جامعة النجاح الوطنية
كلية الدراسات العليا

نحو علم افتراق اجتماعي سياسي عربي كمؤثّر في التخطيط السياسي (مُقاربة نظريّة)

إعداد
ماهر حلمي حسن الريشة

إشراف
أ. د. عبد الستار قاسم

قدمت هذه الأطروحة استكمالاً لمتطلبات الحصول على درجة الماجستير في التخطيط والتنمية السياسية بكلية الدراسات العليا في جامعة النجاح الوطنية في نابلس، فلسطين.

2013م

نحو علم افتراق اجتماعي سياسي عربي كمؤثّر في التخطيط السياسي (مُقاربة نظريّة)

إعداد

ماهر حلمي حسن الريشة

نوقشت هذه الأطروحة بتاريخ 2013/3/28م، وأجيزت.

أعضاء لجنة المناقشة	التوقيع
1. أ. د. عبد الستار قاسم / مشرفاً ورئيساً	.....
2. أ. د. أحمد نوفل / ممتحناً خارجياً	.....
3. د. أيمن طلال / ممتحناً خارجياً	.....
4. د. فيصل الزعنون / ممتحناً داخلياً	.....

الإهداء

إلى الذينَ احتملوا "انشغالي عنهم" بصبرٍ وتفهّم وثقة

إلى زوجتي سلام

وأبنائي: أمير وفرح وكريم

إلى كلّ الذين شجعوني على هذه الخُطوة

من الأهل خاصّة، والأصدقاء والزملاء عامّة

إليهم مجتمعين ومنفردين

أهدي هذا العمل

عرفانا بالجميل

الشكر والتقدير

إلى الأستاذ الدكتور عبد الستّار قاسم

مشرفا داعما وموجّها صادقا وناقدا أمينا

إلى كلّ الأساتذة الأجلاء في جامعة النجاح الوطنية

الذين كان لي شرفُ الاستفادة من علمهم وتواضعهم

إلى لجنة المناقشة

شكرُ ما قبلُ وشكرُ ما بعدُ

وإلى مَن "نسيتُ" أن أشكرهم عن غير قصد

شكرٌ خاص

الإقرار

أنا الموقع أدناه مقدم الرسالة التي تحمل العنوان:

نحو علم افتراق اجتماعي سياسي عربي كمؤثّر في التخطيط السياسي (مُقاربة نظريّة)

أقر بأن ما اشتملت عليه هذه الرسالة إنما هي نتاج جهدي الخاص، باستثناء ما تمت الإشارة إليه حيثما ورد، وأن هذه الرسالة ككل، أو أي جزء منها لم يقدم من قبل لنيل أية درجة علمية أو بحث علمي أو بحثي لدى أية مؤسسة تعليمية أو بحثية أخرى.

Declaration

The work provided in this thesis, unless otherwise referenced, is the researcher's own work, and has not been submitted elsewhere for any other degree or qualification.

Student's name: **اسم الطالب:**

Signature: **التوقيع:**

Date: **التاريخ:**

فهرس المحتويات

الموضوع	الصفحة
الإهداء	ج
الشكر والتقدير	د
الإقرار	هـ
فهرس المحتويات	و
الملخص	ط
الفصل التمهيدي: مقدمة الرسالة ومنهجيتها	**1**
مقدمة الدراسة	2
مشكلة الدراسة	4
أهمية الدراسة	5
أهداف الدراسة	5
فرضيّة الدراسة	6
أسئلة الدراسة	6
مناهج الدراسة	7
الحدود الزمانية والمكانية والموضوعية للدراسة	7
الدراسات والأدبيّات السابقة	8
الفصل الأول: الإطار النظري	**14**
المبحث الأول: المفاهيم	15
1. علم الاجتماع السياسي – Political Sociology	16
2. الافتراق – Detachment	17
3. علم الافتراق الاجتماعي السياسي العربي	19
4. حديث الافتراق	20
المبحث الثاني: الدلالات	22
الفصل الثاني: مظاهر الافتراق الاجتماعي السياسي في الوطن العربي	**26**
المبحث الأول: الافتراق العربي: تأصيل الظاهرة	27
المبحث الثاني: بعض مظاهر الافتراق الاجتماعي السياسي العربي	31
أولا: العشائرية – Clanism	31

الموضوع	الصفحة
ثانيا: القبليّة – Tribalism	39
ثالثا: الطّائفيّة– Sectarianism	46
رابعا: التكفير – Expiation	51
خامسا: الجِهويّة أو المناطقية– Regionalism or Sectorialism	54
سادسا: الانقسام – Fragmentation	59
سابعا: الأنا العربية – The Arab Ego	64
ثامنا: علاقة الحاكم بالمحكوم – Ruler and Ruled Relationship	69
الفصل الثالث: إشكالية التفسير الغربي للظاهرة الاجتماعية السياسية العربيــة (عندما يتعارضُ تعميمُ القاعدةِ مع خصوصيّةِ الاستثناء)	**76**
المبحث الأول: تعميم القاعدة	77
المبحث الثاني: خصوصية الاستثناء	85
المبحث الثالث: لماذا أخفقَ التعميم؟	90
أولا: النمطيّة – Stereotype	91
ثانيا: المعايير المزدوجة Double Standards	94
ثالثا: الإسقاط –Projection	96
رابعا: العولمة وتغييب الهويّة– Globalization And The Absenting Of Identity	100
خامسا: الشرق ليس نِــدّاً– East Is not a Beer	103
الفصل الرابع: خصوصية الافتراق العربي وعالميّة ظاهرة الافتراق – الغــرب نموذجاً	**108**
المبحث الأوّل: الآخر الذي يجب تعريفه ــ تفكيك المفهوم	109
المبحث الثاني: من مظاهر الافتراق الغربي	120
1. الإسلاموفوبيا – Islamophobia	120
2. التعصّب ــ Prejudice	124
3. اضطهاد الأقليّات – Persecution of Minorities	126
الفصلُ الخامس: تفسيرُ الظواهرِ السياسيّةِ الاجتماعيِّة العربيِّة مِن مَنظور علم الافتراق (الأُسُس، المَظاهر، التطبيقات)	**129**
المبحث الأول: الأُسُس – Foundations	130

الموضوع	الصفحة
المبحث الثاني: المظاهر – Manifestations	140
المبحث الثالث: التطبيقات – Applications	146
النتائج والتوصيات	**149**
النتائج	149
التوصيات	152
قائمة المصادر والمراجع	**154**
Abstract	**b**

نحو علم افتراق اجتماعي سياسي عربي كمؤثّر في التخطيط السياسي

(مُقاربة نظريّة)

إعداد:

ماهر حلمي حسن الريشة

إشراف

أ. د. عبد الستار قاسم

الملخّص

هدفت هذه الدراسة إلى إعادة قراءة وتحليل وتفسير الظواهر الاجتماعية السياسية العربية بمنظور مختلف ورؤية جديدة غير تلك التي جرت عليها العادة في العلوم الاجتماعية – السياسية القائمة، والتي تعتمد كليا على مناهج البحث وطرق الدراسة الغربية.

وتقترح الدراسةُ إعادةَ القراءة هذه باستخدام علمٍ يسعى الباحث للمساهمة في تأصيله وتكريسه ضمن العلوم الاجتماعية والإنسانية القائمة وبيان علاقته وتأثيره في التخطيط السياسي. هذا العلمُ المُستحدثُ يمكن أن يُطلقَ عليه (علمُ الافتراقِ الاجتماعي السياسي العربي– SCIENCE OF ARAB SOCIO – POLITICAL DETACHMENT) كمعادل أو نقيض موضوعي لِ (علم الاجتماع السياسي – POLITICAL SOCIOLOGY) القائم والذي يرى الباحث أنه على أهميته ودوره في تشخيص وفهم الظاهرة السياسية الاجتماعية العربية، إلا أنه ما زال قاصرا عن مجاراتها وفهم تداعياتها والتنبؤ بمستقبلها، وما عاد قادرا على فهمها بالتعقيد والخاصية اللتين هما عليها منذ زمن ليس بقليل.

وقد عرّفت الدراسةُ علمَ الافتراقِ الاجتماعي السياسي العربي بأنه العلم الذي يسعى لشرح أو تحليل أو توضيح أو بيان أو استقراء أو استقصاء أو فهم أو استيعاب الظاهرة السياسية العربية ببعدها الاجتماعي، معتمدا في ذلك على أُسس مختلفة عن علم الاجتماع السياسي الغربي في القراءة والتحليل والتقييم والتنبّؤ، ومتميّزاً عن الطرق التقليدية الغربية دون أن ينفصل عنها.

انطلقت الدراسة من فرضية مؤدّاها أنّ الظاهرة الاجتماعية العربية ببعدها السياسي ظاهرة فريدة وخاصّة ومتميزة، بحيث بات يصعب على العلوم الاجتماعية والسياسية القائمة

تفسيرها بالطرق التقليدية المستندة إلى العلوم الاجتماعية السياسية الغربية. ولهذا يمكن تفسيرها وِفقَ مُرتكزاتِ ومُنطلقاتِ علمِ الافتراقِ الاجتماعي السياسي العربي الذي يدرس ويحلّل الظاهرة السياسية الاجتماعية العربية بتميز عن الدراسات التقليدية القائمة ودون أن ينفصل عنها، نظرا إلى أنّ هذه الدراسات تعتمد على الفكر والمنهجية الغربية التي لا تُراعي الخصوصية العربية بل أنها تسعى لتنميطها والحكم مسبقا عليها وإسقاط دلالات واستنتاجات عليها قد تكون غيرَ واقعيّة ومتحيّزة.

وقد خَلُصت الدراسة إلى أنّ الظاهرة الاجتماعية السياسية – أيّاً كان موطِنَها – هي وليدةُ ظرفٍ معيّنٍ وحالةٍ خاصّةٍ، وتنشأ استنادا لعواملَ تنبعُ من طبيعةِ المجتمعِ الذي يفرزها، لذلك تصفُ واقعا محدّدا لا يطابقُ أو يشابهُ بالضرورة مجتمعا آخرَ ذا بيئةٍ مختلفة، ومن ثمّ فإن طرق الدراسة ومناهج البحث المستخدمة في دراسة ظاهرة ما، قد لا تكون ملائمة لدراسة نفس الظاهرة في مجتمع آخر. وعليه كانت التوصيةُ الرئيسيةُ لهذه الدراسة تتركز في ضرورة إعادة النظر بالاستخدام (العشوائي) والمُقلِّد وغيرِ المخطّطِ لنظرياتِ ومناهجِ البحثِ والأدواتِ المستخدمةِ في الغرب، عند تطبيقها على المجتمعات العربية و/أو الإسلامية، لضمان الحيادية والموضوعية ومراعاة خصوصية المجتمعات واختلاف العوامل والأسباب التي تؤدي لنشوء الظواهر الاجتماعية السياسية فيها، مقترنا ذلك بعدم الامتناع عن متابعة ما ينتجه الغرب من دراسات وأبحاث تتعلق به أو بغيره من المجتمعات، بشرط (غربَلَتِها) وتحديد مدى ملاءمتها وإمكانية الاستفادة منها والبناء عليها في المجتمعات العربية، مع التأكيد على أهمية إغناء هذه الدراسة بدراسات أخرى لاحقة تزيدها عُمقاً وتجذّراً وتأصيلا.

الفصل التمهيدي

مقدمة الدراسة ومنهجيتها

الفصل التمهيدي

مقدمة الدراسة ومنهجيتها

مقدمة الدراسة

تحاول هذه الدراسة إعادة قراءة وتحليل وتفسير الظاهرة السياسية العربية التي **تتشابه** في بعضها بالظواهر السياسية العالمية، ولكنها **تفترق** عنها فيما تتميّز بها من خصائص ومواصفات تجعلها متفرّدة عن غيرها بحيث يصعب تطبيق واعتماد الطرق التقليدية المتعارف عليها عالميّا في دراستها وتحليلها وتشخيصها، وذلك باستخدام (علم جديد) يسعى الباحث للمساهمة في تأصيله وتكريسه ضمن العلوم الاجتماعية والإنسانية القائمة، وبيان علاقته وتأثيره في التخطيط السياسي.

من الممكن أن يُطلق على هذا العلم **(علم الافتراق الاجتماعي السياسي العربي) (Science of Arab Socio - Political Detachment)** كمعادل أو نقيض موضوعي لِـ **(علم الاجتماع السياسي – Political Sociology)** القائم والذي يرى الباحث أنه على أهميته ودوره في تشخيص وفهم الظاهرة السياسية العربية إلا أنه ما زال قاصرا عن مجاراتها وفهم تداعياتها والتنبؤ بمستقبلها، معتمدا في هذا التقدير الأوّلي إلى عجز علم الاجتماع السياسي عن فهم ما يجري في بعض دول العالم العربي قديما أو حديثا كالحركات الاحتجاجية النشِطَة حاليا والتي تفاوتت في حدّتها ما بين التظاهرات السلمية إلى شكل من أشكال الحرب الأهلية يخسر فيها طرفاها معاً، أي النظم الحاكمة والشعوب المحكومة، وإن كانت خسائر الطرف الثاني أكبر وأفدح حسبما يذكّرُ التاريخ وينبئُ الحاضر.

إنّ الظواهر الاجتماعية التي تؤثّر على الظاهرة السياسية والتخطيط السياسي عديدة ومتنوّعة. فظواهر مثل البطالة، الفقر، عمالة الأطفال، انحراف الأحداث، الهجرة من الريف للمدن، وتعاطي المخدّرات، هي أمثلة على التأثير المباشر وغير المباشر على الظاهرة السياسية والتخطيط السياسي. فالفقر والبطالة قد يؤدّيان إلى نشوء حركات احتجاجية أو ثورات مجتمعية

تطالب بتحسين الواقع أو تغييره، مما يستتبع معها لجوء القائمين على التخطيط السياسي أن يضعوا الخِطط اللازمة والمناسبة التي تمنع أو تحدّ من أثر تلك الاحتجاجات أو الثورات على النسيج الاجتماعي ونظام الحكم القائم. وقد أثبتت الأحداث الجارية حاليّا في بعض دول العالم العربي حقيقة هذه العلاقة المتبادلة بين الظاهرتين الاجتماعية والسياسية، بحيث أن كلاّ منهما يكون أحيانا سببا في نشوء الأخرى أو نتيجة لها.

كما تتعدّد أيضا مظاهر الافتراق في العالم العربي وتبدو كأنّها أكبر أو أكثر من مظاهر الالتقاء والاجتماع والوِحدة. إنّ القبلية، العشائرية، العائلية، نفي الآخر أو إقصاؤه، التعصّب بمختلف أشكاله سواء لحزب أو جماعة أو فئة، التكفير، والطائفية، كلها من مظاهر الافتراق والاختلاف والتشتّت، وتكرّس الانقسام بين مكوّنات المجتمع الواحد ويصعب معها تحديد الأولويات والاتفاق على الأهداف المشتركة، كما يُلاحظ حديثا استخدام بعض الدول العربية لشعار يبتدئ باسم الدولة متبوعا بعبارة أوّلاً (..... أوّلاً)، ممّا يوحي أن هذه الدولة أو تلك هي التي لها الأولوية في كل شيء دون أيّ اعتبار لشعارات قديمة تبدو مستهلكةً مثل القومية والعروبة والجيرة والمصير المشترك، وأنّ الآخرين هم ثانيا أو ثالثا أو رابعا أو ما دون ذلك!

إنّ المتتبع لما جرى في العالم العربي قديما وما يجري حديثا، ربّما يلاحظ أن الظاهرة الاجتماعية العربية وانعكاساتها السياسية بمختلف تجلياتها، قد تختلف أو تتميّز عن مثيلاتها في الأمم والشعوب والتجمّعات السكانية والعمرانية الأخرى بعناصر خاصّة. هذه العناصر تحتاج إلى الدراسة والتمحيص بمناهج وأدوات غير تقليدية كتلك التي جرى ويجري استخدامها عربيّا وعالميا وبشكل متكرر بدون أن تحقق الغاية المأمولة منها أو تفسّر عناصرَ ومكوّنات الصورة العربية ببعديها السياسي والاجتماعي حاضرا وماضيا، تمهيدا لاستكشاف أبعادها والتنبؤ بمستقبلها. إنّ هذا العجز في التحليل والتفسير هو ما يسعى الباحث إلى تسليط الضوء عليه في دراسته، مركّزا على المقارنة بين التحليل التقليدي والدراسة التقليدية للظاهرة الاجتماعية – السياسية العربية، وبين التحليل المستحدث الذي سيرسم أبعادَها ومكوّناتِها وأجزاءَها بشكل أوضح وأشمل.

ولا يعني هذا العرضُ أن المجتمعات الغربية لا تتميّز هي الأخرى بظواهر ومظاهر سياسية فارقة ومختلفة وتستحق تحليلا غير تقليدي. إنّ العودة القويّة لمظاهر التعصب للجنس الأبيض أو غير جنسية البلد الأصلية، وكذلك رفضُ المهاجرينَ وثقافتهم ومحاربتهم، والنظرة الدونية التي ينظر بها بعض أهل الغرب إلى دول العالم الأخرى وتحديدا الدول النامية والفقيرة، وما ظهر أخيرا في بعض الدول الأوروبية من محاربة الحجاب والنقاب ومنع بناء المآذن ورفع الأذان بدعوى الحفاظ على العلمانية، هي جزء يسير من مظاهر الافتراق الغربية التي عادت تظهر بقوّة وهذا ما سيتبيّنُ لاحقا.

مشكلة الدراسة

لقد كان لعلمِ الاجتماعِ السياسي ولأدواتِ فهمِ السياسة بشكل عام القدرةُ على تحليل وتشخيص الظاهرة السياسية وفي كل التجمعات والأزمنة، غير أنه يبدو للباحث أنّ هذا العلم وأدواته ما عاد قادرا على فهم الظاهرة السياسية العربية بالتعقيد والخاصية اللتين هما عليها منذ زمن ليس بقليل، فهي **فُجائية** رغم توقعها، أي أنها رغم التوقع المؤكّد لحدوثها إلاّ أنّ من الصعب معرفة متى وأين وكيف ستقع. وهي **حادّة** كبعض الثورات في العالم بحيث يصعب تحمّل أو هضم أو امتصاص نتائجها بسهولة، أي أنّ المنحنى التصاعدي لها هو منحنى حادٌّ تتعدّد فيه المظاهر بشكل دراماتيكي. ولعلّ ما جرى في ليبيا مثلا وما يجري في سوريا حاليا يؤكّد هذه الخاصيّة. كما أنها **متناقضةٌ** أحيانا إلى الدرجة التي لا يُعرف مقصدها أو منتهاها، فهل ما يجري في بعض دول الوطن العربي حاليّا ثورة أم انقلاب عسكري أم احتجاجات مطلبية شعبية أم ماذا؟ وهي كذلك **متعاكسةٌ في الانتشار** والتمدّد بحيث تبدأ بزخمٍ كبير لا يلبث أن يتقلّص تدريجيا حتى يتلاشى في بعض الأحيان وبصورة غير مفهومة أو معقولة، ولعلّ ما جرى في الانتفاضتين الفلسطينيتين الأخيرتين ما يثبت ذلك من حيث البدايات الفاعلة والنهايات السلبية، وهي أخيرا، **مغتربة عن نفسها** بحيث أنّ من كان السبب في ظهورها هو أول من يعلن تخلّيه عنها أو رفضها أو التنصّل ممّا آلت إليه وعدم مسؤوليته عن ذلك.

من هنا، فإن مشكلة الدراسة تتلخّص فيما يلي:

تحتاج الظاهرة السياسية العربية بمختلف تجلياتها وأشكالها إلى علم جديد يفسرها ويشرح أبعادها ويرصد آثارها ويتنبأ بمساراتها خلافا للعلوم الاجتماعية – السياسية القائمة، التي لم تستطع الإجابة عن أو تفسير خصوصية الظاهرة السياسية العربية، ومن الضروري البحث عن علم يجيب عن ذلك، وربما تكون الإجابة في علم الافتراق الاجتماعي السياسي العربي .

أهمية الدراسة

تنبع أهمية الدراسة من العناصر التالية:

- حداثة الموضوع وفرادته بحيث يتوقع الباحث أنّه لم يتم التطرق إليه من قبلُ بالشكل الذي سيُعرض في الدراسة؛
- تسارع الحوادث التي تطغى على الشارع العربي من ثورات واحتجاجات ومطالب شعبية واقتتال داخلي اصطُلِح على تسميتها (بالربيع العربي)، ومفاجأتها للعديد من المراقبين والمتابعين وأصحاب القرار بحيث لم يستطع معظمهم توقعها أو التنبؤ بها؛
- امتداد تأثير ما يجري في الوطن العربي حاليا إلى كثير من دول العالم الأخرى بشكل مباشر أو غير مباشر، ممّا يستدعي معه إيجاد طرق ووسائل وأدوات جديدة للدراسة والفهم؛
- عجز كثير من الدراسات والتحليلات الاجتماعية والسياسية القائمة عن تفسير وتأويل الظاهرة الاجتماعية السياسية العربية بشكل عام وما يجري حاليا بشكل خاص، بالرغم من امتلاكها لأدوات جمع المعلومات والتحليل والاستنتاج والتنبؤ.

أهداف الدراسة

سعت هذه الدراسة إلى تحقيق الأهداف التالية:

- التأكيد على خصوصية الظاهرة السياسية العربية بالرغم من أنها قد تتشابه في جزء منها أو في بعض تجلّياتها بالظاهرة السياسية لعوالم ومجتمعات أخرى، ما يستدعي معها إيجاد طرق جديدة للكشف والتفسير والتحليل.

- بيان مدى القصور والعجز الذي تقع فيه العلوم الاجتماعية والسياسية القائمة، وتحديدا علم الاجتماع السياسي، في القيام بدورها المتوقع والمعتاد في التعليق على ما يجري، وتوقع ما سوف يحدث في العالم العربي.

- السعي نحو المساهمة في تأصيل علم جديد قادر على رصد الظاهرة الاجتماعية العربية ببعدها السياسي بدقّة، وكشف غموضها وتحليلها علميا ومنهجيا، تمهيدا لدراستها وجعلها أكثر قدرة على الفهم والمُعايشة والتخطيط السياسي.

فرضيّة الدراسة

إنّ الظاهرة الاجتماعية العربية ببعدها السياسي ظاهرة فريدة وخاصّة ومتميزة، بحيث بات يصعب على العلوم الاجتماعية والسياسية القائمة تفسيرها بالطرق التقليدية المستندة إلى العلوم الاجتماعية السياسية الغربية، ولهذا يمكن تفسيرها وِفقَ مرتكزات ومنطلقات علم جديد يسمى (علم الافتراق الاجتماعي السياسي العربي)، الذي يدرس ويحلّل الظاهرة السياسية الاجتماعية العربية بتميز عن الدراسات التقليدية دون أن ينفصل عنها.

أسئلة الدراسة

سعت الدراسة للإجابة عن الأسئلة التالية:

- لماذا أخفقت العلوم الاجتماعية والسياسية الحالية في تفسير الظاهرة الاجتماعية العربية بشكل عام والظاهرة الاجتماعية السياسية بشكل خاص؟

- هل الظاهرة العربية ببعدها السياسي فريدة ولا تُشابه الظواهر العالمية الأخرى بحيث تستحقّ أن يفْرَد لها علم خاص أو جديد؟

- ما هو العلم الجديد الذي يستطيع أن يقوم بهذا الدور؟ ما هي مواصفاته وميّزاته التي تجعل منه بديلا لما هو قائم وتقليدي؟

- ما هي أولويات هذا العلم الجديد والدور المتوقّع منه وكيف له أن يبدأ ومِن أين؟
- كيف يمكن توظيفه في التخطيط السياسي المستقبلي؟

مناهج الدراسة

استخدمت الدراسةُ المناهجَ التالية:

- المنهج الوصفي التحليلي: لأنّه يوفّر إمكانيّة إعطاء وصف دقيق لطبيعة الظاهرة السياسية العربية بمكوّناتها، وعلى تحليل تلك المكوّنات عبر تفكيكها إلى أجزاء، ثم شرح كل جزء وموقعه ودوره في الظاهرة موضوع الدراسة .
- المنهج التاريخي: الذي سوف يقدم عرضا للظاهرة السياسية العربية في الماضي بشكل عام، وتحديداً، بعد الحرب العالمية الثانيةً، وكيف كان يتم التعاطي معها تحليلا وتشخيصا ودراسةً.
- المنهج المُقارن: استخدِم هذا المنهج للمقارنة بين الطرق التقليدية القائمة حاليا في دراسة وتحليل وفهم الظاهرة السياسية العربية، وبين الطرق المستحدثة التي ستعين على تحقيق فهم أوضح لها ولتداعياتها ومساراتها ومستقبلها.

الحدود الزمانية والمكانية والموضوعية للدراسة

هذه الدراسة تبحث في ظاهرة عربية ذات بعد تاريخي ويمتدّ حتى الحاضر، ومن المتوقّع أن يعبر إلى المستقبل، وبالتالي فإنّ مساحتها الجغرافية ممتدّة، وأفقها الزمنيّ واسع. غير أنّ من الممكن تحديدها تحديدا غير قطعي على النحو التالي:

- الحدود المكانية: ستغطّي الدراسةُ الوطن العربيَّ بالإطار العام، غير أنها ستركز على بعض دول الربيع العربي بشكل خاص.

- الحدود الزمانية: ستغطّي الدراسةُ الفترةَ ما بين نهاية الحرب العالمية الثانية وفترة إعداد الدراسة، وإن كانت أيضا سوف ستغطّي أيضا فترات زمنية أقدم من ذلك، كلما استدعى سياق العرض ذلك.

- الحدود الموضوعية: ستركّز الدراسة على الظاهرة السياسية العربية بخصوصيتها وتأثيرها على التخطيط السياسي واستعصائها على التحليل والتشخيص والدراسة بالطرق التقليدية.

الدراسات والأدبيّات السابقة

لحداثة موضوع الدراسة، فإنه قد يصعب إيجاد دراسات سابقة تتناول بشكل مباشر القضية الرئيسية التي سيتناولها الباحث، غير أنّ هناك بعض الدراسات والأبحاث والكتب التي تناولت بشكل غير مباشر بعض مظاهر الافتراق بشكل عام والافتراق السياسي بشكل خاص وأثر ذلك على النسيج الاجتماعي والسياسي العربي، ومن هذه الدراسات والأبحاث:

يرى الكاتب محمد نجيب بو طالب[1] في كتابه **(الظواهر القبلية والجهوية في المجتمع العربي المعاصر: دراسة مقارنة للثورتين التونسية والليبية)** أنّ ظاهرتي القبليّة والجهويّة كان لهما حضور في الثورتين التونسيّة والليبيّة، وحركتا أحداثًا كثيرة في هذين البلدين، ومع ذلك ظلَّ كثير من الدارسين يتعالون عليها بذريعة وهميّة تزعم أنّ المجتمعات المغربيّة تحوّلت جذريًّا نحو دولة المواطنة ومجتمعات الاندماج الوطنيّ، وهو يؤكّد في كتابه أنّ الشأن القبلي كان له دور في الاحتجاجات الشعبيّة وفي المقاومة القبليّة، الأمر الذي يُخشى أن يعيد القبيلة (أو ظاهرة العروش) إلى الحياة السّياسيّة في دول المغرب العربيّ، وهو أمر يدفع الباحثين إلى إعادة النظر في رصيد التحليل الاجتماعي – السياسي على المستويين القطري والعربي، بعدما أصبحت الظاهرة القبلية وامتداداتها وتشكلاتها أو تمظهراتها السياسية الجديدة تحتاج إلى المزيد من التحليل والفهم في ظل الحضور الفاعل للبنى الحميمية في النسيج المجتمعي ومؤسساته.

[1] محمد نجيب بو طالب، **الظواهر القبلية والجهوية في المجتمع العربي المعاصر: دراسة مقارنة للثورتين التونسية والليبية**، عمّان، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2012

أما الدكتور إبراهيم أبراش[1] والذي يعد من أبرز علماء الاجتماع العرب فيقول في كتابه الجديد بعنوان **(علم الاجتماع السياسي، مقاربة ابستمولوجية ودراسة تطبيقية على العالم العربي)** إنّه ولعقود طويلة فإنّ علماء السياسة الغربيون والشرقيون – نسبة إلى المعسكر الاشتراكي سابقاً– يضفون صبغة الشمولية والعالمية على تنظيراتهم ومقولاتهم السياسية، وينطلقون في تعاملهم مع الظواهر السياسية من منطلقات قانونية ومؤسساتية. وقد تأثر علماء السياسة في دول العالم الثالث بهذه التنظيرات وقاموا بنقلها ومحاولة توظيفها على مجتمعاتهم، فكانت النتيجة فشلا ذريعا في تمثلها، وبالأحرى في تطبيقها على أرض الواقع وقدرتها على التعامل مع مشاكل هذه المجتمعات، ويعلّل ذلك بقوله إنّ موطن الخلل لا يكمن في النظريات والتعميمات التي قال بها علماء السياسة في الغرب أو في الشرق، ولكن الخلل يكمن في عدم الأخذ بعين الاعتبار الواقع الاجتماعي الذي أقّحمت عليه هذه النظريات والتعميمات.

يحذّر الكاتب علاء الدين الأعرجي[2] في كتابه بعنوان **(أزمة التطور الحضاري في الوطن العربي بين العقل الفاعل والعقل المنفعل)** من أنّ استمرار تردي أوضاع الأمة بهذا الشكل الراهن، قد يؤدي تدريجيا إلى انقراضها، كما انقرض قبلها عدد من الحضارات، كما يؤكد المؤرخ البريطاني "أرنولد توينبي". وبَـيَّـن علامات سقوطها ومؤشراته، منذ فترة طويلة، ثم تفاقم هذه الأوضاع في العصر الحديث. وهو يرجع ذلك إلى عدم شفاء العرب من العقلية البدوية، التي كانت ولا تزال إلى حد بعيد، سائدة في الجزيرة العربية، بل وفي معظم المجتمعات العربية، بسبب عدم مرور العرب بمرحلة الزراعة على نحو يكفي لمحو القيم البدوية، وأنّ ذلك الانتقالَ السريع من البداوةِ إلى الحضارةِ والسيادة قد اختصرَ الطريقَ للعرب. بَيدَ أنّه لم يتمكـّنْ من اقتلاعِ جُذورِ القِيَمِ المتشبّعة والمتأصّلة في العقلِ المُجتمَعيِّ العربيّ– ومنها العصبيّة القَبَليّة– حتّى بعد فترةٍ طويلةٍ من عمليّةِ التطوُّر الحضاريّ، إلى حدٍّ انعكست فيه حتّى على المذاهبِ والفِرَقِ الإسلاميّة فيما بعد. وهو يعدّد العوامل التي قد تؤدي إلى هذا الانقراض المفترض مثل

---

[1] إبراهيم أبراش، **علم الاجتماع السياسي، مقاربة ابستمولوجية ودراسة تطبيقية على العالم العربي**، ط1، عمـــان، دار الشروق للنشر والتوزيع، 1998

[2] علاء الدين الأعرجي، **أزمة التطور الحضاري في الوطن العربي بين العقل الفاعل والعقل المنفعل**، ط 3، القاهرة، دار أخبار اليوم، 2009

الحروب الداخلية والخارجية، التهجير القسري، الاحتلال وسيطرة "الآخر" المباشرة وغير المباشرة، الغزو الثقافي، وأنظمة الحكم المستبدة، ويخلص في نهاية كتابه إلى أننا بصفتِنا عَربًا ومُسلمين، لا نعيشُ تُراثَنا الفكريَّ الَخصب، العلميَّ والأدبيَّ والفنّيَّ والروحيّ، بقدرِ ما نعيشُ ذلك التراثَ الضارّ كنــزاعات، كانت ولا تزال، قبَليّةً بدوية في أساسها (خاصة بين الهاشميين والأمويين)، ثّم ارتبطَت بها نزاعاتٌ على السلطة سرعانَ ما تحوّلَت لدينا إلى نزاعاتٍ سياسيّة وطائفيّة وعقائديّة وبالتالي فكريّة متواصلة، نُعاني مضارّها اليوم بشكلٍ أو آخَر، سواءٌ على الصعيد العربيِّ أو الإسلاميّ، أو على الصعيد العربيِّ الإسلاميّ.

يتناول الدكتور برهان غليون[1] في كتابه **(المسألة الطائفيّة ومشكلة الأقلّيات)** قضية فصل الطائفية التي أسماها (الفتنة النائمة) عن المسألة الدينية وربطها بالعلاقات الاجتماعيّة والسياسيّة ولا سيّما ببنية السّلطة، ونقض المقولة الشّائعة عن أنّ التعدديّة المذهبيّة والأثنيّة هي إحدى علل المجتمعات العربيّة، بدلًا من أن يكون هذا التعدّد ثروة روحيّة وفكريّة. وقد أثار في كتابه عدة أسئلة جديرة بالبحث والدراسة ومنها مثلا: هل صحيح أن الطائفية هي التعبير السياسي عن المجتمع العصبوي، المجتمع الذي يعاني من نقص الاندماج الذاتي والانصهار بين الجماعات المختلفة التي تعيش في اطاره ؟ وهل الطائفية وليد غير شرعي للدهرية، أي للانفصال الطبيعي للدين عن الدولة؟ لو كانت الدولة دينية وليست علمانية، هل كانت مشكلة الاقليات قد حُلت من الناحية المبدئية؟ هل هناك فعلا حل عملي لمشكلة الاقليات؟ وقد خلُص في دراسته إلى نتيجة هامة مؤدّاها أنّ قضيّة الأقلّيات الثقافيّة والجنسيّة والدينيّة لا يمكن فهمها إلا في سياق الانتقال من الإجماع القوميّ التقليديّ المبنيّ على الإجماع الثقافيّ ووحدة العقيدة، إلى الإجماع القوميّ القائم على وحدة السّلطة وعلى الإرادة العامّة.

أما الدكتور أحمد عويدي العبّادي[2] فيشير في كتابه بعنوان **(مقدمة لدراسة العشائر الأردنية، دراسة تحليلية وتطبيقية من عام 1921 إلى 1984)**، إلى سيطرة عقلية البداوة

---

[1] برهان غليون، **المسألة الطائفية ومشكلة الأقليات**، ط 3، عمّان، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2011

[2] أحمد عويدي العبّادي، **مقدمة لدراسة العشائر الأردنية، دراسة تحليلية وتطبيقية من عــام 1921 إلــى 1984**، ط1، عمّان، منشورات دار الثقافة والفنون التابعة لوزارة الثقافة والشباب، 1984

والعشائرية على تفكير المواطن الأردني وإن حاول إلباسها شكلا متحضرا. ويؤكّد أن الناس الآن في نقطة تقاطع دائرتين: الأولى هي البداوة والعشائرية وقد بدأت تذبل وتتلاشى، والثانية هي الحياة المعاصرة وقد بدأت تزدهر. ومع هذا كله فإن المؤلّف يرى أنه ما زال للعشيرة موقعها ونكهتها، ومازال لتقاليدها وقيمها سيطرة تَضبُط، في كثير من الأحوال، سلوك الأفراد والجماعات أكثر مما يفعله القانون، فالثوب الذي يلبسه الناس قد يبدو عصرياً، ولكن الجوهر والروح ما زالا مربوطين إلى قيم العشيرة.

في مقال مهم لأستاذ العلوم السياسية في جامعة فيرمونت الأمريكية جريجوري غوس – Gregory Gause[1]، والذي نُشر في مجلة (الشؤون الخارجية – Forign Affairs) تحت عنوان **(لماذا لم تتوقع دراسات الشرق الأوسط الربيع العربي؟)** أقرّ فيه الكاتب وبشكل واضح أن الشرق شرق والغرب غرب وأن كثيرا من الافتراضات التي قامت عليها رؤية خبراء الغرب في ما يتعلق بالعالم العربي أسقطتها الثورات العربية، كما يشير أنه هو نفسه كتب مقالة عام 2005 ينصح فيها حكومة الولايات المتحدة بأن لا تشجع انتشار الديمقراطية في العالم العربي لأن هذه الأنظمة المستبدة قادرة على محاربة الإرهاب، ولكنه يعترف أيضا بأن هذه الرؤية التي تبناها هو وغيره كانت خاطئة لأنها أسست على افتراضات خاطئة حول ثلاث قضايا رئيسية تدور حولها مقالته الحالية وهي دور الجيوش العربية، الاصطلاحات الاقتصادية، والعامل العربي. ويشرح الكاتب ذلك مبيّناً أنّ الافتراض الذي كان سائدا قبل الثورات العربية هو أن الجيوش العربية هي أداة طيعة في أيدي الحكام، وأن النمو الاقتصادي المتواضع الذي تحقق بسبب بعض الإصلاحات الاقتصادية في دول مثل تونس ومصر كان جديرا بأن يزيد من شرعية النظم السياسية ويقوي من قبضتها على السلطة ويساهم في الاستقرار، وأن العرب لم يعودوا يحملون هموم بعضهم البعض ولم تعد الهوية العربية رابطا قويا بينهم، ثبت أنها جميعا افتراضات خاطئة لأن الجيوش العربية لم تحمِ الأنظمة [ربما سوريا هي استثناءٌ حتى الآن]، كما أن الاصلاحات الاقتصادية اوجدت زواجا غير مقدس بين أعمدة السلطة وطبقة رجال

[1] Gregory Gause**, Why Middle East Studies Missed the Arab Spring, The Myth of Authoritarian Stability,** FOREIGN AFFAIRS, July – August 2011

أعمال فاحشة الغنى بسبب علاقتها مع السلطة، فأصبحت هذه الأنظمةُ أقربَ إلى الحكم الأسري الذي تتكدس بموجبه ثروات المجتمع في أيدي قيادات متنفذة بينما يزداد الفقر بين بقية شرائح المجتمع.

ويثير الباحث كمال أبو ديب[1] في تعقيبه على الفصل الخامس من كتاب مركز الوحدة العربية **(أزمة الديمقراطية العربية)** والذي جاء بعنوان **(المحددات التاريخية والاجتماعية للديمقراطية)** للكاتب عادل سليم، يثير مسألة في غاية الأهمية تتعلق بالكشف عن نمطين من البُنى اللغوية الصرفة ذات العمق الكبير في الذات العربية. وهو يميّز بين نوعيْن من العلاقات هما: علاقة الأنا بالآخر وعلاقة الداخل بالخارج، باعتبارهما تشكلان بُنيتيْن أساسيّتين لهما تجلياتهما على جميع المستويات الاجتماعية والثقافية.

وهو يدرس العلاقة بين الأنا / الآخر وبين الداخل / الخارج من خلال نظريتين لغويتين لعالمين عربيين هما ابن جنّي والزمخشري، حيث يرى (ابن جني) أنّ في العربية نمطا من الاشتقاق يسميه الاشتقاق الأكبر يتمثّل في أن الكلمة العربية تحمل الدلالة اللغوية العامة نفسها، كيفما قلبناها رياضياً، أي أنّ كلمة "برج" مثلاً تقلب لتشكيل جبر، بجر، جرب، تظل تحمل دلالات القوة والمناعة. ويرى (الزمخشري) أنّ في العربية دلالةً للأصوات اللغوية تتمثّل في الحرفين الأول والثاني من الكلمة، وأن الحرف الثالث يأتي لتفريغ هذه الدلالة. أي أن الصوتين (نف) يشيران إلى الاختراق وتتنوع دلالة الكلمات المركبة منهما بالحرف الثالث؛ هكذا تتشكّل الكلمات:(نفر، نفق، نفذ، نفس). ولقد طبّق (أبو ديب) هاتيْن النظريتين على كلمات (أنا، آخر، أحد، دخل، خرج) وتوصّل إلى أن (الأنا) في العربية ترتبط بنفسها فقط، ويرتبط (الآخر) بالقذارة والتعويق والإفساد والتخريب. كما أن (الداخل) يرتبط بالخلود ولا يولد إلا نفسه، أما (الخارج) فإنه يرتبط بالقذارة والجنون والاختراق. وقد تساءل في نهاية تعقيبه عما إذا كان الآخر والخارج والخارجي والخروج في اللغة العربية هي كلها أشكال من التهديد والإفساد

[1] كمال أبو ديب، تعقيب على بحث "المحددات التاريخية والاجتماعية للديمقراطية"، 2009/6/30، أنظر الرابط التالي: http://outofspacetime.wordpress.com/2009/06/30/democracy/

والقذارة والجنون والتخريب. وماذا يعني ذلك حين نتأمل العلاقة بين الواحد والمتعدد (الآخر) في مجال السياسة والاجتماع والاقتصاد، وحين نتأمل (الداخل) بوصفه الحزب الحاكم أو الحكم المفرد في مواجهة الخارج الذي هو كل من هو خارج السلطة، أو الداخل بوصفه المذهب المتبع والخارج كل من خرج عليه؟"[1]

[1] كمال أبو ديب، تعقيب على بحث "**المحددات التاريخية والاجتماعية للديمقراطية**، مرجع سابق.

الفصل الأول

الإطار النظري

المبحث الأول: المفاهيم

المبحث الثاني: الدلالات

المبحث الأول

المفاهيم

يرتبط مفهوم **الافتراق – Detachment** الذي يسعى الباحث إلى المساهمة في تأصيله ببعديْه السياسي والاجتماعي بمفاهيم ومعاني ودلالات متنوعة ومتناقضة أحيانا. فهو مفهوم قديم جديد، وتعتمد حداثتُه أو قِدَمُه على كيفيّة استخدامه وتوظيفه في السياق الذي يُطرح فيه. وهو أيضا مفهومٌ ملتبسٌ بمعنى أنّه يفيد البُعدَ والنأيَ والانفصالَ والمغادرة، ولكنه يفيد أيضا الاقترابَ والاتصالَ والاندماج والاجتماع، أي أنه بقدر ما يفترق أو يفارق موضوعا ما، فإنه بالمقابل يقترب من موضوع هو نقيض أو عكس ما افترق عنه أو غادره أو انفصل عنه. فالافتراق عكسُ أو نقيضُ الاجتماع .Gathering وحين نتحدث عن علم الاجتماع مثلا – Sociology، نستطيع – تبعا لهذا الشرح ومن باب **التلازم المنطقي العكسي**[1] – أن نتحدث عن علم الافتراق – Science Of Detachment، أو يمكن ابتكار مصطلح إنجليزي جديد لم يتم استخدامه من قبل مثل مصطلح (Detachmentology)[2]. وحين نتحدث أيضا عن علم الاجتماع السياسي – Political Sociology نستطيع أن نتحدث عن علم الافتراق السياسي – Science of Political Detachment الذي يفترض أن يجيب عن تساؤلات المرحلة وما استعصى على العلوم الإنسانية ذات الصلة أن تجيب عليه وأن تفكّ رموزه وتكشف أسراره، مستخدماً في ذلك طُرقاً غير تقليدية أو غربية قد لا تتلاءم مع الطبيعة الاجتماعية السياسية للبيئة العربية سواءً من حيث ظروف تشكيلها أو العناصر المؤثرة بها أو تداعياتها الحاضرة والمستقبلية، وهذا ما ستبيّنه الدراسة في الفصول اللاحقة.

وقبل الدخول في التفاصيل، يرى الباحث ضرورة تحديد وتوضيح بعض المفاهيم الرئيسية للدراسة من أجل الاتفاق عليها وعلى دلالاتها بشكل يزيل أيّ لُبسٍ في فهمهما أو المقصود منها.

---

[1] سنأتي على شرح هذا المفهوم لاحقا.

[2] هذه الكلمة ليست من الإنجليزية وليست موجودة في قواميسها، وهي من (ابتكار) الباحث آملا أن تفيد في تقريب المعنى المقصود.

1. علم الاجتماع السياسي – Political Sociology

تتعدد التعريفات التي تناولت علم الاجتماع السياسي وتفاوتت في تحديد الأولوية والتأثير ما بين الاجتماعي والسياسي والعلاقة بينهما، كما أنها حاولت أن تميّز ما بين علم السياسة – Political Sceince وعلم الاجتماع السياسيPolitical Sociology وبيان خصوصية كل منهما ومجالاته. فعلى سبيل المثال، عرّف (مولود زايد الطيّب) علمَ الاجتماع السياسي بأنه "العلم الذي يهتم بجملة من القضايا الأساسية المتعلّقة بالنشاط الإنساني، التي تدور مجرياتها في إطار المجتمع، فتكوّن بذلك ظواهر سياسية ذات طبيعة مجتمعيّة، وتدخل بالتالي في إطار اهتمامات علم الاجتماع بصفة عامة، وعلم الاجتماع السياسي على وجه الخصوص، وذلك لغرض دراستها وفهمها وتحليلها".[1] وعرّفه (إحسان محمد الحسن) بأنه العلم "الذي يدرس طبيعة التفاعل العلمي والدايلكتيكي [الجدلي] بين الدولة والمجتمع"[2]، أما (السيد حنفي عوض) فقد عرّفه بأنه "من العلوم البينيّة لعلمي الاجتماع والسياسة، يبحث في أفعال السلوك السياسي للإنسان من ناحيته الاجتماعية، محاولا اكتشاف هذه الأفعال السلوكية بداية من أصغر فئات المجتمع إلى أبعد من ذلك، ليشمل أنساق المجتمع كلية، سواء على المستوى المحلّي أو الإقليمي أو الدولي"[3]. ونختم بالتعريف الذي أورده (عبد العزيز أبراش) بأنه "العلم الذي يسعى إلى دراسة واقع الأحوال والظروف الثقافية والاجتماعية والاقتصادية على البناءات السياسية، وبالتالي فهو يعالج النظم الرسمية، سواء كانت في إطار دولة أو خارجها، فهو يتعامل مع الظواهر السياسية ليس كظواهر فوقية قائمة بذاتها بل كأجزاء من النسق الاجتماعي الكلي"[4].

---

[1] مولود زايد الطيب، **علم الاجتماع السياسي**، ط1، بنغازي، منشورات جامعة السابع من إبريل، 2007، ص 13

[2] إحسان محمد الحسن، **علم الاجتماع السياسي**، ط1، عمان، منشورات دار وائل للطباعة والنشر والتوزيع، 2009، ص 14

[3] السيد حنفي عوض، **علم الاجتماع السياسي: تحليل إجتماعي جديد للنظريات وسياسة الحكم المعاصر**، الاسكندرية، المكتب الجامعي الحديث، 2010، ص 7

[4] إبراهيم أبراش، **علم الاجتماع السياسي: مقاربة أبستمولوجية ودراسة تطبيقية على العالم العربي**، مرجع سابق، ص 17

ويبدو من هذه التعريفات وغيرها أنها تركز على العوامل والمتغيّرات الاقتصادية والدينية والاجتماعية والثقافية والأيديولوجية التي تقف وتؤسّس أو تؤثّر في القرارات السياسية لهذه الدولة أو تلك.

2. الافتراق – Detachment

يشير موقع (الدرر السنّية) إلى أنه يجب التفريق بين المعنى اللغوي والاصطلاحي لمفهوم الافتراق، فالمعنى اللغوي يشير إلى "خلاف الجماعة والاجتماع والجمع، قال تعالى: {وَاعْتَصِمُواْ بِحَبْلِ اللّهِ جَمِيعًا وَلاَ تَفَرَّقُواْ} [آل عمران:103]، أي: بعد الاجتماع، فالافتراق نقيض الاجتماع"[1]، ويشير أيضا إلى أن الفِراق هو "التفريق بين الشيئين والفصل بينهما، والتفرق والافتراق سواء...، وفي الجملة: أن الافتراق في اللغة يدور حول معاني المفارقة، الانقطاع، التفرق، المفاصلة، الانفصال، الشذوذ، المباينة، الانقسام والتيه، والضياع، والضلال، المقاطعة، التشعب، الخروج عن الجادة وعن الأصل وعن الأكثر وعن الجماعة".[2] وجاءت كلمة فراق في القرآن أيضا في سورة (القيامة): "كَلَّا إِذَا بَلَغَتِ التَّرَاقِيَ * وَقِيلَ مَنْ رَاقٍ * وَظَنَّ أَنَّهُ الْفِرَاقُ"[3] أي مفارقة الدنيا، وفي سورة (الكهف): "قَالَ هَٰذَا فِرَاقُ بَيْنِي وَبَيْنِكَ سَأُنَبِّئُكَ بِتَأْوِيلِ مَا لَمْ تَسْتَطِعْ عَلَيْهِ صَبْرًا".[4]

أما في المعنى الاصطلاحي، فإن الافتراق يعني "التفرق في الدين والاختلاف فيه، وكذلك الافتراق عن جماعة المسلمين".[5]

وجاء في (لسان العرب) أنّ "الفَرْقُ: خلاف الجمع، فَرَقه يَفْرُقُه فَرْقاً وفَرَّقه، وقيل: فَرَقَ للصلاح فَرْقاً، وفَرَّق للإفساد تَفْريقاً، وانْفَرَقَ الشيء وتَفَرَّق وافْتَرق... والتَّفَرّقُ والافْتِراقُ سواء،

---

[1] موقع الدرر السنّية – "موسوعة الفرق المنتسبة للإسلام"، أنظر الرابط التالي: http://www.dorar.net/enc/firq/7

[2] المرجع السابق.

[3] سورة القيامة، الآيات 26 – 28

[4] سورة الكهف، الآية 78

[5] موقع الدرر السنّية – "**موسوعة الفرق المنتسبة للإسلام**، مرجع سابق.

ومنهم من يجعل التَّفَرّق للأَبدان والافْتِراقَ في الكلام؛ يقال فَرَقْت بين الكلاميْن فافْترقَا، وفَرَّقْتُ بين الرجلين فَتَفَرّقا".[1]

ويبدو من هذه التعريفات أنها جميعا تفيد عكس الاجتماع والائتلاف والتقارب، وأنها تحمل في معظمها دلالاتٍ سلبيةً وغير مرحّبٍ بها.

والافتراق غير الاختلاف – Difference، فقد يختلف اثنان وإن اجتمعا، وقد يجتمع اثنان وإن اختلفا، إلاّ أنهما لا يجتمعان إذا تفرّقا. وتشير الباحثة (كريمة متولي الطوخي) أنّ الافتراق "أشد أنواع الاختلاف، بل هو من ثمار الخلاف، إذ قد يصل الخلاف إلي حد الافتراق، وقد لا يصل فالافتراق اختلاف وزيادة"[2]. وتشير أيضا إلى أنه "ليس كل اختلاف افتراق، بل كل افتراق اختلاف...[كما] أن الافتراق لا يكون إلا على أصول كبرى، أي أصول الدين التي لا يسع الخلاف فيها، والتي ثبتت بنص قاطع أو بإجماع، أو استقرت منهجًا عمليًا لأهل السنة والجماعة لا يختلفون عليه".[3] أما الباحث (ناصر بن عبد الكريم العقل) فيضيف عناصر أخرى للتمييز بين الافتراق والاختلاف، فالاختلاف عنده قد يكون "عن اجتهاد وعن حسن نية ويؤجر عليه المخطئ ما دام متحريًا للحق...[و] الافتراق يتعلق به الوعيد، وكله شذوذ وهلكة، أما الاختلاف فليس كذلك".[4]

الافتراق إذن وضمن هذا السياق، يحمل دائما دلالاتٍ سلبيةً في الوعي الجمعي العربي والديني منه على وجه الخصوص، ونتائجه غير محمودة، بعكس الاختلاف الذي قد يحتمل أبعادا إيجابية وقد لا يحتمل.

---

[1] الباحث العربي، فرق، (لسان العرب)، أنظر الرابط التالي: http://www.baheth.info/all.jsp?term=الافتراق

[2] كريمة متولي الطوخي، "أساس الافتراق في تعريف المعتزلة والجهمية"، رسالة جامعية غير منشورة، أنظر الرابط التالي: http://forum.stop55.com/284649.html

[3] المرجع السابق

[4] ناصر بن عبد الكريم العقل، **الافتراق: مفهومه، أسبابه، سبل الوقاية منه**، شبكة مشكاة الإسلامية، ب.ت، ص 6

3. علم الافتراق الاجتماعي السياسي العربي

هو العلم الذي يسعى لشرح أو تحليل أو توضيح أو بيان أو استقراء أو استقصاء أو فهم أو استيعاب الظاهرة السياسية العربية ببعدها الاجتماعي، معتمدا في ذلك على أُسس مختلفة عن علم الاجتماع السياسي الغربي في القراءة والتحليل والتقييم والتنبّؤ، ومتميّزاً عن الطرق التقليدية الغربية دون أن ينفصل عنها.[1]

إذن هو علم خاص بمقدار انطباقه على حالة خاصة في زمن خاص ومكان خاص، وهو علمٌ عامٌ بمقدار تعميمه على حالات أخرى متشابهة ضمن إطار عربي أو جذور عربية.

وعطفا على هذا التعريف، فإنّ من الممكن أن تتولّد عن هذا العلم أو منه علومٌ فرعيّةٌ ذات صلة مثل **علم الافتراق السياسي الخاص بأنظمة الحكمِ والحكّامِ** وكيفية وصولها للسلطة، الطرق التي تحافظ بها عليها، علاقة الأنظمة الحاكمة بشعوبها وفن السيطرة عليها ترغيباً و/ أو ترهيباً. وأخيراً يمكن أن يبحث هذا الفرع في الأصول الأنثروبولوجية والبيولوجية والعرقية للحكام لدراسة أسباب بقائهم في السلطة واستمرارهم في الحكم طالما هم على قيد الحياة دون حاجةٍ لنظمِ انتخابات ديمقراطية أو تبادل سلمي للسلطة بين الأحزاب أسوة بما يجري في العالم الغربي.

أما **علم الافتراق السياسي الاقتصادي** فهو يبحث في المبادئ التي تتشكل منها العلاقات بين الدول العربية الغنية والفقيرة بحيث تظل الفجوة قائمة بينهما. ويبحث أيضاً في كيفية توزيع الثروات على فئة محددة من الناس دون غيرها استناداً إلى قوانين عشائرية وقبلية وقرابيّة وعائلية ودون اعتبار للعدالة الاجتماعية والمساواة في المواطنة وحق الانتفاع بمقدرات الوطن بالعدل والقانون وتكافؤ الفرص. كما يمكنه أن يبحث في أصول العلاقة التزاوجية بين أصحاب السلطة وأصحاب المال وكيفية توظيفها خدمةً لهما دون الحاجة للنظر في المصلحة الاقتصادية للوطن ونموّه.

---

[1] هذا التعريف من اجتهاد الباحث، وهو خاضع كأيّ تعريف جديد لظاهرة ما إلى النقد والتطوير.

ويبحث **علم الافتراق السياسي القيمي** في تفسير الشكل الحاد والفجائي الذي أدّى إلى تناقض وتبادل المفاهيم لمعانيها ومدلولاتها حتى أصبح التخاذلُ تكتيكاً والتردّي صعوداً والغدرُ فضيلة والتنازلُ شرفاً والعمالةُ وجهةَ نظر قابلةً للنقاش وغير مستفزّة أو لا أخلاقية. ويبحث هذا الفرع أيضاً في العلاقة القيمية بين دولة وأخرى بحيث يتم اكتشاف الأبعاد الحقيقية وغير المعلنة لمعانٍ أصبحت تثير السخرية والتندّر عند الكثيرين من العرب مثل المصير المشترك، التراث المشترك، الهموم المشتركة، الدم الواحد، وحدة العقيدة، إلخ.

ويبحث **علم الافتراق السياسي النفسي** في أمر بالغ الحيوية ويتعلق بأصول الاغتراب Alienation الذي يعيشه المواطن العربي والذي أدّى ويؤدي إلى تمزّق ذاته وتشظّيها، بحيث تصبحُ هشّةً قابلةً للاختراق بسهولة، وفصاميةً تستعصي التوحد، وهلاميةً يصعب تأطيرها.

ويبحث – أخيرا – **علم الافتراق السياسي القانوني** في أصول التبرير والتغطية والتفسير الذي يُعطي لكل خطوة سياسية أو مشروع سياسي يقوم به هذا الزعيمُ أو الفصيلُ تفسيراً قانونياً مُستنداً إلى عبقريّةٍ فذّةٍ في تطويع النصوص الدولية والإقليمية والمحلية ذات الصبغة القانونية أو التشريعية لتتلاءم وتتماهى مع طبيعة البرنامج أو المشروع أو الخطاب السياسي وتبرّره.

4. حديث الافتراق

إن نصَّ حديث الافتراق كما رواه أحمد بن حنبل هو: "افترقت اليهود على إحدى وسبعين فرقة، وتفرّقت النصارى على اثنتين وسبعين فرقة وتفترق أمتي على ثلاث وسبعين فرقة". رواه أحمد بن حنبل في مسنده (332/2) وغيره وفي رواية ابن ماجه (3993) وأحمد وغيرهما: "كلها في النار إلا واحدة وهي الجماعة" وفي روايةٍ للطبراني : "ما أنا عليه اليوم وأصحابي".[1] ولقد اختلف رواة الحديث وناقلوه حول صحة حديث الافتراق وثبوته وقطعيته، فهو

[1] حسن بن علي السقاف، "تنبيه الحذاق إلى بطلان حديث الافتراق"، أنظر الرابط التالي: http://hasan-alsaqqaf.tripod.com/articles/tanbeeh.htm

لم يرد في (الصحيحيْن) برغم أهمية موضوعه كما أشار القرضاوي،[1] وهذا ما ذهب إليه أيضا حاكم المطيري حين قال في بحثه بعنوان (حديث الافتراق "تفترق أمتي على ثلاث وسبعين فرقة" بين القبول والرد – دراسة حديثية إسنادية) إلى أن الشيخين البخاري ومسلم "تنكّبا [اعتزلا وعَدَلا] عنه ولم يخرجاه، وحكم بعدم صحته ابن حزم فقال لا يصحّ أصلا من طريق الإسناد وما كان هكذا فليس حجة عند من يقول بخبر الواحد".[2]

[1] موقع (القرضاوي) الإلكتروني، "حديث افتراق الأمة إلى ثلاث وسبعين فرقة"، 2002/6/24، أنظر الرابط التالي: http://www.qaradawi.net/library/65/3226.html

[2] موقع الشيخ الدكتور حاكم المطيري، حديث الافتراق "تفترق أمتي على ثلاث وسبعين فرقة" بين القبول والرد – دراسة حديثية إسنادية، 2009، أنظر الرابط التالي:- http://www.dr-hakem.com/Portals/Content/?info=TmpJMEpsTjFZbEJoWjJVbU1RPT0rdQ==.jsp

المبحث الثاني

الدلالات

ليس من شكّ في أنّ هناك فرقا بين المصطلح أو المفهوم وبين دلالاته اللغويّة والنفسية والاجتماعية والثقافية، فما يقصده القائل أو الكاتب أو المتحدث قد لا يكون بالضرورة مساويا أو مكافئا لما يفهمه السامع أو المخاطَب أو المتلقّي. فالنصّ افتراقٌ، أي أنّه حين يخرج من قائله فإنه يفقد سيطرته عليه إلى الأبد، ويصبح عند ذلك مُلكا للمتلقّي بحيث يفهمه كما يشاء هو وليس بالضرورة كما شاء القائل أو أراد.

ويوضح (محمد عابد الجابري) في كتابه (بنية العقل العربي) إلى وجود مشكلة رئيسية بين اللفظ والمعنى، وجعلته يتساءل "كيف يمكن ضبط العلاقة بين اللفظ والمعنى في الخطاب البياني؟"[1]. ويشير في هذا الصدد إلى وجود علاقة ثلاثية بين اللفظ والمعنى هي "أن اللفظ من حيث المعنى الذي وُضع له ثلاثة أصناف، خاص وعام ومشترك، وحقيقة ومجاز، ومحكم ومتشابه"،[2] أي أنّه لا يمكن القطع بوجود دلالة واحدة قطعية للنص الواحد، بل تتداح عنه عدة دلالات ذات سياق مختلف، ولكل متلقٍ الحق في أن يفهم منه ما يريد هو وليس بالضرورة ما يريد صاحب النص الأصلي.

وهنا تبدو الإشكالية واضحةً بين مقصد طرفيّ النص (المرسِل والمتلقّي) في كيفية توحيد رؤيتيْهما وفهمهما لطبيعة النصّ لغةً ودلالاتٍ، ويشير الباحث (يوسف مصطفى) إلى أنّنا نعاني في ثقافتنا العربية "من مسألة /المصطلح/ ودلالته، وحدود الّدلالة، مساحتها، ودقة استخدام المصطلح، وتحديداً في القضايا المعرفية الاجتماعية، والفلسفية، ربّما القضايا العلمية مصطلحها لا يحتمل التأويل كثيراً لأن محدداته علمية رقميّة".[3] ويؤكّد الباحث في سياق مقاله إلى أنّ المفاهيم "مثلها مثل الكائنات الحيّة تحمل عمراً معرفياً وحياةً فكرية، تظهر خلال فترة معرفية

---

[1] محمد عابد الجابري، **بنية العقل العربي – دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية**، ط 4، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 2010، ص 41

[2] المرجع السابق، ص ص 58–59

[3] يوسف مصطفى، "مصطلح المفهوم..مقاربة في الدلالة"، صحيفة الثورة، 2009/4/2، أنظر الرابط التالي: http://thawra.alwehda.gov.sy/_print_veiw.asp?FileName=30133957120090401215343

معينةٍ، ثمّ تختفي أو يتمّ تجاوزها. والمفهوم الحقيقي سياقه تجديدي وإن لم يكن قطيعة بالمطلق مع المفهوم الماضي، والمفاهيم تأخذ شكل النظام أو المجال المعرفي الذي تتكون فيه، وقد لا تتوفر لها الحياة في بيئاتٍ معرفيةٍ أخرى"[1]. ولعلّ هذا ما نقصده في بحثنا من أنّ ما ينطبق فهمُه وقصدُه ثقافيّا وسياسياً على بيئة ما، قد لا ينطبق على بيئة مختلفة أو مغايرة، خاصّة إذا كانت هذه البيئة غربيّة. فعموم المعرفة لا يلغي خصوصيّة القصد، والظاهرة السياسية العربية ببعدها الاجتماعي ليست في منأىً عن هذا التحليل. إنها حالة استثنائية بالغة الدلالة ومليئة بالمفاجآت.

لقد درسَ علمُ الاجتماع السياسي (التقليدي) الظاهرةَ السياسيةَ العربية قديما وحديثا بنفس الأدوات والطرق والمبادئ التي استخدمها في دراسة الظاهرة السياسية الغربية، ولم يستطع أن يفرّق بين طبيعة المجتمعات العربية من حيث النشأة والصيرورة والتفاعل وبين المجتمعات الغربية، ولذا خرجت برأي الباحث نتائجُ تلك الدراسات مشوّهةً ومبتورةً ومجتزأةً وغيرَ علمية، وفي الاستشراق ORIENTALISM ما يكفي من براهين وأدلة على رؤية الغرب وتشخيصه للإنسان الشرقي. فهو على سبيل المثال لا الحصر "لا عقلاني، فاسق، طفولي، مختلف.

وبالمقابل، فإن الأوروبي عقلاني، متحلٍّ بالفضائل، ناضج، سوي".[2] ويصف (ت.أ. لورنس T.E. Lawrence) العربَ في مقدمة مذكراته بعنوان (أعمدة الحكمة السبعة) بأنهم ينظرون إلى العالم "بلونيه الرئيسيّيْن: الأبيض والأسود وفكرهما الجازم يحتقر الشك ولا يقبل مطلقا التردّد الذي تسلحنا به نحن الأوروبيين... وهذا الشعب ذو الأفق الضيّق في التفكير يمكنه أن يترك الذهن جانبا وينقاد بصورة عفوية وراء حب الاستطلاع. خياله خصب ولكنه ليس خلاّقا".[3]

وبالرغم من أنّه يشير للعرب ببعض الصفات الإيجابية مثل أنهم شعب الانفعالات والثورات والإلهامات والوحي والعبقريات الفردية، إلاّ أنه ينظر للأديان الثلاثة اليهودية

---

[1] يوسف مصطفى، "**مصطلح المفهوم..مقاربة في الدلالة**"، مرجع سابق.

[2] إدوارد سعيد، **الاستشراق: المعرفة، السلطة، الإنشاء**، ط 4، بيروت، مؤسسة الأبحاث العربية، 1995، ص 71

[3] ت. أ. لورنس، **أعمدة الحكمة السبعة**، ط 1، بيروت، دار الآفاق الجديدة، ب.ت، ص 13

والمسيحية والإسلام على أنها من صناعة العرب وليست أديانا سماويّة، ويشير في هذا الصدد إلى أنّ "أكبر صناعات العرب صنع المعتقدات التي تكاد تكون احتكارا لهم. ثلاثة من الأديان ولدت عندهم، واثنان من هذه الثلاثة استطاعا أن ينطلقا إلى ما وراء الحدود وينتشرا عند الشعوب غير السامية".[1]

وهنا يتساءل الباحث عن مدى الموضوعية والحيادية التي يمكن أن يتصف بها التحليل الغربي للإنسان العربي في مجمله الظاهراتي بعد هذا الحكم المسبق؟

ولا تقتصر النظرة الدونيّة للإنسان العربي (الشرقي) على الغرب فقط، فهناك من العرب أنفسهم من ينظر لنفسه بنفس الطريقة التي ينظر بها الآخر له، ففي كتابه (الثقافة العربية وعصر المعلومات / رؤية لمستقبل الخطاب الثقافي العربي)، يتنبّأ (نبيل علي) بأن الثقافة العربية "ستضمر أمام جحافل ثقافة العولمة الوافدة، وستُسلب منا نصوصنا وتراثنا ونتاج إبداعنا، تحت دعوى مزج الثقافات وحوار الحضارات...[و] ستحدث فجوة لغوية حادة تفصل بين لغتنا العربية ولغات العالم المتقدم".[2] ويتساءل في النهاية عن نوع المثقف الذي تحتاجه الأمّة العربية حاليا، فهل هو "المثقف الناقد أم المناضل أم صانع الأيديولوجيا أم مثقف الفكر الإسلامي؟"[3]

ولم يكن علم الاجتماع السياسي عاجزاً عن تشخيص الظاهرة السياسية العربية في وضعها الراهن والآني، كما هو الحال هذه الأيام. إذ أن من أكثر الإشارات دلالة على استلاب هذا التخصص ادِّعاءه القدرة على رصد التحول المستقبلي لتفاعل اجتماعيّ سياسيّ ما استناداً إلى معطيات محددة، وإصراره على رسم أشكال التحول وتداعياته. ولكنه حين يتحدث عن الظاهرة السياسية العربية بالمعنى الإطلاقي لها، فإنه يفقد هذه القدرة قسراً أو قصداً، وتنقلب الصورة فتصبح هذه الظاهرةُ هي المعملَ والمختبرَ والدالّ والنتيجة، ويتراجع علم الاجتماع السياسي ليصبح شاهداً عاجزاً، وأحياناً مراقباً محايداً، وفي أكثر الأحيان محللاً جاهلاً.

---

[1] ت. أ. لورنس، **أعمدة الحكمة السبعة**، مرجع سابق، ص 13

[2] نبيل علي، **الثقافة العربية وعصر المعلومات – رؤية لمستقبل الخطاب الثقافي العربي**، سلسلة عالم المعرفة، العدد 265، الكويت، منشورات المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، أيار 2001، ص 38

[3] المرجع السابق، ص ص 60-61

إنّ ما يجري من ثورات في بعض دول الوطن العربي أيّا كانت تسميتها: ربيعا عربيا، أم حركات احتجاج شعبي، أم انتفاضة، أم حركة مطلبية، أم أيّ تسمية أخرى لاحقة، يستدعي أن تتمّ دراستها بطرق غير تقليدية. فمنذ أن بدأت في تونس قبل حوالي سنتين وامتدت إلى مصر وليبيا واليمن وسوريا والبحرين والأردن، والتحليلات والإسقاطات والتداعيات والتنبّؤات والدلالات لما حدث ويحدث لم تنقطع عربيا وإقليميا ودوليا. ويزعم الباحث أنها في معظمها لم تستطع أن تفسّر مفاجأتها بالرغم من توقعها، ولم تستطع أن تتنبّأ بها بالرغم من معطياتها الكثيرة والدالّة، كما أنها لا تعرف – حتى تاريخ إعداد هذه الدراسة – أين ستستقرّ، وكيف ستؤول، ومتى تضع أوزارها، بالرغم ممّا توحي به على الأرض. ولذا فهي بالإطار العام خارجةٌ عن التنبّؤ مرحليّا على الأقل، ومجهولة التصوّرات في المستقبل المنظور، وما دامت كذلك، فهي تستدعي اجتهادات جديدة بأدوات جديدة وتحليل غير تقليدي.

الفصل الثاني

مظاهر الافتراق الاجتماعي السياسي في الوطن العربي

المبحث الأول: الافتراق العربي: تأصيل الظاهرة

المبحث الثاني: بعض مظاهر الافتراق الاجتماعي السياسي العربي

المبحث الأول

الافتراق العربي: تأصيل الظاهرة

يشهد الوطن العربيّ من محيطه إلى خليجه مظاهرَ متعدّدة للافتراق الاجتماعي السياسي تتفاوت في حدّتها وتأثيراتها ما بين دولة وأخرى. كما أنّها تمتدّ تاريخيّا ما بين مظاهر ذات ماضٍ بعيد كالعصبيّة القبليّة والعشائرية والعائلية، ومظاهر أخرى ذات زمن حديثٍ نسبيا كالتكفير والطائفية والانقسام. أمّا من حيث الأسباب فهي موضوعية وذاتيّة في آنٍ معاً، ويتداخل هذان العنصران بشكل يصعُب على الباحث التمييز بين الأسباب الداخلية والخارجية وأيّها يكون العامل المباشر في النشوء. فأحيانا يكون للداخل ممثلاً بالثقافة السائدة والعقل الجمعي العربي دورٌ في نشوء مظهر من مظاهر الافتراق كالطائفية أو التعصّب الفكري أو الحزبي على سبيل المثال، وأحيانا يكون للخارج ممثلا بالاستعمار أو الاحتلال المباشر وغير المباشر دور أكبر في نشوء وتكريس نفس الظاهرة لكونها تخدم غاياته ومصالحه وأهدافه. وكما أشار (عبد الإله بلقزيز) فإنّ هناك "جدليّة حادة تحكم الاجتماع العربي المعاصر هي **جدلية التوحيد والانقسام** التي تشتغل في نسيجه الداخلي باحتدام، وتضعه – وظاهراته المختلفة – في حال من المراوحة المديدة بين التماسك والتشظّي المتّسع نطاقا".[1]

وتتنوّع مظاهر الافتراق العربي وتتشكّل ما بين افتراقٍ طارئٍ وعابر ومرحليّ وآخرَ متجذّر ومتأصّل. وحين نستعرض طبيعة العلاقات العربية – العربية بمستوييْها الرسمي والشعبي خلال الخمسين سنة الأخيرة، أو بعد استقلال الدول العربية التي كانت تحت حكم الاستعمار، فإننا نلاحظ انشطارا هائلا في هذه العلاقة ما بين وِحدة سعت إلى إلغاء بين الحدود وفتح الآفاق بالرغم من التباعد الجغرافي (وحدة سوريا ومصر سنة 1958)، وما بين حروب بينيّة أهلية داخل الدولة الواحدة هدفها التقسيم والتجزيء والتفريق خدمة لفصيل أو حزب أو استجابة لمؤثرات خارجية (اليمن ولبنان مثلا).

---

[1] عبد الإله بلقزيز، **الدولة والمجتمع: جدليات التوحيد والانقسام في الاجتماع العربي المعاصر**، بيروت، الشبكة العربيـــة للأبحاث والنشر، 2008، ص 9

وعلى الرغم مما آلت إليه الأمور في هذه البلدان العربية بعد هذه التجارب الأليمة، فإنّ الباحث يتساءل عن الفارق بين تجربة الاتحاد الأوروبي مثلا وهي تجارب مُجمِّعة بالرغم من عناصر الفرقة بينها، وبين تجارب العرب في التوحد تحت تسميات مختلفة كمجلس التعاون الخليجي، الاتحاد المغاربي، السوق العربية المشتركة، وغيرها، وهي تجارب مفرِّقة في معظمها ولم يُكتب لها النجاح بالرغم من عناصر التجميع والتوحّد.

ويشير الباحث في هذا الصدد أيضاً إلى ضرورة إعادة النظر في المقارنة بين عوامل الوحدة أو التوحد في الوطن العربي وعوامل الفرقة أو التفرّق بين دُوله بمختلف أشكال الحكم فيها كما دلّلت عليها التجارب التاريخية. فهي تبدو بسياقها التقليدي إشكاليةً بامتياز، وتثير لدى الباحث المدقّق حيرةً يصعب توصيفُها حين يقارن مثلا بين العوامل التي يمكنها أن توحّد الوطن العربي نظريا على الأقل وهو لا يتوحّد، وبين دول أخرى لا تتوفر لديها تلك العوامل بل أنها قد تتباعد جغرافياً وفكرياً وعرقيّاً ودينياً ولغةً. فهل هي نتيجة عوامل داخلية متأصلة في البُنى الفكرية والثقافية العربية أدّت إلى "انقسام العالم العربي إلى معسكريْن متقابليْن هما معسكر التحالف ومعسكر الضد"،[1] أو كما يطلق عليه حديثا معسكر الممانعة أو المقاومة مقابل معسكر المساومة؟ أم هي نتيجة عوامل خارجية سعت وتسعى باستمرار إلى تفتيت الوطن العربي وإغراقه في مشاكل داخلية وحروب أهلية وانقسامات مذهبية وطائفية من أجل السيطرة عليه وعلى ثرواته ومقدّراته؟

وتتعدّد أنواع الافتراق في الوطن العربي وتتشعّب بحيث يمكن الإشارة إلى أنواع مختلفة منه. وهذه الأنواع يمكن أن تتواجد جميعها في دولة عربية واحدة بنفس الزمان والمكان، أو أن (تتفرّق) بين دولة وأخرى بحيث ما ينطبق على هذه الدولة ليس بالضرورة أن ينطبق أو يتماثل مع دولة أخرى وإن تشابهت النتائج.

فهو أوّلا **افتراقٌ داخل الدولة الواحدة** أدّى في النهاية إلى أن تصبح الدولة الواحدة دولتين (بجهود) ذاتية داخلية وموضوعية خارجية كما حصل مؤخرا في السودان الذي أصبح

---

[1] عابد الأنصاري، **تحليل الخطاب السياسي العربي: الاستبداد والهيمنة وغياب الرؤية الشاملة**، بيروت، دار الكتاب العربي، 2009، ص 95

(سودانيْن) اعتبارا من 2011/7/9 وهو التاريخ الذي أُعلن فيه رسميا عن استقلال جنوب السودان عن الوطن الأم[1].

وهو ثانيا **افتراقٌ بين الدول عن بعضها** يجعل من إخوة الأمس أعداءَ اليوم، ومن أعداء الأمس إخوةَ اليوم دون مقدمات أو أسباب موضوعية أو تبرير مفهوم أو منطقي، بل بمزاجية وفردانية ومصالح متناقضة كما هو حاصل الآن بين سوريا ومصر في الموقف الذي اتخذته الأخيرة تِجاه ما يجري من أحداث في سوريا.

وهو ثالثا **افتراقٌ في المُواطنة** يؤدّي إلى تمايزات هائلة في التعامل ومنح الحقوق وتقرير الواجبات بين مواطن وآخر وُلِدا وترعرعا معا وفي نفس البلد كما هو حال مَن يُطلق عليهم (البدون)[2] في الكويت أو الإمارات العربية المتحدة أو السعودية.

وهو رابعا **افتراقٌ في الهوية** يؤدي إلى شعور حادّ في الاغتراب داخل المجتمع الواحد، أو التقوقع ضمن طائفة معيّنة تفرض على المواطن تقديم الولاء لها كما هو في لبنان مثلا، أو الانتماء للعشيرة كما هو حاصل في الأردن والعراق.

وهو خامسا **افتراقٌ بين الاسم ودلالته،** أو بينه وبين ما يترتّب عليه من تصنيف ذي أبعاد سياسية، فالمواطن العربي يمكن أن يكون عربيا وفي نفس الوقت أجنبيا أو وافدا، وإذا ما أراد التنقل بين الدول العربية فإنه يحتاج لتأشيرة مرور قد تستغرق وقتا طويلا لصدورها وقد لا تصدر، في حين أنه لا يحتاج كثير من مواطني دول الغرب الأوروبي أو الأمريكي تأشيرات دخول لنفس هذه الدول كما هو حاصل في معظم الدول العربية. ويستطيع أي مراقب ملاحظة طبيعة المعاملة التي يتلقاها المواطن العربي في المطارات العربية التي من المفترض أنها مطاراته وأوطانه، ومقارنتها بالمعاملة التي يتلقاها المواطن الغربي.

---

[1] ويكيبيديا، الموسوعة الحرة، "جنوب السودان"، أنظر الرابط التالي:
http://ar.wikipedia.org/wiki/%D8%AC%D9%86%D9%88%D8%A8_%D8%A7%D9%84%D8%B3%D9%88%D8%AF%D8%A7%D9%86

[2] البدون هم فئه من الناس منتشرة في دول الخليج العربي وغالبيتهم موجودة في الكويت والامارات والسعوديه، وهم عبارة عن مهاجرين من إيران وجنوب العراق وبادية الشام وبعض مناطق الجزيره العربيه. أنظر الرابط التالي:
http://ejabat.google.com/ejabat/thread?tid=56d3f511521eb504

وهو سادسا **افتراق بين الأكثرية والأقلية** في المجتمع الواحد، بحيث تأخذ العلاقة بينهما شكل الصراع المسلّح أحيانا، وإذا كان هذان المفهومان يشيران إلى دلالات كمية وكيفية متعلقة بالوعي والهوية، فإنهما في حال الوطن العربي "أشد تعقيداً، فهناك أكثرية سنية وأقليات دينية وطائفية. لكن الأقليات الدينية أو الطائفية تنتمي في أغلبها إلى الأكثرية العربية، إذاً هي أقليات من جهة وأكثرية من جهة أخرى".[1]

والناظر لحال الأقليات في الوطن العربي يستطيع أن يرى الفرق بين أقلية مهمّشة أو لا دور لها أو يتم السعي لإقصائها أو تغييبها كحال الأقباط في مصر، وبين أقلية (انسلخت) عن الوطن الأم وشكلت دولة مستقلة اعترف بها العالم في اليوم الثاني لتشكيلها وهي دولة جنوب السودان.

[1] أحمد برقاوي، "السلطة العربية وصناعة الأقليات"، صوت اليسار العراقي، ب.ت، أنظر الرابط التالي: http://www.saotaliassar.org/Frei%20Kitabat/ArabicWriter/AhmadBarkawy03.htm

المبحث الثاني

بعض مظاهر الافتراق الاجتماعي السياسي العربي

لأغراض تتعلّق بطبيعة الدراسة وخصوصيّتها، فإن الباحث سوف يركز في هذا الفصل على بعض مظاهر الافتراق الاجتماعي السياسي العربي، محاولا تعريفها واكتشاف أبعادها ودراسة آثارها على البنية التكوينية للمجتمع العربي، تمهيدا للانتقال في الفصل اللاحق إلى دراسة أسبابها ومقارنتها بمثيلاتها – إن وُجدت – في العالم الغربي.

أولا: العشائرية – Clanism

مصطلح العشائريّة مشتق من كلمة العشيرة – Clan والتي كما عرّفها المعجم الوسيط بأنّ "عشيرة الرجل: بنو أبيه الأقربون، وفي التنزيل العزيز: الشعراء آية 214 وأنذر عشيرتك الأقربين"[1]. كما عرفها عدد من علماء الاجتماع بأنها "جماعة من الافراد ينتسبون إلى عصب واحد، أي ينحدرون من أب واحد وتربطهم عصبية واحدة تتمثل بولائهم وانتمائهم الى العشيرة".

ويعرفها كلٌّ من (عبد الله زيزان) و (عبد الناصر تعتاع) في تحقيق أعدّاه لمركز أميّة للبحوث والدراسات الاستراتيجية بأنها "مجموعة من البشر ينتمون إلى نسب واحد يرجع إلى جد أعلى، وغالباً ما يتكنّونَ بكنية هذا الجد. تتكون من عدة بطون أو من عدة عوائل، وغالبًا ما يسكن أفرادها إقليماً مشتركًا يعدونه وطنًا لهم، ويتحدثون بلهجة مميزة، ولهم ثقافة واحدة"[2].

وللعشيرة دور مهم وأساسي وحاسم في المجتمعات التي تتواجد فيها، وتستطيع أن تؤثر في التركيبة السياسية والاجتماعية والثقافية التي تتكوّن منها، وهي بحكم سلطاتها التقليدية تستطيع أن تحمي أو تحرم أي عضو من أعضائها بغض النظر عن الموقع الذي يشغله أو العمل

---

[1] قاموس المعاني – لكل رسم معنى، عشيرة، أنظر الرابط التالي: http://www.almaany.com/home.php?language=arabic&lang_name=%D8%B9%D8%B1%D8%A8%D9%8A&word=%D8%B9%D8%B4%D9%8A%D8%B1%D8%A9

[2] عبد الله زيزان وعبد الناصر تعتاع، "دور العشائر في الثورة السورية"، تحقيق منشور على موقع المركز السوري الإلكتروني، مركز أمية للبحوث والدراسات الاستراتيجية، أنظر الرابط التالي: http://www.soorya-info.com/2012-06-11-21-24-04/2012-06-11-21-25-07/15659-2012-05-27-15-56-16

الذي يقوم به. وتمثل العصبيّةُ الرباطَ الأساسي لقيام العشيرة واستمرارها، فهي بمثابة "الاعتراف الضمني والعلني بالانتماء إلى هوية ثقافية واجتماعية عشائرية، إنها إحساس بالارتباط بمجموعة من الناس لها علاقات ومصالح، وحقوق وواجبات، وإن أساس نشوء هذا الشعور بالانتماء هو صلة الدم والقربى، ولولا هذه الصلة لانعدمت الصلات العشائرية، وقامت العلاقات الإنسانية على أسس غير دموية [دمائية]"[1]. وتمثل العشيرة في بعض الدول العربية دولةً داخل الدولة، حتى أن "أنظمة كثيرة تفخر بانتسابها للعشيرة وسميت دولٌ معينه باسمها، إما بانحدار شريفي أو مصاهرة ونسب والرغبة بالبحث المستمر عن الأصل"[2]. والعشيرة سابقة على الدولة في الوجود ومنافسة لها في الاستقطاب والتأثير، وهناك علاقة عكسية بينهما بحيث كلما زادت قوة أحدهما تناقصت قوة الآخر.

أما العشائرية فيوضحها الكاتب (حسني عايش) في مقال له بعنوان "بين العشيرة والعشائرية فرق كبير" حيث يقول إن العشائرية "عقلية أو اتجاه (سياسي) يسعى إلى تحويل العشيرة إلى نوع من الحزب السياسي في مواجهة العشائر الأخرى، والاحتكام إليها في العلاقات الاجتماعية والسياسية"[3]. ويوضح الكاتب بعد ذلك أن هذه العقلية سوف تجعل من العشائرية "شكلاً من أشكال الأيديولوجية يُرجع إليها ويُفسر بها كل أمر مثل تشكيل الحكومات، والانتخابات البرلمانية، والبلدية والنقابية، والمقاضاة، والوظائف العامة"[4].

ويوضح (نوّاف التل) مدير مركز الدراسات الاستراتيجية في الجامعة الأردنية أنّ العشيرة "في الأردن والشرق الأوسط وشمال إفريقيا، ما زالت مؤسسة أساسية في النظم الاجتماعية في المنطقة، ومازال لها دور تاريخي في صناعة القرار السياسي، رغم التغيرات

---

[1] صبحي كنذر ياغي، "قصة العشائر من الألف إلى الياء"، تحقيق منشور على موقع مجلة الأفكار الإلكتروني بتاريخ 2012/10/5، أنظر الرابط التالي: http://www.alafkar.net/details.php?type=local&id=502

[2] عبد اللطيف الرعود، "الاستقطاب السياسي بين دولة العشيرة وعشيرة الدولة ودولة النظام ونظام الدولة"، مقال منشور على موقع آخر خبر الإلكتروني، أنظر الرابط التالي: http://www.akherkhabar.net/content/view/15982/42/

[3] حسني عايش، "بين العشيرة والعشائرية فرق كبير"، مقال منشور على الموقع الإلكتروني لصحيفة **(الرأي)** الأردنية بتاريخ 2012/1/3، أنظر الرابط التالي: http://www.alrai.com/article/13663.html

[4] المرجع السابق.

الجوهرية التي شهدتها بلدان المنطقة على الصُعد كافة.[1] وهي تُعدّ "مرحلة من مراحل تطور المجتمع البشري في التاريخ، تمتد جذورها إلى آلاف السنين، وهي مرحلة انتقالية من مجتمع الصيد والمشاعة البدائية في العصور الحجرية، إلى مرحلة تكوين الشعوب والدول. ولذلك فهي بلا شك، تعد مرحلة متقدمة على ما قبلها، ولكنها متخلفة بالنسبة لما بعدها".[2]

ويوضح أيضا الباحث العراقي (حميد كشكولي) هرمية وتراتبية العشائرية ودور الثروة والملكية الخاصة فيها، إذ يشير إلى أنها عبارة عن "مبنى مراتبي طبقي سياسي لمبنى فكري ثقافي اقتصادي هو الأبوية (البطريركية)، وكلاهما يشترط الآخر ويستدعيه بالضرورة. لا يمكن لشيخ العشيرة إلا أن يكون غنيا، إن لم يكن الأغنى"[3]. وتلعب العشيرة والعشائرية دورا هاما ورئيسيا في المجتمعات التي تتجذّر فيها كما هو الحال في الأردن والعراق واليمن وليبيا، وبدرجة أقل في لبنان وسوريا وتونس[4]. فهو دورٌ مكمّل لدور الدولة ومؤسساتها الرسمية والأهلية حسب رأي بعضهم، ودورٌ معاكس ومشتّت لدور الدولة ومتقاطع معها حسب آخرين. ويقدم كل فريق حجّته التي تدعم ادعاءاته وَوِجهة نظره. وفي الحالتين، فإن ذلك يثبت ما لهذه التركيبة الاجتماعية من تأثير وتأثّر في بعض دول الوطن العربي. ويتنوّع دور العشيرة في الدولة التي تتوطّن فيها سياسيا واجتماعيا وقانونيا وثقافيا وقيميا، ويكاد هذا الدور أن يؤدّي إلى انفصام في الولاء والانتماء للمواطن العربي بين دولته وعشيرته لدرجة تجعله حائرا في مواطنته بينهما. ومن الناحية السياسية التي تركز عليها الدراسة بحكم خصوصيتها، فإن للعشيرة

---

[1] نواف التل، "باحث اردني: العشيرة مؤسسة رئيسية في المنطقة العربية"، خبر منشور على موقع (البوّابة) الإلكتروني، 2010/10/27، أنظر الرابط التالي:
http://www.albawaba.com/ar/%D8%A3%D8%AE%D8%A8%D8%A7%D8%B1/%D8%A8%D8%A7%D8%AD%D8%AB-%D8%A7%D8%B1%D8%AF%D9%86%D9%8A-%D8%A7%D9%84%D8%B9%D8%B4%D9%8A%D8%B1%D8%A9-

[2] عبد الخالق حسين، "العشائر والدولة"، مقال منشور على موقع "الكاتب"، ب.ت، أنظر الرابط التالي:
http://www.abdulkhaliqhussein.nl/index.php?news=148

[3] حميد كشكولي، "العشائرية والمجتمع المدني نقيضان"، موقع الحوار المتمدن، 2005/3/31، أنظر الرابط التالي:
http://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=34570

[4] يبدو أن الأحداث الدائرة في سوريا حاليا تساهم في إعادة التذكير بدور العشيرة وسلطاتها الاجتماعية والسياسية، ويتمثل ذلك في وقوف بعض العشائر مع النظام السوري وقبائل أخرى مع المعارضة، وحالات اختطاف المواطنين في لبنان من قِبَل بعض العشائر كردّ معلن على حالات اختطاف مماثلة في سوريا.

والعشائرية دوراً مزدوجاً، فهي قد تدعم فصيلا أو حزبا نظرا لارتباط عضو أو أكثر من أعضائها فيه بموافقتها ومباركتها، وهي قد تمنع هذا الدعم أو تحجبه لنفس السبب إذا كان ذلك خارج إرادتها أو تجاوزا لها. وتشير دراسة أعدها مركز الدراسات الاستراتيجية التابع للجامعة الأردنية أن هناك اعتقادا لدى كثير من المواطنين والسياسيين والباحثين والنخب الاجتماعية والاقتصادية يفيد أنّ العشيرة "تلعب دوراَ أساسياَ في العملية السياسية في الأردن، إلا أن دور العشائر في صناعة القرار السياسي أو التأثير عليه لا تزال غير معروفة. وتتجاذب الآراء بين الذين يعتقدون بأنّ لها الدور الأكبر [في الشؤون الداخلية] وبين الذين يرون أن دورها محدود [في الشؤون الخارجية والشؤون الخاصة بالمنطقة]"[1]. وتؤكد هذه الدراسة أن هناك علاقة تبادلية ذات مصالح متبادلة بين الطرفين (الدولة والعشيرة)، مما أدى إلى انقسام الفرد بين ولاءين وانتماءين دون النظر إلى ما قد يسبّبه ذلك من آثار سلبية على الوطن والمواطن على حد سواء إذا تقاطع الانتماء والولاء بين مصلحة العشيرة ومصلحة الوطن. وتشير نفسُ الدراسة إلى أنّ اهتمام الحكم في الأردن "في التأكيد على جذوره العشائرية كأحد العناصر الرئيسية التي يستمد منها شرعيته هو شاهد على أخذه بعين الاعتبار للتركيبة العشائرية في البلاد...، وعلاوة على ذلك، فقد استفاد زعماء العشائر وأفرادها تاريخيا من علاقة الاعتماد التبادلية بين الدولة الأردنية والعشائر"[2]. وتشير إحصائيات غير رسمية إلى وجود "ما يقرب من 7 [سبعة] آلاف كنية تتوزع على المواطنين من مختلف المنابت والأصول".[3]

وهناك من يرى أن الصراع بين العشيرة والدولة أو كما رمز لهما بعضهم بين "بيت الشَعْر" و"بيت الحجر" قد حُسم لصالح الأخيرة حيث "سيطر الحجر على المشهد العمراني، وامتد أثره إلى تفكيك النمط الاجتماعي الذي كان قائماً على مؤسسة العشيرة التي بسطت ثقافتها على

---

[1] مركز الدراسات الاستراتيجية – استراتيج، "دور العشيرة السياسي في الأردن"، أنظر الرابط التالي: http://www.jcss.org/SubDefaultar.aspx?PageId=3&BlockId=60

[2] المرجع السابق

[3] محمد الفضيلات، "العشيرة في الأردن: الحجر يهزم بيت الشَعر"، السفير العربي، 2012/10/17، أنظر الرابط التالي: http://arabi.assafir.com/Article.asp?aid=358&refsite=assafir&reftype = leftmenu&refzone=switcher

المنطقة تاريخياً".[1] غير أنّه من المهم الإشارة إلى الموقف اللافت الذي اتخذته إحدى العشائر الأردنية ضد تعيين أحد أبنائها سفيرا لدى الكيان الصهيوني وإعلان براءتها منه، ما يؤكد طبيعة الدور الحرماني الذي يمكن أن تتخذه تجاه شخص ما أو أشخاص خرجوا عن طوعها حتى لو كان هذا الشخص مُختارا من قِبَل حكومته لأداء وظيفة ما أو تمثيلها رسميّاً، كما يؤكّد على طبيعة وعلاقة التحدي العشائري للدولة كنوع من إثبات الذات وإظهار القوة[2].

وفي اليمن فإن العامل السياسي "يلعب دورا كبيرا في إعادة إنتاج القبيلة والعشيرة بنفس الطريقة التي تتناغم مع توجهات الحاكم وتخدم مصالحه... وإن العمليات الانتخابية لا تعكس القوى الاجتماعية الجديدة بل تثبت التركيبة الاجتماعية التقليدية،"[3] عدا عن أنّ العشيرة والعشائرية "تلعبان دورا متحدّيا لسلطات الدولة بل أحيانا أقوى من الدولة نفسها، وبدا واضحا في "اختطاف الأجانب من جانب رجال القبائل اليمنيين"[4]، وعدم قدرة الدولة على التدخل الحاسم والقضاء على هذه الظاهرة. ويرى مراقبون أنّ هذه القوة لن تضعف أو تزول إلا من خلال إعادة هيكلة قوات الجيش والأمن "وتفكيك ما يعرف بجيش (إمبراطورية العشائر) وهي أحد أكبر التحديات التي يواجهها الرئيس الجديد عبد ربّه منصور هادي، معتبرين المهمةَ مقياسَ نجاحِ أو فشلِ نظامِ حُكمِه الذي سيمتد لعامين.[5]

أما العراق، فإنّ الظاهرة العشائرية فيه تُعدّ مسألة من أخطر المسائل الاجتماعية التي لابد أن تُقرأ "بمعزل عن أية عاطفة أو أية انحيازات، وأن تُقرأ علميا بلا أي مداخلات سياسية، أو آيديولوجية، أو سلطوية... ويكاد ينفرد المجتمع العراقي بمثل هذه الظاهرة بين مجتمعات

---

[1] محمد الفضيلات، "**العشيرة في الأردن: الحجر يهزم بيت الشعَر**"، مرجع سابق.

[2] أنظر مثلا الخبر المنشور على موقع (مؤسسة القدس للثقافة والتراث) بعنوان "عشيرة أردنية تتبرأ من ابنها بعد تعيينه سفيرا في الكيان الصهيوني" على الرابط التالي:http://alqudslana.com/index.php?action=article&id=4035

[3] المرصد اليمني لحقوق الإنسان، "فعاليات/ عن الدور السياسي والمدني للقبيلة والعشيرة"، ب.ت، أنظر الرابط التالي: http://www.yohr.org/index.php?ac=3&no=3671&d_f=136&t_f=0&t=5&lang_in=Ar

[4] علاء الرواشدة، "وجهة نظر في دور العشيرة بالمجتمع"، مقال منشور على موقع (عمون) الأردني بتاريخ 2010/3/18، أنظر الرابط التالي: http://www.ammonnews.net/article.aspx?articleNo=56614

[5] محمد الغابري، "نجاح مهمة هادي رهن تفكيك «عشائرية» الجيش اليمني"، بكيل نت، 2012/3/12، أنظر الرابط التالي: http://www.bakeel.net/nprint.php?lng=arabic&sid=2284

المنطقة، بالرغم من وجودها في الأردن وسوريا وفلسطين إلى حد ما."[1] وقد تميّز هذا البلدُ بتعدد العشائر فيه "الذين يمثلون أطياف الشعب العراقي من عرب وأكراد وتركمان وديانات متعددة فمنهم المسلمون بطائفتهما الشيعية والسنية والمسيحيون وغيرهم"،[2] وتراوح تأثيرُهم السياسي بين مدّ وجزْر، غير أنّ "غزو قوات التحالف، أدى إلى توفير تربة خصبة لانتعاش مؤسسة العشيرة إضافة إلى الطائفية والعرقية وغيرها من التكوينات"[3]، حيث ما زال لها تأثير كبير يهدد بُنية المجتمع العراقي نفسه لدرجة اعتِبارها "واحدة من أخطر مظاهر التفكك الاجتماعي في العراق، وإذا ما أضيفت إليها الطائفية، فإنها كانت واحدة من أخطر مظاهر التجزؤ والانقسام".[4]

وفي لبنان، فإنّ العشائر "كانت ولا تزال تحكمه بأسماء العائلات وبالمذاهب والعقليّات.[5] وتتواجد فيه عشيرتان إحداهما مارونية في الشمال وشيعية في الجنوب، ولكل عشيرة منهما "منطق خاص في تشكلها في ضوء توفر جملة من الشروط السياسية والاقتصادية والمجتمعية والتي عُرفت مع انهيار نظام المتصرفية [الذي أُعتبَر] محطة فاصلة في تكونها التاريخي[6]، كما أنّ العشيرة فيها "امتلكت سلطة عصبية تتصف بالشرعية وتفرض نفسها في الداخل والخارج على السواء. ولعل هذا ما ميّزَ العصبية العشائرية عن العصبية العائلية المحلية، وما حَكَم العلاقة بينها وبين الطائفة والدولة أو السلطة العامة"[7]. وقد أدت الأحداث المتلاحقة في لبنان "من اختطاف عشيرة آل المقداد لعناصر من الجيش السوري الحر بالإضافة إلى مواطن تركي، ألقت

---

[1] سيّار الجميل، "بنية المجتمع العراقي : المسألة العشائرية: ظاهرة خطيرة"، موقع سيّار الجميل، ب.ت، أنظر الرابط التالي: http://www.sayyaraljamil.com/printarticle.php?id=1653

[2] خالد عيسى طه، "العشائر العراقية دورها التاريخي والسياسي"، مقال منشور على موقع الحوار المتمدن، 2006/9/1، أنظر الرابط التالي: http://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=74303

[3] المرجع السابق.

[4] سيّار الجميل، "**بنية المجتمع العراقي : المسألة العشائرية: ظاهرة خطيرة**"، مرجع سابق

[5] فيليب سكاف، "العشائر... وأخيرا"، موقع القوات اللبنانية، 2012/8/29، أنظر الرابط التالي: http://www.lebanese-forces.com/web/MoreNews.aspx?newsid=235644

[6] فؤاد خليل، "سوسيولوجيا العشيرة: زعامة وعصبية وعنف كامن"، مقال منشور على صحيفة السفير بتاريخ 2012/9/8، أنظر الرابط التالي: http://www.assafir.com/Article.aspx?ArticleId=729&EditionId=2250&ChannelId=53990

[7] المرجع السابق.

الضوء على العشائر اللبنانية المنتشرة خصوصًا في جرود الهرمل حيث تتميز بعاداتها وتقاليدها التي تجعل منها حالة خاصة."[1]

أما في فلسطين فإن التركيبة العشائرية فيها تتميّز بأنها "أكثر ترابطًا من القبائل البدوية، حتى أضحت أعظم أهمية منذ تفكك هياكل السلطة الفلسطينية أثناء الانتفاضة الثانية، أو ما يعرف بانتفاضة الأقصى التي اندلعت شرارتها سنة 2000".[2] وقد أدت هذه العشائر دورا مهما في التاريخ الفلسطيني قديما وحديثا، وإن كان لتطورات القضية الفلسطينية المتلاحقة وخاصة الانتفاضتين الأولى والثانية أثر في تحجيم النفوذ العشائري في فلسطين مقارنة بالأردن والعراق، حيث "أضعفت نفوَذ العشائر الفلسطينية والعائلات المرموقة لأنها أوصلت إلى السلطة على المستوى الاجتماعي، نُخبةً جديدةً ذاتَ توجّهاتٍ عصريةٍ نسبيًا.[3] وهي سلاح ذو حدّيْن، " فمن ناحية، تدعم العشيرةُ بوضوحٍ الاستقرارَ، وتُخفّفُ من وطأة الانهيار الاجتماعي في ظل الظروف الصعبة الناتجة عن تفكك الدولة... ومن ناحية أخرى، تُضْعِفُ الميليشياتُ العشائريةُ والنُظُم القضائيةُ العشائريةُ بشكل مباشر بناءَ الدولة وكفاءَةِ الدولة".[4]

وحين يقارنُ الكاتبُ بين العشيرة والعائلة في فلسطين، فإنه يصل إلى استنتاج متعاكس بينهما، "فالأولى تترعرع في ظل دولة ضعيفة ولا تلتزم بآيديولوجيات، وتزدهر الثانية في ظل دولة متماسكة".[5]

ويبدو للباحث أنّ هناك محاولات لإعادة وتنشيط الدور العشائري فيها من خلال أنشطة تتّخذ أبعادا حزبية. فقد عُقِدَ أوّلُ مؤتمرٍ للعشائر في فلسطين تحت عنوان (مؤتمر عشائر فلسطين

---

[1] ريما زهّار، " العشائر اللبنانية... عندما تأخذ مكان الدولة وتتبنى الخطف"، موقع (إيلاف)، 2012/8/16، أنظر الرابط التالي: http://www.elaph.com/Web/news/2012/8/755383.html

[2] غلين روبنسون – Glenn E. Robinson، "القبائل والعشائر والعائلات الفلسطينية المرموقة" – Palestinian Tribes, Clans, and Families، ترجمة دراسة، سلسلة ترجمات الزيتونة (30)، 2008/11، ص 2، أنظر الرابط التالي: http://www.alzaytouna.net/arabic/data/attachments/TransZ/Palestinian_Tribes_30.pdf

[3] المرجع السابق، ص 6

[4] المرجع السابق، ص 13

[5] المرجع السابق، ص 14

الاول وإيقاد شعله القدس عاصمة العشائر العربية[1]) الذي نظمته لجنة العشائر التابعة لمفوّضية التعبئة والتنظيم في حركة فتح بتاريخ 2011/4/10 في جامعة القدس – أبو ديس، حيث ركّز على "نبذ النزاعات العائلية والفصائلية ونبذ العنف والطائفية والتفرقة ورفع شعار الوحدة والتكاتف والتآخي والتسامح".[2] ويتساءل الباحث هنا كيف يدعو مؤتمرٌ للتكاتفِ والتسامحِ والتآخي وهي جميعها قيمٌ توحديّة، ويكون موضوعُه الرئيسيُّ هو العشائريةَ التي تتساوى برأيه مع النزعات العائلية والفصائلية والطائفية في تكريس الفُرقة والتشتّت والتعصّب والانغلاق!

إن استعراض ما سبق حول علاقة العشيرة والعشائرية بالدولة وسلطاتها، يؤكّد أنّ لكليْهما دوريْن متساوييْن في القوة ومتعاكسيْن في الاتجاه ومتفاوِتيْن في التأثير[3]، وأنّ هذا التبادلَ الضدّيَ منعَ كلّ طرف من إلغاء الآخر أو تجاوزه أو حتّى تحجيمه، ما أدّى إلى تشتيت دور الدولة وانتقاص صلاحياتها في كونها المسؤولة أولا وأخيرا عن جميع المواطنين بغضّ النظر عن انتماءاتهم العشائرية أو القبلية. وهذا ما أكده الباحث (ساطع راجي) حين أشار إلى أنّ "هناك علاقة عكسية بين قوة الدولة وقوة العشيرة، وفي مرحلة بناء دولة حديثة لا بد من التعامل بحذر مع القوة العشائرية، خاصة إذا وضع في الحسبان الولاء المتأرجح لزعماء العشائر وطموحاتهم اللامحدودة[4]، وما أكّده أيضا (روبنسون – Robinson) حين أشار إلى "التناسب العكسي بين نفوذ القبائل والعشائر وهويتها، وبين نفوذ الدولة وهويتها".[5]

ولا شكّ أنّ استمرار قوة العشائر في بعض البلدان العربية وإن كان في بعض الأحيان بمباركة الدولةِ نفسِها، قد يؤدي بها لأن تصبح دولةً داخل دولة ويهدّد نسيجها المجتمعي، ما

---

[1] يدعو الباحثُ المهتمّين أن يقارنوا بين شعاري (القدس عاصمة الثقافة العربية سنة 2009) و (القدس عاصمة العشائر العربية) من حيث المحتوى والدلالة والرمزيّة.

[2] "في مؤتمر العشائر الأول بحرم جامعة القدس،العالول: للعشائر ورجالات الاصلاح دور مهم في إنهاء الانقسام والمحافظة على النسيج الاجتماعي"، الحياة الجديدة، العدد 5546، 2011/4/11، www.alhayat-j.com

[3] أحيانا قد لا تتساوى قوّتاهما وهذا استثناءٌ قد يثبت صدق القاعدة ويؤكدها. فالدولة أقوى أحيانا بحكم الإمكانيات المتوفرة، والعشيرة أقوى أحيانا بحكم ما قد تفرضه من حرمان على الخارجين عنها، غير أن النتيجة واحدة في التسلّط والسيطرة.

[4] ساطع راجي، "دور العشيرة...دور الدولة"، مقال منشور على موقع الحوار المتمدن بتاريخ 2007/6/11، أنظر الرابط التالي: http://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=99407

[5] غلين روبنسون، "**القبائل والعشائر والعائلات الفلسطينية المرموقة**"، مرجع سابق، ص 13

يعني في النهاية أن العشيرة والعشائرية هما سببان من أسباب الافتراق العربي وليسا من أسباب التقائه وتوحّده.

ثانيا: القبليّة – Tribalism

عرّف قاموسُ علمِ الاجتماعِ[1] القبيلةَ بأنها "نسق في التنظيم الاجتماعي يتضمّن عدة جماعات محلّية مثل القرى، البدنات[2]، والعشائر، وتقطن القبيلة عادة إقليما معيّنا، وتسود ثقافة مشتركة ولغة واحدة وإحساس قوي بالتضامن والوحدة يستند إلى مجموعة من العواطف الأولية"[3].

ويشير (محمد نجيب بو طالب)[4] إلى أنّ هناك اختلافا لدى دارسي العلوم الاجتماعية والإنسانية حول معنى ومفهوم القبيلة ما أدّى إلى خلطهم بين القبيلة – Tribe والإثنية العرقية – Ethnic[5]، ويذكر عدّة تعريفات منها ما استندت إليه المجموعة العربية الميسّرة حينما عرّفت القبيلة بأنها تتكون من "مجموعة من الناس يتكلمون لهجة واحدة ويسكنون إقليما واحدا مشتركا يعتبرونه ملكا خاصا بهم".[6]

---

[1] محمد عاطف غيث، محرر، **قاموس علم الاجتماع**، ط 1، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1979

[2] البَدَنَة قسم من أقسام العشيرة وهي إما بدنة أبوية أو أمومية، وتضم أفراد العشيرة الذين ينتمون إلى سلف حقيقي". هذا التعريف منقول عن: محمد الجوهري وآخرون، **الأنثروبولوجيا الاجتماعية: قضايا الموضوع والمنهج**، الاسكندرية، دار المعرفة الجامعية، 2004، ص 144

[3] المرجع السابق، ص 490

[4] محمد نجيب بو طالب، **سوسيولوجيا القبيلة في المغرب العربي**، ط 1، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 2002

[5] أشار (عبد الوهاب المسيري) في المجلّد الثالث، الجزء الأول، الباب الثاني، مدخل: اليهودية الإثنية إلى أنّ كلمة "الإثنية" مأخوذة من الكلمة اليونانية "إثنوس" بمعنى "قوم" أو "جماعة لها صفات مشتركة". وتُستخدَم كلمة "إثنية" للإشارة إلى الجماعة الإنسانية التي قد لا يربطها بالضرورة رباط عرْقي ولكنها جماعة تشعر بأن لها هوية مشتركة تستند إلى تراث تاريخي مشترك ومعجم حضاري واحد.... وتجب التفرقة بين الإثني والعرْقي، فالوحدة على أساس عرْقي تعني وحدة الدم والجنس (العرْق). أما الوحدة على أساس إثني فتعني وحدة التاريخ والثقافي. أنظر في ذلك الرابط التالي: http://www.elmessiri.com/encyclopedia/JEWISH/ENCYCLOPID/MG3/GZ1/BA02/MD09.HTM

[6] محمد نجيب بو طالب، **سوسيولوجيا القبيلة في المغرب العربي**، مرجع سابق، ص 54

وتعدّ رابطة الدم إحدى أهم الروابط التي تشكّل القبيلة، "والمجتمعات القبلية مبنية أساسا على رابطة الدم، وهي مجتمعات مغلقة لا ينتمي إليها إلا من تربطه بأفرادها هذه الرابطة".[1]

ويرفض (ابن خلدون) أن تكون القبيلة متفرعة عن جدّ أول، "لأنها لا تتحدد فقط بما يجمع بين أعضائها من روابط الدم، وهو بذلك يؤكد على أن الانتماء إلى جد مشترك أمر وهمي لا حقيقة له، فليس هناك في نظره ما يضمن أو يؤكد انتقال دماء صافية من السلف إلى الخلف، بل إن اختلاط الأنساب هو الظاهرة السائدة".[2] والنسب – كما يشير ابن خلدون – ليس إلا "معطىً وهميا لا يصمد أمام واقع الاختلاط وعلاقات الجوار والتعايش في المكان، أما الإطار الحقيقي للقبيلة عنده فهو النسب بمعناه الواسع والرمزي وما يمثله من أشكال التحالف والولاء والانتماء".[3]

والقبيلة كما هي العشيرة، تجمّعٌ سابق للدولة وإحدى مراحل تشكلها الحالي، وهي "مُكَوِن جذري عميق في الثقافة الاجتماعية العربية تستبطنها الهويات وتتجه نحوها الولاءات".[4] أما أبرز خصائصها كما جاء في دراسة (الحيص) فهي العصبية والولاء، والمنطق الجمعي والممانعة الثقافية ضد مفهوم المواطنة الذي يمثل جوهر المجتمع في الدولة الحديثة".[5] وتشير (الموسوعة العربية) إلى أن العصبيةَ القبليّةَ لغةً "مأخوذةٌ من العَصبِ وهو الشَّدُّ والجمع، ومنه العصابة وهي العمامة، لأنَّ الرجل يشد بها رأسه، وكذلك كل ما يُعصَب به الكسر ونحوه، ومنه عصبة الرجل، وهم بنوه وأقرباؤه لأبيه، لأنه بهم يشدُّ أزره ويتقوَّى، والعصبية أن يدعو الرجل عصبته إلى

---

[1] علي عبيد، "القبلية ظاهرة متخلّفة"، موقع المنارة للإعلام، 2012/6/3، أنظر الرابط التالي:
http://www.almanaralink.com/press/2012/06/17755/%D8%AF-%D8%B9%D9%84%D9%8A-%D8%A7%D8%B9%D8%A8%D9%8A%D8%AF-%D8%A7%D9%84%D9%82%D8%A8%D9%84%D9%8A%D8%A9-%D8%B8%D8%A7%D9%87%D8%B1%D8%A9-%D9%85%D8%AA%D8%AE%D9%84%D9%81%D8%A9/

[2] محمد نجيب بو طالب، **سوسيولوجيا القبيلة في المغرب العربي**، مرجع سابق، ص 56

[3] المرجع السابق، ص 54

[4] عبد العزيز الحيص، "**القبيلة والديمقراطية: حالة العراق الملكي (1921– 1958)**، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، (معهد الدوحة)، سلسلة (دراسات وأوراق بحثية)، 2011، ص 10

[5] المرجع السابق، ص 12

التجمُّع لنصرته".[1] أما (خالد بن عبد الرحمن الجريسي) فلقد عرّفها لغةً بأنها "مشتقة من العصْب وهو الطيّ والشدّ، وعَصَبَ الشيء يَعْصِبُهُ عَصْباً، وقيل شدّه. والتعصب: المحاماة والمدافعة".[2] وهي في الاصطلاح "أن يدعو الرجل إلى نصرة عَصَبَته والتألب معهم، علة من يناوئهم، ظالمين كانوا أم مظلومين".[3] وهي أيضا "رابطة اجتماعية، سيكولوجية، شعورية ولا شعورية، تربطُ أفرادَ جماعةٍ ما، قائمة على القرابة ربطًا مستمرًا يبرز ويشتد عندما يكون هناك خطر يهدد أولئك الأفراد كأفراد أو كجماعة."[4] ويجب التمييز بين القبيلة كرابطة تعارفية اقتضاها التطور التاريخي لتشكيل المجتمعات البشرية عبر الزمن، وبين القبيلة كرابطة تعصبية قد تؤدّي إلى انغلاق أصحابها على أنفسهم وإصرارهم على رؤية الأمور من زاوية واحدة فقط بغضّ النظر عن مدى صدقيّتها وموضوعيتها.

ويعرّفُ قاموسُ علمِ الاجتماعِ التعصّبَ بأنه "غُلوٌّ في التعلق بشخص أو فكرة أو مبدأ أو عقيدة بحيث لا يَدَعُ مكانا للتسامح، وقد يؤدّي إلى العنف وإلى الاستماتة".[5] وعرفها الباحثان (علي أسعد وطفة) و (عبد الرحمن الأحمد) بأنها "تشكيلُ رأيٍ ما دون أخذِ وقتٍ كافٍ أو عنايةٍ للحكم عليه بإنصاف، وقد يكون هذا الرأي إيجابيا أو سلبيا، ويتم اعتناقه دون اعتبار للدلائل المتاحة".[6]

---

[1] الموسوعة العربية – Arab Encyclopedia، المجلد الثالث عشر، الحضارة العربية، العصبية القبلية، أنظر الرابط التالي: http://www.arab-ency.com/index.php?module=pnEncyclopedia&func=display_term&id=14372&m=1

[2] خالد بن عبد الرحمن الجريسي، **العصبية القبلية من المنظور الإسلامي**، ط 1، الرياض، ب.ن، 2006، ص 25

[3] المرجع السابق، ص 26

[4] محمد عابد الجابري، فكر ابن خلدون: **العصبية والدولة**، ط 5، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 1992، ص167

[5] أحمد زكي بدوي، **معجم مصطلحات العلوم الاجتماعية**، بيروت، مكتبة لبنان، 1978، ص 154

[6] علي أسعد وطفة وعبد الرحمن الأحمد، "التعصب ماهيّة وانتشارا في الوطن العربي"، بحث منشور على موقع (مركز سبأ للدراسات الاستراتيجية)، ب.ت، أنظر الرابط التالي: http://www.shebacss.com/docs/soritasr003-10.pdf

وعرفته الموسوعة العربية العالمية بأنه "الرأي السلبي تجاه أفراد ينتمون إلى مجموعة اجتماعية معيّنة، حيث ينحو الأفراد المتعصّبون إلى تحريفِ وتشويهِ وإساءةِ وتفسيرِ بل وتجاهلِ الوقائع التي تتعارض مع آرائهم المحدّدة سلفاً".[1]

وتتضمّن هذه التعريفاتُ ثلاثَ مُقوّماتٍ أساسيةٍ هي حُكمٌ غير صحيح، مشاعرُ سلبية، وتوجّهاتٌ سلوكيةٌ ضدّية.

وهناك مَن يرى أنّ التعصبَ ليس سلبيا دائما، بل يمكن أنْ يأخذ أبعادا إيجابية تتمثّل في الدفاع عن أفكار سامية أو مبدأ إنساني أو بُعدٍ أخلاقي أو جماعات مظلومة. وللتعصّبِ بِبُعديْه الإيجابي والسلبي خصائصُ مختلفةٌ، منها أنه "اتجاه نفسي له مكوّنات معرفية، انفعالية، وسلوكية، كما أنه يتضمّن حكما مسبقا، ويؤدي وظيفة إرضاءٍ ذاتي لمُتبنّيها، كما ترتبط به مفاهيم أخرى مثل التحيّز، القوالب النمطية، التمييز، التصلّب، والجمود".[2]

وينشأ التعصب حين يكون الهدف هو الانتصار للذات أو للقوم أو للجماعة أو للحزب بغض النظر عن التعاطي مع الفكرة المطروحة. فالموقفُ من فكرة الخصم سلبيٌّ وجاهزٌ، والطرفُ الآخرُ لا يتوقع خيرا يكون خصمُه السبيلَ إليه.

إنّ أكثر دول الشرق الأوسط "لها صلة وثيقة بموضوع القبيلة، فبعضها نشأ اعتماداً على بنية قبلية كدول الخليج والأردن واليمن، وبعضها الآخر تمثل القبيلة من حيث العدد قدراً يزيد أو يقل ولكنه مؤثر بالنسبة لعدد السكان الإجمالي، كما في العراق، ليبيا، الجزائر، السودان، تركيا، إيران، مصر، وغيرها".[3]

---

[1] كرد انتصار، "سيكولوجية التعصّب"، منشور على موقع (المعهد الوطني لتكوين مستخدمي التربية وتحسين مستواهم"، أنظر الرابط التالي: http://www.infpe.edu.dz/COURS/Enseignants/Secondaire/psychopedagogie/sicologiet%20el%20taasoub/index.htm

[2] وزارة التربية الوطنية الجزائرية، المعهد الوطني لتكوين مستخدمي التربية وتحسين مستواهم، "التعصّب"، أنظر الرابط التالي: http://www.infpe.edu.dz/cours/Enseignants/secondaire/Psychopedagogie/sicologiet%20el%20taasoub/_private/p1.htm

[3] مرتضى السيد، "هل أصبحت الدولة مجرد سحابة صيف؟ دور القبيلة ومستقبلها في المملكة العربية السعودية"، موقع (شؤون سعودية)، ب.ت، أنظر الرابط التالي: http://www.saudiaffairs.net/webpage/catag/t14/gi14article01.htm

وترتبط العصبيّة Fanaticism بالقبليّة Tribalism التي يرى (صبري محمد خليل) أنّ لها بعديْن متناقضيْن؛ فهي بالبُعد الإيجابي "علاقة انتماء إلى القبيلة كوحدة تكوين اجتماعي، وبالمعنى السلبي هي محاولة للعودة الى الطور القبلي، كطور تكوين اجتماعي تجاوزه التطور الاجتماعي".[1]

ويَحفلُ الأدب العربي بخاصة القديم منه بكثير من الشواهد على الانتماء والتعصّب القبلي في المجتمع العربي. فقد قال الشاعر الجاهلي (دُريد بن الصمّة):

"وهل أنا إلا من غزيّةَ إنْ غَوَت غَويْتُ وإن تَرشد غزيَةَ أرشُدِ"

ويقول شاعر آخر هو (عمرو بن كلثوم) في أحد أبيات معلّقته الشهيرة:

"إذا بلغَ الفطامَ لنا رضيعٌ تخرّ له الجبابرُ ساجِدينا"

والشاعر الأموي (جرير بن عطية) يقول:

"فَغُضّ الطرْفَ إنك من نُميْرٍ فلا كَعْباً بلغتَ ولا كِلابا"

ويبدو أن التعصب ليس في الأدب العربي القديم فقط، إذ هناك أمثلة على استمرارها في يومنا هذا. ويدلل الكاتب (مهند الحسيني) بذلك بالإشارة إلى عبارة قالها أحد الشعراء الشعبيين العراقيين حول مفاضلة الشعر العراقي عن غيره من الشعر الغربي، قائلا إنّ "الشعر العراقي سيبقى هو الكلمة الأولى في الأدب العربي ومن أراد أن يذم الشـــعر العراقي فليختار [فلْيخْتر] لغة غير العربية ليذمه بها".[2]

---

[1] صبري محمد خليل، "القبلية: جذورها وخصائصها وآليات تجاوزها"، مقال منشور على الموقع الإلكتروني لصحيفة سودانايل بتاريخ 2008/5/19، أنظر الرابط التالي: http://www.sudanile.com/2008-05-19-17-39-36/252-2009-09-06-09-34-16/40387-2012-05-21-19-51-58.html

[2] مهند الحسيني، " الشعر والعصبية القبلية... وجهان لعملة واحدة أسمها التخلف"، http://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=148952

وتمتاز القبليّة بعدة خصائص منها أنها "تفرز أنماط تفكير وسلوك جماعي، وهى بهذا **تفارق**[1] الفكرَ الاجتماعيَ الإسلاميَ الذى يتجاوز الفردية التي تؤكد وجود الفرد لتلغي المجتمع، كما يتجاوز الجماعية التي تؤكد على الجماعة وتلغي الوجود الفردي...، كما أن القبلية طبقا لمعناها السلبي، تقترن بالعنصرية التي هي التقاء على إحدى المميزات القبلية أو الموروثة عن الطور القبلي".[2]

ويعتبر (محمد نجيب بو طالب) أن القبليّة هي خاصية سوسيولوجية مهمّة في البُنية الاجتماعية العربية قديما وحديثا، ولعبت وما زالت تلعب دورا مزدوجا وفاعلا في توحيد وتشتيت البُنى الاجتماعية السياسية العربية، حيث كانت لهذه البُنية "أدوارٌ مهمةٌ في عملية التحام المجتمعات وانقسامها، وفي حركات مقاومة الاستعمار، مثلما أثْرَتْ عمليةَ تشكُّلِ الدولةِ الوطنيةِ ومؤسساتِها في أغلب الأقطار العربية".[3] وهو يرى أنّ أنسب أداة منهجية لدراسة الظاهرة القبلية العربية في بعدها السياسي هي "ثنائية **القطيعة والتواصل**، فهي تتضمّن إقرارا بحصول تحولات حقيقية في بُنية العلاقات الاجتماعية والسياسية، وفي الوقت نفسه تتضمن وعيا بتواصل بعض العناصر المنتمية إلى حقل تاريخي قديم (تقليدي) واستمرار تحكمها في الواقع الراهن بطريقة أو بأخرى".[4] وفي التحليل السوسيولوجي، لا يمكن للوعي والسلوك الطائفي أو القبلي أو الجهوي وغيره أن يتحرك "إلا ضمن الشبكة المصلحية الاجتماعية التي ترسم حدود الصراع على السياسة والاقتصاد في البلاد... حيث وضع تعنتُ حكام الاستبداد وتغولُ أجهزتهم السلطوية البلادَ والعبادَ أمام خيارات الحرب الأهلية أو التدخل الخارجي، فانكشفت المكوناتُ السلطويةُ الأوليةُ لهذه الأنظمة، فظهرت قبليةً ومذهبيةً وطائفيةً أو عرقيةً وجهويةً".[5]

---

[1] تغميق الكلمة من عند الباحث.

[2] مهند الحسيني، " **الشعر والعصبية القبلية... وجهان لعملة واحدة أسمها التخلف**"، مرجع سابق.

[3] محمد نجيب بو طالب، "الأبعاد السّياسيّة للظّاهرة القبليّة في المجتمعات العربيّة: مقاربة سوسيولوجيّة للثّورتين التّونسيّة واللّيبيّة"، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، عمّان، 2011/10/17، ص 8، أنظر الرابط التالي: http://www.dohainstitute.org/release/4a4e1843-9a83-4aba-924c-3b823f279980

[4] المرجع السابق، ص 5

[5] عبد الغني عماد، "نحو قراءة سوسيولوجية للثورات العربية"، منتدى الحوار لتجديد الفكر العربي، 2012/1/16، أنظر الرابط التالي: https://alhiwar2012.wordpress.com/2012/01/16/www-google-com/

ويعتبر (أدونيس) أن فترة الخلافة الأمويّة "أذكت لهب العصبية القبلية من جديد وكل ما يتصل بها لكي تواجه العناصر غير العربية ولكي تضرب العرب بعضهم ببعض".[1] علما بأن الدين الإسلامي حارب العصبية ودعا إلى نبذها.

ويرى (فيليب كارل سالزمان – Philip Carl Salzman) في كتابه (الثقافة والصراع في الشرق الأوسط) أن كثيرا من بلدان الشرق الأوسط الأوسع، ما زالت تعتمد في مجتمعاتها على "تكوينات قَبَلية أو شبه قَبَلية، وتضبطُها أو تُسيطر عليها أنظمةٌ يسودُها العسكريون أو أعقابُهُم...، ولا شكّ أنّ السياسات الدولية، والحرب الباردة، كان لهما دورٌ كبيرٌ في الوصول إلى هذا الواقع؛ لكنّ النُخَب المحلية التي سيطرت على مقاليد الأُمور تتحمل مسؤوليةً رئيسيةً فيما جرى ويجري".[2] لكنّ (مرتضى السيد) يعارضه في ذلك ويعتقد أن دور القبيلة في انحدارٍ، ومن أسباب ذلك قيام الدولة القطرية، وانهيار النظام الاقتصادي والقيمي للقبيلة.[3]

وقد أشار (توفيق أبو حديد) إلى أنّ العصبيات القبلية تظهر كتعبير عن "التعاضد والتعاون بين أفراد القبيلة الواحدة، وكمرجعية عمل يُلزم بها الأفراد داخل القبيلة، بعيدًا عن فكرة اتحاد هذه القبائل في وحدة سياسية واحدة، الأمر الذي أدى إلى تمزق الناس وتشتت أهدافهم، وعملت على ضياع النموذج الأفضل في كل الأعمال".[4]

ولا يبدو للباحث أنّ قيامَ التكتلات السياسية والاقتصادية الضخمة في العالم وصولا إلى العولمةَ – Globalization بكل أدواتها وإمكاناتها وأهدافها الساعية إلى تذويب الفروق وتلوين

---

[1] أدونيس، **الثابت والمتحول: بحث في الإتباع والابداع عند العرب**، مرجع سابق، ص 271

[2] فيليب كارل سالزمان، "القبيلة والدولة: ديناميات التلاؤم والتنافر"، تلخيص فصل من كتاب Philip Carl Salzman, Culture and Conflict in the Middle East. 2008، منشور على موقع مجلة التسامح الإلكتروني، العدد الثاني والعشرين، ربيع 2008، أنظر الرابط التالي:
http://www.google.ps/url?sa=t&rct=j&q=%D8%A7%D9%84%D9%82%D8%A8%D9%8A%D9%84%D8%A9+%D9%88%D8%A7%D9%84%D8%AF%D9%88%D9%84%D8%A9:+%D8%AF%D9%8A%D9%86%D8%A7%D9%85%D9%8A%D8%A7%D8%AA+%D8%A7%D9%84%D8%AA%D9%84%D8%A7%D8%A4%D9%85+%D9%88%D8%A7%D9%84%D8%AA%D9%86%D8%A7%D9%81%D8%B1&source=

[3] مرتضى السيد، "**هل أصبحت الدولة مجرد سحابة صيف؟ دور القبيلة ومستقبلها في المملكة العربية السعودية**"، مرجع سابق.

[4] توفيق "عزات فريد" محمود أبو حديد، "**التعصب القبلي في السلوك السياسي الفصائلي الفلسطيني وأثره على التنمية السياسية**"، رسالة ماجستير غير منشورة، جامعة النجاح الوطنية، نابلس، 2010، ص 37

العالم بلون واحد، قادران على تفتيت العصبية القبلية أو تحجيم دورها السياسي والاجتماعي والثقافي، وإن نجحتا نسبيا في التقليل من آثارها والحدّ من تداعياتها في بعض المجتمعات العربية. وفي ذلك يقول (هاشم صالح) في قراءته لكتاب (غي سورمان –Guy Sorman) بعنوان (التأرجح بين العولمة والقبيلة) إن العولمة "ظاهرة تريد فصل الناس عن انتماءاتهم المحلية من قبلية أو قومية أو مذهبية لكي تدمجهم في مناخ اقتصادي أو تكنولوجي وثقافي مشترك لدى جميع البشر...، وهي [بهذا المعنى] تحاول القضاء على الخصوصيات. لكننا نعلم أن كل واحد فينا منشطر على نفسه ما بين اتجاهين متضادين: اتجاه التعصب لقوميته ولغته ودينه وهويته، واتجاه الارتباط بالحداثة العالمية أو الكونية".[1] ويبدو أيضا أن الانتفاضات العربية الحالية بجميع تجليّاتها تشير إلى أنّ المستقبل – القريب على الأقل – ما زال يخبّئ في جعبته مساحةً للقبلية والتعصب القبلي ممزوجةً بتجاذُباتٍ ومُراوحاتٍ بين انتماءٍ لوطن وبين موالاةٍ لقبيلة، أو بين مُواطنة تحتمل كل الاختلافات، وبين اختلافٍ يؤسّس لكثيرٍ من (المواطَنات) والولاءات والانتماءات.

ثالثا: الطّائفيّة* – Sectarianism

الطائفية لغةً مُشتقّة من كلمة الطائفة – SECT والتي تعني "حسب مختار الصحاح قطعة من الشيء، وحسب ابن منظور هي جزء منه، وفي مجمع البحرين تعني الفرقة من

---

[1] هاشم صالح، " التأرجح بين العولمة.. والقبيلة كوكبنا الأرضي أصبح دائرة افتراضية يوجد مركزها في كل مكان وفي لامكان"، قراءة في كتاب (غي سورمان – Guy Sorman، التأرجح بين العولمة والقبيلة – Le Monde est ma tribu)، منشور على موقع الشرق الأوسط بتاريخ 2007/5/30، أنظر الرابط التالي: http://www.aawsat.com/details.asp?issueno=10261&article=421326

* *هناك تعريفات عديدة أخرى لكلمة الطائفة، فهي أحد أشكال التدرج الاجتماعي الذي تكون الطائفة فيه ممثلة تنظيمياً هيكلياً متميز الشكل ذا خصوصية منفصلة عن الطوائف الأخرى له قوانينه وطهارته المقدسة. والطائفة الدينية «Cult» في استعمالات علم الإنسان «الانثروبولوجي» تعني عبادة معتقدات وممارسات لجماعة معينة في علاقتها مع الرب أو الأرباب. والطائفة الدينية في علم الاجتماع غالباً ما تقترن مع نقاش الكنيسة في تصنيف الطوائف الدينية. وتعد الطائفة جماعة صغيرة يتميز دينها بالفردية وذات معتقدات واحياناً معتقدات سرية خاصة وخفية. كذلك هي جماعة دينية صغيرة طوعية تطلب التزاماً كاملاً من اتباعها أن يؤكدوا انفصالهم عن المجتمع ورفضهم له. الطائفة، المذهب «Denomination»: جماعة دينية متآلفة ذات درجة من التقدم كجماعات الكويكرز «Quakers» والمعمدانيون «Baptists» والميتوديون «Methodists» ، الطائفة الدينية، الملة، «Sect»: طائفة دينية تتميز بانطوائها على نفسها وجمودها الفكري واعتناقها المتعصب لطقوس عقائدية (نفس المرجع)

الناس".[1] وعرّفها (برايان ويلسون – Bryan Wilson) بأنها "مجموعة من الناس لديها اعتقادات دينية، سياسية، وفلسفية مُميّزة".[2]

أما الطائفية فيعرّفها (صبري محمد خليل) بأنها "علاقة انتماء إلى طائفة معينه".[3] وهناك نوعان منها هما الطائفية في المجتمع والطائفية في الدولة. فالأولى مبنيّةٌ "على التنوع الديني والمذهبي وما تفرزه العصبيات والأنانيات من صراع واحتراب اجتماعي...، [والثانية قائمة على] احتكار جماعة معينة للسلطة واستغلال الدين في استقطاب الولاءات وشرعنة الظلم والاستبداد".[4]

وبالدلالة الزمنية، فإنّ هذا المفهوم لم يُنظر إليه باعتباره إشكالية أو أزمة إلا في القرنين الأخيرين خاصة، "وذلك تحت تأثير عوامل داخلية وخارجية في ظرف تاريخي معين ساعد على إحداث نوع من التطابق بين الأمراض الداخلية والمؤثرات الخارجية.[5] إلاّ أنّه برز كمفهوم معرفي وأيديولوجي في الأحداث الأخيرة التي تمر بالعالم العربي من ثورات واحتجاجات وانتفاضات، وتأثير ذلك على خريطة التغيرات العالمية.

ولقد وردت كلمة طائفة في القرآن الكريم عدة مرات ومنها على سبيل المثال لا الحصر في الآية (69) من سورة (آل عمران): ﴿وَدَّتْ طائِفَةٌ مِنْ أَهْلِ الْكِتابِ لَوْ يُضِلُّونَكُمْ وَ ما يُضِلُّونَ إِلاَّ أَنْفُسَهُمْ وَما يَشْعُرُونَ﴾، وفي الآية (81) من سورة النساء: ﴿ويَقُولُونَ طاعَةٌ فَإِذا بَرَزُوا مِنْ عِنْدِكَ بَيَّتَ طائِفَةٌ مِنْهُمْ غَيْرَ الَّذِي تَقُولُ وَاللَّهُ يَكْتُبُ ما يُبَيِّتُونَ فَأَعْرِضْ عَنْهُمْ وتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ

---

[1] كاظم الشبيب، "الطائفة والطائفية: المفهوم، الواقع، المأمول، الجزء الأول"، موقع مجالس شمس العوامية، 2010/1/20، أنظر الرابط التالي: http://www.awamsun.com/news.php?action=view&id=1234

[2] Wilson, Bryan, Religion in Sociological Perspective, 1982, ISBN 0-19-826664-2 Oxford University Press , p 89

[3] صبري محمد خليل، "الطائفية: أسبابها وآثارها وسبل تجاوزها"، سودانايل، 2008/5/19، أنظر الرابط التالي: http://www.sudanile.com/2008-05-19-17-39-36/252-2009-09-06-09-34-16/40086-2012-05-13-10-45-58.html

[4] سيد مرتضى محمدي، "تفسير ظاهرة الطائفية"، موقع تبيان نت، 2012/10/1، أنظر الرابط التالي: http://www.tebyan.net/index.aspx?pid=194619

[5] طه جابر العلواني، "الانقسامات الطائفية وآثارها المستقبلية"، موقع دهشة الإلكتروني، ب.ت، أنظر الرابط التالي: http://www.dahsha.com/old/viewarticle.php?id=3770

وَكَفى بِاللَّهِ وَكِيلاً ﴾، والآية (87) من سورة (الأعراف): ﴿ وَإِنْ كانَ طائِفَةٌ مِنْكُمْ آمَنُوا بِالَّذِي أُرْسِلْتُ بِهِ وَ طائِفَةٌ لَمْ يُؤْمِنُوا فَاصْبِرُوا حَتَّى يَحْكُمَ اللَّهُ بَيْنَنا وَهُوَ خَيْرُ الْحاكِمِينَ ﴾، والآية الرابعة من سورة (القصص): ﴿ إِنَّ فِرْعَوْنَ عَلا فِي الْأَرْضِ وَجَعَلَ أَهْلَها شِيَعاً يَسْتَضْعِفُ طائِفَةً مِنْهُمْ يُذَبِّحُ أَبْناءَهُمْ وَيَسْتَحْيِي نِساءَهُمْ إِنَّهُ كانَ مِنَ الْمُفْسِدِينَ﴾. ويبدو من كل هذه الآيات أنّ المقصود بالطائفة في القرآن الكريم هو الجماعة من الناس.

وينبّه (كاظم الشبيب) إلى أهميّة التفريقِ بين معنى كلمة طائفة إذا جاءت مستقلة، ومعناها إذا جاءت مركبة أو ملحقة بكلمة أخرى، "لأن الإضافة تعطي معنىً آخرَ كقولنا: الطائفة الدينية والطائفة السنية والطائفة الشيعية عند المسلمين، أو كقولنا الطائفة الأرثوذوكسية والطائفة البروتستانتية والطائفة الكاثوليكية عند المسيحيين".[1]

ويعتقد بعض المحللين السياسيين أن الطائفية "هي الوليد غير الشرعي للدهرية، أي الانفصال الطبيعي للدين عن الدولة".[2] ويشرح (برهان غليون) هذا الأمر بأنه "لو كانت الدولة دينية بالمعنى التقليدي للكلمة، لفرضت الطائفة الكبرى دينها على غيرها ولكانت مسألة الأقليات قد حُلّت مبدئيا لا عمليا. وخضوع الدين للسياسة هو الشرط الأول للدهرية منذ ميكافيللي".[3] ويرى آخرون أنّ "الطائفية الدينية لا يمكن مضاهاتها بالطائفية السياسية... والعقل الطائفي السياسي لازال يؤرخ ويعيد كتابة التاريخ واستحضار مأزقهِ وَفْقَ أسسٍ وتصوراتٍ ومقاصدَ أضيقَ مما كان في الماضي.[4]

وتشكّل الطائفية أداةً أخرى من أدوات الافتراق في المجتمع العربي، "فهي التعبير السياسي عن المجتمع العُصبوي الذي يعاني من نقص الاندماج الذاتي والانصهار، حيث تعيش

---

[1] كاظم الشبيب، "الطائفة والطائفية: المفهوم، الواقع، المأمول، الجزء الثاني"، موقع مجالس شمس العوامية، 2010/4/7، أنظر الرابط التالي: http://www.umalhamam.net/?act=artc&id=1790

[2] برهان غليون، **المسألة الطائفية ومشكلة الأقليات**، ط1، بيروت، دار الطليعة للطباعة والنشر، 1979، ص 71

[3] المرجع السابق، ص 71

[4] سلامة إبراهيم عطوف كبة، " الطائفية السياسية – قطار رجعي ينطلق دون رحمة داهسا تحته الجميع"، مقال منشور على موقع الحوار المتمدن، 2006/4/13، أنظر الرابط التالي: http://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=62107

الجماعات المختلفة بجوار بعضها البعض لكنها تظلّ ضعيفة التبادل والتواصل فيما بينها".[1] وبنظرة لا تخلو من التشاؤم، فإنّ (برهان غليون) يتنبّأ باستمرار ميل المجتمع العربي إلى التفكّك والتجزّؤ، "بفعل ظروف التبعية الموضوعية التي تعمل على الأصعدة الثلاثة الثقافية والسياسية والاقتصادية، وستتطور روح العصبية الضيقة بين المناطق والمحلات والجماعات المختلفة المنتمية إلى دين واحد أو إلى جنس واحد".[2]

ويدافع (غليون) عن الطرح الذي يقول بأن الطائفية "تنتمي إلى ميدان السياسة لا إلى مجال الدين والعقيدة، وأنها تشكل سوقا موازية، أي سوداء للسياسة، أكثر مما تعكس إرادة تعميم قيم أو مبادئ أو مذاهب دينية لجماعة خاصة".[3] ويشرح (غليون) فرضيته هذه بالقول إن الطائفية

> **"لا علاقة لها في الواقع بتعدد الطوائف أو الديانات، إذ من الممكن تماما أن يكون المجتمع متعدد الطوائف الدينية أو الإثنية من دون أن يؤدي ذلك إلى نشوء دولة طائفية أو سيطرة الطائفية على الحياة السياسية، وبالتالي لتقديم هذا الولاء على الولاء للدولة والقانون الذي تمثله...، وهذا يعني أن الطائفية، بالرغم من تحولها إلى استراتيجية رئيسية عند بعض القوى الاجتماعية للدفاع عن مصالح وامتيازات ومكاسب استثنائية وتكريسها، ليست ظاهرة مستقلة، ولا يمكن دراستها بمعزل عن الأوضاع السياسية والاجتماعية".**[4]

وقد (نجحت) الطائفية في الوقيعة بين السُنّة والشيعة وأصبحت هذه القضية تُطرح "في الأوساط السياسية والإعلامية نظرا لبروزها كأهم محدد سياسي في هذه المرحلة"[5]. ويشهد العالم الإسلامي انقسامات طائفية منذ زمن بعيد، ولم يقتصر الأمر على وجود السنة والشيعة فقط، لكنه

---

[1] برهان غليون، **المسألة الطائفية ومشكلة الأقليات**، مرجع سابق، ص 75

[2] المرجع السابق، ص 76

[3] برهان غليون، "الطائفية في الدولة والمجتمع"، مقال منشور على موقع الجزيرة نت – المعرفة وجهات نظر، 2006/8/17، أنظر الرابط التالي: http://www.aljazeera.net/pointofview/pages/57648d5f-4078-43d6-98a8-cb15846ecf58

[4] المرجع السابق.

[5] بوزيد يحيى، "المسألة الطائفية بين السنّة والشيعة"، صيد الفوائد، العدد (108)، 2012/5، أنظر الرابط التالي: http://alrased.net/main/articles.aspx?selected_article_no=5660

امتد لوجود جماعات مختلفة من النواحي الفكرية والشرعية والسياسية على مدى قرون طويلة"،[1] وتبادل الطرفان الاتهامات التي وصلت إلى حدّ التكفير أحيانا، ما ساهم في زيادة وتكريس الفُرقة بين العرب والمسلمين على مستوى الدولة والحزب والطائفة والفرد. ويفسّر (عبد الحليم بركات) الطائفية من منظور طبقي معتبرا أن الخلافات الطائفية هي في جوهرها "صراع بين جماعات تحتل مواقع متفاوتة من حيث الغنى والنفوذ والمكانة في البُنى الاجتماعية المرتبة ترتيبا طبقيا هرميا. بهذا المعنى لا يكون التعصب الطائفي تعبيرا عن إيمان ديني بل هو أداة للحفاظ على امتيازات الجماعة أو للحصول على حقوقها أو كردّة فعل لتعصب مقابل".[2]

ويعتقد عديدٌ من الأكاديميّين والمثقفين السياسيّين أن البُعد الطائفي كان من جملة أبعاد شملت القبلية والعشائرية ولعبت دورا رئيسيا في التأثير سلبا على مُجمل الحياة السياسية العربية بما فيها الثورات الحالية، وهي تدفع باتجاه تكريس واقع يضمن بقاءها وبقاء دورها الأساسي على الساحتيْن السياسية والاجتماعية. ويمكن التدليل على ذلك بالإشارة إلى أنّ "الطابع الطائفي والمذهبي للبنان هو الذي منع التحركات التي رفعت شعارات التغيير وإسقاط النظام الطائفي من الاستمرار ومن تحقيق أي نتائج فعلية...، وفي البحرين أثيرت المخاوف المذهبية من المعارضة التي نزلت بقوة إلى الشارع تزامنا مع الاحتجاجات العربية في البلدان الأخرى".[3] ويؤكّد (عتريسي) أنّ نجاح أيّ من الثورات العربية لن يكتمل إلاّ إذا أخذت بعين الاعتبار "التكوين المتعدد لمجتمعاتنا، أي التكوين العرقي والطائفي والعشائري، وأن تحوّل هذا التعدد إلى قوة إيجابية وليس إلى قوة تفتيت كما فعلت الأنظمة السابقة أو كما فعل الغرب في سياساته الاستعمارية التي يعود اليوم إلى استعادتها مجددا".[4] وهي نفس ما يدعو إليه الكاتب السوري

---

[1] إبراهيم كالين، "الطائفية تهدد السنة والشيعة على حد سواء"، جريدة الشرق الأوسط، العدد 12104، 2012/1/18، أنظر الرابط التالي: http://www.aawsat.com/leader.asp?section=3&issueno=12104&article=659505

[2] عبد الحليم بركات، **المجتمع العربي المعاصر**/ بحث استطلاعي اجتماعي، ط 6، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 1998، ص 38

[3] طلال عتريسي، "تأثير الأبعاد الطائفية والعشائرية على الثورات العربية"، دراسة منشورة على موقع مجلة شؤون عربية التي تصدر عن الأمانة العامة لجامعة الدول العربية، العدد 150، ب.ت، أنظر الرابط التالي: http://arabaffairsonline.org/ArticleViewer.aspx?ID=8ecf9590-6fa1-48b2-8040-47b3c09afbb7

[4] المرجع السابق.

(محمد الحسناوي) من أجل القضاء على التعصب الطائفي ومن أجل "إحياء الاعتراف بالآخر، وشيوع هذا الاعتراف، نحن ندعو إلى المنهج أو الطرح الوطني الديموقراطي، الذي لا يحل الإشكال الطائفي وحده، بل يحل الإشكالات الحزبية والعشائرية والفئوية والأقلية وسواها".[1]

وسوف تبين الدراسةُ في الفصل الأخير المتعلق بالتوصياتِ أهميةَ هذا الطرح والطروحات الأخرى التي يعتقد الباحث بأنها ستساهم في انحسار الآثار السلبية للطائفية وغيرها من مظاهر الافتراق العربي.

رابعا: التكفير – Expiation

اشتقّ مفهوم التكفير من كلمة الكُفْر – Blasphemy التي تعني في اللغة "التغطيةُ والسترُ والظلامُ، وكلّ شيءٍ غطّى شيئا فقد كَفَره. والكافرُ: الليلُ المظلمُ، وسُمّيَ الزارعُ كافراً لغةً لأنه يُغطّي البذرَ".[2] والكفر شرعاً هو "كل اعتقادٍ أو فعلٍ حَكَمَ الشرعُ بأنه كفرٌ، وهو كما قال الليث: نقيض الإيمان... والملاحظ أن عامة العلماء حين عرّفوا الكفر شرعاً حصروه بالكفر الأكبر، وهو الكفر المطلق".[3]

ومِن مُفارقات اللغة أنّ كلمتي **تكفير** و**تفكير** تحملان نفس الأحرف وتختلفان في ترتيبها ومعانيها ودلالاتها. فالأولى ضدّ الثانية وتعاكسها، والثانية أرحبُ من الأولى وتحتملها، وما يُسْقَطُ من الأولى، يجد مكاناً في الثانية. والتكفير في أحد معانيه نوعٌ خاصٌّ من التفكير الأُحاديّ النظرة والرافض للتعدّد وقبول الآخر فكراً وعقلاً، أمّا التفكير فهو في كل المعاني بحثٌ وتساؤلٌ ونقدٌ واحترامٌ للرأي الآخر وتقبّله بموضوعية ودون تعصّب أو تحيّز.

ويُطلق الكفر في لسان الشرع على معنييْن هما كُفر العقيدة وكُفر العمل، "فكفر العقيدة عدم الإيمان بما يجب الإيمان به من وجود الله ووحدانيته، وبما يجب له من صفات الكمال

---

[1] محمد الحسناوي، "المسألة الطائفية من منظور وطني"، مقال منشور على موقع مقاربات، ب.ت، أنظر الرابط التالي: http://www.mokarabat.com/mo4.htm

[2] ناصر بن عبد الكريم العقل، **حديث حول الأحداث، ظاهرة الغلو والتكفير، الأصول، والأسباب، والعلاج**، الرياض، دار كنوز اشبيلية للنشر والتوزيع، 2004، ص 7

[3] المرجع السابق، ص 7

والجلال وبالعقائد الأخرى. وكفر العمل جحد المعروف وعدم شكره".[1] وقد جرى العرف على استعمال الكفر في كفر العقيدة لا كفر العمل، "والتكفير أيضا عند الإطلاق ينصرف في عرف الناس وعلماء الشرع إلى الرمي بالكفر بمعنى الخروج من الملة... لذا عُرّف التكفير في الاصطلاح الشرعي بأنه نِسبة أحدٍ من أهل القبلة إلى الكفر".[2]

وقد نهى الإسلام عن اتباع الظن في هذه المسألة الخطيرة لما لها من آثار عظيمة على مَن تُطلق عليه وعلى أهله وقرابته إذا لم تكن مُوثقةً بدليل واضح وبرهان ساطع. ولهذا نعى الإسلام على (أسامة بن زيد) قتلهُ لرجل ألقى عليه السلام وأمر بالتَبيُّن. قال تعالى: "يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا ضَرَبْتُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَتَبَيَّنُوا وَلَا تَقُولُوا لِمَنْ أَلْقَى إِلَيْكُمُ السَّلَامَ لَسْتَ مُؤْمِنًا تَبْتَغُونَ عَرَضَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا فَعِنْدَ اللَّهِ مَغَانِمُ كَثِيرَةٌ كَذَلِكَ كُنْتُمْ مِنْ قَبْلُ فَمَنَّ اللَّهُ عَلَيْكُمْ فَتَبَيَّنُوا إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرًا".[3]

أما الذين يجاهرون بالكفر فيجب تكفيرهم كما يشير (القرضاوي) في كتابه (ظاهرة الغُلُو في التكفير) إذ "ينبغي أن نكفّر من يجاهرون بالكفر دون استحياء، ونكفّ عمّن ظاهِرهُم الإسلام وإن كان باطنهم خرابا من الإيمان، فإنّ هؤلاء يُسمّوْن في عرف الإسلام المنافقين".[4]

وجاء في الحديث الصحيح عن أبي هريرة أن رسول الله ﷺ قال: (إذا قال الرجل لأخيه يا كافر فقد باء بها أحدهما). وفي رواية أخرى: (أيما امرئ قال لأخيه يا كافر فقد باء بها أحدهما إن كان كما قال وإلا رجعت عليه). وفي رواية ثالثة: (من دعا رجلا بالكفر أو قال: عدو الله وليس كذلك إلا حار عليه)".[5] أي رَجَعَ.

ولأن قضية (التكفير) هي قضيةٌ غايةٌ في الحساسية وذاتُ أبعاد لا تقتصر على الدين فقط، بل تمتد لتشمل أبعاداً وجوانبَ أخرى تشتمل على علاقة العابد بالمعبود سرّاً وعلانيةً،

---

[1] عبد الله بكري وعبد الحليم بلال، "فتنة التكفير"، موقع السكينة للحوار، 2010/4/24، أنظر الرابط التالي: http://www.assakina.com/taseel/4855.html

[2] المرجع السابق

[3] سورة "النساء"، الآية 94

[4] يوسف القرضاوي، **ظاهرة الغلو في التكفير**، ط 3، القاهرة، مكتبة وهبة، 1990، ص 25

[5] عبد الله بكري وعبد الحليم بلال، "**فتنة التكفير**"، ، مرجع سابق.

والتي يصعب رَصدُ حقيقتها دون أدلة قطعية وليست ظرفية، ولا مجال فيها (لاجتهادات) مزاجية أو حزبية أو فئوية. وتشتمل أيضا على تحديد من هو المُخوّل (بتكفير) الآخرين شرعاً وسلطةً ومَن يمنح التفويض بذلك ولمن يتم منحه وعلى أيّ أساس. وتشتمل ثالثا على دراسة وتحديد النتائج والآثار المترتبة على إطلاقِ أحكامٍ مثلِ هذه على الآخرين. فهي إذا ثبُتت أصبحت ردّة، "والمرتدُّ عن دينه يُقتل استنادا للحديث الشريف: (لا يحل دم امرئ مسلم إلا بإحدى ثلاث: الثيب الزاني، والنفس بالنفس، والتارك لدينه المفارق للجماعة).[1] رواه البخاري ومسلم وغيرهما. وفي حديث آخر: (من بدل دينه فاقتلوه). رواه البخاري وغيره.[2]

ولأن هذه الدراسة ليست مخصّصةً للحديث عن التكفير بالتفصيل الذي أورده الشرع، فهذا ليس من أهدافها ولا من غاياتها، بل إنها ترمي إلى بيان كيف يصبح التكفيرُ دون ضوابط شرعية قاطعة أداةً للافتراق ونوعا من تقسيم الناس اعتباطاً بين مَن هُم أهل حقّ ومَن هُم أهل باطل، وبين مَن هُم أهل إيمان ومَن هُم أهل كفر. وفي جميع الحالات، فإنّ كِليْهما خاسرٌ وبُنية مجتمعهما أيضا. فالتكفير قضية معقدة ومركبة وملتبسة، وتفتقر المكتبة العربية لأبحاث حقيقية وعلمية لدراسة هذه الظاهرة من خلال منهج يتجاوز تراثية التوصيف إلى حداثة التشخيص، حيث أنها من القضايا القديمة والمتجدّدة في آنٍ واحدٍ والتي تستدعي "تطوير أدوات جديدة لفهم الظاهرة وتشخيصها وعلاجها، وما يتطلّبه ذلك من ابتكار مصطلحات انعكاسية ذات عمق نظري وذات قابلية لأن تكون ضمن أدوات التحليل والتفكير، بجانب بناء وتطوير أدوات استكشاف وقياس دقيقة."[3]

هناك موقفان متماثلان في الرؤية ومختلفان في التسمية حول التكفير، الأول يربط بينه وبين المعارضة السياسية ويتهم أي فكرٍ أو حزبٍ أو جماعة تعارض هذا النظام أو ذاك بالكفر

---

[1] أخرجه البخاري في كتاب الديات– باب قول الله تعالى: {أن النفس بالنفس} (6878)، ومسلم في كتاب القسامة– باب ما يباح به دم المسلم (1676)، من حديث عبد الله بن مسعود رضي الله عنه. ملتقى أهل الحديث، أنظر الرابط التالي: http://www.ahlalhdeeth.com/vb/showthread.php?t=230976

[2] مركز الفتوى، موقع إسلام ويب، "عقوبة المرتد وضوابطها"، رقم الفتوى (73924)، 2006/5/2، أنظر الرابط التالي: http://www.islamweb.net/fatwa/index.php?page=showfatwa&Option=FatwaId&Id=73924

[3] عبد الله البريدي، "مأزق التكفير..إشكاليات بحثية"، موقع مجانين، ب.ت، أنظر الرابط التالي: http://www.maganin.com/print.asp?contentId=12368

والإلحاد والزندَقة، "وهكذا تسبّب ارتباط النزاع حول الحقيقة كما يقدّمها النصّ القرآنيّ، بالصراع على مقاليد السلطة، بتحويل التكفير إلى استراتيجية وأيديولوجيا تقوم وظيفتها على قمع المخالفين السياسيين والفكريين على الساحة الإسلامية وتبرير تهميشهم، بل وإلغائهم جسدياً".[1] والثاني يتبنّى أحادية النظرة للدين واحتكار التحدث باسمه وتفسير نصوصه، ممّا قد يبشّر (بكهنوتية) لا تُحمد عُقباها، وقد تقلبُ السحرَ على الساحر. ولا يمكن الخروج من هذا المأزق إلاّ عبر أمرين هامّين أحدهما يتمثل في "تحويل النظرة إلي التراث – المصدر المعرفي الأكبر للجماعات الإسلامية – من حيزها اللاهوتي الأكثر قداسةً إلي سوح [فضاء] الحيز التاريخي الذي يري في الماضي صيرورةً موضوعية ينبغي خضوعها لمناهج التحليل والنقد"،[2] والثاني في "وحدة الدين الذي هو علاقة خالصة بين الخالق و المخلوق اللذيْن هما عنصرا الإيمان...[والتأكيد على أنّ] الأديانَ توحّد أكثر مما تفرق، وهي مشيئة العقل الإلهي الذي أراد هذا التعدد ليجعلنا شعوباً و قبائل و أمماً لنتعارف وليس لنتحارب و يقتل بعضنا بعضاً".[3] وفوق ذلك كله، اقتران الإيمان بالعمل، إذ لا إيمان بدونه. وفي القرآن الكريم آيات عديدة تقرن هذين السلوكين بعضهما ببعض ومنها الآية (112) من سورة (طه): "وَمَنْ يَعْمَلْ مِنَ الصَّالِحَاتِ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلا يَخَافُ ظُلْماً وَلا هَضْماً". والآية (110) من سورة (آل عمران): "كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ". وإذا كان الإيمان هو النظرية بالمعنى المنهجي، فإنّ العمل هو التطبيق، فهو "ما وَقَرَ بالقلب وصدّقه العمل".[4]

خامسا: الجِهويّة أو المناطقية– Regionalism or Sectorialism

تنفرد دول المغرب العربي (ليبيا، تونس، الجزائر، المغرب، وموريتانيا) على قدر علم الباحث، بأنها الوحيدة من بين الدول العربية التي تستخدم مصطلح **الجِهَوِيّة** كإشارة لمكان أو

---

[1] خالد غزال، "قراءة في كتاب "ظاهرة التكفير في المجتمع الإسلامي" لعبد اللطيف الهرماسي"، موقع مغرس – maghress، 2010/4/8، أنظر الرابط التالي: http://www.maghress.com/alhoudoude/739

[2] راشد مصطفي بخيت، "التكفير في العقل الإسلامي، وجه آخر للصراع السياسي ومعضلات قبول الآخر"، موقع الحوار المتمدن، 2007/8/19، أنظر الرابط التالي: http://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=106312

[3] سيد القمني، "ظاهرة التكفير في ميزان العقل و الدين"، الحوار المتمدن، 2010/2/4، أنظر الرابط التالي: http://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=210136

[4] هذا ليس حديثا بالرغم من شهرته، ومنسوب إلى الحسن البصري. أنظر الرابط التالي: http://www.ye1.org/vb/showthread.php?t=287472

منطقة محدّدة، وإن كان ذلك لا يمنع من استخدامه حديثا في دول عربية أخرى مثل الأردن واليمن على سبيل المثال. والسياق الرئيسي لاستخدام هذا المصطلح هو "سياسي إداري، ومصدره (جِهة) التي تعني أيضا إقليما أو منطقة... ويُستخدم للدلالة على اتجاه الدولة المركزية لمنح الجهات أو الأقاليم سلطاتٍ إداريةً واقتصاديةً وسياسيةً ".[1]

تعني الجهويةُ "السلوكَ الاجتماعيَ المتجهَ نحو إبراز وتعزيز خصائص ومميزات إقليم معين، وذلك بالدفاع عن هذه الخصائص وحفظها في إطار الدولة من خلال المطالبة بمنح صلاحيات أوسع أو حكم ذاتي للإقليم".[2] أما موسوعة EncycloPédie-universalis فقد عرفتها بأنها "ميل للرفع من تنمية الحياة والتنظيم الجهويين من خلال وعي جماعة وطموحها في الانخراط في تسيير هذه المصالح".[3]

وهي عكس المركزيّة – Centralism التي تعني" أسلوبا إداريا يؤدي إلى تجميع السلطات بيد عدد محدود من الأفراد في المنظمة، أو هي أسلوب من أساليب نشاط الدولة يؤدي إلى تجميع الأمور الإدارية بيد الوزير والعاملين معه مع عدم استقلال الوحدات الإدارية في مجال اتخاذ القرارات الإدارية منها بعيداً عن السلطة المركزية".[4]

وتُبرِزُ الأبحاثُ السوسيولوجيةُ والأنثروبولوجيةُ والتاريخيةُ وغيرُها من البحوث الاجتماعية أنّ مسألةُ إدارة الشأن العام وتنظيم أيّ مجتمع "هي مسألة سوسيو– ثقافية [Socio-Cultural] بالأساس، أي أنها وثيقة الارتباط بمنظومة القيم والرموز والأعراف والعادات

---

[1] ويكيبيديا / الموسوعة الحرّة، "جهويّة"، أنظر الرابط التالي:
http://ar.wikipedia.org/wiki/%D8%AC%D9%87%D9%88%D9%8A%D8%A9

[2] المرجع السابق.

[3] منتديات ستار تايمز، "السياسة الجهوية"، 2010/3/4، أنظر الرابط التالي:
http://www.startimes.com/f.aspx?t=22264385

[4] مجلة بحوث الإدارة، "المركزية واللا مركزية في الإدارة"، موقع كِنانة أونلاين، أنظر الرابط التالي:
http://kenanaonline.com/users/ahmedkordy/posts/249590

والتقاليد والقوانين، وبنسق العلاقات والأفعال والتبادلات المادية والرمزية السائدة في مجتمع محدد في الزمان والفضاء، أي بمضمون ودلالات الثقافة المتبناة فيه".[1]

إذن هو اصطلاح إداري وتنظيمي يهدف إلى تعزيز صلاحيات الأقاليم والأطراف منعا لاحتكار المركز وتحجيما لديكتاتوريته، أي أنه بالمعنى السياسي ذو دلالة ديمقراطية. كما أنه نسبي، فلكلّ مجتمع مفهوم خاص به، نابع من الثقافة الجمعيّة التي تتغذّى من وحي ما تنتجه تركيبة ذلك المجتمع فكراً وممارسةً.

وما الثقافة – Culture في أعمّ تعريفاتها إلاّ "مجموعة العادات والتقاليد والقيم وطرق السلوك والطقوس والدين واللغة والفنون والبناء الاجتماعي والأشياء المادية".[2]

فعلى سبيل المثال، فإنّ الراصد لبعض تصنيفات المواطنين الفلسطينيين لبعضهم البعض أو لغيرهم مثل (فلاّح أو بدوي مقابل مدني)، (خليلي مقابل نابلسي أو العكس)، (لاجئ أو عائد مقابل مواطن)، (مُخيّمْجي مقابل قروي أو مديني)، (ضفاوي مقابل غزاوي)، (عرب ال 48 مقابل مَن هم خارج فلسطين المحتلة سنة 1948)، (فلسطينيو الداخل مقابل فلسطينيّي الخارج، وغيرها)، يجد فيها ثقافةً تتخذ بعدا مُفارِقا و/ أو عنصريا أحيانا، لأنه يميز بين فئات الوطن وأفراده ويفاضل بين فئة دون أخرى لاعتبارات جغرافية أو طبقية أو سياسية أو عشائرية.

ولا يقتصر هذا الأمر على المجتمع الفلسطيني فقط، ففي مصر مثلا هناك ابن المدينة والفلاح والصعيدي والنوبي، وفي الأردن هناك الطفيلي والكركي والسلطي والبدوي، وفي سوريا هناك الحِمصي. ومعظم هذه التصنيفات أيضا تستخدم للتندّر وإطلاق النكات التي تبيّن (تواضُعَ) ذكاءِ هؤلاء الناس و(قلّة) حيلتهم و(بساطة) تفكيرهم و(سهولة) استغلالهم.

---

[1] مصطفى محسن، " في ثقافة تدبير الاختلاف، المسألة الجهوية وقضايا التنظيم والديمقراطية والتنمية في العالم الثالث. المغرب نموذجا"، موقع **وزارة** الثقافة المغربية، ب.ت، أنظر الرابط التالي:
http://www.minculture.gov.ma/index.php?option=com_content&view=article&id=370:mostapha-mohcin-gestion-de-la-cultutre-de-la-sifference&catid=51:etude-et-essais&Itemid=153

[2] شريف كناعنة، الدار دار أبونا: **دراسات في التراث الشعبي الفلسطيني**، القدس، مركز القدس العالمي للدراسات الفلسطينية، 1992، ص 200

وقد وجد الباحث أن هذه المصطلحات يخبو استخدامُها أحيانا ويشعّ أحيانا أخرى. ويعود السبب في ذلك إلى نمط الثقافة السائد في منطقة معينة، وإلى التنوع السكاني فيها، وإلى مزاجية الرأي العام عند تعاطيه مع القضايا التي تستدعي مثل هذه التعبيرات. ففي القرية أو المخيم مثلا، لا يتم التفاضل بين مواطنيها في المصطلحات سالفة الذكر، لأن الجميع ضمن نفس التصنيف، وإن كان ذلك لا يمنع من التندر بينهم بنفس المصطلحات التي تُستخدم في التعرّض لمن هم خارج تركيبتهم الجغرافية. ويبدو للباحث أيضا أنّ للإعلام دوراً في تكريس استخدام مصطلحات كهذه خاصّة إذا ما كانت هناك مناسبة تُشغِل الرأي العام وتستدعي تعاطيه معها سلبا أو إيجابا، كما حصل على سبيل المثال من تحضيرات في مدن وقرى الضفة الغربية واستعدادات وحملات انتخابية خاصة بانتخابات المجالس والبلدية المحلية فيها والتي جرت مؤخّرا.[1] فبعضَها – وإن لم يُعلن ذلك صراحةً – أشار إلى البعد العائلي أو الجغرافي أو المناطقي في دعايته الانتخابية، وركّز على ضرورة انتخاب أشخاص تبعا لانتماءاتهم العائلية أو الجِهوية بغض النظر عن كفاءاتهم وقدراتهم التي يتطلّبها الموقع الذي سيشغلونه إذا فازوا في الانتخابات.

كما أن حديث بعضهم في مجالس النقاش والدواوين كان يستحضرُ أبعاداً جِهويّةً تفاضل بين هذا وذاك لاعتبارات لا تخلو من فئوية تصنيفيّة تدعو لانتخاب أو عدم انتخاب شخص أو أشخاص بسبب أصولهم العائلية أو الجغرافية.

لقد أشار عدد من المحللين في قراءتهم الأولية لنتائج الانتخابات إلى هذه الظواهر ومنهم (د. عبد الستار قاسم) الذي أكّد من أنّ العائلات "أخذت جزءاً كبيرا من النتائج، وأن البعد العائلي هو الذي كسب في هذه الانتخابات، معتبرا أنّ هذا مؤشر غير إيجابي على الساحة الفلسطينية، وذلك لأن التركيبة العائلية والعشائرية هي التي أضعفت الشعب الفلسطيني وأثرت سلبا في قدرته على حماية الوطن".[2] كما أشارت بعض التحليلات التي صدرت بُعيْد الانتخابات إلى أنّ "الريف

---

[1] جرت انتخابات المجالس البلدية والقروية في الضفة الغربية في العشرين من تشرين الأول 2012

[2] "عبد الستار قاسم: الانتخابات المحلية فارغة المحتوى و المضمون"، خبر منشور على موقع فلسطين اليوم، 2012/10/21، أنظر الرابط التالي: http://paltoday.ps/ar/post/149531/%D8%AF-%D8%B9%D8%A8%D8%AF-%D8%A7%D9%84%D8%B3%D8%AA%D8%A7%D8%B1-%D9%82%D8%A7%D8%B3%D9%85-%D8%A7%D9%84%D8%A7%D9%86%D8%AA%D8%AE%D8%A7%D8%A8%D8%A7%D8%AA-

الفلسطيني سجّل حضورا أكبر في المشاركة بهذه الانتخابات، ما عكس تنامي قوة ونفوذ العائلة والعشيرة على حساب الحركات والقوى الحزبية، وهو ما أظهرته نسبة مشاركة المواطنين في المدن والمناطق الحضرية".[1]

ففي رام الله – على سبيل المِثال – ذكر أحد أعضاء مجلس بلديتها السابق إلى أنّ العادة جرت أن يكون رئيس بلديتها "من أبناء رام الله الأصليين (أي من سلالة راشد الحدادين الذي جاء في منتصف القرن السادس عشر وأسس ومن معه من أفراد قبيلته قرية رام الله في حينه) وهذه عادة وليست قانونا أو مرسوما إلا أن الأغلبية الساحقة في المدينة متوافقة فيما بينها على هذه العادة حتى بدون إثارة أي نقاش في ذلك".[2]

وفي نابلس فإن نتائج الانتخابات عكست التصويت للأشخاص أكثر من التصويت للبرامج، كما تنافس أفرادٌ من عائلات واحدة ضمن أكثر من قائمة، ما أدّى لتشتيت أصوات هذه العائلات بين المتنافسين كما صرّح بعضهم في جلسات مغلقة.[3]

وتشير دراسة أعدّها المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات إلى أنه ليس من المستغرب أن تتكون حالة من الاغتراب السياسي في المجتمع "عندما يشعُر المواطنون بأن النخبة السياسية ما عادت تمثلهم أو تهتم بمصالحهم بالشكل الذي يتوقعونه منها، أي أن مستويات الرضا عن أداء مؤسسات نظام الحكم تنخفض إلى مستوى يدفع الناس، ولو جزئياً، إلى العودة نحو الأطر التقليدية مثل العشيرة والطائفة **والجهة والمنطقة** وما إلى ذلك من عناوين الهويات الفرع".[4]

---

[1] " نتائج الانتخابات المحلية: مغزى ودلالات"، رأي مفتاح، المبادرة الفلسطينية لتعميق الحوار العالمي والديمقراطية، 22م2012/10، أنظر الرابط التالي: http://www.miftah.org/arabic/Display.cfm?DocId=14237&CategoryId=6

[2] كامل جبيل، "قراءة في نتائج مجلس بلدية رام الله"، صحيفة القدس، 31م2012/10

[3] بعض العائلات رشّحت أكثر من شخص في قوائم متنافسة ما أدى برأي أفرادها إلى خسارتهم.

[4] المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، "الانتخابات الأردنية: تركّز للسلطة بلا ديمقراطية"، 2011/2/3، أنظر الرابط التالي: http://www.dohainstitute.org/release/7c3e390d-53af-42b3-892a-8cbf2b330a08

إنّ الجهوية ظاهرة عربية تظهر بقوة إذا ما جرت انتخابات سواء كانت محلية أم برلمانية تشريعية، وصحيح أنها قد تؤدي لفوز أشخاص لا يمتلكون المقوّمات والمؤهّلات التي يحتاجها هذا الموقع أو ذاك، إلاّ انها من القوة أحيانا بحيث تفرض (مؤهّلاتها) واشتراطاتها، ما يفسّر حالة الاغتراب السياسي الذي يعيشه المواطن العربي و(انقسامه) بين انتماءٍ للوطن أو للمنطقة التي يمثّلها أو تمثُله.

سادسا: الانقسام – Fragmentation

تعيش عدّة دول عربية حالات مختلفة من الانقسام الذي يهدّدها كنسيج مجتمعي وبنائها كدولة. وهو سبب ونتيجة في آن واحد. فهو سببٌ من أسباب فشلها في القيام بواجباتها تجاه مواطنيها ومؤسّساتها بشكل متساوٍ يضمن الحقوق للجميع ولا يفاضل بين طرف وآخر لأي سبب. وهو نتيجةٌ لظروف موضوعية وذاتية ساهم العامل الداخلي والخارجي في إنشائه وتكريسه خدمة لمصالح فئوية ضيّقة. كما أنّه انقسام فيما بينها ناتج عن اختلافات على قضايا كثيرة بدءاً بالحدود كما هو حاصل بين السعودية والإمارات العربية المتحدة أو بين مصر والسودان، التدخل في سياسة الآخر، طريقة التعاطي مع بعض الملفات كالصراع العربي مع الكيان الصهيوني، والعلاقة مع إيران، إلى غير ذلك من الملفات التي لم تعد فيها القضية الرئيسية هي قضية الربيع العربي أو الإطاحة بهذا الزعيم أو ذاك، "وإنما أخذت تدريجيا تتحول إلى انقسام كبير وعميق داخل المجتمعات العربية بحيث إذا لم يتوصل الجميع الى قواسم مشتركة فإن خريف ما قبل (الثورة) سوف يبدو وكأنه هو الربيع الحقيقي".[1]

ويتنوع الانقسام في بعض دول الوطن العربي بتنوع الخصائص التي تتميّز بها مجتمعات هذه الدول، بالإضافة إلى الظروف التاريخية والسياسية التي مرّت وتمرّ بها ماضيا وحاضرا. ففي لبنان انقسام ديني ذو أبعاد طائفية أدّى إلى قيام حروب أهلية كادت تعصف به كياناً ووجوداً. كما أدّى إلى انحراف بوصلة الولاء والانتماء لدى المواطن بحيث توجّهت

[1] أنطون سابيلا، "الانقسام العربي الكبير"، موقع العرب، 2011/11/9، أنظر الرابط التالي: http://www.alarab.net/Article/409913

للطائفة بدلا من الدولة الحاضنة. وفي سوريا فإن الانقسام الذي تعيشه الدولة بمختلف مستوياتها وأبنيتها نتيجة للصراع الدائر حاليّا بين النظام وبين ما أصبح معروفا باسم (الجيش الوطني الحُر) أدى إلى انقسام حادٍّ بين مواطني الدولة أنفسهم، وانقسام أكثر حِدّةً بين مكونات الجيش الذي هو في الأصل لم يكن جيشا وطنيا بالمعنى المتعارف عليه لدور الجيش في الدولة. بل كان جيشا – كما هو الحال في كثير من الدول العربية – لحماية الأنظمة وقمع الشعوب، وليس للدفاع عن الوطن ضدّ الأخطار الخارجية.

أما السودان فقد أدى الانقسامُ فيه إلى (وِلادة) دولة جديدة هي دولة جنوب السودان التي أصبحت فور الإعلان عنها دولة عضوا في الأمم المتحدة. وفي مصر انقسام في الولاءات الحزبية على حساب الولاء الوطني بعد انتهاء عصر الرئيس السابق وإجراء انتخابات جديدة فازت فيها التيارات الإسلامية بشكل كاسح، ما أدّى إلى ظهور خلافات حادّة بين التنظيمات السياسية انعكست على المواطن نفسه، وكادت في بعض الأحيان أن تؤدي لعواقب وخيمة. وما زالت التجاذبات السياسية بين الفرقاء تتراوح بين مدّ وجزر حتى الآن، مترافقة في بعض الأحيان باشتباكات واعتداءات وتدمير منشآت. كما أنّ مصر ما زالت تعيش انقساما طائفيا منذ زمن بعيد بين المسلمين والأقباط تتخلّله في بعض المناسبات اعتداءات على أماكن عبادة ومنازل وممتلكات للطرفين.

أما اليمن الذي كان (يمنيْن) في الشمال والجنوب ثمّ توحّد سنة 1990 ليصبح يمنا واحدا، يعيش ظروفا سياسية صعبة خلال وبعد عزل الرئيس السابق (علي عبد الله صالح) بحيث جعلت بعض الفرقاء ينادون بإعادة تقسيمه إلى دولتين مرة أخرى. وفي العراق الذي غزته أمريكا ودول التحالف سنة 2003 ما يكفي من التقسيمات الجغرافية والطائفية والقومية والدينية ما يحتاج لبحث منفصل.

إلاّ أنّ الانقسام الذي يعيشه الفلسطينيون في الضفة الغربية وقطاع غزة منذ أكثر من خمس سنوات،[1] يمثّل نموذجا هاما من الافتراق الذي يحتاج للدراسة والتحليل والتفصيل. فهو

[1] تتّفق معظم الكتابات والتحليلات السياسية أن شهر حزيران 2007 هو بداية الانقسام الفلسطيني، ولحزيران في الـذاكرة الفلسطينية والعربية ووعيهما الجمعي دلالات سلبية في معظم الأحيان إذا راجعنا تواريخ كثير من الهزائم التي مرّتا بها!

افتراق من نوع خاص لأنّه يمثل مرحلة من أخطر المراحل التي تعرّض لها الشعب الفلسطيني عبر تاريخه الطويل. وهو إن بدا سياسيا، إلا أنّ مفاعيلَه وتبعاتِه طالت الأبعاد الاجتماعية والاقتصادية للمجتمع الفلسطيني، ما أسّس لعنصر جديد من عناصر الافتراق فيه تتطلّب قراءتُه من منظور علم الاجتماع السياسي "الذي يربط بين الوقائع السياسية بعضها بالبعض الآخر، ويربط بين هذه الأخيرة والوقائع غير السياسية، سواء أكانت اجتماعيةً أو اقتصاديةً أو دينيةً أو أخلاقيةً أو ثقافيةً".[1] كما أنّه يناقض المقولة الماركسية الشهيرة حول التناقضات الثانوية والتناقض الرئيسي. إذ يبدو أنّ التناقضات الثانوية (وهي هنا الاختلافات الحزبية) قد انقلبت لتتحول إلى تناقض رئيسي (وهو هنا الاحتلال الصهيوني). أي أن الثانوي أصبح رئيسيا والرئيسي أصبح ثانويا. ولعلّ هذا ما جعل أحد الباحثين الأكاديميين يدعو لتأسيس (علم اجتماع سياسي فلسطيني) يتبنى الخصوصية الفلسطينية النابعة من مجتمع "نصفه خاضع للاحتلال ونصفه يعيش الشتات خارج وطنه، وخصوصية سياسية حيث لا يعيش الفلسطينيون في إطار دولة مستقلة وحيث تجري محاولات لفرض الديمقراطية والانتخابات وتأسيس سلطة سياسية في ظل الاحتلال".[2] ويذكر التقدير الاستراتيجي رقم (12) الصادر عن (مركز الزيتونة للدراسات والاستشارات) أن هناك تشابكاً بين الانقساميْن الفلسطيني والعربي حيث "يتضح من تفكيك عناصر المشهدين العربي العام والفلسطيني أن كلاً منهما يشكل رافداً للآخر، وكل منهما يغذي الآخر ويتأثر بما فيه من تطورات ذاتية".[3]

ولا تنوي الدراسةُ تحليلَ أسبابِ الانقسامِ الفلسطيني ولا تحديدَ المتسبّبِ به، فهذا موضوع يحتاج لدراسة مستقلة، ولكنها تودّ الإشارة إلى النتائج السلبية التي انبثقت عنه وامتدت آثارها إلى ما يُعرف بالمشروع الوطني الفلسطيني نفسه وزادت من تفتيت المُفتّت وتجزيء المُجزّأ وتشتيت المُشتّت أصلا!

---

[1] عيّاد أحمد البطنيجي، "الانقسام الفلسطيني هل هو انقسام سياسي أم اجتماعي؟"، منبر الحريّة، 2010/5/18، أنظر الرابط التالي: http://minbaralhurriyya.org/index.php/archives/1528

[2] إبراهيم أبراش، " نحو علم اجتماع سياسي فلسطيني"، الحوار المتمدن، 2012/9/28، أنظر الرابط التالي: http://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=326064

[3] مركز الزيتونة للدراسات والاستشارات، "المشهد العربي وانعكاساته على الانقسام الفلسطيني"، التقدير الاستراتيجي (12)، حزيران 2009، أنظر الرابط التالي: http://www.alzaytouna.net/permalink/4323.html

والانقسام الفلسطيني موضوع قديم ومتجدّد، ويبدو أنه (مرافقٌ دائمٌ) للمسيرة الفلسطينية نحو الحرية والوطن، وجديدُهُ جعلنا نجد أنفُسَنا وقد أصبحنا "نقبع في كيانين منفصلين، وبنيتين مختلفتين، واستراتيجيتين متناقضتين، وتحالفات وعلاقات دولية واقتصاد ومرجعيات، لتتشكل بالتالي تجربتان لكل منهما قسماتُها ولونُها ومصالحُها ورؤاها.[1] ويشير (نعمان عبد الهادي فيصل) في كتابه (الانقسام الفلسطيني في عهد الانتداب البريطاني وفي ظل السلطة الوطنية الفلسطينية) الذي كتبت عنه وكالة (سكاي نيوز عربية) ونقلته شبكة (الوسط اليوم)، إلى أن الانقسام ليس جديدا على تاريخ الفلسطينيين الحديث، "فقد أصابتهم لعنة الانقسام قبل 80 عاما في ظروف شبيهة بتلك التي يمرون بها حاليا، وتعود إلى عهد الانتداب البريطاني على فلسطين".[2] ويقارن المؤلف بين النمط القديم والجديد من الانقسام موضّحا أن "الأول كانت صِبغتُه عائليةً أما الثاني فذو صبغةٍ سياسيةٍ، كما أن النزاع العائلي لم يمتد للجغرافيا، فيما أدى انقسام حماس وفتح إلى انقسام جغرافي يُعتبر الأخطر في تاريخ النضال الفلسطيني".[3]

إذن هو **ببعده الزمني** انقسام قديم متجدّد يُطِلّ على المشهد السياسي كلما وجد بيئة خصبة لذلك وما أوسعها! وببعده الجغرافي فَصَلَ بين شطريْن من الجزء (المتاح) من الوطن، أو بين المحافظات الشمالية والمحافظات الجنوبية حسب التعبير الرسمي، اللتيْن هما أصلا مفصولتين بحكم وجود الكيان الصهيوني بينهما.

و**ببعده السياسي** انقسام حزبي مختلف الرؤى والبرامج، حيث أن لكل طرف من طرفيه برنامجاً شديدَ الاختلاف عن البرنامج الآخر من حيث الأولويات وطبيعة الصراع وأدواته وطرق تحقيق أهدافه وإمكانية تطبيقه والثقة في نجاحه.

---

[1] حسن عبد الله، "الثقافي الطليق وحدوياً والسياسي القابع في سجن الانقسام"، الوسط اليوم، 2012/3/7، أنظر الرابط التالي: http://www.alwasattoday.com/ar/news/1362.html

[2] "الانقسام الفلسطيني.. لعنة الماضي والحاضر"، خبر منشور على موقع الوسط اليوم، نقلا عن (سكاي نيوز – SKY NEWS)، 2012/8/1، أنظر الرابط التالي: http://www.alwasattoday.com/ar/news/2286.html

[3] المرجع السابق.

وببعده الفكري هو انقسام ثقافي أزال أو كاد يزيل قيمَ التسامح وثقافة قبول الآخر رأياً وتنظيماً، بل أصبح الآخرُ أكثرَ من خصمٍ سياسيٍ لا تَجِبُ مقاطعته ورفضه فحسب، بل يمكن حتى محاربته.

وببعده الاجتماعي انقسام عائلي باعد بين أعضاء الأسرة الواحدة وشتّت انتماءاتهم وولاءاتهم الحزبية. وفي هذا الصدد، جاء في خبر منشور على صحيفة القدس عن رسالة دكتوراه أعدتها الباحثة الفلسطينية (ناديا أبو زاهر) وكشفت فيها أنّ الدور الإيجابي الذي لعبته العائلة في تماسك المجتمع الفلسطيني وتلاحمه وزيادة ثقته ببعض، "تراجع بعد أن حصل انقسام داخلها بسبب تقديم الانتماء الحزبي على رابطة الدم، حيث اتضح من بيانات الدراسة حصول تفكك على صعيد العائلة الواحدة، وزيادة تأثير الانتماء الحزبي على خيارات الزواج وحالات الطلاق داخل العائلات.[1] ولربّما كان هذا النوع من الافتراق وليدَ التربية الافتراقية أصلا ضمن المنظومة الفكرية الضيقة التي ترى الحزب أو العائلة أكبر من الوطن. وأشارت الدراسة إلى وجود معطياتٍ تدلّ على "انهيار رأس المال الاجتماعي في فلسطين، من بينها تراجع التعاون والثقة التي تُعتبر مؤشرا لقياس رأس المال الاجتماعي.[2] **وببعده الاقتصادي** أدى إلى "ارتفاع معدلات الفقر والبطالة وأصبحت تقريبا 70% و40% على التوالي، أما نسبة الفقر المدقع أو الشديد فوصلت إلى 38% من المواطنين، وأصبح 80% منهم يحصلون على مواد غذائية ومساعدات إنسانية من الأونروا وغيرها".[3] وبسبب الحصار المستمر أيضا والاعتماد على الأنفاق، "أصبحنا نستورد منها [من خلالها بما قيمته] حوالي 600 مليون $ سنويا، بالوقت الذي كنا نستورد من (إسرائيل) قبل الحصار 800 مليون $".[4] كما أدّى **ببعده الطبقي** – وبمفارقة

---

[1] غسان الكتوت، "رسالة دكتوراة: الانقسام والاقتتال الداخلي أديا الى انهيار رأس المال الاجتماعي في الاراضي الفلسطينية"، خبر منشور على صحيفة القدس، 2012/9/15، أنظر الرابط التالي: http://www.alquds.com/news/article/view/id/384804

[2] المرجع السابق.

[3] معهد أبحاث السياسات الاقتصادية الفلسطيني (ماس)، "مائدة مستديرة 1، أعباء الانقسام الداخلي على أداء القطاع الخاص وسبل تخفيفها"، 23 آذار 2011، ص 15، أنظر الرابط التالي: http://www.mas.ps/2012/sites/default/files/round%201.pdf

[4] المرجع السابق ، ص 15

عجيبة لكنها مبرّرة تاريخيا[1] – لنشوء فئات ثرية جديدة في المجتمع الفلسطيني، وجاء ثراؤها عبر الآليات التي تفتّقَ عنها العقلُ الفلسطينيُّ لمحاربة ومقاومة الحصار. ويشير خبر نشره موقع (سكاي نيوز عربية) إلى أنّ قطاع غزّة لم يشهد في تاريخه "هذا العدد الكبير من أصحاب رؤوس الأموال كما هو عليه هذه الأيام. "فقد فرّخت الأنفاق منذ خمس سنوات من الحصار الإسرائيلي المفروض على القطاع، أكثر من 2000 ثري ولديهم ثروات بالملايين، ويملكون أراضي وفللاً وسيارات حديثة وفق دراسة أكاديمية* أعدها باحثان فلسطينيان من قطاع غزة".[2]

ولا تبدو في الأفق (حتّى تاريخ إعداد هذه الرسالة) أيةَ بوادر أو ملامح لانتهاء هذا الانقسام في المستقبل المنظور بالرغم من كل المحاولات (البريئة وغير البريئة) التي جرت وتجري محليا وقطريا وعربيا ودوليا. بل على العكس، إنّ المعطيات التي تنبلج بين الحين والآخر لا تبشّر بنهاية سعيدة له. فبعد أن كان الحديث في العلن يدور حول إنهائه، أصبح يتركز في السرّ حول إدارته، وأسباب ذلك عديدة وموزعة ما بين أسباب موضوعية وأخرى وذاتية لا يتّسع المقام هنا للحديث عنها بالتفصيل.

سابعا: الأنا العربية – The Arab Ego

ربّما يجدر قبل البحث في هذا المظهر من مظاهر الافتراق العربي أن نتساءل عمّا إذا كانت هناك **(شخصية عربية)** أو **(ذات عربية)** أو **(أنا عربية)** مثلما هنالك شخصيات وذوات من جنسيات أخرى؟ وإذا كان الجواب بالإيجاب، فما هي مواصفاتها وخصائصها وبماذا تفترق

---

[1] يحدثنا التاريخ وعلم الاجتماع السياسي أن هناك مَن يُطلق عليهم دائما "أغنياء الحرب" أو "منتفعو الأزمات"، والذين يظهرون عندما يمر الوطن في ظروف شبيهة بتلك التي نعيشها حاليا.

[2] موسى محمود الجمل، " أنفاق غزة تفرخ البضائع والأثرياء"، موقع عربية Sky News، 2012/5/27، أنظر الرابط التالي:
http://www.skynewsarabia.com/web/article/18978/%D8%A7%D9%94%D9%86%D9%81%D8%7%D9%82-%D8%BA%D8%B2%D8%A9-%D8%AA%D9%81%D8%B1%D8%AE-%D8%A7%D9%84%D8%A8%D8%B6%D8%A7%D9%8A%D9%94%D8%B9-A%D9%88%D8%A7%D9%84%D8%A7%D9%94%D8%AB%D8%B1%D9%8A%D8%A7%D8%A1

* الدراسة هي للأكاديميْن الفلسطينيْن (سمير أبو مدللة) و (وفيق الأغا) بعنوان: ***اقتصاد الأنفاق في قطاع غزة: ضرورة وطنية أم كارثة اقتصادية واجتماعية***". للاطلاع على الدراسة كاملة، يمكن الرجوع إلى "**مجلة جامعة الأزهر بغزة**، سلسلة العلوم الإنسانية 2011، المجلد 13، العدد 1(B)، ص ص 1147 – 1182

أو تتفاضل وتتمايز عن مثيلاتها في هذا العالمِ المتعدّدِ الأعراقِ والمنابتِ والأصولِ، والساعي – بالرغم من كل هذه الاختلافات والتنوّعات – إلى (التعولُم – Globalize) والتحول إلى قرية صغيرة تختصر المسافات والزمن.

تتكون الشخصيّة – ابتداءاً – من ثلاث مركبات هي الهو، الأنا، والأنا الأعلى بالتصنيف الفرويدي.[1] وهي مصطلحات قدمها (سيغموند فرويد – Sigmund Freud) ليصف فكرته عن التقسيم "بين العقل الواعي conscious والعقل اللاواعي: الهي 'ego' والأنا 'id' والأنا العليا 'super-ego'."

ويعتقد فرويد أن هذه المصطلحات تقدم وصفا ممتازا "للعلاقات الديناميكية بين الوعي واللاوعي، فالأنا (غالبا ما تكون واعية) تتعامل مع الواقع الخارجي، والأنا العليا (واعية جزئيا) هي الوعي أو المحاكمة الأخلاقية الداخلية، في حين تمثل إلهي اللاوعيَ وهي مخزن الرغبات والغرائز اللاواعية والدوافع المكبوتة.[2]

والأنا تطورت عن الهو وتسعى للوصول باستمرار إلى الأنا الأعلى، وتسعى لأن تتوسط البعدَ الغرائزيَ القيميَ والأخلاقيَ في الإنسان، ولذلك هي تمثل "ذلك القسم من الهو الذي تعدّل تحت تأثير العالم الخارجي فيه تأثيرا مباشرا بوساطة جهاز الإدراك الحسّي – الشعور".[3]

ويعرّف قاموس علم الاجتماع **الأنا** بأنها "الذات كما يدركها صاحبها، أي تصور الشخص لذاته. وهي مظهر الشخصية الذي يدل على درجة معينة من الوحدة والهوية بالنسبة للفرد خلال حياته".[4] أما **الذات** فهي "جانب الشخصية الذي يتكون من مفهوم الفرد عن نفسه".[5]

---

[1] نسبة إلى عالم النفس النمساوي الشهير (سيجموند فرويد – Sigmund Freud)، 1856 – 1939م

[2] ويكيبيديا – الموسوعة الحرّة، "الهي والأنا والأنا العليا"، أنظر الرابط التالي:
http://ar.wikipedia.org/wiki/%D8%A7%D9%84%D9%87%D9%8A_%D9%88%D8%A7%D9%84%D8%A3%D9%86%D8%A7_%D9%88%D8%A7%D9%84%D8%A3%D9%86%D8%A7_%D8%A7%D9%84%D8%B9%D9%84%D9%8A%D8%A7

[3] سيجموند فرويد – Sigmund Freud، **الأنا والهو**، ط 4، ترجمة محمد عثمان نجاتي، القاهرة، دار الشروق، 1982، ص 42

[4] عاطف غيث، **قاموس علم الاجتماع**، مرجع سابق، ص 153

[5] المرجع السابق، ص 405

فالأنا هي الطبيعة والذات هي الشخصية، وكلاهما يشكلان الصورة التي يعكس بها الإنسان ماهيّته أمام نفسه وأمام الآخرين. وكلمة (أنا) هي "ضمير شخصي للمتكلم الفرد، ويصف اللغويون الضمائر على أنها كلمات تستخدم بديلا للأسماء، فالكلمة اللاتينية – *PRONOMEN* تعني حرفيا بديل الاسم وخلافا لأسماء الإشارة".[1]

و**الذات** العربية كما هو **الأنا** العربي لهما من الخصوصية ما يستدعي أن نشير إلى مركّباتهما بشيء من التفصيل، لمعرفة هل هما مفهومان منسجمان ومتكاملان، أم هما متشظّيان وممزّقان، أم يتراوحان بين هذا وذاك. أول ما يمكن الإشارة إليه هو أنّ "ارتباط ظاهرة الذات يبدو جوهرياً بالنسبة لوجود الإنسان، ولا غنىً لأي تفسير يشمل هذه الظاهرة (الوعي) من أن يحاول سبر هذا الإحساس العميق الداخلي بوحدة الذات"،[2] غير أن الذات العربية تعاني من اغترابيْن هما اغتراب داخلي وآخر خارجي نتيجة فقدان الانتماء والإحساس بالمواطنة من ناحية، ونتيجة لاحتكاكها بحضارات أخرى والغربية منها على وجه الخصوص. وقد ولّد هذا الاغترابُ المزدوجُ انفصاماً في الشخصية العربية جعلها أسيرة بديليْن متعاكسيْن: "الأول يكرس اللجوء إلى التاريخ كمنفذ وحيد لاستعادة الثقة المفقودة، والآخر يضع الغربي والأمريكي نموذجا خالصا في مجالات الحياة الفكرية والأخلاقية".[3]

في بحث منشور على موقع (المنشاوي للدراسات والبحوث)[4] أشار (إياد عماوي) إلى أن الذات العربية "ذات متضخّمة، ولم يتجه الباحثين [الباحثون] العرب إلى مواجهة مريرة مع الذات العربية المتضخمة لمعرفة تصوراتها الذاتية واتجاهات صورها المغلوطة".[5] وهي أيضا ذات

---

[1] إيغور كون، **البحث عن الذات/ دراسة في الشخصية ووعي الذات**، ترجمة غسان نصر، دمشق، دار مصر للنشر والتوزيع، ب.ت، ص 7

[2] إقبال مرشان، "الدماغ ووعي الذات"، موقع سؤال التنوير، 2012/8/13، أنظر الرابط التالي: http://www.assuaal.net/content/%D8%A7%D9%84%D8%AF%D9%85%D8%A7%D8%BA-%D9%88%D9%88%D8%B9%D9%8A-%D8%A7%D9%84%D8%B0%D8%A7%D8%AA

[3] خليل الشيخة، "الذات العربية والكيان الإسرائيلي"، الحوار المتمدن، 2006/10/23، أنظر الرابط التالي: http://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=78925

[4] www.minshawi.com

[5] إياد عماوي، "**الأنا والآخر ودورها في رسم وتحديد العلاقة بين الوطن العربي والغرب**"، بحث منشور على موقع المنشاوي للدراسات والبحوث، 2007، ص 7

ماضويّة تمجّد الماضي على إطلاقه، ولذا فإن شخصية الإنسان العربي "تتمحور حول الماضي، ولعلّ هذا ما يكشف من جهة عن التناقض في موقفه من الحداثة الغربية: فهو يأخذ المنجزات الحضارية الحديثة، لكنه يرفض المبدأ العقلي الذي أنجزها".[1]

هذا ما أشار إليه (فيصل درّاج) بالصراع الذي دار ويدور بين ما أسماه "علم اجتماع العقل" و "علم اجتماع التكفير"، فقد "كشف الفكر النهضوي عن تجليات اللاعقلانية في المجتمع العربي دون أن يستطيع إلا نادرا تقديم تفسير عقلاني لها وتقديم حلول عقلانية ملائمة لها".[2]

والذات العربية تعاني اليوم أكثر من أي وقت مضى "انجراحًا عميقًا لم يجد ترياقه بعد، بسبب الاخفاقات المتتالية، لذلك فإنها تلجأ الى الماضي بقوّة تبحث في التاريخ متمسكةً "بهويّةٍ مقدسةٍ خالدة" محدثة قطيعة حادّة مع غيرها من الذوات الحضارية، وفي الوقت عينه الذي تطلب فيه من الآخر الاعتراف الدائم بها".[3]

من هنا تأتي الإشكالية في العقل العربي، إذ أنّها "تتأتّى من تركيبة سايكولوجية اعتمدت اعتمادا على الذات الجسدية لا على الذات العقلية التي كثيرا ما توجه العقل لدى الآخر...[ولذلك فإنها] ما زالت أسيرةَ الثوابت، إسلامية كانت أو قبلية أو ثوابت أخرى، ومردّه أن العقلية العربية لديها لغة الأنا الكبيرة التي تصادر الآخر وتجعل منه نقيضاً تماما".[4]

الذات العربية ذاتٌ مستبدّة قمعية إذا أُتيح لها ذلك، وتستند هذه الصفة إلى فرضية نظرية مؤداها "أن الشخصية العربية المعاصرة بِسِماتِها وخصائصِها تمثّل في حد ذاتها آليةً من آليات

---

[1] أدونيس، **الثابت والمتحول: بحث في الإتباع الابداع عند العرب**، ط 1، بيروت، دار العودة، 1974، ص 31

[2] فيصل دراج، **الحداثة المتقهقرة: طه حسين وأدونيس**، رام الله، مواطن، المؤسسة الفلسطينية لدراسة الديمقراطية، ط 1، 2005، ص 10

[3] مروة كريدية، "هل للذات العربية دور في إحداث التوازن الحضاري المنشود؟؟: أنثروبولوجيّة اللغة بين التثاقف والإنثقاف"، جمعية الترجمة العربية وحوار الثقافات، ب.ت. أنظر الرابط التالي: http://atida.org/makal.php?id=127

[4] كمال محمود الجميلي، " إشكالية العقل العربي.. وتجذر الأنا"، ملتقى الاسكندرية، 2012/4/2، أنظر الرابط التالي: http://aiskandariya.hooxs.com/t1093-topic

إنتاج وإعادة إنتاج الاستبداد في الواقع العربي".[1] وهي أيضا شخصية (منافقة) كما يصنفها (أحمد عُكاشة) مشيرا إلى أنّ "النفاقَ قد يكون سمةً ثابتةً في التركيبة النفسية للشخصية العربية بشكل عام بدليل أننا شعوب متخصصة وبارعة في صناعة الفرعون الحاكم".[2] وتدعو (سهام القحطاني) إلى التمييز بين مكونات خطاب الأنا العربية الذي تسمّيه وعي الشخصية العربية، وبين ممثلات هذا الخطاب المتمثّل في الشعر والنثر. وهي ترى أنّ "أنا – العربي في ضوء فلسفة التعصب القبلي قبل الإسلام، هي فلسفة تسعى إلى تجيير الفردية لمصلحة الجماعة، وتضخّم مسئولية الجماعة داخل الفرد لإتمام عملية التناسخ بين الهويتين والتدميج لمصلحة الجماعة؛ لتشكل بؤرة رؤيوية تُدرك الكينونة من خلالها بوصفها تعريفا رسميا للوجود".[3] وبالرغم من ذلك، ترى (القحطاني) أنّ هذا التناسخ "لم يدفع الشخصية العربية إلى حالة الشيزوفرينيا أو الفصام لخلخلة الحدود بين الأنا والعالم الخارجي، بل بات ما بينهما علاقة تواشجية، أبقت أنا – الفرد رغم إزاحتها حاضرة في ذهنه، لكن الحضور لا يعني الخصوصية، بقدر ما يعني كمال الهويّة".[4] أي أن الشخصية العربية موزّعة ما بين انتماءات قبلية فرضتها البيئة التي جاء منها، وبين محاولته الاحتفاظ بكينونته الذاتية التي تتيح له البحث باستمرار عن فرديّته من خلال الجماعة التي ينتمي لها. ومن صفات الذات العربية أنها ذاتٌ مقهورةٌ وخاضعةٌ لسلطةٍ أبويةٍ تنتجُ حالةً من الخضوعِ وانعدامِ التوازن وشعوراً بعدم الرضا عن حالها، لذلك فإنّ علاقتها بالآخر قائمة على الشكّ وعدم الثقة والصراع على التسيُّد والسيطرة. وهي أيضا شخصية إقصائية تستعدي الآخر وتظلّ في موقع الحذر منه، ولذلك فإن كثيرا من الأمثال العامية الدارجة تمجّد الفردانية والذاتية، ولا ترى في الآخر شريكا أو رفيقا أو مصاحبا إلا ويسبب الأذى والمتاعب، ولذلك تفضل أن تعمل وحيدة حتى لو كانت النتائج سيئة.[5]

---

[1] خالد كاظم أبو دوح، "الشخصية العربية وإعادة انتاج الاستبداد"، الحوار المتمدّن، 2006/12/15، أنظر الرابط التالي: http://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=83422

[2] رانيا نور، "د. أحمد عكاشة: من سمات الشخصية العربية!"، الأهرام الرقمي، تشرين أول 2011، أنظر الرابط التالي: http://digital.ahram.org.eg/articles.aspx?Serial=662273&eid=2318

[3] سهام القحطاني، "خطاب الأنا العربية بين التقليل والتضخيم – قراءة في وعي الشخصية العربية"، المجلة الثقافية، العدد (129)، 2005/11/14، أنظر الرابط التالي: http://www.al-jazirah.com/culture/14112005/fadaat13.htm

[4] المرجع السابق.

[5] من الأمثال الدارجة بهذا المعنى: "إلعب وحدك تيجي راضي"، "زي الفريك ما بحب الشريك"، "يا روح ما بعدك روح"، "كولها نيّة قبل ما غيرك ياكلها مستويّة" وغيرها.

إنّ الفردانية والتفرّد والانفراد والتفريد ليست صفاتٍ سيئةً دائما أو بالمطلق، بل هي في أحيان كثيرة تعبّر عن تميّز محمودٍ تسعى التربية ببعديْها الأكاديمي والاجتماعي لتكريسها، غير أنّ ما تركّز عليه هذه الدراسة هو البعد الأناني والإقصائي لها بحيث لا ترى إلا نفسها بنفسها فقط.

ثامنا: علاقة الحاكم بالمحكوم – Ruler and Ruled Relationship

تمثلُ العلاقةُ بين الحاكمِ والمحكومِ في البلدان العربية نموذجاً ساطعاً لظاهرة الافتراق بأنضج تجلّياتها وأوضح صورها. إنها علاقةٌ ضدّيةٌ مُؤسِّسةٌ للتنافرِ والرفضِ وعدمِ الثقة والاتهامِ المتبادلِ، كما أنها مبنيّة أصلا دون أسسٍ توافقية، وجاءت نتيجةَ قوةِ الأولِ الموروثةِ و / أو المغتصبة لأسباب كثيرة، ونتيجة ضعف الثاني التراكمية. لذلك فإنّها تأتي من أعلى إلى أسفل، ومن مُتَسيّد إلى عبْد، ومن بالغٍ راشدٍ إلى قاصر، ومن عالمٍ إلى جاهل، ومن والد هادٍ إلى ابنٍ ضالٍّ. إنها علاقة اكتمال بنُقْصان: اكتمال الأوّل ونُقصان الثاني. ولأنّه مكتمل، فهو (الأوّل) في كل شيء: المعلم الأول، السياسي الأول، القائد الأول، الحكيم الأول، الرياضي الأول، المسؤول الأول، المُلْهَم الأول، الزعيم الأول، وهو ثالث ثلاثة بعد الله والوطن. ويفترض (المنطقُ) وكذا الفلسفةُ أنه ما دامَ **مسؤولاً**، فإنّ هناك **سائلاً**[1] يسأله عمّا يفعل، إلاّ أنّ ذلك ليس واقع الحال. فالحاكمُ هو المسؤولُ والسائلُ والسؤالُ معاً. وفي ظل اختلال العلاقة بين الحاكم والمحكوم في بلداننا العربية لصالح الأوّل، "فإن المسؤول لا يُسأل عن أفعاله، ويُمنع السائلُ من حقِّ السؤالِ والمساءَلة".[2]

ولكونه الأول، فإنّه منزّه عن الخطأ وأقواله صادقة دائما، وأفعاله ترجمة لأقواله، وعلى الآخرين (الرعايا) أن يصدقوه وأن يثقوا به وأن يُقبّلوا يديْه وأن يدعو له في صلواتهم. ولولاه لما كان الوطنُ ولا المواطنُ، ولولا حكمتُه الفريدة وتفكيرُه الثاقبُ وحِنكَتُه السياسية وبصيرته

---

[1] السائل هنا بمعنى Asker وليس بمعنى Liquid، وإن كان هذا السائل صلبا وقاسيا ومتحجّراً بعكس قوانين الطبيعة.

[2] عمر كوّش، قراءة في كتاب "سوسيولوجيا الجمهور السياسي والديني"، للكاتب خليل أحمد خليل، مسارات، 2005/7/25، أنظر الرابط التالي: http://www.albayan.ae/paths/books/1121433357813-2005-07-25-1.91423

النافذة، لما انتقل الوطنُ من تخلّفه إلى تقدمه وازدهاره، ولما استطاع الصمود في وجه الأعداء والأصدقاء على حدٍّ سواء.

إنّها بمجملها علاقةٌ بين نقيضيْن لا أمل في التقائهما أو توحدهما وإن ادّعيا ذلك في كل مناسبة يخاطبُ أحدهما الآخرَ فيها، لذلك فإنها علاقةُ **تفرّقٍ** حتّى وهي تدعو للتجمّع، وعلاقةُ **مُباعَدَةٍ** وإن بدت أنها علاقةُ مُقارَبةٍ لدى معظمِ إن لم يكن كل الأنظمة العربية.

يقول الباحث التونسي (أحمد السميعي) إن كل الحكومات العربية "تمارس القمع على شعوبها بدون استثناء ولو بدرجات متفاوتة. وهذا القمع نابع من عقلية الحاكم العربي الذي ما زال يعتبر السلطةَ غنيمةَ حربٍ يحق له أن يتمتع بها هو وأفراد عائلته بعد أن انتزعها من غيره بالقوة وأن يدافع عنها بكل الوسائل وأن لا يفرط فيها إلا إذا انتُزعت منه بالقوة".[1] وقد أشار (ابن خلدون) في مقدمته المشهورة إلى إشكالية العلاقة بين الحاكم والمحكوم معتبرا أنّ العربَ "أبعدُ الأمم عن سياسة المُلك وأنّ آفتهم الرئاسة...[ويصف سلوك الملك أو الأمير أو الرئيس بقوله] ويجئ خُلُقُ التَأَلُّهِ الذى في طباع البشر مع ما تقتضيه السياسة من انفراد الحاكم لفساد الكل باختلاف الحكام، وينفرد به [بالحكم] ما استطاع حتى لا يترك لأحد منهم في الأمر ناقة ولا جملا فينفرد بذلك المجد بكليته ويدفعهم عن مساهمتهم فيه".[2]

لقد كانت الفكرة الرئيسية عند (جان جاك روسّو – Jean-Jacques Rousseau) هي أن العلاقةَ بين الحاكمِ والمحكومِ "نوعٌ من العقد الذي له شروط، إن خالفها الحاكمُ يُعتبرُ العقدُ لاغيا و بالتالي لا يصبح حاكماً".[3] وهذا ما هو مُطبّق في الدول الديمقراطية التي تؤمن بالتداول السلمي للسُلطة عبر الانتخاب الحرّ المباشر. لكن يبدو أن هذا العقدَ غيرُ ساري المفعول في الوطن العربي ولدى كلّ مَنْ يحكم بطريقته وعلى شاكلته، والثورات العربية الحالية ما هي إلاّ

---

[1] أحمد السميعي، "الشعوب العربية بين قمع السلطة وخداع "المعارضة الديمقراطية"، مجلة أقلام، ب.ت.، أنظر الرابط التالي: http://www.mafhoum.com/press7/218S21.htm

[2] **مقدمة ابن خلدون**، مرجع سابق، ص ص 196 – 216

[3] محمد عادل، "الثورات والطفولة الفكرية"، 2012/4/15، أنظر الرابط التالي: http://muhammadadel.com/ketabaty/?p=321

إعلانٌ عن "سقوط العقد الاجتماعي الذي كان قائم [قائماً] بين المواطنين ودولهم نتيجة تراجع الأخيرة في الوفاء بالتزاماتها الاقتصادية والاجتماعية نحو مواطنيها وتضييق شديد في جانب الحقوق المدنية والسياسية...وتأسيس لعقد اجتماعي جديد يضمن حق المواطنة الكاملة والمساواة".[1]

وفي مراجعته لكتاب (الانتفاضات العربية: ما يجب أن يعرفه كل إنسان) لمؤلّفه الأكاديمي الأمريكي (جيمس جيلفن – James Gelvin)، يعرض (خليل دهشان) للأسئلة التسعين التي أثارها مؤلف الكتاب ومِن أهمها: لماذا تكثر الأنظمة السُلطويّة في العالم العربي؟ حيث يرفض المؤلفُ التفسيراتِ التقليديةَ التي تتهم الإسلام والسلطة الأبوية (البطريركية) بأنهما السبب في هذا التسلّط، ويعتقد أن هناك سببيْن رئيسييْن لذلك هما "هيمنة الدول العربية، أكثر من أية مجموعة دول أخرى في العالم، على مصادرها الوطنية مما يجعلها تتصرف باعتبارها دولا ريعية، لأنها تستمد جزءا كبيرا من إيراداتها الوطنية من الإيجارات...[والسبب الثاني] يعود إلى السياسة الخارجية الأميركية في الشرق الأوسط منذ الحرب العالمية الثانية، والتي اعتمدت مباشرة على الأنظمة السلطوية التي شجعتها لخدمة المصالح الأميركية".[2] ولا شكّ أن الدور الأمريكي في حماية ودعم الأنظمة الديكتاتورية في الوطن العربي خلفا لدول الاستعمار الأوروبي، يحتاج إلى بحث مفصّل ومُعمّق لا يتّسع المجال هنا للغوْصِ فيه.

يؤكّد (زهير مبارك) في كتابه (أصول الاستبداد العربي) والذي يعرض له (عوض الرجوب) أنّ العلاقة بين الحاكم والمحكوم هي "علاقة مضطربة تقوم على فرض الطاعة تلبية لخدمة الحاكم، وإخضاع المحكومين لإرادته ومتطلباته دون الأخذ بعين الاعتبار مصالحهم، ولا

---

[1] شذى ظافر لجندي، "نحو عقد اجتماعي جديد يعتمد الحقوق والتنمية"، الحوار المتمدّن، 2012/9/28، أنظر الرابط التالي: http://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=325962

[2] خليل دهشان، عرض لكتاب: "الانتفاضات العربية: ما يجب أن يعرفه كل إنسان / د. جيمز جيلفن"، مركز الجزيرة للدراسات، 2012/7/31، أنظر الرابط التالي: http://studies.aljazeera.net/bookrevision/2012/07/201273173330468803.htm

طبيعة التعاقد الإنساني ما بين الطرفين... وما زالت الأنظمة العربية تمارس القمع والاستبداد كحق لها، فتستنفر قواها، دائما، حفاظا على وجودها؛ لأنها تعلم أنها فاقدة للشرعية."[1]

إنّ الخطاب السياسي للحاكم سواءٌ كتبهُ بنفسهِ (إذا استطاع ذلك)، أو عَبْرَ مَن يكتب له خُطَبَهُ، هو خطابٌ افتراقيٌ أيضا ولا يتعامل مع الرعية ككيان قائم بذاته، بل هو لا يتصور هذه الذات ذاتاً مستقلة تستحق خطاباً مستقلاً بقدر ما ينظر إليها على الدوام كموضوع لذاته.

إنها علاقة إذعان وطاعة عمياء، وإلاّ فإنّ التهمَ جاهزةٌ لإلصاقها بمن يحاول أن يشقّ عصا الطاعة أو أن يتمرّد أو يبحث عن فضاء أرحب خارج عباءة الحاكم الذي يتوزّع دوره بين استبداد وطغيان من خلال شخصياتٍ "جمعت صفاتٍ مشتركةً مكّنت علماءَ النفسِ والاجتماعِ من تصنيفهم ضمن "الشخصية البارانوية [جنون العظمة] الملوثة بِسِماتٍ سيكوباتية [أنانية مدمّرة] ونرجسية [ذاتية]".[2]

ويرى عددٌ من الباحثينَ أنّ هناك ضرورةً لربط العنصر السياسي بالديني عند النظر في جدلية العلاقة بين الحاكم والمحكوم، إذ أنّ واقع الحال يكشف أنّ "عمليات شخصنةٍ، واستلابٍ، وتخديرٍ، وغسلِ دماغٍ، تجري للجمهور في بلداننا العربية، وهي تصبّ في مصبّ الخوف من سلطة السياسي والديني، كي يفتقد الجمهور إمكانية التعرف عليهما في واقعهما الاجتماعي، أي في سياقيْهما التاريخي والسياسي".[3] وليس أدلّ على ذلك من الفتاوى التي تصدر عن المؤسّسات الرسمية الدينية لتبرير سياسات الحاكم وتغليفها بمظهر ديني يُضيف عليها شيئا من القداسة بحيث يسهل (الإيمان) بها. كما أنّ المتابع للمشهد السياسي العربي والإسلامي اليوم في الحراك الثوري متعدّد الأوجه والتأثير والفاعلية، لا يسعه إلا أن يسجّل "حالات التجاذب والتقاطب

---

[1] عوض الرجوب، عرض لكتاب "أصول الاستبداد العربي"، المعرفة / الجزيرة نت، 2010/11/24، أنظر الرابط التالي:
http://www.aljazeera.net/books/pages/b3d62e7e-69ab-4ff4-a1bd-d1b8e4a554f4

[2] ناصر أحمد سنّه، "سيكولوجية الطغاة، والمستبدين"، موقع الحداثة، 2011/2/28، أنظر الرابط التالي:
http://hadatha4syria.de/2010-12-03-15-58-13/1633-2011-02-28-01-36-46.html

[3] عمر كوش، "علاقة الخوف بالسياسي بالديني"، **الأوان**، 2007/6/1، أنظر الرابط التالي:
http://www.alawan.org/%D8%B9%D9%84%D8%A7%D9%82%D8%A9-%D8%A7%D9%84%D8%AE%D9%88%D9%81.html

السياسي بين تيارين رئيسيين [الديني والعلماني] تتجمّعُ عليهما وتنجذب حولهما حساسياتٌ أخرى تعزز هذا التنازع وتذهب به أحياناً إلى مستوى التناحر والاحتراب الفكري والسياسي".[1] كما يستطيع أن (يفهم) وأن (يبرّر) لماذا انتهت حياة بعض الزعماء العرب بدءاً بتونس، مرورا إلى ليبيا، ثمّ مصر واليمن، بالكيفية التي انتهت إليها.

إنّ مستقبل العلاقة بين الحاكم والمحكوم في الوطن العربي مرشحة للتغيير هذه الأيام أكثر من أيّ وقت مضى، بحكم التفاعلات التي تجري في كثير من دُوَلِه ومجتمعاته. وقد يكون من الصعب التنبُّؤ بشكل حاسم بطبيعةِ التغيرات التي قد تحدث وحجمِها وتأثيرِها على طرفيّ السلطة، لأنّ الحدث ما زال في صيرورته الفاعلة، إلاّ أن صعوبة التنبؤ لا تُلغي فرضية حدوثها. وهذا ما دعا منتدىً فكرياً لتنظيم ندوة حوارية لخبراء ومفكرين وممارسين عرب لمناقشة فكرة إبرام ميثاق اجتماعي عربي جديد، "يستهدف إعادة مناقشة وتركيب العلاقة بين الحاكم والمحكوم وفقاً لعقد جديد، لاسيما أن العلاقة السابقة اختلّت إلى درجة لم يعد بالإمكان الاستمرار بها بصيغتها القديمة، خصوصاً بعد تصدّع شرعيتها وتآكلها، الأمر الذي يستوجب شكلاً جديداً قائماً على التوافق لتنظيم هذه العلاقة".[2] فلم يعد مقبولا أن تستمر العلاقة بين الطرفين كما كانت عليه، وسَيُنبِئُنا المستقبل الذي قد لا يبدو بعيداً كيف تكون.

غير أنّ علاقة الحاكم بالمحكوم في المجتمعات العربية لا يجب اختزالها ببعدها السياسي فقط، وإنّما يجب أن تمتدّ إلى أي موقع تتشكّل فيه علاقةُ سُلطةٍ بين طرفيْن أو أكثر، أي بين حاكِمِين ومَحْكومِين. ويشمل ذلك الأسرة والشركة والمؤسّسة والحزب والتنظيم والنقابة والنادي

---

[1] عبد الغني عماد، "الدولة الدينية والدولة المدنية: المفارقات والسجالات على وقع الثورات العربية"، منتدى الحوار لتجديد الفكر العربي، 2012/1/24، أنظر الرابط التالي:
http://alhiwar2012.wordpress.com/2012/01/24/%D8%A7%D9%84%D8%AF%D9%88%D9%84%D8%A9-%D8%A7%D9%84%D8%AF%D9%8A%D9%86%D9%8A%D8%A9-%D9%88%D8%A7%D9%84%D8%AF%D9%88%D9%84%D8%A9-%D8%A7%D9%84%D9%85%D8%AF%D9%86%D9%8A%D8%A9/

[2] عبد الحسين شعبان، "الميثاق الاجتماعي العربي: تنازع شرعيتين"، خبر منشور على وكالة بيامنير – PNA للأنباء، 2012/4/14، أنظر الرابط التالي: http://www.peyamner.com/arabic/PNAnews.aspx?ID=272912#

والوزارة وكل تجمّع بشري عربي. فالحاكم في كل هذه التنظيمات يمارس نفس الدور بنفس الشخصية النرجِسية الموروثة جيلا بعد جيل.

لقد تكرّس هذا الدور التسلّطي عند صاحب السلطة المدنيّة بالأدوار التي أُشير إليها. إنّ مختار القرية، مدير المدرسة، رئيس الجامعة، رئيس النقابة أو الجمعية أو الحزب، رئيس التحرير، معلّم الصف، المربّي، وغيرهم من كِلا الجنسين، يمارسون نفس الدور الذي يمارسه الحاكم العربي سواء كان رئيسا أو ملكا أو سلطانا. فمدير/ة المدرسة لا يرى في العلاقة مع المعلّمين/ات أو الطلبة إلاّ أنّها علاقة أوامر وتعليمات، ومختار القرية لا يستوعب مخالفة رأيه من أهلها، أما رئيس الحزب أو المؤسسة حتى وإن كانت خيرية، فهو الحاكم الأوحد وصاحب القرار الأول والأخير، وكذا المربي/ة أيّا كان موقعه/ا الخ.

وتفسّر بعض النظريات النفسية والاجتماعية أنّ الشخصية التسلّطية أو القمعية هي نمط مكتسب ونتاج مجتمعي غير ديمقراطي أو متسامح. ويعرّف (سامر جميل رضوان) أستاذ الصحة النفسية بجامعة دمشق الشخص المتسلّط بأنه:

> **"الشخص الذي يتمتع بقليل جداً من المرونة في التعامل مع الآخرين، يتعامل مع الآخرين وكأنهم مسخرين لتلبية رغباته، ولا يعترف بحاجات الآخرين ورغباتهم ولا يحترم إنسانيتهم. إنه الشخص الذي لا يرى ما هو صحيح وما هو خاطئ إلا من خلال منظوره الخاص بغض النظر عن حاجات الآخرين ورغباتهم. الشخصية المتسلطة شخصية جامدة وباردة، تقودها الرغبة الدائمة نحو جعل الآخرين مسخرين لتحقيق أهدافها الذاتية و لا تعترف بالرأي الآخر وغير مستعدة بالأصل لسماعه أو لأخذه بعين الاعتبار. والشخص المتسلط هو الشخص الذي يريد تشكيل العالم على هواه وغير مستعد للتنازل عن أفكاره وآراءه حتى لو كانت غير متناسبة مع المنطق والواقع. يحبون دائماً أن تدور الأشياء في فلكهم ومستعدون لعمل أي شيء في سبيل أن تظل الأشياء تدور في فلكهم وتحت سيطرتهم. إنها شخصية تبدو باردة انفعالياً للخارج، لا تتأثر بالأشياء الخارجية إلا بمقدار ما تمسها ذاتياً. والشخصية المتسلطة لا تعرف الحلول الوسط، فتفكيرها محصور في إما معي أو ضدي ولا تستطيع التسامح وتتمسك بالتصرفات الشكلية".**[1]

[1] سامر جميل رضوان، "الشخصية المتسلّطة"، موسوعة دهشة، ب.ت، أنظر الرابط التالي: http://www.dahsha.com/old/viewarticle.php?id=13688

أمّا (إبراهيم الحيدري) فقد أكّد أنّ الشخصية التسلّطية تجد تعبيراتها "في العائلة ذات النزعة الأبوية–البطريركية والتربية اللاديمقراطية وفي السلوكات السياسية المعادية للديمقراطية وفي العلاقات الاجتماعية والاقتصادية القمعية وفي السلوكات الجنسية العدوانية وكذلك في المواقف العدائية من الاقليات الاثنية والدينية والطائفية والاحكام المسبقة وغيرها".[1]

هي إذن سمات شخصية يتم اكتسابها من نمط التربية السائد والثقافة المجتمعية حتى أصبح التعامل مع الفرد بدءا من البيت مرورا بالمدرسة والجامعة وانتهاءً بمختلف المؤسسات المجتمعية الأخرى المدنية والحكومية "يتم بطرق سلطوية ولا إنسانية وجامدة تقوم على إصدار الأوامر وفرضها من دون مشورة أو مناقشة".[2]

ويؤكّد (هشام شرابي) أن صاحب السلطة في المجتمع العربي ومن يمثله أو يمثل سلطته (أية سلطة) "هو الذي يملك ويستفيد، بينما باقي الناس تقبل وترضخ وتمتثل، (والكبير) في مجتمعنا هو دوما الذي يتسلّط ويحكم ويسيطر".[3]

لقد بيّنا في هذا الفصل وبشيء من التوسّع عددا من مظاهر الافتراق العربي، وهي مظاهر وظواهر ساهمت تاريخيا وما زالت تساهم في توسيع رِقعة الانشقاق والاختلاف بين مكوِّنات نسيجه الاجتماعي والسياسي والفكري، وتُحبط أي مسعى للتوحّد والالتقاء. كما بيّنا أنّ هذه المظاهر لا تقتصر على العلاقة بين الحاكم والمحكوم بالمعنى السياسي فقط، بل تشمل جميع العلاقات الاجتماعية التي يتقابل فيها طرفان متضادّان يمثّل أحدهما السلطة، ويمثل الثاني متلقّي الأوامر.

---

[1] إبراهيم الحيدري، "الشخصية المتسلطة وشخصية الديكتاتور"، موقع إيلاف، 2011/1/25، أنظر الرابط التالي: http://www.elaph.com/Web/opinion/2011/1/627347.html

[2] يزيد عيسى السورطي، **السلطوية في التربية العربية**، سلسلة عالم المعرفة، العدد (362)، الكويت، منشورات المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، نيسان / أبريل، 2009، ص 15

[3] هشام شرابي، **مقدمات لدراسة المجتمع العربي**، ط 3، بيروت، الدار المتحدة للنشر، 1984، ص ص 24+25

الفصل الثالث

إشكالية التفسير الغربي للظاهرة الاجتماعية السياسية العربية (عندما يتعارضُ تعميمُ القاعدةِ مع خصوصيّةِ الاستثناء)

المبحث الأول: تعميم القاعدة

المبحث الثاني: خصوصية الاستثناء

المبحث الثالث: لماذا أخفق التعميم؟

المبحث الأول

تعميم القاعدة

يسلّط هذا الفصلُ الضوءَ على الطريقة التي تتم فيها دراسة الظاهرة الاجتماعية السياسية العربية وكيفيةِ تحليلِها ودراسةِ أبعادِها ونتائِجِها وآثارِها مِن قِبَلِ علماء الاجتماع السياسي الغربي. ويركّز على مدى الموضوعية العلمية التي تتحقّق من خلالِ استخدامِ مناهجِ بحثٍ وأدواتٍ ونظرياتٍ معرفيةٍ وطرقِ تحليلٍ وتفسيرٍ غربية، وتطبيقها على مجتمعات تختلف عنها في كثير من العناصر مثل النشأة والتطوّر والبيئة والثقافة والقيم وغيرها.

ويقارنُ الفصلُ بين الظاهرة الاجتماعية السياسية العربية ومثيلتها الغربية لمعرفة مدى التماثل والاختلاف بينهما من حيث الدرجة والنوع، تمهيدا لاكتشاف نمطيةِ التفسيرِ الغربيِ عند دراسته لأيّ ظاهرة اجتماعية سياسية عربية، مركّزا في ذلك، على الأوضاع الراهنة وما تمر به بعض الدول العربية من حالة ثورية متعدّدة المظاهر والأساليب ومتباينة النتائج.

إنّ الفكرَ الغربيَّ الراصدَ والمحلّلَ للظواهرِ السياسيةِ العربيةِ متّهمٌ إجمالاً بأنه تفكيرٌ قاصرٌ وغيرُ موضوعي في نظرته وتحليله لها، وأنّه يتجاهل – قصدا أو بدون قصد – كثيرا من العوامل التي يجب أخذها بعين الاعتبار عند رصد وتحليل ظاهرة سياسية أو حدث عربي من أجل أن يخرج تحليلُه علميّاً وموضوعياً وغيرَ متحيّز أو مجتزئ باستنتاجاته وأحكامه.

هذا الاتهامُ ليس وليدَ مرحلة زمنية حديثة، بل يبدو أنه قديم ومتأصّل مع بعض الاستثناءات التي لا تنفي القاعدة والتعميم، حتّى أنّ بعضهم أشار إلى أنّ النظرة الغربية للعرب "قديمة ضاربة في أعماق التاريخ لم تتغير رغم أنهم تغيروا، بل ظلت تتطور من سيء إلى أسوأ حتى وصلت ذروتها في أيام الحروب الصليبية والاحتكاك الذي وقع في شبه الجزيرة الإيبيرية [إسبانيا] والذي انتهى بطرد المسلمين منها".[1]

[1] أحمد فال بن الدين، "جذور النظرة الغربية إلينا"، مقال منشور على الموقع الإلكتروني لمجلة (الفسطاط) التاريخية، ب.ت
أنظر الرابط التالي: http://www.fustat.com/muawat/shenqiti.shtml

والتاريخ والاستشراق يحدّثانا عن نظرة الغرب المشوّهة للإنسان العربي: فهو رجل مزواجٌ يعيش في بيئة قمعية ويركب الجمال ويستعبد المرأة بل ويضربها، ولا يؤمن بالديمقراطية التي هي أصلا لا تناسبه. ويعيش بانفصام فكري حين يستخدم التكنولوجيا الغربية دون الاعتراف بتداعيات هذا الاستخدام على تفكيره وسلوكه. كما أنّ المرأة العربية خنوعة ولا رأي لها وتتنازعها أهواء الحداثة وصرامة العادات والتقاليد والثقافة السائدة والسلطة الذكورية القمعيّة.

ونظرا للارتباط الشديد بين العرب والمسلمين وبين العروبة والإسلام، فقد ساوت النظرةُ الغربيةُ بين الإرهابِ والإسلامِ و / أو العربِ، واتّهمتهما بأنهما يصدّرانه للغرب من أجل تدمير ثقافته وحضارته التي هي متفوّقة على حضارة الشرق وتتجاوزها حسب ادّعائهم.

لقد نظر الفكرُ الغربيُّ للإسلام والمسلمين نظرة سلبية بالإجمال وربّما عدائية، وكما أشار (محمّد دكير) نقلا عن (صامويل هنتنجتون – Samuel Huntington) فإنّ مشكلة الغرب "ليست في الأصولية الإسلامية، بل هو الإسلام في حد ذاته، لأنه حضارة يعتقد أصحابها بتفوق ثقافتهم، وإن مشكلة الإسلام ليست في مركز الاستخبارات الأمريكية ولا في وزارة الدفاع الأمريكية، بل هي الغرب لأنه حضارة مختلفة يعتقد أصحابها بعلوهم وتفوق ثقافتهم".[1]

ويشير الكاتب (حبيب راشدين) بشيء من الحسرة والاستغراب إلى أنّ المتتبع لما يصدر موسميا عن دور الدراسات الغربية ومنظمات متخصصة تابعة للأمم المتحدة من دراسات وتصنيفات للعالم العربي، لا يسعه إلا أن يخرج بانطباع واحد وهو أنّ العالمَ العربيَّ "ليس فقط عالما متخلّفا في جميع الميادين، بل يحتلُّ ذيلَ القوائم التي تحتفل بتفوق الأمم والشعوب، وصدارة قوائم الدول والشعوب الفاشلة الجاهلة البائسة المعتدية على حقوق الإنسان فيها، وعلى أمن واستقرار بقية الشعوب والأمم".[2]

---

[1] محمد دكير، "الإسلام والغرب: عشر سنوات من المواجهة، المثاقفة، الحوار"، موقع (الكلمة – مجلة فصلية تُعنى بشؤون الفكر الإسلامي وقضايا العصر والتجدد الحضاري)، أنظر الرابط التالي:
http://www.kalema.net/v1/?rpt=162&art

[2] حبيب راشدين، "الأبيض والأسود في نظرة الغرب النمطية للعرب"، مقال منشور بتاريخ 2010/3/1 على الموقع التالي:
http://tlemcen13dz.ahlamontada.com/t9947-topic

لقد أثارت هذه النظرةُ النمطيةُ والمتعاليةُ وذاتُ الأحكامِ المسبقةِ نوعاً من التناقض وانشطار الرأي بين مَن يرى في الغرب أنّه "المستعمرُ الباطش، مسيّرُ الجيوش الطامعة في جغرافيا المنطقة، ومطلق الحضارة المتحدية لتاريخها والناهب لخيراتها بلا حساب"،[1] وبين مَن يرى أنه "مصدرُ الحداثة والعلم والمدنية والتقنية والتنظيم السياسي والاجتماعي الحديث".[2] وهنا تكمن الإشكالية الكبيرة بين رؤيةِ الغربِ للعربِ والمسلمينَ عموما وهي رؤيةٌ تبدو للباحث ولكثيرين مثله متحيّزةً وغيرَ علمية ولا موضوعية، وبين رؤية العربي لنفسه وهي رؤيةٌ متناقضةٌ وحائرةٌ بين استسلامٍ يائسٍ يجري تعزيزه وتكريسه في الوعي الجمعي العربي، وبين تَحَدٍّ واثقٍ يحاول أصحابُه الردَّ على هذه النزعة من خلال التأكيد على قدرة الإنسان العربي على النهوض من جديد.

ويحدّثنا التاريخ أنّ النظرة الغربية (الأوروبية بدايةً ثمّ الأمريكية) للإسلام بصورتها العدائية والاتهامية، تشكّلت منذ أن بدأ الإسلام في الانتشار عبر أوروبا. فلقد كان الغرب (المسيحي) يعتقد أن العالم سوف يتحوّل إلى ديانته لأنها "العقيدة الوحيدة الصحيحة باعتقادهم، ولم يسفر الظهور المفاجئ للإسلام عن تمزّق في هذه الرؤية...، وأنّ المسلمين مجرّد قبيلة وثنية أخرى تنقضّ على العالم المسيحي، لا حَمَلَةَ إيمان جديد بإله واحد يشبه من نواحي كثيرة المسيحية واليهودية".[3] غير أن هذه النظرة لم تستمر طويلا، فقد شكّلَ "الظهور والتوسع السريع والمدهش للإمبراطورية [للدولة] الإسلامية كارثة مطلقة بالنسبة للمسيحيين في كل مكان"،[4] ما أدّى إلى نشوء ظاهرة التعصّب ضدّ الإسلام (والعرب لاحقا)، وبدأ الغرب المسيحي يستمد صورته الذهنية عن الإسلام والمسلمين "من خلال المواجهة الفعلية بين الإسلام والنصرانية

---

[1] رشيد العناني، تصورات العرب عن الغرب، عرض/ كامبريدج بوك ريفيوز، موقع الجزيرة نت، 2006/6/11، أنظر الرابط التالي: http://www.aljazeera.net/books/pages/b2f6a260-f752-4a68-8dcd-de0d64a21aaf

[2] المرجع السابق.

[3] زكاري لوكمان، تاريخ الاستشراق وسياساته/ الصراع على تفسير الشرق الأوسط، ترجمة شريف يونس، ط 1، القاهرة، دار الشروق، 2007، ص 61

[4] المرجع السابق، ص 64

خلال القرون الوسطى وإلى نهاية الحروب الصليبية، وهو ما أنتجَ استعادةَ ذاكرةِ الاحتكاكِ العنيفِ الذي طبع تاريخ العلاقة بين الإسلام والغرب".[1]

وتعتبر الملاحمُ الشعبيةُ أكبرَ المكونات لثقافة الصور النمطية التي تم نسجها عن الإسلام والمسلمين خلال القرون الوسطى، وبيّن (عزّوزي) أن كثيرا منها شوّه صورة الإسلام والمسلمين عبر سرده بعض الأمثلة:

> **"فملحمة رولاند La chanson de Roland الشعبية التي ظهرت في حدود عام 1000م تصور المسلمين وثنيين يعبدون ثالوثا مكونا من Apolin و Tervagent ومحمد (صلى الله عليه وسلم) Mahomet، والإسلام دين جنس وملذات (إشارة إلى تعدد الزوجات في الإسلام)، وقد عاودت الأساطير والخيالات المتضمنة فيها الظهور مرة أخرى عام 1130 مع نشيد الضعفاء Chanson des chétifs وفي نشيد أنطاكية Chanson d'Antioche عام 1180، وهكذا تحولت وقائع الحركة الصليبية إلى أساطير وقصص وأشعار ومسرحيات تاريخية تضمنت أبشع النعوت والأوصاف في حق الإسلام والمسلمين ترسخت في الأذهان جيلا بعد جيل وأصبحت صورا نمطية مفعمة بالكراهية للشرق والمسلمين، وقد تواصلت قرونا عدة عابرة الزمن والتاريخ لتتكرر وتترسخ أكثر".[2]**

ويعتقد (معتزّ الخطيب) أنّ علاقة الإسلام بالغرب ورؤية الغربيين لهذا الدين قد أُعيد تنشيطها أو نشطت في سبعينيّات القرن الماضي بفعل عوامل واعتبارات عديدة. ومن هذه الاعتبارات "بروز الثورة الإيرانية سنة 1979، وقضية سلمان رشدي سنة 1986، والجهاد في أفغانستان 1980، وحرب الخليج 1991، والحرب في يوغوسلافيا السابقة 1992، وبروز الإسلام عاملا سياسيا في العالم الإسلامي".[3] غير أنّه يشترك مع (عزّوزي) باعتقاده أن هناك تاريخا طويلا يحكم العلاقة المتذبذبة بين الطرفين، مُعدّدا سبع محطات في هذه العلاقة الإشكالية، "حيث كان الصراع على أشدّه في الفترة ما بين القرن الثامن والثاني عشر الميلاديّيْن، إلى

---

[1] حسن عزّوزي، "الأسباب التاريخية للصور النمطية السلبية عن الإسلام والمسلمين في الوعي الجمعي للمجتمعات الغربية وسبل تجاوزها ومواجهتها"، مركز الدراسات والأبحاث في مجال تصحيح صورة الإسلام، ب.ت، ص 2 أنظر الرابط التالي: http://www.cercii.ma/Etudes%20et%20Recherche.php

[2] المرجع السابق، ص ص 2+3

[3] معتز الخطيب، "ظاهرة كراهية الإسلام: الجذور والحلول"، مجلة ثقافتنا للدراسات والبحوث، المجلد الخامس، العدد السابع عشر، 2008، ص 6، أنظر الرابط التالي: www.thaqafatuna.com/?_action=showPDF&article=284

خفوت وذبول في القرنين التاليْن، وصولا إلى اهتزاز العصبية العرقية الأوروبية في القرن العشرين".[1]

ويشترك (عبد الحفيظ النهاري) مع الرأييْن السابقيْن في ضرورة التتبع التاريخي لأسباب الصراع بين الشرق والغرب بكافّة أشكاله الحضارية والدينية والثقافية والفكرية والاقتصادية والسياسية وغيرها. لكنه يركز على الصراع الحضاري والديني والاقتصادي معتبرا أنها أكثرُ ما ميّز العلاقة التصادميّة بين الطرفين.

> "**فلقد أخذ الصراع الحضاري دوره في القرون الأولى من الدولة الإسلامية بتداخل الدين في عهد الفتوحات الإسلامية وتوسع الدولة الإسلامية المركزية وصراعها مع ما تبقى من إمبراطورية الروم وإمبراطوريات أخرى آفلة احتوتها الإمبراطورية الإسلامية واتسعت على حسابها وصولا إلى الأندلس في نطاق القارة الأوروبية متخطية الحدود التقليدية للتوسع الشرقي الغربي، ليأخذ الصراع بعد ذلك صبغته الدينية في موجات الحملات الصليبية الثلاث والتي بدأت برغبة دحر العرب عن الأندلس وإعادتها إلى حظيرة أوروبا المسيحية وتبني فكرة تمسيح الطريق إلى القدس لتصبح الطريق إلى القدس هي طريق المقاتلين الصليبيين إلى الجنة**".[2]

ثم يشير إلى الصراع الذي رافق حكمَ الامبراطورية العُثمانية وانتهى بظهور ما أسماه (الحقبة الاستعمارية) التي اُتّسمتْ بقيمتيْن متناقضتيْن هما: "العدوان والسيطرة والتنكيل بالشعوب ونهب الثروات والاستغلال السيئ للإنسان، [و] حمل قيم النهضة المدنية والصناعية والثقافية والمعرفية الحديثة إلى الشعوب الأخرى المتخلفة".[3]

وبالرغم من الثورات التي أدت إلى انتهاء حكم الاستعمار، إلا أنه أعاد لَعِبَ دوره عن بُعد من خلال أشكال وصور عديدة سواء من خلال "التحكم الاقتصادي واحتكار التصنيع والمعرفة والموارد، أو من خلال التدخل السياسي في شؤون الدول المستقلة وتوظيف المؤسسات

---

[1] معتز الخطيب، "**ظاهرة كراهية الإسلام: الجذور والحلول**"، مرجع سابق، ص ص 7+8

[2] عبد الحفيظ النهاري، "الغرب والعرب: القطيعة والحوار، الإعلام والصورة النمطية للذات والآخر"، موقع (المؤتمر نت)، 2009/2/2، أنظر الرابط التالي: http://www.almotamar.net/news/66978.htm

[3] المرجع السابق

الدولية لخدمة الدول الكبرى ذات التاريخ الإمبريالي سيئ الذكر، أو من خلال زرع الفرقة وإثارة الصراعات المحلية والإقليمية".[1]

ويعتبر الاستشراق واحدا من أهم الوسائل التي لجأ لها الغرب في دراسة الشرق والتغلغل فيه وتصنيفه وتنميطه بعد ذلك في مرتبة أدنى منه، ثمّ استخدامه لأغراض استعمارية ذات اشكال متعدّدة. وقد أشار "إدوارد سعيد" إلى أنّ مفهوم (الاستشراق) صنّف الغربيين على أنهم "عقلانيّون، محبون للسلام، متحرّرون، منطقيون، قادرون على التمسك بقيم حقيقية، براءٌ من الريبة الطبيعية، والآخرون [الشرق] ليسوا أيّا من هذه الأوصاف".[2] ولا ينفي (زكاري لوكمان) هذه النمطية في التفكير الاستشراقي، وإن كان يشير إلى أنّ بعض المستشرقين قد أنتجوا أعمالا بحثية قيّمة، وعبّروا عن احترامهم للإسلام والمسلمين والشرق عموما، إلا أنّ الباحثين في سبعينيات القرن الماضي بدأوا يطرحون بقوة وبأدلّة أنّ الاستشراق كمشروع فكري كان "مرتبطا بطرق مهمة بالاستعمار الأوروبي المعاصر، وأنّ نوع المعرفة الذي كان الاستشراق كفرع بحثي يميل لإنتاجه، قد استُعمِل كثيرا لإضفاء الشرعية على ممارسة السلطة الأوروبية على العالم الإسلامي وتدعيمها".[3] وقد أشار إلى كثير من أسماء المستشرقين الذين وضعوا خبراتهم في خدمة طموحات بلادهم الاستعمارية. وفي كتابه (النظرة إلى الآخر في الخطاب الغربي)،[4] الذي قدّمت (مارلين كنعان) قراءة له، يرصد (جان جبّور) "تطور نظرة الغربيين إلى الشرق "الآخر" منذ القرون الوسطى حتى مطالع القرن العشرين، من خلال نصوص أدبية فرنسية مختارة من الرواية والمسرح وأدب الرحلة، تُخفي في طيَّاتها حقيقة نظرة الغرب إلى الشرق ونمطيَّة ذِهنيَّته التي تنفيه حيناً وتشوِّهه أحياناً أخرى.[5] وتضيف (كنعان) نقلا عن (جبور) أنه لاحظ بعد فتح العرب للأندلس (أسماها هو غزو العرب)، "تشكُّلَ صورةٍ نمطيةٍ

---

[1] عبد الحفيظ النهاري، "**الغرب والعرب: القطيعة والحوار، الإعلام والصورة النمطية للذات والآخر**"، مرجع سابق.

[2] إدوارد سعيد، **الاستشراق: المعرفة، السلطة، الإنشاء**، مرجع سابق، ص 79

[3] زكاري لوكمان، **تاريخ الاستشراق وسياساته**، مرجع سابق، ص 160

[4] جان جبّور، **النظرة إلى الآخر في الخطاب الغربي**، بيروت، دار النهار للنشر، 2001

[5] مارلين كنعان، " النظرة إلى الآخر في الخطاب الغربي: جان جبور وأنسنة التفاعل الثقافي"، موقع (معابر)، ب.ت، أنظر الرابط التالي: http://maaber.50megs.com/eighth_issue/look_at_the%20other.htm

[لدى الغرب] لأمةٍ لا تستسيغُ سوى العنف والتدمير والنهب والقتل، ولا تؤمن إلا بالخرافات والبدع ولا يحكم تصرفها أية خلقية".[1]

وتقتضي الموضوعيةُ العلميةُ الإشارةَ إلى أنّ هذه النظرة والصورة النمطية ليست مطلقة في الغرب بحيث لا نجد مَن يخالفها ويرسم للشرق (عربا ومسلمين) صورة أخرى تعترف به وبإنجازاته وباختلافه عنها. فالغرب أيضا (أو جزءٌ منه على الأقل) يقوم في أحيان أخرى، بإنجازات علمية حقيقية لا علاقة لها بالأحكام المسبقة والموروثات الآيديولوجية سواء كانت دينية أو سياسية. إنّ "فكّ رموزِ الألغاز الشرقية الضائعة، وتحقيق كمٍّ هائل من المخطوطات والتعليق عليها وترجمتها، ونبش الآثار التي خلفتها الثقافات والحضارات المتعاقبة على الأراضي المشرقية، تشكِّل هي أيضاً، منحى مختلفاً في النظرة إلى الآخر".[2] وفي هذا الصدد، اتّهمَ (صادق جلال العظم) في كتابه (الاستشراق والاستشراق معكوسا)[3] المثقّفينَ العربَ بأنهم عجزوا عن إدراك مكنونات الاستشراق، معتبرا أنّه من (الطبيعي) لدول تسيطر وتستعمر وتهيمن أن "تنتج مبررات ومسوغات لنفسها وتنتج أحياناً علماً حقيقياً عن المناطق التي تفتحها وتديرها وتوجه لها مستقبلها، والغرب أصحاب ثورة علمية من الطبيعي أن ينقلوا بعض مناهج الثورة العلمية في أوروبا لدراسة الثقافات واللغات في البلدان التي فتحوها ويسيطرون عليها".[4] فالخطاب الاستشراقي قد يزعم الحقيقة المطلقة، ولكنه أيضاً "يوظف أساطير علموية تهدف إلى أسطرة الشرق والإسلام وتاريخه. مما يعني أن تفكيك العقل الاستشراقي، في نظرنا، لا يعني إلا عملية الفصل بين المعقول واللامعقول داخله، بشكل يحافظ على سلطة العقل وصلاحية المنهج، وأفق التاريخ، لصالح ضرورات الحداثة"،[5] داعيا في نفس الوقت إلى تأسيس مشروع (العقل

---

[1] مارلين كنعان، " **النظرة إلى الآخر في الخطاب الغربي: جان جبور وأنسنة التفاعل الثقافي**"، مرجع سابق.

[2] المرجع السابق.

[3] صادق جلال العظم، **الاستشراق والاستشراق معكوسا**، ط1، بيروت، دار الحداثة، 1981

[4] عبد الكريم العفنان، "لا يوجد سر للاستشراق بل دول صاعدة تتوسع وتستعمر وتهيمن"، مقابلة مع (صادق جلال العظم)، 2009/8/24، موقع (الحوار المتمدن)، أنظر الرابط التالي: http://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=182060

[5] عبد اللطيف الخمسي، "بين الفكر العربي وتحديات الاستشراق من خلال إشكالية المنهج"، منشور على الموقع التالي: http://www.aljabriabed.net/n40_02khmsi.(2).htm

النقدي الجديد) الذي سيكون مُنطلقه المعرفي "بدايةَ التخلّصِ من أحكام الاستشراق الجاهزة ومن سطوة التراثوية، لصالح رؤية منفتحة للمناهج خارج نزعة القداسة ووهم الأصالة المطلقة".[1] وهنا يدعو الباحثُ إلى التعاطي بحذرٍ شديدٍ مع آراءٍ كهذه، خاصّة وأنها قد تثير بعض الإشكاليّات الفكرية حين تصدر عن مثقفين من أمثال (العظم)، والذي اعتُبِرَ كتابُهُ المشار إليه أنّ فيه "اتهاما لإدوارد سعيد بالعمالة، وهذا ما نفاه بنفسه."[2]

لقد كان القصدُ من كلّ ما سبق، الإشارةَ إلى أنّ الفكر الغربي (الأوروبي والأمريكي) مشبعٌ في معظمه بآراء نمطية تحمل دلالاتٍ سلبيةً وأحكاماً مسبقةً عن الشرق بِبُعْديه العربي والإسلامي، وأنّ هذا الفكرَ المتحيّزَ حين درس الظاهرة الاجتماعية السياسية العربية بمنظوره هو وبأدوات بحثه ونظريّاته هو، توصّل – وسوف يظل يتوصّل – إلى استنتاجات قد لا تكون صحيحة أو على الأقل ستكون موضعَ شكٍّ علمي نظرا إلى أنها لم تأخذ في حُسبانها طبيعةَ تركيبِ المجتمعات الشرقية (العربية) والعوامل التي أدّت وتؤدي إلى نشوء أية ظاهرة مجتمعية فيها.

ولم يكن هذا الاستنتاج – كما تبيّنَ – من أهلِ الشرق أنفسِهِم فقط (حتى لا يقعوا في نفس الاتهام بالتحيّز)، بل من أهل الغرب الذين أكّدوا على التشويه المقصود والمتعمّد لتاريخ وحاضر الشرق، والتحكّم في مستقبله لاحقا. وفي الاستدلال الفلسفي، فإن طبيعة المقدِّمات التي يجرى افتراضها، سوف تؤدي إلى نتائج من نفس النوع في معظم الأحيان، وهذا يجعل كثيرا من الأحكام والتفسيرات التي تصدر عن الغرب حول الشرق صعبة التحقّق منها والوثوق بصدقيّتها حتى بنفس المنهجية العلمية التي يؤمن بها الغرب ويسعى (لتأصيلها) فينا وفي دراساتنا وأبحاثنا.

---

[1] عبد اللطيف الخمسي، "بين الفكر العربي وتحديات الاستشراق من خلال إشكالية المنهج"، مرجع سابق.

[2] عبد الكريم العفنان، "لا يوجد سر للاستشراق بل دول صاعدة تتوسع وتستعمر وتهيمن"، مرجع سابق.

المبحث الثاني

خصوصية الاستثناء

السؤال الذي يطرح نفسه هو: هل الظاهرة الاجتماعية السياسية العربية تمثل استثناءً بحيث تستدعي دراسةً منهجيّةً مختلفةً عن تلك التي يدرس بها الغربُ ظواهرَه؟ وللإجابة عن هذا السؤال، ربّما يجب تعريف مفهوم الاستثناء – Exception الذي يعني في اللغة "مطلق الإخراج"[1]، وفي تعريف آخر: "استثنى الشيء أي أخرجه من قاعدة عامة".[2] ويقول (الغزالي) إنّ الاستثناء هو "قولٌ ذو صِيَغٍ مخصوصةٍ محصورةٍ دالّ على أنّ المذكورَ به لم يَرِدْ بالقولِ الأول".[3]

أما المعنى الاصطلاحي للمفهوم فيحتمل عدّة معانٍ منها أنه يفيد التميّزَ سواءً بالسلب أم بالإيجاب، إذ ليس كلُّ تميّز إيجابيا وليس كلُّ تميز سلبيا. ويفيد أيضا التخصيصَ للإشارة إلى بعض المواصفات التي تميّز المستثنى عن المستثنى منه. ويعني ثالثا الإقصاءَ أو الإبعادَ أو التفريق، أي الفصل بين جزءٍ عن كلٍّ لأغراض مختلفة. أما المعنى السياسي للمفهوم فمتعدّد وأحدها ما اصطُلِحَ على تسميته (الاستثناء العربي)[4] الذي يعبّر عن الطريقة التي يُحكَم بها المواطن العربي، "فهو لا يُحكم بالقانون، بل بحالة **الاستثناء...**، وبالتالي كيف يتعامل المواطن العربي في ظل أوضاع يبدو فيها القانون الرسمي امتداداً لشرط **الاستثناء**".[5] أي أنّ الاستثناء هنا

---

[1] معهد آفاق التيسير للتعليم عن بعد، "باب الاستثناء"، أنظر الرابط التالي: http://www.afaqattaiseer.com/vb/showthread.php?t=518

[2] المعاني / لكل رسم معنى، "باب الاستثناء"، أنظر الرابط التالي: http://www.almaany.com/home.php?language=arabic&lang_name=%D8%B9%D8%B1%D8%A8%D9%8A&word=%D8%A7%D8%B3%D8%AA%D8%AB%D9%86%D8%A7%D8%A1

[3] المكتبة الإسلامية، "الصنف الخامس في أدلّة تخصيص العموم، القسم الأول: في الأدلة المتصلة، النوع الأول: الاستثناء"، أنظر الرابط التالي: http://www.islamweb.net/newlibrary/display_book.php?flag=1&bk_no=101&ID=220

[4] عرّفه (عبد المنعم سعيد) بأنه يشير إلى أنّ "العالم العربي له من الخصوصية والاستثناء والطبيعة التي ليس كمثلها أحد، والتي تجعله بعيدا عن الثورة الديمقراطية". الأهرام الرقمي، 2011/3/7، أنظر الرابط التالي: http://digital.ahram.org.eg/articles.aspx?Serial=443844&eid=294

[5] حسين عبد العزيز، عرض لكتاب "حالة الاستثناء والمقاومة في الوطن العربي"، الجزيرة نت / المعرفة، 2010/6/3، أنظر الرابط التالي: http://www.aljazeera.net/books/pages/2c68e899-0003-42ec-bfce-feb501abc813

يحمل دلالة سلبية تتعلق بطبيعة الأنظمة الحاكمة في الوطن العربي وعلاقتها بِمَن تحكمهم، وهي علاقة قمعية وديكتاتورية وغير ديمقراطية. وقد يكون الاستثناء هو القانون والقاعدة لأنّ التقليد العربي بقي فوق القانون في معظم الحالات.

ويؤكّد على هذا المفهوم أيضا عديد من الأكاديميين والسياسيين والمحلّلين. فالكاتب (يحيى الرخاوي) يشير إلى مقولة ما زالت تتردد في الوطن العربي وخارجه تفيد أنّ ما جرى في بعض البلدان العربية "إنما يدخل ضمن نطاق **الاستثناء** الصرف، الذي لا يمكن البناء عليه للخلوص إلى تثبيت القاعدة أو تعميمها، أو البناء عليها لاستشراف ما قد يجري مستقبلا بهذا البلد العربي أو ذاك، البعيد من هذه البلدان، كما القريب منها على حد سواء".[1]

والاستثناء ليس حالة أو صفة فقط، إنه دولة أيضا وِفْقَ (G. Agamben) في كتابه (State of exception)[2] الذي أشار إليه (بشير ناظر الجحيشي) معتبرا أنّ الدولة التسلطية تستخدم جميع الوسائل المشروعة وغير المشروعة من أجل ضمان بقائها في الحكم، ولها في ذلك تكتيكات عديدة أهمها "تقوية ودعم هوية الجماعة الرئيسية في المجتمع، لكي تخلق حالة الخطر من خلال الثنائية التاريخية (نحن وهم)، ثم تنجح دولة **الاستثناء** في الاستمرار والبقاء على أساس أنها التي تضمن الأمن لمواطنيها وتحميها من خطر وتهديد الآخرين".[3] أما الكاتب (عبد الله الشايجي) فيعتبر أنّ مجلس التعاون الخليجي هو "التجمع العربي الإقليمي الأنجح...، [لذلك يمثّل] حالة **الاستثناء** الخليجية".[4] وفي الخبر المنشور على موقع منتديات (روسيا اليوم) يتساءل الصحفي الأمريكي (مارك لينش – Mark Lynch) في مقاله المنشور في مجلة "فورين بوليسي" عن ظاهرة "استثناء" الملكيات العربية من موجات الثورات التي اجتاحت المنطقة: "هل

---

[1] يحيى الرخاوي، "عدوى الربيع العربي أو أطروحة الاستثناء"، موقع (مشاهد نت)، 2012/10/6، أنظر الرابط التالي: http://www.mushahed.net/vb/showthread.php?t=39119

[2] Agamben, Giorgio, **State of Exception**, Translated by Kevin Attell, The University of Chicago Press, Chicago, 2005

[3] بشير ناظر الجحيشي، "الدولة التسلطية.. دولة الاستثناء"، موقع (إيلاف)، 2012/10/8، أنظر الرابط التالي: http://www.elaph.com/Web/opinion/2012/10/766560.html

[4] عبد الله الشايجي، "حالة الاستثناء الخليجية"، جريدة الوطن، 2011/12/28، أنظر الرابط التالي: http://www.al-watan.com/viewnews.aspx?n=CBB6F019-2FA9-4B64-A3CD-42682B6C5E1617&writer=0&d=201210

هناك **استثناء** للمَلَكيّة في العالم العربي؟"[1] وقد يكون الجواب على هذا السؤال احتماليّا لأن المَلَكِيّة هي الأقرب للقبليّة بالتقليد الغربي.

كما أنّ المقولة الرئيسية للمفكر (عزمي بشارة) في كتابه (في المسألة العربية: مقدمة لبيان ديمقراطي عربي)[2] حسب قراءة (مهنّد مصطفى) هي "وجود **استثنائية** عربية، وهذه الاستثنائية هي المعيقة للتحول الديمقراطي، ويمكن القول على هامش هذه الاستثنائية، أنه بقدر خصوصية الاستثنائية العربية جاءت خصوصية الاستثنائية الثورية العربية لاحقا".[3]

والمعنى الثاني لمفهوم الاستثناء والذي تركّز عليه الدراسة، مرتبطٌ بالتميّزِ والمفارقةِ والاختلافِ (وليس التفضيل أو التعالي أو المُباهاة) ما بين المُستثنى الذي يمثّل الظاهرة الاجتماعية السياسية العربية، والمستثنى منه الذي يمثل الظاهرة الشبيهة لدى (الآخر) الذي جرى تعريفه في الفصل السابق، ما يستدعي أدوات بحث وطرق تحليل ومناهج دراسة مختلفة بالضرورة وليس بالأفضليّة. إنه الاستثناء الذي جعل الباحث الأكاديمي (إبراهيم أبراش) يدعو لتأسيس (علم اجتماع فلسطيني) معتبرا أنّ النظريات السياسية [القائمة] "تعيش حالة غربة عن الواقع السياسي، وأنها لا تساعد كثيرا الباحث والاكاديمي الفلسطيني على فهم وتفسير الحياة السياسية في بلده، الأمر الذي يستدعي علم اجتماع سياسي فلسطيني يستلهم نظريات علم السياسة ولكنه ينبثق أساسا من خصوصية الواقع الفلسطيني".[4]

---

[1] " فورين بوليسي تتساءل عن استثناء الملكيات العربية من الثورات"، خبر منشور على موقع منتديات (روسيا اليوم)، 2012/9/15، أنظر الرابط التالي: http://arabic.rt.com/forum/showthread.php/201684-%D9%81%D9%88%D8%B1%D9%8A%D9%86-

[2] عزمي بشارة، في المسألة العربية؛ مقدمة لبيان ديمقراطي عربي، ط 2، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 2010

[3] مهند مصطفى، "قراءة في كتاب في المسألة العربية: مقدمة لبيان ديمقراطي عربي"، موقع (عزمي بشارة)، 2012/4/1، أنظر الرابط التالي: http://azmibishara.com/site/topics/article.asp?cu_no=1&item_no=1791&version=1&template_id=297&parent_id=13

[4] إبراهيم أبراش، "نحو علم اجتماع سياسي فلسطيني"، الحوار المتمدّن، 2012/9/28، أنظر الرابط التالي: http://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=326064

وللتدليل على (أحقية) مطالبته، فإنّ (أبراش) يشير إلى الطبيعة المتحولة للواقع السياسي كجزء من الواقع الاجتماعي وتباين الظاهرة الواحدة من مجتمع إلى آخر ومن ثقافة إلى أخرى، الأمر الذي دفع منذ زمن

> **"علماء السياسة والاجتماع إلى المطالبة بوضع نظريات نسبية قصيرة المدى، وهو ما أكد عليه ميرتون Robert. Merton الذي طالب بصياغة "نظريات متوسطة المدى بدلاً من إقامة أنساق نظرية بالغة العمومية والتجريد"، كما ربط ميرتون بين الجانب التنظيري، وجانب البحث الميداني، فالنظرية في رأيه ما هي إلا ضرب من التقنيين Codification بمعنى أن مهمتها الأساسية تتمثل في تنظير التعميمات الأمبريقية Empiricism التي يمكن التوصل إليها من خلال دراسة الصور الاجتماعية المختلفة للسلوك...، فالنظريات الاجتماعية والسياسية لعلماء السياسة وخصوصا في الغرب، قد تكون علمية وصحيحة كنظريات ومقولات تفسر واقع مجتمعاتهم، إلا أنها تصبح متحيزة (Partial) وغير موضوعية، بل قد تكون معادية، إن حاولنا الأخذ بها دون تمحيص أو مراجعة وفرضها على مجتمعات مغايرة".**[1]

وهو الأمر نفسه الذي جعل (محمد جابر الأنصاري) يدعو إلى "تأسيس علم اجتماع سياسيّ يُعْنَى بقضايا الفكر والممارسة السياسية في العالم العربيّ".[2]

إن الظاهرة الاجتماعية السياسية العربية هي ظاهرة استثنائيّة بامتياز، سواء على مستوى الدولة الواحدة أو على مستوى الدول جميعها، ترفض (الفكر الجاهز)[3] الذي يريح صاحبه من عمق التحليل وصلابة النتائج بالاعتماد على قوالب فكرية جاهزة ومفصّلة ولكنها غير ملائمة. كما ترفض التنميط المسبق الذي يستحضر الأحكام المسبقة بعشوائية ودون دراية معمّقة لواقع المجتمعات قيد الدراسة، وخاصّة تلك التي ظهر فيها الحِراك السياسي الحالي بمختلف صوره وتجلّياته ما يثير الحاجة "لإعادة تعريف الثورة [تعريفاً] يرى فيها عمليةَ تحوّلٍ مجتمعيٍ وسياسيٍ واقتصاديٍ، ويرى في نخبتها الجديدة غير المركزية وغير الأيديولوجية وغير

---

[1] إبراهيم أبراش، "**نحو علم اجتماع سياسي فلسطيني**"، مرجع سابق.

[2] كمال عبد اللطيف، "نحو إعادة بناء أسئلة النهضة العربية / قراءة في أعمال محمد جابر الأنصاري"، موقع (التاريخ العربي)، ب.ت، أنظر الرابط التالي: http://www.attarikh-alarabi.ma/Html/adad26partie5.htm

[3] أنظر بهذا الخصوص: محمد بهضوض، **نقد الفكر الجاهز: أسئلة الثورة والإصلاح في الوطن العربي**، ط 1، بيروت، الجزائر، الدار العربية للعلوم وناشرون ومنشورات الاختلاف، 2012

المؤسسة فرصاً أكبر في مشاركة الجماهير في اختيار نظامها الجديد".[1] فالأحداث المتسارعة في العالم العربي "تتطلبُ علماءَ سياسةٍ ينكبّوا [قادرين] على استقراء الواقع الاجتماعي والسياسي العربي من خلال دراسات وأبحاث ميدانية متحررة من النظريات والتنظيرات المسبقة".[2]

إنها ظاهرة – كما أُشيرَ لها في الفصل التمهيدي من هذه الدراسة – فُجائية، حادّة، متناقضةٌ، متعاكسةٌ في الانتشار، ومغتربة عن ذاتها، ولذا تستأهل التفرّد والخصوصية في التحليل والتشخيص والتفسير والاستنتاج. ويمكن تِعدادُ بعض مظاهرِ الإخفاقِ الذي وقعت فيه كثيرٌ من الدراسات الغربية أو العربية التي اعتمدت المنهجية الغربية عند دراستها للظاهرة السياسية الاجتماعية العربية كإشارة واضحة لحاجة هذه الظاهرة إلى تخصّصية منهجية تفترق عما هو مطروح دون أن تلغيه، وهذا ما سيبيّنه المبحث الثاني من هذا الفصل.

---

[1] أمل حمادة، "تحول طويل المدى: هل نحتاج لإعادة تعريف الظاهرة الثورية؟"، السياسة الدولية / الأهرام، ب.ت، أنظر الرابط التالي: http://www.siyassa.org.eg/NewsContent/3/110/1789/%D9%85%D9%86-%D8%A7%D9%84%D9%85%D8%AC%D9%84%D8%A9/%D9%83%D9%8A%D9%81-%D9%8A%D9%81%D9%83%D8%B1-%D8%A7%D9%84%D8%B9%D8%B1%D8%A8-%D8%9F/%D8%AA%D8%AD%D9%88%D9%84-%D8%B7%D9%88%D9%8A%D9%84-%D8%A7%D9%84%D9%85%D8%AF%D9%8A.aspx

[2] إبراهيم أبراش، "الربيع العربي: التحركات الشعبية تكشف أزمة علم وعلماء السياسة العرب"، الشبكة العربية العالمية، ب.ت، أنظر الرابط التالي: http://www.uniem.org/index.php?action=show_page&ID=1108&lang=ar

المبحث الثالث

لماذا أخفقَ التعميم؟

تتعدّد الأسباب التي جعلت من تعميمِ جزءٍ كبيرٍ من النظريات الغربية والأدوات التي استخدمتها في قياس وتشخيص وتحليل الظواهر الاجتماعية السياسية في المجتمعات التي نشأت فيها، غيرَ صالحةٍ للتطبيقِ إذا أُخِذَت على إطلاقِها في المجتمعات غير الشبيهة بل والنقيضة أحيانا. فالظروف التي أدّت إلى نشوء نظرية في مجتمع معيّن، قد لا تصلح للتطبيق والتعميم في مجتمع آخر يختلف في التاريخ والثقافة والتربية وطبيعة التكوين. يوردُ هذا الفصلُ بعضَ الأسباب التي أدّت إلى إخفاق وفشل التفسير الغربي للظواهر الاجتماعية السياسية العربية وفيما كان ذلك فشلاً متعمّدا ولضرورات غير مُعلنة، أم تقاعساً في الأخذ بعين الاعتبار خصوصية المجتمعات العربية وتنوّعها.

لقد طرحت الأحداثُ الجاريةُ حاليّا في بعض الدول العربية كثيرا من الأسئلة التي لم يستطعْ علمُ الاجتماع أو علمُ الاجتماع السياسي – برأي الباحث – توقّعَها ولا تفسيرَها عدا عن التنبّؤ بنتائجها. ومن هذه الأسئلة:

- هل كانت الأحداثُ التي جرت وتجري في عدد من الدول العربية مفاجِئةً أم مُتوَقّعة؟
- لماذا اقتصرت على بعض الدول ولم تنتشر في دول أخرى؟
- لماذا قامت في الدول التي كانت (تُروّجُ) للحرية والعدالة والديمقراطية والعُروبة ولم تقم – حتى الآن على الأقل – في الدول التي لا تدّعي ذلك ولا تطرحه أصلا في شِعاراتها؟ هناك بعض الاستثناءات بهذا الخصوص كحالة البحرين والأردن، وهذان الاستثناءان يزيدان من صعوبة الأسئلة ولا يجيبان عليها.
- هل الفقر كان السببَ الحاسم وراء قيام الانتفاضات العربية بجميع تجلّياتها (العامل الاقتصادي)؟ أم الشوق للكرامة والحريّة والعدالة (العامل السياسي – الاجتماعي)؟ أم كلاهما معا؟
- إلى أين تسير تفاعلات ما يجري بمستوياته المختلفة المحليّة والعربية والإقليمية والدولية؟

- لماذا يأخذُ تدخّلُ العالَمِ (الذي هو الآخر هنا) في ما يجري بالوطن العربيّ أشكالاً مختلفة وصورا متباينة تتفاوت ما بين الخِطابات اللفظية إلى التدخل العسكري المُباشر؟
- هل هذه الظاهرة العربية مؤقّتة أم ستخبو بفعل عوامل داخلية وخارجية؟
- لماذا لا يهدأ الشارع ولا التنظيمات الحزبية في الدول التي جرت فيها انتخابات وُصِفَت بأنها ديمقراطية؟ هل المجتمعات العربية (لا تحتمل) الديمقراطية ولا تؤمن بنتائجها أيا كانت؟
- ما هو شكل التحالفات التي سيتم إقامتها استنادا إلى التغييرات الحاصلة في الإقليم؟
- ما هو الحل؟ هل هو في الإسلام سواء من خلال (أَسْلَمَة) السياسة أو (تَسييسِ) الإسلام؟ أم في علمانية (مُهجّنةٍ) تتلاءم مع خصوصية الحالة العربية ديناً وثقافةً وتربيةً؟ أم في ديمقراطية عربيّة (لا شرقية ولا غربية)؟

لقد أجاب علم الاجتماع السياسي الغربي على بعض من هذه الأسئلة وغيرها بشيء من الموضوعية وكثير من التحيّز والحكم المُسبق والتفسير غير الموضوعي، واستخدم تصنيفات غير حقيقية في ذلك. ومن هذه التصنيفات والأحكام والاتهامات ما تُبيّنهُ الصفحات التالية.

أولا: النمطيّة – Stereotype

تعرّف النمطية أو الصورة النمطية بأنها "اعتقاد مبالغ فيه يرتبط بفئة ما، وظيفته تبرير السلوك إزاء تلك الفئة".[1] وفي تعريف آخر هي "القوائم أو النماذج الجاهزة التي يكونها فرد أو جماعة أو شعب عن فرد أو شعب أو جماعة أخرى بفعل عمليات تاريخية تراكمية تلعب وسائل الإعلام دورا كبيرا فيها".[2] ويعرفها قاموس علم الاجتماع بأنها "معتقدات أو أفكار تتعلق بفئات من الأشخاص أو الموضوعات، تراكمت وأصبحت مقبولة مقدما بحكم العادات والأحكام والتوقعات المألوفة. وهي ليست نُتاجا لتقديرات جديدة متطورة للظواهر".[3] وتختلف الصورة

[1] Gordon W. Allport, The Nature of Prejudice, New York: Doubleday, 1954,p.141

[2] مصطلحات في الإعلام الدولي، "تعريف الصورة النمطية"، موقع الإعلام الدولي، 2012/4/12، أنظر الرابط التالي: http://lafiammarin.3abber.com/post/48718

[3] عاطف غيث، **قاموس علم الاجتماع، "نمطي"**، مرجع سابق، ص 473

النمطية عن الانطباع – Impression الذي هو الشعور الأولي والصورة التي تختزنها ذاكرة شخص ما حول شخص آخر أو شيء ما، في أنها أكثر التصاقا في الوعي والذاكرة، كما أنها تعميمية ويصعب تغييرها، وهي نوع من القَوْلَبة الجاهزة التي تريح الباحث من عناء التدقيق في الوصف، والاكتفاء بما هو معروض عليه أيّا كانت درجة دِقّته.

ويبدو من خلال هذه التعريفات أنّ للإعلام دورا كبيرا في خلق الصورة النمطية عن شخص أو شعب أو مجموعة بشرية، من أجل تحقيق غايات محدّدة يجري توظيفها خِدمة لأغراض تعصّبية أو عنصرية أو استعلائية غير مبرّرة علميا أو عرقيا.

لقد تكونت في الغرب استنادا إلى هذه التعريفات صورٌ نمطيةٌ جاهزةٌ عن الشرق والعرب والإسلام، وهذه الصور تخلو من الموضوعية العلمية إلى حدّ كبير وتستند إلى أحكام مسبقة فرضها أو ساهم في نشوئها الاستشراق والأنثروبولوجيا – Anthropology أو علم الإنسان أو الأنسنة. ويرى الكاتب (عمر كوش) أنه كما لا يمكن الحديث عن غرب واحد، فإنّه لا يمكن الحديث عن شرق واحد "لأنّ كلاّ منهما لم يكن كيانا موحّدا في يوم من الأيام، واستخِدم [هذان التصنيفان] ووظفا في سياقات غامضة، وساهم هذا الاستخدام في إنتاج صور نمطية ملتبسة عن الغرب وعن الشرق."[1] وعليه، فإن التعميم في وصف الشرق استنادا إلى هذه **الصورة** يؤدي بالضرورة إلى الخروج بنتائج أبعد ما تكون عن **الأصل** الذي يميّزه عن باقي التجمعات البشرية. ويعدّد (كوش) بعض الصور التي رسمها الغرب للآخر (الشرق) استنادا إلى رؤية ميتافيزيقية (غيبية) تسعى لتأكيد التفوق والأفضلية. واستنادا إلى هذه الرؤية "**فقد تمّت عملية إعادة كتابة** تاريخ اليونان القديمة بشكل يتماشى وأسطورة الغرب المدني والحضاري. ودعم ذلك النظرية التطورية، التي صنفت الشعوب والأمم إلى أصناف متمايزة ومتعارضة، مثل(متوحشون)، و(برابرة)، و(متمدنون). وعليها نُسج التمركز الغربي، الذي يجد أصله النظري في التقسيم الأرسطوي للعالم القديم إلى إغريق وبرابرة، أو إلى أحرار بالطبيعة وعبيد بالطبيعة. ثم استعاضت المسيحية في العصور الوسطى معيار الفصل التقابلي في ثنائية: إغريق

[1] عمر كوش، "الصور النمطية بين الشرق والغرب"، مجلة نزوى، 2009/7/22، أنظر الرابط التالي: http://www.nizwa.com/articles.php?id=2511

/ برابرة بمعيار فصل ميتافيزيقي آخر يقوم على ثنائية: مؤمنون/ كافرون، وهو فصل يعتمد على معيار الإيمان بالمسيحية دون سواها من الأديان، ويتماشى مع الطبيعة التبشيرية للمسيحية، التي شنت الحروب الصليبية على خلفية الصور الميتافيزيقية التي بنتها متخيلات التمركز اللاهوتي وتعاليمه الكنسيّة. ومع النهضة الأوروبية دُعم التمركز العرقي، وبرز إلى الواجهة معيار (التقدم) أو (المدنية) لفصل جديد بين الشعوب، حيث بدا الغربي صورة للتفوق والصفاء والقوة. ثم بدأت، في العصر الحديث، حركة الأوربة التي تجلت بإخضاع مجتمعات وشعوب العالم للنموذج الأوروبي، عبر مختلف أشكال الانتداب والاستعمار والسيطرة، ورأت القوى المسيطرة في الغرب الحديث ضرورة إخضاع الشعوب للنموذج الغربي بوصفه النموذج الأمثل والأصلح لمختلف الشعوب، واحتل الغربي (الرجل الأبيض) فيه القطب الأول في ثنائية: المتقدم/ المتخلف التي شكلت جوهر التفكير الميتافيزيقي الفلسفي الغربي الحديث".[1]

إنّ العربي و/أو الشرقي و/أو المسلم (وهو نفس الشخص بالمنظور الغربي) يُعادي الحضارة والديمقراطية والتطور، ولا يتقدم أصلا أو ينهض بعوامل ذاتية، بل بعوامل خارجية فُرِضت قهرًا عليه. منها على سبيل المثال "الحملة الفرنسية على مصر، البعثات العلمية إلى أوروبا، انتشار حركة تبشيرية واسعة في البلاد العربية في القرن التاسع عشر، وإنشاء جمعيات عديدة نشطت في ميادين الترجمة وتحديث اللغة العربية".[2] إنّ أفكارا كهذه تجعل من الصعب على أيّ باحث موضوعي أو محايِد أن يقبل النتائج والمستخلصات التي تصدر عنها طالما ظلّت أسيرةَ أحكامِها المُسبقة ونمطيّتِها الجاهزة، ولا يمكن فهم (الآخر) عبر نظرة (الأنا) الضيّقة التي لا ترى الأشياء (والناس) إلاّ بمنظارها فقط.

إن جدليّة العلاقة السويّة بين الطرفين تبدأ من الاعتراف بأحقيّة وخصوصية كل طرف في التعريف بنفسه كما يراها هو دون أن يلغي الآخر أو يتجاوزه، ودون أن يسمح للآخر بذلك.

---

[1] عمر كوش، "**الصور النمطية بين الشرق والغرب**"، مرجع سابق.

[2] أحمد الموصللي، "العالم الإسلامي والعالم الغربي: الصّور النمطية المتبادلة"، مجلة الدفاع الوطني، 2003/1/1، أنظر الرابط التالي: http://www.lebarmy.gov.lb/article.asp?ln=ar&id=1610

ثانيا: المعايير المزدوجة Double Standards

المعايير المزدوجة هي نفسها الكيلُ بمكيالَيْن* وهذا المفهوم سياسيٌّ الأصل ويشير إلى "أي مجموعة من المبادئ التي تتضمن أحكاما مختلفة لمجموعة من الناس بالمقارنة مع مجموعة أخرى، بحيث يُنظر إليها على أنها مقبولة لاستخدامها من قبل مجموعة من الناس، ولكنها تعتبر غير مقبولة ومن المحرمات، عندما تستخدم من قبل مجموعة أخرى".[1] وفي المعنى الذي تقصده الدراسة، فهي تعني "أن للدولة ذاتها تجاه أيِّ قضية موقفان أو رأيان متناقضان [موقفيْن أو رأييْن متناقضيْن] إذا كانت إحداهما تخصُّ الغربَ أو حلفاؤه [حلفاءه] وتخص الثانية العالم العربي أو الإسلامي على نحو خاصٍّ".[2] وهناك من الأمثلة القديمة والحديثة ما يدلّ على هذه السياسة المزدوجة التي ينتهجها الغرب في تعامله مع القضايا المختلفة التي تخصّ الشرق العربي والإسلامي لأسباب لا تخلو من مصالح سياسية واقتصادية وآيديولوجية. إنّ التعامل الغربي في المواقف التي تخصّ العرب والمسلمين ومقارنتها بتلك التي تخصّ الكيان الصهيوني، تبيّن بشكل واضح كيف تختلف المواقف والآراء والتقييمات عندما يتعلّق الأمر بالعرب، فتصبح سلبية وموضع إدانة، أما حين يتعلّق الأمر بالكيان الصهيوني فتتحوّل إلى تبرير أو دعم أو تشجيع أو على أقل تقدير، سكوت لا تفسير له سوى أنه يعني التغاضي عمّا جرى. وبما أنّ السياسة لدى البعض في أحد مضامينها هي "سياسة القوة، والسيادة هي سيادة الأقوى على مصير الآخرين"،[3] فإنّ من (الطبيعي) لديهم أن يقرّروا وحدهم ما هو حقٌّ يستحق الدعم والتأييد، وما هو باطلٌ يستحق الشجب والاستنكار. إنها المعادلة الدولية الجديدة التي وُضِعت بعد الحرب العالمية الثانية من قِبَل الحلفاء المنتصرين، "وكل كيان أو دولة تحاول التمرد على المعادلة الدولية، باتت هدفاً شرعياً للقوى الغربية، تُطبّق عليها سياسة المعايير المزدوجة مهما يكن حجمها البشري أو

---

* يرى د. عبد الستار قاسم أنّه كيل واحد فقط يتمثّل بالمصلحة التي هي فوق المبدأ.

[1] ويكيبيديا، الموسوعة الحرّة، "معايير مزدوجة"، أنظر الرابط التالي:
http://ar.wikipedia.org/wiki/%D9%85%D8%B9%D8%A7%D9%8A%D9%8A%D8%B1_%D9%85%D8%B2%D8%AF%D9%88%D8%AC%D8%A9

[2] عزّت السيد أحمد، "ازدواجية المعايير بَيْنَ الوهم والحقيقة"، موقع (المحرّر)، ب.ت، أنظر الرابط التالي:
http://www.al-moharer.net/moh264/ezzat_s_ahmad264.htm

[3] فايز عز الدين، "السياسة والسيادة في المعايير المزدوجة"، الثورة السورية، 2012/10/11، أنظر الرابط التالي:
http://thawra.alwehda.gov.sy/_archive.asp?FileName=72901691720121010184406

الجغرافي، لا وزنها السياسي والعسكري".[1] والأمثلة على ذلك كثيرة ومتعدّدة بدءاً من القضية الفلسطينية وما تولّد عنها من ممارسات احتلالية كالمُغتصبات [المستوطنات][2] وجدار الفصل العنصري مثلا، مرورا بالملف النووي الإيراني وانتهاء (لما لا ينتهي) بحقّ الشعوب المحتلّة بالدفاع عن نفسها وأرضها دون اتهامها بالإرهاب وتعريض السلام الدولي للخطر.

إنّ مفاهيم مثل الديمقراطية وحقوق الإنسان والشريعة الدولية وحق تقرير المصير والقيم الأخلاقية وغيرها تصبح مقدسّة ويجب الدفاع عنها وحمايتها في دولة ما، ويمكن أن تصبح في حدود المسكوت عنها أو حتّى تجاهلها في دولة أخرى. ولقد أثبتت الأحداث التي جرت وتجري في بعض الدول العربية حاليّا استمرار هذا التوجّه المزدوج وتكريسه لأنّ فيه مصلحة الغرب قبل ودون أن تكون مصلحة الشعوب. إن التدخّل العسكري المباشر في ليبيا وغير المباشر في سوريا بدعوى الدفاع عن حق الشعوب في مقاومة طُغيان حكامهم، هو التفسير المعلن لما تقوم به أمريكا وبعض دول أوروبا ومعهم بعض الدول العربية من تدخّل. غير أنّ ما جرى ويجري في البحرين والسعودية لا يستحق نفس التوجّه والتدخّل بل يمكن ويجب السكوت عنه وعليه، لأن المصلحة وليست الأخلاق هي المعيار الحاسم.

إنّ المعايير المزدوجة تؤدّي إلى فقدان الثقة بمن يمارسها ويتبنّاها، كما تؤدّي إلى تعاظم الإحساس بالقهر والحيرة وعدم الفهم لدى مَن تُستَخدم ضدّه. وحين يتحوّل ويتشظّى الموقفُ الواحدُ من القضية الواحدة إلى مواقفَ متناقضةٍ مقبولةٍ هنا ومرفوضةٍ هناك، يصبح التقييمُ عندئذٍ مرتبطاً بأساسٍ مصلحيٍّ ونفعيٍّ وليس استنادا إلى قاعدة شرعية أو أخلاقية أو حقوقية أو دينية أو مدنيّة.

وربّما تجب المقارنة هنا – ولو في عُجالَةٍ – بين نظام حكم الغرب الذي يقوم على المصلحة وليس على المبدأ أو الأخلاق أو القيم، وبين الحكم القَبَلي الذي كان سائدا عند العرب

---

[1] نسرين مراد، "سياسة المعايير المزدوجة تصطدم بالجدران العازلة"، المركز الفلسطيني للإعلام، 2009/11/17، أنظر الرابط التالي: http://www.palinfo.com/site/pic/newsdetails.aspx?itemid=101384

[2] يقترح الباحث اعتماد كلمة (المغتصبات) بديلا للكلمة الدارجة (المستوطنات) التي تفيد في اللغة العربية معنى إيجابيا هو بالتأكيد عكس ما هو على الأرض.

وما زال في بعض الأقطار العربية حاليّا ولو باختلاف الشكل. فهل القبليّة تقوم هي الأخرى على المصلحة والمنفعة أم تستند إلى مبادئ وقيم وأخلاق؟ ربّما يمكن القولُ مبدئيّا إنّ القبلية كنظام حكم تجمع بين المبدأ والمصلحة معاً وأنّ المبدأ الذي يتمثل هنا بالقانون والنظام العام والحكم العشائري قد يكون أقرب نسبيا للتطبيق عندما يتعلّق الأمر بشؤون الحياة اليومية والسلوك الفردي والجمعي للمواطنين، أمّا المصلحة فقد تكون هي المعيارَ عندما يتعلّق الأمر بالشؤون الخارجية، أي في علاقة القبيلة بالقبائل الأخرى في السلم والحرب. إنّ تجربة (مجلس التعاون لدول الخليج العربية) تبيّن كيف أنّ المصلحة هي ما يجمع دُوَلَهُ الستّ والرفض المستمر وغير المُعلن لضمّ العراق واليمن له اللذيْن يشكلان عمقا استراتيجيا له، وفي نفس الوقت إثارة إمكانية ضم الأردن له لأسباب مصلحية نفعية تتعلّق بتداعيات الربيع العربي عموما وما يجري في سوريا على وجه الخصوص.

ثالثا: الإسقاط –Projection

يعرّف الإسقاط حسب علم النفس بأنّه "تفسيرُ أعمالِ غيرِنا بحسب ما يجري في نفوسنا لنتخلّص من الشعور بوطأتها، أي أننا ننسب ما في نفوسنا من صفات غير معقولة إلى غيرنا بعد أن نجسّمها ونضاعف من شأنها".[1] أمّا (فرويد) فيعرّفها بأنها "حيلة لا شعورية من حِيَل دفاع الأنا بمقتضاها ينسب الشخص إلى غيره ميولاً وأفكاراً مستمدة من خبرته الذاتية يرفض الاعتراف بها لما تسببه من ألم وما تثيره من مشاعر الذنب".[2] وتتنوّع أشكال الإسقاط وصُوَرِه، فمنها الإسقاط الثقافي والأدبي والنفسي والاجتماعي والسياسي والتاريخي وغيرها. ولكلّ نوعٍ منها دورٌ في نفي ما هو موجودٌ في (الأنا) – أيّاً كان هذا الأنا شخصا أو مجموعة أو دولة – من صفاتٍ سلبيةٍ وإسقاطها أو تحويلها على (الآخر) هروباً أو دفاعاً. وبهذا المعنى، فإن

[1] معروف زريق، مشاكلنا النفسية، ط2، دمشق، دار الفكر للطباعة والتوزيع والنشر، 1985، ص 39

[2] ويكيبيديا / الموسوعة الحرّة، "إسقاط نفسي"، أنظر الرابط التالي:
http://ar.wikipedia.org/wiki/%D8%A5%D8%B3%D9%82%D8%A7%D8%B7_%D9%86%D9%81%D8%B3%D9%8A

الاستشراق مثلا هو "إسقاط ثقافي لعقيدة سياسية على الشرق، والأسلوب الغربي للسيطرة على الشرق وإعادة بنائه وامتلاك السيطرة عليه".[1]

كذلك حين يكون الواقع السياسي في بلد ما قمعيا وغير ديمقراطي ولا يسمح بحرية الرأي والتعبير، فإن الحيلة البشرية تلجأ للإسقاط التاريخي أي "استعارة او استمالة او استفزاز حدث يقبع في ركن مهمل من رفوف كتب التاريخ المحملة بالغبار، يلائم هوى الرقيب – السلطة– ويخفي جوهر الهدف المنشود من فعله المسرحي–الاجتماعي السياسي الثقافي".[2]

ويمكن تعريف الفكر الإسقاطي بأنه منهج ينطلق "من الالتزامات القيمية والأماني الفكرية للباحث دون اعتبار لبنية الواقع وتعقيداته، ودون اهتمام بربط المثل والقيم بآليات التغيير الاجتماعي، أو السعي لفهم العلاقة بين الممكنات الفعلية في لحظة تاريخية محددة وحدود الفعل السياسي والاجتماعي".[3]

أما (عباس أرحيلة) فيعرّفه بأنه "إسقاط الرؤية المعاصرة على تدرج الأديان، وربط الظواهر بالتطور والتدرج كما يتصورها الفكر الأوربي الحديث، فطروحاتهم نابعة من موروثهم البشري، ووليدة تأثرهم بثورات الإصلاح، ومرتبطة بأسلوب تفكيرهم".[4]

وفي السياق الذي يتخّذه البحث، فإن التركيز مُنصَبٌّ على الإسقاط السياسي الثقافي – Sosio – Cultural Projection والإسقاط الأيديولوجي – Ideological Projection اللذيْن يعنيان في المقام الأوّل إسقاطات المنهجية الفكرية الغربية وأيديولوجيتها عند تناولها بالدراسة والتحليل للظاهرة الاجتماعية السياسية العربية بمختلف تفرّعاتها.

---

[1] تيسير الناشف، "الإسقاط الثقافي والعامل السياسي"، دنيا الرأي، 2006/2/5، أنظر الرابط التالي: http://pulpit.alwatanvoice.com/content/print/36517.html

[2] حيدر الشلاّل، "المسرح والاسقاط والخطر المبين"، الحوار المتمدن، 2006/3/30، أنظر الرابط التالي: http://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=60866

[3] محمد عبد الصمد الهجري، "الدولة الحديثة في حركة الاجتهاد بين عماية «المنهج التجزيئي» وأزمة «الهَدْر الفقهي»"، الجمهورية، 2008/6/20، أنظر الرابط التالي: http://www.algomhoriah.net/atach.php?print=14799

[4] عباس أرحيلة، "عن منهج المستشرقين في دراسة السيرة النبوية"، موقع الكاتب نفسه، ب.ت، أنظر الرابط التالي: http://rhilaabas.arabblogs.com/rhila49/archive/2008/3/493035.html

ولقد عدّد (شوقي أبو خليل) في كتابه (الإسقاط في مناهج المستشرقين والمبشرين)[1] عشرين إسقاطا فكريا غربيا مختلفا في التوجهات والدلالات الثقافية والدينية والفلسفية والعلمية والطبقية وغيرها، مِمّن أسقطها الغرب على العرب والمسلمين، ثمّ قام بتفنيدها والردّ عليها، مؤكّدا أنّه ليس بالضرورة أن يعيد العرب والمسلمون إنتاجها. ومن هذه الإسقاطات: (نظام الطبقات في الإسلام، مقارنة بين الاستعمار والإسلام، تعصّب المسلمين، نشر الإسلام الرقيق ودعا إليه). وبيّنّ الكاتبُ كيف أن كثيرا من التُهم التي أُسقِطَت على الشرق هي أحداث مرّ بها الغرب من قبْل وكان طرفا إما في إنتاجها أو الوقوع تحت تأثيرها.[2]

ويذكر (رياض الجوادي) مثلا على ذلك بالإشارة إلى علاقة الأوروبيين بدينهم إبّان العصور الوسطى من خلال دراساتهم التي جاءت في أغلبها تعبيرا عن "المرارة العميقة التي يستشعرها الوعي والوجدان الغربيّان تجاه الكنيسة التي احتكرت الحقيقة في كلّ المجالات، ومارست التعذيب والتقتيل لِمُجرّد المخالفة في "الفكرة" في حروب أبادت الملايين من الأوروبيين بحسب ما تحكي نصوصُ الغربيين أنفسهم".[3]

وبناءً على ذلك، يتمُّ اتهامُ الشرقِ العربيِ و/أو المسلمِ بنفس هذه العلاقة ونفس المُمارسات. وما العلمانية – Secularism التي بشّر بها ولها الغربُ إلا نتيجة ذاك الصراع الدموي بين المسيحية كممارسة كهنوتية وطقوسية تكرّس الخُرافة وتفسّر التعاليم الدينية بما يتلاءم مع النظام العبودي القائم آنذاك، وبين المجتمع المدني الرافض لهذا التكريس والمتّجه نحو العلم والتجربة والحقيقة الموضوعية.

---

[1] شوقي أبو خليل، **الإسقاط في مناهج المستشرقين والمبشرين**"، بيروت، دار الفكر المعاصر، الإعادة الأولى 1998، الطبعة الأولى، 1995

[2] المرجع السابق، ص ص 19–232

[3] رياض الجوّادي، " مشكلة "المنهج" في العلوم الإنسانية بين "الإبداع" و"التغريب" (في نقد العقل الحداثوي)" مدونات مكتوب، 2011/11/19، أنظر الرابط التالي:
http://riadh.maktoobblog.com/1103/%D9%85%D8%B4%D9%83%D9%84%D8%A9-%D8%A7%D9%84%D9%85%D9%86%D9%87%D8%AC-%D9%81%D9%8A-%D8%A7%D9%84%D8%B9%D9%84%D9%88%D9%85-%D8%A7%D9%84%D8%A5%D9%86%D8%B3%D8%A7%D9%86%D9%8A%D8%A9-%D8%A8%D9%8A%D9%86/

وقد أشار (محمّد محمّد امزيّان) إلى أنّ الغرب يؤمن بكون ثقافة العصر الوسيط التي عاشها، تقدّم تفسيرا شاملا للحياة "معتمدة على تصوراتها الدينية، وللحفاظ على طابعها الموسوعي الذي يمتد إلى كل المعارف والعلوم، حَجَرَتْ على الفكر الحرّ ومنعته من التفكير خارج مسلّماتها المعرفية ما أدى إلى مواجهة عنيفة انتهت بحسمٍ لصالحِ التفكير العلمي، وهو نفس المصير الذي ينتظره التفكير الإسلامي".[1] أي أنّ التجربة الأوروبية الوسيطة سيتمّ استنساخها في الشرق الإسلامي باعتبارها قَدَراً لا فَكاكَ منه وحتمية تاريخية، وهذا هو الإسقاط بعينه على الرغم من (وَجاهَةِ) المَقْصد المُعْلن.

وليس الأمر مقتصرا على إسقاطات الغرب الفكرية على الشرق، بل إنّ من الشرقيين أنفسهم أصحابِ الاتجاهِ الليبرالي (الحرّ) من أراد أن يوجد نوعا من القطيعة مع التراث "محاولا إسقاط تجربة الحضارة الغربية في الحضارة الإسلامية بكل تداعياتها وإفرازاتها واتجاهاتها مع تباين الجذور التاريخية والتأسيسية لكل منهما".[2]

لقد طرح الإسقاط بتنوّعاته الفكرية والآيديولوجية والثقافية إشكالية كبيرة تتعلّق بالتاريخ حين يعلن عن نفسه من خلال حوادث ماضويّة، والتاريخ حين يعيد نفسه من خلال السؤال عمّا إذا استطاع ذلك قديما ويستطيع ذلك حاضرا ومستقبلا. والإشكال الآخر يتعلّق بنظرية (نهاية التاريخ – End of History) التي أطلقها (فرانسيس فوكوياما)[3] عبر التبشير بنهاية الأفكار الآيديولوجية الإنسانية لصالح قيم الليبرالية الديمقراطية الغربية. فإذا كان التاريخ يعيد نفسه فإن احتمالية نجاح الإسقاط الفكري ووجاهته تصبح مقبولة ويمكن تبريرها.

وفي نفس المقام، إذا كان التاريخ قد انتهى– أو توقّف – عند اجتهاد فكري بشري واحد وأوحد، فإن الإسقاط الفكري لا يمكن منعه أو حتى التصدي له طالما أنّ الديمقراطية الغربية هي

---

[1] محمد امزيان، **منهج البحث الاجتماعي بين الوضعية والمعيارية**، سلسلة الرسائل الجامعية (4)، ط 2، الرياض، الدار العالمية للفكر الإسلامي، 1992، ص ص 157– 158

[2] أحمد الإسماعيلي، "جدلية العلاقة بين النص والواقع في الفكر الإسلامي"، مجلة التسامح، ب.ت، أنظر الرابط التالي: http://www.altasamoh.net/Article.asp?Id=116

[3] فرانسيس فوكوياما، **نهاية التاريخ وخاتم البشر**، ترجمة حسين أحمد أمين، ط 1، القاهرة، مركز الأهرام للترجمة والنشر، 1993

"الصورة النهائية لنظام الحُكْم البشري".[1] وإذا كانت حضارة الغرب هي قَدَرُ الشرق (والجنوب والشمال أيضا) فكيف نفسّر رؤية (اشبنغلر) في مؤلّفه الضخم (تدهور الحضارة الغربية) وأن "لكل حضارة صيرورة واتجاها وزمانا ومصيرا وتاريخا، وأنها أسيرة مصيرها، واتجاهُها لا يمكن أن يُقْلب أو يُعكس أو يُحوَل".[2]

رابعا: العولمة وتغييب الهويّة– Globalization And The Absenting Of Identity

كثيرة هي التعريفات التي تناولت مفهوم العولمة من حيث المعنى والأساس التاريخي وإفاضاتها الدلالية وأطروحاتها الفكرية. ولأنّ المجال لا يتّسع هنا إلى تقديم شرح واف عنها، فإنّ من الممكنِ الإشارةَ إلى بعض التعريفات التي أخذت حيّزا مهما في التنظير العربي. فقد عرّفها (الجابري) بأنها "تعني تعميم النمط الحضاري الأمريكي على بلدان العالم أجمع وتعبر عن إرادة الهيمنة الأمريكية على العالم وأمركته".[3]

أما (صادق جلال العظم) فيعرّفها بأنها "تسليع كل شيء بصورة أو بأخرى وفي كل مكان، وهي حقبة التحول الرأسمالي العميق للإنسانية جمعاء في ظل هيمنة دول المركز وبقيادتها وتحت سيطرتها، وفي ظل سيادة نظام عالمي للتبادل غير المتكافئ".[4] ويرى (عبد الإله بلقزيز) أن العولمة هي "الدرجة العُليا من درجات الهيمنة والتبعية الإمبريالية، وتشكّل المرحلة النهائية لانتصار النظام الرأسمالي العالمي كونيّا".[5]

---

[1] فرانسيس فوكوياما، **نهاية التاريخ وخاتم البشر**، مرجع سابق، ص 8

[2] أسوالد اشبنغلر، **تدهور الحضارة الغربية**، الجزء الأول، ترجمة أحمد الشيباني، بيروت، دار مكتبة الحياة، 1964، ص12

[3] محمد عابد الجابري، "**العولمة والهوية الثقافية عشر أطروحات**" **في: العولمة وأزمة الليبرالية الجديدة**، محمد عابد الجابري وآخرون، بيروت، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2009،

[4] صادق جلال العظم، "**ما هي العولمة؟**" **في: ما العولمة؟** حسن حنفي وصادق جلال العظم، دمشق، دار الفكر، 1999

[5] عبد الإله بلقزيز، "**عولمة الثقافة أم ثقافة العولمة؟**"، **في:** "**العولمة والمُمانعة: دراسات في المسألة الثقافية**"، المعرفة للجميع، العدد 4، 1999

بينما يرى (عزمي بشارة) أنها تعني "طُغيان قوانين التبادل العالمي المفروضة من قِبَل المراكز الصناعية الكبرى على قوانين وحاجات الاقتصاد المحلّي".[1] وربما يجب التفريق بين العولمة والعالمية – Universalism، "ففي حين أنّ العالمية تعني الانفتاح على الآخر مع الاحتفاظ بالاختلاف الآيديولوجي، فإن العولمة نفي للآخر وإحلال للاختراق الثقافي محل التنوع الفكري الذي يساهم في إغناء الحضارات البشرية".[2]

وهناك فرق أيضا بينها وبين والكونيّة – Universalism الذي هو مصطلحٌ "يرمز إلى مفاهيم دينيّة وفلسفيّة حول الكون ("ما ينطبق على كلّ شيء")، ويقوم باعتماد نظريّات حول جميع الناس في كينونتهم".[3]

أمّا الذي يربط بين العولمة والهوية فهو ما يربط بين مُرسِل ومُستقبِل بالمعنى الذي تتبنّاه أدبيات الاتصال البشري. "فالتبادل الثقافي الذي يتم حاليا هو بين مُرسل قوي ومُستقبِل ضعيف أو العكس، مع ما يستتبع ذلك من ذوبان هوية أو اندماج حضارة بأخرى".[4]

وبوجود هذه الطفرة الهائلة في تقنيات ووسائل الاتصال الحديثة، فإن العلاقة بين طرفي الاتصال تصبح خاضعة لسيطرة الجهة التي تنتج وتطوّر، وليس للجهة التي تستهلك أو تستخدم.

ويميز (عبد الستار قاسم) بين العولمة الموضوعية والعولمة الذاتية، فالأولى "لا بد أن تفرض نفسها على الشعوب والأمم، وهي متعلقة في الغالب بالاكتشاف العلمي والتطور التقني...، أما العولمة الذاتية فتقوم على إحلال الثقافة والفكر الأميركيين محل الثقافات العالمية

---

[1] عزمي بشارة، "***إسرائيل والعولمة***"، **مجلة فكر ونقد**، السنة الثالثة، العدد 22، تشرين الأول 1999

[2] يحيى جبر وعبير حمد، "***العولمة وأثرها على الشعب الفلسطيني***"، **مجلة رؤى تربوية**، العدد العشرون، كانون الثاني، 2006، ص ص 82+83

[3] ويكيبيديا/ الموسوعة الحرّة، "كونيّة"، أنظر الرابط التالي:
http://ar.wikipedia.org/wiki/%D9%83%D9%88%D9%86%D9%8A%D8%A9

[4] وليد أحمد السيد، "التراث والهوية والعولمة – مقاربات نظرية اساسية"، بحث مقدم إلى المؤتمر العلمي الفني الفلسطيني الأول، جامعة النجاح الوطنية، نابلس، 2009/10/6، أنظر الرابط التالي:
http://scholar.najah.edu/sites/scholar.najah.edu/files/conference-paper/ltrth-wlhwy-wlwlm-mqrbt-nzry-ssy.pdf

المتنوعة، وإعادة تربية العالم بطريقة تنسجم مع النظامين السياسي والاقتصادي الأميركيين وهما الديمقراطية الأميركية والرأسمالية الليبرالية الحديثة".[1]

وترى الباحثة (ديانا أيمن راشد حاج حمد) أن الولايات المتحدة الأمريكية تسعى من خلال العولمة إلى "خلط نمط ثقافي واحد بهدف السيطرة على دول العالم المختلفة، ولإيجاد مجتمعا عالميا [مجتمعٍ عالميٍ] له عاداته وتقاليده وسلوكه وذوقه الواحد في جميع دول العالم مع اختفاء الخصوصية المحلية الوطنية المتنوعة".[2]

إنّ العولمةَ نقيضُ الهويّةِ وضدّ السيادةِ وعكسُ الانتماء. فهي تسعى إلى "إلغاء السيادة على المكان وإضعافها مستعينة بوسائلها وآلياتها من تخطي الحدود والقفز من فوقها والتعدي على خصوصيات المكان وسكانه واختراقه وغزو ثقافة شعبه وحضارته وفرض ثقافة أخرى عليه ما قد يضعف انتماءه الوطني".[3] ويعني اندثارُ الحدودِ السياسية والقانونية والثقافية أمام العولمة – بمختلف أسلحتها وأدواتها الإعلامية وتقنياتها المتطوّرة باستمرار – "تدميرَ آخرِ قلاعِ المقاومةِ للاكتساح الثقافي الغربي والأمريكي بالأساس، ما دام السياق الجيوبوليتيكي [الجغرافي السياسي] يسير باتجاه تعزيز هيمنة الولايات المتحدة الأمريكية في سياق ما يُعرف بالنظام الدولي الجديد".[4]

إنّ العولمةَ تحملُ مجموعةً متنوعةً من القِيم التي أفرزتها الحداثة الغربية، وهي قيم قد تبدو متساوِقَةً مع نمط الحياة في المجتمع الغربي، إلاّ أنّها تغدو في جزء كبير منها اغترابيةً واستلابيةً وقهريّةً حين يُجبر الشرقُ قسراً على تبنّيها وجعلها تتغلغل في نسيجه الثقافي الذي يشمل نظامه التربوي ووعيه الجمعي وعاداته وتقاليده وأعرافه. إنّ "أيّ ثقافة لا تملك الوعي

---

[1] عبد الستار قاسم، "العولمة الأمريكية تتـرنّح"، الجزيرة نت، 2008/11/11، أنظر الرابط التالي: http://www.aljazeera.net/analysis/pages/866eef52-b179-4ae0-a823-d1778e92829b

[2] ديانا أيمن راشد حاج حمد، "**أثر العولمة الثقافية على مواطني الضفة الغربية**"، رسالة ماجستير غير منشورة، جامعة النجاح الوطنية، كلية الدراسات العليا، 2012

[3] محمد علي الفرّا، "***العولمة والحدود***"، **مجلة عالم الفكر**، العدد 4، المجلد 32، الكويت، نيسان – أيلول 2004

[4] محمد فاضل رضوان، "**نحن والعولمة: مأزق مفهوم ومحنة هوية**"، مرجع سابق، ص 6

والقدرة على حماية ذاتها والصمود، فإنها ستُسحق تحت جنازير العولمة التي لا ترحم".[1] ولذلك، فإنها في السياق الذي تُطرح فيه وفي التخطيط الذي أُريد لها أن تسير عليه، لا يمكنها أن تكون حَكَما وخصما في آنٍ واحد. ومن أجل ذلك، فهي وإن نجحت في (المفهوم الموضوعي) لها، إلاّ أنها لم تنجح بنفس المقدار في (الجانب الذاتي) الذي يجعل من كلّ أمة أو شعب يقاوم التذويب الذي تسعى له بإصرار مقصود.

خامسا: الشرق ليس نِــدّاً– East Is not a Beer

النِّدَ هو المِثْل والنَظير وجمعها أنداد،[2] ومنها تمّ اشتقاق الندية كمصدر. وفي القرآن الكريم: "فَلاَ تَجْعَلُواْ لِلّهِ **أَندَاداً** وَأَنتُمْ تَعْلَمُونَ"،[3] أي شركاء. وتفترض النِديَّةُ وجودَ شكلٍ من أشكال المساواة وفرصة حقيقية للتنافس الشريف بين الأطراف ذات العلاقة. كما تفترض أن تتساوى النظرة بين طرفيّ النِّد بحيث لا يتعالى طرف على طرف آخر لاعتبارات هو يعتقد بأحقّيتها. والندّية تُلغي التبعيةَ وتستحضرُ بدلا منها التكافؤَ القائمَ على احترام خصوصية وتاريخ الآخر. إنها علاقة نِدّيْنِ وليست علاقة نقيضيْن أو مُستَغِلٍ وَمُستَغَلّ.

وفي العلاقات الدولية السويّة فإنّ النّديّة تعني الحوارَ والتفاعلَ الحر والمصلحة الوطنيّة المتبادلة والحقوق المشروعة ضمن أُسُسٍ سياديّة شرّعتها قواعدُ القانون الدولي، وأُسُس أخلاقية نظمتها الثقافةُ الإنسانيةُ بالرغم من التفوق النسبي لقوّةِ دولةٍ أمامَ أخرى. إلاّ أنّ استعراض تاريخ وحاضر العلاقة بين الشرق والغرب يبيّن المدى والشكل الذي اتخذته منذ بداياتها قبل ظهور الإسلام بقرون عديدة. والباحث في تاريخ العلاقة بين الطرفين " تطالعهُ محطّاتٍ عديدة من الصّراع المسلّح بين الطّرفين، أكثر من محطّات التّفاعل الحضاريّ الخلاّق والمثمر بينهما،

---

[1] نصّار إبراهيم، "العولمة: جدل الثقافة والتربية / التربية حجر الزاوية في المواجهة والتفاعل"، مرجع سابق، ص 79

[2] المعـــــاني / لكـــــل رســـــم معنـــــى، "النِـــــد"، أنظـــــر الـــــرابط التـــــالي:
http://www.almaany.com/home.php?language=arabic&word=%D8%A7%D9%84%D9%86%D9%90%D8%AF&cat_group=1&lang_name=%D8%B9%D8%B1%D8%A8%D9%8A&type_word=0&dspl=0

[3] سورة البقرة، الآية 22

الأمر الّذي حدّد نظرة كلٍّ منهما للآخر متأثّراً بتاريخ النّزاع والصّراع، أكثر من تأثّرهِ بلحظات التّفاعل والحوار الحضاريّ المُتَبادَل فيما بينهما.[1]

إنها علاقة إشكالية بامتياز أدّت إلى نشوء "مُساجلات فكرية حولها، ونشأت مدارس وتخصصات أكاديمية، وظهر على الساحة مفكرون من الجانبين نذروا حياتهم وفكرهم لإعمال النظر في هذه العلاقات نشأة وتطوراً وتجاذباً بين عوامل التقارب والتعايش، أو الفرقة والعزلة والصراع والتصادم".[2] وتشير (عزيزة سبيني) إلى المحدِّدات التي بُنِيَت عليها العلاقة بين الشرق (المسلمين) والغرب (النصراني / اليهودي) كما جاء في كتاب (الشرق والغرب) – الذي قامت بمراجعته – مرتبة ترتيبا منطقيا. وهذه المحدّداتُ جَمَعَت "بين الاستشراق والاستغراب والتغريب والاغتراب، والإرهاب والحروب، واليهودية والتنصير، والحقوق والعرقية، والعلمنة والعولمة والإعلام. وانتهت بالمحدد السابع عشر، وهو الحوار الذي اتضح فيه تداخل الأفكار مع المحددات الأخرى، مشيراً إلى أن العلاقات بينهما –أي الشرق والغرب– كانت وربما لا تزال غير متكافئة، وتعلوها نبرة الاستعلاء والفوقية، والأجندات الخفية مبيناً معاناة الشرق ديناً وشعوباً من هذه الاختلالات في العلاقات، بدءاً من الاستشراق والحروب والحملات الصليبية وجهود المنصرين، مروراً بالاحتلال المباشر و نهب الخيرات، وانتهاءً بتهم الإرهاب والصور النمطية والإعلامية وعلمنة السياسة والفكر، وعولمة الثقافة وفتح الأسواق وحركة التجارة ورؤوس الأموال وانتقال العمالة عبر الحدود دون قيود أو شروط".[3]

غير أن الأمر لا يقتصر على كيفية رؤية الشرق للغرب، بل رؤية الغرب للشرق أيضا. فهناك من الخيالات ما يفوق أحيانا الحقائق عن نظرة كلّ منهما للآخر، "فالتراكم التخيّلي الاستشراقي – الاستغرابي حول الطرفين ومِن قِبَل الطرفين، [جعلت] رؤية الغرب تجاه الشرق

---

[1] إيمان الصالح، "جدليّة العلاقة بين الشّرق والغرب وهاجس الخوف المتبادل"، دنيا الرأي، 2008/5/17، أنظر الرابط التالي: http://pulpit.alwatanvoice.com/articles/2008/05/16/133583.html

[2] عزيزة سبيني، "الشرق و الغرب.. منطلقات العلاقات ومحدِّداتها"، عرض ومراجعة لكتاب "الشرق والغرب: منطلقات العلاقات ومحدداتها"، مسلم أونلاين، 2011/3/24، أنظر الرابط التالي: http://moslimonline.net/?page=artical&id=4209

[3] المرجع السابق.

محقونة بالكره والاستهانة والرعب، المُقابَلِ من الشرق بفكرة العدو والوحش والتبذّل والانهيار الخُلُقي".[1] إلا أنّ أحداث الحادي عشر من أيلول / سبتمبر سنة 2001 أعادت للأذهان لدى الطرفيْن طبيعة الصورة المتخيّلة افتراضيا وواقعيا بينهما وعنهما. لكنّ وُقْعَها كان أكثر صدمة على الغرب، ما جعل الكاتب البلجيكي (روبيرت فان دوفير – Robert B. Van Dover) يفتتح مقدمة كتابه (الإسلام والغرب منذ الحملات الصليبية إلى اليوم) "بهذا السؤال المرعب والقوي، الذي تردد على لسان الأمريكيين عقب تلك التفجيرات: "لماذا يكرهوننا؟".[2] وفي المقابل، فإن نفس السؤال طرحه المفكر الإسلامي المصري (فهمي هويدي) في إحدى مقالاته: "لماذا يكرهوننا في الغرب؟ ولماذا هان أمرنا حتى أصبح يتجرأ على ديننا ومقدساتنا كل من هب ودب من المتعصبين والكارهين، وهم مطمئنون إلى أن أحدا لن يحاسبهم أو يردعهم؟".[3] ويفرق (هويدي) بين أسباب ذلك الكره في الغرب وفي أمريكا، "فالدوافع في أميركا سياسية بالدرجة الأولى، ونفوذ اللوبي الصهيوني وغلاة المحافظين لا ينكر هناك...، أما في أوروبا فالدوافع اقتصادية في الأغلب".[4] أما المفكّر (سليمان عبد المنعم) فيعطي تفسيرا آخر لهذه العلاقة الإشكالية من خلال الإشارة إلى الازدواجية أو الثُنائية القائمة بين الطرفين وهي ثنائية الصراع الحضاري أو النفاق الحضاري، "فالمشكلة في الحوار الحاصل الآن منذ الحادي عشر من سبتمبر، أنه يبدو مسرفا إما في ممارسة النفاق الحضاري، وإما في التحريض علي الصراع الحضاري".[5] لذا يعتقد الكاتب أنه لا بدّ من الاعتراف باختلاف رؤية كل منهما عن الآخر، "وهو اعتراف يبدأ من أن الغرب لا يرى فينا ندا له.. ونحن من جانبنا نعتقد أن الغرب يتآمر علينا.. لكل منا إذن عقدة غير صحيحة وغير مبررة: عقدة الاستعلاء في العقل الغربي وعقدة المؤامرة

---

[1] علي عبود المحمداوي، "رؤية في العلاقة بين الغرب والشرق: ارتباك الهوية والآلية"، موقع الكلمة، ب.ت، أنظر الرابط التالي: http://www.kalema.net/v1/?rpt=828&art

[2] التجاني بولعوالي، "قراءة: ثلاثة أسئلة إشكالية تحكم علاقة الإسلام بالغرب"، موقع آفاق، 2012/10/15، أنظر الرابط التالي: http://aafaqcenter.com/index.php/post/1453

[3] فهمي هويدي، "لماذا يكرهوننا؟"، الجزيرة نت / المعرفة، 2010/9/14، أنظر الرابط التالي: http://www.aljazeera.net/pointofview/pages/bda0e4ed-b088-4849-9cd7-80e0b4a1e4b9

[4] المرجع السابق.

[5] سليمان عبد المنعم، " نحن والغرب.. دعوة للمصارحة!"، الموسوعة الإسلامية، 2012/6/14، أنظر الرابط التالي: http://www.balagh.com/mosoa/pages/tex.php?tid=330

في العقل العربي والإسلامي".[1] ويميل الكاتب في نهاية مقاله للإشارة إلى التناقض بين ما يدعو له الغرب في العولمة وما يحذر منه في الصدام الحضاري، " فالغرب يبدو في غاية التناقض وهو يصافحنا بيد ممدودة باسم العولمة... ثم يرفع اليد الأخرى محذراً ومهدداً باسم الصدام الحضاري!!".[2]

وترجع أسباب هذه العلاقة الإشكالية إلى عوامل كثيرة تاريخية وآنيّة، والمقام هنا لا يتّسع لذكرها جميعا، ولكن يمكن التركيز على تطوراتها خلال هذا العقد حيث "انهار الاتحاد السوفياتي، وتفكك بانهياره معسكرُه الاشتراكي، وتنفس الغرب الرأسمالي الصعداء بعد حرب باردة دامت عقوداً من الزمن، واستهلكت جهوداً وطاقات إنسانية ومادية لتطوير أساليب وأدوات الدمار العسكري وآليات الحرب الجهنمية، وأعلن الغرب انتصاره الايديولوجي، ما ساعد على ظهور دعوات ونظريات تدعي بأن هذا الانتصار هو بمثابة نهاية للتاريخ الإنساني الذي سيتوقف تطوره عند الليبرالية في المجال الاقتصادي والديمقراطية في المجال السياسي".[3]

يشكّلُ معتنقو الديانتيْن الإسلام والمسيحية حوالي نصف سكان العالم، لذا فإن شكل وطبيعة العلاقة بينهما ليست مهمة لهما فقط، بل للعالم بأسره. لذلك لا ينسجمُ تعاليَ طرفٍ على طرف آخر باسم الحضارة والثقافة الأعلى مقابل الأقل شأنا وأصالة. إن مزاعم الغرب في السعي نحو العولمة والعالمية تضعه بشكل متزايد في صراع مع الحضارات الأخرى وأخطرها مع الإسلام والصين التي هي الأخرى تحاول – وقد بدأت بوادر النجاح – في تكريس وجودها كثاني أكبر قوة اقتصادية في العالم، وهي مرشحة لأن تصبح القوة الأولى بحلول عام 2016 كما ورد في تقرير أصدرته منظمة التعاون والتنمية الاقتصادية – OECD".[4]

---

[1] سليمان عبد المنعم، " **نحن والغرب.. دعوة للمصارحة!**"، مرجع سابق.

[2] المرجع السابق.

[3] محمد دكير، "الإسلام والغرب: عشر سنوات من المواجهة، المثاقفة، الحوار"، موقع (الكلمة)، مرجع سبق ذكره، أنظر الرابط التالي: http://www.kalema.net/v1/?rpt=162&art

[4] أنظر بهذا الخصوص الخبر بالتفصيل والمنشور على الموقع التالي: http://www.middle-east-online.com/?id=142999

لذلك، فإنّ المحاولة الغربية المستمرة "لغربنة الشرق Westernization of the East ما هي إلا محاولة لـــــمسخ المسار الطبيعي للعقل الشرقي والذي يتناغم ويتّحد مع المسار الغربي المادي القائم على القوة والثبات في تكوين الوعي البشري الكلي الجامع منذ آلاف السنين من حركة التاريخ، والذي ليس بالشرقي ولا بالغربي".[1]

إنّ لكل حضارة تجربتَها التاريخية الفريدة والمتميّزة، وإذا أُريد لِقَلَقِ العالم أن يهدأ ويستقر، فإنّ الخطوة الأولى – وقد تكون الحاسمة – هي في الاعترافِ بحضاراتِ (الآخر) – والشرق واحدٌ منها – ودورِها في خدمة الإنسانية وتطويرِها، بالندّيةِ المتكافئة والموروثِ التاريخي والخصوصيّة العريقة.

وإذا ما تحقّق ذلك، فإنّ عناصرَ الالتقاءِ بين الخاصّ والعام تصبحُ أكثرَ من عناصر الافتراق، ويصحّ عندئذ القول إن خصوصية مجتمع ما هي عنصرٌ من عناصرِ إغناءِ التجربةِ الإنسانيةِ وليس تعالياً عليها أو تكريسا لدونيَّتِها.

[1] وليد مهدي، "الشرق والغرب.. بين الثقافــة والسياســة"، الحــوار المتمــدن، 2008/1/19، أنظــر الــرابط التــالي: http://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=122197

الفصل الرابع

خصوصية الافتراق العربي
وعالميّة ظاهرة الافتراق – الغرب نموذجاً

المبحث الأوّل: الآخر الذي يجب تعريفه ــ تفكيك المفهوم

المبحث الثاني: من مظاهر الافتراق الغربي

المبحث الأوّل

الآخر الذي يجب تعريفه ــ تفكيك المفهوم

لعلّ من البديهي أن يتساءل المرءُ عمّا إذا كانت ظاهرة الافتراق السياسي العربي بمدلولاتها الاجتماعية هي (حِكْرٌ) على العرب فقط بحيث يمكن اعتبارهم أصحابَ الامتياز الحصري في (اختراعها) و/أو (اكتشافها) وإعادة إنتاجها وتسويقها؟ أم أنّ الآخَرَ (الذي ليس نَحْنُ) لديه منها ما يفوق أو يساوي أو يقلّ عما لدى العرب؟ وإذا كان الافتراق موجودا في كل المجتمعات أيّا كانت أصولُها وفروعُها وامتداداتُها، فما هي أوجه الشبه والاختلاف بينه وبين الافتراق العربي؟ هل هي في الشكل أم في المضمون؟ في الأثر أم في التأثير؟ في العَرَض أم في الجوهر؟ في الأسباب أم في النتائج؟ في الأصول البيولوجية والعرقية أم في الظروف المحيطة؟ في الغريزة أم في السلوك؟ وفي الطبيعة أم في التطوّر اللاحق؟

إن الإجابة عن هذه الأسئلة تستدعي البحث في تحديد مَن هو الآخرُ أوّلا: هل هو الغربُ إذا كان العربُ هم الشرق أو جزء منه؟ هل هو المختلفُ إذا كان العرب هم الشبيه؟ هل هو ما ليس (أنا) أو (نحن) مقابل مَن هو (هُم)؟ هل هو الضدّ مقابل اللا ضدّ؟ هل هو كما يشير الفقه الإسلامي معسكرُ الكفرِ ودارُ الحربِ مقابل معسكرِ الإيمانِ ودارِ السلام؟ هل هو المجهولُ مقابل المعلومُ؟ هل هو الهُلامي مقابل المؤطّر؟ هل هو الجحيمُ بالمعنى (السارتريّ)[1] مقابل النعيم؟

تشير الفلسفة إلى أنّ (الآخر) هو "فكرة أساسية للفلسفة الأوروبية الحديثة، ومضادة لمعنى فلسفة الذات، وتشير إلى كل ما هو غير المحور المقصود. والمصطلح غالبا ما يعني أيضا كل ما هو غير النفس المستقلة، بمعنى كل ما هو غير نفسي أنا، يُعد من "الآخرين"، وكل فرد فيهم يطلق عليه مصطلح "الآخر".[2]

---

[1] نسبة إلى عبارة الفيلسوف الفرنسي الشهير (سارتر – Sartre) "الآخرون هم الجحيم"، في مسرحيته (الأبواب المغلقة) التي ألفها سنة 1944

[2] ويكيبيديا، الموسوعة الحرّة، "الآخرُ فلسفةً"، أنظر الرابط التالي:
http://ar.wikipedia.org/wiki/%D8%A7%D9%84%D8%A2%D8%AE%D8%B1_(%D9%81%D9%84%D8%B3%D9%81%D8%A9)

والتفسير الشخصي لمعنى الآخر هو "من صُلب تعريف وتكوين الذات أو النفس حسب (فلسفة النفس) حيث تحدد الفروقات النسبية بين النفس والكيان "الآخر". وقد استخدم علم الاجتماع هذا المفهوم لفهم المنهجية التي تستثني المجتمعاتُ بعضَ فئاتها على أنها من "الآخرين" الذين يتصفون بصفات دونية لا تمكنهم من الاختلاط معهم".[1]

يذكر (محمد عابد الجابري) في محاولته لتأصيل مفهوم الآخر باعتباره أحدَ المفاهيم الأساسية للفكر الأوروبي أنّه يقعُ "في مقابل الذات "Le meme" أو"الأنا". أما هذه الأخيرة (الذات) فلا معنى لها سوى أنها المقابل لـ"الآخر" Autre تقابُلَ تعارض وتضاد، أو أنها المطابق لنفسه المعبر عنه بـ identité وهو ما نترجمه اليوم بلفظ "الهوية" أو "العينية"، أي كون الشيء هو: عين نفسه. وإذن فالغيرية في الفكر الأوربي مقولة أساسية مثلها مثل مقولة الهوية".[2]

أما المعنى العام لمفهوم الآخر فهو "الغير، أي المختلف؛ وكانوا يطلقونه على الأشياء، وأيضاً الحالات المعنوية؛ إن الآخر هو السوى المغاير، الذي يقابل الذاتي، والمشابه. وهو أحد تصورات الفكر الأساسية، ويراد به ما سوى الشيء مما هو مختلف أو متغير منه؛ ويقابل الأنا".[3]

وربّما تجب الإشارة إلى أنّ الآخر لا يمكن الاستدلال عليه دون وجود الأنا والعكس صحيح، كما أنّه لا معنى للأول دون وجود الثاني الذي به يَستدلّ كلٌّ منهما على الآخر.

وفي الفكر العربي الحديث، فإنه يمكن اعتبار حملة (نابليون بونابرت) على مصر سنة 1798 هي بداية التفكير "حول مسائل مرتبطة بشكل أو بآخر بموضوع علاقة الأنا والآخر،

---

[1] ويكيبيديا، الموسوعة الحرّة، "**الآخرُ فلسفةً**، مرجع سابق.

[2] محمد عابد الجابري، "مفهوم الأنا والآخر"، ب.ت، أنظر الرابط التالي: http://www.aljabriabed.net/maj11_moiautre.htm

[3] ذاكر آل حبيل، "الآخر بوصفه مفهوماً حول طبيعة تشكل مفهوم الآخر في الوعي الإنساني: مقدمة لسؤال مقلوب"، موقع مجلة الكلمة، العدد (40)، السنة العاشرة، صيف 2003، أنظر الرابط التالي: http://www.kalema.net/v1/?rpt=86&art

والخيارات المعروضة تجاه هذه العلاقة: حوار، صدام، تعايش، قبول، رفض مطلق، توفيقية، انتقائية وما أشبه".[1]

ويؤكّد (محمد محفوظ) أنّ نظرية (صموئيل هنتنجتون –Samuel Huntington) حول (صراع الحضارات) والتي تشير للصراع القائم بين الحضارتين الغربية والإسلامية منذ ثلاثة عشر قرنا، "ما زالت تسعى وتحاول الوصول إلى إجابة نظرية متكاملة حول علاقة الأنا والآخر في الفكر الغربي والفكر العربي الإسلامي".[2]

إنّ هذه المقدمة تساعدنا في تحديد تعريفٍ لمعنى ومفهوم **الآخر** الذي هو غيرنا ومختلف عنا (نحن العربَ) جغرافيا (الغرب الذي يشمل أوروبا وأمريكا) وفكريا وثقافيا ودينيا، مع التشديد أوّلاً على أنه ليس كلُ العرب مسلمين، ولا كل المسلمين عربا. كذلك فإنّ الديانة المسيحية ليست في الغرب فقط بل هي أيضا في الشرق الذي هو مهدها في الأصل. وثانيا، أن ثنائية (الإسلام والغرب) هي ثنائية مغلوطة "إذ كيف تجوز المقارنة بين الإسلام بوصفه منظومة فكرية ودينية، وبين الغرب بوصفه رقعة جغرافية ممتدة يثور الجدل حول تحديديها على وجه الدقة أو حتى بوصفه مفهوما جيوستراتيجيا [جغرافيا استراتيجيا]؟".[3]

ثالثا، قد تتشابه بعض (أعراض) الافتراق لدى (الأنا / الشرق) وبين (الهو / الغرب)، غير أنّ أي تشابه من هذا القبيل لا يؤثّر ولا يجب أن يؤثّر على خصوصية كل منهما وحقّه في الإعلان عن (فَرادةِ) و(تميّزِ) افتراقه.

رابعا، إنّ ذلك لا يعني الموافقة الضمنية أو العلنية على المقولة المشهورة بأن "الشرقَ شرقٌ والغربَ غربٌ"،[4] بمعنى أنّهما يسيران في خطّيْن متعاكسيْن ولن يلتقيا بالمطلق وتحت نظر

---

[1] محمد محفوظ، "إشكالية الأنا والآخر في الفكر العربي المعاصر"، موسوعة دهشة، ب.ت، أنظر الرابط التالي: http://www.dahsha.com/old/viewarticle.php?id=1717

[2] المرجع السابق.

[3] معتز الخطيب، "**ظاهرة كراهية الإسلام: الجذور والحلول**"، **مجلة ثقافتنا للدراسات والبحوث**، المجلد الخامس، العدد السابع عشر، 2008، ص 40

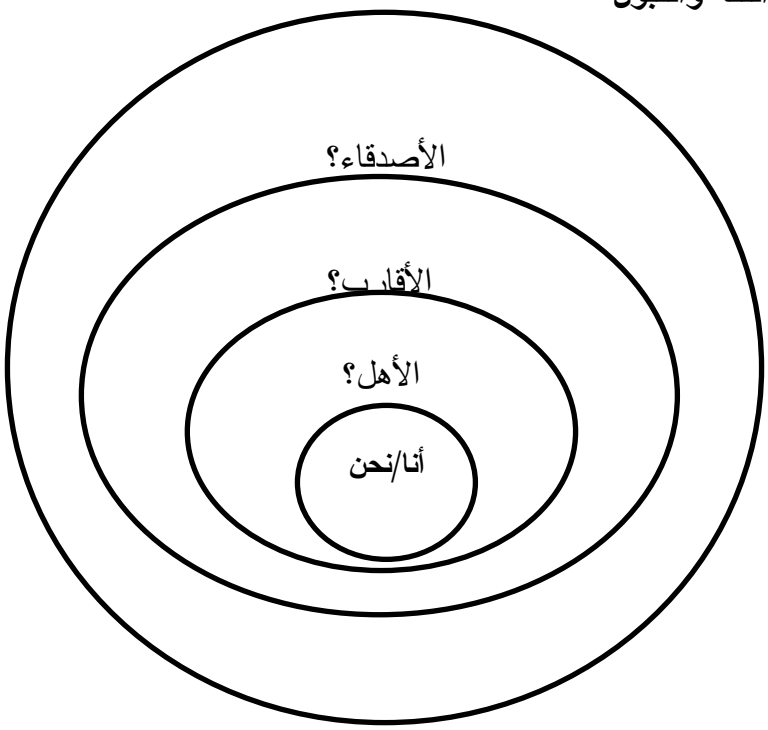
[4] عبارة قالها شاعر الإمبراطورية البريطانية ذو الأصل الهندي (روديارد كبلينغ – Rudyard Kipling)عام 1865.

العولمة وسمعها. بل للتأكيد على أن مفهوم الأنا والآخر هما نسبيّان ولا يمكن التعرّف على أحدهما دون الآخر، "والأنا في هذا الفكر، لا تتعرف على نفسها إلا عبر "آخر" تضع نفسها كمقابل له، وكذات تدخل معها في صراع".[1]

لكنّ (الآخر) ليس هو الغرب دائما. إنه موجود فينا وبيننا ويمثّل "الضدَّ، النقيضَ، المختلفَ، والعدوَّ. وهو بدون حقوق، ولا يمكن أن تُبنى العلاقة معه إلا على أساس تصادمي، والاعتراف به كقرين و شريك شبه معدوم".[2]

ويمثّل الشكلان التاليان نموذجَ علاقةِ الأنا بالآخر بالبعد الإيجابي (نموذج أهل الثقة والقبول)، وبالبعد السلبي (نموذج أهل الشكّ والرفض).

نموذج أهل الثقة والقبول



[1] محمد عابد الجابري، "بدلا من صراع الحضارات : توازن المصالح!"، أنظر الرابط التالي: http://www.aljabriabed.net/equilibreinteret.htm

[2] حسام سليمان، "مَن هو الآخر"، الحوار المتمدّن، 2008/10/23، أنظر الرابط التالي: http://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=150963

يطرح هذا الشكل عدة أسئلة هامّة حول طبيعة العلاقة بين (الأنا / نحن) وبين (الآخر) مِن منظور نفسي اجتماعي سياسي (Psycho – Social and Political Perspective)، وهي في مجموعها أسئلة (الهويّة) التي تظلّ تبحث عن أجوبة. ومِن هذه الأسئلة:

- هل (أنا) هو ما (أنا) فقط؟
- من (أنا) عند العرب أو من (أنا) بالمفهوم الجمعي العربي؟
- هل (أنا) ابن فُلانٍ أو ابن العائلة الفُلانيّة أو ابن القبيلة؟
- هل (أنا) الذي ما أُنجزه شخصيّا؟ أم ما أُنجزه مع (الآخرين)؟ أم ما ينجزه (الآخرون) لي؟
- هل (أنا) الشكل والمظهر؟ صاحب المال؟ صاحب السلطة؟ صاحب الجاه؟ صاحب النفوذ؟
- هل (أنا) الذي أُنجز للأمّة؟
- هل (أنا) الذي هو في مقابل أو نقيض أو عكس (الآخر)؟
- هل سقوط أو انتفاء أو غياب أو تغييب (الآخر) يجعلني موجودا؟
- مَن (نحنُ)؟
- هل (نحن) مجموع (الأنا) أم (نحن) القبيلة؟ هل (كلّنا) أكبر من (مجموعنا)؟
- هل (نحن) فريق فاعل ومؤثر أم مهمّش؟
- هل (نحن) أصحاب المنهج والمَقصد؟
- متى يصبح الثقةُ موضعَ الشكّ؟
- هل كلّ ما هو (مختلف) عنّي هو ضدّي أو موضعِ شكّي؟

إن الإجابة عن هذه الأسئلة تستدعي الرجوع مرّة أخرى لتعريف (الأنا) العربية من منظور نفسي اجتماعي، لأنها جميعا تصبّ في خانة السؤال المهم المتعلّق بوجود (أنا) عربية وما هي مواصفاتها. وكما أُشير في الفصل الثاني من الدراسة، فإنّ الأنا أو الذات العربية موزّعة بين أن تكون هي كما هي، وبين أن تذوب في الآخر الذي يمثل العائلة أو القبيلة أو العشيرة أو الجهة.

إنّها مُتشظّيةً وموزّعةَ الولاءاتِ والانتماءات، ومن أجل ذلك تظلّ تبحث عن هويتها المُوحِّدة التي تعيد (لَمْلَمةَ) أجزائها المبعثرة. فهي تارة تنتسب للعائلة وتحتمي بها، وتارّة أخرى تنتسب للقبيلة أو العشيرة وتستقوي بها، وتارّة ثالثة تستقوي بنفسها وبإنجازاتها وما حققته لنفسها وبنفسها دون مشاركة الآخرين، مع أنها أحيانا تنسِب لنفسها نجاحاتٍ وهميةً قام الآخرون أصلا بتحقيقها دون وجودِها أو مشاركَتِها، وإذا ما فشلت فإنها تتهم غيرها بذلك وأنه السبب في الفشل وليس هي من قريب أو بعيد. فالنجاح – كما يُقالُ – له ألف أبٍ، أما الفشل فليس له إلا أبٌ واحدٌ!

إنها كل هذه (الأَنَواتِ) المتداخلة والمشتّتة والمتناقضة حين تسعى لتغييب الآخر(الغريب أو القريب) أو نفيه لتكريس وجودها، وفي نفس الوقت، تتماهى فيه أحيانا لدرجة إلغاء نفسها.

غير أن السؤال الذي يطرح نفسه في السياق الحالي يتعلّق بتعريف مَن نحنُ – Who are we? وبمعنىً آخر، هل مجموع الأنا (الأنوات) يشكّلُ ال (نحنُ)؟ هل (نحن) مجموع جبري للأنا فقط، أم أكبر من مجموعها كما تشير مدرسة (الجشطالت)؟[1] هل نحن أمّة ذات منهج ومقصد أم مجرّد قوم تجمعُ أفرادَهُ رابطةُ الدم؟ أم شعب يجتمع في مكان جغرافي معيّن؟ أم نحن عدّة مجتمعات بالرغم من أصولنا المشتركة وثقافتنا ولغتنا ومصيرنا وغير ذلك من عناصر وحدويّة؟

وبالمقابل، فإن الأنا العربية تتّصف بأنها متضخّمةٌ دون تبرير منطقي أو تفسير مقنع، وفي الشعر العربي القديم نماذج ساطعة لهذا التضخم مثل "**أنا** الذي نظرَ الأعمى إلى أدبي، **أنا** ابنُ جلا وطلّاعُ الثنايا، **أنا** الذي تعرفُ البطحاءُ وطأَتَه". وبين هذيْنِ النقيضيْنِ (التشظّي

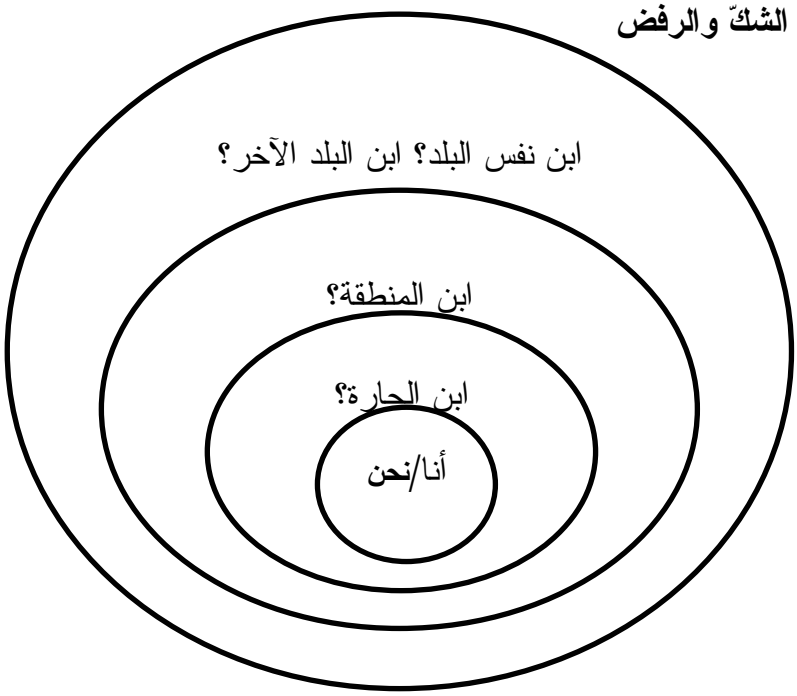
[1] مدرسة الجشطلت من المدارس التي اهتمت بدراسة علم النفس ولها دراسات هامه في علم النفس ويعود الفضل إلى مدرسة الجشطلت في الاهتمام بدراسة قوانين الادراك، وتوصلت إلى قانونه الأساسي وهو أن "الكل أكبر من مجموع أجزائه " فأنت حين تقرأ كلمتي (باب)،(أب) وهما مؤلفتان من نفس الحروف فأنك لا تدركهما كحروف منفصله وانما كوحدات كليه، وعلى هذا الأساس أمكن التوصل إلى القوانين الأخرى للإدراك. ويكيبيديا/ الموسوعة الحرة. أنظر الرابط التالي:
http://ar.wikipedia.org/wiki/%D9%85%D8%AF%D8%B1%D8%B3%D8%A9_%D8%A7%D9%84%D8%AC%D8%B4%D8%B7%D8%A7%D9%84%D8%AA

والتضخّم) يستعيذُ العربيُّ من (أناهُ) ومن الشيطان، "وهو أمر يغري بطرح جملة تساؤلات لا تخلو من أهمية من قبيل: ما العلاقة التي تربط بين هاتين الذاتين: الشيطان والأنا أو بالأحرى منطوقها، في واقعِ ومُتخيّلِ الإنسان العربي، حتى يُقْدِمَ على هذا القول الذي أضحى لديه عادة غير مستهجنة؟"[1] هل الأنا هي الشيطان أو تساويه أو تعادله؟

ويفسّر (عبد الله توفيقي) هذه (الاستعاذة) بأنها "تضمر نفورا وتورُّعا من خشية الوقوع في تزكية الذات الذي ارتبط مفهومُه في الوعي الجمعي بقائمة من الألفاظ المتعددة والمختلفة التي تحفل بها حياتنا اليومية وأحاديثنا ومعاجمنا اللغوية كالغرور والتكبر والتباهي والرياء والأنانية".[2]

وربّما يظهر هنا بعضُ التناقضِ بين الاستعاذة من الأنا أي رفض الأنانية بشكل ما، وبين إحدى التهم الموجّهة للفرد العربيّ بأنه أنانيّ ومصلحيّ ونفعي، فكيف إذن يجمعُ بين النقيضيْن؟

نموذج أهل الشكّ والرفض



[1] عبد الله توفيقي، "أعوذ بالله من قول أنا"، ديوان العرب، 2012/6/13، أنظر الرابط التالي: http://www.diwanalarab.com/spip.php?article23814

[2] المرجع السابق.

وبالمقابِل، يطرح الشكل الثاني أسئلة بنفس مستوى وأهمية الأسئلة التي يطرحها الشكل الأوّل، لأنّها تبحث عن مصادر تحقيق الذات الفرديّة والجمعيّة، ومِن هذه الأسئلة:

- ما هي مصادر تحقيق الذات؟
- كيف ترى (الذّاتُ) نفسها في مقابِل أو أمام الآخرين؟
- ما هي أسبابُ (حَطِّ) الآخر؟ ما هي مصادرُه؟
- هل (الافتراقُ) تحقيقٌ (للأنا)؟ أم هل تذوب (الأنا) في الاجتماع فلا أعود (أنا)؟
- هل يمكن تحقيق توازنٍ بينهما بحيث لا يُلغي أيٌّ منهما الآخر؟

تتحقّق الذات من خلال عدة مصادر، ولعلّ من أهمها أن تتوفر الرغبة لدى صاحبها لتحقيق ذاته وتوافر الإرادة والقدرة على القيام بالأفعال الضرورية اللازمة لضمان نتائج إيجابية. وبالرجوع إلى هرم (ماسلو – Maslow) المكوّن من خمس طبقات، فإن الحاجة لتقدير الذات تقع في أعلى طبقة منه أي في الطبقة الخامسة حيث يحاول الفرد فيها "تحقيق ذاته من خلال تعظيم استخدام قدراته ومهاراته الحالية والمحتملة لتحقيق أكبر قدر ممكن من الإنجازات".[1] وترى الذاتُ نفسَها من خلال مرآتيْن هما مرآة الرائي نفسِه ومرآة الآخرين، وإذا تطابقت النظرتان أو تشابهتا، فيمكن عندئذٍ القول إنّ هذه الذاتَ متوازنةٌ ومنسجمةٌ مع نفسها ومع الآخرين حتى في الحالات التي يقع فيها اختلاف بين الطرفين. لقد رأت الذات العربية نفسها في مرايا متعدّدة ومتناقضة ومشوّهة؛ فتارّة تضخّم منها وتارّة تقلّلُ من شأنها وتجلِدَها، وتارّة تغترب عنها فتبدو وكأنّها فُصامية. أمّا في علاقتها مع الأخر القريب والآخر البعيد فهي أيضا متناقضة ومتفاوتة في الشكل والهدف؛ فهي قد تَحُطّ من ذاتها أمام الآخر الغريب لإحساسٍ بالنقص أو الدونيّة سواء كان هذا الإحساس مبرّرا أم غير مبرّر، أما في علاقتها بالآخر القريب فقد تسعى إلى إلغائه أو تحطيمه أو إقصائه أو تجاوزه بدوافع مختلفة كالغيرة والأنانية وإثبات الذات على

[1] ويكيبيديا / الموسوعة الحرّة، "تسلسل ماسلو الهرمي للاحتياجات"، أنظر الرابط التالي:
http://ar.wikipedia.org/wiki/%D8%AA%D8%B3%D9%84%D8%B3%D9%84_%D9%85%D8%A7%D8%B3%D9%84%D9%88_%D8%A7%D9%84%D9%87%D8%B1%D9%85%D9%8A_%D9%84%D9%84%D8%A7%D8%AD%D8%AA%D9%8A%D8%A7%D8%AC%D8%A7%D8%AA

حساب الآخر. إنه الافتراق الذي يسعى لتأكيد الذات المُفارِقة للآخر غريبا كان أم قريبا منعا لتذويبها و/ أو تلاشيها بين الذوات الأخرى.

ويرى (جيلالي بو بكر) أنّ الجدل القائم بين الأنا والآخر ليس مردّه إلى وجود إشكالية العلاقة بين الاثنين فحسب كما هو في فكرنا القديم ويتكرر في فكرنا المعاصر، "بل يتعلق الأمر كذلك بصورة الأنا وصورة الآخر من حيث الوضوح والغموض، من حيث الدقة والشمول، من حيث الكفاية والنقص، ومن حيث السلب والإيجاب".[1] ويضيف مقارنا بين الصورتيْنِ: "صورة الأنا في الأنا تقوم على تصغير الأنا وتقزيمه وصورة الآخر في الأنا تقوم على تكبير وتفخيم الآخر مثلما هو الحال لدى الآخر فصورته لديه تقوم على التعظيم والإكبار والإجلال والتقديس أما صورة الآخر – الأنا عندنا– لديه تقوم على التضعيف والانتقاص وتصغيره إلى أبعد الحدود، وكل صورة من الصورتين صورة الأنا في الأنا والآخر أو صورة الآخر في الآخر وفي الأنا تقوم في غياب الواقع وحقائق العقل والعلم و التاريخ".[2]

أمّا (السيد عمر) فقد طرح في كتابه (الأنا والآخر من منظور قرآني)[3] شكلَ العلاقةِ بين الطرفين برؤية دينية إسلامية، ومتخذا من القرآن الكريم مرجعية لذلك. فهو يضع التكليف الإلهي على فكرة الحرية التوحيدية المسئولة، "وهو ما يعني تعدد أنماط العلاقة بين كل "أنا إنساني" وأواخره "الآخر"، وهذا التعدد يرصده على مستوى تعدد النظر والرؤى للكون، وتمثل كل رؤية من جهة المؤمنين بها داخل سعة من الاختلاف والتعدد وكثافة في الرؤية".[4] فهناك دائما ثنائية – Duality الأنا والآخر متمثّلة في مواقف ومفاهيم كثيرة مثل المؤمن والكافر، الصادق والكاذب، الأصيل والمنافق، السويّ والمنحرف، الجنة والنار، امرأة نوح وامرأة لوط

---

[1] جيلالي بو بكر، "التراث والتجديد، من جدل الأنا والآخر إلى 'علم الاستغراب'"، الجمعية الدولية للمترجمين واللغويين العرب – واتا، 2011/8/13، أنظر الرابط التالي: http://www.wata.cc/forums/archive/index.php/t-89884.html

[2] المرجع السابق.

[3] السيد عمر، **الأنا والآخر من منظور قرآني**، تحرير نادية مصطفى، ط1، دمشق، منشورات دار الفكر، 2008

[4] عبد الله الطحاوي، "هل القرآن غير متسامح"، قراءة في كتاب "الأنا والآخر من منظور قرآني"، موقع دار الفكر، 2009/4/7، أنظر الرابط التالي: http://www.fikr.com/?Prog=article&Page=details&linkid=274

مقابل امرأة فرعون...، أي أنّ هناك فريقا صالحا وفريقا يدّعي الصلاح وفريقا طالحا. ويفسّر الكاتب ذلك "بمتصل (الأنا المسلم) حيث نمط الأسوة الحسنة التي يشكل الأنبياء والمرسلون – في المنظور القرآني – "أنا جميعا" بمثابة الشخص الواحد، ومن أهم كليات علاقة "الأنا الجمعي النبوي" من منطلق الدور تجاه "الآخر الإنساني" عبر محورين، هما تزكية البشر والأسوة الحسنة لأمة الإجابة".[1]

ويجتهد الباحث في هذا المقام لتفسير العلاقة بين البيئة الفيزيقية وبين الإنسان الذي يعيش فيها من منظور سوسيو – أنثروبولوجي (اجتماعي – إنساني). فالبيئة الصحراوية التي أتى منها ونشأ فيها الإنسان العربي (البدوي) هي بيئة رملية لا تلتصق فيها ذرات الرمل بعضها ببعض إلا بوجود عامل خارجي كالماء مثلا. وبالتقريب والمُشابهة، فإنّ أي إمكانية لالتقاء الأنا بالآخر و / أو الاتحاد معه لا تتمّ برغبة ذاتية خالصة، بل بفعل عوامل خارجية قسرية أو جبرية، كما أن البيئةَ الصحراويةَ ذاتُ مَدىً مُمْتَدٍّ ولا نهائيٍ بحيث تجعل من صاحبها دائمَ الترحالِ وصعبَ المِراس وضعيفَ الانتماءِ والولاءِ لنفس المكان أياً كانت الفترة التي أقام فيها.
إنّ أبلغ مَثَلَيْنِ عامّيّيَنِ على هذه النزعة وهما اللذيْنِ يقول أوّلُهُما (أنا زيّ الفريك، ما بحبّ الشريك)، وثانيهُما يقول (إلعَبْ وَحْدَك تيجي راضي) يلخّصان بكثافة شديدة جزءاً ممّا يحاول هذا النّصُّ توضيحَه دون إسقاط أيّ حُكْمٍ قِيَمي على مضمونه سلبا أو إيجابا.

إن تحقيق التوازن بين الأنا والآخر القريب أو البعيد لا يتم إلا أوّلا من خلال قبول (الآخر) كما هو دون انتقاص من قدره أو تهويل لصورته، والإيمان ثانيا بقدرة (الأنا) دون تضخيم أو تقزيم أو دونيّة، كما يتم ثالثا من خلال الثقة بين الطرفين القائمة على المبادئ والقيم وليس المصالح والنفعية الأنانية.

لقد حاول هذا الرسم البياني المُبسّط – Diagram بِبُعْدَيْه توضيح العلاقة الإشكالية بين مفهومي الأنا – Me والآخر – Him الذي يمثل كل مَن هو غيري حين أقبله وحين أرفضه،

[1] عبد الله الطحاوي، "**هل القرآن غير متسامح**"، **قراءة في كتاب "الأنا والآخر من منظور قرآني**"، مرجع سابق.

وأنّ هناك عوامل كثيرة تتدخل في شكل العلاقة بين الطرفين بحيث تنعكس الأدوار بينهما. أحيانا يصبح القريب بعيدا (افتراق) والبعيد قريبا (التقاء).

إنّ الأمثلة العامية توضح ذلك، كالمثل الذي يقول "أنا وأخوي على ابن عمّي، وأنا وابن عمّي على الغريب". إن ابن العمّ يمثل النقيضيْن: فأنا وأخي ضدّه، ولكنه معي ضد الغريب الذي هو (الآخر). إلاّ أن الحالة العربية في الخصوصيّة التي تركّز عليها الرسالة تقلب هذا الطرْحَ ويصبح كلٌّ من هو قريبٌ بعيداً كل البعد بل قد يصبح عدوّاً أحيانا، وفي العدوان على العراق الذي أدى لاحتلاله سنة 2003 وشاركت جيوشٌ عربيةٌ في ذلك خيرُ مثالٍ لهذا التناقض.

كما حاول أن يوضّح الرسمُ أيضاً الدوائرَ الخاصةَ والعامةَ في طبيعة علاقة الأنا بالآخر والتي تسمح فيها الأنا أو لا تسمح لأحد بالاقتراب أو الدخول إلى إحدى دوائر العلاقة التي ترسمها. وكلّما ابتعد الآخر عن المركز الذي يمثّل الأنا، كانت علاقته بها أقل عُمقاً وثقة، وأكثر اغترابا وشكّاً.

ولا يقتصر ذلك على العلاقة بين الأفراد فقط، فالصراعات التي تعيشها بعض الدول العربية فيما بينها، أو الصراعات الداخلية التي تعيشها هذه الدولة أو تلك توضّح ذلك. إنّه الاستثناءُ الذي ينقلبُ ليصبحَ القاعدة، بحيث يبدو أنه هو القاعدة دائما وليس له أيّ استثناء.

المبحث الثاني

من مظاهر الافتراق الغربي

1. الإسلاموفوبيا – Islamophobia

يفيد المعنى الاشتقاقي لهذا المفهوم – Concept[1] والمستنبطُ من اللفظ اليوناني – phopos الذي يُحيل – سيكولوجيا – على الخوف اللاشعوري واللامبرر، واستنادا لهذا يمكن القول بأنّ "الإسلاموفوبيا خوف لاشعوري ولا مبرر ورفض عشوائي للإسلام. غير أن هذا التعريف لا يعكس قطعا طبيعة التشعب المحيط بالمفهوم باعتباره يشكل محور نقاشات عميقة يتداخل فيها الديني بالثقافي والسياسي بالتاريخي".[2] وتعرّف "ويكيبيديا" هذا المصطلح بأنه يعني "معاداة الإسلام أو رُهاب الإسلام وهو لفظ حديث نسبيا يشير إلى الإجحاف والتفرقة العنصرية ضد الإسلام والمسلمين".[3] ويشير الباحث (خالد سليمان) إلى أن كلمة (فوبيا – Phopia) مستمدة من علم الأمراض النفسية "ليتم التعبير بواسطتها عن نوع من أنواع العُصاب القهري، بحيث لا يملك المريضُ القدرةَ على التحكم في ردود أفعاله عند تعرضه لموضوع خوفه...[كما أنّ] مخاوفَ المريض بالرُهاب لا تستند إلى تهديد جدي وفعلي في أغلب الحالات".[4] ويُرجِع (هيثم منّاع) الفضلَ في وضعِ أولِ تعريفٍ جدّي لظاهرة الإسلاموفوبيا إلى منظمة (The Runnymede Trust) البريطانية غير الحكومية في سنة 1997 حيث حدّدت للتعريف المعايير الثمانية التالية:

---

[1] من مفارقات اللغة العربية وعبقريتها أيضا أن كلمة مفهوم تعني concept وتعني أيضا understood أي تـمّ فهمـه، والإسلاموفوبيا مصطلح لا يمكن فهمه أو تبريره حتى الآن عند كثير من المحللين والسياسيين والأكاديميين على حدّ سواء!

[2] محمد فاضل رضوان، "الإسلاموفوبيا: قلق المفهوم وجدل الرؤى (نموذج فرنسا)"، موقع محمد عابد الجـابري، ب.ت، أنظر الرابط التالي: http://www.aljabriabed.net/n76_01fadiyi.(2).htm

[3] ويكيبيـديا / الموسـوعة الحـرّة، "إسـلاموفوبيا"، أنظـر الـرابط التـالي: http://ar.wikipedia.org/wiki/%D8%A5%D8%B3%D9%84%D8%A7%D9%85%D9%88%D9%81%D9%88%D8%A8%D9%8A%D8%A7

[4] خالد سـليمان، "ظـاهرة الإسـلاموفوبيا – قـراءة تحليليـة"، موسـوعة دهشـة، ب.ت، أنظـر الـرابط التـالي: http://www.dahsha.com/old/viewarticle.php?id=10583

1- "اعتبار الإسلام جسما أحاديا جامدا قلّما يتأثر بالتغيير.

2- اعتبار الإسلام متميزا و"آخر" ليس له قيم مشتركة مع الثقافات الأخرى وهو لا يتأثر بها أو يؤثر فيها.

3- اعتبار الإسلام دونيا بالنسبة للغرب.. بربريا وغير عقلاني، بدائيا وجنسي النزعة.

4- اعتبار الإسلام عنيفا وعدوانيا ومصدر خطر، مفطورا على الإرهاب والصدام بين الحضارات.

5- اعتبار الإسلام أيديولوجية سياسية لتحقيق مصالح سياسية وعسكرية.

6- الرفض التام لأي نقد يقدم من طرف إسلامي للغرب.

7- استعمال العداء تجاه الإسلام لتبرير ممارسات تمييزية تجاه المسلمين وإبعادهم عن المجتمع المهيمن.

8- اعتبار العداء تجاه المسلمين عاديا وطبيعيا."[1]

ويمكن من خلال هذه المعايير الثمانية أن نستنتج تداخُلَ صفات الاستعلاء والتكبر والعنصرية والتعصب ورفض الآخر التي ينداح عنها هذا المصطلح. وترصد (الجزيرة نت / المعرفة) التكرارَ المتزايد لاستخدام مفهوم الإسلاموفوبيا في بعض أكثر الجرايد الناطقة بالإنجليزية شهرة في بريطانيا وأمريكا في الفترة ما بين 2001 – 2006 لتجدَ أنه تم استخدامه (55) مرة فقط خلال سنة 2001، أما في سنة 2006 فقد تم استخدامه (213) مرة، أي بزيادة قدرها 400% تقريبا."[2]

ويدعو كثير من الباحثين إلى ضرورة التمييز في التعامل مع مفهوم الإسلاموفوبيا بين مرحلتين أساسيتين تقف أحداث الحادي عشر من أيلول / سبتمبر 2001 حدا فاصلا بينهما. إذ بعد هذا التاريخ سيصبح استعمال المفهوم دارجا "على لسان الجميع في فرنسا كما في باقي الدول الأوروبية والولايات المتحدة الأميركية. كما سيظهر في أكتوبر 2001 مفهوم

---

[1] هيثم مناع، "الإسلاموفوبيا وحقوق الإنسان"، موقع الدكتور هيثم مناع، 2007/2/1، أنظر الرابط التالي: http://www.haythammanna.net/articles%20arabic/islamophobia.htm

[2] علاء بيومي، "صعود الإسلاموفوبيا في المجتمعات الغربية"، الجزيرة نت / المعرفة، 2006/10/12، أنظر الرابط التالي: http://www.aljazeera.net/analysis/pages/7d29be2f-c72e-4103-be8a-6ffd1c45091d

الإسلاموفوبيا على الموقع الإلكتروني لكل من المرصد الأوروبي لظواهر العنصرية، معاداة الأجانب بفيينا، والشبكة الأوروبية ضد العنصرية Enar".[1]

وتتعدّدُ الأسبابُ التي تُرجِعُ صُعودَ وتنامي وتكثيف استخدام المصطلح في العالم الغربي، ومنها ما هو متعلّق (بثقافة الآخر) التي رأت أنه "انعكاس لمشاعر سلبية عميقة مدفونة في وعي المواطن الغربي ضد الإسلام والمسلمين، وتعبير عن تحيز تاريخي وثقافي ضد الإسلام كدين وضد المسلمين وحضارتهم".[2] ومنها مَن رأت أنه نُتاجُ "بعض الأحداث الدولية التي أثّرت بقوة على العلاقات بين العالم الإسلامي والمجتمعات الغربية خلال السنوات الأخيرة، وعلى رأس هذه الأحداث هجمات الحادي عشر من سبتمبر/أيلول".[3] وفريق ثالث عَزاهُ إلى أسباب سياسية واقتصادية رأت في صعود الإسلاموفوبيا خلال السنوات الأخيرة "انعكاسا لبعض التغيرات المجتمعية الكبرى التي لحقت بالمجتمعات الغربية والإسلامية خلال العقود الأخيرة، وعلى رأس هذه التحولات تراجعُ قوى اليسار الغربي التقليدية التي سادت خلال النصف الثاني من القرن العشرين، وصعود قوى اليمين الثقافي والديني في الغرب والعالم الإسلامي".[4]

أما (عبد المعطي زكي إبراهيم) فيعدّد أسبابا أخرى لنشوء الظاهرة ومنها "احتشاد التاريخ بالكثير من وقائع الصراع بين الإسلام والغرب، الجهل بالإسلام، تضارب المصالح واختلاف المنطلقات القيمية، الخلط بين الدين الإسلامي وواقع المسلمين، وتبني صورة نمطية سلبية للمسلمين".[5]

قد أدّت هذه الظاهرة إلى ازدياد كراهية الغرب للعرب والمسلمين، والتدخّل حتى في طبيعة اللباس والشكل الذي يريد المسلم أن يرى نفسه فيه. وتم منع النقاب والحجاب في بعض

---

[1] محمد فاضل رضوان، "الإسلاموفوبيا: قلق المفهوم وجدل الرؤى (نموذج فرنسا)"، مرجع سابق.

[2] علاء بيومي، "صعود الإسلاموفوبيا في المجتمعات الغربية"، مرجع سابق.

[3] المرجع السابق.

[4] المرجع السابق.

[5] عبد المعطي زكي إبراهيم، "ظاهرة الإسلاموفوبيا.. قراءة تحليلية"، موقع (نافذة مصر)، 23م4/2011، أنظر الرابط التالي: http://www.egyptwindow.net/Details.aspx?Kind=23&News_ID=983

الدول، وكذلك مُنِع بناء المآذن لمنع رفع الأذان منها، وأصبح العربي والمسلم متّهميْن بالإرهاب ابتداءاً ما لم يثبت العكس.

ويؤكّد (ستيفن شيهي – Steven Shehhi) مؤلف كتاب (الإسلاموفوبيا: الحملة الأيديولوجية ضد المسلمين)* أنّ هذه الحالة لا تقتصر على جماعات يمينية هامشية أو في الجامعات أو لدى تنظيمات الفعل السياسي، "بل إن الإسلاموفوبيا الثقافية هي تشكيل أيديولوجي تناسَجَ بإتقان في الثقافة الأميركية منذ صعود العولمة، بدرجة أننا نجد أن الإسلاموفوبيا وكراهية العرب تتداخل في الخطابات الليبرالية، بدءًا من خطابات الأمن القومي، وحتى الأطروحات المدافعة عن الاقتصاد غير الضار بالبيئة".[1] ويرى عدد من المحلّلين أنّ بعض العرب والمسلمين أنفسِهِم "لعبوا دورا لا يستهان به في تصديق تلك الصور النمطية الشائهة، وذلك عن طريق سلوكهم المتخلف والمنحرف أثناء تجوالهم في عواصم الدنيا، مقدمين بذلك الأنموذج الأسوأ عن الشخصية المسلمة، ومن ثَمَّ عن الإسلام نفسه".[2] وفي نفس السياق، يؤكد الكاتب (عبد العزيز التويجري) أنّ جزءاً من الأزمة التي يواجهها المسلمون في فرنسا، بل في أوروبا عموماً، "يعود إلى بعض الممارسات غير السوية التي تقوم بها فئات من المسلمين تعيش هناك، كما يرجع إلى عدم اللجوء إلى القانون في الدفاع عن مصالح الجاليات الإسلامية، أو إلى عدم احترام القوانين بالنسبة الى فئة أخرى".[3] لكنّ هذه الأسباب وإن كانت وجيهة، إلا أنّها لا تبرّرُ – برأي الباحث – مُمارساتِ الغربِ التي ترى أنّ الإسلامَ يثيرُ الخوف المرضي (الرُهاب) لدى الغرب ومواطنيه.

---

* ستيفن شيهي، الإسلاموفوبيا: **الحملة الأيديولوجية ضد المسلمين**، ترجمة د. فاطمة نصر، القاهرة، دار سطور الجديدة، 2012

[1] بدر محمد بدر، عرض لكتاب ستيفن شيهي، "الإسلاموفوبيا: الحملة الأيديولوجية ضد المسلمين"، الجزيرة نت / المعرفة، 2012/7/14، أنظر الرابط التالي: http://www.aljazeera.net/books/pages/fb153bd1-7ba1-4412-9bec-3dc7590dcfb4

[2] عبد المعطي زكي إبراهيم، " **ظاهرة الإسلاموفوبيا**.. قراءة تحليلية"، مرجع سابق.

[3] عبد العزيز التويجري، "هل تنحسر موجة «الإسلاموفوبيا» في فرنسا الجديدة؟"، السياسة الدولية، 2012/5/23، أنظر الرابط التالي:
http://www.siyassa.org.eg/NewsContent/2/132/2482/%D8%AA%D8%AD%D9%84%D9%8A%D9%84%D8%A7%D8%AA/%D9%85%D9%82%D8%A7%D9%84%D8%A7%D8%AA/%%D8 D9%87%D9%84-%D8%AA%D9%86%D8%AD%D8%B3%D8%B1-%D9%85%D9%88%AC%D8%A9-%C2%AB%D8%A7%D9%84%D8%A5%D8%B3%D9%84%D8%A7%D9%85%D9%88%D9%81%D9%88%D8%A8%D9%8A%D8%A7%C2%BB-%D9%81%D9%8A-%D9%81%D8%B1%D9%86%D8%B3%D8%A7-%D8%A7%D9%84%D8%AC%D8%AF%D9%8A%D8%AF%D8%A9%D8%9F.aspx

2. التعصّب ــ Prejudice

التعصّب ليس مقصوراً على فئة أو جنسية أو شعب أو مجموعة بشرية، بل هو عالميٌّ بامتياز. وإذا كان العربُ مُتّهمين بأنهم متعصّبون، فإن الغربَ متعصّبٌ أيضا ولكن بالمعنى الجنساني والعرقي والجغرافي. وإذا كان جوهر التقدم الأخلاقي لدى الشعوب تاريخيّا هو رفض التعصب والعنصرية والإيمان بالحرّية والتعدّدية، إلاّ أنّ هذه الإشكالية المُتَّهمُ فيها الشرق، لم ينجُ الغرب منها أيضا.

"فالتعصب الغربي للهوية يأتي عبورا على ركيزة (الحرية) التي أعلنها العقل الغربي وفهمها ومارسها على أنها (حريته) هو التي لا تتوقف عند حرية الآخر خارجه ولا تكترث غالبا بإلهاماته ورموزه، ومن ثمّ فقد وقع في مأزق التناقض بين الحرية (حريته) وبين التعصب لها ومحاولة فرضها على الآخر".[1]

وإذا كان الغربُ يُمَجّد الديمقراطية الليبرالية التي ابتدعها وآمن بها وبشّر بالخلاص على يديْها، إلا أنّ اعتبارها كأنها مرجعية التاريخ الوحيدة والكاملة أو أنها مقياسُ تقدُّمِه الوحيدُ، فهنا يبدأ التعصب والتمركز حول الذات التي دفعت به إلى اختزال التاريخ واعتبار الحاضر "نقطةَ انطلاقِ تاريخهِ نحو الماضي ليبني تاريخا غربيا متجانسا ومتواصلا منذ ما يعتبره (المعجزة اليونانية) وحتى الآن، ونحو المستقبل حيث تمثل نظرية (صدام الحضارات) وما يشبهها أو يقاربها من أفكارٍ محضَ قراءةٍ مشوهةٍ وغائيةٍ تهدف إلى الحفاظ على وحدة الغرب وتجانسه في المستقبل".[2]

---

[1] صلاح سالم، "العرب والغرب.. بين نظريتي «المؤامرة» و«صدام الحضارات»!"، مجلة التسامح، ب.ت، أنظر الرابط التالي: http://www.altasamoh.net/Article.asp?Id=632

[2] المرجع السابق.

والتعصب "ليس من قيم الاجتماع والتجمع السياسي وإنما من قيم التحلل والافتراق. ينبثق عن التعصب الشعور بالعلو والتفوق الأجوف والاستهتار بالآخرين وهضم حقوقهم وازدرائهم. فهو يولد العنصرية والنظرة الدونية تجاه الآخرين".[1]

وفي قراءة التعريفات الثلاثة التي قدّمها (إدوارد سعيد) للاستشراق، يمكننا أن نتبيّن بوضوح أنّ معظمها يعني الرغبة في السيطرة على الشرق من منظور تعصّبي. فأحد التعريفات ينصّ على أن الاستشراق هو "أسلوب من الفكر مستند على تمييز وجودي ومعرفي بين (الشرقِ) و(معظم الأحيان) (الغرب)."[2] وتعريفٌ آخر ينصّ على أنّه " أسلوب غربي للسّيْطَرَة على الشرق، وإعادة هيكلته، وامتلاك السلطة عليه".[3]

ويعتقد (إدوارد سعيد) أيضا أنّ الآيديولوجيا الرئيسية للاستشراق هي "الإيمان بالاختلاف المطلق والمنظّمَ بين الغربِ والشرقِ، أَو كما يَضعُه هو: (العالم مُكوّنٌ من نصفينِ غيرِ متكافئين: الشرق والغرب)".[4]

ولعلّ مفهومَيّ (عدمِ التكافؤ والاختلافِ المطلق)، يشيران بوضوح إلى هذه النظرة المتعالية والتعصب الغربي دون مبرّرات موضوعية أو علمية.

لقد أدى التعصّب في الغرب إلى الاستهتار بالأديان (الدين الإسلامي على وجه الخصوص)، من خلال عرض أفلام مسيئة للرسول ﷺ[5]، وإلى دعوة القِس الأمريكي (تيري

---

[1] عبد الستار قاسم، "أزمة ثقافة لا أزمة طوائف"، العرب أونلاين، 2012/8/29، أنظر الرابط التالي:
http://www.alarabonline.org/index.asp?fname=%5C2012%5C08%5C08-29%5C822.htm&dismode=x&ts=29-8-2012%208:45:23

[2] هلال الحجري، "الاستشراق بين إدوارد سعيد ومعارضيه"، موقع (حكمة)، 2010/12/20، أنظر الرابط التالي:
http://www.hekmah.org/portal/%D8%A7%D9%84%D8%A7%D8%B3%D8%AA%D8%B4%D8%B1%D8%A7%D9%82-%D8%A8%D9%8A%D9%86-%D8%A5%D8%AF%D9%88%D8%A7%D8%B1%D8%AF-%D8%B3%D8%B9%D9%8A%D8%AF-%D9%88%D9%85%D8%B9/%D8%A7%D8%B1%D8%B6%D9%8A%D9%87

[3] المرجع السابق.

[4] المرجع السابق.

[5] اسم آخر فيلم تم عرض مقاطع منه على مواقع التواصل الاجتماعي هو " أقباط المهجر"، والمخرج اسمه (سام باسيل) الذي كتب قصة الفيلم وأنتجه أيضاً.

جونز) إلى حرق المصحف الكريم والإعداد (لمحاكمة شعبية) للرسول الأكرم بدعوى أنّ "التعاليم التي نزلت على الرسول محمد (ص) هي السبب الرئيس وراء اعتداء 11 سبتمبر/أيلول، وأدت الى استهداف مركز التجارة العالمي في نيويورك".[1] ويبدو أن التعصّب الغربيُّ هو الذي قَسَمَ العالمَ إلى قسميْنِ حسب التصنيفات والتوصيفات الأطلسية / الصهيونية، حيث "تدخل الشعوب العربية/ الإسلامية جميعها في نطاق محور الأشرار الدولي، وتدخل بلدانها جميعها في نطاق معسكرات الشياطين".[2]

إنّ هذه الظاهرة المتنامية يجب ألاّ تجعلنا نغفل أيضا عن التركيبة التعصّبية العنصرية للكيان الصهيوني الذي وإن صنعه العالمُ وأوجده في الشرق في غَفْلة أو تغافل من العرب بما فيهم الفلسطينيون، إلاّ أنّه من أشدّ الكيانات تعصّبا، وهو غربيّ الرؤى والتصنيف وتحقير الآخر ونفيِهِ والتعالي عليه والسعيِ لإزالته.

3. اضطهاد الأقليّات – Persecution of Minorities

تعاني الأقليات من مشاكل اجتماعية وسياسية واقتصادية ودينية وثقافية وغيرها. وقد وصفت الباحثة والمتخصّصة في الثقافة العربية والإسلامية (جوسلين سيزاري – Jusline Sezary) أوضاعَ العرب والمسلمين في أمريكا وأوروبا بأنها "أوضاعٌ سيئة جدا، على اعتبار أن هذه الأقليات لم تنجح في أن تتطور إلى (مجموعات ضغط) مؤثرة في المجتمعات الغربية... وأنّ العرب باتوا يمثلون أقلية بين المهاجرين المسلمين في جُلّ الدول الأوروبية وفي الولايات المتحدة الأمريكية".[3] كما اتهمتْ أولُ وزيرةٍ مسلمةٍ في الحكومة البريطانية (سعيدة وارسي)[4]

---

[1] خبر منشور على موقع (روسيا اليوم) بتاريخ 2012/9/4، أنظر الرابط التالي: http://arabic.rt.com/news_all_news/news/593807/

[2] نصر شمالي، "معسكرات الشياطين وفراديس الملائكة"، موقع (التجديد العربي)، 2011/7/29، أنظر الرابط التالي: http://www.arabrenewal.info/2010-06-11-14-11-19/27633-معسكرات-الشياطين-وفراديس-الملائكة.html

[3] خبر منشور بتاريخ 2010/1/27 على موقع (المرصد الإسلامي لمقاومة التنصير)، أنظر الرابط التالي: http://www.tanseerel.com/main/articles.aspx?selected_article_no=3067

[4] من مواليد آذار 1971 في مدينة ديوسبري (شمال إنجلترا) لوالدين من أصول باكستانية، وهي محامية وسياسية درست القانون في جامعة ليدز، وحصلت على شهادة ليسانس في الحقوق.

الإعلامَ البريطانيَّ بأنّه "يؤجّج مشاعر عدم التسامح ضد المسلمين في بريطانيا حتى بات اضطهادُهم أمراً عادياً ومقبولاً اجتماعياً... [كما أنّ] وسائلَ الإعلام تصنف مسلمي البلاد إما كمعتدلين أو كمتطرفين، ما جعل البريطانيين من غير المسلمين ينظرون بعين الشك لكل مسلم، لأنهم يتوقعون بدايةً أنه متطرف".[1] والاضطهاد الغربي للأقليات ليس حديث النشأة والظهور، بل هو قديم منذ مئات السنين.

وتؤكّد الدراسة الهامة التي أعدّها الباحث (وليم أشعيا) بعنوان (دراسة حول الأقليات القومية والدينية في الواقع العربي والاسلامي (الآشوريين نموذجاً) – (الجزء الثاني) والمنشورة على موقع (المنتديات السورية – Assyrian Forums) أنّ "الاقليات المسلمة واليهودية قبل ثلاثة قرون تعرّضت إلى مظالم في بعض دول أوروبا التي تواجدوا فيها وكان الهنود الحمر سكان أمريكا الشمالية الأصليون قد تعرضوا الى عمليات إرهاب منظمة من قبل المهاجرين البيض وتم اعتبارها ضمن عمليات الابادة الجماعية.[2]

وتشير الدراسة أيضا إلى "تعرض سكان أستراليا الاصليين (الأبورجينيز – Aborigines) الى عمليات إبادة جماعية من قبل المستوطنين الجدد ولا زالت تداعيات مذابح (الهنود الحمر) و(الأبوروجينيز) تبرز بين حين وآخر، وكذلك يعاني الغجر في أوروبا من تهميش مستمر.[3]

إنّ هذه الأمثلة الثلاثة التي تمثل جزءا يسيرا من ظاهرة نفي وإقصاء الآخر الذي عاشه ويعيشه الغرب بالمعنى الذي أشرنا إليه في هذا الفصل، لتؤكّد أن **الافتراق** ليس مفهوما حصريا عند العرب حُكّاماً ومحكومينَ، ولا هو لصيقٌ بهم فقط لاعتبارات عِرقية أو دينية أو ثقافية أو

---

[1] خبر منشور بتاريخ 2011/1/20 على موقع (onislam)، أنظر الرابط التالي: http://www.onislam.net/arabic /newsanalysis /newsreports/muslim-minoritie /128021-2011-01-20-09-42-01.html

[2] وليم أشعيا، "دراسة حول الأقليات القومية والدينية في الواقع العربي والاسلامي،(الآشوريين نموذجاً) – (الجزء الثاني)، 2006/4/3، أنظر الرابط التالي: http://www.atour.com/forums/arabic/121.html

[3] المرجع السابق. من المهم الإشارة أيضا لما بيّنته هذه الدراسة من أن الدول الغربية ورغم قوة أنظمتها الديمقراطية "فهي الأخرى تعيش صراعات قومية ودينية، ولا تزال في ذاكرة العالم كله حروب هتلر التي انطلقت وفق نظرية تفوق الجنس الآري ودفعت ثمنها البشرية بأكثر من عشرين مليون قتيل. ومتواليات من سباق التسلح وتداعيات الحرب على الارهاب العالمي التي اعقبت هجمات الحادي عشر من أيلول/2001، وتطورت الخلافات لتصل الى حد الاقتتال بين الكاثوليك والبروتستانت في إيرلندا الشمالية وتفاقمت مشاكل المهاجرين والأقليات في بريطانيا والمانيا وهولندا. وشهدت فرنسا مؤخراً أعمال عنف بسبب البطالة وقوانين العمل التي يعترض عليها الفرنسيون وغالبيتهم من المهاجرين أبناء الأقليات.

قِيَميّة، بل هو عالميّ الانتشار وعولميّ النزعة، مع الفارق بين الافتراقيْن (العربي والغربي) في أنّ تداعيات وآثار الأولِ موجّهة إلى مواطني الدولة نفسها، أما الثاني فهو موجّه إلى مواطنين (آخرين) بالمعنى والمفهوم اللذيْن أشرنا لهما في سِياق هذا الفصل، لذا فإنّ كلاّ منهما يحتاج لمنهجية وأدوات خاصة في التحليل والتفسير.

الفصلُ الخامس

تفسيرُ الظواهرِ السياسيّةِ الاجتماعيِّة العربيِّة مِن مَنظور علم الافتراق (الأُسُس، المَظاهر، التطبيقات)

المبحث الأول: الأُسُس

المبحث الثاني: المظاهر

المبحث الثالث: التطبيقات

المبحث الأول

الأُسُس – Foundations

قد يكون من المفيد الإشارة في بداية هذا الفصل إلى أنّه لم تستطع أيّ نظرية اجتماعية أو سياسية واحدة أو فكر فلسفي واحد نشأ ضمن مُعطيات موضوعية وخاصّة في حيّز جغرافي وإنساني معيّن، أن يتمدّد عبر الفضاء البشري المتمايز والمتعدّد ويصبح قادرا على تحليل وتفسير كلِّ الظواهر السلوكية المجتمعية بمختلف أنساقها وتجلّياتها ضمن بيئات أخرى لا تتشابه والبيئة التي أنتجته. وحتى في البيئات التي تبدو متشابهة من حيث النشأة والصيرورة، فإن مدى المقاربة في التطبيق لن يكون متماثلا إلى الدرجة التي تنفي الفوارق بينها.

ويرتبط نجاحُ أيّ نظرية فكرية بمدى انسجامها مع الواقع الذي تحاول تفسيره وإسقاط قوانينها عليه. وكلّما ازدادت درجة الانسجام بينهما، قلّت الفجوة بين النظرية والتطبيق. فهي علاقة طرديّة وعكسيّة في آن واحد، ولا معنى لنظريةٍ لا تجدُ واقعاً تعكِسُه، ولا معنى لواقع لا يجدُ نظريةً تُؤسّسُ له.

لذلك فإنّ جميع المُمارسات الفكرية التنظيرية الكبيرة التي حاولت أن تبشّر بوحدانيّتها وتفرّدها وعالميّتها وعولميّتها، لم تستطع أن تفرض وجودها على كل التجمعات البشرية المختلفة في الجغرافيا الطبيعية والإنسانية. فهي وإن نجحت في ظرف إنساني مُعيّن وضِمن سياقٍ زمانيٍ ومكانيٍ محدّديْن، إلا أنها لم تنجح في زمان ومكان آخر بالرغم من (التشابه الظاهر) بين هذيْن الظرفيْن. وفي التجارب التاريخية القديمة والمعاصِرة ما ينبئُ ويكشف عن صدقِ هذا الاستنتاج كما سيأتي لاحقاً.

فالشيوعية –Communism على سبيل المثال نشأت كَفِكرٍ فلسفيٍ إنسانيٍ في بيئة جغرافية معيّنة وجرى تطبيق أفكارها في أماكن غير التي انطلقت منها، وبشرت بحتمية انتصارها ونهاية التاريخ عبر الوصول إلى ذوبان الصراع الطبقي وصولا إلى الشيوعية المطلقة

التي تلغي الدولة والملكية الخاصّة، لم تستطع أن تحقّق حُلْمَها وانهارت المنظومة الاشتراكية الدولية التي كانت تتبنّاها وعلى رأسها الاتحاد السوفياتي سابقا.[1]

وبالمقابل، هناك جدل حادٌّ وجادٌّ أيضا عن انهيار أو قرب انهيار النظام الرأسمالي – Capitalism مع إرهاصات الأزمة المالية العالمية الأحدث سنة 2008، والذي طرح أسئلة مصيرية حول هذا النظام الاقتصادي العالمي مثل "هل انتهت الرأسمالية؟ ومنه تفرعت أسئلة أخرى عن مدى الحاجة لنظام اقتصادي جديد؟

إنه السؤال نفسه الذي طرحه (نورييل روبيني – Nouriel Roubini) البروفيسور في العلوم الاقتصادية قائلا: "هل انتهت الرأسمالية؟[2] وإذا انتهت الرأسمالية استنادا إلى هذا السؤال الهام، فما هو البديل؟ لقد أشار (فوكوياما – Fokoyama) إليه حين ذكر أنّ "الديمقراطية الليبرالية [الرأسمالية الليبرالية الحديثة] قد تشكّل نقطة النهاية في التطور الآيديولوجي للإنسانية والصورة النهائية لنظام الحكم البشري وبالتالي فهي تمثل نهاية التاريخ".[3] وما يجعله يصل لهذا الاستنتاج هي العيوب الخطيرة والانتهاكات التي أدّت برأيه إلى سقوط أشكال الحكم السابقة، "أما الديمقراطية الليبرالية فهي خالية من هذه التناقضات الأساسية الداخلية".[4]

---

[1] كثيرة هي المراجع والمصادر التي أسهبت في شرح أسباب انهيار الاتحاد السوفياتي (سابقا) والمنظومة الاشتراكية بعد ذلك. يمكن الرجوع بهذا الخصوص إلى بعض النماذج الهامة منها: دراسة عواد أحمد صالح بعنوان "حول أسباب سقوط الاتحاد السوفياتي وجذور الإصلاحية في الحركة الشيوعية" على الرابط التالي: http://www.ahewar.org/debat/s.asp?aid=55512&t=4، وكذلك دراسة مكارم إبراهيم بعنوان "أسباب انهيار الشيوعية السوفيتية من منظير مختلفة" على الرابط التالي: http://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=277821، ودراسة فؤاد النمري بعنوان "خيانة الاشتراكية وانهيار الاتحاد السوفياتي" على الرابط التالي: http://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=276367

[2] خبر منشور على موقع (الرؤية الاقتصادية) بالتعاون مع Harvard Business school بتاريخ 2012/12/18، أنظر الرابط التالي: http://alrroya.com/node/166383

[3] فرانسيس فوكوياما، **نهاية التاريخ وخاتم البشر**، ترجمة حسين أحمد أمين، ط 1، القاهرة، مركز الأهرام للترجمة والنشر، 1993، ص 8

[4] المرجع السابق. ص8.

ولكن ما الذي يضمن ألاّ تسقط هي الأخرى بفعل عوامل قد تكون موجودة بالفعل أو عوامل ستظهر لاحقا بحكم التطور الطبيعي للفلسفات والنظم الفكرية؟ إن (فوكوياما) يعترف بأنّ الديمقراطيات المعاصرة "تجابِهُ عددا من المشكلات الكبيرة كالمخدرات، والتشرّد، والجريمة، وتدمير البيئة، وتفاهة المجتمع الذي تسوده النزعة الاستهلاكية"،[1] وهي بالتالي معرّضة لخطر كبير قد يقضي على الأسس التي قامت عليها، ومع أنه لا يتوقّع ذلك، إلاّ أن الضمانات التي قدّمها قد لا تبدو مقنعةً بالدرجة التي يحاول هو تصويرها.

إنّ هذه المقدمة تطرح عدّة أسئلة تتناول العلاقة بين الفكر والواقع الذي ينبثق عنه أو ينتجه، وجدلية العلاقة بينهما وأيّهُما أسبقُ في الوجود. كما تثيرُ أيضا قضيّةَ العلاقةِ بين فكرٍ نتجَ عن واقعٍ معيّن، وبين إمكانية انتشاره وتطبيقه في واقع آخر يختلف عنه في ظروف النشأة والمضمون.

فمنذ عقود طويلة، وعلماء السياسة الغربيون والشرقيون "يُضْفون صِبغةَ الشمولية والعالمية على تنظيراتهم ومقولاتهم السياسية، وينطلقون في تعاملهم مع الظواهر السياسية من منطلقات قانونية ومؤسساتية".[2]

وقد تكون هذه النظريات "علميةً وصحيحةً كنظرياتٍ ومقولاتٍ تفسرُّ واقعَ مجتمعاتِهم، إلا أنها تصبح متحيزةً (Partial) وغير موضوعية، بل قد تكون معادية، إن حاولنا الأخذ بها دون تمحيص أو مراجعة وفرضها على مجتمعات مغايرة".[3]

ومن السهل أنْ نرى "أنّ معظم المسائل الاجتماعية تضمّ مجموعة متشابكة من أخطاء خاصّة بالوقائع، وفِكَراً [أفكاراً] غير واضحة، وتحيّزا في التقييم أيضا".[4] وهذا ما جعل فريقا

---

[1] فرانسيس فوكوياما، نهاية التاريخ وخاتم البشر، مرجع سابق، ص 17

[2] إبراهيم أبراش، "نحو علم اجتماع سياسي فلسطيني"، الحوار المتمدن، 2012/9/28، أنظر الرابط التالي: http://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=326064

[3] المرجع السابق.

[4] سي. رايت ميلز – C. Wright Mills، الخيال السوسيولوجي، ترجمة صالح جواد الكاظم، ط1، بغداد، دار الشؤون الثقافية العامة، 1987، ص 116

مهما من منظّري علم الاجتماع وعلم الاجتماع السياسي يروْن أن الحلّ يكمن في "إهمال جميع النظريات والأفكار الاجتماعية السائدة، والبدء في صياغة أفكار جديدة ذات أساس جديد ومنهج علمي واضح ونتائج علمية واقعية".[1]

من هنا، فإنّ التنبؤ الذي خرج به (سميث – B.C. Smith) في كتابه (كيف نفهم سياسات العالم الثالث/ نظريات التغيير السياسي والتنمية)[2] حول انعدام فرص قيام ثورات في دول العالم الثالث لأنّها في حد ذاتها وفى علاقاتها مع أوضاع العالم اليوم "لا تترك فسحة للأمل في الثورة مفسحة المجال واسعا أمام (البربرية) المتفشية الآن في العالم الثالث وفى العالم كله...، كما أنّ حالة العالم لا تُنْبئ بثورة في المدى القريب والمتوسط، لا في الغرب ولا في الشرق، لا في الشمال ولا في الجنوب"،[3] هذا التنبّؤ قد ثبت فشله، وقامت ثورات واحتجاجات في بعض دول العالم العربي (التي هي من دول العالم الثالث)، وفاجأت الكثيرين في الشرق والغرب على حدّ سواء.

لقد انطلقت الرؤية الغربية للتغيير في العالم العربي من "معادلة ثنائية الطرف هي (الإسلام في مقابل الأنظمة)، وغيّبت مختلف العوامل والفاعلين الآخرين"، [4] كما كانت الفكرة الرئيسية لدى العقل الغربي هي أن "جوهر الإسلام يجعله مناهضا للحداثة والتقدم، وأنه هو الذي يجعل المجتمعات العربية والإسلامية مقاومة للحداثة".[5] وصحيح أن نتائج الانتخابات التي جرت في الدول التي قامت بها الثورات قد أفرزت نجاح التيارات التي تمثل الإسلام السياسي كما حصل في تونس ومصر، وقبله في الضفة الغربية وغزة سنة 2006، إلاّ أن ذلك لا يعني توجّه

---

[1] معن خليل عمر، نقد الفكر الاجتماعي المعاصر / دراسة تحليلية نقدية، ط 2، بيروت، دار الآفاق الجديدة، 1991، ص 384

[2] بي. سي. سميث – B. C. Smith، كيف نفهم سياسات العالم الثالث / نظريات التغيير السياسي والتنمية، ترجمة خليل كلفت، ط 1، القاهرة، المركز القومي للترجمة، 2011

[3] المرجع السابق، ص 12

[4] حمزة المصطفى، "الثورات العربية.. وقصور التفكير الغربي عن الديمقراطية في المجتمعات العربية"، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2011/3/17، أنظر الرابط التالي:
http://www.dohainstitute.org/release/bb949322-1980-4683-bf05-1548fb279995

[5] المرجع السابق.

هذه الدول والمجتمعات نحو شكل من أشكال الحكم (الثيوقراطي – Theocracy) أي الديني الذي يستمدّ شرعيته من تفويض إلهي مزعوم، بل مَرَدُّ ذلك إلى أن هذه الشعوب تبحث عن بدائل وحلول لم تجدها في تجارب تنظيمية وحزبية وفكرية سابقة كالقومية والعروبية والاشتراكية وغيرها. وسوف تقوم بمحاكمة وتقييم هذه التجربة الجديدة في الحكم إمّا لإعادة إنتاجها واستمرارها، أو للبحث عن بديل جديد. وقد أكّد ذلك (جيمز جلفين – James Gelvin) حين أشار إلى أنّ "الثقافة والدين لم يمنعا ظهور التطلعات الديمقراطية في العالم العربي".[1]

إنّ **الأُسُس** التي ينطلق منها تفسير الظواهر السياسية الاجتماعية العربية بمنظور علم الافتراق هي على النحو التالي:

أوّلا: تبدو معظمُ – إنْ لم يكنْ كلُّ – التفسيراتِ والتنظيراتِ الغربيةِ وتحليلاتِها السياسيةِ لما جرى ويجري في المجتمعات العربية قد أثبتت عجزَها وتقصيرَها وجهلَها بخصوصية الظرف العربي المنبثق عن بيئة ذات طبيعة مختلفة عن تلك التي انتجت تلك النظريات والتحليلات. لذلك إن لم يتوفّر إطار نظري يُراعي هذه الخصوصية ويستجيب لمتطلّباتها الفكريّة، فإنّ التحليلات التي تبحث في الشأن السياسي الاجتماعي العربي تظلّ قاصرةً عن الفهم الحقيقي والتشخيص الدقيق والاستنتاج المنطقي. وقد يبرزُ سؤال هنا يتعلّق بطبيعة الأسُسِ التي ينطلق منها الغربُ في تفسيره للظواهر الاجتماعية السياسية لديه وهل هي أسُسٌ تنفي صحّة أسُسِ الآخرين أم تترك مساحة لخصوصيّتها؟ الجواب عن هذا السؤال – كما يراه الباحث – قد يكون مرتبطا بخطأ التعميم المطلق للأُسس الغربيّة المنهجية على مجتمعات مغايرة ومختلفة ممّا يؤدي تلقائيّاً إلى نفيها و/ أو إلغائها أو – على أقل تقدير – تشويهها.

ثانيا: هذه الخصوصية التي تسعى الدراسة لكشفها، تستدعي تحديدَ أوجُهِ الشبهِ والاختلافِ بينها وبين مثيلاتها في المجتمعات الأخرى، من أجل تأكيد الأسُس الخاصّة للمجتمع العربي بدوله المختلفة بحيث تستأهل تنظيرا مغايِراً.

---

[1] جيمز جلفين، الانتفاضات العربية: ما يجب أن يعرفه كل إنسان، عرض خليل جهشان، مركز الجزيرة للدراسات، 2012/7/31، أنظر الرابط التالي:
http://studies.aljazeera.net/bookrevision/2012/07/201273173330468803.htm

لقد أشار تقرير واشنطن العدد (93) إلى أنّ (التمايزات الثقافية بين العرب والغرب) هي العامل الرئيسي الذي أدّى لفشل السياسة الأمريكية في الشرق الأوسط. فعلى سبيل المثال، فإنّ "سلَّم الحريات لدى المجتمعات العربية يختلف عن نظيره لدى المجتمعات الغربية، فالحريات الأهم لدى المجتمعات العربية هي الحريات ذات الطابع الجماعي وليس الحريات الفردية، وتدور حول الهوية الجماعية وليس حول المصالح الفردية".[1] وسواءً اتفقنا مع هذا الطرح أم لا، فإنه يعكس اختلافا جوهريا بين مجتمعيْن يمثلان ثقافتيْن وبيئتيْن مختلفتيْن، ما يستدعي تنظيرا مختلفا.

إنّ أوجُهَ الاختلاف بين الشرق الذي يمثل العربُ جزءاً هاما منه وبين الغرب كثيرةٌ كما هي أوجه الشبه، وهناك من الظواهر المجتمعية ما تتشابه بين الطرفين ببعدها الإنساني، وما تختلف ببعدها الثقافي والحضاري الذي يميّز كلاًّ منها عن الأخرى. فاللغة والدين والتاريخ والمصير والثقافة المشتركة تشكل عوامل وِحدة لا تتوفر عند الغرب الذي بالرغم من ذلك حقّق شكلا من أشكال الوِحدة، وصحيحٌ أنها لم تؤدِّ للوِحدة المنشودة في الوطن العربيّ بالرغم من توفرها، إلا أنّها تبقى عاملا حاسما.

إنّ **القيمة العُليا** لدى كل منهما تختلف جذريّا، ولعلّها ما يُمايزُ الطرفين ويشكّل دافعا قويّا لدراسة التناقض بين مجتمعات لديها كل مقوِّمات التوحد ولا تتوحّد، ومجتمعات ليس لديها نفس المقوّمات وبالرغم مِن ذلك تنجح بتحقيقه ولو بِبُعْده الاقتصادي فقط.[2] غير أنّ هناك أيضا تقابُلاً يصل إلى حدّ التناقض العميق بين عقليّة وشخصيّة الطرفين. فهناك من يرى أن العقلية العربية تتّسم بالجمود الفكري والعقائدي وأنها عقلية نقلية وليست إبداعية في مقابل عقلية فردية غربية تسعى للإبداع والتميّز، كما تتيح هذه المقابلة بين العقليّتيْن إلى التعرّف على طبيعة كل منهما وخصائصها، فهناك عقلية قبلية عشائرية جمعية مقابل عقلية فردانية، وهناك عقلية غيبية ما ورائية تؤمن بالسحر والخرافات وقراءة الطالع مقابل عقلية عملية ورقمية ترفض الغيبيّات

---

[1] أخبار الديمقراطية، "ترويج الديمقراطية! هل حان وقت الخطة "ب" ؟"، معهد الإمام الشيرازي الدولي للدراسات – واشنطن، ب.ت، أنظر الرابط التالي:
http://www.siironline.org/alabwab/akhbar_aldimocrati(15)/267.htm

[2] على سبيل المثال: الاتحاد الأوروبي – EU، نافتا – NAFTA (دول أمريكا الشمالية)، إيفتا – EFTA (دول أوروبا)، كوميسا – COMESA (دول شرق وجنوب أفريقيا) وغيرها.

ولا تؤمن إلا بالواقع كحدث يمكن التحكّم به والمستقبل كفرصة يمكن التخطيط لها. وهناك أخيرا عقلية عاطفية انفعالية مقابل عقلية متّزنة. أما من حيث الشخصية فيعتقد البعض أن شخصية الشرقي شخصية فهلويّة[1] قادرة على التكيف مع المواقف وبارعة في استخدام الحِيَل لتحقيق مصالحها ولو أدّى ذلك لأن تكون انتهازية أحيانا، وتقابلها شخصية غربية ذات صِبغة إجرامية أحيانا وترى بالعنف وسيلة لا غُبار عليها لتحقيق المصلحة، وشخصية الشرقي (العربي) أخيرا ذاتُ انفعال حادٍّ سريعِ الصعود والانكشاف وغير متصالحة مع نفسها، مقابل شخصية الآخر الهادئة الطباع والبطيئة في تصاعد منحنى انفعالها.

إنّ المتابع لبعض حلقات برامج (الكاميرا الخفية) العربية والأجنبية يرى الفرق في ردود أفعال الأشخاص الذين يتعرّضون لمواقف فكاهية عفوية وتلقائية، وكيف أنّ منحنى انفعال العربي تصاعديّ السرعة وحادّ في ردّ فعله لدرجة أن يضرب أو يحاول الاعتداء على مدبّر الموقف الفكاهي، أما الغربي فعادة ما نراه هادئ الطبع يتقبل الموقف أو (المَقْلَب) بضحكات وابتسامات وردود فعل في معظمها اندهاشيةً ومَرِحةً ونادرةَ الغضب.

وفي مستوى آخر فإن الشخصية العربية تتميز بالفخر والكرم على حساب الإنجاز الذي هو من سمات الآخر، وتأتي صفة الأول من المكانة الموروثة عن العائلة أو القبيلة أو العشيرة، أما صفة الثاني فتأتي من المكانة الفردية والجهد الذاتي الاستحقاقي. وقد يكون الكرم أحيانا على حساب الحاجة وذلك لإثبات المباهاة ومجاراة العادات والتقاليد والمظهرية المجتمعية الضاغطة، حتى وإن أدّى لتراكم الديون على صاحبها. وفي مناسبات الأعراس العربية وما يترافق معها من عادات وطقوس استعراضية وبذخ صارخ ما يوضّح ذلك.

إنّها بعض أمثلةٍ تبيّن الفروق بين الشخصية العربية – الشرقية (شخصية الأنا) والشخصية الغربية (شخصية الآخر) وتستدعي تحليلا إضافيا خاصا ومنهجية فارقة وبحث منفصل.

---

[1] فهلوي تعني المُحتال والشاطر والبارع والذي يتكيف بسرعة حسب الموقف. أنظر بهذا الخصوص قاموس المعاني على الـــــرابط التـــــالي: http://www.almaany.com/home.php?language=arabic&lang_name=%D8%B9%D8%B1%D8%A8%D9%8A&word=%D9%81%D9%87%D9%84%D9%88%D9%8A

ثالثا: إنّ ما يجري في الوطن العربي من ثورات وحركات احتجاج متفاوتة القوة والتأثير والنتائج، هي من التميّز بحيث لم يسبق لها مثيل لا على المستوى العربي ولا على المستوى العالمي. وإنّ أحَدَ أهمِّ الأسس التي انطلقت منها هي شمولية المشاركة والتوزيع الجغرافي وحداثة الأدوات والوسائل المستخدمة. كما أنّ "العفوية والتنوعية والتنظيم الفضفاض وعدم وجود قيادات بارزة في الانتفاضات أصبحت مصدر قوتها وضعفها في نفس الوقت".[1] إنها الثورة على المفهوم القديم والتقليدي للثورة بحيث يستدعي ذلك البحث عن تعريف مُبْتَكَرٍ لها يتضمّن كل إرهاصاتها الجديدة والتي لم تكن معروفة أو مُتَضَمّنةً من قبْل.[2]

لقد جاءت هذه الثورات بعد الاستقلال السياسي الذي كان يفترض أن يبشّر بدول مدنية تحترم المواطَنَةَ والحريةَ والعدالةَ والكرامةَ والمساواةَ لمواطنيها، إلا أنّ ما جرى كان عكسَ ذلك، وأصبح الاستبداد والطُغيان والقمع ومصادرة الحريات ونهب الثروات هو النمط السائد. وظهرت نماذجُ في الحكم والسلوك السياسي قلبت المفاهيمَ التقليديةَ التي كانت سائدة في التنظير السياسي. فالدول ذات النظام الجمهوري أصبحت ملكية في توريث الحكم (سوريا مثال، وكاد أن يتجدد في مصر وليبيا)، كما أنّ الدول التي كانت مُستَعمَرةً في الماضي ودفعت من دمها ومن ثرواتها ثمنَ استقلالها، هي نفسها التي تدفع من ثرواتها ثمن إعادة استعمارها واحتلالها وإنِ اختلف الشكل والطريقة. إنها أيضا تغطّي من هذه الثروات فاتورةَ حروب ليست هي طرفا فيها ولا نشأت للدفاع عنها، بل للدفاع عن وحماية المصالح الاستعمارية الغربية والأمريكية الصهيونية منها على وجه الخصوص. ومن المُفارقات العبثية في هذا المجال، أن الدول التي تدمّر البنُى التحتية والاقتصادية للدول التي شُنّت عليها الحروب، هي نفسها الدول التي ترسو عليها عطاءات ومقاولات إعادة بنائها من جديد!

---

[1] جيمز جلفين، "**الانتفاضات العربية: ما يجب أن يعرفه كل إنسان**"، عرض خليل جهشان، مركز الجزيرة للدراسات، مرجع سبق ذكره

[2] أنظر بهذا الخصوص دراسة عزمي بشارة "**في الثورة والقابلية للثورة**"، الصادرة عن المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الدوحة، آب، 2011

رابعا: لن ينجح أيّ تشخيص حقيقي لطبيعة وخصوصية الظاهرة الاجتماعية السياسية العربية دون ربط تداعياتها ونشأتها بالجذور التربويّة والثقافية العربية والظروف والملابَسات التي أسّس لها الاستعمار بشكله القديم والمُستحدث. إنّ السلبية المُفْرِطة التي بدا عليها السلوك السياسي العربي بِشِقّيْه الرسمي والشعبي قبل أحداث الربيع العربي – Arab Spring ربما جاءت في المُجمل الأعمّ نتيجة إحباطات تراكمية وقهر مزدوج منه ما هو متأصّل ومتجذّر، ومنه ما سعى له الاستعمار واستفادت من نتائجه الأنظمةُ السياسية.

تسعى قوى الغرب المتمثّلة بتجمعاته الإقليمية الواسعة، دائماً "لإجهاض كل نهضة عربية ووأد كل وحدة عربية، لأنها تدرك أن الوحدة تعني قيام دولة عربية قادرة، بما تملك من كثافة سكانية وطاقات إبداعية وثروات طبيعية ومواقع استراتيجية وتراث فكري وحضاري على تطوير قدراتها وتجنيد طاقاتها وتعزيز مكانتها وتغيير موازين القوى في العالم".[1]

لذلك، إذا كان أحدُ أهداف هذه الدراسة هو إعادةَ النظر في العوامل التقليدية للوحدة العربية والتي أثبتت فشلَها وتهاويها وتهافُتَها، فإنّ التركيز يجب أن ينصبّ على "وحدة المواطنين العرب الذين يرغبون في التواصل والتعاون والمشاركة في رسم السياسة واستشراف المستقبل وحماية الوجود...، فالوِحدة ليست تحرّراً مادياً أو اقتصادياً فقط، وإنما هي أيضاً تحرر نفسي وأخلاقي، وانطلاق حضاري وإبداعي".[2] أي في التأصيل التربوي والثقافي والوِجداني للفكر الوحدوي العربي.

خامسا: لما كان الفكر العربيّ استنادا إلى تشخيص (محمد جابر الأنصاري) هو تفكير توفيقي – Compromise بمعنى أنّ الاتجاهات الغالبة في الشرق العربي المعاصر من فكرية واجتماعية وسياسية، "تندرج في مجملها تحت (الظاهرة التوفيقية) التي تعود بجذورها إلى التوفيقية الإسلامية بين الدين والعقل [تغلّب الدين النقلي على العقل النقدي]، وبين مختلف المؤثرات

---

[1] خليل حسين، التاريخ السياسي للوطن العربي، عرض محمد المجذوب، بيروت، منشورات الحلبي الحقوقية، 2011، أنظر الرابط التالي: http://drkhalilhussein.blogspot.com/2011/12/blog-post_24.html

[2] المرجع السابق.

المتباينة والمتعارضة التي هضمتها الحضارة العربية الإسلامية"،[1] فإن من الضروري بمكان البحث عن آلية جديدة تنقل هذا الفكر من التوفيقية إلى التفرّد – Singularity، ومن الجمع بين المتناقضات دون جدوى، إلى فضاء الحرّية الفكرية التي تُتيح للعقل العربي أن يبتكر منهجا تحليليا خاصّا به دون أن يُلغيَ أو يستفيدَ من التجارب الإنسانية الغنية.

إنها نفس الدعوة التي ألحّ عليها (الأنصاري) للعودة للذات الحضارية العربية التي "تحكم مجتمعنا وتمثل خصوصيته وتفسّر مسلكه التاريخي سلبا وإيجابا، دون أن نضعها فوق مستوى النقد".[2]

إنّ هذه الأُسَسَ الخمسة تنقلنا إلى البحث في المظاهر التي يعكسها التفسيرُ المُبْتَكرُ للظواهر السياسية الاجتماعية العربية تمهيدا للتمثيل عليه ببعض التطبيقات التي تساعد في فهمه واستخدامه لاحقا.

[1] محمد جابر الأنصاري، **تحولات الفكر والسياسة في الشرق العربي (1930–1970)**، سلسلة عالم المعرفة، العـــدد 35، منشورات المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، تشرين الثاني، 1980، ص 5

[2] المرجع السابق، ص 6

المبحث الثاني

المظاهر – Manifistations

إنّ التغيير الذي يشهده الوطن العربي منذ ما يقْرُب من سنتيْن وما زال يتراوح بين صعود وهبوط ومدّ وجزر، هو مظهر لافتٌ من المظاهر التي يتناولها هذا الجزء من الدراسة، حيث يسعى للكشف عن أهمّها معتمدا في ذلك على أنّ الظاهرة السياسية الاجتماعية العربية لم تعد – كما كان في السابق – موضِعا لردّ الفعل فقط، بل أصبحت فاعلا رئيسيا في المشهد السياسي الإقليمي والعالمي الذي بدأ يراجع منظومة أدواته الفكرية والمنهجية لمعرفةِ ورصدِ ما الذي تغيّر في الوطن العربي؟ ولماذا؟ وكيف؟ والأهم من ذلك كله: كيف لم يتمّ توقّعه؟

صحيحٌ أنّ الأحداث العربية لم تكتمل فصولُها بعدُ، وأنّ الربيع العربي بتوصيف بعض السياسيين عبارة عن "ثورة لم تكتمل"،[1] إلاّ أنَ مظاهره المتعدّدة بدأت تتشكّل راسمةً في ثناياها صورةً لمستقبلٍ مختلفٍ عن الذي أَلِفَهُ الشرقُ والغربُ على حدّ سَواء. وصحيح أيضا أنّه "ليس من الواضح إلى أين تتجه دول المنطقة، ولكن الشيء الوحيد المؤكد أن الأنظمة القديمة تحتضر، وهي تلك الأنظمة التي ظهرت بعد الحرب العالمية الثانية".[2] والشيء الآخر المؤكّد أيضا أنّ (احتضار الأنظمة القديمة) هو أحد العوامل الرئيسية في (احتضار مناهج التحليل القديمة) التي ما عادت قادرةً على الاستجابةِ لتطوّراتِ المرحلةِ وخصائِصِها غيرِ المسبوقة.

إنّ المظاهر التي يتّصف بها التحليل المبتكر للظواهر السياسية الاجتماعية العربية عديدة ومتنوّعة، ويمكن التدليل عليها بما يلي:

أوّلا: يركّز هذا التحليل – المنبثق عن علم الافتراق الاجتماعي السياسي العربي – في تناوله لأيّ ظاهرة اجتماعية أو سياسية منفردةٍ أو اجتماعية – سياسية على البُعد الشمولي –

---

[1] من السياسيين الذين أطلقوا هذا الوصف: محمد البرادعي، حمدين صباحي، جوناثان برودر، وغيرهم.

[2] جوناثان برودر، "ثورات لم تكتمل: رؤية أمريكية لمسار التحول الديمقراطي في دول الربيع العربي"، عرض: عماد السيد، مجلة السياسة الدولية، ب.ت، أنظر الرابط التالي: http://www.siyassa.org.eg/NewsContent/5/25/2480/دوريات-أكاديمية/دوريات-أجنبية/ثورات-لم-تكتمل.aspx#desc

Comprehensive الذي لا يكتفي بتشخيص واقع معيّن ضمن صيرورة الأحداث التي يفرزها فقط، بل يسعى للكشف عن جذور هذا الواقع وعلاقاته التاريخية والبُنيَويّة في محاولة لفهمه. وهو هنا يتمايز عن التحليل التقليدي و / أو القديم بأنه لا يفصلُ بين الظاهرةِ وأصولِها وبيئتها ونشأتها، بل يسعى للربط بينها وبين الواقع والمجتمع الثقافي والاجتماعي والسياسي الذي أنتجه.

لقد كانت التحليلات السابقة تعزل الظاهرة عن سياقها الذي انبثقت منه، أو كانت تساوي بين بيئة وأخرى بالرغم من الاختلافات المُعلنة والخفيّة بينهما، ولذلك كانت النتائجُ المُستَخلصةُ عنها مشوّهةً ومبتورةً وغيرَ موضوعية. ويعترفُ كثير من علماء الاجتماع والسياسة العرب بهذه الحقيقة. ففي مُؤلّفه المثير للجدل، يورد (أحمد خضر) ما أسماهُ (اعترافات علماء الاجتماع في بلادنا)، الذين يتهمهم بأنهم "لا ينتجون علما حقيقيا وإنما يستوردون الأفكار ويستهلكونها دون تبصّر كما يستهلكون قطع غيار السيارات وأجهزة التكييف".[1] لذلك فإنّ النتيجة التي استخلصها هي أنّ كلّ ما كُتِب عن مجتمعاتنا العربية والإسلامية انطلق من مفاهيم غربية "وأضاع باحثونا أوقاتهم وجهودهم في بحوث منطلقها أجنبي، فحصّلوا الحاصل وانقطعت أنفاسهم لإثبات بدهيّات نائية ونقلوا لمجتمعاتنا استنتاجاتٍ تحققت فعلا في مجتمعات أخرى وفي ظروف متباينة عن ظروفنا".[2] وربّما يؤكّد ذلك ما نقله (محمّد أحمد الزعبي) عن عالِم الاجتماع الأمريكي الشهير (روبرت ميرتون – Robert Merton) الذي أشار إلى أنّه "يوجد في الولايات المتحدة خمسة آلاف عالم اجتماع، وإن لكل منهم علمَ الاجتماع الخاص به".[3]

ثانيا: يفكّكُ علمُ الافتراقِ الاجتماعيِ السياسيِ العربيِ بكثيرٍ من الحَذرِ المسلّماتِ – Admissibles والاعتقاداتِ – Beliefs المتأصّلةَ في الفكر الغربي وجزء من الفكر الشرقي حول الظواهر والأحداث والتفاعلات التي تنشأ في المجتمعات العربية. كما أنّه يرفض التنميطَ

---

[1] أحمد إبراهيم خضر، **اعترافات علماء الاجتماع: عقم النظرية وقصور المنهج في علم الاجتماع**، ط1، لندن، منشورات المنتدى الإسلامي، 2000، ص 19

[2] المرجع السابق، ص 21

[3] محمد أحمد الزعبي، "علم الاجتماع : بعض الإشكالات النظرية والتطبيقية"، موقع الحوار المتمدّن، 2008/12/17، أنظر الرابط التالي: http://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=156651

المُسْبقَ والأحكامَ غيرَ المستندةِ إلى شواهدَ وبراهينَ علميةٍ وموضوعية. وهو يستند في ذلك إلى أنّ كثيراً من الإسقاطات – Projections التي حاولت النظرياتُ الاجتماعية والسياسية الغربية القائمة أن تنسِبَها للمجتمعات العربية و / أو الإسلامية قد أثبتت عجزَها في تأطير وتشكيل صورة حقيقية للواقع العربي بحيث يمكن الوثوق بها والاطمئنان إلى صدقها. إنّ الاتهامَ الذي وجّهه عالمُ الاجتماع (ماكس فيبر – Max Weber) للعقل العربي بأنه "فشل في إنتاج حالة من الحداثة وِفق النمط الأوروبي بسبب المعتقدات الدينية رغم أن المجتمعات الإسلامية مرّت بنفس المراحل التي شهدتها المجتمعات المسيحية في أوروبا حتى القرن التاسع عشر"[1] قد ثَبُتَ خَطَأُهُ في أكثر من موقع وظرف ومناسبة.

لقد تعاطى العقل العربي مع الحداثة ودلالاتها الفكرية والمادية في مناسبات متعدّدة، وصحيح أنّ هذا التعاطي كان نقليا وعشوائيا وانتقائيا وإقصائيا، إلاّ أنّه وظّفها بطريقة فاجأت الغرب نفسه حين استفاد منها في الحالة الثورية التي يعيشها حاليا. فإذا كان علمُ الاجتماع وعلمُ السياسة مُنْفَرديْن أو مُجتمعيْن قد فشلا أو تجاهلا الكشفَ عنها لأغراض مقصودة أو غير مقصودة، فإن علمَ الافتراقِ الاجتماعيِ السياسيِ العربي قد يُميطَ اللثامَ عنها ويُجليّها بحياديّة ونزاهة.

ثالثا: يقارب هذا العلمُ المستحدثُ بين شكل الظاهرة الاجتماعية السياسية العربية وبين جوهرها؛ فهو لا يمجّد الأصلَ على حساب الصورة التي شكّلته وعكسته، كما أنّه لا ينبهر بالشكل الذي قد يكون مخادِعا إذا ما عُزِل عن السياق الذي يوضع فيه. إنّه يوائم بين محتوى الظاهرة والإطار الذي يشملها بشكل متوازن.

إنّ الحالة العربية الراهنة – على سبيل المثال – خلقت تداخلاً غيرَ مسبوقٍ بين الشكل والمحتوى، بين السبب والنتيجة، وبين الداخل والخارج. ونظرا لما تفرزه من تداعيات وآثار إيجابية وسلبية مُتَباينَة على المجتمعات العربية، فإنّ من العبث توصيفَها بنفس المِنظار الذي كان

[1] حمزة المصطفى، "**الثورات العربية.. وقصور التفكير الغربي عن الديمقراطية في المجتمعات العربية**"، مرجع سابق.

يُستخدم في التحليلات السياسية الاجتماعية السابقة والتي كانت تُساوي – قصداً أو جهلاً أو تجاهُلاً – بين المقدّمات والنتائج دون مُراعاةٍ لطبيعة العلاقة الجدليّة بينهما.

رابعا: لا ينتهي التاريخ استناداً إلى هذا الطرح كما روّج (هنتنجتون – Huntington) في كتابه "صراع الحضارات"، ولا تتوقّف الإنسانية لديه عند مذهب فكريّ معيّن. إنّه يحاول الربط بين الشكل الثُلاثي للزمن: ماضيا وحاضرا ومستقبَلا بالمدى الذي يسمح له بعدم الارتهان إلى موروثات الماضي دون تمحيص ودون قراءة الحاضر المتجدّد والمستقبل القادم. وفي هذا الخصوص، فإنّ الظاهرة الاجتماعية السياسية العربية لا تنتسب للماضي بالوِلادة أو التبنّي، بل هي وليدةُ حاضرٍ يحمل بعضَ سِمات الماضي وإفرازاته دون أن يتماهى معه، وتتطوّر في المستقبل استجابة لِما يجري في الحاضِر.

خامسا: يؤسّس هذا العلم لتنظيرٍ يختلف عن سابقيه في التعاطي مع أسباب فشل التجارب العربية الوحدوية السابقة، وعوامل نجاح أي وِحدة عربية محتملة. ويحاول أيضا أن يستكشف أبعادا وعناصرَ جديدة للتوحّد والوِحدة غير تلك التي فشلت سابقا لأسباب عديدة موضوعية وذاتية، داخلية وخارجية.

سادسا: يقارن هذا العلم بين عوامل الوِحدة في المجتمعات الغربية ومثيلاتِها في المجتمعات العربية ليكشف عن أسباب النجاح في الأولى بالرغم من تباعدها وأسباب الفشل في الثانية بالرغم من تقاربها. إنها المُقارنةُ التي ستتيحُ معرفةَ مواطِنِ الخللِ وتحديد مصدره وهل هو في البدايات أم في النهايات أم في التطبيق، وهي التي يُفْتَرض أن تجيب عن أسباب نجاح التكتّلات الاقتصادية العالمية الكبيرة في أوروبا وأمريكا وآسيا أو التكتلات السياسية كالاتحاد الأوروبي، ولا تنجح بين الدول العربية وإن بدت بعضُ التجارب الوحدوية أقلَّ فشلا أو أقربَ للصمود والاستمرارية أكثر من غيرها.

إنّ مُقارنةَ تجربةِ (مجلس التعاون لدول الخليج العربية)[1] بتجربة (الاتحاد الأوروبي)[2] مثلا من حيث دواعي التشكيل والأهداف المُعلنة وطبيعة العلاقات بين دولها والنتائج المُتحقّقة من قِيامها تثير سؤالا يبدو في غاية الأهمية حول دور كلٍّ من الاقتصاد والسياسة في قيام أي شكل وحدوي، ودور القبيلة والعائلة في قيام (وِحْدةٍ) من نوع ما كما هو حاصل في مجلس التعاون المُشار إليه، وما هو مستقبلها في ظلِّ حَدثيْنِ في غاية الأهمية هما العولمة والربيع العربي.

سابعا: لا يدّعي هذا العلمُ الحقيقةَ المطلقةَ التي لا جِدال فيها كما يحاول كثير من أصحاب الحتميّات – Determinisms بمختلف أنواعها وألوانها كالحتمية التاريخية والماركسية والليبرالية الحديثة وغيرها أن يُسوّقوها. إنّه يسعى ليكون جزءاً من الحصيلة المعرفية الإنسانية التراكميّة بما فيها من تنوّعات واجتهادات، ويأمل أن يجد موقعاً في المحاولات المستمرة لإعادة قراءة ما يجري سياسيّا واجتماعيّا برؤية جديدة.

---

[1] مجلس التعاون لدول الخليج العربية هو منظمة إقليمية عربية مكونة من ست دول أعضاء تطل على الخليج العربي هي الإمارات والبحرين والسعودية وسلطنة عمان وقطر والكويت. تأسس في 25 مايو 1981 حدد النظام الأساسي أهداف المجلس في تحقيق التنسيق والتكامل والترابط بين الدول الأعضاء في جميع الميادين وصولاً إلى وحدتها، وتوثيق الروابط بين شعوبها، ووضع أنظمة متماثلة في مختلف الميادين الاقتصادية والمالية، والتجارية والجمارك والمواصلات، وفي الشؤون التعليمية والثقافية والاجتماعية والصحية والإعلامية والسياحية والتشريعية، والإدارية، ودفع عجلة التقدم العلمي والتقني في مجالات الصناعة والتعدين والزراعة والثروات المائية والحيوانية، وإنشاء مراكز بحوث علمية وإقامة مشاريع مشتركة، وتشجيع تعاون القطاع الخاص. ويكيبيديا / الموسوعة الحرة، أنظر الرابط التالي:
http://ar.wikipedia.org/wiki/%D9%85%D8%AC%D9%84%D8%B3_%D8%A7%D9%84%D8%AA%D8%B9%D8%A7%D9%88%D9%86_%D9%84%D8%AF%D9%88%D9%84_%D8%A7%D9%84%D8%AE%D9%84%D9%8A%D8%AC_%D8%A7%D9%84%D8%B9%D8%B1%D8%A8%D9%8A%D8%A9

[2] الاتحاد الأوروبي هو جمعية دولية للدول الأوروبية يضم 27 دولة، تأسس بناء على اتفاقية معروفة باسم معاهدة ماسترخت الموقعة عام 1992. من أهم مبادئه نقل صلاحيات الدول القومية إلى المؤسسات الدولية الأوروبية. لكن تظل هذه المؤسسات محكومة بمقدار الصلاحيات الممنوحة من كل دولة على حدا لذا لا يمكن اعتبار هذا الاتحاد على أنه اتحاد فدرالي حيث إنه يتفرد بنظام سياسي فريد من نوعه في العالم. له نشاطات عديدة، أهمها كونه سوق موحد ذو عملة واحدة هي اليورو الذي تبنت استخدامه 17 دولة من أصل ال27 الأعضاء، كما له سياسة زراعية مشتركة وسياسة صيد بحري موحدة. المرجع السابق.

ثامنا: يستحدثُ هذا العلمُ طريقةَ التلازم المنطقي العكسي[1] – Counter logical Concomitance ويستحضرها في تحليله لأية ظاهرة عربية ذات بعد اجتماعي – سياسي. أي أنه يتقصّى تفسير وتحليل الظاهرة الاجتماعية ببعدها السياسي من خلال عكس أو مغايرة الاتجاه الذي تذهب له تقليديا. إنّ علم الاجتماع السياسي العربي لم يستطع أن يفسّر الافتراق العربي المزمن، ولربّما يستطيعُ العلمُ المنبثقُ عنه (علم الافتراق) أن ينجح في ذلك، وهذا ما يسعى له.

تاسعا: ينسجم هذا العلم مع التخطيط السياسي العربي المُستقبلي، وهو يؤسّس لذلك من خلال إضافة عناصر جديدة ومستحدثة لم تكن تؤخذ في الحُسبان في التخطيط السياسي التقليدي. فهو يعدّد أنماط الافتراق العربي التي ساهمت في عدم نجاح أي تجربة وحدوية عربية سابقة وأدت إلى فشل معظم التجارب التنموية السياسية على المستوى القُطري أو بين الدول العربية ببعضها، من أجل تحديد السبل الجديدة القادرة على خلق تخطيط سياسي علمي وموضوعي وقابل للتجربة العملية وإمكانية الاستمرار.

تستدعي الأُسُسُ والمظاهرُ التي أُشير إليها في هذا الجزء من الفصلِ البحثَ عن آليّات التطبيق التي من شأنها أن تؤكّد مدى نجاح هذه الطريقة في دراسة وتحليل الظاهرة الاجتماعية السياسية العربية بمنظور جديد.

[1] تجادل هذه الطريقة بأنّ التلازم القائم بين كلمة وأخرى أو بين مفهوم وآخر قد لا يؤكّد الدلالة المقصودة بينهما، بل ربما يفيد معنى مغايرا أو معاكسا. فإذا كانت الانتخابات مثلا هي إحدى متلازمات كلمة الديمقراطية أو يُفترض أن تكون كذلك، فهي بهذه الطريقة تتلازم مع التزوير، والأمن المرتبط بدور رجل الشرطة يصبح خوفا، والوظيفة المرتبطة بالمنافسة الشريفة ترتبط بالواسطة والمحسوبية، والسياسة تتلازم والخداع أو الكذب...الخ

المبحث الثالث

التطبيقات – Applications

إذا كانت الميّزة الرئيسية لعلم الاجتماع السياسي أنّه يمكن النظر إليه من زاويتين تكمل كلٌّ منهما الأخرى، وأنّ "علم الاجتماع يدرس الأبعاد السياسية لتوزيع القوة والسلطة في المجتمع، وعلم السياسة يدرس الأسباب الاجتماعية للاختلافات بين الآيديولوجية السياسية وأثر التغير الاجتماعي على النظم السياسية"،[1] فإنّ كِلا العِلميْنِ لم يستطيعا تفسيرَ عديدٍ من الظواهر الاجتماعية السياسية العربية قديمِها وحديثِها.

إنّ ما أُشير إليه في أكثر من موقع من هذه الدراسة، يؤكّد هذا (الاتهام) وخاصّة في تعاطيه مع أحداث الربيع العربي كأحدث مثال.

لذا يبحث هذا الجزء من الفصل في بعض الآليات المقترحة التي قد تساعد في تفسير هذه الظواهر بطريقة مختلفة استنادا إلى ما يقترحه علمُ الافتراقِ الاجتماعي السياسي العربي.

أولا: تحديدُ الظاهرة أو الظواهر التي يُراد تفسيرُها وتحليلُها اعتمادا على منهجية هذا العلم بالشكل الذي يوضّح عناصرها وظروف نشأتها ومواطِنَ تأثيرها ومدى قُربِها أو بُعدِها من ظواهر شبيهة أو ذات صلة.

إن الحراك السياسي الاجتماعي الذي يعيشه الوطن العربي أو أجزاءٌ مهمّة منه حاليّا يمثّل حدثا فريدا وفرصةً مهمّةً لدراسته بأدوات ومناهج وأسُسٍ غير تقليدية لا تُعيد إنتاجَ وتكرارَ دراساتٍ سابقةٍ أثبتت عجزَها في رصد ما يجري في الوطن العربي وفشلَها في التنبؤ بما حدث ويحدث.

ثانيا: الابتعادُ عن وتجنّب الاستخدام الاستنساخي للمناهج وأدوات البحث والتنظيرات الغربية التي تؤدّي في معظم الأحيان إلى نتائج مُغترِبةٍ عن واقعها، دون أن يعني ذلك إقصاءَها أو تحييدَها كليّا، بل توظيفها كلّما استدعى الأمر ذلك بما تسمح به خصوصيةُ الظاهرةِ العربيةِ

[1] مولود زايد الطبيب، **علم الاجتماع السياسي**، مرجع سابق، ص 12

ومفاعيلُها. إنّ دواعي العلم والموضوعيّة تقتضي الاستفادة من المنهجيّة الغربية المُستخدمة حاليا في التحليل الاجتماعي السياسي دون أن تُلغي استمرار المحاولة في البحث عن منهجية تتلاءم مع طبيعة وتفرّد الظاهرة العربية.

ثالثا: البحثُ عن العناصر التي لا تؤخذ في الاعتبار عادة أو يتمّ تجاهُلُها لقناعةٍ مسبقةٍ أو لاحقةٍ بعدم أهميتِها أو جدواها في التحليل الاجتماعي السياسي. وللتدليل على هذه الآلية يمكن الإشارة إلى التجارب العربية السابقة في الوِحدة والانفصال وكيف بدأت وكيف آلت إلى ما انتهت إليه.

فقد كانت معظم التحليلات التي تناولت هذه القضية تنطلق من تحديد عناصر الوِحدة العربية كاللغة المشتركة والتاريخ الواحد والتراث الحضاري والبعد الديني مبيِّنةً أنها من أهم العناصر التي يجب الاعتماد عليها لنجاح أي تجربة وحدوية عربية. غير أنّ ما كان يجري على أرض الواقع هو فشل المحاولة وعُقم التجربة. وتقترح المنهجية الجديدة البحث عن عناصر الافتراق العربي مثل تغليب المصلحة القُطرية على المصلحة القومية، والتحالف العربي – الغربي ضد العربي أي تحالف الأنا مع الآخر ضد الأنا، والصراع الحُدودي بين بعض الدول، والبدء في (تفكيكها) كوسيلة مستحدثة للتوحّد. أي البدء بما (يفرّقُ) وليس بما (يجمعُ) أو (يوحّد).

رابعا: اعتمادا على هذه الآلية، يصبح بالإمكان الإشارة إلى عوامل جديدة للوِحدة العربية لم يَجْرِ تطبيقُها أو حتّى تجربتها من قبلُ، كي تصبح هي التي يجب أن تكون لها الأولوية عند النظر أو التفكير في أية محاولة عربية جديدة للوِحدة أيّا كان شكلها. إن الثقافة والتربية والرياضة عناصر هامة تستدعي تجربتها كنمط جديد للوِحدة بصورة أوّلية وصولا إلى الوِحدة السياسية المنشودة.

خامسا: إنّ الفارق الهائل في الثروة ومستوى المعيشة بين الدول العربية وكذلك الفرق في التّقانة والتكنولوجيا ودرجة التعليم هي بعض الأمثلة التي تثبت ما سبق. إذ كيف يمكن الحديث عن وِحدة بين دول الخليج العربية وبين السودان أو مصر – على سبيل المِثال – وهناك فروقات هائلة بينهما في الدخل والثروة والرؤية والعلاقات الإقليمية والدولية، والأهم من ذلك نظام الحكم القائم فيها؟ إنّها عوامل افتراق حقيقية وليست عوامل اجتماع وهذا ما يجب البدء بأخذه بعين

الاعتبار وبحث كيفية تحويله إلى عوامل التقاء، أي الافتراق الذي يؤدي إلى الاجتماع وليس الاجتماع الذي أدّى إلى افتراق.

سادسا: يصحّ عندئذٍ اعتماد المبدأ الرئيس الذي ينادي به علم الافتراق الاجتماعي السياسي العربي، وهو أنّه إذا كانت عوامل الوِحدة العربية التي جرى تجريبها سابقا – بغضّ النظر عن مدى صدقيّة التجربة وصِدق أصحابها – قد فشلت في تحقيق أهدافها، فإنّ عوامل الافتراق هي التي يجب البدءُ في الكشف عنها تمهيدا لتفكيكها وعزلها وإقصائها وصولا إلى تحويلها لعناصرَ جامعةٍ وموحِّدة.

سابعا: إذا كانت السياسة لم تنجح في تحقيق الوحدة بين الدول العربية للأسباب التي تمت الإشارة إليها سابقا، فإنّ البرامج الثقافية والتربوية والفنيّة وحتى الرياضية قد اثبتت قدرتها الفائقة في تجميع المشتّت وتوحيد المُفرّق بين المجموع العربي أفراداً ومؤسّساتٍ. إن البرامج التي قد تحقّق هذه الآلية ليست تلك التي تبنّتها بعض الفضائيات العربية والهادفة إلى تكريس ثقافة هابطة وقيم مبتذلة ومفاهيم مغتربة عن واقعها ومحيطها الشرقي العربي الإسلامي والمقلّدة نصّاً وروحاً وتماهيا لثقافة الآخر بكل ما فيها من تمايزات فكرية ودينية وعقائدية وقيمية. إنّها البرامج التي تُعيد تشكيل الوعي الجمعي العربي الذي يرى ذاته وكينونته فيها باستقلالية وحرية، وليس بتقليد الآخر والشعور بالنقص والدونية والتقزيم أمامه لدرجة الإلغاء والإقصاء والنفي.

ثامنا: هذا ما يمكن أن يسعى إليه أيضا أيّ تخطيط سياسي مستقبلي للدول العربية إذا ما أرادت أن تشكّل فيما بينها نوعا من التلاقي الذي يفرضه التوجّه العالمي نحو تأسيس تكتلات كبرى بين الدول كسبب ونتيجة معا للعولمة. إن العالم يتجه برغبة منه أحيانا وقسرا أحيانا أخرى إلى تشكيل أجسام وحدويّة حتّى وإن كانت تبدو في معظمها اقتصادية في الأساس، لكنّها جلبت معها قوةً سياسية ضاغطة ومؤثّرة ولها وزنها الإقليمي والدولي. فإذا لم تنجح السياسةُ في خلقِ شكلٍ وحدويٍ عربيٍ فقد ينجحُ الاقتصادُ، وإذا لم ينجح الاقتصاد فقد تنجح الثقافة المشتركة أو البرامج التربوية، وهذا هو الهدف الرئيس لعلم الافتراق الاجتماعي السياسي العربي حين يستنبط أُسُساً جديدة لعملية التخطيط السياسي العربي مرحليا واستراتيجيا.

النتائج والتوصيات

النتائج

لقد سعت هذه الدراسة بمختلف محاورِها إلى تحقيق هدفيْن رئيسيّيْن هما أوّلاً: إثبات صعوبة تعميم النظرية التي تنشأ في مجتمع ما على مجتمع مُغايرٍ وإن تشابها أحيانا في بعض المظاهر. والهدف الثاني يتمثّل في التأسيس (لِعلمٍ جديدٍ) قادر على دراسة وتحليل الظاهرة الاجتماعية السياسية العربية بمرتكزات ومنطلقات تميّزهُ عن الدراسات التقليدية القائمة دون أن ينفصل عنها.

إن النتائجَ التي يمكن استخلاصها تبعا لذلك، يمكن إجمالها بالنقاط التالية:

1. الظاهرة الاجتماعية السياسية – أيّاً كانت – هي وليدة ظرف معيّن وحالة خاصّة، وتنشأ استنادا لعوامل خاصّة تنبع من طبيعة المجتمع الذي يفرزها. لذلك تصف واقعا محدّدا لا يطابق أو يشابه بالضرورة مجتمعا آخر ذا بيئة مختلفة.
2. قد تتشابهُ الظواهر الاجتماعية السياسية بين المجتمعات المختلفة، ولكنه تشابُهُ اٌسمٍ وتوصيفٍ وليس تشابُهَ مضمونٍ ومحتوى. فالثورة – على سبيل المثال – هي حالة إنسانية يمكن أن تظهر في أي مجتمع يعاني من قهر أو ظلم أو احتلال، إلاّ أن طبيعة ظهورها وكيفية نشأتها والأهداف التي تسعى لتحقيقها قد تختلف من مجتمع لآخر.
3. استنادا لذلك، فإن النظريات والأدوات التي تُستخدم لدراسة أي ظاهرة اجتماعية سياسية يجب أن تأخذ في اعتبارها خصوصيةَ الظرفِ والحالةِ التي تتشكلّ فيها ومنها، وأن تتجنّب التعميم الذي لا يأخذ في الحُسبانِ شكلَ وطبيعةَ الاختلافاتِ في تكوين التجمّعات الإنسانية وتفاعُلاتها.
4. المجتمعات العربية ليست استثناءً لهذه الخصوصية. فهي تتشارك بجزء من التجارب العالمية الإنسانية بمختلف تنوّعاتها، ولكنها أيضا تتميّزُ بتجاربَ خاصّةٍ بها أوجدتها ظروف وعوامل مختلفة عن تلك التي أوجدت مثيلا لها في المجتمعات الأخرى.

5. علم الاجتماع السياسي (الغَرْبي) بنظرياته ومناهجه وأدوات بحثه، لم يستطع – برأي الباحث – أن يفسّر الحالة العربية القديمة والراهنة باشتراطاتها وخصوصيّتها في معظم الأحيان. بل سعى ومن خلال بعض مفاهيمه التي أطلقها كالاستشراق إلى تنميط الشرق العربي و / أو الإسلامي وإصدار أحكام مسبقة عليه تُنافي الحقيقةَ وتتجاهلُ الواقعَ لأغراض غير علمية أو موضوعية وربّما عدائية واستعمارية.
6. حتّى علم الاجتماع السياسي (العَرَبي) إذا أُجيزَ استخدامُ هذا التصنيف، وقفَ عاجزا عن شرح ما يجري وحائراً في فهم ما يحدث في العالم العربي من ظواهرَ ومظاهرَ وتفاعلاتٍ وحِراكاتٍ بسبب إصراره على استخدام نفس أدوات البحث والتحليل والدراسة الغربية بنفس المنهجية والإطار النظري الذي يحكمها.
7. من الضروري إذن البحثُ عن طريقةٍ جديدةٍ أو مُستحدثةٍ لفهمِ وتفسيرِ الظاهرةِ الاجتماعيةِ السياسيةِ العربيةِ وتحليلِ أبعادِها والتنبّؤِ بمساراتِها ومستقبلِها، بشكل يُقاربُ بين عالميّة التجارب الإنسانية وبين حقّ كلِّ مجتمعٍ في تحديد كيفية المُشاركة فيها والتفاعل معها بها بما يتلاءم وخصوصيّته.
8. علم الافتراق الاجتماعي السياسي العربي هو أحد الطرق المقترحة التي قد تساعِد في اكتشاف حقيقة ما يجري في الوطن العربي بشكل أكثرُ قُرباً من واقعه، وأبعدُ ما يكونُ عن التنميطِ والإسقاطِ والتبعيّة التي تجعل النتائجَ مغتربةً عن مُقدّماتِها. وقد عرّفته الدراسة بأنه العلم الذي يسعى لشرح أو تحليل أو توضيح أو بيان أو استقراء أو استقصاء أو فهم أو استيعاب الظاهرة السياسية العربية ببعدها الاجتماعي، معتمدا في ذلك على أُسس مختلفة عن علم الاجتماع السياسي الغربي في القراءة والتحليل والتقييم والتنبّؤ، ومتميّزاً عن الطرق التقليدية الغربية دون أن ينفصل عنها.
9. هذا التعريف ليس نهائيا ولا قطعيا، وهو كأيّ تعريف جديد لظاهرة ما يحتاج إلى إغناءٍ وتطويرٍ وفحصِ مدى قدرته على تفسير الواقع الذي يمثّله بشكل علمي وموضوعي.
10. يعتمد هذا العلم في تطبيقاته على استخدام مفهوم (التلازُم المنطقي العكسي) الذي يُجادل بأنّ التلازم القائم بين كلمة وأخرى أو بين مصطلح وآخر قد لا يؤكّد الدلالة المقصودة

بينهما، بل ربما يفيد معنى مغايرا أو معاكسا. فإذا كانت الانتخابات مثلا هي إحدى متلازمات كلمة الديمقراطية أو يُفترض أن تكون كذلك، فهي بهذه الطريقة تتلازم مع التزوير، والأمن المرتبط بدور رجل الشرطة يصبح خوفا، والوظيفة المرتبطة بالمنافسة الشريفة ترتبط بالواسطة والمحسوبية، والسياسة تتلازم والخداعَ أو الكذبَ...الخ.

11. إنّ هذه الطريقة تمكّن مستخدِميها أيضاً من فهم ظاهرة انقلاب المعاني التي تتكرّس يوميا بفعل آلة الإعلام الغربية، وتفسر لهم مثلا كيف أصبحت المقاومةُ إرهاباً، والاستسلامُ واقعيّةً، والانتماءُ سذاجةً وتخلّفاً، والمُفاوضاتُ قدرٌ لا فُكاكَ منه ولا بديلَ عنه، وغير ذلك من مفاهيم كانت حتى الماضي القريب تحتملُ معانيَ ودلالاتٍ عكسَ ما يُرادُ لها حاليا.

12. تتوضّح العلاقة إذن بين علم الافتراق وبين التخطيط السياسي في العناصر التالية:

أ- أنه بديلٌ مستحدث لعلم الاجتماع السياسي (التقليدي) دون أن يلغيه أو يتجاوزه أو يرفضَ بالمطلقِ كلَّ قضاياه ودعاواه.

ب- أنّه يؤسّسُ لاحقاً للانتقالِ من مرحلةِ تحديدِ المفاهيمِ والأُطرِ النظريةِ إلى مرحلة التطبيق العملي مستفيدا في ذلك من زَخَم الأحداث العربية الحالية بمختلف صورها وتسمياتها.

ت- أنّه يدعو لإعادة النظر في الطرق التي يتم استخدامها تقليديا في معظم دول الوطن العربي عندما تتّجه لاعتماد أي تخطيط داخلي أو خارجي لتحقيق التنمية السياسيّة المرجُوّة. فالثابتُ حتى الآن صعوبة أو فشل البرامج التنموية السياسية القائمة أو المُنْدَثِرة عندما تبنّت تخطيطا سياسيا غربيا لا يأخذ في الحُسبانِ البيئةَ العربيةَ السياسيةَ بما تحمله من خصوصية جغرافية وثقافية واجتماعية ودينية وقيمية، لذا يسعى علم الافتراق الاجتماعي السياسي العربي إلى الربط بينها مستخدما أُسُساً جديدة وعناصرَ لم تكن حاضرة في ذِهنِ المُخَطِّطين السياسيّين العرب استجهالا أو تجاهُلا.

13. لا تدّعي هذه الطريقة التي تستخدمها الدراسةُ كمالاً أو اكتمالاً سواءً في الوصف أو التحليل أو التشخيص أو التنبؤ، بل هي محاولة وخطوة إضافية متواضعة لفهم ما يجري في الوطن العربي بمنظور جديد، أملاً في أن تستتبعها دراساتٌ أخرى تطوّر من طرحها وتُغنيها.

التوصيات

إذا كانت النتائج التي خرجت بها الدراسة قد أشارت في جزء منها إلى بعض الخصائص التي اتّصفت بها ومِن ضمنها حداثة التجربة وبداية التنظير، فإنّ التوصيات التالية تعيد الإشارة إلى والتأكيد على ما يلي:

1. ضرورة إعادة النظر بالاستخدام (العشوائي) وغير المخطّط لنظريات ومناهج البحث والأدوات المستخدمة في الغرب عند تطبيقها على المجتمعات العربية و / أو الإسلامية، لضمان الحيادية والموضوعية ومراعاة خصوصية المجتمعات واختلاف العوامل والأسباب التي تؤدي لنشوء الظواهر الاجتماعية السياسية فيها.

2. تحديد أوجه الشبه والاختلاف بين طبيعة الظاهرة المجتمعيّة في الغرب ومثيلتها في الشرق، من أجل الفصل بين عمومية التجارب الإنسانية والخصوصية الجغرافية والسياسية والاجتماعية التي تنطلق منها، ومن أجل التأكيد على حقّ الشرق في إعادة اكتشافه كما هو في الأصل والتميّز.
3. عدم الامتناع عن متابعة ما ينتجه الغرب من دراسات وأبحاث تتعلق به أو بغيره من المجتمعات، بشرط (غربَلَتِها) وتحديد مدى ملاءمتها وإمكانية الاستفادة منها والبناء عليها في المجتمعات العربية.
4. إعادة النظر في التعريفات القديمة و(التقليدية) لبعض المفاهيم الاجتماعية السياسية كالثورة والإسلام السياسي والحِراك المجتمعي، والبحث عن معاني وتعريفات جديدة تأخذ في حسبانها تطورات الحالة الثورية الراهنة في الوطن العربي وتسعى لتأصيلها ضمن المنظومة الفكرية العالمية.
5. التأكيد على أنّ العَربَ – مجتمعاتٍ وأفراداً – لديهم من الإمكانيات والأدوات ما يجعلهم قادرين على الاستفادة من التجارب الإنسانية العالمية بحداثتها وما بعد حداثتها، وأنّهم يستحقّون فهما أكثر موضوعيّة وعلمية ونزاهة، ومنهجية غير متحيّزة أو نمطية أو إسقاطية.

6. عدم الارتهان الكلّي للعوامل السياسية كوسيلة أولى وأخيرة للوحدة والتوحّد بين الأقطار العربية. إنّ البرامج الثقافية والتربوية وربّما الرياضية التي تعيد الاعتبار للذات العربية وغيرها من برامج، قد تساهم في تشكيل أجسام وحدوية فرعيّة عربية وصولا إلى وحدة البناء السياسي كهدف وغاية.
7. التشديد على الحاجة لإجراء مزيد من البحوث والدراسات التي تُغني هذه المحاولة المُستحدثة في البحث والتحليل والتفسير، وتساعد على تطويرها وتحديد معالمها بشكل أكثر دِقّة ومنهجية، وتطوير الأدوات والوسائل العلمية التي تحتاجها عند التطبيق.

قائمة المصادر والمراجع

القرآن الكريم

الكتب

أبراش، إبراهيم: **علم الاجتماع السياسي، مقاربة ابستمولوجية ودراسة تطبيقية على العالم العربي**، ط1، عمان، دار الشروق للنشر والتوزيع، 1998.

أبو خليل، شوقي: **الإسقاط في مناهج المستشرقين والمبشرين**، بيروت، دار الفكر المعاصر، الإعادة الأولى، 1998، الطبعة الأولى، 1995.

أدونيس: **الثابت والمتحول: بحث في الإتباع الابداع عند العرب**، ط 1، بيروت، دار العودة، 1974.

الأعرجي، علاء الدين: **أزمة التطور الحضاري في الوطن العربي بين العقل الفاعل والعقل المنفعل**، ط 3، القاهرة، دار أخبار اليوم، 2009.

امزيان، محمد: **منهج البحث الاجتماعي بين الوضعية والمعيارية**، سلسلة الرسائل الجامعية (4)، ط 2، الرياض، الدار العالمية للفكر الإسلامي، 1992.

الأنصاري، عابد: **تحليل الخطاب السياسي العربي: الاستبداد والهيمنة وغياب الرؤية الشاملة**، بيروت، دار الكتاب العربي، 2009.

الأنصاري، محمد جابر: **تحولات الفكر والسياسة في الشرق العربي (1930-1970)**، سلسلة عالم المعرفة، العدد 35، منشورات المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 1980.

بدوي، أحمد زكي: **معجم مصطلحات العلوم الاجتماعية**، بيروت، مكتبة لبنان، 1978.

بركات، عبد الحليم: **المجتمع العربي المعاصر: بحث استطلاعي اجتماعي**، ط 6، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 1998.

بشارة، عزمي: **في الثورة والقابلية للثورة**، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الدوحة، آب، 2011.

بشارة، عزمي: **في المسألة العربية؛ مقدمة لبيان ديمقراطي عربي**، ط 2، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 2010.

بلقزيز، عبد الإله: "**عولمة الثقافة أم ثقافة العولمة؟**"، في: "**العولمة والمُمانعة: دراسات في المسألة الثقافية**"، المعرفة للجميع، العدد 4، 1999.

بلقزيز، عبد الإله: **الدولة والمجتمع: جدليات التوحيد والانقسام في الاجتماع العربي المعاصر**، بيروت، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2008.

بهضوض، محمد: **نقد الفكر الجاهز: أسئلة الثورة والإصلاح في الوطن العربي**، ط 1، بيروت، الجزائر، الدار العربية للعلوم وناشرون ومنشورات الاختلاف، 2012.

بو طالب، محمد نجيب: **الظواهر القبلية والجهوية في المجتمع العربي المعاصر: دراسة مقارنة للثورتين التونسية والليبية**، عمّان، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2012.

بو طالب، محمد نجيب: **سوسيولوجيا القبيلة في المغرب العربي**، ط 1، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 2002.

الجابري، محمد عابد: "**العولمة والهوية الثقافية عشر أطروحات**" في : **العولمة وأزمة الليبرالية الجديدة**، محمد عابد الجابري وآخرون، بيروت، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2009.

الجابري، محمد عابد: **بنية العقل العربي: دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية**، ط 4، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 2010.

الجابري، محمد عابد: **فكر ابن خلدون: العصبية والدولة**، ط 5، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 1992.

جبّور، جان: **النظرة إلى الآخر في الخطاب الغربي**، بيروت، دار النهار للنشر، 2001.

الجريسي، خالد بن عبد الرحمن: **العصبية القبلية من المنظور الإسلامي**، ط 1، الرياض، ب.ن، 2006.

الجوهري، محمد ومحسن يوسف، **ابن خلدون: إنجاز فكري متجدّد**، تقديم إسماعيل سراج الدين، ط1، الإسكندرية، مكتبة الإسكندرية، 2008.

الحسن، إحسان محمد: **علم الاجتماع السياسي**، ط1، عمان، منشورات دار وائل للطباعة والنشر والتوزيع، 2009.

الحيص، عبد العزيز: **القبيلة والديمقراطية: حالة العراق الملكي (1921– 1958)**، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، (معهد الدوحة)، سلسلة (دراسات وأوراق بحثية)، 2011.

خضر، أحمد إبراهيم: **اعترافات علماء الاجتماع: عقم النظرية وقصور المنهج في علم الاجتماع**، ط1، لندن، منشورات المنتدى الإسلامي، 2000.

دراج، فيصل: **الحداثة المتقهقرة: طه حسين وأدونيس**، رام الله، مواطن، المؤسسة الفلسطينية لدراسة الديمقراطية، ط1، 2005.

زريق، معروف: **مشاكلنا النفسية**، ط2، دمشق، دار الفكر للطباعة والتوزيع والنشر، 1985.

سعيد، إدوارد: **الاستشراق: المعرفة، السلطة، الإنشاء**، ط 4، بيروت، مؤسسة الأبحاث العربية، 1995.

سميث، بي. سي. – B. C. Smith: **كيف نفهم سياسات العالم الثالث: نظريات التغيير السياسي والتنمية**، ترجمة خليل كلفت، ط 1، القاهرة، المركز القومي للترجمة، 2011.

السورطي، يزيد عيسى: **السلطوية في التربية العربية**، سلسلة عالم المعرفة، العدد (362)، الكويت، منشورات المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 2009.

شرابي، هشام: **مقدمات لدراسة المجتمع العربي**، ط 3، بيروت، الدار المتحدة للنشر، 1984.

شيهي، ستيفن: **الإسلاموفوبيا: الحملة الأيديولوجية ضد المسلمين**، ترجمة د. فاطمة نصر، القاهرة، دار سطور الجديدة، 2012.

الطيب، مولود زايد: **علم الاجتماع السياسي**، ط1، بنغازي، منشورات جامعة السابع من إبريل، 2007.

العبّادي، أحمد عويدي: **مقدمة لدراسة العشائر الأردنية، دراسة تحليلية وتطبيقية من عام 1921 إلى 1984**، ط1، عمّان، منشورات دار الثقافة والفنون التابعة لوزارة الثقافة والشباب، 1984.

العظم، صادق جلال: "**ما هي العولمة؟**" في: **ما العولمة؟** حسن حنفي وصادق جلال العظم، دمشق، دار الفكر، 1999.

العظم، صادق جلال: **الاستشراق والاستشراق معكوسا**، ط1، بيروت، دار الحداثة، 1981.

العقل، ناصر بن عبد الكريم: **الافتراق: مفهومه، أسبابه، سبل الوقاية منه**، شبكة مشكاة الإسلامية، ب.ن، ب.ت.

العقل، ناصر بن عبد الكريم: **حديث حول الأحداث، ظاهرة الغلو والتكفير، الأصول، والأسباب، والعلاج**، الرياض، دار كنوز اشبيلية للنشر والتوزيع، 2004.

علي، نبيل: **الثقافة العربية وعصر المعلومات: رؤية لمستقبل الخطاب الثقافي العربي**، سلسلة عالم المعرفة، العدد 265، الكويت، منشورات المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 2001.

عمر، السيد: **الأنا والآخر من منظور قرآني**، تحرير نادية مصطفى، ط1، دمشق، منشورات دار الفكر، 2008

عمر، معن خليل: **نقد الفكر الاجتماعي المعاصر: دراسة تحليلية نقدية**، ط 2، بيروت، دار الآفاق الجديدة، 1991.

عوض، السيد حنفي: **علم الاجتماع السياسي: تحليل اجتماعي جديد للنظريات وسياسة الحكم المعاصر**، الاسكندرية، المكتب الجامعي الحديث، 2010.

غليون، برهان: **المسألة الطائفية ومشكلة الأقليات**، ط 3، عمّان، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2011.

غيث، محمد عاطف (محرر): **قاموس علم الاجتماع**، ط 1، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1979.

فرويد، سيجموند: **الأنا والهو**، ط 4، ترجمة محمد عثمان نجاتي، القاهرة، دار الشروق، 1982.

فوكوياما، فرانسيس: **نهاية التاريخ وخاتم البشر**، ترجمة حسين أحمد أمين، ط 1، القاهرة، مركز الأهرام للترجمة والنشر، 1993.

القرضاوي، يوسف: **ظاهرة الغلو في التكفير**، ط 3، القاهرة، مكتبة وهبة، 1990

كريب، إيان: **النظرية الاجتماعية من بارسونز إلى هابرماس**، ترجمة محمد حسين غلوم، مراجعة محمد عصفور، ط1، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، العدد 244، 1999.

كناعنة، شريف: **الدار دار أبونا: دراسات في التراث الشعبي الفلسطيني**، القدس، مركز القدس العالمي للدراسات الفلسطينية، 1992.

كون، إيغور: **البحث عن الذات/ دراسة في الشخصية ووعي الذات**، ترجمة غسان نصر، دمشق، دار مصر للنشر والتوزيع، ب.ت.

لورنس، ت. أ.: **أعمدة الحكمة السبعة**، ط 1، بيروت، دار الآفاق الجديدة، ب.ت.

لوكمان، زكاري: **تاريخ الاستشراق وسياساته: الصراع على تفسير الشرق الأوسط**، ترجمة شريف يونس، ط 1، القاهرة، دار الشروق، 2007.

مقدمة ابن خلدون

ميلز، سي. رايت C. Wright Mills: **الخيال السوسيولوجي**، ترجمة صالح جواد الكاظم، ط1، بغداد، دار الشؤون الثقافية العامة، 1987.

الرسائل الجامعية

أبو حديد، توفيق "عزات فريد" محمود: "**التعصب القبلي في السلوك السياسي الفصائلي الفلسطيني وأثره على التنمية السياسية**"، رسالة ماجستير غير منشورة، جامعة النجاح الوطنية، نابلس، 2010.

حاج حمد، ديانا أيمن راشد: "**أثر العولمة الثقافية على مواطني الضفة الغربية**"، رسالة ماجستير غير منشورة، جامعة النجاح الوطنية، كلية الدراسات العليا، 2012.

الطوخي، كريمة متولي: "**أساس الافتراق في تعريف المعتزلة والجهمية**"، رسالة جامعية غير منشورة، بدون اسم جامعة، ب.ت

المجلات والأبحاث

بشارة، عزمي: "***إسرائيل والعولمة***"، **مجلة فكر ونقد**، السنة الثالثة، العدد 22، تشرين الأول 1999

جبر، يحيى وعبير حمد، "***العولمة وأثرها على الشعب الفلسطيني***"، **مجلة رؤى تربوية**، العدد العشرون، كانون الثاني، 2006.

عماوي، إياد: "**الأنا والآخر ودورها في رسم وتحديد العلاقة بين الوطن العربي والغرب**"، بحث منشور على موقع المنشاوي للدراسات والبحوث، 2007

الفرّا، محمد علي: ***"العولمة والحدود"*، مجلة عالم الفكر**، العدد 4، المجلد 32، الكويت، نيسان – أيلول 2004

المراجع الأجنبية

Allport, Gordon, **The Nature of Prejudice**, New York: Doubleday, 1954

Gause, Gregory, **Why Middle East Studies Missed the Arab Spring**, The Myth of Authoritarian Stability, FOREIGN AFFAIRS, July – August 2011

Giorgio, Agamben, **State of Exception**, Translated by Kevin Attell, The University of Chicago Press, Chicago, 2005

Wilson, Bryan, **Religion in Sociological Perspective**, Oxford University Press, 1982

المواقع الإلكترونية

أبو ديب، كمال تعقيب على بحث "المحددات التاريخية والاجتماعية للديمقراطية"، 2009/6/30، http://outofspacetime.wordpress.com/2009/06/30/democracy

إسلام ويب http://www.islamweb.net

الأهرام الرقمي http://digital.ahram.org.eg

أهل الحديث http://www.ahlalhdeeth.com

الأوان http://www.alawan.org

الباحث العربي، فرق، (لسان العرب)، أنظر الرابط التالي: http://www.baheth.info/all.jsp?term=الافتراق

برقاوي، أحمد: "السلطة العربية وصناعة الأقليات"، صوت اليسار العراقي، ب.ت، أنظر الرابط التالي : http://www.saotaliassar.org/Frei%20Kitabat/ArabicWriter /AhmadBarkawy03.htm

بكيل نت http://www.bakeel.net

البيان http://www.albayan.ae

تبيان نت http://www.tebyan.net

التل، نواف: "باحث اردني: العشيرة مؤسسة رئيسية في المنطقة العربية"، http://www.albawaba.com

الثورة السورية http://thawra.alwehda.gov.sy

جريدة الوطن http://www.al-watan.com

الجزيرة http://www.al-jazirah.com

الجزيرة نت http://www.aljazeera.net

جمعية الترجمة العربية وحوار الثقافات http://atida.org

الجمهورية http://www.algomhoriah.net

الحداثة http://hadatha4syria.de

حسين، عبد الخالق: "العشائر والدولة"، http://www.abdulkhaliqhussein.nl

الحوار المتمدن http://www.ahewar.org

دنيا الرأي http://pulpit.alwatanvoice.com

ديوان العرب http://www.diwanalarab.com

الرعود، عبد اللطيف: "الاستقطاب السياسي بين دولة العشيرة وعشيرة الدولة ودولة النظام ونظام الدولة"، مقال منشور على موقع آخر خبر الإلكتروني، أنظر الرابط التالي : http://www.akherkhabar.net/content/view/15982/42/

زيزان، عبد الله وعبد الناصر تعتاع: "دور العشائر في الثورة السورية"، تحقيق منشور على موقع المركز السوري الإلكتروني، مركز أمية للبحوث والدراسات الاستراتيجية، أنظر الرابط التالي :-http://www.soorya-info.com/2012-06-11-21-24-04/2012-06-11-21-25-07/15659-2012-05-27-15-56-16

سؤال التنوير http://www.assuaal.net

السقاف، حسن بن علي: "تنبيه الحذاق إلى بطلان حديث الافتراق"، أنظر الرابط التالي : http://hasan-alsaqqaf.tripod.com/articles/tanbeeh.htm

السكينة للحوار http://www.assakina.com

سودانايل http://www.sudanile.com

السياسة الدولية http://www.siyassa.org.eg

شؤون سعودية، http://www.saudiaffairs.net

شؤون عربية http://arabaffairsonline.org

الشبكة العربية العالمية http://www.uniem.org

الشرق الأوسط http://www.aawsat.com

صحيفة الحياة الجديدة www.alhayat-j.com

صحيفة السفير http://www.assafir.com

صيد الفوائد http://alrased.net

عايش، حسني: "بين العشيرة والعشائرية فرق كبيرة، http://www.alrai.com/article/13663.htm

العرب http://www.alarab.net

عربية - SKY NEWS http://www.skynewsarabia.com

الفضيلات، محمد: "العشيرة في الأردن: الحجر يهزم بيت الشَعر"، السفير العربي http://arabi.assafir.com

فلسطين اليوم http://paltoday.ps

قاموس المعاني – لكل رسم معنى – http://www.almaany.com

القدس http://www.alquds.com

كشكولي، حميد: "العشائرية والمجتمع المدني نقيضان"، http://www.ahewar.org

كِنانة أونلاين http://kenanaonline.com

مؤسسة القدس للثقافة والتراث http://alqudslana.com/

مجالس شمس العوامية http://www.awamsun.com

مجانين http://www.maganin.com

مجلة أقلام http://www.mafhoum.com

مجلة التسامح http://www.altasamoh.net

مجلة الدفاع الوطني http://www.lebarmy.gov.lb

مجلة الفسطاط http://www.fustat.com

مجلة ثقافتنا للدراسات والبحوث www.thaqafatuna.com

مجلة نزوى http://www.nizwa.com

مدونات مكتوب http://maktoobblog.com

مدونة عباس أرحيلة http://rhilaabas.arabblogs.com

المرصد الإسلامي لمقاومة التنصير http://www.tanseerel.com

المرصد اليمني لحقوق الإنسان http://www.yohr.org

مركز الدراسات الاستراتيجية – استراتيج، "دور العشيرة السياسي في الأردن" http://www.jcss.org

مركز الدراسات والأبحاث http://www.cercii.ma

مركز الزيتونة للدراسات والاستشارات http://www.alzaytouna.net

المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات http://www.dohainstitute.org

المركز الفلسطيني للإعلام http://www.palinfo.com

مركز سبأ للدراسات الاستراتيجية http://www.shebacss.com

مسلم أونلاين http://moslimonline.net

مشاهد نت http://www.mushahed.net

مصطفى، يوسف: "مصطلح المفهوم..مقاربة في الدلالة"، صحيفة الثورة، 2009/4/2، أنظر الرابط التالي: http://thawra.alwehda.gov.sy/_print_veiw.asp? FileName=301339571200904012153 43

معهد أبحاث السياسات الاقتصادية الفلسطيني (ماس) http://www.mas.ps

معهد آفاق التيسير للتعليم عن بعد http://www.afaqattaiseer.com

معهد الإمام الشيرازي الدولي للدراسات http://www.siironline.org

مغرس http://www.maghress.com

مفتاح http://www.miftah.org/

مقاربات http://www.mokarabat.com

ملتقى الاسكندرية http://aiskandariya.hooxs.com

المنارة للإعلام http://www.almanaralink.com

منبر الحريّة http://minbaralhurriyya.org

منتدى الحوار لتجديد الفكر العربي https://alhiwar2012.wordpress.com

منتديات روسيا اليوم http://arabic.rt.com/forum

منتديات ستار تايمز http://www.startimes.com

الموسوعة العربية - Arab Encyclopedia http://www.arab-ency.com

موقع (القرضاوي) الإلكتروني، "حديث افتراق الأمة إلى ثلاث وسبعين فرقــة"، 2002/6/24، أنظر الرابط التالي :http://www.qaradawi.net/library/65/3226.html

موقع (عمون) الأردني، http://www.ammonnews.net

موقع آفاق http://aafaqcenter.comد

موقع الإعلام الدولي http://lafiammarin.3abber.com

موقع الجابري http://www.aljabriabed.net

موقع الدكتور هيثم مناع http://www.haythammanna.net

موقع الشيخ الدكتور حاكم المطيري، حديث الافتراق "تفترق أمتي على ثلاث وسبعين فرقة" بين القبــول والــرد – دراســة حديثيــة إســنادية، 2009، أنظــر الــرابط التــالي: http://www.dr-hakem.com/Portals/Content/?info=TmpJMEps TjFZbEJoWjJVbU1RPT0rdQ==.jsp

موقع الكلمة http://www.kalema.net

موقع المؤتمر نت http://www.almotamar.net

موقع المحرّر http://www.al-moharer.net

موقع إيلاف http://www.elaph.com

موقع جامعة النجاح الوطنية http://scholar.najah.edu

موقع خليل حسين – http://drkhalilhussein.blogspot.com

موقع دهشة http://www.dahsha.com

موقع سيّار الجميل http://www.sayyaraljamil.com

موقع عبد الوهاب المسيري http://www.elmessiri.com

موقع عزمي بشارة http://azmibishara.com

موقع محمد عادل http://muhammadadel.com

موقع معابر http://maaber.50megs.com

موقع نافذة مصر http://www.egyptwindow.net

وزارة التربية الوطنية الجزائرية، المعهد الوطني لتكوين مستخدمي التربية وتحسين مستواهم http://www.infpe.edu.dz

وزارة الثقافة المغربية http://www.minculture.gov.ma

الوسط اليوم http://www.alwasattoday.com

ويكيبيديا، الموسوعة الحرة – http://ar.wikipedia.org

ياغي، صبحي كنذر: "قصة العشائر من الألف إلى الياء"، تحقيق منشور على موقع مجلة الأفكار الإلكتروني بتاريخ 2012/10/5، أنظر الرابط التالي : http://www.alafkar.net/details.php?type=local&id=502

An-Najah National University
Faculty of Graduate Studies

Toward a Science of Arab Socio - Political Detachment as an Impact on Political Planning (Theoretical Approach)

By
Maher Hilmi Hassan Risha

Supervised by
Prof. Abdul Sattar Kassem

This Thesis is submitted in Partial Fulfillment of the Requirements for the Degree of Master of Political Planning & Development, Faculty of Graduate Studies, An-Najah National University, Nablus, Palestine.
2013

Toward a Science of Arab Socio - Political Detachment as an Impact on Political Planning (Theoretical Approach)

By
Maher Hilmi Hassan Risha
Supervised by
Prof. Abdul Sattar Kassem

Abstract

The study aims at re-reading, analyzing, and explaining the Arab socio-political phenomena which some of them are similar to such in the Western world, but – at the same time – are diverge in characteristics and specifications.

This diversity creates many obstacles if we need to understand well those phenomena by depending on and adopting the (traditional) and accepted methodological, theories, and means of studies in the west.

The suggested way of reading will use (a new science) which the researcher is trying to build and dedicate it as one of the existing social and political sciences, and to clarify its relationship with the political planning.

It is called A Science of Arab Socio- Political Detachment as an objective equivalent or a contradictory to the Political Sociology which in the perspective of the researcher, despite its importance, is not enough to keep up with the Arab social political phenomenon and understand its consequences, complexity, and properties.

The idea has been initiated by the hypothesis that the Arab social phenomenon, in its political orientation, is unique and special that it's hard for existing social and traditional political sciences which are based on

western theories to explain; therefore, it can be explained according to the principles of the science of Arab Socio-Political Detachment that studies and analyzes the Arab political phenomenon uniquely, compared to the existed traditional research without deporting away from it. The research which relies on western methodology is not taking into consideration the Arab's privacy, but also endeavors to stereotype it, prejudge it, and to conclude unrealistic results.

The main conclusion of this research has proved the validity of the hypothesis, and also insured that the social political phenomenon, wherever it is, is a result of particular circumstance and a special case, and it arises according to special factors depending on the fabric of the society. Therefore, it describes a particular reality that does not necessarily resemble another society with different environment.

Accordingly, the main recommendation of this research concentrates on the necessity to reconsider the random and unplanned usage of theories and research methods used in the west and apply it in Arabic and/or Islamic society. Also, to assure the neutrality, objectivity, and to consider the societal privacy and the variety of the factors and reasons that create socio – political phenomena, with an emphasis on the importance of conducting subsequent studies to enrich and deepen it.