقانون وأن تكون النتيجة كافية لإحداث أثر هذا الفعل. لقد تضمنت القوانين القديمة قواعد الجريمة والعقاب منها، قانون حمورابي (حوالي القرن العشرين قبل الميلاد) وسارت على ذات النهج قوانين اليونان (قانون داركون. 620 ق م أو الرومان القديمة قانون الألواح الأثني عشر 450 ق م). كما نظمت بعض الأديان المساوية قواعد الثواب والعقاب بالنسبة لإعمال المكلفين.

قال تعالى: "ونفس وما سواها، فآلهمها فجورها وتقواها، قد افلح من زكاهها، وقد خاب من دساها".
(الشمس: الآية، 6-9).

ولهذا فإن الظاهرة الإجرامية ظاهرة تاريخية وواقعية وحقيقية إنسانية دائمة، لا يخل منها مجتمع من المجتمعات في كل مكان وزمان إنهاؤها مطلقا لا يمكن إلا أنه يمكن الحد منها إلى مستويات مقبولة. إن أولى الابتكارات البشرية لمواجهة الجريمة بشكل واقعي هو القانون، فقد أولت التشريعات القديمة أهمية قصوى لتحديد الجرائم والعقاب التي تناظرها، وكانت العقوبات في تلك القوانين بدائية وقاسية جدا، ويذهب " اميل دوركايم " إلى أن دراسة التاريخ تؤكد أنه كلما اقترب المجتمع من التحضر كانت العقوبة أقرب إلى الرحمة، وكلما كان المجتمع متخلف برزت العقوبات البدائية التي تتميز بالعنف والقسوة، كما أن العقوبات تكون شديدة وقاسية كلما كانت السلطة مركزية أقوى، ومن ذلك أن العقوبات في النظم الديكتاتورية تكون ذات طبيعة انتقامية لدرجة الوحشية. إن تطور النظم القانونية والعملية التي تواجه الجريمة قد قابلة في ذات الوقت تطور على ذات المستوى في الأساليب الإجرامية، فقد دخل العلم والتكنولوجيا والتنظيم المؤسسي الحديث عالم الإجرام وأصبحت للجريمة منظمات دولية تمارس العمليات الإجرامية عبر القارات.

تعد السياسة الجنائية* التي تعني مجموعة الإجراءات العقابية المتخذة من قبل الدولة ضد المجرم العلم الذي يهدف إلى استقصاء حقائق الظاهرة الإجرامية للوصول إلى أفضل السبل إلى مكافحتها.

حيث تبدأ السياسة الجنائية بالمستوى القاعدي المتعلق بشق التجريم من القاعدة الجنائية، فتبحث في مدى تلاؤم التجريم المقرر من قبل المشرع الداخلي مع قيم وعادات المجتمع، ومدى الحاجة إلى هذا التجريم في الفترة المقررة فيها، حيث تتباين المجتمعات في هذا بحسب مستواها من المنظور الاجتماعي والخلقي والروحي. وكذلك تبحث في طبيعة وقائع المجرمين لتحديد أي الوقائع يجب أن تظل مجرمة، وأيها يجب إباحته، وإياها يجب أن يصبغ عليها وصف التجريم. وتنتقل السياسة ولعلنا لا نبالغ إذا قلنا أن نجاح سياسة المكافحة للظاهرة الإجرامية على مستوى التنفيذ العقابي يتوقف في نهاية الأمر على أساليب وطرق المعاملة العقابية المتبعة داخل وخارج المؤسسة العقابية (الرعاية الصحية، والاجتماعية، فيما يتعلق بالمعاملة الداخلية، وإيقاف التنفيذ، الإفراج المشروط، والعمل للمصلحة العامة...) وقدرتها على إعادة تأهيل المجرم وتحقيق كلا من الردع العام والخاص والحد من معدلات الجريمة في المجتمع.

بيد أن التطور الذي أصاب نوع العقاب وأساليب المعاملة العقابية ما كان ليتم لولا التطور الذي طرأ على فلسفة وأساس حق العقاب ذاته، هذا التطور الذي نجم عن تبدل وتنوع المدارس الفكرية في مجال الدراسات الجنائية.

* تنسب هذه العبارة إلى الفقيه الألماني " فيورباخ " وذلك في بداية القرن 19 وبالتحديد سنة 1803

علم العقاب* هو أحد الفروع علم السياسة الجنائية، هو العلم الذي يعني بدراسة وسائل العقاب من ناحية اختيار أفضلها كما يبحث في تنفيذها وانقضائها، وما قد تخلفه من آثار فردية واجتماعية، أو هو الدراسة العلمية للجزاء الجنائي من حيث بيان وأساليب تحقيق هذه الإغراض، وهذا العلم يرتبط بعلمين متشابهين:

الأول: هو علم السجون الذي جاء لمراقبة العقوبات السالبة للحرية وما يجب أن تكون عليه تفاديا أن يتكرر ما كان سائدا في أوروبا قبل الإصلاح من ظروف سيئة للغاية كان يزرخ تحتها المجرمون.

الثاني: عندما طرحت بدائل أخرى للعقاب مثل العلاج والإصلاح والتقويم والتأهيل ظهر علم آخر هو علم تقويم المجرمين الذي يعد أشمل من العلمين السابقين ومادام أن هناك بأثر بما يقترحه علماء العقاب من كفاءات لتنفيذ التدابير الجنائية... فهذا فضلا عن أن السياسة الجنائية تشترك معه في الطابع المعياري باعتبار أن كلا منهما يحدد ما ينبغي أن يكون عليه التشريع ونشاط السلطات العامة في شأن العقوبات من حيث أنواعها ومقاديرها وتنفيذها، وبذلك يكون على العقاب بمثابة الساعد الأيسر والركيزة الثانية للسياسة الجنائية بعد التجريم،

وكل سياسة جنائية قامت على أحدهما دون الآخر. فهي سياسة عرجاء، ويتوقف نجاح السياسة الجنائية إلى جانب نجاحها في موضوع التجريم على اختيارها للعقوبات التي يطرحها علماء العقاب والتي تتناسب مع الجرائم المرتكبة وما يستحقه المجرمون تبعاً لظروفهم وأوضاعهم، ويختلف علم العقاب على السياسة الجنائية بما يلي:

- إن السياسة الجنائية تشتمل على كافة الوسائل اللازمة لمكافحة الظاهرة الإجرامية بينما ينحصر علم العقاب في بعض تلك الوسائل المتمثلة في العقوبة والتدبير الاحترازي ويقتصر فقط على مرحلة تنفيذها.
- كذلك فإن السياسة الجنائية تتضمن ما هو مأخوذ به فعلا وما هو مقترح بينما علم العقاب في خصوص موضوعه يبحث فيما يجب أن يكون، كما أن علم العقاب لا يصدر في نتائجه عن إيديولوجية سياسية معينة وإنما تعتمد نتائجه على الاعتبارات العلمية الخاصة على عكس السياسة الجنائية التي قد تكون منطلقة من اعتبارات سياسية بالإضافة إلى الاعتبارات العلمية.

* علم العقاب : لاشك أنه في الوقت الذي كانت تسود فيه فكرة العقوبات البدنية إبان العصور الوسطى مثل الإعدام والجلد لم تكن الدراسات العقابية لتتشغل بال أحد ، إذ لا يثير تنفيذ هذه العقوبات مشاكل تستوجب الدراسة، كما أن تنفيذها لم يكن يستغرق وقتا طويلا ولم يكن السجن في تلك الفترة الزمنية مكانا لقضاء العقوبة، بل هو مجرد مأوى للفقراء والمتشردين أو مكانا للتحفظ على الأشخاص تمهيدا لمحاكمتهم أو من أجل تنفيذ العقوبات البدنية عليهم.

لذا فإن بداية ظهور الدراسات العقابية يرتبط ارتباطا وثيقا بظهور العقوبات السالبة للحرية أواخر القرن 18، حيث اعتبر السجن أداة رئيسية للعقاب.

ويرجع ذلك إلى أن بقاء المحكوم عليه داخل سجن فترة من الزمن بهدف الإيلاء والانتقام منه قد يفتح باب المشكلات العقابية، كالتي تتعلق بأساليب المعاملة العقابية وكيفية تنظيم العلاقة بين الإدارة العقابية والمحكوم عليهم على أنه مما لا شك فيه أيضا أن تلك الدراسات كانت من الضعف الشديد بحيث كانت آثارها محدودة، وما هذا إلا للنظرة التي كانت سائدة تجاه المجرم على اعتبار أنه شخص شرير ومنبوذ من المجتمع بحيث التنكيل به واحتقاره وإذلاله، والنظرة إلى العقوبة على أنها مجرد انتقام من الجاني، ولتحقيق هذا الهدف كان التنفيذ العقابي يعتمد على مجموعة من العقوبات القاسية ولم تعتنى الدولة بتقديم أية وسائل مساعدة للمحكوم عليهم. ثم كانت نقطة الانطلاق عندما بدأت رياح التغيير على فلسفة العقاب، فبدأت تأخذ فكرة الإصلاح والتهديب مكانها في الفكر العقابي وتصبح هي الهدف الأساسي للعقوبة، وبدأ ينظر إلى المجرم على أنه شخص عادي دفعته بعض الظروف الاجتماعية والنفسية للانحراف ...

وقد دفعت إلى هذا التطور عدة عوامل:

- العامل الديني.

- العامل السياسي.

تطور العلوم الثقافية.

للمزيد انظر: محمود نجيب حسني: دروس في علم الإجرام والعقاب.ص: 218

G.LEVASSUR.G.STEFANI et R.JAMPU : Criminologie et science pénitentiaire p : 265 و

- وأخيرا فان السياسة الجنائية ترتبط بمكان وزمان معين أما علم العقاب فإن قواعده لا تختلف كثيرا من مكان إلى آخر، ولذلك يمكن القول أن هناك سياسات جنائية أو نظم للسياسة الجنائية، ولكن لا يمكن القول أن هناك علوما للعقاب. (رحماني: 2006 ص - ص ، 164-166).

إن الهدف إذن من العقوبة هو الردع، والذي يعني الرغبة في منع وتحذير الكافة من الإقدام على ارتكاب الجريمة في المستقبل.

لقد ارتبطت ظهور العقوبة بظهور الجريمة ذاتها، الأمر الذي يمكن معه القول بأن العقوبة لصيقة بالإنسانية، ولما كان نظام العقوبات يرتبط في حقيقته بمشكلة الحرية والسلطة، ولا يمكن الفصل بين الأمرين، بحسبان أن وجود سلطة ذات سيادة أمر لازم لممارسة الحق في العقاب، لذا ففي المراحل الأولى للإنسانية ارتبطت فكرة العقوبة بفكرة الانتقام من الجنائي أو العشيرة ثم انتقل إلى الانتقام ذو الطابع العام الذي تتولاه السلطة السياسية ضد الخارجين على مصالح الجماعة. ولقد اصطبغت العقوبة في نهايات تلك الفترة بالطابع الديني على إثر ظهور المسيحية والفكر الكنيسي، فظهرت فكرة العقاب التكفير، وفي مرحلة لاحقة أضيف إلى العقوبة هدف جديد هو هدف الردع، وهذا تعني الرغبة في منع وتحذير الكافة من الإقدام على ارتكاب الجريمة في المستقبل، ويشمل هذا كلا من الجاني ذاته، وهذا هو مضمون الردع الخاص، ويشمل بقية أفراد الجماعة، وهذا هو مضمون الردع العام

حينما ظهرت فكرة الدولة، بمعنى السلطة العليا، وتطورت هذه الفكرة، اضطرت هذه السلطة إلى أن تفرض وتعم نظام المصالحة Le Régime De Compositions حتى داخل الوحدات الاجتماعية، ثم أعقبت نظام المصالحة الاختياري وهو الذي يعقده الطرفان و يتفقان عليه باختيارهما، نظام المصالحة الشرعي حيث الدولة هي التي تحدد قيمة التعويض.

ثم ظهرت فكرة القصاص أو القوة (العين بالعين والسن بالسن) وهو يعني التناسب المطلق بين الاعتداء ورد الفعل ضد هذا الاعتداء بين الجريمة والعقوبة. فجهد الدولة كان يتركز في محاولة حصر ردود الفعل الزائدة عن الحاجة أو ذات الطبيعة الفوضوية أو الإسراف في الانتقام، فالدولة تريد أن تساعد الطرف المتضرر على الحصول على حقه من الجاني والتأكد من مشروعية هذا الانتقام والإشراف على تنفيذه، ولكن لازالت العدالة الخاصة هي صاحبة المبادرة، سواء من حيث رفع الدعوى، إذا صح التعبير، أو إجراءات التنفيذ والهدف منه هو إرضاء المجني عليه أو عائلته أو عشيرته أو قبيلته.

فكرة الانتقام* أخذت معنى ومنحى جديد منذ أن اعتمدت لها أساسا دينيا. فالمجتمعات البدائية عاشت زمنا طويلا تحت الاعتقاد بأن الجريمة تثير غضب الآلهة، ولهذا، ومن أجل تخفيف غضب الآلهة هذه، رجال الدين المكلفون بمهمة شبيهة بمهمة القضاة، كانوا يعملون على التكفير من هذه الخطايا.

لا شك أن هذا التصور القمعي للعدالة الجنائية، من الانتقام الفردي إلى الانتقام الجماعي إلى الانتقام الإلهي، قد ترك آثاره فيما تلاه من أفكار وفلسفات سواء فيما يتعلق بالأسس التي بنو عليها أو الأهداف التي يرمي تحقيقها.

عندما قويت سلطة الدولة، كانت هذه السلطة ترى في الجريمة على اعتبار أنها ظاهرة اجتماعية من شأنها أن تهدد النظام العام القائم: فهي لم تعد تهتم فقط بالانتقام الفردي، ولكن أيضا، كانت تطمح إلى أكثر من ذلك وهو اتخاذ كل الإجراءات الضرورية من أجل الوقاية من ارتكاب الجرائم في المستقبل، ولكن، كما هو الحال في الماضي، هذه الإجراءات تكمن فقط في استعمال القوة، مع ذلك ينبغي أن نلاحظ أن استعمال القوة هذا لم يعد من أجل الانتقام بل التكفير، لأن الجريمة كانت تمثل الخطأ، كل خطأ سيلزم عقابا، والملك يطبق هذه العقوبة عن طريق التفويض الإلهي.

* للمزيد حول تطور فكرة الانتقام، انظر: محمد إبراهيم دسوقي: تقدير التعويض بين الخطأ والضرر، ص20، وما بعدها. فتحي الرصافي: تاريخ النظم الاجتماعية والقانونية، ص، ص 51، 52 يسر أنور، علي ود وأمال عبد الرحيم عثمان: أصول علم الإجرام والعقاب، ج1، ص، 30

والتكفير والتخويف هما أساسا القانون الجنائي القديم منذ القرن 17.

ولا شك أن العقوبة لا تقوم بوظيفتها المزدوجة المتمثلة في التكفير والتخويف إلا إذا كانت قاسية وقاسية جدا كالحرق بالنار، قطع الرقبة، بتر اللسان، تقطيع الأطراف، النفي، ولهذا فليس غريبا أن نرى عقوبة الإعدام دائمة التطبيق حتى بالنسبة لجرائم السرقة المعاقب عليها بالحبس أو السجن، كان الغرض من هذا الإذلال والإهانة للجناة هو خلق نوع من الطابع المخزي والمذل في الضمير الشعبي، بحيث يكون هذا العار المشين الذي يصيب المجرمين وذويهم كافيا في الردع العام والخاص. إلا أن الأكد أن هذا التصور للعدالة الجنائية كان له طابع سياسي مسيطر، حيث أن الهدف الأساسي كان المحافظة على النظام القائم، ولكن في نفس الوقت ليس خاليا تماما من الطابع الديني، فسيطرة التكفير المسيحي كان له تأثير كبير على النظام القضائي في هذا العصر. فالمسيحية هي التي كانت وراء ظهور فكرة الخطيئة. والخطيئة تعني في التصور القانوني الخطأ، فالسلطات القضائية التي تمارسها المحاكم الدينية في المجال الديني تفسر بدون شك هذا التناغم وهذا التأثير المتبادل بين التصور القانوني والتصور الكنيسي.

إلا أنه رغم هذا الأثر الإيجابي للفكر الكنسي فإنه يظل لتلك الفترة من حياة الانسانية آثارها السلبية، التي نشأت بفعل جمع رجال الكنيسة بين السلطة الزمنية والسلطة الدينية وإدخالهم في عداد الجرائم كل ما يمس المصالح الدينية والعقاب عليها وبأبشع العقوبات، حتى ولو كان الأمر لا يخرج عن كونه نوع من الفكر الإنساني. فظهر ما نسميه في أيامنا هذه الإرهاب الفكري تحت مسميات عديدة كالهراطقة، l'hérésie، والزندقة la blasphème، وانتهاك الحرمات Le sacrilège كما اتخذ الدين في تلك المرحلة ستارا للتخلص من الخصوم السياسيين والمفكرين الذين يحفزون العامة على الخروج على سلطة الكنيسة. لذا فلم تفلح دعوات رجال الكنيسة ومفكريها للمطالبة بالإقلال من قسوة العقوبات المفرطة.

لما كان سمة الفكر الإنساني هي التبدل والتطور فكان لا بد من ظهور اتجاهات فكرية ومنهجية وفلسفية تعمل على تطوير النظام الجنائي الذي استقر طيلة العصور الوسطى وكان للكتابات الإصلاحية لأمثال: " هوبز " (1679.1588) و " لوك " (1755.1632) " روسو " (1778.1712)... أثرها في التمهيد لقيام ثورات سياسية كالثورة الفرنسية، التي كان لها الفضل في إصدار إعلان حقوق الإنسان والمواطن عام 1789 الذي كرس مبدأ الشرعية الجنائية والمساواة أمام القانون، وإحلال العقوبات السالبة للحرية محل العقوبات البدنية ووضع القيود على السلطة في التجريم والعقاب.

تنوع المدارس العقابية بدءا من القرن 18 إلى وقتنا الحالي، يمكننا أن نميز وفق التسلسل التاريخي بين المدارس التقليدية بطابعها النظري المجرد والمدرسة الوضعية بطابعها المفرط في استقراء الواقع، ثم المدارس التوفيقية بين المذاهب السابقة، ثم المدارس المعاصرة سواء مذهب الدفاع الاجتماعي أو الاتجاه النيوكلاسيكي المعاصر.

1- المدرسة التقليدية أو الكلاسيكية.

ترى أن الردع العام هو الهدف الأساسي للعقوبة، ومن ثم لا يجوز للسلطة العامة (الدولة) أن تسرف في الحق في العقاب ولا تستعمله إلا بالقدر الذي يحقق المنفعة العامة المتمثلة. كما يرى " بيكاريا " في منع الجاني من تكرار جرمه في المستقبل ومنع أقرانه من تقليده، ففائدة العقوبة لا علاقة لها بالجريمة وقد وضعت بالفعل وإنما في منع وقوع الجريمة مستقبلا.

فكان وظيفة العقوبة على حد قول " بيكاريا " هي الردع والزجر وليس التمثيل والتنكيل بكائن حساس ولا هو إزالة الجريمة. هذا الردع ينصرف إلى الجماعة ككل، وهو ما يطلق عليه الردع العام، وكذلك ينصرف إلى المجرم نفسه بترهيبه بالعقوبة وإنذاره، وهو ما يسمى بالردع الخاص. (دي بيكاريا: 1985، ص، 65).

وكان لفكرة المنفعة كأساس للحق صداها لدى بقية أنصار المدرسة التقليدية رغم تنوع التفسيرات عندهم لهذه الفكرة. فنجد " جريمي بنتام " ينادي بفكرة منفعة العقوبة في مؤلفه الأخلاق والتشريع Principes de moral et législation.

ومؤلفه عن " التشريع المدني والجنائي " de législation civil et pénale " ومؤلفه " نظرية العقوبات والمكافآت " théorie des peines et des récompenses

إن العقوبة يجب أن تنصرف إلى تحقيق أكبر قدر من الألم بما يفوق المنفعة المتوقعة من الجريمة، وهذا هو وحده الكفيل بمكافحة الجريمة بمهمة العقوبة لا ينبغي أن تتعلق بتحقيق المعاني المجردة كالعدل مثلا. وإنما بتحقيق منفعة ما.

(عبيد: 1977، ص، ص، 62، 63).

تبعاً لذلك فالمجرم لدى هذه المدرسة ليس إنساناً وحشياً أو مريضاً أو كافراً. بل هو فرد خالف عن وعي وإرادة العقد الاجتماعي، فهو إنسان حر الإرادة والاختيار لكنه أساء اختياره وإرادته استعمال حريته.

وحرية الاختيار تلك، هي حرية الموازنة بين طريق الخير وطريق الشر. مما يوجب المساواة التامة بين جميع المجرمين الذين يتمتعون بملكتي الإدراك والتمييز، وقد ترتب مع هذه المساواة أن اعتمدت هذه المدرسة مبدأ العقوبة ذات الحد الواحد، بحيث ينحصر دور القاضي في تطبيق العقوبة المقررة قانوناً، وعلى هذا النحو فلا يوجد أي صدى لمبدأ تفريد العقوبة، أي المفاضلة في المعاملة العقابية من شخص إلى آخر حسب ظروف وشخصية كل مجرم على حدة كما انتفى لدى أنصار هذه المدرسة الأخذ بفكرة المسؤولية المخففة أو الأخذ بنظام العفو الخاص. (أبو خطوة: 1991، ص، 18).

2- المدرسة النيوكلاسيكية.

رغم الانتقادات التي وجهت للمدرسة الكلاسيكية*، نجد المدرسة النيوكلاسيكية امتداداً طبيعياً لما سبقها، ولذلك احتفظت هذه المدرسة بالكثير من المبادئ التي قامت عليها المدرسة الكلاسيكية.

المجرم لا يزال في نظرها إنساناً خالف عن وعي وإرادة العقد الاجتماعي الذي ارتضاه، كما أنها أسست المسؤولية الجنائية على فكرة الاختيار، بيد أن تلك المدرسة قد عمدت إلى إضافة مبادئ جديدة تستهدف دراسة شخصية المجرم وإقرار التفاوت النسبي بينهم في الظروف والإرادة ومن ثم حرية الاختيار.

الأكيد أن المدرسة التقليدية الجديدة لم تنجح تماماً في إيقاف مد النظرية التقليدية ولكن مبدأ بقدر ما هو مفيد وبقدر ما هو عادل لا أكثر ولا أقل، أعطى أملاً في التخفيف من التجريد، لأن المدرسة تعتقد أن وراء الجريمة (وهي شرط ضروري دائماً ولكنه لا يكفي وحده لتوضيح العقاب) يجب أن نبحت عن الجاني لنزن مسؤوليته عن هذا الفعل، ولكن المقاييس والموازين ليس من شأنها أن تجعل القانون الجنائي أكثر إنسانية، فهذا لا بد أن يباعد بين المحاسب الذي هو القاضي والحقيقة الإجرامية، لأن المحاكم عندما تتعود على حساب كل العوامل التي أثرت على المسؤولية أو عدم المسؤولية، فتنتهي إلى فقدان النظر في النفع الحقيقي من العقوبة بدون أن ترضي كليا فكرة العدالة.

هناك مثالان يمكن لهما أن يساعدا على تصور هذا الاتجاه:

المثال الأول: هو تحديد المسؤولية الجنائية للشخص الذي لم يكن مجنوناً بالكامل وليس عاقلاً بالكامل، يعني نصف عاقل ونصف مجنون، أي نصف مسؤول ونصف غير مسؤول، فوفقاً للمذهب التقليدي هذا الشخص مادام يتمتع بمسؤولية مخففة أو

* من بين الانتقادات الموجهة للمدرسة الكلاسيكية:

- أنه من الظلم أن يعامل الجميع (الجناة) نفس المعاملة وتطبيق حيالهم جميعاً نفس العقوبة، فينبغي أن نترك للقاضي السلطة الكاملة في اختيار العقوبة المناسبة لحالة كل منهم من حيث الكم من ضمن العقوبات المنصوص عليها في القانون. فتارة يأخذ في اعتباره الظروف المشددة وتارة الظروف المخففة وفقاً لما تقتضيه حالة كل جاني وظروف ارتكابه لجريمته.

- كما اخذ على هذه المدرسة مغالاتها في وظيفة الردع العام والخاص، فهذه الوسيلة مهما قبل من خطورتها كوظيفة اجتماعية للتشريع العقابي لا ينبغي التعويل عليها إلا بعد استفاد الوسائل الأخرى للعلاج بما يكفل تهذيب وإصلاح وتأهيل المجرم بحيث لا يعاود ارتكاب الجريمة مرة أخرى.

* انظر عبيد رؤوف: 1977، ص-ص، 67-73.

أبو خطوة احمد شوقي: 2001-2002، ص-ص، 342-344.

ضعيفة يجب أن يعاقب بعقوبة مخففة أو ضعيفة بحيث تتناسب مع قدر الجرم الذي ارتكبه.

ولكن ربما كان من العدل بالنسبة للجاني في هذا المثال أن نعالجه بدلا من أن نعاقبه.

المثال الثاني: يتمثل في اجتماع الظروف المشددة والظروف المخففة بالنسبة للمتهم الواحد. وفقا للمذهب التقليدي: للقاضي أن يأخذ في الاعتبار الظروف المشددة (كحالة العود مثلا) والمخفف، يعني أن القاضي بعد أن شدد العقوبة نظرا لوجود الظروف المشددة، يستطيع تخفيفها بالنظر إلى وجود الظروف المخففة، حاصل هذا الجمع والطرح هو تجسيد أو إلغاء التشديد في العقوبة المستحقة نتيجة العود، يعني في النهاية إلغاء النص القانوني.

هذه التقنية القانونية التي تبناها المذهب التقليدي، كانت أحد المآخذ التي كانت محل نقد قبل المعارضين...

بيد أن هذه المدرسة قد اعترى النقص بعض جوانبها، من قبيل:

- أن دعوة هذه المدرسة للتخفيف من قسوة العقوبات ووضع بين حد أدنى وأقصى أظهر فيما بعد مشكلات عقابية أخرى تتعلق بالعقوبات قصيرة المدة. ومن المعلوم أن لهذا النوع من العقوبات مثالية، حيث أن قصر فترة العقوبة لا يتيح الفرصة لإصلاح وتهذيب الجاني، بل يمكن لهذه العقوبات أن تساهم في انتقال العدوى (عدوى الجريمة) نتيجة اختلاط المجرمين المحكوم عليهم بعقوبات قصيرة المدة بغيرهم ممن عناه المجرمين داخل المؤسسة العقابية. على الرغم من محاولة الاتجاه النيوكلاسيكي التوفيق بين فكرتي منفعة العقوبة وعدالتها بيد أنه أغفل تماما الاهتمام بفكرة الردع الخاص كهدف من أهداف العقوبة، يعني أنها قد أهملت جوانب الإصلاح والتهذيب المتعلقة بالجاني والتي تحول بينه وبين معاودة ارتكاب الجريمة مرة أخرى.

أما السياسة الجنائية للمدرسة الوضعية والتي تم الإشارة إليها في موضع سابق بالتفصيل، والتي ظهرت أواخر القرن التاسع عشر على يد الثلاثي الشهير " لومبروزو " LOMBROSO (1832-1909) " انريكو فري " " E.FERRI (1856-1926) " رافاييل جاروفولو " R.GARAFALO (1851-1934).

حيث أوضحت هذه المدرسة استحالة التناسب بين الجريمة والعقوبة، ومن ثم استحالة تحقيق العدالة الجنائية المطلقة. فتلك العدالة لن تكون في جميع الأحوال إلا عدالة نسبية أو اتفاقية، الأمر الذي يهدم بالتالي المسؤولية الأخلاقية كأساس لتحقيق تلك العدالة، وهذا ما يؤكد الإيطالي " البيره " ELLERO وكذا " جيوفاني بوفيوه " G. BOVIO الذي أوضح أن الجريمة ما تنشأ إلا نتيجة مساهمة العديد من العوامل الطبيعية والاجتماعية إلى جانب الإرادة الأتمة، وهو استخلاص ذو قيمة عالية يمثل أحد أسس المدرسة الوضعية.

تتلخص الدعائم الفلسفية للسياسة الوضعية في المجال الجنائي في ثلاث دعائم:

- اعتماد التجريبية منهجا للبحث: فعند أنصار هذه المدرسة أن الجريمة لا يمكن مواجهتها إلا بالأسلوب الواقعي والمنهج التجريبي القائم على الملاحظة واستخلاص النتائج، أي باستخدام المعطيات التي تتوصل إليها علوم الاجتماع، النفس، الطب، وليس إلى اللجوء، إلى الافتراضات النظرية غير مدروسة. (R.MERLE . A.VIT :1967 .p.28)
- اعتماد المسؤولية القانونية بدلا عن المسؤولية الأخلاقية: إن أهم ما تؤمن به الفلسفة الوضعية هو أن الجريمة هي نتاج مجموعة من العوامل : الأولى داخلية تتصل بالتكوين العضوي، النفسي للمجرم والأخرى خارجية: تتعلق بظروف المجرم الاجتماعية والبيئية. والمجموعتين في مجملهما عوامل حتمية، لا يملك الإنسان حيالها قدر من الحرية. فالإنسان المجرم ليس حرا في تصرفاته، بل هو مسير شأنه شأن بقية أفراد المجتمع. فتلك المدرسة تستبعد مبدأ الحرية وتعتنق مبدأ الجبرية أو الحتمية.

إذن من العيب وفق هذا التصور القول بوجود المسؤولية الأخلاقية المستندة إلى مبدأ حرية الاختيار، وبالتالي توجد المسؤولية القانونية أو الاجتماعية. التي يكون بموجبها الإنسان مسئولاً باعتباره عضو في المجتمع، سواء توافر لديه الإدراك أو التمييز أو لحقه عارض من عوارض الأهلية العقلية. أي سواء كان عاقلاً أم مجنوناً، مميزاً أو غير مميز، ويجب عندئذ أن يخضع إلى التدابير التي تحد من خطورته الإجرامية.

هذه المسؤولية الاجتماعية تستند إلى فكرة الخطورة الإجرامية وإلى درجة الخطأ. ففي كل حالة إجرامية يتعين إجراء فحص لتقدير مدى الخطورة الكامنة في الشخص لتقدير التدبير الاجتماعي الملائم والمعاملة (طبية، نفسية، تربوية) الملائمة للمجرم، على أساس خطورته وليس على أساس الواقعة الإجرامية ودرجة جسامتها.

- اعتماد التدابير كأسلوب لرد الفعل تجاه الجريمة.

لما كانت الخطورة الإجرامية، وليس الخطأ ولا جسامتها الواقعة الإجرامية هي أساس المسؤولية عند الاتجاه الوضعي، لذا وجب اعتماد أسلوب التدبير كوسيلة للدفاع الاجتماعي تجاه الجريمة، وكان لزاماً على هذا النحو تصنيف المجرمين حسب الفروق النفسية والاجتماعية والعضوية، وحسب تغلب العوامل الداخلية أو الخارجية في الدفع للجريمة، كل هذا بهدف تسهيل مهمة القاضي في تطبيق التدبير الملائم وتحديد طرق المعاملة العقابية. (يسر أنور، وآخرون: 1993، ص. 324).

وهذه التدابير نوعين:

- التدابير الوقائية أو البدائل العقابية: والتي سماها " انيريكو فيري " في مجابهة كل الظروف الاجتماعية التي قد تدفع إلى سلوك سبيل الجريمة، كمحاربة السكر، الإدمان، البطالة... (تدابير قبل حدوث الواقعة الإجرامية).
- تدابير الدفاع أو الأمن: هي التدابير اللاحقة على الحدث الاجرامي، وهي تهدف إلى وضع المجرم في ظروف لا يستطيع معها الإضرار بالمجتمع المحيط به. وهي تتعدد من مجرم إلى آخر، فعند بعض المجرمين قد لا تفلح إلا التدابير الاستئنافية كالإعدام، أو العزل مدى الحياة، وعند البعض الآخر قد تفلح التدابير العلاجية كالإيداع في مصحة نفسية أو عقلية، أو قد تفلح التدابير الاجتماعية كحظر الإقامة في مكان معين...

(MERLE.et.A.VITU : 1667.p55).

ناقلة القول نقول أنه لا يمكننا أن ننكر السياسة الجنائية للمدرسة الوضعية بحيث كانت ثورة في الفكر الجنائي عامة. بحيث لم يهتم الوضعيون بالتركيز على الجانب القانوني في دراستهم للظاهرة الإجرامية كما فعل أنصار المدرسة التقليدية، واعتمدوا على التعريف الاجتماعي للجريمة باعتباره التعريف الوحيد المقبول لديهم. وبالتالي لم يتطرقوا إلى الحديث عن الشكل القانوني إلا عند العلاج، لأن تصنيف السلوك إلى فئات ليس من الضروري أن يتوافق مع التصنيف القانوني لها. وبصفة عامة فقد ذهب أنصار المدرسة الوضعية أنه عند ممارسة الأفراد سلوكاً اجتماعياً غير مرغوب فيه فإنه يجب علاج هؤلاء الأفراد وإعادتهم إلى السلوك السوي مرة ثانية.

إلا أن هذه الثورة الفكرية لم تسلم من النقد ومن بين هذه الانتقادات:

- القول بمبدأ الحتمية والجبرية أمر لم يرق عليه دليل علمي، بل هو محض افتراض مجرد.
- كما أعيب على هذه المدرسة تجاهلها لاعتبارات الردع العام والعدالة.
- لم يرق دليل علمي على ما اعتمده المدرسة في مجال تصنيف المجرمين على أسس عضوية ونفسية، فهناك ممن تتوفر فيهم تلك الصفات ولم يقتربوا جرماً في حين وقعت أشنع الجرائم ممن لا تتوفر فيهم تلك الصفات. فهذا التصنيف لا يصلح اعتماده في تحديد المعاملة العقابية.

أما عند حديثنا عن المدارس الجنائية الوسطى (التوفيقية) فقد حاولت الاهتمام بالجريمة من حيث جسامتها وشخصية المجرم وحالته الخطرة كحالة وسطية بين المدارس التقليدية والوضعية ويمثل هذا الاتجاه ثلاث مدارس:

- المدرسة الوضعية الانتقادية.
- الاتجاه الدولي لقانون العقوبات *
- الحركة العلمية الفنية.

3- المدرسة الوضعية الانتقادية. L'école critique

يتزعمها " ايمانويل كارنفاي " E.CARNAVALE و " بيرناردينو اليميا " B.ELIMENA حيث يرى " اليميا " "أنه مادامت الجريمة ظاهرة اجتماعية فإن العقاب ينبغي أن تكون له وظيفة اجتماعية هو الآخر، تلك الوظيفة هي الدفاع عن المجرم لا إيلام المجرم بصرف النظر عن كونه قد اختار الجريمة حرا أو مجبرا. فالمجتمع في دفاعه عن نفسه ضد المجرمين لا تعنيه حرية المجرم وخيريته، لان تلك مشكلة فلسفية لا تتال من حقه في الدفاع عن نفسه ضد المجرمين والمسيرين سواء بسواء".

كما يميز هذا الاتجاه بين إمكانية الجمع بين العقوبة والتدابير، هذا الجمع بين كلا من العقوبة والتدابير تؤكد أن المسؤولية الجنائية لدى أنصار مذاهب الوسط إنما هي مسؤولية أخلاقية قانونية معا أساسها الخطأ والخطورة جنبا إلى جنب ، ومن ثمة يرى هذا الاتجاه أن الجزاء الجنائي يستهدف إلى تحقيق الردع الخاص والعام. نفس الحال ينطبق على أفكار المدرستين اللاحقتين (الاتجاه الدولي لقانون العقوبات، الحركة العلمية الفنية). (سلامة: 1979، ص، 557).

4- السياسة العقابية في فكر الدفاع الاجتماعي.

فكرة الدفاع الاجتماعي تعبير موغل في القدم وتمتد جذوره إلى كافة النظريات التي قيلت في السياسة العقابية على مر الأزمان منها القديمة والحديثة غير أن الأمر أنه كان يأخذ في كل مرحلة مفهوما مختلفا. ففي بداية القرن العشرين بدأ الدفاع الاجتماعي يأخذ بعدا جديدا غير تلك التي تحدثت عنه النظريات (التقليدية، الوضعية، التوفيقية) مؤداها أن هدف النظام الجنائي كله لا يجب أن ينصرف للدفاع عن المجتمع ضد المجرم ليقى المجتمع شره وخطره وإنما الهدف هو التوجه للمجرم ذاته من أجل معاونته على استعادة تكيفه مع المجتمع. فالدفاع الاجتماعي في صورته المعاصرة هو حركة نظرية وعملية تهدف إلى توجيه القواعد والتنظيمات الجنائية نحو العمل على استعادة المجرم من خارج المجتمع ليعاود الاندماج فيه مرة ثانية.

بعد " قراماتيكا فيليبو " F.CRAMMATICA أحد المنظرين لهذه المدرسة الحديثة حيث يرى أن المذهب الوضعي حينما يرفض العقوبة لا يتناسب تماما مع التعبير بقانون العقوبات والتي تحدد عن طريقه النظرية التقليدية مجموعة القواعد القانونية وتحدد أيضا رد الفعل الاجتماعي ضد الجريمة، ولكنه على الأقل يندمج بسهولة في النطاق العام للقانون الجنائي، الذي لم تنتكر له أبدا المدرسة الإيطالية.

الدفاع الاجتماعي كما يراه لا يتناسب مطلقا مع هذا التعبير ولا مع ذلك، فعدم التطابق الاصطلاحي نتج عنه عدم تطابق أساسي، لأنه ينكر القانون الجنائي وقانون العقوبات وكل محتوى هذين الاصطلاحين جملة وتفصيلا، ففكرة الجريمة والمجرم والعقوبة والمسؤولية مستمدة أصلا من مفرداته، فهو يريد أن يستعويض بالدفاع الاجتماعي عن قانون العقوبات لا دمج فيه لأنه الدفاع الاجتماعي كما يتصوره، يشكل في نفسه، فرعا مستقلا من القانون وله مؤسساته الخاصة به ونطاق تطبيقه أوسع بكثير من مجال القانون الجنائي، فهو الفرع من القانون الذي يهدف إلى إصلاح الفرد. فالفرد هو علة وجوده

* للمزيد انظر يسر أنور ود، آمال عثمان، ص، 330.
محمود نجيب، حسني، دروس في علم الاجتماع والعقاب، ص، 84.

الحقيقية والمعيار الذي يميزه عن غيره من فروع القانون الاخرى، والفرد الذي يجب إصلاحه ليس هو بالضرورة المجرم، بل هو أعم من ذلك وأشمل، المصادم للمجتمع، غير المتأقلم معه، والمنحرف.

هذه هي الفكرة العامة، وهذه الفكرة التي تعتمد بالطبع على التصور الشخصي، تقتضي شيئا من التفسير.

إذن فهو يرفض تصور الجريمة لأن هذا التصور مؤسس بالضرورة على التقدير الموضوعي للضرر أو الخطر الذي أحدثه بالمجتمع عن طريق الفعل المادي: جريمة ضد الدولة، ضد الأشخاص، ضد الأموال...، وعليه فالمشكلة لا تكمن هنا من وجهة نظره، فليس النشاط الموضوعي هو المهم، المهم هو الفرد الذي يجب أن ندرس شخصيته في مجملها من خلال كل الجوانب والمعطيات الشخصية.

فهو لا ينكر فقط مفهوم الجريمة فهو ينكر بالطبع فكرة المجرم فهذه الفكرة هي أساسا نسبية وسطحية، لأن المجرم هو ذاك الذي ارتكب جريمة والذي خرق قوانين الأغلبية، فليس هناك فئتان من الأفراد: مجرمون وغير مجرمون، هناك الإنسان ذلك الذي يوصف بالمضاد للمجتمع قانونا بالنظر لحالته هو شخصا وبالنظر كذلك لما عليه تجاه المجتمع من واجب إعادة التأقلم، ونخلص في النهاية إلا أن مفتاح التصور الدفاع الاجتماعي يكمن في فكرة العداوة أو النفور من المجتمع التي تعد فكرة رئيسية في فقه " قراماتيكا " وهي أساسا فكرة شخصية وهي بذلك بمنأى أي قرينة شرعية حيث أن تقديرها لا يمكن إلا يكون إلا بطريقة علمية، وجها لوجه مع كل فرد وهي فكرة معقدة لأن " قراماتيكا " يحدد في بناءه ثلاث عناصر رئيسية كما نعمل عادة بالنسبة للجريمة: العنصر المادي (وهو غير التفكير)، وعنصر نفسي (القدرة والإرادة والخطأ) وعنصر قانوني (وهو اللاقانونية الفعل)، هذا التصور الاجتماعي يمكن إدراكه بفضل مجموعة من العلامات أو الإشارات الدالة على هذه الحالة والتي تحل محل مفاهيم المسؤولية والتي يجب أن تعتمد كمعيار وحيد لتدخل الدولة، الإنسان الموصوف بأنه مضاد للمجتمع يجب أن تطبق ضده إجراءات الدفاع الاجتماعي، إجراء يناسب كل فرد على حدة، يتم اختياره من أجله وفقا لحالته الخاصة والهدف الوحيد منها ينبغي أن يكون علاج هذا الفرد.

هذا الإجراء غير محدد المدة لا يطبق فقط بعد ارتكاب الجريمة ولكن قبل وقوعها.

مجموعة إجراءات الدفاع الاجتماعي الموضوعية تحت تصرف الدولة سوف لا تكون بالضرورة موحدة، يعني أننا لا يجب أن ندمج العقوبات وإجراءات الأمان. فسوف لن يكون هناك إلا إجراءات الدفاع الاجتماعي المعتمدة في جميع أنحاء العالم. إجراءات الدفاع الاجتماعي لا بد أن تكون من نفس طبيعة الإجراءات المطبقة حيال المجنون حينما يوضع في مصحة للأمراض النفسية أو حيال المريض مرضا معديا حينما ينقل إلى المستشفى.

لكن وراء هذه الغاية في الكفاح ضد الجريمة، يقترح " قراماتيكا " تطورا في الحركة السياسية فهو ينادي بسياسة عامة لسعادة الإنسان والنظام العائلي والتربوي والصحي...

فقه " قراماتيكا " الذي يعتمد كأساس له فكرة إلغاء الجريمة والعقوبة والمسؤولية الجنائية أثار بالتحديد قلقا كبيرا لدى رجال القانون الجنائي، مع أنه يرغب في أن يفهم تصوره لإجراءات الدفاع الاجتماعي إنه لا يحيد عن طريق الشرعية القانونية. ولكن فكرة الشرعية القانونية تصور واضح لأنه موضوعي فإذا استبعدنا فكرة الجريمة نخشى أن لا نجد ما نعتمد عليه فنقع في استبداد المشرع والقاضي معا وهذا أمر مزعج بكل تأكيد، فمعيار الألاجتماعية معيار غامض للغاية، ففكرة الجريمة مهما كانت سطحية فهي على الأقل معيار يسمح لنا أن نتبين على وجه أكيد التصرفات الألاجتماعية للأفراد.

ثم أن التأكيد على القانون الجنائي الإنساني، فهذا لا يجب أن يقتنعنا بإنسانيته، فحينما نستبدل قانون العقوبات والجزاء الجنائي وتجريد تدابير الدفاع الاجتماعي من كل ألم يوقع على الجاني فهذا يعني إغفال وظيفة العدالة ووظيفة الردع العام للجزاء الجنائي وهما وظيفتان ذات أثر فعال في إرضاء حاسة الشعور بالعدالة الكامنة في نفوس الأفراد.

هذه التصورات المطلقة لم تكن بالتأكيد محل اتفاق بين أنصار هذا الاتجاه وهذا ما نجده في نظرة " مارك انسل "

.MARC.ANCEL

فكرة الدفاع الاجتماعي التي تبناها " مارك انسل " في كتابه المنشور لأول مرة سنة 1954 تحت عنوان " الدفاع الاجتماعي الجديد " تختلف عن نظريات الدفاع الاجتماعي سواء التي صاغها " فراماتيكا " أو غيره.

مدرسة الدفاع الاجتماعي الجديد لا تهتم بصفة خاصة بالدفاع عن المجتمع كهدف لها، وكان الهدف يأتي بطريقة غير مباشرة باتخاذ الوسائل المناسبة لإصلاح الفرد، فالمشكلة الجنائية هي مشكلة فردية لا يمكن التغلب عليها إلا تبعا لشخصية كل فرد، ولهذا فهي تعارض معارضة شديدة تعاليم القانون الجنائي التقليدي التي تنحو نحو التجريد وكذلك المسلمات الوضعية، فليس هناك رأي مسبق حول (الإنسان المجرم) وليس هناك رأي مسبق حول الإجراءات التي يجب اتخاذها حياله.

ولهذا الدفاع الاجتماعي الجديد يتصف بصفتين رئيسيتين :

- أولاهما : هي أن نظرية الدفاع الاجتماعي هي نظرية إنسانية، فهي تعنى بالفرد أولا وأخيرا وإصلاحه وإعادة تأهيله ليكون عضوا صالحا في المجتمع: فهي ترفض مسلمات الفقه التقليدي والمدرسة الوضعية، أي حرية الاختيار والجبرية: فالإنسان ليس إنسانا عقلايا كما يراه " ديكارت " وليس هو دمية كما يراه الوضعيون، ولكن ربما يكون ذلك الإنسان كما يراه " باسكال " فهو أقرب إلى روح هذا العصر المضطرب والقلق.

فالعادلة الجنائية هي إنسانية قبل كل شيء، فتطبيق هذه العدالة يقتضي الرجوع بالضرورة إلى كل المعطيات ومصادر العلوم الانسانية، فالدفاع الاجتماعي لا يؤدي إلى استبعاد فكرة المسؤولية الأدبية، فمن الضروري دراسة حالة كل شخص لكي نستطيع أن نتخذ حياله الإجراءات المناسبة، سواء كانت عقوبة أو إجراء احترازيا فهي نظام واحد على كل حال، فبهذه المعاملة نستطيع إيجاد القيم الأخلاقية الضائعة، فحرية الاختيار هي الغاية وليست نقطة الانطلاق، فالمحكوم عليه عندما يصبح معافى سوف يتمتع بكامل حريته ويتحمل تبعا لذلك مسؤوليته كاملة.

- ثانيهما: الخاصية الثانية لهذه النظرية تتركز حول دراسة الشخصية، فالحقيقة الحية الوحيدة بالنسبة للظاهرة الإجرامية هي ذلك الرجل أو المرأة الذي ارتكب جريمة، لأن كل مجرم له شخصيته المستقلة التي يجب علينا أن نسبر أغوارها قبل كل شيء آخر، فالجريمة لا تعبر إلا عن لحظة محدودة في حياته فينبغي أن نعرف لماذا وصل إلى هذه اللحظة، فيجب أن نستكشف طبيعته حتى نتمكن من اكتشاف المعاملة التي تناسبه أكثر من غيرها.

ولهذا فالدفاع الاجتماعي الجديد يستلزم إعداد (ملف بشخصية المجرم) من قبل مجموعة من الخبراء، أطباء، علماء النفس، علماء الاجتماع، علماء الإجرام، فيجب أن نستعيض عن المنهج القانوني بالمنهج الطبي والفحص المخبري. إن أعظم ما قدمته حركة الدفاع الاجتماعي الجديد هو تركيزها على شخصية المجرم من خلال وجوب إعداد ما أسمته ملف الشخصية للاستعانة به في مراحل الدعوة القضائية. وهو الملف الذي يبحث في الظروف الشخصية للمتهم من حيث مركزه المادي والأسري والاجتماعي.(الرازقي: 2004، ص - ص، 159-162).

كان لهذه الفكرة (ملف الشخصية) أثرها الايجابي عند بعض الفقهاء عندما اقترحوا تقسيم المحاكمة إلى مرحلتين: في الأولى يقرر القاضي الإدانة من الناحية الموضوعية، أي من حيث ثبوت ونسبة الواقعة الإجرامية إلى المتهم، وفي الثانية يقرر القاضي الحكم، وهذه المرحلة الأخيرة، ينظر فيها القاضي للظروف المتصلة بشخص المتهم المدان من حيث وضعه المالي والعائلي والاجتماعي...كي يقرر الجزاء المناسب لحالته. وهو الأمر الذي أخذ به القانون الفرنسي في مادته: 6/81 القانون، 466.83 الصادر في 10/07/1983. ملزما القاضي ببحث الظروف الشخصية للمتهم.

(R.MERLE.ET.VITU ; 1967, p, 406)

إلا أنه يأخذ ضد هذه الحركة:

- مغالاتها في الهدف التأهيلي للجزاء الجنائي مما يقلل من الهدف والمضمون الأخلاقي لهذا الأخير المتمثل في الردع العام، ويضعف بالتالي الإحساس بالمسؤولية لدى الأفراد والجماعات. إلا أن " مارك انسل " لديه وجهة نظر أخرى بقوله أنه يمكن الوصول إلى تحقيق الهدف الأخلاقي للجزاء وكذلك الهدف التأهيلي عن طريق الجمع بين كل من العقوبة والتدابير في نظام موحد لرد الفعل العقابي، ولا يعيب كون ذلك النوعين من الجزاءات يستند إلى أسس مختلفة، فبالعقوبة يمكن للقاضي أن يواجه الجريمة على أساس القمع أو الردع العام بالنسبة لبقية أفراد المجتمع (الهدف الأخلاقي). وبالتدابير يمكن أن يحقق الهدف الاجتماعي الخاص بتأهيل وإصلاح المجرم عن طريق البرامج العلاجية والتربوية، بحيث يرتفع التعارض بين العقوبة والتدابير، ويرتفع التعارض بين الهدف الأخلاقي والتأهيل للجزاء الجنائي.

(انسل: 1991، ص، 198)

- أما بخصوص السياسة العقابية في النيوكلاسيكية المعاصرة، فهي تهدف إلى إيجاد توافق بين فكرة الدفاع الاجتماعي كما انتهى إليها " مارك انسل " بالدرجة الأولى وبين السياسة الجنائية التقليدية ومن الداعين لها " ريموند سالي " R.SALEILLES وترتكز هذه المدرسة على فكرة التمسك بالمفاهيم الكلاسيكية عن الجزاء الجنائي كمقابل للجريمة، أي أنه بتحقيق الردع ومعنى الإصلاح والتأهيل يجب الاختصار على العقوبة وحدها دونما اللجوء إلى فكرة التدابير. وهذا الذي يؤخذ ضدها كما عيب على هذا الاتجاه أنه جعل التفريد عمل من أعمال الإدارة العقابية وليس مهمة القاضي الجنائي أي جعله تفريدي فقط. فالقاضي يكتفي بتحديد العقوبة بطريقة قانونية مجردة ثم يترك للإدارة العقابية مهمة تحديد أشكال المعاملة العقابية الملائمة في ضوء ما يكشف عنه فحص الشخصية.

تحديد صور الفعل العقابي كما أوضحنا في الفكر الجنائي قد كشف عن ظهور نوعين من الجزاءات الجنائية، هما العقوبة، والتدابير الاحترازية، الأولى أسبق من الظهور من الثانية، هذه الأخيرة ظهرت على يد المدرسة الوضعية. كذلك يعد علم اجتماع العقاب أحد فروع السياسة الجنائية، وهو أحد فروع علم الاجتماع وهذا العلم يدرس أحد النظم السائدة في المجتمع وهو موقف المجتمع من السلوك الانحرافي، وقد كشفت الدراسات السوسولوجية (تطرقنا إلى البعض منها خلال هذا الفصل) أن العقاب هو رد الفعل الاجتماعي إزاء الانحراف حسب ثقافة المجتمع، ويرتبط أو يتفاعل مع مجموعة من المتغيرات السوسيو ثقافية، كالمعتقدات، نظم الضبط الاجتماعي، الثقافات الفرعية...

وبذلك يمكن القول أن علم الاجتماع العقاب هو العلم الذي يدرس العقاب باعتباره رد فعل اجتماعي ضد السلوك الاجرامي، هذا الرد يختلف من مجتمع إلى آخر باختلاف عقيدته وثقافته وبيئته، حيث يدرس علم الاجتماع العقاب المقترحات المطروحة في موضوع العقاب وبدائله، وأساس الاختلاف بينها، وما الذي يجب أن تكون عليه وفقا لظروف المجتمع وخصائصه سواء كان علاجاً أو إصلاحاً أو دفاعاً اجتماعياً كما ذهبت إليه المدارس الحديثة للدفاع الاجتماعي.

وبالنظر إلى موضوعات السياسة الجنائية والتي تشمل التجريم والعقاب والمنع من الجريمة نجد اهتمام علم الاجتماع العقاب يقع في صلب هذه المواضيع وهو العقاب باعتباره رد فعل اجتماعي على الجريمة، ونشير هنا إلى أن لعلم الاجتماع تصورا متكاملًا عن عوامل السلوك الاجرامي من جهة والرد الاجتماعي من جهة أخرى، وذلك عن طريق علم الاجتماع الجنائي الذي يسعى لفهم أسباب السلوك الانحرافي محاولاً فهم وعزل تفاعل العوامل المختلفة التي تدفع ببعض الناس إلى اقتراف بعض الأفعال الانحرافية وذلك بغية الوصول إلى قوانين ومبادئ عامة حول أنماط السلوك المضاد للمجتمع والعوامل الدافعة إليها وذلك بهدف علاج الجاني وتقليل حدوث الفعل الانحرافي.

نجد علم النفس الجنائي كذلك أحد فروع السياسة الجنائية يسعى إلى البحث في النفس البشرية وما يعتريها من تقلبات وتغيرات، وعلاقتها بالسلوك الانحرافي، ولقد رأينا خلال تقديم بعض النظريات خلال هذا الفصل أن النظريات النفسية قد أعطت أهمية بالغة للأمراض النفسية والاضطرابات السلوكية، ويساعد هذا العلم علم السياسة الجنائية من خلال تمكينه له من وضع تدابير خاصة بهذه الفئة من المجرمين التي كانت دوافعها إلى الجريمة هي الاضطرابات والعقد النفسية. (رحماني: 2006، ص-ص، 167-171).

بالإضافة إلى هذه العلوم هناك علوم أخرى تشكل ركائز بالنسبة للسياسة الجنائية يمكن حصرها في: علم تقويم المجرمين، علم الوقاية من الإجرام... وكلها له وجهة مغايرة، إلا أنها تشترك في السعي إلى إيجاد سياسة شاملة يمكن من خلالها التقليل من السلوك الانحرافي والإجرامي.

نافلة القول نقول أن هذا المدخل يركز على:

- توقيع العقوبة على كل من ارتكب فعلاً أو امتناعاً يعده القانون جريمة.
 - يرى أن العقوبة هي إيلام مقصود يوقع من أجل الجريمة ويتناسب معها.
 - القصد من الإيلام تحقيق أكبر قدر ممكن من الردع وإصلاح المحكوم عليه وتأهيله للحياة الاجتماعية، حتى لا يعود إلى الجريمة بعد تنفيذ العقوبة عليه.
 - ضرورة تحقيق التناسب بين إيلام العقوبة والجريمة والذي يعني التفريد للعقوبة بحيث يجب على القاضي اختيار نوع العقوبة ومقدارها من بين العقوبات التي حددها المشرع، وفي سبيل تحقيق التناسب يمكن للقاضي أن يراعي بالإضافة إلى جسامة ماديات الجريمة، شخصية مرتكبها، والواقع أنه في هذه المرحلة يمكن للقاضي إكمال عمل المشرع في سعيه للوصول إلى تناسب حقيقي بين إيلام العقوبة والجريمة.
 - ضرورة أن لا تزيد العقوبة على القدر اللازم لحماية المجتمع وضمان استقراره.
- هذا محصلة التطور في المعاملة العقابية في العصر الحديث، الذي أدى إلى التخفيف من مساوئ العقوبات السالبة للحرية بصفة عامة (السجن، الحبس). ويبدو الاتجاه واضحاً في الكثير من الأنظمة القانونية، إلى التحول تدريجياً من السلب الكامل للحرية إلى مجرد فرض القيود عليها، بل أن هناك نظم للمعاملة لا تتضمن سلب الحرية على الإطلاق، مثال ذلك العمل في المؤسسات المفتوحة، والعمل بدون مقابل للمنفعة العامة.

ثانياً: التفسير الإسلامي للسلوك الإجرامي .

لقد رأينا أن الاتجاهات النظرية الغربية بشقيها (الرأسمالي، الراديكالي) اختلفت في تحديد أسباب السلوك الإجرامي فانقسمت إلى مدارس وكل منها انقسم على نفسه فشملت نظريات قد تكون متناقضة في بعض الأحيان، فالمذهب البيولوجي اعتمد في تحليله لأسباب الجريمة على العوامل البيولوجية وارجع سبب الجريمة إلى الاختلالات في التكوين العضوي، ثم انقسمت إلى عدة نظريات تضاربت مع بعضها البعض في اعتماد هذا السبب أو ذلك، فمن قائل بصفات معينة إذ ما توافرت عند شخص فإنه تؤهله إلى الإجرام كما ذهب إلى ذلك " لومبروزو "، في الوقت الذي خالفه آخرون وقالوا بالإضافة إلى التكوين الاجرامي للفرد فهناك عوامل أخرى تدفعه إلى الإجرام، وهكذا كانت المدرسة الاجتماعية وكذا القانونية، وكانت كل هذه النظريات عرضة للنقد بجعلها الفرد أسير لعوامل داخلية أو خارجية لا إرادة له تجاهها.

في حين النظرية الإسلامية تجنبت النقص الذي انتاب النظريات السابقة في تحديدها لأسباب السلوك الاجرامي باعتمادها العوامل الذاتية مع الأخذ بنظر الاعتبار العوامل الخارجية باعتبارها عوامل منشطة للعوامل الداخلية. منطلقاً في ذلك أن الفرد ليس ابن بيئته بل هو ابن ذاته متأثر ببيئته.

تتطلق النظرية الإسلامية من اعتبار النفس هي مستودع الخير والشر دليل قوله تعالى في كتابه "ونفس وما سواها، فآلهمها فجورها وتقواها، قد افلح من زكاهها، وقد خاب من دساها".
(سورة الشمس: الآية، 6 - 9).

ويستفاد من هذه الآية الكريمة ثلاث أمور:

- تسوية النفس.
 - حالة إلهامها الخير والشر، فالأولى تأخذ به إلى الكمال وهو سر وجوده فيما الثانية تهبط به إلى مستوى الرذيلة بحيث يصبح كالأنعام بل هم أضل سبيلا. ليكون للإنسان حرية اختيار الطريق الذي يريد. ويستفاد ذلك من الفعلين أفلح (قد افلح) وخاب (قد خاب).
 - تحول الإنسان من الفلاح إلى الخيبة ومن الخيبة إلى الفلاح تعني إمكانية إصلاحه فيما لو خاب في مسعاه، يعني إمكانية تفاعل العوامل الداخلية والخارجية وتعاونها في تحديد سلوك الإنسان. دون الدخول في متهاتات تسمية النفس وأقسامها.* وعلاقتها بالبدن، نريد أن نصل إلى نتيجة مفادها أن النفس الانسانية تتكون من قوى، تشترك في بعضها مع نفس الأنواع الأخرى فيما تنفرد البعض الآخر، وهذه القوى:
- 1- القوة العقلية: وتأتي في المرتبة الأولى لتمييزها بين الخير والشر، كونها تدرك حقائق الأمور فتدفع الإنسان إلى فعل ما هو خير وتنهاه على فعل ما هو شر.
 - 2- القوة الغضبية: وهي أداة القوة الأولى ووسيلتها للسيطرة على القوتين في محاولتهما الإفلات من سيطرة القوة العاقلة. وبها يدفع الفرد الأذى عن نفسه وإذا ما استقلت عن القوة العاقلة فإنها تقوم بهذا الواجب سواء كان مشروعاً أو غير مشروع.
 - 3- القوة الشهوية: وظيفتها تلبية كل ما يتعلق بالجانب المادي للإنسان من مأكلاً ومشرباً ومنكح دون أن تراعي المشروعية فيما تحصل عليه.
 - 4- القوة الوهمية: دورها خلق الوسائل والطرق للوصول إلى تحقيق الهدف.
- وبذلك يمكن أن تستغلها الشهوية فتخلق لها الحيل التي توصلها إلى هدفها المنشود. كما يمكن استغلالها من قبل القوة العاقلة لابتكار الطرق للوصول إلى عمل الخير... لكل من القوى الثلاث: ثلاث حدود.
- حد الوسط هو الاعتدال: عندما تخضع القوى الثلاث إلى سيطرة القوة العاقلة، بحيث تسيرها الأخيرة وفق الأهداف التي تسعى إلى تحقيقها.
 - حد الإفراط: في حالة انقلاب القوى الثلاث من سيطرة القوى العاقلة وتماديها في إشباع ما تهدف كل منهم إلى تحقيقه. فالدفاع عن النفس فضيلة يحتاج إلى شجاعة وهذه مهمة القوة الغضبية في حالة اعتدالها حيث لا يصدر منها إلا الأفعال النوعية، لكن فيما لو استقلت في عملها عن القوة العاقلة فإن الشجاعة تنقلب إلى التهور لتجاوزها حد الاعتدال الذي هو الوسط إلى جانب الإفراط وبذلك لا يصدر منها إلا ما هو مخالف للقيم والمفاهيم التي اعتادها المجتمع. كذلك الحال بالنسبة إلى القوة الشهوية فخرجها من حد الاعتدال إلى الإفراط مالت بذلك إلى الشر ومحاولتها إتباع ما تهفوا إليه بكل الطرق والوسائل وشر الإنسان ليس له حدود.

* هناك من يقسم النفس إلى ثلاث أقسام: النفس النباتية، النفس الحيوانية، النفس الناطقة.

حد التفريط لا يختلف القول في هذا الجانب عن القول في الإفراط إلا أن نتائجه تكون عكسية. فمثلا خروج الشجاعة التي هي فضيلة في ذاتها فيما لو كانت في حد الاعتدال إلى الجانب المعاكس لجانب الإفراط هو جانب التفريط فإنها تكون رذيلة، حيث يكون الإنسان عاجزا عن الدفاع عن نفسه وهو الجبن وهو حالة مذمومة لتفريطه بحق منحتة له الشرائع السماوية والقوانين الوضعية. والأمر لا يختلف كثيرا بالنسبة لانحراف القوة الشهوية إلى جانب التفريط فإنه يؤدي إلى هلاك الفرد وهو أيضا سلوك منحرف.

مما تجدر الإشارة إليه أن هذه النظرية لا تهمل العوامل الخارجية بل تعتبرها مغلبة لإحدى القوى على الأخرى ولكنها لا ترجع لها السبب الرئيسي في تحديد السلوك كما تفعل المدرسة الاجتماعية، ففي التعلم النافع دعم للقوى الفكرية لسلوك طريق الخير وتجنب سلوك الشر، ويعكسها الثقافة الطالحة تؤثر على القوة الفكرية فتتنشطها لابتكار كل وسيلة تدفع بالإنسان إلى العنف إذا اختار الشخص ذلك التوجه.

- ويستفاد من النظرية الإسلامية الأمور التالية
- إن المنحرف نتيجة تغلب إحدى القوى على القوة العقلية يمكن إصلاحه وإعادته إلى جادة الصواب. على عكس ما هو مستفاد من النظرية البيولوجية فإنه بمجرد توافر عدد معين من الصفات " لومبروزو " في شخص ما إلا كان مجرما.
- لا تفرق النظرية الإسلامية بين النوع الإنساني وما ذكرته من قوى هي أساس في كل نفس إنسانية بغض النظر عن فقر الفرد وغناه، وسواء عاش في منطقة حارة أو باردة كما ترى النظرية الاجتماعية.
- لم تترك النظرية الإسلامية الفرد أسير العوامل الداخلية والخارجية مغلوب على أمره لا يملك لنفسه ضرا ولا نفعاً، كما ذهبت إليه النظريات الأخرى إلى هذا التوجه فجعلته معدوم الإرادة تجاه هذه العوامل فهي تعمل عملها فيه دون أن يستطيع تحريك ساكنا اتجاهها، إنما له الإرادة وحرية الاختيار في تغليب إحدى القوى على القوى الأخرى وبذلك يستطيع الإنسان التكامل حتى يصل إلى مرتبة الملائكة باتخاذ الطريق الوسط وهو طريق الاعتدال إذ في واسطة الاعتدال وما عداه الرذيلة. فإذا ما استطاع تغليب عقله على شهوته فهو أفضل من الملائكة، كما له أن يتسافل في الرذيلة حتى يصل إلى مرتبة الحيوان **"بل هم أضلوا سبيلا"** وهنا تظهر فائدة الثواب والعقاب فمن القبح أن يعاقب الإنسان على عمل لا إرادة حرة فيه بل هو مجبر عليه. فغاية العقاب هو إصلاح المتهم وردع غيره فإذا كان المتهم مكره على السلوك الاجرامي بحكم العوامل البيولوجية أو الاجتماعية فتتنفي الغاية من العقاب ويصبح فقط وسيلة للانتقام كما كان الحال قديما. وبالتالي يصبح فاقدا للاعتدال والوسطية كل من هو متجاوزا حدود المعقول والمنقول والفترة السوية السليمة.

نجد البناء الاجتماعي في الإسلام منذ عهده الأول تأسس على نقض التطرف والعنف والإرهاب والغلو، ونحوها مما يعنيه بها أهل عصر اليوم، تلك الظواهر التي كانت شائعة في الجزيرة العربية وفي سائر بلاد العالم القديم واتجه إلى محاربة أسبابها المنتجة لها، من الظلم والعبودية لغير الله سبحانه، والعدوان لغير وجه حق.

قال تعالى مخاطبا عباده **"يا أيها الناس اتقوا ربكم الذي خلقكم من نفس واحدة وخلق منها زوجها وبث منها رجالا كثيرا ونساء واتقوا الله الذي تساءلون به والأرحام أن الله كان عليكم رقيبا"**. (سورة النساء: الآية، 01). وقال تعالى: **"يا أيها الناس إن خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوبا وقبائل لتعارفوا إن أكرمكم عند الله اتقاكم"**. (الحجرات: الآية، 12).

بين سبحانه للناس في هذه الآية معنى الوسطية وحقيقة المساواة بينهم. بين أحادهم وأجناسهم، لا فرق بينهم إلا على أساس التقوى والخشية منه سبحانه، وأن مبدأ التعارف فيما بينهم مشروع ومطلوب وفق المنهج القائم على العدل والإحسان

"إن الله يأمر بالعدل والإحسان وإيتاء ذي القربى وينهى عن الفحشاء والمنكر يحضكم لعلمكم تذكرون". (النحل: الآية، 90)

ومن الإحسان بر بعضهم لبعض، ولو مع المخالف غير المحارب يقول تعالى: "لا ينهاكم الله عن الذين لم يقاتلوكم في الدين ولم يخرجوكم من دياركم أن تبروهم وتقسطوا إليهم، إن الله يحب المقسطين". (المتحنة: الآية، 08). وحث المؤمنون على إتباع نهج الإسلام "يا أيها الذين آمنوا ادخلوا في السلم كافة". (البقرة: الآية، 207).

ونهى عن الإثم والعدوان والتعاون عليهما وأمر بالبر والتقوى "وتعاونوا على البر والتقوى ولا تعاونوا على الإثم والعدوان واتقوا الله إن الله شديد العقاب". (المائدة: الآية، 02).

وكره سبحانه الجهر بالسوء من القول إلا من ظلم، ورغب في العفو وعمل الخير "لا يحب الله الجهر بالسوء من القول إلا من ظلم وكان الله سميعا عليما، أن تبدوا خيرا أو تخفوه أو تعفوا عن سوء فإن الله كان عفوا قديرا". (النساء: الآية، 148، 149).

والآيات الدالة على نهج الوسطية والسماحة والاستقامة، واليسر في القرآن كثيرة ومثلها الأحاديث النبوية الشريفة، وهي تتصاف لإبراز معالم مسلك الوسطية في العقيدة، وفي الشريعة، ومن خصائص الإسلام مثلا مع مستوى العقيدة في مجال الوسطية السمة. إن كان الإسلام وسطا بين الأديان في النظر إلى النبوة فقد زكى الإسلام الأنبياء جميعا، وغلا اليهود في نظرتهم إلى "عيسى عليه السلام" بأن زعموا أنه ابن زنا، وغلا النصارى بأن رفعوه إلى مرتبة الإلهية والتقدیس، وتوسط الإسلام بأن عده بشرا رسولا عبد الله، وخص الإلهية لله وحده دون سواه، لا شريك له ولا ند ولا مثل... وقد تصدى المسلمون الأوائل مبكرا إلى الظواهر السلبية المذكورة: من التطرف والعنف والغلو والإرهاب ونحوها، وقد لحق المسلمون أذى كثيرا مبكرا مثلما لحق بالخلفاء الراشدين، فكان مقتل الخليفة "عمر رضي الله عنه" على يد "أبي لؤلؤة غلام المغيرة" وكان نصرانيا، وكان مقتل الخليفة "عثمان بن عفان" من طرف بعض الغلاة المتأولة، تأولوا في شأنه الحق بالباطل، والباطل بالحق، وكان مقتل الخليفة الرابع "علي كرم الله وجهه" بسبب الغلو المرهب، وأيضا لحق ببعض أبناءه رضي الله عنهم أجمعين.

يشير سماع المصطلحات السالفة (العنف، التطرف، الإرهاب) أنها الحالات التي يقع فيها السلوك السوي خارج نطاق الوسط والوسطية، أي الذي يقره ويرضى عليه المجتمع، ويدافع عنه ويجاز عليه حسب الجزاء المناسب، ووفق المعايير والنظم السائدة، ويعمل على تثبيته بطرق التربية والتنشئة الدينية والمدنية.

لذا خلال هذه النقطة سنعمد إلى التركيز على هذه المصطلحات وموقف الإسلام منها:

1- العنف: تعريف العنف لغة.

يعرف "الرازي" العنف بالضم بأنه الرفق، ومنه عنف عليه بالضم عنفا (الرازي: 1996، ص، 219)، أما البستاني فهو يعرف العنف لغة على النحو التالي: عنف به وعليه يعنف عنفا وعنافة: لم يرفق به فهو عنيف، وعنفا فلان: لامة بعنف وشدّة وعاتب عليه، وأعنفه عنف عليه، واعتنق الأمر: أخذ بعنف. (البستاني: 1997، ص، 238).

وعلى ضوء هذا التعريف يتضح أن العنف قد يكون لفظيا من خلال اللوم والعتب بشدة، وقد يكون بغير ذلك من خلال أخذ الأمور بعنف.

أما اصطلاحاً: يعتبر مفهوم العنف من المفاهيم التي تثير جدلاً كبيراً حول تحديده وتعريفه، وذلك نظراً لاختلاف وجهات نظر من تصدوا لتعريفه، إضافة إلى اختلاف توجهاتهم وثقافتهم الاجتماعية والنفسية، لذا يمكن استعراض أهم مفاهيم العنف على النحو التالي:

يعرف المرجع في مصطلحات العلوم الاجتماعية "العنف بأنه تعبير صارم عن القوة التي تمارس لإجبار فرد أو جماعة على القيام بعمل أو أعمال محددة يريدونها فرد أو جماعة أخرى، ويعبر العنف عن القوة الظاهرة حين تتخذ أسلوباً فيزيقياً (الضرب، أو الحبس، أو الإعدام) أو يأخذ صورة الضغط الاجتماعي وتعتمد مشروعيتها على اعتراف المجتمع به".
(نخبة من الأساتذة: 1988، ص 192)

أما "بودون" و "بوريكو" "فيرى" "أن العنف يظهر عندما يكون ثمة فقدان للرقابة أو فقدان للوعي لدى أفراد معينين أو في جماعات ناقصة المجتمعية" (بودون، وآخرون: 1986، ص، 395).

لقد حرص الإسلام كل الحرص في عقيدته وشريعته على أن تقوم العلاقات الاجتماعية بين الناس على التعاون والأخوة والتقوى لا على الإثم والعدوان.

ففي مجال العلاقات الإنسانية وردت نصوص كثيرة من الكتاب والسنة كلها تحث على حسن المعاملة بين الناس سواء في محيط الأسرة أو المجتمع فيما يواجهه الفرد في حياته اليومية في تعامله مع الآخرين، وقد خصص الفقهاء رحمة الله عليهم أبواباً كثيرة في فقهنا الإسلامي تناولوا فيها بالشرح والتوضيح كل ما يهم الإنسان المسلم معرفته من أحكام المعاملات متضمنة الأساليب الصحيحة للتربية الإسلامية وقد ألفوا الكتب والمصنفات فيما يعرف بفقه المعاملات. ولعل العنف والاعتداء على الآخرين من الأمور التي حظيت بنصيب وافر من اهتمام علماء الدين الإسلامي الذين بينوا موقف شريعتنا الغراء من ذلك وأوردوا النصوص الشرعية التي حذرت من العنف وبينت الآثار المترتبة عليه ودعت إلى الرفق في كل شيء، فقد حرّضت شريعة الإسلام على ترسيخ هذه المبادئ في نفوس المسلمين، تقول عائشة رضي الله عنها: قال رسول الله -ص- "إن الله رفيق، ويحب الرفق في الأمر كله". (رواه ابن ماجه).

ومن الأدلة الشرعية التي تحث على التالف والمحبة وتنتهي عن الظلم والعنف والعدوان قوله تعالى: "يا أيها الذين امنوا لا يسخر قوم من قوم عسى أن يكونوا خيراً منهم ولا نساء من نساء عسى أن يكن خيراً منهن ولا تلمزوا أنفسكم ولا تنابزوا بالألقاب بئس الاسم الفسوق بعد الإيمان ومن لم يتب فأولئك هم الظالمون".
(الحجرات: الآية، 11).

ففي هذه الآية الكريمة نهى الله عن السخرية والاستهزاء والتنازع بالألقاب وذلك لما تسببه من التباغض والشحناء التي من شأنها أن تصل بالفرد إلى الاعتداء باليد، فإذا كان في ذلك نهى عن مسببات العداوة والبغضاء فإنه يفهم منها أيضاً أنها نهت عن السبب نهى النتيجة وعلى كل حال فوصف الآية بمن يفعل ذلك بالفسوق بعد الإيمان دلالة واضحة على جرم الذنب وعدم جواز حصوله بين أبناء المجتمع المسلم.

ومن الأدلة الشرعية أيضاً قوله في هذا الجانب "يا أيها الذين امنوا إذا تناجيتهم فلا تتناجوا بالإثم والعدوان ومعصية الرسول وتناجوا بالبر والتقوى واتقوا الله الذي إليه تحشرون". (المجادلة: الآية، 09).

وقوله تعالى: "وتعاونوا على البر والتقوى ولا تعاونوا على الإثم والعدوان واتقوا الله إن الله شديد العقاب". (المائدة: الآية، 02).

ومن الأحاديث النبوية الشريفة التي وردت في رفض العنف والدعوة إلى الله بالحكمة والموعظة الحسنة، ومخاطبة الفطرة لإزالة الصدا الذي علاها بفعل البيئة المنحرفة، حديث النبي الذي لم يختر إبادة مشريكي مكة إبادة ربانية محضة. وذلك ما جاء في حديث عائشة رضي الله عنها قالت: قلت للنبي - ص - "هل أتى عليك يوم كان أشد من يوم احد؟ قال: لقد لقيت من قومك ، وكان أشد ما لقيت منهم يوم العقبة، إذ عرضت نفسي على ابن با ليل بن عبد كلال ، فلم يجبني إلى ما أردت ، فانطلقت وأنا مهموم على وجهي، فلم استفق إلا وأنا بقرن الثعالب، فرفعت رأسي، فإذا أنا بسحابة قد أظلمتني، فنظرت فإذا فيها جبريل، فناداني، فقال: إن الله قد سمع قول قومك لك، فسلم علي، ثم قال: يا محمد، إن الله قد سمع قول قومك لك، وأنا ملك الجبال، وقد بعثني ربك إليك لتأمرني بأمرك، فما شئت إن شئت أطبقت عليهم الأخشبين، قال رسول الله- ص- بل أرجوا أن يخرج من أصلابهم من يعبد الله وحده لا شريك به شيئاً". (رواه البخاري في بدء الخلق رقم 3059).

كما جاء في صحيح البخاري في الأدب رقم: 5683 عن عائشة رضي الله عنها : "أن يهودا أتوا الرسول - ص- فقالوا: السام عليكم، فقالت عائشة: عليكم ولعنكم الله، وغضب الله عليكم، قال مهلا يا عائشة عليك بالرفق، وإياك والعنف والفحش، فقالت: أولم تسمع ما قالوا؟ قال: أو لم تسمعي ما قلت؟ رددت عليهم، فيستجاب لي فيهم، ولا يستجاب لهم في".

وفي الحديث المتفق عليه أن الرسول- ص- قال: "ليس الشديد بالصرعة، وإنما الشديد الذي يملك نفسه عند الغضب". (صحيح البخاري في الأدب: رقم 5763).

وكذا ما أورد أبو هريرة رضي الله عنه حيث قال: قال رسول الله - ص- "إياكم والظن فإن الظن اكذب الحديث ولا تحاسدوا ولا تناجشوا ولا تباغضوا ولا تدابروا ولا يبيع بعضكم على بيع بعض ، وكونوا عباد الله إخواناً". (صحيح مسلم رقم 2063). (مسلم: 1422هـ، ص، 655).

ومن الآيات والأحاديث السابقة يتضح جليا موقف الإسلام الصريح من العنف والعدوان وحثه على كل ما فيه خير للأمة ونهيه عن كل ظلم وعدوان وسخرية وتوعدة الشديد لمن يخالف ذلك بأن مصيره إلى النار. وبهذا يكون الإسلام قد نبذ العنف بجميع أشكاله وألوانه، وحث المسلمين على الابتعاد عن كل ما يندى من العنف، وحرّم اعتداء الإنسان على نفسه فما بالك بالاعتداء على الآخرين، قال تعالى: "وأنفقوا في سبيل الله ولا تلقوا بأيديكم إلى التهلكة وأحسنوا إن الله يحب المحسنين". (البقرة: الآية، 195).

ومما يؤسف له أن نجد أن هناك من يقلل من شأن الإسلام في محاربة العنف ويلصق به التهم جزافا كما تطالعنا به بعض وسائل الإعلام الغربية ولعل من أبرز هذه التهم وصف الدين الإسلامي بالعنف والإرهاب كما جاهر به بعض أعداء الإسلام عبر وسائلهم الإعلامية المختلفة وبالغوا في المجاهرة حتى وصل بهم الأمر إلى الاعتداء على شخص الرسول الكريم وذلك بإظهار صورته المزيفة في رسوم كاريكاتورية ساخرة تتضمن وصفه بالرجعية والتخلف والإرهاب الأمر الذي هزت أصداءه أرجاء الدنيا وتفاعل معه المسلمون بشكل منقطع النظير معبرين عن أسفهم لذلك ومناصرين لسيدهم الذي بعثه الله رحمة للعالمين كافة.

وعلى كل حال فالإسلام بريء كل البراءة من هذه التهم الباطلة كيف لا وهو دين السلام، والسلام اسم من أسماء الله عز وجل... والسلام مبدأ من المبادئ التي عمق الإسلام جذورها في نفوس المسلمين، وأصبحت جزءاً من كياناتهم، وعقيدة من عقائدهم.

ومن هنا فالإسلام والسلام يلتقيان في توفير الطمأنينة والأمن والسكينة بين الأفراد والمجتمعات والشعوب وليس كما يدعي أعدائه الذين لم ينعموا بنعمة الإسلام ليدركوا مقتضياته ومضامينه وإنما اتبعوا أهوائهم التي جرفتهم لمثل هذه المزالق ليتهموه بما هو براء من الظلم والاعتداء وغير ذلك...

لقد قام السلام في الإسلام على أسس ثابتة نذكر منها:

- الناس في الإسلام إخوة مهما اختلفت أنسابهم وأوطانهم ولغاتهم فهم من أب واحد وأم واحدة، **قال تعالى: "يا أيها الناس اتقوا ربكم الذي خلقكم من نفس واحدة وخلق زوجها وبث منها رجالاً كثيراً ونساء واتقوا الله الذي تساءلون به والأرحام إن الله كان عليكم رقيباً"**. (سورة النساء: الآية، 01).

- من المبادئ السامية التي يقوم عليها السلام في الإسلام مبدأ التعاون وإسداء الخير وبذله للناس جميعاً، وهذا المبدأ يتفاضل به الناس عند ربهم كما **قال تعالى: "وتعاونوا على البر والتقوى ولا تعاونوا على الإثم والعدوان وتقوا الله إن الله شديد العقاب"**. (المائدة: الآية، 02).

وقد رغب الإسلام في إفشاء السلام ونشره كوسيلة للتعاون والخير. **وقال -ص- "لا تدخلوا الجنة حتى تؤمنوا ولا تؤمنوا حتى تحابوا، ألا أدلكم على شيء إذا فعلتموه تحاببتم، افشوا السلام بينكم"**. (رواه مسلم).

- رفض كل ما يؤدي إلى شحن النفوس، ويوقع العداوة والبغضاء بين الناس فكل هذه الأمور حرام لا يجوز أن يفعلها المؤمن كالغيبة والنميمة والتجسس والظن .

- الصفح والتسامح في حقوق الأفراد ومعاملة المسيء بالإحسان، وغير ذلك من مكارم الأخلاق **قال تعالى: "وجزاؤا سيئة سيئة مثلها فمن عفا وأصلح فأجره على الله إنه لا يحب الظالمين"**. (الشورى: الآية، 40).

قال تعالى: "ولا تستوي الحسنة ولا سيئة ادفع بالتي هي أحسن فإن بينك وبينه عداوة كأنه ولي حميم، وما يلقاها إلا الذين صبروا وما يلقاها إلا ذو حظ عظيم". (فصلت: الآية، 34).

إذا كان هذا موقف الإسلام في دعوته إلى الرفق واللين، والى الرحمة والرأفة، وذمه للعنف والقسوة، فلماذا ظهرت جماعات العنف في البلاد العربية الإسلامية؟ وما الأساس الشرعي الذي تستند إليه، ولا سيما أنها تنتسب إلى الإسلام؟

نجد " يوسف القرضاوي " يقول أن العنف الذي تمارسه بعض الجماعات، التي تنتسب للإسلام، إنما هو إفراز لفلسفة معينة، تتبناها هذه الجماعات، وثمره لفقه خاص له وجهته ومفاهيمه وأدلته، التي تستند إليها هذه الفئة من الناس.

ومن نظر إلى جماعات العنف، القائمة اليوم في عالمنا العربي مثلاً: وجد لها فلسفتها ووجهة نظرها، وفقهها الذي تدعيه لنفسها، وتسنده بالأدلة من القرآن والسنة، ومن أقوال بعض العلماء.

صحيح أنها تعتمد على المتشابهات وتدع المحكمات وتستنند إلى الجزئيات وتهمل الكليات، وتتمسك بالظواهر وتغفل المقاصد، كما تغفل ما يعارض هذه الظواهر من نصوص وقواعد، وكثيراً ما تضع الأدلة في غير موضعها، وتخرجها عن سياقها وإطارها، ولكن على أي حال. لها فقه مزعوم يبرر العنف ويروج لدى بعض الأغرار من الشباب، والسطحيين من

الناس، الذين يقفون عند السطوح، ولا يغصون في الأعماق، أساسه فقه الخوارج قديماً، الذين كانوا يقرؤون القرآن لا يجاوز حناجرهم، كما صحت بذلك الأحاديث.

إن فقه جماعات العنف، يقوم على أن الحكومات المعاصرة، حكومات كافرة، لأنها لا تحكم بما أنزل الله، واستبدلت شريعته المنزلة من الخالق بالقوانين التي وضعها المخلوق، وبهذا وجب الحكم عليها بالكفر والردة، والخروج عن الملة، ووجوب قتالها حتى تدع السلطة لغيرها... في هذا الأمر يعتمدون على فتوى الإمام " ابن تيمية " في قتال كل فنة تمتنع عن أداء شريعة ظاهرة متواترة من شرائع الإسلام، كالصلاة، الزكاة...

ويستدلون هنا بقتال " أبي بكر الصديق رضي الله " عنه ومن معه من الصحابة رضي الله عنهم لمناعي الزكاة.

ونسى هؤلاء أن الذي يقاتل هذه الفئة الممتنعة، ولي الأمر، وليس عموم الناس، وإلا أصبح الأمر فوضى.

كما ترى هذه الجماعات أن هذه الأنظمة تفتقد إلى الشرعية، لأنها لم تقم على أساس شرعي من اختيار الناس، وبالتالي هي تفتقد إلى الرضا العام، الذي هو أساس الشرعية، وإنما قامت على أسنة الرماح وبالتغلب وبالسيف والعنف وما قام بقوة السيف يجب أن يقاوم بسيف القوة ولا يمكن أن يقاوم بسيف الظلم.

وسن هؤلاء أن التغلب هو إحدى طرائق الوصول إلى السلطة، إذا استقر له الوضع ودان الناس إليه، وهذا ما فعله عبد الملك بن مروان، بعد انتصاره على علي ابن الزبير رضي الله عنه. وقد أقره الناس، ومن بعض الصحابة مثل " ابن عمر " و" أنس " وغيرهم، حقنا للدماء ومنعا للفتنة، وقد قيل: سلطان غشوم خير من فتنة تدوم.

وبعض هذه الجماعات تنتظر إلى المجتمع كله، أنه يأخذ بحكم هذه الأنظمة التي ولاها ورضي بها، وسكت عنها، ولم يحكم بكفرها، والقاعدة التي يزعمونها: أن من لم يكفر الكافر فهو كافر على أساس لا يباليون من يقتل من هؤلاء المدنيين، الذين لا ناقة لهم في الحكومة ولا جمل، لأنهم كفروا فحلت دمانهم وأموالهم.

هذا بعض ما تدعيه هذه الجماعات، الذي على أساسه ارتكبوا من المجازر ما تشيب لهولها الولدان، وتتشعر من بشاعتها الأبدان، ضد مواطنيهم، وضد الأجانب...

وهو لا ريب كما يقول " القرضاوي " فقه أعوج، وفهم أعرج، يعتريه الخلل من كل جانب ويحتاج من فقهاء الأمة إلى وقفة متأنية لمناقشتهم في أفكارهم هذه، والرد عليهم فيما أخطئوه فيه، في ضوء الأدلة الشرعية من القرآن والسنة والإجماع...

أما عن أسباب العنف فيوجزها " القرضاوي " في :

- المظالم الواقعة على المسلمين من الخارج: فلسطين، والبوسنة.
- طغيان بعض الحكام، واضطهادهم لدعاة الإسلام، ومصادرة حرياتهم، وإغلاق الأبواب كلها دونهم، وعدم تمكينهم من حرية الدعوة مثل غيرهم، واستجابتهم لوسواس القوى المعادية للإسلام من صليبيين وغيرهم.
- التضيق على الفكر الوسطي المعتدل، مما أتاح لفكر العنف أن يعمل في الخفاء.
- الخلل الفكري والفقهية، لدى بعض الفصائل الداعية للإسلام، التي وقفت عند بعض الظواهر من النصوص، ولم تغص في مقاصدها، ولم تضم بعضها إلى بعض.

هذا الخلل الخاص بالنقطة الأخيرة يحصره " القرضاوي " في :

- خلل في فقه الجهاد.
- خلل في فقه تغيير المنكر بالقوة.
- خلل في فقه الخروج على الحكام.

- خلل في التكفير.

بالنسبة لخلل فقه الجهاد، فيبدأ الخلل عندهم: أنهم يرون قتال كل الكفار واجبا وإن كانوا مسالمين للمسلمين. ومن قرأ القرآن بتدبر وضم آياته بعضها إلى بعض: تبين له أنما شرع القتال لمن يقاتل المسلمين أو يتعدي على حرمتهم، أو على المستضعفين من عباد الله، كما نرى في الآية: **"أذن للذين يقاتلون بأنهم ظلموا وأن الله على نصرهم لقدير، الذين أخرجوا من ديارهم بغير حق إلا أن يقولوا ربنا الله".** (الحج: الآية، 39، 40). وقوله تعالى: **"وقاتلوا في سبيل الله الذين يقاتلونكم ولا تعتدوا إن الله لا يحب المعتدين، واقتلواهم حيث ثققتموهم وأخرجوهم من حيث أخرجوكم والفتنة أشد من القتل ولا تقاتلوهم عند المسجد الحرام حتى يقاتلوكم فإن قاتلوكم فاقتلوهم".** (البقرة: الآية، 190، 191).

وغيرها من الآيات، وليس القتال في الإسلام لإكراه الناس على الدخول في الإسلام. فالإسلام يرفض بصورة قاطعة الإكراه في الدين. لقوله تعالى: **"أفأنت تكره الناس حتى يكونوا مؤمنين".** (يونس: الآية، 99). وقوله: **"لا إكراه في الدين قد تبين الرشد من الغي".** (البقرة: الآية، 206).

القتال إذن ليس لكفر الكافر، فالكفر واقع بمشيئة الله تعالى لقوله تعالى: **"لو شاء ربك لآمن من في الأرض كلهم جميعا أفأنت تكره الناس حتى يكونوا مؤمنين".** (يونس: الآية، 99). وقوله تعالى: **"لو شاء ربك لَجعل الناس أمة واحدة ولا يزالون مختلفين. إلا من رحم ربك ولذلك خلقهم".** (هود: الآية، 118، 119).

أما الخلل في فقه تغيير المنكر باليد: فيتضح بأنهم لا يراعون شروط المنكر الذي أوجب الحديث تغييره أي المنكر الذي يجب أن يغير باليد أو باللسان أو بالقلب، وذلك أضعف الإيمان. والشروط هي:

- أن يكون مجمعا على أنه منكر.
 - أن يكون ظاهرا بحيث يراه الناس.
 - أن يكون واقعا بالفعل، ساعة الإنكار، ولا يكون قد وقع وفرغ منه، ولا متوقعا حدوثه بعد.
 - القدرة الفعلية على التغيير، فمن لم يستطع باليد، فليدع ذلك لأهل القدرة، وليكتف هو بالتغيير باللسان والبيان، إذا كان في استطاعته.
 - لا يجوز تغيير منكر بوقوع منكر أكبر منه، أو مثله، ففي هذا أقر العلماء مشروعية السكوت على المنكر. مخافة ما هو أنكر منه وأعظم، ارتكابا لأخف الضرر رين، واحتمالا لأهون الشرين.
- وفي القرآن ما يؤيد ذلك في قصة سيدنا " موسى عليه السلام " مع بني إسرائيل، حين ذهب إلى مواعده مع ربه، الذي بلغ أربعين ليلة وفي هذه الغيبة فتنهم " السامري " بعجله الذهبي، حتى عبده القوم، ونصحهم أخوه هارون فلم ينتصحو وقالوا **"لن نبرح عليه عاكفين حتى يرجع إلينا موسى".** (طه: آية، 91).
- وقد أنكر موسى عند عودته هذا المنكر وأشدت في أخيه الانكسار، وأخذ بلحيته يجره إليه من شدة الغضب **"قال يا هارون ما منعك إذا رأيتهم ظلوا، ألا تتبعن أف عصيت أمري، قال يا بنوم لا تأخذ بلحيتي ولا برأسي، إني خشيت أن تقول فرقت بين بني إسرائيل ولم ترقب قولي".** (طه: آية، 92-94).

أما الخلل في فقه الخروج على الحكام: أما الخلل عند جماعات العنف في فقه خروج على الحكام، فهو يتمثل في أنهم يرون وجوب الخروج على الحكام المعاصرين في البلاد الإسلامية، للأسباب التي بينها من قبل. لقد غفل هؤلاء من جماعات العنف كما يقول " القرضاوي " هو أن الذي ذكروه من النصوص الشرعية في الخروج، يدخل في باب العموميات والمطلقات، التي خصصتها أو قيدتها نصوص أخرى، جاءت تأمر بالصبر على جور الأئمة، ومظالم الأمراء، وإن جاروا على حقوق الأفراد بأخذ المال، وضرب الظهر، ما لم يظهر منهم كفر بواح عندنا فيه من الله برهان. وما ذلك إلا للإبقاء على وحدة الأمة واستقرار الدولة، والحرص على حقن الدماء، والخشية من أن تفتح أبواب فتن لا تسد... وهذا ما تؤكدُه العديد من الأحاديث منها قوله "من رأى من أميره شيئا يكرهه، فليصبر، فإنه من فارق الجماعة شبرا فمات فميتته جاهلية". (رواه ابن عباس).

أما الخلل في فقه التكفير: والتي تعني تكفير المجتمع أو جزء منه، فهذه الدعاوى لا تقوم على أسس علمية، فالمرء يثبت إسلامه بالشهادتين، ولسنا مطالبين أن نشق على قلبه، بل نفر ظاهره، وندع ما خفي إلى الله، كما جاء في الحديث "فإذا قالوها فقد عصموا مني دمائهم وأموالهم، وحسابهم على الله". وقوله لأسامة "هل شققت عن قلبه". (القرضاوي: 2002، ص - ص، 292-327).

والجدير بالذكر أن العنف ليس قاصرا فقط على الجماعات الدينية، بل هو ظاهرة عامة تقريبا يمارسها الكل ويمكن حصر أسبابها في:

- تفشي الأميات وبخاصة الأمية الدينية: إن الأمية التعليمية آفة من آفات المجتمعات الإسلامية، وكما هو متعارف عليه، فإن وجود الأمية التعليمية يتفرع عنه أميات أخرى مثل: الأمية الثقافية، الاقتصادية، والاجتماعية وغيرها. ولكن يأتي على رأس هذه الأميات الدينية التي تجعل من الفرد صيدا سهلا للأفكار المضللة، والتوجهات المنحرفة باسم الدين.
- القصور في التربية الدينية: سواء في البيت أو في وسائل الإعلام أو في المساجد.
- ازدياد الرأي الآخر.
- عدم فتح قنوات الحوار أمام الشباب.
- أسباب اقتصادية واجتماعية.
- عدم تطبيق شرع الله تطبيقا كاملا.
- الحملات الإعلامية الظالمة من قبل الغرب من خلال إظهار: الدين الإسلامي أنه قاصر على الوفاء بمتطلبات الحياة المعاصرة ومواكبة التطورات الحديثة.
- بث الفرقة بين المسلمين في البلد الواحد بتكريس العداوة بين القوى الاجتماعية المختلفة، وتعزيز المنحرف من الفرق، ليحارب بعضها البعض.
- إبراز أعمال العنف التي تقوم بها الجماعات الإسلامية ونشجيعها، ووصفها بأوصاف تنسبها إلى الإسلام، مثل الأصولية الإسلامية والتطرف الإسلامي والإرهاب الإسلامي لإظهار الإسلام بأنه مصدر لهذه الأعمال. هذا بخلاف حملة التشويه الفكري التي يقوم بها المنصرون والمستشرقون.
- إعاقة التنمية.

هذه العوامل تدفع الشباب إلى العنف والإرهاب. فكثير من الشباب يتصورون عن جهل أن ما يرتكبونه من عنف هو طريق إلى إصلاح حال المسلمين والبعض الآخر باع نفسه للشيطان رغبة في الثراء أو الشهرة والانتقام من المجتمع.

2- الإرهاب.

بمفهومه العلمي الدقيق هو التخويف والتفريع عن طريق استعمال أساليب القوة والعنف لحمل جهة أو طرف للرضوخ لمطالب وأوامر الجهة التي تستعمل ممارسات القوة والعنف. (محمد الحسن: 2008، ص، 15).

أو كل فعل من أفعال العنف أو التهديد به أيا كانت بواعثه أو أغراضه، يقع تنفيذا لمشروع إجرامي فردي أو جماعي، يهدف إلى إلقاء الرعب بين الناس، أو ترويعهم بليدائهم أو تعريض حياتهم أو حريتهم أو أمنهم للخطر أو إلحاق الضرر بالبيئة أو بأحد المرافق أو الأملاك العامة أو الخاصة، أو احتلالها أو الاستيلاء عليها، أو تعريض أحد الموارد الوطنية للخطر (الاتفاقية العربية لمكافحة الإرهاب، المادة 40).

أما التعريف اللغوي: فقد جاء في لسان العرب ما يأتي (رهب بمعنى خاف والاسم الرهب) **كقوله تعالى:** **"من الرهب"**. أي بمعنى الرهبة، ومنه (لا رهبانة في الإسلام) كاعتناق السلاسل، والاختصاص، وما أشبه ذلك مما كانت الرهانة تتكلفه، وقد وضعها الله عن أمة محمد - ص - وأصلها من الرهبة : الخوف، وترك ملاذ الحياة كالنساء... (ابن منظور: ب، ت، ص، 337).

وفي معجم الوسيط: الإرهابيون (وصف يطلق على الذين يسلكون سبيل العنف والإرهاب لتحقيق أهدافهم السياسية) (معجم اللغة العربية: 1972، ص 282).

وفي المنجد كلمة الإرهابي تدل على كل من يلجأ إلى الإرهاب لإقامة سلطة.

وبناء على ذلك فإن المعنى العام لمفهوم الإرهاب هو الإخافة.

أما من الناحية الشرعية: فقد ورد في بعض آيات القرآن الكريم ذكر لكلمة الإرهاب. **كقوله تعالى:** **"يا بني إسرائيل اذكروا نعمتي التي أنعمت عليكم وأوفوا بعهدي أوف بعهدكم وإياي فارهبون"**. (البقرة: الآية، 40). **وقوله تعالى "وقال الله لا تتخذوا الهين اثنين إنما هو اله واحد فإياي فارهبون"**. (النحل: الآية، 51). **وقوله تعالى: "ويدعوننا رغبا ورهبا"**. (الأنبياء: الآية، 90). **وقوله "واعدوا لهم ما استطعتم من قوة ومن رباط الخيل ترهبون به عدو الله وعدوكم وآخرين من دونه لا تعلمونهم الله يعلمهم"**. (الأنفال: الآية، 60).

والملاحظ أن معنى الآيات بخصوص المصطلح يعني الخوف، في حين يعني في الآية الأخيرة منع العدوان والظلم ولأجل حماية أمة الإسلام التي أمرت بالنزاهة والعدل، وأمرت بتحصيل القوة لتثبيتها إزاء الناس كافة، ولأن الاستعداد المستمر والجاهزية للجهاد عند الاقتضاء يدفع الحرب ويمنع وقوعها بسبب خوف من يعتزم نقض العهود، ويبيت العدا، ويضمّر الخيانة والغدر، وإرهابه إرهابا مشروعاً، ولا يتحقق له ذلك، ويحصل له الخوف والرهبة الزاجرة إلا من علم بشدة قوة المسلمين. ويتمحص من ذلك أن الإرهاب المأمور به الوارد في القرآن الكريم، إنما هو خاص بتعلق بالمعتدين، بصددهم عن عدوانهم متى حصل منهم، وليس هو إرهاباً عدوانياً بالمعنى المعاصر المرفوض إسلامياً.

وقد نصت آيات القرآن في أكثر من موطن على تحريم الاعتداء على غير المحاربين، وأمر سبحانه فقط بقتال الذين

يقاتلون المسلمين، ونهى عن العدوان **قال تعالى: "وقاتلوا في سبيل الله الذين يقاتلونكم ولا تعتدوا إن الله لا**

يحب المعتدين". (البقرة: الآية، 19) وقال "ولا تعتدوا إن الله لا يحب المعتدين". (المائدة: الآية، 87).

وقد خطا خطأ كبيراً من نسب إلى الإسلام إباحة الإرهاب بالمعنى المعاصر من حيث اعتداء صريح على الأمنين، وزعم أن مجرد المخالف هو عدو في نظر المسلمين. ضاربا بالواقع عرض الحائط، متماديا في حقه الشديد على الإسلام الذي يأمر **"بالعدل والإحسان وإيتاء ذي القربى وينهى عن الفحشاء والمنكر والبغى". (النحل: الآية، 90).**

ويرسم منهج الحوار مع المخالف التي هي أحسن: **"ولا تجادلوا أهل الكتاب إلا بالتي هي أحسن إلا الذين ظلموا منهم". (العنكبوت: الآية، 46).**

تبعاً لذلك نجد الإسلام ينبذ الإيديولوجيات العنصرية، وطموحاتها المبنية على الغطرسة والعنف، والتعالي المتعجرف على الآخرين، الممعن في الإرهاب تحت عناوين الإصلاح أو التحضر أو التحرر، القائم على نفي وإلغاء الآخر ليقوم على أنفاذه ورفاته أمجاده ومدنيته، كما هو الحال في ممارسات إسرائيل مع شعب فلسطين، وحركات الاستعمار والحروب العالمية والمحلية، مهما كانت أسباب إشعالها طالما أنها عدوانية، وهي مهما اختلفت صورها لا تخرج عن وصف الإرهاب والعنف بدون وجه حق، وهي لا تختلف كذلك عما تقوم به جماعات انفعالية، اجتماعية قصيرة النظر بل هي أشد فتكا ودمارا وكثيرا ما يكون إرهاب تلك الجماعات الانفعالية من المجتمعات الإسلامية ناشئا كما قلنا عن قلة علم شرعي، ووعي دعوي وعن انحراف فكري، وغالبا ما يكون انعكاسا للإرهاب الدولي الأكثر مكررا وخبثا وضررا. ولذا لزم التقريب بين مستويين لمعنى كلمة الإرهاب.

المستوى الأول: معنى شعور، وهو عبارة عن الشعور بالخوف، يحصل لمن تحدثه نفسه بارتكاب العدوان، نتيجة إحساسه بوجود قوة مرهبة رادعة، تصده كلما هم أو فكر في ارتكابه جريمته.

هذا النوع من الإرهاب ايجابي محمود، مأمور بالإعداد له شرعا، دعما لاستتباب الأمن والاستقرار، وهو بالمعنى الأصيل لكلمة الإرهاب شرعا، ومفاده إجمالا في القرآن الكريم، حصر اختصاص الإرهاب والخوف بالمعنى الحقيقي في جنب الله عز وجل.

المستوى الثاني: لمعنى كلمة الإرهاب المعاصرة، فهو الخوف الذي تعتريه الأحكام الشرعية، فقد يكون إثما وعدوانا، وجرما عظيما، وقد يكون دون ذلك، وقد يكون قصاصا وتطهيرا أو تثبيتا لحياة الأمنين ودفاعا عن الضعفاء والمظلومين.

تبقى الإشارة إلا أنه وجب التنبيه إلى وجه العلاقة بين العنف والإرهاب وهي علاقة العموم والخصوص، بمعنى أن الإرهاب أخص من العنف، فكل إرهاب عنف، وليس كل عنف إرهاب.

الإرهاب: أن تستخدم العنف فيمن ليس بينك وبينه قضية، وإنما هو وسيلة لإرهاب الآخرين وإيذاءهم بوجه من الوجوه.

3- التطرف:

في اللغة: جاء في لسان العرب لابن منظور قوله: (تطرف الشيء صار طرفا... وتطرفت الشمس أي دنت للغروب).

(ابن منظور: ب.ت، ص، 146).

في الشرع: جاء قوله **"ومن أناة الليل فسبح وأطراف النهار لعلك ترضى". (طه: الآية، 130).**

أي من ساعته فتهجد به، كما جاء في تفسير ابن كثير، والتطرف من حيث مصطلح محدث يكون في الدين، كما يكون في الفكر والسياسة والأخلاق والسلوك وهو إتيان غاية الشيء ومنتهاها.

والمتطرف: إنسان لا يرى إلا ذاته، ولا يسمع إلا قول نفسه، ولا يؤمن بأحد غيره، أو غير فرقته وجماعته التي ينتمي إليها. فمنها يبدأ وإليها ينتهي، فهو تعلق الذهن والنفس عن الغير. (القرضاوي: 2002، ص، 215).

أو ينشأ من التناقض الحاد بين التصورات والمثل في الأذهان وبين الواقع الفعلي في الأعيان الذي يستحيل على الفرد أو الأفراد التوافق معه، فيكون تطرفاً، تعنفاً، فردود أفعال.

ومعظم الدراسات المعاصرة تفرق بينه وبين الأفعال الإجرامية الأخرى، فتعده وصفاً لفعل لو سلوك ما، غالباً ما يؤدي إلى عنف... ومن سماته شدة الانفعال والكرهية للأخر المعارض... الذي يعده عدوانياً يعمل على إزاحته....

ويصبح فاقداً للاعتدال والوسطية، متجاوزاً حدود المقول والمنقول، والفطر السوية السليمة.

مظاهر التطرف لم تكن مقبولة أبداً في الإسلام على مر التاريخ، لأن من طبيعة الإسلام أنه وسط بين التضييق والتساهل...

وهذا ما نجده في قوله تعالى "ولا تتبع الهوى فيضلك على سبيل الله". (ص: الآية، 27).

وقوله: "يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر". (البقرة: الآية، 185). وقوله: "وما جعل عليكم في الدين من حرج". (الحج: الآية، 78).

وفي الحديث عن ابن عباس أن الرسول -ص- قال: "أحب الدين إلى الله الحنيفية السمحة". (أخرجه البخاري).

وللتيسير المطلوب، مظاهر شتى في حياة الفرد والجماعة، ومن ذلك التيسير في التعامل مع الناس، كما حكا القرآن عن سيدنا "موسى عليه السلام"، أنه قال لصاحبه الذي اتبعه على أن يعلمه مما علم رشداً، واشترط عليه صاحبه أن لا يسأله عن شيء حتى يحدث له ذكراً، ونسي "موسى" فسأله عن خرق السفينة، فقال له صاحبه، "قال ألم اقل لك إن تستطيع معي صبراً، قال لا تؤاخذني بما نسيت ولا ترهقني من أمري عسراً". (الكهف: الآية، 72، 73).

وقوله تعالى في الديون، "وان كان ذو عسرة فنظرة إلى ميسرة وإن تصدقوا خير لكم إن كنتم تعلمون". (البقرة: الآية، 280).

ولكن أعظم التيسير وأهمه هو التيسير في أمر الدين، ونفي الحرج والعنت عنه، حتى لا يصيح أصاراً وأغلالاً على الناس، وقد بعث الله رسوله "محمد" ليضعها عن البشر، وتكون بعثته رحمة مهداة من الله لهم كما قال تعالى: "وما أرسلناك إلا رحمة للعالمين". (الأنبياء: الآية، 187) وهي مهمة العلماء والدعاة.

ويعد التيسير في العمل بالدين وشرائعه الشق الثاني في التيسير في أمر الدين، والذي يتعلق بالتيسير في أحكام الفقه ذاتها، بحيث يسهل على المسلم تنفيذها والالتزام بها في العبادات والمعاملات، وسائر شؤون الحياة فردية واجتماعية. والمقصود بالتيسير هنا مراعاة جانب الرخص في الشريعة إلى جوار العزائم، ولا ينبغي أن تعامل الناس كلهم في مستوى واحد في قوله: -ص- "إن الله يحب أن تؤتى رخصه كما يكره أن تؤتى معصيته". (رواه ابن حبان عن ابن عباس رقم 354).

- تقديم اليسر على الأحوط: في قول عائشة -رضي الله عنها- "ما خير رسول الله بين أمرين إلا أخذ أيسر منهما، ما لم يكن أثماً". (متفق عليه عن عائشة).

- التضييق في الإيجاب والتحرير : المقصود به التضييق والتحرري البالغ في تكليف الناس بالأحكام خصوصا في مجال الفرض والتحرير، فلا يجوز التوسع في ذلك بأدنى دليل، بل لا بد من نص صحيح الثبوت، صريح الدلالة، على فرضية الفرض، وحرمة الحرام، أو قياس واضح العلة على نص...

كذلك التيسير في تعليم الدعوة من الأمور التي يحرص الإسلام عليها في قوله -ص- **"اعلموا ويسروا ولا تعسروا، وبشروا ولا تنفروا"**. (رواه ابن عباس). (القرضاوي : 2002 ، ص - ص ، 138-146).

لم يكتفي الإسلام بالدعوة فقط إلى نبذ العنف والدعوة إلى السلام، بل شرع نظام قوانين كلها تتوخى تحقيق مصالح الناس، ذلك أن المصالح هي الغاية التي قصدها الشارع من تشريع الشريعة ككل كما دل عليها قوله تعالى **"وما أرسلناك إلا رحمة للعالمين"**. (النساء: الآية، 48).

إن العقوبات الإسلامية، وإن بدا في بعضها شدة وصرامة، فهي بعيدة كل البعد عن أن تكون تعديا للمجرم أو تنكيلا به، إن الشريعة الإسلامية قد تميزت في جميع قواعدها بطابع الرحمة بالناس جميعا ولكنها الرحمة الحازمة، الرحمة التي لا تتصف بالضعف، الرحمة التي تقوم على الحماية الحقيقية للمجرم والمجتمع، لا مجرد التخفيف عليه والرفق به، فهي رحمة تبتغي الخير الحقيقي للأجل، ولا تتوقف عند الخير العارض العاجل. قال تعالى **"وما أرسلناك إلا رحمة للعالمين"**.

وهذا الوصف من الله تعالى لرسوله -ص- يستلزم بالضرورة نفي صفات الانتقام والتعذيب والتنكيل من العقوبات الشرعية، بل لقد أوصى الله بالرفق بالمجرم أثناء تنفيذ العقوبة فيه، وعدم تجاوز القدر من الشدة الذي وضعه الشارع فيها فقال الرسول: **"اللهم من ولي من أمي فشق عليهم فأشقق عليه، ومن ولي من أمي شيئا فرفق بهم فأرفق به"**. (صحيح مسلم: رقم 3/1458).

فالعقوبات رحمة بالنسبة للمنحرف ذاته، وبالنسبة للمجتمع الذي يعيش فيه، أما بالنسبة للمجتمع فذلك ظاهر لما يحله له من شيوع الأمن والحماية للأموال والدماء... وبما تدفعه عنه من أذى العدوان والقلق...

فإذا أرحس الإسلام دم قاتل فلكي يحقن ألوف الدماء ويحيط الجماعة كلها بما يحفظ عليها حياتها وأمنها. زد في ذلك ما في إقامة الحدود من بركات تعم المجتمع بأسره، وقال الرسول -ص-: **"واحد جعل به في الأرض خير لأهل الأرض من أن يمطروا أربعين صباحا"**. وفي رواية أربعين ليلة.

أما أنها رحمة بالمعتدي، فتتجلى في مغفرة الله ورحمته التي تحوطه بعد إقامة الحد عليه، فالحدود كفارات للآثام وجوابر لها، تغسل أثرها وتمحو ذنبها، وفي حديث عن ماعز: **"لقد تاب توبة لو قسمت بين أمة لو سعتهم"**. (صحيح مسلم: رقم 3/1322).

وعن الغامدية: **"لقد تابت توبة لو قسمت بين سبعين من أهل المدينة لو سعتهم"**. (صحيح مسلم: رقم 3/1324). كما جاء في السنة. **"من أصاب في الدنيا ذنبا فعوقب به ، فالله أعدل من أن يثني على عبده العقوبة"**. (سنن الترمذي: رقم 16/5).

وأما ما يثار حول العقوبات من عجاجه غبار ممن يصفها بالقسوة والشدة وعدم مسايرتها لروح العصر الذي ارتقت فيه المدارك وانطباع الأنانية، كما يصفون فهؤلاء يجهلون فقه العقوبات وحكمتها كما لا يدركون أن الله أرأف بعباده وأرحم وهو أخبر بما يصلح حياتهم ويهذب طبائعهم.

الملاحظ أن الإسلام كما رأينا قبل أن يسن العقوبات الزاجرة للمخالفين، يعنى عناية فائقة بالقلب والنفس، فيربيهما على خشية الله تبارك وتعالى، ومراقبة أمره في السر والعلن، وهذه المراقبة وتلك الخشية تمنعان الفرد من ارتكاب المعاصي والمخالفات ذلك أن الإسلام يعتبر الدنيا دار ابتلاء وأن الآخرة دار جزاء وعليه فالمؤمن مجزي في الآخرة على عمله. هذا المنهج من التربية أتى أكله في منع الناس من اقتراب أي محذور، بتأثير قوي تعجز كل القوانين الوضعية عن مثله.

فبعد أن يسلك الإسلام طريق التربية لوجدان الأفراد، يقوم بسد أي ذريعة لاقتراف المنكرات ولذلك كان العقاب شديدا. وقد شرع الله العقاب لمنع الناس من ارتكاب المحذور وحملهم فعل المأمور حيث أن الأمر بفعل شيء والنهي عن فعل سيء لا يكفي في تنفيذه، فالعقاب هو الذي يحمل على التنفيذ ويجعل للأمر النهي معنى مفهوما ونتيجة حقيقية وهو الذي يزرع ويردع الناس عن المعاصي ويقضي على الفساد في الأرض. فههدف الشارع الحكيم من العقوبة أن يكون للعقوبة قوة المنع من الإقدام على الجريمة قبل وقوعها وإذا وقعت فلا بد أن يكون في العقوبة ما يردع عن العود.

إن المتأمل في فقه العقوبات يجد أن علاج النفس الانسانية ينم بالحكمة فلعل جرم معين حد معين ولكل مخالفة عضوية خاصة دون غلو أو الزيادة ودون مبالغة أو إفراط بحيث نلاحظ أن الشارع قد سار في هذه العقوبات على أدق المقاييس واعد لها حيث وضعت الشريعة هذه العقوبات على أساس محاربة الدوافع الخاصة بكل جريمة، فالدوافع التي تدعو إلى الجريمة تحارب بالدوافع التي تصرف عنها.

فالجريمة التي تدفع إليها اللذة والشهوة تعاقب بعقوبة تتصف بالألم ولا يمكن أن يستمتع الإنسان بنشوة اللذة إذا تذوق من العذاب أو توقع أنه سيدوقه، ولذا يكون ما يبعده عن التفكير في اقتراف الجريمة، وبهذا تكون الجريمة قد حاربتها الشريعة في النفس قبل أن تحاربها في الحس وعالجتها بالعلاج الوحيد الذي لا ينفع غيره، ويظهر هذا بوضوح في العقوبات المقررة لجرائم الحدود ولجرائم القصاص والدية. وعليه واجه الشارع في تشريعه لهذه العقوبات النفسية التي تدعو إلى ارتكاب الجريمة بالعوامل النفسية التي تصرف عنها، ليصون لمريد الإجمام بدنه وكرامته، وليصون للآخرين حقوقهم، وينعم الجميع بالأمن في مجتمع لا تقع فيه الجريمة إلا لماما.

فما الدافع الذي يدفع إلى ارتكاب جريمة الزنا؟ أليس هو طلب المتعة وقضاء الإرب وقصد اللذة والاستمتاع؟ فماذا فعلت الشريعة في عقوباتها؟

لقد قابلت ذلك بالعوامل النفسية التي تدفع عنها بما أوجبه من عقوبة غليظة تصيب بدنه كله كما عمت المتعة بدنه كله، وأي شيء يحقق الألم ويذيق مس العذاب أكثر من الجلد مائة جلدة؟

أما إذا تزوج فأحصن فقد حرصت الشريعة أن تجعل له بعد الإحصان سبيلا إلى الجريمة وكيف يصل إليها وقد أتاحت للزوج الطلاق وأحلت له أن يتزوج أكثر من امرأة فتحت كل أبواب الحلال وأغلقت دونه باب الحرام، فكان عدلا وقد انقطعت المحاذير التي تدعو إلى تخفيف العقاب، وأن يؤخذ المحصن بالعقوبة التي لا يصلح غيرها لمن استعصى على الإصلاح ولقد نص القرآن بقوله "ولا تأخذكم بهما رأفة في دين الله". (النور: الآية، 02). وقوله "وليشهد عذابهما طائفة من المؤمنين". (النور: الآية، 02).

وبالإضافة إلى العقوبة الحسية يأتي الأذى المعنوي الذي يغشى كيان المرتكب لجريمة الزنا بما قرره الشريعة من علنية العقوبة، فواجهت متعة الجسد التي يحرص الزناة على تحقيقها وتدفعهم إلى ارتكاب ما يرتكبونه من الموبقات لأجلها إلى ألم يغشى الجسد كله والى ألم نفسي عام يغشى نفسه، ويملك عليه أقطارها ليرتدع مريد الزنا على الجريمة فيسلم له جسده وتسلم له نفسه، وتسلم للآخرين أعراضهم وكراماتهم، وينعم الجميع بسلامة النفس والأعراض...

نفس الحال ينطبق على القذف وشارب الخمر، والسارق...

يذكر أن العقوبات في الإسلام أربع، الحدود والجنايات والتعزير، والمخالفات.

أما الحدود*: فالمراد منها عقوبات المعاصي المقدرة لأجل حق الله، وسميت حدوداً لأنها تمنع العصي من العود

إلى تلك المعصية، التي حد لأجلها في الغالب، ويطلق الحد على نفس المعصية ومنه **قوله تعالى "وتلك حدود الله"**.

(البقرة: الآية، 230).

كما يطلق على عقوبة تلك المعصية، وكلمة حد وحدود بمعنى عقوبات المعاصي لا تطلق إلا على المعاصي التي فيها حق الله تعالى، ولا تطلق على غيره. ولا يصح فيها العفو، لا من الحاكم، ولا من اعتدي عليه، لأنها حق الله، فلا يملك أحد من البشر إسقاطه ولا بحال من الأحوال.

أما الجنايات*: فإنها تطلق على التعدي على البدن مما يوجب قصاصاً أو مالا، فتشمل الاعتداء على النفس،

والاعتداء على أعضاء الجسم، والمراد منها هنا العقوبات التي توقع على هذا التعدي. وهذه العقوبات فيها حق العبد، وبالتالي

يجوز لصاحب الحق أن يعفو، **قال تعالى: "فمن عفي له من أخيه شيء"**. (البقرة: الآية، 177).

أما التعزير*: فهي عقوبة على معصية لا حد فيها ولا كفارة، فالمعصية إذا ارتكبت ينظر فيها، فإن كانت مما قدر

الله لها عقوبة معينة، أي كانت داخلية تحت الحدود، فإنه يعاقب مرتكبها بالحد الذي شرعه الله ولا تعزير، وكذلك إن جعل لها

كفارة معينة فإنه يجبر مرتكبها على الكفارة، وأما إن لم تكن داخلية تحت الحدود، ولم يجعل الشارع كفارة لها، فإنها تدخل تحت

عقوبة التعزير. وأما التعدي على البدن فلا تعزير فيه لأن عقوباته قد بينها الشارع.

والتعزير عقوبة غير مقدرة بعينها ولا لازمة بعينها، فهي تختلف باختلاف الناس، فتراعى فيه عدم السوابق،

وأصحاب السلوك الحسن، وغير ذلك.

أما المخالفات*: فهي العقوبات التي يوقعها الحاكم على من يخالف أوامر السلطان، سواء الخليفة أو غيره من

المعاونين والولاة ونحوهم، والشارع لم يحدد عقوبة معينة، بل ترك للقاضي أن يقرر العقوبة عليها ويرأها على تلك المعصية.

(المالكي: 1990، ص، ص، 9، 10).

ناقلة القول يمكن أن نقول أن للعقوبة في الشريعة الإسلامية الأغراض والمقاصد الآتية:

أ- زجر الناس وكفهم عن مقارفة الذنوب والجرائم.

ب- رحمة الأمة وحفظ كيانها.

ج- تحقيق المصالح ودفع المفساد.

د- إقامة العدل بين الناس.

هـ- إصلاح الجاني.

و- تطهير الجاني.

* **جرائم الحدود:** حد الزنا، حد اللواط، حد القذف، حد شارب الخمر، حد السرقة، حد قطاع الطرق، حد أهل البيعة، حد المرتد.

* **الجنايات:** القتل (العمد، شبه العمد، القتل) الجنائية فما فوق القتل.

* **التعزير:** (الخطف، الأفعال المخلة بالأداب، الأفعال المتعلقة بالزواج، الذم القدح، التحقير، التعدي على الأموال).

* **المخالفات:** السجن، النفي، الهجر، الصلب، الغرامة.

أ- **بخصوص النقطة الأولى:** إن الحدود موانع قبل الفعل زواج بعده، أي أن العلم الشرعي يمنع الإقدام على الفعل، وإيقاع العقوبة بعده من اقتراح الجريمة والذنوب والعود إليها. فإقامة الحدود والقصاص والتعازير مشروعة لمصلحة الزجر عن الفساد وإن أدى ذلك إلى إتلاف النفوس وإرهاق الدماء. (المار ودي: 1398هـ، ص، 276).

قال الإمام المار ودي رضي الله عنه: (قد جعل الله من الزواجر الحدود ما يردع به ذا الجهالة، حذرا من ألم العقوبة، وخيفة من نكال الفضيحة، ليكون ما حظر من محارمه ممنوعا، وما أمر به من فروضه متبوعا، فتكون المصالحة أعم، والتكليف أتم). (ابن القيم: 1416هـ، ص، 101).

ب- **أما بخصوص النقطة الثانية:** تصبح العقوبة رحمة للأمة وحفظا لكيانها، وذلك بكف الناس عن المنكرات وحملهم على الاستقامة.

قال "ابن تيمية" "ينبغي أن يعرف أن إقامة الحدود رحمة من الله بعباده، فيكون الوالي شديدا في إقامة الحد، لا تخاذل في الدين الله فيعطله، ويكون قصده رحمة الخلق بكف الناس عن المنكرات، لا شفاء غيظه، وإرادة العلو على الخلق". (ابن تيمية: 1416، ص، 329).

ج- **أما بخصوص النقطة الثالثة:** من مصادر الشريعة تحقيق المصالح ودفع المفساد وذلك لتستقيم الأمور، وتصلح الأحوال، ويعم الأمن، ليتمكن كل فرد من القيام بالتكاليف التي أوجبها الله عليه على أكمل وجه.

قال تعالى: "إن الله يأمر بالعدل والإحسان وإيتاء ذي القربى وينهى عن الفحشاء والمنكر والبغى يعظكم لعلكم تفلحون". (النحل: الآية، 90).

د- **أما بخصوص النقطة الرابعة:** إن أحكام الشريعة كلها عدل، فلا يتصور الجور في أي حكم من أحكامها، فقتل القاتل شرع لصيانة الوجود. والقصاص في الأطراف لصيانة الجوارح، وشفاء غليل المجني عليه إن كان حيا، ولورثته إن كان ميتا، قال تعالى: "ولكم في القصاص حياة يا أولي الألباب لعلكم تتقون". (البقرة: الآية، 179).

هـ- **أما بخصوص النقطة الخامسة:** لم يشرع المولى عز وجل العقوبات بقصد التأديب والزجر فحسب بل قصد إصلاح الجاني وتهذيبه، بتقويم حاله وسلوكه بإبعاده عن مواطن الجرائم، ليصبح عضوا صالحا في كيان الأمة، ويشارك إخوانه المسلمين في القيام بالمهمة التي خلفوا من أجلها في عمارة الأرض، على هدى من شرع الله.

و- **أما بخصوص النقطة الأخيرة:** من مقاصد الشريعة تطهير الجاني، وذلك بتكفير الذنب المترتب على المعصية، فالمذنب إذا عوقب على جريمته في الدنيا سقط عليه إثم هذه الجريمة في الآخرة، إذا صلحت نيته وحصلت منه التوبة. يقول "علي رضي الله عن الرسول ص- "من أصاب حدا، فجعل الله عقوبته في الدنيا، فالله اعدل من أن يثني على عبده العقوبة في الآخرة، ومن أصاب حدا، ستر الله عليه وعفا عنه، فالله أكرم من أن يعود في شيء قد عفا عنه". (الترمذي: ب ت، رقم، 2625).

بعد عرض المداخل السابقة نجد أن كل واحد من هذه المداخل يفسر السلوك الانحرافي والعنف من جانب أو جوانب معينة ولكنها لا تفسر هذا السلوك بشكل شمولي (باستثناء المدخل الإسلامي). يتناول تفسير السلوك المنحرف من جوانب مختلفة، خصوصا إذا ما عرفنا أن السلوك ألغني يكمن خلقه العديد من العوامل المتداخلة والمتشابكة علاوة على تعدد أنماط السلوك ألغني ومستوياته وبالتالي صعوبة وضعه في قوالب محددة يسهل تفسيره في ضوء مدخل معين من المداخل السابقة.

أما الحقيقة الثانية كما أوضحنا في مدخل الدراسة (الإشكالية) أن العنف الممارس على المستوى الفردي والجماعي في الواقع العربي هو أعمق أن يرد إلى أحد هذه العوامل التي ركزت عليه المداخل السابقة، على الرغم أنه لا يمكن إغفالها، إلا أن المسألة تأخذ بعد آخر والذي يتمثل في فقدان الموقف من مسألة إثبات الوجود الحضاري بين الذات (الهوية) والآخر الحضاري (الغرب).

من شأن هذا الفهم العلمي الذي نرمي الوصول إليه أن نضع حدا لتلك المقولات النظرية التي تجعل من العنف الاجتماعي في الواقع العربي مجرد نتيجة لسبب ما دون آخر. وبالتالي نحن بحاجة إلى مدخل نظري آخر يمكن أن يفسر لنا المسألة، أو نظرة نقدية.

ثالثاً: النظريات الغربية وحالة العنف الاجتماعي في الواقع العربي الراهن. نظرة نقدية.

إن العنف الاجتماعي الممارس في أي مجتمع لابد أن يتجنب النظرة السطحية في أي مجتمع لابد أن يتجنب النظرة الوصفية السطحية، وكذا التعميمية وأن ينبثق من إطار فكري يتسم بالشمول والتكامل مع الأخذ في الاعتبار البعد التاريخي والحضاري كبعد محوري في صياغة النظرية.

لعل سائل الآن يختلجه استفهام مفاده، إذا كان الأمر كذلك، أي أن العنف الاجتماعي الذي يحياه الفرد والمجتمع العربي. ليس نتاج الأسباب التي دأب العلماء الغربيين وأتباعهم من المتأثرين بهم من العرب في وضع معالمها وإرساء قواعدها، بل أنها تحصيل حاصل لمسألة أكبر وأعمق وأشد في الواقع العربي والتي تتلخص في فقدان الموقف من مسألة إثبات الوجود الحضاري بين الذات الأصيلة - التراث - وبين الآخر الحضاري - الغرب - .

من شأن هذا الفهم العلمي الذي نرمي الوصول إليه أن نضع حدا لتلك المقولات النظرية التي تجعل من العنف الاجتماعي في الواقع العربي مجرد نتيجة لسبب ما دون آخر.

إن التحليل العلمي الذي نبغي الوصول إليه هو الذي يتجاوز حدود تفسير العنف الاجتماعي على اعتبار أنه خاص بمنطقة جغرافية دون أخرى. كما تذهب إليه المدرسة الجغرافية. أو أنه متعلق بخصائص شخصية الأفراد ومجتمعات معينة من حيث احتوائها على الاختلالات النفسية والصرع العقلي والاضطرابات الانفعالية والعاطفية والانحرافات الأخلاقية كما يذهب إليه أنصار المدخل الفردي، أو أنه نتاج الهجرة والفسل والدخل الاقتصادي، وتفكك الأسرة والبناء الطبقي، كما تذهب إليه المدرسة السوسولوجية.

إن العنف الاجتماعي الممارس في أي مجتمع قد يتشابه في مظهره وأشكاله ومستوياته إلا أنه يختلف في أسبابه ومبرراته تبعاً للبنية النفسية والاجتماعية للفرد والمجتمع الذي تجتاحه. أما تعميم سبب معين أو أسباب معينة لتبرير العنف الاجتماعي في أي مجتمع، فيه كثير من الخلط إن لم نقل تغليب وتزييف للحقائق وتشويها لها.

إن العنف الاجتماعي الممارس في الواقع العربي هو نتاج الاغتراب الحضاري للذات الحضارية بين الذات الأصيلة - التراث - والذات الحضارية الدخيلة - الحضارة الغربية - وعدم تحديد الموقف منهما بسلب أو بالإيجاب وهذا هو مربط الفرس.

(تم التطرق لهذه النقطة خلال الفصل الأول. انظر أبعاد التصور السوسولوجي لاستخدام مفهوم الاغتراب الحضاري)

لقد كان لانتكاس الفكر العربي بشقيه - التحديثي والتراثي - في تحديد الموقف من مسألة إثبات الوجود الحضاري، أن أسهم في خلق حالة من الاغتراب والتي تتجسد في تلك الفجوات الموجودة في الفرد نفسه وبينه وبين غيره من عامة الناس أو وما يعرف اصطلاحاً بالاستلاب، ويمكن تحديد مظهره في: تشويه الشخصية الفردية، تشويه الشخصية الجماعية.

بوجود تلك التناقضات داخل التركيبة النفسية الفردية الجماعية يتولد شعور بالاضطهاد لدى الفرد والجماعة. والذي سيكون مصدر للعدوانية ورمزا لها، وبالتالي يفسح المجال واسعا لبروز مظاهر متنوعة من العنف. الذي يصبح وسيلة تخاطب يستعين بها الفرد والجماعات للتخاطب مع الذات والواقع ومع الآخرين.

مدخل.

أولاً: عوامل العنف الاجتماعي في الواقع العربي الراهن.

1- العامل الأول: بنية الفرد العربي.

أ- الخصائص العقلية للفرد العربي.

ب- الخصائص النفسية للفرد العربي.

2- العامل الثاني: بنية المجتمع العربي.

أ- الواقع السياسي العربي الراهن وخصائصه.

ب- الواقع الاجتماعي العربي الراهن (البناء الاجتماعي) وخصائصه.

ج- الواقع الاقتصادي العربي الراهن وخصائصه.

3- العامل الثالث: إشكالية إثبات الوجود الحضاري المسهم في العالم العربي.

ثانياً: مظاهر العنف الاجتماعي في العالم العربي الراهن.

1- العنف المرتد (العنف المقتنع).

2- العنف الرمزي (المادي).

مدخل.

بعد التعرض إلى التفسيرات الغربية لماهية العنف، وبعد استعراض البديل النظري لها بحسب الواقع العربي، جدير بنا الآن التطرق إلى العنف الاجتماعي الممارس في العالم العربي الراهن، من خلال التعرض إلى عوامله وكذا مظاهره. قبل الخوض في طرح تلك المشكلات والقضايا بنتائجها جدير بنا إعطاء لمحة وجيزة عن مقومات المجتمع العربي تلك العناصر الأساسية التي يتكون منها ويرتكز عليها، وهي تشمل عادة البيئة والسكان، والنظم والمؤسسات والبنى الاجتماعية، وأنماط الإنتاج والمعيشة، والعمليات الاجتماعية، والثقافية، ومن أجل تكوين نظرة شاملة حول هذه المقومات، علينا أن نتناولها على مستويات ثلاث:

1- المستوى الأول: البيئة.

يمتد الوطن العربي من المحيط الأطلسي إلى الخليج العربي، في بقعة بين غرب آسيا وشمال إفريقيا من خليج البصرة شرقاً إلى ساحل المحيط الأطلسي، ومن جبال طوروس شمالاً إلى حدود المنطقة الاستوائية جنوباً، بمساحة تزيد على سبعة عشر مليون كم²، كما يمتد في مساحة لا تقل عن سبعة آلاف كيلومتر من شواطئ الأطلسي إلى خليج عمان، أي ما يعادل 1/6 محيط الكرة الأرضية. أكثر من ثلاثة أرباع هذه المساحة في إفريقيا. والباقي في آسيا. وبذلك تزيد مساحة الوطن العربي مساحة الولايات المتحدة الأمريكية، بل ومساحة القارة الأوروبية بما في ذلك روسيا الأوروبية.

ويقع الجزء الأكبر من الوطن العربي ضمن المنطقة المعروفة بالشرق الأوسط. ويتألف العالم العربي من 21 دولة. ومن الأهمية بمكان القول أن ضخامة مكان الوطن العربي وضخامة مساحته، وضخامة ثرواته سيما الثروة البترولية والموقع الاستراتيجي. كلها جملة عوامل أدت إلى زيادة وزنه السياسي. ثم أن هذه الكتلة البشرية يمكن أن تشكل وحدة سياسية واقتصادية وعسكرية. تستطيع بواسطتها أن تؤلف قوة عظمى إلى جانب الولايات المتحدة الأمريكية أو أوروبا. لذلك حرص العالم الغربي منذ عام 1907 في مؤتمر "كامبل بارمان" على التخطيط لتقسيم العالم العربي وإيجاد دولة عازلة تمثلت عام 1948 بالكيان الصهيوني، وبيّن أيضاً أهمية المنطقة من خلال أزمة اجتياح العراق للكويت عام 1990، وما تمخض عن هذا الاجتياح من استقدام قوات غربية عام 1991 ومن ثم تعرض العراق للاحتلال الأمريكي عام 2003.

ويلاحظ بأن دول الوطن العربي تقع في قارتين آسيا وإفريقيا، بين درجتي عرض 38,4 شمالاً، فإذا استثنى جنوب السودان، كان معنى ذلك أن الوطن العربي يقع في مكان وسط بين المنطقة المدارية وبين المنطقة المعتدلة والمنطقة الباردة. كذلك يقع في منطقة التقاء العالم القديم، وتلتقي عنده وخلال البحر الدافئة بالبحر المعتدلة وما وراءها من باردة، ومن ثم فهو أيضاً وسيط البحار: المحيط الهندي الذي يمتد بذراعيه إلى البحر الأحمر، الخليج العربي اللذين يمتدان إلى الشمال. بالإضافة إلى دول عربية عديدة تقع على البحر المتوسط. وتلتقي هذه الدول بصورة أو بأخرى بالدول العربية الأخرى وبدول الشرق والغرب. (حلاق: 2004، ص-ص، 13-16).

هذا الامتداد الجغرافي الشاسع أتاح للوطن العربي ببيئات ومناحات وأقاليم متنوعة تشمل فيما تشمل المناطق والأقاليم

التالية:

أ- المناطق الصحراوية وشبه الصحراوية: وهي تشكل 80 % من مجمل مساحة الوطن العربي. وهي مناطق غير مسكونة إلا في ما ندر ويسودها مناخ يتصف بندرة المطر والتطرف في درجة الحرارة سواء في ارتفاعها أو انخفاضها. ويسيطر الجفاف في معظم هذه المناطق بسبب الضغط العالي. الأمر الذي يمكن اعتباره سبباً رئيسياً من أسباب نشوء الصحاري.

ب- السهول الساحلية: التي توازي المحيط الأطلسي، وتحتضن البحر المتوسط على طول شمال إفريقيا وغربي سوريا. وتمتد موازية للبحر الأحمر والبحر العربي والخليج. وتتأثر الأجزاء الشمالية من المغرب العربي وشواطئ

المتوسط الشرقية والمناطق الغربية من الجزيرة العربية الموازية للبحر الأحمر بضغط منخفض ينتج عنه شتاء ممطر مع اعتدال درجة الحرارة وصيف جاف مع ارتفاع درجة الحرارة.

ج- الهضاب: التي يزيد ارتفاعها على 1500 قدم فوق سطح البحر، ومنها هضاب شمال إفريقيا، وشبه الجزيرة العربية...

د- السهول الفيضية الداخلية: التي كونتها الأنهر مثل سهول النيل في مصر والسودان ونهري دجلة والفرات في العراق... تكتسب السهول الفيضية أهمية خاصة سيما فيما يتعلق بالري وبنشوء أقدم الحضارات والدول.

هـ- المرتفعات الجبلية: وتشمل الأطلس في شمال غربي إفريقيا ومرتفعات لبنان بسلسلتيه الغربية الموازية لساحل البحر المتوسط والسلسلة الشرقية ويتوسطها سهل البقاع ومرتفعات غربي سوريا... وقد أسهمت سلاسل الجبال في شمال إفريقيا وشرقي المتوسط بمنع امتداد الصحراء في شواطئ المتوسط، الأمر الذي لم يتم في لبنان ومصر...
و- الأودية والأحواض: التي تتخلل المرتفعات الجبلية مثل وادي نهر الأردن.

هذه الميزة الجغرافية والإستراتيجية جعلته يختص بأهم مورد طبيعي، إلا وهو البترول، الذي يزال حتى اليوم، ويبقى إلى أجل بعيد ميزة إستراتيجية واقتصادية وسياسية وعسكرية هامة، باعتباره مصدر أساسيا للطاقة وما يستتبع ذلك من صناعات وتكنولوجيا متطورة، وباعتباره مادة إستراتيجية سياسية ذلك أنه بإمكان العرب توظيفه كأداة سياسية ضاغطة. وإذا ما حولنا دراسة أهمية البترول في الحروب الحديثة والمعاصرة فإنه يتبين لنا أن تفوق الولايات المتحدة الأمريكية. وبريطانيا في الحرب العالمية الأولى 1914-1918 والحرب العالمية الثانية 1939-1945، إنما يعود إلى تفوقها البترولي على دول المحور، فقد كان تحت أيديهما بترول العالم الجديد، ويسيطران على بترول الشرق الأوسط... من هنا يدرك الدارس أهمية البترول في المجتمع العربي والدولي، فالعالم العربي هو مركز الثقل الجديد للبترول العالم، فهو يمتلك أكثر من 50% من احتياطي البترول العالمي، بالإضافة إلى أن العالم العربي يمثل المنطقة الأولى في الإنتاج العالمي. ومن هنا وجدنا الاهتمام الدولي الكبير بأوضاع الخليج العربي وما دار فيه من حروب بين العراق وإيران، والضغط الصهيوني والأمريكي على الأقطار العربية المطللة على البحر الأحمر كي تسمح للأساطيل الأجنبية أن تقيم قواعدها العسكرية.

2- المستوى الثاني: السكان.

يزيد مجموع عدد سكان البلدان العربية في مطلع الثمانيات عن 160 مليون نسمة ومنتظر أن يتضاعف هذا العدد خلال أقل من ربع قرن فيصبح 200 مليون نسمة في نهاية القرن 20. بنصف وضع السكان في البلدان العربية بعدة سمات يشاركه معظمها العالم الثالث:

أ- ارتفاع معدل السكان: فقد كان في النصف الأول من القرن العشرين حوالي 2% سنويا. وأصبح يتراوح في النصف الثاني من القرن الماضي بين 2,5% و 3,5% سنويا، ويعود هذا الارتفاع في الأساس إلى ارتفاع معدل الولايات ويتراوح في الوقت الحاضر بين 40 و 50 بالألف من السكان في البلدان العربية، والى انخفاض متدرج في معدل الوفيات الذي يتراوح في البلدان العربية بين 4 آلاف و 24 بالألف...

ب- تقدر كثافة السكان في مجمل مساحة الوطن العربي في مطلع الثمانيات حوالي 12 نسمة/كلم² الواحد و 428 نسمة/كلم² الواحد....

ج- إن الشعب العربي في مجمله شعب فتى إذ تبلغ نسبة السكان دون 15 من العمر حوالي 45% وتبلغ نسبة الذين بين 15 و 65 من العمر حوالي 50% ونسبة الذين فوق 65 حوالي 5% وبذلك يتصف الهرم السكاني العربي باتساع القاعدة والانحدار المتدرج، فهو شعب فتى، إنما معدل العمر قصير، تبلغ معدل توقعات العمر بعد الولادة 52 سنة.

د- فيما يتعلق بالتعليم، بلغت نسبة الأمية لسكان البلدان العربية الذين فوق الخامسة عشرة من العمر في مطلع التسعينات حوالي 70%. حوالي 60% للذكور و 75% للإناث. غير أن هذا المعدل يسير بانخفاض سريع، فنسبة الانتساب للمدارس تزداد بسرعة هائلة...

هـ- وفيما يتعلق نسبة سكان المدن، فإنها في تزايد مذهل والهجرة من الريف إلى المدينة ازدادت من 10% في بداية القرن العشرين إلى حوالي 40% في التسعينات ويتوقع أن يصل إلى حوالي 70% في نهاية القرن. وكثير ما يكون التزايد في مدينة واحدة إلى ثلاثة على حساب المدن الباقية. مما يسبب خلافا في توزيع السكان، وبالتالي في الأوضاع الاجتماعية والاقتصادية، حتى السياسية. يكتسب موضوع الهجرة من الريف إلى المدينة أهمية خاصة ليس فقط بسبب نسبة الهجرة العالمية وتزايدها مع الوقت، إنما بسبب ما لهذه الظاهرة من تأثيرات ومضاعفات في مجالات الحياة المختلفة سيما في مجالات التنمية ومشكلات السكن والتعليم والعمل، والازدحام السكاني والغذاء... بشكل عام.

3- المستوى الثالث: البيئة والسكان.

ليست البيئة والسكان عناصر منفردة، إنهما يشكلان معا وحدة في أساس التجمع الإنساني، وقد استدعى تفاعلها وتداخلها قيام علم خاص هو الايكولوجيا. ليست علاقة السكان بالبيئة مجرد علاقة تلاؤم وانسجام بل هي أيضا علاقة فعل وانفعال وخلق واكتشاف واختراع واستغلال وإفساد أو إصلاح. إن لهذا التداخل والتشابك والتفاعل في الوطن العربي خاصة ينتج عنه الظواهر الآتية:

أ- توزع بيئة الوطن العربي إلى مناطق صحراوية وشبه صحراوية، سهول، وهضاب... وقد نتج عن هذا التنوع في البيئة تنوع ايكولوجي يشمل قيام حياة بدوية رعوية مرتبطة ارتباطا مباشرا لتأثير الطبيعة وما يرافقها من قبيلة وتنتقل وفرنسية وكرم... حياة حضرية تجارية إدارية.

ب- تنوع الشعوب والثقافات المتمازجة عبر التاريخ من سامية وحامية، وعربية، سومرية، وبابلية، وبربرية... وقد تمت هجرات متعددة خلال جميع العصور بين أقاليم الوطن العربي، الهجرات المتعددة من شبه الجزيرة العربية إلى الهلال الخصيب، ومصر والسودان وشمال أفريقيا.

ج- نشوء أقاليم لها مزايا خاصة مثل المغرب العربي....

د- تفاعل الحضارة العربية مع عدة حضارات خارج الوطن العربي بالإضافة إلى الحضارات التي وجدت ضمنه مثل الحضارات اليونانية، الرومانية والأفريقية...

و- تزايد أهمية الوطن العربي اقتصاديا وحضاريا وسياسيا واستراتيجيا، بسبب موقعه في وسط العالم وبسبب موارده في طليعتها البترول في الوقت الحاضر، وقد كان دائما وسيطا وطريقا تجاريا وحضاريا بين الشرق والغرب والجنوب والشمال، ومطمع من قبل جميع الإمبراطوريات فيه وخارجه...

إن التزامنا بهذا النهج التكاملي في الدراسة والتحليل للمجتمع العربي الغرض منه التأكيد على الديناميكية والتناقض وتداخل الظواهر والالتزام، ويمكن تلخيص الأسس التي يركز عليها هذا المنهج من خلال تشديده على المبادئ الآتية:

أ- تناول الموضوعات والقضايا وتحليلها في إطار المجتمع العربي ككل وليس باعتباره مجموعة كيانات مستقلة بذاتها، ويعود ذلك إلى تكامل المجتمع العربي رغم تنوعه.

ب- تحليل المجتمع على أنه مجتمع ديناميكي وهذا يعني بالتحديد:

1- إن المجتمع في حالة صيرورة، فهو يتغير باستمرار نتيجة لعوامل وقوى داخلية وخارجية.

2- إن المجتمع في حالة تكون، فهو ليس كائنا تاما مكونا، بل يتطور باستمرار فتتحول هويته ومفاهيمه وثقافته ومؤسساته وأنظمتها حسب أوضاعه وظروفه ومواقفه المستجدة.

3- إن الإنسان كائن اجتماعي بمعنى أنه ينشأ ويتكون في المجتمع ومن خلال التفاعل الاجتماعي وليس بالعزلة عن المجتمع والآخرين، الإنسان لا يولد كائنا جاهزا تماما يملك مسبقا شخصية وعقلا وذاتا وروحا ونفسا وهوية، بل تتكون هذه عنده بالتفاعل الاجتماعي.

ج- تناول المجتمع على أنه يخترن تناقضات اجتماعية عدة منها ما هو أولي كالتناقضات الطبقية والقومية، ومنها ما هو ثانوي كالتناقضات العمودية بين الفئات والجماعات والأقطار. وبسبب هذه التناقضات نحلل المجتمع على أنه في حالة صراع ومواجهة بين قوى متضادة منها قوى التغيير وقوى المحافظة، وقوى التحرير وقوى التبعية، وقوى الوحدة والتجزئة... وتتصل هذه الصراعات القومية والطبقية وغيرها بالصراعات العالمية...

د- دراسة البنى الاجتماعية والنظم والمؤسسات، والثقافة والطواهر، والشخصية على أنها في حالة تداخل وتفاعل حتى ليستحيل الفصل فيما بينها دون تبسيطها وتشويهها.

و- تحليل التغيير الاجتماعي على أنه بالدرجة الأولى نتيجة للتناقضات الاجتماعية والتحديات التي تواجه المجتمع والموارد المتاحة والمتوفرة لدى الجماعات ولما يتبع ذلك من مواجهة وصراع أكثر مما هو نتيجة للاقتباس والتقليد والاحتكاك. لذلك نجد أن المجتمع العربي يتغير ليس بسبب لقائه مع الغرب فحسب بل بالرغم من الغرب ومن خلال مواجهته، والصراع مع الغرب لا يحصل بسبب الاختلاف الحضاري فقط، بل بسبب التناقض في المصلح ونوعية العلاقات القائمة وطبيعة الأوضاع السائدة بالدرجة الأولى.

ي - النظر إلى المجتمع العربي من منظور عربي التزاما بقضاياها وفي سبيل تغيير الواقع.

إن هذا المنهج الديناميكي الذي يشدد على التناقض والمواجهة والصراع والتغيير يتعارض مع المنهج السكوني الذي اعتمده، المستشرقون خاصة في دراسة المجتمع العربي، فنتناوله على أنه مجتمع راكد مبسط وذات بعد واحد.

إن الدعوة إلى منهج ديناميكي جديد ضروري أن يعتمد على النقد المزدوج متحرر من مفاهيم السلفية والمعرفة الغربية المستمدة من علاقات السيطرة، وأن يعمل على دراسة الواقع العربي من الداخل ومن منظوره وفي سبيله، وهذا لا يعني تقبل الواقع العربي كما هو والانسجام معه وتبني المنظور العربي الغيبي التوفيقي الذي ينكر التناقضات والأزمات بدلا من مواجهتها وتجاوزها. (بركات: 2004، ص-ص، 21-32).

أولاً: عوامل العنف الاجتماعي في الواقع العربي الراهن .

1- العامل الأول: بنية الفرد العربي.

أ- الخصائص العقلية للفرد العربي.

إن الحديث عن بنية الفرد العربي، يقودونا حتما إلى تتبع خصائصه العقلية والنفسية بشيء من التدقيق، من أجل الوقوف عن مدى تحكمها في سلوكه، وكذا نظرتة إلى نفسه والناس، والكون بصفة عامة.

الأكيد أن الحديث عن بنية الفرد العربي لن تخرج عن دراسة بنية الفرد المتخلف الذي يتسم بخصائص السطحية في التفكير، ومقاومة التغيير. تأثره الكبير بما ينتجه المجتمع من عادات وتقاليد وأعراف وتصورات في حياته دون أن تكون له إمكانية أخذ موقف منها إلا قبولها كما هي، كذلك عدم قبوله لأفكار الآخر والحوار معها، بل مدى قبوله للأخر أصلا والتحاور معه بوصفه ضفة أخرى للحياة الاجتماعية. وكذا لانجذابه نحو الماضي والاستغراق فيه والتغني به...

الأكيد كذلك أننا عندما نتحدث عن بنية الفرد العربي فإننا بالضرورة نتحدث عن بنية الثقافة العربية، لأنه ببساطة ليست شيئاً آخر غير هذا* كونه تصورات وأراء ونظريات تعكس الواقع العربي أو تعبر عنه بشكل من الأشكال، بل أنه أيضاً طريقة أو أسلوب في التفكير ساهمت في تشكيله جملة من المعطيات، منها الواقع العربي نفسه بكل مظاهر الخصوصية فيه. فالتفكير بواسطة ثقافة ما. معناه التفكير من خلال منظومة مرجعية تتشكل إحدائياتها الأساسية من محددات هذه الثقافة ومكوناتها، وفي مقدمتها الموروث الثقافي والمحيط الاجتماعي والنظرة إلى المستقبل، بل والنظرة إلى العالم، وإلى الكون، والإنسان، كما تحدها مكونات تلك الثقافة. وهكذا فإن الإنسان معه تاريخه سواء أم كرهه، كما يقال، فذلك الفكر يحمله معه، سواء أم كرهه، آثار مكوناته وبصمات الواقع الحضاري الذي تشكل فيه ومن خلاله.

إن إن السعي لمعرفة بنية الفرد العربي يتطلب معرفة منظومة القيم التي يعتمد عليها الفرد الاجتماعي. أي بما يؤمن به، وما يؤثر في سلوكه، وما لا يؤثر فيه، والقيم التي يعمل بموجبها...

1- النفور من التجدد والتغيير: إذا جئنا للحديث عن الخصائص الذهنية (العقلية) للفرد العربي فإننا نجد بدي كثير من الثبات والسكونية (الثبات على القناعات)، فالفرد العربي نافر من التجدد، والتغيير، واستقبال المعطيات الجديدة، بل يكاد عصاب الخوف من التغيير والتجدد يسيطر على ذهنيته، وهو بذلك ميل إلى الانغلاق على نفسه والانطواء عليها، فالانفتاح لدى الفرد العربي تعني الاختلاط والشطط وبعثرة الجهود، لا بل أبعد من ذلك، فهي تدخل في مفهوم العيب والسلوك غير اجتماعي يبعث على الانتقاد (مثل ذلك حلق الشارب أو اللحية هو عيب لأنه في العرف يقلل من الهيبة ويمس الرجولة ويعيبها).

2- أسيرة الماضي: فهي ماضوية في كل شيء، فالقول الحق ما قاله الأجداد والآباء، والسلوك الحميد هو سلوك الأجداد والآباء والخبرة هي خبرة الأجداد والآباء.. فالذهنية الفردية مقتنعة تماماً أن الماضي، على الرغم من كل الأوهام والنكبات، والاختلالات، هو الذي حفظ اللغة، والرسالة، والقيم والعادات... ولولاه لكان الحاضر وجها مغايراً أو ثوباً بألف رقعة ورقعة.. مثل هذه القناعات هي التي تشد على الماضي بكلتا اليدين، وهي التي تجعل منظومة القيم المعتمدة من الشخصية التقليدية منظومة تقليدية لا مغاير فيها ولا تبديل، وهي التي تؤدي إلى تقليدية في أنماط السلوك، ومحاكاة لأنماط سلوكية ماضوية، وبالتالي هي التي تؤدي إلى وصم المجتمع بالتقليدية وبالماضوية والعيش في العصور الماضية، على الرغم من استعمال تقنيات العصر الحديث ومنتجات علومه. (حميد: 2009، ص، 130).

3- اضطراب في منهجية التفكير: الذي هو سوء التنظيم الذهني في التصدي للمشكلات، حيث يتعامل معها بدون خطة مسبقة ذات مراحل منطقية واضحة سلفاً. الفوضى والعشوائية والتخبط والمحاولة شبه العمياء هي المميّزة، إنها ذهنية لا تحبذ التقيد، والنظام، والتخطيط، أنها ميالة إلى العفوية والفترة، إنها ترى النظام والتقيّد والتخطيط، مفسدة لمتعة العمل، وتورث الملل، وتحجر الحياة وتصيبها بالمحدودية. فهو بذلك بدلاً أن تسيطر على الواقع تقع في غموض وحيرة مما يجعلها تلجأ إلى التمنيات، فهي تؤمن بحل سحري.

4- تعاني من تداخل الأزمنة: وذلك على صعيدين المعرفي والإيديولوجي، فعلى الصعيد المعرفي ما زال المثقف العربي، كما كان منذ العصر الأموي يستهلك معارف قديمة على أنها جديدة، سواء كان مصدرها عربي خالصاً أو كانت من الدخيل الوافد. تلك حالته بالأمس. وتلك حالته اليوم... أما على الصعيد الإيديولوجي فإن المثقف العربي كان منذ العصر الأموي. كذلك وما يزال إلى اليوم، يعيش وعيه صراع متداخلاً مع أنواع الصراعات الأخرى التي يشهدها حاضره... هذا الواقع، واقع تداخل الأزمنة الثقافية، في ذهنية الفرد العربي، خاصة كما قلنا المثقف منه، هو ما يفسر ظاهرة مزعجة. ظاهرة الرجل، المثقفين

* انظر بنية المجتمع العربي.

الذين يرحلون عبر الزمن الثقافي من المعقول إلى اللامعقول من اليسار إلى اليمين بسهولة تكاد لا تصدق... تغيير الاتجاه عند كل لحظة معرفية مما يؤكد أن المشكلة في عمقها ليست مشكلة تقلب الاختيار على الصعيد الإيديولوجي وإنما هي أساسا مشكلة انعدام الاستقرار الاستمولوجي... (عابد الجابري: 2009، ص 47).

5- انعدام الدقة والضبط في التصدي للواقع: من السمات البارزة أيضا في العقلية الفردية، انعدام الدقة والضبط في التصدي للواقع، وفي تقدير الأمور، كل شيء يظل على مستوى التقدير الإجمالي والانطباع العام. الدقة الرياضية لا مجال لها. كل شيء عرضة للتهاون والتراخي والتساهل حتى الاستهتار. نلمح ذلك في مختلف أشكال الالتزام اتجاه الآخرين: الالتزام بالواجبات، بالمسؤوليات التي يقطعها على نفسه، الالتزام بدقة المواعيد...

6- قصور في التفكير الجدلي: فهي جامدة قطعية، وحيدة الجانب، تتبع مبدأ السببية الميكانيكية، عاجزة عن العمل تبعا لمبدأ التناقض. ويلاحظ هذا القصور في مختلف النشاطات وعلى مختلف الأصعدة ومختلف مستويات المسؤولية... تنطلق هذه الذهنية كذلك في نظرتها للأمور من مبدأ العزل والفصل. الشيء قائم لذاته، منفصل عن بقية الأشياء والظواهر. تطلق حكما تقويميا نهائيا بشأنه، من خلال إطلاق صفة الثبات عليه، الأشياء هي هي على عكس ذلك نجد المنهج الجدلي يقول بالدينامية والضرورة من ناحية، وبالتحديد العلائقي من ناحية ثانية، الشيء لذاته هو تجريد فارغ لا حياة فيه. كل شيء هو لذاته وللآخرين، كل شيء هو دوما في علاقة، أو مجموعة علاقات مع أشياء أخرى... بينما تظل النظرة المتخلفة للواقع تفتيتية، تعزل الظواهر بعضها عن بعض. كما أن هذه الذهنية تتسم بالعجز عن رؤية قانون التناقض بين الظواهر، وكذلك العجز عن رؤية قانون تكامل الأضداد بين الظواهر والعجز عن إدراك العلاقة الجدلية بين الزمان والمكان للظاهرة... وكذلك العجز عن إدراك أبعاد ومستويات الظاهرة. (حجازي: 2007، ص، ص، 69، 70).

ب- الخصائص النفسية للفرد العربي.

يتدعم هذا القصور الذهني بقصور آخر في المستوى النفسي. فإذا جئنا للحديث عن خصائص النفسية للفرد العربي فإننا نجد، يعاني من التسلط والاستكانة والنقص والخوف من السلطة، الخوف من الطبيعة، الخوف من الآخرين... شعوره بعقدة العار.

1- عقدة العار: نجد تتجسد أكثر ما تتجسد في نظرة الرجل للمرأة، على أساس أنها عورة وعلى هذا الأساس لا بد من إبقائها في مجالها الطبيعي (المجال البيولوجي) أي الزواج، والحمل والولادة... دون الارتقاء بها إلى الحقلين الاجتماعي والمعرفي (التربية والتعليم)... هذه العقدة أوجدت الكينونة الخلافية بين الرجل والمرأة. (حميد: 2009، ص، 443).

2- الذهنية الفردية تعيش صراعا بين قيم الطاعة والحرية: تسود فيه في بعض الحالات قيم ضبط النفس والصبر والاستسلام وطلب السلام حتى على حساب الكرامة. وفي أزمنة أخرى تغلب عليه قيم التمرد والرفض والثورة، وجود هذه الثنائية في نفسيته تجعل منه كائن يستسلم ويرضخ ويهرب طالما لديه إمكانية النجاة. لكن عندما ينفذ الصبر يتحول هذا الضعف إلى قوة يستعين بها في الدفاع عن وجوده... (بركات: 2006، ص، 355).

3- الذهنية الفردية تعيش خاصية التبعية (الأبوية): فالأبوية مجسدة في جميع مناحي الحياة... فالأبوية هيمنتها لا تفتك منها شريحة، أو طائفة، أو وظيفة، أو جماعة... لعل هذه الخاصية هي أخطر خصائص الذهنية العربية، فعنها يتولد الكسل الاتكال، العجز، النفور من العمل، غياب الابتكار والاشتقاق...*

حين نؤكد على هذه الخصائص العقلية أو النفسية لدى الفرد العربي، لا نريد أن نذكر أنها موجودة لدى كل الشعوب

* للمزيد من التوضيح انظر: الواقع الاجتماعي للعالم العربي. (الفصل الثاني).

وخاصة عندما تتوافر الظروف والأوضاع التي تؤدي إلى ذلك في مختلف المجتمعات، إلا أننا نؤكد على أنها الخاصة الغالبة في الثقافة العربية وفي الواقع العربي الماضي والراهن.

2- العامل الثاني: بنية المجتمع العربي.

1- الواقع السياسي العربي الراهن وطبيعة النظام السياسي وخصائصه.

يعاني المجتمع العربي في التاريخ الحديث والمعاصر من كثير من القضايا والمشكلات السياسية والعسكرية والاقتصادية والاجتماعية والتربوية، وجزء كبير من هذه المعاناة تعود بجذورها إلى عهود الاستعمار الغربي والى أساليبه الهادفة إلى تمزيق الأمة العربية وفك أوصالها والقضاء على وحدتها السياسية والاقتصادية. وبالرغم من أن الدول العربية نالت استقلالها، وتمكنت من السيطرة على ثرواتها، وابتأت قوة اقتصادية كبرى في العالم، غير أن هذه الدول ما تزال تواجه من المشكلات بأنواعها وأشكالها المتعددة، ونحن كشعوب نتحمل مسؤولية كبرى عما تعاني منه الشعوب العربية من قضايا ومشاكل متنوعة.

في تاريخنا المعاصر واجه العرب منذ العصر العثماني حتى اليوم عديد القضايا والمشكلات الاقتصادية والاجتماعية والتربوية والثقافية واللغوية. بما فيها قضايا مشروعية السلطة، قضايا الإصلاح والتحديث ومشروع الشرق الأوسط الكبير وقضايا الثقافة والتعددية...

إننا بإشارتنا لهذه القضايا، محاولة منا لمعالجة الجذور التاريخية لتكون المجتمع العربي الأول. لأجل الاطلاع على مشكلاته الكبرى، حتى يتسنى لنا أن نستفيد من الماضي والحاضر لبناء المستقبل. المستقبل العربي الزاهر، المستقبل العربي الذي يجب أن يشكل مفصلاً تاريخياً هاماً، وداراً صلباً ما بين التخلف والتنمية وبين الجهل والعلم، وبين الضعف والقوة، وبين التجزئة والوحدة، وبين التسلط والتحرر والحرية والديمقراطية مقدمة للنهوض العربي الشامل.

1- الواقع السياسي العربي الراهن وطبيعة النظام السياسي.

سنحاول في بحثنا حول الحياة العربية المعاصرة، أن نشدد على ضرورة فهمها في إطارها الاجتماعي العام وموقع المجتمع العربي في النظام العالمي، وعلى أنها مواجهة بين قوى ومصالح متضادة. إننا بذلك لا ننطلق من مقولات علم السياسية التجريدية التي تبدأ بالدولة، بل من منطلقات علم الاجتماع السياسي الذي يبدأ بالمجتمع، فلا تكون نقطة القول الأرسطي بأن الإنسان هو طبيعته حيوان سياسي، بل القول الماركسي بأن الإنسان في جوهره كائن اجتماعي، كذلك نبدأ من القول بأن الصراعات السياسية والحروب، لا تبدأ من عقول الناس، بل تبدأ في التناقضات الاجتماعية...

وفي تحليلنا للحياة السياسية في إطارها الاجتماعي وموقع المجتمع ككل: سننطلق من مقولة غلبة التناقضات الاجتماعية وليس غلبة التوازن والاستقرار خاصة في هذه المرحلة الانتقالية في حياة المجتمع العربي.

إن الحياة السياسية العربية هي سلسلة من المواجهات والصراعات بين قوى متضادة (قوى التحرير ضد قوى الاستعمار، قوى الوحدة ضد قوى التجزئة، قوى التغيير ضد قوى الثبات، قوى اليسار ضد قوى اليمين...) وليست هذه الصراعات منعزلة عن بعضها البعض، بل هي متصلة اتصالاً عضوياً. لذلك سنحاول أن نبلور الأطروحة التي تقول أن النظريات والأفكار والمعتقدات والاتجاهات والمشاعر السياسية تنبثق عن إيديولوجية عامة تتصل بدورها بمواقع الأفراد والجماعات بالبنى الاقتصادية والاجتماعية، على وجه التحديد سوف نبين أن متطورات التنمية البديلة (التطويرية، الإصلاحية، أو الثورية) تتقابل أو تتوازى مع الإيديولوجيات المتصارعة (اليمين، الوسط، اليسار) التي تتوازى بدورها مع الانقسامات الطبقة والفئوية الهرمية (العليا، الوسط، الدنيا). لذلك نجد أن الطبقات العليا والفئات المتميزة (البرجوازية التقليدية الكبرى والجماعات المسيطرة) تميل إلى اعتناق إيديولوجية يمينية وتفضل المنظور التطوري للتنمية. من ناحية أخرى، نجد أن

الطبقات الوسطى البرجوازية تميل إلى اعتناق إيديولوجية ليبرالية غربية أو اشتراكية عربية وتفضيل المنظور الإصلاحى انسجاماً مع مصالحها وتطلعاتها، وعلى العكس من ذلك، نجد أن الطبقات الكادحة والجماعات المحرومة (من عمال وفلاحين وفئات مضطهدة ومن يتعاطف معهم) تميل إلى اعتناق إيديولوجية يسارية وتفضل منظور التغيير الجذري الثوري خاصة عندما تفشل المنظورات الأخرى في تغيير أوضاعها.

اتخذ هذا الخلاف أشكالاً عدة في الوطن العربي وبدأ يتبلور ويزداد حدة لأسباب داخلية وخارجية منذ بدء تدهور الإمبراطورية العثمانية والغزو الأوروبي للمنطقة. فتشكلت خلال القرن ونصف الإيديولوجيات الثلاث المتصارعة اليمين التطوري وتقوده الطبقة البرجوازية التقليدية الكبرى، والوسط الإصلاحى تقوده الطبقة البرجوازية الوطنية الصغرى، واليسار الثوري الذي يستند إلى قاعدة من الطبقات والجماعات الكادحة المحرومة. وقد اختلفت هذه الطبقات والجماعات المرتبة ترتيباً هرمياً، في مفهومها للنهضة والتحول والتنمية. وقد قام نقاش حاد حول عدة أسئلة طرحها الواقع العربي: ما هي النهضة، ماذا تشكل؟ وما هو النظام السياسى الأفضل، ما هي طبيعة الصراع القائم ولماذا الصراع؟ أين نبدأ، من يقوم بمهنة التغيير التاريخية، ما هي طبيعة التغيير الذي نريده ولمصلحة من وعلى حساب من ما هي الأولويات؟ من يقاوم التغيير ومن يعمل للتغيير. من هم الأصدقاء ومن هم الأعداء أي طريق نسلك في التحرر وبناء النظام السياسى؟ كيف نحدد علاقتنا بالغرب؟ كيف نحقق الوحدة وما طبيعتها ومقوماتها؟ ما هو النظام الاقتصادى الأفضل؟ هذه مجرد عينة من الأسئلة التي كان لا بد من طرحها خلال الصراع القائم في الوطن العربي خلال ما يزيد على قرن ونصف، فإنها تتخذ موقعها في الإطار العام الذي حاولنا وصفه خلال فصل سابق.

إلا أنه خلال هذا الفصل سنعمد إلى تبيان الأطر المرجعية لكل طرف في تصور شكل وطبيعة النظام السياسى الواجب

قيامه.

1-1 تصور الاستقرار والبرجوازية التقليدية واليمين لطبيعة النظام السياسى.

تعاونت البرجوازية التقليدية الكبرى مع الحكم العثمانى وفيما بعد، مع الاستعمار الغربى في سبيل الحفاظ على مواقعها كطبقة حاكمة متميزة. ولا يغير من جوهر طبيعة هذا التعاون أن هذه الطبقة قاومت الحكم العثمانى في مرحلة انهياره الأخيرة وكافحت الاستعمار من أجل الاستقلال السياسى. إذ كان ههما في المقاومة والكفاح أن تحل محل الحكم الأجنبى وتنشئ دولة مركزية تؤمن مصالحها. لا أن تبدل في طبيعة الحكم، ولا أن تؤسس باتجاه نظام جديد، يكفل الحرية والعدالة للشعب ويمكن المجتمع من مواجهة التحديات التاريخية التي تعصف به.

لقد فرضت هذه الطبقة الحاكمة بمعونة الحكم العثمانى في السابق والاستعمار الغربى فيما بعد نفسها على الشعب بإقامة دولة مركزية وبالتسلط والاقهار. وبقدر ما كان يقاومها الشعب بقدر ما كانت تلجأ إلى الاستبداد. فنشأت حلقة مفرغة في العلاقات بين الشعب والسلطة في مختلف البلدان العربية، وهذه الحلقة هي جسيم الأزمة السياسية القائمة.

وهذه الحلقة هي في صميم الأزمة السياسية العامة، لذلك كانت المهمة بالنسبة لمفكرى السلطة أن تشر بطاعة الحاكم وتسوغ الدولة وتؤمن الاستقرار والاستمرارية والحفاظ على النظام العام، فيما ظل الشعب يعانى الفقر والعجز أو الاغتراب السياسى بجميع أشكاله. وكانت الأزمة من زاوية السلطة أزمة خلخلة في صميم شرعيتها التي أقامتها في الأساس على الولاءات التقليدية والمجتمع أو الإكراه أكثر مما أقامتها على العقلانية القانونية أو القيادة الملهمة فلجأت إلى الدين والعائلة وطورت أجهزتها الأمنية، بالإضافة إلى اعتمادها على الإكراه وحماية القوى الغربية، كانت هذه الأنظمة والطبقات الحاكمة تستمد مشروعيتها من المؤسسات القبلية والدينية على وجه الخصوص. (بركات: 2004، ص- ص، 275- 277).

يعتبر الالتجاء إلى الدين كقوة فوق الطبيعية لإضفاء الشرعية على سلطة الحكم، محاولة تضرب بجذورها في عمق التاريخ الإنسانى، ذلك أن الدين يحتل مكانة جوهرية في شخصية كل إنسان، فهو مكون أساسى محايث لوجوده، والدين منظور

إليه من زاوية المقدس والغيبي وال فوق الطبيعي يحمل شحنة انفعالية كبيرة، تؤثر في سلوك الأفراد وتوجهه وتضبطه في المجتمع، مما يجعله أداة مناسبة استخدمت ولم تزل في صوغ تفكير وسلوك الأفراد وتوجيههم نحو طاعة قوى السيطرة والاستبداد، بل كانت العلاقة المتميزة بين السلطة والدين، العنصر الرئيسي، بل الوحيد في إضفاء الشرعية على القوة القهرية التي كانت تقوم عليها الدولة كعلاقة مضافة ومفروضة على الجماعات الأهلية المشتتة والمتنوعة. وكانت كذلك العنصر الحاسم في توليد الاحترام والتقدير للقانون الذي يفترض استخدام القوة.

ونحن في عرضنا لمسوغات الاستبداد يكفينا مثلا أن نشير إلى تجربتين استخدمتا الدين مسوغا للاستئثار بالسلطة والاستبداد بها: التجربة الغربية كما بدت في تطور العلاقة بين الكنيسة والإمبراطورية الرومانية في مرحلة أولى وبينها وبين الملوك في مرحلة ثانية، والتجربة العربية الإسلامية...

في الوقت الذي تم فيه اللجوء نظريا وفكريا إلى الله كمفهوم مقدس في التجربة الغربية، إلا أن الصراع بين الكنيسة والإمبراطوريات والممالك الغربية دار حول مملكة الأرض، وكانت السيادة على مملكة الأرض تحكمها موازين القوة، وهي التي كانت لها القول الفصل، إن أحداث هذا الصراع امتدت قرونا طويلة سالت فيها دماء غزيرة، واندثرت فيها إمبراطوريات، ونشأت فيها ممالك.

فنحن ليعنينا كثيرا أن نورخ لهذا الصراع، بقدر ما يعيننا أن نبرز ما استعان به المتصارعون بالدين لتسوية سيطرتهم واستبدادهم بالسلطة، أو سعيهم نحو ذلك، أو لتسوية طاعة السلطة.

يعتبر قول القديس " بولس الثاني " من أهم الأقوال المرجعية في الفكر الكنسي التي يرجع فيها السلطة إلى الله: "ليخضع كل واحد للسلطات المنصبة، فإنه لا سلطان إلا من الله، والسلطات الكائنة إنما رتبها الله، ومن يقاوم السلطان إذن إنما يعاند ترتيب الله. والمعاندون يجلبون الدينونة على أنفسهم، لأن الخوف من الحكام لا يكون عن العمل الصالح بل عن الشرير، اقتنبيغي أن لا تخاف من السلطان؟ ففعل الخير تكن لديه ممدوحا، لأنه خادم الله لك للخير، وأما إن فعلت الشر فخف، لأنه لا يتقد السيف عبثا، فإنه خادم الله، الذي ينتقم وينفذ الغضب على من يفعل الشر، فلذلك يلزم الخضوع لا خوف ثم الغضب فقط، بل من أجل الضمير أيضا. ومن أجل هذا أيضا توفون الجزية، لأن الحكام هم خدام الله الذين همهم المواظبة على الخدمة فأدوا إذن للجميع حقوقهم، الجزية لمن له الجزية، والجباية لمن له الجباية، والمهابة لمن له المهابة، والكرامة لمن له الكرامة..."

إن " بولس الثاني " يوجه أتباع الدين المسيحي إلى طاعة السلطات الإمبراطورية في دفع الجزية، لم يبحث عن مصدر إنساني (اجتماعي، اقتصادي، أو سياسي أو أخلاقي) يسوغ به دعوته تلك، بل اتجه إلى الله مصدر كل سلطة، وعليه أصبحت مقاومة السلطان مقاومة لله، وأضحى الخير والشر تحددان على هذا الأساس، طاعة سلطان أو مخالفته.

ولو تركنا أوروبا وعدنا إلى التجربة العربية الإسلامية مكانا، والعصر الأموي زمانا فسوف نلتقي بأول حكام بني أمية " معاوية بن أبي سفيان "، ومعاوية هذا على الرغم من استيلائه على السلطة بالقوة، نجد قوله " ... فاني والله ما وليتها بمحبة علمتها منكم ولا مسرة بولايتي، ولكنني جادلتمكم بسيفي هذا مجادلة ... " إلا أنه وجد السيف وحده لا يكفي لضمان استمرار الطاعة، بل لا بد له من غطاء يضفي شرعيته على النظام، ويوفر له القوة والسند، ذلك أن الاعتماد على محض السيف لا يجدي في صراع ليس من أدواته السيف، بل يشهر سلاح الفكر عندما تكون قوى المعارضة لا ترفع السيف، وإنما تحارب بواسطة الكلام.

يقدم لنا كتاب الوليد إلى الأمصار الذي يعلن فيه عقد البيعة لابنيه " عثمان " و " الحكم " سنة 125 هـ نصا نموذجيا من نصوص الإيديولوجية الجبرية الأموية ينطلق فيه من أن الله " اختار الإسلام دينا لنفسه... واصطفى الملائكة رسلا... وانتهت كرامة الله في نبوته إلى محمد ص... ثم استخلف خلفاؤه على منهاج نبوته... فتتابع خلفاء الله على ما أورثهم الله

عليه من أمر أنبيائه واستخلفهم عليه منه لا يتعرض لحقهم أحد ولا صرعه ولا يفارق جماعتهم أحد إلا أهلكه، ولا يستخف بولايتهم وبنتهم قضاء الله فيهم أحد إلا أمكنهم منه وسلطهم عليه وجعله موعظة ونكالا لغيره...".

وقد أفصح " أبو جعفر المنصور " عن هذه الدعوة بعبارات صريحة في خطبة له يوم عرفات قال فيها "أيها الناس إنما أنا سلطان الله في أرضه، أسوسكم بتوفيقه وتسديده، وأنا خازنه على فيئه، أعمل بمشيئته واقسمه بإرادته، وأعطيه بإذنه، وقد جعلني الله عليه قفلا إذا شاء أن يفتحني لأعطياتكم وأقسم فينكم وأرزاقكم فتحني وإذا شاء أن يقفاني أقفاني. فارغبوا إلى الله أيها الناس وسلوه في هذا اليوم الشريف... أن يوفقتي للصواب ويسددي للرشاد ويلهمني الرأفة بكم والإحسان إليكم ويفتحني لأعطياتكم وأقسم أرزاقكم بالعدل عليكم إنه سميع مجيب...". (الخليفي: ب، ت، ص- ص، 287- 291).

بعد أن تحدثنا عن علاقة الدين بالسياسة في التجريبيين الغربية، والعربية نحاول أن نشير إلى كيفية استفادة الطبقة البرجوازية التقليدية الكبرى من الدين في تثبيت شرعيتها بإتباع ما يلي:

- 1- لجأت هذه الطبقة الحاكمة إلى تشجيع التفكير السلفي الغيبي الرجعي المغرق في مآهات الماضي ادعى السلاطين الخلافة أي خلافة الله على الأرض مما حول الدين إلى إيديولوجية رسمية فأفتى الفقهاء بطاعة الحاكم حتى ولو كان ظالما بحجة تجنب الفتنة. وحاربت الطبقة الحاكمة أي حركة تغيير تقدمية بوصفها إياها بالإلحاد والمادية.
 - 2- عززت الطبقة الحاكمة التقليدية في بعض البلدان العربية مثل لبنان، الولاء الطائفي للإبقاء على التجزئة، و ثم أحيانا ترتيب الطوائف ترتيبا هرميا، فميز بعضها وحرّم بعضها الآخر. مما فتح الباب للصراع الطائفي، وحد من نشوء دولة مركزية قوية تسيطر على الجماعات أو حتى أن توازن بينها.
 - 3- استعمل الدين في التحقيق من الشكوى وفي الانسجام مع الأوضاع القائمة مهما كانت مجحفة. لقد اعتبرت الشكوى في بعض الأوساط الدينية بأنها كفر، لأنها شكوى من إرادة الله.
- لقد تمكنت الطبقة الحاكمة التقليدية أن تستعمل الدين والطائفية والإيديولوجية الغيبية لصالحها، ويستمر استعمالها في مختلف البلدان العربية. ومع أن بعض الجماعات الوطنية واليسارية حاولت استعمال الدين لصالحها، إلا أنها لم تنجح كما نجحت الطبقة الحاكمة التقليدية، والسبب يعود إلى أن الدين تحول إلى مؤسسة وطائفة وإيديولوجية تعززها أوضاع اقتصادية تقليدية. (بركات : 2004، ص ، ص ، 281 ، 282).

2-1 تصور البرجوازية الصغيرة أو الطبقة الوسطى لطبيعة النظام السياسي.

توزعت البرجوازية العربية وهي التي تنبثق عن الطبقات الوسطى وتستند إليها الليبرالية الغربية، والاشتراكية العربية. قبل أن نتناول هذا التيار، يجدر بنا أن نستعرض ولو بإيجاز العوامل التي أدت إلى تكونها، وإلى صراعها مع الطبقة البرجوازية التقليدية الكبرى، و التي تبلور منظوراتها الإيديولوجية، وبين هذه العوامل الأساسية نذكر ما يلي:

- احتكار الطبقة البرجوازية التقليدية الكبرى الثروة والحكم والجاه، فقد سيطرت سيطرة تامة على النظام العام.
- فساد الأنظمة العربية وعدم فعاليتها في مواجهة التحديات الكبرى، كالتحدي الصهيوني.
- تكون الطبقة الوسطى الجديدة من مثقفين وإداريين ومهنيين وخبراء بسبب الثغرات التي حدثت في البنى الاقتصادية ونشوء المؤسسات الجديدة وانتشار التعليم والهجرة، وقد حرمت هذه الطبقة الجديدة من المشاركة في الحكم.
- تقادم الهيمنة الاستعمارية، فما أن تحرر العرب من الحكم العثماني حتى وجدوا أنفسهم يرزخون تحت نير انتداب استعماري فرضه الفرنسيين والانجليز على المنطقة، فقسموها مناطق نفوذ فيما بينهما وقضوا على أحلام العرب وهي براعم، فالاستقلال والحرية والتوحد والتقدم، وانشؤوا إسرائيل على أنقاض الشعب الفلسطيني...

- تخلف البلدان العربية في جميع حياتها وقطاعاتها، وكان من أهم أوجه التخلف، الفقر الذي تعاني منه غالبية الجماهير، واضطهاد المرأة، والتبعية التامة للغرب، والعجز التام في رد الاعتداءات ومواجهة التحديات وإصلاح البلاد...
 - تقاوم التناقضات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية، وبروزها كقضايا عامة يدور حولها نقاش عام حاد في أوساط المثقفين، وكان من بين أهم هذه التناقضات الحادة التناقض بين الطبقات فيما بينها، وبين الجماعات التي تتمتع بامتيازات على حساب بعضها البعض، وبين الجديد والقديم، وبين المدينة والريف... بقدر ما تفاقمت هذه التناقضات عمدت الطبقات الحاكمة إلى القمع والاستعانة بالاستعمار لحمايتها...
- لقد اتضح مع الوقت أن الأنظمة التقليدية لا تقدم المصلحة العامة بل تقدم مصالح الطبقة الحاكمة على حساب البلاد والشعب. لذلك أدرك العرب أن الدولة لا تمثل المجتمع، بل تفرض نفسها عليه وتسلبه وظائفه وتمارس السيادة عليه وضده، وبذلك بدأ يتحول الصراع الطبقي إلى صراع سياسي والصراع السياسي إلى صراع طبقي...
- (بركات: 2004، ص - ص، 284 - 286).

بعد هذه المقدمة، نستعرض الأطر الفكرية لهذا التيار، بحيث سندقق في موجباتها وتنظيماتها وإيديولوجيتها وممارساتها وفشلها في حل المشكلات العربية المستعصية.

لقد اتسمت السلطة في المجتمعات العربية كما رأينا شرعيتها من عباءة الدين وتولي الحكام من خلال التأويل المقبول الذي يشرع حسب مصالح السلطان، وأصبح الخروج على السلطة تقريبا خروجاً عن الدين، وترافق مع ذلك ظاهرة سلطوية التصور، القائمة على فكرة تأليه الزعامة التي تتعالى على المؤسسات، وتتجاوز الرقابة، وتعلو على كل محاسبة. وقد أدى ذلك إلى إصااق وجه سلبي بالثقافة العربية السياسية.

لقد شدد التيار الليبرالي بشقيه (الليبرالية الغربية، الاشتراكية العربية) على الديمقراطية البرلمانية والدستورية، وإنشاء الأحزاب والنقابات وعلى مشاركة المثقفين والخبراء والمهنيين في الحكم، وعلى الانفتاح على الغرب واتخاذ نموذجاً للتنمية.

لقد أعجب أصحاب هذا التيار بالنتائج التي حققتها نظم الحكم في الغرب، ولا سيما في مجال الحريات العامة، وزاد من إعجاب هؤلاء المفكرين إنجازات الغرب، أنهم قارنوها بأحوال المجتمعات الإسلامية التي ابتعدت عن الشورى، وتسلبت حكمها، وجاروا على الرعية، فتخلفت من حيث العمران، وانطلقت نظرة المفكرين والمصلحين إلى نظم الحكم التي أعجبوا بها في الغرب، من حيث قربها من منهج الشورى التي تدعوا إليه الأيتان الكريمتان "وأمرهم شورى بينهم".

(الشورى: الآية، 38). "وشاورهم في الأمر". (آل عمران: الآية، 159). كما نظروا إلى مبادئ المساواة والحرية وحكم القانون الذي تركز عليه نظم الحكم في الغرب، لا تتناقض مع جوهر الشريعة الإسلامية، ووجدوا أيضاً أن تغيير سلطة الحكم ومحاسبتهم وحق الناس في اختيار الحكام، كلها أمور لا تتعارض مع تعاليم الشريعة، بل تتسجم مع جوهر الإسلام.

ومن هنا كان سعي رواد هذا التيار منصبا على التعرف على المبادئ والنظم والمؤسسات التي تقوم عليها الممارسة الديمقراطية في الغرب، والاستفادة منها في تطوير نظم الحكم شورية، تمنع استمرار الجور والعنف والاستبداد الذي يطبع نظم الحكم في بلاد العرب والمسلمين كافة.

وقد كان اهتمامهم بمنهج الحكم الديمقراطي في الغرب قاسم مشترك مع التيار السلفي الذي أبدى بعض التحفظات (سنعمل على إبرازها عند الحديث عنه وعن نظريته إليها) من زاويتين:

أولاهما: محاولة فهم الديمقراطية والتعرف على النظام السياسي والقانوني الذي أقامته في الغرب، وأدى إلى الحد من الجور والاستبداد، وإقامة مزيد من العدل والإنصاف.

ثانيهما: مقارنة الديمقراطية من مبادئ الشورى، ومقارنة الشورى من ضوابط ممارسة الديمقراطية، وإقامة المؤسسات والنظم التي تجعل الشورى نظاما ملتزما يطبق على أرض الواقع، وليس مجرد قيمة، متروكة للوازع الديني، وقد كانت المطالبة بالحكم الدستوري هي إحدى سبل المقاربة بين مبادئ الشورى ومبادئ الديمقراطية ومؤسساتها.

ويبرز من بين المفكرين هذا التيار " رفاة الطهطاوي " كما رأينا في قوله الذي ضمه كتابه " تلخيص الإبريز في تلخيص باريز " وما يسمونه الحرية ويرغبون فيه، وهو عين ما يطلق عليه عندنا العدل والإنصاف، وذلك لأن الحكم بالحرية هو إقامة التساوي في الأحكام والقوانين بحيث لا يحوز الحاكم على إنسان، بل القوانين هي المحكمة والمعتبرة".

أثمر فكر هذا التيار وأصحابه مع فكر التيار السلفي، وكان من نتائجه، أن ارتفعت أصواتا، وتكونت أحزابا وحركات، وبرزت جماعات تطالب بالمشاركة السياسية والحياة الدستورية، وأدت تلك الحركة إلى إقامة حياة دستورية، وأنماط في الحياة السياسية، وفي الدولة العثمانية خاصة في مصر، تونس،...

لقد نجح فكر رواد النهضة (خاصة في شقه الليبرالي) وما تلاه من فكر سياسي في مقاربة الديمقراطية بالشورى، ودعم فكرة الشورى بالمبادئ والمؤسسات الديمقراطية، من خلال أحكام الدستور، وبذلك أصبحت المطالبة بالديمقراطية والحياة النيابية مطلباً عاماً للأحزاب والحركات والجمعيات السياسية التي تشكلت في سائر أرجاء البلدان العربية تطالب بالاستقلال، إلى جانب مطالبها بالديمقراطية، وقد أثمر ذلك إنشاء أول مجلس نيابي مصري بموجب أول دستور وضع للبلاد عام 1866، ثم في العراق 1925، لبنان عام 1926، كما سمحت بظهور العديد من الأحزاب السياسية في البلدان العربية على سبيل المثال لا على سبيل الحصر، حزب الوفد في مصر عام 1919، حزب الاستقلال عام 1946 بالعراق، حزب الدستور في تونس عام 1920، حزب شمال إفريقيا عام 1925 في الجزائر...

لقد استمر تحبيب العرب للديمقراطية حتى بدا لهم نجاح نموذج الحكم الشمولي في الاتحاد السوفياتي بعد الحرب العالمية الثانية، هذا إضافة إلى نكبة فلسطين التي هزت قناعات العرب بقدرة أنماط الحكم القائمة آنذاك على مواجهة تحديات أمتهم وتنميتهم، ومنذ ذلك الوقت حتى حرب 1967 انشغل العرب عن الديمقراطية.

(الكوري: 2002، ص - ص، 19 - 22).

تجدد الإشارة إلى أن معظم القوى والأحزاب السياسية العربية بلا استثناء، بما فيها التيارات القومية واليسارية (الاشتراكية) منذ منتصف الخمسينيات، لم يكن لديها فقط تحفظات جوهرية على ما يسمى بمفاهيم الديمقراطية الليبرالية أو الديمقراطية البرجوازية أو الديمقراطية الغربية، بل استبعدتها كلياً من برامجها وممارستها وحاولت تغيير الواقع على أساس ناقض للديمقراطية، رفضت هذه الأحزاب الواقع وحاولت الانقلاب عليه ثورياً وتغييره بالقوة، إذا اقتضى الأمر.

ويلاحظ أن هناك محاولة لدى الأحزاب اليسارية (الاشتراكية) والقومية للتلاعب اللفظي لمفهوم الديمقراطية بالذات، تارة تحت غطاء الديمقراطية الصحيحة أو ديمقراطية الشعب العامل أو تحت الديمقراطية الثورية، لم تستطع هذه الإضافات أن تخفي النزعة العقلانية لهذه التيارات، وتعارضها مع المفهوم الديمقراطي الذي يعتمد على مبدأ التراكم والتغيير التدريجي السلمي والحفاظ على المؤسسات القائمة وتطويرها وتفعيلها، ويستبعد أيضاً منطقتي العزل والنفي والإلغاء.

في هذا السياق لم تنتظر ثورة يوليو 1952 في مصر أكثر من ستة أشهر لتصدر مرسومها الشهير بحظر قيام الأحزاب السياسية على مختلف مشاربها وتهميش كل السلطات الأخرى التشريعية، القضائية، واحتكارها ودمجها في رأس السلطة التنفيذية تحت قيادة الرئيس " جمال عبد الناصر ".

إن تحفظ القوى والأحزاب السياسية العربية، بالإضافة إلى النظم العسكرية الفتية، ورفضها للديمقراطية الغربية كان قائم على ثلاث أسباب:

السبب الأول: ارتبطت الديمقراطية بعد الحرب العالمية الثانية بأنظمة ليبرالية اقتصاديا خلفت تفاوتاً كبيراً بين الطبقات الاجتماعية، فكانت الحاجة إلى العدالة الاجتماعية أكبر منها إلى الديمقراطية. رأّت النخب العربية الصاعدة أن المطلوب إعادة توزيع وتغيير البنى الاجتماعية، وذلك لا يمكن تحقيقه من خلال احترام القواعد والمؤسسات الدستورية القائمة.

السبب الثاني: ارتبطت الديمقراطية في الخمسينات من القرن الماضي في رأي الاعظمية الكبرى من النخب الصاعدة بالهيمنة الاستعمارية، وذلك بوجود نخب أخرى في السلطة متغيرة ومرتبطة بالاستعمار أو القوى الاستعمارية.

السبب الثالث: لعبت إشكالية الهوية والخصوصية دوراً مركزياً في تهيئة البيئة والتهميش لدى النخبة الجديدة الصاعدة في رفض المفاهيم التغريبية، بما فيها الديمقراطية. (جرجس: 2004، ص ، ص، 21، 22).

كما تضاف إلى هذه التحفظات تحفظات أخرى يوردها " برهان غليون " في مقال له "التحفظات على الديمقراطية في البلدان العربية" نقلاً عن أحد الكتاب العرب في ست تحفظات.

التحفظ الأول: لا تأخذ الديمقراطية ولا الديمقراطيون بعين الاعتبار القوى الخفية في الطبيعة الانسانية وهي قوى إن لم تكن شريرة بالأساس فهي من دون شك أنانية ولذلك لا ينبغي أن نخدعنا المظاهر، وما نراه من حركة تقدم وانتشار واسع للديمقراطية اليوم قد ينقلب غد إلى الضد.

التحفظ الثاني: إن الديمقراطية تحمل تهديدات ومظاهر كبيرة للدول النامية والفقيرة، والسبب في ذلك أنها تحتاج كي تستقر إلى درجة معينة من التطور الاقتصادي والاجتماعي والثقافي. وذلك غير متوفر.

التحفظ الثالث: إن الديمقراطية لا تساعد بالضرورة على التقدم الاقتصادي والاجتماعي، فهي غالباً ما تتيح استلام السلطة من قبل نخب غير مخلقة وضعيفة وكاذبة.

التحفظ الرابع: إن الديمقراطية في هذه الدول النامية ضعيفة التطور وتهدد تطور الأمم واستقرارها، ففي المجتمعات غير المتطورة تؤدي التعددية إلى تعميق التقسيمات العرقية والإقليمية القائمة.

التحفظ الخامس: الديمقراطية ليس لها حظ في النجاح في مجتمعات تفتقر إلى الطبقة الوسطى.

التحفظ السادس: يزداد الأمر سوءاً عندما نأتي إلى البلاد العربية، إذ سنجد أمامنا هنا عقبات أكثر، وبالتالي حظوظاً أقل لممارسة الديمقراطية، فالديمقراطية في مجتمعاتنا فكرة مستوردة وليست ثمرة تطور مستقل للظروف الذاتية والموضوعية، ومن ثم فهي لا تتناسب تطور مجتمعاتنا، ولا تتلاءم مع الثقافة السائدة فيها، وهي مضرّة بتكوينها الوطني ومضعفة له وغير ملائمة لما تعرفه هذه المجتمعات من تعددية دينية وقومية، وليس لها حظ من النجاح، وليس هناك طبقة وسطى يمكن أن تستند إليها، وفي النهاية ليست هي ما تحتاج إليه، إن حاجتها الحقيقية الآن هي لمشروع نهضوي شامل، وهذا المشروع يتحقق بشكل أفضل من قبل حاكم مطلق مستنير، وأسباب النهضة هي الثقافة، فهي خط الدفاع الأول، وهي العروة الوثقى.

اللافت أن الأحزاب والقوى المتحفظة والرافضة للديمقراطية استطاعت وبسهولة أن تهيمن وتفرض سلطتها على التيارات الديمقراطية الأخرى داخل الأحزاب اليسارية والقومية نفسها، بالفعل، حصل انفصام أو انفصال داخل هذه التيارات بين ما يسمى بالمفكرين والمنظرين من جهة والسياسيين والحركيين من جهة أخرى. ففي حين اهتم تيار المفكرين في أدبياته بالحرريات الديمقراطية ومحاسبة السياسيين وتحديد دور الدين في الدولة والعلاقة مع الأقليات وتحديد الاقتصاد الوطني وتحديثه. ركز تيار السلطة في الفكر القومي، والمنحدر أساساً من الطبقات الدنيا والوسطى، على تحرير البلاد وتحسين الوضع الاجتماعي، ولكن دون إعارة الأهمية أو حتى الاستفادة من الأنظمة الدستورية والأخذ بالتجربة الديمقراطية أو الاعتراف بالتعددية. أدت هذه الحالة الانفصالية أو الانفصامية بين الفكر والممارسة إلى نتائج كارثية على طبيعة إدارة السلطة السياسية في المجتمعات العربية.

قبل الحديث عن تلك النتائج الكارثية وجب علينا التأمل فيها جيدا والرد عليها.

فيما يتعلق بالتحفظ الأساسي الذي يشير إلى ما تحمله الديمقراطية من مخاطر بالنسبة للشعوب النامية وغير الناضجة قوميا أو ذات الدولة الضعيفة فهي قائمة، لكن الواقع أن ما تقوله عن مخاطر الديمقراطية ينبغي قوله على مخاطر كل أنماط الحداثة، فهي كلها من الصناعة إلى الدولة الحديثة مرورا بكل أشكال البضاعة والاستهلاك تأتي بآثار جانبية قد تكون مدمرة للمجتمعات. وقد دمرت الصناعة، الحرفة والإنتاج المحلي في الدول ما قبل الصناعة، كما كان الحال في الهند والدول العربية. ومكنت أوروبا الصناعية من السيطرة على هذه الدول وخلفت الاستعمار والتبعية، وبالمثل أدى إنشاء الدول الحديثة إلى تفكيك الأمم السابقة أو إعادة بناء أمم لم يكن لها وجود، وبالتالي إعادة تشكيل المجتمعات السياسية بقدر ما فتت الأسس التقليدية للإمبراطوريات أو السلطنات السابقة. وأكبر منطقة عانت من ذلك هي المنطقة العربية، وهي أكبر تعبير عن لا عقلانية التشكيلات التي أفرزها توسع نطاق انتشار نموذج هذه الدولة الحديثة شبه الاستعمارية معا.

الديمقراطية التي هي نمط من أنماط الحداثة، تزرع أركان الدول والوطنيات الضعيفة التي نشأت بعد الاستعمار ولم يكن لها أي وجود من قبل وسوف تطرح إعادة بناء الفضاءات السياسية أيضا، لكن السؤال هو:

أولاً: هل نستطيع أن نوقف حركة تأثير الصناعة والدولة الحديثة والديمقراطية؟

ثانياً: هل نعتبر أن الديمقراطية والصناعة والدولة الحديثة أنماط تحمل، بالرغم من التهديدات قيما إيجابية أفضل من الأنماط التي سبقتها أم لا؟.

إذا كان الجواب نعم على السؤال بالموضوع يصبح: كيف توظن هذه القيم وتحول مجتمعاتنا من البنيات والهيكل القديمة غير الفاعلة وغير المدجبة إلى البنيات الحديثة، وليس صحيحا أن وضع هذه المجتمعات، والعرب منهم، كان أفضل قبل نشوء الدولة الحديثة لا من الناحية المادية ولا من الناحية السياسية والاجتماعية والأخلاقية، لقد كانت مجتمعات أقل تبعية للخارج بالتأكيد لكن كان الفرد أكثر تبعية بكثير للسيد الإقطاعي أو السلطان، وأكثر فقر ومرضا وجهلا وتوحشا.

وبطرح توطين الأنماط الجديدة، إذا اعتبرناها حاملة لقيم إنسانية أفضل، مشكله السيطرة على النموذج الجديد. وعندئذ لا تكون المشكلة هي المفاضلة بين الديمقراطية والاستبداد ولكن معالجة المشاكل الحقيقية والمخاطر التي تثيرها عملية التحويل، سواء كانت تتعلق بالتحديث أو ديمقراطية الحياة السياسية.

وبالنسبة إلى التحفظ الثاني المهم، المتعلق بارتباط الديمقراطية ونجاحها بدرجة تطور معينة للمجتمعات ووجود طبقة وسطى واعية فهو يكمل ذاك التحفظ الذي يقول أن الديمقراطية فكرة مستوردة ومفروضة في النهاية من الخارج ولذلك من الصعب توطينها. وبصرف النظر عن معرفة كيف ومن يحدد درجة تطور المجتمعات وماهي نسبة الطبقة الوسطى في المجتمع الصالح لتطبيق الديمقراطية فإن السؤال يطرح هنا هو كيف تنشأ أنماط للحكم السياسي وعلاقة هذه الأنماط بالفعل بتطور أو درجة المجتمعات الاقتصادية أو الاجتماعية أو حتى الثقافي؟.

الواقع أن أنماط الحكم تنشأ في حضن مجتمع ما أو بعض المجتمعات بسبب تضافر عوامل مختلفة، وينشأ كطفرة، ثم لا يلبث أن ينتشر في العالم كله. هذه هي جدلية كل تطور حضاري، فالإبداعات التاريخية المادية والسياسية مثل نظم الحكم الجديدة تفرض نفسها على المجتمعات التي لم تبدعها حتى لو كانت ظروفها الخاصة ليست ناضجة لها تماما. وهذا هو فحوى كل ما تعيشه مجتمعاتنا من أزمان. فلم تكن مجتمعات العرب في منتصف القرن العشرين ناضجة لقيام جمهوريات ديمقراطية ومع ذلك فقد اختارت النخب نمط الحكم الدستوري الديمقراطي بعد الاستقلال بنفسها لأنها أدركت كغيرها أنه هو النموذج الصالح اليوم الذي يستجيب لقيم العصر. ولم يكن ذلك خطأ. واليوم تعمل المستحيل لتوظيف أنماط التقنية الحديثة، خاصة الانترنت مع العلم أننا في مستوى علمي أقل بكثير من ذلك الذي أنتجها، لأننا نعتقد أن ذلك ضروري لنا من أجل البقاء في العالم والتفاعل معه والتبادل من خلال المعايير ذاتها. ونحن بحاجة إلى توطين كل أنماط التطور العلمي والنفسي والسياسي

والاجتماعي بالقدر نفسه. ونحن نكافح من أجل توطین مفهوم حقوق الإنسان بالرغم من أن ما نعيشه في مجتمعاتنا، وربما بسبب ذلك أيضاً، هو نفي جذري لمفهوم الفرد والمواطن وحقوقه وسيادته وكرامته، ليس اختلاف النمط الحضاري عن تجربتنا التاريخية سبباً في رفضنا إذن المهم هو النظر إلى الظروف الخاصة عند تطبيقه وإعادة أقليمته مع هذه الظروف. ودرجة تطور المجتمعات لا تلغي ديناميكية انتشار الإبداعات الحضارية. ومهمة النخب الاجتماعية هي أن تهيأ لهذا الانتشار أفضل الظروف لا أن تقف في وجهه لأنه غير متفق مع ما هو قائم في مجتمعاتنا، في هذه الحالة الأخيرة إن فعلت تحكم على مجتمعاتها بالجمود، وتكون رافضة للتقدم وللتطور ومسايرة الحضارة. (غليون: 2004، ص - ص، 180 - 188).

في إطار هذا المنظور الذي يتضمن ما يعادي الديمقراطية أو على الأقل ما يؤخر أهميتها شرع العرب في تأسيس بدايات الاستبداد وغياب الديمقراطية.

الحالة الاستبدادية في نظم الحكم العربية تمارس بشكل تسلطي، وكسلوك يومي في المؤسسات، وكثقافة وقيم، أما آليات إعادة إنتاج هذه الحالة، فتستند إلى عوامل أساسية تتمثل في الظروف التي تؤدي إلى شيوع الفر دانية الملهمة الكاريزمية، واستخدام الآلة الإعلامية في تزييف الحقائق وتزويرها، وتقنيت الظاهرة الحزبية وإفراغها من مضمونها، وتسلط المؤسسة العسكرية على الحكم بالتحالف مع جماعات المصلحة. فالحاكم في نظر نفسه، وفي نظر المحيطين به ممن هم أصحاب المصلحة في بقائه هو المهدي المنتظر، والفرصة التاريخية لن تعوض. (فؤاد عبد الله: 2005، ص، 20).

كرس التوجه الجديد غياب الديمقراطية والأحزاب البرلمانية وحرية الصحافة وحيات التنظيم والتغيير والحركة لم تعد من بين الأولويات وأصبحت كلمة الثورة هي المفتاح السحري للتغيير والتحديث والتحرير وهي مشروطة بقبول علاقة الطاعة الكاملة للزعيم القائد وشرعت الثورات العربية في تهيئة المسرح السياسي لعلاقة أبوية بين الزعيم والشعب. وتبدأ آليات هذه العلاقة بالتوحيد أو التماهي الكامل بين الزعيم والشعب والوطن، فالشخص الذي يسيء إلى شخص الزعيم قد يكون قد أساء للوطن أو للشعب كله. وتسود علاقة أبوية تعطي الأب حق القسوة على الأبناء من خلال الاعتقال، التعذيب، الإهانة.

ابتكر الاستبداد في لباسه العسكري كل وسائل القمع والتخويف والتهميش والترهيب والترغيب من أجل البقاء في السلطة، فالنظم العسكرية اعتمدت على قوانين الطوارئ والأوامر الدستورية المؤقتة. ومن أهم إبداعاتها فكرة الأمن الوطني، فأجهزة الأمن صارت بديل عن الحزب والحكومة والمجتمع المدني، فقد احتكرت العنف الشرعي، فالصرف على هذه القوات بأشكالها المتنوعة يفوق الصرف على التعليم والصحة والثقافة، بل تعتبر ميزانيات الأمن من الأسرار العليا لذلك لا تخضع لمراقبة ومحاسبة البرلمان... (إبراهيم علي: 2005، ص، 190).

ففي مصر تم إحياء (القانون 10 لسنة 1914) الذي يفرض العقاب على اجتماع أكثر من 5 أشخاص في الطريق العام إذا أمرهم رجال السلطة أن يتفرقوا ولم يفعلوا (قانون 3 لسنة 1966) الذي يحرم التنظيمات السرية ويرفع العقوبات على التجمهر والاعتصام إلى الأشغال الشاقة والمؤبدة. (فؤاد عبد الله: 2005، ص، 22).

ففي تونس اتجهت النخبة البورقيلية إلى اعتبار كل شكل من أشكال المعارضة السياسية ضرب من الفتنة، كما اتجهت إلى نعت المعارضين والمنافسين السياسيين بنعوت منفرة من قبيل: مثيري الفتنة، والمعارضين والانقلابيين، وما شابه ذلك أي أن "بورقيلية" لم يعمل على تصفية خصومه السياسيين والفكرين بقوة الدولة والظهير الخارجي فقط، بل عمل في الوقت نفسه على إلغاء مبدأ الشرعية المعارضة السياسية أصلاً باعتبارها عنواناً للفتنة والمروق على الإجماع الوطني المتشكل حول الزعامة الخارقة للرئيس "بورقيلية". (بوشلاكة: 2005، ص، 103).

في الجزائر، على الرغم تميز الساحة الإعلامية بالتعددية والحرية، وهو مكسب ديمقراطي دفع ثمنه كوكبة من الصحافيين الذين راحوا ضحية العمليات العنيفة، وهي تجربة متميزة في الجزائر، ولكنها ناقصة، لأن هذه التعددية لم تشمل

إعلام الصورة، فما زال التلفزيون من احتكار الدولة، وهو احتكار قصدي، وقد لعب هذا الجهاز على الرغم من تقليديته ومنافسة القنوات الأجنبية له، دورا كبيرا في نجاح الرئيس الحالي في الانتخابات الرئاسية الأخيرة.

هذا القطاع محكوم بآليات قانونية ومالية من الصعب الآن لعب دور المعارضة، ومن بين هذه الآليات، وضع مدونات قانونية تخص المهنة الإعلامية، تتضمن مواد قانونية عامة تفتح مجالا واسعا للتأويل، إلى جانب خضوع الصحف لمطبعة الدولة الوحيدة، فيسلط على بعض مالكي هذه الجرائد سيف الديون ليكونوا مكشوفين في تجاه البعض، ويترك لأخرى الحرية وتسديد الديون متى شاءت، وهذا وفقا لمواقفها من النظام والسلطة والرئيس. كما تلجأ السلطة إلى البحث عن ثغرات قانونية أو أخطاء يرتكبها الصحافيون المعارضون للزج بهم في السجون أو توقيف جرائدهم.

كما أن المؤسسات التشريعية محكومة بآليات تجعل منها خادمة لمصالح المجموعات وليس مصالح الدولة، حيث باتت الانتخابات البرلمانية منفذا للفتات الوسطى المقهورة لتحسين ظروف معيشتها، كما أنه بالنسبة إلى الأحزاب المرتبطة بالرئيس، يكون اختيار المترشحين النواب، سواء في المجالس البلدية أو الولائية أو المجلس الوطني خاضعا لمواقف التقارير الأمنية وأحيانا لتزكيتها. أما جهاز العدالة، فهناك آليات قد تؤثر في مساره، كترقية القضاة الخاضعة لعامل الخضوع للسلطة وجماعات المصالح.

أما الظاهرة الحزبية فلم يعد لها من التأثير بعد أن تحولت إلى لجان مساندة للرئيس، وهو مستوى ابتدائي سياسي لا يخدم لا التجربة الديمقراطية المحققة في الجزائر، ولا حتى الرئيس في حد ذاته أو برامجه أو مشاريعه. كما أنها تشكل عصب تتنازع حول المسائل والاستحواذ على مصدر القرار إضافة إلى ذلك تسلط الجيش والعصابات المافوية على الحكم.

إن فهم طبيعة التسلط في النظام الجزائري قد يكون مرتبطا أحيانا بطبيعة الحاكم أو الجماعة الحاكمة، وإذا ما أردنا مقارنة فهم طبيعة الحاكم عندنا، يمكن ذكر العوامل الثلاثة التالية التي تشكل طابع الهيمنة الفردية:

العامل الأول: المديونية التاريخية: يتميز بها الحاكم، وهي شعور واقتناع متوارث عند جيل معين ومجموعة معينة ترى أن البلد والشعب مدينان لهم بكونهم قد قادوا بلدهم إلى الاستقلال، وبالتالي فإن انتخاب الشعب لهم وقبولهم والرقى بهم والتهاف بحياتهم هو رد لهذا الدين، هذا ما يحس به الحاكم العربي، ولكن يعانيه كحالة مرضية تطورت واستعصى علاجها، خصوصا إذا كان البعض من هؤلاء عزل وحرّم من السلطة، ويعود إليها محملا بالغنظ والخفق، ويبالغ محيطوه وناصره في اعتباره المنفذ الوحيد لهذا البلد. وصدق هو ذلك نفسه، ويتحول هذا الأمر لديه إلى حالة نفسية مرتبطة بالشعور بالمديونية التاريخية.

العامل الثاني: المديونية المتقلبة: يقع التعارض والتناقض في موقف هذا الحاكم أو ذلك تبعاً لاعتبارات إستراتيجية أو تكتيكية في مصارعة خصومه ولكنه قد يعود إلى طبيعة مزاجية متقلبة، فيبيت على حال ويصبح على أخرى، ويرضى اليوم عنك وغدا هو ساخط عليك، هذه المزاجية قد تعود إلى طبيعة الطفولة المحرومة، ولكن بالتأكيد أن الشعور بالمديونية التاريخية له خطورة في طبيعة هذه المزاجية المتقلبة.

العامل الثالث: الوهم بالمهدوية: نستعمل هنا المهدوية كحالة نفسية يشعر بها الحاكم أو يعتقد بها مناصروه، وليس كمذهب ومعتقد، فلها سياقاتها التاريخية والثقافية، ولكنها حالة مركبة قد تنهل من المتوارث الديني والعقائدي لفكرة المهدي المنتظر. (بومدين: 2005، ص - ص، 156-161).

إن نظام الحكم في الجزائر وفي كافة البلاد العربية يعمل على إخفاء هذا الجانب الخفي في الممارسة السياسية، كما يخفي الأطراف المعارضة له ويعمل على قمعها ليبقى على مراكز القوة والهيمنة، ويعمل على تصوير تلك الأطراف على أنها مصادر للخطر على الوحدة الوطنية والديمقراطية والتقدم. كما تعمل هذه الأنظمة على تغييب الإرادة الشعبية وتزويرها من

خلال الاعتداء الصريح على مواد الدستور خاصة المتعلقة منها بمدة الترشح المحددة بفترة زمنية لتصبح لمدد متتالية بلا حدود كما حصل في مصر وأريد له في الجزائر.

إن الانفراد بإدارة شؤون المجتمع السياسي من قبل فرد أو مجموعة أفراد من دون بقية المواطنين، والذي يتضمن من دون شك معنى نفي الآخر، وعدم الاعتراف به مشارك في الحق العام والتي تميز واقع الممارسة السياسية العربية ماضيا وحاضرا وقد تستمر إن لم تعمل على تفسير حقيقة هذه المسألة من خلال التساؤل: هل مسألة الطبيعة السلطوية أو التسلطية الحادة للأنظمة العربية هي مسألة عطش الحاكم العربي إلى السلطة ليس إلا، أم أن المسألة وجهها الموضوعي الآخر؟.

إن تفسير ظاهرة الاستبداد، أو بالأحرى تفسير سلوك طرفي ظاهرة الاستبداد، يكمن في تحليل سلوك هذين الطرفين. ذلك أن العلاقة بين المستبد والمستبد به تكمن في هاتين النزعتين. فالمستبد يمارس ويعبر عن النزعة السادية. أي التلذذ بإيقاع الأذى بالآخرين، التي ترتد في نهاية الأمر إلى دافع أساسي واحد هو السيطرة الكاملة على الشخص الآخر، بأن يجعله موضوعا عاجزا تحت إرادته، ذلك أن متعه السيطرة التامة على شخص آخر هي ماهية الواقع السادي فالمحرك لسلوك المستبد هو دافع السيطرة.

أما المستبد الخاضع، فهو يمارس ويعبر عن النزعة المازوخية. أي التلذذ بالألم الذي يقع عليه من خلال الخضوع لشخصية أقوى منه تحرره من خوفه، ذلك أن النزعة المازوخية في جوهرها تعبير عن الخوف، خوف الذات وما يربط بها من حرية ومسؤولية، فالمازوشي فرد خائف لا يتحمل ذاته الفردية المستقلة عن ذوات الآخرين، ذلك أن استقلاله يشكل مصدر قلق له لا يطاق. لهذا، فهو يبحث عن ذات أخرى، أقوى منه، ينطوي تحتها ويخضع لها، ذات تمنحه الأمان، ويشعر من خلالها بالقوة، فالشخصية المازوخية هي في الواقع تعبير عن حل للصراع الذي ينتاب الفرد بين أن يكون مستقلا وقويا وبين شعوره بالتفاهة، وهو حل كما نلاحظ لا يجنح نحو امتلاك القوة، بل ينتهي إلى الخضوع والتلذذ به.

والعلاقة بين المستبد والمستبد به حسب " اريك فروم " يعبر عن حاجة متبادلة هي ما عبر عنها ب السادومازوخية، فالطاغية على عكس ما يبدو يحتاج إلى موضوعه بشدة ما دام شعوره بالقوة كامنا في واقعه إنه سيد لشخص ما. وهو لا يعي هذه التبعية على الإطلاق. والخاضع يحتاج إلى سيده بشدة ما دام شعوره بالقوة كامن في أنه خاضع لشخص ما. هذا الاحتياج المتبادل هو ما يعبر عنه " فروم " بالتكافل، الذي هو اتحاد ذات الفرد مع ذات الآخر بطريقة تجعل كلا منهما يفقد تكامل ذاته أو استقلالها ويعتمد على الآخر اعتمادا تاما.

وهكذا يحتاج الشخص السادي إلى موضوعه، بقدر ما يحتاج إليه الشخص المازوشي تماما. هذا تفسير لظاهرة الاستبداد في الجانب النفسي فما هو تفسيرها في الجانب النفسي الاجتماعي.

يقدم " تين دي لايباسيه " تفسير لهذه الظاهرة مفاده أن وجود رغبة في الخضوع أكثر منها وجود قوة الإخضاع من قبل المستبد الأمر الذي دفعه إلى التساؤل عن: كيف أمكن هذا العدد من الناس، من البلدان، ومن المدن، ومن الأمم، أن يتحملوا طاغية واحد، إن ما أثار دهشته وهو ينظر في ظاهرة الاستبداد ليس فعل الإكراه الذي يمارسه الطاغية، بل فعل الرضوخ والانصياع الذي يستجيب به أفراد المجتمع لأوامر المستبد.

إن المستبد منظور إليه في ذاته لا يملك من القوة أكثر ما منحه المستبد فيهم يقول " لايباسيه " مخاطبا جمهور

الخاضعين:

"... كل هذا الخراب، هذا البؤس، هذا الدمار يأتيكم لا على يد أعدائكم، بل يأتيكم على يد العدو الذي صنعتم أنتم كبره... هذا العدو الذي يسودكم إلى هذا المدى ليس له إلا عينان ويدان وجسد واحد، ولا يملك شيئا فوق ما يملكه أقلكم على كثرة منكم التي

لا يحصرها العدو إلا ما استعتموه عليه من القدرة على تدميركم..."، ومن ثم يخلص إلى "نتيجة أن هزيمة الطاغية المستبد لا تستدعي أن ينهض المستبد بهم لمحاربتة كي يهزمه، بل يكفيهم الامتناع عن عطائه... فيسقط...".

والنتيجة التي يرتبها "لايواسيه" في هذا التحليل هي أن "الشعب هو الذي يقهر نفسه بنفسه ويشق حلقة بيده، هو الذي ملك الخيار بين الرق والعتق، فترك الخلاص وأخذ الغل، مادام خلاصه مرهونا بالكف عن خدمة الطاغية...".

أما عن الرغبة في أن يمارس عليهم الاستبداد فيجب "لايواسيه" بأن العبودية تجد طريقها إلى الناس من مدخلين: الإكراه أو الخداع، هذا في بادئ الأمر، لكن طول تعودهم على الاسترقاق، وعناق الأغلال، يجعلهم يقنعون بالعيش خاضعين إلى الدرجة التي يبدو لمن يراهم أنهم لم يخسروا حريتهم، بل كسبوا عبوديتهم.

أما التفسير الاجتماعي فيقدم لنا "دوفر جييه" أن الظاهرة الديكتاتورية نشأت نتيجة اضطراب وعدم توازن البنين الاقتصادي والاجتماعي للمجتمعات، وينتج عن هذا عدم التوازن تباينات تصبح مع مرور الزمن غير محتملة، مما يجعل من تغيير النظام السياسي لينسجم مع تلك التغيرات حاجة ضرورية وملحة، هذه الحاجة تخلق أوقاتا ملائمة لظهور الدكتاتوريات التي تكاد تنحصر مهمتها في إيقاد الشرارة التي تحرك أو تدفع أو العكس تجميد الطاقات والقوى المحركة. (الخليفي: ب ت، ص-ص، 297-301).

إن الطغيان وتكريس الاستبداد يحكمه قانون عام في كل زمان ومكان، فهو يعتمد في انتزاع الطاعة من أفراد الشعب، سياسة العصا والجزرة أو كليهما معا. فنجد تنوع في العصا التي يستخدمها، وطرائق استخدامها، فهذه للتخويف والإرهاب، وأخرى للتعذيب، وثالثة للقتل، والجزرة أنواع وأشكال: أولهما الهبة، والمنحة والعطية قلت أو كثرة، والمنصب صغير أو كبير، وأعلىها الحظوة.

1-3 تصور الطبقات الكادحة واليسار السلفية أو الأصولية الدينية لطبيعة النظام السياسي.

تعود أصول الحركات الإصلاحية الحديثة إلى كتابات وتعاليم ومبادرات "جمال الدين الأفغاني" و "محمد عبده" و "رشيد رضا" وغيرهم.

لقد ظهرت هذه الحركات الإصلاح الديني في أواخر القرن التاسع عشر، وامتدت خلال الربع الأول من القرن العشرين، كانت في الأساس تيار من تيارات التحديث التي عرفتها البلدان العربية والإسلامية، وقد عنيت أساسا بتحديث الخطاب الديني الذي شكل أحد عوامل صنع الازدواجية في المجتمع، سواء ما تعلق منه بالكلام أو بالفقه أو بالممارسة الاجتماعية التي كانت متناهية مع الدين، وكان أهم ما فعلته هو أنها جعلت الحداثة الفكرية والاجتماعية ممكنة. فقد ربطت بين المفاهيم الدينية القديمة وبعض المفاهيم العصرية، وحاربت الكثير من التقاليد الدينية التي تحد من الثقة بالإنسان والعقل والعلم.

لقد هدم الإصلاح الجدار النفسي والروحي والعقلي الذي كان يحول بين المسلمين والاتصال والتواصل مع التطورات العلمية والتقنية السريعة التي تشهدها الحضارة، وبهذا المعنى فقد قام بعمل مضاعف، فمن جهة كشف للمسلمين عن جهلهم وتأخرهم وانحطاط نظمهم الاجتماعية والسياسية والعقلية والدينية، ومن جهة ثانية قرب إليهم النظم والمكتسبات الحديثة عندما أعاد صياغتها بلغتهم ومصطلحا تهم، وتعابيرهم.

تجدد الإشارة إلى أن ظاهرة الإحياء الديني وصعود الدور السياسي للدين لم تكن قاصرة على الوطن العربي والعالم الإسلامي، بل هي ظاهرة عالمية عرفتها وتعرفها اليهودية والمسيحية والهندوسية.

كما احتلت دراسة الدين بشكل عام، والعلاقة بين الدين والتغيير الاجتماعي بشكل خاص، أهمية مركزية في كتابات الرواد الأوائل لعلم الاجتماع من أمثال "ماركس"، "سبنسر"، "فيبر"، "دوركايم"...

تعتبر العلاقة بين الدين والتغير الاجتماعي في المجتمع العربي الإسلامي، غاية في التميز والخصوصية نظرا إلى الالتصاق الوثيق بين الدين والمجتمع بشكل عام والدين والدولة بشكل خاص، ومنذ ظهور الإسلام في القرن السابع ميلادي كان التداخل بين الدين والمجتمع واضحا، حيث لم يكن الرسول-ص- زعيما دينيا فحسب، بل كان زعيما سياسيا ومدنيا وقائدا عسكريا أيضا. ومنذ انتهاء الخلافة الراشدة، واستقرار الحكم للأمويين، والمجتمع العربي الإسلامي يشهد صراعا حادا بين الواقع الاجتماعي المعاصر له والرؤى الدينية المثالية، هذا الصراع الذي كان، ولا يزال يعمل على تشكيل الواقع ويفرز حركات اجتماعية ومحاولات التغيير ذات أهداف ومضامين مختلفة، فمثلا، في إطار علاقات التناقض بين العائلة والدين، بين القبيلة والدين... (غضبيات: 2000، ص، 143).

لتبيان مدى خصوصية العلاقة بين الدين والتغير الاجتماعي في المجتمع العربي الإسلامي سنعمل خلال هذا الجزء إلى رصد وتحليل أبعاد وقضايا دراسة النظم السياسية العربية من منظور العلاقة بين الإسلام والسياسة، مع التركيز على دور الحركات السياسية المسيسة باعتبارها شكلت العصب الرئيسي للمعارضة السياسية، السلمية، والعنفية في العديد من الدول العربية.

سيطرت حركة الإصلاح الديني التي عرفت بالسلفية فيما بعد، على الفكر السياسي منذ نهاية القرن التاسع عشر، وبدأت منفتحة على المفاهيم السياسية الغربية كالديمقراطية والتعددية الحزبية، انفتحت دون عقد دون شعور بالدونية تجاه الغرب.

لقد كان " خير الدين التونسي " من أوائل من تطلّعوا إلى استعادة هذه المفاهيم وتطبيقها، إذ نلمس عنده بذور فكر سياسي يؤمن بتكوين أحزاب سياسية، حيث يرى أن تقدم الأمة لا يتيسر دون إجراء تنظيمات إدارية وسياسية تتناسب والتنظيمات التي نشاهدها لدى الغير، تنظيمات مؤسسة على دعامين أساسيين: العدل والحرية، فالتقدم الذي أحرزه الأوروبيون قد جاء "بسبب تنظيمات المؤسسة على العدل السياسي وتسهيل طرق الثروة... نفس الحال نجده عند " الأفغاني " و " محمد عبده " ...

ما يلاحظ خلال هذه الفترة أن المصلحين الأوائل، مالوا إلى الأخذ بأسس النظام السياسي الغربي القائمة على الانتخابات العامة ووجود مجالس تمثيلية وقيام جمعيات وأحزاب سياسية، إلا أنهم حاولوا نسبتها إلى الإسلام ووجهوها ضمنا أو صراحة إلى القرآن الكريم، حيث أنهم قاموا بحركة تماثل للمفاهيم مع ما يمكن أن يقابلها في الفكر الإسلامي تأكيد على أسبقية الإسلام إليها "فالديمقراطية هي الشورى والحرية هي الاجتهاد والدستور هي الشريعة...". إلا أن بدايات الأحزاب الدينية السياسية فكانت منذ سبعينيات القرن الماضي، وبخاصة في أعقاب انهيار الاتحاد السوفياتي تراجع المد الشيوعي، وشيوع مقولات من قبيل أن الإسلام هو العدو البديل للغرب، وأنه يمثل ما يعرف بالخطر الأخضر مقابل الخطر الأحمر الذي كانت تمثله الشيوعية، وأن الصراع المستقبلي في العالم سيكون صداما بين الحضارة الغربية وغيرها من الحضارات الكبرى ، وبخاصة تلك التي يمثلها الإسلام، أي سيكون صدام حضارات، على حد تعبير " صموئيل هانتغتون " ...

خلال هذه الفترة يمكن التمييز بين فئتين من الأحزاب السياسية الدينية.

الفئة الأولى: تشمل الحركات المعتدلة التي تقوم بممارسة العمل السياسي في إطار النظم القائمة من خلال الأساليب السلمية مع نبذ منهج العنف كآلية للعمل السياسي، ومن هذه الجماعات على سبيل المثال: الإخوان المسلمين في مصر، الأردن، حركة مجتمع السلم في الجزائر.

لقد بلورة حركة الإخوان المسلمين مجموعة من الأفكار التي شكلت إيديولوجية تركزت على قاعدتين: الأمة والدولة أولا والعدالة الاجتماعية والمجتمع ثانيا بالإضافة إلى القاعدة الأزلية: الإيمان بالله الواحد والاستناد إلى القرآن والسنة.

ونضجت هذه الأفكار، أو تم الكشف عنها مع المؤتمر الخامس عام 1938 الذي كان مرحلة فاصلة إذ خلاله بدأ التطلع إلى حياة جديدة ونضال جديد من خلال الانتقال إلى مرحلة النشاط من خلال تبني فكرة أن الإسلام لا يعترف بالتقسيم بين الإيمان والدين والسياسة...

بعد هذه المرحلة بدأت معاداة الإخوان المسلمين للأحزاب السياسية الليبرالية، وبدأ " البنا " يطرح مقولات كأساس للحكم السياسي (مسؤولية الحاكم وحدة الأمة، احترام إرادتها)، دون أن يذهب إلى أبعد في تفصيلها وشرحها بدقة.

الفئة الثانية: تضم الجماعات والتنظيمات الراديكالية التي تتبنى مقولات الجاهلية والتكفير بعضها كفر النظم الحاكمة فقط وبعضها كفر النظم والمجتمعات أيضا، وأنتهج العنف كوسيلة للإطاحة بالنظم الحاكمة وبناء الدولة الإسلامية طبقا للأصول الإسلامية الصحيحة بحسب ما تتصورها هذه التنظيمات. ويقع ضمن هذه الفئة العديد من التنظيمات والحركات التي ظهرت تماما على الساحة العربية أبرزها على الإطلاق الجماعات التي انخرطت في ممارسة العنف في الجزائر في مرحلة ما بعد إلغاء الانتخابات البرلمانية في مطلع عام 1992، وفي مقدمتها الجيش الإسلامي للإنقاذ، والجماعة الإسلامية للإنقاذ الملحة. (توفيق إبراهيم: 2005، ص، ص، 241، 242).

لقد جمعت الأحزاب السياسية الدينية وراء رايها خليطا منوعا ومتباينا من أبناء الطبقة الوسطى المهمشين، والذين لا مستقبل لهم في النظام الاجتماعي السياسي القائم، ومن المثقفين الذين نقلوا آمالهم وأهدافهم الوطنية من القومية أو الاشتراكية إلى الإسلام، أولئك الذين لم تخب الرغبة لديهم بلعب دور سياسي في صورته الجماهيرية والشعبية التقليدية، ومن معظم عناصر النخبة التابعة من الأوساط الشعبية العريقة التي شكل التيار الإسلامي الإطار الأكثر انفتاحا نفسيا وفكريا عليها، والذي يمكن أن يقدم لها إذا فرسه أكبر للصعود والتقدم والاندماج في المجتمع السياسي ودائرة النخبة الاجتماعية. (غليون: 2000، ص: 310).

لقد شكلت هذه الأحزاب السياسية الدينية العصب الرئيسي للمعارضة السياسية في العديد من الدول العربية منذ سبعينات القرن الماضي. في وجه تصاعد قوة هذا التيار، ومع تعري النظام وتدهور مواقفه الفكرية والعقائدية، نشأ نوع من التفاهم التدريجي والضماني بين كل من يعتقد أن الخطر الأكبر اليوم هو الإسلام السياسي، وولد نوع من الانعكاس الشرطي لدى فئة من المجتمع كما هي بين الإسلام والتخلف والتقهقر، وتعمق شعور حقيقي لديها بالعداء للإسلام كما هو، أي بغض النظر عن أي تفسير أو تأويل، حتى لو أنها من قبيل الاحتياط تسعى أحيانا إلى أن تعطي على هذا العداء بالحديث عن إسلام معتدل ومتطرف. مع حلول عقد التسعينات بدأت مرحلة جديدة في حياة الحركات السياسية الدينية في الوطن العربي على خلفية عدد من التطورات والإحداث المهمة أبرزها: اتجاه عدد من الدول العربية للأخذ بالتعددية الجزئية، كما هو الحال في الأردن، اليمن، الجزائر... ثم جاءت الأحداث التي شاهدها الجزائر اعتبارا من عام 1990 والمتمثلة في تصاعد الدور السياسي للجبهة الإسلامية للإنقاذ، مقاسا بالنتائج التي حققتها خلال الانتخابات التي جرت على مستوى البلديات والولايات عام 1990 وكذا النتائج التي حققتها خلال الجولة الأولى من الانتخابات البرلمانية التي أجريت خلال نهاية عام 1991، وما ترتب على ذلك من أحداث دراماتيكية تمثلت في تدخل الجيش وإلغاء العملية الانتخابية برمتها، ثم حل الجبهة الإسلامية للإنقاذ بعد ذلك، وما ترتب عليه دخول الجزائر في دوامة من العنف والعنف المضاد كانت أقرب إلى الحرب الأهلية، جاءت الأحداث لتجعل من موضوع العلاقة بين الإسلام والديمقراطية موضوعا ملحا.

كما أن بروز حزب الله في لبنان، حيث شكل العصب الرئيسي للمقاومة اللبنانية ضد الاحتلال الصهيوني، بالإضافة إلى تصاعد دور حركتي المقاومة الإسلامية (حماس) والجهاد الإسلامي في فلسطين، في إطار عملية المقاومة الإسلامية ضد الاحتلال الإسرائيلي بالإضافة إلى ما سبق، فإن بعض الأحداث والتطورات الإقليمية والدولية المهمة، مثل احتلال العراق لدولة

الكويت عام 1990 ، وما ترتب عليها من آثار وتداعيات، وانطلاق عملية تسوية الصراع العربي الإسرائيلي عام 1991 بمديرد، ومبادرة الولايات المتحدة الأمريكية بالتبشير بقيام نظام عالمي جديد في أعقاب انهيار الاتحاد السوفياتي... (توفيق إبراهيم: 2005، ص، ص، 242، 243). كل هذه التطورات وغيرها دفعت الحركات الإسلامية إلى تبني نوع من السياسة أو الإستراتيجية الخاصة بها، من خلال اعتبار الإسلام المرجعية الوحيدة أو الأولى للمجتمع العربي.

على الرغم من تشعب وتعدد أبعاد وجوانب العلاقة بين الإسلام والسياسة في الوطن العربي، سواء لجهة قيام النظم الحاكمة بتوظيف الدين الإسلامي كمنهاج للشرعية من خلال أساليب آليات عديدة، أو لجهة موقع الدين الإسلامي في الهياكل الدستورية والقانونية المعمول بها في الدول العربية، وما يثيره ذلك من إشكالات ترتبط بمسألة تطبيق الشريعة الإسلامية، أو لجهة الاشتباك الاجتماعي والسياسي بين الإسلاميين والعلمانيين... على الرغم من ذلك فإن الحركات الإسلامية المسيسة حظيت بالقدر الأكبر من الاهتمام الأكاديمي، حيث شكلت تحدياً رئيسياً للنظم الحاكمة في العديد من الدول العربية، كما شكلت تهديدات قائمة أو محتملة للمصالح الأمريكية والغربية، بصفة عامة في المنطقة.

من الملاحظ أن الدراسات التي ظهرت خلال السبعينيات والثمانينيات من القرن الماضي قد اهتمت بصفة أساسية بالبحث في عوامل ظهور الحركات الإسلامية المسيسة وأسباب تنامي دورها، وإذا كان البعض قد نظر إلى الحركات كجزء من ظاهرة الإحياء والانبعث الإسلامي التي اتخذت أشكالاً عديدة: سلوكية وسياسية واقتصادية واجتماعية وثقافية، منذ بدايات الربع الأخير من القرن العشرين، فإن دراسات عديدة أخرى أوردت أسباباً كثيرة لتفسير هذه الظاهرة، ومن أبرز هذه الأسباب: الأزمة المجتمعية، بأبعادها السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية، التي شهدتها دول عربية عديدة بدرجات متفاوتة وأشكال مختلفة منذ منتصف السبعينيات من القرن الماضي، والتي تصاعدت حدتها خلال عقدي الثمانينيات والتسعينيات ، ما جسد إخفاق النظم العربية في تحقيق الشعارات التي رفعتها منذ الخمسينيات بشأن التنمية المستقلة والعدالة الاجتماعية والوحدة العربية وتحرير فلسطين. ومن هنا طرحت هذه الجماعات شعار "الإسلام هو الحل" باعتبار أن البدائل التي تبنتها النظم العربية من ليبرالية وقومية واشتراكية قد فشلت ووصلت إلى طريق مسدود...

مع حلول عقد التسعينيات بدأت مرحلة جديدة في دراسة الحركات الإسلامية المسيسة في الوطن العربي، وذلك على خلفية عدد من التطورات والأحداث المهمة التي تمثل أبرزها في : اتجاه دول عربية عديدة إلى التعددية السياسية، وهو ما آثار تساؤلاً كبيراً حول موقع الحركات الإسلامية في إطار التعددية. وقد تباينت مواقف النظم الحاكمة بخصوص هذا الأمر، فبعض النظم سمح للحركات المعنية أو البعض منها بتشكيل أحزاب سياسية كما هو الحال في الأردن، الجزائر، اليمن، وبعضها الآخر رفض، ويرفض ، ذلك استناداً إلى مقولة أن السماح بتأسيس أحزاب دينية يفتح الباب للفتنة، وعدم الاستقرار ويهدد الوحدة الوطنية كما هو حاصل في تونس ومصر.

تجدر الإشارة إلى أن الأدبيات السابقة التي تناولت الحركات الإسلامية خلال المرحلتين (السبعينيات والتسعينيات) لقد طرحت العديد من المفاهيم والمسميات مثل: الأصولية الإسلامية، الإحياء الإسلامي، الانبعث الإسلامي، الصحوة الإسلامية الإسلام السياسي الإسلام الراديكالي، والجماعات الإسلامية المسلحة... لا يتسع المجال للتفصيل في تعريفها، لكن تشير في معظمها إلى ظواهر تعكس تعدد أشكال وتجليات العلاقة بين الإسلام والسياسة في الوطن العربي كما أنها تعتبر محملة بالعديد من الانحيازات القيمية والإيديولوجية، مما يجعلها موضع خلاف شديدين، وما يحد من الأهمية النظرية والتحليلية لمعظمها. كما اهتمت أدبيات أخرى إلى رصد وتحليل أنماط العلاقات بين النظم الحاكمة والحركات المعنية، وذلك على مستويين:

المستوى الأول: اهتمت أدبيات عديدة بتحليل وتقويم مشاركات التنظيمات الإسلامية في الانتخابات البرلمانية التي

أجريت في البلدان العربية، كما هو الحال في مصر حينما شارك الإخوان المسلمين في الانتخابات عام 1984 وعام 1987 وعام 1995 وعام 2000، في الأردن والجزائر عامي 1991، 2000...

كما اهتمت بعض الدراسات بتقييم الأداء البرلماني لنواب الحركات الإسلامية.

كما اهتمت دراسات عديدة برصد وتحليل ظاهرة العنف التي انخرطت فيها قوى وتنظيمات إسلامية، وذلك بتحليل أشكال العنف وآليات ممارسته والمستهدفين به ومناطق تركزه، فضلا عن تقويم حدود دور العنف في التأثير في النظم الحاكمة كما هو الحال بالنسبة لمصر والجزائر...

كما تناولت أدبيات أخرى بالتحليل بعض الإجراءات التي اتخذتها النظم الحاكمة للتعامل مع هذه الحركات الدينية، وبخاصة جهود ومحاولات معالجة المشكلات الاقتصادية والاجتماعية، مثل: مشكلات البطالة، الإحياء العشوائية، والتفاوتات الاقتصادية والاجتماعية الكبيرة... وكذا من خلال آلية الاستيعاب، حيث تعترف النظم الحاكمة في هذه الدول بالحركات والتنظيمات الإسلامية التي تقبل بالعمل في إطار الوضع السياسي القائم، ولا تنتهج العنف كآلية للتعامل مع السلطة الحاكمة، ولذلك يتم السماح لها بتشكيل أحزاب سياسية، والمشاركة في الانتخابات بل المشاركة أيضا في الحكومة، كما هو الحال في الجزائر ومصر، وينطوي الاستيعاب في جانب منه على عمليات توظيف للتنظيمات الإسلامية من قبل النظم الحاكمة حيث توظف النظم التنظيمات المعنية بشكل مباشر أو غير مباشر لخدمة بعض أهدافها ومصالحها.

(توفيق إبراهيم: 2005، ص - ص، 238-252).

إلا أن موضوع العلاقة بين الإسلام والديمقراطية نال اهتماما كبيرا من قبل الباحثين والدارسين العرب والأجانب، وقد ظهرت خلال السنوات العشرة الأخيرة العشرات من الكتب والدراسات التي تناولت هذا الموضوع. وهذا ما نحاول التركيز عليه خلال هذا الموضوع.

تجدر الإشارة إلى أن معظم القوى والأحزاب السياسية بلا استثناء كما رأينا، بما فيها التيارات القومية واليسارية، منذ منتصف الخمسينيات، لم يكن لديها فقط تحفظات جوهرية على ما يسمى بمفاهيم الديمقراطية الليبرالية، أو الديمقراطية البرجوازية، أو الديمقراطية الغربية، بل استبعدتها كليا من برامجها وممارساتها وحاولت تغيير الواقع على أساس ناف للديمقراطية، رفضت هذه الأحزاب الواقع وحاولت الانقلاب عليه ثوريا، وتغييره بالقوة، إذا اقتضى الأمر ذلك.

التيار الإسلامي كغيره من التيارات القومية ما لبث أن انضم إلى الجوقة المعادية والمعاباة ضد الديمقراطية، الفرق الرئيسي الذي يميز اعتراضات التيارات العلمانية عن نظيراتها الدينية يكمن في عودة الأخيرة إلى النص لتسويق وتغليب رفضها للديمقراطية، بالفعل، لقد سادت منذ أوائل خمسينيات القرن الماضي، ثقافة الهوية والخصوصية، التي اعتمدت منهج التأصيل، لشرعنه بعض الأمور، وتحريم تلك. بسبب مكافحة الاستعمار، والسعي للانفصال عن ثقافته وقيمه. نظر الإسلاميون منذ البداية إلى القيم الانسانية العالمية والمؤسسات الدولية نظرة شك وعداء، فقد قيل تارة أن تلك القيم الانسانية قيم غربية خاصة، وقيل طورا أن الغرب يكيل بمكيالين. وفي صراعات الحرب الباردة، وهيمنة ثقافة الخصوصية والهوية قيل أن القيم الواردة في ميثاق الأمم المتحدة، والإعلان العالمي لحقوق الإنسان قيم تقوم على الحق الطبيعي، بينما لا تشكل ثوابت عند المسلمين إلا الأمور التي هم مكلفون بها في النصوص القرآنية الشرعية. فهناك تناقض جذري بين النهج الإلهي والنهج الإنساني. وعندما انتهت الحرب الباردة، حيث كانت تشكل مسوغا للرفض، أطلت من جديد مقولات المؤامرة والحملة على تلك القيم العالمية من ضمن الحملة على الهيمنة الأمريكية، وظواهر العولمة.

في هذا السياق، يجدر التشديد على نقطة مهمة جدا، لا يمكن فهم تحفظات الإسلاميين على الديمقراطية إلا بالتركيز على البنى والأطر الإيديولوجية المحددة والميسرة للوعي. هذا التراكم الإيديولوجي الأصيل ترك بصماته وآثاره ليس فقط على الخطاب السياسي للحركات الإسلامية بل أيضا على سلوكهم وشكوكهم إزاء العديد من المفاهيم العالمية. خاصة الديمقراطية.

يقدم " عبد القادر عودة " الذي يعد من أوائل المفكرين الإسلاميين في كتابه " الإسلام وأوضاعنا السياسية " رؤية سياسية متكاملة سجل فيه أهم تحفظاته على الديمقراطية. حيث يتحفظ على الحكومات الدستورية، القانونية، لأنها تخضع لقوانين ونظم يضعها البشر وهم متأثرون بأهوائهم وشهواتهم، والقوانين والأنظمة التي يضعها البشر قابلة للتبديل والتعديل والإلغاء إذا ما قضت بذلك أهواء البشر وشهواتهم. أما أحكام القرآن فهي من عند الله، وهي دائمة إلى الأبد لا تماشي أهواء الحكام ولا أهواء المحكومين، كما يتحفظ أيضا على نظام الحكم الديمقراطي فيما يتعلق باختيار الحكام ويرى أن النظام الإسلامي يختلف نوعيا عن الديمقراطية، في أنه يقيد الحاكمين والمحكومين بقيود تمنعهم من الانطلاق وراء الأهواء وتحول بينهم وبين الخضوع للشهوات. كذلك يقارن بين الإسلام والديمقراطية في أن الأول لا يترك مقاييس العدالة والمساواة وغير ذلك من الفضائل الإنسانية في يد البشر، وإنما للإسلام حدود الفضائل والمبادئ الإنسانية ويضع مقاييسها ويخضع البشر لهذه المقاييس العلوية (جرجس: 2004، ص، ص، 31، 32).

شكل هذا الكتاب " الإسلام وأوضاعنا السياسية " ذخيرة حية للعديد من أصحاب الاتجاه الإسلامي في تحفظهم على الديمقراطية الليبرالية. ومنطلق في معركتهم ضد قوى التغريب والنظم الشمولية العربية المتهمة بالعلمانية والتبعية للغرب، حيث يعتبر أصحاب هذا الاتجاه أن الليبرالية الغربية ليست الأسلوب الملائم الذي يصلح للتطبيق في المجتمعات العربية والإسلامية. فالعرب والمسلمون بحاجة إلى ديمقراطية أصيلة تختلف جذريا عن النموذج الليبرالي والماركسي. وتستمد مشروعيتها وصدقيتها ولغتها من الإسلام وفهمه باعتباره المكون الأساسي لعقيدة الأمة.

الملاحظ أنه ليس هناك موقف إسلامي موحد من قضايا الديمقراطية، بل تعددية مذهلة، تظهر جليا أن حركات الإسلام السياسي حالة متغيرة ديناميكية في المجتمعات العربية، تتأثر كغيرها من الأحزاب والقوى القومية والليبرالية بالسياقات والمعطيات الإقليمية والدولية والمناخ والبيئية الإيديولوجية السائدة في وقت معين. فالهدف من العرض التاريخي لتحفظات الإسلاميين على الديمقراطية منذ الأربعينيات إلى الوقت الراهن، ليس فرض فرضية تاريخية ثابتة ومطلقة على سلوكهم وخطابهم السياسي بل لتبيان مدى تطور أفكارهم وتأقلمها مع الواقع المتغير.

فالحركات المعتدلة لها رؤية في هذه القطبية. فهي ترى أن النظام الحاكم ما دام قائما فهو شرعي أيا كانت حاله ما لم يصرح رموزه بالكفر. ثم أنه ما دام الحاكم قد طلب من الناس أن ينتخبوا فعلى الناس السمع والطاعة للحاكم ولذلك تكون مشاركتهم في الانتخاب بمثابة تنفيذ وطاعة لأمر الحاكم. ولا تشتت هذه الحركات شيئا من أجل الدخول في العملية الديمقراطية سوى أن يكون هناك مصلحة ظاهرة من الدخول فيها. ولذلك نجد رموز هذه الحركات قد رشحوا أنفسهم في الانتخابات كجماعة الإخوان في مصر، وحركة مجتمع السلم في الجزائر.

في حين الحركات الراديكالية تعتبر أي نوع من أنواع المشاركة في العملية الديمقراطية أمر مرفوضا ابتداء من الناحية الفكرية والعقيدية، ولا تفرق هذه الحركات بين الحكم على المشروع الديمقراطي جملة وبين حكم المشاركة في الانتخابات والبرلمانات من العملية الجزئية وتعتبر أي نوع من أنواع المشاركة في العملية الديمقراطية إقرار بشرعية العمل الديمقراطي ومن ثم إقرار بحكم حاضر وتعاون على الكفر والعدوان. إضافة لهذا الموقف فإن رموز هذا الحركات لا يوافقون على مبرر جلب المصالح ودرء المفساد ويقولون أنه حتى بهذا المقياس فإن المشاركة في العمل الديمقراطي مسألة تجلب من المفساد أكثر من المصالح وأكبر من مفسدة لديهم هي تضليل الأمة بأن الديمقراطية بشكلها الحالي أمر مشروع (الفتية: 2004، ص، ص، 73، 74).

ومما يمكن استنتاجه في علاقة الحركة الإسلامية بالديمقراطية ما يلي:

1- تشترك كل الحركات الإسلامية الراضية والقابلة والمتحفظة في مسألة الديمقراطية في التأكيد على أن الحكم جزء من الإسلام ورفض العلمانية كما هي فصل الدين عن الدولة كالتأكيد على ضرورة التسليم بأن المرجعية العليا في الدولة

تشريعا وتنفيذا وثقافة ينبغي أن تكون لنصوص الوحي كتابا وسنة، وكذلك المرجعية العليا لكل المؤسسات. والحقيقة أن ما من ديمقراطية إلا وسلطة الشعب. وأن تكن من الناحية النظرية مطلقة تعمل وتتحرك إلا في إطار ثقافي معين تم التصريح به في توطئه الدستور أم كان متضمنا به، ممثلا للجمهورية ومبادئ حقوق الإنسان، فأن يكون الإسلام إطارا مرجعيا في ديمقراطية إسلامية فليس ذلك بدعا في الفكر السياسي الديمقراطي.

2- بينما بدا موقف الحركة الإسلامية، في شقيها المعتدل، يميل إلى القبول بالديمقراطية وحسن الإفادة مما كانت توفره الأنظمة في المرحلة ما قبل الثورية حيث كانت كثير من البلاد تحكم بأنظمة شبه ليبرالية في سوريا، مصر، الأردن والمغرب... غير أنه مع انقضاء هذه المرحلة وقيام أنظمة ثورية معادية للديمقراطية تولت حل الأحزاب واضطهاد المعارضة ولا سيما الإسلامية. تولت هذه تطوير فكر ثوري رافض للديمقراطية داعيا مع " السيد قطب " لإنشاء قاعدة صلبة تتولى إعادة الأمة الضالة للإسلام وتقيم شرع الله. غير أن مع هزيمة الأنظمة الثورية واضطرار الأنظمة إلى الانفتاح لتتفيس الاحتقان رفعت القيود وفتحت أبواب السجون وانفسح المجال أمام قدر من العمل الديمقراطي، فأخذ المسلمون يستفيدون من المساحة التي أتاحتها الديمقراطية فدخلوا البرلمانات وشاركوا في العمل النقابي جنبا إلى جنب مع خصومهم العلمانيين والشيعيين، كل ذلك من دون أن يتطور فكرهم المجافي للديمقراطية غير أنه بحكم طبيعة الإنسان التي لا ترتاح للتناقض بين الممارسة والنظر وبين العقيدة والفعل فقد أخذ المسلمون يراجعون مواقفهم من الديمقراطية، فأصدر الإخوان مثلا في وسط السبعينيات موقفا إيجابيا من التعددية ومشاركة المرأة ولكنهم ظلوا شأن معظم الإسلاميين القابلين للديمقراطية ناهيك بالرافضين المتحفظين تجاه التنظير الموسوع لأحزاب علمانية مع أنهم يسألونها شرعية لوجودهم باعتبارها حاكمة ويداولون السلطة معها في مستوى النقابات ويتعاملون معها حتى بالتحالف في المستوى السياسي وهو ما أبقى على هوة بين الفكر والممارسة في قبولهم بالديمقراطية، مما يؤكد نقصا في تماسك فكرهم السياسي يصل إلى حد الازدواجية والنفعية والخلل الخلقي.

3- لا تمثل الحركة الإسلامية بين التيارات السياسية الرئيسية العربية استثناء في تحفظاتها على الديمقراطية، بل تجدر الإشارة إلى أن معظم القوى والأحزاب السياسية بلا استثناء بما فيها التيارات القومية والليبرالية لم يكن لديها فقط تحفظات جوهرية على ما يسمى بالمفاهيم الديمقراطية، بل استبعدتها كليا من برامجها وممارستها، ويجدر التشديد أيضا على أن الديمقراطية الغربية لم تشكل مطلبا شعبيا، ولم توحد قوى وشرائح اجتماعية منظمة ومؤثرة ومعبأة ومهيأة نفسيا وإيديولوجيا لكي تطالب وتكافح من أجل تطبيق المفاهيم الليبرالية، بل العكس هو الصحيح، إذ تأثر التيار الثقافي والفكري المهيمن عالميا في الخمسينيات والستينيات بالماركسية وأتجه بعناء وتصميم إرادي نحو إلغاء فكرة النظام الديمقراطي طبعاً لم تنتج المجتمعات العربية من تأثير العاصفة العاتية والمناهضة للديمقراطية في كافة أنحاء العالم، بل عانت النخب والمجتمعات العربية آنذاك من الصعوبات والمشاكل نفسها التي ضربت البلدان الآسيوية والإفريقية ودول أمريكا اللاتينية فلا عجب إن وجدنا أن معظم القوى والأحزاب السياسية العربية، بالإضافة إلى النظم العسكرية الفتية، يتحفظ على مفاهيم الديمقراطية الغربية، وبالتالي فليس لأحد التيارين أن يفاخر أو يزايد على الآخر في مسألة الديمقراطية. فالأحزاب القومية الماركسية كان قفزها سريعا ولكن في غير رشاقة من الرقص العقائدي والعمل للديمقراطية لا لتبنيها من خلال مراجعة للنفس وتقويم جاد للمسار ونقد الماضي وإعادة للقراءة في النصوص الماركسية والقومية. بما يفسح مكانا للديمقراطية وللآخر وهو ما فعلته بعض الحركات الإسلامية أو بإعلان التخلي عن تلك النصوص، لم تفعل لا هذا ولا ذلك وإنما اندفعت بمجرد تساقط البيان الماركسي وهزيمة النموذج القومي العلماني الذي نتج على منواله فاندفعت في عنق عجيب للديمقراطية البرجوازية التي طالما أوسعتها لظما وشتما بل ذهبت إلى أكثر من ذلك إذ اتخذت بعض أجنحتها من الديمقراطية وحقوق الإنسان والحدثة والمجتمع المدني ترسانة مسلحة في حرب الإسلاميين وتكفيرهم ديمقراطيا لتسويغ

افتراسهم على يد أجهزة البوليس بحجة الدفاع عن الديمقراطية كما حدث في تونس والجزائر ومصر مثلاً...
(الغوشي: 2004، ص-ص، 105-108).

يبقى السؤال المحوري: المهم لماذا هذا الفشل أو العجز في تسويق مفهوم الديمقراطية البرجوازية لدى القوى السياسية الرئيسية في الوطن العربي إلى الجمهور العربي العريض؟.

اعتمدت أدبيات دراسة التعددية السياسية والتحول الديمقراطي في الوطن العربي على عدد من المداخل النظرية والتحليلية، أشارت من خلالها جملة من القضايا والإشكالات التي يمكن في إطارها فهم أسباب رضوخ التسلمية وتعثر عملية التحول الديمقراطي في الوطن العربي. وتتمثل هذه المداخل في ما يلي:

1- المدخل الأول: نشأة الدولة القطرية: اهتم هذا المدخل بتحليل ودراسة نشأة الدولة القطرية في الوطن العربي، وقد استندت أغلب دراسات الدولة في الوطن العربي إلى عدة مقولات ومنطلقات عامة، منها:

أن جانب من المشكلات التي شهدتها الوطن العربي في الوقت الراهن إنما يرتبط بظروف نشأة الدول العربية ككيانات سياسية، وأن دولا عربية عديدة لم تستكمل عملية البناء المؤسسي بعد، وهو ما ينعكس على طبيعة علاقاتها بمجتمعاتها من ناحية، وبالنظام الدولي من ناحية أخرى، كما أن تضخم أجهزة الدولة البيروقراطية والعسكرية لا يعني أنها دولة قوية، وإن كان يسمح لها بأن تصبح دولة تسلطية، وبلغة أخرى، هناك فجوة بين تضخم أجهزة الدولة العربية من ناحية. وضعف فاعليتها من ناحية أخرى. وقد خلصت هذه الدراسات إلى أن الدولة القطرية في الوطن العربي التي غدت أجهزتها الأمنية والإدارية ومؤسساتها الإنتاجية والخدمية بشكل كبير خلال عقود الخمسينيات و الستينيات و السبعينيات من القرن الماضي قد بدأت تعاني بدرجات متفاوتة وأشكال مختلفة مظاهر للأزمة منذ الثمانينيات وقد تجلت أهم هذه المظاهر في : تضخم أجهزة الدولة مع تواضع كفاءتها ومعدلات أدائها، وعدم تطور كيان الدولة بشكل مستقل عن شخص الحاكم الذي يفترض أنه يمارس سلطة الدولة في إطار القانون وبتفويض شعبي، ولكن دون أن يمتلك هذه السلطة، فالقائم فعلا في العديد من الحالات هو وجود نوع التماهي بين الشخص الحاكم وكيان الدولة، وما ترتب عليه أن تحولت الدولة في العديد من الحالات إلى أداة في يد نخبة حاكمة تستند في ممارستها للسلطة على أساس قبلي أو عائلي أو ديني أو ديمقراطي شكلي. كما تغيب علاقة صحيحة وصحية بين الدولة ومجتمعها في العديد من الحالات، حيث يغلب على هذه العلاقة طابع التوتر والتأزم المحكوم بالقمع من جانب الدولة، وبالرفض والاحتجاج من جانب بعض قوى المجتمع. ولا شك في أن غلبة الطابع التسلمية على سياسات الدولة وممارستها قد أسهم في تعميق أزمة علاقاتها بمجتمعها. وقد ترتب على كل ذلك أن شرعية الدولة ذاتها لم تستقر ولم تترسخ في العديد من الحالات، حيث لم تقلح في استقطاب الولاء الأسمى لمواطنيها، وما ترتب عليه أن قوى وجماعات عديدة داخل الدولة اتجهت بولائها إلى كيانات أخرى فوق الدولة، كالأمة العربية، والأمة الإسلامية، أو دونها كالتكوينات الأولية، القبلية أو العشائرية أو الجهوية، وعلى خلفية ذلك، وقعت دول عربية فريسة للحروب الأهلية، وعانت وتعاني، دول أخرى مظاهر عديدة لعدم الاستقرار الداخلي.

وبغض النظر عن طبيعة العوامل التي تقف خلف أزمة الدولة القطرية في الوطن العربي، سواء أكانت هذه العوامل ترجع إلى ظروف نشأة هذه الدولة، أم طبيعة النخب التي سيطرت على الحكم فيها في مرحلة ما بعد الاستقلال، أو مدى تطور أجهزتها ومؤسساتها، أو خصوصية مجتمعها، فالمؤكد أن دولة بهذه المواصفات لا يمكن أن تشكل إطار مؤسسيا ملائما لقيام الديمقراطية وتطورها. ومن هنا، فإن العرب يواجهون اليوم، وبشكل حاد ومتزامن، مشكلة بناء الدولة ومشكلة بناء الديمقراطية، باعتبار أن عملية إكمال بناء الدولة الوطنية وترسيخ شرعيتها تعتبر ركيزة مهمة لتأسيس الديمقراطية، على أسس ومبادئ المواطنة وسيادة القانون والقبول بالتعددية السياسية والفكرية. (توفيق إبراهيم: 2005، ص، ص، 107، 108).

ثمة ملاحظات عدة يتعين أخذها في الاعتبار عند طرح قضية إصلاح الدولة القطرية العربية:

أ- لقد أصبحت عملية إصلاح الدولة ضرورة حتمية لأن البديل لذلك هو استمرار المشكلات الحادة والمتزامنة التي يعانيها الوطن العربي. مما سيبقى العديد من الدول فريسة للصراعات الداخلية والإقليمية، فضلا عن خضوعه لمزيد من التهميش في ظل التحولات العالمية الراهنة. ومن ثم، فإن إصلاح الدولة وما يترتب عليه من إصلاحات أخرى يشتمل خيارا لا بديل له لتجنب هذا المصير المأساوي.

ب- يجب أن تكون عملية الإصلاح شاملة وتراكمية، وهذا ليس معناه أن يتم تحقيقها دفعة واحدة، فهذا يصعب تحقيقه من الناحية العملية. ولكن من المهم أن تبدأ عملية الإصلاح في المجالات والقطاعات الحيوية التي تلقي بتأثيراتها في مجالات وقطاعات أخرى.

ج- من غير المتوقع أن تتم عملية الإصلاح من دون إثارة بعض المشكلات والصراعات الداخلية، فهناك قوى وجماعات مستفيدة من الأوضاع الراهنة للدولة العربية، وبالتالي فمن المتوقع أن تقاوم عملية الإصلاح أو على الأقل تعمل على تخريبها أو تهميش آثارها، وهذا أمر يتعين أخذه في الاعتبار والتحسب لنتائجه وآثاره. وتأسيا على ما سبق يمكن القيام ببعض المحاولات لإحداث الإصلاح المرجو ويمكن إيجازه في النقاط الآتية:

1. الإصلاح في المجال السياسي: جوهر الإصلاح السياسي هو تأسيس عقد اجتماعي جديد بين الدولة ومواطنيها،

يجعل من المواطنة بمعناها السياسي والقانوني، محور الرابطة المعنوية بين الحاكم والمحكوم، ويستند إلى مبادئ وأسس احترام حقوق الإنسان، وإقرار التعددية السياسية والفكرية، وتمكين مختلف القوى والتكوينات الاجتماعية من التعبير عن مصالحها وتوصيل مطالبها من خلال قنوات مؤسسية شرعية، وإقرار مبدأ الفصل بين السلطات، واحترام استقلال السلطة القضائية، وتوفير ضمانات ومتطلبات تحقيق المشاركة السياسية والرقابة السياسية، مع احترام مبدأ التداول السلمي على السلطة طبقا للإرادة الشعبية في نهاية المطاف.

2. الاصطلاح الدستوري والقانوني: يشكل الدستور والقانون مدخل ووثيق الصلة والارتباط بالمدخل السياسي، على

اعتبار أنهما المرجعية لمختلف العمليات والتفاعلات السياسية وغير السياسية. ومن ثم وجب إزالة أوجه التناقض أو التعارض بين الدستور من ناحية، والقوانين من ناحية أخرى، فالملحوظ أن دساتير الدول العربية تتضمن في معظمها الكثير من المبادئ العامة الجيدة، وبخاصة ما يتعلق بحقوق الإنسان. إلا أن القوانين المنظمة لتطبيق تلك المبادئ وممارستها تتضمن الكثير من القيود والضوابط التي غالبا ما تفرغ المبادئ الدستورية من مضامينها الحقيقية. إن وجود تلك القيود والضوابط القانونية يصعب معها إنجاز تحول ديمقراطي حقيقي وجاد. وأصبح في حكم المؤكد أن هذه النظم تتعامل مع قضية الديمقراطية وفق مبدأ «خطوة إلى الأمام وأخرى إلى الخلف». كذلك ضرورة إلغاء حالة الطوارئ المعمول بها في العديد من الدول العربية، وإلغاء القوانين والتشريعات الاستثنائية المقيدة للحقوق والحريات وكذا العمل بمبدأ سيادة القانون، وهو يعني ببساطة تطبيق القانون على الجميع دون تمييز أو استثناء لسبب أو آخر، وبلغة أخرى، فإن سيادة القانون تعني المساواة أمام القانون، وهذا أمر مفقود في العديد من الدول العربية بدرجات متفاوتة.

3. الإصلاح الإداري: يعاني الجهاز الإداري في الوطن العربي من أربع مشكلات رئيسية تتجسد في:

- التضخم سواء من حيث عدد وحداتها أو نسبة العاملين فيها.
- غلبة التعقيد البيروقراطي عليها.
- تفشي الفساد وسوء الإدارة فيها وافتقارها إلى الشفافية.
- ضعف الفاعلية وتدني مستوى الأداء.

ومن ثم وجب ويتعين أن تكون هناك رؤية ومناهج جديدة للإصلاح تأخذ بعين الاعتبار واقع التطور الهائل الذي يشهده العالم، وبخاصة في مجالات الاتصالات والمعلومات والحاسبة الآلية من ناحية، وحقائق التغيير في دور الدولة العربية في الاقتصاد والمجتمع من ناحية أخرى. فالملاحظ أن العديد من الدول العربية بدأت تتخلى عن بعض مسؤولياتها الاقتصادية والاجتماعية مع اتجاهها نحو تطبيق برامج الإصلاح الاقتصادي بالتنسيق مع صندوق النقد والبنك العالميين أو بالأحرى بضغوط منهما.

وفي هذا الإطار، فإنه من المهم إعادة هيكلة الأجهزة الإدارية على النحو الذي يجعلها أقل ترهلا وتضخما وأكثر فاعلية، وربما يتضمن ذلك التقليل من عدد المؤسسات الإدارية، من خلال دمج التي لها وظائف متشابهة، فضلا عن تحقيق مزيد من التنسيق فيما بينها. وكذا تطوير وإعادة تأهيل وتدريب العاملين في هذه الأجهزة حتى يصبحوا أكثر قدرة وكفاءة بمعايير الأداء والانجاز.

4. إصلاح هياكل وعمليات صنع السياسات العامة: نظرا إلى الأهمية التي تمثلها السياسات العامة في الدولة الحديثة باعتبارها تترجم الأهداف على أرض الواقع، فقد أصبح من المهم تطوير هياكل وعمليات صنع السياسات في الدول العربية. ومن المهم في هذا المقام أن يكون التركيز في البداية على السياسات الأكثر ارتباطا بتطوير أجهزة الدولة ورفع كفاءتها مثل سياسات التعليم والتدريب ونقل التكنولوجيا. كما أن اتخاذ الإجراءات المناسبة لمواجهة الآثار السلبية لسياسات الإصلاح الاقتصادي التي تنتهجها العديد من الدول العربية في الوقت الراهن، يعتبر من المتطلبات المهمة لتحقيق الاستقرار السياسي والاجتماعي، وفي هذا السياق يمكن الإشارة إلى دور الدولة في توفير البنية التحتية، وتنفيذ برامج اقتصادية واجتماعية لتخفيف أعباء سياسات الخصخصة على الفقراء ومحدودي الدخل.

وبصفة عامة، فإن عملية إصلاح هياكل وإجراءات صنع السياسات العامة في الدول العربية لا يمكن أن يتحقق إلا في إطار ما سبق ذكره عن الإصلاحات السياسية والقانونية والإدارية لإصلاح الدولة القطرية العربية، وهو ما يؤكد حقيقة الترابط والتداخل بين مختلف الإصلاحات. ومن دون الشروع في عملية الإصلاح بشكل جاد ومنظم وتدرجي، فإن احتمالات خروج الوطن العربي من أزيمته الراهنة ستتضاءل إلى حد كبير، بل الأرجح أيضا أن دولا عربية أخرى يمكن أن تنظم إلى قائمة الدول التي تعاني حروبا داخلية وصراعات اجتماعية ممتدة، ناهيك باستمرار عملية تهيمش الوطن العربي في ظل عملية العولمة التي يشهدها العالم في الوقت الراهن. (توفيق إبراهيم: 2005، ص - ص، 70 - 79).

2- المدخل الثاني: السياسي: المجتمع المدني وعلاقته بالدولة: حاول أصحاب هذا المدخل طرح إشكالية مفادها:

هل يمكن قيام الديمقراطية في مجتمع غير مدني، وهل يمكن قيام مجتمع مدني بأسلوب غير ديمقراطي في الواقع العربي؟ إن طرح إشكالية الديمقراطية والمجتمع المدني في الساحة العربية، اليوم، يكتسي طابعا دراميا يعبر عن وعي الشعب ووعي النخبة المثقفة بالخصوص، في هذا الوقت بالذات، وبصورة لم يسبق لها مثيل، بغياب الديمقراطية وغياب المجتمع المدني في الوطن العربي، في كل قطر من أقطاره، غياب دولة المؤسسات، الدولة التي تستمد وجودها وشرعيتها من مؤسسات مستقلة عنها، وليس العكس.

إن ما هو قائم اليوم في الأقطار العربية هو: إما دولة الفرد أو الحزب الواحد، أو دولة المؤسسة العشائرية، أو دولة تخفي جوهرها اللاديمقراطي بمظاهر ديمقراطية شكلية ومزيفة، إذن فجميع الأقطار العربية، دون استثناء تعاني أوضاعا تتسم بغياب الديمقراطية، والافتقار إلى مؤسسات المجتمع المدني.

إذن إن أول مهمة تطرح نفسها علينا هي التوجه للتعرف عن كثر على طبيعة الوضعية غير الديمقراطية القائمة الآن في الأقطار العربية، التعرف على سماتها ومكوناتها. لكن قبل ذلك نجد أنفسنا مضطرين بالدرجة الأولى أن نحدد الحد الأدنى لأي نظام ديمقراطي حتى يتسنى لنا الوقوف على الوضعية غير الديمقراطية القائمة حاليا في الوطن العربي.

إن الحد الأدنى لأي نظام ديمقراطي لا بد أن يقوم على المبادئ الآتية:

1. ضرورة التسليم بضرورة وجود معارضة من حيث المبدأ والاستعداد لإعطائها قدرا من الشرعية المقننة. ونعني بالمعارضة: المعارضة السلمية المنضبطة بشروط العملية الديمقراطية ومبادئ القانون والنظام والدستور المتبع والمتوافق عليه.
2. وضع آلية لتداول السلطة التنفيذية سلميا وقانونيا، سواء بالتغيير أو التعديل الحكومي في ظل ثبات الرمز الدستوري للحكم الشرعي، المتمثل للسيادة العليا، طبقا للأحكام الدستورية المقررة.
3. مراعاة الحكم وتحسسه رأي الأغلبية في البلاد، والاحتكام إليها عند الضرورة، وفيما يتعلق بالقضايا الأساسية والمصيرية. وذلك بالاعتماد على الأسلوب التمثيلي في مجلس تشريعي، وهذا هو الخيار الأمثل في نهاية المطاف للأخذ برأي الأغلبية.
4. القبول بشروط العملية الديمقراطية كافة، والالتزام بعدم استخدام الديمقراطية مطية لاحتكار السلطة بأي شكل كان، وعدم توسل العنف. (الأصاري: 2002، ص، ص، 108، 109).

هذه الشروط المتواضعة والتي تمثل الحد الأدنى من أجل استتباب الديمقراطية فهل هي محققة في الواقع العربي.

غني عن البيان القول أن الدولة الحديثة في الأقطار العربية قد غرست بناها في معظم الأقطار العربية أثناء خضوعها للاستعمار الأوروبي. وعندما استقلت حدث فيها ما حدث في معظم البلدان العربية المستعمرة التي نالت استقلالها: لقد ورثت الحركة الوطنية التي حققت الاستقلال بنى الدولة الحديثة التي غرسها الاستعمار، فكان الاستقلال عبارة عن تأميم هذه البنى بتسليم السلطة وحلول حكام وموظفين من أصل البلد مكان الحكام والموظفين الأجانب. أما العلاقات بين الدولة والمجتمع فقد بقيت تسرى في القوالب نفسها التي كانت تسرى فيها سلطة دولة الاستعمار، قوالب وأجهزة مهمتها احتواء المجتمع والهيمنة عليه. مما جعل التجربة الديمقراطية فيها تجربة تمارسها الدولة على المجتمع لمراقبته، وليس وسيلة تمكن المجتمع من مراقبة الدولة.

لقد ازدادت هيمنة الدولة على المجتمع بالتأكيد على دولة العسكر التي قامت في العديد من أقطار الوطن العربي، التي نصبت نفسها على أنها القادرة الوحيدة على حرق المراحل وبناء الدولة الحديثة. لذلك لم تتردد في وصف نفسها بأنها دولة الثورة. ومن دون شك، فلقد كانت كذلك على مستوى الشعارات والقرارات والمواقف، لكن على مستوى الواقع، فقد أغلقت الباب أمام الديمقراطية الليبرالية وبالتالي أمام نمو مؤسسات المجتمع المدني، كما عملت على توظيف القبيلة والغنيمة في الإمساك بالسلطة المطلقة في كافة الجوانب، والحرص على تقزيم وتحجيم المجتمع، فكانت النتيجة أن هذه الدولة لم تتحمل قيام مؤسسات حقيقية مستقلة تزامم بجد المؤسسات التي أنشأها العسكر (الحزب الواحد، القبيلة، الأحزاب المصطنعة...) كما عملت على نقل وتكريس الفشل والإحباط وانسداد الآفاق في صفوف الأجيال اللاحقة، خاصة النخبات. ومعلوم أن المجتمع المدني إنما تبنيه النخبات العصرية التي نجحت في شق طريقها لتحقيق مشاريعها وطموحاتها واكتساب ما يكفي من القوة والخبرة، مما يؤهلها لممارسة نشاطها واستقطاب القوى الحية الأخرى. وبالتالي قيادة مسيرة التحديث وتكريس أسس المجتمع المدني.

هذه الملاحظة تقودنا إلى المستوى الثاني من التحليل، المستوى الاجتماعي والثقافي، إن التحليل السياسي أبرز ظروف غياب الديمقراطية والعوامل السياسية الوطنية والدولية، المسؤولية عن ذلك، وسيكون على التحليل الاجتماعي الثقافي أن يبرز ظروف وعوامل غياب مؤسسات المجتمع المدني. (عابد الجابري: 2005، ص، 172).

لكن قبل الخوض في هذه المسألة، علينا أن ننظر أولاً في ما يمكن أن تحدد به هذا المفهوم على صعيد اللغة (المجتمع المدني).

الحق أننا سنصاب بدهشة كبيرة إذ نحن أردنا التدقيق في المدلول اللغوي للمفهوم - المجتمع المدني - في اللغة العربية. بالمقارنة مع ما تحدد به في اللغات الأجنبية الأوروبية، ذلك أن لفظ مجتمع صيغة ترد في اللغة العربية، إما بكونها اسم مكان أو اسم زمان أو مصدر ميمي، بمعنى أنها إما حدث دون زمان (اجتماع)، إما مكان أو زمان حصول هذا الحدث (مجتمع القوم) وبالتالي فهو لا يؤدي معنى اللفظ الأجنبي الذي نترجمه به Société, Society ، والذي يعني، أول ما يعني، عدداً من الأفراد، يشكلون مجموعة أو جماعة بفعل رابطة ما تربط بعضهم إلى بعض. أما لفظ مدني فهو يحيل، في اللغة العربية إلى المدينة، وبناء على ذلك يمكن القول، مع شيء من التجاوز، أن عبارة المجتمع المدني بالنسبة في اللغة العربية إنما تكتسب معناها في مقابلها الذي هو المجتمع البدوي، تماماً كما استخدمها " ابن خلدون " حينما استعمل الاجتماع الحضري ومقابلها الاجتماع البدوي. هذا في حين أن اللفظ الأجنبي Civil الذي نترجمه إلى مدني، يستبعد في الفكر الأوربي ثلاث معان هي بمثابة أضداد له، معنى التوحش، الإجرام، الانتماء إلى الجيش، ومعنى الانتماء إلى الدين، وهكذا فعبارة المجتمع المدني في الفكر الأوربي هو بناء على ذلك، مجتمع متحضر، لا سلطة فيه لا للعسكر ولا للكنيسة. وإذا فالفارق كبير بين مدلول عبارة المجتمع المدني داخل اللغة العربية، وبين مفهومها في الفكر الأوربي. (عابد الجابري: 2002، ص، 185).

وبناء عليه، فإن هناك عدة عناصر أو أركان لمفهوم المجتمع المدني:

1. الركن التنظيمي المؤسسي: فالمجتمع المدني يضم مجموعة التنظيمات التي يشكلها الأفراد أو ينظمون إليها

بمحض إرادتهم، ومنها على سبيل المثال، الأحزاب السياسية، النقابات، الحركات الجمعوية...

2. الفعل الإرادي الحر: حيث أن تنظيمات المجتمع المدني يؤسسها الأفراد بمحض إرادتهم الحرة وينضمون إليها

طواعية بشروط صريحة أو ضمنية تتعلق بالسن، التعليم... يتم التوافق عليها وقبولها ممن يؤسسون التنظيم أو ينضمون إليه فيما بعد.

3. الاستقلالية عن الدولة: حيث أنه من أبرز أركان المجتمع المدني هو أن تتمتع تنظيماته باستقلالية حقيقية عن

سلطة الدولة، وهذا لا يعني انفصالها عن الدولة، ولكنها استقلالية نسبية، حيث تنشأ تنظيمات المجتمع المدني في الأصل بمبادرات من الأفراد والقوى والتكوينات الاجتماعية، ويفترض فيها أنها تتمتع بالاستقلالية في النواحي المالية والإدارية والتنظيمية، فضلاً عن امتلاكها لهامش من حرية الحركة لا تتدخل فيه الدولة على نحو لا ترتضيه التنظيمات المعنية.

4. إطار قيمي أخلاقي: يتمثل في مجموعة القيم والمعايير التي تلتزم بها تنظيمات المجتمع المدني، سواء في إدارة

العلاقات فيما بينها، أو بينها وبين الدولة، ومن هذه القيم، التسامح، القبول بالتعدد والاختلاف في الفكر والرؤى والمصالح، فضلاً عن الالتزام بقيم التنافس والتعاون واللجوء إلى الطرق السلمية في إدارة الصراعات والخلافات. وهذا يؤكد أن المجتمع المدني ليس متجانساً، بل يضم العديد من التكوينات والتنظيمات ذات الرؤى والمصالح المتعددة التي تقوم العلاقات فيما بينها على أسس من التعاون والتنافس أو الصراع الذي يتعين حله بأساليب سلمية دون اللجوء إلى العنف أو التهديد باستخدامه. (توفيق إبراهيم: 2005، ص، ص، 159، 160).

يتضح أن مفهوم المجتمع المدني كما هو مرسخ في وعي أهله (في الثقافة الأوروبية) محملاً بهذه المعاني، فقد ارتبط بالتطور الذي شهده المجتمع الأوربي في القرنين 18 و 19. وهو التطور الذي شمل ميادين التجارة والصناعة والعلم، وبالتالي الاجتماع والسياسة.

لقد انتصرت مدينة الأرض على مدينة السماء (مدينة الكنيسة) وتفككت الأسرة بفعل الانتقال من المجتمع الزراعي إلى المجتمع الصناعي، وحلت محلها الشركات والنقابات والجمعيات، وهيمنت التجارة ومنطقها، فتعززت الفردية من جهة، وساد التبادل والاعتماد المتبادل الذي تؤسسه المصلحة الخاصة من جهة ثانية. وجماع هذه التطورات هي مضمون مصطلح المجتمع المدني.

إذا انتقلنا الآن إلى المجتمع العربي المعاصر وأردنا طرح مدى صلابة المفهوم وحدود ملانته للتطبيق ودراسة النظم السياسية العربية فهناك من اعترض على استخدام هذا المفهوم استناداً إلى حجج عديدة منها: أن هذا المفهوم ارتبط بخبرة التطور السياسي في المجتمعات الرأسمالية الغربية، وهي فترة شهدت ثورات صناعية وتكنولوجية وسياسية ومعرفية وثقافية، ونظراً إلى عدم حدوث ثورات مماثلة لها في الخبرة العربية، فإنه يصعب سحب المفهوم من بيئته التي نشأ فيها واستخدامه في بيئة أو بيئات مغايرة لها ظروف وخصوصيات مختلفة. ومن هذه الحجج أيضاً أنه لا يوجد مجتمع مدني بالمعنى الحقيقي في الدول العربية، فتنظيمات المجتمع المدني أو بعضها، إما غائبة حيث لا يسمح بقيامها في الأصل في بعض الدول العربية، أو تعاني الضعف والهشاشة، أو ترتبط بالنخب التي تولت الحكم في مرحلة ما بعد الاستقلال، حيث أقامت نظاماً سلطوية، عسكرية ومدنية، هيمنت على الاقتصاد والمجتمع ما حال دون تطور المجتمع المدني في هذه الدول.

وبغض النظر عن الحجج السالفة الذكر التي سيقف في معرض رفض مفهوم المجتمع المدني أو التحفظ على استخدامه في الواقع السياسي العربي، فالواقع أن هناك تفاوت بين الدول العربية من حيث وجود المجتمع المدني ودرجة تطور تنظيماته ومدى فاعليته وتأثيره في الحياة السياسية، فهناك دول عربية عديدة يوجد فيها أحزاب ونقابات وجمعيات جماهيرية... وهناك دول أخرى مثل دول مجلس التعاون الخليجي تحظر قيام بعض تنظيمات هذا المجتمع المدني. مثل الأحزاب السياسية والنقابات المهنية، ولكنها جميعاً تسمح في أن واحد بتنظيمات ذات النفع العام، الأندية الثقافية والرياضية والشبابية.

فإذا ما نظرنا مثلاً إلى الأحزاب السياسية التي تشكل مكوناً رئيسياً في بنية المجتمع المدني، على الرغم من أن دولاً عربية عديدة تأخذ في الوقت الراهن بالتعدد الحزبي الذي يعبر عن مختلف التيارات السياسية والفكرية في الوطن العربي، حيث توجد أحزاب ليبرالية وأخرى يسارية وثالثة قومية، ورابعة إسلامية، وخامسة تمثل الوسط. على الرغم من ذلك إلا أن الدراسات التي تناولت الأحزاب السياسية في هذه الدول خلصت إلى مجموعة من النتائج التي تؤكد ضعف وهشاشة النظام الحزبي التعددي في معظم الحالات. فالغالبية العظمى من هذه الأحزاب السياسية المشروعة في دول مثل مصر والجزائر، هي أحزاب صغيرة تنتمي بضعف قواعد جماهيرية، أي أنها أحزاب بلا جماهير، حيث تتوقع في دوائر اجتماعية وجغرافية ضيقة داخل العواصم وبعض المدن الكبرى، وهي في الغالب أحزاب أشخاص وليست أحزاب برامج، مما يجعلها على هامش الحياة السياسية، وهذا ما يظهر بوضوح في الاستحقاقات الانتخابية، حيث أنه في العديد من الحالات عجزت الأحزاب الصغيرة عن المشاركة في الانتخابات المحلية أو البرلمانية التي أجريت في عدد من الدول التي تأخذ بمبدأ التعددية الحزبية منذ ثمانينيات القرن الماضي. أو أنها أحزاب النظام، حيث يتم هندستها وإدارتها على النحو الذي يخدم مرشحي حزب الحكومة أو بالأحرى حزب رئيس الدولة أو المرشحين المواليين له. يضاف إلى ذلك حالة التشرذم السلبي والفكري الذي يأتي في جانب منه كنتيجة للانشقاقات الحزبية الداخلية التي تمثل سمة رئيسية للحياة الحزبية في الوطن العربي، نتيجة التنافس على رئاسة الحزب أو مناصب قياديه فيه، أو بسبب تدخلات حكومية في شؤون أحزاب المعارضة. نفس الحال يمكن تعميمه على النقابات المهنية وكذا المنظمات الجماهيرية. (توفيق إبراهيم: 2005، ص-ص، 155 - 169).

ما نريد أن نقرره في تناولنا لهذه النقطة هو أن المجتمع المدني في العالم العربي يعاني من إشكالية، ونعني بهذا المصطلح معناه الاستمولوجي أي النظرية التي لم تتوافر إمكانات صياغتها، فهي توتر ونزوع نحو النظرية، أي نحو الاستقرار الفكري. ذلك أن مفهوم المجتمع المدني الذي كان يعبر في أوروبنا الحديثة عن مضمون قائم محدد، قد تحول في الخطاب العربي

المعاصر إلى مفهوم إشكالي، تتصادم فيه وتندافع عناصر كثيرة، مما يجعل من الصعب، إن لم يكن من المستحيل، تشييد نظرية يمكن الاطمئنان إليها بوصفها نظرية المجتمع المدني في العالم العربي المعاصر. ومصدر الصعوبة في ذلك أن المجتمع المدني هو أساس مجتمع تقوده نخبة مدنية، صنيعة الموروث الحضاري للمجتمع ككل، نخبة تفرض هيمنتها الاقتصادية والثقافية على المجتمع ككل، مثل هذه النخب غير موجودة في الوقت الراهن في أقطار العالم العربي، وإن وجدت فهي بدوية في سلوكها وعقليتها وتطلعاتها، وبالتالي فهي لا تنتمي إلى المدينة التي هي الشرط الأساسي المؤسس لمفهوم المجتمع المدني، كما أنها تنزع إلى ممارسة سلطة سياسية مطلقة تهيمن بها هيمنة عسكرية أو عشائرية أو دينية على المجتمع ككل، وهذه أبعد ما تكون عن مضمون المجتمع المدني الذي هو البديل التاريخي لها. أما إذا نظرنا إلى هذه النخب من زاوية تركيبها وهياكلها من منظور علم الاجتماع السياسي وجدناها كما يلي: فهي من بقايا الارستقراطية التقليدية وامتداد لها تسعى إلى إرساء مواقعها الاقتصادية والمؤسساتية، السياسية والثقافية، الشيء الذي عمق الهوية ويزكى التناقض بينها وبين النخبة الناشئة (النخبة النقيض). (عابد الجابري: 2005، ص، 193).

من أجل ذلك نرى أن الحديث عن المجتمع المدني الذي يرتبط في الخطاب العربي بالتحول الديمقراطي لن يكون له أي مدلول واقعي إذا هو لم يستحضر هذه الخريطة الاجتماعية المتموجة، إذا هو لم يأخذ بعين الاعتبار مدى قدرة وإمكانية هذه الخريطة على تحمل العملية الديمقراطية وفسح المجال أمام مؤسسات المجتمع المدني لتفرض هيمنتها على المؤسسات الأخرى، فالمجتمع المدني ينتعش في إطار الديمقراطية، كما أنه يشكل في الوقت نفسه ركيزة لترسيخ الديمقراطية واستقرارها. ويمكن فهم هذه العلاقة في ضوء اعتبارات عدة:

1. إن تنظيمات المجتمع المدني تتوسط العلاقة بين المواطن والدولة، وتقوم بدور في تنظيم هذه العلاقة وإدارتها بطريقة سلمية ومنظمة، وبالتالي فهي تحمي المواطن من تعسف الدولة، وتحمي الدولة من أعمال العنف السياسي التي قد تلجأ إليها بعض القوى والجماعات عندما تعجز عن توصيل مطالبها عبر قنوات مؤسسية وبطريقة سلمية.
2. إن تنظيمات المجتمع المدني تقوم بدور مهم في تدريب أعضائها على المشاركة، سواء من خلال الانتخابات. أو من خلال أنشطتها الأخرى، وبالتالي فهي تزودهم بخبرات ومهارات حياتية تعزز قدراتهم على المشاركة في الحياة السياسية. كما أن بعض تنظيمات المجتمع المدني، وبخاصة الأحزاب السياسية، تقوم بدور مهم في إعداد وترقية الكوادر السياسية، مما يسهم في تجديد النخبة السياسية ومدّها على الدوام بكوادر جديدة ودماء شابة.
3. إن تنظيمات المجتمع المدني تقدم بدائل موضوعية ينخرط فيها أفراد المجتمع بشكل طوعي على أسس إنجازيه حديثة، بدلا من الولاءات والانتماءات التقليدية، وما يترتب عليها من انقسامات وصراعات قد تشكل تهديدا لكيان الدولة ذاته، وبالتالي فهي تعزز من حرص إرساء وترسيخ الديمقراطية والمواطنة والسلام المدني.
4. إن الأسس والمعايير القيمية والأخلاقية التي يستند إليها المجتمع المدني هي الأسس والمعايير نفسها التي تستند إليها الديمقراطية، فكلاهما يستند إلى أسس ومبادئ التسامح السياسي والفكري، والقبول بالتعدد والاختلاف، والالتزام بالأساليب السلمية في حل الخلافات والصراعات، فضلا على أسس ومبادئ المواطنة وسيادة القانون ودولة المؤسسات. (توفيق إبراهيم: 2005، ص، 195).

وما نريد توضيحه في هذه الفقرة هو أن الديمقراطية كمبدأ، أي كإطار لممارسة الإنسان حقوق المواطنة، هي سابقة على القنوات والمؤسسات التي تمارس فيها وبواسطتها، تماما، وواضح أن طرح المسألة هذا الطرح الصحيح يرفع ذلك الإشكال الذي حللنا عناصره ومظاهره الناجم عن ربطها بالمجتمع المدني. صحيح إن الممارسة الديمقراطية إنما تتم، وتتأتى، عبر ما نسميه مؤسسات المجتمع المدني ولكن الشيء الذي يجب ألا يغيب عن أذهاننا هو أن قيام هذه المؤسسات جزء من الديمقراطية نفسها. فممارسة الحقوق الديمقراطية، حق الحرية، وحرية إنشاء الجمعيات والأحزاب والنقابات... والحق في

العمل، وتكافؤ الفرص... بممارسة هذه الحقوق تنشأ مؤسسات المجتمع المدني، وتغلغلها في جسم المجتمع المدني تتعمق الممارسة الديمقراطية بدورها.

3- المدخل الثالث: الاستبداد في نظم الحكم العربية المعاصرة: حاول أصحاب هذا المدخل تنمية فهم مشترك أفضل لجذور الاستبداد ومصادره، ومسوغاته وآلياته وسبل تفكيكه في الوطن العربي في سلوك الحكم ولدى أفراد المجتمع، ومدى إعاقة ذلك نحو التحول إلى الديمقراطية.

لقد انطلق أصحاب هذا المدخل من إثارة التساؤل الآتي: هل هناك حالات مجتمعية قابلة للاستبداد بطبيعتها؟ بمعنى هل هناك نمط ثقافي اجتماعي يحمل داخله عوامل معينة تقود إلى الاستبداد؟ لقد ذهبت بعض التحليلات إلى أن خيار الاستبداد يصبح مرجعا عندما يفشل المجتمع في استنباط نظام عمل اجتماعي لإدارة شؤونه العامة، يتفق هذا المعنى مع ما ذهب إليه "دوفرليه" عندما تساءل عن العوامل التي تؤدي إلى ميلاد الديكتاتوريات، ثم ركز تحليله على نماذج البنيان أو التركيب الاقتصادي والاجتماعي للعالم الذي نحيا فيه، بالإضافة إلى تفسير "دوفرليه"، فإن هناك تفسيرات أخرى بعضها ينصرف إلى التفسير النفسي "ايريك فروم" الذي ركز على نزعتي السيطرة السادية والخضوع المازوشية، باعتبار أن العلاقة بين المستبد والمستبد به تكمن في هاتين النزعتين، وهناك التفسير النفسي الاجتماعي "لابواسيه"، وهو ما يركز على فعل الإكراه الذي يمارسه الطاغية، بل على فعل الرضوخ والانصياع من جانب الخاضعين له، ويستنتج أن المستبد منظور إليه في ذاته لا يملك القوة أكثر مما يمنحه المستبد بهم، وهذا الذي أوضحناه في موضع سابق خلال هذا الفصل.

لقد خلص أصحاب هذا المدخل أن الحالة الاستبدادية في الوطن العربي شبه مستديمة تعود بنا إلى الجذور الأولى لقضية الحكم في تاريخنا السياسي. هذا الحكم الذي انحدر إلى ملك غضوض، وتعامل مع المعارضة السياسية بأقصى درجات البطش والتنكيل منذ عهد "معاوية" حتى يومنا هذا، والمحصلة تمثلت في شيوع درجة عالية من الإرهاب الفكري والديني الذي حرم الخروج على الإجماع العام، الذي أصبح يعني في عرف السلطة السياسية والدينية والاجتماعية عدم الخضوع لرأيها. وطبع الحياة السياسية بالفردية والقولبة الجامدة التي ترقى إلى مرتبة القداسة.

ويمكن أن نسلم من دون مجازفة كبيرة بأن شيوع الاستبداد في سلوك نظم الحكم ولدى أفراد المجتمع يمثل السبب الحقيقي لما لحق بنسق التنمية الاقتصادية والاجتماعية من تشوهات وركود.

قبل أن نفضل في الحديث على مبررات الاستبداد في الحياة السياسية وكذا العامة في الوطن العربي وجب علينا بداية أن نبدأ بتعريف المفهوم.

الاستبداد كغيره من الظواهر الاجتماعية هو ثمرة للعديد من العوامل المتداخلة منها الذاتية والموضوعية، والداخلية والخارجية، والاقتصادية والثقافية. وفي بحث معنى الاستبداد ينصرف الذهن إلى معان عديدة منها:

- الحكم الذي يسرف استخدام القوة.
- السيطرة السياسية التامة بواسطة حكم الفرد.
- الحكم الذي يستهدف المصلحة الخاصة للطاغية وبطانته.
- الدولة البوليسية التي تكون السيادة فيها للحاكم وليس للقانون.

ومع تعدد هذا المعاني، فإن المحور الذي تدور حوله هو "الانفراد بإدارة المجتمع من قبل أو مجموعة عن طريق الاستحواذ والسيطرة على غير وجه حق مع استبعاد الآخرين وإهدار مبدأ المساواة في حق المشاركة في إدارة شؤون الدولة والمجتمع". (فؤاد عبد الله: 2005، ص، 10).

هذا من حيث المفهوم أما من حيث التفسير الاستبداد في الواقع العربي فيمكن حصره كما حصرته أدبيات هذا المدخل في النقاط الآتية:

أ- التفسير الديني للاستبداد.

ب- التفسير الثقافي للاستبداد.

أ- التفسير الديني للاستبداد: يعتقد جزء من أصحاب هذا المدخل أن الاستبداد الذي يطبع الحياة السياسية العربية المعاصرة، له جذوره الممتدة إلى عصور الإسلام الأولى التي أفرزت نظاما للحكم اكتسبت شرعية دينية مع مرور الوقت، لتصبح حكما ونظرية مقدسة لا يجوز الحديث عنها والخروج عن تشكيلاتها أو التفكير في طرح بدل لها، والاستفادة من تطور النظم المدنية تنظم ضوابط للحاكم والمحكوم بأجهزة رقابة تفرض شفافية صعودا إلى طريقة متحضرة لاختيار رأس السلطة ومنعه من الاستبداد والانفراد في الرأي.

فإذا جئنا للحديث عن النظرية الإسلامية في الحكم عند الشيعة الإمامية الإثني عشرية في زمن حضور المعصوم 256هـ. التي تعتبر جزء من العقيدة وأصلا من أصول الدين، تستند إلى أن النبي - ص - يستمد شرعيته من الله الذي اصطفاه واختاره وعينه، ومعصوم من الخطأ، وقد قام النبي - ص - بأمر من الله بتسمية اثني عشر خليفة (إماما) من بعده سماهم بأسمائهم، وهم الأئمة الإثنا عشر، وهم معصومون أيضا وتقع وظيفتهم الأساسية في تفسير وحراسة الإسلام، عقيدة وشريعة من التحريف، وكذا مهمة الحكم التي تعد الوظيفة الثانية لهم. وإن كانت ثانوية يؤمن الشيعة الإمامية أن هؤلاء المعصومين مسددون من الله تعالى ومعصومون من الخطأ بملكة ذاتية وقدرة على منع النفس من ارتكاب الخطأ، فهم لا يظلمون ولا يستبدون.

على أن فكرة حكم المعصوم قد تم تطبيقها في عهد النبي - ص -، وفي عهد " علي ابن أبي طالب "، وشهور معدودات في عهد ولده " الحسن بن علي "، وقد كان واضحا أن الممارسة اليومية مع المعارضين كانت تتسم بأعلى درجات التسامح حتى مع المعارضين السياسيين، وبعدها عن الاستبداد على أساس أن المعارضة في زمن الرسول - ص - كانت لا تجرؤ على الكشف عن نفسها حتى مع توفر المقومات والحصانة التي كان النبي - ص - يضيفها. وكذا الحال في زمن " علي ابن ابي طالب " الذي لم يفرض بيعة ملزمة لحكمه في عنق الآخرين وظهور حركات معارضة تعامل معها الإمام " علي " بطريقة إنسانية ودرجة عالية من ضبط النفس، ولم يفرض عقابا على نيات المعارضين مع علمه الكامل بتلك النيات. وبالتالي فإن إمكانيات الاستبداد والتغلب لا تعتبر قائمة في هذه النظرية لأن الإمام بالدرجة الأولى مهمته التبليغ والتشريع وحفظ الشريعة والشرح والتفسير، أما الجانب السلطوي، فهو مهمة ثانوية ومضمون فرعي للإمامة، حيث أن الإمام يحمل هذه المهمة الأساسية بصورة مستقلة عن كونه حاكما سياسيا يملك السلطة التنفيذية فعلا أو غير حاكم، لا بصورة متوازية لمهمته السياسية. ومن هنا فإن الإمام المعصوم عندما يفقد منصبه السلطوي لا يفقد إمامته، وبالتالي لا يمكن أن يتولد تغلب أو استبداد، لأن مهمة التبليغ والتشريع يكون قبولها من الناس أمرا طوعيا ولا يمكن تطبيقها قسريا.

وفي غياب المعصوم، لا يوجد إجماع شعبي على صبغة لنظام الحكم، وإن ظهرت لهم دويلات هنا وهناك في أزمان مختلفة يتسم معظمها باستبداد وتفرد واضح في الحكم لا يختلف في كلياته على نظام الخلافة أو نظام الولاية التي سيبيديها لاحقا، وعلى هذا فيمكن القاعدة الشيعية الإمامية التعايش مع أي نظام يحترم الثوابت الدينية، ولا يعتدي عليها، على اعتبار أن الحاكم الحقيقي في نظرهم هو الإمام الغائب المهدي المنتظر (الإمام الثاني عشر) الذي سيقوم بحكومة العدل الموعودة عند ظهوره وممارسته لسلطانه كإمام معصوم وحاكم أيضا. لذلك يمكن قبول الأنظمة الديمقراطية وانتخاب رأس السلطة بالاقتراع المباشر أو غير المباشر من قبل المجالس المنتخبة التي تستطيع أن تمنع استبداد وانفراد الحاكم وتوفير ضمانات لعدل السلطة.

أما الإمامة عند المذاهب الأربعة فهي بالدرجة الأولى الحكم، حيث يؤدي الحاكم من خلاله وظيفة إقامة الأحكام وحراسة الدين، وبالتالي لا يمكن أن يقوم بالدور الثاني ما لم يتسلم مقام الحاكم على عكس النظرة الشيعية الإمامية*. لذا فإننا عند مقاربتنا لمفهوم الإمامة عند المذاهب الأربعة تتجه إلى تعريفها بالحاكم الديني حصراً الذي يتساوى مع غيره ولا ينفرد عنهم بنص أو بحديث أو بملكية تميزه عن الآخرين.

لم يفرز النظام السياسي الذي تولى الحكم بعد النبي - ص -، وقبل نشوء فكرة المذاهب الأربعة في القرن الثاني حكماً أو شكلاً محددًا أو طريقة متفقاً عليها تحدد المعالم الأساسية لتسمية رأس السلطة أو الحكم.

على أن فكرة الخلافة التي كانت في عصرها الذهبي في زمن الخلفاء الراشدين وتجربتها التي تخترنها الأمة في وعيها كنموذج يحتذى للاقتداء به، فإن هذا الوعي نفسه يختزن أيضاً بمرارة مساوئ الخلافة الأموية والعباسية التي تمثلت في أعلى صور الاستبداد والتفرد، والتي حولت الحكم إلى ملك غرض لا يرقى حتى أن يكون منصباً دنيوياً تنفيذياً عادلاً، فضلاً عن إعطائه الصبغة الدينية.

لقد مهد نظام الخلافة هذا لنشوء استبداد في جسد الأمة، ونعتقد أنه كان المانع لأي تطوير لنظام مدني في ممارسة الحكم حيث يصفه " علي عبد الرزاق " في كتابه " الإسلام وأصول الحكم "، بالسلطان المطلق الذي ينزل من أمته بمنزلة الرسول - ص - من المؤمنين، وهذا الخليفة بهذه الصفة يستعصي أمره على أي احتساب أو رقابة، ويصبح بذلك سلطاناً مطلقاً الصلاحيات، وسلطته غير قابلة لأي نوع من أنواع الاقتسام، فله وحده الأمر والنهي وبيده وحده زمام الأمة.

* الشيعة الإمامية الإثنا عشرهم تلك الفرقة من المسلمين الذين زعموا أن " علياً " هو الأحق في وراثة الخلافة دون الشيعيين و " عثمان " رضي الله عنهم أجمعين. وقد أطلق عليهم الإمامية لأنهم جعلوا من الإمام القضية الأساسية التي تشغلهم، وسموا بالإثني عشر، لأنهم قالوا لإثني عشر إماماً دخل آخرهم السرداب على حد زعمهم، كما أنهم القسم المقابل لأهل السنة والجماعة في فكرهم وآرائهم المتميزة وهم يعملون بنشر مذهبهم ليعم العالم الإسلامي.

الإثني عشر إماماً الذين يتخذهم الشيعة الإمامية أئمة لهم يتسلسلون على النحو الآتي:

- " علي بن أبي طالب " رضي الله عنه، الذي يلقبونه بالمرتضى. رابع الخلفاء الراشدين، وصهر النبي - ص - وقد مات على يد الخارجي " عبد الرحمان ابن ملجم " في مسجد الكوفي في 17 رمضان سنة 40 هـ.
 - " الحسن بن علي " رضي الله عنهما، ويلقبونه بالمجتبي. (3 هـ، 50 هـ).
 - " الحسين بن علي " رضي الله عنهما، ويلقبونه بالشهيد. (4 هـ، 61 هـ).
 - " علي زين العابدين بن الحسين "، ويلقبونه بالسجاد. (38 هـ، 95 هـ).
 - " محمد باقر بن علي زين العابدين "، ويلقبونه بالباقر. (57 هـ، 114 هـ).
 - " جعفر الصادق بن محمد الباقر "، ويلقبونه بالصادق. (83 هـ، 148 هـ).
 - " موسى الكاظم بن جعفر الصادق "، ويلقبونه بالكاظم. (128 هـ، 183 هـ).
 - " علي الرضا بن موسى الكاظم "، ويلقبونه بالرضي. (148 هـ، 203 هـ).
 - " محمد الجواد بن علي الرضا "، ويلقبونه بالتقي. (195 هـ، 220 هـ).
 - " علي الهادي بن محمد الجواد "، ويلقبونه بالنقي. (212 هـ، 254 هـ).
 - " الحسن العسكري بن علي الهادي "، ويلقبونه بالزكي. (232 هـ، 260 هـ).
 - " محمد المهدي بن الحسن العسكري "، ويلقبونه بالحجة القائم المنتظر. ويزعمون أن الإمام الثاني عشر قد دخل سرداب في دار أبيه ولم يعد، وقد اختلفوا في سنه ووقت اختفائه قيل أربع سنوات، قيل ثمان سنوات، غير أن، معظم الباحثين يذهبون إلى أنه غير موجود أصلاً وأنه من اختراعات الشيعة...
- للمزيد انظر: الجهيني، مانع بن حماد " الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب والأحزاب المعاصرة "، مجلد واحد، ط 5، الرياض: دار الندوة العالمية للطباعة والنشر والتوزيع، 2003.

لذلك نجد أن بدايات الاعتراض على هذا الشكل الذي انحدر إلى ملك عضوض قد تمت مواجهته بأقصى درجات البطش والتتكيل، وقد ابتدأ في عهد " معاوية " ولم ينته لغاية الآن.

لذلك فإن الخلافة، في رأي " ابن باديس "، رمز خيالي في عقول المسلمين، وأن اللفظة في الرجوع إليه هي سبب عجز العقل العربي في تطوير نظام سياسي يتألف مع الدين ويحتويه الدين ولا يتناقض معه.

وقد تم تفصيل نظريات لاحقة بعد صدر الإسلام لشرعيات مختلفة لتسلم الحكم والسلطة يمكن إجمالها في :

- نظرية اختيار أهل الحل والعقد: ملخص هذه النظرية أن الإمامة تتعقد لمن يصلح لها بعقد رجل واحد من أهل الاجتهاد والورع، أو اعقدها لمن يصلح لها، فإذا فعل ذلك وجب على الباقيين طاعته.
- نظرية العهد من الإمام السابق لمن بعده .
- نظرية الاستيلاء والغلبة: أي الاستيلاء على الحكم بالقهر.

لقد تم التنظير وحشد الآراء ووضع أحاديث للتدليل على هذه النظريات، على أن هذه النظريات لا ترقى إلى أي صفة الإلزام الديني أو العقيدي، بل كان بعضها تجارب تطبيقية لها مالها وعليها ما عليها، وكثير منها أسس لاستبداد سلطوي أصبح منهجا في الحكم استمر إلى يومنا هذا. ولعبت بها السياسة والقبيلة والمال والقوة فعلها، لتنتج طرق وأساليب للحكم بدت وكأنها ترقى إلى صفة القداسة بسبب تكرارها واستعمال البطش والقوة ضد المعارضين لها.

وواضح أن مقومات ظهور الاستبداد تبدو جلية وواضحة، ولا يوجد ما يحد أو من يحد من هذه النزعة وسط إرهاب فكري وديني بالتكفير والخروج عن الإجماع العام، وللأسف، لم تسمح هذه الظروف السياسية وقسوة الحكام المستبدين ببروز وتطور في الفكر السياسي الإسلامي، أو فرز آلية ملزمة تسمح لعامة المسلمين بممارسة دورهم في اختيار الحاكم بطريقة عادلة ومتكافئة. (الدباغ: 2005، ص- ص، 51-55).

ب- التفسير الثقافي للاستبداد: يرى نفر من أصحاب هذا المدخل أن الاستبداد ظاهرة نشأت وتراكمت في تاريخنا الممتد قرونا عديدة ويستدل على ذلك أن الفكر الكلامي والفلسفي الإسلامي يعد شكل من أشكال الاستبداد، فعندما نقرأ في فكر الفرق الكلامية كالمعتزلة* والأشاعرة* والسنة والشيعية والخوارج نجد أن الاستبداد قد مورس بشكل واضح وجلي، ووصل الأمر إلى أن يكفر بعضهم البعض الآخر.

ويسوق أصحاب هذا المدخل حكاية ظهور المعتزلة كفرقة كلامية تمثل الاستبداد بذاته، فلما دخل أعرابي مسجد البصرة وسأل عن حكم مرتكب الكبيرة، وأسترى له " واصل بن عطاء "، وأجابه بأن مرتكب الكبيرة في رأيه لا هو مؤمن مطلق، ولا كافر مطلق، بل هو في منزلة بين المنزلتين، لا مؤمن ولا كافر، ثم اعتزل إلى إحدى اسطوانات المسجد، ألم يكن " واصل ابن عطاء " في هذا القول مستبدا في رأيه؟.

فالسؤال لم يكن موجها إليه، بل إلى أستاذه " حسن البصري "، ولم يقل " الحسن البصري " سوى اعتزلنا " واصل"، لذلك يسمى " واصل " ومن تبعه بالمعتزلة. ووصل الأمر بهذا الاستبداد إلى أن تؤسس فرق كلامية، وتعمل مثلما فعلت الفرق

*المعتزلة: فرقة إسلامية نشأت في أواخر العصر الأموي وازدهرت في العصر العباسي وقد اعتمدت على العقل المجرد في فهم العقيدة الإسلامية لتأثرها ببعض الفلسفات المستوردة مما أدى إلى انحرافها عن عقيدة أهل السنة والجماعة. وقد أطلق عليها أسماء مختلفة منها: المعتزلة والقدرية، والعدلية وأهل العدل والتوحيد والمقتصد والوعيدية...

*الأشاعرة: فرقة كلامية إسلامية تنسب " لابن الحسن الأشعري " الذي خرج على المعتزلة، وقد اتخذت الأشاعرة البراهين والدلائل العقلية والكلامية وسيلة في محاجة خصومها من المعتزلة والفلاسفة وغيرهم لإثبات حقائق الدين.

للمزيد انظر : الجهني، مانع بن حماد "الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب والأحزاب المعاصرة"، المجلد الأول، ط 5، الرياض، دار الندوة العالمية للطباعة والنشر والتوزيع 2003.

الأخرى بقراءة كتاب الله والسنة النبوية لتفسير نصوصا دينية وفقا لما هي تؤمن به، لكي يسود فكرها وتصبح آراؤها الأفضل والأسلم والأدوم والأصح، واستغلت العقل كسلطة بحيث رجح على الدين.

ولم تكن المعتزلة هي الفرقة الوحيدة المستبدة، بل أن الفرق الأخرى مارست الدور نفسه ولو دققنا بطبيعة المشكلات التي ناقشتها تلك الفرق الكلامية نجدها تتمثل على سبيل المثال مشكلة الإمامة، مشكلة الذات والصفات، مشكلة الجبر والاختيار. وتعد مشكلة الإمامة هي المشكلة التي ارتبطت كليا بالسياسة، واحتاجت كل الفرق إلى أدلة من الدين للدفاع عن آرائها...

فسيطرة قبيلة قريش على القبائل العربية الأخرى نوع من أنواع الاستبداد الذي أدى بالقبائل في ما بعد إلى أن يستنكفوا من هذه السيطرة والتمرد عليها والخروج من شرفقتها، ذلك لأن هذه القبائل قدمت إلى الإسلام أمور كثيرة، وبدأوا يعترفون بأنسابهم، مثل قبائل " ابن وائل "، " وربيعة " من اليمن، و" تميم وقيس " من مصر، لكن هذا التمرد هو الآخر نوع من أنواع الاستبداد نعم، إنه خروج عن استبداد قريش، لكنه في الوقت نفسه استبداد قبلي، يكرس عقلية التسلط.

أما الاستبداد في الفكر الفلسفي الإسلامي: يتجلى ذلك حسب أصحاب هذا المدخل في موقف " الغزالي " في كتابه "تهافت الفلاسفة" الذي وقف معارضا للفلاسفة وبين بطلانها وبين أن العمل في الفلسفة غير ذي قيمة وغير ذي فائدة واتخذ من الإسلام وسيلة في الرد على الفلاسفة، على أساس أن هؤلاء الفلاسفة الذي يرد عليهم استحقروا شعائر الدين، وشبههم باليهود والنصارى، واعتقد بأن مصدر كفرهم سماعهم لآراء " سقراط " و" أفلاطون " و" أرسطو طاليس "، ولا يتوقف عند هذا الحد، بل يصفهم بالحماة والأغبياء والملاحدة، والشردمة، ذوي العقول المنكوسة والآراء المعكوسة، زمرة الشياطين الأشرار، الأغبياء... أصحاب الاخبيل والأباطيل.

إن الاستبداد لم يكن ظاهرة جديدة في الثقافة العربية أو الواقع العربي المعاصر، بل أنه متأصل ويمتد في جذوره إلى عمق وجود الإنسان العربي، بحيث أصبح التسلط جزءا من الشخصية العربية، ولا أعني بالتسلط هنا السلطة بمفهوم الدولة، بل التسلط كمكون من مكونات الشخصية العربية والتسلط في ثقافتنا أشكال وصور يمكن تلخيصها في النقاط الآتية:

1. تسلط الموتى على الأحياء، سيطرة التراث.
 2. سيطرة الأب والشرطي والموظف والمعلم.
 3. سلطة الحزن والخوف.
 4. تضخيم شعارات الأحزاب والفرق والمذاهب، وجعل ألفاظها تفكر لنا بدلا من أن نفكر فيها.
 5. المتحدث في الندوات أو المؤتمرات أو المحاضرات يتبؤا مقعده من الاستبداد، ويزعم دائما وأبدا بأن الرأي الذي يطرحه أو النص الذي يستشهد به أو محاضراته هي في غاية الوضوح والدقة...
- (الوالي: 2005، ص-ص، 310 - 315).

4- المدخل الرابع: مكونات الواقع العربي وأزمة ممارسة الديمقراطية: حسب أصحاب هذا المدخل يعود تعثر الديمقراطية في الوطن العربي إلى وجود إشكاليات فكرية تحول دون قبول تيارات فكرية وسياسية للديمقراطية من خلال فهمها لها، وأهم هذه الإشكاليات يتمثل في احتمالات التناقض بين الديمقراطية والإسلام، وكذلك احتمالات الترابط العقائدي بين الديمقراطية وعقائد الغرب واتجاهاته، كذلك يمتد الاختلاف حول مفهوم الديمقراطية إلى جدوى ممارستها، والعمل من أجل تحقيقها، إلى التيارات السياسية والأحزاب التي تنشأ التغيير وتعمل من أجله.

المنتبع لتاريخ العرب الحديث، من بدايات عصر النهضة، أنه أخذت تظهر من ذلك الحين تيارات فكرية أكثر حداثة على اثر اتصال العرب بالحضارة الغربية، وقد قام بعض هذه الاتجاهات على أساس الفكر القومي، وبعضها الآخر على أساس الفكر الاشتراكي، ومنها أيضا ما قام على أساس التزاوج بين التيارين، إلا أن هذا التعدد في اتجاهات الفكر العربي الحديث لم

يكن أحسن حالا من تيارات الفكر الديني. فقد ظهرت التناقضات مرة أخرى، وأخذ كل فريق يدعو إلى رفض الآراء التي يدعو الفريق الآخر إليها، خصوصا تلك التي لا تتوافق مع أطروحاته النظرية والإيديولوجية. فالأصوليون يجتهدون بين حين وآخر، ويصدرون من الفتاوى التي تعزز الفرقة وشق الصف، فبعضهم يرى عدم جواز الصلاة خلف فئة من فئات المسلمين، أو طائفة أخرى سعيا وراء إقرار الحق وإعلان كلمة الله، حتى لو كان ذلك غير مستساغ في الوسط المعني أو المحيط العام. وبعضهم الآخر يدعو إلى تكفير طوائف إسلامية محددة، والنظر إلى رعاياها على أنهم أكثر كفرا من اليهود والنصارى، فأجاز سلب أموالهم وسبي نسائهم وحرم مشاكلتهم، وغير ذلك.

إن الأطروحات السابقة لم تصدر من جهات أو أفراد منعزلين، إنما أقرتها مؤسسات رسمية تتصل بالأنظمة السياسية القائمة، الأمر الذي يعزز مذاهب الاختلاف والتباين، ويقال من احتمالات التقارب والتوافق، ويترتب على هذا الواقع القائم على أساس التعصب المذهبي والذي يؤدي إلى قطع الصلات والحوار بين المذاهب المتنوعة، نتيجتين أساسيتين:

أولاهما: إهدار فرصة تصحيح المعتقدات المنحرفة بحكم غياب الاتصال من جهة.

ثانيهما: عزل بعض الأقليات الإسلامية التي تعيش في الوطن العربي. (اللحام: 2002، ص، ص، 121، 122).

لقد أتاح التنوع في مكونات المجتمع العربي ظهور نوع آخر في بنى الفعل الاجتماعي حيث غابت وحدة المعايير الضابطة للسلوك، وظهر التنوع في محددات السلوك وقنواته، فإذا كانت طبيعة التناقض بين الأحزاب اليسارية والقوى الاجتماعية المضادة لبناء الاشتراكية والمعيقة لها هي تناقض تناحري، بدور حول ملكية وسائل الإنتاج في المجتمع، فإن العنف سيكون مسوغا من أجل انتزاع السلطة، وإن تعددت أشكاله، فقد تستخدم السلطة الجديدة أدواتها القمعية لعزل القوى المضادة لها وإبعادها عن الساحة السياسية، الأمر الذي يسوغ للقوى المضادة استخدام الأساليب التي لا تقرها الشرعية السياسية، وهي القوى التي تمتلك أيضا المفاهيم والشعارات التي تتيح لها استخدام العنف ضد السلطة القائمة، الأمر الذي يعني باختصار غياب المعايير المشتركة التي تحدد أشكال العلاقة بين الاتجاهات المتعددة والتيارات المتنوعة. وأصبح كل اتجاه يتيح لنفسه مالا يراه لغيره. لذلك أصبح الفعل الاجتماعي في إطار كل اتجاه أو مذهب يقوم بذاته ولا يستمد أيا من عناصره من وحدة الكل المجتمعي الذي ينتمي إليه، بل من المنظومة الثقافية الفرعية التي يكونها هذا المذهب أو الاتجاه، والتي قد تكون على تضاد مع المنظومة الثقافية العامة.

وقد وجد هذا التنوع نفسه في الواقع الاجتماعي، وفي أشكال الفعل السائدة بين الفئات الاجتماعية والتيارات الفكرية المتعددة. كما انعكس ذلك كله على العناصر المختلفة للمنظومة المجتمعية كافة في السياسة والاقتصاد والاجتماع والثقافة وغيرها. ويكشف تحليل مجمل الأزمات التي نتلمسها في مجتمعنا العربي الراهن أنها تتضافر فيما بينها لتنتهي إلى نتيجة واحدة، وهي تحديد الواقع العربي لذاته، لعل أبرز مظاهر الأزمة تتجلى في شرعية السلطة السياسية التي أصبحت موضع تساؤل واستفسار كبيرين، فممارسة الديمقراطية تقتضي توفر عنصرين أساسيين ومتكاملين:

أولاهما: رغبة الأفراد والمواطنين من خارج النخب السياسية في المشاركة في عملية اتخاذ القرار.

ثانيهما: قبول النخب السياسية المعينة بإتخاذ القرار في هذه المشاركة.

إلا أن ذلك غير قابل للتحقق ما لم تحظ النخب السياسية بشرعية تسلطها من قبل المواطنين كافة.

إن العلاقة بين الحاكم والمحكوم في إطار الشرعية التي يقر بها كل منهما تقوم على التفاعل وتبادل الرأي. فالمحكوم يندفع إلى المشاركة بفعل اعترافه بالحاكم، والحاكم يندفع إلى قبول المشاركة بفعل استمداد شرعيته من المحكوم. وفي هذا الإطار، يخضع فعل كل منهما لعناصر ثقافية متكاملة في مضمونها ومترابطة في وظائفها، خصوصا أنهما يعتمدان منظومة ثقافية واحدة تسوغ لكل منهما ما يمارسه من فعل ضمن الشروط المتاحة لهما معا.

أما واقع المجتمع العربي الراهن تشير إلى غياب التكامل بين مظاهر الفعل بين الحاكم والمحكوم فكل منهما يعتمد على منظومة ثقافية مختلفة نسبيا أحيانا وكليا أحيانا أخرى، ويمارس سلوكه وتصرفاته اعتمادا عليها، من دون أن يأخذ بعين الاعتبار عناصر المنظومة الثقافية الأخرى، ومن دون أن يوليها أي اعتبار يذكر. ولو دققنا في مصادر شرعية السلطة السياسية في الوطن العربي لوجدناها تقوم في معظم الأحيان بفعل القوة، وليس بفعل الشرعية السياسية. وتكمن المشكلة في أن هذا العامل يسهم في تعميق الفجوة بين السلطة والشرعية، الأمر الذي يعزز غياب الشرعية، وبالتالي غياب المشاركة السياسية في عملية اتخاذ القرار. ويصبح الفعل السياسي الذي تمارسه النخب السياسية من جهة، والفئات الاجتماعية المختلفة من جهة أخرى، محكوما بهذا الواقع، وبهذه العلاقة. فالحاكم لا يأخذ بعين الاعتبار في أحكام قضايا المحكوم، لأنه لا يستمد سلطته من رضاه، إنما يفعل عامل القوة التي تختلف في مصادرها وأشكالها باختلاف الحاكم، والمحكوم بدوره ينظر إلى الحاكم وكأنه قد اغتصب منصب السلطة لذاته، فهو يلاحظ عليه استنثاره بالسلطة وخص لنفسه مزايا لا تتوافر للمحكومين، فهناك نمطان متناقضان من الفعل ينفي كل منهما الآخر، ويقوم كل منهما على أساس منظومة مختلفة. (اللاحم: 2002، ص-ص، 125-131).

إزاء وضع مليء بالتعقيد والخيبة والضياع، كيف نفترض أو كيف نتصور بداية الحل؟ هل يمكن قيام ديمقراطية في المجتمع العربي؟

بداية الحل هو ضرورة التسليم أن الديمقراطية اليوم أضحت ضرورة من ضروريات العصر، أي أنها مقوم ضروري لإنسان هذا العصر، هذا الإنسان الذي لم يعد مجرد فرد من رعية بل هو مواطن يتحدد كيانه بجملة من الحقوق هي الحقوق الديمقراطية التي في مقدمتها الحق في اختيار الحاكمين ومراقبتهم وعزلهم، فضلا عن حق الحرية، حق التفكير والتعبير والاجتماع وإنشاء الأحزاب والنقابات والجمعيات، والحق في التعلم والعمل والمساواة وتكافؤ الفرص... إلى آخره. إذن فالمسألة الديمقراطية يجب أن ينطلق النظر إليها، لا من إمكانية إرساء الممارسة الديمقراطية في هذا المجتمع أو ذاك، بل من الضروري إرساء أسسها وإقرار آلياتها والعمل بها، بوصفها الإطار الضروري لتمكين أفراد المجتمع من ممارسة حقوق المواطنة من جهة، وتمكين الحاكمين من الرغبة التي تبرز سلطتهم وحكمهم من جهة أخرى.

إن الديمقراطية كمبدأ، أي كإطار لممارسة الإنسان حقوق المواطنة، هي سابقة على القنوات والمؤسسات التي تمارس فيها وبواسطتها، تماما، لكن الشيء الذي يجب ألا يغيب عن أذهاننا هو أن قيام هذه المؤسسات جزء من الديمقراطية نفسها، فممارسة الحقوق الديمقراطية، حق حرية الديمقراطية وحرية إنشاء الجمعيات والأحزاب والنقابات... والحق في الملكية، والحق في العمل... فممارسة هذه الحقوق تنشأ مؤسسات المجتمع المدني، وبتغلغلها في جسم المجتمع تتعمق الممارسة الديمقراطية بدورها.

إن الممارسة الديمقراطية إنما تتم في مجتمع. والمجتمع ليس مجرد كم من الأفراد، بل هو علاقات ومصالح وفئات وصراعات ومناقشات، مما يجعل الديمقراطية، طريقة سلمية وإيجابية لتنظيم العلاقات داخل المجتمع، تنظيما عقلانيا يوجه الصراع والمنافسة إلى فائدة تقدم المجتمع ككل في إطار ممارسة المواطن حقوقه. وإذا كانت الديمقراطية في أوروبا قد قامت، وتقوم، بدور تنظيم العلاقات الرأسمالية وتصريف الصراع فيها تصريفا سلميا، فإنه لا شيء يبرر اعتبارها جزءا من العلاقات الرأسمالية نفسها، بل بالعكس، فالعلاقات الرأسمالية تقوم في جوهرها على التسلط والاحتكار والاستغلال، بينما تهدف الديمقراطية إلى الحد من ذلك إلى أدنى درجة ممكنة بما تقدم من أجهزة للمراقبة وتقدم من إمكانات للمقاومة وتغيير موازين القوى، وإذن فالديمقراطية من هذا المنظور هي الإطار السلمي البناء لحل الصراعات داخل المجتمع وترتيب العلاقات فيه لصالح تقدم الأمة وتمتع المواطن بحقوقه الكاملة. في مثل هذا المناخ، وعلى ضوء هذه الممارسة، يمكن أن نتصور بداية معالجة القضايا والوصول إلى صيغ وقواعد تحكم التعامل بين الأفراد، وبينهم وبين السلطة، وبينهم وبين الآخرين.

صحيح أن الديمقراطية ليست مطلبا سهلا، أو يمكن تحقيقها بين يوم وآخر، كما أنها بذاتها ليست حلا كاملا، وإنما هي المناخ وبداية الوصول إلى الحلول، مع ذلك علينا أن نعترف ومنذ البداية بأن لها أعداء كثيرين من الداخل والخارج، لكن أخطر ما يواجهها أن الكثير ممن ينادون بها غير مقتنعين بها غاية الكفاية، أو أنهم إذا اقتنعوا بها نظريا فإنهم لا يمارسونها، أو يمارسونها بشكل خاطئ، كما أنهم مستعدون للتساهل كثيرا بمفهومها وحدودها حين تعني الآخرين، وهذا التساهل في الفهم والممارسة أحد أهم الأسباب التي تشجع الحكام على حرمان الجماهير منها، صحيح أن ذلك حصل على مراحل وتحت شعارات براقية، ومن أجل أهداف قيل أنها أهم من الديمقراطية وأخطر، لكن النتيجة أننا حرمانا من هذا الحق من دون أن نصل إلى حقوق أخرى، ومن دون أن نحقق أهداف أخرى.

الآن في مواجهة الأزمة العامة الشاملة، يجب أن نمثلك الجراة، أفراد وجماعات، ونقوم بعملية نقد ومراجعة للمرحلة السابقة كلها، وأن نعترف بفشل الكثير من الأفكار والشعارات التي طرحت، أو كيفية تحقيقها، أو الثمن الذي دفع من أجلها، وأن نعيد ترتيب أولويات العمل، وأن نحاسب أنفسنا والآخرين بالمقاييس نفسها، تمهيدا لتحديد المسؤوليات، للمرحلة القادمة. ومع ذلك ولكي لا نقع في الوهم، يجب أن نعترف بأن الوصول إلى الديمقراطية صعب وشاق، لأنه يتطلب نضالا يوميا من كل فرد وعلى جميع المستويات، خاصة وأن غياب الديمقراطية خلال الفترات الماضية جعل إحساس الناس بها ضعيفا، أو بالأحرى غير عاملي، وجعل الذين سلبوا الجماهير منها يعتبرون أنها حق لهم وحدهم، وأن الجماهير لا تستحقها، أو أن المرحلة لا تحتلها، وبالتالي صنفوا الجماهير العربية، بأنها قبل الديمقراطية أو بعدها.

هذا الوضع يجعل الوصول إلى الديمقراطية صعبا، ويقتضي نضالات شاقة ومستمرة لإثبات العكس، ويقتضي أيضا انتزاع هذا الحق بالتدرج وتعزيزه باستمرار، وهذا النضال ليس في مواجهة الأنظمة فقط وإنما يجب أن يشمل جميع المؤسسات السياسية والمهنية، المنطقية والقومية، ويجب أن يكون مهمة كل يوم، أي المهمة الدائمة، لأن عن هذا الطريق يتم التراكم وتحقق الانجازات، ويتولد مناخ مساعد على الانتقال، وتتولد أخيرا مناعة تحول دون التراجع.

المناخ يعني تغييرا حقيقيا، يعني الاعتراف بالآخر، يعني التعامل معه، ولذلك فإن النضال من أجل الديمقراطية هو وسيلة وغاية في أن واحد، إذ بمقدار ما يعني فهم الآخر والتعامل معه، يعني أيضا الوصول معا إلى شروط جديدة وأفضل، والديمقراطية تصبح غاية باعتبارها الصيغة المتطورة والرحبة والقادرة على استيعاب حاجات الإنسان الجديدة، بكلمات أخرى تعتبر الديمقراطية أفضل صيغة بالنسبة إلى أي طرفين، أو لأية أطراف، الحاكم والمحكوم، القوي والأقل قوة، الذي يملك والذي لا يملك، لأن مجرد الاعتراف بالآخر ومحاورته، خلق شرط جديدا، وهذا الشرط هو الأفضل والأكثر أمنا، لأنه بغياب هذا الشرط، يجرد المجتمع من أهم ميزاته، ومن أهم مؤشرات، وتصبح كل الأشياء، بعد ذلك، نتيجة الصدفة أو القوة أو المفاجأة.

الديمقراطية إذن ليست حلا سحريا، إنها المناخ أو الوسط الذي يرسخ العقلانية، ويسمح بمناقشة كافة القضايا، تمهيدا للوصول إلى أفضل الحلول، وهي الصيغة التي تخلق توازنا تقترضه موازين القوى، ومن دون إلغاء الآخر، وهي التي تساعد على الانتقال الهادئ والمتدرج والمنطقي، وهذا ما يجب أن يفهمه الجميع بوضوح، فإذا لم يفهم أو لم يقبل فسوف يكون الثمن غاليا وربما فاجعا أيضا.

2- خصائص الواقع السياسي العربي الراهن .

بالإمكان وصف المجتمع العربي في الوضع السياسي الراهن، أنه خسر حقوقه الديمقراطية والاجتماعية والفكرية. ألغت الأنظمة الحاكمة الأحزاب والتنظيمات والحركات المدنية، ومنعت الشعب من المشاركة في صنع مصيره، وسلبته حرية التعبير والبحث والنقاش. أصبح الإنسان ملك الدولة، فهي التي تسيطر عليه ولا يسيطر عليها، يتصرف الحاكم وهو على الأغلب فرد عسكري أو شيخ مالك وكأن المجتمع امتداد لذاته المتضخمة. مقابل ذلك يتعرض الشعب للسحق لا يحميهِ دستور أو قانون، حتى أصبحت السياسة لعبة لا معايير لها غير معايير البطش.

وفي مختلف الحالات ليس الحاكم ممثلاً للشعب أو حكماً بين طبقاته وجماعاته، إنما بالدرجة الأولى ممثلاً لذاته وطبقته وجماعته.

لقد أفرز هذا الوضع السياسي أن أصبح المجتمع العربي يعاني من التفكك والتجزئة الاجتماعية والسياسية، وأن هناك حاجة ماسة للانتقال بالأمة من واقع الأوطان والجماعات والدول المتناحرة إلى واقع المجتمع الموحد، إن بين أهم التحديات التي تواجه العرب، التحول من مرحلة الجماعة إلى مرحلة المجتمع، غير أن ما نشهده في الواقع، حصول مزيد من التفسخ فيميل المجتمع العربي الحاضر إلى المجتمع أفسيسائي أكثر منه إلى المجتمع ألتعددي، إن لم نقل المجتمع المتجانس وتسيطر فيه علاقات النزاع أكثر من علاقات التعايش والانسهار. بل إن داخل البلد الواحد يحصل التفكك وتغلب النزاعات الفئوية على النزاعات الطبقية، فلا تزال القبيلة، الطائفة، الفئة، الحي، القرية، المجتمع المحلي، الإقليم... تحتل مراكز مرموقة في الحياة الاجتماعية في ظل قيام الدولة المتعسفة، مما يزيد من حدة أزمة التجانس والتنوع في الهوية العربية، مقابل ذلك يلجأ البعض إلى قيم تقليدية التي تحولت مع الزمن إلى قيم مفرغة، ويدعون للأصالة والتمسك بالدين، وتنشأ في الحياة العربية ازدواجية الحديث والقديم وجها لوجه وحتى في البيت الواحد. ومن جهة أخرى، تسود المرحلة الانتقالية حالات الانحلال والانومية فتفقد بعض القيم قدرتها على التحكم بالسلوك دون أن تحل محلها قيم جديدة... فيتوسع انتشار الروح الفردية والانحرافات الاجتماعية والنزعة الاستهلاكية المقترنة بالتشديد على رموز المكانة والاستعراضية الاستفزازية...

في هذه الأجواء يلجأ الإنسان إلى أي وسيلة شرعية كانت أم غير شرعية لتحسين أوضاعه ويتقلص وجوده إلى وجود كمي بالدرجة الأولى إذ تغيب المعاني الكبرى، إن التمسك بالتقاليد الموروثة المفرغة من عصور التخلف لن يحررنا من دوامة القلق الذي نتج عن غياب المعاني والقيم الكبرى، كما أن الإغراق في تقليد الغرب يفقد الإنسان الإبداع ويجعله ينظر إلى الواقع بنظرة الآخر، وبالتالي يفقد الثقة بقدراته الخاصة المستجدة.

كما يعاني المجتمع العربي في ظل هذا الوضع السياسي لتبعية ساحقة، إذ أنه فقد سيطرته على موارده وحياته ومصيره، واندماج اقتصاد معظم البلدان العربية في السوق العالمية الرأسمالية وجرى التشديد على الاستهلاك لا على الإنتاج، كما تزداد الفجوات الطبقية فيه بين الأغنياء والفقراء... يضاف إلى كل هذا وذاك فشل الأحزاب السياسية بسبب تخليها عن دورها الأساسي (تبني برامج والدفاع عنها) وتحولها إلى لجان مساندة لشخص الرئيس.

إن النظام السياسي السائد في المجتمع العربي نظام مغرب يحيل الشعب إلى كائنات عاجزة في علاقاتها مع المؤسسات العامة، إنه بكل بساطة، شعب مغلوب على أمره، مستلب من حقوقه، مهدد بحياته، لقد وضع الكثير من حياته وعقله ونفسه وإنتاجه في هذه المؤسسات ومنحه وجوده، وعقد عليها آماله، فإذا بها تكبر على حسابها وتشمخ عليه وتستولي على مقدراته وتخبب آماله، وتمنع عليه المشاركة، وتحاصره بوسائل الإعلام التي تحولت إلى وسائل تجهيل وتخادعه بممتلكات براءة لا يحصل عليها مهما كافح، وتتركه معرضاً حتى داخله وفي صميم كرامته للغزو.

وقد تغذت هذه الأوضاع العربية من العجز السياسي في التعامل مع قضيتين مركبتين:

أولاهما: قضية الطاقة وكيف أن الموقف العربي بشأنها لم يحظى بالإجماع في استعمالها كورقة ضغط في التعامل مع العالم الخارجي.

ثانيهما: قضية الصراع العربي الإسرائيلي التي أصبحت اليوم عامل تفرقة بين العرب بسبب المواقف المتباينة في التعامل معها بين مساندة خيار التطبيع الكلي القائم على قبول سياسة الأرض مقابل السلام، أو مساندة خيار المواجهة المسلحة.

كما يتخبط الواقع السياسي العربي في سلسلة من الممارسات السياسية العشوائية، والتي سنركز خلال هذه النقطة على المظاهر البارزة لهذا الواقع.

1-2 عودة الأجنبي إلى الأرض العربية.

2-2 تفاقم النزاعات والخلافات الحدودية العربية.

3-2 بروز انتماءات عرقية جديدة.

4-2 تدهور حقوق الإنسان والحريات العامة.

1-2 عودة الأجنبي إلى الأرض العربية.

وجود الأجنبي، - الغرب- على الأرض العربية يعود إلى الحروب الصليبية* في محطاتها الثماني بين نهاية القرن 11 ونهاية القرن 13 عشر ميلادي. ولوقائع الصدام بين أوربا النازية والمشرق العربي منذ " لويس التاسع " ، و" نابليون " تحديداً، إلى نهاية الانتداب البريطاني على فلسطين وقيام الدولة اليهودية عام 1948 وصولاً إلى سقوط بغداد عام 1990 – 1991.

اتخذ هذا التواجد أشكال متعددة، من الاحتلال العسكري، والمساعدات الاقتصادية، والتدخل في الشؤون الداخلية للبلدان العربية بشكل سافر من خلال ملف حقوق الإنسان.

بالنسبة للوجود العسكري الغربي في التاريخ المعاصر والحديث يكفي الإشارة إلى قضيتين أساسيتين هما: القضية الفلسطينية (الصراع العربي الإسرائيلي) والأزمة العراقية.

1- **القضية الفلسطينية:** تخللت الحقبة الممتدة من سنة النكبة الفلسطينية في عام 1948، إلى مؤتمر السلام الذي

انعقد في مدريد سنة 1991، أربعة حروب إسرائيلية عربية (48، 56، 67، 73) ، من دون نسيان الاجتياح الإسرائيلي للبنان عام 1982.

دون الدخول في التفاصيل الجزئية لهذه الأحداث، الذي يهمنا هو موقف الدول الأوروبية والدور الذي لعبته وكذا الولايات المتحدة الأمريكية من القضية الفلسطينية، وفي تأصيل الوجود الصهيوني في الكيان العربي.

لقد تم الاعتراف بدولة إسرائيل من مختلف الدول الأوروبية (1949 – 1951). ومنذ عام 1949 أصبحت إسرائيل سيدة أكثر من 76 % من الأرض الفلسطينية بدلاً من 56 % التي منحها إيها الأمم المتحدة وأتخذ أرباع السكان الفلسطينيين طريق المنفى وأصبحوا لاجئين.

في الفترة الممتدة بين 1967 – 1973 اتسم موقف السوق الأوروبية المشتركة من أزمة الشرق الأوسط قبل الحرب (1973) بالركود والمجاملة، إلى أن قامت الحرب وتوحد العرب في استخدام البترول كسلاح في المعركة. ما أشعر المجموعة الأوروبية بتهديد مصالحها الاقتصادية تهديداً جدياً، ومن ثم اكتسب الموقف الأوروبي ملامح جديدة، من خلال إعلان قرارها بتاريخ 07 / 11 / 1973 المؤيد للعرب والمطالب بانسحاب إسرائيل الكامل من جميع الأراضي المحتلة صراحة لأول مرة وإعطاء الأزمة وزنها الحقيقي.

*الحروب الصليبية: الحرب الصليبية الأولى: 1096

الحرب الصليبية الثانية: 1147.

الحرب الصليبية الثالثة: 1189.

الحرب الصليبية الرابعة: 1202.

الحرب الصليبية الخامسة: 1217.

الحرب الصليبية السادسة: 1228.

الحرب الصليبية السابعة: 1248.

الحرب الصليبية الثامنة: 1270.

إلا ان هذه المواقف الجديدة والمؤيدة نسبيا للحقوق العربية، رافقها موقف عملي أوربي ضعيف، بسبب عدم استخدام المجموعة لما تتمتع به من قوة اقتصادية لفرض عقوبتها على إسرائيل لحملها على الاستجابة. وهذا ما يدل على الانحياز العملي لإسرائيل من خلال التعامل معها بوزن الدول العربية مجتمعة.

أما في الفترة الممتدة 75 - 77 شهدت تقدما نسبيا في الموقف الأوربي من القضية الفلسطينية، تمثل أساسا في قبول منظمة التحرير الفلسطينية كممثل سياسي، والقبول بمناقشة وبحث القضية الفلسطينية، وإعلان موقف مؤيد للانسحاب الإسرائيلي من الأراضي المحتلة عام 1967 والتأكيد على الطبيعة المؤقتة للاحتلال وإدانة الممارسات الإسرائيلية من الأراضي العربية المحتلة والرامية إلى إحداث تغييرات ديمغرافية والتأكيد على ضرورة حماية السكان العرب المقيمين في الأراضي المحتلة من التعسف الإسرائيلي ضدهم.

أما عمليا فلم يرق الجانب الأوربي بتأييد سوى قرار واحد هو القرار 2132 من قرارات الجمعية العامة في هذا الخصوص نظرا لعدم احتوائه على إدانة إسرائيل والتأكيد بها. بينما كان الرفض أو الامتناع على التصويت على القرارات. الأخرى التي تتضمن نوعا من النقد للممارسات الإسرائيلية.

أما مكونات الموقف الأوربي تجاه القضية الفلسطينية في الفترة الممتدة من 77 إلى غاية منتصف الثمانينات، فقد تتميز

بـ:

- غموض الرؤية الأوربية لحق تقرير المصير الفلسطيني، فعلى الرغم من اعتراف المجموعة الأوربية بحق تقرير المصير، إلا أنها لم تحدد طرق مكان هذا الوطن الفلسطيني، وهل مكان هذا الوطن هو أرض فلسطين أو حدود الضفة الغربية وقطاع غزة. كما لم تحدد المجموعة الأوربية بوضوح مفهومها للدولة الفلسطينية.

- اتسام الموقف الأوربي من قضية الاعتراف بمنظمة التحرير الفلسطيني بالسلبية. فقد تجمد التصور الأوربي منذ منتصف الثمانينات بخصوص دور " منظمة التحرير الفلسطينية " عند نقطتين بارزتين وهما: أن المنظمة ممثلة للشعب الفلسطيني ولكنها ليست الممثل الوحيد. وأن المنظمة طرف معني بتسوية أزمة الشرق الأوسط والقضية الفلسطينية و لكن على أساس الاعتراف المتبادل مع إسرائيل والدعوة للتخلي عن الكفاح المسلح.

- عارض الموقف الأوربي المقاومة الفلسطينية، وأعتبرها شكل من أشكال العنف.

جملة هذه المواقف الأوربية، جعل الكثير من المحللين السياسيين يصلون إلى فناعة مفادها محدودية الدور الأوربي في الصراع الإسرائيلي، وذلك راجع إلى التزام المجموعة الأوربية بالحدود التي رسمتها الولايات المتحدة الأمريكية للدور في هذا الصراع، وإن كانت المجموعة الأوربية قد دعت إلى مؤتمر السلام في مدريد أكتوبر 1991، وتعيين مبعوث خاص لها في عملية السلام. (أبو طالب: 2005، ص-ص، 84-92).

إن المتأمل لدور المجموعة الأوربية لا يجده بديل عن الدور الأمريكي، أو أنه متصارع معه، بل هو في حقيقة الأمر متكامل معه، ومن هنا يظل الدور الأمريكي له الأولوية والأسبقية والتأثير على أي جهد أوربي تجاه الصراع العربي الإسرائيلي.

أما الدور الأمريكي في توطين الكيان الإسرائيلي فإنه يتجسد في فكرة الشرق الأوسط الجديد، الذي يتمحور حول فكرة إعطاء شأن قيادي فاعل، ودور اقتصادي بارز لإسرائيل، لتكون هي البؤرة التي تجذب إليها الاستثمارات، والمركز الأساسي للتحديث والتكنولوجيا والبحث العلمي والتقنيات.

إن فكرة السوق الشرق أوسطية، تقوم أساسا على وجود إسرائيل كعضو أساسي بصرف النظر عن من هم باقي الأعضاء، واستبعاد إسرائيل يعني عدم قيام مثل هذه السوق.

وبالطبع فإن قيام السوق يرتبط بمراحل متتابعة، تزداد فيه عدد الدول المشتركة فيها، ففي المرحلة الأولى هناك تكتل اقتصادي يشمل كلا من إسرائيل والأردن وفلسطين، ثم هناك مراحل كبرى أخرى تنضم فيها دول أخرى. وإذا كانت المشاريع الحالية لا تحدد دولا بعينها للانضمام إلى السوق فلا شك أن المراحل التالية لها سوف تضم:

- الدول العربية أو بعضها وإسرائيل.
- الدول العربية أو بعضها وتركيا وإسرائيل.
- الدول العربية أو بعضها وإيران وإسرائيل.
- الدول العربية أو بعضها وتركيا وإيران وإسرائيل.
- وربما تنضم مستقبلا أفغانستان.

إن القاسم المشترك في جميع هذه المراحل هو إسرائيل، التي تهدف المشاريع جميعها أن تجعلها جزءا من النسيج الاقتصادي والسياسي في المنطقة، بحيث تصبح في درجة القبول من شعوبها. وترتبط مراحل قيام السوق شرق أوسطية، بمراحل تطور عملية السلام، ومن ثم فإن مراحل السوق قد تبدو متواصلة على النحو الآتي:

- مرحلة ربط الاقتصاد الفلسطيني في البقاع والضفة بالاقتصاد الإسرائيلي تمهيدا لدمجه واستيعابه في الاقتصاد الإسرائيلي.

- في المرحلة الثانية: ينضم الأردن إليها، لتوسيع حركة التجارة بينهم والتعاون في مشروعات مشتركة. وتناول عمليات التنمية.

- المرحلة الثالثة: تأتي مع تعميق اتفاقيات السلام مع كل من سوريا ولبنان فيزداد التبادل التجاري بين فلسطين، ومصر، الأردن، سورية، لبنان وبين إسرائيل. مع قيام المشاريع المشتركة وفتح الحدود وتطبيق باقي أسس السوق. وسوف يتم داخل السوق الشرق أوسطية، توزيع الأنشطة الاقتصادية بين الدول ذلك أن أي نشاط اقتصادي يقوم بصفة رئيسية على ثلاث ركائز:

- الموارد
- التكنولوجيا
- السوق.

سيكون التخصص في الإنتاج بين دول السوق على النحو الآتي:

- مصر تتخصص في إنتاج الصناعات التحويلية الثقيلة.
- سوريا تتخصص في إنتاج الصناعات النسيجية والغذائية.
- الأردن ولبنان تتخصص في الصناعات الاستهلاكية الغذائية والخدمات.
- دول الخليج وضمنها العراق: في الصناعات البتروكيماوية وما يرتبط بها.

أما إسرائيل (أغلب السوق) فسوف تتخصص، بل يزداد تخصصها في الصناعات الالكترونية الدقيقة والطائرات وإنتاج الحاسبات الآلية والصناعات المتقدمة... وبالطبع فإن الهدف من إقامة السوق هو تحقيق هدف إسرائيل، الذي لم تستطع تحقيقه بالحرب، فالسلام يؤدي إلى قيام السوق الشرق أوسطية، كما أن قيام هذه السوق يدعم السلام ويقويه، أما أي سلام فهو سلام إسرائيل، الذي يؤدي إلى قبولها من دول المنطقة ودول العالم كجزء طبيعي غير شاذ في منطقة الشرق الأوسط. وليس قبولها فحسب، بل قبول هيمنتها على دول المنطقة، واعتبارها محور قيام السوق شرق أوسطية.

(الحمش: 1997، ص، ص ، 370، 371).

لقد تم الترويج لهذه السوق خلال مؤتمر الدار البيضاء في 14 أكتوبر 1994 الذي شاركت فيه وفود من 61 دولة إضافة إلى 1114 من رجال الأعمال، وممثلي الشركات والمنظمات الدولية.

لقد كان واضحا أن المؤتمر هو مؤتمر أمريكي، إسرائيلي، هدفه فرض نظام إقليمي يطمس الهوية العربية، ويضر بمصالح العرب... ويحول بلدانهم سوقا واسعة للهيمنة الإسرائيلية، بعد أن يؤمن موقعا مميزا لإسرائيل يضمن اندماجها الكامل ويسهم في تحويلها إلى قوة عظمى إقليمية ودولية.

إن النظام الجديد بقيادة إسرائيل، ورعاية و م ا. يرمي إلى السيطرة على الثروات العربية والاستفادة الأمريكية من المميزات الجيو سياسية والإستراتيجية للمنطقة العربية.

ضمن هذه الجهود نجد أن الموقف الأمريكي هو إلى جانب إسرائيل، لا بل يحترق المرء، فهل إسرائيل إلى جانب أمريكا، أو أن أمريكا إلى جانب إسرائيل، أم أن كلاهما عبارة عن شخص واحد وموقف واحد.

إن الدعم الأمريكي لإسرائيل واضح منذ نشأت إسرائيل، حيث ساهمت و م ا في المصادقة عليها، ثم في تكريسها بالدعم المادي والمالي والعسكري، والثقل السياسي في أوساط المنظمة الدولية.

يكفي القول أن إسرائيل حصلت على مساعدة على النحو التالي:

ما بين: 1949 - 1965 ← حصلت على مجموع 1065 مليون دولار، معدل 60 مليون دولار كل عام.

1966 - 1967 ← حصلت على 150 مليون دولار.

1970 - 1971 ← حصلت على 626 مليون دولار.

1972 - 1973 ← حصلت على 946 مليون دولار.

1974 - 1975 ← حصلت على 3391 مليون دولار.

في السنوات الأخيرة بلغت 10 مليارات دولار دون احتساب إمداداتها بالسلاح والتقنية العسكرية. (الحمش: 1997، ص، ص، 393، 394).

إن استقرار الدعم الأمريكي لإسرائيل خاصة في ظل النظام الشرق الأوسطي، ومن خلال قيام السوق الشرق الأوسطية، سيكون له مخاطر ليس من الزاوية الاقتصادية فقط، بل سيكون له أبعاد تاريخية ونفسية وثقافية، إذ أن القضية ليست حسابا للمكاسب والأعباء وبالمعنى الاقتصادي الضيق والمجرد، فإسرائيل ليست مجرد دولة أجنبية تقوم بتصدير سلعها إلى بقية البلدان العربية أو تقوم بالاستثمار فيها، بل هي دولة ذات مشروع.

إن النظام الاقتصادي الشرق أوسطي الجديد، سيحل محل آمال ومطامح الأمة العربية في إقامة نظام اقتصادي عربي، كما سيشكل هيمنة استعمارية بالمعنى (الاقتصادي التقني) جديدة تستهدف الوطن العربي وثرواته وقدراته وإمكاناته البشرية والمادية. التي سترتبط جميعها بمصالح إسرائيل، التي ستكون قلب النظام الاقتصادي الجديد ونقطة الجذب الأولى فيه، كما سيعمل على إحداث تغييرات بنوية في الاقتصاديات العربية، وفي اقتصاد إسرائيل، ومن شأن هذه التغييرات أن تخلق توزيعا جديدا للعمل الإقليمي، تختص إسرائيل فيه أساسا بالإنتاج الصناعي ذي التقنية العالية، والمرتفع الثمن، وذي المردود الإنمائي الكبير، بينما تختص الدول العربية أساسا بالصناعات الخفيفة، وبإنتاج الموارد الأولية... وهذا الأمر سيؤدي إلى تكريس التخلف في البلدان العربية، خاصة في مجال التقنية الحديثة، وفي مجال اكتساب المهارات الضرورية لتحقيق أسباب النهوض الاقتصادي، كما سيؤدي إلى هيمنة إسرائيل. بحيث يصبح المركز الإقليمي الأكثر تقدما صناعيا، والذي تدور في فلكه باقي البلدان العربية.

أما في الشق السياسي فالنظام الجديد سوف يفرض شروط المنتصر على المنكسر، شروط القوي على الضعيف، وهذا ما يتجلى في عملية التطبيع التي تعمد إسرائيل. ومن ورائها السياسية الأمريكية خاصة على الترويج لها. والتي تعني تحويل

علاقات الصراع بين إسرائيل والبلدان العربية إلى علاقات طبيعية وتحويل آليات الصراع إلى آليات تطبيع. ويقوم مفهوم التطبيع كما تقصده إسرائيل على ثلاث ركائز:

- إن هذه العلاقة يجب أن تتضمن حوار بين الأطراف الذين كانوا مشتبكين قبل ذلك النزاع.
- إن هدف هذا الحوار يبتغي الوصول إلى حلول مشتركة.
- إن السلام يجب أن يأخذ شكل علاقة قادرة على أن يخلق آفاق ونماذج جديدة من التعاون.

إذن فمسألة السلام لدى إسرائيل مرتبطة بشروط وترتيبات، تتعكس على أرض الواقع بمضامين إستراتيجية واقتصادية وثقافية.

فمن حيث المضمون الاستراتيجي فإن إطاره العام قبول التواجد الإسرائيلي في المنطقة. وما يترتب على ذلك من إجراءات وتغيرات الأسس الإيديولوجية والفكرية والسياسية والثقافية والعسكرية التي تحكم إستراتيجية المنطقة العربية، فتدخل فيها ما تريد من تغيرات، تبدأ بتغيير قدرات العرب العسكرية، وتغيير المعتقدات السياسية والثقافية، وتمر عبر إعادة صياغة شبكة العلاقات العربية- العربية، والعربية الخارجية، ضمن معايير معقدة للغاية. تحتاج إلى زمن طويل، وهي لا تكتفي بمبدأ قبول إسرائيل في المنطقة، وإنما لا بد أن يعكس ذلك على جميع أوجه السلوك اليومي لشعوب المنطقة التي عليها أن تقبل إسرائيل كما هي بمعتقداتها وإيديولوجيتها وأهدافها. أي بمعنى التسليم بمطالب أمنية وإقليمية أيضا وبهذا المعنى يصبح مفهوم التطبيع كما تراه إسرائيل وحليفاتها و م ا. تطويع وتهويد وإخضاع وهيمنة، لا يملك العرب إزاء سبيل المقاطعة كما كان مرفوع سابقا، ولا سبيل المفاوضة لأن موازين القوى هي ماثلة للطرف الإسرائيلي، الأمر الذي يجعل أمتنا في خطر على كل الأصعدة. (الحمش: 1997، ص- ص، 408- 412).

محمل القول أن تكامل السياستين الأوروبية والأمريكية بشأن القضية الفلسطينية لها معنى واحد، وهو الضغط على العرب، من ناحية، وتجاهل العدوان الإسرائيلي من ناحية أخرى.

ب- القضية العراقية: إن استهداف العراق يدخل في إطار إعادة ترتيب خريطة الشرق الأوسط وتعميقه لخطوة أولى لتليها خطوات أخرى تمثل سوريا ومصر والسعودية.

دون الدخول في مبررات العدوان، ومراحل وموقف العرب منه، جدير بنا الحديث عن الآثار التي خلفها على العالم العربي.

لا شك أن العدوان الأمريكي ضد العراق، منذ بداية الإعداد له في صيف عام 2002 على أقل تقدير، له انعكاساته الخطيرة على منظومة العلاقات العربية- العربية برمتها ومنها:

- الكشف عن أوجه الخلل الجسيم في آليات ومؤسسات العمل العربي المشترك، وقدرتها على المحافظة على استقلال الدول العربية.

- الأزمة تمثل سابقة خطيرة وحدث غير مسبوق، وربما تكون مقدمة لسلسلة كما هو مخطط له من الأعمال المماثلة التي تستهدف دول عربية أخرى كالسودان وسوريا وليبيا ومصر... ناهيك عن أنها ستتمكن الولايات المتحدة الأمريكية من تنفيذ برامجها الرامية إلى إدخال تعديلات في منظومات القيم الثقافية والتعليمية والدينية في عموم الدول العربية.

- تعميق الانقسامات بين الدول والشعوب العربية. فالشعب العراقي ومعه قطاعات واسعة من الشعوب العربية الأخرى، لن يغفر لبعض أشقائه من العرب الآخرين وقوفهم مع و. م. أ، تماما كما لن يغفر الشعب الكويتي حتى الآن للعراق عدوانه على أرضه عام 1990.

- التأثير السلبي على القضية الفلسطينية ويتجلى فيما نشاهده من إطلاق يد آلة الحرب العسكرية ضد الشعب الفلسطيني الأعزل. (الرشيدى: 2003، ص، 190).

لم يقتصر الوجود الغربي في الشق العسكري بل تعداه إلى الاقتصاد ليشكل حلقة تضاف للهيمنة على مدخرات الوطن العربي خاصة في مجال الطاقات الإستراتيجية.

من الملاحظ أن أوروبا تحتل أهمية اقتصادية من تلك التي تتمتع بها و م ا، كما أنها أكثر قربا إلى دول الجنوب من الناحية الجغرافية والثقافية. أما بالنسبة لحجم المعونات المقدمة إلى دول المنطقة، فالأرقام تشير إلى أن أوروبا قد لحقت بالفعل بـ و م ا، اعتبارا من عام 1994 وهو ما يتضح من خلال تساوي نسبة المساعدات.

إن ما يجب الإشارة إليه أن المعونات الأمريكية بالدرجة الأولى أداة داعمة لسياسة الخارجية الأمريكية التي تهدف أساسا إلى حماية أمن إسرائيل ويتجلى ذلك في مشروع السوق الشرق الأوسطية التي أشرنا إليها آنفا.

أما الحلقة الأخيرة للوجود الغربي في العالم العربي فيتحدد في التدخل السافر في الشؤون الداخلية من خلال مسألة الديمقراطية وحقوق الإنسان.

الملاحظ أن أوروبا في أعقاب حرب الخليج تبنت سياسية جديدة تعرف بالسياسة المتوسطة الجديدة تجاه الدول الواقعة إلى جنوب المتوسط. وخصوصا تجاه تلك التي كانت قد ساندت جيش التحالف الدولي. وهكذا فقد ارتفعت نسبة المساعدة الأوربية الموجهة إلى المنطقة ما بين 1991 إلى 1995 من 11,8 إلى 12,7%. إلا أن ارتفاع نسبة المساعدة قد صاحبه، ضمن اتفاقيات المشاركة، بنود متعلقة باحترام حقوق الإنسان، وانتهت هذه السياسة إلى عملية برشلونة في 1995.

وإذا ما أردنا وصف هذه العملية سريعا، نقول أن من شأنه تقديم حلول هيكلية غير قمعية على المدى المتوسط لا تهدد الأمن الأوربي، وذلك عن طريق تشجيع غير مباشر لتطور التعددية السياسية في بلاد جنوب المتوسط. ومن هذا المنظور فإن الحكومات السلطوية تعتبر دون شك مصدرا حقيقيا للخطر.

لقد أشار الإعلان الختامي للمؤتمر إلى السعي إلى خلق منطقة للحوار والتبادل والتعاون من أجل ضمان السلام والاستقرار والازدهار داخل البحر المتوسط. وأكد المجتمعون إلى أن السلام والاستقرار والازدهار يتطلب دعم وتقوية الديمقراطية واحترام حقوق الإنسان وتحقيق تنمية اقتصادية واجتماعية مطردة ومتوازنة. وتبني إجراءات لمكافحة الفقر، ودعم السبل المؤدية لمزيد من الفهم المتبادل فيما بين الثقافات. معتبرين كل هذه المتطلبات جوانب أساسية من جوانب مشروع الشراكة الأورومتوسطية وفي هذا السياق أعلن الموقعون على إعلان برشلونة موافقتهم على العمل من أجل تطوير حكم القانون والديمقراطية واحترام حقوق الإنسان، ومن ضمنها الحق في حرية التعبير، والحق في تكوين الجمعيات ومناهضة ومكافحة العنصرية... كما أكدوا على أهمية المجتمع المدني... (فرييه: 2005، ص، 363).

مجمل القول: يبدو أن وثيقة برشلونة تعبر بشكل واضح عن الأجندة الأوربية، إذ حازت القضايا الداخلية لدول جنوب البحر المتوسط ومشاكله الأولوية، بينما تراجعت الموضوعات التي تمثل الأولوية من وجهة نظر الدول العربية (قضية التسوية السياسية في المنطقة) مثال واضح، حيث تم إغفال الحديث عن الدور الأوربي تجاهها، كما أنه عند الحديث عن إجراءات بناء الثقة والحد من التسلح لم تحدد الوثيقة إسرائيل صراحة كدولة نووية، وبالتالي لم تعترض تأسيسها على ذلك، مما يمثل خلافا في موازين القوى ينبغي الاعتراف بخطورته، وهكذا تكون إجراءات بناء الثقة هذه أيضا موضع خلاف.

كما أن ثمة تخوف مشروع بصدد قيام وثيقة برشلونة بتزكيته، إن لم يكن فرض المفهوم الأوربي في موضوعات الديمقراطية وحقوق الإنسان، والتعددية، والمجتمع المدني على بلدان البحر المتوسط، دون مراعاة للاعتبارات المتعلقة بخصوصية تلك المجتمعات وثقافتها القومية.

والخلاصة أن الدول الأوروبية حالياً في علاقاتها مع البلاد العربية في إطار العلاقات الأورومتوسطية، ما زالت تنظر لها كمناطق نفوذ، ومن ثم تسعى إلى إعادة رسم خريطة جيدة لنفوذها في هذه البلاد بالتعاون مع الفئات الحاكمة لمنافسة الوجود الأمريكي في المنطقة أو على الأقل إعادة توزيع الأدوار معه، وكذا إعادة دمج إسرائيل في المنطقة وإضفاء المزيد من الشرعية على وجودها، وإعطائها المزيد من الفاعلية، وكذا تشجيع منطق الأقليات في المنطقة، عن طريق تبني دعوات ظاهرها الرحمة وباطنها التفتيت والتجزئة، مثل حقوق الأقليات، وحقوق الإنسان. ومن المتصور وفق هذه النظرة المتوسطة أن يتم تسهيل إلحاق دول المغرب العربي بأوروبا وبالذات بفرنسا، وبالتالي يتم فصله عن الجسد العربي، وتبقى دول الخليج العربي الأقرب إلى الشرق الأوسط الكبير حسب المنظور الأمريكي الإسرائيلي.

وبالتالي يصبح هذا المشروع إحدى حلقات الاستعمار الأوربي للمنطقة، التي لا تزال تتذكر ذكريات الصدام بين الشرق والغرب. ومن شأنه أن يخضع ويلحق الطرف الضعيف (دول الجنوب) بالطرف القوي (دول الشمال).
شأن هذا المشروع شأن المشروع الشرق الأوسط الكبير الذي تدعو له أمريكا وحليفاتها إسرائيل.

مجمل القول أن الوجود الغربي بكل أشكاله وألوانه ومبرراته في الكيان العربي كان وسيبقى له الأثر السلبي على الجو العام للفرد والجماعة، حيث سيزيد من حالات الفوضى والعنف وعدم الاستقرار. وكذا تكريس الهيمنة والتبعية. وهذا ما يفرزه الواقع اليوم. ويتجلى بوضوح في النزاعات العربية - العربية.

2- 2 تفاقم النزاعات الداخلية الإقليمية: شكلت الفترة الممتدة بين عامي 2006 - 2009 شاهداً على تفاقم المخاطر التي تواجه الأمة العربية والتهديدات المحيطة بها. بدت الصورة شديدة القتامة في العراق وفلسطين معا. وعلى الرغم من الدور الأساسي للاحتلال الأجنبي في التطورات العراقية والفلسطينية، فإن الحالة الفلسطينية قد انفردت بتدهور العلاقة بين فيصلي المقاومة الرئيسيين وصولاً إلى حد الاقتتال المسلح، الذي مثل تهديداً بالوقوع في شرك حرب أهلية مدمرة لقضية برمتها. من ناحية أخرى راوحت المعضلة السودانية في مكانها واستمر الإلحاح على تدخل خارجي معروفة نواياها مسبقاً. كذلك شهد لبنان احتقاناً سياسياً بين الحكومة ومعارضيه اتساع حقيقياً من احتمال التردّي مرة أخرى في هذه الفتنة الداخلية على الرغم من حرص الأطراف الرئيسية في الساحة اللبنانية على تجنبها. أما الصومال، فإن الأمل في إعادة توحيد سرعان ما تبخر في أعقاب التدخل العسكري الإثيوبي الأمريكي فيه في مواجهة هذه التحديات والتهديدات والمخاطر كلها بدأ أداء النظام العربي الرسمي هزيعاً، وإن أثار اتفاق مكة بين فتح وحماس بوساطة سعودية جدلاً حول إمكانية استعادة النظام لقدرته على الفعل، ولم تقض جهود الإصلاح السياسي داخل دولة أي نقلة نوعية في التطور الديمقراطي، ولذلك كان إنجاز المقاومة العربية عام 2006 عملاقاً وتكفي الإشارة إلى قدرة حزب الله على الصمود أمام العدوان الإسرائيلي على لبنان في صيف 2006، ونجاحه في حرمان العدو من تحقيق أهدافه التكتيكية والإستراتيجية معاً، وما ولده هذا من زخم غير مسبوق منذ عدة عقود في أوساط الجماهير والنخب السياسية العربية، كذلك لا يمكن إغفال الانجاز اللافت للمقاومة العربية، فقد وصل تأثيرها إلى داخل الساحة السياسية الأمريكية نفسها بعد أن أفضت انتخابات التجديد النصفى للكونغرس الأمريكي إلى تغيير خريطة السياسة لمصلحة القوى المناوئة للحرب ضد العراق، وكان ثمة إجماع على أن السبب المباشر والرئيسي في هذا الصدد يعود إلى الورطة التي سببتها المقاومة لسياسة الأمريكية في العراق.

لقد كشف هذا العجز الرسمي للنظام العربي بصدد مواجهة التحديات المتمثلة في الاختراق الخارجي والتفكك الداخلي وقواه غير الرسمية التي برزت منها بصفة خاصة قوى المقاومة في كل من لبنان والعراق، وإلى حد ما فلسطين... عن خطورة عن تحقيق أهدافه.

فالسبب لعجزه في المشهد الفلسطيني تبلور في عدم قدرته على وقف الاقتتال الداخلي بين حركتي فتح وحماس، وحملهما على التفاوض السلمي في إدارة الخلاف حول تشكيل الحكومة الفلسطينية، كما عجز في صد العدوان الإسرائيلي على

لبنان صيف 2006. وكذا تحقيق المصالحة الوطنية في العراق، وتحقيق وحدة الوحدة والتنوع في السودان أو إعادة السلم في الصومال...

لعل استشهدنا بما يقع بالسودان من انقسامات داخلية تدليل على عجز النظام الرسمي السوداني ومن ورائه النظام الرسمي العربي في مواجهة النزاعات الداخلية التي أصبحت الديكور العام المميز ليس للسودان ولكن لأغلب إن لم نقل لكل الدول العربية.

لازم وجود السودان في شكله الحديث. تحدي بناء دولة وطنية قادرة على جمع تلك التعددية الثقافية التي يتميز بها، وظل مشكل قيام هذه الدولة يقبع خلف كل صراعات السودان الكامنة والجلية، المسلحة والسياسية، الثقافية والاقتصادية، إذ ترجع المشكلات الراهنة إلى تاريخ استزراع الدولة الوطنية من الخارج، بطريقة متعسفة تعتمد على معايير إستراتيجية وإدارية تسهل جدوى الاستعمار، وهذا التطور التاريخي بدأ مع ظهور السودان بوصفه كيانا سياسيا عام 1921، ومنذ ذلك التاريخ حتى الاستقلال استمر البحث عن طبيعة مركزية ولا مركزية تؤدي وظيفة إدارة هذه الدولة الشاسعة جغرافيا والمتنوعة ثقافيا، وكانت تجارب الحكم المحلي والفردي واتفاقية "اديسا بابا" 1992 ضمن هذه المحاولات تمثلت اتفاقية السلام الشامل التي وقعت في "نبفاشا" في 09/01/2005 أملا كبيرا لمستقبل السودان في بناء الوحدة والتنوع، وهو الشكل المثالي الذي يسمح للثقافات السودانية المتعددة بالتعبير عن ذاتها سلميا دون صدام مع الدولة الموحدة المركزية ودون سيطرة أو تهميش للآخرين، وقد كان من الواضح أن الاتفاقية أعطت التعددية الثقافية أولوية ووزنا متميزا. ورغم أن الاتفاقية تبدو وكأنها ركزت على عملية السلطة والثروة إلا أنها احتوت على بنود كثيرة في اللغة والثقافة والحريات اللاتينية. لذلك رأى المراقبون في اتفاقية السلام الشامل بداية لتأسيس الدولة الوطنية التي افتقدها السودان طوال تاريخه، ولكن هذه الدولة لا بد أن تقوم على التحول الديمقراطي والتنمية والوحدة الوطنية وكان من المفترض أن تبدأ القوى السياسية ومؤسسات المجتمع المدني والدولة في إنفاذ الاتفاقية فورا بحيث تتحقق واقعا، وفي فترة لا تتحمل أي تسويق أو مباطلة، ولكن المنجز، بعد فترة تقارب 4 سنوات ظل دون التوقعات والطموحات.

صارت القضايا والمشكلات السودانية في حالة تدويل مستمر ومتزايد منذ مجيء النظام الحالي إلى السلطة في صيف 1989، ويعود ذلك إلى أسباب عديدة من أهمها:

- محاولة النظام المثابرة على إبعاد المعارضة السودانية على المشاركة في حل الأزمات التي يعاني منها الوطن.
- تفضيله الوساطات الأجنبية.

وكانت النتيجة وجودا أجنبيا كثيفا في السودان بدأ في جبال النوبة عام 2002 أعقبه وجود مراقبين دوليين، يفسر هذا التطور عدم الاستقرار الذي يعيشه السودان الآن رغم الآمال التي علفت على اتفاق السلام، لأن هذا التدويل المتزايد جاء على حساب الإرادة الوطنية السودانية التي أصبحت مشلولة وعاجزة ومتناثرة تتطلع دائما إلى الخارج من أجل التوسط والضغط وفرض الحلول، وأصبح وجود الوسطاء وعقد اللقاءات في الخارج بين الفرقاء ومؤتمرات المصالحة من السمات الثابتة للسياسة السودانية، وقد انعكس هذا الضغط السياسي والخلافات المستمرة وغير المبررة في أحيان كثيرة على عملية تطبيق اتفاقية السلام الشامل وإنفاذ بنودها الأساسية وعلى جدية التفاوض مع الحركات المسلحة في "دار فو" وجماعات شرق السودان.

ربطت اتفاقية السلام الشامل بصورة شرطية بين تحقيق السلام وانجاز الديمقراطية وقد جاء في مستهل المبادئ المتفق عليها ما يلي:

- إن وحدة السودان التي تقوم على الإدارة الحرة الشعبية، والحكم الديمقراطي والمساءلة والمساواة، والاحترام، والعدالة لجميع مواطني السودان، ستظل هي الأولوية بالنسبة للطرفين وأنه من الممكن رد مظالم شعب جنوب السودان وتلبية طموحاته ضمن هذا الإطار.

- إقامة نظام ديمقراطي للحكم يأخذ في الحسبان التنوع الثقافي والعرقي والديني والجنسي واللغة والمساواة بين الجنسين لدى الشعب السوداني.

لقد مهدت هذه الاتفاقية لإحداث تغييرات أساسية في بنية النظام السياسي القائم من حيث تركيبة الحكم وعلاقات الشمال والجنوب، وتحولاً هاماً في اتجاه إعادة بناء الدولة السودانية، وهي المهمة المؤجلة والمتعثرة رغم المحاولات المتعددة في ظل النظم المختلفة منذ الاستقلال. إلا أن الحصيلة العامة لنتائج اتفاقيات السلام كانت دون التوقعات والآمال بسبب تعامل النظام السوداني مع استحقاقات السلام بنظرة الكسب الجزئي والتشبث أكثر بالسلطة عوضاً عن نظرة النفع العام للوطنية، وخاصة وقد شعر النظام بأنه أفضل القوى الضعيفة سياسياً في الساحل بفضل وجوده في السلطة وليس لشعبيته. وبمعنى آخر، فإن النظام لا يواجه أي تحدٍ من قبل أحزاب المعارضة يؤدي إلى وقف مخططاته في التعامل مع الشريك الآخر، ومن ثم مع الاتفاقية. وقد ساعد النظام بعض العوامل الجانبية التي صبت في مصلحة تفردده. زيادة أسعار البترول، وبالتالي يدعم توجهاتها المضادة للإسراع في عملية السلام والتحول الديمقراطي. فكانت أزمة "دارفو" حيث أظهرت حكومة الخرطوم فشلها بامتياز، فقد بدت عاجزة عن حماية مواطنيها، وعن السيطرة على كامل حدودها الدولية، حيث أفضى إلى نشر قوات سلام أممية في "دارفو" تفوق 20 ألف.

عطلت الأزمة "الدار فورية" تطورات عديدة في السودان بعد اتفاقية السلام الشامل، فقد كان من المتوقع انطلاق السودان في الداخل، والأهم من ذلك الخروج من عزلته وإقامة علاقات دبلوماسية مع الغرب، وبالذات مع و. م. أ.

في ظل هذا المشهد جدير بنا أن نسأل عن الدور العربي في السودان؟

الملاحظ أن الدور العربي انزوى وضمرت الفعالية الدبلوماسية العربية ولم تعد تملك مبادرات رغم إحاطة الأزمات بالسودان، ومن هنا احتضنت إفريقيا المفاوضات، وتكرر الشيء نفسه في موضوع " دارفور " .

(إبراهيم: 2007، ص - ص، 153-157).

هذا عن النزاعات الداخلية أما عن النزاعات العربية العربية، فيشكل احتلال الكويت من قبل العراق التجلي الأكثر وضوح في الانقسام العربي، وما ترتب عنه من نتائج وخيمة لا تزال تلقي بضلالها على الواقع العربي الراهن.

قبل الحديث عن هذا النموذج، كعينة علينا أن نتوقف عند السؤال: عن سبب تلك النزاعات العربية - العربية التي أخذت في أحيان كثيرة شكل النزاع العسكري، هل المسألة كما يراد لها أن تختزل في تحديد الحدود الفاصلة بين البلدان أم أن المسألة أعمق من ذلك بكثير؟

الثابت أن لمعظم النزاعات العربية - العربية مصادر مختلفة إلا أن المصدر الرئيسي والذي يتجسد في نظام التغلغل (أي العامل الخارجي) يعتبر متغيراً ثابتاً مستقلاً نظراً لطبيعة العلاقات الدولية من جهة وأهمية المنطقة العربية في هذه العلاقات الدولية من جهة أخرى. كذلك لا يختفي دور نظام التغلغل في نشوب النزاعات أو في التأثير عليها إلا في حالات الاستقرار الذي يساعده على ممارسة نفوذه. ويرتبط هكذا تطور النظام الإقليمي العربي أساساً بالمتغير (التغلغل الخارجي) والمتمثل في إدارة وقدرة النظام الإقليمي العربي على مواجهة هذا التغلغل أو على الأقل التكيف معه مقاوماً.

عرف النظام الإقليمي* العربي عدة مراحل تختلف عن بعضها البعض من حيث نمط التفاعلات فيما بين أعضائه. سواء كانت هذه التفاعلات تعاونية أو تنازعية، وقد ميزت التفاعلات التنازعية كل مرحلة من هذه المراحل، وخصت قضايا عديدة وتنوعت مصادرها، كما لعبت هذه النزاعات دوراً أساسياً في تحديد طبيعة النظم أثناء كل مرحلة.

كان لنشأة النظام الإقليمي العربي خلال الفترة 45- 55 خصوصيات أثرت على طبيعة التفاعلات بين أعضائه، خصوصاً وأن هذه الأخيرة هي امتداد في معظم الحالات للتفاعلات التي كانت سائدة قبل تأسيس جامعة الدول العربية، كما تمتاز هذه المرحلة بالتحول النوعي الذي عرفه النظام الدولي بعد الحرب العالمية الثانية التي أفرزت قوة و م ا. والاتحاد السوفياتي من جهة ومن جهة أخرى تأسيس دولة إسرائيل الذي يعتبر التجلي الأمثل لنظام التغلغل الأجنبي الغربي.

لقد ساهمت مختلف هذه المعطيات في رسم صور التفاعلات العربية، وكانت إلى حد كبير وراء النزاعات العربية-العربية، التي نشبت غالباً بسبب تباين مواقف الأنظمة العربية من هذه المعطيات. وكذا موقفها من عملية قيام الدول العربية بالمفهوم القطري وتعارض الرغبة مع فكرة الوحدة العربية السائدة في أوساط العالم العربي وقد برهنت الممارسة السياسية أن القادة العرب أعطوا الأولوية لمسألة بناء الدولة القطرية، وأن الاهتمام بمسألة الوحدة العربية لم يكن يستهدف منها سوى بناء وتعزيز الدولة القطرية.

وكشفت هذه الوضعية إلى حد كبير ولاء بعض الدول العربية للغرب، الأمر الذي ساهم في تراكم التناقضات فيما بين الدول العربية، وبالتالي ظهور النزاعات.

لقد اعتبر التحالف مع الغرب أحد الوسائل الهامة لبقاء النظام كما أمن به القادة في العراق، الأردن، ولبنان والعربية السعودية.

أفرزت الفترة 56 - 62 جملة من النزاعات العربية - العربية، كان العامل الإيديولوجي الحاسم في تواجدها. فقد عرفت هذه المرحلة المد القومي. حيث ظهرت دول تقدمية (مصر، سوريا، العراق). ويمكن القول بأن معظم النزاعات التي شهدتها المرحلة قد دارت بين الدول التقدمية وبين الدول المحافظة.

أما خصوصية النزاعات خلال هذه المرحلة فإنها تكمن في توظيف البعد القومي الجماهيري وتعزيز السلوك السياسي بهذا البعد، حيث كان لهذا السلوك صدى لدى الرأي العام العربي، جسده خلال المظاهرات التي شهدتها عدة عواصم عربية خاصة أثناء العدوان الثلاثي أو مع تأسيس الجامعة العربية المتحدة (مصر، سوريا، الأردن).

في هذا الإطار تندرج النزاعات العربية - العربية مثال ذلك بين الجامعة العربية المتحدة والعربية السعودية أو بين الجامعة العربية المتحدة ولبنان أو مع العراق، التنازع شمل كذلك الدول التقدمية فيما بينها حول الريادة، بين مصر، العراق.

* يضع " R. ARON " في كتابه " PAIX. ET GUERRE ENTRE LES NATION " الصادر لعام 1962 ثلاث معايير لحصر المفهوم النظام الإقليمي، بتضرع كل منها إلى عنصرين :

1- معيار المساحة: ويقصد به مساحة النظام التي تتحدد أساساً تبعاً للعامل الجغرافي (العنصر الأول)، ولا يقل عدد الدول المشكلة للنظام عن ثلاث دول (العنصر الثاني).

2- معيار الإدراك: والذي يخص أولاً إدراك الفاعلين الآخرين بأن النظام الفرعي يشكل مجموعة، أو فرع مختلف عن النظام الشامل (العنصر الثالث)، وتنامياً شعور أعضاء النظام بأنهم يشكلون كياناً واحداً (العنصر الرابع).

3- معيار علاقة التبعية للنظام المهيمن: أن ما يميز النظام الفرعي هو أن أعضائه أقل قوة من وحدات النظام الرئيسي (العنصر الخامس)، وأن تأثير التغيرات الجارية في النظام المركزي على النظام التابع، أقوى من التأثير المعاكس (العنصر السادس).

تبعاً لهذا التعريف يضع الباحثون نمطين من النظام الإقليمي:

النظام الإقليمي المتجانس: الذي يضم معايير التعريف السابق.

النظام الإقليمي غير متجانس: فهو الذي يضم دول تملك مبادئ مختلفة، تحمل قيماً مختلفة، وتختلف في تصور لها لمصيرها.

في حين شكلت الفترة بين 63 - 70 التي تعتبر مرحلة حاسمة لتطور النظام الإقليمي العربي وذلك نظرا لخصوصيات الدولية الإقليمية التي ميزتها والمتمثلة أساسا في دور الولايات المتحدة الأمريكية وبروز العربية السعودية في النظام الإقليم العربي. (الثروة النفطية).

شهدت هذه الفترة سلسلة من النزاعات في جو يسوده عدم استقرار النظم العربية (مواصلة الانقلاب العسكري) مثال: العراق 68، الجزائر 65، لبنان 69، السودان 69، السعودية 67، سوريا 70.

إن هذه التغيرات التي عرفها النظام العربي قد عززت التنافس الإيديولوجي السائد بين مختلف الدول العربية التقدمية والمحافظة، وقد شكلت كل من السياسة "الناصرية" والسياسة السعودية قطبي هذا التنافس في المشرق العربي وإرادة المملكة المغربية في فرض مكانتها ودورها في المنطقة بعد استقلال الجزائر وخصوصا أنها تنتمي إلى المعسكر المحافظ والجزائر التي تحاول تعزيز المعسكر التقدمي في النظام العربي.

أما في الفترة 71 - 76، عرفت هذه المرحلة انحسار دور الاتجاه السوفياتي نتيجة سياسة التعايش السلمي، وكذا وفاة الرئيس "جمال عبد الناصر"، وظهرت فيها أهمية النفط.

إن وفاة الرئيس "جمال عبد الناصر" يعني في حد ذاته تفوق المنظور القطري على المنظور القومي، واتجاه مصر نحو الاعتدال ولعب دور المحافظ في النظام الإقليمي، ساهم في ظهور أقطاب أخرى سيكون لها تأثير على صيغة التفاعلات العربية - العربية ونقصد السعودية، الجزائر، ليبيا، وسوريا والعراق.

شهدت هذه الفترة ب بروز هذه القوى الجديدة صراعات عديدة كانت في الأغلب ثنائية، سوريا والعراق 72 (توزيع مياه الفرات) والنفط العراقي المار بسوريا، العراق، الكويت (73). نزاعات بين دول العربية المنظمة في OPEP بين الدول التقدمية وبين العربية السعودية ودول الخليج. في ضرورة استعمال النفط كسلاح سياسي...

تدهور العلاقات بين العراق والخليج أثناء هذه المرحلة بالتحديد في بدايتها ارتبطت كذلك بفشل المشاريع الوجودية كذا الموقف من القضية الفلسطينية وكذا موقف بعض الدول العربية من مكانة الاتحاد السوفياتي داخل النظام العربي هكذا تعددت الأقطاب أثناء هذه المرحلة دون ظهور قطب مركزي، وظهور تحالف يشكل قطبا رئيسيا يستمد شرعيته من التصدي للاختراقات الدولية، ومن سعيه للحفاظ على استقلالية القرار السياسي العربي. وقد انعكس هذا التعدد سلبا. كون هذه التصورات تناقضت فيما بينها وأوضحت في آخر المطاف تفوق المصالح القطرية على المصالح القومية، بل التناقض بينهما في بعض الأحيان.

مرحلة 77- 85، شكلت اتفاقية "كامب ديفد" 78 النقطة التي أسالت الكأس في العلاقات العربية - العربية. حيث أثناء مؤتمر بغداد 78، قررت الدول العربية قطع العلاقات العربية مع مصر، تعليق عضويتها في جامعة الدول العربية، ونقل مقر الجامعة من القاهرة إلى تونس.

كما لم تخلو هذه المرحلة من جملة من النزاعات، العراق، وسوريا (الموقف السوري من الحرب الإيرانية العراقية) بين الجزائر والعربية السعودية (أسعار النفط).

كذلك شكلت القضية الصحراوية موضوع نزاع بين الجزائر ودول الخليج وعلى رأسها السعودية، التي كانت تدعم المغرب دعما ماليا، وتواصل تأثيرها على موقف الإمارات والبحرين وقطر من أجل مساعدة النظام الملكي المغربي.

كما لعبت الحرب العراقية الإيرانية دورا أساسيا في تدهور العلاقات العراقية الليبية وقد أكد العقيد "معمر القذافي" منذ اندلاع الحرب موقفه المؤيد لإيران... وغيرها من النزاعات.

في حين مرحلة 86 إلى اليوم شهدت تطورات خطيرة في العلاقات العربية - العربية خاصة بعد اجتياح العراق للكويت، وتحالف بعض الدول العربية مع قوى التحالف الغربي في حرب واحتلال العراق بداية من 1990، قبل الحديث عن

هذا الحدث كنموذج ساهم في إحداث الشرخ الكبير في النظام الإقليمي العربي تؤكد أن النزاعات العربية سواء كانت القديمة منها أو الحديثة، فإن مصادرها قد تباينت من مرحلة إلى أخرى، فقد ارتبط هذا التباين بالعامل الإيديولوجي ونظام التغلغل، ثم بالمصالح الوطنية القطرية التي تطورت إلى تناقض مع المصالح القومية في آخر المطاف (محمودي: 2002، ص - ص، 575 - 588).

وما يمكن قوله عن تطور الظاهرة التنازعية في التفاعلات العربية- العربية هو أنها قد ارتبطت ببناء الدولة القطرية، ثم بالفكر القومي وآخر بالعلاقة التجاهلية ثم التناقضية بين المصلحة الوطنية والمصلحة القومية في سلوك الدول العربية إزاء بعضها البعض.

تعتبر أزمة الخليج بحق الفتنة الكبرى الثانية في التاريخ الإسلامي، ضمن الفتنة الكبرى الأولى في منتصف القرن الهجري الأول، لم يمر العرب والمسلمون بمثل ما مروا في أزمة الخليج التي بدأت فصولها الدرامية المعلنه يوم 2/ 8/ 1990 عندما قام النظام العراقي بغزو العراق، وانتهت آخر فصولها بسقوط العراق تحت الهيمنة الأمريكية عام 2002. دون الدخول في تفاصيل الغزو وسقوط بغداد سنقف على ردود الفعل العربي إزاء هذه المسألة؟ والآثار التي خلفتها على مستقبل العلاقات العربية - العربية.

على الرغم من آثار ردود الفعل العالمية جاءت حاسمة من جانب مجلس الأمن القرار رقم 662 الذي يدين الغزو العراقي ويطلب الانسحاب الفوري وعودة الحكومة الشرعية والولايات المتحدة الأمريكية وبريطانيا وفرنسا وألمانيا رد تجميد كافة الأموال والممتلكات الكويتية والعراقية والاتحاد السوفياتي وقف مبيعات السلاح للعراق، نقول أنه رغم سرعة رد الفعل وصرامته خارج العالم العربي، فإن رد الفعل العربي داخله على المستوى الرسمي ظل مؤجلا بسبب طبيعة التردد الذي يحكم الساسة العرب وازدواجية القول والفعل في السياسة العربية أيضا، وينطبق هذا الحال على احتلال العراق من قبل التحالف. هذا يعد أول مؤشر على عجز العمل العربي عن حل مشكلة ظلت تبحث عن حل قبل أن تنفجر على هذا النحو المأساوي، وبعد أن انفجرت بالفعل ربما يمكن تقسيم مواقف العرب إزاء هذه القضية إلى:

المجموعة الأولى: مجلس التعاون الخليجي، تطلب الانسحاب اللامشروط وعدم الاعتراف بنتائج الغزو العراقي، وتطلب موقفا عربيا واحدا.

المجموعة الثانية: التي يمكن أن نسميها دول المساندة، وهي التي اتخذت موقفا ضد الغزو منذ البداية، ولم تكثف المساندة السياسية وتسجيل المواقف وإنما ترجمت ذلك إلى مساندة عملية من خلال تحركاتها الدبلوماسية، وهي مصر، سوريا والمغرب الأقصى.

المجموعة الثالثة: يمكن أن نسميها دول المواقف السلبية، وهي الدول التي اتخذت موقفا جمع بين رفض الغزو العراقي وإدانة التدخل الأجنبي، وبرزت الجزائر وليبيا وتونس في مقدمة هذه المجموعة.

المجموعة الرابعة: تضم الدول التي ساندت الغزو العراقي ووقفت معه منذ البداية. السودان، الأردن، واليمن، ومنظمة التحرير الفلسطينية... (عبد قاسم: 1995، ص - ص، 414 - 420).

لقد أفرزت هذه المواقف المتباينة هشاشة وتفكك في النظام العربي وتدهور الثقة في الترتيبات التعاقدية التي حكمت قانونا وعرف العلاقات العربية واستعداد الدول العربية الرئيسي لتوديع هذه الترتيبات لمثواها الأخير والقبول بتحول النظام العربي من ترتيب سياسي استراتيجي يقوم على مبدأ ترابط المصير خاصة في مجال الأمن إلى ترتيب ثقافي يقوم على مجرد الاعتراف بالتجانس الثقافي والديني.

هذا الموقف الجديد يعود إلى عوامل نشأت جميعا في سياق أزمة الخليج الثانية وسبب تداعياتها في مجال العلاقات العربية، ولكننا نلخص هذه العوامل فيما يلي:

- انهيار الثقة بآليات النظام العربي، خاصة آليات الدفاع المشترك.
 - الانصراف الكلي عن ترتيبات الأمن العربية، اتفاقية الدفاع المشترك والتعاون الاقتصادي.
 - التوجه العربي على الذات (الدولة القطرية).
 - انهيار عام للمعنويات العربية.
- نافلة القول نقول أن غزو العراق للكويت كان بداية لتشكيل جديد للعلاقات العربية على أسس لم تكن معهودة من قبل، وبالتالي فقدان الأمل في تصور عالم عربي موحد في الآجال القريبة إن لم نقل البعيدة.

2-3 بروز انتماءات عرقية مهددة للوحدة الوطنية.

إن الحركات الأقلية تتكاثر في كل مكان بطريقة معبرة، فتنرح الأسس القومية للدولة وتفتك الدول الاتحادية، وتخيم مخاطر الانفجار على عدد لا بأس به من الدول، فقد تبدلت الصورة الاثنولوجية للعالم، والتوزيع المكاني للسكان بشكل كبير خلال أربعة عقود الأخيرة، وأزداد عدد الدول بجلاء في زمن تاريخي قصير نسبياً. والحالة هذه، راح صعود القوى المبعدة عن المركز (الإقليمية الداعية للحكم الذاتي، الانفصالية، السيادة، التعاونية، التقسيمية، الاندماجية) يتأجج منذ فترة في مواجهة ضعف التماسك القومي وعدم استقرار الدول وتدفق الهجرات. لقد انبعثت هذه الحركات بمعظمها من خلال نزعة قومية تواقفة إلى الماضي بل أليمة وهي معززة بذكرات تاريخية ثقافية قوية، ومدعومة من قبل جاليات فاعلة ونشطة بحضورها العالمي. وهذه المشكلة لا تخص قارة بعينها فحسب، بل تخص العالم بأجمعه، فتثور أقليات، وتتشكل دوليات، وتحط شعوب وتتنظم وتتشط بطريقة جديدة وتغير على مسرح التاريخ. وكانت أعوام الستينيات شاهدة على انطلاقة حقيقية للحركات الأقلية والاقليمية.

إن القرن المقبل، كما يرى بعض الباحثين، هو قرن الأقليات، لأن العولمة تترك على هامشها شعوب وفئات اجتماعية تشدد أكثر فأكثر على خصوصياتها، في مسعى منها لتأكيد هويتها. إن خارطة العالم ترتسم من جديد، إذ نحن نشاهد عملية تفكيك وإعادة تركيب في سلسلة من الدول، ولكن ليس من دون أضرار جسيمة على السلام والاستقرار، فالكثير من الدول ترتعد من فكرة رؤية بلدانها تتمزق، حيث يقدم تفكك الاتحاد السوفياتي، وتشطفي أوربا الوسطى والشرقية النموذج لذلك، تشيكيا - سلوفاكيا، كرواتيا، مقدونيا، البوسنة، الهرسك... في جميع الأحوال تشكل الأقليات منذ الآن جزءاً من المشهد الاجتماعي على المستوى الكوني، مستفيدة، أكثر فأكثر، من إمكانية رؤية مطالبها بعد عقود، بل قرون، من الطمس والصهر القهري.

والآن يشكل وجودها المستقبل بالنسبة إلى الدولة موضع اهتمام وعناية، مما يفترض توزيعاً للسلطة. وبدأ مبدأ الحكم الذاتي يدخل إلى السلوكيات، ويشهد تقدماً فكرياً ومعيارياً، لا شك أن القانون الدولي يقر به الآن، بعد أن حذر لزم من طويل من قبل أنظمة الحكم.

فهو يتلخص بالمبادئ التالية: المساواة والكرامة والإخاء بين جميع البشر وعدم التفرقة والمعاملة المميزة والتفصيلية، وحق الشعوب في تقرير مصيرها.

إن مسألة الأقليات وما ينجم عنها من أعمال عنف ونزاعات داخلية في بعض الأقطار العربية. ليست الظاهرة السلبية الوحيدة في الواقع العربي، بقدر ما هي جزء من مشكلات عدة يعانها الأمن القومي العربي، من قبيل التجزئة القطرية، وتراجع آليات العمل العربي المشترك، واستفحال المشروع الأمريكي الصهيوني، وضياح الموارد العربية وحالة التخلف. وظهور برامج التنمية والتوزيع العادل للثروات، وغياب العدالة الاجتماعية، والمشاركة السياسية وانتهاك حقوق الإنسان، والتداول اللاشرعي للسلطة، وسيادة الأنظمة الفردية ذات الطبيعة القبلية... إلا أنه تبقى لمشكلات الأقليات خصوصيتها المميزة،

وحضورها الفعال من بين أكثر القضايا التي يعانيتها الواقع العربي الراهن، نظرا لارتباطها بطبيعة العلاقة النبوية السائدة في المجتمع العربي، وفشل الكثير من النظم العربية في إدارة التنوعات الاجتماعية، فيما لا شك فيه أن أخطر ما يكون عليه حال أي مجتمع هو أن يعجز النظام السياسي عن بناء أطر جامعة، ومؤسسات وطنية مشتركة تنزع الأثر السلبي لظاهرة التعددية المجتمعية، وبالتالي يفشل في بناء شرعيته السياسية على أساس مفهوم المواطنة الكاملة، حينما يتجه لتثبيت تلك الشرعية استنادا على هويته الفرعية، ويصبح بالتالي غير قادر على تحقيق الرضا والإجماع من جانب الأقليات أو الجماعات المتعايشة في إطار المجتمع السياسي مما يؤدي إلى إضعاف حالة الترابط الاجتماعي والسياسي بين أبناء الجماعة الوطنية، فتسود علاقاتهم حالة من التباعد والتناثر وتغييب الطرف الآخر، وتطغى حالات الصراع على التعاون والنزاع على التلاقي، وتنتعش ممارسات التمييز والاستغلال المتبادل، ويجد المتعصبون من الأطراف المختلفة الفرصة لتصعيد الموقف واثبات الذات على حساب الطرف الآخر أو الطرف الأضعف الذي لا يجد في ظل ضعف القانون، وغياب المؤسسات الديمقراطية، إلا الركون إلى فنته الاجتماعية والاحتماء في ظلها، فتنشأ حالة من التكتل والتقوقع الفئوي داخل إطار المجتمع الواحد. وفي هذه الحالة سنكون أمام مجتمع قد تبدو عليه ظاهريا سمات التوحد الهش بفعل سطوة القمع والضغط المسلط من الأعلى، ولكنه في الداخل لا يعدوا أن يكون مجتمعا مفككا ومجزأ أو ربما بتعبير أدق مجتمع مشوه الخلقة السياسية.

ولا شك أن الأمر يزداد خطورة إذا ما أخذنا بعين الاعتبار دور المتغير الخارجي في تكوين مشكلة الأقليات في الواقع العربي، فالولايات المتحدة الأمريكية تعمل على إنكفاء حدة هذه المشكلات وتجذيرها، عبر تكثيف دعمها لبعض حركات التمرد في بعض الأقطار العربية، تماما كما كانت تفعل بريطانيا خلال القرنين الماضيين ولا تزال. الأكد أن التعددية المجتمعية الناجمة عن الأقليات الإثنية أصبحت تمثل اليوم حقيقة عالمية تعرفها المجتمعات المتقدمة والمتخلفة على حد سواء.

والأكيد كذلك أن هذه الإشكالية ناجمة من تداخل أدوار النظم السياسية مع طبيعة التدخلات الخارجية، فضلا عن طبيعة بعض الأقليات وقيادتها المتطلعة إلى تحقيق أهدافها عن طريق العنف المسلح.

مادام المسألة في الأساس بعد داخلي، نعد إلى توضيح جزء منها وهي تلك العلاقة القائمة بين الأقليات والنظام السياسي في إطار المجتمع الوطني بما تتضمنه من حالات تعاون وانفتاح أو حالات صراع أو تقاثل.

المتعارف عليه أن وجود الأقليات (الدينية والقومية) في المنطقة العربية هو وجود تاريخي ثابت، وحقيقة اجتماعية حضارية واضحة، فهوياتها لم تستحق بل تفاعلت على امتداد قرون، مع الهوية العربية، وأصبحت جزء لا ينفصم عن كيانها الحضاري الإنساني، وهو ما جعل الحديث عن مشكلة دينية أو قومية لهذه الأقليات أمرا نادرا، ولقد لمست القوى الخارجية هذه الحقيقة، فوجدت صعوبة بالغة في اختراق جسد الدولة العربية الإسلامية في طريق الأقليات الدينية والقومية. في إطار الحكم العثماني المتميز قوميا عن العرب.

لكن ما إن بدأت عوامل الضعف والانحلال تدب في أوصال الدولة العثمانية، حتى أخذت القوى الغربية الكبرى تبحث عن منافذ للتدخل في شؤونها... (مبشرين، تجار، دبلوماسيين).

لقد كان هدف هذه القوى الغربية هو تفكيك وحدة المجتمع العربي، وإعادة تشكيله على أساس الطوائف والأقليات والعصائب رغبة في وأد حلم استنهاض مشروع الدولة العربية الموحدة.

مع بداية القرن العشرين، استكملت القوى الأوروبية الغربية سيطرتها السياسية على الوطن العربي، وفسح المجال أمامها واسعا لتعميق التجزئة والتبعية من خلال استغلال الأقليات في تمرير مخططاتها...

ورغم ظهور الدولة الوطنية ذات الطبيعة القطرية، كأثر من آثار التغييرات التي أفرزتها ظروف ما بعد الحرب العالمية الثانية، إلا أن الدولة لم تستطع أن تتخلص من آثار المشكلات الدينية والطائفية والعرقية الموروثة عن الاستعمار، حيث

أخذت تشكل عقبة أساسية في سبيل بناء وحدة وطنية متماسكة. وقد جاءت الممارسات السياسية الخاطئة التي اتبعتها بعض النظم السياسية العربية في حل مشكلات الأقليات بعد الاستقلال عبر أساليب الدمج القسري وإجراءات التطويق الثقافي بدعوى بناء الوحدة الوطنية، لتزيد من مشكلة بناء الدولة القطرية، في الباب مفتوحاً أمام استمرار التدخلات الخارجية واستمرار حالة عدم الاستقرار السياسي وحروب الأقليات كسمة مميزة للكثير من الأقطار العربية، وكانت النتيجة أن عدداً من هذه الأقطار قد فقد الكثير من مقومات وحدتها الوطنية، ولم تعد تشكل اليوم سوى مظهر خارجي من مظاهر التوحد يخفي في جوفه حالة التشرذم والتباعد بين وحداته الاجتماعية، الأمر الذي أفقد نظمها السياسية مصادر الولاء والشرعية فظهرت القبيلة والعشيرة والطائفة والأقلية المذهبية أو العرقية وكأنها صاحبة القول الفصل في إعطاء الولاء للأفراد، فمنها أخذ يستمد هؤلاء شخصيتهم وإليها ينشد تفكيرهم، ومنها تنبعث ثقتهم بأنفسهم.

إن واقع الكثير من الأقطار العربية اليوم إزاء هذه المسألة يدعونا إلى ضرورة الكف عن إلقاء اللوم عن دور القوى الخارجية لتبرير ما يحصل في مجتمعاتنا من فرقة وتناحر وتباعد بين مكونات المجتمع الوطني، رغم تأثيرها الفعلي في هذا الأمر. بل يجب أن نعترف أن الممارسات القمعية على الصعيد الداخلي للأنظمة السياسية على الخصوص تدفع نحو التشرذم، والتفرقة وإلغاء حقوق الإنسان، الأمر الذي يدفع إلى الشعور بالغبين واللامساواة واللاعادلة الاجتماعية.

للتدليل على ذلك نستعرض النموذج العراقي كتجلي للعلاقة السلبية التسلطية بين نظام الحكم والأقليات داخل المجتمع العراقي. قبل التعرض لهذا النموذج جدير بنا التذكير أن ميثاق جامعة الدول العربية لسنة 1945 لم يذكر لا حقوق الإنسان ولا الأقليات الإقليمية كما لو أن العالم العربي لا يضم في داخله جماعات إثنية ولغوية متميزة.

إلى أن تم الاعتراف بها في ميثاق القاهرة عام 1963، حين تؤكد الحكومات العربية التزامها بالإعلان العالمي لحقوق الإنسان، وبالمعاهدات الدولية المتعلقة بحقوق الإنسان، وكذا بحق الأقليات في التمتع بثقافتها والجهر بدينها عبر العبادة وأداء الشعائر حيث تنص المادة 37. (ياكوب: 2004، ص، 170).

بعد العراق على الصعيد الأثني، كمجمل دول شرق الأوسط وبخلاف رأي واسع الانتشار، أقل تجانساً بكثير مما يعتقد، ولزمن طويل تمت مسيطرة فكرة وكأن العراق لا تتكون إلا من العرب والأكراد والتركمان والأشوريين الكلدان، في حين كشفت الدراسات الحديثة بأن العراق يتكون من 64 جماعة إثنية ودينية.

يشكل الأكراد أهم وأكبر الأقليات القومية ليست في العراق فحسب، بل في الوطن العربي، وهم جماعة قومية وحدتها عوامل الجغرافيا والعرق والدين ومزقها التاريخ المصالح الدولية لتتوزع على خمس دول هي تركيا والعراق وإيران وسوريا وأرمينيا.

يصنع الأكراد من خلال انتشارهم الديمغرافي مشكلة في إطار واسع وعريض، تمس كل دولة من مجموعة الدول التي تتضمن قطاعاً منهم.

لقد احتلت المسألة الكردية في العراق (يتوزعون في شمالي وشمالي شرقي العراق، وجزء من كركوك، يتراوح عددهم بين 3 إلى 4,2 مليون نسمة). مكاناً بارزاً في تاريخه السياسي المعاصر، بل أنها شكلت معضلة من معضلاته السياسية، لكونها تقدم نموذجاً لا يتكرر في الواقع العراقي والعربي لأقلية تجد في تماسكها القومي، وتركزها الجغرافي وواقعها الاجتماعي والسياسي ما يشجعها باستمرار على الوقوف بوجه النظم السياسية العراقية والمطالبة بحقوقها القومية.

ففي عام 1922 اضطرت الحكومة العراقية لتوقيع اتفاقية طويلة الأجل ترسم الوجود البريطاني وتعترف خلالها بحقوق الأكراد في تكوين حكومة كردية ضمن إطار الدولة العراقية. لكن سرعان ما تم التخلي عن هذا الاعتراف حين أصبح العراق مستقلاً 1930. فبدأ من ذلك التاريخ الصدام يتأجج بين مستويات متباينة.

في عام 1968 بعد عودة حزب البعث إلى الحكم، شرع الحزب إلى تبني الحل السلمي، وقد جاء في الاتفاق هو عد العراق يتكون من قوميتين العربية والكردية، وبموجب هذا الاتفاق وعدت الحكومة بإعطاء المناطق الكردية حكماً ذاتياً خلال مدى لا يتعدى 4 سنوات، كما تعهدت بتوزيع المناصب الرسمية على الأكراد وفقاً لنسبتهم من السكان، على أن يكون هناك نائب لرئيس الجمهورية من الأكراد، وعلى تعليم اللغة الكردية إلى جانب اللغة العربية في المناطق الكردية...

إلا أن الواقع يؤكد أن القانون لم ينجو من التعثر شأنه في ذلك شأن الكثير من التجارب السياسية المماثلة في العالم... فقد عجز عن إقناع المواطن الكردي بأن المؤسسات الدستورية والتشريعية والتنفيذية التي جاء بها القانون، قد نجحت في تحقيق طموحاته السياسية والاقتصادية، كما عجز عن إقناع المواطن الكردي أن القانون استطاع تدارك الأخطاء السياسية والاجتماعية التي ارتكبتها الحكومات العراقية السابقة بحقه...

وهكذا ما أن حل عام 1972 حتى أثبت الطرفان فشلاً في التلاقي، وفي عام 1977 استأنفت بعض الفصائل الكردية نوعاً من القتال المسلح، واستمر الحال على ذاته إلى عام 1991 بعد نهاية أزمة العراق والكويت قامت دول التحالف المضاد للعراق (أمريكا، وبريطانيا وفرنسا) بفرض حظر جوي على الطيران العراقي على المناطق الكردية.

أضحت الولايات المتحدة الأمريكية تمارس منذ ذلك التاريخ ضغطاً على الفصائل الكردية من أجل الإبقاء على الوضع الراهن، وما زالت تشكل عقبة في طريق إعادة الحوار، مما يثبت أن البعد الداخلي الناجم عن وجود العلاقة المتوترة بين الحكومة والفصائل الكردية ما زال يضرب بأعماقه في اتجاه بلورة الأسباب المفضية إلى بقاء المشكلة الكردية مفتوحاً إلى أجل غير مسمى.

الحال يتشابه في بقية الأقطار العربية ولو بصيغ متباينة سوريا، السودان، الجزائر... من حيث التوجه السياسي في المعالجة.

لا شك أن استمرار هذا المشهد من حروب أقليات وصراعات داخلية سيجعل من مخاطر الانحلال للكثير من الأقطار العربية، ما لم يتم تدارك الأمر من خلال تثبيت وإقرار الحلول الديمقراطية التي من شأنها إنقاذها من الانهيار الذي يتعرض له اليوم بشكل واضح من خلال إيجاد الآليات المساعدة في حل المشكلة عبر حوار وطني سليم بناء يتم من خلاله تجاوز الحسابات الضيقة للحصول على المطالب العامة المحققة لآمال الكل بغض النظر عن الأقلية التي ينتمي لها. (الغزوي: 2003، ص- ص 251-276).

2- 4 تدهور حقوق الإنسان والحريات العامة.

إن ارتكاز نظم الحكم على أساس العصبية (القبلية والطائفية) كما رأينا خلال التحليل يحول دون قبول هذه الأنظمة لمبدأ التحول أو التطور نحو تبني الدستور الديمقراطي الذي يعني في أبسط تعريفاته القبول بمبدأ التعددية وكذا التداول على السلطة، ذلك أن أي تحول يعني بالضرورة تهديد الموقع المتميز للقبيلة أو الطائفة نفسها، ولا يمكن المساومة عليه، كما هو الحال عندما يتعلق الأمر بامتيازات طبقية أو اجتماعية واضحة.

على الرغم من أن أقطار عربية عدة شهدت بعض التطورات الديمقراطية الإيجابية التي تتفاوت في مداها من قطر إلى آخر، وبخاصة على صعيد الإقرار بالتعددية السياسية لكن بقيود ودون تجاوز الإطار العام للنظام السلطوي الذي ساد الوطن العربي منذ أوائل الخمسينيات. وهذه القيود هي:

- عدم قيام الحزب على أساس ذات طابع تقسيمي للمجتمع.
- ضرورة تمييز أي حزب جديد من الأحزاب القائمة من حيث البرنامج والأهداف.
- ألا يكون الحزب فرعاً لحزب أو تجمع سياسي أجنبي.

الملاحظ أن الإقرار بالتعددية السياسية لم يتجاوز التسمية، ذلك أن الاعتراف بالتعددية، يعني الإقرار بوجودها وفتح سبل العمل السياسي المشروع أمامها، وهو المفقود في الفهم والإدراك العربي للمسألة.

ومما لا جدال حوله أن أفضل سبل التعبير السليم عن التعددية في مجتمع ما، هو الاعتراف بوجودها، وفتح سبل العمل السياسي المشروع أمامها، وهذا الاعتراف يقتضي قبول التعددية التقليدية (التعدد الديني و المذهبي، أسلالي، اللغوي، الأصل الاجتماعي والقبلي). والحديثة (التعدد الفكري، الطبقي، والجهوي...). والاعتراف بوجود القوى التي تمثلها، وفتح سبل العمل السياسي المشروع أمامها، وهذا الاعتراف يجب أن يتجسد في:

- حق القوى المعبرة عن التعدد، وتشكيل الأحزاب والحركات السياسية وجماعات المصالح وقوى الضغط، للتعبير عن أرائها والدفاع عن مصالحها بشكل علني سلمي مشروع يكفله الدستور وهذه هي ميزة النظام الديمقراطي من حيث أنه نظام واقعي لا يتعالى على حقائق التركيبة الاجتماعية، بل يعترف بالواقع ويتعامل معه سعياً إلى تطويره في المستقبل، وبذلك يتغلب على مخاطر تفكيك المجتمع، بل يقوي من تماسكه، ويحول أوجه الاختلاف فيه، إلى تنوع يغني تجربة المجتمع ويزيد من إمكاناته، بعد أن كان التستر على أوجه الاختلاف وأفكار التعدد بمثابة قنابل موقوتة في أحشاء المجتمع.

مما لا شك فيه أيضاً أن الاعتراف بأوجه الاختلاف في المجتمع والتعامل السليم معه، يتطلب في المقام الأول أن يكون لوجود التعددية معنى سياسي ملموس، ويتمثل هذا المعنى في أن يكون لكل اتجاه سياسي حق دستوري في المشاركة السياسية، والتأثير في القرارات العامة.

إن التعددية على قول " محمد عابد الجابري " هي أول وقبل كل شيء وجود مجال اجتماعي وفكري يمارس الناس فيه الحرب بواسطة السياسة، أي بواسطة الحوار والنقد والاعتراف والأخذ والعطاء، وبالتالي التعايش في إطار السلم القائم على الحلول الوسط المتنامية". هذا السلم يتطلب عدم احتكار السلطة، وإنما تداولها بين الاتجاهات السياسية المنظمة، ممثلة في الأحزاب والحركات السياسية، فالأحزاب بحكم التعريف تسعى من أجل الوصول إلى السلطة الديمقراطية لذلك فإن التعددية السياسية ليس لها معنى إذا لم يكفل الدستور تداول السلطة السياسية سلمياً.

الملاحظ كذلك أن تطورات الديمقراطية المحدودة في بعض الأقطار العربية حتى الآن لا تشمل على أي نوع من التغيير فيما يتعلق بعملية تداول السلطة، بما في ذلك الأقطار التي تقدمت على غيرها في مجال التعدد السياسي، فالتنافس على رئاسة الدولة يظل طموحاً بعيد المنال في الأقطار التي أقرت بالتعدد السياسي، إذ لا يزال اختيار رئيس الجمهورية في مصر، تونس والجزائر، بالاستفتاء لا بالانتخاب. كما لم يحدث أي تقدم في اتجاه التنافس على تشكيل الحكومة التي تقوم بدور ثانوي في الحكم، فدساتير الأقطار العربية التي أخذت بالتعدد السياسي كغيرها لا تتضمن أي إشارة إلى حق الحزب الذي يحصل على الأغلبية في تشكيل الحكومة، فضلاً عن ذلك فإن قوانين الانتخاب المعمول بها حتى الآن في الأقطار العربية التي أخذت بالتعدد تم تصميمها بحيث لا تتيح لغير الحزب الحاكم الحصول على الأغلبية، ناهيك عن أساليب التدخل في العملية الانتخابية.

ففي مصر مثلاً يقوم قانون الانتخابات على نظام القائمة الحزبية النسبية المشروطة، والذي يشترط حصول أي حزب على 80 % على الأقل من أصوات الناخبين لتمثيله في البرلمان، ويمنع الأحزاب من تكوين قوائم ائتلافية، فضلاً عن أنه يتيح للحزب الحاصل على الأغلبية في كل دائرة الحصول على ما يسمى كسور الأصوات، أي الأصوات غير كافية لفوز بمقعد واحد...

وفي تونس يقوم قانون الانتخابات على القوائم المطلقة التي تتيح للحزب الذي يحصل على الأغلبية المطلقة 50 % +1 من الأصوات الحصول على جميع المقاعد...

وفي الجزائر اتسم قانون الانتخابات لعام 1989 بالتعقيد، حيث جمع بين نظامي القائمة المطلقة والنسبية، فإذا حصلت قائمة على الأغلبية المطلقة في دائرة تحصد كل مقاعد الدائرة. أما إذا لم تحصل أية قائمة على الأغلبية، يتم تقسيم المقاعد على القوائم وفقا لقاعدة التمثيل النسبي، وقد تم تعديل هذا القانون عام 1990 للإلغاء التمثيل المطلق واعتماد التمثيل النسبي... البعد الرئيسي الآخر للدستور الديمقراطي، يتمثل في ضمانات ممارسة الحقوق والحريات العامة. وهذا البعد مكمل لخصائص الدستور الديمقراطي ومعبر عن مميزاته.

وحقوق الإنسان التي يجب أن ينص عليها الدستور الديمقراطي ليست اليوم موضع خلاف. فهذه الحقوق تنبع من لوائح الشرائع الإلهية، ومرارة تجربة الإنسانية مع أنماط حكم الظلم والاستبداد عبر التاريخ، وقد دونت هذه الحقوق في العصر الحديث في إعلانات مشهورة. وأخيرا تبلورت في الإعلان العالمي لحقوق الإنسان وسلسلة موثيق ومعاهدات عالمية مكتملة له صدر معظمها عن الجمعية العامة للأمم المتحدة.

ويشمل نطاق حقوق الإنسان جميع الموجودين في الدولة المعنية من مارين بها ووافدين مقيمين، إلى جانب كل مواطنيها، ولعل الشعور بالأمن والإحساس بالكرامة الإنسانية الذي يلحظه الزائر، وتطمئن نفسه إليه ساعة تطأ قدمه أرض بلد ديمقراطي، وإحساسه النسبي بحماية القانون لشخصه وحقوقه وكرامته، باعتباره إنسانا قبل كل شيء، هي المحصلة الحضارية التي وصلت إليها الدول الديمقراطية مقارنة بغيرها من الدول.

والى جانب حقوق الإنسان، هناك حريات عامة يجب أن تكون ممارستها بالنسبة لجميع المواطنين مضمون فعلياً، ومن بينها ثلاث حريات عامة لا تقوم لنظام الحكم الديمقراطي قائمة ما لم يتم توفير المتطلبات المؤسسية اللازمة لممارستها على أرض الواقع،

أولاهما: حق التعبير. حق كافة المواطنين الفعلي والمؤيد بحماية القانون في حرية التعبير الفردي و الجماعي وعلى الأخص حق التعبير السياسي بما في ذلك نقد الحكام، ونقد تصرفات الحكومة ومنهجها، ونقد النظام السياسي القائم، وكذا نقد النظام الاقتصادي والاجتماعي...

ثانيهما: حرية المعلومة: حق المواطن الفعلي والمؤيد بحكم القانون في الوصول إلى مصادر المعلومات وتداولها، وتشمل هذه الحرية واجب السلطات القيام بتسهيل الوصول إلى مصادر المعلومات البديلة، وتشجيع نشرها وتداولها. ومعاقبة كل من يحول بشكل غير قانوني دون وصولها إلى مرديها.

ثالثهما: حرية التنظيم : حق جميع المواطنين المؤيد بحكم القانون في حرية التنظيم من خلال تشكيل منظمات غير حكومية مستقلة، والانضمام إليها، ويشمل هذا الحق، حق التنظيم السياسي مثل تشكيل الأحزاب السياسية وجماعات المصالح.

والجدير بالتأكيد أن الدستور الديمقراطي معني بتوفير ضمانات التمتع بالحقوق وممارسة الحريات العامة فعلياً على أرض الواقع، عنايته بالنص على الحقوق والحريات العامة، بل لعل ما يميز الدستور الديمقراطي من غيره من الدساتير يكمن أساساً في كفاية الضمانات التي يوفرها الدستور، وقدرتها الفعلية على كفالة الحقوق وضمن الحريات ووضع ممارستها موضع التنفيذ.

على المستوى الفعلي العربي شهدت الفترة القليلة الماضية تقدماً محدوداً في هذا المجال في عدد من الأقطار العربية، وبخاصة على صعيد الحقوق الفردية، فقد تراجعت نسبياً مظاهر الانتهاكات الصارخة لحقوق الإنسان من إعدامات واعتقالات واسعة ومحاكمات صورية وتعذيب في العديد من الأقطار العربية.

لكن التقدم على صعيد الحقوق الجماعية مثل الإضراب والتظاهر، وفي مجال بعض الحقوق الفردية مثل حق التعبير والنشر وإصدار الصحف لا يزال ضئيلاً على نحو قد لا يمكن تبيينه. ففي مجال حق الإضراب والتظاهر، فإن الجزائر هي القطر الوحيد الذي حقق تقدماً، حيث أبدت السلطة تسامحاً واضحاً إزاء مظاهرات أكتوبر 1989 وشمل التعديل الدستوري الواسع الذي تم الاستفتاء عليه في فبراير 1989 تعميم حق الإضراب، فأصبح معترفاً به للجميع مع بعض الاستثناءات لقطاعات إستراتيجية. الدفاع والأمن الوطني..

وفي مجال حق التعبير والنشر وإصدار الصحف، خطت الجزائر خطوة مهمة عبر القانون الجديد للإعلام الذي تخلى عن مبدأ احتكار الدولة والحزب الحاكم لوسائل الإعلام، وسمح للأشخاص والجمعيات بإصدار المطبوعات العامة والمتخصصة، لكنه أبقى الإذاعة والتلفزيون في يد الدولة، لكن يعيب على هذا القانون أنه يتضمن أحكاماً بالسجن تصل إلى عشر سنوات لمن يرتكب معلومات خاطئة تضر بأمن الدولة أو إحدى مؤسساتها أو وحدتها الوطنية... والحال ذاته ينطبق على مختلف الأقطار العربية. (عبد المجيد: 2002، ص-ص، 264-272).

يوضح هذا التحليل أن التطورات الديمقراطية في الوطن العربي لا تزال محدودة، وأن أقصى تقدم تحقق لم يتجاوز تعددية سياسية مقيدة وانفراجه نسبية في أوضاع الحقوق والحريات العامة.

ب- الواقع الاجتماعي العربي الراهن (البناء الاجتماعي) وخصائصه.

من بين اهتمامات علم الاجتماع (القديم والحديث والمعاصر) تحديد مقومات قيام المجتمع واستمراره في الوجود الإنساني، وقد تم ذلك فعلاً من قبل المنظرين، فبدؤوا بتحديد وتشخيص مكونات النظام الاجتماعي (المعايير الاجتماعية، والقيم الاجتماعية، القوانين) من أجل معرفة كيف تقوم بتنميط وتقويم سلوك الأدمي، ثم بحث البعض الآخر من المنظرين مقومات الكيان الاجتماعي (النسق) من خلال دراستهم للجماعات والتنظيمات والمؤسسات الرسمية والعرقية، ودوافع انتماء الأفراد لهذه الكيانات وسبب تعاقدهم وتعاضدهم وتضامهم لكي يسلطوا الضياء على درجة تمدنهم وتحضرهم في التنظيمات البشرية. وآخرون درسوا آليات النظام الاجتماعي. (الآليات العرقية) من حيث التنشئة الأسرية، الجماعة الضاغطة، وكذا الآليات الرسمية (التنظيمات العقابية، الإلزام القسري...)، ثم جاء منظرون آخرون درسوا الكيانات مجتمعة وما ينجم عنها من وظيفة عامة وترابط كلي وأثار ذلك على وجود المجتمع لتحديد تطوره أو تخلفه أو تغييره، فكانت نتيجة دراستهم لهذه المقومات أنها وصلت إلى تحديد الهيئة العامة للهيكل البنائي الذي يقام عليه المجتمع.

فظهرت مفردات لغوية تعبر عن عملهم هذا، إذ استعملوا مفردة النظام الاجتماعي والتنظيم الاجتماعي، والمؤسسة الاجتماعية، والنسق الاجتماعي، والبناء الاجتماعي... ثم تم استخدام منتصف القرن العشرين مصطلح الوظيفة البنائية في كل من أعمال "بارسونز"، "كولندر"... فربطوا مكونات المجتمع ووظائفها بهذه المفردة للتعبير عن الأهداف التي تصبو الجماعات والتنظيمات إلى تحقيقها من أجل المحافظة على قيام المجتمع واستمراره، فأستبعدوا جميع حالات الصراع الاجتماعي وعدوها حالات مرضية وظرفية.

لكن على الرغم من الاختلاف الحاصل في استخدام إحدى المفردات دون أخرى إلا أن الاهتمام كان مشتركاً حول مسألة وحيدة وهي توضيح العلاقة الموجودة بين الفرد بالبناء الاجتماعي.

قبل الحديث عن هذه العلاقة دعونا أولاً: نتحدث عن نشوء البناء الاجتماعي، وكذا قوام هذا الكيان ثم أقسامه، وآليات الضبط داخله ثم أنواعه... ولو بصورة موجزة.

١- بداية لا تعد هذه المفردة -البناء الاجتماعي* - حديثة الاستعمال عند الاجتماعيين بل استعملها كل من الرواد الأوائل. " إميل دوركايم "، " ماكس فيبر "، " كارل ماركس "، " باريتو " ... وزاد استعمالها في الوقت الراهن من قبل مجموعة من الاجتماعيين الذين تعمقوا فيها وتوسعوا في توظيفها في مجالات الحياة الاجتماعية لدرجة أطلق عليهم اسم البنائيون. لقد انطلق " إميل دوركايم " من زاوية نظام تقسيم العمل في تحديد البناء الاجتماعي الذي وجده قائما في كافة المجتمعات الإنسانية، وكشف عن سبب وجوده في المجتمعات الصناعية يعود إلى مبدأ الكفاح من أجل البقاء، أي أن الأفراد يجاهدون من أجل التخصص بعمل معين يحمل صفة الدقة والمهارة، ولكي يضمنوا عيشهم فيه عليهم أن يبذلوا قصارى جهدهم في سبيل الحصول على عمل مهني يعيشون منه، لكن هذا الجهاد والكفاح يزداد مع تزايد تخصصات العمل وتنوعه، والأخيرة تزداد وتتعدد مع نمو وتطور المجتمع الصناعي، الأمر الذي يفتح تشعبات داخل نظام تقسيم العمل مكونا بناء اجتماعيا مركبا ومعقدا. وإزاء هذا التشعب المهني فإنه لا يكون للشعور الجمعي أثر بالغ في ضبط أو توجيه سلوك وتفكير الشخص داخل البناء المركب، بيد أنه إذا انحرف عن ضوابط الشعور الجمعي (عواطف عامة ومعتقدات مشتركة) فإنه يعرض نفسه لعقوبات القانون الإصلاحية وليس الردعية، وفي ظل هذه المرونة الضبطية وإزاء تشعب فروع نظام تقسيم العمل داخل البناء الاجتماعي وبسبب ضعف سيطرة الضوابط العرقية وتنامي ذاتية الشخص الفردية تقل عبوديته لسيادة وسلطان المجتمع الصناعي.

أما باقي المجتمعات البدائية والتقليدية، فإن نظام تقسيم العمل يكون فيه بسيطا وغير مركب لأنه مبدأ الكفاح من أجل العيش لا يكون قويا بسبب كسل وتراخي حياة تلك المجتمعات وبسبب طغيان التضامن الاجتماعي الميكانيكي فيه المتضمن الشعور الجمعي المتوحد والمعبر عن معتقدات وعواطف كافة، أفراد المجتمع. الذي يقدم الحماية والأمان لأدميته لدرجة أن شخصيتهم تكون معبرة عن شخصية مجتمعهم فضلا عن ضغوط المجتمع القوية الصادرة من عدة مصادر أبرزها القانون العرفي الردعي لا المصلح ومن تماسك العلاقات القرابية والمباشرة التي تتضمنها الجماعات الأولية، جميع ذلك لا يكون الفرد في هذا النوع من المجتمعات مالكا حرية التصرف أو التفكير الذاتي المستقل عن تفكير مجتمعه أو ضوابطه إنما يكون انعكاسا لمجتمعه تماما، بل أن الشعور الجمعي المجتمعي يمثل شعوره هو ويعبر عن حقوقه وواجباته، فيصبح الشعوران شعورا واحدا. هذا من جانب ومن جانب آخر فقد استخدم " دوركايم " مفاهيم المحرمات والتعاقد والفكر ليعبر عن آليات الضبط الاجتماعي داخل النظام لا تعد المحرمات عنده ذات صلة بالعمق الجسمي للأدمي ولا حتى ذات صلة بعقله أو دوافعه أو بأسلافه بل مرتبطة بأعرافه الاجتماعية. أي أنها أحد ضوابط المجتمع الاجتماعي وليس العقلية أو الجسمية الفردية تعمل على ضبط الفرد لكي يكون منضبطا ضمن النسق القرابي. أما مفهوم التعاقد الذي يعكس احترام والتزام الفرد بحقوق ومصالح الآخرين فيكون في المجتمع البدائي غير مدون بل يخضع لطقوس دينية علنية، بينما يكون في المجتمع الحديث مدونا في سجلات رسمية خالية من الممارسات الطقسية الدينية.

أما إذا ذهبنا إلى تحديد مفردة البناء الاجتماعي عند الاجتماعيين الألمان، فقد برز " ماركس فيبر " التي تجلت نزعة البنائية من خلال نظراته للتنظيمات الاجتماعية الضخمة ونظمها البيروقراطية، في المجتمعات الصناعية والرأسمالية الحديثة المبنية في اعتقاده على أسس عقلانية وليس وجدانية يتضمن البناء التنظيمي من مواضع متخصصة ومتدرجة بشكل منتظم تعكس التسلسل التقني والإداري. يكون لكل موقع إداري أو تقني واجبات ومسؤوليات خاصة بها. وبالوقت ذاته مرتبطة

* للإشارة أن استعمال هذه المفردة لم يقتصر على رواد علماء الاجتماع، بل كانت تستعمل في مجال القواعد اللغوية، علم التشريح نهاية القرن 17 و18.

بواجبات ومسؤوليات المواقع التنظيمية الأخرى داخل البناء التنظيمي لتنظيمات رسمية ضخمة (الشركات)، تمثل أرقى من نظم الإدارة البسيطة، لم يكتفي " فيبر " عند هذا الحد من التوضيح بل تناول مفهوم النفوذ الملتصق بالموقع التنظيمي وماله من آثار اجتماعية على الاعتبار الاجتماعي لشاغل الموقع البنائي المدعم من قبل لوائح وقوانين النظام الداخلي للتنظيم الرسمي. أي أن نفوذه يكون رسمياً وقانونياً داخل التنظيم الذي شبع في ذات الوقت رغباته الخاصة في التملك والتسلط والسيادة على الآخرين وإثراء مركزه البنائي التنظيمي.

ومع دراسة تلك الأبنية البيروقراطية الضخمة في التجمعات الصناعية إلا أن " فيبر " لم يتكلم عن تلك الأبنية البيروقراطية في الحضارات القديمة، إذ درسها فتوصل إلى ثلاث نماذج لبناء التنظيمات البيروقراطية:

1. **البناء الفردي (الكاريزمي):** أي بناء مسيس ومقاد من قبل شخص واحد يحقق أهدافه الخاصة لا العامة.
2. **البناء التقليدي:** الذي يحتكم إلى العرف الاجتماعي، تخضع مهامه إلى الضوابط المعيارية.
3. **البناء الرسمي المنطقي:** المكون من مواقع مهنية إدارية تخضع لضوابط قانونية مدونة وتحمل الصفات المنطقية والعقلية الرشيدة تخدم أهداف المجتمع وتعمل على تطويرها.

أما فقرات مكونات البناء التنظيمي عند " فيبر " فهي كما يلي:

- مواقع وظيفية متخصصة مترابطة بشكل تسلسلي.
- لكل هذه المواقع مسؤوليات تحدد واجباتها وعلاقتها بعضها ببعض.
- يتم انتقاء شاغلي هذه المواقع حسب مباراة تنافسية مستندة على الكفاءة المهنية والفنية والإدارية وعلى المستويات النفسية والاجتماعية والسياسية والاقتصادية لكي يكونوا لائقين للمواقع التي سيشغلونها.
- تكون سلطة كل موقع محددة الأبعاد لا يمكن تجاوزها أو الخروج عنها.
- قنوات اتصالات شاغلي مواقع البناء الاجتماعي تكون من النوع الرسمي.
- لا تكن مواقع البناء التنظيمي مورثة مملوكة لشاغليها بل منتخبة من قبل مجالس إدارية أو تقنية.
- تكون قرارات شاغلي المواقع البنائية مدونة في سجلات رسمية.

أما إذا ذهبنا إلى تحديد مفردة البناء الاجتماعي عند الاجتماعيين الأمريكيين، فنجد " بارسونز " حدد البناء على أساس أنه مجموعة أنساق متكاملة في ارتباطها ومتكافئة في وظائفها، وقد حدد أربع أنساق للبناء وهي: النسق الاجتماعي، والثقافي، والعضوي والشخصاني، ولم يشر إلى باقي الأنساق: كالسياسي، والاقتصادي... ويرى أيضاً أن كل نسق يتألف من فروع معتمدة الواحدة على الأخرى في ارتباطها وفي انجاز وظائفها، بيد أن هذا الترابط لا يكون مطلقاً وأبدياً بل متفاوتاً في درجته، إذ يصل إلى درجة عدم وجود تكامل وتكافل تام بين فروع النسق الواحد وذلك راجع إلى فرع آليات الضبط الاجتماعي السائدة في المجتمع (قيم وقواعد وقوانين) وأنه من الطبيعي أن يؤدي اختلاف درجات ارتباط الأنساق إلى إضعاف درجات النسق داخل البناء الذي قد يدفعه إلى عدم رسوخه في هيكلته البنائية ومن المحتمل تغييره كلياً.

ركز " بارسونز " بشكل مكثف على تكامل فروع النسق الذي يعني اتساقها وارتباطها وما تؤول إليه من بلورة وظيفة النسق العامة فتعطي صورة شاملة عن النسق. ومن أجل تحقيق هذا التكامل النسقي طرح " بارسونز " المتطلبات البنائية الآتية:

- توفر أشخاص منتمين بشكل تلقائي للنسق وممتثلين لآليات نظام الداخلي.
 - تجنب الاحتكاك مع الأنساق التي لا تتمتع بشعبية اجتماعية كبيرة، أو التي لا تمتلك القدرة على الدفاع عن النسق.
 - إن العامل الفعال في تقوية النسق داخل البناء هو تفاعل الشخص الايجابي مع آلياته الضبطية.
- (العمر: 1996، ص- ص 25- 36).

هذا عن بعض وجهات النظر عن نشوء البناء الاجتماعي، نعود الآن لنجيب عن السؤال الذي طرحناه ما العلاقة الموجودة بين الفرد والبناء الاجتماعي؟.

يملك الإنسان حاجات اجتماعية متعددة ومتنوعة وبالوقت ذاته يملك مقدرات مادية ومعنوية محدودة: لذا يكون إشباع حاجاته خاضعا لدرجة ونوعية مؤهلاته ومقدراته المادية والمعنوية، ولا يمكن توظيف أو تكريس الأخيرة إلا من خلال انتمائه إلى جماعات أو تنظيمات، تتطلب تبوأه مواقع فيها ويخضع لضوابطها، عن هذا الحد يتحول الإنسان الفرد إلى عضو في إحدى الجماعات أو التنظيمات وعندما يمارس واجبات الموقع الذي يشغله يبدأ بإكتساب بعض خواص التنظيم النسقي وعلى مر الزمان من عملية الاكتساب، يكون بعض السمات الشخصية له، عندما يتحول العضو إلى الشخص وعندما يكون شخصا نشطا مكتسبا معظم خواص الجماعات أو التنظيمات النسقية يتحول فيما بعد إلى فاعل اجتماعي مالكا القدرة على اتخاذ القرار الذي يعكس ضوابط النظام الداخلي للتنظيم المنتمي إليه الذي تعايش معه وأنى شخصيته.

يمكن تجسيد هذه المراحل في هذا التخطيط التوضيحي التي تحدد التحولات المرحلية التي يمر بها الكائن البشري عبر حياته داخل التنظيمات النسقية البنائية

الفرد ← عضو ← شخص ← فاعل اجتماعي

الفرد في المجتمع المعاصر يتعامل مع تنظيمات رسمية بشكل يومي ودوري (مدرسة، الجامعة، المؤسسة العسكرية...) تمارس عليه قوانينها وأهدافها ونفوذها، من أجل تنظيم مناشط حياته اليومية، أو من أجل تحقيق أهدافه وطموحاته بواسطة تكيفه لها وامتثاله إليها وبموجب ذلك يرتبط بعده فروع نسقيه يخضع لها هذا على صعيد الحياة الوظيفية داخل التنظيمات الرسمية، أما على صعيد التنظيمات غير الرسمية (الأسرة، الجماعة...) فإن الأمر يختلف نسبيا إذ يتعامل معها بشكل أقل دقة والتزاما، أي بحرية نسبية إنما لا يعني هذا النوع من التنظيمات لا يقوم بضبط سلوكه في معاملات لا تتطلب منه الالتزام الرسمي لكون ضوابطها غير دستورية وعلاقته بأشخاصها لا تستند على صفة المجهولية، بل التفاعل المباشر وجها لوجه التي تكون علائق صداقيه حميمية عندما يخالف أعرافها وأدابها ومعاييرها إذ يعاقب من قبل أشخاصها وأعرافها وأدابها. أي عقوبة شخصية واعتبارية وعلائقية وهذا لا يحصل في التنظيمات الرسمية بل تقع عليه عقوبات مادية (وظيفية، مهنية).

وإزاء حاجة الفرد للتعامل اليومي والدوري مع التنظيمات الرسمية وغير الرسمية يلجأ إلى الارتباط بفروع أنساق البناء الاجتماعي ويخضع لضوابطها السلبية والايجابية والرسمية والعرفية. ومن نافلة القول يمكن الإشارة إلى حقيقة مفادها أنه كلما زادت حاجات ، الفرد إلى التعامل مع التنظيمات الرسمية زاد عدد عقوباته التنظيمية واقترب من حالة التمدن والتحضر وترشيد سلوكه بالوقت ذاته قل نشاطه ألقيمي وتفاعله المباشر مع الأشخاص والأعضاء بسبب كبر حجم المجتمع وتشابك تنظيماته الرسمية وتسارع المناشط المهنية اليومية وتطور وسائل الاتصالات السلوكية واللاسلكية، لذلك لا يستطيع الفرد أن يستغني عن إشباع حاجاته اليومية والحياتية، وهذا ما يعني أنه لا مناص من تجنب تفاعله وترابطه مع التنظيمات الرسمية وغير الرسمية، وبالتالي تتجه حاجاته الضرورية الملحة بخضع فعلة الاجتماعي لعدة ضوابط اجتماعية تصل بعضها إلى قاع

اللاشعور عندما تلزمه التقيد بها والاستتارة بسراجها وبالتحديد الضوابط العرفية والأدبية والخلقية والدينية. (العمر: 1996، ص، ص، 13، 14).

ب- أما إذا جئنا للحديث عن قوام البناء الاجتماعي، فهو يتألف من ستة قوام متداخلة ومتراصة، ومعتمدة الواحدة على الأخرى... وهي كما يلي:

- الموقع الاجتماعي.
- السلطة.
- النفوذ الاجتماعي.
- العلاقات الاجتماعية.
- التفاعل الاجتماعي.

إن مفتاح الموقع الاجتماعي هو أسلوب ممارسة السلطة بشكل سليم يتناسب مع واجباته وحقوقه من قبل شاغله، فإذا كان حيويًا وإنسانيًا فإن ذلك يمنحه نفوذًا مقبولًا من قبل أشخاص الكيان الاجتماعي ويملكه شبكة واسعة من العلاقات المفتوحة وتفاعل اجتماعي مستمر.

وإذا كان أسلوب ممارسة السلطة من قبل شاغل الموقع بعيدًا عن الخدمة الإنسانية ولا يحقق أهداف الكيان الاجتماعي، فإن نفوذه يكون قليلًا على الرغم من سلطته المتسلطة والقسرية يخافه الناس، لكنهم لا يهابونه ولا يملك شبكة من العلاقات الصادقة والحكيمة بل الكاذبة والمخادعة ويكون تفاعله مع الأشخاص منقطعًا وظرفيًا.

ج- أما من حيث أقسام البناء الاجتماعي، فهو يتكون من:

- المؤسسات الاجتماعية.
- التنظيمات الاجتماعية.
- الجماعات الاجتماعية.

بخصوص الأولى: نشأة المؤسسة حسب نظرة " ماكيفر " كوسيلة لتحقيق مصالح الأدميين عندما أدركوا أن بينهم مصالح متشابهة أو مكملة أو مشتركة... " وهي خط سلوكي يمتد من جيل إلى آخر وينشأ هذا النمط من تكرار تجمعات الأشخاص الذين يتفاعلون بعضهم مع البعض عند استجاباتهم لظروف الحياة المعقدة. والمؤسسة على ذلك تقدم للأعضاء الطرق الموحدة الكفيلة بمقابلة المطالب المتكررة والمتجددة.

بخصوص الثانية: فإنها ظهرت نتيجة التحضر والتصنيع وسيطرة الآلة على الإنسان لها خصائص مميزة أشار إليها " ماكس فيبر " - تم التعرض لها من قبل -.

بخصوص الجماعات الاجتماعية: فهي وحدة اجتماعية تتكون من مجموعة من الأجزاء بينهم تفاعل اجتماعي وجهي صريح، لهذه الوحدة الاجتماعية مجموعة من معايير وقيم خاصة تحدد سلوك أداميها، سعيا لتحقيق هدف مشترك.

د- أما من حيث آليات الضبط داخل النظام الاجتماعي فهي تنقسم إلى نوعين:

آليات عرفية: (التنشئة الاجتماعية، الجماعة الضاغطة، الأمثال والأقوال المأثورة).

آليات الضبط الرسمية: (التنظيمات العقابية، الإلزام القهري...).

ه- أما من حيث أنواع البناء الاجتماعي فيوجد البناء الاجتماعي الصلب والبناء الاجتماعي المرن.

فبالنسبة للبناء الاجتماعي المتصلب فإنه يتجه إلى التشدد والتزمت بكافة تعليماته وقواعده وأوامره وعقوباته التي يصدرها للمجتمع... وعادة ما يستخدم شاغلوا مواقع الهيكل المتصلب الأساليب الخشنة والفضة في تفاعلها مع الآخرين البعيدين عن المواقع الهرمية العليا.

عندما يبسط الكيان المتسلط المهيمن سيطرته على كافة الكيانات الأخرى داخل البناء الاجتماعي، فإنه يسيطر عليها من خلال تعيين أو تنصيب أشخاص يمثلون الأسرة أو القبيلة أو الفئدة أو الطائفة أو الحزب المتسلط... ويكون هذا التصنيف غير عابئ بشروط وملتزمات الموقع التي تتطلبها المواقع المهيمنة أو الفنية... لكي يعين أشخاصا يكونون وكلاء للفئة الحاكمة تستلم أوامرها وتعليماته لتبثها على شاغلي المواقع الأدنى منها وهذا يشير إلى أن دورهم البيروقراطي لا يعكس موقعهم المتخصص وما يتضمن من اختصاص فني ومهني بل يعكس الأوامر الفئوية المرسله إليهم من أسيادهم الذين نصبوهم.

الأمر الذي يجعل نفوذ الأسياد ووكلائهم داخل البناء مصطنع مرهون برضى رموز الكيان... أما آليات الضبط بالنسبة إليه فهو يركز بشكل مكثف ومتطرف على الجزاءات الرسمية السلبية في كل مناحي الحياة. ولا يكفي بذلك بل بيني كيانا عسكريا ضخما من أجل حماية نظامه الناشئ بالوقت ذاته يحطم به جميع الكيانات الأخرى إذا حاولت التمرد عليه. إزاء هذه الحالة المستتبدة لا تستطيع الأطر أو الكوادر المثقفة التعامل مع هذه الوضعية فيكون مصيرها الانسحاب من المجتمع أو الهجرة إلى الخارج ومن لا يستطيع منهم، يكون مصيره السحق والإذلال من قبل المجندين لأسيادهم.

يجب الإشارة هنا أن الأسياد والوكلاء في هذه الأبنية المتصلبة يحصلون على المواقع التنظيمية بواسطة التزلف والمداهنة والتملق، أو استغلال العلاقات القرابية أو الصداقية مع أصحاب النفوذ والمواقع العليا في الجهاز البيروقراطي، بسبب أهليتهم لها فينصبون عليها، وفي هذه الحالة لا يستطيع شاغلوا إدارتها بكفاءة، لأنها أكبر وأوسع من حجمهم الوظيفي فيعملون على تجميدها بشكل لا شعوري.

هؤلاء لا يعرفون الرفض أو المناقشة أو المداولة بل يصدرن الأوامر الفورية والتعليمات الصماء الصادرة أصلا من أسيادهم.

وهؤلاء ثلاث أصناف:

الطفيلي: الذي يكون هزيلا في اختصاص عمله، إلا انه متزلف من الدرجة الأولى لشاغلي المواقع العليا في التنظيم .

المرتزق: الذي هو كذلك ضعيف في تكوينه المهني، إلا أنه يجنح إلى السبيل المنحرف كي يحصل على مكاسب مادية واعتراف اجتماعي.

الوصولي: هو الذي يتمتع ببعض الصفات الاختصاصية إلا أنه يتملق ويجمال شاغلي الموقع الأعلى من موقعه، كي يقفز إلى موقع أعلى لا يستطيع الوصول إليه حسب التدرج القانوني.

وجود مثل هؤلاء الأفراد في المواقع التنظيمية يؤدي إلى جملة من التناقضات:

التناقض الأول: عدم تناسب شروط إشغال ذلك الموقع مع مؤهلات المنصب (شاغل).

التناقض الثاني: بين دور الشخص ومتطلبات الموقع.

التناقض الثالث: بين صلاحيات شاغل الوظيفة وسلطته التنظيمية.

التناقض الرابع: يحصل بين سلطة الموقع ونفوذه (نفوذ زائف) والسيطرة.

على الرغم من وجود مثل هذه التناقضات وأخرى يؤدي إلى انتشار الفساد، إلا أن الهيئة الحاكمة تبرز سيطرتها الكلية على المجتمع بدعوى أنها تعمل على بناء مجتمع يتوفر على الرفاهية لكافة أبناء المجتمع، وهو ما يرفضه الواقع، ويؤكد حقيقة

أخرى أن السيطرة الكلية التي تفرضها الأنظمة المتصلبة هو في الحقيقة لتقوية نفوذها وسلطانها وتشريد البقية من أفراد المجتمع.

أما النوع الثاني من الأبنية الاجتماعية فيتميز بالمرونة: وتكون التنظيمات الاجتماعية البيروقراطية فيه مهمتها:

- خدمة المواطن وليس الدولة.
- ضبط رموز السلطة سياسيا وأخلاقيا.
- تنافس مع الدولة في خدمة المواطن.
- أما آثار الهيكل المرن على نمط الشخصية فيتحدد في:
- واقعية في تعاملها مع الواقع.
- عقلانية في اتخاذ قراراتها.
- صريحة في مواجهة مشكلاتها.
- تحترم الرأي الآخر.

مع ذلك فإن هذا لا يعني انعدام الشخصيات المرضية والمنحرفة في المجتمعات ذات البناء المرن. إذ تظهر مثل هذه الشخصيات بسبب التنوع والاختلاف المتزايد في تنظيمات المجتمع أو بسبب انفلات الأفراد من الضوابط الرسمية أو عدم تماثلهم مع معايير المجتمع السائدة. (العمر: 1996، ص-ص، 149 - 171).

هذا عن البناء الاجتماعي بصورة نظرية عامة، فما حال البناء الاجتماعي العربي، وما قوامه، وما مكوناته، وما آليات ضبطه، وما نوعه، والعلاقة بينه وبين الفرد.

1- الواقع الاجتماعي العربي (البناء الاجتماعي) الراهن.

دون الدخول في إشكالية هل البناء الاجتماعي العربي ظهر قبل ظهور الإسلام، أم بعد الإسلام الذي يراه البعض بداية الوجود العربي من العدم وفتحته بلا تمهيد وهو صراع لا منتهي بين التيار الإسلامي والتيار التحديثي. إلا أن الأكد أن هذا البناء سواء كان قبل أو بعد الإسلام تبقى كل من العائلة والقرابة من جهة والدين من جهة أخرى يشكلان قوامه الأساسية.

1-1 العائلة: نجد العائلة نواة التنظيم الاجتماعي ومركز النشاطات الاقتصادية في المجتمع العربي القديم والحديث، فتمحور بها وحولها حياة الناس، بصرف النظر عن أنماط معيشتهم (البداوة، والفلاحة، والحضارة) وانتماءاتهم الطائفية والاثنية والإقليمية والقبلية. وهي الوسيط بين الفرد والمجتمع، والمؤسسة التي يتوارث فيها الأفراد والجماعات انتماءاتهم الدينية والطبقية وحتى الثقافية والسياسية إلى حد بعيد.

وفي اتصالها الوثيق بالمجتمع والمؤسسات الاجتماعية الأخرى كالطبقية الاجتماعية والدين والسياسة... تتصف علاقة العائلة بكل منها بالتكامل أو التناقض. ومهما كانت نوعية هذه العلاقات فإنها تقوم باستمرار وكثافة على التفاعل والتأثير المتبادل. وفي الوقت الذي تنقل العائلة لأفرادها ثقافة المجتمع وتنشئهم للإسهام فيه فتشكل وسيطا بينهم وبينه، قد يتناقض الولاء العائلي مع الولاء المجتمعي أو القومي. في الوقت الذي يحض الدين على تمجيد الأسرة وطاعة الوالدين، نجد من ناحية أخرى قد يتعارض مع القبيلة، بحيث الإسلام حاول بطرق كثيرة أن يحطم الوحدة العشائرية في سبيل الأمة القائمة على وحدة المعتقد، وذلك لأن نمو القبيلة يكون على حساب الأمة، كذلك في الوقت الذي تؤكد الحركات القومية على فضائل الأسرة وكونها نواة المجتمع، نجد الفكر القومي يشير أحيانا إلى أن الولاء العائلي لا يتوافق مع الولاء الاجتماعي بل يربطه ويناقضه.

وتتصف العلاقات داخل الأسرة بالتماسك والتواكل والعصبية القائمة على أوامر الدم أو اللحمية النسبية، والتوحد في مصير مشترك، حتى يصبح الفرد في الأسرة عضوا يقاسم الآخرين فرحهم وحزنهم ومكاسبهم وخسائرهم. على الرغم من ذلك أو ربما بسبب ذلك، تختبر الأسرة العربية توترا منتشرا على الأغلب، حتى تكاد تقع معظم الخلافات بين الأقارب. وحين تقع مثل هذه الخلافات ترافقها عواطف حادة وعميقة. (بركات: 1991، ص، ص، 171، 172).

وإذا ما نظرنا إلى العائلة العربية من منظور تاريخي، نجد أن المجتمع العربي عرف مختلف أشكال التجمع العائلي، وقد ذهب بعض الدراسات إلى أن الجزيرة العربية عرفت قبل ظهور الإسلام النظام الأموي وتعدد الأزواج، بدلا من تعدد الزوجات الذي عرف خاصة بعد أن ساد النظام الأبوي بسيادة الإسلام.

أما إذا جئنا للحديث عن الخصائص النبوية للعائلة العربية: فهي من النوع الممتد، وأنها تنزع نحو تفضيل الزواج بين الأقارب وتسمح بتعدد الزوجات، وهي وحدة اجتماعية إنتاجية تشكل نواة مركز النشاطات الاقتصادية والاجتماعية، تقوم على التعاون والالتزام المتبادل والمودة، وأبوية من حيث تمرکز السلطة والمسؤوليات ومن حيث الانتساب، وكذا هرمية على أساس الجنس والعمر. ثم أن هناك خصائص أخرى تتعلق بالزواج والطلاق والميراث، ونوعية علاقات العائلة، المجتمع ومكوناته. فيما يخص علاقة الأسرة فالمجتمع ومؤسساته، تشكل العائلة أو الأسرة مؤسسة نواتيه يتمحور حولها المجتمع إذ تتصل اتصالا عضويا بالمؤسسات الأخرى وتقوم بوظائف أساسية تشمل الإنجاب والتنشئة والإعالة المادية والنفسية والتوسط بين الأفراد والمجتمع.

بخصوص وظيفة التنشئة الاجتماعية، تعتبر العائلة أو الأسرة، تقليديا، المؤسسة الأولى التي تقوم بمهمة تنشئة الأجيال الطالعة وإعدادها للعيش والعمل في المجتمع عن طريق تعليمها ثقافة (خاصة القيم والمبادئ والعادات واللغة والمهارات) وتكوين شخصية الفرد وضميره وعقله.

تتكون شخصية الفرد في العائلة أو الأسرة ثم تأتي المؤسسات الأخرى كالمدرسة والدين والأحزاب وغيرها لتتم أو تعدل أو تتغير ذلك. إن الاتجاه العام والغالب في المجتمع العربي هو استمرارية وتكامل التنشئة فتم المؤسسات أكثر مما تعدل أو تناقض بعضها البعض. من خلال هذه الثقافة السائدة ينشئ المجتمع الأفراد على شاكلته فيحملون قيمه وأخلاقه ومبادئه واهتمامه بدرجات متفاوتة حسب مواقعهم الطبقية وانتماءهم الاجتماعية ومصالحهم ومدى اندماجهم في المؤسسات التقليدية.

وفيما يتعلق بأنماط التنشئة التقليدية في العائلة والأسرة العربية، فإنها كانت ولا تزال إلى حد بعيد، تشدد على العقاب الجسدي والترهيب والترغيب أكثر ما تشدد على الإقناع، وعلى الحماية والطاعة والامتثال والخوف من الأخطار وتجاوز الحدود المرسومة. وتنشأ عن كل ذلك نزعة نحو الفردية والأنانية والتأكيد الدائم على الأنا أكثر من التأكيد عن نحن.

إن الهيمنة السلطوية في العائلة والمؤسسات الاجتماعية هي بين أهم مصادر النزعة الفردية، إذ تغرب الإنسان فيراها مضادة له وفوقه وعلى حسابه بدلا أن يراها منبثقة عنه ومن أجله. وبما أن العائلة لا تتيح للطفل سوى مجال ضيق لتحقيق استقلاله الذاتي، ينشأ عند الطفل شعور بالعجز ويميل نحو الإتكالية والهروب من مواجهة التحديات كذلك إن أهم نتائج اعتماد الطفل على العائلة أنه ينمو وشعوره بأن مسؤوليته الأساسية هي تجاه العائلة لا تجاه المجتمع.

هذه التنشئة التي يتلقاها الفرد في العائلة التقليدية تجعله يربط في ظل بعض الظروف، بين كرامته وكرامة العائلة أكثر ما يربط بين كرامة المجتمع.

لذلك قد يحس الشخص الذي أنشئ في مثل هذه التنشئة التقليدية أن شرفه يمس إذ فقدت أخته أو ابنته عذريتها، ولا يحس بالحدة ذاتها أن شرفه يمس إذا ما احتل الأعداء بلاده وأرضه وتحكم في شعبه. وقد نستنتج من ذلك أن ولاء مثل هؤلاء لا يزال في الدرجة الأعلى ولاء العائلة أكثر مما هو ولاء للوطن.

أما من حيث الوظيفة الثانية، التوسط بين الفرد والمجتمع، تشكل العائلة مؤسسة اجتماعية رئيسية تقوم بدور الوسيط الأهم بين الأفراد والمجتمع. حيث نجد العائلة القوية يعيش أفرادها على مواجهة صعوبات الحياة في المجتمع وتحميمهم من القوى المركزية الناشئة ضدهم وتجد لهم الوظائف والمراكز المهمة، وعلى العكس من ذلك، يفشل أفراد العائلة الضعيفة في مواجهة التحديات وحماية أنفسهم من سيطرة القوى النافذة ويشغلون وظائف ثانوية على الأغلب. ومن هذا أن بعض العائلات تسيطر على النظام السياسي ومؤسسات المجتمع، فيما تترجح بعض العائلات الأخرى تحت أقبال الهرم الاجتماعي.

يمكن القول في الأخير أن العائلة العربية هي صورة المجتمع الكبير نفسه إذ نجد أن العلاقات السائدة في المجتمع هي التي تسود في العائلة. إن علاقة الأستاذ بالتلميذ والعامل بصاحب العمل... تشبه إلى حد كبير علاقة الولد بالأباء فهي في جميع الحالات علاقات سلطوية أبوية تؤكد على قيم الطاعة والثقة وما يرافق ذلك من خوف وتودد وخضوع.

(بركات: 1991، ص، ص، 221، 222).

1-2 الدين: تعتبر العلاقة بين الدين والتغير الاجتماعي في الوطن العربي، غاية في التميز والخصوصية، نظرا إلى الالتصاق الوثيق بين الدين والمجتمع بشكل عام والدين والدولة بشكل خاص، فمنذ ظهور الإسلام في أوائل القرن 07 ميلادي، كان التداخل بين الدين والمجتمع واضحا، حيث لم يكن الرسول - ص - زعيما دينيا فحسب، بل كان زعيما سياسيا ومدنيا وقائدا عسكريا أيضا. ومنذ انتهاء الخلافة الراشدة، واستقرار الحكم للأُمويين، والمجتمع العربي يشهد صراعا حادا بين الواقع الاجتماعي المعاصر والرؤى الدينية المثالية، هذا الصراع الذي كان، ولا يزال، يعمل على تشكيل الواقع ويقرر حركات اجتماعية ومحاولات تغيير ذات أهداف ومضامين مختلفة.

فمثلا، في إطار علاقات التناقض بين العائلة والدين، نجد أن تاريخ الإسلام هو تاريخ صراع بين القبيلة والدين، وأن الأزمة تستمر بين الانتماء القبلي والانتماء الديني، الأمر الذي تسبب في سقوط حكومات وعهود عدة خلال التاريخ الإسلامي كله.

ولتبيان مدى خصوصية العلاقة بين الدين والتغير الاجتماعي في المجتمع العربي فإننا سنتناول محاولات التغيير التي شهدتها ولا يزال يشهدها العالم العربي حتى الآن، وبصرف النظر عن أهدافها ومضامينها، نجد أن بعض هذه الحركات الاجتماعية ومحاولات التغيير فشل بسبب وقوف الدين الإسلامي عائقا أمامه تحول دون قدرته على تحقيق أهدافه أما البعض الآخر فقد وجد في هذا الدين الوسيلة المثلى لتحقيق أهدافه.

بالنسبة للحركات الاجتماعية التي ترى في الدين عائقا فلها مبرراتها يمكن التأكيد عليها في النقاط الآتية:

النقطة الأولى:

ترى أن الدين عبر التاريخ المجتمع العربي تم استخدامه من قبل الطبقات الحاكمة، ولا يزال يستخدم لمصلحتها، فهي تتخذ منه قناعا سياسيا ومصدرا مهما لشرعيتها وكذا وسيلة من وسائل القمع التي تستخدمها.

حيث نجد أن بعض العائلات الحاكمة أقامت شرعيتها على الانتساب إلى الرسول - ص - كالعائلة السعدية والعلوية في المغرب والهاشمية في المشرق العربي، ونلاحظ أنه طوال التاريخ العربي الإسلامي عمدت الطبقات الحاكمة إلى توظيف بعض النصوص القرآنية والمقولات التقليدية لتأكيد شرعيتها وترسيخ سيطرتها على الوضع القائم، فمثلا استخدمت ولا تزال تستخدم بعض الآيات القرآنية مثل "يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم".

(النساء: الآية، 59). للتأكيد على أن طاعة الحاكم واجب ديني.

إن توظيف الدين من قبل الطبقات الحاكمة في دعم مواقفها وتثبيت وجودها يتضح كذلك من خلال آلية لجوء هذه الطبقات إلى تشجيع التفكير السلطي والغبيي والرجعي المغرق في متاهات الماضي. إن هذا الوضع ساعد الطبقات الحاكمة على

محاربة أي حركة تغيير تقدمية. بوصفها إياها بالإلحاد والمادية، وبالتالي يتحول الدين في أيدي هذه الطبقات إلى سلاح فاعل للمحافظة على الوضع القائم.

النقطة الثانية:

نرى كذلك أن الدين تم استخدامه من قبل الطبقات الحاكمة من أجل تدعيم التمايز الطبقي في المجتمع، من خلال تسوية الفقر والغنى فيه، على اعتبار أنها ظواهر طبيعية تحكمها الإرادة الربانية.

وقد ساعد في تسوية الفقر من خلال الدين أن التراث الديني دعا إلى الزهد وقلل من أهمية هذا العالم فأسماء الدنيا والبسيطة. ففي كتاب "إحياء علوم الدين" للإمام "أبي حامد الغزالي"، الذي عاصر فترة رسوخ المؤسسة الدينية ورد الكثير من الأقوال التي تمجد الفقر وتعتبره فضيلة رغم قول الإمام "علي" "كاد الفقر أن يكون كفرا"، كالحديث "يدخل فقراء أمي الجنة قبل أغنيائها بخمسمائة عام" "إن لكل شيء مفتاحا ومفتاح الجنة حب المساكين والفقراء لصبرهم، هم جلساء الله تعالى يوم القيامة" ...

إن مثل هذه الأقوال والأحاديث يراد من خلال استغلالها تشكيل قناعة لدى الفقراء بأن الفقر ظاهرة طبيعية، وأمر مقبول، وحتى فضيلة من فضائل المؤمنين، وتنعكس هذه القناعة غالبا على سلوك الفقراء وممارساتهم، فتراهم منسجمين مع الأوضاع القائمة مهما كانت مجحفة، ويتحلون بالصبر في مواجهتها.

نفس الحال تم استخدام آيات وأحاديث لتبرير الغنى والتمايز الطبقي، فمثلا تم استخدام الآية الكريمة لتسوية الغنى على أنه يتأثر بمواهب الأفراد ونشاطهم، على الرغم من أن التفاوت في مواهب الأفراد هو نتيجة أكثر منه سبب لوجود الطبقات، فكثير ما يقضي الفقر والحرمان على مواهب الأفراد ويمنعهم من تنمية طاقاتهم، وكثيرا ما يتسلم أبناء الطبقات الغنية مناصب مهمة ويتمتعون بالغنى رغم النقص الهائل في مواهبهم، وهو قوله تعالى: "أهم يقسمون رحمة ربك نحن قسمنا بينهم معيشتهم في الحياة الدنيا ورفعنا بعضهم فوق بعض درجات ليتخذ بعضهم بعضا سخريا". (الزخرف: الآية، 32).

النقطة الثالثة:

ترى كذلك هذه الحركات الاجتماعية أن الدين تم استخدامه في عملية الترميم الإيديولوجي التي تؤدي إلى حالة من الوعي الزائف وما ينتج من ذلك من هروب ديني بجذب الأفراد بعيدا عن وضعهم الاجتماعي وظروفهم الموضوعية.

حيث نجد أن الدين يستخدمه أبناء الطبقات الفقيرة كوسيلة للتخفيف من الشكوى والانسجام مع الأوضاع القائمة مهما كانت مجحفة. من هنا نجد كثرة قبور الأولياء والمزارات والطرق الصوفية في أكثر من قرية ومدينة فقيرة. في حين نجد الطبقات الغنية المثقفة في المجتمع العربي، تفسر الدين الرسمي في ضوء مصالحها وتعزيرها لمكانتها.

إن مجتمعنا يشهد اليوم هروبا دينيا كبيرا لتعبير عن الأزمة الخانقة التي يمر بها. لقد تبين لغالبية أفراد المجتمع العربي حدود العقائد السياسية والاجتماعية في تحقيق أمانهم، فراحوا يبحثون عن عقائد أخرى، وليس أفضل من الدين في هذه الأحوال، فهو يقدم حلا ذاتيا على الأقل، يخلص النفس من ضياعها والإنسان من تشرده الفكري، فهو عامل استقرار وأمن، يساعد على تحقيق الذات والقبول بالأمر الواقع، فنتائج الدراسات الميدانية أظهرت إقبال الكثير من أفراد المجتمع العربي على ممارسة العادات والطقوس الدينية في الوقت الذي يعزفون فيه عن المشاركة الاجتماعية والسياسية، والواقع أن أحد التفسيرات المحتملة لهذه النتائج، هو أن هنالك نوعا من الهروب الديني وليس تدينا، حيث أنه من المحتمل أن غالبية الأفراد في مجتمعنا يتجهون نحو الدين، لأنهم يجدون فيه عامل استقرار وأمن ذاتي، ووسيلة للتعايش مع الواقع. في الوقت الذي يشعرون فيه بعجزهم عن المشاركة في الحياة السياسية والاجتماعية.

أما عن الحركات الاجتماعية التي ترى في الدين كمحرك لعملية التغيير الاجتماعي في المجتمع العربي فلها هي كذلك مبرراتها ويمكن كذلك التأكيد عليها في النقاط الآتية:

النقطة الأولى:

الدين يعتبر صرخة للمضطهدين حيث يمكن استخدامه لتحريك الجماهير من أجل تحقيق أهداف التغيير، وهذا ما افترضته وتفرضه الحركات الدينية الاجتماعية على مختلف مراحل تكون المجتمع العربي. وترى هذه الحركات أن العامل الديني لعب دورا أساسيا في معظم الحركات الوطنية ضد الاستعمار الحديث والهيمنة الأجنبية في مجتمعنا العربي الإسلامي.

النقطة الثانية:

ترى أن الإسلام نظام حياة شامل يصلح لكل زمان ومكان. (غصبيات: 2000، ص-ص، 142-153).

ارتكاز البناء الاجتماعي العربي على النظم العصبية* على اختلافها (عائلية، قبلية، دينية، اثنية، جهوية...) حال دون تحول المجتمع العربي التقليدي إلى المجتمع الحديث القائم على المؤسسات المدنية، فالعرب لا زالوا يعيشون في ظل تشابك الأزمنة ما بين قبلي وحديث، وما بين العصبي وقناع الحداثة. هناك تكنولوجيا متقدمة في نظم المعلومات والتعامل، وهناك هياكل تنظيمية إدارية واقتصادية ومجتمعية توحى بالعبور إلى الحداثة، إلا أن النظرة المتفحصة تبين أن وراء هذه النظم العلنية الظاهرة، نظاما تقليديا هي التي تمثل القوى الفاعلة والمحركة، وذلك في مختلف مجالات الحياة والنشاط المجتمعي. وهو ما جعل الإدارة العربية تعيش حالة من الازدواجية الفعلية ما بين الظاهر الرسمي والخفي الفعلي.

وليست الإدارة وحدها هي التي تسير بشكل خفي بهذه النظم بل كل مؤسسات المجتمع، يتساوى في ذلك الأحزاب والجمعيات السياسية، والمنظمات غير الحكومية. كلها تسير وبشكل خفي أو علني على أسس العصبية الطائفية أو العشائرية أو الدينية أو الجهوية. كذلك الحال ينطبق على المؤسسة العسكرية. حيث نجد القيادات المسؤولة صاحبة القرار ترجع إلى أصول عصبية من نوع ما. وإذا رجعنا إلى الانتخابات التي تجرى فإننا نجد الناس لا ينقسمون على أسس طبقية كما تذهب إليه التحليلات الماركسية، بل على تحزبات وتحيزات عصبية من خلال الولاء والانتماء الطائفي أو العائلي... من هنا أخذ الميل يتصاعد لانتقال السلطة ضمن العصبية نفسها ممثلة بعائلة ما، حتى في الأنظمة التي ترفع شعارات العلمانية والحداثة وتنادي بحكم المؤسسات.

لقد وصلت العدوى إلى كل النسيج المدني وتحكم حركته وديناميكيته وعلاقاته وتفاعلاته.

سطوة الحالة العصبية في البناء الاجتماعي العربي سواء كانت علنية ظاهرة، كما هو شأن القبلية والعشائرية، والطائفية والعرقية، أو الدينية... أو كانت أكثر خفاء تعمل تحت غطاء من الحداثة التكنولوجية (بين هياكل تنظيمية رسمية حديثة) أدت إلى ظهور ألوان من القهر والهدر للكيان الفردي والجماعي، فالمصطلح الأول يعني في التعريف القاموسي الغلبة والأخذ من فوق، وبدون رضی الشخص الآخر. وبالتالي فالإنسان المقهور، هو ذاك المغلوب على أمره، الذي تعرض لفرض السطوة عليه من قبل المتسلط عنوة. أما المصطلح الثاني الهدر فهو أوسع مدى بحيث يستوجب القهر الذي يتحول إلى إحدى حالاته. فالهدر يتفاوت من حيث الشدة ما بين هدر الدم واستباحة حياة الآخر باعتباره لا شيء، وبالتالي عديم القيمة والحصانة،

*العصبية: نسبة إلى العصب، هي جماعة الأقارب المرتبطين ببعض والمتلازمين ببعض. ينتمي الفرد إلى العصبية في حالة من التعصب من خلال روابط مادية ومعنوية تجعل انتماء إليها حالة من الاندماج الكلي في الوحدة الجماعية. ذلك ما قدمه لنا " ابن خلدون " في تحليلاته حول سوسيولوجيا العصبية والتي يبدو أنها لا زالت فاعلة في أيامنا في النسيج العربي، كما كانت فاعلة في أيامه.

تصبح هوية الإنسان قائمة كليا على هذا الانتماء الكياني وذلك مقابل الهوية الوطنية والاستقلالية الفردية والمفهوم الغربي.

انظر: حجازي، مصطفى، الإنسان المهذور، ط1، 01، المغرب: الدار البيضاء، 2005، ص، ص، 46، 47.

مما يمكن التصرف فيه، وبين الاعتراف المشروط بإنسانية الإنسان، ماداموا يمتلكون لسلطة العصبية ورغباتها ومنطقها. وهما بين هذا أو ذاك يتسع نطاق الهدر كي يشمل هدر الفكر، وهدر طاقات الشباب ووعيهم، وهدر حقوق المكانة والمواطنة، بحيث تصبح المواطنة نوعاً من المنة يمن بها الإنسان ووصول إلى الهدر المتبادل في علاقات الصراع الثنائية والجماعية. ألوان الهدر ضمن العصبية الواحدة المتعددة عديدة يمكن الإشارة إلى البعض منها:

أ- العصبيات والهدر الداخلي.

1- القبول المشروط والهدر.

من أوائل ألوان الهدر القبول المشروط الذي تمارسه العصبية على أفرادها. أنت مقبول وتحظى بالرعاية والحماية، ويمكن أن تنال حظك من الغنيمة بمقدار رضوخك للعصبية وللولاء لها. وإذا لم تفعل فأنت غير معترف بك. بل تكون في أغلب الأحوال معرضاً للنزب والاستبعاد والإقصاء عن الفرص والحقوق ومحروماً من الحماية. يؤدي القبول المشروط مباشرة إلى الرضوخ، ويفرض على الإنسان سجنًا خارجياً، سرعان ما يتحول إلى سجن ذاتي يرتضيه الفرد طوعاً حفاظاً على أمته أو مورد رزقه.

من خلال القبول المشروط يتحول الشخص إلى أسير عصبية (الطائفية، العائلية، الدين...) يخاطر الفرد ويمنع عليه بالتالي الانطلاق في العالم الرحب المفتوح الذي يمكنه من صناعة مصيره. وهو يجد نفسه مخيراً بين الرضوخ مقابل الحماية والرعاية وأخذ الحظ من الغنيمة، وبين الانطلاق الحر الذي يصنع لذاته ذاتاً وتاريخاً مع دفع الثمن، استبعاداً وسحباً للحماية ومنعاً للحقوق.

القبول المشروط هو المدخل المباشر إلى الاضطراب الذاتي وسوء التوافق السلوكي سواء بسواء، القلق، الإحباط، الاكتئاب، الاستسلام والتراخي، الانهزامية، العدوانية... التصلب، التطرف، وبالتالي هدر الذات وإمكاناتها، ومعها هدر الآخرين والعالم الخارجي.

القبول المشروط هو المدخل لكل سلوكيات الكذب والخداع والمراوغة والتمويه، مادام الإنسان ممنوعاً عليه أن يكون بذاته ولذاته وأن يصير مشروعاً قائماً بذاته. ومن يتجرأ على الوجود أمام احتمال أن يبين لذاته منفي في الخارج أو منفي داخل ذاته.

2- ثقافة الولاء بدلا من ثقافة الانجاز.

يهدف القبول المشروط إلى ترسيخ ثقافة الولاء للعصبية عند أعضائها. وينتج عن ذلك هدر نوع آخر كبير على سعيد التنمية وبناء المستقبل، ثقافة الولاء هي البنية الفوقية التي تسند بينه العصبية. وهي تذهب مباشرة إلى النقيض من ثقافة الانجاز، يقوم الولاء على معادلة التبعية، المكانة، الحظوة والنصيب من الغنيمة، فالثواب والمنفعة لا تقومان على الانجاز والولاء بل على مقدار الولاء والحظوة. وهذا ما يجعل أعضاء العصبية يوظفون كل طاقاتهم، أو جلها على الأقل، في إثبات تبعيتهم وولائهم الشخصي للعصبية وزعامتها وهو ما يجعل الجهد الإنتاجي الأنجازي ثانوياً من حيث الأهمية والقيمة والأولوية، مادامت المكاسب والترقيات تقوم على إثبات الولاء.

ثقافة الولاء للعصبية لا تفعل سوى هدر الطاقات والكفاءات التي طالما اعتبرت ثانوية، تهدر الطاقات الأكثر حيوية وعطاء على منهج الولاء والتبعية. وهكذا تهمش فئات كبيرة من ذوي الكفاءات، حتى النادرة منها، وتدفع إلى المنفى الداخلي أو الخارجي، ما لم تقدم فروض الولاء وبراهين التبعية التي لا يداخلها شك. وتعتمد إلى تقريب الموالون ولو كانوا من ذوي الكفاءات الرديئة والانجاز المتدني، ومن ثم فهل من عجب عندما تتعثر التنمية ويعم التخلف. إلا أن المسألة تكمن في أن مواقع المكانة المتوفرة للموالين محدودة، وهو ما يشعل نار القناصين والحرب المفتوحة بين الموالين، من هو أولى بالمكانة والغنيمة وعادة ما تتلاعب السلطة الممسكة بزعامة العصبية بهؤلاء يمنه ويسره من خلال إبقاء سيف التهديد مسلطاً على هؤلاء لو

سولت لأي منهم نفسه الخروج عن الطوق والطاعة والتطلع إلى منافسة الزعامة على سلطاتها ومغانمها. من خلال عملية ترويض فاعلة وفعلية.

3- التبعية وأخلاق الطاعة.

تقوم علاقات السلطة في العصبية على أخلاق الطاعة التي تشكل سند البنية البطريكية، تأخذ نمط الفوقي التبعية، توفر الحماية والحصانة والعزوة والمغانم مقابل الولاء غير المشروط والتبعية. ليس هناك حوارا وتبادلية، بل فوقية من جانب السلطة وامثال من جانب الأتباع. في هذه الحالة ينتفي النقد والتساؤل، كما تنتفي المرجعية الذاتية عند أعضاء الجماعة ويصبح مركز الضبط خارجي، بمعنى أن الإنسان لا يتصرف أو يقرر انطلاق من إرادته الذاتية، بل يظل أسير الفوقية التي تملئ وتطلب الطاعة. وهو لا يسأل بل يتلقى الجواب الواحد. وبذلك يهدر الفكر ويهدر معه الكبر والاستقلال.

4- العلاقة الطفلية وغرس الطفيلية.

عضو العصبية ممنوع عليه أن يكبر وأن ينظم وأن تنموا أسنانه وأنيابه (النفسية) التي تجعله يقتحم الدنيا ويلتهمها، وبالتالي يصير فيما بعد كيانا مستقلا. عليه أن يرفع التعليمات التلقينية ويرفع المغانم، ولكن يمنع عليه أن يشب عن الطوق ويستقل أي أنه يكبر ويتجاوز ويصير ويحرك التاريخ. ولعل أحسن مثال يجسد هذه الحالة: المرأة. المرأة هي أكثر أعضاء الجماعة العصبية تعرضا للقبول المشروط واختزال كيائها في وظائف ودلالات تخدم العصبية، هي أكثر الكائنات التي يمنع عليها أن تكون لذاتها، أو أن ترغب، أو تتطلع إلى ما وراء ما يناط بها من وظائف الأدوار. مفهوم المرأة في العصبية هي المرأة الأم التي تختزل وظيفتها في العطاء (الإرضاع) وبالتالي تمنع عليها أن تطالب بالمقابل، بأن تصير كيانا مستقلا.

ب- العصبيات والهدر الخارجي.

لا يقتصر الهدر الذي تحمل البنية العصبية على داخلها، بل هو يمتد إلى ما هو خارجي، والواقع أن بنية العصبية شكل إمكانية هدر ما هو خارجها أكبر بما لا يقاس من الهدر الذي تحمله في ثناياها. ويمكن الحديث عن هذا الصعيد الخارجي عن حالات ثلاث: هدر الوطن، هدر المؤسسات، وحراب الهوية والتصفيات.

1- العصبيات وهدر الوطن.

العصبية لا تعترف بكيان يتجاوزها. قد تؤسس العصبية التي يكتب لها الغلب على العصبيات الأخرى. والقوى الخارجة دولة وكيانا ونظام حكم. وهي بذلك تختزل الوطن في كيائها، حيث كل ما عداها سيحول إلى أتباع ينزلون منها منازل مختلفة من حيث القرب والبعد. وكلما تضخمت العصبية زاد ميلها لابتلاع الحيز المكاني والآخرين. إنها لا تقيم علاقة ولاء إلى كيان يتجاوزها.

حين تتحكم البنى العصبية في وطن ما يتحول كيانه إلى مجرد وعاء شكلي معرض لشتى الأخطار الداخلية والخارجية. ذلك أن قوة الوطن ومنعته تتوقفان على درجة انصهار مختلف شرائحه وفئاته ضمن كيانه الذي يتجاوز كلا منها. وضمن هذا النطاق الأعلى نجد كل فئة، وكل شريحة ذاتها من خلال التناقض والتجاوز ضمن إطار الاعتراف المتبادل بحق الوجود. تلك هي الخاصية الأساسية للأنظمة الحية. بينما العصبيات التي تشكل أنظمة مغلقة، يتعذر عليها التبادل والتداول والمشاركة أخذا وعطاء. ومع هذه الحالة يصبح الكيان الوطني مجرد كيان شكلي مهدد بالانفجار في أي لحظة يتغير فيها نظام القوى. إنه كيان مفتت لا يستطيع النماء لأنه لا يتمتع بالمناعة والحيوية والدينامية. وإذا أهدر الوطن فإن مؤسساته ستتهدر بدورها، وكذا طاقات أبنائه وفرصتهم، ما عدا القلة المحظية منهم.

وأكثر ما يتجلى هدر الوطن في هذه الحالة في تتطاحن العصبية على زيادة حصتها من الغنيمة وهو بذلك هدر للثروات الوطنية التي هي في الأساس ملك للجميع.

2- هدر المؤسسات والطاقة المنتجة.

عندما يتم التسابق على اقتسام المغام بين العصبية من المؤسسات العامة، تتحول هذه المؤسسات لتعزيز نفوذ العصبية المتصارعة. كل عصبية لها مؤسساتها المدينة المغلقة التي تهدف إلى فرض وجودها ونفوذها على أفرادها من خلال ما تقدمه من مزايا لهم، ومن خلال إقفال أبواب المؤسسات الأهلية التابعة للعصبية الأخرى أمامهم. وهو ما يحاصر أبناء العصبية الواحدة ويجعلهم أسرى زعاماتها من ناحية، كما يزيد شعورهم بالانتماء إلى عصبيتهم باعتباره الخيار الوحيد المتاح. والمرجع الوحيد الممكن، بذلك يضرب النسيج الاجتماعي الذي يشكل رأسمال المجتمعي، والذي يمد الوطن بمنعته وحصانته. وتكون النتيجة هو فقدان هذه المؤسسات لوظائفها (الإدارية، الخدمية، الإنتاجية...) مما يوقع المجتمع في الجمود والعطالة. يتم ذلك كله طبعاً بشكل خفي في معظم الأحيان. وبدلاً من أن تقوم المؤسسة على الكفاءة والانجاز والتميز في الأداء وعلاقات السلطة الوظيفية لخدمة الإدارة والإنتاج، بدلاً من أن تقوم على حكم الكفاءة التي تبني وتصنع، وتستند إلى المعرفة والاقترار، تتحول المؤسسات إلى مراكز للولاء، وهو ولاء يقابله الحصول على النصيب من الغنيمة. في هذه الحالة تهدر المؤسسات ويهدر الإنسان سواء بسواء. كذلك تتحول علاقات السلطة داخل المؤسسة إلى علاقات نفوذ بدلاً من أن تكون علاقة أداء وظيفي. ويدفع صاحب كل موقع إلى تعزيز نفوذه، ونفوذ عصبيته، وتوفير المغام له ولأعضائها. وهكذا تحل علاقات الولاء محل علاقات الأداء، حيث يحاول صاحب النفوذ أن يستقطب أكبر عدد من المواليين. ويتم تقريب المواليين بقدر شدة ولائهم ووفائهم. وتكون النعم والمغام متناسبة مع شدة الولاء. وهكذا يتصرف صاحب النفوذ بالمنصب وكأنه ملكية خاصة. يهدر الإنسان في مؤسسات الولاء هذه من خلال هدر طاقاته وكفاءاته من خلال دفعه إلى توظيفها لخدمة التبعية وتعزيز النفوذ، كما يهدر الإنسان كيانه من خلال ما يتوسله من وسائل دفاعية ترد علة الغوائل. إذ لا حماية من خلال النواتج الوظيفية، ولا من خلال القوانين الوضعية، بل من خلال قوة وشدة التبعية والولاء. في حين يتعرض الذين ليس لهم مرجعية سوى كفاءتهم وأدائهم للتهميش والبقاء خارج اللعبة وبالتالي يتعرضون للعديد من ألوان الهدر لمكانتهم وكفاءتهم ومعنوياتهم.

3- فيروس العنف وحروب الهوية.

فيروس العنف يوجد دائماً في بنية العصبية ذاتها. يظل كامناً في حالات الصراع السلمي، وينتشر زيادة في حالات حروب الهوية والتصفيات العرقية أو الطائفية أو الاثنية أو في السياسة العصبية من حيث بنيتها ذاتها تتضمن دائماً شحنة عدوانية قابلة لأن تتحول إلى صراعات دامية وتصفيات مع الخارج. ذلك أن أولية الانشطار الانفعالي المميزة لها تجعل هذا الأمر شبه محترم حين تتوفر الظروف الخارجية والذاتية يؤدي هذا الانشطار الانفعالي في حالات شططه إلى تركيز الإنسانية وكل قيمها السامية داخل العصبية ذاتها مما لا يترك مجالاً للاعتراف بإنسانية الآخر. وبالتالي فالتضحية به باعتباره للإنسان، لا تصبح ممكنة فقط، بل هي تصبح واجبة، وذلك ما يحدث في العصبية الدينية الوصولية التي تعتبر ذاتها الفئة الناجية من الضلال والقضاء على الشرور والآثام، واستعادة نقاء العقيدة، ومعها استتباب السلام على الأرض. و العصبية الفكرية التقدمية التي تعتبر نفسها التجلي الحقيقي لروح التقدم وغيرها متخلف ورجعي، وأنها السبيل إلى التطور والتقدم قائم على إتباعها ورفض الآخر الأصولي المترتم. كل هذا يؤسس لظهور الاستبداد الذي يبلغ حد الطغيان. الذي يسلم سلطانه وسطوته، باسم تمثيل الخط الصحيح وتطهير الساحة من الضالين والمفسدين والمتأمرين أو المنحرفين.

(حجازي: 2005، ص - ص ، 53- 69).

هذا عن طبيعة مكونات البناء الاجتماعي العربي، فما بال طبيعة قيم التي يستعين بها كآليات لضبط سلوك أفرادها؟ تعرف القيم بأنها المعتقدات حول الأمور والغايات وأشكال السلوك المفضلة لدى الناس، توجه مشاعرهم وتفكيرهم

ومواقفهم وتصرفهم واختياراتهم ونظم علاقاتهم بالواقع والمؤسسات والأخرين والمكان والزمان وتوسع مواقعهم، وتحدد هويتهم ومعنى وجودهم، بكلام بسيط ومختصر، تتصل القيم بنوعية السلوك المفضل وبمعنى الوجود وغاياته.

تتنوع القيم التي تحكم خصوصيات الثقافة العربية المعاصرة، بين قيم العصبية (نظرة القريب والافتخار بالنسب...) قيم الفروسية، قيم الضيافة، قيم المعيشة، (البساطة والفتوة وخشونة العيش...) قيم دينية... (قيم البداوة)، في حين نجد قيم الطبقة، قيم الاستهلاكية (قيم المدينة)...

بناء على أن هذه القيم سواء كانت بدوية أو مدينة منشأها العائلة والتي رأينا على أنها وحدة إنتاجية تقتضي التشديد على العضوية والعصبية والتعاون والالتزام الشامل بين أعضائها، فإننا نجد هذه القيم تتسم بالمواسفات الآتية،

- النزوع نحو التشديد على العضوية لا على الاستقلال الفردي، حيث نجد أن هوية الفرد تتوحد بهوية العائلة يشاركها أقرحها وأحزانها، انتصاراتها وإخفاقاتها، عارها وشرفها... ويكون مسؤولاً بالتالي عن تصرفاته كما يكون مسؤولاً عن تصرفات بقية أفراد عائلته. ومن هنا تعتبر أمور الزواج، الطلاق... كل أمور الفرد شأنًا عائليًا قبل أن يكون شأنًا فرديًا.

- النزوع نحو الاتكالية والطاعة على حساب الاعتماد على الذات.

- النزوع نحو التمسك بالقيم نتيجة لضغوطات خارجية صارمة (العقاب أثناء التنشئة الاجتماعية أكثر من الاقتناع).

- النزوع في الفردية رغم التأكيد على الانصهار في الجماعة وتتجلى في الفردية الأنانية.

- النزوع نحو فرض سيطرة الرجل على المرأة.

يجدر بنا أن نوضح كذلك أن القيم التي تتحكم بالعلاقات ضمن العائلة هي التي تتحكم إلى حد بعيد بالعلاقات ضمن المؤسسات الأخرى والمجتمع ككل. كما تجدر الإشارة كذلك أن تشديداً على التكامل الحاصل بين القيم السائدة في العائلة والمؤسسات الأخرى والمجتمع، لا يجوز أن ينسبنا أوجه التعارض كالولاء للعائلة يكون مقدم على الولاء للمجتمع مثلاً. والولاء للعائلة يكون أسبق للولاء للوالدين في بعض الحالات. كما تتصف هذه القيم بأنها قدرية، كثيراً ما يقال أن العربي قدرى يؤمن بأن مصيره مكتوب أن الأمور تحدث له ولجماعته ولمجتمعه بمشيئة الله وليس بمشيئته هو.

وللتدليل على ذلك تم الاستعانة بالنصوص العديدة بما فيها النصوص القرآنية والأحاديث الدينية والأمثال الشعبية التي

يكثُر ترددها في الحياة اليومية: "قل لن يصيبنا إلا ما كتب الله لنا هو مولانا وعلى الله فليتوكل المؤمنون".

(التوبة: الآية، 51)، "إن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم". (الرعد: الآية، 11).

نحن لا نعترض على القول بوجود هذه النزعة القدرية، ولكننا نعترض على الاكتفاء بهذا القول وتجاهل وجود نزعة مضادة تؤكد على الاختيار والإرادة الحرة والكفاح في سبيل السيطرة على الواقع وتغييره. نجد في الثقافة العربية صراعا بين النزعة القدرية والنزعة المضادة التي تؤكد على الإرادة الحرة والمسؤولية الإنسانية على مختلف المستويات.

أما على مستوى الأمثال الشعبية يمكن التدليل على وجود النزعة القدرية في: "الأعمار بيد الله"، "الحذر ما

يمنع القدر، لا تفكر لها مدبر"...

لجوء الفرد العربي إلى النزعة القدرية دليل على عجزه في مواجهة تحديات الحاضر والمستقبل والاستسلام للواقع.

كما تتسم هذه القيم بالصراع بين قيم سلفية وأخرى معاكسة. وكما احتدم النقاش بين القدرية والاختيارية، احتدم النقاش

حول السلفية والأصولية والعصرنة والحداثة من ناحية أخرى وكما قيل من قبل البعض بالتوفيق بين القديم والتغيير مع

الاحتفاظ على الأصالة والاحتفاظ على ما هو جيد من الماضي، ورفض ما هو سيئ، وكذلك اقتباس ما هو جيد من الثقافات الأخرى ورفض ما هو سيئ، قيل أيضا بالثورة على الماضي ورفض التقليد.

كما تتراوح هذه القيم بين قيم الإلتباع وقيم الإبداع.

كما تنزع هذه القيم بين قيم القلب (الروح والإيمان) على حساب قيم العقل (العقلانية). كذلك تنزع هذه القيم إلى قيم الشكل على حساب قيم المضمون.

يتهم البعض الثقافة العربية بأنها ثقافة شكل لا ثقافة مضمون تشدد على اللفظ لا على المعنى وقد جرت مثل هذه التهمة خاصة في التعليق على علاقة العربي باللغة.

إذا تأملنا في علاقة العربي بلغته، نجد صراعا بين القيم التعبيرية التي تقدر التعبير لذاته أو التي يستمد فيها الإنسان متعة خاصة من اللغة بمعزل عن الرسالة التي تحملها. والقيم الذرائعية أو الوسائلية التي تستند على الإيجاز والدقة في سبيل أداء رسالة محددة تخدم غاية واضحة.

يضاف إلى هذه المواصفات صفة أخرى تجعل من القيم الجماعية أكثر منها فردية، على اعتبار أن الجماعة وليس الفرد هي التي تشكل النواة أو الوحدة الاجتماعية، ومن ثمة نجد أن القيم السائدة في المجتمع العربي قيم جماعية أكثر منها فردية، التي تحرض وتؤكد على قيم الانتماء إلى الجماعة (العصبية) واعتبار الفرد جزءا لا يتجزأ من كيان الجماعة.

على الرغم من الإفراط في تأكيد انتماء الفرد إلى الجماعة لها أجيابيات وكذا سلبيات، إلا أن سلبياتها أكثر حسب الكثير من الدارسين، ويتجسد ذلك في الإفراط المبالغ فيه على الفرد في سبيل الامتثال بالجماعة على حساب الاستقلال الفردي والحرية، وهذا ما يجعل الهوية تزداد بين الفرد والجماعة، أو بين السلوك العلني الذي ترضيه الجماعة من الفرد وبين السلوك السوي الذي يريده الفرد في حياته الخاصة.

يتصل بظاهرة الفجوة بين الحياة العامة والخاصة ظاهرة الشعور بالعار والشعور بالذنب على اعتبار أن التنشئة العربية تربي الطفل على الشعور بالعار والخوف من الفضيحة وكذلك تولد له إحساس بالذنب في حالة اقتراف مالا يرتضيه الضمير الجمعي.

كذلك تشهد الثقافة العربية صراعا بين قيم الانفتاح عن الحضارات الأخرى وقيم الانغلاق والعودة إلى الأصول كما يتجلى في نزاعات السلفية والأصولية الدينية والماضوية.

وينظر لها كذلك على أنها تشجع على الطاعة واحترام السلطة والصبر والاستسلام وطلب السلامة على حساب الكرامة، وكذلك الصبر على الذل وتجنب المواجهة. وفي سبيل معايشة أوضاعها قد تلجأ إلى وسائل تحذيرية عدة منها ترديد (ابعد عن الشر وغني له) (الصبر مفتاح الفرج). وفي الجهة الأخرى نجد أنها تلغي مظاهر التمرد والثورة والاحتجاج.

تتصف الثقافة العربية بوجود صراع بين القيم العمودية التي تنظم العلاقات الإنسانية وبين القيم الأفقية، الأولى بموجبها يتم تنظيم التفاوت في السلطة والنفوذ والوجاهة والثانية بموجبها يتم تنظيم التفاعل على أساس المساواة والزمالة... مع أن القيم السائدة هي قيم عمودية هرمية، وهذه القيم تسيطر في العائلة حيث يكون التفاوت على أساس الجنس والعمر، وفي المدرسة وفي المؤسسات العامة على أساس السلطة والمكانة التنظيمية... حيث لا مجال لقيام حرية حقيقية لأسباب :

- عدم تساوي الفرص بين الذين يحتلون مواقع فوقية والذين يحتلون مواقف تحتية.
- في المواقع الفوقية تتوفر فرص لتنمية المواهب (حسب درجة الولاء)، على عكس المواقف الدونية التي تقمع نظرا لرفضها للانبطاح. (بركات: 2006، ص - ص 327-357).

هذه السمات وغيرها ترسخ الواقع اللانساني لهذه القيم والتي تسهم في الإبقاء على النظام الطبقي الهرمي، وتمكن أهل النظام من تسويق الواقع وتغطية التناقضات.

الأمر الذي يجعل الواقع العربي يعيش تناقضات وصراعات في كل أرجاء أبنيته في الوقت الذي نجد تيار متحکم في مقاليد الحكم يشجع الإبتاع والشكل والانغلاق والعار والقدرية... نجد تيارا آخر يشجع الاختيارية، الإبداعية، الانفتاحية، الأفقية... الأمر الذي يفتح المجال على مصراعيه للصراع والتضاد ونفي الآخر، ويفتح الباب إلى الاستبداد بكل أشكاله وألوانه. وجود الظاهرة الاستبدادية في البناء الاجتماعي العربي يجعله من نوع البناء الصلب وليس المرن والذي أكدنا أنه ينحو إلى التشدد والتزمّت بكافة تعليماته وقواعده وأوامره وعقوباته التي يصدرها المجتمع. حيث يتم التأكيد في الأبنية الصلبة على القسوة والصرامة والقمع والظلم، وبالطبع فإن هذه المواصفات لا بد أن تنتج الهدر في أقصى ألوانه، جاعلة من هدر الدم مسألة مبتدلة، مروراً بهدر الكرامات وقيمة الكيان، وهدر العقول ووصولاً إلى هدر الوعي، حيث تسطو السلطة على الوعي وتحاول امتلاكه من الداخل، كما تمارسه من خلال آليات الحكم الكلي والمطلق بالقوة والقهر.

الأمر الذي يجعل العلاقة مع الناس تنتظم في ثلاث محاور: التقريب والحظوة للقلة العصبية التي تخدم المستبد وتروج له، والحرب بدون هوادة على القلة التي تقاوم أو تسول لها نفوسها تهديد سلطته، والدرجات المتفاوتة من التقريب والإقصاء، والاهتمام والتجاهل، والعناية والإهمال للقطاع العريض مع الناس، وذلك تبعاً لتغيرات لعبة التوازنات وظروفها. باختصار البناء الصلب الذي يستند إلى الاستبداد والطغيان القائم على أساس العصبية يفترس المجتمع بما فيه من مستويات وهيئات وناس أنه يلتهم الجميع ولا يقبل أن يترك شيئاً خارجاً، قوته وسطوته تتغذى من عملية الاتهام المستمرة هذا حتى ليصبح هو البلد والبلد هو.

الطاغي لا يترك أصلاً شأننا خاصاً بالناس، فهو مختص بشؤونهم جميعاً يفعل بها ما شاء وعليهم أن يتقبلوا مشيئته قانوناً لوجودهم.

إنه يكره الناس على الضحك في أفراحه، والبكاء في أحزانه، والرقص في أعياده... وهو الأمر الذي يفتح الباب على مصراعيه إلى هدر الطاقات الفردية والجماعية والذي يفتح المجال كذلك واسعاً إلى بروز مظاهر سلبية، يمكن حصرها في الخصائص التالية :

2- خصائص الواقع الاجتماعي العربي (البناء الاجتماعي) الراهن.

1-2 وجود موجات من التطرف الديني والتعصب الفكري.

2-2 وجود إيديولوجيات فكرية متعارضة.

3-2 التمسك بالماضي والتفكير للحاضر والمستقبل.

4-2 ارتكاز العلاقات الاجتماعية على الانتماء الطائفي والاثني.

سنعمد قليلاً إلى الإحاطة بهذه النقاط ولو بإيجاز:

1-2 وجود موجات من التطرف الديني والتعصب الفكري.

لقد سبق وأن حددنا عند الحديث عن الوجهة الإسلامية نحو العنف مفاهيم كل من التطرف والإرهاب والعنف. إلا أنه يجدر بنا أن نميز بين ثلاثة تعبيرات وهي المتشدد والمتطرف والإرهابي، أما المتشدد فهو الذي يتشدد على نفسه في تطبيق الدين... فهو يختار الجانب الأصعب من العبادات والمعاملات... ولا يأخذ الرخصة التي إذن الله بها على عباده... وذلك تطوعاً من نفسه وتقرباً لله... فهذا أمر لا بأس به شرط ألا يلزم غيره بتشدد وإلا دخل في دائرة التطرف. بقي الفارق بين المتطرف والإرهابي... فهما وجهان لعملة واحدة... المتطرف يعتقد أفكاراً قد يكون أكثرها خاطئاً أو منحرفاً ولكنه يعتقد أنها هي الدين ولا شيء غيرها.

فإذا لجأ المتطرف إلى استعمال العنف مع غيره بحجة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر فإنه يتحول إلى إرهابي حتى لو كان هذا العنف باللسان والكلام.

والتطرف الديني يشمل مجموعة من الأفكار والفتاوى التي تتناول كل جوانب الحياة وتدعو إلى تحريم كل شيء من نعم الحضارة والحياة المعاصرة.

قبل أن نخوض في مظاهر التطرف ودلائله ينبغي أن ننوه ونلفت النظر إلى حقيقة هامة ألا وهي عدم صحة اتهامنا للإنسان بالتطرف بمجرد أنه اختار رأياً من الآراء الفقهية المتشددة ما دام يعتقد أنه الأصوب والأرجح وأنه ملزم به شرعاً حتى وإن كان غيره يرى غير رأيه. وليس من حقنا أن نجبره للعدول عن رأيه ونطالبه بسلوك مخالف لمعتقداته. طالما أن معتقده هذا يستند على مذهب من المذاهب المعتمدة عند المسلمين. أو يعتمد على اجتهاد صحيح قائم على استدلال شرعي سليم، وعلى سبيل المثال قضية اللحية، نجد أن جانب من العلماء وقد ناد بوجود تركها وحرمة حلقها في حين نجد جانباً آخر من العلماء لم يرضى وجوب تركها ولا حرمة حلقها فهل تعتبر أحد الطرفين متطرفاً؟.

في الحقيقة ليس من حق أحد أن يصادر حق أي شخص في ترجيح رأي على آخر خاصة وأنه يتصل بحياته وسلوكه هو لا بحياة غيره. وهذا ينطبق على أمور أخرى كقضية النقاب*.

والآن سنعرض مظاهر ودلائل التطرف على النحو التالي:

2-1-1 التطرف الديني: يبدأ هذا بالتعصب للرأي تعصبا لا يعترف معه للآخرين بوجوده حتى ولو خالف برأيه هذا كافة السابقين واللاحقين والمحدثين والمعاصرين الذين اتضحت لديهم الرؤيا لمصالح الناس ومقاصد الشرع وظروف العصر. فهو يحجر على آراء المخالفين لرأيه ويلغونها وينتهي به الأمر إلى اتهام مخالفه بالفسوق والعصيان ويزداد الأمر خطورة عندما يريد هذا المتعصب ذو الفهم الجامد أن يفرض رأيه على الآخرين فيوجه ويوزع عليهم اتهامات الابتداع والاستهتار بالدين أو حتى بالكفر والمروق والعياذ بالله (سيكون لنا عودة بالتفصيل عند الحديث عنه).

2-1-1-2 التشديد الدائم على المسلمين بما هو غير ملزم.

ومن مظاهر التطرف الديني أيضا تبني الآراء المتشددة والملتزمة والمطبقة على الناس وذلك بصفة دائمة ومطلقة وتجاهل الآراء الميسرة مع إزام الناس بها. واتهام كل من تبني رأياً من الآراء الفقهية الميسرة بالتفريط في الدين. ومن مظاهر هذا التشديد محاسبة الناس على النوافل والسنن وكأنها فرائض، وعلى المكروهات وكأنها محرقات. مع أنه من المفروض ألا يلتزم الناس إلا بما ألزمهم الله تعالى به جزماً وما زاد عن ذلك فهم مخيرون فيه. إن شاءوا فعلوا وإن شاءوا تركوا.

والغريب الذي يدعو للعجب أن يسلك المتطرفون ذلك متجاهلين النصوص التي تدعو للتيسير سواء قرآنية أو سنية

فإن الله تعالى يقول "يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر". (البقرة: الآية، 185) والرسول ص- يقول "يسروا ولا تعسروا وبشروا ولا تنفروا".

ومما يزيد من خطورة المتطرف وربما يدخله في دائرة الإرهاب أن يحاول إزام الناس بمنهجه الدائم التشديد والتعبير جالبا عليهم الحرج في دينهم والعنت في دنياهم مع أن أبرز صفات الرسول - ص - أنه " **ويحل لهم الطيبات ويحرم عليهم الخبائث ويضع عنهم إصرهم والأغلال التي كانت عليهم** " (الأعراف: الآية، 157).

ولهذا كان النبي - ص - أطول الناس صلاة إذا صلى لنفسه حتى أنه كان يقوم بالليل فيطيل حتى تنفطر وتتورم قدماه عليه السلام، ولكنه كان أخف الناس صلاة إذا صلى بالناس مراعيًا ظروفهم وقدرتهم في الاحتمال.

* بعض العلماء رأوا على المسلمة أن تستر جميع بدنها ماعدا وجهها وكفيها في حين ذهب البعض الآخر إلى أن كل من واليدين عورة يجب سترها فلا يجوز إنكار سلوك أي طرف.

2-1-1-2 التشدد في غير محله.

ويقصد بذلك التزام المتطرف هذا لمنهجية المتشدد الدائم حتى مع من هم حديثين العهد بالإسلام، أو مع من هم حديث نوبة. أو أن يكون بذلك في بلاد ليست إسلامية.

فمثلا من البسيط واليسير مع هؤلاء والتركيز معهم في بداية الأمر على الكليات تجده قد سلك طريقا غبيا فيبدأ بالجزئيات والفروع وهذا ما خالف قول الرسول ص- لمعاذ حينما بعثه إلى اليمن: "إنك تأتي قوما من أصول الكتاب فأدعهم إلى شهادة أن لا إله إلا الله، وإلى رسول الله، فإن هم أطاعوك لذلك فأعلنهم أن الله افترض عليهم خمس صلوات في كل يوم وليلة، فإن هم أطاعوك لذلك فأعلنهم إن الله افترض عليهم صدقة تؤخذ من أغنيائهم فترد على فقرائهم". (حديث متفق عليه).

3-1-1-2 الحدة والغلظة في الدعوة.

يمكن أن ترصد بسهولة مظاهر التطرف في سلوك بعض الدعاة في الطريقة التي يتعاملون بها مع الناس أو يتحاورون بها مع المخالفين معهم في الفكر فيغلب عليهم الخشونة والشدة والمواجهة الغليظة والحادة. وجدالهم مع معترضيه ليس بالتي هي أحسن، بل بالتي هي أخصن، فلا فرق بينهم بين الكبير والصغير، وبين المتعلم والامي... وهم بذلك يخالفون قول الله تعالى " ادع إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتي هي أحسن". (النحل: الآية، 125).

4-1-1-2 التربص بالآخرين.

ومن مظاهر المتطرف والدالة عليه سوء ظنه بالناس. وهو سوء ظن متغلغل في أعماقه. فالأصل لديه سوء الظن واتهامهم لأدنى سبب دون اعتداد بظروف وأحوال الخلق. بل نجد هؤلاء يفتشون دائما عن العيوب ويتصيدون الأخطاء ليكفروا بها الناس. لا فرق لديهم بين العامة أو الخاصة من دعاة ومفكرين وفقهاء...

لذلك نجد المتطرف دائما يعادي هؤلاء الذين يسلكون مسلك التيسير على المسلمين وعرض ما يلاءم العصر والمكان...

ومن مظاهر المتطرف بالآخرين أيضا ولعه بانتقاد الآخرين وتزكية نفسه في قول الله تعالى: "أنا خير منه". (الأعراف: الآية، 12). وهذا هو الغرور بالظن ومن هنا كانت أول معصية لله في العالم معصية إبليس لعنة الله عليه.

5-1-1-2 تكفير المسلمين.

ومن علامات ودلائل المتطرف أيضا اتهام جمهور الناس بالخروج من الإسلام أو عدم الدخول فيه أصلا فيسقط عنهم العصمة ويستبيح دماؤهم وأموالهم ولا يرى لهم حرمة ولا ذمة. فهم يكفرون كل من ارتكب معصية وأصر عليها ولم يتب منها، وهم يكفرون الحكام لأنهم لو يحكموا بما انزل الله ويكفرون المحكومين لأنهم رضوا بهؤلاء الحكام. ويكفرون العلماء لأنهم لو يكفروا الحكام والمحكومين. وفي رأيهم من لم يكفر الكافر فهو الكافر.

أما عن أسباب التطرف:

فبالإضافة إلى التي ساقها " القرضاوي " عند حديثه عن أسباب العنف في الفكر الإسلامي والتي أوردناها عند الحديث عنه وجهة نظر الإسلام نحو العنف، يمكن الإشارة لها

1. خلل في فقه الجهاد

2. خلل في فقه تغيير المنكر بالقوة.

3. خلل في فقه التكفير.

4. خلل في الخروج على الحكام.

إلا أننا يمكن أن نضيف لها: أسباب أخرى:

1- أسباب داخلية.

1- الفهم الظاهري للنصوص.

ويقصد بذلك التمسك بحرفية النصوص دون الوقوف على مقاصدها وعلتها مثلهم في ذلك: المدرسة الظاهرية التي ظهرت في عصر الأئمة الأربعة في القرن 4 هجري. والتي قامت على رفض النظر مطلقاً إلى العلل والمقاصد. والتمسك بالحكم الظاهري في النصوص. والحقيقة التي غابت على هؤلاء هي أنه إذا كان الأصل في العبادات هو التعبد بها دون النظر إلى ما فيها من مقاصد فإن الأمر مختلف بالنسبة للمعاملات فيجب دائماً النظر إلى المصالح والمقاصد المنوطة بها فإذا اهتدينا إليها وهذا هو عمل ووظيفة الاجتهاد ربطنا الحكم بها إثباتاً أو نفيًا. أو كما يقولون فإن الحكم يدور مع علته وجوداً وعدمًا.

والأمثلة في توضيح المراد كثيرة:

ففي مجال العبادات مثلاً لا يجوز مثلاً أن يستبدل شهر رمضان بشهر آخر... أو الجمعة بيوم آخر.

أما في مجال المعاملات فالأمثلة عديدة نكتفي بما صح عن النبي -ص- بالنص عن سفر المرأة بغير محرم، ولا شك أن علة هذا النهي يمكن في الخشية على المرأة من المساس بها أو المساس بسمعتها إذ هي سافرت بفردها في طرق صحراوية فقراء كما كان عليه الحال في زمن الرسول -ص- أما الحال اليوم بعد استخدام الوسائل المتطورة التي تطوي المساحات في حقائق معدودة فلم يعد لهذه الخشية أو الخوف وجود إذا ما ودع المرأة محرم في مطار السفر واستقبلها محرم في مطار الوصول وكانت مع رفقة مأمونة تقاة. هكذا أجمع الفقهاء.

2- الجدل في الأمور الفرعية.

ومن أمثلة الموضوعات الفرعية التي استحوذت على مناقشات واختلافات حادة وصلت إلى حد القطيعة بل وأحياناً الاتهام بالكفر. موضوعات مثل حلق اللحية أو الأخذ بها. أو إسبال الثياب أو تحريك الأصابع أثناء التشهد... والجامع المشترك بين هذه الموضوعات الفرعية جميعها هي التضامن المائل التي طال الجدل فيها بعنف وانقسم المسلمون بشأنها إلى فئات ومذاهب الانتشغال بصغائر الأمور قد أنساهم عظامها... فأين هؤلاء من الهجمات التنصيرية والصليبية على الإسلام والمسلمين، وأين هؤلاء مما يتعرض له المسلمون والإسلام في أنحاء متفرقة من العالم، من مذابح، وما مذبحه غزة واحتلال العراق منا ببعيد.

3- التوسع في التحريم.

ويقصد بذلك الميل إلى التشديد والتضييق على الناس عن طريق توسيع دائرة المحرمات بالرغم من أن القرآن والسنة والسلف قد حذروا من ذلك. لقوله تعالى "ولا تقولوا لما تصف ألسنتكم الكذب هذا حلال وهذا حرام لتفتروا على الله الكذب إن الذين يفترون على الله الكذب لا يفلحون". (النحل: الآية، 116).

4- غموض المفاهيم.

ويقصد بغموض المفاهيم الإسلامية لدى هؤلاء الجهلاء، اضطرابها في أذهانهم واختلاطها مع بعضها البعض دون إدراك لنتائج هذا الخلط الخطيرة في الحكم على إيمان الآخرين.

ويرجع ذلك بطبيعة الحال إلى عدم امتلاك أمثال هؤلاء لمفاتيح اللغة وأسرارها فخلطوا بين الكفر والشرك، وخلطوا بين ثقافة العقيدة وثقافة العمل. ولم يميزوا بين الكفر الأكبر المخرج من الملة وبين كفر المعصية كما لم يميزوا بين الشرك الأكبر والشرك الأصغر...

5- الجهل بالتاريخ وسنن الحياة والواقع.

ويقصد بذلك فهم الواقع على غير حقيقته متجاهلين عمداً أو خطأ عبر التاريخ وسنن الحياة، لذلك نجد هؤلاء المتطرفين يريدون تغيير المجتمع كله من أفكار ومشاعر وتقاليد وأخلاق وأنظمة سياسية واجتماعية واقتصادية بأساليب خيالية غير واقعية حتى وإن اقتضى الأمر التضحية بأرواح بريئة في عمليات يطلقون عليها اسم عمليات استشهادية.

ولو رجع هؤلاء إلى السيرة النبوية لعرفوا أن الرسول - ص - ظل 13 سنة في مكة يدعو الناس وكان هدفه الأول هو تحرير عقولهم من أغلال الوثنية ولم نسمع أو نقرأ له أنه قد دعا إلى القيام بعمليات انتحارية... واستمر الحال هكذا حتى إذن الله للمؤمنين بالقتال دفاعاً عن أنفسهم وعن دينهم "أذن الله للذين يقاتلون بأنهم ظلموا وأن الله على نصرهم لقدير، الذين أخرجوا من ديارهم بغير حق إلا أن يقولوا ربنا الله". (الحج: الآيات، 39، 40).

أما الجهل بسنن الحياة فيقصد بها عدم العظة وعدم التعلم من سنن السابقين، وهذه السنن هي سنن التدرج، وسنن الأجل المسمى.

بخصوص سنة التدرج: ويقصد بها التدرج في الدعوة الإسلامية، أي التدرج من الفرائض كالصلاة والصوم... ثم بعدها تحريم المحرمات كالخمر والزنا...

أما بخصوص الثانية: بمعنى أن لكل شيء أجل يبلغ فيه نضجه وأماله. وبالتالي لا يجب استعجاله قبل بلوغ هذا الأجل.

فالزروع والثمر إذا حصد أو قطف قبل أوانهما فلا ينفع بل قد يضر وكذلك الأعمال العظيمة والجليلة لا تؤتى ثمارها إلا بعد جيل أو أجيال.

لذلك كان النبي -ص- يوصي أصحابه بالصبر وألا يستعجلوا النصر قبل أوانه.

ب- أسباب خارجية.

وهي التي تتعلق بالعوامل المحيطة بالمسلمين دولياً كـ:

- فرض العلمانية على المجتمعات الإسلامية.
- استهداف الأمة الإسلامية - من قبل الغرب - الهيمنة الأمريكية.
- مصادرة حرية الدعوة الإسلامية من قبل الأنظمة الحاكمة.
- تعذيب المتدينين المسلمين داخل السجون. (بوادي: 2006، ص-ص، 16-32).

2-1-2 التعصب الفكري.

الذي لا يختلف عن التطرف الديني فهو يعني على الأقل في رأي باحثي علم النفس الاجتماعي أنه المشاعر والاتجاهات التي ينطوي عليها العدا والصرع بين الجماعات، فتشكل محورا أساسيا في فهمنا لهذا المفهوم.

لقد وصف " SOMNER " التعصب على أنه " النظر إلى الأمور من زاوية أن الجماعة التي ينتمي إليها المرء هي مركز كل شيء، والحكم على الآخرين على أساس أن جماعته هي مرجع هذا الحكم... فكل جماعة تغذي غرورها بذاتها بالتباهي بأنها هي الأرقى، وتمجيد مقدساتها، وبالنظر باحتقار إلى من هم دونها ".

ويعرف كذلك على أنه اتجاه خاطئ أو غير عادل نحو الأشياء أو الأشخاص.

أو " هو موقف سيء، لأنه ينتهك معايير نموذجية معينة يشعر كل شخص أن من ضروري إتباعها. لكن ذلك لا يحدث فعليا من الجميع" كما يذهب إلى ذلك " HARDING et al".

ويعتبر التعصب انتهاكا لثلاثة معايير نموذجية يضيف " هاردنج " وزملائه، فالتعصب ينتهك معيار المنطقية من واقع تعميمه الزائد وجهوده واعتماده على دلائل غير كافية، والتعصب ينتهك معيار العدالة بالتمييز في معاملة المواطنين بنفس مجتمعه، والتعصب ينتهك معيار العواطف الإنسانية بإنكار إنسانية الآخرين أما عن أنواع التعصب: فيذهب الباحثين إلى ذكر أنواع التعصب العنصري والتعصب الفكري، التعصب السياسي... (دكت: 2000، ص- ص، 87-97).

ومادام اهتمامنا منصب حول مفهوم التعصب الفكري فماذا نعني به؟.

1- مفهوم الفكر: لغويا يأتي من الفعل فكر في الأمر: أي اعمل العقل فيه، ورتب بعض ما يعلم ليصل إلى المجهول، والفكر جملة النشاط الذهني. أما التفكير: فهو أعمال العقل في مشكلة للتوصل إلى حلها.

ويقال الفكر: هو ظاهرة عقلية تنتج عن عمليات التفكير القائم على الإدراك والتحليل والتعميم ويتميز الفكر عن العاطفة التي تصدر عن فعل انفعالي لا يستند على التجربة ويدور حول فكرة أو موضوع، كما يتميز الفكر عن الإرادة التي ترمي إلى ترجيح كافة الميول القائمة على أحكام تقويمية.

وبناء على ذلك يمكن القول أن التعصب الفكري هو أسلوب مغلق للتفكير يتسم بعدم القدرة على تقبل أي معتقدات الشخص أو الجماعة أو على التسامح معها. وهذا الأسلوب صادق صدقا أبديا ولا مجال للمناقشة.

والمتعصب: هو ذلك الفرد الذي يكون أكثر تصلبا من الوجهة الذهنية، وأقل تبصرا بمتطلبات الواقع، وتظهر فيه جملة من السمات تجمع بين الخضوع والتوتر، وتزداد لديه مشاعر الخوف والنظرة التشاؤمية وتندرج من الانعزالية والاعترا، والنفور من الآخرين، وتصل إلى العدوان بالقول أو الفعل في محاولة منه لفرض أفكاره وأرائه التي يعتقد دائما بصحتها وموضوعيتها، على الرغم من عدم قدرته في أغلب المواقف على تقديم الأدلة والحجج التي تبرهن عليها في العالم الغربي. (محمد البردعي: 2002، ص، ص، 25، 26).

يخطئ من يعتقد أن التعصب الفكري ظاهرة جديدة، ويبالغ من يعتقد أن الإرهاب أو الاغتيال كأسلوب للتعبير عن مغزى فكري متعصب مستحدث لتسوية خلافات سياسية. لأن التعصب الفكري في أبسط حدود تعريفه "خروج عن القواعد والأطر الفكرية والدستورية والقانونية التي يرتبط بها المجتمع، والتي يسمح في ظلها بالخلاف والحوار. وقد حدث هذا التعصب بهذا المعنى منذ صدور الإسلام واستمر إلى يومنا هذا".

لقد نتج عن التطرف الديني والتعصب الفكري عنف مادي الذي يعد عملا إرهابيا سواء كان موجه ضد الدولة أو أشخاص معينين أو مواطنين عاديين حيث يكون العمل الإرهابي في صورة قتل أو خطف أو احتجاز، أو يكون العمل الإرهابي موجه ضد المنشآت الصناعية أو التجارية أو المباني الرسمية...

إن العنف والعدوان أهم سمات ومظاهر السلوك الإرهابي، ومن ثم فهو لا يندرج تحت جرائم العنف، بل يندرج تحت جرائم التجريم الإرهابي، حيث أن الإجماع العدواني، يتسم بوجود علاقة بين الفاعل والمجني عليه في جرائم العنف، بينما العلاقة غير موجودة مطلقا في السلوك الإرهابي وضحاياه، إضافة إلى ذلك السلوك الإرهابي يتجاوز السلوك العدواني الإجرامي إلى السلوك الإجرامي الإرهابي الذي يهدد أمن المجتمع المعني بالإرهاب وسلامة المجتمع بكل مقوماته البشرية والمادية.

دون العودة إلى تعريف مصطلح الإرهاب نقول أن كل المجتمعات في كل الأزمنة والأمكنة عرفت ولا تزال تعرف هذه الظاهرة، والعرب قديماً وحديثاً عرفوا هذه الظاهرة وقد تستمر إن لم تنزل الأسباب المؤدية لها. لقد كان المجتمع العربي الجاهلي ينزع إلى نزعة قومية طبقية لا تتجاوز حدود الأسرة والقبيلة، وبذلك كان المجتمع العربي مفتتاً من الناحية السياسية إلى وحدات سياسية متعددة قائمة بذاتها تمثل القبائل المختلفة. وكانت حياة القبائل صراعا دائما، والصراع هجوم يتم بقصد الحصول على مزيد من الرزق، ودفاع يقومون به للحفاظ على وجود القبيلة والدفاع والهجوم يتطلبان التكتل والدخول في أحلاف مع القبائل الأخرى.

ولهذا اعتبر قانون البادية هو قانون الغاب، وقوامه الحق في جانب القوة فمن كان سيفه أمضى وأقوى كانت له الكلمة والغلبة وكان الحق إلى جانبه. وكان حب القتال مغروسا في نفوس العرب في الجاهلية حتى تحول إلى شغف بالسيطرة والغلبة ولا يمكن التوصل إلى الحق والسيطرة إلا عن هذا الطريق. وقد ذهب بعض العرب في الجاهلية إلى اعتبار البغي هو الطريق الوحيد الذي يصل المرء بواسطته إلى الحق. وقد ظلت هذه الروح الجاهلية مغروسة في قلب الجاهلي حتى جاء الإسلام فطهر قلوبهم منها. أما الإرهاب القائم على أساس التطرف الديني فيرى بعض الباحثين أنه يرجع في الإسلام إلى حركة الخوارج التي انبثقت عنها العديد من الحركات المنشقة التي شهدها التاريخ الإسلامي.

فلقد ظهرت حركة الخوارج خلال التحكيم بين أمير المؤمنين " علي بن أبي طالب " رضي الله عنه و " معاوية بن أبي سفيان " رضي الله عنه عام 37 هـ. فقد كفر الخوارج " علي " لأنه قبل مبدأ التحكيم، كما كفروا " موسى الأشعري " و " عمرو بن العاص " لأنهما قاما بالتحكيم.(الشربيني، وآخرون : 2003 ، ص، ص، 227، 226).

أما إذا تناولنا ظاهرة الإرهاب في عالمنا العربي المعاصر، فنجد أنه يعج بأعمال التطرف الفكري والعنف ولعل استدلالنا بنموذجين لأبلغ مثال:

شهدت مصر خلال الفترة: 1971- 1981 عدد من أعمال العنف قام بها بعض فئات المجتمع تراوحت بين حوادث اغتيال سياسي واختطاف واعتداءات متكررة على المحال الكبرى خاصة بالقاهرة 1975، وحرق الممتلكات الشخصية للأفراد والحكومة وجاءت هذه الأعمال رد كما يرى الكثير من المحللين والمفكرين على الاستفزاز الإداري الفاسد والانحرافات الحكومية المتتالية ومظاهر الترف والبخش الشديدين وسط احتياجات ضرورية لا تلبى غالبية الأفراد واستهانة بغرضها.

كما أن الفترة من 1881-1999 قد شهدت تزايد في أعمال الاحتجاج والعنف والتطرف بشكل ملحوظ خاصة خلال النصف الثاني من الثمانينيات، وبخاصة مع بداية الفترة الرئاسية الثانية للرئيس " مبارك " ردا على الأزمات الاقتصادية، والفساد السياسي والإداري التي ولدت موجات من التوتر والحيرة والقلق خاصة لدى فئة الشباب. فكان أن ارتفعت سلوكيات العنف والإدمان وتجارة المخدرات والسطو والسرقه والاعتصاب والتزوير... وغيرها من الجرائم الأخلاقية، حيث تشير الإحصاءات إلى تزايدها بمعدل 40 % في العشر السنوات الأخيرة والتي كانت عليه في السبعينيات.

كذلك كانت هذه الظروف كفيلة بإنتاج أفراد يتصفون بعدد من الخصائص يمكن إجمالها:

- فقر البصيرة وعدم القدرة على الاستبصار والتجديد.
- الجمود والتصلب العقلي والوجداني.
- اللجوء إلى العنف كتعبير عن وجهة النظر الشخصية.
- عدم التسامح مع الآراء المخالفة مع التوتر النفسي لأقل الأسباب.

جملة هذه الخصائص صاحبها مجموعة من الأزمات الفكرية والاجتماعية لهؤلاء الأفراد وجعلتهم يقدمون على أعمال إجرامية ويتورطون في أخرى تحت طائلة القانون، وصاروا يعيشون غربة، بينهم وبين أكثر الناس جفوة، وبينهم وبين الحكومة عداوة، وبينهم وبين أسرهم أزمة، ثم لا تلبث صدورهم أن تضيق بما حولهم ومن حولهم، فإذا تمسكوا بما يؤمنون به جعلهم يعيشون عزلة، وحوارهم مع غيرهم ينقلب إلى نفور ومشاحنة، وإنكارهم على من يخالفهم يتجاوز حد القلب واللسان لتصبح حربا ساخنة وصداما طابعه العنف والشدة. (محمد البر دعي: 2002، ص، 232).

في الجزائر، لقد شكل إجهاض التجربة الديمقراطية في أوائل عام 1992 على النحو الذي يعرفه الجميع طبعا، تزكية للجناح المتطرف الذي كان يقول بأن الديمقراطية هي لعبة في أيدي الأنظمة وأن الأنظمة تلغي كل مسار ديمقراطي إذا لم يكن لصالحها. ومن هنا بدأت بوادر العنف تظهر، ومن هنا استطاعت الأقلية المتبينة للعنف أن تحتل الساحة بعد حل الجبهة الإسلامية للإنقاذ وسجن قياداتها. وتطور هذا العنف أمام سلطة كانت لا ترى سبيلا للخروج منه إلا بالاستئصال، وبدأت بذلك مجابهة العنف بالعنف المطلق وبنية الاستئصال.

كان العنف الذي قامت به السلطة لم يقف مع الأسف، عند حدود القانون ولا عند حدود الدستور، وعرف تجاوزات عديدة زادت العنف استفحالا وجعلت آثاره السياسية والاجتماعية بالغة الخطورة ومست كل شرائح المجتمع، وكان في المقابل أن الطرف الآخر تبنى العنف كإستراتيجية كذلك، فكان أن اتسعت رفعة العنف، وكان المدنيون، طوعا أو كرها، المجال الذي تقع فيه كل فضائع العنف. (مهري: 1996، ص، 181).

2-2 وجود اديولوجيات فكرية متعارضة.

لقد أبرزنا عند حديثنا عن مقومات الواقع السياسي العربي، أن سلسلة من المواجهات والصراعات بين قوى متضادة (قوى التحرير ضد قوى الاستعمار، قوى الوحدة ضد قوى التجزئة، قوى التغيير ضد قوى الثبات، قوى اليسار ضد قوى اليمين).

توصلنا إلى فرضية أن الفكر ليس واحد، ولكل طبقة أو جماعة أو حركة فكريا ومفكريها.

لقد لعب احتكاك العرب المباشر بالغرب دورا رئيسيا في ظهور هذه التيارات الفكرية في ذلك يقول " ألبرت حوراني " في كتابه "الفكر العربي في عصر النهضة" 1798، 1939 إنه ذلك التيار من الفكر السياسي والاجتماعي الذي أخذ يظهر عندما تنبه المثقفون في البلاد الناطقة بالصاد، خلال النصف الأول من القرن 19، إلى أفكار أوربا الحديثة ومؤسساتها وبدوا في النصف الثاني منه يشعرون بقوتها، فقد كانوا يتساءلون عما يجب عليهم وعما يمكنهم أن يأخذوا عن الغرب لإحياء مجتمعاتهم. كما كانوا يتساءلون بأي معنى يظلون عرب ويظلون مسلمين إذا ما تأثروا بالغرب واقتبسوا عنه". (الشريف: 2000، ص، 19).

أولا: المرحلة التأسيسية: 1798- 1914.

هي مرحلة المجابهة المباشرة بين المشرق والمغرب، عندما غزا " نابليون مصر " عام 1798. وكذلك بين المغرب الغربي وفرنسا.

في إطار هذه المواجهة بدأت تتوالى الأسئلة في مواقع مختلفة

- ما هي أسباب ضعف الشرق حتى يتمكن الغرب من اجتياحه والتغلب عليه؟
- كيف يمكن التعامل مع الغرب وما طبيعته؟
- هل نقبل على الثقافة الغربية أم نرفضها كليا أو جزئيا؟

هذه هي بعض الموضوعات التي أثرت خلال المرحلة التأسيسية. ومن خلال طرح هذه الأسئلة والإجابة عنها في إطار المواجهات التي ذكرناها، ظهر تياران فكريان هما التيار الديني بشقيه (السلفي، والتجديدي) والتيار الليبرالي.

1- التيار الديني:

خلال مرحلة تأسيس هذا التيار كان منقسما عن نفسه بين جماعة محافظة (السلفية يتمسك بالنظام القائم ومؤسساته، وجماعة تجديدية رفضت المؤسسات والتقاليد السائدة ودعت إلى ضرورة العودة إلى منابع الدين وثقافة الأولى.

2- التيار الليبرالي:

تبلور هذا الفكر باكرا في بعض البلدان العربية "كمصر وسوريا" اللتان ظهر بهما بالقرن 19 حيث دعا إلى ضرورة تبني النموذج الأوربي في جميع أبعاده وقيمه: الحرية، والفردية، الفاعلية، العلوم، الديمقراطية دفعة واحدة. ولم يجد في هذه القيم التي امدحها علنا دعوة لوضع الإيمان واللغة وضع تساؤل.

ثانيا: مرحلة الصراع في سبيل الاستقلال: سيطرة فكرة القومية بين الحربيين العالميتين لم ينته الكفاح في سبيل التحرر والاستقلال بإنتقاء الحرب العالمية الأولى والإمبراطورية العثمانية، فقد وجد المشرق العربي نفسه يريزح مثل المغرب العربي، تحت أثقال الاستعمار الغربي.

ولأن الكفاح مع العدو يكون عادة بوسائل العدو، ولأن الخلافة العثمانية انهارت، انتهى الصراع بين فكرة الجامعة الإسلامية وفكرة الوحدة القومية لصالح هذه الأخيرة. وأصبح واضحا أن عملية الاستقلال تقتضي حصول وعي قومي يتجاوز الولاءات الطائفية والعشائرية والمحلية وتأسيس أحزاب ومنظمات شعبية سياسية على تلك القواعد بالذات التي جعلت أوروبا قوية: الوحدة والسيادة القومية، الديمقراطية السياسية والدستورية والعلمية، والعلم وتحرير المرأة وحرية الفكر والحقوق الفردية.

الملاحظ أن التياران الفكريان -الديني والليبرالي- اشتركا في هذه النظرة مع تسجيل بعض التحفظات حول مسألة التراث وكيفية التعامل معه.

ثالثا: مرحلة سيطرة البرجوازية الوطنية بعد الاستقلال: الفكر التسويغي والبحث في الكارثة 1945 – 1983 .

إذا كان الفكر العربي المعاصر انشغل في المرحلة التأسيسية بتشخيص العطل أو الضعف العام والخلل والانحطاط، وبحث في الحلول متوصلا على الأغلب إلى ضرورة الإصلاح الديني، وتبني سبل الحضارة الغربية معا. وأنه ركز اهتمامه في مرحلة الكفاح في سبيل الاستقلال بين الحربيين العالميتين على مسألة الهوية القومية والثقافية وبناء المؤسسات على قواعد جديدة. فإنه في مرحلة ما بعد الحرب العالمية الثانية نجد أنه انكفأ على نفسه مرة أخرى وتأمل بخيبة أمل مريرة في جدوى الاستقلال الذي لم يحقق الآمال المرجوة والمؤسسات التي أقامها لتخدمه فتحوّلت إلى قوة ضده.

وتعمق الإحساس بخيبة الأمل خاصة بعد إقامة إسرائيل على أنقاض الشعب الفلسطيني عام 1948 - 1949 فتحوّل الفكر العربي إلى البحث في طبيعة النكبة أو الكارثة وسبل الخروج منها. (تم توضيح الإطار الفكري لهذين التيارين حول هذه المسائل في مختلف المراحل من البحث).

إلا أننا في هذا الموضوع نجد أنفسنا مجبرين على التساؤل: أين موضعنا نحن الجزائريين من كل هذا النقاش؟ وهل نحن حدونا حدو ما ظهر وساد في الفكر العربي؟ أم اتخذنا موقف مغاير من ذلك؟.

الملاحظة الأولية تقول أننا لم نستثنى من هذا الصراع الفكري حول ضرورة الانجذاب إلى الحضارة الغربية - الفرنسية- وضرورة إحياء التراث كما كان يدعو إليه غيرنا من الغرب.

لقد انقسم الفكر السياسي الجزائري حول هذه المسألة إلى تيارين:

التيار الأول: الذي اصطلح عليه التيار الاصطلاحي.

التيار الثاني: الذي يصطلح عليه التيار النخبوي أو الليبرالي.

لقد كان لهذين التيارين موقف من الحضارة الغربية - الفرنسية - كما كان لهما موقف من مسألة التراث المتجسدة في الإسلام والانتماء الحضاري والثقافي إلى هذه الثقافة.

إن هذه القضايا ليست قضايا تاريخية بحتة، بل نعيش الكثير منها وقتنا الحاضر، والكثير منها نثيره في ملف السياسة الثقافية، والفرق الوحيد بين أمس واليوم، هو أن هذه القضايا اليوم إيديولوجية أكثر بقدر ما كانت بالأمس سياسية أكثر، إلا أن عنصر التواصل فيما بين أمس واليوم قائم ولا شك فيه.

إن احتلال فرنسا للجزائر سنة 1830 كان في واقع الأمر نتيجة لتوسع الاستعمار الأوربي الذي كان يهدف إلى السيطرة على الأسواق العالمية، وتسهيل عملية الاستيراد والتصدير، وفي الوقت نفسه استغلال المستعمرات الجديدة. والمهمة الأساسية لهذا التوسع كان تحطيم البنى الثقافية والاجتماعية للسكان الأصليين وتحويل اقتصادهم من اقتصاد استهلاكي إلى اقتصاد موجه نحو التصدير. وأثناء تلك العملية التدميرية، كان الأهالي عرضة لإعمال وحشية.

لقد أدرك الفرنسيون منذ البداية أن الإسلام يشكل خطرا كبيرا على استمرار وجودهم في الجزائر لذا حاربوه بكل قسوة. ومما فعلوه في هذا المجال هو تحويل المساجد إلى كنائس وتكنات وتحطيم بعضها الآخر. كل ذلك من أجل إضعاف العقيدة الإسلامية لدى الشعب الجزائري، وبالتالي تسهيل مهمة التحكم فيه أولا، ثم إدماجه في المجتمع الفرنسي ثانيا.

وباختصار شديد من الممكن القول أن السياسة الاستعمارية في الجزائر مرت بمرحلتين أساسيتين: في المرحلة الأولى عمل الاستعمار الفرنسي على تحطيم النظام الاقتصادي والاجتماعي للأهالي، وفي المرحلة الثانية حاول إدماج الجزائر بفرنسا. وكرد فعل على هذه السياسة، فإن الإيديولوجيا الوطنية تحولت هي الأخرى من إصلاحية إلى ثورية أدى في النهاية إلى استقلال الجزائر.

لقد عمل التيار الإصلاحية الذي تجسد في "حركة العلماء المسلمين" 1931 الذي كان نشر بذور زرعها بعض المصلحين العرب المسلمين في أواخر القرن 19 من أمثال "الأفغاني" و "محمد عبده". بالأساس على الدعوة إلى الإصلاح الديني القائم على ضرورة العودة بالإسلام إلى منابعه الأساسية تأسيا بما فعلته حركة الإصلاح الديني في المشرق العربي.

إن الإصلاح الديني الذي جاءت به جمعية العلماء المسلمين، والذي يقوم على التفسير التقدمي للحضارة الإسلامية، قد مهد الطريق أمام -الليبراليين- من أجل الملازمة بين الوطنية في مفهومها الحديث وبين الأفكار الدينية والاجتماعية التي كانت غالبا ما اعتبرت في أماكن أخرى عقبات في طريق نجاح الوطنية، وفي ذلك يقول " فهمي جدعان " في كتابه "أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث" إن ما أنجزته "جمعية العلماء المسلمين" بقيادة " ابن باديس " تمثل خير دليل تمثيل الصورة التي يمكن أن تأخذها الدعوة إلى النهضة، فلقد اعتمدت في أسسها النظرية العلم الصحيح والخلق المتين ونبت الجمود، وترقية المسلم الجزائري في حدود إسلاميته التي هي حدود الكمال الإنساني، وحدود جزائريته التي يكون بها عضوا حيا عاملا في حقل العمران البشري وحدود عروبه التي تمنحه مع الجزائرية الإسلامية الشخصية التاريخية الثقافية المميزة " .

إن " ابن باديس " يرى أن عملية التغيير الاجتماعي ينبغي أن تنطلق من داخل الذات، والإسلام هو الذي يحقق هذا التغيير، الإسلام الذي يعنيه " ابن باديس " ليس بالإسلام الوراثي التقليدي الذي يأخذ بدون نظر ولا تفكير ولا يمكن أن ينهض

بالأمم لأنه على الجمود والتقاليد، إن الإسلام الذي يعنيه هو الإسلام الذاتي مبدؤه الفكر والنظر وبناء العمل على العلم.
(شريط: 1986، ص، 113).

إن أهم عمل سياسي قامت به "جمعية العلماء المسلمين" هو ترويجها لفكرة الأمة الجزائرية والدفاع عن أصالتها، كما هو مبين في الشعار الذي رفعه "ابن باديس" "الإسلام ديني والعربية لغتي والجزائر وطني".

عندما قال "فرحات عباس" مقولته المشهورة عام 1936 حول عدم قدرته على اكتشاف الأمة الجزائرية جاء الرد الحاسم من "ابن باديس" يؤكد فيه وجود الأمة الجزائرية واستحالة جعلها جزءا من فرنسا. لقد رفض "ابن باديس" بوضوح فكرة اندماج المجتمع الجزائري في البطاقة الفرنسية الغربية. إلا أن ما يجب ملاحظته هو أن حركة "جمعية العلماء المسلمين" كمنظمة دينية وثقافية قبلت صراحة بالحكم الفرنسي. ولم ترفضه رفضا تاما، بل عبرت خلال المؤتمر الإسلامي الجزائري الذي انعقد عام 1936 عن موافقتها بإلحاق الجزائر بفرنسا بشرط أن يتمتع المواطنون الجزائريون بنفس الحقوق والواجبات التي يتمتع بها المواطنون الفرنسيون. (عباس: 1991، ص، 217).

وفي تقييمه للحركة الفكرية الحديثة ليس في الجزائر فحسب بل في الوطن العربي يقول "مالك بن نبي" "أن الخطأ الذي وقع فيه المحدثون ودعاة الإصلاح ناتج عن أن كليهما لم يتجه إلى مصدر إلهام الحق، فالاصطلاحيون لم يتجهوا إلى أصول الفكر الإسلامي، كما أن المحدثين لم يعمدوا إلى أصول الفكر الغربي. فالحركة الحديثة ليس لها في الواقع نظرية محددة لا في أهدافها ولا في وسائلها، والأمر هذا لا يدعو أن يكون غراما بالمستحدثات، فسيبيلها الوحيد هو أن يجعل من المسلم زبونا مقلدا، دون أصله لحضارة غربية، تفتح أبواب متاجرها أكثر مما تفتح أبواب مدارسها، مخافة أن يتعلم التلاميذ وسائل استخدام مواهبهم في تحقيق مآربهم، والمثال كما يقول "مالك بن نبي" "يتجسد في نوعية البعثات العلمية التي ترسل إلى الخارج فهي في أغلبها لا تضم طلبة في دراسات فنية. من هذا المثال وغيره نرى كما يقول أن الحركة الحديثة لم تتجه نحو الأعمال ووسائل أدائها، بل اتجهت إلى الأشكال والأذواق والحاجات). (بن نبي: ص، 76-78).

أما إذا جننا إلى الحديث عن التيار الثاني الليبرالي: فقد ضم روافد عدة يمكن أن نجملها في:

- التيار الوطني: الذي ضم حزب نجم شمال إفريقيا، مرورا بحزب الشعب، وانتصار الحريات الديمقراطية وأخيرا جبهة التحرير الوطني.

- التيار الديمقراطي: الذي يمتد انتمائه إلى حركة "الأمير خالد" في مطلع القرن العشرين ويضم هذا التيار في جوانبه كل المنبهرين والمفتونين بالحضارة الفرنسية.

هذا التيار -الديمقراطي- يرافديه الوطني والديمقراطي، كان له الميل إلى الانجذاب إلى الحضارة الغربية - الفرنسية- بفعل التركيبة النوعية التي ضمها وهم في مجملهم الذين تمكنوا من الاحتكاك بها عن طريق التعليم. كما كان لهذا التيار موقف من التراث بمحاولة تجديده عن طريق جعله يستوعب عناصر الحضارة الفرنسية الوافدة.

فالنسبة للرافد الأول من هذا التيار - الوطني - ألف وتسعمائة و26 وألف وتسعمائة و56 فإن موقفه من التراث والغرب لم تكن مغايرة لموقف الجمعية فقد دع إلى الحرية والمساواة التامة لكل السكان بدون تفرقة عنصرية أو دينية، الاعتراف باللغة العربية كلغة رسمية في مستوى اللغة الفرنسية، منح الجزائر دستورا خاصا بها خلال فترة الاحتلال، لكن خلال فترة الاستقلال شهد تناقضات عديدة من خلال تحديد التوجه الإيديولوجي بين الدعوة إلى قيام الدولة الجزائرية في إطار المبادئ الإسلامية كما جسدها وثيقة أول نوفمبر ألف وتسعمائة و54 وبين قيام دولة جزائرية في شكل جمهورية ديمقراطية واجتماعية كما جسدها وثيقة الصومام "سنة ألف وتسعمائة و56 وهو المصطلح الذي عرف انتشار كبيرا في

تلك الفترة وبعدها، وهو مصطلح مرتبط بالفكر الشيوعي الذي أعطى مفهوما مختلفا للديمقراطية وحصره في الإطار الاجتماعي فقط. لقد عاش هذا الرافد تناقضات وصراعات عديدة خاصة في الفترة الممتدة بين ألف وتسعمائة و54 و62. الواقع أننا نخطئ إذا حصرنا أسباب الخلافات والتناقضات عند حد الصراع على السلطة، وعند مستويات الصراعات الشخصية، بل يجب أن نفهم هذا كله في ضوء اختلاف التركيب الطبقي والمصالح والتطلعات الاجتماعية للقوى التي تحالفت منذ أول نوفمبر ألف وتسعمائة و54 لحمل السلاح ضد الاحتلال. فالعدو والهدف كلاهما ظاهرا خلال حرب التحرير، بيد أنه إذا ما شرعت الثورة تحقق نجاحات جوهرية تصل بها إلى عتبات الاستقلال، بات المحور الذي يدور حوله تحالف الثورة الجزائرية المسلحة غير ذي موضوع، وصار من الضروري استبداله بمحور هو كيفية بناء الوطن سياسيا واجتماعيا واقتصاديا بعد الاستقلال؟ هذا الاهتمام لم يجلب الاتفاق وبذلك فتح الباب واسعا للتنازع والذي أخذ شكل الصراع على السلطة والذي تجسد في أزمة ألف وتسعمائة و62 والتي لا تزال آثارها إلى اليوم. (الخولي: ب، ت، ص، 34).

إن دخول هذا الرافد في صراعات داخلية أفقدته المصداقية والثقة، وأصبح الشعب يبحث عن بديل له، فلم يجد إلا النموذج الإسلامي الذي لم يجربه بعد، وفي الوقت ذاته ملت الجماهير الشعارات الجوفاء والذي كان يرفعها هذا الرافد. أما عن الرافد الثاني في هذا التيار فقد تجسد في الرافد الديمقراطي، الذي كان أكثر وضوحا من سابقه -الإصلاحي والوطني- في دعوته الإيديولوجية، حيث تبنى في مرحلة أولى التي تبدأ مع مطلع القرن العشرين وامتدت إلى عقد العشرينيات حيث دع خلالها أكبر زعمائه " الأمير خالد " بضرورة الدفاع عن مبدأ المساواة والمطالبة بتحقيقه بين الأغلبية المسلمة والأقلية الأوروبية، ثم تطورت هذه الفكرة في مرحلة ثانية تبدأ من عقد العشرينيات وتمتد إلى مطلع الحرب العالمية الثانية والتي دع فيها أنصاره إلى الإدماج والتجنس ومحاولة التخلي عن الشخصية الوطنية الجزائرية ليصل هذا التيار إلى منحا الأخير خلال المرحلة الثالثة والتي تبدأ بعد منتصف الحرب العالمية الثانية والتي امتدت إلى ما بعد الثورة التحريرية حيث ارتبط شعار أصحابه بشعار الثورة بالقانون كما تبنوا فكوة الدعوة إلى إقامة جمهورية جزائرية مرتبطة بفرنسا في اتحاد فيدرالي. (بوعزيز: 1991، ص، 18).

لقد ارتبط هذا الرافد أكثر بحركة الاتحاد الديمقراطي للبيان الجزائري، التي تأسست عقب أحداث الثامن ماي ألف وتسعمائة و45 والتي عملت على إقامة دولة قوية وحررة تقود خطاها الديمقراطية الفرنسية وفي ذلك يقول " فرحات عباس " : "إن الوطنية الإسلامية غلطة تاريخية إذ ليس من المفروض على أبناء البلد الواحد أن يكونوا من دين واحد يجب على الجزائري المسيحي أو الإسرائيلي أن يكون أخوا للجزائري المسلم دون أن يحاول هذا الأخير إبعاد الآخر من الجماعة أو يعتبر نفسه مجبرا على إدماجه أو استبعاده...". (العسلي: 1981، ص، 113).

إن أهم ما يميز المرحلة الأخيرة هي الدعوة إلى إنشاء جمهورية جزائرية مستقلة استقلالاً ذاتياً لها حكومتها الخاصة وعلمها الخاص تعترف بها الجمهورية الفرنسية كما تمثل فرنسا في الجزائر بممثل عام يمثل حكومة فرنسا ويتمتع بصلاحيات استشارية، كما تكون اللغة العربية والفرنسية نفس القدر من الأهمية واعتبارهما لغتان رسميتان معا للجمهورية الجزائرية. (الخولي: ب، ت، ص، 65).

بالإضافة إلى هذه الحركة - الاتحاد الديمقراطي للبيان الجزائري - ضم هذا الرافد كذلك الحزب الشيوعي الجزائري التي لم تكن مواقفه مغايرة عن حركة البيان حيث حث على ضرورة تغيير الوضع الراهن قبل كل شيء من أجل حياة أفضل للمجتمع الجزائري تسود فيه العدالة الاجتماعية من خلال المطالبة بربط مصير الشعب الجزائري بمصير الشعب الفرنسي. كما عرف عن هذا الحزب عداؤه المطلق لمقومات الشخصية الإسلامية التي ينظر إليها نظرة عدائية جامدة من زاوية إسلام متخلف وإسلام القرون الوسطى.

إن هذه التناقضات الفكرية لا تزال تلقي بضلالها على الوضع الحالي، فعلاوة على مجموعة القضايا والإشكالات والمسائل التي رافقت أوضاع الجزائر عقب الاستقلال الوطني في جويلية 1962، والتي لم يحسم فيها سياسيا واقتصاديا وثقافيا. لأنها متأتية من تاريخ الحركة الوطنية خلال حقبة الاستعمار الفرنسي، هذا أضيف إلى كل هذه المسائل المؤجلة قضايا أخرى ظهرت بسبب الممارسات السياسية بعد كل حديث سياسي كبير: انقلاب جوان 1965 ووفاة الرئيسين " بومدين " في سبتمبر 1978 وأحداث أكتوبر 1988، وإلغاء الانتخابات التشريعية في جانفي 1992، ثم تداعيات المأساة الوطنية التي جاءت فيما بعد والتي لم تشفع لتاريخ الجزائر المعاصر بأن يستفيد منها كتجارب ضمن التراكم الوطني الايجابي لصالح مستقبل الوطن.

لقد أكدت التطورات الأخيرة تراجع كل مؤشرات التطور لتسجل نكوصا في مجال النمو الاجتماعي البشري والاقتصادي، و فراغا فكريا سياسيا خطيرا... إن الإنسان الجزائري وصل فعلا إلى مستوى الجرح مع المجتمع والسلطة. فهذه الأخيرة تراجعت وابتعدت عن واقع المجتمع، ولا تعبر عنه ولا تقيم معه أية صلة من صلات التمثيل الشرعي. فجل الرؤساء الذين تناوبوا على الحكم عقب وفاة الرئيس " هواري بومدين "، لم تفرزهم ثقافتهم السياسية ولا دورهم في المجتمع والدولة. كل ما في الأمر أنهم عينوا وفق منطق دوائر النفوذ في السلطة، وترك للشعب أمر تركيتهم كحكام عليه. وقد أفضى تكرار ظاهرة عدم الاكتراث بإرادة الشعب كسلطة حقيقية لممارسة الحكم والتخلي عنه، إن طفت في الأعوام الأخيرة مسألة المواطن والدولة، وصارت تعالج كإشكالية ومنطوق الإشكالية يطرح على النحو التالي: إلى أي مدى يستمر الإنسان الجزائري في أن يعتبر نفسه مواطنا في ظل غياب دولة تكثف معنى الجمهورية "أي الجمهور الواعي لحقوقه السياسية والمدنية ولواجباته حيال الدولة عندما تسرف في الإخلال بالتزاماتها بعيدا عن إرادة الشعب".

وعلى هذا النحو بدأ الالتفاف إلى جبهة الدولة لمعرفة مدى شرعيتها ودرجة الإنسان الجزائري في سلم المواطنة. فالمواطنة شعور متزايد بوجود الدولة كمعادل سياسي وقانوني للمجتمع والأمة.

هناك ثمة حقيقة أخرى نجمت عن تجربة بناء الدولة في الجزائر وهي أن البناء لو يكن يتم داخل مفهوم الدولة الذي يتطور مع تطور المؤسسات كتعبير عن السيادة. ولم يكن لصالح فكرة الاستيعاب للمرافق العامة كتعبير سيادي عن المجتمع المدني. فقد قام الدليل القوي على فساد مشروع بناء مؤسسات ديمقراطية، عندما منح المجتمع لأول مرة في تاريخه لكي يعرب صراحة عن رأيه في انتخابات تشريعية متعددة عام 1992، فسرعان ما وئدت التجربة في مهدها لتصحح بأكثر من تعبير عن خلو التاريخ السياسي من الرصيد الديمقراطي. وأن الدولة ليست في التحليل الأخير، أكثر من دوائر توضع داخل السلطة وخارجها.

أما الشاهد القوي فهو التساؤل حول مقومات الدولة.

جاء في ديباجة دستور 1996 ما يلي "كان أول نوفمبر 1954 نقطة تحول فاصلة في تقرير مصيرها (الجزائر)، وتتويجا عظيما لمقاومة ضروس، واجهت بها مختلف الاعتداءات على ثقافتها وقيمها، والمكونات الأساسية لهويتها وهي الإسلام والعروبة والامازيغية، وتمتد جذور نضالها إلى اليوم في شتى الميادين في ماضي أمتها المجيد".

تبقى هذه الفقرة المقومات الأساسية للهوية الجزائرية في موقع الدفاع على أساس أن تكوينها قد تم في الماضي، في ظل الصراع والهجمات الاستعمارية التي عرفتها الجزائر عبر كل الحقب والعصور، ولا تعطي القفزة السابقة، في الوقت ذاته، أي إمكانية لمقومات الأمة من أن تدرج ضمن البرامج التنموية الشاملة على اعتبار أنها الرأسمال الرمزي.

كما يوحي النص أن كل المقومات قد اكتملت في لحظات الاستعمار والغزو. فالإسلام دين الدولة المادة 2 واللغة العربية هي اللغة الرسمية والوطنية. ولم ينص الدستور على وضعية الامازيغية ضمن مجال الدولة، أي لم يحدد طريقة

مصادرتها، أما صور المصادرة لهذه المقومات فقد تمت على الشكل الآتي: تأسيس مجالس عليا تابعه لرئاسة الجمهورية: المجلس الأعلى للغة العربية والمجلس الإسلامي الأعلى (المادتان 171 - 172) والمحافظة السامية للامازيغية. إن إدراج مقومات الهوية الوطنية ضمن المجال العام " الدولة " أفضى إلى تأسيس مسألة الهوية، لأنها تحتاج من المطالبين بها ضرورة إخراجها من الحيز العام القانوني الرسمي إلى الحيز الاجتماعي والخاص. ودستور 1996 حول مسألة مقومات الهوية يعتبر في حقيقة الأمر استمرارا نسبيا للدساتير السابقة. من حيث إبقائه على عناصر الهوية ضمن المجال العام. ومن هنا جاءت هذه المصادرة لعناصر الهوية الوطنية بمفارقات خطيرة. فكل الأزمات التي شهدتها الجزائر في العقود الماضية تتمثل في محاولات استعادة المجتمع لمقوماته الذاتية. أحداث ربيع 1980 المتعلقة بالمطلب الامازيغي، إلغاء الانتخابات التشريعية عام 1992 وتداعياتها بسبب وشوك وصول التيار الإسلامي إلى الحكم. ومازالت تفاعلات هذه الأزمة تزداد حدة وتوترا بسبب مصادرة الدولة لمقومات الأمة. ولا يبدو أن نهاية الأزمة وشيكة مادام الوضع على ما هو عليه.

أما الصورة الأخرى التي وردت في الدستور المتعلقة بمصادرة الدولة للقيم والمكونات الأساسية للهوية الوطنية، فتتمثل في ما جاء في المادة 42: "في ظل احترام أحكام هذا الدستور لا يجوز تأسيس الأحزاب السياسية على أساس ديني أو لغوي أو حرفي أو جنسي أو مهني أو جهوي. ولا يجوز للأحزاب السياسية اللجوء إلى الدعاية الحزبية التي تقوم على العناصر المبنية في الفقرة السابقة" هذا هو النص. أما الواقع فقد أكد شيئا منافيا تماما وهو عدم قدرة الأحزاب السياسية مباشرة نشاطها السياسي إلا بالارتكاز على هذه العناصر الأساسية لأنها من احتكار السلطة والنشاط السياسي يعرف بأنه قيام الأحزاب بتحديد تجاوزات الدولة لسلطتها. وهكذا، نجد أن الأحزاب تأسست ليس لنص الدستور على ذلك، وإنما للتوكيد على عناصر الهوية، ساعدها في ذلك أن مقومات الهوية مدغمة في صلب السلطة السياسية بدلا من أن تكون ضمن مجال المجتمع فقد تأسست أهم الأحزاب السياسية العاملة في المجال السياسي وهي تستند إلى مقوم من مقومات الهوية الوطنية: الجبهة الإسلامية للإنقاذ، حزب مجتمع الإسلامي على مقوم الدين، حزب التجمع الديمقراطي على مقوم الثقافة الامازيغية، حزب العمال على مقوم مهني.... وهكذا، وفي الحصيلة النهائية، بقي على السلطة التي جاءت بعد الانتخابات الرئاسية عام 1995 أن تأسس حزبها ويكون لسان حاله التحذير من مغبة الانقسام والتشردم عبر صياغة خطاب رسمي يستعطف الجمهور نحو مشروعه القائم على تأليب التيار الإسلامي ضد التيار العلماني الاستثنائي والعكس...

إذا كان لنا أن نقيم تاريخنا موازيا لوضعيه الجزائر الحالية، نجد ذلك في ما يوفره تاريخ الجزائر إبان الاحتلال الفرنسي. فقد استمر تقريبا الخطاب السياسي الإيديولوجي نفسه الذي واجهت به السلطة الفرنسية الأهالي الجزائريين... من جملة الأخطاء التي ارتكبتها القيادة السياسية التي جاءت بعد الاستقلال، أنها لم توفر مجالات ملائمة لكل الأطراف التي ساهمت في النضال والكفاح والمقاومة السياسية المسلحة. فقد كان الخطاب الثوري العنيف الذي واجهت به الحركة الوطنية الاستعمار هو نفسه الذي تداولته السلطة الجديدة مع الشعب المستقل عن الاستعمار. فبدلا من سيادة منطلق البناء السلمي للمجتمع والدولة ساد المنطق الثوري الاقصائي الذي فوت فرصة غالية جدا لإمكانية استيعاب جميع الأطراف السياسية والاجتماعية ضمن مشروع التعددية في إطار الوحدة. فقد كان هناك اليسار الثوري واليمين البرجوازي والمحافظ الإصلاحية الديني... وكلها كان يحتاج إلى فضاءات جديدة حتى يتمكن من تجديد خطابه ويعيد الحيوية إلى نواته الحياتية.

من الأوجه المعبرة عن مصادرة الدولة لمقومات الشعب، فقدان السلطة السياسية للشرعية، فالسلطة لم تروج لخطاب إيديولوجي فاسد حول الهوية الوطنية فحسب، وإنما كشفت التجربة عن خلل خطير في بنية السلطة ذاتها التي لم تكن تتوفر على الشرعية النهائية المتكئة على المقومات الاجتماعية للشعب، بمعنى أنه كان لزاما على ممثلي السلطة أن يمارسوا حكمهم في ضوء هوية الأمة وأن يتم اختيار أكف الرجال وأجدرهم تمثيلا للشرعية الثقافية حتى يستطيعوا أن يعبروا بصورة رمزية عن سيادة الشعب وإرادته.

كذلك من الأوجه المعبرة عن أزمة الهوية ما يعرف بالمسألة الامازيغية التي يعود محددها التاريخي إلى علم 1949، حيث طرحت في جانبها الإشكالي السياسي كمطلب من مطالب التمثيل الامازيغي في هياكل الحركة الوطنية (حزب الشعب الجزائري، حركة انتصار الحريات الديمقراطية). ومنذ ذلك الوقت والمسألة مؤجلة في جدول أعمال الحرب والدولة والخطاب الرسمي، لكن تداعيات التأجيل والتسويف، ما لبثت تفاقم من حدة المشكلة، وخصوصا إبان الربيع الامازيغي عام 1980، وفي أعقابها. ولا تزال المسألة الامازيغية فارضة ظللها ومستمرة محددة لنفسها معالم سياسية وجغرافية نتيجة ضياع فرص عدة لإمكانية استبعادها ضمن المجهود الوطني الشامل حتى تصبح رصيذا بدلا من أن تكون عائقا من عوائق التنمية والوحدة الوطنية.

الحال ذاته بالنسبة للغة العربية التي لحق بها ضرر كبير فالجزائر البلد الوحيد في الوطن العربي الذي حرم من الثقافة العربية زمن الاحتلال، وحرم أيضا بعد الاستقلال، وعن قصد سافر بعد مرحلة التسعينيات، بسبب تولي النخبة الفرانكفونية، زمام السلطة اللغوية والسيطرة على الاقتصاد والإدارة والإعلام. ولم يترك المجال لإمكانية تفاعل المجتمع الجزائري مع الزمن الثقافي العربي العام.

إن الوقع اللغوي السائد اليوم كله ناجم عن المنطق الذي كرسته النخبة الفرانكفونية عندما اعتبرت أن اللغة الفرنسية في الجزائر غنيمة حرب كما قال " كاتب ياسين"، فتصرف ورثة الإدارة الفرنسية مع اللغة الفرنسية كنفع مادي يجب عدم التفریط فيه، وهكذا يمكن القول أن مصادرة مقومات الهوية الوطنية ونبذها كمعيار للشرعية السياسية أفضى إلى النتيجة المعروفة بمقولة تحصيل الحاصل، الذي لا يجدي معه اتهام اللغة العربية بالقصور ولا المعربين بالتقصير لغياب الثقافة كسلطة.

2-3 التمسك بالماضي والتنكر للحاضر والمستقبل.

لقد رأينا أن فكرة الحداثة والنهضة أو الإصلاح قد شكلت قضية أساسية في الفكر العربي بمختلف منازعه وتياراته عبر مختلف أزمنته منذ منتصف القرن 19. إلى اليوم. والملاحظ أن الجانب الماضي قد سيطر كمرجعية أساسية لبعث هذه المسألة على حساب روح الحداثة. وهذا ما نلتمسه في المرجعية التراثية بصفة خاصة؟ الأمر الذي يجعل وكأن الزمن قد توقف في الفكر السلفي عند نقطة معينة منذ زمن طويل؟.

لذلك ارتأينا هنا أن نتناول هذه الإشكالية من خلال الوقوف على المرجعية الثقافية التراثية وفكرة الإصلاح؟.

المتعارف عليه أن فكرة الاصطلاح التي رفعها الفكر العربي بشقيه مخالفة للمعنى الذي حدث في الغرب. والإصلاح حسب التعريف الذي ترفعه المعاجم العربية هي ضد الفساد، وذلك على عكس ما هو عليه الأمر في المرجعية الأوروبية، يكفي لبيان ذلك الرجوع إلى المعاجم اللغوية الأوروبية: فالكلمة التي تقابل في المرجعية الأوروبية لفظ إصلاح في مرجعيتنا التراثية ففي كلمة Reform, Réforme وهي كلمة تتكون من لاصقة Ré التي تفيد معنى الإعادة ولفظ Forme ومعناه الشكل أو الصيغة، وهكذا فمعنى Réforme التي تقابل إصلاح في لغتنا العربية هو إعادة تشكيل، أو إعطاء صورة أخرى للشئ.

والمرجع الفلسفي لدى الفكر الأوربي وفي هذا المعنى هو ذلك الفعل الحاسم الذي تقيمه الفلسفية اليونانية بين المادة والصورة في الموجودات الأرضية. فالمادة في تصورهم لا شكل لها، وهي كالشمع، يمكن أن تشكل بأية صورة، وبالتالي فالتغيير إلى الأفضل أو إلى القبيح يتم على مستوى الصورة. وواضح أن هذا الفصل يجعل فكرة الإصلاح لشئ من الأشياء تنطوي على إدخال تغيير كبير أو صغير على صورته.

فالقطعة من الشمع ممكن أن تتخذ صورة شمعة، ولكن يمكن أن تدخل إصلاحا ما على شكلها، فتجعل منها تمثالا صغيرا لفأر أو حصان...

إن فكرة الإصلاح في المرجعية الأوروبية لها علاقة مباشرة بفكرة تغيير الصورة في الفلسفة اليونانية. والصورة في هذه الفلسفة أهم من المادة. فالمادة ترجع عند نهاية التحليل إلى مادة أولى غير متعينة أما الصورة فهي، في أعلى درجات ابتعادها عن المادة أو عقل أي صورة بسيطة خالية من المادة أصلاً، ومن هنا أطلق لفظ "عقول" في الفلسفة الأفلاطونية المحدثة على الكائنات العلوية. "الملائكة"، وأطلقت عبارة "العقل الأول" على الله، كما أطلق على العقل المساوي الأخير، وهو العاشر عندهم، اسم واهب الصور، وهو يوازي الملاك جبريل في الخطاب الديني.

ما نريد تأكيده هنا هو أن مفهوم الإصلاح في المرجعية الأوروبية يرتبط بتغيير الصورة، وإذا ما اعتبرنا الدولة صورة لمجموعة من السكان هم المادة لها، حسب هذا الإصلاح فإن الإصلاح في أي مجتمع يجب أن يتجه أولاً وقبل كل شيء إلى الدولة. أما في المرجعية العربية الإسلامية فالإصلاح لا يطرح فيها على هذا الشكل، وذلك لأنه أعنى الإصلاح لا يتعلق بالعلاقة بين الصورة والمادة، بل بحصول الفساد في الشيء، مادة وصورة. ومن ثم توول قضية الإصلاح فيه إلى الرجوع به إلى الحال الذي كان عليها قبل طروء الفساد عليه. وعلى هذا الفهم كان المحدثون والفقهاء في العصرين الأموي والعباسي كانوا يفكرون، كما يفكر التيار الإسلامي بشقيه في العصر الحديث، في أن "الإصلاح لا بد من أن يتحقق إذا تم الرجوع إلى ما كان عليه السلف الصالح".

الواقع إذا تفحصنا المرجعية التراثية، فإننا لا نجد في ذلك الزمان ما يشير ولو إشارة سببية. إلى رضا الناس بالحاضر، ولا إلى تفاؤلهم بالمستقبل. لقد كانت النظرة التشاؤمية سائدة ومهيمنة على الفكر والوجدان، وذلك إلى درجة توحى بأن فكرة الإصلاح لم تكن من المفكر فيه قط. أما تلك المقولة التي قالها "الإمام مالك"، "لا يصلح آخر هذه الأمة إلا ما صلح أولها" فلم تردد لها أصداء في مرجعيتنا التراثية. و ما كان يمكن أن يتردد لها أصداء وهي قد قيلت في مجال محدود جدا كما سنرى فيما بعد. هذا في حين أن الأصداء، كل الأصداء، كانت تأتي من أقوال أخرى تروى في صورة أحاديث نبوية مدعومة بالأسانيد.

من هذه الأحاديث التي تعكس الإحباط وتكرسه تكريسا:

- حديث الإسلام بدا غريبا وسيعود غريبا :

نقرأ في البخاري ومسلم أن الرسول -ص- قال "بدا الإسلام غريبا وسيعود كما بدا غريبا، فطوبى للغرباء".

- حديث خير أمتي قرني:

في البخاري أن رسول -ص- قال "خير أمتي قرني ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم".

- حديث الخلافة ثلاثون سنة:

وفي سنن الترمذي أن النبي -ص- قال "الخلافة في أمتي ثلاثون سنة ثم ملك بعد ذلك".

- حديث نقص الإسلام:

في سنن الترمذي وسنن ابن حنبل أن النبي -ص- قال "والذي نفسي بيده ليخرجن من دين الله أفواجا، كما دخلوا فيه أفواجا".

من السهل أن يشكك الإنسان في صحة مثل هذه الأحاديث كما يقول "محمد عابد الجابري" لأن القرآن لا يشهد لها بالصحة، فالألتجاه القرآني غير، واتجاهها هي غير، ومع ذلك فثمة حقيقة لا ينبغي إغفالها وهي أن هذه الأحاديث تعبر عن حالة الإحباط التي أصابت المسلمين بعدما عانوه من الفتنة الكبرى وما شاهده منها وما سمعوه عنها.

وقد بلغت حالة الإحباط هذه مبلغا جعلهم لا يرون في الحاضر والمستقبل إلا المأساة، ولا تبيّنون أي طريق لاستئناف المسيرة على طريق الإصلاح.

قد يعترض معترض بالحديث الذي صار مشهورا في القرنين الآخرين، حديث: "إن الله يبعث على رؤوس كل سنة من يجدد لهذه الأمة دينها" ومعلوم أن التجديد ينطوي على فكرة الإصلاح. غير أن منزلة هذا الحديث اليوم غير منزلته بالأمس. نحن نحتفي به اليوم، فنكثر من ذكره، وكلنا أمل في التجديد في الدين. أما في صدر الإسلام، فالأمر على ما يبدو لم يكن كذلك. وما يركى هذا الانطباع أنه حديث مرفوع، رواه فرد واحد وانفرد بذكره مؤلف واحد من جامعي الحديث هو "أبو داود" في سننه. لقد تجاهله جامعوا الحديث وفي مقدمتهم البخاري ومسلم، بينما أورد معظمهم وبألفاظ متنوعة عدد كبيرا من أحاديث الإحباط، كالتي ذكرناها. يبقى بعد هذا قول "الإمام مالك" "لا يصلح آخر هذه الأمة إلا ما صلح أولها" وهو القول الذي يعتبر أنه المبدأ أو المنطلق في الفكر السلفي الإصلاحي الحديث والمعاصر. والواقع أن توظيف هذا القول لتأسيس فكرة الإصلاح كما تعمل ويفعل التيار الإسلامي الحديث، ينطوي على تجاوز كبير. ذلك أن "الإمام مالك" لم يقصد، بمقولته تلك، "الإصلاح بهذا المعنى".

بل قصد شيئا أكثر تواضعا، فقد ذكر أن ناسا من المدينة كانوا يقفون عند قبر النبي - ص - عند قدومهم من أمصارهم أو أيام الجمعة " فيسلمون ويدعون ساعة " فسئل "الإمام مالك" في شأن ذلك، فقال " لم يبلغني هذا عن أهل الفقه ببلدنا، وتركه واسع، ولا يصلح آخر هذه الأمة إلا ما صلح أولها، ولم يبلغني عن أول هذه الأمة وصدرها أنهم كانوا يفعلون ذلك ". المسألة كانت تتعلق بزيارة القبور، بما فيها قبر النبي - ص - وهو شيء لم يكن يفعله أهل المدينة من قبل، وإن كان في قول "الإمام مالك" شيء من الإصلاح فهو إصلاح السلوك الديني بالرجوع به إلى الأصل، والأصل في الدين هو تجنب التوجه بالدعاء لغير الله. وزيارة قبر النبي والدعاء فيه، هي من هذا المنظور زيادة في الدين لا تجوز.

إن توظيف قول "الإمام مالك" على غير الصورة الصحيحة جعل من الحركات الإصلاحية قديما وحديثا حركات ثورية براغماتية ظرفية تسترشد بما صلح أول الأمة دون التسلح بنظرة مستقبلية متعددة الأبعاد. لقد كانت نظرة الحركة الإصلاحية في القرن 19 مثلا كانت تقف عند مقاومة الاستعمار. ، فلم يكن وكيف ستكون الأوضاع بعد ذلك فلم تكن الصورة واضحة.

إن العلاج أو الإصلاح الذي اقترحه الحركات الإسلامية العربية الذي يستند بالرجوع بالأمة إلى قواعد دينها والأخذ بأحكامه على ما كان عليه في بدايته ليس موضوع طعن، ولا جدال إذا أخذ كمشروع للنهضة، بمعنى الولادة الحديثة. إن النهضة أو الإصلاح لا بد أن تنطلق من الانتظام في التراث، ولكنه لا انتظام براغماتيا ظرفيا وسطحيا، كل ما تحمله من زاد هو شعارات ومخاطبة الوجدان. بل انتظاما اجتهاديا يرتفع بوسائله ومقاصده إلى مستوى العصر وتحدياته. (عابد الجابري: 2005، ص-ص، 23-26).

2-4 ارتكاز العلاقات الاجتماعية على الانتماء القبلي والطائفي.

تعتبر القبيلة وحدة التنظيم الاجتماعي الرئيسية في المجتمع العربي ماضيا و حاضرا، فهي تشكل جماعة متماسكة، تتميز بالتضامن والشعور بروح الجماعة، ولكل فرد أو مجموعة من الأفراد فيها دور معين يقوم به، حيث تؤلف القبيلة مجموعة من الأدوار المتكاملة.

لقد عاش العرب في ظل النظام القبلي حقبا طويلة، حيث مثلت القبيلة وحدة سياسة مستقلة وقد افتقر العرب ماضيا لنظام سياسي يخضع لسلطانه شتى القبائل العربية. فقد كانت كل قبيلة أشبه بدولة صغيرة.

وتعتبر رابطة الدم أو النسب أساس المجتمع السياسي القبلي، فالعربي لم يفهم الدولة إلا أنها دولة القبيلة، دولة صلة الرحم التي تربط الأسرة بالقبيلة. كذلك عرفت القبائل العربية مفهوما اجتماعيا شاملا للسلطة فلا يفرق لديها بين مفاهيم السلطة والسلطان، وبين القوة والنفوذ، أو القسر والهيمنة، فجميعها تستند في سلطتها إلى كل من التنظيم الاجتماعي ممثلا بالعشيرة كأداة تنظيمية داخل القبيلة والأعراف القبلية المتبعة.

في ظل هذا السياق يمكن طرح التساؤل المنهجي الآتي:

هل القبيلة كمفهوم يمكن اعتباره مفهوما سياسيا؟

للإجابة على هذا التساؤل: يمكن القول: أن الفكر والواقع العربيين، في معظمهما، يؤكدان على العلاقة التفاعلية بين القبيلة والسياسة.

فالمجتمع السياسي العربي، في غالبيته، كان ما زال مرتبطا بشكل رئيسي بالعصبية أو القبيلة، وهذا ما أكده " ابن خلدون " حيث يرى " ... أن تمهيد الدولة وتأسيسها... إنما يكون بالعصبية... " كما " ... إن الغاية التي تجري إليها العصبية هي الملك... ". كما أن علاقة التأثير والتأثر بين القبيلة والسياسة قد دفعت بعض الباحثين العرب إلى تقرير هذه العلاقة عبر ما سماه بالقبيلة السياسية. باعتبارها مبدأ تنظيميا يحدد الأطر العامة للعضوية في الجماعة حسب تراتبية تنظيمية. ارتكاز العلاقة داخل النظام الاجتماعي العربي على العصبية ألغى دور " المجتمع المدني "، لأنه حصر الدولة في الشخص الحاكم وجعل من الأحزاب السياسية ديكور يلجأ إليه الحاكم لإفضاء الشرعية على نفسه ونظام حكمه. الأمر الذي عطل مبدأ التداول السلمي على السلطة وفتح الباب على مصراعيه لأزمات عدة لعل أخطرها هي ما تعانيه بعض الأقطار العربية بشكل واضح وجلي، ظاهرة الانفصال على الكيان الوطني. ولعل ما يجري حاليا في دولة اليمن لمؤشر واضح على ذلك.

ما زالت القبيلة تشكل المكون الأساس للمجتمع اليمني الحالي كما كانت في القديم. كما أنها أكثر العناصر الاجتماعية والسياسية فاعلية، ومن أهم المتغيرات التفسيرية للواقع الاجتماعي الديني.

تشكل القبيلة اليمنية مفهوما سياسيا يجمع بعضا من سمات الحزب السياسي وجماعات الضغط أو جماعات المصلحة، وهي فاعلة في السياسة ومنفصلة فيها رغم تفاوت القبائل اليمنية من حيث النفوذ والضعف، وتباين مواقفها وتحالفاتها السياسية، وتعدد آليات النظام السياسي القبلي في التعبير عن مطالبه واحتياجاته، وتباين عوامل القوة والضعف في هذا النظام.

رغم اندماج المجتمع اليمني اجتماعيا، وتجانسه ثقافيا، إلا أن هذا لا ينفي وجود تعددية قبلية بالتعدد والتنوع الواضحين.

ليست القبائل اليمنية على مستوى واحد من التأثير والفاعلية، فهي متفاوتة القوة من قبيلة إلى أخرى، الأمر الذي يجعل مواقفها نحو القضايا والأحداث السياسية متباين. وكذا علاقتها بالنظام السياسي، فهناك قبائل مؤيدة وأخرى معارضة وثائرة وأخرى موالية ومتحالفة معه.

إن تحليل شبكة التفاعلات وأنماط العلاقة بين القبائل اليمنية والنخبة الحاكمة الذي هو في الأساس طبيعة العلاقة بين المجتمع والدولة يقودنا إلى:

- وجود علاقة طردية بين غياب شرعية الحاكم السياسي واهتزازها وبين تباين الدور السياسي للقبيلة اليمنية. بمعنى كلما كان النظام السياسي الرسمي غير شرعي كلما تباعدت الحدود السياسية للنظام القبلي عنه، وعدم تطابقها مع حدود النظام الرسمي. أي أن ثنائية النظام السياسي للدولة اليمنية يكون، هنا، أكثر وضوحا، حيث يتباعد هذان الكيانان. ويتفاعلان بشكل صراعي ونزاعي، وخاصة حينما تسعى السلطة الحاكمة إلى استبدال

صرعنه مكونات السياسي القبلي بشرعيه وجودها واستمرارها السياسي، أو في حالة سعي النظام السياسي القبلي تعظيم دوره السياسي على حساب دور النظام السياسي الرسمي الذي لا يستند إلى أسس شرعية واضحة، ويفتقر إلى وجود مؤسسات سياسية حديثة وفاعلة. وفي هذا السياق يمكن التذليل على هذا التفاعل أصراعي بين النظامين (القبلي والرسمي) والعثور على أمثلة صراعية بينهما، سواء قبل إعلان التعددية السياسية والحزبية، أو عقب قيام دولة الوحدة اليمنية والاعتراف بضرورة وجود تعددية سياسية وحزبية.

- قيام النظام السياسي الرسمي بتأسيس العلاقات القبلية الصراعية والسعي لتوظيفها لصالحه، حيث تمارس النخبة الحاكمة سياسة فرق تسد وتحاول تأجيج الصراع واستثماره لصالحها، عن طريق دعم أطراف قبلية ضد أطراف قبلية أخرى. أو دعم الطرفين معا لأمد طويل، أو تعمد إلى تجاهل الطرفين المتصارعين، لإضعافهما ليتكفل طول الصراع وشدته بإنهاكهما معا.

- السعي إلى استبعاد شيوخ القبائل الفاعلين، ومحاولة محاربتهم وتهميش دورهم السياسي فجأة، والتصادم معهم بشكل مباشر دون إيجاد البديل المؤسسي الحديث والفاعل.

إن من شواهد العلاقة الصراعية بين القبائل اليمنية والنخبة الحاكمة، تلك العلاقة الصراعية التي قامت بين القبائل اليمنية والنخبة الحاكمة في الشطر الجنوبي من الوطن اليمني الواحد في أوائل التسعينيات القرن الماضي.

فقد توجت تلك العلاقة الصراعية بالمذبحة الجماعية التي تعرض لها بعض شيوخ القبائل اليمنية في الشطر الجنوبي من اليمن. أو ما يجري حاليا من صدمات دامية بينهما (أحداث الحوتين).

فالدولة في غالب الأحيان جهاز في أيدي النخب الحاكمة ليس فقط في اليمن بل في كل الأقطار العربية، التي لا تتمتع بشرعية راسخة، وتستخدم هذا الجهاز استخداما تعسفيا استبداديا تسلطيا. وهكذا فإن إشكالية العلاقة بين المجتمع والدولة، في الوطن العربي عامة وفي اليمن خاصة تتمثل في:

- اغتراب الدولة عن المجتمع، وعدم تعبيرها حقا وفعلا، عن التكوينات والقوى الاجتماعية الرئيسية والقائمة في هذا المجتمع.

- عجز الدول العربية عن إيجاد أطر قومية جديدة، وقادرة على استبدال الأطر الحديثة بالأطر القديمة، لتعبر عن مصالح العصبية الأدنى، وتمثل منافع وحاجات جميع الأفراد داخل الدولة.

(الظاهري: 2204، ص - ص، 253-256).

يضاف إلى إشكالية العلاقة بين القبيلة والدولة، إشكالية أخرى تنخر جسم الكيان العربي، والتي تتجسد في إشكالية العلاقة بين الطائفية والدولة، حيث تشكل الدولة اللبنانية النموذج الحي لها.

خضع المجتمع اللبناني منذ الاستقلال لدولة طائفية مركزية ورثت الكثير من القوانين والمراسيم الفرنسية فحافظت على معظمها دون تغيير جذري لأنها تلاءمت مع مصالح النخب السياسية الطائفية التي حكمت لبنان. لكن الحفاظ على تلك القوانين ولمصلحة نخب طائفية دون أخرى استثار ردود فعل طائفية تطالب حصتها الموروثة من عهد الانتداب، ولم تكن الدولة الطائفية قادرة على تلبية رغبات جميع النخب الطائفية، وخاصة وأن النخب المسيطرة لم تبد أي استعداد للتنازل عن جانب ولو يسير من مغانمها الطائفية الموروثة، فتحجرت الصيغة الطائفية وساهم تحجرها في تجميد المجتمع اللبناني ومنعته من التطور والنمو بشكل متوازن، وتحولت هذه الصيغة المتحجرة إلى صراع مفتوح بين النخب الطائفية المسيطرة، ولم تتح قوى التغيير الاقتصادي والاجتماعي من التلون بلون الطوائف بعد أن أعطت للغين والحرمان لون طائفا معينا يقابله إثراء وبحبوحة وغنى قنعت به طوائف أخرى، وأعطت للواقع اللبناني طابع المأساة الدموية.

إن الناظم الأساسي للتاريخ الطوائفي المغلق هو موقع الطائفة في الدولة اللبنانية فطالما أن الدولة قائمة على الطائفية، وطالما أن الناظم الفعلي للمجتمع اللبناني المتعدد الطوائف هو الدولة الطائفية، فإن الخلل بين الطوائف والدولة الطائفية خلل في الممارسة السلطوية وليس خلا في البنية الاقتصادية الاجتماعية. لذلك ينطلق الباحثون الطوائفيون من ضرورة تصحيح العلاقة بين الدولة الطائفية وبين الطوائف لتصحيح العلاقة بين هذه الدولة والمجتمع اللبناني خوفا من انهياره. والمقولة التي تضبط هذه العلاقة هي التالية: "بقدر ما ترفض الدولة هذه الطوائف وتضطهدها ترفض الطوائف الدولة وتثور عليها" فالعلاقة إذا علاقة سلطوية بينهما، والصراع بين الطوائف هو بالضرورة صراع على السلطة الذي يتضمن بالتأكيد صراعا على المكاسب الاقتصادية والوظائفية والسياسية والاجتماعية وغيرها.

وجود الطائفية في لبنان كان حائل أمام قيام دولة مركزية عادلة، لأن القوى الطائفية المكونة لها تدعي لنفسها نوعا من الاستقلالية النسبية عن الدولة وترفض التنازل عن بعض الامتيازات التي تحصلت عليها إبان النظام العثماني وكذا دولة لبنان الكبير. ومع تحجر الصيغة الطائفية تحولت الدولة الطائفية في لبنان إلى حكم عاجز عن إرضاء رغبات النخب الطائفية، الموالية والمعارضة معا. واتجهت صيغة التعايش بشدة وجهة الحفاظ على الامتيازات حتى وصل بها الأمر إلى تهديم الدولة المركزية وصيغة التعايش معها. ومع غياب الدولة المركزية، فتحت على مصراعيها دعوات التقسيم، والتعددية والفدرالية... دلالة ذلك أن النخب الطائفية المسيطرة عملت على تحويل مآزقها السلطوي الذي نتج منه تهديم الدولة الطائفية المركزية في لبنان إلى مأزق يشمل التركيبة الاقتصادية والسياسية والسكانية للمجتمع اللبناني كله.

ومن مظاهر الأزمة البنيوية في لبنان أن الدولة الطائفية عاجزة عن إقامة الوحدة الطائفية التي تسميها الوحدة الوطنية، والسبب في ذلك أن الطائفة عاجزة عن التوحد في داخلها إذ تخترقها كل الانقسامات الاقتصادية والاجتماعية والثقافية والسياسية والمناطقية الحادة. ودلت تجربة الحرب الأهلية في لبنان أن التدمير الذاتي في كل طائفة من الطوائف لبنان كان أشد هولاً من التدمير الناتج من الصراع بين الطوائف. ومع تغييب الدولة المركزية في المرحلة الراهنة من الحرب الأهلية اللبنانية برز الصراع على السلطة داخل كل طائفة مصحوبا بأشكال من العنف الدموي الذي فاق كل التصورات بشاعة وبلغ حد الاقتتال داخل الأسرة الواحدة، والقرية الواحدة، وحصد آلاف القتلى والجرحى إضافة إلى آلاف المهجرين والخسائر المادية الفادحة.

عندما طغى الانقسام الطائفي العمودي على الانقسامات الاجتماعية والمناطقية والطبقية، تحولت الطوائف، في الممارسة العملية للدولة الطائفية في لبنان، إلى كتل بشرية مترابطة وراء زعمائها الدينيين والمدنيين، تقيم نوعا من التوازن الاجتماعي مع الدولة القائمة بحيث تمنعها من التطور وتعيق تحولها إلى دولة برجوازية عصرية لها سمات الدولة الوطنية القادرة على الصهر الاجتماعي والإنماء الشمولي. (ظاهر: 2000، ص - ص، 404-407).

ج- الواقع الاقتصادي العربي الراهن وخصائصه .

يمكن وصف النظام الاقتصادي العربي المعاصر بأنه نظام تتعايش فيه مختلف أشكال الإنتاج، فهو شبه إقطاعي وشبه رأسمالي وشبه برجوازي يجمع بين ما قبل الرأسمالية والرأسمالية، وبين الاكتفاء الذاتي النسبي والاندماج التبعي بالنظام الاقتصادي العالمي، وبين الملكية الخاصة وملكية الدولة والعائلات الحاكمة، وبين أنماط الإنتاج التقليدية والحديثة. ليس النظام السائد. إذن، نظاما إقطاعيا أو رأسماليا أو اشتراكيا، إنه نظام متعدد الأنظمة مركب انتقالي يجمع بين الإقطاع العام والإقطاع الخاص والرأسمال العام والرأسمال الخاص.

يضاف إلى هذا أن الأقطار العربية منقسمة إلى أقطار غنية وفقيرة، حيث صنف أحد علماء الاقتصاد " إلياس توما " جامعة كاليفورنيا البلدان العربية حسب درجة الفقر والغنى بموجب مقاييس هي معدل دخل الفرد، معدل النمو السنوي ومعدل التوفير والاعتماد على رأسمال خارجي وعدد السكان لكل طبيب وأميرة الراشدين فوجد أن أفقر البلدان العربية هي اليمن

وموريتانيا يتبعها السودان، المغرب، ثم الأردن، ثم الجزائر ومصر. ثم سوريا، وتونس، ثم العراق، ثم السعودية، فالكويت وليبيا. كما توجد فجوة عميقة واسعة تفصل بين الأغنياء والفقراء في المجتمع العربي ولا تتوسطهما سوى طبقة صغيرة تنمو وتتقلص ببطء حسب الأوضاع العامة السائدة في حينه. تظهر هذه الفجوة إن اعتمدنا انساق توزيع ملكية الاراضي أو توزيع الثروة أو احتلال النفوذ والمكانة الاجتماعية. حين نستعرض هذه الأنساق، سنجد أن فئة قليلة كانت وما تزال تحتكر ملكية الاراضي والثروة والنفوذ والمكانة المرموقة بينما تعاني غالبية الشعب من الفقر في جميع أوجه الحياة العامة والخاصة، بذلك تكون البنية الطبقيّة بنية هرمية غالبية الشعب فيها من الفقراء وليس من الطبقة الوسطى.

تجاه هذه الأوضاع نجد أن 3% من سكان الجزائر مثلاً ما يزالون يتلقون أكثر من 25% من الدخل بينما يحصل ثلثا الشعب فقط على ثلث الدخل، وبعد أكثر من اثني عشرة سنة على الثورة المصرية، ظل 5% من السكان يحصلون على 19% من الدخل، وظل 10% يحصلون على 30% من الدخل، حتى بلغ معامل الاحتكار 43،0. كما يلاحظ على الاقتصاد العربي عدم التوازن بين القطاعات الاقتصادية المختلفة الزراعة، التجارة، الحرف الصناعية، النفط، الخدمات، بل أن هناك خلل أساسي تعاني منه البلدان العربية بدرجات متفاوتة. فما تزال الجماعات الغالبة من العرب من سكان الريف الذين يعملون بالزراعة. وتشير الإحصاءات إلى أن مساهمة القطاع الزراعي في تكوين الناتج المحلي الإجمالي في البلدان العربية في حالة انخفاض، فخلال الفترة 1970-1950 في الجزائر من 33% إلى 16% في مصر 32% إلى 26% في السودان من 61% إلى 35% ...

أما في ما يتعلق بالتجارة فيغلب عليها استيراد السلع الاستهلاكية وتصريف المواد الأولية في حين لا تزال الصناعة نشاطها هامشياً في الاقتصاد العربي (هذا إذا استثنينا النفط). وهي على الأغلب صناعات تحويلية (المواد الغذائية، المشروبات والمنسوجات). واستخراجية (النفط والغاز والفوسفات ومواد معدنية أخرى). تتصف جميعها بالتبعية للخارج. أما الصناعات الثقيلة والأساسية فهي ضئيلة. ومن مظاهر الضعف أيضاً صغر المؤسسات الصناعية. ومن حيث الخلل فإن النفط يشكل النشاط الرئيسي الطاغي في البلدان النفطية فيمثل بمفرده حوالي 87% في الكويت، 77% في السعودية، ولعب النفط دوراً هاماً في رفع نسبة مساهمة الصناعة في الناتج المحلي في الجزائر 50% والعراق 48%، والسعودية 71%. وفيما يتعلق بنسبة العاملين في الصناعة فهي دون 20% في المنطقة العربية فبلغ حوالي 19% في الكويت 13% في الجزائر، 11% في العراق... في مطلع التسعينيات من القرن الماضي. (بركات: 1991، ص-ص، 133-137).

يبدو واضحاً من خلال استعراض سمات النظام الاقتصادي العربي أن المجتمع العربي يعاني من التخلف رغم ثرواته. وأن الدول العربية أخفقت حتى الآن في تأمين الحد الأدنى من النمو الاقتصادي والتنمية بشكل عام، كما أخفقت في تحقيق حدود متواضعة من مختلف عناصر الرفاهية من الأمن، إلى إيجاد البيئة المواتية لخلق فرص العمل، إلى تأمين الخدمات الصحية، إلى الحريات، إلى تمكين المرأة، إلى محو الأمية، وإلى كل ما يطمح إليه المواطن العربي من حياة كريمة. قد يكون الحكم جارحاً بحق بعض الدول العربية التي تعتبر أنها قد أنجزت قدراً كبيراً من الرفاهية لمواطنيها عبر توزيع قسط من الربح* المتدفق لديها من الخارج، وبخاصة من النفط، علماً أن الوزن السكاني لتلك الدول لا يشكل ثقلاً في الميزان السكاني العربي، وبالتالي يقلل من نتائجه في واقع الرعاية أو الرفاهية، وهنا بيت القصيد، فالربح يأتي من دون مجهود

* الربح : من الناحية النظرية في الفكر الاقتصادي هو أحد مكونات الدخل في أي وحدة اجتماعية اقتصادية، ويعرف الفكر الاقتصادي الربح بأنه المردود لعامل إنتاج الأرض وبشكل أعم يعرف الربح بأنه المردود لملكية الموارد الطبيعية ولكل ما يتعلق بجميع الموارد التي لم تكن من صنع الإنسان... أي بمعنى آخر الناتج من هبات الأرض.

بذكر، وبالتالي لا فضل حقيقة لحكومات عربية تقوم بتوزيع الربح الذي يخدم مصالح النظام السياسي القائم وليس لتحقيق عقد اجتماعي بين الدولة والمجتمع.

والسؤال لماذا فشلت التجارب العربية لتوفير الرفاهية الاجتماعية؟ قبل أن نفضل في نشأت بعضها وتطورها والتحويلات التي شهدتها والنتائج التي تمخضت عنها، علينا أن نعلم في البداية إلى تحديد البنية التاريخية لمفهوم دولة الرفاهية وكذا تأريخ نشوء وتطور دولة الرفاهية مع تحديد بعض التجارب المعاصرة في التجارب الغربية ثم نتوقف عند مفهوم الرفاهية في الوطن العربي؟ هل يختلف عن المفهوم الغربي؟ وبماذا؟.

1- الواقع الاقتصادي العربي الراهن ومفهوم دولة الرفاهية.

1-1 البنية الفكرية لمفهوم دولة الرفاهية والتطور التاريخي لها.

بما أن الرأسمالية تفصل العامل عن وسائل إنتاجه ولا تقدر أن تؤمن فرص عمل لكل قوة العمل فإن دولة الرفاهية تكون الميكانيزم الذي يؤمن للنظام الرأسمالي قدراته على التحول والتحمل من ناحية، ويعطي الفئات الشعبية التي حرمت من وسائل إنتاجها حقا مكتسبا من جراء نضالات الفئات العاملة، وهي بهذا تختلف عن منظومة الصدقة التي عادة ما تنطبق على الذين ليس لديهم القدرة على الإنتاج لأسباب غير مرتبطة بقدرة المنظومة الاجتماعية على إنتاج فرض العمل لكل من هو مؤهل للعمل، وهذا المنطق يضع الحق قبل الواجب.

دولة الرفاهية ليست تركيبة اجتماعية تاريخية في كل من مضمونها المادي والتأويلي، فحسب، لأن من شأن ذلك أن نلمح ضمنا أنها موجودة خارج أزمة رأسمال العالمية، وأنها حل مستدام للتناقضات الطبقة الداخلية وتقف فوق سيماء التناقضات الطبقة الدولية الواضحة من خلال العلاقات الدولية، ولذا الرفاهية هي نتاج التاريخ أولا وصانعه ثانيا. والسباق والتمييز مهمان بقدر ما تعزز دولة الرفاهية التطور لثقافة نزعة إنسانية من جهة، ويقدر ما هي جوهريا خاضعة على نحو أوضح لقاعدة رأسمال كعلاقة اجتماعية. من جهة أخرى.

ولكي تكون هناك دولة الرفاهية، لا بد من أن تكون دولة أمة، كشكل خاص من التنظيم الاجتماعي المتشابك مع نصوص مرحلة تاريخية محددة جدا من مراحل الرأسمالية. ولذلك ليست الدولة شيئا خارجيا بالنسبة إلى ارتباط رأسمال، إنها مظهر أساسي لوجود الطبقات في المجتمعات الصناعية الحديثة، إنها تركيبة حقوق وسلطة معتمدة على درجة الأزمة وميزان القوى بين الطبقات فيها. ولئن كان موضوع الرأسمالية حكم رأسمال. فلا يمكن للدولة الأمة أن تكون مستقلة عن رأسمال. إذ حتى عندما تطيح الطبقة العاملة البرجوازيات الحاكمة، فإن رأسمال الدولة كارتباط اجتماعي يبقى مادامت الدولة تصون الإكراه الناشئ من عملية العمل الرأسمالي ونظام الأجور.

حينما وجدت طبقات اجتماعية، غدت دولة الأمة منذ لحظة ولادتها قد سلمت بواجب الرفاهية، وعلى الأخص وظيفة إعادة إنتاج قوة العمل. ولكن خالفا لما سبق من أساليب إعالة الطبقة الدنيا في المجتمع، فقد جعل التنوير الفكري وصعود النزعة الإنسانية الفلسفية إعالة الفقراء حقا بصرف النظر عن مساهمتهم في الاقتصاد.

وبحلول القرن 20 أو قرن الرجل العادي والمرأة العادية، أضحيت إنجازات الطبقة العاملة متجذرة ويصعب عكسها، وخصوصا الانجازات المكتسبة بكفاح الفقراء العاملين، وعندما دبت الأزمة الاقتصادية، ومع التنافس مع الاتحاد السوفياتي، كان هذا يعني إقامة وزن للمنافع الاجتماعية أيضا. وجاء " كينز " ليوجه اتهامها لقانون " SAY " نسبة إلى الاقتصادي " G.B SAY ". أن العرض هو الذي يخلق الطلب، أما " كينز " فقد قلب هذه الآية وكذلك لقناعات " مالتوس " بأن الوفرة لن تواجه باستهلاك كاف لأنه لم يكن ثمة ما يكفي من الناس ليستهلكوا. (القادري: 2001، ص - ص، 87 - 89).

في أعقاب الحرب العالمية الثانية قامت دولة الرفاه أو الدولة الكنزوية في المجتمعات المتقدمة صناعيا، في إطار إعادة تعمير ما خربته الحرب، وتحت ضغط النقابات والأحزاب الاشتراكية الديمقراطية في مواجهة النظام الاشتراكي المتمثل في

الاتحاد السوفياتي الذي خرج من الحرب منتصرا أيضا. وحقق نموًا اقتصاديًا مرتفعًا إلى جانب العديد من المكتسبات الاجتماعية.

لقد خلقت هزيمة الفاشية الظروف المناسبة لصالح الطبقات العاملة، ونتج عن هذا نوع من التوازن في ميزان القوى، تلك التسوية التاريخية في المواجهة بين رأسمال والعمل وقاد ذلك إلى الازدهار والرواج الذي كان في الواقع نتيجة لتكثيف استراتيجيات رأسمال مع مقتضيات العلاقات الاجتماعية، التي فرضتها الشروط والظروف التي سادت بعد الحرب، مدعومة بالفكر الاقتصادي " الكينزي " الذي بدأ بالتبلور بعد الكساد العظيم الذي نشب في و.م. الأمريكية عام 1929 ثم انتقل إلى جميع بلدان العالم الرأسمالي. وبعد أن عاشت الدولة الصناعية المتقدمة، سنوات الرفاه والازدهار، بعد الحرب العالمية الثانية ولغاية الستينيات من القرن الماضي، انتهى عصر الازدهار الرأسمالي ونشبت أزمة الركود التضخمي فيها. وكان جوهر هذه الأزمة هو ميل معدل الربح إلى الانخفاض في قطاعات الإنتاج، ما أدى إلى توقف النموذج الكينزي عن فعاليته في ضمان التوازن العام وتخفيف حدة الأزمات الدورية، وفقدت آليات التدخل الحكومي مفعولها في ضمان واستقرار النمو وتحقيق التوظيف الكامل. وتفاقت معها مشكلة البطالة... حيا ل هذه الأزمة، تصاعدت الأفكار الليبرالية الاقتصادية الجديدة، في مقابل عجز " الكينزية " عن معالجتها، فقد ألقى الليبراليون اللوم على السياسة الحكومية التدخلية، حيث بدأ وكأن هذه السياسة أصبحت عديمة الفائدة، فأرتفعت الشعارات المناهية بالحد من تدخل الدولة. وترك الأمور تجري على أعتابها، وتوجت هذه الأفكار بانتصار حزب المحافظين في بريطانيا وتولي " تاتشر " الحكومة عام 1979 " ريغان " في و. م الأمريكية الرئاسة عام 1980 .

لقد أحدثت السياسات " التاتشرية " تغييرات هامة كبيرة في المجتمع البريطاني والمؤسسات البريطانية، وتأتي الخصخصة في مقدمة هذه السياسات التي تعبر عن الليبرالية الجديدة، وأصبح دور الدولة يندرج فقط في التنظيم. وكذا عملت على إضعاف دور النقابات كمؤسسات وسيطة بين العمال والسوق، وفي نفس الوقت قلصت استحقاقات مزايا الرعاية الاجتماعية بالنسبة للمجتمع. لقد أدت سياسة " تاتشر " الليبرالية إلى تزايد صارخ في التفاوت الاقتصادي فمنذ عام 1977 زادت نسبة السكان الذين يقل دخلهم عن نصف متوسط الدخل إلى أكثر من ثلاثة أمثال ما كانت عليه...

لقد نظر الليبراليون الجدد إلى دولة الرفاهية على أنها مصدر كل الشرور، فهي تعطل روح الشروع والاعتماد على النفس عند الفرد، وتضع شحنة عميقة من الاحتقار المنفجر تحت الأساس الذي يقوم عليه المجتمع الحر.

ويرى الليبراليون الجدد أن الرفاهية تتحقق في النمو الاقتصادي الذي تقوده السوق، فالرفاهية ينبغي أن تفهم ليس في المنافع التي تقدمها الدولة، وإنما في التطور الاقتصادي المتزايد، وبالتالي الثروة الكلية، وذلك من خلال السماح للأسواق بأن تفعل أعاجيبها وبذلك نجد الليبراليون الجدد في تناقض حاد مع الليبراليون الكلاسيكيين لوضع العلاقة الجوهرية لرأسمال ونظام أجوره في موضعها المناسب، فهي دولة وسيطة، تجني الضرائب وتستثمر مجددا في إعادة إنتاج طبقة عاملة تبيع لرأسمال طاقة عملها المطابقة لمقتضى الحال. وبمقدار ما ترفل الطبقة العاملة الأكثر تعلما بمزيد من العافية، تكبر كغايتها الاقتصادية وعائداتها لرأسمال، وكعكة الدخل الكلي يتقاسمها رأسمال والعمل بمدى ما تبلغه الضرائب على رأسمال في إنقاص حصة الأرباح. وفي معرض تقديم لدولة الرفاه والنظرية " الكنزوية "، خلص الليبراليون الجدد إلى أنه لا توجد دولة في العالم الرأسمالي الصناعي، يمكنها أن تجمع بين تحقيق التوظيف الكامل والاستقرار السعري ونظام حرية السوق. لذا على الدولة العودة إلى وظائفها التقليدية، وهي الوظائف الأساسية الحارسة لنشاط تراكم رأسمال، انطلاقا من أن التكلفة الاجتماعية لما يسمى دولة الرفاه أصبحت غير محتملة في ظروف الكساد وانخفاض معدلات الربح، ولذا لا بد من تقليص الإنفاق العام الموجه للخدمات الاجتماعية، وبالتالي تبرير طلب تخفيض الضرائب المفروضة على الدخل والثروات وعلى أن تتراجع الدولة عن التدخل في النشاط الاقتصادي. كما على الدولة ضرورة السعي إلى البحث عن مصادر أخرى جديدة للتراكم البدائي للاستعانة

بها في مرحلة التوسع الرأسمالي القادمة. وهذا الأمر يتطلب تخفيض الضرائب على الدخل والثروات، يتطلب كذلك التوجه نحو بيع مؤسسات الدولة ونقل ملكيتها إلى القطاع الخاص.

لقد أدى تخفيض الضرائب على الدخل والثروات الكبيرة الذي تبنته كل من بريطانيا و.م. الأمريكية في أوائل الثمانينيات من القرن الماضي إلى:

- زيادة موارد القطاع الخاص.
- تزايد العجز في الموازنة للدولة نظرا إلى الخسارة الكبيرة التي حصلت في الضرائب.
- تراجع النصيب النسبي للأجور المدفوعة من إجمالي الدخل القومي وانخفاض في مستوى معيشة أصحاب الدخل المحدود.
- انتعاش في السياسات الليبرالية الاقتصادية الجديدة.
- زيادة قدرة هذه السياسات على التراكم وتنفيذ برامجها في التوسع والابتكار في الإنتاج، وفي الإنفاق في البحث العلمي والتكنولوجي. (الحمش: 2001، ص - ص ، 323 - 340).

رغم هذه الإفرازات لقد أمكن الدول الصناعية المتقدمة، أن تحقق وبخاصة في الربع الأخير من القرن العشرين ومطلع القرن الواحد والعشرين، تقدما هائلا في ميدان العلم والتكنولوجيا المعلوماتية، وانعكس ذلك على نظام الإنتاج وعلى التقسيم الدولي للعمل، إلا أن السؤال يبقى ويظل قائما حول الشكوك من قدرتها على حل مشكلة البطالة، والتباين الصارخ في الدخل هذا فضلا عما تولده السياسات الليبرالية المعولمة من تزايد الفجوة بين دول الشمال والجنوب، وما يترتب على تزايد هذه الفجوة من مشكلات إنسانية وسياسية واجتماعية، وما ينعكس على الدول الصناعية نفسها من مشكلات ناجمة عن تصاعد حالات الفقر والمجاعة والهجرة من الجنوب إلى الشمال، وما يخلفه ذلك كله من توتر وعدم استقرار وصراعات وحروب.

2-1 النماذج المعاصرة لدولة الرفاهية الاجتماعية .

يعد النمط الاسكندنافي (الدانمارك، فنلندا، النرويج، والسويد) متميزا عن بقية أنماط الرفاهية الاجتماعية، لأنه يمثل التمازج الأمثل للنمط الشامل، بسبب التوليف الذي يعتمده، فهو يولف ما بين الاشتراكية والليبرالية من ناحية، وما بين السوق والاستخدام من ناحية ثانية.

إن الشمول والتوليف اللذين شاعا وطبقا في البلدان الاسكندنافية، أعطيا هذه المجموعة من البلدان الصغيرة سمات مشتركة للرفاهية الاجتماعية، لتستحق ما يمكن أن نسميه الطريق الوسط للتطور في الميادين الاقتصادية والاجتماعية والسياسية. وما يميز النمط الاسكندنافي عن بقية البلدان الأوروبية، هو كون برامج الرفاهية في الأولى كانت قد قامت على أساس تحالفات واسعة بين الأحزاب السياسية والطبقات الاجتماعية من ناحية، كما أن تدخل الدولة في جميع ميادين الرفاهية قام على أساس التعبئة من القاعدة، من ناحية أخرى، فكل من تعويضات المرض النقدية وضمانات البطالة نظمت على شكل صناديق ضمان طوعية مستقلة، غالبا ما أنشأتها النقابات ودعمتها الدولة فيما بعد. هذا النمط من الحركة الشعبية المنطلقة من القاعدة، كانت الأساس الذي قامت عليه، فيما بعد التغطية الشاملة للسكان بالضمانات الاجتماعية، كما أن رسوخ وتطور نمط الرفاهية الاسكندنافية قد يعود إلى استناده على قاعدة شعبية واسعة، تؤدي فيها مؤسسات المجتمع المدني دورا نشيطا، فالعمال والفلاحون والطبقات الوسطى في هذه البلدان تنتمي إلى نقابات وأحزاب وجمعيات تمثل مصالحهم.

يطلق على النمط الاسكندنافي للرفاهية سمات كثيرة، والشائع منها الطريق الوسط، والنمط الشامل، والرعاية السخية، ونمط تحقيق حقوق المواطنة... لكن من بين أهم هذه السمات هي شمولية الرفاهية الاجتماعية الاسكندنافية، لأن هذه الأخيرة تتعلق أولا بالعدالة الاجتماعية، والتي تتحقق بثلاث طرائق :

- إعادة التوزيع الأفقي القائم على أساس أنظمة الضرائب (من أغنياء إلى فقراء).

- إعادة التوزيع الأفقي القائم على أساس دورة حياة الإنسان (التقاعد، مخصصات الأطفال، مخصصات الأبوّة...).
 - إعادة التوزيع على أساس المخاطر (مخصصات الضمان الصحي وحوادث العمل، وتعويضات البطالة).
- إن إعادة التوزيع أدى إلى التخلص من عوز الأطفال، بفضل الجمع ما بين المعونة السخية للأطفال ودعم العناية بهم، الأمر الذي جعل من اليسير أيضاً، للأمهات إمكانية المساهمة في العمل والحصول على دخل، ولهذا تكون فئة الأطفال والنساء بمنأى عن العوز. أما بالنسبة إلى كبار السن، فيوفر التقاعد الأساسي الشامل للمواطنين المصدر الذي يبعدهم عن العوز أيضاً، وثانياً لأنها تتعلق بنزع سلعية الإنسان وتحريره من ربة السوق كمسألة تتعلق بكينونة الإنسان وازدهار شخصيته.

يعتقد " مارشال " MARDHALL أن إقرار الحقوق الاجتماعية للمواطنة ستؤدي إلى التخلص من سلعية الإنسان والعمل، وتقضي بالتالي على الصراع الطبقي.

يمكن تحقيق تحرير الإنسان من ربة السوق من خلال :

- توسيع الحقوق الاجتماعية بما يفوق مستوى الحاجة المطلق، وذلك من خلال برامج رفاهية متعددة، تسمح للعاملين باستلام تعويضات حين يزاولون أنشطة غير العمل. مثل تربية الأطفال، أو المسؤوليات العائلية، أو متابعة الدراسة... هذه البرامج تلعب دوراً كبيراً في تحرير الإنسان من ربة السوق.
 - رفع مستوى البرامج بما يساوي مستوى الدخل ومستوى المعيشة السائدين في المجتمع، وذلك للحفاظ على مكانة الفرد الذي يعتمد على هذه البرامج وفي فترة زمنية تمكن الفرد من الاعتماد على هذه البرامج
- تلك هي أهم سمات النمط الاسكندنافي في ميدان الرفاهية الاجتماعية، وعلى الرغم من كونه يتميز عن بقية أنماط الرفاهية، في ميدان العدالة الاجتماعية، في درجة تحرير الإنسان من ربة السوق، إلا أنه ليس بمنأى عن النقد، لكن يكفي القول أن النمط الاسكندنافي في الرفاهية الاجتماعية يوفر مستوى لائق لتفتح الإنسان.
- (حسن: 2001، ص - ص، 239 - 252).

1-3 دول الرفاهية الاجتماعية في الوطن العربي .

نعود لنسأل أين الواقع العربي من كل هذا؟ أين موقع النخب العربية من تلك الإشكالية (دولة الرفاهية)، هل هناك مفهوماً عربياً للرفاهية قد تبلور؟ هل هناك من تعريف عربي تم الإجماع عليه أو حتى بالتداول به بين النخبة المثقفة؟ هل تم الحسم في قضية من يقوم بمهام دولة الرفاهية أو الرعاية؟ الدولة عبر مؤسسات القطاع العام أم عبر مؤسسات المجتمع المدني وماهي الشروط الموضوعية لنجاح أي منهما؟ لقد عبر " جلال أمين " عن هذه المشكلة بقوله "أن تحقيق العدالة الاجتماعية كان عنصر أساسياً من عناصر المشروع النهضوي العربي في 50 و60 من القرن الماضي، ولكنه لم يكن دائماً كذلك. ولا استمر كذلك طويلاً".

ويعتبر الانحسار في العدالة الاجتماعية في الثمانينيات والتسعينيات كما أخذت من تصورات تكنولوجية واقتصادية في العالم الغربي إلى انهيار نموذج البناء الاشتراكي في الإنماء السوفياتي ومنظومة دول أوروبا الشرقية من المعسكر الاشتراكي، مما أدى إلى سقوط حتمية الحل الاشتراكي، وإلى انحسار دور الدولة في تحقيق العدالة الاجتماعية. ويعتقد " جلال أمين " أن الفرصة المتاحة لتحقيق قدر من المساواة والعدالة الاجتماعية هي أقل الآن بكثير مما كانت عليه في الخمسينيات والستينيات " جاء في تقرير التنمية الإنسانية العربية الذي أعده برنامج الأمم المتحدة UNDP أن مضمون الخدمات العامة المعمول بها في الدول العربية لا يعكس بالضرورة مفهوم دولة الرفاهية أو الرعاية في الوطن العربي، ذلك أن دولة الربيع حلت محل دولة الرفاهية في غياب العقد الاجتماعي بين الدولة وبين شرائح المجتمع. ذلك أن دولة الربيع تستجد جميع أو معظم دخلها

من الأنشطة الربعية، في حين أن دولة الرفاهية تهدف إلى توفير الحد الأدنى من الخدمات الصحية والتربوية وشبكة الحماية الاجتماعية ومنها الضمان الاجتماعي. وتلتزم سياسات من شأنها التخفيف من الفوارق الاجتماعية.

تعتبر الدول النفطية العربية النموذج الأهم لدول الريع. فالصادرات النفطية تشكل أكثر من 90 % من واردات الموازنات وأكثر من 95 % من واردات التصدير. ونسبة اليد العاملة في القطاع النفطي ضئيلة جدا... وتشكل هذه الثروة المنتجة ما بين 60 إلى 80 % من الناتج القومي لتلك الدول. إن الاعتماد الشديد على العائدات النفطية يفقد تلك الدول المرونة اللازمة لمواجهة الأوضاع الاقتصادية والتكيف معها. (حافظ : 2001 ، ص، 407).

أول دولة أقدمت على توزيع الدخل أريعي هي العربية السعودية، حيث اعتمد العاهل السعودي المؤسس للدولة السعودية " عبد العزيز سعود " على توزيع العقارات للمقربين والمحسوبين. والريع آنذاك كان أولا من مدا خيل نفقات الحجاج القادمين إلى الحرم الشريف ثم المساعدات المالية التي كانت تقدمها الحكومة البريطانية، وعندما تم اكتشاف النفط في العربية السعودية في الثلاثينيات من القرن الماضي، أضحى البترول المصدر الرئيسي للدخل أريعي.

نفس الحال ينطبق ببلدان الجزيرة العربية وكذا دول شمال أفريقيا. مصر، الجزائر الذي أضحى البترول مصدر أساسي للدخل أريعي. مع فارق يتجسد في وجود عقد اجتماعي سياسي بين الدولة ومواطنيها والذي يتمثل في دساتير تفصل بين السلطات وتحدد المسؤوليات وبخاصة فيما يتعلق بجباية الضرائب وإنفاقها، وفقا لسياسات اقتصادية واجتماعية بخصوص مصر والجزائر.

لقد عمدت الدول النفطية إلى توزيع الدخل أريعي على مختلف الخدمات العامة الاجتماعية، مثل التعليم والصحة والمحافظة على تطوير البيئة، وهذه الخدمات تم توفيرها إما مجانا أو بتكاليف منخفضة جدا. غير أن المؤشرات تدل أنه حصل منذ منتصف التسعينيات نوع من التمايز بين دول حافظت على مستوياتها من الإنفاق الاجتماعي وبين دول شهدت انخفاضا واضحا في مستويات هذا الإنفاق بسبب تردي أسعار البترول. أو بسبب تماشيها مع إرشادات صندوق النقد الدولي أو البنك العالمي.

لكن على ما يبدو من الإحصاءات المتوافرة "بعد أن نستعرض نموذجين" أن الأولويات للحكومات العربية كما تترجمها نسبة نفقاتها الاجتماعية من النفقات العامة أو الناتج الداخلي العام، لا تمكن في بناء دولة الرفاهية أو حتى دولة الرعاية علما أن مفهوم تلك الدولة مازال مبهما في أحسن الأحوال أو غائبا عن أدبيات المثقفين والمفكرين العرب بشكل عام.

يضاف إلى هذه الحقيقة حقيقة أخرى أن الدول العربية دول ريعية تستند إلى نظم حكم فئوية لا تكثرث بإيجاد اقتصاد إنتاج متنوع يفرض المساءلة والمحاسبة، وبالتالي يعرض النخب العربية الحاكمة إلى مساءلة ومحاسبة هم يريدون التفلت منها، وبالتالي أقدمت الدول العربية على توزيع ما يمكن توزيعه من الريع للحفاظ على سلطتها وليس لتوفير الرفاهية أو الرعاية لمواطنيها. كما أن مفهوم المواطنة لم يتعد مفهوم الرعاية التي لا تستطيع أن تسأل أو تحاسب، كما أن محاولات الإصلاح التي ما انفكت الدول العربية القيام بها فشلت وسيكون مألها الفشل لأنها لا تعتمد إلى القضاء على بنية النظام الفئوي القائم، وبالتالي ستبقي على الوضع الهزيل، ولن تأتي بإصلاحات سياسية واقتصادية تؤمن فرص العمل والرفاهية لمواطنيها.

لم يكن انخراط الجزائر في المنظومة الاشتراكية عقب استقلالها 5 جويلية 1962 ناتجا عن رؤية سياسية وفكرية متكاملة، ولم تكن نتاجا من تفويض شعبي لنظام الحكم، وحتى مؤتمر " الصومام " الذي نظم شؤون الثورة الجزائرية والذي انعقد في اوت 1956، لم يشر لا من قريب ولا من بعيد إلى الخيار الاشتراكي للدولة الجزائرية حال تشكلها بعد الاستقلال، بل أن رجال الثورة لم يكونوا يملكون غير إيديولوجية البندقية وتحرير الجزائر من ريق الاستعمار الفرنسي.

غير أن النهج الاشتراكي الذي أريد تطبيقه في الجزائر لم يكن عينه النهج المطبق في الاتحاد السوفياتي السابق أو يوغوسلافيا السابقة، بل جرى تطعيمه بالموروث الإسلامي ومحاولة شرعنته من خلال تجارب إسلامية أو من خلال استحضار مشاهد من التاريخ الإسلامي والربط بينها وبين الاشتراكية، والتي هي ليست منتوجا فكريا إسلاميا بالتأكيد.

وعلى الرغم من إيمانه بعروبة الجزائر، إلا أن " بن بلة " كان مهوسا بالفكر الاشتراكي اليساري، وكان متحمسا لبعض التجارب التي كانت سائدة في البلاد الاشتراكية، وتحمسه للفكر الاشتراكي واليساري جعله يصطدم بالرجل الثاني في " جمعية العلماء المسلمين " " الشيخ البشير الإبراهيمي " وفسر البعض ذلك الصدام بأنه بداية الطلاق بين النظام الجزائري والخط الإسلامي الذي كانت تمثله " الجمعية " وبدا الطلاق عندما اتهم " الإبراهيمي " الرئيس " بن بلة " بتغيب الإسلام عن معادلة القرار الجزائري، وذكر " بن بلة " بدور الإسلام في تحرير الجزائر من ربة الاستعمار الفرنسي، وبسبب هذا الصدام وضع " الإبراهيمي " تحت الإقامة الجبرية إلى أن وافته المنية عام 1965.

ومثل ما دخل " بن بلة " في صراع مع " الجمعية " فقد دخل في صراع آخر مع رفاق دربه بالأمس، حيث شعر العديد من مفجري الثورة الجزائرية أن البساط قد سحب من تحتهم، وأنهم باتوا من دون ادوار في مرحلة الاستقلال. وبدأت الفتنة تطل برأسها بين الإخوة الأعداء، وتم تدشين أولى الاغتيالات السياسية في الجزائر، والتي تواصلت في عهد " بومدين "، وقد بلغت الذروة في عهد " بوضياف "، " كافي "، " زروال ".

لقد تميزت السنوات الأولى من الاستقلال بقدر غير قليل من النزاع السياسي وحب الظهور على مستوى القيادة، الأمر الذي خلق بعض الفوضى الاقتصادية. والجدير بالذكر في هذا الصدد، أن مثل هذه الفوضى لم تكن مفاجئة، خصوصا بالنسبة إلى المتابعين عن قرب والمحللين الاقتصاديين والسياسيين، وذلك إذا ما أخذنا في الحسبان الخلفية الثورية المتناقضة التي سبقت الاستقلال.

ومن العوامل التي زادت من تدهور الوضع أكثر هو انتقال نسبة لا بأس بها من البرجوازية الصغيرة من الريف إلى التمرکز في المدن، واغتنام فرص التسبب والفراغ الناتجين عن هجرة الرأسمالية الاستيطانية للحلول مكانها في القطاعات الإنتاجية، إلى جانب ذلك شغلها مناصب مهمة في القطاع الصناعي من دون سابق خبرة في الميدان، في حين عرفت الزراعة والريف عموما تدهورا حادا من جراء الإهمال ونقص الاهتمام والعناية.

لقد وجدت الدولة الفتية صعوبة بالغة في إعادة تأهيل البنى التحتية وإعادة الروح إلى القطاع الزراعي والاقتصادي، وبقي وضعها على ما هو عليه، إلى أن تولى الرئيس " بومدين " الحكم بانقلاب عسكري.

بعد أن تمكن من الحكم شرع في ثلاث تحديات هي : الزراعة والصناعة والثقافة فعلى مستوى الزراعة قام " بومدين " بتوزيع آلاف الهكتارات على الفلاحين الذين كان قد وفر لهم المساكن من خلال مشروع 1000 قرية سكنية للفلاحين، وأجهز على البيوت القصديرية، وأمد الفلاحين بكل الوسائل والإمكانات التي يحتاجون إليها. وعلى صعيد الصناعات الثقيلة قام بإنشاء مئات المصانع الثقيلة التي كان خبراء من دول المحور الاشتراكي يساهمون في بنائها.

إن سياسة الجزائر في المجال الاقتصادي، كانت تركز على التصنيع الثقيل وتعزيز نفوذ قطاع الدولة، حيث أن هذين القطبين الأساسيين للتحالف الاستراتيجي بين كل من الطبقة العاملة والبرجوازية الصغيرة بالنسبة إلى الطبقة العاملة يعتبران السبيل الموضوعي للأخذ بالنظام الاشتراكي، وذلك بالتعاون مع البرجوازية الصغيرة، باعتبار أنها تأخذ بزمام السلطة، في حين بالإمكان اعتبارهما بالنسبة إلى البرجوازية الصغيرة الطريق الوحيد للقضاء على منافذ ومرتكزات البرجوازية بمفهومها المطلق، وتهيئة الظروف أمامها للانفراد بامتيازات السلطة.

غير أنه من الثابت أن نمو رأسمالية الدولة والتصنيع كمشروع مشترك لهذا التحالف، يقودان إلى خلق جبهات من شأنها أن تنمي الصراعات بين الطبقة العاملة التي تزداد نمواً باستمرار، في الحجم والتنظيم والوعي من جهة، بين البرجوازية الصغيرة وحلفائها التي ما تلبث أن تبدأ بتنمية التيارات التي تعارض تشكيل الوعي لدى الطبقة العاملة من جهة أخرى.

بالإضافة إلى حدة التوتر بين البرجوازية والطبقة العاملة، فإن الاهتمام المتزايد بالتصنيع (الجوانب المادية) دون إعطاء الأهمية نفسها أو أكثر للإنسان، سيؤدي حتماً إلى تناقضات عديدة وعلى جبهات مختلفة، منها التعارض بين التقدم التقني، وقدرة العامل الجزائري على مسايرة مثل هذا المستوى واستيعابه.

وبهذا يصبح هذا التطور المادي مصدراً للتوتر وعدم الرضا فقد يؤدي إلى خلق صراعات كان من الممكن تفاديها، لأنها لا تخدم مصلحة العمال بالدرجة الأولى، ومن ثم بعدها عن المصلحة العامة للبلاد ككل.

فالتنمية الشاملة ينبغي أن تضع الإنسان في المقام الأول، وهذا ما نفتقده إلى حد ما سياسة الجزائر في هذا المجال.

عندما وصل " الشاذلي " إلى السلطة عام 1980 أحدث تغييراً عميقاً في الخطاب السياسي والاقتصادي ودعا إلى ضرورة الانفتاح الاقتصادي والسياسي. رغم الخطاب الليبرالي المنتهج منذ ذلك التاريخ إلى اليوم، إلا أن فرص تحقيق التنمية بأبعادها الشاملة لازالت بعيدة المنال، كون القطاع الإنتاجي لا يزال يقتصر على المحروقات.

إن عدم التحكم في سياسة التسعير النفطية أدخل البلاد في التبعية الاقتصادية، وكانت المشكلة الغذائية الوجه البارز

لهذه التبعية. (أبو زكريا : 2001 ، ص - ص ، 621- 623).

تعيش الجزائر أزمة غذائية حادة، نتجت من عدم استغلال الأرض كمساحة شاسعة للاكتفاء الذاتي الغذائي، وهذا طبعاً ، بسبب نقص الوسائل الفلاحية المتطورة، بالإضافة إلى أسباب وقفت حائلاً دون الالتحاق بالركب الحضاري الزراعي. إذ تنبئ الملامح المستقبلية للأزمة الغذائية في الجزائر بمجاعة مرتقبة.

تعاني الجزائر نقصاً واضحاً في المنتجات الزراعية، وهذا ما يرشحها أكثر لأن تكون تابعة اقتصادياً للخارج، خصوصاً أن المادة الغذائية تشكل السند الرئيسي للتنمية الاقتصادية، فبواسطتها يتحكم العالم المتقدم في البلدان المتخلفة، ومن جرائها يصنع قراراته السياسية. فالجزائر تعرف حالة من اللاستقرار في المحاصيل وبالتحديد بين عامي 1988 و 1990، الأمر الذي أدى إلى تردي الوضع الاجتماعي بشكل معقد، وبالتالي تفكيك الحلقات الاقتصادية وإبدال قرارات سياسية قاسية بها، وذلك في غياب الإمكانيات التي إن وجدت رمت بكل ثقلها في الصناعة الثقيلة المركبة التي لا تعرف الدولة الجزائرية كيف تتصرف في أدواتها أو حتى التعامل معها وفق معطيات العصر، نظراً إلى انعدام الصناعة الزراعية ما عدا بعض المصانع التي تستورد المادة الأولية من الخارج والنتيجة هي ركود اقتصادي في إنتاج بعض المزروعات.

يضاف إلى هذا الركود ركود آخر في امتلاك التقانة الأمر الذي يجعل الجزائر تعاني من التبعية، لأن التقانة هي استعمار من نوع آخر، أو بمفهوم اقتصادي واسع، إن الاقتصاد الجزائري مسكون بـ" اغتراب العمل " أي أنه يشارك بنسبة 90 % في التفكك والشعور بالعجز أمام المشاريع التنموية الكبرى، في غياب التجديد وتحرير العقل الجزائري من الانغلاق الذي يحول بينه وبين الابتكارات الثقافية الحديثة. فعملية النقل الثقافي لم تعد تجدي نفعاً في إحداث التغيير الاقتصادي، بل أصبحت تثير قلقاً يتمثل في استنزاف رؤوس الأموال من دون فائدة عامة.

بالإضافة إلى كل هذا وذلك فإن مستوى الدخل السنوي تبعاً لهذه الأزمة الاقتصادية يعيش انخفاض، الأمر الذي أدى إلى انخفاض القدرة الشرائية. هذا التدهور المباشر الذي مس قاعدة الاقتصاد الوطني الجزائري أدى إلى مشكلة أعمق تجسدت في مشكلة المديونية الخارجية حيث سجلت سنة 1988 مقدار 26 مليار دولار، وهي في تزايد مستمر في ظل الواقع الاقتصادي البائس.

لا بد هنا من وقفة حول تداعيات ما يسمى بالبرامج الإصلاحية الاقتصادية التي تروجها مؤسسات صندوق النقد الدولي والبنك الدولي والتي يحمل لواءها طبقة الليبراليين العرب الجدد كأنها حلول سحرية تحقق النمو ثم التنمية... لقد عمدت الجزائر إلى إيجاد شبكة الحماية الاجتماعية تتشكل من الضمان الاجتماعي ومن دعم السلع الغذائية وبالإضافة إلى إيجاد مجموعة من المساعدات، هذه المساعدات تتمثل في تحويلات نقدية حوالي 40 دينار في الشهر لكل طفل في سن السابعة عشر وعلاوات مدرسية، كذلك مساعدات مالية مباشرة للمسنين والمعوقين، إضافة إلى ذلك برامج مساعدات غذائية للأسر الفقيرة...

لكن سرعان ما تم إعادة النظر فيها مع مطلع 1992، واعتبرت الحكومة أن الدعم للسلع الغذائية لا يمكن الاستمرار به ولا بد من أن تكون الأسعار مرآة للكلفة الحقيقية لها. لذلك أوقفت الدعم عن معظم السلع باستثناء الحليب والسميد. وتعويضا عن انخفاض الدعم للسلع الغذائية، أقدمت الحكومة عام 1999 على رفع التعويضات العائلية من 40 دينار إلى 140 دينار والعلاوات المدرسية من 25 دينار إلى 250 دينار واعتبرت الحكومة تلك التعويضات كافية لتغطية الانخفاض في الدخل الناتج عن ارتفاع أسعار السلع الغذائية...

رغم هذا الدعم إلا أنها لم تساهم في الحد من الفقر والاندثار الاجتماعي. (حافظ : 2001، ص، 422).

كذلك مصر شهدت تجربة كبيرة لبناء نظام اقتصادي اسماه مؤسسوه، كذلك نظاما اشتراكيا، ونقصد بالتحديد التجربة الناصرية والنظام الاقتصادي الذي بنته عبر استراتيجياتها الاقتصادية الشاملة لتحقيق نهضة اقتصادية عامة وصناعة بصفة خاصة، من خلال الاعتماد على التخطيط المركزي والتدخل واسع النطاق للدولة في النشاط الاقتصادي. لقد ساعد هذا التدخل الكبير للدولة في انجازات اقتصادية كبرى، تمثلت في بناء القواعد الصناعية الأساسية، وفي بناء مشروع السد العالي الذي يعد مشروع البنية الأساسية الأعظم في تاريخ مصر...

كما أن القطاع الزراعي كان هو المسرح الرئيسي في البداية على الأقل، لبناء النفوذ السياسي للسلطة الجديدة في الريف، من خلال تحويل الأساس الاقتصادي إلى السيطرة المباشرة للدولة، أو إلى صغار الفلاحين وفقرائهم لتقوية مركزهم الاقتصادي وتقلهم السياسي للاعتماد عليهم كقاعدة اجتماعية لنظام معين...

لقد اتخذ تدخل الدولة في قطاع الزراعة من 1952 – 1970 صورا متعددة من الإصلاح الزراعي، والتجميع الزراعي... إلى السياسات الضريبية والاستثمارات... وغيرها من صور التدخل.

دون الدخول في التفصيل في كل هذه الأشكال... أمكن القول أن الدولة المصرية إن تحقق عبر مختلف مراحل الإصلاح الزراعي، الاستيلاء على جزء من الأرض الزراعية وتوزيعها وإنشاء التعاونيات تماما كما حدث في الجزائر خلال مرحلة التسيير الذاتي في المرحلة من 1963 – 1965.

كما أمكنها من إعادة صياغة علاقات الإنتاج في الريف سواء كانت علاقات المواجهة أو المشاركة أو علاقات العمال الزراعيين الأجراء بمستأجرتهم، تماما كما حدث في التجربة الجزائرية.

رغم هذه السيطرة وهذه الإصلاحات، إلا أن القطاع الزراعي لا يزال إلى اليوم غير مؤهل إلى تلبية مختلف احتياجات المواطن المصري من الغذاء وهو ما يتشكل في الأزمة الغذائية. والقطاع الصناعي، على الرغم من تبني الدولة الناصرية لإستراتيجية جديدة للتصنيع من خلال ما وضعته من أصول كبيرة تحت يده، وبالرغم من زيادة عدد العاملين في الصناعة خاصة الصناعة التحويلية حيث بلغ 9, 294 ألف عام 1952، وبالرغم من تحسين نمط توزيع الدخل باتجاه أكثر عادلة نسبيا، إلا أن هناك أخطاء جوهريّة أدت في النهاية إلى ظهور وتفاقم المشاكل الرئيسية فيه يمكن حصرها في:

- غياب الديمقراطية سياسة حقيقية في تسيير المشروعات الصناعية بفضل سيطرة الطبقة البيروقراطية، وكذا غياب آليات الرعاية على هؤلاء البيروقراطيين.

- القضاء على ثقافة الاستثمار الفردي ذي الطابع الاستمراري على توسيع السوق.
- تزايد الفساد في القطاع الاقتصادي العام. حيث ساهم في ارتفاع المديونية الخارجية للدولة من 2,7 مليار دولار عام 1956 إلى 50 مليار عام 1988. الأمر الذي اضطر الحكومة المصرية إلى اللجوء إلى الصندوق النقد الدولي والبنك العالمي والقبول بالبرنامج الذي تطرحه هذه المؤسسات والذي يدعو إلى تقليص دور الدولة إلى أقصى حد.
- بالرغم من الإصلاحات الهيكلية التي قامت بها مصر في عهد " حسني مبارك " خاصة فكرة الخصخصة كآلية رئيسية لتقليص دور الدولة في المجال الاقتصادي - خصخصة الشركة المصرية لتعبئة الزجاجات - شركة بيبسي كولا المصرية 1943. إلا أنها زادت الوضع الصناعي ضعف في الأداء وساهمت في نقشي الفساد بشكل أوسع.
- يلاحظ ذلك من خلال تراجع معدل النمو الاقتصادي في 25 سنة الأخيرة حيث لم يسجل إلى 4.1 % حسب بيانات صندوق النقد الدولي عام 1990، كذلك ارتفاع معدل البطالة إلى نحو 10 % في العام 2004 - 2005 حسب البيانات الحكومية في حين بيانات بنك الدولي في تقريره لسنة 2005 يشير إلى 30 % . أما العجز التجاري فقد بلغ 11940 مليون دولار 2004 بحسب بيانات صندوق النقد الدولي...
- يمكن القول أن عملية التحول الاقتصادي عبر مختلف المراحل التي عرفتها مصر كان مآلها الفشل، بسبب وجود نظام سياسي يقاوم إرادة التحول الديمقراطي في مصر، وقد أدت في النهاية إلى المزيد من انتشار الفساد، وهو حال كل الدول العربية والنامية بصفة عامة.
- لاحتواء هذه التغيرات الاقتصادية وانعكاساتها على المجال الاجتماعي، أنشأت كذلك مصر شبكة للحماية الاجتماعية. وتشمل تلك الشبكة المساعدة الاجتماعية للعائلات الفقيرة، إلا أن مآلها لم تكن بأحسن حال من الجزائر حيث زادت الفجوة بين الطبقات وأصبح الفقر الميزة الأساسية لغالبية المجتمع المصري.
- إن فشل مشروع دولة الرفاهية في الدول العربية والنامية يعود بالأساس إلى عقبات عديدة، إلا أن التركيز على جانب النمو الاقتصادي، بمعنى التركيز على زيادة الإنتاج، من خلال مزيج ملائم من المدخرات والاستثمارات والمعونات الأجنبية كان له الأثر السلبي على مسيرة العملية. ذلك أن مشروع الدولة الرفاهية بالتجربة. أثبتت أن ما تحتاجه هذه البلدان. ليس فقط معدلا مرتقعا من النمو الاقتصادي، وإنما أيضا تحتاج إلى عدالة التوزيع والمساواة، وإلى الارتفاع بالمستوى الاجتماعي والمعيشي للسكان وليس لعدد محدود منهم. بعبارة أخرى، إن وضع البلدان العربية من الناحية الاجتماعية يرتبط بتحسين الوضع الاقتصادي وبالعكس، ولهذا لا بد من معالجة الأمور المتعلقة بالفقر والصحة والبطالة وعدالة توزيع الدخل، وتمكين أصحاب الدخل المحدود من تأمين احتياجاتهم من الغذاء والرعاية والصحة والتعليم.
- إن القيام بهذه الخطوات لن يتأتى إلا بإنهاء حالة التبعية وردم الهوة الحضارية بين المجتمع العربي والمجتمعات المتقدمة، ولا يكون بتقليد هذه الأخيرة بل بإبداع نظاما خاصا دونما انغلاق على تجارب مجتمعات أخرى.
- تعلمنا من تجاربنا التاريخية أن التخلف متلازم مع التبعية، فلا يكون الخروج من التخلف إلا بالتحرك من التبعية. يبدأ النهوض بسيطرتنا على مواردنا الطبيعية والإنسانية والاعتماد على النفس والمشاركة في صنع الحضارة على قدم المساواة مع الشعوب الأخرى. بذلك فقط، نتغلب على الانهزامات ونواجه التحديات التاريخية ونحقق النهضة. كذلك لا بد من هدم الهوة بين الأغنياء والفقراء داخل المجتمع العربي والقضاء على الفقر.
- إن ما يمارسه الغرب المستعمر علينا، تمارسه الطبقات الحاكمة والغنية، إن الغالبية العظمى من الشعب العربي الذي يعيش حالة فقر ساحق، فيما تنعم فئة ضئيلة بثروات البلاد وتسيطر على المؤسسات الاجتماعية كلها وعلى النظام بمجمله. كذلك ضرورة تحقيق الحرية التي لا تكون بدون تحقيق العدالة الاجتماعية بين كل الفئات المشكلة للواقع العربي.

إن حصول الوعي بهذه الفجوات الواسعة العميقة التي تفصل بين الواقع الذي نعيشه والحل الذي نسعى إليه كفيل بإحداث تحقيق دولة الرفاهية التي يعيش فيها العالم الغربي.

لكن يبقى في الأساس ضرورة فهم المحرك الأساسي للعملية ألا وهو الإنسان وتكوينه وكيفية التعامل مع طبيعة المركبة.

رأينا كيف أن دول الرفاه الغربية نجحت عندما ساعدت الإنسان على العطاء والتميز كذلك علينا نحن أن نولي هذا الجانب الأهمية البالغة. كي نفهم هذا الإنسان ودوره علينا أن نوفر الإطار العقائدي الأخلاقي الذي يعتبر المحرك الأساسي لسلوك كل فرد (ستكون لنا عودة في فصل آخر لهذه النقطة).

نعود الآن للحديث عن إفرازات فشل الواقع الاقتصادي في إحداث القفزة النوعية ، وسنكتفي بالحديث عن بعض مشكلات هذا القطاع المتعددة والتي تعد خصائص له يمكن حصرها في :

2- خصائص الواقع الاقتصادي العربي الراهن.

1-2 ضيق مجالات الصادرات والواردات واتساع مجال الاستيراد.

2-2 ارتفاع معدلات الإنفاق العام على الاستهلاك.

3-2 تضخم معدلات المديونية الخارجية.

4-2 محدودية مجالات الاستثمار العام وتدني مرد ودية التنمية.

1-2 ضيق مجالات الصادرات والواردات واتساع مجال الاستيراد.

تشير الإحصاءات أن نسبة مستوردات وصادرات الكثير من الأقطار العربية إن لم نقل جلها عالية إلى مجمل إنتاجها، وهي نسبة تشير إلى مدى ارتباط الاقتصاد المحلي مع الأسواق الخارجية وتقلبات الأسعار فيها، حيث أن التعاون التجاري يستند إلى هذه الأسعار التي تقررها بالدرجة الرئيسية البلدان الرأسمالية المتطورة، وهي في الغالب تعمق التبادل غير المتكافئ لصالح هذه الدول على حساب المصالح العربية.

تتصدر صادرات معظم الدول العربية في الصادرات النفطية، حيث أن الأقطار العربية النفطية تساهم بحوالي ثلث الإنتاج العالمي وتوفر حوالي 60 % من النفط المسوق عالمياً. في حين تشكل المواد الغذائية بالدرجة الأولى نسبة عالية من وارداتها وهذا يندرج بالخطر في المستقبل القريب فما بالك بالمستقبل البعيد.

إذا ما نظرنا إلى الاقتصاد العربي في مجمله نجد أن الفجوة الغذائية بين الاحتياجات والموارد الغذائية العربية أخذت في الاتساع منذ حقبة الستينيات. إذ أن إنتاج الغذاء على مستوى المنطقة العربية ينمو سنوياً بمعدل 2% بينما ينمو الاستهلاك بمعدل يزيد عن 5% سنوياً وقد تترتب على تخلف معدلات الإنتاج المحلي عن الوفاء باحتياجات الاستهلاك على الصعيد العربي ارتفاع هائل في حجم الواردات الغذائية.

إن استمرار هذا الحال يزيد من حجم المديونية الخارجية وكذا من حدة الدين الخارجي، وهكذا فإن طريق مسيرة الإنماء العربية في ظل النفط، ليس مفروشا بالورود، بل هناك العديد من الأشواك الواجب تجنبها إذا ما أريد لعملية التنمية أن تأخذ أبعادها التاريخية الحقيقية وإذا ما أريد بالنفط العربي أن يرتفع إلى مستوى التحديات الإنمائية التي تجابه الوطن العربي.

2-2 ارتفاع معدلات الإنفاق العام على الاستهلاك.

يعتبر الإنفاق العام المحرك الفعال لكافة النشاطات الاقتصادية في الدول العربية النفطية، فبنموه تنمو وتنشط الحركة الاقتصادية وبتباطئه تتباطأ الحركة الاقتصادية بكافة نواحيها. وقد نتجت هذه الظاهرة عن كون الحكومات تملك القطاعات النفطية وتتلقى كامل الإيرادات الناتجة عن هذه القطاعات، وبالتالي كان لزاماً على هذه الحكومات أن تعيد ضخ أو إعادة تدوير جانب هام من هذه الأموال والإيرادات في الاقتصاد القومي على شكل إنفاق عام سواء الجاري أو الاستثماري. ولقد انعكست

زيادة عائدات النفط بآثارها على ارتفاع معدلات الإنفاق العام سواء في الدول العربية النفطية أو غير النفطية بطريقة غير مباشرة.

الملاحظ أن هذه النفقات قد ارتفعت فيما بين 1970 - 1975 بنسب بين 500 % و 1600 % في الدول العربية المصدرة للنفط. وقد ساعد على هذه الزيادة أن معظم الدول العربية غير النفطية قد أعدت خطط إنمائية طموحة استلزمت مستوى من الإنفاق العام يفوق كثيراً طاقاتها التمويلية الذاتية ولكن شجعها على ذلك الآمال والاحتمالات المالية لتلقي المزيد من المساعدات والقروض والمعونات من البلدان العربية النفطية. (عبد الفضيل : 1979 ، ص 115).

وقد انعكست تلك الزيادة في مستويات ومعدلات الإنفاق في صورة آثار تضخمية... فالإنفاق العام الجاري في شكل أجور ومشتريات سلعية وخدمية يساعد على زيادة القوة الشرائية والسيولة لدى الأفراد وفي الأسواق وبالتالي يزيد من الميل للاستهلاك ويبدأ يغذي الموجة التضخمية.

والملاحظ أن البلاد العربية غير النفطية حين تعجز عن الحصول عن التمويل الخارجي المطلوب فإنها غالباً ما تلجأ إلى تمويل ميزانياتها عن طريق عجز الميزانية أي عن طريق ما يقدمه البنك المركزي من أموال وقروض تزيد من حجم المدخرات المحلية. ولا شك أن هذا الأسلوب وغيره من أساليب التمويل التضخمي للإنفاق العام يؤدي بدوره إلى تعزيز الاتجاهات التضخمية في الاقتصاد المحلي.

الملاحظ كذلك أن دول مجلس التعاون تعتمد على الإيرادات النفطية سنة بعد سنة لتمويل إنفاقها العام، وهذا يعني أن نمو الإنفاق العام فيها ما كان ممكناً لولا نمو الإيرادات النفطية. فلم يكن نمو الإيرادات العامة بسبب كفاءة السياسة المالية وإدارتها بل كان نموها مستقلاً، واعتمد في المقام الأول، على نمو الإيرادات النفطية.

إن درجة اعتماد هذه الدول على صادرات البترول من جهة ، وزيادة معدلات النمو السنوية لوارداتها عن معدلات النمو السنوية لصادراتها من جهة أخرى، يتضمن معاني عميقة لا تحتاج إلى كثير من البيان. فإذا ما طرأ انخفاض ملحوظ على مستوى صادراتها النفطية، تواجه هذه البلدان مشاكل في تمويل وارداتها، والتي قد يصيب خفضها بسرعة بدون تعرضها لمخاطر سياسية واجتماعية. يذكر أن الإنفاق العام بشقيه الجاري والاستثماري للدول العربية يخصص للخدمات العامة (الأجور والرواتب والخدمات بما في ذلك المتعلقة بالأمور العسكرية ويخصص الجزء الأكبر من هذا النوع من الإنفاق العام: للضمان الاجتماعي والرعاية الصحية وتعويضات البطالة). (توفيق صادق: 1986، ص- ص، 63 - 65).

في حين يشمل الإنفاق الاستثماري، إنفاق الحكومات على مشروعات شبكات الطرق، المدارس والمستشفيات والمطارات والموانئ... يذكر أن دول المجلس حققت تقدماً ملموساً نحو القضاء على الأمية وزيادة فرص التعليم في جميع مراحلها، وزيادة عدد الأطباء وخفض معدلات وفيات الرضع والأطفال وزيادة العمر المرتقب.

رغم هذه الجوانب الإيجابية، إلا أن القفزة الكبرى في الإنفاق الاستثماري في قطاعات التشييد والإسكان والخدمات في بلاد مجلس التعاون الخليجي أدى إلى الطلب على الأيدي العاملة (الماهرة، وغير الماهرة) من البلدان العربية المصدرة للعمالة... وقد نتج عن ذلك ارتفاع معدلات الأجر النقدي في مختلف أسواق العمل في البلدان المصدرة للنفط والبلدان المصدرة للعمالة، على حد سواء، وهكذا بدأت حلقة جديدة من حلقات التضخم من خلال تضخم التكاليف.

ويمكن إبراز مؤشرات التضخم السائدة اليوم في المنطقة العربية في:

2-2-1 الارتفاع في تكاليف المعيشة .

يلاحظ أن معدلات ارتفاع الأسعار في كافة البلاد العربية كانت معتدلة خلال الأعوام الثلاثة الأولى من السبعينيات 70، 71، 72، ثم بدأت الأسعار في كافة البلاد العربية باستثناء تونس بمعدلات متسارعة في السنوات 74، 75، 76 حيث بلغ معدل الزيادة السنوي للأسعار في بعض الأحيان 20% إلى 30% .

لاشك أن هذه الزيادة في الأسعار ساهم في التآكل المضطرد لمستويات معيشة الطبقة المتوسطة في المدن والمناطق الحضرية العربية بعد تمتع هذه الطبقات بفترة من الازدهار النسبي خلال الستينيات.

2-2-2 ارتفاع مستويات الإنفاق العام الاستثماري سيما في قطاعات التشييد، والخدمات. والمرافق العامة.

يؤدي إلى ارتفاع مستويات الأجور والأرباح الموزعة دون أن تقابلها زيادات محددة في التدفقات السلعية، وبالتالي عندما تتجه الاستثمارات العامة بصورة مكثفة إلى مشروعات الخدمات والمرافق، فإنها تعطي دفعة هائلة للطلب دون أن يقابلها زيادة في المعروض من السلع القابلة للاستهلاك في الأجل المتوسط والطويل، وبالتالي فإن الاختلال يزداد بين مستوى الطلب الفعال وبين حجم المعروض من السلع والخدمات مما يساعد على ارتفاع حدة الضغوط التضخمية.

إن تفضيل هذه المجالات للاستثمار (على الرغم من أهميتها) يؤدي إلى تبديد جزء مهم من الفائض الاقتصادي المتاح في الاقتصاد الوطني، دون أن يتم توجيهه لمجهودات التنمية القائمة على تجديد الهيكل الإنتاجي، وبالتالي تزايد الفجوة بين العرض الكلي للسلع والخدمات التي يقدمها الجهاز الإنتاجي والخدمي للاقتصاد المحلي، وهذا سيكون له أثر سلبي خاصة في تلبية الحاجات الأساسية للمواطن، وكذا في تزايد حدة البطالة.

أما بخصوص إشباع الحاجات الأساسية التي تتحدد في : الغذاء والصحة والسكن، فهي لا تزال بعيدة المنال في المنظور القريب حتى المتوسط منه نظرا إلى :

- إن إمكانية إشباع الحاجات الأساسية داخل حدود أي دولة عربية مفردة تبدو بعيدة الاحتمال. فالمزايا النسبية تفرض، بالنسبة لاحتياجات عديدة أن تبدل الجهود، على أساس إقليمي، وبالتالي ينبغي ألا تساوي نمط الاستهلاك بنمط الإنتاج حتى بالنسبة للمنطقة ككل.

- غياب المشاركة الصادقة للأفراد أو المجتمعات المحلية في تحديد المشكلات المحلية والبحث عن حلولها. وهنا نصل إلى أحد الجوانب الخطيرة للمشكلة، وهو الجانب المتعلق بالتنوع بمستوياتها المتعددة. فتوعية الجماهير العريضة، التي تمثل المورد الأكثر أهمية بين الموارد، ورفع مستوى الوعي، عند المتخصصين وصانعي القرار، هي بمثابة خطوة أساسية، بحيث يمكن لهؤلاء جميعا أن يتبادلوا الآراء، وأن يتعاملوا في تحديد أفضل الوسائل لإشباع الحاجات الأساسية في أي مجتمع. دون ذلك تبقى الأمور تراوح مكانها، فإطلالة قصيرة على إشباع هذه الحاجات داخل الوطن العربي يوصلنا إلى الحقائق التالية :

بخصوص الحاجات الأساسية في الغذاء: يشير الواقع أن حجم الاستيراد الغذائي في المنطقة حقق معدلات عالية ومازالت في الارتفاع. بخصوص الحاجات الأساسية في الرعاية الصحية: يرتبط الاحتياج الأساسي للرعاية الصحية بالوضع المعيشي. على ذلك فلا بد أولا من إشباع الحاجات الأساسية الأخرى حتى تكفل تلبية الحاجات الصحية. ويمثل عدم التوازن السائد في المنطقة العربية بين الحاجات وإمكانيات توفير الموارد سببا رئيسيا للمشكلات الصحية. والتي ترتبط ارتباطا جوهريا بنوعية البيئة وأسلوب الحياة.

وللمخاطر الصحية الكبرى في المنطقة جذور اجتماعية واقتصادية وسلوكية، ومما يفاقم هذه المشكلات القيود المتعلقة بالمياه، ومشكلات التخلص من الفضلات والنفايات، حيث لا تتوفر التكنولوجيات المتاحة للصرف الصحي.

هذه الوضعية تجعل التغطية الصحية يشوبها الكثير من النقص، ويجعل مسؤولية الدولة تتعاظم في التكفل وتوفير الخدمات الصحية الأساسية، حتى لا يعاني أحد من المرض لمجرد أنه لا يملك الموارد الأولية اللازمة للحصول على الرعاية الوقائية أو العلاجية. فالسياسة الاقتصادية لا ينبغي أن يحكمها الاعتبار الاقتصادي وحده. أما بخصوص الحاجات الأساسية في السكن: يتفاوت حجم أزمة الإسكان داخل المنطقة العربية تفاوتاً كبيراً بين بلد وآخر. وتذهب بعض التقديرات إلى أن حجم

الفجوة الإسكانية خلال 2000 يقدر بحوالي مليون وحدة سكنية. وترجع المشكلة إلى النقص الكبير في عدد الوحدات السكنية إلى العديد من العوامل منها:

- الزيادة السكانية ذات المعدل السريع.

- التوسع العمراني غير المخطط والمتسارع.

- التضخم في أسعار الأراضي وتكلفة البناء.

المشكلة تبلغ درجة التقادم في البلاد التي تشهد زيادة سكانية مرتفعة (الجزائر، مصر، المغرب). هذه المشكلة تضاف للمشكلات السابقة تجعل من أن إشباع الحاجات الأساسية للمواطن العربي دون المستوى، الشيء الذي يجعله يكابد مصيره بنفسه، ويعيش ظروف جد مزرية، في ظل غياب أو عجز الحكومات عن توفير الحلول المناسبة والفاعلة. (الأمم المتحدة: 1990، ص - ص، 18 - 25).

نأتي الآن لرسم معالم صورة البطالة في البلاد العربية، قبل ثورة أسعار النفط عام 1973، كانت معدلات البطالة متواضعة بسبب ارتفاع معدلات التوظيف نتيجة لزيادة الإنفاق الحكومي ونمو العمالة الحكومية وارتفاع معدلات الاستثمار والنمو الاقتصادي... وبحلول الفترة 1973 - 1982، ارتفع فيها متوسط الدخل الفردي فيما يقارب مستواه في البلدان الصناعية المتقدمة (خاصة في دول التعاون الخليجي). وخلال هذه الفترة زادت معدلات الاستثمار على نحو واضح، ووضعت خطط وبرامج طموحة للتنمية... وكان نتيجة ذلك توافد العديد من اليد العاملة المؤهلة وغير المؤهلة (خاصة في دول التعاون الخليجي) يكفي الإشارة إلى أن عدد الوافدين على هذه المنطقة قد وصل إلى 5.3 مليون عامل منهم 56.1 عمالة عربية وما نسبته 68 من مجموع سكان هذه البلاد عام 1990 الأمر الذي جعل معدل البطالة يقترب من درجة الفقر.

أما مجموعة البلاد العربية غير النفطية فإن معظمها وصل مع مطلع التسعينيات إلى حالة الإنهاك الاقتصادي الذي سرعان ما أثر في أحوال العمالة وظروف التشغيل، نتيجة انخفاض معدلات الانجاز المحلي وتزايد الاعتماد على التحويل الخارجي، وتراجع جهود التصنيع...

في ضوء هذه الظروف غير المواتية، عالميا وإقليميا، فضلا عن الصعوبات الاقتصادية الداخلية، بدأت مشكلات البطالة في هذه البلاد في الظهور.

الملاحظ أن البلاد العربية النفطية مع تدهور أسعار النفط العالمية خلال التسعينيات من القرن الماضي، أعرضت على طلب عمالة خارج بلاد الخليج العربي، وزاد هذا الانخفاض مع اقتراب استكمال بناء مشروعات البنية الأساسية في نهاية الثمانينيات. وقد تأثرت البلاد العربية المرسله للعمالة من هذا الانخفاض من خلال:

- خسارة في حجم التحويلات النقدية التي كان يرسلها العمال المهاجرون.

- إغلاق مصدر مهم من مصادر تشغيل العمالة الفائضة. الأمر الذي أدى إلى ارتفاع معدلات البطالة فيها.

(زكي : 1998 ، ص ، 127).

كل هذا التأثير كان له تأثير آخر من حيث ارتفاع في أسعار المواد الغذائية، وكذا تقلبات أسعار الصرف للعملة الأجنبية والركود الاقتصادي... وقد انعكس ذلك كله في زيادة الاستدانة الخارجية وأعباء خدمتها.

2-3 تضخم معدلات المديونية الخارجية.

لجأت العديد من بلدان العالم الثالث من بينها دول العالم العربي إلى سياسة الاقتراض الخارجي منذ زمن بعيد نتيجة لنقص مدخراتها المحلية. وقد تفاقمت هذه الديون على نحو خطير منذ أوائل الثمانينيات. بحيث أصبحت عاملا يهدد الدول النامية المدينة ليس فقط من الناحية الاقتصادية بل ويهددها اجتماعيا وسياسيا.

لقد تضخمت الديون الخارجية للدول النامية بصورة مطردة فبعد أن قدرت عام 1955 بـ 10.8 مليار، تجاوزت مبلغ 2000 مليار عام 2000.

بخصوص الدول العربية، فقد بلغ عدد الدول العربية المدينة للخارج 13 دولة وهي (الأردن، تونس، الجزائر، السودان، الصومال، عمان، لبنان، مصر، المغرب، موريتانيا، واليمن الموحدة) وبلغت ديونها الإجمالية عام 1976 35.8 مليار دولار. وازدادت تدريجياً سنة بعد أخرى بصورة مستمرة حتى وصل الدين الخارجي خلال الفترة الممتدة 1990 - 2000 إلى 143.8 مليار دولار.

والجدير بالذكر أن الجزائر جاءت في المرتبة الأولى من حيث المديونية طيلة الفترة 1976 - 1981، ثم تقدمت مصر وأحتلت المرتبة الأولى في المديونية خلال الفترة 1982 - 1989. لتعود الجزائر مرة أخرى إلى المركز الأول عام 1996 بـ 30.9 مليار دولار، تليها مصر في المرتبة الثانية بمبلغ 28.2 مليار دولار. وفي المرتبة الثالثة جاءت السودان بـ 20.8 مليار دولار وبعدها المغرب بـ 19.4 مليار دولار. سبب تزايد المديونية لا يرجع إلى الدول النامية المفترضة لوحدها فقط، بل أن للدول الصناعية المتقدمة اليد الطولى في ذلك، إذ أنها مشتركة في نشوء هذه المشكلة الخطيرة فقد عملت مؤسسات التمويل الحكومية والمصرفية التجارية على إغراء الدول النامية بثتى الطرق والوسائل الشرعية وغير الشرعية على الاقتراض منها وإغراقها بالديون. (صاحب عجام، وآخرون : 2006 ، ص ، 106) .

إضافة إلى ذلك وضعت الدول الصناعية الحواجز والعراقيل لحماية اقتصادها أمام صادرات الدول النامية من جهة، ورفعت أسعار صادراتها إلى الدول النامية وشددت من شروط الاقتراض لها من جهة ثانية، وكانت التكتلات الاقتصادية حريصة على غلق أسواقها أمام الواردات من الدول النامية، بينما هي تمنح القروض الخارجية وبسخاء من أجل إنشاء الصناعات الإستراتيجية في الدول النامية (البتير وكيمياء).

يضاف إلى هذا السبب في تزايد المديونية ، أسباب داخلية يمكن حصرها في:

- تزايد عدد السكان وأعداد اللاجئين والنازحين.
- زيادة الواردات من الغذاء.
- تقلبات أسعار النفط.
- تقلبات أسعار المواد الخام.
- انخفاض عوائد الصادرات.
- سوء استخدام الموارد المالية المقترضة.
- الفساد الإداري.
- هروب رؤوس الأموال للخارج.

لهذه الأسباب مجتمعة نجد الدول النامية التي حصلت على استقلالها حديثاً، كانت ولا زالت خالية الوفاض، إذ ليس لديها إلا نصيب ضئيل من الثروة أو الدخل العالمي. باستثناء الدول المصدرة للنفط والموارد الطبيعية، وهي محتاجة إلى الأموال لإقامة المشروعات التنموية، بهدف مكافحة الفقر والجهل والمرض، إضافة إلى توسيع الطاقات الإنتاجية والخدماتية. بالنسبة لدور الغرب الرأسمالي في تكريس المديونية، فقد ظل الغرب الرأسمالي مصدراً رئيسياً للإمداد بالمال والتكنولوجيا الحديثة والسلع الاستهلاكية المعمرة بالشكل الذي أدى لربط اقتصاديات معظم بلدان العالم الثالث ربطاً وثيقاً بعجلة النظام الاقتصادي الدولي الخاضع للسيطرة الغربية، فتلاثة أرباع حجم التبادل الخارجي لبلدان العالم الثالث يتجه إلى البلدان الغربية، بينما يبلغ نصيب التبادل التجاري بين دول العالم الثالث وبعضها البعض 20.15 % من حجم تجارتها الخارجية. كذلك

فإن معظم مديونيات تلك البلدان هي للدول الغربية والمؤسسات المالية التي تسيطر عليها الدول الغربية الكبرى، كما تحتفظ تلك البلدان بأرصدة واحتياطيات نقدية مقومة بالعملة الغربية الرئيسية.

إزاء هذا الوضع أخذ يتسع بالتدرج نطاق الدعوة إلى تغيير نمط العلاقات الاقتصادية الدولية السائدة بين الدول الغربية الغنية ودول العالم الثالث، والرغبة في الفكاك من آثار علاقات التبعية التجارية والمالية والتكنولوجية الجديدة، وقد استجتمعت تلك الدعوة بعض عناصر القوة فيها بين لقاء باندونج عام 1955 ومؤتمر دول عدم الانحياز عام 1973 بالجزائر. وكذلك تأسيس مجموعة 77 كمنبر للتفاوض مع الدول الصناعية المتقدمة.

اكتسبت هذه الدعوة إلى إقامة نظام اقتصادي عالمي جديد تأييدا متزايدا بين بلدان العالم الثالث. حيث "أخذ الوعي يترسخ لدى معظم تلك البلدان بأن تحررها الاقتصادي والسياسي يتوقف على استعادة سيطرتها وسيادتها على مواردها الطبيعية واستخدام قوتها التفاوضية المتنامية لانتزاع المزيد من المكاسب وتعديل الهيكل السائد للعلاقات الاقتصادية الدولية".

أما برنامج العمل من أجل إقامة نظام اقتصادي جديد فهو لا يخرج عن كونه جدول أعمال يشتمل على عشر نقاط تشكل القضايا الأساسية موضع التنازع. والتي يجب أن يدور حولها الحوار والتفاوض من أجل الوصول إلى الحلول المناسبة. وهذه القضايا هي:

- المشكلات الأساسية المتعلقة بالمواد والسلع الأولية وأثرها على مستقبل التجارة والتنمية.
- النظام النقدي الدولي ودوره في تمويل عمليات التنمية في الدول النامية.
- مشكلات التصنيع في الدول النامية.
- شروط وقواعد انتقال التكنولوجيا المتقدمة للبلدان النامية.
- الإشراف والرقابة على عمليات الشركات الدولية العابرة للقوميات.
- ميثاق حقوق الدول وواجباتها الاقتصادية.
- تنشيط التعاون الاقتصادي بين الدول النامية.
- مساعدة الدول النامية في ممارسة سيادتها الدائمة على مواردها الطبيعية.
- دعم دور الأمم المتحدة في مجال التعاون الاقتصادي الدولي.
- طرح برنامج خاص لمعونات طوارئ الدول التي تتضرر أكثر من غيرها من الأزمات الاقتصادية الدورية وكذلك الدول الأقل بموارد والتي ليس لها منافذ بحرية. (عبد الفضيل : 1979 ، ص-ص 11 - 16).

فرص التعبير أو الاتفاق السريع على العناصر الرئيسية لما سمي ببرنامج النظام الاقتصادي العالمي الجديد تبدو ضئيلة إن لم نقل أنها مستحيلة، والأسباب هو كون الأوضاع الاقتصادية الدولية المالية الراهنة تعكس توازنا معيناً للقوى على الصعيد العالمي والمحلي. ولذا فإن القوة التفاوضية الجماعية لمجموعة بلدان العالم الثالث تتوقف على توافق مجموعة من المصالح المشتركة في الوقت الراهن على الأقل. ولكن هذا التوافق هو توافق مؤقت ومشروط للمصالح الآنية. (صاحب عجام، وآخرون : 1979 ، ص 6).

مجمل القول أن جذور مشكلة الديون الخارجية تبعا لهذا العامل يعود في الأساس إلى هيكل العلاقات الاقتصادية المحلية والدولية، والتوزيع غير العادل للثروة والدخل الناتج عنها، سواء على المستوى المحلي أو الدولي. فإذا كانت مستويات الدخل بين فئات المجتمع الواحد كبيرة، فإنها بالطبع ستكون أكبر دولياً، ففي حين تسيطر الدول الصناعية على نسبة 70% من الناتج الاجتماعي العالمي، نجد أن نصيب الدول النامية لا يتجاوز 30% ونصيب الوطن العربي 1.8% حسب إحصائيات عام 1990.

أما من حيث الصادرات فإن الدول الصناعية الكبرى (أمريكا، أوروبا الغربية واليابان) تحظى بأكثر من ثلثي صادرات العالم، بينما صادرات الدول النامية لا تتجاوز 10% ...

هذا عن السبب الخارجي أما عن الأسباب الداخلية فيمكن التركيز على عاملين:

- زيادة الواردات من الغذاء.

- هروب رؤوس الأموال للخارج.

بخصوص النقطة الأولى.

من بين التحديات التي تواجه العالم الثالث والعالم العربي مشكلة إنتاج الغذاء ومدى كفايته.

لقد شكلت مشكلة إنتاج الغذاء اهتمام المنظومة العالمية وتجسد ذلك عام 1974 خلال مؤتمر الغذاء العالمي الذي انعقد بروما، وكذلك إنشاء مجلس الغذاء العالمي. والصندوق الدولي للتنمية الزراعية، وكذلك دعم المؤسسات الدولية مثل منظمة الأغذية والزراعة الدولية...

وتماشيا مع هذا الاهتمام العالمي قامت في الأقطار العربية محاولات جادة للنهوض بالزراعة والإنتاج الزراعي ممثلة في مجلس الوحدة الاقتصادية العربية، والمؤسسات المنبثقة عنه، والشركات التابعة له...

إلا أن الملاحظ أن معظم البلاد العربية، تلجأ إلى استيراد الطعام لسكانها على حساب مشاريع التنمية الاقتصادية والاجتماعية فيها.

إن الاعتماد على المستوردات الغذائية يجعل الأقطار العربية تحت رحمة الدول المتحكمة في إنتاج الغذاء، مما يعرض أوضاعها الأمنية للخطر، ويضعها رهن الظروف والأوضاع العالمية. وقد يضطرها إلى الخضوع لمطالب ربما لا تتفق ومصالحها القومية ولا مع سيادتها واستقلالها.

قدر الاعتماد على الخارج في سد العجز في إنتاج الغذاء عام 1988 نحو 53%. الملاحظ أن البلاد العربية تستورد جميع أصناف المواد الغذائية من نباتية وحيوانية ليغطي العجز في الإنتاج المحلي. وأهم ما تستورده:

- الحبوب.

- السكر والبن والشاي.

- الخضار والفواكه والبقول.

- المنتجات الغذائية الحيوانية.

تشير الإحصائيات على أن قيمة إرادات الأقطار العربية من المواد والسلع الغذائية (القمح، والشعير، واللحوم...) بلغت في عام 1977 نحو 4639.5 مليون دولار، في حين أن قيمة الصادرات منها لم تزيد عن 274 مليون دولار بمقدار عجز بلغ 4365.5 مليون دولار. لتصل إلى 21 مليار دولار عام 1988.

وجاء في التقرير الاقتصادي العربي الموحد عام 1990 أن الإنتاج الزراعي من السلع الغذائية حقق نمو بالمتوسط مقداره 2.3% خلال الفترة 1980 - 1989، بينما سجل الطلب على الغذاء خلال نفس الفترة نمو بلغ نحو 4% ونتيجة لهذا التفاوت ازدادت الواردات من الغذاء من الخارج وخاصة من الدول الصناعية المتقدمة (أمريكا، كندا، وأستراليا للحبوب واللحوم...) والتي أخذت تستخدم الغذاء كسلاح وترفع من أسعار المواد الغذائية.

أما بخصوص النقطة الثانية: هروب ورؤوس الأموال العربية.

ليس معروفا على وجه الدقة حجم الأموال العربية النفطية الموجودة خارج المنطقة العربية، إلا أن المؤكد هو أن تلك الأموال ليست بالقدر الضئيل، وهي في جميع التقديرات لا تقل عن 300 مليار دولار. وتستأثر الاستثمارات قصيرة الأجل (الممثلة في الودائع المصرفية) في سوق الدولارات الأوروبية وغيرها من أسواق النقد الأخرى ما نسبته 36.2% ... في حين

تستأثر الاستثمارات طويلة الأجل (عقارات، أسهم في بعض الشركات) ، النسبة الباقية أي 63.8% وقد لعبت هذه الأموال دورا لا يستهان به في التخفيف من حدة أزمة الكساد التضخمي في الدول التي انسابت إليها. ويكفي للدلالة على ذلك أن تلك الأموال قد مكنت البلدان من:

- مواجهة العجز في موازين مدفوعاتها دون تحمل التكاليف الواجب تحملها في حالة عدم وجود تلك الفوائض.
- إعادة توجيه شطر مهم من تلك الفوائض نحو الإقراض الخارجي، وبالذات إلى البلدان العربية للحصول على منافع جمة (أسعار الفائدة) .

ولسنا بحاجة هنا إلى نعيد إلى الأذهان ما يتهدد هذه الفوائض العربية المستثمرة في الخارج من مخاطر، مثل تآكل قيمتها الحقيقية، وتقلبات العائد الحقيقي منها. وخطر تجميدها إذا ما نشب خلاف حاد، عربي أو غربي... وبالتالي يصبح المخرج الحقيقي من الأزمة الراهنة يكمن في بذل المجهودات الجدية لتحويل الأصول المالية العربية الحالية إلى أصول إنتاجية حقيقية، بما يستلزمه ذلك من نمط جديد للسياسات الاستثمارية للفوائض النفطية. ولهذا فإن المشكلة الحقيقية التي تواجهها البلدان العربية النفطية هي البحث عن منافذ استثمارية جديدة تحقق الاستخدام الأكفأ لرأس المال العربي النفطي مع توفير الضمان والعائد المجزي له. (زكي : 1998 ، ص، 312).

على الرغم من هذه الدعوة تبقى مجرد طموح غير قابل للتجسيد خلال الفترة الحالية أو حتى في الآجال القريبة، إلا أنه يبقى وارد إن توفرت الإرادة لذلك... لن نخوض في هذه المسألة وكيفية تحقيقها، بل سنعمد إلى توضيح آثار المديونية الخارجية وانعكاساتها على الخطط الإنمائية العربية.

لقد قام الخبراء الاقتصاديون بوضع وتطوير عدد من المؤشرات التي تقيس بعض دلالات ضغط المديونية الخارجية والتي يمكن الإشارة إليها في النقاط التالية:

- معدل خدمة الدين منسوبا إلى الصادرات.
 - نسبة مدفوعات خدمة الدين إلى الناتج القومي الإجمالي.
 - نسبة الديون الخارجية إلى إجمالي الصادرات.
 - نسبة الديون الخارجية إلى الناتج القومي الإجمالي.
- دون الدخول في تفصيل هذه الأمور، يمكن التأكيد أن نمو أعباء الديون الخارجية في الأقطار العربية قد أضر بـ:

1- **تخطيط الاستثمار:** ويمكن حصر هذا التأثير في هذا الجانب في :

- ارتفاع مبالغ خدمة الدين الخارجي انعكس على تواضع معدلات الادخار المحلي الذي انعكس في تواضع معدلات الاستثمار الممولة محليا في تلك الدول.
- إضعاف القدرة الذاتية على الاستيراد من إبطاء وتأخير وإيقاف تنفيذ كثير من البرامج الاستثمارية في الأقطار العربية المدينة.

كان من الطبيعي في ضوء اضطرار هذه الأقطار العربية إلى تأجيل تنفيذ كثير من مشروعاتها الاستثمارية وإلى تخفيض معدلات الاستثمار فيها، زيادة معدلات البطالة، وخصوصا في الأقطار التي ترتفع معدلات النمو السكاني فيها. كذلك تقام خدمة أعباء الدين، قلة الاستثمارات... إلى إعطاء الاستثمارات التحويلية المنتجة للتصدير أهمية خاصة. وبالتالي التأثير على درجة إشباع الحاجات الأساسية للسكان، حيث تهمل القطاعات والفروع التي تنتج للسوق المحلية بغرض الإيفاء بتلك الحاجات.

ب- تخطيط الإنتاج: يمكن حصر هذا التأثير في هذا الجانب في :

- إن اعتماد دوران عجلات الإنتاج في كثير من قطاعات الاقتصاد القومي على مواد الطاقة والمواد الخام والسلع المصنعة التي تدخل كمستلزمات إنتاج في المنتج النهائي لتلك القطاعات، ومن هنا فإن الإنتاج مهدد بالتوقف والتعرض للخسارة، إذا ما ارتفعت الأسعار العالمية الوسيطة وعجزت الدولة عن تدبير النقد الخارجي اللازم للاستيراد.

ج- الأثر في تخطيط الاستهلاك ومستوى المعيشة: من خلال:

- تأثر القدرة الذاتية لهذه الأقطار على الاستيراد، وبخاصة في مجال المواد الأولية.
- تأثر مستوى المعيشة فيها. تبعا لارتفاع أسعار المواد الأولية.
وخلاصة القول يمكن القول أن تفاقم الديون الخارجية، أدى إلى التأثير بشكل واضح على عرض وأسعار كثير من المنتجات الغذائية والضرورية، وتأثرت، ومن ثم ، مستويات المعيشة لغالبية السكان في البلاد العربية.

د- زيادة درجة الاندماج في السوق الرأسمالية العالمية من خلال:

- زيادة واردات هذه الأقطار العربية من البلاد الرأسمالية الغنية.
- زيادة الفروض لتلك الأقطار العربية من الدول الرأسمالية.
وجود هذه العقبات يصبح التخطيط أمرا بالغ التعقيد والصعوبة، والمحصلة النهائية لتفاقم الديون الخارجية هو فقدان حرية القرار الاقتصادي الوطني من خلال الرضوخ لقرار إعادة جدولة الديون وما انجر عن ذلك من تفكيك للنسيج الاقتصادي (بيع المؤسسات وتسريح العمال...).

2-4 محدودية مجالات الاستثمار العام وتدني مرد ودية التنمية .

ظن كثيرون من راسمي السياسات الاقتصادية العربية في ربع القرن الماضي أن التنمية هي مرادف للاستثمار، وظنوا أنه كلما استثمرنا أكثر فأكثر، تسارعت خطانا على درب التنمية. وكان ذلك وهما كبيرا. فالتنمية هي، في الحقيقة، مشروع حضاري متكامل، ولا يمثل الجانب الاقتصادي فيه، والاستثمار هو أحد أركان هذا الجانب. إلا بعد واحد في هذا المشروع. والحق أن هذا الوهم كان نابعا من قصور نظري فادح وقعنا فيه تحت تأثير الصياغات النظرية الخاطئة التي حفلت بها أدبيات التنمية الغربية، ففي هذه الأدبيات شاع النظر إلى جوهر مشكلة التخلف على أساس أنها مشكلة نقص في الموارد المحلية للتمويل، والاعتقاد بأن التغلب على حالة التخلف يبقى في النهاية رهنا بارتفاع معدل تراكم رؤوس الأموال، جريا في ذلك ما كان سائدا في الفكر النيوكلاسيكي البرجوازي، وفي ضوء ذلك، نظر واضعو السياسات الاقتصادية العربية إلى قضية التمويل على أنها العنصر الحاكم والحاسم في عملية التنمية، ومن هنا كان اهتمامهم المكثف بقضية التنمية.

ومهما يكن من أمر، فإن معظم الاقتصاديين الذين تحدثوا عن الاستثمار ودوره في تنمية البلدان والمناطق المتخلفة، اجمعوا على ضرورة أن يكون معدل الاستثمار مرتفعا حتى يمكن للتنمية أن تتحقق، وقد ذهب هؤلاء الاقتصاديون إلى أن الإرتفاع في هذا المعدل تمليه ثلاث حقائق أساسية هي :

- عدم قابلية بعض دوال العرض للتجزئة.
- المشكلة السكانية.
- الوفرة الخارجية.

فيما يتعلق بالنقطة الأولى، فهي أن مشروعات البنى التحتية الأساسية، مثل شبكة الطرق والجسور والموانئ... يصعب تجزئتها إذا ما أريد الانتفاع منها. نظرا لتكاملها واعتمادها على بعض، ومن هنا، يتطلب تنفيذها قدرا أدنى من الاستثمار، ويكون هذا الحد عادة مرتقعا في غالبية هذه البلدان نظرا لافتقادها إلى معظم هذه المشروعات.

أما النقطة الثانية، فهي تشير إلى أن الارتفاع في مستوى معيشة السكان في البلدان المتخلفة يتطلب تحقيق معدل مرتفع للنمو الاقتصادي. يتجاوز معدا النمو السكاني، الأمر الذي يتطلب معدلا مرتقعا للاستثمار، على أساس أن التحسن في مستوى المعيشة يقاس، بمدى الفرق القائم بين معدل النمو الاقتصادي ومعدل النمو السكاني.

أما النقطة الثالثة، فهي أن الاستثمار على جبهة عريضة وبمقدار كبير من شأنه أن يخلق وفورات خارجية للمشروعات فيما بينها، بحيث يترتب على تنفيذ حزمة من المشروعات منافع مباشرة لمشروعات أخرى، الأمر الذي ينعكس في انخفاض متوسط كلفة الإنتاج، ومن هنا، إذا ما أريد الإفادة من هذه الوفورات الخارجية، فإنه يتعين على الاقتصاد القومي أن يستثمر مقادير كبيرة في تكوين المال الثابت.

تلك هي بعض الاعتبارات التي حدث بعدد كبير من الاقتصاديين إلى القول بأن تحقيق التنمية يتطلب حجوما ضخمة من الاستثمار، ومن دون توفر تلك الحجم ليس من الممكن بلوغ أهداف التنمية. وهذا هو الأساس الذي قامت عليه نظرية الدفع القوية لصاحبها " ROSENSTIEN ". وفكرة نقطة الانطلاق لصاحبها " ROSOW " أو نظرية الحد الأدنى للجهد الإنمائي لصاحبها " HARVEY- LEBNSTIEN " وغيرها من النظريات، التي كان لها رواج وذيوع كبير في أقطارنا العربية خلال حقبة الستينيات والسبعينيات. وهكذا تحت تأثير هذه النظرة المبالغ فيها لدور الاستثمار في تحقيق التنمية، نظر عدد كبير من الاقتصاديين إلى الاستثمار كمرادف لعملية التنمية، وعلى هذا الأساس، فإن تحديد إستراتيجية التنمية، هو في التحليل الأخير تحديد لاستراتيجيات الاستثمار.

صحيح أن لا أحد يستطيع أن يجادل في أن معدل إنمائها للتراكم يعد شرطا ضروريا لزيادة معدل نمو الدخل والناتج، ولزيادة فرص التوظيف، ولتغيير الهيكل الاقتصادي المشوه، ولرفع مستوى إنتاجية العمل البشري... وأنه لا يجوز، من ثم، أن نقلل من أهمية عملية التنمية، ولكننا في الوقت نفسه، وبالدرجة نفسها، لا يجوز أن نغالي في أهميته، أو أن نضفي عليه صفة سحرية في انجاز مهام التنمية، وغاية الأمر أن التقدير الحقيقي والسليم للدور الذي يلعبه معدل التراكم في تحقيق مهام التنمية يجب النظر إليه في ضوء العوامل والظروف الاقتصادية والاجتماعية والسياسية الأخرى التي تحدد مسار النمو وتؤثر على عملية التقدم الاقتصادي والاجتماعي للبلد المعين. ففي كثير من الأحيان قد لا تكون مشكلة الاستثمار والقدرة على تمويله هي المحور الرئيسي لعملية التنمية، ولنا في خبرة الأقطار العربية النفطية مثال مؤيد لذلك. فعلى الرغم من أنه ليس في هذه الأقطار مشكلة في تدبير حجوم كبيرة من الاستثمارات، إلا أن ما ينقص هذه الأقطار من مقومات أخرى لعملية التنمية (بالذات اليد العاملة وضيق نطاق أسواقها المحلية...) يقلل من زيادة فاعلية الاستثمار في انجاز التنمية.

وعلى أية حال، فقد ترتب على النظر إلى التنمية الاقتصادية العربية على أنها دالة لمعدل الاستثمار عدة نتائج، تمثل

أهمها في:

- إهمال الجوانب الأخرى التي لا تقل أهمية عن معدل الاستثمار في عملية التنمية، مثل تنمية الموارد البشرية، والاهتمام بتخطيط القوى العاملة...
- إن النظر إلى الاستثمار كمرادف لعملية التنمية، وكأسلوب وحيد لزيادة الناتج القومي، أدى إلى إغفال إمكانات أخرى لتحقيق هذه الزيادة دون الحاجة إلى أي إنفاق استثماري. ففي كثير من الأحيان تم التوسع في الاستثمار لخلق مزيد من الطاقة في مجالات إنتاجية معينة، تعاني أصلا من وجود عطل في جانب كبير من طاقاتها. وما يخفى ما انطوى عليه ذلك من تبيد في الموارد.

- إن تضخيم الدور الذي يلعبه الاستثمار في عملية التنمية، وما ترتب على ذلك من تحديد معدلات عالية له أدى في ظل تواضع مستوى الادخار المحلي، إلى اتساع فجوة الموارد المحلية، وهي الفجوة القائمة بين الاستثمار المطلوب والادخار المحلي. وقد لجأت معظم الدول العربية إلى سد هذه الفجوة عن طريق الإفراط في التمويل الخارجي عن طريق الاقتراض من الحكومات والمؤسسات الدولية، وقد أدى الإفراط في التمويل الخارجي إلى نشوء أزمة حادة في مديونية هذه البلدان.

يضاف إلى هذه النتائج الوخيمة، قصور آخر يتجسد في محدودية مجالات الاستثمار حيث يلاحظ أن قطاع الصناعة والتعدين كان القطاع الرئيسي الذي حصل على نسبة مهمة من الاستثمارات، في حين أن الزراعة لم تتجاوز نسبة الاستثمارات الإجمالي 10% في الدول العربية، وهو الأمر الذي يبين ضعف درجة الاهتمام بتطوير القطاع الزراعي رغم أهميته في توفير الغذاء للسكان، وأهميته في التطور الصناعي خصوصا والتطور الاقتصادي.

رغم هذه الأهمية القصوى، اليوم وبعد مضي أكثر من ربع قرن من عمر التصنيع العربية. يلاحظ أن القطاع الصناعي العربي لم يستطع الاستمرار في تحقيق معدلات عالية تمكنه من التوصل إلى قيادة الحركة التنمية العربية، على الرغم من مساهمته الكبيرة في زيادة الناتج المحلي. فقد بقيت الزراعة والصناعة الإستخراجية تحتل المرتبة الأولى، بينما بقيت الزراعة قطاعا يحتل المرتبة الثانية أو الثالثة في معظم البلدان العربية.

فقد بلغت مساهمة الصناعة في تكوين الناتج المحلي الإجمالي ذروتها عام 1970 فارتفعت نسبتها إلى 11% من المجموع، ثم ما لبثت أن تفهقرت لتراوح في معدل متواضع لا يتجاوز 8.8% عام 1984.

كذلك لم تستطع الصناعة العربية توفير عمالة واسعة كما كان يؤمل منها مطلع عملية التصنيع، فالصناعة لم تستطع عام 1995 استخدام إلا نسبة لم تتجاوز 14.7% من مجموع العاملين في مختلف الصناعات الاقتصادية، وجميع التوقعات تتفق على أن هذه النسبة لن تتجاوز عام 2000 نسبة 23.4% من القوة العاملة العربية، فهي بالتالي لم توفر ولن توفر ولن تستطيع توفير فرص عمل أكثر مما يوفره قطاع الزراعة. أضف إلى ذلك أن المدن العربية اليوم تعرف حزام البطالة المقنعة، وأن معظم الدراسات التي صدرت مؤخرا تحمل بوادر سوداء وتندر ببطالة واسعة بدأت تشهدها بعض الأقطار العربية، وتؤكد أنها ستستمر وتتوسع بنسب أكبر من المعدلات الحالية. مما يظهر أن التطور الكبير في حجم الاستثمار الصناعي العربي لم يقترن بتطور مواز له في حجم العمالة الصناعية ومهاراتها.

أضف إلى ذلك أيضا أن مشكلة العمالة الصناعية العربية، كالكثير من مثيلاتها في الدول النامية، هي مشكلة نوعية، فالصناعة تشكو أكثر ما تشكو في هذا الميدان من ضعف العمالة الماهرة، مما يظهر أن الصناعة العربية لم تستطع أن تنسق فاعليتها وتطورها مع الحركة التربوية اللازمة لمواكبة عماليتها، ولا أن تكون منطلقا أو حافزا للتأثير في قطاع التعليم والتكوين المهني ليستجيب إلى حاجاتها. ولكنها في الكثير من الحالات، عجزت عن التنسيق مع هذا القطاع واتجهت إلى استيراد عدد كبير من الخبرات الأجنبية والاعتماد عليها ليس في تكوين الكوادر فقط، بل في تنفيذ معظم مشاريعها.

كما أن هذا القطاع لم يستطع أن يكون القاعدة الرائدة لدفع الحركة العلمية والتقانية اللازمة لمواكبة عمليات التنمية، بل كان في الكثير من الحالات وبسبب حاجته المستمرة للخبرات من أهم أسباب تبعيته للاقتصاد الغربي.

القصور الذي عرضنا بعض أوجهه لا ينتج من المناهج المتبعة لتصنيع الوطن العربي بقدر ما يتولد من الأساليب والسياسات التي اتبعت لوضعها موضع التنفيذ.

المنتج للتجربة الصناعية الخليجية على سبيل المثال، خصوصا لسلسلة لصناعات البتر وكيميائية التي أقيمت مؤخرا بغرض التصدير، لا يستطيع إلا أن يرى فيها مرحلة جديدة تدرج مع السياسة الإنتاجية التي درجت عليها دوما هذه البلدان،

وحلقه إضافية تكمل بل تزيد تبعيتها للسوق الدولية، ونشاطا آخر يكرس سيطرة الشركات المتعددة الجنسيات على اقتصادها وبحرمها من استقلالية اتخاذ قراراتها بنفسها وتنفيذه لخدمة مصالحها. فضعف التجربة الخليجية يكمن إذا في:

- نوعية المشاركة التي أقامتها مع الشركات الأجنبية.
 - الأسلوب المتبع لإنتاج المنتجات وتسويقها.
 - عدم تنفيذها على مراحل تأخذ بعين الاعتبار، في المراحل الأولى، إمكانات السوق المحلية، وعدم الانتكال القسم الأعظم من إنتاجها منذ البدء ودفعة واحدة على العالم الصناعي الغربي.
- فالصناعة الخليجية بغرض التصدير لم تعتمد على سواعد أبنائها وأفكارهم في دراسة هذه الصناعات وتصميمها، ولا في انتقاء التقانة المناسبة لإنتاجها، ولا في تشييد مبانيها واستيراد تجهيزاتها ومكائنها، ولا في إدارة مصانعها وتشغيلها، ولا في تسويق إنتاجها ونقله... بل اعتمدت وبنسب مطلقة على الشريك الأجنبي الذي قام عوضا منها وقدم لها جميع هذه العمليات، بحسب عقود المفتاح باليد. وهكذا استطاع هذا الشريك عن طريق كل ذلك وفي جميع هذه الميادين وفي وقت واحد أن يقوم بدورين متقاربين: المستشار والشريك. الأمر لا يختلف كثيرا إن لم يكن متشابه في جل الأفكار العربية، أضف إلى ذلك أن تبيعة الصناعة العربية لم تقتصر على الأمور الفنية التي ذكرناها، بل تعدت إلى تمويل استثماراتها، فعلى الرغم من الإمكانيات المالية الهائلة التي عرفتها المنطقة في التسعينيات، فإن التمويل الأجنبي شكل في عدد كبير من البلدان العربية نسبة عالية من إجمالي تمويل استثمارات هذا القطاع.

وهكذا نرى أن حركة التصنيع التي تعتبر ضرورة موضوعية يقتضيها دعم الاستقلال الاقتصادي وتحقيق نوع من التوازن في المبادلات الدولية والعمل على خلق نظام اقتصادي دولي جديد، أصبحت أداة لتفانم ارتباطها بالسوق الدولية، وأنها تجاوزت حدودها التجارية لتضم صفقات أخرى تتحد جميعها لتجعل من الاقتصاد العربي، وبنسب تكبر مع الزمن، جزءا ثانويا تابعا للاقتصاد الدولي.

كل هذا يظهر أن تطبيقات المناهج التصنيعية التي اتبعتها البلدان العربية لم تحاول أن تشق طريقا خاصا بالوطن العربي يستند إلى تصور واضح لمجالات عمله قطريا وقوميا، ويسعى إلى تحقيق أهداف معينة توصل بالضرورة إلى استقلاله الاقتصادي عن طريق الاعتماد على إمكانياته (القطرية والقومية) والتقليل ما أمكن من التبعية الخارجية.

فقد أظهرت بعض هذه المناهج أنها أصبحت عاجزة عن دعم التنمية العربية القطرية بل أنها أصبحت في بعض البلدان والأحيان معرقة لمسيرة تنميتها بدلا من أن تكون مساندة ومحركة لها. وأنها ساهمت في الكثير من الحالات في الكثير من الحالات في خلق ثنائية أو ازدواجية اقتصادية واجتماعية، بما فيها من تفاوت بين القطاعات الاقتصادية والأوضاع الاجتماعية وفي مستويات السكان والمناطق... وأظهرت أيضا عجزها عن تحقيق نوع من الاكتفاء الذاتي وزادت في دمج الاقتصاد العربي في الدورة الرأسمالية العالمية... وأنها في الأخير بتخصصها بمناهج صناعية متضاربة في مناطق مختلفة زادت الفجوة التنموية بين أقطار الوطن العربي، بل قوت الانعزالية القطرية التي تبعتها عن العمل التكاملي، فقد خلقت هذه المناهج مناطق صناعية متباينة أربع:

- الأقطار النفطية التي تسيطر عليها صناعات التصدير بنسب عالية 80% وهي صناعات ضخمة تعمل أساسا لتصدير إنتاجها إلى خارج المنطقة العربية.
- البلدان القديمة في حركة التصنيع التي لا تزال تسيطر عليها صناعات إحلال الواردات ولكنها تضم أيضا بعض الصناعات التصديرية والثقيلة.
- بلدان المغرب العربي التي ركزت تركيزا كبيرا على منهج المشاركة والتي ازدادت معاناتها من مشاكله بعد توسيع السوق الأوروبية المشتركة إلى عشر دول.

- البلدان الأقل نموا والتي لا تشكل الصناعية التحويلية فيها نشاطا كبيرا مهما كان المنهج الذي تمت فيه. وهكذا انقسم القطاع الصناعي العربي إلى قواعد مختلفة في طبيعة هيكلها وتمييزة في تقارب ارتباطاتها وفي نوع القيم السائدة فيها ليصبح التكامل العربي أكثر تعقيدا و أبعد منالا، بدلا من أن يكون ركيزة أساسية ومحركا قويا للعمل المشترك. إن صورة الاقتصاد العربي الآن صورة مشوهة ومفككة وتكشف بوضوح عن عجز الممارسات العربية خلال القرن الماضي عن انجاز مهام مرحلة التحرر الوطني، وفي مقدمتها مهام التحرر الاقتصادي وتحقيق السيطرة الوطنية على مقدرات الأمة العربية وتحريرها من برائن التبعية، تمهيدا لبناء التنمية العربية المستقلة المتكاملة، والصورة تزداد قتامة حينما يتأمل الباحث طبيعة الحلول التي تطرح الآن على الساحة العربية. فبدلا من التفكير في مهام كسر قيود التبعية للخارج، والحرص على تحقيق التنمية المستقلة المعتمدة على الذات والهادفة إلى تحقيق العدالة الاجتماعية ورفع مستوى معيشة الجماهير العربية بما يتفق وأوضاعها الاقتصادية والاجتماعية والحضارية والأمنية، يزداد الحديث الآن عن ضروريات التكيف مع ما يحدث في الاقتصاد الرأسمالي العالمي من اضطرابات ومشكلات وتغييرات، بل أنه على مستوى الصعيد الرسمي، تراجع الآن مصطلح التنمية أمام مصطلح التكيف، واختفى مصطلح الاستقلال الاقتصادي أمام مصطلح الاعتماد الدولي المتبادل، وتوارى مفهوم العدالة الاجتماعية، أمام منطق السوق والمناقشة. واهيل التراب على دور الدولة الوطنية القائد في معركة التنمية أمام الضوء المتزايد الملقى على دور مزعوم للقطاع الخاص، المحلي والأجنبي، وتراجع دور التخطيط أمام آليات العرض والطلب، وكأن عجلة التاريخ يراد بها أن تعود إلى الوراء لتكرار الاختبارات السيئة التي عاشتها الأقطار العربية إبان العصور الاستعمارية، حينما كانت مجرد توابع هشة، تتكيف مع الرأسمالية التابعة لها، وتعتمد على آليات السوق ومنطق المناقشة ولا تلعب الدولة أي دور قيادي في النشاط الاقتصادي.

هذه الحقائق جعلت أحد الباحثين يصف التنمية التي شهدتها الأقطار العربية بالوهم وقد عدد من تلك الأوهام يمكن

حصرها في:

الوهم الأول: التنمية هي الوصول إلى نمط الحياة الغربية.

الوهم الثاني: التنمية من خلال تضخيم دور الاستثمار.

الوهم الثالث: وهم تعظيم دالة الرفاه الاجتماعية.

الوهم الرابع: وهم التصنيع.

الوهم الخامس: وهم التنمية بالاعتماد المتزايد على الخارج.

الوهم السادس: التنمية بدون إستراتيجية واضحة.

الوهم السابع: سحر الثقافة المستوردة.

الوهم الثامن: التنمية من خلال التكيف مع أزمة الاقتصاد الرأسمالي (الانفتاح).

ويقصد بالوهم هنا، الإيمان ببعض المقولات والتصورات النظرية غير الصحيحة التي أثرت تأثيرا واضحا في صياغة القرارات الاقتصادية العامة والتوجيهات الإنمائية، على نحو أدى إلى عكس النتائج التي كانت مرجوة، ونبعت هذه الأوهام في الأساس من الفكر التنموي الغربي الذي ساد وطننا العربي خلال القرن الماضي، وهو فكر افتقد مصداقيته النظرية في تفسير حالة التخلف التي يعيشها وطننا العربي، وافتقد من ثم كفاءته العلمية في تغيير هذا الواقع.

إن تلك الأوهام كانت في الحقيقة تعبيراً عن مصالح الطبقات البرجوازية المسيطرة في وطننا العربي، وعن رواها الضبابية لمشروعها التنموي المزعوم. **فبالنسبة للوهم الأول:** يرى هذا المفكر أن مصممو الخطط الإنمائية كانوا يرون أن مدى النجاح في الجهد الإنمائي إنما يقاس بتضييق الفجوة الموجودة بين مستويات المعيشة في دول الغرب الصناعي ومستوى

المعيشة السائد في وطننا العربي، والمعيار في رأيهم هو مدى التوسع في اقتناء السلع الاستهلاكية المعمرة وخدمات الرفاه التي يتمتع بها سكان البلدان الرأسمالية الصناعية. وما يتطلبه ذلك من زيادة في متوسط الدخل الفردي.

وأثبتت نتائج العقود الماضية من القرن الماضي للتنمية خطأ هذا الهدف وتلك المقاييس، بل استحالة تحقيقها، وهذا ما يؤكد الاقتصادى الباكستاني: " محبوب الحق " حينما يقول "إن الزيادة التي يمكن في الناتج القومي الاجتماعي بالنسبة للفرد في الولايات المتحدة الأمريكية في عام واحد تساوي الزيادة التي يمكن للهند أن تحاول تحقيقها في قرابة مائة عام. ولذلك فإن التفكير في أهداف التنمية من زاوية مستويات المعيشة الغربية، وأن التركيز على فجوة الدخل المتزايد الاتساع بين الدول الغنية والدول الفقيرة، ليس له معنى على الإطلاق،...".

ولو ألقينا إطلالة خفيفة على ربع القرن الماضي فسوف نجد أن تجارب التنمية العربية تمخضت عن أوضاع معاكسة تماما، في كثير من الأحوال مزيد من التفاوت في توزيع الدخل والثروة، وتدهور في مستوى معيشة غالبية السكان...

أما بخصوص الوهم الثاني فقد تم الإشارة إليه خلال التمهيد لهذه النقطة، في حين **الوهم الثالث** كان الشعاع المرفوع من قبل المصممين هو تحقيق دولة الرفاه الاجتماعية، إلا أنه هو الأخير كان مآله الفشل بسبب التفاوت الشديد في الدخل الذي سبب تفاوت آخر في مستوى المعيشة بين الطبقات.

في حين كان **الوهم الرابع** الذي ينحصر في إقامة إستراتيجية تصنيعية شبيهة بتلك الموجودة في البلدان الرأسمالية المتقدمة، قد فشلت، فالصناعات التي أقيمت لم تكن تتناسب إطلاقا مع موارد هذه الأقطار العربية ولا مع واقع الفقر وانخفاض مستوى معيشة غالبية السكان، كما أنها قامت على اعتبارات الطلب وقوى السوق العالمية، ومن الناحية الثانية، أدى التطبيق الفعلي لها، إلى تشويه نمط الإنتاج والاستهلاك لصالح أصحاب الدخل العالية وسكان المدن... ومن ناحية ثانية أدى التصنيع القائم على هذه الإستراتيجية إلى تزايد التبعية للخارج، وإلى زيادة المديونية...

في حين أن **الوهم الخامس** والذي يتحدد في إمكانية تحقيق تنمية من خلال الاعتماد المتزايد على الخارج قد ساهم في جعل الحكومات تتقاعس عن تعبئة المدخرات المحلية وتنميتها، ما دام الحصول على الموارد الخارجية ذو سهولة كبيرة فبدلا من النظر إلى التمويل الخارجي على أنه عنصر ثانوي ومكمل للمدخرات المحلية نظرت إليه هذه البلدان على أنه بديل لجهد الادخار المحلي، وتوهم الكثيرون أنه من الممكن استمرار التزايد في الاستهلاك وفي تمويل الاستثمار، وعجز ميزان المدفوعات بالاعتماد على هذا التمويل، دون حدوث مشكلات في الأجل القصير والطويل...

فكانت النتيجة أن وجدت هذه الدول نفسها في طريق مسدود، أزمة خانقة في النقد الأجنبي. والمعضلة الرئيسية التي أصبحت تواجهها، هي أن أعباء ديونها الخارجية قد تزايدت على نحو مزعج بحيث أصبحت تلتهم معظم حصيلتها... بل الأكثر من ذلك وجدت نفسها مضطرة إلى إجراء عملية إعادة الجدولة والرضوخ لمطالب الدائنين : نادي باريس، وصندوق النقد الدولي - النموذج الجزائري...

أما الوهم السادس المتعلق أن سبب تخلفنا ينعقد بسبب هناك فجوة تقانية فخمة تفصلنا عن البلدان المتقدمة، ومن ثم فإنه بالقدر الذي يقل فيه تخلفنا ننضم إلى نادي المتقدمين... وفي ضوء هذه النظرة راحت الكثير من الأقطار العربية إلى استيراد أحدث هذه المنجزات، وإقامة الصناعات على أساس التقانة المستوردة وقد تمثل ذلك في عقود تسليم المفتاح...

وقد ترتب على ذلك أن تحملت البلاد العربية شروطا مالية مجحفة، واختيارات فنية شابهها القصور والعيوب في مجالات التصميم، وعدم مراعاة ظروف البيئة وتوافر القوى العاملة المناسبة، وفي تعميق التبعية للخارج...

أما فيما يتعلق **بالوهم السابع**: وهو وهم إمكان التنمية دون توافر إستراتيجية واضحة المعالم ومحددة لعملية التقدم الاجتماعي والاقتصادي، وهو أمر كانت له نتائج سلبية. فقد ركزت معظم برامج التنمية في البلاد العربية على زيادة معدلات الاستثمار في جانب واحد (التصنيع) دون أن تعطي الجوانب الاقتصادية والاجتماعية والتنظيمية والسياسية أهمية محسومة،

فكانت النتيجة زيادة الفوارق بين القطاعات الاقتصادية وزيادة الفوارق بين الفئات والطبقات الاجتماعية. الشيء الذي أدى إلى تعثر عملية التنمية.

أما الوهم الأخير: ففي تلك الأصوات التي تنادي بإمكانية تحقيق التنمية في ظل علاقات التبادل والنمو اللامتكافئة بينها وبين مراكز هذه المنظومة (الدول الغربية)، ذلك أن مأزق التنمية العربية وما تولد عنه من مشكلات راهنة، يعود إلى بطء سرعة إجراء التصحيحات اللازمة والتكيفات المطلوبة التي تجعلها تتماشى مع التغيرات الحاصلة في الاقتصاد الرأسمالي العالمي، وإذا تأخرت في إجراء تلك التصحيحات والتكيفات حالياً، فإنها لا بد من أن تحدث في وقت لاحق، ولكن بثمن أعلى. ولا يخفى أن تلك الأصوات تنظر إلينا من منظور محدد، مرفوض من قبلنا، وهو اعتبارنا مجرد تابع لما يحدث في الاقتصاد الرأسمالي العالمي من تغيرات وتطورات.

ولسنا هنا بحاجة إلى التأكيد، أنه في ضوء علاقات القوى اللامتكافئة بين اقتصادياتنا العربية والاقتصاد الرأسمالي، وفي ضوء ضعف الطبقة البرجوازية المحلية وشراسة قوى الاحتكارات العالمية ومؤسساتها المتعددة الجنسية، فإن تحقيق هذه التكيفات سيجعل أقطارنا العربية في حالة حصار مستمرة من قبل الرأسمالية العالمية لكي تستمر المنطقة العربية في تأدية الوظائف نفسها التي كانت تؤديها لخدمة عمليات تراكم رأسمال في المراكز الرأسمالية. (مصدر رخيص ومضمون للمواد الخام، سوق واسعة للتصريف، مناطق مربحة لرؤوس الأموال). (زكي : 1989، ص-ص، 31 - 45).

هذه الأوهام التي وقعت خلال القرن الماضي والتي لا يزال الترويج لها حالياً، هي التي أوصلت الجهود الإنمائية العربية إلى طريق مسدود، وجعلت الوطن العربي أكثر تبعية للخارج، ومن أشد حساسية لاستيراد الأزمات والمشكلات التي يعاني منها والاقتصاد الرأسمالي العالمي.

ولعل الواقع الاقتصادي الحالي يغني عن كل تدليل عن هذه الأوهام. فالإنتاج النفطي الذي يعد المصدر الأساسي في معظم اقتصاديات البلاد العربية، تعرض ويتعرض وسيبقى لهزات ارتدادية من حين إلى آخر تبعاً لظروف السوق الدولية، ضف إلى ذلك أن معظم النفط المنتج في الدول العربية يتم تصديره إلى الخارج بشكل خام فقط، دون قيام الدول العربية بتكرير النفط بنسبة مهمة، وهذا يعني حرمان الدول العربية من القيمة المضافة التي يمكن أن تولدها هذه العملية، وترك إمكانية الحصول عليها من قبل الدول المستهلكة للنفط. وبالتالي تحكمها في الطلب على النفط الخام من خلال امتلاكها لطاقت تكريره.

والإنتاج الزراعي بالإضافة إلى تدني مستواه (تدني متوسط غلة الهكتار الواحد) فهي عاجزة عن تأدية دورها في تلبية احتياجات الوطن العربي، ويتأكد هذا العجز من المبالغ الكبيرة التي يتم بها استيراد السلع الغذائية الرئيسية والتي تتجاوز 20 مليار دولار سنوياً. في حين التجارة الخارجية العربية تتسم بالعديد من الخصائص والسمات ذات الصلة بإقتصاديات الوطن العربي، والمرتبطة بكونها اقتصاديات نامية ذات هيكل إنتاجي مرتبط بالإنتاج الأولي، وبالذات الزراعة والصناعة الإستخراجية، كما يلاحظ أن نسبة الإستيرادات من الأغذية مرتفعة في إجمالي الإستيرادات العربية، وهذا يبين مدى الاعتماد الكبير على تلبية قدر غير يسير من احتياجاته الاستهلاكية على الاستيراد من الخارج. (حسن خلف: ب، ص، 180).

هذا الواقع المزري الذي وصفناه على لسان أحد الاقتصاديين على أساس أنه وهم حقيقي زاده وهم بدد أي إمكانية النهوض به، والذي يتجسد في وجود الاستثمارات الأجنبية بقوة وتشجيعها في غياب وجود الدولة بمؤسساتها المختلفة في ظل عجزها البارز إثر الضغوطات المالية الممارسة عليها من قبل الحكومات والمؤسسات المالية الأجنبية.

لا أحد ينكر الآثار الإيجابية لسياسة تشجيع الاستثمار الأجنبي من حيث أنها:

- تساهم في زيادة معدل التكوين الرأسمالي.
- خلق فرص للعمالة.
- تحسين ميزان المدفوعات.

- إمداد البلاد العربية بالعموم التكنولوجي.

- زيادة معدلات التنمية.

إلا أن آثارها السلبية ليس فقط على الجانب الاقتصادي بل الجانب السياسي بالدرجة الأولى قائمة ولا أحد يستطيع إنكارها من خلال المزاي والتسهيلات والإعفاءات الضريبية للمستثمرين الأجانب الممنوحة لهم على سبيل تشجيع لاجتذاب الاستثمارات الأجنبية.

إن قيام مشروعات الاستثمار الأجنبي المباشر في البلدان العربية سوف يؤدي إلى تحقيق وفورات اقتصادية للمستهلك تتمثل في توافر العديد من السلع الاستهلاكية وهذا يؤدي، إلى جانب نقل أنماط الاستهلاك السائدة في المجتمعات المتقدمة إلى زيادة الاستهلاك في البلاد العربية المستضيفة للاستثمارات الأجنبية.

إن إقبال المواطنين على هذه المنتجات يولد لديهم أنماط استهلاكية تبعد مدخراتهم والمدخرات القومية بصفة عامة. يمكن للاستثمارات الأجنبية المباشرة أن تكون لها الآثار السلبية على البيئة، نظراً لأنها تركز في أنشطة التي يمكن أن تساهم في تفاقم مشكلة تلوث البيئة من خلال توطنها في بعض الأنشطة والصناعات الملوثة للبيئة مثل الصناعات الاستخراجية النفطية والتعدينية...

إن مشروعات الاستثمار الأجنبي المباشر تملك من القدرات المالية والتنظيمية، وربما السياسية، ما يمكنها من السيطرة على اقتصاديات البلدان النامية وإخضاعها لشروطها في ما يتفق ومصالحها كمؤسسات تعمل فقط من أجل الحصول على أكبر قدر ممكن من الربح. وهذه السيطرة الاقتصادية يمكن أن تتحول إلى سيطرة سياسية تؤثر على حرية الدولة في اتخاذ القرارات الاقتصادية والسياسية. (عبد المقصود مبروك: 2006، ص - ص، 449-501).

3- العامل الثالث: إشكالية إثبات الوجود الحضاري المسهم للمجتمع العربي.

أكد أن تلك التناقضات سواء في النية النفسية أو العقلية في الفرد العربي وكذا تلك الاختلالات الهيكلية في البنية الاجتماعية بكل تفرعاتها (السياسية، الاقتصادية، المجتمعية...) هي تحصيل حاصل لمشكلة أكبر تتحسد في إشكالية إثبات الوجود الحضاري المسهم للمجتمع العربي.

المقصود هنا تحديد علاقة المجتمع بذاته - التراث - وبالأخر الحضاري - الغرب - الملاحظ أن موقف العرب من التراث لم يتخذ صفة الاتفاق حوله بل تباين إلى رؤى عديدة. فجدد التنويريين أن موقفهم منه سواء الجدد منهم أو أسلافهم كانت هي ذاتها وفي تصورهم أنه لا بد من استبعاده حين صوغ مشروع نهضة عربي جديد، في حين نجد التيار الفكري التراثي منقسم على نفسه إلى قسمين، بين الداعي إلى تجديده (التيار التجديدي)، والى الداعي إلى العودة إلى الإسلام إلى صفاءه الأول، والاعتماد على كتاب الله ورسوله كمصدرين أساسيين لتشريع. كذلك موقف العرب من الغرب لم يختلف، فالثقافة العربية منذ ما يقارب من قرنين لا تزال تعاني من ثنائية، ثنائية التقليدي والعصري. وهي ثنائية تركز الازدواجية والانشطار داخل الهوية الثقافية العربية بمستوياتها الثلاثة: الفردي والجمعي والقومي... أحد طرفي هذه الثنائية يعكس الهوية الثقافية على صورة جمود على التقليد ضمن قوالب ومفاهيم وآليات دفاعية تستعصي على الاختراق وتقاوم التجديد. والأخر يجسم الاختراق الثقافي. وقد اكتسح الساحة اكتساحاً ليتحول إلى ثقافة الاختراق.*

ثانياً: مظاهر العنف في الواقع العربي الراهن.

بوجود مثل هذه التناقضات داخل التركيبة النفسية الفردية والاجتماعية تولد شعور بالاضطهاد لدى الفرد والجماعة وهو يتخذ شكلين: رضوخ اضطهادي على الطرف (العنف المرتد إلى الذات) ورضوخ اضطهادي تمرد على الطرف

* للمزيد انظر الفصل الأول.

الأخر (العنف الرمزي).

1- العنف المرتد إلى الذات. (العنف المقنع).

يشيع هذا النوع من العنف بازدياد حدة القمع المفروض من الخارج من ناحية، وازدياد إحساس الإنسان بالعجز عن التصدي له من ناحية ثانية، والعنف المقنع يرتد إلى الذات متخذاً شكل السلوك أَرْضُوخي والميول التدميرية الذاتية من خلال إدانة الذات والخط من شأنها والتهرب منها الأمر الذي يؤدي إلى بروز نوع من الازدواجية أو الانشطار النفسي فهناك ذات مدانة محقرة ومعنفة دون هوادة، وذات أخرى تدينها، تحقرها، هذه الذات الأخرى بها يتمهى المقهور في حربه ضد ذاته المهانة التي يحاربها إنه نوع من الاحتيال على واقع لا قبل له في مجابهته، حتى يحتفظ بقيمة ضمنية لذاته الحميمة والحقيقية في نظره. ليس هناك من مذنب إلا وينبذ جزء من ذاته معتبراً إياه خارجاً عن أصلاتها ومسقط عليه كل اللوم، وكل التبخيس، بغية الاحتفاظ بذاته الحقيقية دون مساس، بذلك يستطيع أن يعيش وإلا فليس أمامه سوى الانتحار.

يتخذ هذا النوع أشكال متعددة سنتناول نوعين أخذاً بالانتشار الواسع خلال الفترة الأخيرة في الواقع العربي.

- الاكتئاب.

- الانتحار.

ينظر إلى مفهوم الذات من قبل المختصين عامة، على أنه مجموعة من الشعور والعمليات التأملية التي يستدل عنها بواسطة سلوك ملحوظ أو ظاهر.

من طريق هذا التعريف الشكلي يكون مفهوم الذات بمثابة تقييم الشخص لنفسه ككل من حيث مظهره وخلفيته وأصوله وكذلك قدراته ووسائله واتجاهاته وشعوره حتى يبلغ كل ذلك ذروته حيث تصبح قوة موجبة لسلوكه. (خير الله: 1981، ص 18).

تلعب عوامل متعددة في تشكيل مفهوم ايجابي أو سلبي للذات، لذلك فإن فكرة الفرد عن ذاته يمكن أن تتعدل وتتطور، إذا توافر لدى الفرد قسط من الذكاء مع المهارة الضرورية في معالجة المشكلات المستجدة بطريقة صحيحة وسليمة. هناك ارتباط بين مفهوم الذات والتنشئة الأسرية، فالفروق الفردية في الجو الأسري وطرق التنشئة الوالدية، تحدث فروقا بين الأطفال في مكونات الشخصية، وفي تقدير هؤلاء الأطفال لأنفسهم. وبشكل عام فإن للعلاقات الأسرية الدافئة أثر ايجابي في تكوين الشعور بالأمن، واكتساب مفهوم ايجابي للذات عند الطفل.

والفرد في المرحلة المراهقة، يجد أمامه احتماليين، فإما أن يصل إلى تحقيق ذاته بشكل مقبول ومحدد، أو أنه بدلا من ذلك يواجه وضعا طابعه تشعب الذات وتفككها، إن الفرد في المفاضلة بين الأدوار المتاحة له، يختار ما يراه مناسباً لأمور حياته، وفي حالات أخرى فإنه يفشل في التكيف مع التغيرات الفسيولوجية التي تطرأ على جسمه، وكذلك في مواجهة المتطلبات الاجتماعية الجديدة التي تفرضها هذه المرحلة عليه، من أجل تحقيق ذاته.

كما يتأثر مفهوم الذات أيضا بعوامل متعددة منها تقييمات الآخرين للفرد وخاصة المهمين منهم في حياته، وكذا بأساليب الثواب والعقاب والخبرات الانفعالية التي يمر بها وخبرات الفشل والنجاح، وغيرها من عوامل الإحباط والصراع.

ومن هنا فإن مفهوم الذات الايجابي يسهم بالشعور بالرضا عن مستوى ودافعية الانجاز، كما أن المفهوم السلبي عن الذات ينعكس على الأداء والشعور بعدم الرضا وبالتالي اللجوء إلى العنف سواء المرتد إلى الذات أو نحو الخارج.

إن المفهوم الايجابي عن الذات يجعل الأفراد يدركون حالاتهم النفسية أثناء معاشتها، ويمتلكون الحكمة فيما يخص حياتهم الانفعالية، ويمثل إدراكهم لذاتهم أساسا لسمااتهم الشخصية، وهم شخصيات استقلالية، واثقة من إمكاناتها، ويتمتعون بصحة نفسية جيدة، ويميلون أيضا إلى الايجابية في النظرة للحياة، ويمتلكون مهارة الخروج من حالة المزاج السيئ، وهكذا تساعدهم عقلياتهم على إدارة انفعالاتهم. هذا الصنف رؤيته لذاته واضحة، حالته المزاجية جيدة.

في حين المفهوم السلبي عن الذات يجعل الأفراد غارقون في انفعالهم وعاجزون عن الخروج منها، وكأن حياتهم النفسية قد تملكهم، ويتسمون بتقلب المزاج، وعدم الإدراك لمشاعرهم إلى درجة التي يضعفون فيها عن تحقيق أهدافهم إلى حد ما، ويتملكهم العجز في حياتهم الانفعالية، وعدم السيطرة على عواطفهم.

إذن تبرز قيمة مفهوم الذات في تحديد مكونات الشخصية. فكلما كان المفهوم سلبي عن الذات أنتج شخصيات عدوانية والتي تتسم بالنمط الأحادي في الانفعالات وتسلط الأنا في سلوكها، ولكن بطريقة فيها نوع من التطرف وعدم العقلانية... تتسم بسهولة إثارتها واللجوء إلى التدمير لمجرد الاحباطات البسيطة... شخصية ألاجتماعية، شخصية متناقضة مع مجتمعا عاجزة عن الولاء لأي فرد أو جماعة أو ميثاق... شخصية واهنة، شخصية انطوائية، وتتميز هذه الشخصية بمشاعر تتسم بانخفاض مستوى الذات... شخصية تسلطية محبة للسلطة والسيطرة على الغير... شخصية عصبية قهرية تقوم بأفعال قهرية ثابتة، غير معقولة... شخصية تتسم بتقلب المزاج من الاكتئاب إلى المرح نتيجة عوامل داخلية مستقلة عن الظروف المحيطة الاجتماعية... شخصية اكتئابية تتسم بالحزن واليأس، والبطء النفسي... شخصية هستيرية، تختلط لديها الحقائق بالأوهام، تتسم بحب الذات، الاتكال على الآخرين، المباهاة وحب الظهور... (جبر سعيد: 2008، ص - ص ، 149 - 152).

إن ظهور مثل هذه الشخصيات تبعا للمفهوم السلبي عن الذات دليل على وجود صراع نفسي، الذي يعني تصارع بين دافعين أو أكثر دون أن يعرف الفرد الأطراف المتنازعة، أنه يظن فقط إلى التوتر الناجم وإلى بعض نتائجه وبهذا يخرج الأمر كله عن الضبط الإرادي ولا يخضع لسيطرته.

إن الفشل في التوفيق بين القوى المتصارعة في الجهاز النفسي وبين مطالب العالم الخارجي، تجعل الفرد يصاب بالعجز والاضطراب. وقد تلجأ الأنا حينئذ إلى بعض العمليات أو الحيل الدفاعية اللاشعورية (التعويض، التجاهل) من أجل التخلص من هذا الصراع، إلا أنها لا تحل المشكلة، فالصراع النفسي لا يزال قائما والمشكلة قائمة. فلا يجد من سبيل سوى اللجوء إلى العنف كوسيلة للهروب من هذا الصراع القائم بداخله. من خلال تحميل ذاته مسؤولية ذلك وبالتالي يشرع في إيلاهما وإيذائها، أو بتحميل المحيطين به مسؤولية ذلك.

سنحاول خلال هذه النقطة التركيز على أسلوب إيذاء الذات ونرجأ النقطة الثانية إلى محطة لاحقة.

قد يكون أفضل تعريف لإيذاء الذات هو الموجود عن " WINCHEL- STANLEY " والذان يعرفانه بأنه "ارتكاب ألم مقصود بجسم الشخص. ويحدث الشخص الإصابة لنفسه بدون مساعدة شخص آخر، وتكون الإصابة (الإيذاء) شديدة بما فيه الكفاية لتلف الأنسجة مثل إحداث الجروح...". (سكستون: 2004، ص، 20).

يطلق على هذا النوع من إيذاء الذات بإيذاء الذات الظاهري. الذي هو إلحاق ضرر واضح بأحد أعضاء الجسم، مثل الحرق، البتر، إزالة الجلد، كسر العظام، التدخين، الارتطام بالأشياء الصلبة، رمي النفس من مكان عال...

الملاحظ أن هذا التعريف ضيق في تحديد أبعاد الإيذاء من خلال التركيز على البعد الظاهري دون أن يمتد إلى البعد الباطني. لأنه يوجد نوع آخر من الإيذاء هو: الإيذاء الباطني الذي يعد مقدمة للإيذاء الظاهري، فيتجسد في إحساس الإنسان بالعجز عن التصدي للقمع المفروض من الخارج وكذا من الداخل. الإيذاء الباطني يتخذ شكل السلوك أترضخي والميول التدميرية الذاتية من خلال، إدانة الذات والحط من شأنها والتهرب منها، الأمر الذي يؤدي إلى بروز نوع من الازدواجية أو الانشطار النفسي. فهناك ذات مدانة محقرة ومعنفة بلا هوادة، وذات أخرى تدينها، تحقرها، هذه الذات الأخرى ضمنية بها يتمهى الإنسان المقهور في حربه ضد ذاته المهانة التي يحاربها أنه نوع من الاحتيال على الواقع لا قبل له في مجابهته، حتى يحتفظ بقيمة ضمنية لذاته الحميمة المحقرة في نظره. ليس هناك من مذنب إلا وينبذ جزء من ذاته معتبرا إياه خارجا عن أصالتها ومسقط عليه كل اللوم، وكل التبخيس، بغية الاحتفاظ بذاته الحقيقية دون مساس، بذلك يستطيع أن يعيش وإلا فليس أمامه سوى الانتحار.

هذا البعد الثاني من الإيذاء يجعل المفهوم يأخذ المنحى المتكامل في تقديرنا هو: ارتكاب ألم مقصود، بالنفس، والجسم، ويحدث الشخص الإصابة بنفسه دون مساعدة من شخص آخر، تكون هذه الإصابة شديدة، قصد إيجاد نوع من التوازن.

أما عن دواعي إيذاء وإيلام الذات بشكليه فيمكن حصرها في:

- الهروب من الهم، ومشاعر عدم الواعية.
 - تهدئة التوتر.
 - التعبير عن الألم الانفعالي.
 - الحصول على الشعور بالنشوة.
 - تخفيف الغضب.
 - التعبير عن مواجهة الشعور بالاغتراب. (سكستون: 2004، ص، 37).
- قبل الشروع في إعطاء نماذج عن الإيذاء الظاهري والباطني، تجدر الإشارة أن إيذاء الذات وإيلامها على الرغم من أنه سلوك فردي إلا أنه في النهاية محصلة اجتماعية فالملاحظ مثلا في الثقافة العربية أنها منتجة لكثير من هذه الإيذات خاصة إذا ما تعلق بالنظرة السلبية إلى مركز ودور المرأة (وعاء للخصوبة) أو من خلال تعظيم الاتجاهات النفسية السلبية لدى الأفراد خاصة عند الزوجين من خلال:
- الخوف المرضي من الخيانة الزوجية (خاصة اتجاه المرأة). الثقافة التقليدية تقدم الزوجة ذات ميول طبيعية للخيانة.
 - المشاعر الخفية عند الزوج من خيانة زوجته تجعله يحس حالة خوف لا واعية وغير مبررة، إلا أنها تسيطر عليه وتجعله يلازمها، لأنه ينظر إلى المرأة على أنها، شيطان، غواية، ذات عقل معين، لا تتحكم في شهواتها، لا تكون مع رجل إلا وكان الشيطان ثالثهما...
 - الغيرة الزوجية من قبل الزوج : وهي مقترنة بالخوف الأول، وهي شديدة الوضوح في مجتمعنا العربي إلى درجة تقدمها على أنها اضطراب مألوف وشائع. تسبب الغيرة والشكوك في الأمانة (مراقبة أقوال وأفعال الزوجة)، والتخوف من فقدان السمعة، وتقبيد الزوجة، اضطرابات في الشخصية العربية. فالنقص في التوازن الانفعالي وفي الاستقرار العائلي يصبح قريبا من أن يكون مرضا نفسيا شديد الحضور، يولد متاعب وقلقل بدنية ونفسية، وهكذا تكون الغيرة مرضا نفسيا عصابيا ناشئا عن مجتمع قاس لا يعرف التربية الجنسية السليمة وغير متحرر من نظرات هاجعة، ومتأصلة في اللاوعي، إلى المرأة.
 - الاضطراب النفسي إبان سنوات الزواج الأولى: من خلال تدخل أطراف أخرى من طرف أسرتي الزوج والزوجة في الحياة الخاصة للزوجين، وقد تسبب هذه التدخلات في ظهور شجارات لا تكاد تنتهي لتبدأ أخرى، الأمر الذي يجعلها شديدة الفاعلية في تكوين الاضطراب النفسي، وما الاكتئاب النفسي، والشكاية المستمرة من الزوجة، والمشاعر بالتعب والإرهاق وكره البيت من قبل الزوج لدليل على تلك الضغوطات المزمنة.
 - السلوكات الدفاعية ضد الذات المهملة عند الزوجة.
- النظرة السلبية للمرأة، تجعلها ترد بسلوكيات سلبية لا واعية تصون الذات وتبقيها متزنة، من هنا نجد على سبيل

المثال:

- تعطي نفسها لبيتها.
- تحب أولادها الذكور دون الإناث.

- عنايتها المفرطة بأولادها، أو زوجها (نوع من الهروب من الواقع المعاكس تماما).

- الاكتئاب (رفض الزوج، مع وجود الرغبة في التخلص منه).

النظرة السوداء للمرأة، ووضعها ووظائفها الدونية التي توقف نموها العقلي والاجتماعي، وقبوعها في البيت دون الانخراط في العمل المثمر والانتماء إلى المجتمع بمساواة، هي ما يشرح لنا أوضح تلك الاضطرابات المذكورة عند المرأة.

(زيعور : 1987، ص - ص ، 83 - 90).

إن ترسيخ مثل هذه الفئات والممارسات في التكوين النفسي والاجتماعي العربي الراهن كما كان في الماضي يجعله عرضة للعديد من الأمراض النفسية والعصبية، وبالتالي أكثر إيلا ما وإيذاء لنفسه وبدنه (لذاته).

من نماذج إيذاء الإنسان لذاته، الاكتئاب الذي يشتق في اللغة العربية من الفعل الثلاثي كآب ويشير هذا الفعل أيضا إلى اسم الكآبة وهي تعني سوء الحال والانكسار من الحزن...

وفي اللغة الانجليزية يحمل الاكتئاب مصطلح DEPRESSION وهو يتكون من ثلاثة مقاطع DE - PRESS - ION. ويستخدم لفظ الاكتئاب في عدة مجالات بعدة معان، فمثلا يستخدم في علم النفس بمعنى الانقباض، وفي علم الاقتصاد بمعنى الكساد، وفي علم الجغرافيا بمعنى الانخفاض في الضغط الجوي.

وفي تراث علم النفس يمكننا مطالعة كثير من التعاريف المتعلقة بالاكتئاب ولا يستعصي على القارئ الحصيف أن يدرك ما بينها من تشابه واختلاف، رغم ذلك يمكن التوصل إلى تعريف إجرائي، على أنه اضطراب وجداني متعدد الأوجه فقد يشير إلى حالة، أو سمة، أو عرض، أو جملة أعراض، قد يكون عصابا أو ذهانا أو اضطرابا في الشخصية والمزاج... وهو في كل حالة درجة من الشعور بالألم النفسي النسبي ينتج عنه انخفاض نسبي في المستوى العام لنشاطات المرء، ويتراوح مداه من الشعور بالحزن إلى الشروع في الانتحار، وقد يكون سافرا أو مقنعا، وسابقا أو لاحقا أو مستقلا عن اضطراب آخر. أما عن أعراضه فيمكن انجازها في النقاط الآتية:

- الأعراض العامة للاكتئاب: تمنى الشخص ألا يكون هو، مع شعوره الدائم بالانهزام والعذاب مع الإحساس بأنه غير مرغوب فيه من الآخرين، أو أنه أتى إلى الدنيا خطأ... وهو عادة يكون غير راض عن حياته الماضية وذاكراته المؤلمة...

- الأعراض الفيزيائية: فتتلخص في تغيير لون الوجه، واضطراب النوم، وتفضيل الانزواء، والشعور بعدم التكيف مع المحيط الخارجي. والنبرة المزيفة للصوت...

- أعراض مشاعر الحزن: الاعتقاد بأن الزمن يدير للمرء ما يباعد بينه وبين الشعور بالرحم، وكذا الاعتقاد بأنه لا فائدة من أن تصبح للشخص أي أمنية في الحياة...

- أعراض نرجسية: الميل إلى التفكير في لحظات الفشل حتى يعد أن انقضى عليها وقت طويل، وأن يكون الشخص مبال للغيرة والتعصب والنرجسية أي يميل إلى التفكير في ذاته أغلب الوقت...

- أعراض الوهن الجسمي الاكتئابي: اضطراب خفقان القلب، ونحول الرقبة ونحافتها، وبروز عظام الفكين، إضافة إلى بروز عظام الصدر...

- أعراض الاستثارة الاكتئابية: الشعور بالشقاء، والضجر، إضافة إلى إحساسه بالضيق... .

(عبد الحميد أبو زيد، 2001، ص ، ص ، 43 ، 44).

أما عن العلاقة بين العدوان (الجريمة) والاكتئاب: يشير التراث في مجال علم النفس الاكلينيكي والطب النفسي إلى وجود علاقة قوية بين الاكتئاب واضطراب المزاج، يشار في المرحلة الأولى أن معظم المراجعات النفسية التي تناولت هذه

العلاقة ركزت على العدوان الصريح، ذلك السلوك الذي يؤدي الآخرين عن طريق الإساءة البدنية أو الإساءة اللفظية. والذي يتسم به الذكور دون الإناث. ولتفادي ذلك القصور اتجه المنظرون في مجال العدوان إلى الكشف الستار عن العدوان ألعلاقاتي وعلاقته بالاكتئاب، وتوصلوا إلى أن الإناث يتسمن أكثر من الذكور بالعدوان ألعلاقاتي، وأن هناك علاقة قوية بين العدوان ألعلاقاتي والاكتئاب بشكل واضح لدى الإناث أكثر من الذكور.

كما أشار التراث النظري في مجال العدوان إلى وجود علاقة قوية بين العدوان وتقدير الذات المنخفض، بمعنى أنه كلما انخفض تقدير الذات أدى ذلك إلى زيادة العدوان، لقد أثار " توش " " TOCH " أن الأفراد ذوي تقدير الذات المنخفض يظهرون العنف كطريقة لكسب التقدير. في حين أن الأفراد ذوي التقدير المرتفع والمتزن للذات لا يميلون إلى التعبير عن الغضب أو العدوان، بمعنى أن لديهم مستويات منخفضة من الغضب أو العدوان. والتفسير البسيط لذلك يتمثل في أن هؤلاء الأفراد يشعرون باستقرار واطمئنان نحو الذات، ولديهم حساسية أقل نحو مثيرات الحياة.

إن تدمير الذات لا يتوقف على التدمير المعنوي (الاكتئاب) بل يمتد إلى التدمير المادي (الانتحار).

يعتبر الاكتئاب من أهم العوامل المرتبطة بالانتحار حيث يعد الاكتئاب من أكثر التشخيصات النفسية المرتبطة بالانتحار، إذ أن المكتئب شخص محبط ورافض للحياة، حيث ينتحر حوالي 15 % ممن لديهم اكتئاب شديد، وبين المنتحرين لوحظ أن 80 % منهم كانوا يعانون من الاكتئاب، كما لوحظ أن 25 % من المنتحرين كانوا مدمنين حيث أن إدمان بعض المواد يطلق التنشيطات لدى المرضى المكتئبين فيجعلهم يقدمون على الانتحار. (حسين فايد: 2001، ص، 99).

لقد وصف كفشل في المواجهة والاستجابة المتطرفة للضغط، إن الانتحار هو محاولة لتدمير الذات هذه المحاولة ما هي إلا دعوة أو صرخة لطلب العون والدليل على ذلك أن محاولة الانتحار التي تنجح تكون نسبتها 1 / 10 أي أن كل عشر محاولات للانتحار، لا تنجح منها سوى واحدة وهي التي يلقي فيها المنتحر حتفه.

هذا ويرى " لويس " أن الانتحار فعل شعوري تتحول فيه الأنا ضد الجسد، لأن الجسد قد فشل في تحقيق الأنا.

وعندما ينوي شخص ما الانتحار فإن هذا يعني أنه لا يستطيع أن يحيا مع ذاته، وأنه لم يعد في إمكانه تحمل مشاعر السلبية والكرهية داخله، وأنه لا يستطيع أن يعبر عن تلك المشاعر ما عدا بعض السلوكيات الهدمية أو التدميرية. (عبد الحميد أبو زيد، 2001، ص، 100).

في إطار الدراسات الامبريقية التي أجريت للتحقيق من جوهرية العلاقة بين الانتحار والاكتئاب أجرى " ديك " " DYCK " دراسة بهدف التعرف على الاتجاهات الايجابية والسلبية التي تكمن وراء تصور الانتحار، حيث طبق مقياس الاكتئاب مقياس تصور الانتحار، مقياس اليأس وقائمة أسباب الحياة على عينة قوامها 127 من طلاب الجامعة 48 ذكر، 80 أنثى. وأسفرت النتائج عن وجود ارتباطا موجب جوهرى بين الاكتئاب وكل من اليأس وتصور الانتحار، بينما ارتبطت أسباب الحياة ارتباطا ماليا جوهريا بكل من اليأس، الاكتئاب، وتصور الحياة.

ويبدو من عرض الدراسة السابقة وجود ارتباط موجب جوهرى بين الاكتئاب وكل من اليأس وتصور الحياة، وعلاوة على ذلك تلك العلاقة القوية بين الاكتئاب والانتحار، فإن الاكتئاب يعتبر من أقوى المنبئات بالانتحار. (حسين فايد: 2004 ، ص، 248).

محصلة القول ينظر إلى الاكتئاب كجلد للذات ولوما لها، للنيل من صورة الذات الفاشلة، وصولا إلى تحطيمها والقضاء عليها في شكل الانتحار الوجودي، أو حتى في الانتحار الجسدي الذي يشكل أقصى اعتداء على الذات.

إن الاكتئاب ما هو إلا سوى الوجه الأخر للغضب الشديد المقموع والمرتد على الذات. وحين يتعذر التعبير عن الغضب، أو انفجاره فإنه يتحول إلى الداخل ويتخذ شكل الاكتئاب والميل إلى الحط من قيمة الذات وتحطيمها. وبمقدار اشتداد

الغضب المقموع وتعدد العدوانية التي تغذيه يزداد الاكتئاب والميل إلى النيل من الذات وتحطيمها، فالشعور بالذنب المصاحب للاكتئاب هو يشكل إدانة للذات على تقصيرها أو عجزها وتخاذلها. أي على هزيمتها، وتولد الهزيمة جرحاً نرجسياً يتضمنه معنى الأذى للقيمة والاعتبار الذاتيين وهو ما يولد استجابة للعنف والقتال للدفاع عن الوجود في الحالات العادية التي تمكن فيها المواجهة.

يبقى أن نؤكد في النهاية أن ارتباط العدوان وتقدير الذات يتأثران بنوع الثقافة التي ينتمي لها الشخص. إذا كان مفهوم الذات هو رأينا في ذاتنا، فإن تقدير الذات هو التقييم الإيجابي أو السلبي. إلا أن ذلك يتأثر بنوع الثقافة التي تنتمي لها.

يرى " مو جهدام " أن الذات الاعتمادية والذات المستقلة، تنبع من سياقين مختلفين، حيث تنشأ الذات المستقلة في الثقافات التي تؤكد على الحرية الشخصية والحراك الفردي والهدف الرئيسي للتنشئة الاجتماعية في تلك الثقافات هو نمو أفراد مستقلين ويمكنهم تحقيق الاكتفاء الذاتي، في حين تنشأ الذات الاعتمادية في ثقافات تهدف التنشئة الاجتماعية فيها إلى تقوية الروابط بين الأفراد والجماعات المختلفة مثل الأسرة والقبيلة.

وبناء عليه تحدد الثقافة الذات التي ينبغي أن تكون لدينا، حيث تؤكد المجتمعات الأوروبية وأمريكا الشمالية على الاستقلالية، إذ يرى أبناء هذه المجتمعات أنفسهم على أنهم منفردون، وفي المقابل تؤكد المجتمعات الاعتمادية مثل اليابان والعالم العربي على المواءمة والانسجام، وتكون الخصائص العامة والعلاقات بأفراد وجماعات معينين هي الأهم. حتى ولو تعارضت مع مشاعره الداخلية وبناء عليه يعد الأشخاص معادين للمجتمع، بل وقد يعدون مرضى عقليين، أنها المفارقة أن تصيغ جماعتنا الثقافية والناس من حولنا ما يبدو على أنه أخص ما نملكه وهو إحساسنا بهويتنا مثل هذه الصياغة الدقيقة. (حسين فايد: 2005 ، ص ، 129).

والجدول الآتي يبين بعض الاختلافات بين تركيب الذات في الثقافات المستقلة والاعتمادية:

جدول رقم 01

الملاح	الثقافة المستقلة	الثقافة الاعتمادية
تعريف الذات	التفرد والتميز، والاستقلال عن السياق الاجتماعي.	الارتباط بالآخرين من خلال الاندماج معهم في أدوار وعلاقات اجتماعية.
تركيب الذات	يميل للصلابة والثبات عبر المواقف والعلاقات.	مائع أو متغير، ومتقلب عبر المواقف والعلاقات المختلفة.
الملاح الهامة	تميل قدرات، وأفكار ومشاعر وسمات الذات لأن تكون خاصة وغامضة.	تميل قدرات وأفكار ومشاعر وسمات الذات لأن تكون عامة ومعروفة.
المطالب ذات الأهمية	كن متفرداً، عبر عن ذاتك، حقق أهدافك، كن صريحاً، قل ما يدور في خلدك.	كن منتمياً، متمتعاً بالصفات الاجتماعية المحققة لأهداف الجماعة، كن غير مباشر (نقرا ما بذهن الآخرين).

المصدر: (عبد الرحمان: 2004، ص ، 121).

بناء على ما سبق عرضه حول ارتباط الاعتمادية ونقد الذات ببعض المتغيرات النفسية -الاكتئاب- نجد أن هناك سؤالاً يطرح نفسه علينا، ألا وهو كيف يرتبط الاكتئاب بالاعتمادية ونقد الذات على نحو متسق؟.

الإجابة تكون أن الاعتمادية ونقد الذات يرتبطان بخبرات التنشئة الاجتماعية على نحو متباين. كما يرتبطان بالاكتمال على نحو متسق وكذلك يرتبطان بوجهة الضبط الخارجية بصفة عامة.

كذلك نخلص من العرض السابق أن الاكتمال يلعب دوراً أساسياً في ازدياد درجة الانتحار.

كما نخلص إلى العلاقة التالية أن الذات الاعتمادية تشعر بالوحدة النفسية (الاكتمال) ومن ثم يكون لها الميل أكبر إلى الانتحار.

2- العنف الرمزي المادي.

هو عكس العنف المقتنع وهو لا يرتد إلى تبخيس الذات بل إلى تحميل الآخرين مسؤولية الوضع المأزقي الذي يحياه ويتجسد ذلك في الاعتداء على الآخرين وعلى القوانين في المجتمع، وهو بذلك يتخذ صوراً صريحة ومادية في كثير من الأحيان، والذي يتجسد في جرائم ضد الملكية أو جرائم ضد الأشخاص...

وفي ظل هذا النوع من العنف الرمزي، يبرز شكل آخر يتعدى الفرد ليتخذ شكل جماعي يهدد وحدة المجتمع وإمكانية استمراره، ويتجسد هذا النوع الجماعي في التعصب العرقي والطائفي، والانحراف، والجريمة المنظمة. فتنهار بذلك علاقات التقابل والتشابه لتفسح المجال أمام الانغلاق على الذات والاختلاف مع الآخر واعتبار الآخر عدو يجب القضاء عليه. يتخذ هذا النوع من العنف صوراً عديدة يمكن ذكر بعضها دون الحصر في:

1-2 الانحراف.

2-2 العدوان (الجريمة المنظمة).

1-2 الانحراف: يتخذ هذا الانحراف أربع مستويات:

أ- المستوى الأول: الانحراف التنظيمي.

ب- المستوى الثاني: الانحراف السياسي.

ج- المستوى الثالث: الانحراف الاجتماعي.

د- المستوى الرابع: الانحراف الاقتصادي.

أ- المستوى الأول: الانحراف التنظيمي.

المقصود بالانحراف التنظيمي، هو أي سلوك أو اتجاه، أو اعتقاد يخالف التوقعات النظامية لأداء الأدوار التنظيمية، أو يتعارض مع مبادئ التنظيم العامة، وأهدافه التي يتمثل أهمها في تحقيق كفاءة الأداء والإسهام في خطة التنمية الاجتماعية والاقتصادية الشاملة.

وبناء على هذا التعريف، ينطوي الانحراف على الفعل، وانعدام الفعل أيضاً، والمقصود بإنعدام الفعل: الإحجام عنه في اللحظة التي ينبغي أن يحدث فيها الإقبال عليه. وهذا يشير إلى السلبية والتفاس.

ولذلك فإن الانحراف التنظيمي يشمل على مجموعة نماذج انحرافية وهي:

1- انحرافات الصفوة الإدارية.

2- المشكلات التنظيمية كانحرافات.

3- ردود الأفعال الانحرافية.

1- انحرافات الصفوة الإدارية.

ليس الهدف من هذا التحليل هو الإفاضة في تفاصيل متصلة ببناء فئة رجال الإدارة بوجه عام، أو تحليل نوعياتها، أو تحديد خصائص أفرادها، والإحاطة بأفكارهم في القضايا الإدارية أو إبراز كافة المشكلات التي تواجههم، وإنما تنصب المهمة الأساسية هنا على إبراز خصائص المناخ العام الذي يوجد فيه هؤلاء، تحديد الإطار الذي يتحركون داخله والإشارة إلى بعض الخصائص الشخصية التي تفيد في إيضاح عوامل اغتراب هذه الفئة، وبالتالي إلى انحراف بعض أفرادها.

يلاحظ أن نسبة تزيد على 70% من كبار رجال الإدارة في الواقع العربي كما هو الحال دول العالم الثالث تتراوح أعمارهم بين 50 و 60 عاماً، ومعنى هذا أن نسبة القيادات الشابة ضئيلة جداً، فضلاً عن ذلك فإن نسبة غير قليلة من هذه الفئة تتفاوت مؤهلاتهم الدراسية ما بين الابتدائية والمؤهلات فوق المتوسطة. وهذا يشير إلى هبوط مستوى الكفاءة العلمية في مجال الإدارة والقيادة السليمة. ويضاف إلى عاملي السن والكفاءة العلمية، عامل ثالث وهو عدم مراعاة التخصص أو الخبرة السابقة في التعيين لوظائف رجال الإدارة حيث أن ما يزيد على 80% منهم لم يقيدوا من خبراتهم السابقة في مجال العمل الإداري العالي، نظراً للاختلاف التام بين أعمالهم السابقة والعمل الراهن مما يؤدي بدوره إلى عدم رضاهم عن طبيعة العمل الحالي، الذي يصحبه إحساس بالملل والفتور واللامبالاة. وأما العامل الرابع الذي يضاف إلى العوامل السابقة التي تؤدي إلى انحراف الصفوة الإدارية فهو يتمثل في قصور برامج التدريب أو انعدامها بصفة كلية إذ أن نسبة ضئيلة جداً من رجال الإدارة العليا هي التي أقيمت لها فرصة التدريب الإداري، وأما الغالبية العظمى، فلم تحصل على أي نوع من التدريب.

أما عن مظاهر انحراف الصفوة الإدارية، فهي متعددة، وضاربة بجذورها في ميادين شتى ولذلك يمكن الاقتصار على الإشارة إلى أبرزها وهي:

أولاً: عدم الالتزام بقواعد الاختبار وشروطه الموضوعية.

ثانياً: اعتبار الإنتاجية الهائلة (الكم) هدفاً محوريًا للتنظيم ومحاولة التوصل إليه بكل الوسائل السليمة، على حساب النوعية والجودة.

ثالثاً: عدم الاهتمام بالموارد البشري في عملية الإنتاج، ويعتبر هذا المظهر الانحرافي نتيجة للمظهر السابق، حيث أن المبالغة في التركيز على حجم الإنتاج يصحبها نسيان للعامل البشري أو تجاهه. الذي تكشف عنه مجموعة مظاهر أخرى، وهي: إهمال التدريب المهني، وعدم بذل الجهد الكافي لرفع كفاءة الأداء، عدم الاهتمام بالرعاية الصحية للعمال، وإهمال الطب الوقائي، وهبوط مستويات إجراءات الأمن الصناعي وعملياته...

رابعاً: عدم الاكتراث بإجراء بحوث علمية أو تشجيعها والإقبال عليها.

وبالإضافة إلى هذه المظاهر الانحرافية على مستوى الاتجاه والفعل، يوجد نوع آخر على مستوى الاعتقاد، وهو الذي يظهر بوضوح في الاعتراف المطلق بأهمية العلاقات الشخصية في عمليات اختيار رجل الإدارة، وتقييمه وترقيته، وتدعيم منصبه، وذلك على حساب قيم أخرى ذات أهمية موضوعية: كالكفاءة العلمية والعملية والخبرة والتفوق.

2- المشكلات التنظيمية كانحرافات.

يمكن حصر المشكلات التنظيمية كانحرافات على النحو الآتي:

1- التنسيق بين الأدوار.

2- علاقة القيادة الرسمية باحتياجات التنظيم.

3- الاتصال والمشاركة.

4- مجال التدريب.

5- البيروقراطية ومعوقات الوظيفة.

3- ردود الفعل الانحرافية تجاه الانحراف التنظيمي.

عندما يفشل التنظيم ككل أو في صورة شخص الرئيس وأعضاء الصفوة الإدارية داخله في أداء الالتزامات للأعضاء، ينجم عن ذلك انحراف متبادل يكون بمثابة عقاب أو انتقام. وأما نماذج الانحراف التنظيمي التي تثير انحرافات تبادلية، أكثر من غيرها، فتتمثل في:

3-1 فشل التنظيم في الاعتراف بالجدارة، فربما يكون هذا النموذج من بين الأسباب الرئيسية للانحراف في التنظيمات، وخاصة بالنسبة لأولئك الذين تسمح لهم أوضاعهم بالكشف عن الجدارة.

3-2 تزايد قدر العمل المتوقع، إذ أنه عندما يفرض التنظيم عملا متزايدا باستمرار على الأعضاء في نفس الوقت الذي لا يقوم هو فيه بأداء التزاماته نحوهم، يترتب على ذلك انخفاض مستوى الأداء، وانتشار مظاهر السلبية واللامبالاة. وهناك صور أخرى لرد الفعل تجاه الانحراف التنظيمي تتمثل في الانحرافات التعادلية التي لا تقوم على دوافع العقاب أو الانتقام، وإنما تنطوي ببساطة على انحراف في المستويات الدنيا للتنظيم تقليدا للانحراف في مستوياته العليا. هذا ويتميز الانحراف حينئذ بصيغة شرعية إلى حد ما. فيبرز على النحو التالي "إذا كان الرئيس يستطيع أن يفعل ذلك، فأنا أيضا أستطيع". ومن أهم خصائص هذا الانحراف أنه يعتبر متشابهها في النوع مع الانحراف الأصلي كما أنه قد يكون وظيفيا عندما يعزز أهداف المستويات المختلفة. أو معوقا وظيفيا عندما يتمثل في حالات تهدد النسق: كالمسقات والاختلاسات وما إلى ذلك. وعلاوة على ذلك، فإن توازي الانحراف، أو تعادله بين الرؤساء قبل انتهاء مواعيد العمل الرسمية أو الحضور بعد بدء ساعاته المحددة، أو ترك مكانه أثناء فترات العمل، الإهمال في العمل وعدم الجدية فيه والتواكل، بعض مظاهر الانتهازية والوصولية والرياء والنفاق.

والجدير بالذكر أن انحرافات الرؤساء، تكون لها دائما، تأثيرات أكثر عمقا ووضوحا من انحرافات الزملاء، إذ أن العامل عادة ما يتمكن من إيجاد مبررات لانحراف زميله، نظرا لتعاطفه معه واتخاذ نفسه الموقف في بعض الأحيان أو القيام بالدور ذاته، أما انحرافات الرئيس، فلا يجد مبررا لها من جانب المرؤوس الذي يتوقع المثالية دائما في تصرفات رئيسه، وينظر إليه على أنه ينبغي أن يكون قدوة صالحة لمن هم أدنى منه في التسلسل الإداري.

ومن أجل هذا، فإن ردود الأفعال تجاه انحرافات الرؤساء تكون سريعة وقوية، وإن كانت في كثير من الأحيان، تحدث في الخفاء وبطريقة غير مباشرة. (محمد جابر: 2004، ص - ص، 457 - 480).

ب- المستوى الثاني: الانحراف السياسي.

يعرف الانحراف السياسي على أنه كل استخدام غير قانوني وغير أخلاقي للسلطة الحكومية للحصول على مكاسب شخصية أو سياسية، ويقع الفساد والانحراف السياسي لتحقيق هدفين المكاسب المادية والحصول على السلطة والقوة. والانحراف السياسي في الواقع العربي أكثر ما يتجلى في إدارة الانتخابات، تمارس كثير من الحيل في الحملات الانتخابية وعادة ما تكون هذه الحيل غير قانونية وغير أخلاقية بالمرّة، ويقوم بهذه الحيل المرشحون أو من يقومون بدعمهم، وتتنوع هذه الممارسات بين تقاضي الرشاوى والكذب والتجسس والإعمال التخريبية والتشهير وإثارة المشاعر العامة للناس ضد المرشح الخصم. والهدف الرئيسي من وراء هذه الحيل هو إضعاف موقف المرشح الخصم. وتشمل هذه الألاعيب أيضا على إثارة الإشاعات ونشرها عن الحياة الخاصة للمرشح الخصم أو اتهامه بممارسة أفعال شائنة.

كما أن التلاعب بالمال العام عن طريق أصحاب المناصب السياسية يعد من مظاهر الفساد السياسي فالحكومات العربية لا تتوان في إيداع هذا المال في البنوك الخارجية للحصول على فوائد.

كذلك يتجسد الفساد والابتزاز السياسي في صور:

- 1- السرية والكذب والخداع: من خلال ستر وحجب المعلومات عن الشعب.
- 2- سوء استخدام الهيئات الحكومية للسلطة: من خلال التجسس على المكالمات الهاتفية.
- 3- السجناء السياسيون.
- 4- العنف الرسمي: توجد كثير من ظواهر العنف على المستوى الرسمي في مؤسسات الحكومة العربية مثل استخدام العنف ضد أقليات معينة...

لقد ولد هذا الانحراف السياسي جرائم الإرهاب والاعتقال السياسي في الواقع العربي ولعل اغتيال رؤساء كل من مصر والجزائر خلال القرن الماضي، والمحاولات الفاشلة الأخرى التي طالت زعماء آخرين، واستمرار هذا المسلسل الذي يضعف أحيانا ثم يعود مرة أخرى أكثر ضراوة وعنفًا لتدليل على حجم الفساد السياسي الذي ينخر الحياة السياسية العربية. (محمد سيد احمد، وآخرون: 2005، ص - ص، 253 - 256).

ج- المستوى الثالث: الانحراف الاجتماعي.

الذي يعرف على أساس أنه كل سلوك أو اتجاه أو اعتقاد يخالف التوقعات الاجتماعية لأداء الأدوار الاجتماعية، أو يتعارض مع مبادئ التنظيم الاجتماعي العامة وأهدافه التي يتمثل أهمها في تحقيق الاستقرار والاستمرار والانحراف الاجتماعي متعدد الأشكال يمكن ذكر البعض منها:

1- الجرائم العائلية.

2- الجرائم الجنسية.

3- جرائم المخدرات.

4- جرائم العنف المدرسي.

5- جرائم العنف.

1- **الجرائم العائلية:** وتشمل هذه الجرائم قتل الزوجة لزوجها، أو قتل الزوج لزوجته، أو قتل الأب لابنه، أو الإبن لأبيه، أو قتل الأخ لأخيه، أو قتل الأخ لأخته (جرائم الشرف) وبيع الأم لابنتها لطالبي اللذة المحرمة...

2- **الجرائم الجنسية:** يعتبر الاغتصاب من أهم صور الجرائم الجنسية وأشهرها وهو عدوان جنسي سادي بالأساس بهدف الوصول إلى الجماع الجنسي، ويكون جزءا من الانغماس المفرط في إمتاع الذات، وهو تعبير انفجاري عن الرغبة الجنسية في رجل غير قادر على التحكم في ذاته...

تأخذ الجرائم الجنسية صور منها اغتصاب الإناث البالغات فضلا عن الأطفال القصر إناثا وذكورا... جماع المحارم، التحول الجنسي...

3- **جرائم المخدرات:** وتشمل هذه الجرائم جلب واستيراد وتهريب وتوزيع جميع أنواع المخدرات الطبيعية والتخليقية صلبة أو سائلة...

4- **جرائم العنف المدرسي:** لا شك أن الأونة الأخيرة تشهد مختلف المدارس معدلات عنف عالية، سواء كان هذا العنف منصبا على المدرسة ذاتها متمثلا في تكسير الأدوات المدرسية والأثاث ومبنى المدرسة نفسه، أو منصبا على المعلم ذاته في صورة الاعتداء عليه بالقول أو الفعل...

5- **جرائم العنف:** ظاهرة جديدة ظهرت في المجتمع العربي واستفحل خطرهما، فقد أصبح مألوفا أن تطالع حوادث العنف وجرائم البلطجة يوميا على صفحات الجرائد، وبات أخذ الحق بالقوة أو سلب حقوق الآخرين بالإكراه أمر طبيعي... (السيد رمضان: 2001، ص - ص، 285 - 290).

د- المستوى الرابع: الانحراف الاقتصادي.

تعرف الجريمة الاقتصادية على أنها كل فعل أو امتناع يخالف السياسة الاقتصادية للدولة، أو يضر الاقتصاد الوطني، أو يهدده بالخطر، إذ ما جرمه القانون وعاقب عليه بعقوبة جزائية. (يوسف طعمة: 2005، ص، 6).

تتوزع جرائم هذا النوع بين:

أ- جرائم الرشوة والاختلاس والنصب والابتزاز.

ب- جرائم الغش والتزوير.

أ- تتميز جرائم النوع الأول بأن الجناة ينجحون في ارتكابها مستغلين الحاجات العامة الملحة للمواطنين بخاصة الشباب وأبرزها حاجة ملايين المتعطلين إلى العمل، أو الحاجة إلى المسكن وتشمل تلك الجرائم سرقة ونهب وقتل السياح، استخدام كل الوسائل غير المشروعة من رشاوى نقدية أو عينية أو جنسية للقائمين على أمور البنوك العامة للحصول على قروض بدون ضمانات... استخدام العنف في خطف الأبناء لإجبار الضحايا على دفع مبالغ طائلة للجنة... واستغلال الموظفين العموميين بالحكومة والإدارة المحلية والقطاع العام لإجراء المناقصات والمزايدات المحلية والعالمية للحصول على رشاوى وعمولات تودع في حسابات داخلية وخارجية .

ب- في حين تشمل جرائم الصنف الثاني تزوير العملة المحلية والأجنبية، غش الأغذية بجميع أنواعها، قطع الغيار للسيارات والآلات والبطاقات وجواز السفر... (عثمان الصديقي، وآخرون: 2002، ص، ص، 318، 319).

2-2 العدوان (الجريمة المنظمة): العدوان الموجه نحو الخارج.

تعتبر الجريمة المنظمة من أكبر المشاكل الأمنية خطورة، حيث تهدد استقرار العلاقات الدولية، والأمن الداخلي للدول، بما تمارسه عصابات الجريمة المنظمة من تأثير على الحياة السياسية والإدارة الحكومية والسلطات القضائية ووسائل الإعلام والاقتصاد، عن طريق إقامة هياكل تشبه هياكل التجارة والأعمال التجارية. وذلك من خلال النمو الهائل المذهل للجريمة المنظمة على مدى العقد الماضي وامتدادها العالمي.

ولا ننسى أن ظاهرة العولمة أثر كبير في انتشار الجريمة المنظمة وامتدادها على نطاق واسع، حيث تمخض عن ظاهرة العولمة نتيجتين: الأولى: إزالة الحدود بين الدول بحيث أصبح العالم وكأنه قرية واحدة وثانية: تداخل القضايا بين ما هو سياسي أو اقتصادي أو اجتماعي، فأصبحت هذه الموضوعات وكأنها في وعاء واحد لا يمكن الفصل بينها، مما أدى إلى امتداد ظاهرة العولمة إلى الدوائر الإجرامية من خلال الأسلوب المنظم للجريمة وارتكابها من المؤسسات الإجرامية التي تعتمد المنهج العلمي في إدارة أعمالها تماما كما تنتهجه المؤسسات المشروعة، وتستفيد من التطور العلمي مثلما استفادت منه الأجهزة الأمنية، وتظهر بالسوق على أنها مؤسسات مشروعة.

إن مصطلح الجريمة المنظمة مصطلح غامض ومعقد، وذلك لاختلاف الأصول العرقية وتباين الأنشطة الإجرامية للعصابات الإجرامية، إضافة إلى تباين الزوايا التي يمكن من خلالها النظر لهذه الجريمة، فالبعض ينظر إليها من خلال فكرة التنظيم، والبعض الآخر ينظر إليها من خلال فكرة الاستمرارية، بينما يراها البعض الآخر تواطؤ مجموعة من الأفراد على الإعداد لها بصورة تكفل لها الاستمرارية.

إلا أنه يمكن تعريفها على أنها تلك الجريمة التي ترتكب من تنظيم إجرامي هيكلي يتكون من شخصين فأكثر، تحكمه قواعد معينة من أهمها قاعدة الصمت، ويعمل هذا التنظيم بشكل مستمر لفترة غير محدودة، ويعبر نشاطه حدود الدول، ويستخدم العنف والفساد والابتزاز والرشوة في تحقيق أهدافه، ويسعى إلى الحصول على الربح المادي، ويلجأ لعملية غسل الأموال لإضفاء الشرعية على عوائد الجريمة... " (البريزات: 2008، ص، 45).

الجريمة المنظمة بدأت مع بداية وجود الإنسان واستمرت في العصر البدائي (قانون البقاء للأقوى)، ومع تطور الحياة البشرية وظهور الحضارات، استمرت هذه الظاهرة في التواجد من خلال مظاهر جريمة السرقة، أو السطو المسلح، أو القتل أو الخطف والسي. ومع تطور الحياة ومعرفة البشرية لنظام للدول وانقسام المجتمع الدولي ككل، ظهرت في ثوب جديد أصبحت محلية موجودة بداخل كل دولة، وأيضا دولية عابرة للحدود الوطنية أو كما يطلق عليها البعض الجريمة عابرة الجنسيات...

ومن الظواهر الإجرامية التي فرضت نفسها على دول العالم بأسره والعالم العربي خاصة في هذه الحقبة من الزمان الإرهاب الأسود، المتمثل في العنف المدعوم بالفكر المتطرف الذي يقود إلى حرمان الإنسان من حق الحياة المطمئنة ويزرع ويزرع الاستقرار الاقتصادي للدولة بضرب أنشطتها ذات العائد اللازم للتنمية بما ينعكس سلباً على الشعب ويزيد من معاناته ومن الظواهر الإجرامية أيضاً غسل الأموال القذرة المتحصلة من جرائم تجارة السلاح والمخدرات والرشوة والاختلاس والغش والعمولات، وما يقتضيه إنفاذها في دولة ما إلى فساد الضمان والذمم.

ويزيد من خطورة هذه الجرائم اتخاذها نمط الجريمة المنظمة العابرة للحدود الوطنية، فلم يعد لها وإدارتها وتنفيذها يتم داخل إقليم دولة واحدة، بل يتم نسج خطوطها عبر دول متعددة لتنفيذها في الدولة المستهدفة بالجريمة.

هذه الظواهر الإجرامية أصبحت تنتهك سيادة الدول وتقوض استقرارها السياسي والاقتصادي بسبب الإضرار المالية المترتبة على الجريمة والتي تعوق تنفيذ خطط التنمية وبرامجها وتضعفها.

بل هذه الظواهر تحدث نزيف للدولة نتيجة اضطرها تخصيص جزء من مواردها للإنفاق على مكافحة هذا النوع المتنامي من الجرائم، وهو جهد من الدولة ليس يسير بسبب التداخل والتشابك بين عالم الإرهاب وعالم الجريمة المنظمة، خاصة في مجال غسل الأموال القذرة المتحصلة من مصادر غير مشروعة، ذلك أن الجماعات الإرهابية تحتاج مصدر لتمويل عملياتها الإرهابية، لأن الإرهاب ذاته لا يمكن أن يوجد دون معونة مادية قوية، هذه المعونة المادية تجد أحد مصادرها الرئيسية في نتاج الأموال غير مشروعة بعد غسلها.

المشهد العربي اليوم كما كان البارحة لا يكاد يخلو من مشاهد القتل والتقتيل الجماعي الممارس من قبل الجماعات الإرهابية، والنتيجة عشرات الحوادث الإرهابية، خاصة خلال العقود الثلاثة الأخيرة من القرن الماضي. ولعل تجربة الجزائر ومصر خلال هذه الفترة وما يجري في اليمن حالياً لأكثر دليل، على الخطر العام الذي تشكله على استقرار الدولة.

ومن الظواهر الإجرامية المنظمة التي تنتهك جسم الوطن العربي، غسل الأموال. إن غسل الأموال المحصلة من مصادر غير مشروعة، أدى إلى ظهور طائفة جديدة من المجرمين مهمتها تحويل الأموال المحصلة من نشاط غير مشروع إلى جعلها في صورة نشاط مشروع مقابل عمولات تتجاوز نسبتها 5% من حجم الأموال المغسولة.

تعرف عملية غسل الأموال بأنها عملية أو عمليات اقتصادية ومالية مركبة تهدف إلى إعطاء صفة المشروعة من حيث الظاهر للأموال المتحصلة من الأنشطة الإجرامية، وذلك بإخفاء المصدر الاجرامي لهذه الأموال مما يتيح للجناة الانتفاع بها وإدخالها في دائرة التعامل الاقتصادي والمالي والقانوني..

إن عملية غسل الأموال عملية معقدة ومتشابكة، وبحاجة إلى مجموعة من الإجراءات التي يقوم بها غاسل الأموال والتي يستهدف من خلالها إخفاء المشروعية على الأموال المتحصلة عليها بطرق غير مشروعة، وهذه الإجراءات تتكون من مجموعة من الخطوات التي قد تجري على دفعة واحدة أو على عدة مراحل متعددة للوصول إلى الغاية النهائية وهي إبعاد هذه الأموال عن مصادرها المشبوهة. وهذه المراحل:

- عملية الإيداع في المؤسسات المشبوهة.
 - مرحلة التفريق أو التغطية (إن نجحت عملية الإيداع، يلجأ غاسل الأموال إلى تحويلها إلى حسابات عديدة في بلاد مختلفة) لإعطاء الشرعية.
 - مرحلة الإدماج: إدخال الأموال التي غسلت من حيث الظاهر مع أنها قذرة في دائرة التعامل المالي والاقتصادي المشروع، من خلال استثمارها في أنشطة اقتصادية وتجارية مشروعة...
- (البريزات : 2008 ص - ص، 84 - 88).

غسيل الأموال في الوطن العربي يتم بأساليب وأشكال متعددة تتدرج من البساطة إلى التعقيد بحسب الظروف وطبيعة العملية. واختيار أسلوب أو آخر بعملية غسيل الأموال يتوقف على الخبرة والفتنة الخاصة بغاسلي الأموال.

هناك أنماط مختلفة بل عديدة من العمليات المشبوهة والتي تتم من خلال استعمال النقد أو عن طريق معاملات مالية تتصل بأنشطة استثمارية أو باشتراك أو تورط موظفين وكلاء لمؤسسات مالية وتتنحصر هذه الأنماط في:

- غسيل الأموال باستخدام معاملات نقدية: استبدال كميات كبيرة وضخمة من أوراق نقدية ذات فئة صغيرة بأوراق نقدية ذات فئة كبيرة.

- غسيل الأموال باشتراك وتوريث وكلاء المؤسسات المالية.

- غسيل الأموال باستخدام وسائل الكترونية (الانترنت): تحويل الأموال بإدخال الشفرة السرية من أرقام أو خلافه على الكمبيوتر ومن ثم تستطيع تحويل الأموال بالطريقة التي يأمر بها الجهاز وتعرف هذه العملية باسم عمليات التحويل أو الانتقال المباشر وذلك عبر الانترنت. (الفقي: 2005، ص-ص، 123-132).

إن عملية غسيل الأموال، ترقق الاقتصاد الوطني، مما يشكل خطراً على مسار التنمية إذا لم يوقفها فعلاً، وهو ما يتجسد غالباً في إفلاس المشاريع الاقتصادية القومية الضخمة، والتي يؤدي إفلاسها في الكثير من البلدان إلى إفلاس الدولة بكاملها وإرتهاؤها للمديونية الخارجية، وهو ما حصل بالفعل في بعض الدول العربية (مصر، الجزائر...). يبقى أن لا نغفل خطورة هذه الأموال عندما تقترب بتمويل الأعمال الإرهابية.

إن التعاون قائم ومستمر بين المنظمات الإجرامية والمنظمات الإرهابية بهدف خلق بيئة تساعد المنظمات الإجرامية على ممارسة نشاطها الإجرامي، وذلك ببث الرعب في أفئدة العاملين في ميدان العدالة الجنائية.

ونلاحظ أن الإجرام المنظم (الإرهاب) وغسيل الأموال، اتخذ كلاهما الأنشطة المشروعة لإخفاء نشاطهما الآثم.

قبل أن نشير إلى أثار الجريمة المنظمة على المجتمعات بصفة عامة والعربية بصفة خاصة نود أن نقول أن العالم العربي هو اليوم ساحة تعج بكل مظاهر الجريمة المنظمة والتي يمكن الإشارة لها فقط: والتي تتجسد في:

- جريمة الاتجار بالمخدرات.

- جريمة التحريض على الفسوق والفجور.

- جريمة تسهيل وترويج البرامج والأفكار المخلة بالنظام العام والآداب بوسائل تقنية المعلومات. (الانترنت).

إن الجريمة المنظمة لها أثار غير عادية على كل الاقتصاديات المحلية والعالمية وعلى شتى المجتمعات الانسانية، فهي تهديد مباشر للأمن والاستقرار، بما يصدر عنها من أعمال تهدم المؤسسات الاجتماعية والاقتصادية وتضعفها. فضلاً عن إخلالها بالتنمية واستنفاد مكامبها، إذ أنها تستهدف الضعف البشري وتستفيد منه باستخدام شرائح من المجتمع إلى درجة الاستعباد من أجل استخدامها في الأعمال غير المشروعة... الإرهاب، البغاء...

يمكن الإشارة بصورة سريعة إلى أهم المخاطر في النقاط الآتية:

• على الصعيد الاقتصادي والسياسي:

- تؤدي الجريمة المنظمة للخسارة الاقتصادية للفرد والمجتمع.

- تؤدي الجريمة المنظمة إلى انهيار المؤسسات الاقتصادية.

- تؤدي الجريمة المنظمة إلى انهيار الكيانات السياسية للدول حيث تتغلغل بها الرشوة والفساد وهي إحدى صور تلك الجريمة مما يؤدي إلى قتل النظم السياسية بالدول.

• على الصعيد الاجتماعي:

- اهتزاز القيم الأساسية للمجتمع.

- انتشار وتشجيع استخدام العنف والإرهاب سواء ضد الدولة والأفراد أو المؤسسات العامة والخاصة.

- فقدان الأمن والاستقرار.

والمحصلة النهائية يؤدي انتشار تلك الجريمة إلى تفشي اللااخلاقيات واللامبادئ الدينية مما يؤدي إلى إضعاف الوازع الديني وانتشار الفساد داخل المجتمعات وسهولة النيل من الحريات وترويع الأمنيين وزعزعة الأمن والاستقرار داخل البلاد. وهو حال العالم العربي اليوم. (عبد الحميد نبيه ب،ت، ص- ص، 80- 84).

يبقى أن نشير إلى تلك العلاقة المتبادلة بين التنظيمات الإجرامية وصور الانحراف الأخرى في المجتمع (انحراف الصفوة وانحراف الجماهير).

هناك علاقات اعتمادية متبادلة توصف بأنها علاقات تكافئية بين نماذج معينة من انحراف الصفوة وغيرها من انحراف الجماهير. ويمكن ملاحظة هذا التحالف على مستويين:

المستوى الأول: مستوى ملموس يرتبط بالنفوذ والمنتجات والخدمات.

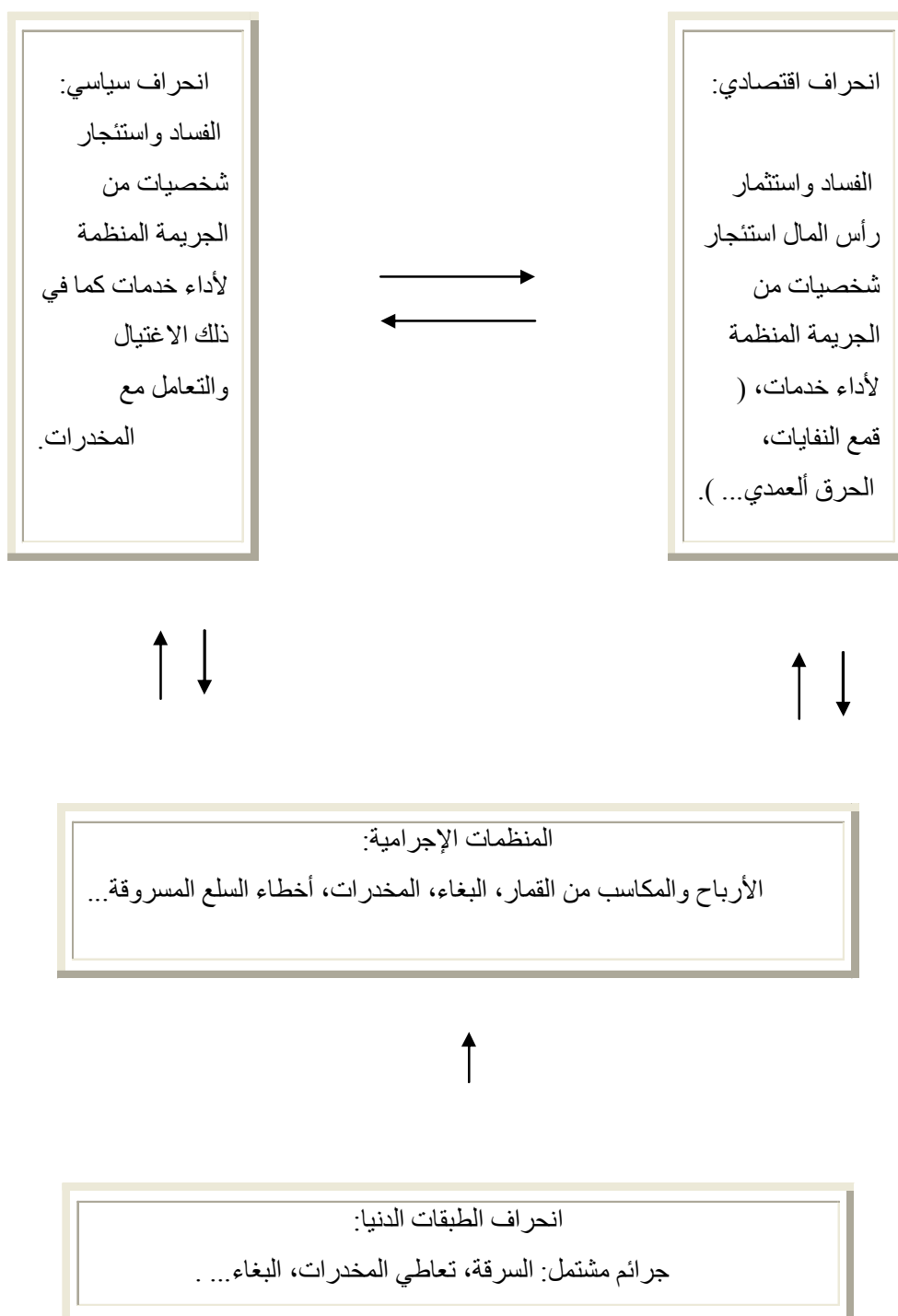
المستوى الثاني: رمزي وينصرف نحو إقامة ودعم متغيرات ذات صلة بالابديولوجيات والبناء الاجتماعي.

تعد الجريمة المنظمة قنطرة كبرى بين انحراف الصفوة وانحراف الجماهير لأن الأرباح والمكاسب الناجمة عن نشاط المنظمات الإجرامية تتحقق من خلال النماذج المختلفة من جرائم الجماهير من ضمنها البغاء والقمار غير الشرعي وبيع المخدرات فضلا عن الأموال التي يتم الحصول عليها من خلال نشاط السطو ليلا على المنازل والسرقه وهي أموال تحتاجها الجماهير للصرف منها على عادات الإدمان.

أما الصلات بين المنظمات الإجرامية والحكومة، فهي عديدة من بينها التعاملات المالية مثل التبرعات من أموال المافيا للحملات الانتخابية وكذلك رشوة رجال السياسة.

والشكل الآتي يوضح الصلات بين صور الانحراف الملموس

الشكل رقم 02



المصدر: (جلبي:2007، ص، 162)

أما الصلات الرمزية فيمكن الإشارة إلى ذلك التأثير في المؤسسات الضخمة للتنشئة الاجتماعية، خاصة وسائل الإعلام والتعليم من قبل الصفوة الأكثر والأكثر في المجتمع.

الوقوف على هذه الصلات الرمزية بين الصفوة والمنظمات الإجرامية في الواقع العربي أمر غير ممكن لكن يمكن الإشارة إلى نموذج عام يمكن الاستفادة منه، خاصة أن جل اهتمام أي صفوة مهما كان نوعها في أي مجتمع هو الإبقاء على دعم اللامساواة في القوة والثروة في المجتمع.

لقد ساعدت الجريمة المنظمة الصفوة السياسية في الولايات المتحدة الأمريكية على قمع من يفتقدون إلى القوة في المجتمع. فقد أكد " تابور " " TABOR " أن هناك تأمر على الأقليات بالولايات المتحدة الأمريكية من خلال توزيع الهروبين في مناطق الأقليات...

كما أكد " بيتزر " " SPITZER " أن الجريمة المنظمة تساعد الإدارة السياسية على التحكم في مشكلات السكان من خلال عدد من الطرق، من بينها أن المنظمات الإجرامية توفر فرصا ومجالات للعمل والاستخدام في نشاطات غير قانونية للأشخاص الذين يكونون في حالة بطالة.

كما ساعدت المنظمات الإجرامية الصفوة الاقتصادية من خلال قمع القلاقل النقابية، وذلك من خلال دخول رجال الأعمال في مفاوضات مع النقابات التي يسيطر عليها أعضاء العصابات من أجل حماية أنفسهم ضد القلاقل النقابية أيا كانت... في حين يقوم هؤلاء رجال الأعمال بتوظيف الأموال القذرة لهؤلاء (أعضاء العصابات). (جلبي: 2007، ص، 165).

إن احتمالات الصلات الرمزية أو الملموسة في البلاد العربية مؤكدة، لكن يصعب تحديد أصحابها لاعتبارات لا يمكن لأي أحد الوقوف عنها، إلا أن مظاهر الفساد المتجلية في كل القطاعات لا تكاد تغفل على أعين مبصرة. يكفي الإشارة فقط إلى الفساد الذي يعد أكثر استشرأ وتغلغلا في هذه المجتمعات، وفي هذا الإطار يمكن الإشارة إلى الجرائم التي يقترفها كبار الموظفين وبعض رجال السياسة والتي قد تتمثل في الاختلاسات والرشوة، وبيع الوظائف العليا والتزوير والكسب غير مشروع وجرائم غسيل الأموال، المخدرات، العنف، ...

مدخل.

أولاً: دعائم النظام الاجتماعي البديل.

ثانياً: علاج الإسلام لظاهرة العنف الاجتماعي.

1- الإسلام وأسباب العنف الاجتماعي.

2- إرساء إيديولوجية حضارية شاملة.

مدخل.

لقد توصلنا خلال الفصول السابقة إلى قناعات يمكن حصرها في:

- إن الاغتراب الحضاري الذي يحياه العالم العربي اليوم كما كان البارحة كان نتاج عدم تحديده لموقف محدد إزاء قضيتين هامتين، ألا هي موقفه من الآخر -الغرب- بشكليه القديم والحديث، وكذا من -الذات-، وقد كان من نتاج ذلك فقدانه لمرجعية حضارية فكرية تساهم في توجيه سلوك الأفراد والجماعات، الأمر الذي فتح الباب على مصراعيه لتشتت المجتمع إلى فرق وجماعات متباينة من حيث التوجهات والمرجعيات والذي انعكس في مظاهر التناقض الصارخ إن لم نقل في التعارض الشديد في توجهات الأفراد والجماعات، الشيء الذي فتح الباب إلى بروز مظاهر شتى من الصراعات والاضطرابات على مستوى الأفراد والجماعات.

- إن العنف الاجتماعي الذي يأخذ أشكال وألوان هو ترجمة حقيقية لهذا الغياب في المرجعية الفكرية.

تبعاً لذلك، إن السبيل الوحيد لتجاوز هذين المظهرين في الحياة الخاصة والعامة في الواقع العربي، يقتضي ضرورة وضع بديل فكري يمكن أن يساهم في فهم ماهية الاغتراب الحضاري وكيفية الخروج منه من جهة، وكيفية مساهمته في التقليل من مظاهر التناقض والصراع الذي أخذ شكل العنف الاجتماعي، لتكريس الصحة النفسية التي من شأنها أن تدفع الأفراد والجماعات إلى الإبداع والابتكار.

إن محاولة وضع بديل نظري يمكن أن يساهم في تفسير طبيعة الاغتراب الحضاري في الواقع العربي الراهن، لا بد أن يضع ضرورة إعطاء تصور واضح عن طبيعة النظام الاجتماعي للمجتمع المرجو تحقيقه، أي حول طبيعة التصورات والأحكام الفكرية التي تعمل على تحديد طبيعة المؤسسات الاجتماعية، طبيعة العلاقات الاجتماعية، طبيعة أنماط السلوك والاتجاهات...

هذه التصورات لم تكن واضحة تماماً كما أبرزنا في عصر النهضة العربية واستمرت عبر المسار التاريخي لهذه الشعوب التي شهدت هذه النهضة، ولا تزال مستمرة إلى اليوم، من خلال الجدل القائم بين الداعين إلى اقتباس النموذج النهضوي الغربي بشقيه الرأسمالي والاشتراكي السابق أو الحالي، وبين المتمسكين بالتقليد والطموحين لتحديثه عبر اقتباس مشروط لبعض أنماط الحضارة الغربية.

لقد ترتب عن هذا الغموض والفوضى الفكرية في تصور أبعاد هذا النظام الاجتماعي نتائج:

- التخبط في رسم كثير من سياسات الإنماء وتناقضها.
 - رسم سياسات إنمائية لا تتناسب مع متطلبات المجتمع.
 - الفشل في تعبئة القدرات الفردية والمجتمعية حول أهداف ووسائل واضحة.
- ولعل المحصلة النهائية لهذه النتائج هو تكريس تبعية هذه الشعوب إلى العالم الغربي، وخلق انفصام واغتراب بين فئاته المختلفة، والتي كان لها الأثر البالغ في تخبطها في العديد من المشكلات النفسية والاجتماعية والسياسية والاقتصادية والثقافية... الأمر الذي أدى إلى فتح الباب واسعاً أمام كل مظاهر العنف بكل أشكاله وألوانه.
- إذا عرفنا هذا كله، فلنبحث عن القاعدة الحضارية الثابتة التي ننطلق منها في هذا العصر، لبناء نظام اجتماعي قبل أن نتأمل في أطروحة الدعوة إلى التوفيق بين الحضارتين الإسلامية والغربية.
- إننا بحق، لم نعد نملك اليوم أي ذاتية نتبين من خلالها أي قواعد فكرية أو ثقافية متميزة، تحدد معالم وجودنا الحضاري المستقل، بحيث يحق لنا، بناء عليه، أن نبحث عن مشروع التوفيق المزعوم مع حضارة الغرب ومدنيته المعاصرة.

أصولنا الثقافية التي كانت دعامة حضارتنا الإسلامية العظمى، ملقاة على رفوف الإهمال، بل مرمية في زوايا النسيان، إنما نعكف اليوم على أصول ثقافية أخرى، اقتطعناها كما هي في الغرب، بما تحمله من تصورات للنزعة المادية، والتي تؤله الطبيعة، وتجعل الإنسان سيد نفسه والمالك لمصيره. فننون التربية وعلوم النفس والاجتماع والأخلاق، التي تدرس في مدارسنا وجامعاتنا ليست إلا مجموعة نظريات وضعت تعبيراً عن النظرة الغربية إلى الوجود ودعماً لأصول الفلسفة الاجتماعية التي ارتضاها الغرب لنفسه، ولا جرم أنها بطبيعة الحال تتناقض بشكل حاد مع مبادئنا ومسلّماتنا الإسلامية الراسخة التي كانت في الأمس القريب مصدر تفوقنا ونجاح حضارتنا.

إن بلاءنا الأول، أننا لا نقف على أية أرض حضارية صلبة تعبر عن ذاتيتنا، وإنما نقف على عتبات الآخرين، الذين يوجدون في مرافقنا ومؤسساتنا الإعلامية، وتنطلق بذلك اتجاهاتنا الأدبية والفنية والثقافية، ومظاهر حضارتنا الاجتماعية. وأن ذلك كله لا يدل على أن لهذه الجاذبية الغربية تأثيراً بالغاً على نفوسنا وأفكارنا. فلا نحن، والحال هذه نملك الاعتصام بأصولنا الحضارية التي أرساها لنا الله عز وجل، ولأننا منجذبون عنها إلى تلك الحضارة وبريقها، ولا نحن قادرين على أن نستجد بحريتنا وإرادتنا، لنختار ما يفيدنا أخذه وطرح مما يتعين علينا لأن حريتنا معطلة، وإرادتنا مشلولة تحت سلطان هذه الجاذبية. فأين الحل إذن؟

الحل يكمن فيما أوضح " محمد سعيد البوطي "، تتمحور حول نقطتين أساسيتين:

النقطة الأولى: تتجسد في أن نحرر أنفسنا تحريراً كاملاً من بنية الحضارة الغربية أصولها وفروعها وأن نعود إلى

الإسلام.

النقطة الثانية: السعي إلى المعرفة الكلية، من بابها، وطبق منهاجها السوي السليم، وتلك المعرفة الكلية يمنحها القرآن الكريم. الذي يعمل ببيان عناصر وجود: الإنسان، الكون، الحياة، والصلة الموجودة بينهما. إن تبصر الإنسان لهذه المعرفة المتكاملة، تجعل من إقباله على الدنيا ليس بدافع التعشق بها، وإنما بدافع التفهم العقلي لها والتبصر بجوانب الخير والشر فيها، بعيداً عن أهواء النفس.

وتلك هي النقطة الكبرى التي من شأنها أن تعيد إلى صاحبها العزيمة والقوة. وتمكنه من أن ينجو من نطاق تلك الجاذبية التي طالما أوقفت فاعليته وشلّت حركته وجعلته يدور من غير إرادة منه ولا طواعية عقلية، في تلك التبعية الذليلة وينقاد سريعاً وراء بريق من سراب كاذب.

إن أعاجيب هذه المعرفة الكلية، التي يمنحها القرآن، أنها تمنح صاحبها القدرة على التوجه إلى التخطيط وأن يكون على بينة من أين يبدأ وكيف يسير، دون أن تدفع به الممارسات عملية مجهدة ولا إلى تخصص في فن من فنون الدراية. إن الوصول إلى هذه المعرفة لا يمكن أن يكون إلا بقراءة سليمة للقرآن الكريم، وتدبر معانيه كما تدبرها الرسول -عليه الصلاة والسلام- وأصحابه. والتسليم بأنه جملة من التعليمات التي نزلت من رب العالمين على صفة خلقه، تعرفهم بأنهم عباد مملوكون لله وحده، ثم تدلهم على الطريق الأمثل للتعامل مع الكون والإنسان والحياة. والتسليم أيضاً وفق هذه المعرفة بأن الإنسان أعجز ما يكون أن يحكم نفسه بنفسه، أو أن يستقل في إقامة علاقته بالمكونات المنثورة من حوله، عن النحو الذي يحقق له السعادة. والتسليم أيضاً بأن الحضارة الإسلامية في ماضيها المشرق الذي يعتز بها الجميع ما كانت لتكون لو لم يخضع أهل تلك الحضارة أفكارهم وأنفسهم لضوابط الإسلام وقواعده على أتم وجه. وأنهم لم يختاروا لأنفسهم أصول حضارة أخرى -الإغريقية واليونانية- لاستنهاض قواهم، بل عملوا، كما عمل الأوربيون خلال مرحلة التنوير على دراسة أصول تلك الحضارات من فلسفة ومعرفة فهما ودراية، ثم ادخلوا منها الصالح في قوام البناء الإسلامي الذي أقامه الله لعباده على دعائم راسخة من البصيرة والعلم، وطوي منها الفاسد الذي تبيين بالدليل العلمي بطلانه، والقى به في زوايا الإهمال.

إذا ما سلمنا بكل هذا، نستطيع أن نملك قاعدة حضارية ثابتة نطلق بها في هذا العصر، تحدد لنا معالم وجودنا الحضاري المستقل عن الجاذبية الغربية، وبناءا عليها يمكننا أن نتعامل مع الآخر بالكيفية التي نريد لا كما يريد. وأن نأخذ منه ما نريد بطواعية في الوقت الذي نريد. أما العمل على إخضاع الإسلام وأحكامه دون تبصر هذه الحقيقة والسعي إلى التوفيق بينهما وبين الحضارة الغربية، أو ما يسمونه الجمع بين الأصالة والحداثة، ليس من شأنه أن يعالج شيء من تخلف هذه الأمة، بل من شأنه أن يزيدنا التصاقا بقاع التخلف. ويزيدها استسلاما لعوامله.

وفي تحديد لخطوات تحقيق نهضة حضارية أصيلة تعصمها من الانحراف في تيار الحضارة الغربية الجانحة التي أوصلت أهلها إلى شفير الهلاك فيحدها " البوطي " في خمس خطوات أساسية:

الخطوة الأولى: توافر الرغبة الحقيقية في السير طبق الخطوات التالية لدى جمع كبير من الناس على أن يكون في مقدمتهم حكامهم.

الخطوة الثانية: ترسيخ قاعدة كبرى من المبادئ والمعتقدات التي تعيننا بالتصور لواقع كل من الإنسان والكون والحياة وتوضح لنا حقيقة العلاقة السارية فيما بينها. بحيث يستند هذا التصور إلى فهم شامل للبناء، والى وحدة فكرية جامعة، ومعلوم أن الإسلام هو الذي يحمل هذا التصور الشامل

الخطوة الثالثة: إفراغ كل ما تتضمنه هذه القاعدة، من المبادئ والمعتقدات في قوالب العلوم التربوية والاجتماعية والثقافية وعلى شتى المستويات.

الخطوة الرابعة: توطيد الاستقرار النفسي في صفوف الناس، ولا ريب أن تنفيذ الخطوتين الثانية والثالثة يضمن تحقيق أكبر قدر من الاستقرار النفسي المنشود.

الخطوة الخامسة: القضاء على التجزؤ وصهر المجتمعات العربية والإسلامية في بوتقة واحدة، وهي حتما تحصيل حاصل للخطوات الأربعة الأولى.

إن تحقيق الفهم السليم للقرآن كخطوة لا بد منها يجب أن تليها خطوة ثانية والتي كثيرا ما أخفق الكثير في تحقيقها وهي أنه يجب أن نفرق بين الماضي والحاضر والمستقبل، وأن هناك علاقة لا تطابق فيما بينها. وهي بذلك تشكل المقدمة أو الركيزة الأولى لملامح النظام الاجتماعي البديل (أي نحو قراءة جديدة، نحو وعي تاريخي للتراث)، الذي نعمل على إقامته. (البوطي: 1990، ص - ص، 85 - 95).

أولا: دعائم النظام الاجتماعي البديل.

1- نحو وعي تاريخي للتراث.

كما رأينا أن التراث العربي الإسلامي نشأ من مركز واحد وهو القرآن الكريم والسنة، فلو لم يكن هناك القرآن لما قام التراث القديم وما نشأت الحضارة الإسلامية. بل أن الحضارة الإسلامية كلها إن هي إلا محاولة لعرض فكري منهجي للوحي الموجود في الكتاب. ولا تقتصر العلاقة على هذه الحدود العامة، بل تمتد إلى أدق التفاصيل، تمتد من العام إلى الخاص، إلى العلوم الرياضية والطبيعية والعلوم الدينية العقلية كاللغز والفلسفة والأصول، كل هذه العلوم تستطيع أن تجد لها البواعث عليها في توجيهات الوحي العامة لاكتشاف الأرض والسياحة فيها.

ولما كان الدين نفسه أحد مكونات التراث ذاته، بما هو عقائدي ثقافي، فكري يعالج البعد المعرفي فيه التصورات المتعلقة بنشأة الكون والحياة، والظواهر الطبيعية والموت، والقوة الكامنة خلف حركة العالم. ويعالج البعد السياسي والاجتماعي فيه العلاقات الاجتماعية بين الأفراد، وبين الفرد والأسرة وبينه وبين الوحدة الاجتماعية الأعلى... وبهذا يرتبط التراث بالدين برباط شامل محكم، أحادي الاتجاه، يتحول خلاله النص الديني إلى مصدر التراث، بلا لبس أو إبهام، استنادا إلى رؤية الدين كمركز شامل للحياة ومن ثم ليس هناك انفصال بين الدين والتراث، فالدين جزء من التراث. وبذلك يصبح التراث القديم بأفكاره

وتصوراته ومثله موجهها لسلوك الجماهير ليس في الماضي فحسب بل موجهها لسلوك الجماهير في حياتها اليومية إما بعاطفة التقديس في عصر لا يسلك الإنسان فيه إلا مداحا، وإما بالارتكان إلى ماضي زاهر تجد فيه الجماهير عزاء عن واقعها المظني.

إن العودة إلى إحياء النص التراثي كجواب عن أسئلة الراهن والمستقبل، بمعزل عن حركيته التاريخية وبمعزل عن تحديات الحاضر الذي يرسم أفق المستقبل، والذي شكل محور النقاشات ولا يزال، فيه كثير من الخلط ويتخذ عدة أشكال:

- اجتراء التراث لتقتصر دلالاته على الماضي، فحسب، ويصبح الراهن لا تاريخيا، أي يتحول التراث إلى زمن بالمعنى المجرد منفصلا عن اجتماعيته.
- تصبح تاريخية الحدث مرهونة بتحول زمنه الحاضر إلى ماضي، أي أن الزمن بالمعنى السابق هو شرط التاريخية.
- الفصل التعسفي بين اجتماعية الحدث وتاريخيته، وفرض علاقة جديدة مختلفة تأمليا. عليها تستند إلى المفهوم السابق لمصطلح التاريخ.
- الفصل التعسفي بين التراث والتاريخ، استنادا إلى استمرارية الأول ولا استمرارية الثاني، أي استنادا إلى المفهوم الذاتي لكل منهما. (سلام: 1989، ص، 186).

إن عدم وعي حيز العلاقة الرابطة بين الأزمنة، تجعلنا نخلط فيما بينها، فنخرج خارج التاريخ أو نجمد التاريخ في وهم التطابق. والذي نعنيه بالوعي هو الوعي الناتج عن التراكم المعرفي، ونحن في تحصيل هذا الوعي لا نبدأ من الصفر، بل ثمة حركة قريية من تفاعل الأفكار وتراكمها لا بد أن تؤدي إلى قفزة في الوعي، أي إلى تجاوزه. لكن عملية التجاوز ترتبط فضلا عن سياسة تفاعل الأفكار بشرطين لا بد من توفرهما: **الشرط الأول**: هو شرط الوعي التاريخي: ما يمكن أن نسميه ممارسة النقد التاريخي وصولا إلى تحقيق وعي تاريخي متجاوز للماضي. وحتى لا يبقى الإدراك الراهن للماضي أسير لماضيه في صورته الجاذبية أو الطاردة. **الشرط الثاني**: هو شرط الوعي الاستراتيجي: أي ضرورة الإلمام بالواقع المعيشي، جغرافيا وسياسيا وثقافيا ونفسيا واجتماعيا وإقليميا ودوليا... لكي يتسنى رصد حركة الواقع واستشراف احتمالات المستقبل. ولعله عبر استحضار هذين الشرطين في الجهود والممارسة، ودقة النظر وجدية الدرس، يتكون وعي تاريخي جامع لأزمنة ثلاثة: ماضي وحاضر ومستقبل ووعي استراتيجي جامع أيضا لأمكنة ثلاثة: الموقع والجوار والعالم.

1-1 الشرط الأول: النقد التاريخي للتراث.

كثيرا ما يخلط بين الذاكرة التاريخية والوعي التاريخي في النص والخطاب والكتابة التاريخية المعتمدة، ذلك أن معظم النصوص التاريخية للذاكرة، قديمها وحديثها، هي استحضار لصورة الماضي في الإدراك الفردي أو المخيلة الاجتماعية. وهذا الإدراك هو في غالب الأحيان، صورة عن الماضي حملتها فرق وجماعات وأحزاب وطوائف تعيد، عبر استحضارها، إنتاج ماضيها في حاضرها، صورة مكررة للأزمان أو مستمرة على حالها في الزمن.

أما المطلوب من أجل وعي تاريخي فهو معرفة تاريخية نقدية لهذه الصورة من ذلك نزع القدسية عن الماضي حتى يتسنى للإدراك التاريخي الحاضر المشبع بالذاكرة أن يعيد النظر على سبيل المثال في صورة الدولة في التاريخ الإسلامي، في صورة العلاقة بين المجتمع والدولة، في إدراك دور الدين في إشكالية العلاقة بين الطرفين...

هذه الأمور بقيت في إدراكنا بلا نقد. إلا على مستوى البحث الفردي، هذا النقد يتيح لنا النظر إلى التراث على أنه تلك الحصيلة من المعارف والعلوم والعادات والفنون والآداب والمنجزات المادية التي تراكمت عبر التاريخ. والذي هو نتاج جهد إنساني متواصل، قامت به جموع الأمة عبر التاريخ، وعبر التعاقب الزمني، أصبح التراث بما يشكله من حصيلة هذه يشكل مظاهر مادية ونفسية ونمط في السلوك والعلاقات، وطريقة في التعامل والنظر إلى الأشياء. يتيح لنا أن ننظر إليه على أنه ليس

نهاية المطاف، أو قمة الإبداع الوحيدة، وأكمل صورة من صور الحضارة، وإنما هو جهد إنساني استطاع أن يحقق قفزة في مسيرة الإنسان الفرد والمجتمع.

إننا بهذه الرؤية عندما نرجع إلى تراثنا، إنما يكون بقصد التزود وحفز الهمم والإبقاء على الأمل، والتماس القوة والنموذج، لا بتكرار التراث والاشتغال السليبي به عن طريق الوقوف عنده. إن وضعنا كهذا على المستوى الحضاري، لا يمكن أن ينتج فكراً أو ثقافة قادرة على تأسيس القاعدة النظرية الضرورية للرقى والتطور على المستوى العام.

إن إحياء التراث ليس عن طريق الهروب إلى الماضي والانطواء إلى ذكرياته العديدة، كما أنه ليس في العودة إلى تجربة تاريخية أوروبية يجري تجسيدها في صور ثابتة في الوعي الراهن، كما يعمل العلمانيون أو التحديثيون على تأكيدها، إنما عن طريق الحفاظ عليه وتطويره، لا في الانحباس فيه، وإنما في تحرر الذات من رواسب الماضي، وأوهام المستقبل المجهول والغامض. لهذا فإننا لا يجب أن نطلب الماضي لذاته، وإنما من أجل تجديد الرؤية، إلى الأصول والمنطلقات والقيم التي صنعت الماضي المجيد، لتوظيفها بما يخدم حاضرنا ومستقبلنا.

ولعل سائل يقول كيف يكون هذا التجديد للأصول والمنطلقات والقيم التي صنعت في الماضي وكيف يتم توظيفها بما يخدم حاضرنا ومستقبلنا؟

إن التجديد الذي نعنيه ليس كما حمله الأوائل من المفكرين خلال النهضة العربية الأولى والكثير من المفكرين حالياً من الطرفين -التحديثيين والإسلاميين- من خلال تفسيره في ضوء المنطلقات الإيديولوجية للحضارة الغربية ومحاولة تكييفه حسب أنماط هذا الفكر، لأن ذلك يفقده سياقه التاريخي والاجتماعي ويجتثه من أصوله الفكرية ويجعل منه لاشيء. إنما التجديد الذي نعنيه هو الذي يتم في أطره الصحيحة والحقيقية أي ضمن إطاره الفكري الأصيل ويستند إلى ضوابط لا يحيد فيها عن التأمل أو الاجتهاد، أي دون التعدي على حرمة النص القرآني. وبذلك لا يجوز أن نفسر الأسس الخمسة في الاعتقاد الديني: القرآن والنبوة والوحي، والعقيدة والشريعة، وتاريخية النصوص والأحكام، إلا في إطارها الطبيعي، إلا في إطار المرجعية الدينية فحسب، ودون ذلك يعتبر أمراً خطيراً سيجلب الخلط والتشويه وربما الهدم.

(كوشراني: 1999، ص - ص ، 227 - 229).

ولعل الخطاب الماركسي والليبرالي الذي يتبناه العديد من المفكرين العرب والذي في مجمله هو النظرة المادية للفكر والدين والخلق والخالق... لخبر دليل على التعارض بين التوجهين من خلال المنطلقات الفكرية والتي يرفضها الخطاب الديني. ولعل محاولة البعض قوله أن القرآن تشكل في الواقع، وصعد منه، ولم يهبط إليه، وأنه لم يكن له أن يكون له قبل تلاوة النبي له وجود مفارق للواقع، الذي شكله فتشكل، وفعله فنفعل، نصا ومفاهيم ودلالات، فهو ثمرة للواقع... ولا شيء هناك غير الواقع، إنما الإيمان بمصدر إلهي للقرآن، وبقداسة هذا القرآن، فهو كلام يقال...

وفق هذه النظرة فإن أصحاب هذا التوجه يرون أنه ليس للفكر وجود سابق على الواقع، ولا مصدر مفارق للطبيعة والواقع... وأن الفكر انعكاسا لواقع موضوعي... فهو العملية التاريخية الايجابية التي بواسطتها ينعكس العالم الموضوعي في مفاهيم وأحكام ونظريات، إنه نتاج اجتماعي من حيث أسلوب بدايته ومنهج قيامه بوظائفه، ومن حيث نتائجه. وبالتالي فإن القرآن قد تشكل من خلال ثقافة ثقافية، والوقائع هي التي أنتجت هذه النصوص أي بعبارة أخرى أن الواقع الاجتماعي والاقتصادي هو الذي شكل أبنية نص القرآن. وهذا بالتالي يخالف الحقيقة البيهية أنه كتاب من رب العالمين لا يشبه بينه وبين كلام البشر ومن ثم فإن وجوده أسبق للواقع الذي يحرص هؤلاء على أنه المنتج له. (عمارة: 2002، ص، ص، 43، 44).

إن هذا التفسير المادي لم يقتصر على القرآن بل امتد إلى النبوة، فالنبوة حسب هذا الطرح ليست إعجازاً مفارقاً لقوانين المادة والطبيعة والواقع، وإنما هي مجرد درجة قوية من درجات الخيال الناشئ عن فاعلية المخيلة الانسانية يتصل بها النبي بالملك، كما يتصل بها الشاعر بشيطانه، وكما يتصل الكاهن بالجان، وهي بذلك ليست ظاهرة فوقية مفارقة للواقع وقوانينه

المادية، والفارق بين النبي والكاهن والشاعر في درجة قوة المخيلة وليس في الكيف والنوع. والخيال المقصود به هنا حالة النوم وسكون الحواس على الانشغال بنقل الانطباعات من العالم الخارجي إلى الداخل. والأنبياء والشعراء هم القادرون دون غيرهم على استخدام هذه المخيلة، والنبي يأتي في مقدمة الترتيب ثم الصوفي العارف ويليه الشاعر، والنبي والرسول والرسالة هي كذلك ثمرة الواقع وتعبير عن قوى وصراعات اقتصادية واجتماعية. والعقيدة وفق هذا التصور هي مجموعة من التصورات الأسطورية في ثقافة الجماعة البشرية وهي بذلك مرتبطة بمستوى الوعي لدى الجماعة ومتطورة بتطور هذا الوعي، فلا تلبث فيها، وهي بذلك صاغت نفسها مع حركة الواقع وتطوره. ومن ثم فلا وجود لقداسة المعتقد وألوهية المصدر وأن الموجود الواقع أولاً وثانياً وأخيراً.

لم تنحصر محاولات هؤلاء عند هذا الحد بل تعدت إلى معاني وأحكام القرآن والتي في رأيهم نتاج ما أفرزته البنى الاقتصادية والاجتماعية، وهي بالتالي تاريخية وأن معانيها ودلالاتها تتطور تبعاً لتطور وتغير البناء التحتي شكلها وشكل معانيها، فلا ثبات لشيء من معاني هذه النصوص الدينية. (عمارة: 2002، ص - ص، 54 - 56).

إن التفصيل في هذه النقاط لا يطول ولكن مجمل القول أن الساعي إلى تفسير الإسلام في غير إطاره الطبيعي، أي في ظل مرجعيته الذاتية إنما يجني على نفسه وعلى غيره، وأنه يعمل عن قصد أو عن غير قصد على تشويه وهدم الدين وفتح الباب واسعاً أمام وفود الأفكار والتصورات التي تتعارض مع المعتقدات والقيم الأصيلة لهذا الدين.

إن الرؤية الجديدة في قراءة التراث ليس في تفكيك منظومة المنطلقات الفكرية التي حملها وليس في الانطواء حوله والانجذاب إليه في شكل سلبي من خلال الاحتماء به وفق إسقاط الماضي على الحاضر، وليس في إلغاء الذات والتراث واستبدالها بأخرى، وليس تجديدها وفق تأويلها بمصوغات فكرية غريبة عنها، وإنما عبر تحريك كل العوامل وعناصر المجتمع الفاعل والمؤثر والشاهد. ولعل الحفاظ على قدسية النص وتأويله ضمن الضوابط المشروعة لكفيل بحل أزمة التراث في أزمنته الثلاث الماضي والحاضر والمستقبل. ولكي يكتمل هذا المعنى في تجديد الرؤية حول التراث يجب أن يكتمل بخصوصية أخرى قلما حظيت بالعناية التي حظي بها الدين من حيث البحث والاجتهاد، إنها اللغة العربية، هذه اللغة التي مازلنا ننظر إليها مجرد وسيلة أو قناة حيادية للتواصل والتبليغ والواقع يؤكد أنها أكثر من ذلك بكثير خاصة بالنسبة لنا نحن المسلمين فعليها يتوقف فهمنا الصحيح للقرآن والتوصل إلى الكنوز الثمينة المتمثلة في تراثنا الذي لا يزال قادراً على إعطاء الكثير.

واللغة ليست مجموعات من الأصوات ومقاطع من الكلمات، ينطق بها الشخص حسب ذوقه وهواه، بل اللغة في جوهرها مرآة، تنعكس عليها عادات الإنسان، وقيمه، وتقاليده وتنبؤ، فيها أنظمة المجتمعات ومثلها. وليست علاقة اللغة العربية بالثقافة علاقة وسيلة، حسب رأي البعض، والتي في رأيهم يمكن استبدالها بلغات أخرى، وقد غاب عن هؤلاء أنها ما هي سوى سلوك وتفكير، وأن سلوك الشعوب وتفكيرهم محددان بلغاتهم ومرهونان في تعبيرها.

إن أي تغيب للغة واستعارة لغات أخرى، يعني استعارة تفكير هذا الشعب أو ذاك. ومن ثم تزول الشخصية القومية، وينعدم الوصول إلى فهم الإسلام ومقتضياته، الذي كما قلنا هو القاعدة التي تنطلق منه الرؤى الفكرية حول الإنسان والكون والحياة. إن اللغة تعمل على الحفاظ على كيان الأمة، وتحمي أنظمتها وثقافتها من وصمة التقليد الأعمى، ومن ثم فإن نموها وتطويرها متوقف على إرادة الأمة. (الجزائري: ب، ت، ص - ص، 7 - 10).

إن الدعوة إلى استحداث لغات أخرى بجانب اللغة الغربية أمر مردود عليه خاصة في الوقت الراهن، لأنها ليست بالطاقة والمقدرة الكافية لمزاحمتها أو التعايش معها، ببساطة لأنها تفتقد وجودها لدى الفرد والمجتمع، وأن الجهود لا بد أن تبذل في تعميمها على جميع الأفراد وعلى كافة المستويات وجعلها لغة التعامل وليست لغة تخاطب فحسب. إن عدم الفهم لمكونات التراث -الإسلام واللغة- حسب هذا المفهوم التجديدي كفيل بإحداث أزمة اجتماعية ليس في الفهم فحسب بل حتى في الممارسة، إن الفهم الصحيح للتراث يكون بإعادة الاعتبار لهذه العناصر وتخليصها من كل ما يسيء لها.

1-2 الشرط الثاني: الإمام بالواقع المعيشي وتكوين إستراتيجية.

كثيرا ما يدمج في الثقافة العربية بين الحلم والواقع، بين الأهداف والإمكانات، وأنه لاشيء طبيعي في العقلية البشرية السياسية التي تبغي التغيير أن يحتل الهدف موقع الحلم، وبذلك يكتسب مشروع التعبير طاقة نفسية كبرى مؤثرة في عملية الاستنهاض. لكن ينبغي أن لا ننسى إلى جانب حيز الحلم يجب أن يكون هناك حيز للإستراتيجية الموصلة. وحيز للخطط والوسائل الفرعية، وهذا الأخير -الإستراتيجية أو التخطيط- يكتسب في عصر الثورة المعلوماتية وعصر العالمية المعرفية الجديدة، ليس فقط أهمية قصوى، بل حالة الضرورة القصوى.

ألم تمتحن أزمة الخليج الثانية ثقافتنا السياسية العربية تهافتها إلى أبعد الحدود، وتهافتها كان مظهرا، أو نتيجة لبعدها عن الواقع. فثقافتنا السياسية التي تجلت مواقف وشعارات وخطبا، ومقالات هنا وهناك ترجحت بين استسلامية تستظل بواقعية، وبين ارادوية عائمة تحلم بنصر يأتيها من بطل خارج التاريخ، وبمعزل عن السياقات التاريخية والعلاقات الدولية وتوازن القوى، بل بمعزل عن موقع الإنسان في نظام ذلك البطل، وبمعزل عن وظيفة الخطاب السياسي المعلن أو المضمحل. نلاحظ أن مقولات العقلانية والتفكيك والتحليل التي يعج بها الخطاب الفكري العربي، تركت مكانها سريعا للخيال والعاطفة الجامحة والتبريرات الشعبوية، وشعارات تعبئة الجماهير...

قد يكون هذا الاستطراد القصير ضروريا، لتوضيح فكرة الإمام بالواقع كمهمة سابقة، أو كشرط لا بد منه لا يقل أهمية عن فهم الواقع الماضي، بفهم أزمنا في المشروع النهضوي العربي. إن مشروع النهوض العربي لا ينأى من جراء تجميع مفردات هذا الخطاب أو ذلك، بل تبصر ما تعانیه الأمة على مستوى النخب أو على مستوى المجتمعات وحركة السير. على الصعيد الاجتماعي العام: ثمة تفكك وانهايار في الفهم والمفاهيم يطال قطاعات واسعة من المجتمع، ولهذا التفكك والانهايار أسبابه التي تحتاج إلى درس وتأمل. أما على الصعيد الثقافي العلمي للنخب، تعاني النخب أزمة علاقات فيما بينها وأزمة إنتاج المعرفة لديها. كما تعاني أزمة وجودية في علاقتها بالسياسة وبمركز صناعة القرار، فالأولوية دائما للسياسي لديها، وهذا وجه خطير من وجوه الأزمة.

إن مثل هذا الحال ينبغي أخذها بالاعتبار في أوضاعنا عندما نتحدث عن مشروع نهضوي عربي، وتسهيلا نرى إعطاء الأولوية للثقافة بما هي إنتاج للمعرفة الحقيقية والنقدية، على العمل السياسي والبرامج السياسية، سيما للمتقنين الباحثين والأكاديميين منهم. وهذا يعني أن نعطي الأولوية في العمل لإنتاج هذه المعرفة في مراكز الأبحاث والدراسات والجامعات والمؤسسات العلمية. على أن تردم هذه الهوة الفاصلة بين النخب والباحثين من جهة، وبين مراكز صنع القرار في نصاب السياسة والسياسيين من جهة أخرى. لا بد أن يكون هناك نوعا من التوازن بين الدولة والمجتمع المدني، تؤمنه وتحميه مؤسسات ديمقراطية، وتمارس ثقافة سياسية نقدية، هذا هو الطريق وإن كان طويلا إلا أنه هو الموصل إلى مشروع بعث هذه الأمة. إن الإمام بالماضي ومقتضيات العصر والربط بينهما من خلال محاولة عملية نقد بناء لكفيل على حل جل الأزمات التي نعانيها اليوم، أما بتر التاريخ ومحاولة استحضار الماضي للحاضر دون استيعاب ضرورته لأمر صعب إن لم نقل مستحيل.

2- نحو منهج جديد لقراءة مفهوم الحداثة -الغرب- .

إن الإمام بالماضي -التراث- ومقتضيات الواقع والربط بينهما وفق ما تم الاتفاق عليه على أساس أن يكون الحاضر امتدادا للماضي لا رهين له. يستمد قوته منه ويعمل على تطويره وفق الظروف الراهنة مع الحفاظ على جوهره الأصل، لكاف لاستنهاض قوى المجتمع والرقى بها إلى مصاف الأمم الراقية. كما يذهب الكثير منا، لأن هذا الماضي -التراث- بكل مكوناته خاصة الجانب الديني فيه لكفيل يغنينا عن -الأخر- وبالتالي فلا حاجة لنا في معرفة هياكله ومؤسساته وإستراتيجياته وطرائق التفكير والتخطيط لديه وما أشبه ذلك...

الأكيد أن مثل هذه النظرة فيها كثير من الصحة، والتي تتمثل في أن أي مشروع نهضوي لا بد أن يتم في ثنايا خصوصياته التاريخية والمجتمعية متخذاً منها الوسيلة والغاية. لكن القول بأننا لسنا بحاجة إلى الغرب، فيه نوع من الغلو إن لم نقل نوع من الغرور النفسي، والعودة إلى التاريخ العربي الإسلامي في عصره الذهبي، أي عصر الفتوحات والخلافات الأموية والعباسية يبرهن لنا بلا جدال أن سر تفوق الحضارة العربية الإسلامية آنذاك يرجع إلى نجاح التفاعل الحضاري الإيجابي بين الثقافة العربية آنذاك وهي مسلحة بالإيمان الديني الجديد من جهة وبين الثقافة الفارسية والبيزنطية اليونانية من جهة أخرى.

إن عظمة أي حضارة يتأتى من قابليتها للتفاعل مع أحسن ما في الحضارات الأخرى بصفة إيجابية لا تفقد المجتمع شخصيته بل تزده ثقة بالنفس، والثقة بالنفس هي في الدرجة الأولى الاعتراف بعدم كمال الذات وبالتالي الانصراف إلى البحث ما يمكن أن يثري المجتمع خارج حدوده الفكرية الحضارية.

إن تأكيدنا على هذه النقطة لا يعني أننا ننقص من قيمة التراث ومن قيمة إنجازاته في الماضي. بل نرى أن قيمته تزيد أكثر عندما يتفاعل مع الآخر ويثبت جدارته من جهة ويعمل على تقوية ذاته إن رأى في ذلك حاجة وهو يفتقدها في محيطه. إن التحدي الذي تعيشه الأمة اليوم، لا يستدعي الانكفاء على الذات والتحصن بها، وإنما الانفتاح على الآخر، لأننا لا يمكن أن نواجه التحدي بالهروب إلى الوراء، بل بالانفتاح المعتمد على الأصالة والتجديد المتكى على الثوابت والقيم الراسخة. وهو الذي أكدنا عليه. ولكن يبرز سؤال، كيف يمكن أن ننفتح على الآخر، الذي يتجسد اليوم في الولايات المتحدة الأمريكية، الذي يعيد ترسيم جدل التاريخ لثقافتنا الوطنية بصلتها بالحدثة، عبر دفع العلاقة الثنائية بينهما إلى أقصاها، فثقافتنا الوطنية التي تقترحها الولايات المتحدة الأمريكية بل وتفرضها، هي استهلاك ما تنتجه، وهي خلاصة دمج المكثف؟.

هذه الثنائية الذاتية لعلاقة الثقافة الوطنية بالحدثة كما ترتئها الولايات المتحدة الأمريكية وتسعى إلى وضع ترتيب لها في إطار نظامها العالمي الجديد لصياغته بنية جديدة أكثر شمولا وأشد رسوخا، حيث بناء كلية نوعية بنوية جديدة، عنوانها الأصالة العربية والحدثة الأمريكية. فإما الارتهان إلى ثنائية النسق بين الثقافة الوطنية والحدثة، حيث كل نسق يعيد إنتاج نفسه، وعندها فإن النسق العربي لن ينتج إلا تأخره، أو الاندماج بالحدثة، وبما أنها نسق مغاير، فلا بد من الاندماج بها عبر الالتحاق والتبعية. والسؤال كيف يجب أن يكون رد الفعل إزاء هذا الخطر؟ الأكيد أنه لا يجب التعامل معه كما تعامل معه رواد النهضة العربية خلال القرن التاسع عشر، أين انقسموا على أنفسهم تيارات: تيار تبني الرد الانكماشى - السلفي - ، والثاني تبني رد فعل انغماسي تصور أن التبعية الفكرية للآخر هي الحل -التحديثي-، وتيار ثالث تبني الاستجابة الفاعلة لكن دون أن يتحرر كلياً من هيمنة الآخر وهو يضم دعاة التحديث إلى جانب عدد كبير من الذين يمثلون التيار الإسلامي الأصولي، الذي دع إلى إيجاد صيغة تتيح المزوجة بين الحضارتين.

هذه الرؤى لا تزال متواجدة، وهي امتداد للرؤى السابقة، وهي تعمل للأسف الشديد بدرجات متفاوتة للتلهيل للغرب الأمريكي والذي ترى فيه المخلص من حلقات التخلف بما يمتلكه من رصيد علمي وتكنولوجي ومالي، أو ترى فيه الشر الذي لا بد من محاربه عن طريق مقاطعته، هل يستطيع عرب اليوم تجسيد هذه المقاطعة؟ الأكيد أنه صعب إن لم نقل مستحيل بالمرّة. نظراً للهوان الذي يقعون فيه وضعفهم على تحقيق متطلباتهم دون اللجوء إليه -الغرب الأمريكي-

قبل أن نستعرض صيغة التعامل مع الآخر -الغرب خاصة الأمريكي- والذي يشكل الموقف منه الدعامة الثانية الذي يرسى عليه النظام الاجتماعي الجديد الذي نعمل على بنائه وفق رؤى جديدة. نرى من الواجب أن نزيح الستار على قضية كثيرا ما تم الاستناد عليها في تبرير الفشل العربي في إحداث نهضة، واتخاذها حجة دامغة في تبرير ذلك، هذه القضية تتلخص في تحميل الغرب قديمه وحديثه -الأوروبي والأمريكي- المسؤولية في الوضع المأساوي المخزي الذي نحياه اليوم. وهي شبيهة بالقضية الثانية التي تحمل التراث مسؤولية الركود الكامل الذي يجتاح البنيان الاجتماعي العربي.

إن تلمس الأسباب في الغير لدليل على العجز المطلق في تحرير الذات وإعطائها القدرة على الابتكار. صحيح أن لهذا الغرب قديمه وجديده الأثر الواضح فيما نعانیه اليوم إلا أنه ليس المسؤول الأول والأخير إلى ما آل إليه حالنا، نحن نتحمل الجزء الأكبر في ذلك، بسبب كما قلنا عجزنا في تحديد الوجهة الفكرية المحددة لطبيعة النظام الاجتماعي الذي نريد إرسائه والعمل على تطويره. لذا يجدر بالعالم العربي أن يقلع عما اعتاده من تلمس للذرائع لتبرير تأخره وضعفه، بأن ينحني باللائمة على الآخرين وتحميلهم مسؤولية واقعه، فهؤلاء يواجهون الأفق الغامض نفسه الذي نواجهه نحن، فهل يقولون أننا نحن سبب ذلك، الأكيد لا. لذا فبدل أن ينطلق أهل الفكر في عالمنا من موقف مواجهة الصراع فقط، عليهم أن يغتنموا الفرصة السانحة حالياً للتعريف بما لديهم من عطاء لتقديم البديل عن واقع العالم اليوم للخروج من الأزمة الحاضرة. وهذا البديل هو البديل الإسلامي الذي يمنحهم الهوية المميزة عن الآخر، القادر على حل المعضلات الكبرى التي يواجهها العصر.

إذا اتفقنا على هذه الخطوة ما عسانا نعمل مع هذا الغرب، وكيف السبيل للخروج من هيمنته، لتحرر بأنفسنا لإرساء أرضية حضارية كما قلنا ودافعة للطاقات الفردية والجماعية هل بالاقْتباس كما فعل أسلافنا في القرن التاسع عشر، أم بالصراع والصدام، أم بالحوار والتفاعل؟ وهي قضايا ثلاث شكلت ولا تزال تشكل محور النقاش الفكري العربي .

1-2 بالنسبة للقضية الأولى: اقتباس الحضارة الغربية.

سعى العرب ولا زالوا في سعيهم إلى التأكيد على ضرورة اقتباس الحضارة الغربية، على اعتبار أنها التجلي المطلق للحدائث والتطور. ولعل ما جرى خلال النهضة العربية خلال القرن التاسع عشر لأوضح دليل، أين عمل المفكرون باختلاف انتماءاتهم الفكرية على الترويج لعناصر هذه الثقافة والعمل على تكريسها في الواقع المجتمعي والفردى. ولعل الجهود الحالية في الترويج للحضارة الأمريكية من خلال نافذة العولمة التي يعمل الكثير على إقناعنا أن لا سبيل في تجاوزها على اعتبار أنها أمر واقع لا مفر منه. يطرح تساؤل هل الاقتباس هو الحل؟.

الأكيد أن فلسفة الغرب ونظامه للحياة، قد جلب لنا المتاعب إن لم نقل الفوضى، على اعتبار أن نظرتة إلى الدين والدولة، وإلى الله والإنسان، وإلى الكون والحياة...تغاير النظرة التي يقترحها الإسلام. الذي يرى أن كل من الإنسان والكون والحياة لها نظام شامل خاضع لقدرة الخالق، ومن ثم لا وجود لهذه الثنائيات، الدين والدولة، الدين والعقل...إن الكل يدور حول محور واحد هو الدين الذي يعمل على تنظيمها وفق مسار مخطط بعناية إلهية فائقة.

إذا كان الاقتباس المطلق غير ممكن لاختلاف المرجعيات الفكرية بين الحضارات فهل يمكن اقتباس جزء منها؟ الأكيد أن هذا ممكن ولعل التاريخ ليعطينا أمثلة على ذلك، دون أن يؤدي ذلك إلى انهيار أو اضمحلال الحضارات الأصلية التي أقيمت على ذلك. لقد اقتبست الحضارة الإسلامية في عصورها الذهبية من حضارات القدماء من الفرس والروم واليونان والهند وغيرهم، ولكنها لم تفقد شخصيتها، ولم تعش نمط الحياة اليونانية أو الفارسية... واقتبس الغربيون خلال القرن التاسع عشر في نهضتهم كثيراً من أجزاء الحضارة الإسلامية، وبخاصة المنهج العلمي ومع هذا لم يؤخذوا نمط الحياة الإسلامية كله. إن الاقتباس أو التطعيم الجزئي من حضارة أخرى ممكن وواقع، أما دون ذلك فهو انسلاخ ومسح للحضارة الأصلية.

2-2 بالنسبة للقضية الثانية: الصراع والصدام مع الآخر -الغرب-.

يمكننا أن نرصد أن بداية الحديث عن الصراع الذي تحول إلى لفظ آخر هو الصدام كان لدى الفكر الألماني في أيامه النازية. لقد دخل لفظ الصراع إلى القاموس السياسي الألماني مع النازية بمعنى الصراع الثقافي والحضاري في المنهاج السياسي. وقد تم توظيفه على خطة واعية مرسومة أطلق عليها لفظ صراع الثقافة، ويعد الكتاب المؤلف في هذا الموضوع " ديناميكيات التاريخ العالمي " أولى المؤلفات التي تحدثت عن هذا اللفظ واستخدمته بمعناه الجديد.

لقد سادت خلال الأربعينيات والخمسينيات من القرن الماضي العديد من النظريات التي تؤكد على الصراع، إذ نجد النظرية الماركسية تؤكد على صراع الطبقات، ونظرية أخرى تؤكد على الصراع بين الأمم، والذي جسده عام 1947

"أرنو لد توينبي"، ضمن سلسلة من المحاضرات، التي ضمها في كتاب بعنوان "الحضارة في الميزان"، هذا الكتاب وما تضمنه من أفكار سيكون مقدمة لأفكار وكتاب آخر لمؤلف آخر، سيعيد صوغها بشكل آخر، إنه كتاب "صدام الحضارات" لصاحبه "ساموئيل هانتنتغتون".

يؤكد "توينبي" أن الحادثة الكبرى والأهم في القرن العشرين والتي ستجلب اهتمام المؤرخين لها في القرون القادمة هي حادثة اصطدام الحضارة الغربية بسائر المجتمعات الأخرى القائمة في العالم. وأن هذا الصدام سيؤدي إلى توحيد العالم في مجتمع واحد، وذلك عن طريق تحطيم التراث الاجتماعي الإقليمي للحضارات الأخرى عند اصطدامها بالتراث الاجتماعي الغربي. وأن طبيعة هذا التوحيد لن يكون في الفنون الصناعية والاقتصادية والسياسية وإنما في ميدان الدين.

إن "توينبي" ينظر إلى تاريخ الحضارات على أنه صراع بين الحضارات، وأن هذه الحضارات إنما تقوم على الدين كمعتقد رئيسي ومرجع أساسي في قيام الحضارة. وهي فكرة ليست بالجديدة وإنما الجديد فيها هو محاولة إسقاطه لهذه النظرية على التاريخ المعاصر والمستقبلي.

وفي ذلك يقول "إننا لا زلنا في الفصل الأول فقط من قصة صراعنا مع حضارات المكسيك والبيرو والمسيحية الأرثوذكسية والإسلام والعالم الهندوسي والشرق الأقصى، وقد أخذنا منذ زمن وجيز نشاهد بعض آثار صراعنا مع هذه الحضارات، ولكننا لم نبدأ في مشاهدة آثار الهجوم المضاد الذي سنقوم به علينا، وستكون هذه الآثار هائلة بلا شك".

ويستدل بالحركة التي قامت بها روسيا، وهي فرع من العالم المسيحي الأرثوذكسي، للتعبير عن الرد المضاد الذي تقوم به الحضارات الأخرى إزاء الحضارة الغربي، وإن كان هذا الرد هينا قياسا بالرد الذي يتوقعه والذي سيكون شديدا من قبل الحضارة الهندية والصينية التي هي أقوى بكثير من الحضارة الروسية. الأمر الذي يدفعه إلى أن يطلب من ساسة الغرب الحذر والانتباه إلى المستقبل خشية أن لا يكون غربيا وقد جسد حذره في قوله: "يجب أن ننظر إلى التاريخ على أساس الحضارات لا على أساس الدول، أن ننظر إلى الدول بصفة كونها ظاهرات ثانوية وسريعة الزوال في حياة الحضارات التي تبرغ هذه الدول وتغرب عن سمائها".

لقد شكلت نظرية "توينبي" مقدمة لظهور مؤلف آخر عكف هو كذلك على دراسة ظاهرة صدام الحضارات ويتعلق الأمر بـ "ساموئيل هانتنتغتون" الذي كان يشغل منصب مدير معهد "جون أولين" للدراسات الإستراتيجية في جامعة هارفارد، وقد أسندت إليه خلال عامي 1977 و 1978 مسؤولية قسم التحليل والاستشراف في مجلس الأمن القومي الأمريكي. ولقد صدرت لهذا المؤلف دراسة ذاتعة الصيت "صدام الحضارات" عام 1993 والتي هي حول موضوع الظروف الأمنية المتغيرة والمصالح القومية الأمريكية. والتي يمكن تحديد الفروض التي استند عليها في:

- يفترض أن المصدر الأساسي للنزاعات في العالم الجديد لن يكون إيديولوجيا أو اقتصاديا، وإنما سيكون ثقافيا.
- ستحدث أهم النزاعات في المستقبل على امتداد خطوط التقسيم الثقافية التي تفصل هذه الحضارات وخصوصا أن الفروق بين الحضارات هي فروق أساسية تتلخص في التاريخ واللغة والثقافة، والأهم الدين، فالدين مركزي في العالم الحديث وهو القوة المركزية التي تحرك الناس وتحشدهم، وهذه الفروقات الثقافية ليست قليلة للتبديل أو الحلول الوسط. ومع تحديد العلاقات المختلفة بمقاس ديني أو أثني فستنشأ تحالفات في صورة متزايدة تستغل الدين المشترك والهوية الحضارية المشتركة. وبناءا على ذلك سيحدث صدام بين الحضارات.
- من الممكن أن يظهر تحالف بين الحضارتين الإسلامية والكونفوشوسية يهدد الحضارة الغربية ويبشر بظهور صدام حضارات بين الغرب والبقية.

وبناء على ذلك نجده كزميله " توينبي " يحذر الساسة الغربيين بضرورة وضع حد لتوسع القوى العسكرية للحضارات المعادية خصوصا الكونفوشوسية والإسلام.

إن مؤلف " صاموئيل هانتغتون " يحاول تقديم تفسير لتطور السياسة الكونية بعد الحرب الباردة كما يطمح إلى أن يقدم إطار عمل أو نموذج لرؤية السياسة العالمية، يكون ذا قيمة للدارسين شأنه شأن " جورج كينان " الدبلوماسي الأمريكي الذي وضع نظرية " احتواء الشيوعية " بعد نهاية الحرب العالمية الثانية، والذي تنبأ بأن الخطر لا ينتهي بالقضاء على النازية بل باحتوائه الشيوعية بتأسيس أحلاف عسكرية تحيط بالاتحاد السوفيتي، ووضع خططا لمنع انتشار الشيوعية في الدول الغربية والعالم الثالث.

فموضوع الكتاب يتركز حول الثقافة والهويات الثقافية التي هي هويات حضارية، وهي التي تشكل أنماط التماسك والتفسخ، والصراع في عالم ما بعد الحرب الباردة. وضمن هذه الرؤية سيوظف عددا من المصطلحات التي ستخدم غرضه في تحليل السياسة الكونية مثل حروب الهوية، ودول القربى التي تعني الدول تنتمي إلى حضارات واحدة، والتي ستجتمع لمواجهة حضارة أخرى ذات قربى أخرى أيضا، والعالم بناء على ذلك مكون من سبع أو ثماني حضارات. والدول على اختلافها تنتمي إلى هذه الحضارات. وإن اختلاف هذه الحضارات في رأيه يكمن في معيار الدين الذي يمنح الحاجات النفسية والعاطفية والأخلاقية للبشر في المستقبل القادم.

إن تقسيم الحضارات التي قدمها " هانتغتون " فكرة معروفة لدى " توينبي " الذي يعتبر هو كذلك الدين معيارا أساسيا في هذا التصنيف. وبناء على ذلك دعا إلى ضرورة الحد من انتشار الحضارات الأخرى، خاصة منها الإسلامية، وبذلك يقول " هانتغتون " " ليست الأصولية الإسلامية هي المشكلة المهمة بالنسبة إلى الغرب بل الإسلام، فهو حضارة مختلفة، سيدها مقتنع بتفوق ثقافته وهاجسه ضالة قوته ". هذا التمايز الذي يعتقده المسلمون في دينهم هو سبب مشكلاتهم في العيش مع جيرانهم، إذ أنهم أكثر تورطا في العنف من أي حضارة ويضيف أن للإسلام حدودا دمية. فالإسلام لديه سيف منذ وجد، وأن الرسول " عليه الصلاة والسلام "، مقاتلا عنيفا. والغرب عكس ذلك مجتمعنا ناضجا، وعليه فالمعتقدات والثقافة الغربية تفترض على شعوب العالم بأسره أن تعتنق القيم والمؤسسات والثقافة الغربية، لأنها تجسد أرقى فكر وأنها أكثر ليبرالية وعقلانية وحادثة وتحضر.

ومادام الغرب بهذا القدر فعليه أن يتجنب الصدام مع الحضارات الأخرى، ويكون ذلك حسبه عبر طريقتين:

الطريق الأول: قانون الامتناع : أي أن تمتنع دول المركز على التدخل في صراعات داخل الحضارات الأخرى.

الطريق الثاني: قانون الوساطة المشتركة: أي أن تتفاوض دول المركز مع بعضها لاحتواء أو إيقاف حروب بين دول

أو جماعات داخل حضارتها.

هذه هي أهم أبرز أفكار " هانتغتون " لتفسير معطيات الواقع القائم ولاستشراف المستقبل وفق الرؤية الغربية الأمريكية تحديدا، والتي ستتحول فيما بعد إلى أجندة تسيير عليها السياسة الأمريكية.

(زيادة: 2001، ص - ص، 210 - 220).

إن نظرية صدام الحضارات التي قدمها " هانتغتون " جعلت هاجس الخوف من عدو محتمل يطفو إلى السطح، يهدد الحضارة الغربية بالزوال، الأمر الذي جعلها وثيقة عمل ونقاش لدى الكثير من المفكرين الغربيين وغير الغربيين ولعل العمل الضخم الذي قدمه " روجيه غارودي " من أجل حوار بين الحضارات يعد قراءة عكسية على مدى التاريخ، وهو في عمله هذا لا ينفى قاعدة الصراع بين الحضارات، وإنما يشدد على الفرص القائمة التي يمكن أن تؤسس لحوار حقيقي بين الحضارات يكون أخصب للجميع.

إن الدعوة إلى الحوار التي يطلقها " غارودي " ليست موجهة للعالم الثالث بقدر ما هي موجهة للغرب العدواني الاستعماري الرافض للآخر، الذي يدعو إلى رسم حدوده ولمنع توسعه على حساب الآخر. لأنه هو الذي يشكل الخطر على الآخر وليس العكس. وأن حضارات الآخرين هي التي مهددة بالزوال بفعل الهيمنة الأمريكية بالخصوص التي تمارس عليها بأشكال وكيفيات متعددة. وهي للأسف لم تلقى الاستجابة الكافية التي تلقتها نظرية " هانتغتون " حول صراع الحضارات.

إن الدعوة إلى الصراع التي تتبناها الحضارة الغربية، تقابلها في الطرف الآخر، خاصة في الجانب العربي الإسلامي دعوة إلى الحوار والتسامح والتفاعل، وإن كان هناك قلة قليلة تنادي بعكس ذلك، إذ أن الخطاب السائد يدعو إلى الاحترام المتبادل القائم على التعايش لا على تحطيم الآخر. أما القول بأن الإسلام يدعو إلى زوال الآخر، فهو مغالطة، وما المواجهات التي سادت خلال الحروب الصليبية كانت لأجل إحقاق حق وإبطال باطل، دون أن يتعدى إلى غير ذلك. ما استمرار الشعوب التي انطوت تحت لواء الإسلام لأمثل دليل على ذلك.

إذن فالصراع ليس من دعوات الإسلام، بل التفاعل والحوار هي الأساس ولا زالت تناد به في إطار لنا ديننا ولكم

دينكم.

2-3 بالنسبة للقضية الثالثة: الحوار والتفاعل مع الآخر.

ما دمنا قد استبعدنا اقتباس الحضارة الغربية كلية كشرط لإحداث النهضة أو التنمية وأبقينا على إمكانية اقتباس جزء منها بعد التدقيق والتفحص، فإننا استبعدنا كذلك فرضية الصراع والتصادم معها، على اعتبار أنها ليست من أولوياتنا الحاضرة ولا المستقبلية، لأن الغرض الذي ننشده من خلال بناء نظام اجتماعي قوي ومتمين، ليس في محاولة تكريس وجودنا على الآخرين وإزالة وجودهم، على الرغم من أن هؤلاء الغرب يسعون بكل ما أتوا من قوة إلى فرض هيمنتهم علينا، واحتواءنا في نمطهم الاجتماعي وهذا ما أوضحته كل من نظرتي " توينبي " و " هانتغتون ".

قد يقول قائل أن الوضع الذي نعيشه اليوم هو صراع حضاري وإن أخذ أشكالا أخرى لا تظهره على حقيقته. الأمر صحيح والأكيد أن لا أحد بإمكانه إنكار ذلك، لكن هل الدخول في صراع مع الآخر هو الحل؟، الثابت لا، والصحيح أنه يجب أن نسلك نفس الطريق التي سلكها الغرب قبل أن يصل اليوم إلى هذا المستوى من القوة التي أضحت تتيح له إمكانية وجوده، بل حتى إمكانية إزالة غيره، وهذا الطريق تجسد في تفهم الآخر - الحضارة الإسلامية - واقتباس منه ما يفيد، بل ويزيده على قوته قوة، وهو السبيل الذي نرى من الواجب على المفكرين -العرب والمسلمين- تسخير جهودهم كما فعل أسلافهم خلال الخلافة الإسلامية الأولى في مواجهة الحضارة اليونانية الإغريقية بالدرجة الأولى. لأنه السبيل الأمثل في تحضير أنفسنا لأي مواجهة مرتقبة.

إن فهم الآخر -الغرب- ينصب على معرفة طرائق تفكيره وأنماط عيشه وأسلوب تسييره ومعالجته للمسائل المطروحة، وذلك للتنبؤ بحركاته وساكناته والحد من انتشاره وهيمنته، وبذلك يكون التحدي، لا دونه.

قد يقول قائل ما لنا وهذا الغرب، نحن لسنا في حاجة إليه وبالتالي نحن في غنى عن هذه الجهود التي يعمل البعض في إقامتها فيها فهم الآخر-، نحن لنا حضارة عظيمة بإمكانها أن تفي بكل حاجاتنا مهما كان نوعها أو درجتها، وبالتالي فالحل يتمثل في الاهتمام بتراث هذه الحضارة ومحاولة إحيائه للاستجابة لمتطلبات الحاضر والمستقبل. لكن هل تشكل دعوة الانغلاق على الذات، حتى وإن كانت هذه الذات بقدرة الحضارة الإسلامية السبيل في الإبقاء على وجودنا؟، الأكيد أن سر قوة أي حضارة لا تتضمن فيما تتمتع به من حيوية وقدرة على دفع القوى الكامنة داخل المجتمع، بل الأكثر هو قدرتها على تحدي الآخرين والحد من اضمحلالها أمامهم، هذا من جهة ومن جهة ثانية هل يمكن في هذا الوقت بالذات الذي يعرف هيمنة أمريكية شديدة في كافة القطاعات تحقيق مقولة الانكفاء والانطواء على الذات؟ إن تحقيق مثل هذه الرؤية غير ممكن حتى وإن أردنا،

لأنه لا يمكن الحد من انتشار الأفكار والتحكم في سيولتها لأنها تأخذ أبعاد متعددة صريحة وخفية في كثير من الأحيان فهذه الأفكار تتجلى في الجانب الاقتصادي، والسياسي والثقافي...

ففي الجانب الاقتصادي: تتجلى عولمة الأفكار من خلال الاعتماد المتبادل بين اقتصاديات الدول، وفي تعميق المبادلات التجارية، وفي السوق والمؤسسات المالية والاتفاقيات والمعاهدات، كل هذه الأفكار تعمل على تدويل الاقتصاد العالمي فما بالك بالاقتصاد المحلي، فالعولمة الاقتصادية، هي التي تعمل على إزالة الحواجز والحدود أمام حركة التجارة من خلال حرية تنقل السلع ورأس المال.

ففي الجانب السياسي: تتجلى عولمة الأفكار في الميل إلى الديمقراطية والتعددية السياسية واحترام حقوق الإنسان.

ففي الجانب الاتصالي: تتجلى عولمة الأفكار في البث التلفزيوني عن طريق الأقمار الصناعية والاستعمال الواسع للانترنت التي ساهمت في توحيد المصطلحات على الساحة الإعلامية، كما ساهمت في زيادة التقابلات بين الأفكار والمعلومات بشكل سريع فصار الكل يعرف ما يدور لدى الآخرين مهما كانت المسافات والأصقاع، كما ساهمت في تقليص أهمية البعد الزماني... (غربي: 1999، ص - ص، 25 - 27).

ففي الجانب الثقافي: الذي يعد تحديا غير مسبوق وهو أشد وطأة من المظاهر الاقتصادية والسياسية والاتصالية، أي العولمة الثقافية تسعى إلى أن تفقد الدول الصغيرة ثقافتها تحت ضغط الاجتياح الثقافي العالمي، كما تعمل على ظهور ثقافة وطنية في صورة باهتة، عاجزة عن تقديم التصورات، وعن تقديم الشخصية الراقية، في الوقت الذي تظهر فيه ثقافة العولمة الزاهية الألوان والارتقائية ظهور روابط وجسور وأدوات تحليلية مهمتها الرئيسية إيجاد معايير قيم العبور عليها إلى الثقافة العالمية، وعلى الجميع أن يقبل بها.

إن هدف العولمة هي تذويب كل ما هو محلي في فكرة عالم واحد يحرص عليه الجميع، وإنهاء التوجهات الجزئية، والاقتصاد المحلي، والانعزال القومي والتفوق الذاتي، وتمهيد الطريق للنظام الجديد ليأخذ مكانه في كافة الأبعاد. (خزار: 2001، ص ، ص، 17، 18).

أمام هذه التحديات التي ترفعها العولمة الأمريكية هل يجدي معها الدعوة إلى الانطواء على الذات؟ إن الأمر صعب أن لم تقل مستحيل، والحل هو تلمس طريق آخر هو التفاعل مع الآخر.

إن عملية التفاعل مع الآخر - الأخر - ، أمر لا مفر منه، بل حتمية، وهي لا تعني إلغاء الخصائص الذاتية والحضارية وإنما سبيل إلى تكريسها وتطوير آثارها ومداليلها، لكن يجب أن تسبق هذه المرحلة تكريس الذات الحضارية الأصيلة في الواقع المجتمعي، في كل الحقول والجوانب. وبالتالي فإن عملية التفاعل ليست عملية فوقية، تصيب سطح المجتمع وبناءه الفوقية، وإنما هي عملية صميمة مرتبطة بالدرجة الأولى بالبنى الأساسية والتحتية للمجتمع، فلا يمكن أن تقوم بعملية التفاعل مع الآخر ونحن نعيش وضعا اقتصاديا واجتماعيا ضعيفا ومهترءا.

إن عملية التفاعل مع الآخر عملية لاحقة لعملية تأسيس أرضية حضارية تقوم على أساس إحياء الذات وما تحويه من حيوية وطاقات يعمل على بعث الطاقات والكفاءات الانسانية بالدرجة الأولى، وأن اللجوء إلى الآخر لا يكون إلا لاستجداء الخبرة والكفاءة والتقنية التي تعمل على تقوية ركائز هذه الأرضية، لا العكس. وبذلك فالتفاعل مع الآخر الحضاري، لا يعني الذوبان والانسلاخ من المدى الثقافي الأصيل، والانتقال أو القفز إلى المدى الثقافي المضاد والمهيمن والمسيطر والغالب، ولا تعني المماثلة والتقليد بل تعني حركة داخلية ديناميكية تجري في عروق الأمة متحفزة للبناء والتطوير، وتمتلك الاستعداد النفسي لتكوين حالة تتأقظ أو تفاعل مع الجانب الحضاري الآخر. (محفوظ: 1998، ص، ص، 76، 77).

الآن بعد أن توصلنا إلى تحديد الركائز الأساسية للنظرية الحضارية المتشعبة بالروح الأصيلة التي قوامها الدين الإسلامي والمنفتحة على الآخر الغربي من غير انكفاء ولا انسلاخ. لنرى السبيل الذي بإمكانها اقتراحه لحل إشكالية العنف

الاجتماعي الذي أضحى السمة البارزة في واقعنا البارحة واليوم وقد يستمر أن لم نندارك أنفسنا اليوم قبل الغد وإلا كان مصيرنا الزوال ولو بعد حين.

ثانياً: علاج الإسلام لظاهرة العنف الاجتماعي.

كنا قد رأينا خلال الفصل الثاني أن الاتجاهات النظرية الغربية بشقيها (الرأسمالي، والرايديكالي) اختلفت في تحديد أسباب العنف فانقسمت إلى مدارس وكل منها انقسم على نفسه فشملت نظريات قد تكون متناقضة في بعض الأحيان، ورأينا أن النظرية الإسلامية تجنبت النقص الذي انتاب النظريات الغربية بشقيها في تحديدها لأسباب العنف باعتمادها العوامل الذاتية ومع الأخذ بنظر الاعتبار العوامل الخارجية باعتبارها عوامل منشطة للعوامل الداخلية. منطلقاً في ذلك أن الفرد ليس ابن بيئته بل هو ابن ذاته متأثر ببيئته الداخلية. وبذلك تنطق النظرية الإسلامية من اعتبار النفس هي مستودع الخير والشر* بدليل قوله تعالى "ونفس وما سواها فألهمها فجورها وتقواها قد أفح من زكاهها، وقد خاب من دساها". (الشمس: الآية، 6 - 9).

مادام الأمر كذلك، أي أن العنف في التفسير الإسلامي يتحدد في النفس، لنرى كيف تنزع هذه النفس إلى عالم العنف والسلوك الانحرافي.

1- الإسلام وأسباب العنف الاجتماعي.

الإسلام كعقيدة وسلوك وفكر وعمل وإيمان ومعاملة حرص على ضرورة تمتع الفرد بالفطرة السوية أو السواء بلغة علم النفس الحديث حسن التكيف والتوافق والتمتع بالصحة النفسية الجيدة. ومعروف أن العنف والتطرف والجريمة من الأمور الشاذة التي تتأى بالإنسان عن السواء وعن حظيرة الامتثال لقيم المجتمع. ولذلك نهى الإسلام عن العنف والتطرف والتعصب والتزمت والإرهاب والجريمة والجنوح والانحراف. ودعا إلى جادة الصواب وإلى الاعتدال والتوسط بين الإفراط والتفريط أو بين الإسراف والبذخ وبين التقدير والبخل والشح وغل اليد إلى العنق... كما دعا إلى النظافة العامة والنظافة الشخصية وإلى الطهر والطهارة: طهارة القلب وطهارة اليد، ومن باب السواء أيضاً تحريم لبس الحرير والذهب على رجال الأمة، فضلاً عن الدعوة للتواضع والواقعية والاهتمام بجسم الإنسان وعقله وقلبه مما يؤدي إلى تكوين الشخصية الإسلامية المتكاملة المتكيفة مع نفسها ومع المجتمع الذي تعيش فيه بعيدة عن الشطط والشذوذ والانحراف.

لقد فهم الإسلام الطبيعة البشرية فهما عظيماً، يفوق فهم كل العلوم الحديثة فيها هو القرآن الكريم يقول: "وكان الإنسان عجولاً". (الإسراء: الآية، 11). وقوله تعالى في فهم الطبيعة الإنسانية "إن الإنسان لكفور". (الحج: الآية، 66) وقوله تعالى "إن الإنسان خلق هلوعاً". (المعارج: الآية، 19). وقوله تعالى "لقد خلقنا الإنسان في كبد". (البلد: الآية، 4).

فعلى الإنسان أن يتقبل أن حياته فيها السعادة وفيها المعاناة، وفيها النجاح وفيها الفشل وفيها الصعوبات وفيها اليسر، ومثل هذا الاعتقاد يحميه من الشعور بالصدمة إذا ما حلت به صعوبة ما. ويربي الإسلام الإنسان المسلم على العدل والعدالة والمساواة وإعطاء كل ذي حق حقه، حيث يقول الله تعالى: "ولا تبخسوا الناس أشياءهم". (الأعراف: الآية، 85) وغير ذلك...

لقد أحاط الإسلام الإنسان بسياج عظيم من الرعاية النفسية والحماية من التعرض للأزمات والاضطرابات والمشكلات والأمراض النفسية والعقلية، وذلك على مستوى الوقاية وعلى مستوى العلاج بحيث توفر له كل أسباب التكيف والتوافق

* انظر الفصل الثاني : التفسير الإسلامي للسلوك الاجرامي.

والتفاعل الايجابي مع المجتمع الذي يعيش فيه، وأيضاً عن ذاته وعن الجماعة، وبحيث يكون خالياً ومتحرراً من الأمراض والعلل والآفات النفسية والعقلية، ومن جو التوتر والتأزم والصراع، لينطلق نحو العمل والإنتاج والبناء والتشييد واليجابية وتحقيق النفع له ولمجتمعه، ذلك لأن الأمراض النفسية تغل صاحبها بأغلال وقيود حديدية وتبدد طاقاته وتصرفه بعيداً عن العمل والإنتاج والخلق والإبداع.

ويساعد في تحقيق الصحة النفسية للمسلم الدعوة إلى الاستغفار وإلى التوبة النصوح وإلى الصبر والثابرة والجلد وقوة الاحتمال، والورع والخشوع والتواضع وإلى التفاني في حب الله وإلى الخوف والرجاء وإلى القناعة وإلى الزهد والانقياد إلى حكم الله تعالى. وكذلك الابتعاد عن الجريمة ذاتها، أو ما يؤدي إلى قيامها. وأخيراً العقوبة الشديدة التي تحول على ظهور الفعل الاجرامي أو العود إليه.

قبل التفصيل في مضامين تحقيق الصحة النفسية كما شرحها الإسلام كسبيل في علاج العنف والعدوان والوقاية منهما علينا أن نسال عن أسباب العنف الاجتماعي كما يراها الدين.

1-1 طبيعة النفس البشرية.

كلمة النفس ومشتقاتها في القرآن الكريم قد تواترت وتكررت بأشكال مختلفة كانت في مجملها ثلاث عشرة صورة ما بين مفردة وجمع تذكير.*

عموماً تعرف النفس أنها ذلك الكل المركب من الجسد والروح والذي نطلق عليه أحياناً اسم الذات أو الأنا بلغة علم النفس. كذلك ينظر القرآن الكريم إلى النفس البشرية نظرة كاملة وشاملة ومتكاملة، في الوقت الذي ترى فيه أن أقسام الجهاز النفسي كما يراها علماء النفس المحدثون يتكون من:

أولاً: اللاشعور: وهو ذلك الجزء الذي يشمل الدوافع والرغبات الجنسية كما أنه يشمل جانبين ، ألهو، والاستجابات المكبوتة.

ثانياً: الشعور: وهو كل ما يمكننا تذكره من أفكار وأحداث ووقائع وهو يشمل الذات المركبة أو الأنا.

ثالثاً: الأنا العليا SUPER .EQO. أو الضمير ويظهر أثناء مرحلة الطفولة وبالذات عندما يبدأ الطفل في تعليم ضبط إخراجهِ. (عبد العظيم الطويل: 2005، ص، 35).

ويتضح من هذا أنه لا يوجد أي خلاف أو تباين بين ما ينادي به علماء النفس المحدثون وما يشير إليه القرآن الكريم... ألم يقصد باللاشعور النفس الأمانة بالسوء، أليس المقصود بمنطقة الشعور النفس المطمئنة، كما أن الأنا العليا ما هي إلا النفس اللوامة. ليس هناك تعارض إذن بين القرآن وعلم النفس في نظرة كل منهما إلى النفس البشرية. وإن كان الأول ذو نظرة فاحصة دقيقة تمتاز بالعمومية والشمول عن الثاني، "لقد خلقنا الإنسان ونعلم ما توسوس به نفسه ونحن أقرب إليه من حبل الوريد". (ق: الآية، 16).

أما من حيث أنواعها، فقد أشار القرآن الكريم إلى:

النفس الأمانة، النفس اللوامة، النفس المطمئنة، النفس الزكية ، النفس الحوازية*، النفس الظالمة، النفس المجاهدة.

* فقد تكررت لفظة نفس في القرآن الكريم، 61 مرة ولفظة نفساً 14 مرة، ونفسك 10 مرات ونفسه 40 مرة ونفسها مرتين، ونفسي 13 مرة والنفوس مرة واحدة ونفوسكم مرة واحدة والأنفس 6 مرات، وأنفسكم 49 مرة. وأنفسنا 3 مرات وأنفسهم 91 مرة وأنفسهن 4 مرات ... ومن ثم وردت لفظة نفس ومشتقاتها في القرآن الكريم 295 مرة.

* النفس الحوازية: النفس التي تستحوذ على الإنسان فتدفعه بأن يكرر أنماط سلوكية رتيبة بصورة مرضية لا يوجد ما يبررها من الناحية المنطقية.

والنفس الأمانة بالسوء هي المسؤولة عن العنف. فهي تلك التي تعمي عن رؤية الحقيقة... ولدى صاحبها عقل غير أنه لا يمكنه الإدراك أو الفهم، وله قلب ولكنه عاجز عن الانفعال لخفقات الحب والخير والجمال... إن النفس المريضة نفس معطلة الحواس لا تستقبل الخير، نشطة في إرسال موجات الشر والفتنة والفساد، والضلال والغواية... إنها نفس شريرة، ولعل خير مثال لهذه النفس، ما أشار إليه القرآن الكريم في قوله "إن الذين كفروا سواء عليهم ءأنذرتهم أم لم تنذرهم لا يؤمنون، ختم الله على قلوبهم وعلى سمعهم وعلى أبصارهم غشاوة ولهم عذاب عظيم، ومن الناس من يقول ءأمانا بالله وباليوم الآخر وما هم بمؤمنين، يخادعون الله والذين آمنوا وما يخادعون إلا أنفسهم وما يشعرون، في قلوبهم مرض فزادهم الله مرضا ولهم عذاب أليم بما كانوا يكذبون، وإذا قيل لهم لا تفسدوا في الأرض قالوا إنما نحن مصلحون، ألا إنهم هم المفسدون ولكن لا يشعرون، وإذا قيل لهم امنوا كما امن الناس قالوا أنؤمن كما امن السفهاء ألا إنهم هم السفهاء ولكن لا يعلمون، وإذا لقوا الذين امنوا قالوا آمانا وإذا خلوا إلى شياطينهم قالوا إنا معكم إنما نحن مستهزءون، الله يستهزئ بهم ويمدهم في طغيانهم يعمهون، أولئك الذين اشتروا الضلالة بالهدى فما ربحت تجارتهم وما كانوا مهتدين، مثلهم كمثل الذي استوقد نارا فلما أضاءت ما حوله ذهب الله بنورهم وتركهم في ظلمات لا يبصرون، صم بكم عمي فهم لا يرجعون، أو كصيب من السماء فيه ظلمات ورعد وبرق يجعلون أصابعهم في آذانهم من الصواعق حذر الموت والله محيط بالكافرين، يكاد البرق يخطف أبصارهم كلما أضاء لهم مشوا فيه وإذا أظلم عليهم قاموا ولو شاء الله لذهب بسمعهم وأبصارهم إن الله على كل شيء قدير". (البقرة: الآية، 6 - 20).

هذه النفس المريضة تتنابها الاضطرابات من حقد وندم. ونزعات تدميرية تخريبية من الفرد نحو نفسه أو من الفرد نحو أخيه، وهذا ما يتجسد في قوله تعالى: "واتل عليهم نبأ ابني ادم بالحق إذ قربا قربانا فتقبل من أحدهما ولم يتقبل من الآخر قال لأقتلنك قال إنما يتقبل الله من المتقين، لنن بسطت إلي يدك لتقتلني ما أنا بباسط يدي إليك لأقتلك إني أخاف الله رب العالمين، إني أريد أن تبوأ بإثمي وإثمك فتكون من أصحاب النار وذلك جزءوا الظالمين، فطوعت له نفسه قتل أخيه فقتله فأصبح من الخاسرين، فبعث الله غرابا يبحث في الأرض ليريه كيف يوري سوءة أخيه قال ياويلتي أعجزت أن أكون مثل هذا الغراب فأواري سوءة أخي فأصبح من النادمين". (المائدة: الآية، 27 - 31).

والنفس المريضة (الأمانة بالسوء) هي دائما تلك التي تميل إلى الطبيعة البدنية، وتأمّر باللذات والشهوات الحسية، وتجذب القلب إلى الجهة السفلية، فهي مأوى الشرور ومنبع الأخلاق الذميمة. وبين " ابن القيم الجوزية " رحمه الله، أخطار النفس الأمانة فيقول: " أما النفس الأمانة فجعل الشيطان قرينها وصاحبها، فهو يعدها ويمنيها، ويقذف فيها الباطل، ويأمرها بالسوء، يزينه لها، في صورة تقبلها وتستحسنها، ويمدها بأنواع الإمداد، والباطل من الأمانى الكاذبة، والشهوات المهلكة، ويستعين عليها بهواها وإرادتها، فمنه يدخل عليها كل مكروه ".

هذه النفس الأمانة بالسوء إن لم توجه من قبل النفس اللوامة، هلك صاحبها لذلك نجد القرآن الكريم أبرز أهمية هذه النفس (اللوامة) وآثارها على الشخصية من خلال قوله تعالى: " ولا أقسم بالنفس اللوامة ". (القيامة: الآية، 02).

والنفس اللوامة تكبح جماح النفس الأمارة وتلجمها عن شهواتها، وملذاتها المحرمة، وتمنعها من الانغماس في حماة الرذيلة، وتبقي في صراع دائم معها. فالنفس اللوامة تقوم بمراقبة النشاط الذي تقوم به الشخصية لترى مدى انسجامه مع القيم والتعاليم الإسلامية.

ومن هنا هناك علاقة تلازمية بين تقويم الذات والنفس اللوامة، لأن النفس لا تكون لوامة إلا إذا رافقها في كل خطوة من خطواتها تقويم ذاتي، (الذي تقوم به النفس اللوامة). فمحور عملها يستند على نتائج التقويم الذاتي. ومن هنا فإن العلاقة بين التقويم الذاتي والنفس اللوامة علاقة طردية، فكلما ازداد التقويم الذاتي ازداد عمل النفس اللوامة. (عبد القادر أبو إسماعيل: 2006، ص، ص، 60، 61). وبالتالي عندما ترتقي النفس بالتركية، وتطمئن بإيمانها، وسلوكها، تنتهي عما نهى الله عنه، وتأنم بما أمر الله يقال لها يوم القيامة: "يا أيتها النفس المطمئنة، ارجعي إلى ربك راضية مرضية، فأدخلي في عبادي، وأدخلي جنتي". (الفجر: الآية، 28-30).

ومما لاشك فيه إن عملية التقويم الذاتي تشكل الأساس للانتقال من النفس الأمارة بالسوء إلى النفس اللوامة، ومن النفس اللوامة للوصول إلى وصف النفس المطمئنة يوم القيامة.

لقد تعرض القرآن الكريم إلى النفس المريضة (الأمارة بالسوء) بشكل من التعمق في قصة سيدنا " يوسف عليه السلام"، حيث من خلال هذه القصة يمكن أن نرى ونسمع النفس الانسانية على حقيقتها المجردة، نرى همومها ومأساتها من الأغوار إلى الأعماق، نسمع صدى صوتها وهي تتأوه وتتألم مما أصابها من هم وعطب وتدمير وكرب وعذاب مقيم... كذلك نرى صور الصراع والإحباط والكراهية والغيرة القاتلة، وهي كلها مظاهر سيكولوجية للفرد أو الأفراد الذين يتحرقون شوقاً لإيقاع الأذى بالغير حتى ولو كانوا أقرب الأفراد لهم. ولعل هذه الآيات تعكس هذه المظاهر. حيث تعبر هذه الآيات على الغيرة القاتلة "إذ قالوا ليوסף وأخوه أحب إلى أبينا منا ونحن عصبة إنا أبانا لفي ضلال مبين، اقتلوا يوسف أو اطرحوه أرضاً يخل لكم وجه أبيكم وتكونوا من بعده قوما صالحين". (يوسف: الآية، 6 - 8). والآيات التالية تشير بوضوح إلى كيد النفس ونزوعها إلى الشر "قال قائل منهم لا تقتلوا يوسف وألقوه في غييات الجب يلتقطه بعض السيارة إن كنتم فعلين، قالوا يابانا مالك لا تأمنا على يوسف وإنا له لناصحون" (يوسف: الآية، 9 - 11). "فلما ذهبوا به واجمعوا أن يجعلوه في غييات الجب وأوحينا إليه لتبتئتهم بأمرهم هذا وهم لا يشعرون". (يوسف : الآية، 14). والآيات التالية توضح بوضوح كذلك نوازع النفس إلى الفاحشة "ورأودته التي هو في بيتها عن نفسه وغلقت الأبواب وقالت هيت لك قال معاذ الله إنه ربي أحسن مثواي انه لا يفلح الظالمين، ولقد همت به وهم بها لولا أن رءا برهان ربه كذلك لنصرف عنه السوء والفحشاء إنه من عبادنا المخلصين". (يوسف : الآية، 22 - 24).

أصحاب النفوس المطمئنة همهم عالية، ونفوسهم سامية، لا تتبع حظها من الله وقربه والأنس به بشيء من الحظوظ الخسيسة الفانية، فالهمة العالية كالمطائر العالي كلما علا بعد عن وصول الآفات إليه، والآيات التالية أمثل دليل على ذلك "قال ربي السجن أحب إلي مما يدعونني إليه وإلا تصرف عني كيدهن أصب إليهن وأكن من الجاهلين، فاستجاب له ربه فصرف عنه كيدهن إنه هو السميع العليم" فإذا نزل قصدته الآفات من كل مكان، فعلو همة المرء للارتقاء بالنفس اللوامة عنوان فلاحه وسفل همته عنوان للانحدار إلى النفس الأمارة عنوان حرمانه.

يبقى السؤال ما لذي يجعل النفس أمارة بالسوء أو سوية، الأكيد الأمر مقرون بدرجة الاستجابة لحاجاتها؟ وهذا ما سنقوم بتوضيحه في الحال.

1-2-1 النفس البشرية وحاجاتها.

إنما الأعمال بالنيات. هذه الجملة النبوية من الحديث المشهور تقرر ظاهرة نفسية مشتركة بين الناس هي أن السلوك الإنساني سلوك مدفوع، فما من عمل يعمل به ابن آدم إلا وله أهداف ومقاصد، سواء كان واعيا أم غير واعيا بها. ومن ثم فسلوك الإنسان لا يمكن أن يفهم إلا في ضوء دوافعه سواء كانت بيولوجية أو نفسية أو روحية...

والنية ليست هي الدافع في علم النفس، فالنية هي غرم القلب وميله وتوجهه لعمل من الأعمال، والدافع هو الحاجة إلى إشارات تلك النية ودفعه إلى التفكير في ذلك العمل والاتجاه إلى فعله.

الدافع والحاجة من الألفاظ التي ينوب أحدهما عن الآخر، فالدافع إذا استعملت منفردة دخل في معناها الحاجات والعكس. ولذلك سيأتي تناولنا في هذا البحث لهذان الاستعمالان على أنهما بنفس المعنى.*
الدوافع التي تقف وراء سلوك الإنسان نوعان: دوافع فطرية وأخرى مكتسبة.

1-2-1-1 الدوافع الفطرية.

هي التي تنشأ عن نقص أو خلل فسيولوجي يصحبه توتر داخلي يحرك الإنسان إلى سد النقص وإزالة التوتر بنشاطات تهدف إلى الإشباع. (حاجات بيولوجية). وهذه الحاجات متنوعة مثل حاجة الإنسان إلى الأكل أو الشراب وما يتصل بهما، وحاجته إلى النوم، وحاجته إلى الراحة، وحاجته إلى الكلام...

ومن هنا كان حتما على الإنسان إشباع حاجاته العضوية، أي إشباع الطاقة الحيوية فيه. وهذا الإشباع للطاقة يتطلب تفكير في العيش، وهو تفكير طبيعي وحتمي. لذلك وجب أن يكون تفكير الإنسان في العيش مبنيا على نظره لهذه الحياة الدنيا التي يحيها، لنلا يبقى تفكيره وضعيا. ومحدودا وضيقا، فلا يتمتع بالرفق، ولا يحصل على الطمأنينة الدائمة.

إن التفكير بالعيش هو الذي يصوغ الحياة (حياة الفرد)، وهو الذي يصوغ الحياة العائلية الفرد والعشيرة وهو الذي يصوغ الحياة للقوم... وهو فوق كل هذا يصوغ الحياة الإنسانية، صبغة معينة، فيجعلها حياة عز ورفاهية وطمأنينة دائمة، أو يجعلها حياة شقاء وتعاسة وركض وراء لقمة العيش.

إن السعي الدائم لتحقيق الإشباع، هو ما يؤلف سلوك الإنسان الذي يظهر بأقواله وأفعاله على اختلاف أشكالها، واختلاف آثارها. وهذا السلوك هو الذي يؤدي إلى تكوين الشخصية الخاصة لكل فرد... ذلك أن في داخل كل منا فكر يقوم بتشغيله، كما لدى كل منا طاقة حيوية (حاجات) محتاجة إلى إشباع. فإذا وجد الترابط ما بين الفكر والطاقة الحيوية، أو التوافق والانسجام ما بين الأفكار والسلوك فإن ذلك يؤدي إلى تكوين الشخصية السوية، وإن لم يوجد التوافق والانسجام ما بين الأفكار والسلوك فإنه ينتج عن ذلك تشتت في الأفكار، واضطراب في الميول والنزعات، وهذا ما يؤدي إلى تكوين الشخصية الغير سوية الفوضوية التي تتأتى أساسا عن مخالفة السلوك للأفكار، أو التصادم والتضارب بينهما. فلا يعود الإنسان يحفل بقيم أو مثل، ولا بقوانين ونظم، بل كثيرا ما يسلك طرق ملتوية من شأنها أن تلحق الضرر به، وبمن يحيطون به من عائلة ومجتمع، ناهيك عن تنكره لإنسانيته. (عاطف الدين: 1991، ص، 392).

1-2-2-1 الدوافع المكتسبة.

تسمى بالدوافع المكتسبة تمييزا لها عن الدوافع الفطرية، فهي دوافع ليس لها أساس بيولوجي معروف، وإنما يتعلمها الإنسان من البيئة والمجتمع، وهدف الدوافع المكتسبة هو حماية الذات وتنمية قدراتها، وإشباعها يحقق التوازن النفسي، في مقابل التوازن الجسمي الذي يتحقق بإشباع الدوافع المكتسبة ليس من السهل الاستدلال عليها قياسا للحاجات العضوية، لأن

* البعض يفرق بين المفهومين: الحاجة مفهوم فرضي يدل على حالة من عدم الاتزان الداخلي التي تؤدي إلى توتر وإثارة الكائن الحي وتدفعه إلى النشاط والاستمرار فيه، حتى يحصل على ما ينقصه ويشبع حاجته فيعود إليه توازنه.

الحاجات العضوية محددة بعوامل فسيولوجية وبيولوجية، أما الحاجات المكتسبة فيتأثر نموها بظروف التنشئة الاجتماعية فيزداد مستواها في البيئات التي تربيها وتشجعها عند أبنائها في الصغر، وينخفض في البيئات التي تعيقها ولا تشجعها.

الدوافع المكتسبة يمكن تصنيفها رغم ذلك إلى:

- دوافع نفسية.

- دوافع اجتماعية.

- دوافع روحية.

من أمثلة الدوافع النفسية: الدافع إلى الأمن، الدافع إلى حب الاستطلاع، الدافع إلى إثبات الذات، ومن أمثلة الدوافع الاجتماعية: الدافع إلى الحب، الدافع إلى التقدير، الدافع إلى الانتماء، ومن أمثلة الدوافع الروحية: الدافع إلى التدين... (عز الدين توفيق: 2002 ، ص،518).

الأکید أنه عندما ينزع الفرد إلى إشباع حاجاته الجسدية أو النفسية أو الاجتماعية أو غيرها، ربما تعترض طريقه بعض العقبات وتقف حائلا في سبيل إشباع تلك الحاجات. ومن هنا تلجأ النفس البشرية في حالة هذا الصراع، إلى وسائل مختلفة للتكيف مع هذه الأوضاع والعقبات، ويشير علماء النفس إلى أن من هذه الوسائل: العمليات العقلية اللاشعورية، كالكبت، والتبرير والإسقاط، وما إلى ذلك للاحتفاظ بالتوازن وإمكانية التكيف السليم لمواجهة هذه المشاكل بحلول عملية. فإذا فشل الفرد في إيجاد هذا التوازن انحرف في سلوكه انحرفا يفرق بينه وبين من يسمونهم السويين أو العاديين. فيصبح شادا أو منحرفا، أو مريضا، أو ما شابه ذلك. فهذا المنزع المنحرف قد أفسد الميول وأخرجها من هدفها المنشود، فسوء سلوك الفرد نتيجة الظروف النفسية أو الاجتماعية، قد يؤدي به لتحقيق ذلك التوازن إلى نزعة الشر أو تغلب عليه الشهوة البهيمية عندما يصبح شادا أو تجعله بممارستها أخط منزلة من البهائم، أو تسيطر عليه ميوله الغيرية. عندما يصبح منحرفا مريضا. وتنزع به الشهوة الغضبية، ويجور ويظلم غيره ويصبح في انتقام وعداوته أشد من الأسود الضواري، أو يسيطر عليه ميله الشيطاني. عندما يصبح غاويا ضالا، ويتحول إلى مثل إبليس في خبثه ومكره وخداعه ويجره إلى أمراض النفاق والرياء.

ومن هنا يأتي دور الدين، بعقائده، وشرائعه، وأدابه ومثله العليا، ليظهر النفوس من أدرانها ونزعاتها المنحرفة سواء النابعة من شهوات القوة البهيمية أو الغيرية أو الشيطانية، فالدين هو العنصر الفعال والضروري لتكميل القوة النظرية في الإنسان وضروري لتكميل قوة الوجدان وقوة الإرادة.

والغريزة الدينية التي فطر الإنسان عليها. لا تحقق هذه الوظائف النفسية الفردية فحسب، بل يتعدى ذلك لتحقيق وظائف اجتماعية أخرى لبناء المجتمع الفاضل والمتماسك الجوانب. بل أن أكثر من ذلك تلعب هذه الغريزة الدينية الدور الأساس في تقدم الأمم وتطورها.

فالإسلام هو دين الفطرة، سواء في أمر العقائد أو أوامر الأحكام الأخرى، فقد جاء الدين الإسلامي مشتملا على قسمين رئيسيين من الأمور الدينية، الأولى العقائد الإيمانية والثانية التشريعات العملية، وكل من هذين القسمين وضعت لتهدى الفطرة السليمة إلى أصوله ويقبل العقل والغريزة فهم تفاصيله بلا إرهاب للنفس ولا اعنات في التصور ولا قهر للعقل على ملا يطبق فهمه أو الامتثال لما يناقض حكمه. فالدين يلزم الناس بالنهج الصحيح والفطرة السليمة. ولما كان الناس في أمر العقائد ليسوا على درجة واحدة في تقبل البرهان والافتناع به فقد خاطبهم القرآن الكريم على أساس هذه الحقيقة، فجاءت العقائد مقرونة ببراهينها القاطعة وأدلتها الساطعة التي لا تترك في النفس مجالاً للشك، أو للريب عند العقل مدخلا.

وليس هذا لأن النفوس تختلف في أمر الفطرة الغريزية، أو لأن الإيمان ليس كامنا في النفوس، ولكن لأن هذه النفوس قد يعثرها الانحراف، نتيجة للظروف والعقبات النفسية أو الاجتماعية، فيجعل منها نفوسا معوجة غير سوية، وبالتالي تشعر

بأن الاعتدال والاستقامة والاستواء الموجودة في دين الله تعالى الذي فطر عليه تضغطها وترهق كيانها الذي لا يطبق الصبر على ذلك الاستواء والاعتدال.

وإذا كانت العقائد قد جاءت موافقة للفطرة الانسانية، فكذا الأمر بالنسبة للأحكام العملية، فجاءت متضمنة لمصالح الناس العامة والخاصة، وفيها ما يضمن صلاح الفرد والجماعة، وتنظيم القيم الأساسية التي يقوم عليها المجتمع، ونظمه السياسية والاقتصادية، والأخلاقية وغيرها. وقد جاءت آيات القرآن دالة على ذلك في قوله تعالى **"فأقم وجهك للدين حنيفا فطرت الله التي فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله ذلك الدين القيم ولكن أكثر الناس لا يعلمون"**. (الروم: الآية، 30). ومن هذه الآية الكريمة وتفسيرات الأئمة لها، يتضح للفكر المدقق والعقل المحقق أن الإسلام في عقائده وأحكامه العملية قد جاء مطابقا تماما لسنن الله الكونية ومساقا للعقول السليمة، والفطرة الكامنة في النفس البشرية، ولكن الذي يحدث للناس من انحراف وميل عن تلك الغريزة الفطرية هو نتيجة لتلك العوارض التي تخرجه عن فطرته، والتي قد يكون من بينها الأيونان أو الظروف الاجتماعية أو الاقتصادية، تؤدي بضغطها على النفس البشرية إلى شذوذها وانحرافها عن الطريق الصحيح. ويظهر عوجها وميلها عن الدين القيم والصراط المستقيم. (مصباح: 2006، ص-ص، 217 - 222).

يتضح من هذه المناقشة، أن الانحراف والشذوذ ينبغي أن يقاس بمقياس الفطرة السوية المتكاملة، وحين تهدي إلى الفطرة كما خلقها الله في تكاملها العجيب وتناسقها الدقيق، سيتبين لنا على الفور أماكن الانحراف والشذوذ، وطريقة التقويم، بغير كد أو افتعال ولا تزوير. ويتضح كذلك أن النتائج التي توصل إليها علماء النفس لا تزودنا بفهم جديد أو بتعميمات كافية أو مبررات وافية للحكم على الشخصية. لقد فرض مثلا علماء التحليل كما رأينا نظريات الشخصية كأمر واقع مسلم به لا يقبل المناقشة، فجعلوا من الحتمية النفسية حكما أبديا عاما على سائر الجنس البشري، وتصوروا الكبت هو الأساس الوحيد للنشاط البشري، وجعلوا من أسطورة " اوديب " حقائق تمتاز بها كل شخصية إنسانية، ونسوا أن لكل شخصية مفردة طابعها المميز في السلوك والحياة والمجتمع. والدليل على عقم هذه الفروض المتخيلة أنها فشلت رغم كل التفسيرات والتحليلات في علاج أمراض النفس، بل زادت من شقاء الإنسان المعاصر.

إن الطريق الحق لعلاج النفس من أمراضها إنما يكمن في تخلية النفس من نزعاتها الشهوانية وأهوائها الذميمة، وتحليلتها بالأوصاف المحمودة، وبذلك يمكن فراغ النفس بعد التخلية، بمفاهيم ايجابية جديدة ومبادئ سامية قويمية، حتى تتغير حال النفس وتتطبع بالمثل العليا والأخلاق الفاضلة وتسلك طرقا أكثر أمنا وأعظم أملا.

يبقى أن نشير في الأخير إلى جملة من الرغبات والحاجات التي تتميز بها النفس الانسانية والتي تختلف عن سائر مخلوقات الله سواء في المضمون أو الدرجة، وقد ابتليت بها نفس الإنسان لحكمة إلهية كفطرة فيها لا تزول عنها إلا عن طريق مراقبة الله والمحاسبة للنفس والمجاهدة في طريق الحق، والإخلاص في النية والصدق في القول والعمل. وتتجسد في الضعف والبخل والشهوة والجهل. فإذا عرف الإنسان نفسه وخالف طباعه. وسار ضد الهوى، واستقام بأوصاف العبودية، وحارب النزعات الشيطانية، وذلك بالتوبة والندم والتواضع والإيثار، والتخلق بأخلاق الصالحين، والخوف من وعيد الله، ورجاء في وعده تعالى. استطاع التغلب على نفسه وبذلك يتحرر من مطامعه وأهوائه واستطاع كبح غرائزه وشهواته. أما الذي يطلق نفسه ولا يهتمها في سلوكها وتصرفاتها ولا يخالفها في أهوائها ولا يجرها إلى ما تكره جرته إلى جملة من الآفات النفسية، كالرياء، الغضب، الغفلة، الوسواس، اليأس القنوط، الطمع، القلق...

الملاحظ أن القرآن الكريم أساسا نزل لهداية الناس ولدعوتهم إلى عقيدة التوحيد ولتعليم قيم جديدة وأساليب جديدة من التفكير والحياة لإرشادهم إلى السلوك السليم الذي فيه صلاح الإنسان وخير المجتمع، ولتوجيههم إلى الطرق الصحيحة لتربية

النفس وتنشئتها تنشئة سليمة تؤدي إلى بلوغ الكمال الإنساني الذي تتحقق به سعادة الإنسان في الحياة الدنيا والآخرة **"وننزل من القرآن ما هو شفاء ورحمة للمؤمنين ولا مزيد للظالمين إلا خساراً"**. (الإسراء: الآية، 82).

إن كل من يقرأ تاريخ الإسلام، ويتتبع مراحل الدعوة الإسلامية منذ أيامها الأولى، ويرى كيف كانت تتغير شخصيات الأفراد كانوا يتعلمون الإسلام في مدرسة الرسول -ص- يستطيع أن يدرك إدراكاً واضحاً مدى التأثير العظيم الذي أحدثه القرآن ودعوة الإسلام. كما سيمكن له أن يدرك تأثير القرآن في توجيه المسلمين إلى حب الآخرين، وإلى التجمع وتوحيد الصفوف ويقوي فيهم الميل إلى الإيثار والعمل على خير الناس والمجتمع عامة. ويضعف فيهم انفعالات الكراهية والبغضاء ودوافع الظلم والعدوان، والميل إلى حب الذات والأثرة... لا شك أن القدرة على حب الناس وإسداء الخير لهم، والقيام بأعمال مفيدة للمجتمع إنما يقوي الشعور بالانتماء إلى الجماعة ويقضي على مشاعر العزلة والوحدة التي يشعر بها المرضى النفسانيون، إذ لشعور الفرد بانتمائه إلى الجماعة، وبأن له دوراً فعالاً في المجتمع أهمية كبيرة في الصحة النفسية للإنسان ومن أجل تحقيق الصحة النفسية نجد القرآن يعقد برباط وثيق بينها وبين الإيمان الذي ليس مجرد شعار يرفع، أو دعوة تدعى... إنه أسلوب حياة متكامل للفرد والأمة إنه ضياء ثاقب ينفذ إلى الفكر والعاطفة والإرادة في دنيا الفرد فيجري في كيانه عصاره الحياة وينشئه من جديد ويحوله من مخلوق تافه إلى إنسان ذي رسالة وهدف، ومن حيوان إلى كائن أشبه بالملاك.

إن الإيمان بالله تعالى، وإتباع منهجه الذي رسمه للإنسان في القرآن، وبينته السنة هو السبيل الوحيد للتخلص من الهم والقلق، والطريق الوحيد الذي يؤدي إلى تحقيق أمن الإنسان وسعادته، وإن فقد الإيمان بالله، وعدم إتباع منهجه في الحياة يؤدي إلى الهم والقلق والشقاء. **"قال اهبطا منها جميعاً بعضكم لبعض عدو فإما يأتينكم مني هدى فمن تبع هداي فلا يضل ولا يشقى، ومن أعرض عن ذكرى فإن له معيشة ضنكا ونحشره يوم القيامة أعمى، قال ربي لما حشرتني أعمى وقد كنت بصيراً، قال كذلك أتتك آيتنا فنسيتها وكذلك اليوم تنسى"**. (طه: الآية، 122-125). والنقيض إتباع الهوى يتسبب في انحراف النفس عن التفكير الموضوعي في تقويم ذاتها، وتجعلها تتبنى معايير تتوافق مع شهواتها ورغباتها، لذلك كان نهى النفس عن الهوى من الأمور التي توصل النفس إلى رضا الله سبحانه ودخول الجنة. **"وأما من خاف مقام ربه ونهى النفس عن الهوى، فإن الجنة هي المأوى"**. (النازعات: الآية، 40، 41). فالهوى هو الدافع القوي لكل طغيان، وكل تجاوز، وكل معصية وهو أساس البلوى، وينبوع الشر.

هذه الحقيقة التي تم تجاهلها في الجهود الكبيرة التي تبذلها المجتمعات الحديثة في ميادين التربية والتعليم لتوجيه النشء وتعليمهم وإرشادهم لكي يكونوا صالحين، إلا أن هذه الجهود لم تثمر الثمرة المرجوة في تكوين المواطنين الصالحين، فالجرائم والانحرافات المنتشرة في جميع المجتمعات لدليل واضح على فشل أساليب التربية الحديثة وعجزها عن تكوين المواطنين الصالحين.

إن الاختلافات الكبيرة الموجودة الآن بين المدارس المختلفة للعلاج النفسي في نظرتها إلى طبيعة الدوافع الأساسية المحركة للسلوك، وإلى طبيعة التهديدات المثيرة للقلق المسببة لنشوء أعراض الأمراض النفسية والعقلية، يجعل من الصعب الوصول إلى اتفاق عام بين هذه المدارس المختلفة حول نظرية متكاملة في الشخصية وتوافقها، وفي العوامل المسببة لسوء التوافق، وفي أساليب العلاج النفسي، فكل مدرسة من هذه المدارس كما رأينا تنظر إلى الإنسان من زاوية معينة محددة، ولم تستطع أن تنظر إليه نظرة كلية شاملة الأمر الذي جعلها عاجزة عن فهم الإنسان فهماً سليماً ودقيقاً.

إن العجز الذي أبدته هذه النظريات في تشخيص أسباب الأمراض النفسية انعكس في رؤيتها لمسألة مضامين تحقيق الصحة النفسية. حيث نجد " فرويد " في إجابته حول معيار الصحة النفسية يقول " أنها القدرة على الحب والحياة " فالإنسان

السليم نفسيا هو الإنسان الذي يمتلك الأنا لديه القدرة الكاملة على التنظيم والانجاز، ويمتلك مدخلا لجميع أجزاء الهو ويستطيع ممارسة تأثيره عليه. ولا يوجد عداً طبيعياً بين الأنا وأهوه، إنهما ينتميان لبعضهما البعض لا يمكن فصلهما عملياً عن بعضهما في حالة الصحة. ويشكل الأنا الأجزاء الواعية والعقلانية من الشخص، في حين تتجمع الدوافع والغرائز اللاشعورية في الهو، حيث تنمرد في حالة العصاب (الاضطراب النفسي). وتكون في الصحة النفسية الجيدة مندمجة بصورة مناسبة.

كما يضم هذا النموذج " الأنا الأعلى " والذي يمكن تشبيهه بالضمير من حيث الجوهر، وهنا يفترض " فرويد " أنه في حالة الصحة النفسية الجيدة تكون القيم الأخلاقية العليا للفرد إنسانية ومبهجة، في حين في حالة العصاب مثارة ومتهيجة من خلال تصورات أخلاقية جامدة ومرهقة.

بناء على ذلك يظهر أن التحليل النفسي يأخذ القيم بعين الاعتبار، فهو يحدد قيماً معينة، تعد من وجهة نظر التحليل النفسي من ضمن الكفاءات النفسية التي يفترض أن يسعى لتحقيقها الإنسان. فمن المعروف أن " فرويد " قد لاحظ وجود نقص في الانجاز عند المضطربين بحيث يكون هؤلاء منهكين أو مستنزفين في الكبت والإسقاط والأحكام المسبقة إلى درجة تقل معها فرصتهم في الحياة المنتجة. وبهذا المعنى يكون العصاب وسيط بين الصحة والمرض. كما حاولت نظرية التحليل النفسي عقد علاقة بين البعد الجنسي والصحة النفسية حيث أكد " فرويد " على أن الإنسان السليم نفسياً هو الذي يستطيع الاستمتاع به دون مشاعر الذنب والخجل ويرى " فرويد " أن على الإنسان المتحضر أن يدرك بشكل واضح كلا من دوافعه الجنسية والعدوانية، حتى يصبح قادراً على ضبطها والتحكم فيها وبذلك تفقد طبيعتها القسرية.

فلو نظرنا للتحليل النفسي بوصفه طريقة من العلاج النفسي، فسند أن يمكن تحديد هدف العلاج على الشكل الآتي:

- ينبغي إرجاء إشباع الدوافع الجنسية، وتوجيه طاقاتها المحدودة نحو أهداف ثقافية ذات قيمة.
- ينبغي عدم تفريغ الدوافع العدوانية المدمرة على البشر.
- تتضمن معايير الصحة النفسية القدرة على التسامي بصورة كافية والتنشئة الاجتماعية والاعتراف بالواقع الداخلي والخارجي، ويشتمل ذلك على الاندماج الاجتماعي وضبط الدوافع والسمو بالإنجازات والإسهامات الثقافية والاعتراف بقوانين العام الخارجي. (جميل رضوان: 2002 ، ص ، ص ، 31 ، 32).

كانت هذه البذور الخاطئة التي نبتت منها اختلافات شتى في فهم النفس الإنسانية والحياة البشرية. فقد أغفل " فرويد " جملة من الحقائق النفسية:

- 1- أغفل أن العقل الواعي جزء من بنية النفس البشرية كالعقل الباطن موجود في كيانها وليس مفروضاً عليها من الخارج، فلا الدين ولا الأخلاق ولا التقاليد ولا المجتمع بما يملك من قوة وسلطان، ولا غيره من العوامل المادية أو المعنوية تملك، أن تنشئ في النفس شيئاً لم يكن في بنيتها من قبل وغاية ما قد تملكه هذه العوامل والقوى أن تشكل هذا الشيء الموجود بالفعل، ولكنها لا تنشئه إنشاء ما لم يكن موجوداً في الفطرة من قبل.
- 2- أغفل أن المجتمع والميل إليه والخضوع له كلها حقائق نابعة من داخل النفس وليست مفروضة عليها من خارجها وهي رغبة فطرية موجودة في داخل النفس، ولا تملك قوة في الأرض أن تنشئها إنشاء بمجرد الضغط لو لم تكن موجودة بالفعل.
- 3- أغفل أن الموانع أو القيم العليا ليست جزءاً خارجياً عن كيان الإنسان مفروضة عليه من الخارج بالضغط والقهر، فلولا وجود الاستعداد الفطري في النفس لتقبل هذه الموانع من جهة لما أدى الضغط الخارجي إلى إنشائها البتة.

ومن هنا أعطى " فرويد " صورة غير حقيقة للنفس البشرية، خلاصتها أن الكيان الحقيقي للإنسان هذه الطاقة البهيمية البحتة، وأن كل تعديل لهذه الطاقة أو تشكيل أو تهذيب، ليس داخلا في هذا الكيان الحقيقي وإنما هو مفروض عليه من الخارج من لدى قوى عدوانية لا هم لها إلا تحطيم الكيان الحقيقي للإنسان. (الخراشي: 2003، ص، 60).

المشكلة إذن أن علماء النفس حاولوا فهم النفس الانسانية بمعزل عن الله. إذن فالإقبال على طريق الله هو الموصل إلى السكينة والطمأنينة والأمن لأنه سبحانه لا يمكن أن يفزع عباده وهو خالقهم.

إن القرآن الكريم يبين في وضوح أن النفس الانسانية تشتمل على خاصيتين أساسيتين:

1- النزوع إلى طلب الشهوات بالفجور.

2- المجاهدة في طريق الله والتقوى. **"ونفس وما سواها، فآلهمها فجورها وتقواها"**

(الشمس: الآية، 8). **"وهديناه النجدين"**. (البلد: الآية، 10).

وأساس طريق الله هو الإيمان، والإيمان هو نظافة القلب والنفس من الوسوس والشكوك... **"الذين امنوا تطمئن**

قلوبهم بذكر الله ألا بذكر الله تطمئن القلوب". (الرعد: الآية، 28).

نجد أن القلب هو الذي يفقه من الإنسان، بل هو الذي به حقائق الأشياء، وهو المقياس الدقيق لمعرفة النفس فهو جامع بهذا المعنى للروح والعقل والنفس جميعا. فكلما كانت النفس محمودة ازداد القلب إجلالا وإشراقا بالإيمان وضياءا فيتألا فيه الحق وفي هذا يقول الرسول -ص- **"إذا أراد الله بعبد خيرا جعل له واعظا من قلبه"**. ولكي يتجه هذا القلب لينعم بالأمن النفسي فعليه بتقوى الله، والتي تعني رجوع النفس إلى حفظ خواطرها الظاهرة والباطنة من كل ما يدينسها خوفا من غضب الله وحبها في مرضاته والعمل على تحقيق الإيثار والإصلاح والعدل في النفس، وبهذا فإن التقوى ترسم للمؤمنين سبيل صلاحهم واستقرار نفوسهم. وكل إنسان إذا اتقى الله وراقبه امتلأت نفسه بعظمة الله وخاف غضبه ورضي برضائه وامتثل لقضائه وتطهرت نفسه وأشرق عليها نور الحق واليقين. **"ومن يتقى الله يجعل له مخرجا، ويرزقه من حيث لا يحتسب"**. (الطلاق: الآية، 2، 3).

إن التقوى بهذا المعنى تصبح طاقة موجهة للإنسان نحو السلوك الأفضل والأحسن ونحو نمو الذات ورفيها، وتجنب السلوك السيئ والشاذ، وهذا يتطلب من الإنسان مجاهدة نفسه والتحكم في أهوائها وشهواتها، فيصبح المسيطر عليها والموجه لها. **"يا أيها الذين امنوا اتقوا الله وقولوا قولا سديدا، يصلح لكم أعمالكم ويغفر لكم ذنوبكم ومن يطع الله ورسوله فقد فاز فوزا عظيما"**. (الأحزاب: الآية، 70، 71). والتقوى لا تتحقق إلا بذكر الله، إذ أن ذكر الله من علامات القلوب العامرة بالإيمان إذ أنه يبذل الخوف أمنا والعداوة محبة ويحول القلق أو الجزع والاضطراب إلى سكينة والفرح والرعب إلى طمأنينة. والتقوى كذلك تتحقق بالصبر لما فيه من عظمة في تربية النفس وتقويم الشخصية، وزيادة قدرة الإنسان على تحمل المشاق، وتجديد طاقته لمواجهة مشكلات الحياة وأعبائها **"يا أيها الذين امنوا استعينوا بالصبر والصلاة إن الله مع الصابرين"**. (البقرة: الآية، 153).

فالصبر هو القوة الدافعة والشحنة الواقية للإنسان في السلوك الإنساني فهو يدفع الإنسان إلى العمل والخير الفاضل وبقية من الوقوع في حبال الشيطان فيقع في الإثم والخطأ والعدوان فيضل ويشقى. إن الصبر هو المعرفة الحقة والمسلك الواقعي الذي إذا أخذه الإنسان في حياته يشعر بقوة كبرى تسري في كيانه كله يستمد منها من الله عز وجل وتمنحه الإحساس بأنه في طريق الصبر حبا في الله وطاعة له وطمعا في رحمته وثوابه.

كذلك تعد التوبة مصدر من مصادر تحقيق الرضا والأمن النفسي، إن الشعور بالذنب يسبب للإنسان الشعور بالنقص والقلق، مما يؤدي إلى نشوء أعراض الأمراض النفسية. فالتوبة إلى الله تغفر الذنوب، وتقوي في الإنسان الأمل في رضا الله، فتخفف حدة قلقه، ثم أن التوبة تدفع الإنسان عادة إلى إصلاح الذات وتقويمها حتى لا يقع مرة أخرى في الأخطاء والمعاصي، ويساعد ذلك على زيادة تقدير الإنسان لنفسه، وزيادة ثقته بنفسه ورضائه عنها، ويؤدي ذلك إلى بث الشعور بالأمن والطمأنينة في نفسه. **"قل يا عبادي الذين أسرفوا على أنفسهم لا تقنطوا من رحمة الله إن الله يغفر الذنوب جميعا إنه هو الغفور الرحيم". (الزمر: الآية، 53).**

كذلك القيام بجملة من العبادات في أوقات معينة بانتظام يعلم المؤمن الطاعة لله، والامتثال لأوامره، والتوجه الدائم في عبودية تامة، كما يعلمه الصبر، وتحمل المشاق، ومجاهدة النفس، والتحكم في أهوائها وشهواتها، كما تعلمه حب الناس والإحسان إليهم، وتنمي في نفسه روح التعاون والتكافل الاجتماعي. وكل هذه الخصال الحميدة تتميز بها الشخصية السوية الناضجة والمتكاملة، ولا شك أن قيام المؤمن بهذه العبادات بإخلاص يؤدي إلى اكتسابه هذه الخصال الحميدة التي توفر له مقومات الصحة النفسية السليمة، وتجنبه وتقيه الأمراض النفسية، فمجرد إفشاء الإنسان مشكلاته لله سبحانه وتعالى، ومناجاته لربه عقب كل صلاة، والاستعانة به وطلب العون منه والدعاء والتضرع إليه عز وجل يؤدي إلى تخفيف القلق وذلك لأن المؤمن يعلم أن الله سبحانه وتعالى قال **"وقال ربكم ادعوني استجب لكم". (غافر: الآية، 60)**. ومجرد الصيام على سبيل المثال علاج لكثير من أمراض النفس والجسد، فالصوم هو تدريب للإنسان على مقاومة شهواته والسيطرة عليها ويؤدي بذلك إلى بث روح التقوى فيه **"يا أيها الذين امنوا كتب عليكم الصيام كما كتب على الذين من قبلكم لعلكم تتقون". (البقرة: الآية، 183)**. وللحج أيضا فوائد نفسية عظيمة الشأن، فزيارة المسلم لبيت الله الحرام تمد المسلم بطاقة روحية تزيل عنه كروب الحياة وهمومها وتغمره بشعور عظيم من الأمن والطمأنينة والسعادة. **"الحج أشهر معلومات فمن فرض فيهن الحج فلا رفث ولا فسوق ولا جدال في الحج وما فعلوا من خير يعلمه الله وتزودوا فإن خير الزاد التقوى واتقون يا أولي الألباب". (البقرة: الآية، 197)**. والزكاة تطهر النفس من دنس البخل والطمع والأثرة وحب الذات والقسوة على الفقراء...

بالإضافة إلى تركيز القرآن على إصلاح النفس من خلال ما سبق أرسى كذلك أسس أخرى تتعلق بإرساء لعلاقات بين الأفراد على أساس الخير، ونبذ الشر بكل صورته، فيدعوا إلى المحبة والألفة والتعاون، والأخوة والصفح والتسامح والعتذار والإصلاح والأخوة وعدم الاعتداء،... والآيات الدالة على ذلك كثيرة هادفة إلى تنظيم العلاقات الانسانية، ولا يحض الله تعالى على العدوان والاعتداء بل على التسامح والسلام. (ستكون لنا إطلالة على ذلك في النقطة الموالية خلال هذا الفصل).

وبهذا التصور يمكن تبديل النفس وتغييرها جوهريا ويقول الدين بإمكانية إخراجها من ظلمة البهيمية إلى أنوار الحضرة الإلهية، من حضيض الشهوات إلى ذروة الكمالات الخلقية وذلك بالمجاهدة، والصبر والتوبة والعبادة والصفح الجميل...

2- إرساء إيديولوجية حضارية شاملة.

قلنا بالإضافة إلى تركيز القرآن الكريم على إصلاح النفس البشرية فقد أرسى قواعد حضارية لمجتمع إسلامي كفيلة بتحقيق الانسجام والأمن النفسي للفرد والمجتمع وتحول دون وقوع الفرد والمجتمع في غيابات الأمراض النفسية التي كما قلنا أنها تعتبر المقدمة الرئيسية لجل الانحرافات والعنف بكل أشكاله وألوانه. وتتجسد هذه القواعد في جملة من النظم سنعمد الآن إلى التلميح إليها.

2-1 إرساء نظام عبادي.

تشكل العبادة أحد الجوانب الرئيسية التي يتكون منها الإسلام، وهي: العقيدة والعبادات، والأخلاق، والتشريع أو المعاملات، وهي في مجملها تكون نظام الإسلام، ولا يمكن أن ينفصل جانب من الجوانب عن الجوانب الأخرى، لأنها تكمل بعضها البعض.

والعبادة هي المقصد الرئيسي من خلق الإنسان، وهي الغاية التي خلق من أجلها، لقوله تعالى **"وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون، ما أريد منهم من رزق وما أريد أن يطعمون، إن الله هو الرزاق ذو القوة المتين"**. (الذاريات: الآية، 56 - 58). إن العبادة في الإسلام نوعان، ولها معنيان، معنى خاص، وهو الأعمال والطاعات والشعائر التي فرضها الله تعالى، أو نذب إليها، أو رغب فيها، كالصلاة والصيام والحج، والزكاة، والصدقات، والأضحية، وتلاوة القرآن، والدعاء والاستغفار، والتسبيح والتهليل، والتكبير والتحميد وغيرها... ومعنى عام، وهو كل عمل صالح أريد به وجه الله تعالى، وقصد به إرضائه، وطاعته، مما رتب عليه الأجر والثواب. (الزحيلي: 2009، ج01، ص، 280).

إن الصلاة التي تعتبر عماد الدين والتي يؤديها الفرد كل يوم خمس مرات، تريحه من الهم والمعاناة، وتهون على المرء من مشكلات الحياة، وتمنحه الأمل في تخطي الصعاب، كما أنها توجد شعورا عميقا بالارتياح النفسي يعبر عنه حديث النبي ص- **"...وجعلت قرّة عيني في الصلاة"**. إن من الحقائق العلمية في علم النفس أن أي واحد منا إذا تبنى فكرة وراح يكررها لنفسه فإنه يتأثر بمحتوى هذه الفكرة، وهذا يعني أنك إذا رددت بينك وبين نفسك عبارة أنا غير سعيد أو لست راضيا عن نفسي، فإنك غالبا سوف تشعر بالقلق والاضطراب في داخلك لأن الفرد يتأثر بما يدور بذهنه من أفكار.

إن أهمية الحديث مع النفس هو أن تحاول التخلص من هذه الأفكار السلبية التي تثير في نفسك القلق، فيمكن لك أن توقف القلق، فيمكن أن توقف هذه الأفكار السلبية حين تقول لنفسك، توقف عن ذلك، وبعد ذلك تردد لنفسك عبارات تشيع لديك الارتياح والرضا مثل: السعادة شعورا بالرضا والتفائل يدفع بعيدا مشاعر القلق.

من الأساليب المتبعة في العلاج في علم النفس الإسلامي الذكر كوسيلة لمواجهة حالة الاضطراب والقلق والوصول إلى السكينة والطمأنينة... حيث ينشغل الذاكر مع الله... ويستريح ويطمئن ويقنع ويرضى ويعرف أن الشكوى لغير الله لا داعي منها، فيشعر بالرضا والأمن. فيرضى على أي وجه ويقنع بما يمنحه الله من البلاء والابتلاء. ويرى نفسه وهو ذاكر من الأقوياء بالله وبالذكر تتمحى المخاوف فإذا ذكر الله غمرت قلبه الطمأنينة بعد أن كان خائفا يائسا لقوله تعالى **"... والذاكرين الله كثيرا والذاكرات أعد الله لهم مغفرة وأجر عظيما"**. (الأحزاب: الآية، 35).

إن الصيام الذي يعني الامتناع عن تناول الطعام والشراب وممارسة الشهوات خلال النهار، له آثار ايجابية في تقوية الإرادة التي تعتبر نقطة ضعف في كل مرضى النفس خصوصا مرضى الاكتئاب والقلق والوسواس القهري والذين يدمنون على تعاطي المواد المخدرة. كما أن الصوم هو تقرب إلى الله يمنح أملا في الثواب ويساعد على التخلص من المشاعر السلبية المصاحبة للمرض النفسي، والصبر الذي يستطيله الامتناع عن تناول الطعام والشراب والممارسات الأخرى خلال النهار يسهم في مضاعفة قدرة المريض على الاحتمال مما يقوي مواجهته ومقاومته للأعراض المرضية. لهذه الأسباب فإن ممارسي الطب النفسي غالبا ما ينصحون مرضاهم بالصيام مما يساهم في تحسين حالتهم النفسية.

على سبيل المثال فإن الاكتئاب في هذا العصر تبلغ الإصابة به 7 % من سكان العالم حسب إحصائيات منظمة الصحة العالمية، وأهم أعراض الاكتئاب الشعور باليأس والعزلة وتراجع الإرادة والشعور بالذنب والتفكير في الانتحار، والصوم بما يمنحه للصائم من أمل في ثواب الله يجدد الرجاء لديه في الخروج من دائرة اليأس كما أن مشاركة الآخرين في الصيام خاصة في شهر رمضان، يضمن نهاية العزلة التي يفرضها الاكتئاب على المريض، وممارسة العبادات من ذكر الله والصلاة خلال

هذا الشهر تضمن التوبة وتقاوم الألم والإثم وتبعد الأذهان عن التفكير في إيذاء النفس بعد أن يشعر الشخص بقبول النفس والتفأول في مواجهة أعراض الاكتئاب. هذا الحال ينطبق على مرضى القلق، وكذا الوسواس القهري...

وفضلا عن هذه الفوائد النفسية للصيام فإن فيه أيضا فوائد طبية وعلاجا من الأمراض البدنية. ومن المعروف أن لصحة الإنسان البدنية تأثير على صحته النفسية ومن الحكم الشائعة " إن العقل السليم في الجسم السليم ".
(الشريبي: 2009، ص، 351).

الزكاة: التي تعني إخراج نصيب معلوم من مال الفرد كل عام لإنفاقه على الفقراء، هي تدريب للفرد على العطف على الآخرين من المحتاجين وتخليصه من الأنانية وحب الذات والبخل والطمع مصداقا لقوله تعالى " **خذ من أموالهم صدقة تطهرهم وتزكيهم بها**". (التوبة: الآية ، 103).

إن الزكاة بعامة والصدقة بخاصة وسيلة هامة في التربية النفسية الإسلامية، إذ تعين النفس على التواضع والإيثار والمحبة، كما تعودها على البذل، والعطاء والسخاء والجود، بذلك تستطيع النفس البشرية أن تسكن في ذاتها حدة الشهوة وتطفي الأهواء ففي حب المال والمفاخرة به، كذلك تستطيع هذه النفس من التخلص من أمراضها الباطنية كالكبر والتعالي والاستهزاء واحتقار الآخرين...

الحج: الذي يعني زيارة المسلم لبيت الله الحرام مرة في العمر على الأقل، تمد المسلم بطاقة روحية تزيل عنه كرب الحياة وهمومها، وتغمره بشعور عظيم من الأمن والطمأنينة والسعادة. والحج تدريب للإنسان على ضبط النفس والتحكم في شهواتها واندفاعاتها، إذ ينتزه الحاج وهو محرم عن مباشرة النساء، وعن الجدل والخصام والشحناء... وعلى ضرورة معاملة الناس بالحسنى... لقوله تعالى " **الحج أشهر معلومات فمن فرض فيهن الحج فلا رفث ولا فسوق ولا جدال في الحج وما تفعلوا من خير يعلمه الله وتزودوا فإن خير الزاد التقوى واتقون يا أولي الألباب**".
(البقرة: الآية، 197).

إن قيام العبد المسلم بهذه العبادات (المفروضة منها أو على سبيل التطوع) لتترك أثر عظيم في تقوية سلوكه، وتهذب أخلاقه، وإذ نذكر بالأمثلة الفريدة التي تركها الصحابة والتابعون والعباد، الذين أجهدوا أنفسهم في العبادة الربانية المستمرة، واستغرقوا فيها وضربوا في جنباتها أروع الأمثلة، من قيام ليل، وصوم نهار، وإنفاق مستمر في وجوه الخير، وجهاد، وذكر، وأمر بالمعروف، ونهي عن المنكر... وغير ذلك، فانعكست آثار العبادة على سلوكهم وأخلاقهم تقوى وورعا وزهدا في الحياة، وانكبوا على الأعمال الصالحة، وتضحية في سبيل الله، وطمأنينة في النفس، واستقرار وراحة، ولا نحتاج إلى ذكر أسماء في ذلك...

2-2 إرساء نظام اجتماعي.

مادام المقصد الرئيسي للشريعة الإسلامية هو رعاية الإنسان وتحقيق السعادة له من مصالحه في الدنيا والآخرة، فقد أرسى الإسلام الأحكام الشرعية كلها من أجل جلب المصالح للناس، ودفع المفاسد.

فالجانب العبادي كما رأينا جاء لرعاية مصالح الإنسان من خلال هدايته إلى الدين الحق، والإيمان الصحيح، مع تكريمه والسمو به عن مزالق الظلال والانحراف وإنقاذه من العقائد الباطلة، والأهواء المختلفة، والشهوات الحيوانية، فالقصد من العبادة هو التزود بالتقوى للإنسان. وهو ما جاء مفصلا في كل عبادة من العبادات (الصلاة، الصوم، الحج، الزكاة).

أما جانب المعاملات فقد سعى الإسلام كذلك إلى وضع جملة من الأحكام الشرعية، كذلك القصد منها تحقيق مصالح الناس بجلب المنافع لهم، ودفع المفاسد والأضرار عنهم. هذه المصالح اعتبرها الدين من الضروريات الجوهرية التي يتعلق بها وجود الإنسان، ومقومات حياته، وتقوم عليها حياة الناس الدنيوية، وتتوقف عليها أعمالهم في الدنيا، ونجاحهم في الآخرة، وإذا

فقدت هذه المصالح الضرورية، قتل نظام الحياة، وفسدت مصالح الناس، وعمت الفوضى التي قد تصل إلى البهيمية والحيوانية، وتعرض وجودهم للخطر والدمار. والضياع والانهيار.

تنحصر مصالح الناس الضرورية في خمسة أشياء، هي حفظ الدين، حفظ النفس، حفظ العقل، حفظ النسل، حفظ المال. فقدت وردت أحكام كثيرة جدا تدعو لتأمين كمال نوع من المصالح الضرورية، وتسعى لإيجادها على أحسن وجه، وأفضل طريقة، ثم تكفل حفظها ورعايتها، وهي:

أ- حفظ الدين:

إن الدين مصلحة ضرورية، لأنه ينظم علاقات الإنسان بربه، وعلاقة الإنسان بنفسه، وعلاقة الإنسان بأخيه الإنسان وسائر المجتمع... فقد شرع الإسلام أحكاما لتنظيم هذه العلاقات، تتجسد في أركان الإسلام الخمسة (الشهادتان، الصلاة، إيتاء الزكاة، صوم رمضان، وحج بيت الله لمن استطاع).

ومن أجل حفظ الدين ورعايته، وضمانه سليما، وعدم الاعتداء عليه، ومنع الفتنة فيه شرع الإسلام الجهاد في سبيل الله، فقال تعالى **"وقتلوهم حتى لا تكون فتنة ويكون الدين لله"**. (البقرة: الآية، 193). وشرع الإسلام عقوبة المرتد، لأن رده عبث في الدين والمقدسات، قال تعالى **"ومن يرتد منكم عن دينه فيمتن وهو كافر فأولئك حبطت أعمالهم في الدنيا والآخرة وأولئك أصحاب النار هم فيها خالدون"**. (البقرة: الآية، 217). كما شرع الإسلام لحماية الدين، عقوبة المبتدع، والمنحرف عن الدين، وطلب الأخذ على يد تارك الصلاة، ومانع الزكاة، والمفطر في رمضان... كما شرع الرخص في العبادات والعقيدة لرفع الحرج والمشقة على الناس للتخفيف عنهم...

ب- حفظ النفس:

شرع الإسلام لإيجادها وتكوينها الزواج للتوالد والتناسل لضمان البقاء الإنساني والوجود الإنساني، واستمرار النوع... وحرّم في مقابل ذلك الزنا وبقيّة الأنكحة الفاسدة... وشرع الإسلام كذلك لحفظها كذلك عدم الاعتداء عليها وجوب تناول الطعام والشراب واللباس واتخاذ المسكن...

وحق الحياة مكفول في الشريعة لكل إنسان حتى للجنين، ويجب على الجميع حماية هذا الحق من كل اعتداء، وينبني على ذلك عدة أحكام شرعية نذكرها باختصار: تحريم قتل النفس إلا لأسباب محددة، تحريم الانتحار، تحريم الإذن بالقتل، تحريم المبارزة، تحريم الإجهاض، ...

ج- حفظ العقل:

العقل أسمى شيء في الإنسان، فدعا الإسلام إلى الصحة الكاملة للجسم لتأمين العقل الكامل، فحرم الإسلام جميع المنكرات والمخدرات التي تزيل العقل...

د- حفظ النسل:

النسل فرع من النفس الإنسانية... فقد شرع الإسلام للحفاظ عليها الزواج، وحرّم الرهبانية، والإجهاض، وقتل الأولاد....

هـ- حفظ المال:

شرع الإسلام لإيجاد المال وتحصيله السعي في مناكب الأرض، والكسب المشروع، وشرع لحفظه، من خلال تحريم السرقة، وإقامة الحد على السارق... (الزحيلي: 2009، ج5، ص-ص، 674 - 679).
أما عن أمثلة المقاصد العامة للشريعة. فيمكن أن نعدد: تحقيق المساواة بين الناس، الوسطية في الدين، والأحكام، والسلوك، والاعتقاد... الحرية في التفكير والفكر والأعمال والتصرفات والمعاملات والاختيارات... التسامح بين المذاهب

والأديان والفرق، والقبائل، والأحزاب، ليتم التعاون بينهم...الإحسان من خلال الصفح والتحلي بالشيم والأخلاق الفاضلة...
الطهارة، التعاون على البر، التيسير...

إن تحقيق هذه المقاصد ينعكس إيجاباً على الفرد في نفسه وقلبه، بتوفير الطمأنينة القلبية، والسعادة النفسية، والهدوء العصبي، والراحة الداخلية، فيطرد الإيمان أمراض النفس كالهَم والحزن، والقلق واليأس، والخوف والقنوط، والتردد والحيرة... لتكون نفساً مطمئنة راضية مرضية، وهذا محل التعجب من المؤمن كما ورد في الحديث "عجبا لأمر المؤمن إن أمره كله خير، وليس لأحد إلا المؤمن، إن أصابته سراء شكر، فكان خير له، وإن أصابته ضراء صبر، فكان خيراً له". (رواه مسلم).

كذلك بتحقيق تلك المقاصد، يسود الاطمئنان في المجتمع، ويعم الخير والفضيلة، وهذا ما تم فعلياً وعملياً في الدولة الإسلامية التي ظلها الإيمان في القديم، وهذا ما ينشده المؤمنون اليوم في العودة إلى حظيرة الإيمان، وتطبيق شرع الله تعالى، لإعادة الأمن والأمان للناس في ربوع المعمورة، والقضاء على الإجرام والتعدي على الأموال والأعراض والأنفس والقيم والأخلاق...

2-3 إرساء نظام سياسي.

يمكن أن نعتبر احترام حقوق الإنسان يحقق الأمن النفسي للإنسان، ويكفي أن نتأمل ما يحدث اليوم في أكبر الديمقراطيات في العالم، كما توصف عادة، لنرى أشكالاً من انتهاك حقوق الإنسان، لم تكن تتصور، إلى حد أن شهد منها شاهد لم يتردد في وصف ما يجري بأنه انقلاب على الدستور، وخرق فظيع للقانون، وانتهاك خطير لحقوق الإنسان الأساسية. وعل هذا الأساس. يمكن القول أن ثمة ترابط متين بين حقوق الإنسان والأمن النفسي. لعل ممارسة الحريات العامة والتي تتلخص بحرية الاعتقاد وحرية العمل والتملك وحرية الرأي والحرية الشخصية من شأنها أن تساهم إيجاباً في تحقيق الأمن النفسي للفرد.

إن الإقرار بممارسة الحريات هو تحقيق لمبدأ العدل الذي يعني التسوية بين الناس في المعاملة ومكافأة جهودهم وإسناد الوظائف لمن يستحقها بمؤهلاتهم وعدم المفاضلة والتمييز بينهم.

والرسالة الإسلامية عنت بهذه المسألة. فقد كانت دولة الإسلام الأولى مثلاً حياً لتحقيق العدالة. سنعمد إلى التطرق إلى أحد هاته الحريات: حرية المرأة. إن الإقرار بهذه الحرية، هو إقرار لأدميتها. وكذا مجال لتحقيق ذاتها، وإقرار لمبدأ العدالة الاجتماعية.

لنبدأ ببيان موقف الشريعة الإسلامية من إسناد رئاسة الدولة إلى المرأة، وبيان الحكمة من ذلك.

يقول الرسول الكريم -ص- "لن يفلح قوم ولوا أمرهم امرأة" من المعلوم أن الرسول -ص- قال هذا عندما هلك أحد ملوك الفرس وتولت ابنته الملك من بعده، وقد استدلت جمهرة من العلماء بهذا الحديث الصحيح، على حرمة إسناد الخلافة أو الرئاسة كما تسمى اليوم إلى امرأة أياً كانت. والحكمة في ذلك أن:

- هناك قسماً كبيراً من المهام يقوم بها الخليفة، دينية محضة وليست سياسية مجردة... إمامة الناس على صلاة الجمعة وخطبتها... والمعلوم أن المرأة غير مكلفة بصلاة الجمعة ولا بحضورها.
- من مهام الخليفة إعلان الحرب وقيادتها، ومن المعلوم أن المرأة غير مكلفة بالجهاد إلا عند النفير العام، أي عند مداومة العدو البلد.
- من مهام الخليفة الخروج بالناس إلى صلاة العيد، والاستسقاء، وإلقاء الخطب. والمرأة قد لا تكون في وضع يخولها القيام بذلك.

إذا تجاوزنا مهمة الخليفة أو رئاسة الدولة، إلى الوظائف والمهام الأخرى، فإننا لا نكاد نجد مدخلا لخصوصية الذكورة والأنوثة في الأمر.

وبذلك نجد أن الحديث السلف خاص بإمامة الرئاسة دون أن يسري ذلك على الوظائف الأخرى على اختلافها وتفاوت درجاتها، بشرط أن تكون المرأة أهلا لها، مع تقيدها بأوامر الدين وآدابه وضوابطه.

2-4 إرساء نظام ردي.

رأينا أن الجريمة حسب المفهوم الإسلامي كامنة في النفس البشرية، وبالتالي فهي تتناقض المفاهيم الغربية التي تجعل منها مكتسبة، وبهذا المفهوم للجريمة في الشريعة الإسلامية هي مخالفة النفس للنظام الذي ينظم أفعال الإنسان في علاقته بربه وبنفسه، وعلاقات الناس بعضهم ببعض، ذلك أن الإنسان خلقه الله تعالى، وخلق فيه غرائز وحاجات عضوية، وهذه الغرائز والحاجات العضوية طاقات حية في الإنسان تدفعه لأن يسعى إلى إشباعها. فهو يقوم بالإعمال التي تصدر عنه من أجل هذا الإشباع، وترك هذا الإشباع دون نظام يؤدي إلى الفوضى والاضطراب، ويؤدي إلى الإشباع الشاذ. وقد نظم الله إشباع هذه الحاجات العضوية والنفسية، حين نظم أعمال الإنسان بالأحكام الشرعية، فبين الشرع الإسلامي الحكم لكل حادثة تحدث للإنسان، وشرع الحلال والحرام، ولهذا أورد الشرع أوامر ونواه، وكلف الإنسان العمل بما أمر به، واجتناب ما نهى عنه. فإذا خالف ذلك فقد فعل القبيح، أي فعل الجريمة، فكان لابد من عقوبة لهذه الجرائم، حتى يأتذر الناس بما أمرهم الله به، وينتهوا عما نهاهم عنه، وإلا فلا معنى لتلك الأوامر والنواهي، إذا لم يكن عقاب على مخالفتها. وقد بين الشرع الإسلامي أن على هذه الجرائم عقوبات في الآخرة، وأخرى في الدنيا. أما عقوبة الآخرة فانه تعالى هو من يعاقب بها المجرم فيعذبه يوم القيامة لقوله تعالى **"يعرف المجرمون بسيماهم فيؤخذوا بالنواصي والأقدام"**. (الرحمن: الآية، 41). أما عقوبة الدنيا فيقوم بها الإمام أو من ينوبه، بإقامة حدود الله، وتنفيذ أحكام الجنايات والتعزير، وتنفيذ المخالفات، وهذه العقوبة في الدنيا للمذنب على ذنب ارتكبه تسقط عن المذنب عقوبة الآخرة. فتكون العقوبات زاجر وجوابر، أما كونها زاجر فلأنها تزجر الناس عن فعل الذنوب وارتكاب المعاصي، وأما كونها جوابر فلأنها تجبر عقوبة الآخرة (تسقطها).

الأکید كما رأينا أن الإسلام قبل أن يسن العقوبات الزاجرة للمخالفين، أعطى عناية فائقة للقلب والنفس، من خلال حرصه على تربيتها على خشية الله، ومراقبة أمره في السر والعلن، وهذه المراقبة والخشية هي التي تمنعان الفرد من ارتكاب المعاصي والمخالفات.

هذا المنهج من التربية أتى أكله في منع الناس من اقتراف أي محذور بتأثير قوي تعجز كل القوانين الوضعية عن مثله. وبعد أن يسلك الإسلام طريق التربية لوجدان الأفراد، يقوم بسد أي ذريعة لاقتراف المنكرات ولذلك كان العقاب شديدا. فههدف الشرع الحكيم من العقوبة أن يكون للعقوبة قوة المنع من الإقدام على الجريمة قبل وقوعها وإذا وقعت فلا بد أن يكون في العقوبة ما يردع عن العود.

إن المتأمل في فقه العقوبات يجد أن علاج النفس الانسانية يتم بالحكمة الصائبة فلكل جرم حد معين ولكل مخالفة عقوبة خاصة دون غلو أو زيادة ودون مبالغة أو إفراط، حيث نلاحظ أن الشارع قد سار في هذه العقوبات على أدق المقاييس واعد لها حيث وضعت الشريعة هذه العقوبات على أساس محاربة الدوافع الخاصة بكل جريمة، فالدوافع التي تدفع إلى الجريمة تحارب بالدوافع التي تصرف عنها.

فالجريمة التي تدفع إليها اللذة والشهوة تعاقب بعقوبة تتصف بالألم ولا يمكن أن يستمتع الإنسان بشهوة اللذة إلا إذا تذوق مس العذاب، أو توقع أنه سيذوقه، ولذا يكون ما يبعده عن التفكير في اقتراف الجريمة. وبهذا تكون الشريعة قد حاربت

الجريمة في النفس قبل أن تحاربها في الحس وعالجتها بالعلاج الوحيد الذي لا ينفذ غيره. ويظهر هذا بوضوح تام في العقوبات المقررة لجرائم الحدود ولجرائم القصاص والدية. (عبد الغني: ب، ت ص، 91).

على سبيل المثال، ما الدافع إلى ارتكاب جريمة الزنا؟ أليس هو طلب المتعة والاستمتاع؟ فبماذا فعلت الشريعة في عقوبتها؟.

لقد قابلت ذلك بالعوامل النفسية التي تدفع عنها بما أوجبه من عقوبة غليظة تصيب البدن كله كما عتمه كله، وأي شيء يحقق الألم أو يذيق مس العذاب أكثر من الجلد 100 جلدة؟ هذا إن كان أعزب أما إن كان متزوج فالرجم، فالأول خففت عنه العقوبة لتأخره عن الزواج أما الثاني غلظت له لأنه أباحت له الطلاق وأحلت له أن يتزوج أكثر من امرأة، وبذلك فتحت له كل أبواب الحلال وأغلقت أمامه كل أبواب الحرام. وبذلك أغلقت كل الأبواب التي تدعو إلى التخفيف يقول تعالى **"الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مئة جلدة ولا تأخذكم بهما رأفة في دين الله إن كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر وليشهد عذابهما طائفة من المؤمنين"**. (النور: الآية، 2).

قبل أن نخرج على نظام العقوبات في الإسلام، بوجدنا فقط أن نشير إلى ذلك التوافق بين أفكار حركة الدفاع الاجتماعي (التي سبق أن أشرنا إليها في الفصل الثاني) مع فحوى الشريعة الإسلامية التي ظهرت منذ أكثر من 14 قرن من الزمان. والخلاصة أن المدارس الفقهية والحديثة وإن اختلفت حول الأساس الذي يبنى عليه العقاب، فقد اتفقت على أن التعويض المادي على المجني عليه غير كاف لإعادة التوازن الذي أخل به الجاني عندما اقترف جريمته، بل لابد من مسانلته عن الاضطراب الذي أحدثته جريمته في المجتمع سواء بالزجر أم بالتأديب أم بالإصلاح غير أن جميع هذه المدارس وجميع هذه القوانين التي أخذت عنها، قد أخفقت في الحد من تفشي الجريمة واستفحالها في العالم كله وطغيان نذر الشر فيه على تباشير السلام.

تهدف العقوبات الواردة في الشريعة الإسلامية إلى تحقيق الاستقرار والنظام في العلاقات بين الأفراد ونشر العدالة والقضاء على مظاهر الفساد والجريمة في المجتمع. وقد أتت هذه العقوبات بصفة عامة مختلفة في أحكامها عن تلك المقررة في التشريعات الوضعية، واعتمدت كأساس شامل ومتكامل حل محل النثار والانتقام الفردي الذي جر الولايات على الجماعات الإنسانية قبل ظهور الإسلام.

أهم ما يميز العقوبات في الشريعة الإسلامية مرونتها وواقعيتها، كما أنها تتنوع وتتخذ تبعاً لذلك مفهوماً قد يختلف عن المفهوم السائد في التشريعات الوضعية. فالحدود هي العقوبات المقدره من قبل الله تعالى، ومحددة النوع والمقدار، فلا يترك لولي الأمر سوى الحكم بها في حال توافر شروط تطبيقها، وهي مقررة لحماية مصلحة الجماعة العامة والنظام، فهي لا تقبل الإسقاط من قبل الأفراد والجماعات مادامت قد وصلت إلى علم الإمام. أما القصاص رغم كونه من العقوبات المقدره فهو يوجب حقا خاصا للفرد، ومن ثم يمكن للمجني عليه حق العفو عن الجاني ولو وصل أمره إلى القضاء. وهناك صنف آخر من العقوبات غير المقدره تسمى بالتعازير، ترك تقديرها إلى ولي الأمر الذي يراعي فيها المصلحة العامة وشخصية الجاني والمبادئ العامة في الشريعة الإسلامية.

كذلك من الأسس التي قامت عليها العقوبة في الشريعة الإسلامية، أنه لا يجوز أن تقرر جريمة أو عقوبة إلا بمقتضى النص عليها، كما أن العقوبة لا تطبق إلا على المسؤول على الفعل، ولعل هذه القاعدة جاءت بتحول هام في مفهوم شخصية العقوبة التي تبنتها التشريعات الوضعية. كما أن من الأسس التي قامت عليها العقوبة في الشريعة الإسلامية المساواة في تطبيقها على الناس لا فرق بين غني أو فقير، ولا اعتبار لانتماء الإنسان الطبقي.

وان كان من غير المستطاع أن نحدد كل أصناف العقوبات وخصائصها، إلا أنه يمكن القول أنها صنفان: صنف يتعلق بالعقوبات البدنية وأخرى سالبة أو مقيدة للحرية، وقد يجتمعان في أن واحد.

الملاحظ أن الشريعة الإسلامية توسعت في فرض الجزاءات البدنية من منطلق أهداف العقوبة هو الحفاظ على القيم جماعة وصيانة الأخلاق والمصلحة العامة، كعقوبة القتل والصلب والرجم والقطع والجلد، وبذلك اختلفت عن الاتجاهات الحديثة في السياسة الجنائية التي تتبنى فكرة الحد من تلك العقوبات. (محمد جعفر: 1997، ص، 44).

تشمل الجزاءات البدنية جرائم الحدود: التي تشمل:

- الردة: (الراجع من دين الإسلام إلى الكفر)، فقد شرع الإسلام عقوبة القتل للمرتد إن أصر على الكفر.
- الزنا وما يلحق بالزنا: (الجماع المحرم مع غير الزوجة وملك اليامين)، أقر الشرع 100 جلدة لقوله تعالى "الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة". (النور: الآية 2). في حالة الزاني البكر أي غير المحصن، والرجم للزاني المحصن. أما ما يلحق بالزنا فيتجسد في جريمة اللواط. فالعقوبة القتل مصداقا لقوله ص- "من وجدتموه يعمل عمل قوم لوط فاقتلوا الفاعل والمفعول به". (رواه ابن عباس).
- جريمة القذف: (رمي المحصن بالزنا)، والعقوبة "والذين يرمون المحصنات ثم لم يأتوا بأربعة شهود فاجلدوهم ثمانين جلدة ولا تقبلوا لهم شهادة أبدا وأولئك هم الفاسقون". (التوبة: الآية 4).
- جريمة السرقة: (أخذ مكلف مال مملوكا لغيره على وجه الاستخفاء) وعقوبته "السارق والسارقة فاقطعوا أيديهما جزاء بما كسبوا نكالا من الله والله عزيز حكيم". (المائدة: الآية 38).
- جريمة شرب الخمر (كل شراب مسكر سواء كان من العنب أم التمر أم الزبيب أم الشعير أم العسل...).
- "كل مسكر حرام" كما قال ص- والعقوبة بالإجماع 40 جلدة.
- جريمة الحرابة: كل فعل يقصد به الاعتداء به على أموال الناس ودمائهم وأعراضهم وإشاعة الفساد في الأرض بنشر الرعب والخوف بين الناس، فلا يأمنون في مسيرتهم على الطريق، يقول الله تعالى "إنما جزاؤا الذين يحاربون الله ورسوله ويسعون في الأرض فسادا أن يقتلوا أو يصلبوا أو تقطع أيديهم وأرجلهم من خلاف أو ينفوا من الأرض ذلك لهم خزي في الدنيا ولهم في الآخرة عذاب عظيم". (المائدة: الآية 33).
- جريمة البغي: (الخروج على طاعة إمام الحق بطريق الغلبة) والعقوبة لقوله تعالى "وإن طانفتان من المؤمنين اقتتلوا فأصلحوا بينهما فإن بغت إحداهما على الأخرى فقتلوا التي تبغي حتى تفي إلى أمر الله فإن فاءت فأصلحوا بينهما بالعدل وأقسطوا إن الله يحب المقسطين". (الحجرات: الآية 9).

كذلك تشمل العقوبات البدنية جرائم (اعتداء على النفس والأموال والعرض والنسل والعقول والبدن):

- القتل العمد: العقوبة القتل أو العفو، لقوله تعالى "ولكم في القصاص حياة يا أولي الألباب لعلكم تتقون". (البقرة: الآية، 178). وقوله "...ومن قتل مظلوما فقد جعلنا لوليه سلطانا فلا يسرف في القتل إنه كان منصورا". (الإسراء: الآية، 33).

يبقى أن نشير أنه على الرغم من إقرار العقوبات البدنية في الشريعة الإسلامية، إلا أنها بقيت مقيدة في نطاق النصوص التي أوردتها على سبيل الحصر وبالنسبة لجرائم محددة، تكييفاً لما يعرف في الاتجاهات الحديثة بمبدأ " شرعية الجرائم والعقوبات " واقترن هذا المفهوم بإتباع طرق إثبات مشروعة يتعين توافرها حتى توقع على من يستحقها دون تجاوز، تؤدي غرضها في الردع الخاص والعام وإنذار كافة الناس بسوء عاقبة الإجرام مما يمهد لبناء مجتمع فاضل خال من نوازع الشر والجريمة.

هذا التقيد في التنفيذ يسقط مزاعم أولئك الذين يصفون الدين الإسلامي على أنه ينتقص من الكرامة الانسانية من خلال ترك عاهات في أبدان الأفراد المجرمين تستمر معهم طوال حياتهم مما يؤثر سلبا على حياتهم ونفسياتهم ويجعلهم في حكم المنبوذين في المجتمع.*

أما العقوبات السالبة للحرية (السجن)، فإذا كانت الأكثر بروزا وانتشارا في التشريع الوضعي لمختلف الجرائم، فإنها لا تعتبر كذلك بالنسبة لأحكام الشريعة الإسلامية، لأنها لا تشمل أكثر الجرائم شيوعا وهي الحدود والقصاص. وبهذا يمكن التوصل إلى نتيجة أن عقوبة السجن تبقى من ضمن العقوبات التعزيرية التي تطبق في نطاق الجرائم القليلة الخطورة، ومن المفترض طبقا لهذا المفهوم أن لا تزدحم المؤسسات العقابية بالمساجين. وأن تكون فرص الإصلاح والتأهيل متاحة بالنسبة لهم لقلّة عددهم وإمكانية تصنيفهم ورعاية أمرهم والاهتمام بحالهم بعد الإفراج عنهم.

والشريعة الإسلامية التي أباحت الحبس تكون قد أرست القواعد الضرورية لتحقيق غايات هذه العقوبة في الردع والإصلاح، إضافة إلى ذلك فإن مجال تطبيق الحبس يتسم بالمرونة الكافية لأنها تخضع أساسا لتقدير ولي الأمر الذي يستطيع تقريرها أو استبدالها. يبقى أن نشير في الأخير أن العقوبات التي أقرتها الشرائع الوضعية أو الشريعة الإسلامية كان الهدف منها هو الحد من الجريمة وإصلاح الجاني وحماية المجتمع من أفعاله، إلا أن الشريعة الإسلامية كان لها السبق في صيانة المجتمع والأفراد من هذه الظاهرة، عكس التشريعات الوضعية التي فشلت أيما فشل، بل أن الجرائم كل يوم تزداد وتتنوع، وسبب يعود إلى سوء التشخيص بالدرجة الأولى وكذا إلى الخلل في الممارسة الفعلية لإجراءات العقاب والإصلاح، خاصة ما تعلق بها بنظام السجن التي أضحت مراكز لتخريج المنحرفين من الأحداث والبالغين.

كذلك علينا أن نشير أن الإسلام لم يكتفي بإقرار عقوبات بدنية وأخرى سالبة للحرية، بل أقرت آليات لتخفيف من حدة الجريمة والتي تتجسد في العفو ووجوب دفع الدية.* لقوله تعالى **"فمن عفي له من أخيه شيء فاتباع بالمعروف وأداء إليه بإحسان، ذلك تخفيف من ربكم ورحمة..."** (البقرة: الآية، 178).

نافلة القول أن الإسلام بهذا التشخيص والمعالجة يسعى إلى وضع أسس الصحة النفسية للشخصية السوية، ذلك أن تحقيق التوازن بين الدوافع (تحقيق التوازن بين البدن والروح) شرط ضروري لتحقيق الشخصية السوية التي تتمتع بالصحة النفسية، وهي النفس التي سماها القرآن الكريم النفس المطمئنة. إن الإنسان السوي صاحب النفس المطمئنة هو الذي يعني بصحة البدن وقوته، ويشبع حاجاته الضرورية عن طريق الحلال، ويشبع أيضا حاجاته الروحية بالتمسك بعقيدة التوحيد، والتقرب إلى الله تعالى بأداء العبادات والقيام بالأعمال الصالحة.*

لا جدال إذن أن الدين يلهم لاطمئنان القلوب ولراحة الخواطر ولتهديئة الأنفس. فالنفحات الدينية تخرج الإنسان المؤمن من دائرة ذاته الضيقة، وتخلصه من قيود الحياة الاعتيادية، ومن اجترار أفكاره السوداوية، فتعلق به في أعلى السماوات، وترقي به في أنوار التسامي الذي يجلو القلوب من صدئها ويصفي النفوس من أوضارها وينقيها من أكارها. الدين حاجة نفسية، فهو ينطوي على إشباع الحاجة إلى الإيمان الذي ترتوي النفس به ويطمئن القلب. لذلك نجد اليوم كثيرين من المفكرين الكبار في العالم يشيدون بمكانته في الحياة وبضرورته للإنسان وكرامته.

* لمزيد من الشروحات انظر: أبو فارس، محمد عبد القادر: الفقه الجنائي في الشرع الإسلامي، ط01، الأردن: دار الفرقان للنشر والتوزيع، 2005.

* العفو: يخص جرائم الجنايات دون الحدود. (العفو في القتل الخطأ). والدية في جرائم دون الاعتداء على النفس (الاعتداء على الأطراف)... للمزيد انظر، أبو زهرة، محمد: الجريمة والعقوبة في الفقه الإسلامي، القاهرة: دار الفكر العربي، ب، ت. * للمزيد انظر: الجسماني، عبد العلي، القرآن وعلم النفس، ط1، نداء الفطرة الإيماني، لبنان: الدار العربية للعلوم، 2000.

الخاتمة



بعد المعالجة النظرية النقدية لمحتويات موضوع الدراسة: الاغتراب الحضاري والعنف الاجتماعي، دراسة نظرية نقدية للواقع العربي الراهن. اتضح لنا النتائج الآتية:

- حالة الاغتراب في الواقع العربي الراهن اليوم، هو أكثر بكثير ما أشارت إليه النظريات الغربية، الذي تحيله إما إلى فقدان المعنى، أو حالة اللاقدرة أو العجز في تقرير الإنسان لمصيره والتأثير في ما جرى الأحداث التاريخية بما في ذلك التي تهمة وتسهم في تحقيق ذاته، كما يذهب إلى ذلك " هيجل " أو حالة فقدان المعايير وتمييع القيم والقواعد التي تحكم السلوك كما يذهب إلى ذلك " دوركايم " أو حالة فقدان القوة كما يذهب إلى ذلك " ماركس " أو حالة الخضوع كما يذهب في ذلك " اريك فروم " أو حالة اغتراب الذات وهو مفهوم شائع الاستخدام بين علماء النفس، وبخاصة الاتجاه التحليلي... أو غيرها كما يذهب العديد من الباحثين الغربيين.
- حالة الاغتراب في الواقع العربي الراهن هو اغتراب الواقع القائم بالكامل، اغتراب يحيل الشعب بخاصة طبقاته وفئاته المحرومة والهشة إلى كائنات عاجزة لا تقوى على مواجهة تحديات العصر وعاجزة في علاقاتها بالدولة والأحزاب والمؤسسات العائلية والدينية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية.
- حالة الاغتراب في الواقع العربي الراهن هو أكثر من اغتراب نفسي أو اقتصادي أو سياسي أو ديني، هو كل هذه المظاهر وغيرها والذي يتجسد في الاغتراب الحضاري.
- حالة الاغتراب في الواقع العربي الراهن، هو فقدان الهوية الشخصية أو الثقافية وظهور العديد من السلوكيات غير المقبولة مثل: الانسحاب عن الجماعة أو التمرد.
- حالة الاغتراب في الواقع العربي الراهن، تعني عدم تبلور فلسفة سياسية أو اجتماعية تنبثق من الهوية الحضارية للأمة من جهة، وتتوافق مع المعطيات العصرية من جهة أخرى ترقى في نفس الوقت إلى حاجات الجماهير وتطلعاتهم.
- حالة الاغتراب في الواقع العربي الراهن، تعني أن المجتمع موزع بين القديم والحديث، يعيش بين بين في تآزم دائم، يشهد صراعا مريرا تتجاذبه قوى الوعي التقليدي وقوى الوعي الحدائثي الزائف، قوى المحافظة وقوى التقدم الشكلي، قوى الجمود والانذهال بسلع الغرب الاستهلاكية والانحراف عن تراثه الثقافي والإبداعي.
- حالة الاغتراب في الواقع العربي الراهن، تعني أن كل من المجتمع والفرد يعيش أزمة الانفصال بينه وبين ذاته (التراث) ومع الآخر (الغرب).
- حالة الاغتراب في الواقع العربي الراهن تتجلى في اغتراب سياسي، اغتراب عائلي، اغتراب ديني...
- حالة الاغتراب في الواقع العربي الراهن، تتجلى في مظاهر عنيفة بشكل فردي أو جماعي.
- إن العنف الاجتماعي الممارس الذي يحياه الفرد والمجتمع العربي الراهن، ليس نتاج الأسباب التي دأب العلماء الغربيين وإتباعهم من المتأثرين بهم من العرب في وضع معالمها وإرساء قواعدها، بل إنها تحصيل حاصل لمسألة أكبر وأعمق وأشد في الواقع العربي الراهن، والتي تتلخص في فقدان الموقف من مسألة إثبات الوجود الحضاري بين الذات الأصيلة -التراث- وبين الآخر الغربي -الحداثة-، والتي عبرنا عليها بمصطلح الاغتراب الحضاري.

- انتكاس العرب منذ أزيد من قرن ونصف (منذ القرن التاسع عشر إلى اليوم) في تحديد الموقف من مسألة إثبات الوجود الحضاري، أسهم في إيجاد فجوات بين الفرد ونفسه وبينه وبين غيره من الناس، والتي يعبر عنها بالاعتراب.
- وجود مثل هذه الفجوات بين الفرد وذاته وبينه وبين الآخرين ساهم في توليد شعور بالاضطهاد لدى الفرد والجماعة.
- الشعور بالاضطهاد بين الفرد والجماعة كان مصدر للعوانية ورمز لها. وبالتالي فسح المجال واسعا لبروز مظاهر متنوعة من العنف، الذي أصبح وسيلة للتخاطب يستعين بها الفرد والجماعات مع الذات والواقع ومع الآخرين.
- تشيع في الواقع العربي الراهن صور ونماذج عديدة للعنف تأخذ شكل عنف مرتد إلى الذات، من خلال لجوء الفرد إلى إدانة ذاته والحط منها من شأنها والتهرب منها والتنكر لها، يتخذ هذا النوع أشكال متعددة لعل أبرزها: الاكتئاب والانتحار، أو يتخذ شكل العنف المادي، من خلال لجوء الفرد إلى تحميل الآخرين مسؤولية الوضع المأزقي الذي يحياه ويتجسد في الاعتداء على الآخرين، وعلى القوانين في المجتمع، هذا النوع يتخذ كذلك أشكال لعل أبرزها: الانحراف بكل أشكاله: التنظيمي، السياسي، الاجتماعي، الاقتصادي، أو الجريمة المنظمة والتي تتخذ كذلك أشكال متعددة: جريمة سياسية، اقتصادية، اجتماعية.
- إن الخلاص وتجاوز هذين المظهرين في الحياة الخاصة والعامة في الواقع العربي الراهن، يقتضي ضرورة وضع بديل فكري يمكن أن يسهم في فهم ماهية الاعتراب الحضاري وكيفية الخروج منه من جهة، وكيفية مساهمته في التقليل من مظاهر التناقض والصراع الذي اخذ شكل العنف الاجتماعي، لتكريس الصحة النفسية التي من شأنها أن تدفع الأفراد والجماعات إلى الإبداع والابتكار.
- إن محاولة إعطاء بديل نظري يمكن أن يسهم في تفسير طبيعة الاعتراب الحضاري في الواقع العربي الراهن، لا بد أن يضع ضرورة إعطاء تصور واضح عن طبيعة النظام الاجتماعي المرجو تحقيقه.
- ركائز هذا النظام الاجتماعي لا بد أن تأخذ في الاعتبار أن لنا قاعدة حضارية ثابتة، وضرورة السعي إلى فهمها والاسترشاد بها في حياتنا العامة والخاصة.
- هذا الفهم لهذه القاعدة الحضارية الثابتة لا بد أن يضع في الحسبان انه لا بد أن يكون في إطار حركيته التاريخية، وكذا في ظل تحديات الحاضر الذي يرسم أفق المستقبل.
- فهم هذه القاعدة لا يكتمل وفق الشرط الأول إلا إذا تم وفق الشرط الثاني والذي يتجسد في قابليتها في التفاعل مع أحسن الحضارات الأخرى بصفة ايجابية.
- الإقرار بهذين الشرطين في بلورة النظام الاجتماعي الجديد كفيل في نظرنا في الحد من مظاهر الاعتراب الحضاري، وكذا من ظاهرة العنف الاجتماعي، وهو الذي يجسده الإسلام.
- الإسلام كعقيدة أحاط الإنسان بسياج عظيم من الرعاية النفسية والحماية من التعرض للازمات والاضطرابات والمشكلات والأمراض النفسية والعقلية.
- وضع هذه الرعاية كفيل بتحقيق الانسجام النفسي للفرد والمجتمع تحول دون وقوع الفرد والمجتمع في غيابات الأمراض النفسية، التي تعتبر المقدمة الرئيسة لجل الانحرافات والعنف بكل أشكاله وألوانه.

خلاصة الدراسة

تعم الحياة العربية، اليوم كما البارحة، جملة من مظاهر العنف الاجتماعي، تتخذ أبعاداً فردية وجماعية وتتخذ أشكالاً معنوية (عنف مقنع) ومادية (عنف مادي) تجعل الكثير يتساءل عن الأسباب الواقفة من ورائها وكذا عن طبيعة الحلول الممكنة للتقليل منها.

الأكيد أن الكثير من الباحثين حاولوا إسقاط النظريات الغربية التي تناولت السلوك الانحرافي في الغرب على الواقع العربي، محاولين تفسير ما يحدث عندنا من اضطرابات عنيفة، إلا أن الواقع اثبت أن هذه النظريات أعجز بكثير عن تناول أبعاد هذه الظاهرة المتعددة والمتشابهة والمختلفة كل الاختلاف عما هو ممارس في غير بيئتنا.

من خلال هذه القناعة ارتأت الدراسة -البحث- عن تفسير آخر قد يكون محطة أولية للكشف عن حقائق واقع العنف الاجتماعي الذي يمارس في الواقع العربي الراهن.

هذا التفسير يقوم على أساس أن العنف الاجتماعي الممارس حالياً، كما كان في السابق وقد يستمر في المستقبل، ينحصر في ظاهرة الاغتراب الحضاري الذي يعيشه العالم العربي، والذي يتجسد في عدم فهم خصوصية الذات (التراث) وكذا الآخر (الغرب) وكيفية الاستفادة منهما دون تمكين لطرف على حساب الآخر.

من شأن عدم القدرة على اتخاذ موقف حضاري ايجابي بين الطرفين (التراث، والآخر الغربي) أن يولد ازدواجية داخل الفرد والمجتمع في الواقع العربي، الأمر الذي يساهم في تباين بل تعارض الرؤى والأفكار في عملية توجيه حياة الفرد والمجتمع.

من شأن هذه الازدواجية أن تبرز جملة من التناقضات داخل الفرد والمجتمع والتي سرعان ما تعلن عن نفسها في صورتين من العنف، عنف داخلي، بين الفرد وذاته، وعنف خارجي، بين الفرد والآخرين، وبين الفئات الاجتماعية المكونة للمجتمع.

من خلال هذا التفسير حاول البحث الوقوف على الحقائق التالية:

- إن الحد من العنف الاجتماعي الذي يميز سلوك الفرد والمجتمع في الواقع العربي يتوقف على إنهاء الاغتراب الذي بداخلهما.

- إن إنهاء الاغتراب الحضاري الذي بداخل الفرد والمجتمع يتوقف على إرساء قاعدة حضارية مميزة تنبثق من إطار فكري واضح وشامل.

- إن البلوغ إلى إرساء قاعدة حضارية يستلزم تحديد الموقف من مسألتين هامتين: الموقف من الذات (التراث) والموقف من الآخر (الغرب). وضروري أن يكون الموقف ايجابي، أي دون تغليب لطرف على آخر، بل تمكين الطرفين من الحياة العامة والخاصة، على أن يكون التراث هو القاعدة التي تستلهم من القاعدة الحضارية، وأن يكون الآخر بمثابة المصدر الذي تستلهم منه الانجازات المادية لتقوية القاعدة، مادون ذلك لا جدوى منه.

- القيام بهذا العمل، أي إرساء قاعدة حضارية، قوامها التراث ومنفتحة على الآخر كفيل بإنهاء الاغتراب على المستويين الفردي والجماعي، ومن ثم إنهاء كل أشكال العنف داخل الفرد من جهة وبين الفرد والآخرين، وبين الآخرين فيما بينهم من جهة أخرى.

- هذه القاعدة بطبيعة الحال التي يشكل الإسلام المحور الرئيسي لها في عمومياتها وخصوصياتها، كفيل بإحلال التوازن النفسي والاجتماعي وإنهاء كل أشكال الاختلال والاضطراب داخل الفرد والمجتمع.

الكلمات المفتاحية: العنف الاجتماعي، الاغتراب الحضاري، الواقع العربي.

Résumé

Dans ce travail, nous essayons de trouver une justification pour le phénomène de la violence sociale qui est pratiquée dans la réalité actuelle arabes loin de ces interprétations occidentales qui la renvoient à des facteurs psychologiques, sociaux, économiques et autres.

Cette justification est limitée à la violence dans la réalité arabe se reflète dans le problème de l'identité culturelle qui l'a entraînée des doubles emplois dans l'orientation qui ont conduit à l'émergence du phénomène de l'aliénation que nous voyons la véritable raison de l'émergence de ce phénomène.

Mots clés : Violence sociale, aliénation, réalité actuelle arabes.

قائمة المراجع.

- القرآن الكريم.

- السنة النبوية.

الكتب.

- أ-

- 1 - أبو خطوة، أحمد شوقي، المساواة في القانون الجنائي، دراسة مقارنة، بيروت: دار النهضة العربية، 1991.
- 2 - أبو خطوة، أحمد شوقي، أصول علم الإجرام والعقاب، ج02، علم العقاب، ب، ن: 2001.
- 3 - أبو زهرة، محمد، الجريمة والعقوبة في الفقه الإسلامي، القاهرة: دار الفكر العربي، ب، ت.
- 4- أبو فارس، محمد عبد القادر، الفقه الجنائي في الشرع الإسلامي، ط01، الأردن: دار الفرقان للنشر والتوزيع، 2005.
- 5- أبو هنيدي ، وائل، وآخرون ،الوسواس القهري، سلسلة الصحة النفسية للجميع، قطر: مكتبة الأقصى، 2004.
- 6- أحمد يحيى، خوله،الاضطرابات الانفعالية، ط02، الأردن: دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، 2003 .
- 7- انسل، مارك، الدفاع الاجتماعي الجديد، ترجمة: حسن علام، الإسكندرية: نشأة المعارف، 1991.
- 8- البريزات، جهاد محمد،الجريمة المنظمة، ط01، عمان: دار الثقافة، 2008.
- 9- البوطي، محمد سعيد رمضان، حوار حول مشكلات حضارية، ط03، الجزائر: مكتبة رحاب، 1990.
- 10- الترمذي، أبو عيسى محمد عيسى، سنن الترمذي، كتاب الإيمان، القاهرة: مطبعة مصطفى الباني الحلبي وأولاده، ب، ت.
- 11- الجزائري، بن عبد الكريم محمد، لغة كل امة روح ثقافتها، الجزائر: دار الشهاب، ب، ت.
- 12- الجسماني، عبد العلي، القران وعلم النفس، نداء الفطرة الإيماني، ط01، لبنان: الدار العربية للعلوم، 2000.
- 13- الجهيني، مانع بن حماد، الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب والأحزاب المعاصرة مجلد01، ط05، الرياض: الدورة العالمية للطباعة والنشر والتوزيع، 2003.
- 14- الحبيب، طارق، مفاهيم مغلوطة في الطب النفسي، ط01، الإسكندرية: مؤسسة طورس الدولية للنشر والتوزيع، 2001.
- 15- الحمش، منير، السلام المدان، ط02، القاهرة: مكتبة مدبولي، 1997.

- 16- الخراشي، ناهد، اثر القران الكريم في الأمن النفسي، ط04، القاهرة: دار الكتاب الحديث، 2003.
- 17- الخولي، لطفي، عن الثورة وفي الثورة وبالثورة، ب،ن، ب،ت.
- 18- الرازي، محمد بن بكر، مختار الصحاح، ط01، بيروت: المكتبة العصرية، 1986.
- 19- الرزاقى، محمد، علم الإجرام والسياسة الجنائية، ط03، ليبيا: دار الكتب الوطنية، 2004.
- 20- الرصافي، فتحي، تاريخ النظم الاجتماعية والقانونية، بيروت: دار النهضة العربية، 1986.
- 21- الزحيلي، محمد، موسوعة قضايا إسلامية معاصرة، ج01، ط01، دمشق: دار المكتبي، 2009.
- 22- الزحيلي، محمد، موسوعة قضايا إسلامية معاصرة، ج02، ط01، دمشق: دار المكتبي، 2009.
- 23- الزحيلي، محمد، موسوعة قضايا إسلامية معاصرة، ج05، ط01، دمشق: دار المكتبي، 2009.
- 24- الزغلول، رافع النصير، وآخرون، علم النفس المعرفي، ط01، عمان: دار الشروق للنشر والتوزيع، 2003.
- 25- السمري، عدلي محمود، علم الاجتماع الجنائي، ط01، عمان: دار المسيرة، 2009.
- 26- السيد رمضان، جلال الدين عبد الخالق، الجريمة والانحراف من منظور الخدمة الاجتماعية، الإسكندرية: المكتب الجامعي، 2001.
- 27- الشربيني، زكريا احمد، وآخرون، سلوك الإنسان بين الجريمة والعدوان والإرهاب، ط01، القاهرة: دار الفكر العربي، 2003.
- 28- الشربيني، لطفي، الإشارات النفسية في القران الكريم، بيروت: دار النهضة العربية، 2009.
- 29- الشرفاوي، أنور محمد، علم النفس المعرفي المعاصر، القاهرة: مكتبة الانجلومصرية، 1993.
- 30- الشريف، ماهر، رهانات النهضة في الفكر العربي، ط01، سوريا: دار المدى للثقافة والنشر، 2000.
- 31- الصالح، مصلح، الضبط الاجتماعي، عمان: مؤسسة الوراق، 2004.
- 32- الطلحي، علي بن عوض، تأثير الوصم الاجتماعي على تعاون مرضى القلق والاكتئاب في تطبيق الخطة العلاجية، رسالة ماجستير، الرياض: جامعة نايف العربية للعلوم الأمنية، 2006.
- 33- الظاهري، محمد حسن، المجتمع والدولة في اليمن، ط01، القاهرة: مكتبة مدبولي، 2004.
- 34- العرافي، عاطف، البحث عن المعقول في الثقافة العربية، رؤية نقدية، ط01، القاهرة: مكتبة الثقافة الدينية، 2004.
- 35- العزاوي، دهام محمد دهام، الأقليات والأمن القومي العربي، ط01، الأردن: دار وائل للنشر والتوزيع، 2003.
- 36- العسلي، بسام، نهج الثورة الجزائرية، ط01، بيروت: دار النفائس، 1981.
- 37- العمر، معن خليل، الضبط الاجتماعي، ط01، عمان: دار الشروق، 2006.
- 38- العمر، معن خليل، التفكك الاجتماعي، ط01، عمان: دار الشروق، 2005.
- 39- العمر، معن خليل، البناء الاجتماعي، أنساقه ونظمه، ط01، عمان: دار الشروق، 1996.

- 40- العيسوي، عبد الرحمان محمد (ا)، سيكولوجية الإجرام، ط01، بيروت: دار النهضة العربية، 2004.
- 41- العيسوي، عبد الرحمان محمد، سيكولوجية الإرهابي، بيروت: منشورات الحلبي الحقوقية، 2005.
- 42- العيسوي، عبد الرحمان محمد، المجرم الشاذ، الإسكندرية: دار الفكر الجامعي، 2006.
- 43- العيسوي، عبد الرحمان محمد (ب)، الجريمة والشذوذ العقلي، ط01، الإسكندرية: منشورات الحلبي، 2004.
- 44- الفقي، عمرو عيسى، مكافحة غسيل الأموال في الدول العربية، ط01، الإسكندرية: المكتب الجامعي الحديث، 2005.
- 45- الفيومي، محمد إبراهيم، ابن ماجة وفلسفة الاغتراب، ط01، بيروت: دار الجبل، 1988.
- 46- القرضاوي، يوسف، الصحة الإسلامية من المراهقة إلى الرشد، ط01، القاهرة: دار الشرق، 2002.
- 47- القمشي، مصطفى نوري، وآخرون، الاضطرابات السلوكية والانفعالية، ط01، عمان: دار المسيرة للنشر والتوزيع والطباعة، 2007.
- 48- الكيال، تهاني حسن عبد الحميد، الثقافة والثقافات الفرعية، الإسكندرية: دار المعرفة الجامعية، 1997.
- 49- المارودي، أبو الحسن علي محمد، الأحكام السلطانية، بيروت: دار الكتب العلمية، 1398هـ.
- 50- الملقى، هيام، ثقافتنا في مواجهة الانفتاح الحضاري، ط01، السعودية: دار الشواف للنشر والتوزيع، 1995.
- 51- الوريكات، عابد عواد، نظريات علم الجريمة، ط01، الأردن: دار الشرق للنشر والتوزيع، 2008.
- 52- الألباني، محمد ناصر الدين، صحيح سنن ابن ماجة باختصار السند، ط01، ب، ن: مكتبة التربية العربي لدول الخليج، 1408.
- 53- إبراهيم محمد، عباس، الثقافات الفرعية، الإسكندرية: دار المعرفة الجامعية، 1997.
- 54- ابن القيم، أبو عبد الله محمد، أعلام الموضوعين من رب العالمين، بيروت: دار الكتاب العربي، 1416.
- 55- ابن تيمية، تقي الدين أبو العباس، مجموع فتاوى شيخ الإسلام، الجزء 28، الرياض: مجمع الملك فهد للنشر، 1416.
- 56- ابن رشد، القرطبي، تهافت التهافت، ط02، بيروت: دار الكتب العلمية، 2003.

- ب -

- 57- بركات، حلیم، الاغتراب في الثقافة العربية، متاهات الإنسان بين الحلم والواقع، ط01، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2006.
- 58- بركات، حلیم، المجتمع العربي المعاصر، بحث استطلاعي اجتماعي، ط08، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2004.

- 59- بركات، حلیم، المجتمع العربي المعاصر، ط04، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1991.
- 60- بن نعمان، احمد، التعريب بين المبدأ والتطبيق، الجزائر: الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، 1981.
- 61- بن نبي، مالك، وجهة العالم الإسلامي، ترجمة: عبد الصبور شاهين، بيروت: دار الفكر، ب، ت.
- 62- بهاء الدين السيد عبيد، ماجدة، الضغط النفسي ومشكلاته وأثره على الصحة النفسية، ط01، عمان: دار صفاء للنشر والتوزيع، 2008.
- 63- بوادي، حسين المحمدي، الإرهاب الفكري، أسبابه ومواجهته، الإسكندرية: دار الفكر الجامعي، 2006.
- 64- بوتومور، توم، مدرسة فرانكفورت، ترجمة: سعد هجرس، ط02، طرابلس: دار أويا للطباعة والنشر والتوزيع والتنمية الثقافية، 2004.
- 65- بودون، وآخرون، المعجم النقدي لعلم الاجتماع، ترجمة: سليم حداد، ط01، بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، 1986.
- 66- بوعزيز، يحيى، الاتجاه اليميني في الحركة الوطنية الجزائرية، من خلال نصوص 1912-1948، الجزائر: ديوان المطبوعات الجامعية، 1991.

- ت -

- 67- توفيق إبراهيم، حسن، النظم السياسية العربي، الاتجاهات الحديثة في دراستها، ط01، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2005.
- 68- توفيق صادق، محمد، التنمية في دول مجلس التعاون، الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 1986.

- ج -

- 69- جبر سعيد، سعاد، سيكولوجية التفكير والوعي بالذات، ط01، عمان: جدارا للكتاب العالمي، 2008.
- 70- جليبي، علي عبد الرزاق، العنف والجريمة المنظمة، الإسكندرية: دار المعرفة الجامعية، 2007.
- 71- جميل رضوان، سامر، الصحة النفسية، ط01، الأردن: دار المسيرة للنشر والتوزيع والطباعة، 2002.
- 72- جيدنر، أنتوني، مقدمة نقدية في علم الاجتماع، ترجمة: أحمد زايد وآخرون، ب، ن، ب، ت.

- ح -

- 73- حجازي، مصطفى، التخلف الاجتماعي، مدخل إلى سيكولوجية الإنسان المقهور، ط10، المغرب:الدار البيضاء، 2007.
- 74- حجازي، مصطفى، الصحة النفسية، منظور دينامي تكاملي للنمو، في البيت والمدرسة، ط02، المغرب: الدار البيضاء، 2004.
- 75- حجازي، مصطفى، الإنسان المقهور، ط01، المغرب: الدار البيضاء، 2005.
- 76- حسن خلف، فليح، اقتصاديات الوطن العربي، ط01، عمان: مؤسسة الوراق للنشر والتوزيع، ب، ت.
- 77- حسين الجابري، علي، الإنسان المعاصر بين غروب الحضارة واغترابه دراسة في جدلية الخوف، ط01، الأردن: دار مجدلاوي للنشر والتوزيع، 2005.
- 78- حسين فايد، علي الاضطرابات السلوكية، الإسكندرية: مؤسسة طيبة للنشر والتوزيع، 2003.
- 79- حسين فايد ،علي، العدوان والاكتئاب، ط01، الإسكندرية: المكتب العلمي للكمبيوتر للنشر والتوزيع، 2001.
- 80- حسين فايد، علي، المشكلة النفسية والاجتماعية، ط01، القاهرة: مؤسسة طيبة للنشر والتوزيع، 2005.
- 81- حلاق، حسن، قضايا ومشكلات العالم العربي، ط01، بيروت: دار النهضة العربية، 2004.
- 82- حمد خليفة، عبد اللطيف، دراسات في سيكولوجية الاغتراب، القاهرة: دار غريب، 2003.
- 83- حميد، حسن، النهضة العربية، الثوابت والمتغيرات، دمشق: دار نتيوي، 2009 .

- خ -

- 84- خضر، زكريا، وآخرون، دراسات في المجتمع العربي المعاصر، ط01، سوريا : الأهالي للطباعة والنشر والتوزيع، 1999.
- 85- خير الله، سيد، مفهوم الذات، بيروت: دار النهضة العربية، 1981.

- د -

- 86- دسوقي، محمد إبراهيم، تقدير التعويض بين الخطأ والضرر، الإسكندرية: رسالة الإسكندرية، 1974.
- 87- دكت، جون، علم النفس الاجتماعي والعنف ، ترجمة: عبد الحميد صفوت، ط01، القاهرة: دار الفكر العربي، 2000.
- 88- دويدار، عبد الفتاح محمد، وآخرون ،الجرائم والجنايات من منظور النفسي، الإسكندرية: دار المعرفة الجامعية، 2005.

89- دي بيكاريا، سيزار، الجرائم والعقوبات، ترجمة: يعقوب محمد حياتي، الكويت: مؤسسة الكويت للتقدم العلمي، 1985.

- ر -

90- راغب، نبيل، أقنعة العولمة السبعة، القاهرة: دار غريب، 2001.

91- رحمانى، منصور، علم الإجرام والسياسة الجنائية، عناية: دار العلوم، 2006.

92- رشوان، حسن عبد الحميد احمد، الثقافة دراسة في علم الاجتماع الثقافي، الإسكندرية: مؤسسة شباب الجامعة، 2006.

- ز -

93- زكي أبو عامر، محمد، دراسة في علم الاجتماع والعقاب، القسم 02، بيروت: دار النهضة العربية، 1987.

94- زكي، رمزي، الاقتصاد السياسي للبطالة، الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 1998.

95- زكي، رمزي، الاقتصاد العربي تحت الحصار، ط01، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1989.

96- زيعور، علي، التحليل النفسي للذات العربية، ط04، بيروت: دار الطليعة للطباعة والنشر، 1987.

- س -

97- سعفان، محمد احمد إبراهيم، اضطراب الوسواس والأفعال القهرية، القاهرة: مكتبة الزهراء، ب، ت.

98- سكستون، أن، إيذاء الذات، ترجمة: حسن مصطفى عبد المعطي، ط01، القاهرة: دار السحاب للنشر والتوزيع، 2004.

99- سلام، رفعت، بحث عن التراث العربي، نظرة نقدية منهجية، ط01، بيروت: دار الفرابي، 1989.

100- سلامة، مأمون، قانون العقوبات، القسم العام، ب، ن، 1979.

101- سيد احمد، غريب محمد، وآخرون، علم الاجتماع السلوك الانحرافي، الأردن: دار المعرفة الجامعية، 2006.

- ش -

- 102- شاخت، الاغتراب، ترجمة: كمال يونس حسين، بيروت: المؤسسة العربية، 1980.
- 103- شتا، السيدعلي، نظرية الاغتراب، من منظور علم الاجتماع، الإسكندرية: مؤسسة شباب الجامعة، 1993
- 104- شرف الدين، فهيمة، الثقافة والإيديولوجية في العالم العربي، 1960-1990، ط01، بيروت: دار الآداب، 1993.
- 105- شريط ، عبد الله، مع الفكر السياسي الحديث والمجهود الإيديولوجي في الجزائر، الجزائر: المؤسسة الوطنية للكتاب، 1986.
- 106- شكري، غالي، سلامة موسى وأزمة الضمير العربي، ط01، مصر: مكتبة الخانجي، 1972.

- ص -

- 107- صاحب، عجام، وآخرون، فخ المديونية الخارجية للدول النامية، الأردن: دار الكندي للنشر والتوزيع، 2006.

- ض -

- 108- ضاهر، مسعود، النهضة اليابانية المعاصرة، الدروس المستفادة عربياً، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2004.

- ع -

- 109- عابد الجابري، محمد، ابن رشد، سيرة وفكر، دراسة نصوص، ط02، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2001.
- 110- عابد الجابري، محمد، المشروع النهضوي العربي، مراجعة نقدية، ط01، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1996.
- 111- عابد الجابري، محمد، تكوين العقل العربي، ط10، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2009.
- 112- عابد الجابري، محمد، في نقد الحاجة إلى الإصلاح، ط01، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2005.
- 113- عاطف الدين، سميح، معرفة النفس الإنسانية في القرآن والسنة، ج01، ط01، بيروت: دار الكتاب اللبناني، 1991.

- 114- عباس، فيصل، الإنسان المعاصر في التحليل النفسي الفرويدي، ط01، بيروت: دار النهل اللبناني للطباعة والنشر، 2004.
- 115- عباس، فيصل، الاغتراب، الإنسان المعاصر وشقاء الوعي، ط01، بيروت: دار المنهل اللبناني، 2008.
- 116- عباس، محمد، الاندماجيون الجدد، ج03، الجزائر: مطبعة دحلب، 1991.
- 117- عبد الحميد أبو زيد، مدحت، الاكتئاب، الإسكندرية: دار المعرفة الجامعية، 2001.
- 119- عبد الحميد نبيه، نسرين، الجريمة المنظمة عبر الوطنية، الإسكندرية: دار الفكر الجامعي، ب، ت.
- 120- عبد الخالق، جلال الدين، وآخرون، الجريمة والانحراف من منظور الخدمة الاجتماعية، الإسكندرية: المكتب الجامعي الحديث، 2001.
- 121- عبد الرحمان، محمد السيد، علم النفس الاجتماعي المعاصر، ط01، القاهرة: دار الفكر العربي، 2004.
- 122- عبد الستار، إبراهيم، القلق قيود من الوهم، القاهرة: مكتبة الانجلوسونية، ب، ت.
- 123- عبد العظيم طويل، عزت، في النفس والقران الكريم، ط03، جامعة الزقازيق: المكتب الجامعي الحديث، 2005.
- 124- عبد الغني، محمد، العدالة في نظام العقوبات في الإسلام، ب، ن، ب، ت.
- 125- عبد الفضيل، محمود، النفط والمشكلات المعاصرة للتنمية العربية، الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 1979.
- 126- عبد القادر أبو إسماعيل، أكرم، التقويم الذاتي للشخصية في التربية الإسلامية، ط01، الأردن: دار النفائس، 2006.
- 127- عبد المقصود ميروك، نزيه، الآثار الاقتصادية للاستثمارات الأجنبية، ط01، الإسكندرية: ب، ن، 2006.
- 128- عبد الموجود، إبراهيم أبو الحسن، ديناميت الانحراف والجريمة، أسوان: المكتب الجامعي الحديث، 2008.
- 129- عبيد، حسن إبراهيم، الوجيز في علم الإجرام، القاهرة: دار النهضة العربية، 1986.
- 130- عبيد، رؤوف، أصول علم الإجرام والعقاب، ب، ن، 1977.
- 131- عثمان الصديقي، سلوى، وآخرون، انحراف الصغار وجرائم الكبار، الإسكندرية: المكتب الجامعي الحديث، 2002.
- 132- عز الدين توفيق، محمد، التأصيل الإسلامي للدراسات النفسية، ط02، القاهرة: دار السلام، 2002.
- 133- عطية، عز الدين جميل، الأوهام المرضية والضلالات في الأمراض النفسية والعنف، ط01، القاهرة: عالم الكتاب، 2003.

- 134- عمارة، محمد، التفسير الماركسي للإسلام، ط01، القاهرة: دار الشروق، 2002.
- 135- عمارة، محمد، العلمانية ونهضتها الجديدة، ط02، القاهرة: دار الشروق، 1986.
- 136- عيد، عبد الرزاق، الثقافة الوطنية الحدائة إشكالية الهوية، ط01، سوريا: دار الصحافة للترجمة والتوزيع، 1991.

- غ -

- 137- غباري، محمد سلامة محمد، في مواجهة الدفاع الاجتماعي ضد الجريمة والانحراف، الإسكندرية: دار المعرفة الجامعية، 2005.
- 138- غباري، محمد سلامة محمد، الدفاع الاجتماعي في مواجهة الجريمة، الإسكندرية: دار الوفاء لنديا الطباعة والنشر، 2006.
- 139- غباري، محمد سلامة محمد، الانحراف الاجتماعي ورعاية المنحرفين ودور الخدمة الاجتماعية معهم، ط02، الإسكندرية: المكتب الجامعي الحديث، 2002.
- 140- غيث، محمد عاطف، وآخرون، المشكلات الاجتماعية، دراسة نظرية تطبيقية، الإسكندرية: دار المعرفة الجامعية، 2003.

- ف -

- 141- فرييه، جان نويل، الاستقرار أو الديمقراطية في توجه أوروبا بين تشجيعها للديمقراطية أو استقرار الأنظمة السياسية، ط01، القاهرة: مركز البحوث والدراسات السياسية، 2005.

- ق -

- 142- قرم، جورج، التبعية الاقتصادية، مآزق الاستدانة في العالم الثالث من المنظار التاريخي، ط03، بيروت: دار الطليعة للطباعة والنشر، 1986.

- ك -

143- كازدين، الان، الاضطرابات السلوكية للأطفال والمراهقين، ترجمة: عادل عبد الله محمد، القاهرة: دار الرشد، 2000.

- م -

144- مبارك طالب، أحسن، الجريمة والعقوبة والمؤسسات الإصلاحية، ط01، بيروت: دار الطليعة للطباعة والنشر، 1423.

145- محمد البردعي، وفاء، دور الجامعة في مواجهة التطرف الفكري، ط01، ب، ن، 2000.

146- محمد الحسن، إحسان، تأثير الغزو الثقافي على سلوك الشباب العربي، ط01، الرياض: أكاديمية نايف العربية للعلوم الأمنية، 1998 .

147- محمد الحسن، إحسان، علم اجتماع العنف والإرهاب، دراسة تحليلية في الإرهاب والعنف السياسي والاجتماعي، ط01، الأردن: دار وائل للنشر والتوزيع، 2008.

148- محمد جابر، سامية، سوسيولوجيا الانحراف، الإسكندرية: دار المعرفة الجامعية، 2004.

149- محمد جعفر، علي، فلسفة العقوبات في القانون والشرع الإسلامي، ط01، بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، 1997.

150- محمد خليفة، عبد اللطيف، دراسات في سيكولوجية الاغتراب، القاهرة: دار غريب، 2003.

151- محمد سيد احمد، غريب، وآخرون، علم اجتماع السلوك الانحرافي، الإسكندرية: دار المعرفة الجامعية، 2005.

152- محمد إبراهيم، مفيدة، عصرا لنهضة العربية بين الحقيقة والوهم، ط01، عمان: دار مجدلاوي للنشر، 1999.

153- محفوظ، محمد، الإسلام الغرب وحوار المستقبل، ط01، بيروت: المركز الثقافي العربي، 1998.

154- محمود نجيب، حسني، دروس في علم الإجرام والعقاب، بيروت: دار النهضة العربية، 1982.

155- محمودي، عبد القادر، النزعات العربية العربية، وتطور النظام الإقليمي العربي، الجزائر: منشورات المؤسسة الوطنية للاتصال، 2002.

156- مصباح، نصر الدين، منهج الإسلام، في مواجهة التحديات الحضارية المعاصرة، ط01، القاهرة: دار الفكر العربي، 2006.

- ٥ -

157- هنتغتون، صموئيل، صدام الحضارات وإعادة بناء النظام العالمي، ترجمة: ملك عبيدة أبو شهيو، محمود محمد خلف، ط01، ليبيا: الدار الجماهيرية للنشر والتوزيع والإعلان، 1999.

- ي -

158- ياكوب، جوزيف، ما بعد الأقليات، بديل عن تكاثر الدول، ترجمة: حسن عمر، المغرب: المركز الثقافي العربي، 2004.

159- يسر أنو، علي، وآخرون، أصول علم الإجرام والعقاب، ج01، علم العقاب، بيروت: دار النهضة العربية، 1993.

160- يوسف جمعة، سيف، النظريات الحديثة في تفسير الأمراض النفسية، القاهرة: دار غريب، 2001.

161- يوسف طعمة، جرجش، مكان الركن المعنوي في الجرائم الاقتصادية، لبنان: المؤسسة الحديثة للكتاب، 2005.

القواميس.

162- البستاني، بطرس، محيط المحيط، بيروت: ساحة الصلح للنشر، 1997.

163- ابن منظور، لسان العرب، ج08، لبنان: دار إحياء التراث العربي، ب، ت.

164- معجم اللغة العربية، المعجم الوسيط، ط02، القاهرة: دار الشروق، 1972.

165- نخبة من أساتذة علم الاجتماع، المرجع في مصطلحات العلوم الاجتماعية، الإسكندرية: دار المعرفة الجامعية، 1988.

المجلات والندوات.

(١)

166- أبو زكريا، يحيى، مقال "التجارب الاشتراكية في الجزائر وأثار تحولها إلى سياسات السوق واثرة العولمة وإعادة الهيكلة" ندوة حول دولة الرفاهية الاجتماعية، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2001.

- 167- أبو طالب، حسن، مقال "الرؤية العربية لسياسات الاتحاد الأوروبي تجاه صراعات المنطقة"، ندوة حول الاتحاد الأوروبي والواقع السياسي الجديد في الوطن العربي، 1991-2003، ط01، القاهرة: مركز البحوث والدراسات السياسية، 2005.
- 168- أمين، جلال، محاضرة "مفهوم التنوير، نظرة نقدية لتيار أساسي من تيارات الثقافة العربية المعاصرة" مؤتمر مستقبل الثقافة العربية، القاهرة: مكتبة القاهرة الكبرى، 1997
- 169- الحمش، منير، مقال "دولة الرفاهية الاجتماعية في الدول المتقدمة صناعيا والدول النامية" ندوة حول دولة الرفاهية الاجتماعية، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2001
- 170- الخلفي، محمد هلال، محاضرة "الاستبداد في الحياة السياسية العربية المعاصرة" ندوة حول دراسات الديمقراطية في البلدان العربية، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ب،ت.
- 171- الخلفي، محمد هلال، مقال "قراءة تاريخية في مفهوم الاستبداد وتفسير آليات تكريسه"، ندوة حول الاستبداد في نظم الحكم العربية المعاصرة، ط01، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية.. 2005
- 172- الدباغ، علي، مقال "الاستبداد في فكرة ولي الأمر وفقه الغلبة وولاية الفقه في الوقت الراهن"، ندوة حول الاستبداد في نظم الحكم العربية المعاصرة، ط01، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية.. 2005
- 173- الرشدي، احمد حسن، مقال "النظام العربي وجامعة الدول العربي في ظل الأزمة الأمريكية العراقية"، ندوة حول العدوان على العراق، خريطة أزمة ومستقبل أمة، جامعة القاهرة: مركز البحوث والدراسات السياسية، 2003
- 174- الغنوشي، راشد، مقال "الإسلاميون والديمقراطية" ندوة حول أزمة الديمقراطية في البلدان العربية، اعتراضات وتحفظات على الديمقراطية في الوطن العربي، بيروت: دار الساقى، 2004
- 175- الفقيه، سعد، مقال "اعتراضات السلفيين على الديمقراطية" ندوة حول أزمة الديمقراطية في البلدان العربية، اعتراضات وتحفظات على الديمقراطية في الوطن العربي، بيروت: دار الساقى، 2004
- 176- القادري، علي، مقال "البنية الفكرية لمفهوم دولة الرفاهية"، ندوة حول دولة الرفاهية الاجتماعية، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2001
- 177- القرضاوي، يوسف، محاضرة "الهوية الثقافية للأمة العربية" الرياض: المهرجان الوطني للتراث والثقافة، 1993
- 178- الكوري، علي خليفة، مقال "مفهوم الديمقراطية المعاصرة" ندوة حول مسألة الديمقراطية في الوطن العربي، ط02، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2002
- 179- الوالي، عبد الجليل كاظم، مقال "الاستبداد في الفكر الكلامي والفلسفي" ندوة حول الاستبداد في نظم الحكم العربية المعاصرة، ط01، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية.. 2005
- 180- إبراهيم ، حيدر، مقال "السودان رهانات الدولة الوطنية" ندوة حول حال الأمة العربي، 2006-2007، أزمات الداخل وتحديات الخارج، ط01، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2007

- 181- إبراهيم علي، صيد، مقال "تجدد الاستبداد في الدول العربية ودور الديمقراطية" ندوة حول الاستبداد في نظم الحكم العربية المعاصرة، ط01، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية..2005
- 182- إسماعيل، محمود، محاضرة "التراث وثقافة المستقبل" مؤتمر مستقبل الثقافة العربية، القاهرة: مكتبة القاهرة الكبرى، 1997.
- 183- الأنصاري، محمد جابر، مقال "الديمقراطية ومعوقات التكوين السياسي العربي" ندوة حول مسألة الديمقراطية في الوطن العربي، ط02، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2002.
- 184- اللحام، احمد الأصفر، مقال " مكونات الواقع العربي الراهن وأزمة ممارسة الديمقراطية " ندوة حول مسألة الديمقراطية في الوطن العربي، ط02، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربي، 2002.

- ب -

- 185- بوشلاكة، رفيق عبد السلام، مقال "الاستبداد الحدائي العربي، التجربة التونسية نموذجاً"، ندوة حول الاستبداد في نظم الحكم العربية المعاصرة، ط01، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية..2005
- 186- بومدين، بوزيد، مقال "الوجه الباطني للاستبداد والتسلط في طبيعة السلطة السياسية العربية الجزائر نموذجاً"، ندوة حول الاستبداد في نظم الحكم العربية المعاصرة، ط01، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية..2005.

- ج -

- 187- جرجش، فؤاد، مقال "تحفظات عربية على الديمقراطية" ندوة حول أزمة الديمقراطية في البلدان العربية، اعتراضات وتحفظات على الديمقراطية في الوطن العربي، بيروت: دار الساقى، 2004.

- ح -

- 188- حافظ ، زياد، مقال "أوضاع الأقطار النفطية وغير النفطية" ندوة حول دولة الرفاهية الاجتماعية، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2001.
- 189- حسن، هادي، مقال "النموذج الاجتماعي الديمقراطي، دراسة مقارنة بين السويد والنرويج والدانمارك وفلندا" ندوة حول دولة الرفاهية الاجتماعية، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2001.

- خ -

190- خزار، محمد، مقال "العولمة وأهدافها" مجلة الإحياء، جامعة باتنة: كلية العلوم الاجتماعية والإسلامية، عدد، 01 و2001، 02.

- ز -

191- زيادة، رضوان، مقال "صدام الحضارات هاجس الصراع وخطاب التقي" مجلة الأوسط، بيروت: مركز الدراسات الإستراتيجية والبحوث والتوليف، عدد 104، السنة الحدية عشر، 2001.

- س -

192- سيد احمد، رفعت، محاضرة "إشكالية الوطنية في الفكر الإسلامي" ندوة حول إشكالية الفكر الإسلامي المعاصر، ط01، القاهرة: مركز دراسات العالم العربي، 1991.

- ش -

193- شومان، محمد، محاضرة "الفكر الإسلامي المعاصر والقومية العربية، قراءة في مسار وإشكاليات العلاقة" ندوة حول إشكالية الفكر الإسلامي المعاصر، ط01، القاهرة: مركز دراسات العالم العربي، 1991.

- ظ -

194- ظاهر، مسعود، مقال "الطائفية في الحرب اللبنانية، أزمة نظام أم أزمة مجتمع"، ندوة حول الدين في المجتمع العربي، ط02، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2000.

- ع -

195- عابد الجابري، محمد، مقال "إشكالية الديمقراطية والمجتمع المدني في الوطن العربي"، ندوة حول مسألة الديمقراطية في الوطن العربي، ط02، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2002.

- 196- عبد المجيد، وحيد، مقال "مستقبل الديمقراطية في الوطن العربي"، ندوة حول مسألة الديمقراطية في الوطن العربي، ط02، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربي، 2002.
- 197- عبده قاسم، قاسم، مقال "ردود الفعل العربية على غزو العراق للكويت، المقدمات الوقائع وردود الفعل، التداخيات"، الكويت: مجلة عالم المعرفة، عدد. 195، 1995.
- 198- عمارة، محمد، مقال "الهوية الحضارية" مجلة الفكر الاسلامي، السنة السابعة عشر، لبنان: ب، ن، 1988.

- غ -

- 199- غربي، علي، مقال "العولمة وإشكالية الخصوصية الثقافية" مجلة الباحث الاجتماعي، جامعة قسنطينة: معهد علم الاجتماع، عدد الثاني، السنة الثانية، 1999.
- 200- غضبيات، عاطف العقلة، مقال "الدين والتغير الاجتماعي في المجتمع العربي الإسلامي، دراسة سوسيولوجية"، ندوة حول الدين في المجتمع العربي، ط02، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2000.
- 201- غليون، برهان، مقال "التحفظات على الديمقراطية في البلدان العربية" ندوة حول أزمة الديمقراطية في البلدان العربية، اعتراضات وتحفظات على الديمقراطية في الوطن العربي، بيروت: دار الساقى، 2004.
- 202- غليون، برهان، مقال "الإسلام وأزمة علاقات السلطة الاجتماعية" ندوة حول الدين في المجتمع العربي، ط02، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2000.

- ف -

- 203- فؤاد عبد الله، ثناء، "قراءة في أوراق الفضاء الرابع عشر لمشروع دراسات الديمقراطية" ندوة حول الاستبداد في نظم الحكم العربية المعاصرة، ط01، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2005.

- ك -

- 204- كوشراني، وجيه، محاضرة "النهوض العربي وأزمته وأزماته" ندوة حول الواقع العربي وتحديات قرن جديد، ط01، الأردن: مؤسسة عبد الحميد شومان، 1999.

- م -

- 205- محافظة ،علي، محاضرة "أسس النهضة العربية" ندوة حول: الواقع العربي وتحديات قرن جديد، ط01، الأردن: مؤسسة عبد الحميد شومان، 1999
- 206- مهري، عبد الحميد، مقال "الأزمة الجزائرية، الواقع والآفاق" ندوة حول الأزمة الجزائرية، الخلفيات السياسية والاجتماعية والثقافية، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1996.

- ن -

- 207- نيهان، عبد الإله احمد، مقال "الهوية الثقافية" مجلة الموقف الأدبي، عدد364، السنة الواحدة والثلاثون، دمشق: اتحاد كتاب، 2001.

التقارير.

- 208- الاتفاقية العربية لمكافحة الإرهاب، 1998/04/22. المادة 40.
- 209- الأمم المتحدة، حاجات الإنسان الأساسية في الوطن العربي، ترجمة: عبد السلام رضوان، الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 1990.

المراجع الأجنبية.

- 210- ARON, R, PAIX ET LAGUERRE ENTRE LES NATION, 1962.
- 211- FREUD, (A) LE MOI ET ÇA IN ESSAIS DE PHYCHANALYSE, TRAD : JANKELTCH, ED, PARIS : POYOT, 1981.
- 212- FREUD, LA VIE SEXUELLE, TRAD : BERLER, ET LA PLANCHE, ED, PARIS : POYOT, 1969.
- 213- FREUD, (B) MALAISE DANS LA CIVILISATION, TRAD : ODIER, ED: PARIS : POYOT, 1981.
- 214- FORMME, E, LA CONCEPTION DE L'HOMME CHEZ MARX, ED, PARIS : POYOT, 1977.
- 215- GARAUDY, R, LA PANSEE DE HEGEL, ED, PARIS: BORDAS, 1966.
- 216- LEVASSUR G, STEFANI G, ET RJAPU, CRIMINOLOGIE ET SCIENNCE PINTENTIAIRE ,1980.
- 217- MERLE ET, A, VITU, TRAITE DE DROIT CRIMINEL, PROCÉDURE PENALE PARIS : 1967.

