الجمعية الكويتية لتقدم الطفولة العربية

التربية وتحولات القوة في المجتمعات العربية المعاصرة

- التربية وتحولات القوة
- التربية وبناء المجتمع المدني
- القانون والتربية وتحرير الارادة الاجتماعية
- التربية والقوى الصاعدة في المجتمعات العربية
- التربية وتجديد الذات الاجتماعية
- التربية وصناعة الطبقة المفكرة

الكتاب السنوي الثاني عشر
١٩٩٦ - ١٩٩٧

بسم الله الرحمن الرحيم

تولى مهمة تحرير هذا الكتاب

الدكتور محمد جواد رضا

عضو اللجنة الاستشارية للجمعية الكويتية لتقدم الطفولة العربية

حقوق الطبع محفوظة
للجمعية الكويتية لتقدم الطفولة العربية
ولا يجوز إعادة نشر أو إقتباس أية معلومة
من هذه الدراسة دون موافقة خطية من الجمعية .

المحتويات

رقم الصفحة

١- الدكتور حسن علي الإبراهيم

التربية وتحولات الضعف في المجتمعات العربية المعاصرة - مقدمة ٩

٢- الدكتور محمد جواد رضا

التربية وتحولات القوة من منظور اقتصادي واجتماعي ١٥

٣- الدكتور خلدون النقيب

التربية وبناء المجتمع المدني ٧٥

٤- الدكتور محمد عزيز شكري

التشريع والتربية وتحرير الارادة الاجتماعية ٩٧

٥- الدكتور نادر فرجاني

التربية والقوى الصاعدة في المجتمعات العربية - النساء والشباب ١٨٣

٦- الدكتور بدر العمر

الدكتورة فوزية هادي

التربية وتجديد الذات الاجتماعية على ابواب القرن الحادي والعشرين ٢٢٩

٧- الدكتور جابر عصفور

التربية وصناعة الطبقة المفكرة ٢٥٥

المفكر العربي المعاصر في مواجهة القمع والتعصب

مقدمة

التربية و« تحولات الضعف »
في المجتمعات العربية المعاصرة

الدكتور حسن علي الإبراهيم
رئيس الجمعية الكويتية
لتقدم الطفولة العربية

- ١ -

عندما كانت اللجنة الاستشارية للجمعية الكويتية لتقدم الطفولة العربية تتدارس الخط الفكري العام لملتقاها العلمي الثاني عشر (١٩٩٦ - ١٩٩٧) راحت تتحرك على الأفق الأعلى حيث سباق الأمم للدخول في القرن الحادي والعشرين وموقع العرب من ذلك السباق . كان الأفق الأعلى الذي كانت تتحرك اللجنة عليه مسرح «تحولات القوة» على الصعيد الكوني العام حيث كانت تتهاوى مدركات القوة التقليدية لتحل محلها - من دون أن تمّحي القوة نفسها - مدركات جديدة عنها . وكان جلياً أمام اللجنة أنه ما لم تستبق الشعوب والأمم الى وعي طبيعة التحولات الجديدة في مفهوم القوة فأنها تغامر بمستقبل أجيالها القادمة إذ تهمل واجب إعدادها لمواجهة منطق القوة الجديد في العالم كما أنها في الوقت ذاته تعرض وجودها كله الى التضاؤل والتبعية أو الى التشرذم والضياع في أسوأ الأحوال وهي أهوال غير مستثناة من إحتمالات الحدوث.

وإذ كانت اللجنة تمسح مواضع الوهن في الحياة العربية المعاصرة كانت الأزمات العربية يستدعي بعضها بعضاً بإيقاع متسارع وتلاوين لم تكن لتختلف إلا في درجة قتامتها... تراجع المجتمعات المدنية أمام زحف القبلية الجديدة ... التغابن في إقتسام الخير العام مع تصاعد دعوات العولمة والانتقال الى إقتصاديات السوق... تخلي الدولة عن مسؤولياتها الاجتماعية أمام نزعات المشروع الرأسمالي الجديد... تخلف التربية

الفجوة بين الذين يملكون والذين لا يملكون... قصور التشريع عن تحرير الارادة العامة للأمة... إهمال وظيفة القانون في وضع ونفاذ «عقد إجتماعي» عربي يكفل حقوق الانسان العربي ويعصم فرديته من طغيان السلطة السياسية وبخاصة السلطة السياسية غير ذات الشرعية الانتخابية... تغييب مبادىء حقوق الانسان عن المناهج التربوية... مأسسة سايكولوجية الخنوع والاتباعية... تراتيب الحجر على القوى الاجتماعية الجديدة البازغة في المجتمعات العربية، النساء والشباب... التناقض بين صعود الأمم الى القمر والمريخ في مقابل النكوص العربي الى التاريخ يلتمسون فيه حلاً لمشاكل الحاضر... وأخيراً تراجع الابداع العقلي أمام أماقة «ثقافة الخوف» التي غدت تتمأسس سياسةً وفكراً وممارسة .

لقد كان في هذا السيل المتلاطم من العقد الاجتماعية المتراكمة ما جعل اللجنة تتساءل بشرعية مطلقة... هل نحن نتحدث عن «تحولات القوة» أم «تحولات الضعف» في المجتمع العربي؟

- ٢ -

وجدت مخاوف اللجنة تبريراتها الفعلية فيما طرحه العلماء الباحثون الذين كلفوا بمعالجة سيل الأزمات هذا. ولقد تبين أول ما تبين أن العالم العربي شرع ينزلق بإيقاع متعاظم نحو نوع جديد من القبلية تأتي نقيضاً كاملاً لآمال بناء المجتمع الذي حلم به العرب خلال هذا القرن الموشك على الانصرام الآن كما تبين أن هذه القبلية الجديدة هي شيء من القبلية الأولى لأنها (لا تساوى بالقبلية الرعوية والبدوية... هي أسلوب في ربط الناس ببعضهم، أسلوب في الانتماء والطريقة التي يتكاتف فيها الناس لتحقيق مصالحهم بناءً على العصبية)، هي (قبلية سياسية تنتشر في شكل جماعات ضغط لدرجة أن هناك نوعاً من التسييس للقبلية وتقسيم الوزارات حسب القبائل والطوائف - د. خلدون النقيب). لقد وجد البعض في هذه القبلية الجديدة تعبير ضرورة عن عجز الدولة عن - أو تنصّلها من - إقامة حكم القانون وكفالة الضمانات الأساسية للعيش في مجتمع مدني الأمر الذي جعل هذه القبلية الجديدة (تؤدي وظيفة نفسية. هناك

الشيء ولكنها تكرسه ولا تريد القانون والمعايير واللوائح. إن من يرد أن يظفر بلقمة العيش فلينتم الى هذه القبيلة ومن يخرج عنها لا يستطيع الحصول على اللقمة). بكلمات أوضح (إن الفرد قد يضيع إن لم ينتم الى قبيلة أو جماعة - د. أحمد عبدالله). طبعاً لم يكن هذا الاقرار بالقبلية الجديدة تبريراً أخلاقياً لها ولكنه كان بصورة من الصور نقداً غير مباشر للمؤسسة السياسية (الدولة) لتخليها عن مسؤوليتها في تأسيس سيادة القانون ذلك أن (القوانين لا تصدر إلا عن الدولة - د. محمد عزيز شكري). كذلك كان هذا الاقرار بالقبلية الجديدة نوعاً من أنواع الادانة الصامتة للتظالم الاجتماعي الذي طفق يستشري في المجتمعات العربية ويباعد الشقة بين المحرومين والمتخومين وهذه سمة (تكتسي في الطور الحالي لتاريخ البلدان العربية أهمية خاصة حيث تتحور مصادر القوة في سياق إعادة الهيكلة على النسق الرأسمالي الطليق، من السلطة التقليدية... البزة الرسمية والحكم الرسمي الى سلطة رأس المال الكبير إذ نشهد صعوداً هائلاً لشباب الفئات الحاكمة تقليدياً ولحواريهم وللأنتهازيين من غيرهم. في مضمار القوة الجديد يمكن منه إمساك الأهل والأصحاب بمقاليد السلطة القديمة وإقامة الجسور مع المصالح الخارجية بتغلغل النفوذ الأجنبي في سياق العولمة وبيع مشروعات القطاع العام وغياب الضوابط المؤسسية لنظام السوق التنافسي مما يشكل بيئة مثالية لتفشي الفساد - د. نادر فرجاني).

- ٣ -

من طبيعة الاشياء أنه عندما تلغى سيادة القانون - وبخاصة القانون الممثل للارادة العامة تمثيلاً غير مزيف - وعندما تعود القبلية لتفكك المجتمع المدني، من طبيعة الاشياء في هذه الاحوال أن يسود منطق الغلبة على منطق الحق وأن يغدو الدفع بالتي هي أسوأ بديلاً عن الدفع بالتي هي أحسن وأن يقع الفكر الحر ضحية سهلة لهذه العدوانية المتعصبة ويغدو القمع أداة مقبولة للظفر بالغلبة ويؤوب الناس الى ثقافة الخوف والانطواء على الذات أيثاراً للعافية وهذا بعينه ما تعانيه المجتمعات العربية الآن حيث (آفضت حالات القمع التي وقعت الى تحقيق المقصود منها على

في المجالات الفكرية والابداعية وتركت المؤسسات الجامعية في حالة من الحذر المتوتر أزاء أي محاولة للخروج على المتعارف عليه فكرياً أو اجتماعياً أو سياسياً. واخذت هذه المؤسسات الجامعية تنظر الى صانعي الاسئلة النقدية او النقضية من اساتذتها باسترابة المستريب والى الخارجين على الاجماع الفكري بنظرة الاتهام، لا تختلف في ذلك، جذرياً، عن غيرها من المؤسسات التعليمية أو الثقافية أو الاعلامية التي تصاعدت حساسيتها الرقابية ونواهيها التحذيرية التي تستجيب الى سطوة المناخ العام الذي وقع في شباك استرابة التعصب لا التسامح - د. جابر عصفور). عندما ينتقل الخوف الى سكنى الانسان من الداخل، آنئذٍ يكون من منطق الاشياء الا نتوقع إبداعاً في مجتمعات تتهم الاجتهاد ولا تقدماً في مجتمعات تحارب التقدم وتؤثر الاستقالة من حركة التاريخ وهكذا كان الامر في العالم العربي (فانتقل مناخ القمع من الخارج الى الداخل وتحول الى قمع ذاتي يراقب معه المفكر نفسه قبل ان يراقبه غيره ويتهم اجتهاده الخاص حتى لا يشتط في الابتداع قبل ان يتهمه غيره. وماذا يمكن ان يفعل الارهاب اكثر من ان ينجح في ان يجعل كل مفكر يتولى ارهاب نفسه بنفسه - د. جابر عصفور)، هكذا استطاع الخوف الساكن في اعماق الطبقة المفكرة أن يعقد الحياة الفكرية العربية بثنائية من نوع جديد (ثنائية المهاجر والمحاجر، المحاجر عندنا والمهاجر عند المجتمعات الاخرى - د. تركي الحمد)، هذه الثنائية التي جعلت (حالة نفي الآخر وعدم وجود رآي حر وغياب الارادة - د. محمد عزيز شكري) سبيلاً موطئة الى الريب في الذات والحيرة المعقدة (اين تكمن ثقافة الخوف؟ هل تكمن في قلبي كمواطن؟ او المجتمع؟ او نظام الحكم او السياسة؟ ام هي تكمن فينا جميعاً؟ كيف لي أن احدد ثقافة الخوف لأبتعد عنها وأتحرر منها؟ من يستطيع ان يساعد ويحول ثقافة الخوف من ديناميكية سلبية الى ديناميكية ايجابية؟ هل هي مسؤولية جماعة بعينها؟ - رضا الفيلي).

- ٤ -

منذ قيامها عام ١٩٨٢ كرست الجمعية الكويتية لتقدم الطفولة العربية نفسها لبحث الازمات التربوية العربية ومسبباتها الاجتماعية والاقتصادية بعيداً عن التناولات

موضوع (التربية وتحولات القوة) في المجتمعات العربية المعاصرة فإنما هي تكشف عن همّها واهتمامها بهذه الظواهر التي تجعلنا نعاني من (تحولات الضعف) في حين تشغل الامم الاخرى ب (تحولات القوة). في قناعتنا ان هناك سببين – من بين اسباب اخرى – مسؤولين عن حال التحول من ضعف الى ضعف في المجتمعات العربية، الاول هو (سوء التربية MISEDUCATION) الذي مارسناه على اجيالنا خلال العقود السبعة الماضية حتى أصبح (تدني نوعية التعليم) في البلدان العربية أمراً مجمعاً عليه (خاصة بالمقارنة بالبلدان الصاعدة في الاقتصاد العالمي). حالة التدني النوعي هذه (يشعر بها الجميع وتؤكدها المعلومات المحدودة المتاحة) ولكننا (عندما يثار موضوع التعليم نتوقف عند التغني بالانجازات الكمية ونزيح مسألة النوعية تحت بساط كثيف من الزهو الخادع للنفس دون الغير – د. نادر فرجاني). اما السبب الثاني المسؤول عن بلوانا بـ (تحولات الضعف) فيذهب كثيراً وراء سوء التربية وتشوّهات التمدرس SCHOOLING، يذهب الى حيث يزور صورتنا عن ذاتنا في ذاتنا فيوهمنا بقوة تاريخية لم تعد لها وظيفة في العالم الحديث. ان العالم الحديث لا علاقة له بالتاريخ أصلاً لأنه ينجم عن صراع الانسان مع مشاكل الحاضر وإرادة الارتقاء في المستقبل وهو لهذا مدرك معرفي ذو طبيعة نوعية لم تعد ترتبط باعتبار الكم – الكثرة أو الوفرة – في المال والافراد، (ان العالم في الوقت الحاضر يتحدث عن القوة POWER كمفهوم في النوعية. المؤسسات الاجتماعية مثل المدارس والجامعات والمستشفيات والمؤسسات التجارية والصناعية واتحادات العمال. حتى في الحكومات نفسها من يملك النوعية الأرقى من القوة البشرية والمعدات هو الجهة الأقوى. من ههنا غدت المعرفة الأرقى هي أعلى صورة القوة نوعاً – محمد جواد رضا). ومن ههنا أيضاً تولد معيار جديد للحكم على النظم التعليمية جودة او سوءاً. النظم التربوية الجيدة معيار جودتها هو نوعية الافكار والقيم والمستقبلية التي تنشىء اجيالها عليها لتعدها لمواجهة التنافس الشديد – وربما العنيف أيضاً – الذي سيكون التحدي الحقيقي للعرب في القرن القادم الذي هو على مقربة ثلاثة أعوام منا فقط. وكيما يبلغ هذا الاجل كتابة لا بد من الحرص حرصاً شديداً على وجوب الاندماج في حركة التاريخ الحديث، تاريخ السفن

التحليلية الرمزية من خلال تربية جديدة تصنع عقلاً عربياً جديداً يعلم علم يقين ان الحضارة الانسانية ذات طبيعة تراكمية وقد أسهمنا نحن العرب في بنائها يوم كان لنا ما نعطيه للانسانية وليس معيباً ان نأخذ من حضارة اليوم كما اعطينا بالامس عطاءً غير ممنون. هذا اختيار صعب من دون ريب ولكنه الاختيار الوحيد المتروك لنا اذا ما اردنا ان نتبدل الحديث عن (تحولات الضعف) الى الحديث عن (تحولات القوة) في حياتنا الراهنة والقابلة .

- ٥ -

هذا الكتاب السنوي الثاني عشر للجمعية الكويتية لتقدم الطفولة العربية يمتاز من كل سوابقه الاحد عشر بالعمق والشمول والجسارة على مناقشة امور يخشاها الاخرون خشية عجز او طمع او نفاق. وما كان لهذا الشمول وهذه الجسارة ان يتحققا لولا الارادة الخيرة والعلم الواسع اللذين عالج بهما العلماء المكلفون قضايا هذا الكتاب وهي هموم عربية كبيرة حقاً، ولولا المساهمات الخصبة التي اسهم بها حضّار الملتقى العلمي وجعلهم كل ما أسهموا به جهداً مخلصاً في طلب الحقيقة وصلاح الحياة العربية، فلهؤلاء وهؤلاء شكر الجمعية وعظيم تقديرها فلولاهم لما كان هذا كله ممكن الحدوث .

د. حسن علي الابراهيم

التربية وتحولات القوة من منظور إجتماعي إقتصادي إستشهادات خاصة بمجتمعات الخليج العربية

الدكتور محمد جواد رضا

التربية وتحولات القوة من منظور اقتصادي اجتماعي
استشهادات خاصة بمجتمعات الخليج العربية

رئيس الجلســـة : الدكتور / حسن الابراهيم

المتحدث الرئيســي : الدكتور / محمد جواد رضا

المشاركون :

١- الاستاذ / انور عبد الله النوري	
٢- الاستاذ الدكتور / قاسم الصراف	كلية التربية - جامعة الكويـــت
٣- الدكتور / علي احمد الطراح	قسم الاجتماع - جامعة الكويت
٤- الدكتور / مساعد النجار	وزارة الداخليـــــــــــة
٥- السيد / ضرار الغانـم	
٦- الاستاذ / رضا الفيلـــــي	
٧- الاستاذ / اسامة الروماني	منتج تلفزيوني - الخليج ادكوم
٨- الاستاذة / سعاد الرفاعي	
٩- الدكتورة / زهرة احمد حسين	جامعة الكويت
١٠- الدكتورة / فوزية عباس هادي	جامعة الكويت
١١- الاستاذة / فائقة الابراهيم	وزارة التربيـــة
١٢- السيدة / سعاد الانصاري	وزارة التربية
١٣- السيدة / شيخة السالم	

١٥- السيدة / مي يوسف بن عيسى	مدرسة البيان
١٦- الآنسة / لميس نائل النقيب	
١٧- السيد / صفاء الدين محمد عرفات	باحث أول - وزارة التربية
١٨- السيدة / ساهرة محمد الفريح	مؤسسة الخليج للاستثمار
١٩- السيدة / منال القندي	مهندسة
٢٠- الفاضلة / مشاعل فيصل النوري	جامعة الكويت
٢١- السيدة / زينب علي حافظ	موجهة فنية عامة - خدمة اجتماعية
٢٢- الآنسة / علا منصور	مكتب وكيل وزارة الصحة
٢٣- السيد / مسعود العنزي	جريدة الوطن

التربية وتحولات القوة من منظور اقتصادي اجتماعي
استشهادات خاصة بمجتمعات الخليج العربية

الدكتور محمد جواد رضا

«... عندما جاء المبشرون كان الافارقة يملكون الارض وكان المبشرون يملكون الانجيل. علّمونا نصلي وعيوننا مغمضة، فلما فتحنا عيوننا كانوا هم يملكون الارض وكنا نحن نملك الانجيل...»

جومو كينياتا (*)

(*) DAVID LAMB, THE ARABS ... JOURNIES BEYOND THE MIRAGE P.230,1986.

ثلاثية القوة وتحولاتها

- ١ -

بشكل متميز، يرتبط معنى (تحولات القوة Powershift) بكيفية كتابتها. فاذا جمعت الكلمتان في صيغة واحدة Powershift فانها تعني التحولات الداخلية العميقة في طبيعة القوة Power ذاتها او نظامها سواء كانت قوة الطاقة او قوة السلاح او قوة المال. اما اذا كتبت الكلمتان منفصلتين احداهما عن الاخرى Power Shift فانهما تعنيان تحديداً انتقال القوة الاجتماعية السياسية من جماعة الى اخرى سواء وقع ذلك بالطرق الديمقراطية ام باغتصاب السلطة بقوة السلاح او التآمر. وقد يكتسب المفهوم في صيغته هذه مضموناً اقتصادياً كانتقال القوة المالية من طبقة الى اخرى كما حصل نتيجة لقوانين الاصلاح الزراعي التي شهدها العالم العربي خلال الموجات الانقلابية التي عصفت بالمنطقة العربية منذ عام ١٩٥٢ وما صاحبها من انتقال القوة السياسية من الاحزاب الوطنية والقوى المدنية الاخرى الى يد العسكر.

ولما كانت الصيغة الكتابية الاولى لمفهوم (تحولات القوة Powershift) هي الاوضح قرابةً بالتربية، فانها ستكون منطلق هذه الورقة في السعي الى استكشاف المضامين الداخلية وتحولاتها لمفهوم (القوة Power) وانعكاساتها فيما تشهده المجتمعات العربية المعاصرة - والخليجية منها على وجه الخصوص - من مخاضات حياتية متعددة.

- ٢ -

عبر تاريخها الطويل عرفت البشرية ثلاثة انواع من القوة مراداً بها - تحديداً - اقتدار فرد او جماعة ممارسة القسر على الآخرين وحملهم على الخضوع لارادتهم. وكان قدماء اليابانيين يرمزون الى مصدر القوة - بمعناها المتقدم - بثلاثة اشياء :

الجواهر	رمزاً	على قوة المال
المرآة	رمزاً	على قوة المعرفة

والتداخل بين هذه الانواع من القوة واضح ههنا. بالسيف يمكن ان تجعل الاعداء يخنعون والمتهمين يعترفون. ولكن الجوهرة هي التي تشتري السيف والمعرفة هي التي تصنعه [1].

في الزمن الحاضر لم تفقد الاسطورة قوتها الايحائية. فما تزال (القوة Power) مختزنة او مستودعة في قوة العنف - السلاح (العسكر - رجال العصابات المسلحة - الغزاة) وقوة المال (البنوك - الشركات - الممولون) وقوة المعرفة (العلماء - المعلمون - الاطباء - الاعلاميون).

غير ان تغيراً جوهرياً واحداً طرأ على الاسطورة اليابانية القديمة، ذلك ان (قوة المعرفة) غدت اعلى صور القوة (كيفاً Qualitatively) منذ ان نبه فرانسيس بيكون (1561-1626) الى ان (المعرفة Knowledge) تعادل القوة، بل هي في واقع الامر (قوة Power) ولكنها قوة لا تكسب نصراً من دون التحالف مع السلاح او المال. في كل الاحوال فان (القوة) بذاتها هي وجود محايد وانما الذي يجعلها خيراً أو شراً هو نوع العلاقات الاجتماعية التي تستخدم القوة لانشائها او فرضها ومن ههنا ينفتح باب خطر او مصدر خوف حقيقي. ذلك ان استعمالات القوة كثيراً ما ترتبط بـ (الرغبات Desires)، رغبات الافراد او رغبات الجماعات. وبما ان الرغبات الانسانية تتعدد تعدداً لا حدود له، فان اي شيء يستطيع ان يحقق رغبة الفرد او رغبة الجماعة هو مصدر محتمل من مصادر القوة.

طبعاً - ومنذ القدم - كان يقف الى جانب هذه الانواع الثلاثة من القوة نوع رابع كان من صنع الفلاسفة والمفكرين هو (قوة الاقناع Power of Persuasion) واداتها العقل. غير ان الاستنارة العقلية كانت مرهونة او مرتهنة بصورة او باخرى الى الانواع الثلاثة المتقدمة من القوة.

ميسوراً لمن لم يكن محظوظاً بـ (أوقات الفراغ Leisure Time) التي تمكنه من الانصراف الى تنمية عقله واكتساب المعارف ثم توظيفها في الارتفاع بمستوياته الاجتماعية والمالية. بعبارة اخرى زيادة نصيبه من (قوة المعرفة) فدأبت في انتزاعها من الكهنة ثم الملوك والنبلاء ثم من البورجوازيين حتى استطاعت (العامة) او(الجماهير) نوال نصيب معين من هذه القوة في الازمنة الحديثة. على ان (قوة الاقناع) ما تزال هي الاقل فعلاً في حياة الانسان المعاصر لأن ما يبدو (اقناعاً) على سطح الاشياء لا يخرج - في كثير من الاحيان - عن كونه تمويهاً أو غسلاً للادمغة وجعلها تبدو مقتنعة بما يراد منها الاقتناع به. واذا كان الوعاظ الرسميون يؤدون هذه المهمة في الماضي، فان اجهزة الاعلام المعاصرة - بقوتها الهائلة على امتلاك المعلومات والتصرف بها - تتولى هي هذه المهمة الآن. بعبارة اخرى ان (قوة المعرفة) مثل قوة المال او السلاح اصبحت هي الاخرى مرتبطة برغبات الاجهزة التي تمتلكها او تسيطر عليها. على اننا اذا استرجعنا نظرية جون كينيث غولبريث في الـ (القوة المعوّضة - Countervailing Power) يتجلى لنا لماذا وضعت المجتمعات المتقدمة املها في التربية كوسيلة تنويرية لتحصين الفرد ضد (قوة التمويه) او (غسل الادمغة) وتفتيح عقله بالحقائق العلمية والاجتماعية والتاريخية الصحيحة. ولم تذهب الجهود التربوية سدىً في هذا المجال، والشعوب المتمتعة بهذا النوع من التربية شهدت تحولاً جذرياً في اقتسام القوة السياسية والاقتصادية مع الذين كانوا يحتكرونها الى زمن غير بعيد. فالسياسي الغربي مثلاً لكي يظفر بعضوية البرلمان لا بد ان يكسب اصوات الناخبين وهكذا هو يكتشف ان ليست له قوة صادرة عن ذاته وانما قوته السياسية هي قوة هؤلاء الناخبين. وهكذا يتبدل مكان القوة أو مصدرها.

وعلى أية حال، مهما كان دور القوة الرابعة (قوة الاقناع) في العالم المعاصر فان القوى الثلاث التقليدية تظل هي الاكثر فعلاً في حياة الانسان والاوسع انتشاراً لأنها ممكنة الاستعمال في كل مجالات الحياة الاجتماعية من البيت الى المدرسة

شعورياً. أما في المجال السياسي فان الحكومات يمكن ان تعتقل او تعذب مخالفيها ولكنها احياناً تعاقب منتقديها مالياً فتحجب عن الصحف المعارضة مثلاً الاعلانات الحكومية أو تحرم خصومها السياسيين من اخذ المقاولات الصناعية او الانشائية. وبالطريقة نفسها هي تثيب مؤيديها فتنشر عليهم اعطياتها المرئية ليبشروا برؤاها الخاصة ويخلقوا الاجماع على تأييد سياستها ليبدو القرار السياسي تعبير عن الارادة العامة للشعب.

على أنه أياً كانت صور القوة المستعملة فانها لا تعمل منفردة بل متداخلة، اي ان هناك (ثلاثية) متكاملة للقوة وان لم يكن ضرورياً ان تتوازن وشائج هذه الثلاثية بالمتانة وعمق الفعل.

نعم ما تزال قوة العنف هي اوضح تجليات القوة في المجتمع. من يحمل مسدساً او مدفعاً يستطيع ان يرهب الآخرين. احد مصادر قوة الحكومات هو خوف الناس من قوة السلاح الذي تملكه الحكومة وتستطيع في أي وقت إنزاله الى الشوارع لقمع المعارضين. ولكن عيب (العنف) ان مفعوله قصير الامد وسرعان ما يفقد هيبته او رهبته خصوصاً اذا كثر التلويح به او استعماله. بل ان كثرة التلويح به او استعماله قد تدفع بالاطراف المقابلة الى مواجهة العنف بالعنف.

من الناحية الاخرى، تبدو قوة المال أفضل من قوة العنف وسيلةً في معالجة الازمات. في مقدور المال ان يقدم مثوبات او مكافآت او رشاوى متنوعة ومتدرجة. ويمتاز المال من قوة السلاح بكونه اكثر مرونة وهو ممكن الاستعمال بصورة سلبية أو بصورة ايجابية.

الى زمن قريب كان المفهوم السائد عن القوة مفهوماً (كمياً Quantitative). (الكثرة) او (الوفرة) في الرجال والمال كانت مؤشر القوة الحقيقية. ولكن العالم في الوقت الحاضر يتحدث عن القوة كمفهوم في (النوعية Quality). المؤسسات الاجتماعية مثل المدارس والجامعات والمستشفيات والمؤسسات التجارية والصناعية واتحادات العمال،

Qualitatively). المعرفة من بين كل مصادر القوة هي الاكثر تنوعاً وهي الاكثر قابلية للتطويع للأغراض المختلفة. ان أعلى نوعية القوة (او القوة النوعية) هي ليست مجرد هيبة أو أبّهة . وهي ليست محض القدرة على الظفر بما يريده الانسان وهي ليست القدرة على حمل الآخرين على ان يفعلوا ما يراد منهم فعله. فقوة النوعية العالية هي اكثر من ذلك بكثير. انها (كفاية Efficiency). انها القدرة على استعمال اقل مصادر القوة لتحقيق ما يراد بكفاية عالية. ومن ههنا اغراؤها وجاذبيتها. والمعرفة بهذا الاداء غالباً ما تجعل الطرف الآخر يحب طريقتك في العمل او منهجك الكفائي هذا حتى يبدأ يتصرف وكأن طريقتك هي طريقته هو.

المعرفة Knowledge من بين مصادر القوة هي الأكثر مرونة وقبولاً للتشكيل وإعادة التشكيل. وهي- مثل بقية أنواع القوة- تستطيع أن تعاقب أو أن تكافئ، أن تقنع أو أن تعيد تشكيل الأشياء أو الأوضاع. إنها تستطيع تحويل الأعداء الى أصدقاء. وأفضل من هذا كله، بالمعرفة يستطيع الانسان أن يستبق (الحدوثات) فيتهيأ لمقابلتها. ومن خصائص (قوة المعرفة) أنها يمكن أن تكون سبباً أو وسيلة لمضاعفة مصدري القوة الآخرين، المال والسلاح، كما يمكن إستخدامها لتعظيم المتوفر من ذينك المصدرين. الى زمن قريب كانت القوة العسكرية للدولة قوة (كم Quantity) وكانت إمتداداً لما يسميه العسكريون الأمريكيون (قوة القبضة البليدة (Mindless Fist) . اليوم تعتمد القوة العسكرية كلياً تقريباً على ما يعرف بـ (العقل المُجمّع Congealed Mind) أي المعارف والمعلومات المخزّنة في تكنولوجيا الاستطلاعات من الأقمار الصناعية الى الغواصات. بعبارة أخرى أن الأسلحة الحديثة تتكون من عناصر تكوينية تكنولوجية مشبعة بالمعلومات. الطائرات المقاتلة اليوم هي كمبيوترات طائرة. حتى ما يصطلح عليه عسكرياً بـ (الأسلحة الغبية Dumb Weapons) صارت تصنّع من قبل الكمبيوترات عالية الذكاء. والجيوش المتقدمة تستخدم اليوم ما يعرف بإسم (النظم الخبيرة Expert Systems) في الصواريخ الدفاعية. والمراد بهذه (النظم الخبيرة) أنظمة معلومات محسوبة بشكل

قدم في الثانية، فان على الصاروخ الدفاعي - لكي يكون فعالاً في ردع الصاروخ المهاجم - يجب أن يسير بسرعة تقل عن سرعة الصاروخ المهاجم بعشر مليمترات في الثانية الواحدة ليلاقيه ويفجره في اللحظة الملائمة.

إن النظم الخبيرة يمكن أن تطعم بما يقرب من عشرة آلاف الى مائة ألف أمر أو توجيه تغذيها بها عقول بشرية. والكمبيوتر الذي تحمله هذه (النظم الخبيرة) يقوم بمسح هذه الأوامر والتوجيهات ووزنها والمقابلة بينها قبل أن يتوصل الى قراره بكيفية مواجهة الصاروخ المقابل له. لهذا فان الجهاز العسكري الفني الأمريكي المتخصص في صناعة الصواريخ (Darpa-Defense Advanced Research Project Agency) قد وضع لنفسه - كما تروي مجلة العلوم الدفاعية Defence Sciences Magazine الأمريكية - هدفاً بعيد المدى غرضه تصميم نظام دفاعي يستطيع القيام بـ (مليون إستقراء منطقي في الثانية). وهكذا يبدو جلياً أن منطق الإستقراء، علم المعرفة سواء كان من عمل الدماغ الانساني أو الدماغ الآلي، هو الآن جوهرة القوة العسكرية. وبصورة مشابهة، أصبح من المتعارف عليه أن الثروة (المال) تعتمد بصورة متعاظمة على (قوة العقل المجمّع Congealed Mind) وان الاقتصاد المتطور لا يستطيع أن يستمر في العمل لأكثر من ثلاثين ثانية من دون الكمبيوتر. كذلك فإن التعقيدات الجديدة في عمليات الإنتاج والتكامل التقني المتعددة والمتنوعة تزداد هي الأخرى تعقيداً من يوم لآخر وبقفزات سريعة لتوفير كمية المعلومات المحتاج اليها لمضاعفة قوة النظام الاقتصادي والانتاجي. كل هذا ونحن بالكاد نقف على عتبة نظام المعلومات المستقبلي اللازم لجعل عمليات الإنتاج ذات جدوى.

لهذا كله معنى واحد وهو أن قوة المعرفة أصبحت الآن العنصر التكويني لكل من القوتين الأخريين، السلاح والمال. وإذا ما أردنا أن نضع الامر بصورة أبسط قلنا أن المعرفة قد تحولت من مجرد كونها عنصراً مساعداً في تكديس المال أو بناء القوة العسكرية الى كونها الجوهر الحقيقي للاثنين معا. حقاً إنها (القوة المضاعفة Multiplier) لهما معاً. إن هذه الحقيقة هي المفتاح الى وعي (تحولات القوة) الحاصلة الآن في العالم وهي تفسر لماذا تشتد المعركة العالمية اليوم للسيطرة على (المعرفة) و(وسائل التواصل) حدةً وشدةً.

القوة – بمضمونها المعرفي – لم تعد ملكية وراثية لجهة معينة وإنما هي ملعب مفتوح لكل من يعقد عزمه على أن يبني نفسه أو مجتمعه على قوة المعرفة. ومن النافع في هذا المنعطف من الحديث أن نستحضر تجربة عربية غير بعيدة التاريخ كاسقاطية تنويرية لنوع من النزاع الصامت الذي خاضه بعض العرب مع الولايات المتحدة مع ثبات روابط الصداقة السياسية بينهم لأن الحرب الصامتة التي دارت بينهم كانت (حرب معرفة) ولم تكن (حرب سلاح).

عام ١٩٧٣ شهد انتقال قوة اتخاذ القرار في الصناعة النفطية من الشركات صاحبة الامتيازات الى الدول المنتجة للنفط. في اكتوبر من ذلك العام أفلحت المملكة العربية السعودية والدول العربية الاخرى المنتجة للنفط ان تفرض حصاراً نفطياً جزئياً ضد الولايات المتحدة والدنمارك وهولندا لانحيازها الى اسرائيل وجنوب افريقيا. ووصولاً الى تنفيذ هذا الحصار فقد وضعت هذه الدول العربية سياسة للتخفيض التدريجي لانتاج نفطها حتى تستجاب مطالبها. ونتيجة لذلك – وخلال اشهر قليلة – ارتفع السعر المعلن للنفط من (٣,٠١) للبرميل الواحد في اكتوبر ١٩٧٣ الى (١١,٦٥) دولاراً اميريكياً للبرميل الواحد في يناير ١٩٧٤. لقد واجهت الاقطار المستهلكة للنفط حول العالم اثاراً مباشرة لهذا الارتفاع في سعر النفط وتعددت هذه الاثار من اضطراب اقتصادي قاس الى تضخم متعاظم الى كساد متزايد واعباء اضافية على دول العالم الثالث المستهلكة للنفط وضغوط جديدة على النظام المالي العالمي المتزعزع فعلياً. ثم جاءت هزة ثانية من ارتفاع اسعار النفط زعزعت النظام الاقتصادي العالمي. في السنوات الخمس التالية على هزة الاسعار الاولى (١٩٧٤/٧٣). كانت عدة تبدلات بنيوية قد حصلت. فالسعر الحقيقي للنفط كان قد ارتفع كما تصاعدت الطاقة الاستيعابية لاقطار الاوبيك كما ظل الطلب العالمي على نفط الاوبيك غير متوقف. وقد كان عام واحد كافياً لان يقفز سعر النفط مرة اخرى ولكن هذه المرة من ١٨ دولار الى ٢٨ دولار. وعلى اية حال فان التصاعد في اسعار النفط كان اكبر من ان يعكس استمراره وقد تسبب في ركود اقتصادي عالمي مما دفع الغرب المستهلك للنفط الى اللجوء الى مصادر

من الاسكا. وخلال سنوات قليلة تحول سوق النفط العالمي المتوتر الى حال غير متزنة متميزة بقلة الطلب وزيادة العرض. فجأة هبط انتاج الاوبيك من (٣١) مليون برميل يومياً عام ١٩٧٩ الى حوالي (١٤) مليون في اليوم عام ١٩٨٣.

لم يتوقف رد الدول الصناعية المستهلكة على استخراج النفط من بحر الشمال والاسكا، بل هي راحت تتحصن ضد احتمالات تأزم اوضاعها باحتمال تكرر حصار ١٩٧٣ فشرعت تتوسل بابتكارات متعددة تقلص بها درجة اعتمادها على النفط ودرجة استهلاكه فقامت بصياغة وتبني سياسات وأفانين وطنية وقومية متنوعة للحفاظ على مصادر الطاقة المتوفرة لديها كما لجأت الى استعمال مصادر بديلة عن النفط. الدول غير الاعضاء في الاوبيك زادت انتاجها بخاصة الاسكا والمكسيك ودول بحر الشمال كما تجمعت مخزونات ضخمة من النفط المشترى في اليابان واوروبا والولايات المتحدة الامريكية. كذلك بادرت الجماهير نفسها الى تبديل انماط تعاملها مع الطاقة فخفضت مقاييس الحد الادنى من استعمال التدفئة الى ادنى درجة محتملة وقل استعمال السيارات كما خفضت سرعة قيادة السيارات والحافلات وقامت شركات الطيران التجاري بتضييق الحدود القصوى على امتعة الركاب وكل ما يسبب ثقلاً لا ضرورة له، حتى أغلفة البلاستيك التي تلف بها المجلات المقدمة للركاب الغيت، وجرى قشع ما كان يتراكم من المحروقات على هياكل الطائرات، كذلك اخذت شركات الطيران باستعمال الكمبيوتر لمعرفة اكثر معدلات التحليق كفايةً في توفير الطاقة. ووفر الطيارون الامريكيون ملايين الدولارات وملايين الغالونات من البانزين وذلك بوقف محركات طائراتهم خلال فترات صعود الركاب ونزولهم وخلال فترات الانتظار الطارئة وفعلوا الشيء ذاته من خلال اعادة رسم مساراتهم واضافة مقاعد اضافية وتخفيض السرعة. وفي الرحلات التي لم تكن تتجاوز خمسمائة ميل وجد الطيارون الامريكيون انه يمكنهم الاقتصاد في استهلاك المحروقات بنسبة ٧٪ اذا طاروا بسرعة (٥٠٠) ميل في الساعة بدلاً من (٥٢٠) ميلاً في الساعة. وعلى الطرق الخارجية ركّب سواق الشاحنات الواحاً صارفة للهواء Air Deflectors لتقليل المحروقات عن طريق

التكيفية توفير ما مقداره ١١٪ من المحروقات بمقاييس ما قبل الحصار النفطي.

وقد اعيد اسلوب الاحتراق الداخلي للسيارات الامريكية - التي كانت تقطع حتى سنة ١٩٧٤ (١٣,١) ميلاً بالغالون الواجد من البنزين - فأصبحت في سنة ١٩٨٤ تقطع (١٧,٣) ميلاً بالغالون الواحد. وفي عشر السنوات بين ١٩٧٣ - ١٩٨٤ استطاع الامريكيون - وفقاً لاحصاءات المعهد الامريكي للبترول - ان يخفضوا استهلاكهم من الطاقة بنسبة ٢٣٪. لقد كان لهذه الاجراءات اثارها في تعجيل وقوع الانتكاسة النفطية عام ١٩٨٥ بسبب ان بعض الدول الصناعية قد تحول الى بدائل غير نفطية في الانتاج الصناعي والبعض الاخر مثل الولايات المتحدة واوروبا الغربية تحول بمشترياته النفطية الى خارج الخليج كما ان دولاً جديدة منتجة للنفط دخلت سوق النفط العالمية وكل هذه العوامل عجلت في سقوط ايرادات النفط الخليجي من (١٤٥) مليار دولار عام ١٩٨٠ الى (٧٠) مليار دولار عام ١٩٨٣. بهذه الاجراءات العلمية عاقبت الدول الصناعية المستهلكة للنفط اولئك الذين فرضوا الحصار عليها من دون اية جعجعة اعلامية او قعقعة بالسلاح. وكان في هذا نموذج صريح على فكرة (الكفاية) في (قوة المعرفة) وتحقيق احسن النتائج بأقل كلفة ممكنة. وانعكس ذلك في الصعوبات المالية التي عانتها الدول المنتجة للنفط وبخاصة الخليجية منها فقد هبط نصيبها من النفط المسوّق عالمياً من ٢٣,٦١٪ عام ١٩٨٠ الى ١٠,٣٤٪ في حزيران ١٩٨٥ وكذلك كانت اثار سلبية واسعة انعكست على ميزانيات هذه الدول كما انعكست على مستويات المعاش لاكثرية الطبقات فيها [٢] .

- ٤ -

الغرب الصناعي لم ينس حصار ١٩٧٣ ولم يسقطه من حساباته المستقبلية كاحتمال قوي يأتي من جهة الاصدقاء فراح يكثّف بحوثه العلمية سعياً وراء مصادر طاقة بديلة يحصن بها نفسه من جهة، ويُضعف بها قوة المساومة عند الدول المنتجة للنفط من جهة اخرى. وهناك اليوم برنامج متكامل (AEPGM- Alternative Electrical Power Generation Methods)

والمركبات والمختبرات الفضائية. هذه الطرائق تحظى الان باهتمام كبير كحلول مستقبلية لمعضلات توليد الطاقة الكهربائية على نطاق تجاري واقتصادي كبدائل لمحطات الطاقة المركزية التقليدية التي تستعمل الفحم او البترول او الوقود النووي في البلدان الصناعية.

وتتميز هذه الطرائق بمزايا منفردة عن وسائل انتاج الطاقة القديمة :

١- الكفاية العالية High Efficiency .

٢- سهولة تركيب مكائن انتاج الطاقة ونقلها.

٣- رخص المواد الاولية الداخلة في انتاجها وانخفاض كلفة الصيانة الروتينية.

٤- صغر حجم وخفة وزن المكائن المنتجة للطاقة وامكانية استعمالها كمحطات طاقة محلية منتقلة او دائمة لمختلف الاستعمالات الصناعية والتجارية والسكنية.

٥- انخفاض مستوى التلوث الكيميائي والحراري والضوضائي.

٦- انعدام الحاجة لخطوط النقل الكهربائي الكثيف والمحولات عالية الجهد.

٧- امتياز نوعية الطاقة المنتجة.

فيما يلي امثلة من هذه المحطات غير المركزية او أنظمة توليد الطاقة Power Generation Systems التي تم اختيارها بشكل نهائي تمهيداً للشروع بانتاجها على نطاق تجاري متوقع تحققه في وقت قريب بالمستقبل :

أ- الخلايات الوقودية (خلايا الوقود Fuel cells) :

تعرفّ الخلايا الوقودية على أنها محطات لتوليد الطاقة باستعمال التفاعل الكيميائي بدلاً من (الاحتراق الداخلي) او الخارجي لانتاج الطاقة الكهربائية. وتتم عملية التفاعل الكيميائي خلال مرحلتين رئيسيتين. في المرحلة الاولى يتم استخلاص غاز الهيدروجين النقي من وقود غني بهذا الغاز مثل الغاز الطبيعي او غاز الميثين او غاز الاكسجين غاز المجاري او غاز مدافن النفايات Land Fill Gaz .

الهواء وينتج عن هذا التفاعل (تيار كهربائي مستمر DC Current)، اي طاقة حرارية صالحة للاستعمال، وماء صالح للاغراض الحياتية الطبيعية.

ومن مميزات هذا النوع من محطات الطاقة اللامركزية ارتفاع نسبة كفايتها اذ تصل الى ٥٢٪-٦٥٪ مقارنة ٢٨٪-٣٠٪ لمحطات الطاقة التقليدية.

$$\text{نسبة الكفاءة} = \frac{\text{الطاقة الكهربائية المنتجة}}{\text{الطاقة المستهلكة}} \times ١٠٠$$

هذا النوع من المحطات عمل جيداً حتى الان ويجري استعماله حالياً لتوليد الطاقة على مستوى تجريبي في عشرات التطبيقات كالمطارات والمستشفيات والفنادق في الولايات المتحدة واليابان. ومن المتوقع خلال ٣-٥ سنوات ان يتم انتاجه على نطاق تجاري واسع وسوف ينخفض فيه الاستثمار الاولي خصوصاً بعد الغاء بعض القوانين الفدرالية المتعلقة بتسويق الطاقة الكهربائية في الولايات المتحدة Deregulation الذي يوسعّ من مدى حرية الشركات في الاستثمار في هذه المشاريع.

ب- الخلايا الكهروضوئية Photovoltaics :

في هذا النوع من المحطات يتم تحويل الطاقة الشمسية Solar Energy مباشرة الى طاقة كهربائية. ويتميز هذا النوع بانخفاض تكاليف الصيانة وانعدام مصادر تلوث البيئة.

جـ - الطاقة الجوفية Geothermal Energy :

هذا النوع من انظمة الطاقة قادر على توليد الطاقة الحرارية Thermal Energy او امتصاصها جزئياً ويمكن استعماله لتقليل استهلاك الطاقة الكهربائية الى مدى ٣٠٪. حالياً تعرض هذه المحطات على نطاق تجاري وهي تعرض خصيصاً كأنظمة لتقليل استهلاك الطاقة الكهربائية في مجالات التكييف والتدفئة للأبنية السكنية والابنية التجارية وأنظمة حفظ الاغذية والتجميد وتسخين الماء. ومبدأ عمل هذه الانظمة يعتمد

والمياه الجوفية خلال مبادلات حرارية Heat Exchangers).

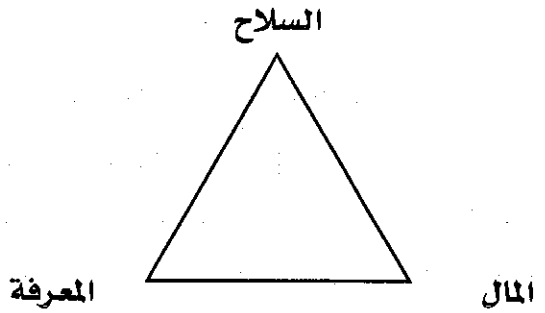
د - مولدات غاز المجاري وغاز مدافن النفايات :

هذا النوع من المولدات اللامركزية هو عبارة عن محرك او اكثر من مكائن الاحتراق الداخلي Internal Combustion Engines) تولد الطاقة الكهربائية باستغلال غاز مدافن النفايات Land Fill Gaz او غاز المجاري Sewer Gaz كوقود. وهذان النوعان من الغاز يتكونان بشكل طبيعي.

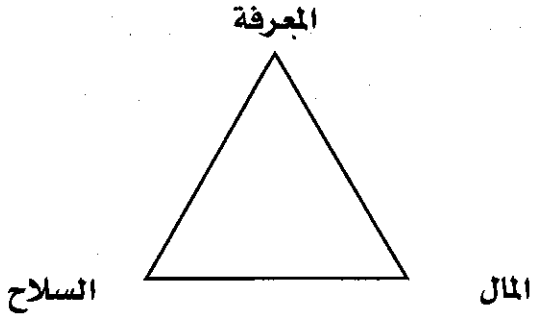
هذا النوع من المحطات منتشر الان انتشاراً واسعاً في الولايات المتحدة نتيجة للتسهيلات الضريبة التي تمنحها الحكومة الفدرالية لتشجع انتاج الطاقة الكهربائية محلياً، ومن مميزات هذا النوع من المحطات انخفاض مستوى التلوث نتيجة للاحتراق النظيف نسبياً مقارنة باحتراق البترول ومشتقاته، ومن مميزاته ايضاً حماية المناطق السكنية والتجارية من خطر تسرب هذين الغازين وتبلغ كفاءة هذا النوع من المحطات ٤٠٪ (٣) .

***

استخلاصاً، التحولات الداخلية التي طرأت على طبيعة القوة نجم عنها تحول بنيوي في تركيب (مثلث القوة). فبعد ان كان هذا المثلث مثلثاً متساوي الاضلاع



القوة طرفي قاعدته



القسم الثاني

تحولات القوة من المنظور الاجتماعي والاقتصادي
تجديد الفهم وفهم المتجدد

- ١ -

لا تنحصر (تحولات القوة) في عالم المادة، بل هي في رحم العلاقات الاجتماعية ليست اقل فعلاً او ديناميكية. وفي رحم العلاقات الاجتماعية يكون تعويق او منع (تحولات القوة) من التحقق كبير الخطر باهظ الكلفة ان لم يؤذن لهذه التحولات ان تكشف عن نفسها بحرية وان تأخذ مجراها من دون عوائق او معوّقات لأن اي تناقض بين الواقع المتحقق والطموح الى التغيير الملازم له سيكون دعوة مفتوحة لاستضافة القلق الاجتماعي. وبعبارة غونار ميردال (ان السكوت على هذا التناقض او الرضا به سيكونان العدو الرئيسي للتنمية. وكيما يمكن تصريف هذا التوتر في قنوات ايجابية لمواصلة عملية البناء الاجتماعي تصبح درجة معقولة من الاستقرار النسبي لايقاع التنمية الناجم عن تواشج دقيق من تصعيد الطموحات شرطاً لتصعيد كافٍ في الادارة الجماعية للضغط من اجل السماح للتنمية بالاستمرار من جهة والرضا بالمتحقق من الطموح للحيلولة دون الانفجار وتعطل التنمية من جهة اخرى. ان هذا سيضاعف من مسؤولية الدولة في اعادة البناء الاجتماعي. بمعنى اننا عندما نجعل التغير الاجتماعي هدفاً محسوماً فان المواقف والمؤسسات الاجتماعية وانماط العيش وانماط العمل ينبغي ان تدرس كأهداف للتخطيط المقصود، اي كونها اهدافاً للتنسيق العقلاني لاجراءات السياسة الاجتماعية الجاذبة للتغيرات المتحققة [٤].

الاجتماعية في مجتمعات الخليج العربية يمثل تمثيلاً جيداً التناقض الوضعي بين تحدي التحولات المتحققة في الواقع وبين محاولات الحجر على هذه التحولات ومنعها من تحقيق ذاتها وبلوغ مداها الاجتماعي الطبيعي. هذا النموذج اختاره - لأنه الاقل اثارة للجدل - وهو بروز المرأة الخليجية كقوة فاعلة على مسرح التحولات الاجتماعية.

لقد تضافرت عوامل متنوعة على اعطاء المرأة الخليجية حضوراً قوياً في مشتجر التفاعلات الاجتماعية. ولكيلا نغرق في (التنظير) سأتحول الى شيء من الاحصاءات الكاشفة عن هذا الحضور القوي وما يعنيه. في الكويت وفي اقل من عقد واحد من الزمان (١٩٨٠-١٩٨٨) تضاعف وجود المرأة في ميدان العمل من 6.7 % الى12.1 % من مجمل قوة العمل.

جدول رقم (١)

حجم القوة العاملة النسائية في الكويت (❖)

العام	عدد النساء العاملات	نسبتهن الى مجمل قوة العمل في الكويت
1980	12.903	% 6.7
1985	24.333	% 10.6
1988	31.668	% 12.1

(❖) الدليل الاحصائي لدولة الكويت 1994.

لوجود المرأة في مجالات الحياة الثقافية والتعليمية.

جدول رقم (٢)

نسبة الاناث الى الذكور لطلبة مرحلة البكالوريوس المسجلين

بجامعات دول مجلس التعاون للعام الدراسي

١٤٠٨/١٤٠٩ هـ الموافق ١٩٨٨/١٩٨٩م.

الدولة	الإناث	الذكور
الامارات	%66	%34
البحرين	%73	%27
السعودية	%45	%55
عمان	%46	%45
قطر	%71	%29
الكويت	%66	%34

يلاحظ من هذا الجدول زيادة عدد الاناث في الجامعات على عدد الذكور في اربع من دول المجلس الست، هي الامارات - البحرين - قطر - دولة الكويت.

نسبة الاناث الى الذكور للطلبة المتخرجين بدرجة بكالوريوس (ليسانس)

من جامعات دول مجلس التعاون للعام الدراسي

١٤٠٧/١٤٠٨ هـ الموافق ١٩٨٧/١٩٨٨

الدولة	الإناث	الذكور
الامارات	%43	%57
البحرين	%65	%35
السعودية	%47	%53
عمان	--	--
قطر	%72	%28
الكويت	%55	%45

في هذا المجال تتقدم المرأة على الرجل في التخرج من جامعات الخليج في ثلاث دول هي البحرين وقطر والكويت وتنافسه منافسة حادة في دولتين اخريين هما الامارات والسعودية.

نسبة الاناث الى الذكور لأعضاء هيئة التدريس بجامعات دول مجلس التعاون (*)

للعام الدراسي ١٤٠٨/١٤٠٩ هـ الموافق ١٩٨٨/١٩٨٩

الدولة	الإناث	الذكور
الامارات	%11	%89
البحرين	%22	%78
السعودية	%34	%66
عمان	--	--
قطر	%34	%66
الكويت	%20	%80

رغم تأخر دخول المرأة الخليجية الى مجال مهنة التعليم العالي فان وجودها في هذا المجال مؤشر قوي على تعاظم هذا الوجود حاضراً ومستقبلاً.

على صعيد التعليم العام - وهو مؤشر افصح عن التغيرات الجوهرية المتوقعة في البنية الاجتماعية الخليجية في القرن الحادي والعشرين - فان حضور الانثى يحمل معاني متميزة اكثر الماحاً الى ما ينبغي توقعه والرضا به وفتح الطريق امامه.

(*) الجداول ٢-٣-٤ مأخوذة من التقرير الاحصائي السنوي لمكتب التربية العربي لدول الخليج للعام الدراسي ١٤٠٨/١٤٠٩ هـ الموافق ١٩٨٨/١٩٨٩م.

نسبة الاناث الى الذكور في التعليم العام (ابتدائي - متوسط - ثانوي) في

دول مجلس التعاون للعام الدراسي ١٤٠٨/١٤٠٩ هـ الموافق ١٩٨٨/١٩٨٩ (❖)

الدولة	الإناث	الذكور
الامارات	%51	%49
البحرين	%52	%48
السعودية	%45	%55
عمان	%46	%54
قطر	%50	%50
الكويت	%49	%51

ان هذا الحضور الكمي القوي للمرأة الخليجية في ملعب قوى التبدل الاجتماعي لا تنحصر أهميته في حجمه فقط، بل ان ما يرمز اليه من تقدم وعي المرأة لوجودها الجديد هو الاجدر بالعناية والتفهم. لقد أصبح من غير الممكن اغفال صوت هذه القوة الصاعدة من دون المجازفة بتعريض المجتمع العربي الخليجي لكساح ثقافي واقتصادي باهظ الكلفة. ان هذه القوة الجديدة والمتصاعدة باستمرار ما تفتأ تلحّ بالتذكرة بما يضطرب به مجتمعها من تناقضات حادة تنخر في بنيته الداخلية اقتصادياً وسياسياً واجتماعياً وثقافياً. وهي ما تنفك تتهم هذا المجتمع (بالتبعية للمجتمعات الغربية كجزء من نظام الانتاج الرأسمالي العالمي)، وهي تمجُّ ما فعله النفط بالناس اذ هو (خلع كل السكان من هموم العمل اعتماداً على قدرة هذا المال على استيراد كل انواع المنتجات المادية وكذلك الايدي العاملة التي تتطلبها الخدمات فجاءت هذه العمالة ذكورية في الغالب مما برر غلق الابواب امام المرأة خوفاً عليها من مجتمع اختلت تركيبته السكانية)(٥).

(❖) المرجع - التقرير الاحصائي السنوي لمكتب التربية العربي لدول الخليج العربية للعام الدراسي ١٤٠٨/١٤٠٩ هـ ١٩٨٨/١٩٨٩ م

الاعتراف بها كقوة اجتماعية صاعدة والتسليم بشرعية هذا الوجود ورفع العوائق والمعوّقات من امام أطراد تقدمها واستكمال تفتحها الا اذا اريد - عن قصد او غير قصد - تحويل هذه القوة المتنامية الى عنصر جديد من عناصر القلق الاجتماعي وذلك بمحاولة احتوائها او الحجر عليها. ولاجتناب هذا المصير السلبي فان احد اهم واجبات الدولة الخليجية ان تمدد حقوق المواطنة الكاملة الى النساء وتجعلهن مصدراً مضافاً من مصادر قوة الدولة (فتزيد في عدد المواطنين الذين يشملون بواجبات المواطنة اذ هم يمنحون حق التمتع بها وفي هذا تعزيز لديناميكيات الدفع الداخلي للدولة وحماية لها من الفراغ السياسي) [٦]. ان عزل المرأة الخليجية عن عملية الانتاج الاقتصادي ومنعها من المشاركة السياسية يتناقض مع طموحات الدولة الخليجية نفسها من جهة ويعبر - في مجمله - عن الخوف من التقدم. ان (ثقافة الخوف) لا تصلح ابداً لبناء المجتمعات القوية لأنها تدمر مصادر الابداع وتحرير الطاقات الانسانية في هذه المجتمعات كما أنها تؤصل حالة من العداء السافر او الخفي بين الجديد المتحقق على ارض الواقع وبين القديم الذي لا يريد ان يجد له شريكاً في القوة رغم تلاشي قدرته هو على العطاء وبهذا يجعل من نفسه قوة تشتيت وتطاحن لا طائل تحته الا تأخير ما كان التعجيل به مطلباً ملحاً لصحة المجتمع وسلامته. ان تاريخ الخليج غير البعيد يزودنا بأكثر من شاهد على صدق هذا الاستخلاص.

- ٢ -

كان شتاء عام ١٩٨٢ حاراً وعاصفاً ومتناقضاً بالنسبة لقضية المرأة في الكويت. ففي الوقت الذي كان وزير الدفاع يومئذ - الشيخ سالم صباح السالم - بما عرف عنه من ليبرالية وعقلانية - يعلن عن خطط وزارته لتمديد فروض التدريب الحربي والخدمة العسكرية الى الطالبات الكويتيات (واننا لن نكتفي بقصر تدريبهن على الاسعافات الاولية والدفاع المدني ولكننا نعدّ لتدريب الفتاة الكويتية على حمل السلاح قريباً سيطبق ذلك لتكون الفتاة على أهبة الاستعداد للدفاع عن ارض الكويت جنباً الى جنب مع اخواتها في الجيش الكويتي) [٧]. في هذا الوقت كانت

البحوث العلمية والافتاء والدعوة والارشاد في المملكة العربية السعودية) يقضي فيها بتحريم قيادة السيارة على المرأة بحجة ان (قيادة السيارة وسيلة لمفاسد كثيرة) (ومن جملة هذه المفاسد والاخطار السفور والخلوة بالاجنبي وخطر وقوعها فيما لا تحمد عقباه) وذلك حملاً على قوله تعالى في خطابه لزوجات الرسول صلوات الله عليه (وقرن في بيوتكن ولا تبرجنّ تبرج الجاهلية الاولى) بدلالة من قوله تعالى (واذا سألتموهن متاعاً فاسألوهن من وراء حجاب) الذي خلص منه الشيخ بن باز الى (انه يتعذر تطبيق هذه الاية اذا زاولت المرأة القيادة). وفي معرض نفيه لاحتمال ورود اي عذر للمرأة في قيادة السيارة قال الشيخ بن باز (والذي يتأمل احوال المجتمع واحوال النساء والرجال على حد سواء يعلم ان هذه الوسيلة - السيارة - تؤدي الى الشرك الكبير والعواقب التي لا تحمد ولا ينبغي للانسان المسلم العاقل ان يفعل هذا مع زوجته او ابنته او اخته). وعندما سئل الشيخ عن جواز قيام الخادمة الاجنبية بقيادة السيارة لترافق بنات الاسر بغدواتهن وروحاتهن للوظيفة او الجامعة ؟ كان جوابه (لا يجوز كذلك) [٨]. وعلى صعيد المؤسسة التشريعية الكويتية **كان نائب شاب (احمد الطخيم) يقدم مشروعاً لتعديل المادة الاولى من قانون الانتخاب الكويتي** التي تقصر حق الترشيح والانتخاب على الكويتيين الذكور فقط فأوصت اللجنة القانونية في مجلس الامة برفض التعديل ولم تطل مناقشة المشروع داخل المجلس كثيراً وتمت هزيمته ب (٢٢) صوتاً مقابل (٧) اصوات من المؤيدين وامتناع الحكومة عن التصويت وسكوت النواب الاسلاميين حسب تفاهم صامت بينهم وبين الذي صوتوا ضد القانون جهرةً وفقاً لما روته الصحف الكويتية.

لم يكن في هزيمة مشروع تعديل قانون الانتخاب شيء غير مألوف برلمانياً لولا ان الكيفية التي هزم بها والنتائج التبعية التي ترتبت على هزيمته وتزامي دحره مع نشر فتوى الشيخ بن باز جعل منه حدثاً غير عادي من الناحيتين الثقافية والاجتماعية كما ان الجدل الذي صاحب تقديم مشروع التعديل واعقب هزيمته

البعض من معارضي حقوق المرأة السياسية عن نظرات ذكورية مفرطة في الدونية والجنسية الى المرأة يُستحى من روايته ولكن من يشاء الاطلاع على تلك النظرات يمكنه ان يرجع الى عدد (جريدة السياسة) الكويتية ليوم ١٩٨٢/١/٢٨، الصفحة السادسة مقالة (عندما جاءت الاضافة بدأنا).

لم تكن طروحات هؤلاء الذكوريين وحدها هي التي ادهشت المراقبين الاجتماعيين، بل ان ما اعلنته بعض النسوة الكويتيات لم يكن اقل اثارة للدهشة اذ كشف عن عمق ترسب القيم الذكورية والاستلابية الانثوية في ضمائرهن حتى أعلنّ رفض مبدأ حقوق المرأة السياسية والاجتماعية من منطلق (اننا لا نريد هذا التطور ولا نريد التحضر لاننا عرفنا الزيف الحقيقي للشعوب الغربية وكيف تلاعبوا بالمرأة - وجردوها من كرامتها - وحطموا كيانها وها هم يريدون نقل الداء الى نسائنا المسلمات - فنحن يا مطالبات بالحقوق السياسية لا نريد هذه القوانين الوضعية - فلنا اسلامنا فحسب - الذي نعيش تحت ظل مفاهيمه بسعادة ورفاهية - وان كنتن تطالبن بحقوق المرأة الكويتية فنحن نعلن بدورنا عن تنازلنا لهذه الحقوق ولا نريد مقاعد في مجلس الامة - فنحن في كامل حريتنا - لاننا عبدنا الله واستقمنا) [٩]. ولم تكتف هاته النسوة بمحض تنازلهن طوعاً عن حقوقهن السياسية بل حاولن ان يعطين هذا التنازل تبريراً فسيولوجياً نفسياً لا دليل علمياً عليه على اعتبار ان (الانثى بفطرتها خلقت للاعمال البسيطة التي تناسب قدراتها الذهنية والفكرية وطاقتها الجسدية) [١٠].

كان مشروع احمد الطخيم لتعديل قانون الانتخاب يستند الى ثلاثة تبريرات مصادرها الشريعة الاسلامية ودستور دولة الكويت والقانون الدولي. ومثل كل المحتجين بالدين لتوفير الحقوق السياسية للمرأة انطلق النائب الطخيم من قوله تعالى (المؤمنون والمؤمنات بعضهم اولياء بعض يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر) وكان معنى ذلك عنده ان الرجل يمكن ان يلي شؤون المرأة كما ان المرأة يمكن ان تلي شؤون الرجل فهذه الاية الكريمة قاطعة الدلالة في ان الولاية ليست ممنوعة على المرأة). اما فيما يتعلق بالتبرير الدستوري فقد دفع احمد الطخيم بان الدستور الكويتي رخّص للمرأة الكويتية بممارسة كل الحقوق السياسية من الترشيح والانتخاب

للرجل او استبعاد للمرأة وتكفي الاشارة لبعض مواد الدستور المتعلقة بهذه المسألة : فالمادة السابعة من الدستور تنص على ما يلي : (العدل والحرية والمساواة دعامات للمجتمع والتعاون والتراحم صلة وثقى بين المواطنين) ولفظ (المواطنين) الوارد هنا ينصرف دون شك ليشمل الرجال والنساء. كما ان المادة التاسعة والعشرين من الدستور تنص على ما يلي (الناس سواسية في الكرامة الانسانية وهم متساوون لدى القانون في الحقوق والواجبات العامة والتي يعتبر حق الترشيح والانتخاب جزءاً لا يتجزأ منها فتشير صراحة الى ان جميع الناس متساوون بالنسبة اليها ولا تمييز بسبب الجنس. كما ان المادة الحادية والثمانين من الدستور التي تطرقت للشروط الواجب توافرها في عضو مجلس الامة تنص على ما يلي :

أ- ان يكون كويتي الجنسية بصفة اصلية وفقاً للقانون.

ب- ان تتوافر فيه شروط الناخب وفقاً لقانون الانتخاب.

جـ- الا يقل سنه يوم الانتخاب عن ثلاثين سنة ميلادية.

د- ان يجيد قراءة اللغة العربية وكتابتها.

وواضح من نص هذه المادة انه لا يقصر حق الترشيح على الذكور دون الاناث حيث انه ورد عاماً في منطوقه. ومن الدفع بهذه النصوص الدستورية التي تكفل الحقوق السياسية للرجل والمرأة على حد سواء وجد صاحب مشروع التعديل ان قانون الانتخاب رقم (٣٥) لسنة ١٩٦٢ هو الذي سلب المرأة حقوقها السياسية عندما حصر حق الانتخاب والترشيح في الذكور دون الاناث وبهذا يكون هذا القانون قد خالف الدستور. أما القانون الدولي فقد كان في رأي النائب الطخيم الدليل الاخلاقي على وجوب رفع الحجر عن الحقوق السياسية للمرأة الكويتية باعتبار ان المادة الثانية من الاعلان العالمي لحقوق الانسان - والكويت موقعة عليه - ينص على (ان لكل انسان حق التمتع بكافة الحقوق والحريات الواردة في الاعلان دون تمييز من حيث الجنس او اللون او اللغة او الدين او الرأي السياسي او اي رأي آخر او الاصل الوطني او الاجتماعي او الثروة او الميلاد او اي وضع اخر دون تفرقة بين الرجال والنساء...) كذلك فان ديباجة

قد آلينا على انفسنا ان نؤكد من جديد ايماننا بالحقوق الاساسية للانسان وبكرامة الفرد وقدره وبما للرجال والنساء والامم كبيرها وصغيرها من حقوق متساوية).

لقد كانت الرؤية الاجمالية في مشروع الطخيم لتعديل قانون الانتخاب ان استمرار تجريد المرأة الكويتية من حقوقها السياسية يمثل خرقاً صريحاً للدستور والمواثيق الدولية التي وقعت عليها دولة الكويت.

- ٣ -

كشف الجدل الذي اثاره مشروع احمد الطخيم عن تناقضات وفجوات في المواقف الفكرية لمختلف الفئات الاجتماعية وفي مقدمتهم الاسلاميون. ففي الوقت الذي ذهب فيه الشيخ بن باز الى تحريم قيادة السيارة على المرأة بحجة اجتناب المفاسد والخلوة الى الرجال، كان احد الدعاة من تلاميذ الشيخ العاملين في الكويت يرد فتوى استاذه وينفي وجود اي (نص شرعي يحرم قيادة السيارة على المرأة وان هذا الامر مباح قطعاً) و (لا شك ان النصوص القرآنية والحديثية التي وردت في فتوى الشيخ لا تدل نصاً على تحريم قيادة المرأة للسيارة كقوله تعالى : «وقرن في بيوتكن» فمع ان هذه الاية في زوجات النبي صل الله عليه وسلم ولهن خصوصيات في التحريم الا ان خروج المرأة لحاجتها لا ينافي القرار في المنزل، وما دام ان النبي صلى الله عليه وسلم قد قال كما جاء في الصحيح «أذن لكنّ ان تخرجن في حاجتكنّ» فخروجهن بالسيارة اولى من خروجهن راجلات، واما قوله تعالى «واذا سألتموهن متاعاً فاسألوهن من وراء حجاب» فلا شك انه خاص بنساء الرسول بدليل ان عامة الصحابيات لم يكنّ كذلك قبل وبعد نزول هذه الايات. ولا شك أيضاً في جواز كشف المرأة عن وجهها وكفيّها لما جاء في الحديث الحسن عن اسماء ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : «يا اسماء اذا بلغت المرأة المحيض فلا يجوز لها ان تظهر الا هذا وهذا واشار عليه السلام الى وجهه وكفّيه» (١١).

ولم يكن الجدل الذي اثاره مشروع الطخيم داخل مجلس الامة يوم ١٩٨٢/١/١٩ أقل تعريةً للتناقضات الفكرية بين اعضاء الهيئة التشريعية. ذهب بعض النواب الى ان المادة الاولى من قانون الانتخاب (مخالفة للدستور في نصه على ان الناس سواسية دون النظر للجنس او اللغة او الدين وعليه يصبح لزاماً علينا ان نوافق على المشروع) (النائب

سيكون تحولاً ايجابياً بالمجتمع الكويتي لأنه سيحقق ثلاثة امور مهمة :

أولا : تنمية الوعي السياسي لدى المرأة وبالتالي سوف نرفع من المستوى في تمثيل الشعب بنوابه.

ثانيا : تنمية ملكة النقد البناء لديها من خلال متابعتها للاحداث ومشاركتها في المناقشات وهذا ما كان حاصلاً في المجتمع الاسلامي سابقاً، عندما قامت المرأة وصححت الخليفة عمر بن الخطاب رضي الله عنه في قضية المهور.

ثالثا : تحرر المرأة الذي سوف ينعكس على تحرر الرجل، ثم ان على المسلم ان يطورّ الواقع الاجتماعي كما فعل رسول الله عندما جاء وانتشل الواقع الجاهلي (النائب محسن الدين).

لقد عزز هذان النائبان ومن كان في خطهما مواقفهم بنصوص من القرآن الكريم مثل قوله تعالى (المؤمنون والمؤمنات بعضهم اولياء بعض). ولم يكن المعارضون للمشروع اقل تذرعاً بالحجج الدينية مثل قوله تعالى (الرجال قوّامون على النساء بما فضل الله بعضهم على بعض وبما انفقوا من أموالهم).

عموماً كان الجدل الذي ثار في مجلس الامة حول مشروع تعديل المادة الاولى من قانون الانتخاب ذا طبيعة اتهامية تلاومية متبادلة بين المؤيدين والمعارضين لحقوق المرأة السياسية كما كان كاشفاً عن تباين الخلفيات الفكرية والاجتماعية لاطراف الحوار وكان الدين في ذلك الجدل يحتج به كلا الطرفين المتخاصمين، وفي ضجيج الصخب الجدلي الذي كان دائراً يومذاك ضاعت حقيقة موقف الدين نفسه من مركز المرأة في المجتمع.

المحزن في ذلك الجدل ان المحتجين بالنصوص المقدسة لانزال المرأة منزلة التبعية للرجل كانوا يتخذون من تلك النصوص محامل يحملون عليها مواقفهم وتعصباتهم الخاصة. اما الاسلام نفسه فلم يضع المرأة ابداً في مرتبة ثانوية من الرجل.، وهو لم يمنح الرجل اية سيادة عليها ظاهرة كانت تلك السيادة ام مفترضة وحيثما كانت المرأة

الذكور (المؤمنين). فلما هاجر الرسول عليه الصلاة والسلام الى المدينة وظل الخطاب محصوراً في الذكور، كان في بيئة المدينة المدنية ما حفز النساء المسلمات ان يطالبن بأن يكون لهن ذكر مكافىء لذكر الرجال في التنزيل العزيز وسرعان ما استجاب الوحي لهنّ. يروي ابن كثير الدمشقي في (تفسير القرآن العظيم) ان ام سلمة زوجة الرسول عليه السلام قالت... قلت للنبي صلى الله عليه وسلم... ما لنا - النساء - لا نُذكر في القرآن كما يذكر الرجال؟ فلم يرعني منه ذات يوم الا ونداؤه على المنبر وانا اسّرح شعري، فلففت شعري ثم خرجت الى حجرتي حجرة بيتي فجعلت سمعي عند الجريد فاذا هو يقول - يا أيها الناس ان الله تعالى يقول «ان المسلمين والمسلمات والمؤمنين والمؤمنات والقانتين والقانتات والصادقين والصادقات والصابرين والصابرات والخاشعين والخاشعات والمتصدقين والمتصدقات والصائمين والصائمات والحافظين فروجهم والحافظات والذاكرين الله كثيراً والذاكرات اعد الله لهم مغفرة وأجراً عظيماً - (الاحزاب /٣٥). وفي رواية ثانية ينقل ابن كثير ان بعض نساء المدينة دخلن على بعض زوجات النبي وقلن لهن... قد ذكركن الله تعالى في القرآن ولم يذكرنا بشيء اما فينا ما يذكر؟ فانزل الله تعالى (ان المسلمين والمسلمات..الاية) وكان في تشكّي نسوة المدينة اشارة الى قول الله تعالى (يا نساء النبي لستن كأحد من النساء ان اتقيتنّ فلا تخضعن بالقول فيطمع الذي في قلبه مرض وقلن قولاً معروفاً). وفي رواية ثالثة لنزول (آية التسوية) عن ابن عباس ان جملة من نساء المدينة قلن للنبي صلى الله عليه وسلم (ماله - اي الله سبحانه وتعالى - يذكر المؤمنين ولا يذكر المؤمنات؟ فأنزل الله .. ان المسلمين والمسلمات). ان الروايات الثلاث لنزول (اية التسوية) تنم عن ثلاثة مواقف احتجاجية اقرها الله تعالى ليؤدب الناس تأديباً جلياً بأن السكوت عن الحق هو تقصير في حق الانسان على نفسه. وقد يكون من باب الحكمة الخفية ان الآية تأجل نزولها حتى تتيقظ النساء في مجتمع مدني فيطالبن بالتسوية بينهن وبين الرجال في الذكر في القرآن الكريم [١٢]. أما (آية القيمومة) فقد كانت تقتبس دائما مبتورة وكان المستشهدون بها يقفون عند مطلعها (الرجال قوّامون على النساء) ثم يسكتون وكان ذلك تعاملاً غير قويم مع الآية الشريفة التي تقول (الرجال قوّامون على النساء بما فضل الله بعضهم على بعض وبما أنفقوا من أموالهم فالصالحات قانتات حافظات للغيب بما

اطعنكم فلا تبغوا عليهن سبيلاً ان الله كان علياً كبيراً - النساء /٣٤). كانت مقدمة هذه الآية تقتبس دائما مبتورة عن بقيتها من قبل خصوم حقوق المرأة السياسية فيظن الذي لا يعرف بقيتها كأنها تريد قيمومة الرجل مطلقاً على المرأة مطلقاً على حين أن الفقهاء والمفسرين يرون ان (المراد بالرجال هنا خصوص الأزواج لا كل الرجال، وبالنساء خصوص الزوجات لا جميع النساء) على قول وعلى قول آخر (المراد هنا قيمومة الزوج على زوجته) فقط بعبارة ابن كثير الدمشقي.

أما حدود القيمومة فهي عند فقهاء الشيعة لا تخرج عن (القيام بشؤونهن وعليهن ولكن لا قيام الراعي على الرعية والرئيس على المرؤوس. كلا فقد حدد الفقهاء هذه السلطة بثلاثة أشياء (١) ان يطلقها متى شاء (٢) وأن تطيعه في الفراش (٣) وان لا تخرج من بيته الا باذنه ولهن فيما عدا ذلك مثل الذي عليهن) والى مثل هذا ذهب ابن كثير في تفسيره فيقرر ان المراد بالقيمومة (ان تطيعه فيما امرها الله من طاعته، وطاعته ان تكون محسنة لاهله حافظة لماله). وهكذا يتبين كم هو ضيق وخاص حكم القيمومة وكم هو مقيد وغير مطلق. وفي مستطاع القارئ المتبحر في معنى الآية الشريفة ان يلاحظ انه حتى في حدود العلاقة الزوجية المحدودة وفي حدود التفسير الدقيق والمحدود لمعنى القيمومة فهناك قيود اخرى على قيمومة الرجل (بما فضّل الله بعضهم على بعض وبما انفقوا من اموالهم) فاذا كان الرجل افضل خلقاً واكثر تقاة لله تعالى وارشد عقلاً واكثر علماً ومعرفة باحكام الدين والدنيا وكان قائما بأمر زوجته مالياً كانت له القيمومة عليها. اما اذا كانت الفضيلة والتقوى والرشاد والعلم والمعرفة والكفاية الاقتصادية متوفرة في الزوجة وكان الزوج عارياً منها فلا قيمومة له عليها. فاذا تساوت الزوجة والزوج في العفة والخلق والكفاية المالية فقد استويا في الفضل ولم تعد لأحد منهما قيمومة على الآخر.

استخلاصاً .. كانت هزيمة مشروع احمد الطخيم تعبيراً قوياً عن ممارسة الحجر على تحول اجتماعي خطير كانت الظروف النفسية والفكرية مهيأة لمولده ولم يزد الحجر على ذلك الميلاد عن كونه مجرد تأخير لوجه من وجوه عملية التنمية الاجتماعية في الكويت. والميلاد الاجتماعي مثل الميلاد البايولوجي ان لم يقع عند حلول زمنه فان المحاذير المترتبة على منع وقوعه او تأخيره هي محاذير كثيرة وخطيرة.

القسم الثالث

التربية وتحولات القوة وثقافة الخوف

- ١ -

ان عبقرية اية سياسة اجتماعية تتجسد في قدرتها على الاستباق الى تحليل المشكلات المؤسساتية وحسمها قبل ان تتحول المشكلات الى ازمات والازمات الى معضلات. واذا كانت (المشكلة Problem) حالة من التناقض بين الكائن الحي وبيئته الخارجية تفقده امكانيات التعبير عن ذاته وتقمعها فان (الازمة Crisis) حالة احباط تقاتل من أجل تحرير الطاقة المبدعة في الكائن الحي. واذا كانت (المشكلة) لا تحل الا بزوال التناقض بين الكائن الحي وبيئته الخارجية واسترجاعه لحالة التوزان بينهما والعودة الى الاحساس بالرضا عن النفس والاشياء، فان (الازمة) لا تزول الا برفع الموانع من أمام تحرر الطاقة والاذن لها بالانسياب والتدفق. فاذا حيل بين الطاقة والتحرر، اي خروجها من (الكُمون) الى (الحركة) بلغتنا المعاصرة، او الخروج من (القوة) الى (الفعل) بلغة الاقدمين، فهناك تتقلب (الازمة) الى (معضلة Dilemma)، والمعضلة هي حالة من التعقيد الى التعقد في الوضع المشكل تضع الانسان امام خيارات متكافئة في السوء توشك تلغي امكانية ايجاد الاستجابة المناسبة لتحديات الواقع ويتعطل الذكاء الانساني عن ايجاد مخرج من برزخ الأعضال. وعندما يقع ذلك فان ما يملأ فراغ الـ (لاحل) هو العنف او اللاعقلانية او كلاهما معاً. المعضلات الاجتماعية غالباً ما تصدر عن نمط في التفكير، وما لم يتغير ذلك النمط في التفكير فان المعضلات تظل معلقة تعطل ديناميكية الحياة الاجتماعية وتمنع من التطور او النماء اذا شئنا، وفي (الدراما الاسيوية Asian Drama) توقف غونارميردال مندهشاً امام انواع من هذه الانماط الفكرية الاعضالية التي كانت وراء فشل الخطط الاقتصادية الهندية للتنمية خلال الستينات. من هذه الانماط الفكرية الاعضالية اعتقاد الهنود بتحريم ذبح البقر. قدّر ميردال ان مجموع

الهند في ذلك العام تملك ربع مجموع البقر في العالم كله. الكثير من هذا العدد الضخم من البقر كان عديم الفائدة اقتصادياً، بل هو كان مصدر تخريب للاقتصاد القومي نظراً لأنه حتى البقرة العجوز او المريضة السارحة في الشوارع كان لا بد لها ان تطعم بشيء من العشب او العلف وهي بهذه كانت كائنا مستهلكاً قليل الانتاجية وعديمة النفع نهائياً. ان قطعان البقر كانت تتزايد باستمرار وكان هناك خطر محقق من تعاظم سرعة تكاثرها نتيجة لتحسين الظروف الصحية في الريف ومكافحة القحط او المحل او المجاعات وكذلك بسبب تحسين طرق العلاج البيطري لحماية الارواح البقرية. كما كان هناك مصدر اخر لاحتمال تكاثر اعداد البقر وهو التشدد في تطبيق القوانين التي تحرّم ذبح البقر. ومن مفارقات الاشياء ان تزايد اعداد الابقار صار ينظر اليه على انه قرين مزعج لمشكلة تزايد السكان. لقد وضعت (التحريمات الدينية Religious Taboos) حياة البقر وحياة البشر على درجة واحدة من الاهمية والقيمة والاحترام.

كان مأمولاً من الاستقلال الذي ظفرت به الهند عام ١٩٤٧ ان يكون بداية لتغيير الرؤية الى الذات والخروج من الاطر الفكرية التي كان الاستعمار البريطاني متهماً بفرضها على الهنود ومن بينها التقديس المبالغ فيه للبقر وتشريع حقوقه، على ان الامر جاء على العكس تماماً. ان مجيء الاستقلال وتعاظم الشعور القومي بين الهنود جعلا من (حقوق البقر) جزءاً لا يتجزأ من فكرة الاستقلال نفسها وغدت التشريعات الهندية على النطاق الاتحادي او نطاق الولايات الهندية اكثر تشدداً في حماية الحقوق البقرية على حين ان التفكير في حقوق الانسان كان اقل نصيباً من اهتمام الدولة والشعب. وكما سجلت (الهيئة الهندية العامة للتخطيط The Indian Planning Commission) في سنة ١٩٥٦ فان (مشروعات التحريم الكامل لذبح البقر كانت تنبعث من العاطفة واسعة الانتشار والتي وجدت التعبر عن ذاتها في الدستور وهي لهذا - وبصورة لا مفر منها - يجب ان تدخل في التخطيط القومي). قدم المتنوّرون من قادة الاستقلال في الهند عدة مشاريع لتقليص عدد البقر ولكنها اثبتت في نهاية الامر انها كانت حلولاً اعضالية، بمعنى انها كانت متكافئة في السوء والعسر. من جملة تلك الحلول المقترحة كان اقتراح يقضي باخصاء الثيران وبهذا يقلل عدد الابقار الجديدة. ولكن هذا الاقتراح ووجه بصعوبتين : الاولى اعتراض البعض على ان الاخصاء يتعارض مع حقوق الثيران

على اخصاء الثيران.

اقتراح ثان تمثل في الدعوة الى تحديد النسل بين البقر. وقد استثار هذا الاقتراح اعتراضا مهماً وعملياً وهو ان البقرة لكي تكون حلوباً فانها لا بد أن تلد عجلاً واحداً في العام على الاقل فاذا منع حملها فسيجف حليبها ايضاً وبهذا ستواجه الهند بنقص كمية الحليب المتوافر في الاسواق. وبادر احد الكتاب الهنود الى التحذير من عملية تحديد نسل البقر بحجة ان ثلث البقرات الهنديات هن بقرات حلوب اما الثلثان الآخران فلسن كذلك بسبب العقم او الشيخوخة او عدم وجود عدد كاف من الثيران لتلقيحهن. امام هذا الوضع المعضل وجدت الهيئة القومية للتخطيط نفسها عاجزة عن اقتراح اي شيء لمواجهة الموقف في الخطة الخمسية الثانية (١٩٦٠ - ١٩٦٥) ولم يكن في مقدورها الا ان تنبه الى ان الدولة يجب ان تنظر نظرة جادة الى قلة مصادر العلف اللازمة لاطعام هذا العدد الهائل من البقر.

لقد أدهش ميردال ان قائداً عظيماً مثل غاندي معروفاً بنزعاته التحديثية اضطر لان يعطي بركاته لمبدأ تحريم ذبح البقر حذراً من اثارة الجماهير الهندية. كذلك لاحظ ميردال انه عندما زار (المعهد البيطري الهندي) كان هناك عدد هائل من صور غاندي معلقة على جدران المعهد وممراته واسطبلاته كما لو أن الغرض من ذلك - كما يفسره ميردال - كان اعطاء وزن اكبر لمبدأ تحريم ذبح البقر من وراء الواجهة الغاندية. كذلك يفصل ميردال الهجوم الذي تعرض له جواهر لال نهرو من قبل الهندوس في البرلمان حين قال انه لا يرى فرقاً بين الحصان والبقرة وأنه لا يرى مبرراً لمعاملة البقر هذه المعاملة الخاصة.

ان اللاعقلانية التي تعومل بها مع مسألة ذبح البقر - والتي لها نظائر كثيرة في دول العالم الثالث - تكشف عن حقيقة مهمة جداً. ان الحديث عن الحداثة والتحديث والانماء والتنمية يظل حديثاً أجوف ما لم يسبقه تغير في نظام التفكير العام وتغير في الموقف داخل المجتمع. ان عدم تغير نظم التفكير عند الناس هو العقبة الكأداء التي تحول بين المجتمع والتقدم. ان هذه المهمة - مهمة تغيير نظم التفكير عند الناس - لم تجعلها التربية الخليجية - والتربية العربية بعامة - على رأس أولوياتها. فلما استغرق النفط مجتمعات الخليج كان ذلك الاستغراق نوعاً من الصدمة المباغتة غشّى الرؤية في طبيعة ما كان ينبغي

قلق اجتماعي لم تكن لهذه المجتمعات معرفة او خبرة سابقة في كيفية التعامل معه. وبعبارة الاستاذ يوسف الشيراوي (لم يكن احد مهيئاً للاموال التي نزلت علينا من خلال فورة النفط في السبعينات. ولما كان علينا ان نختار فقد تقبلنا ظواهر الحضارة الغربية ولكننا رفضنا قوانينها. فنحن مثلاً قبلنا التكنولوجيا ولم نقبل العلم. ولما غُمّت الرؤية على الناس هرعوا الى الدين بحثاً عن الاطمئنان) (١٣).

- ٢ -

لم يكن الصراع الذي نجم عن (تقبل ظواهر الحضارة ورفض قوانينها) الازمة الوحيدة التي خلقها النفط. النفط تسبب في تناقضات اخرى ربما كانت اشد وطأة. وبكلمات احد المحللين الدوليين لاوضاع الخليج (بينما تغيرت صورة الارض في الخليج بارتفاع العمارات الشاهقة وبروز الجامعات والمدارس والمستشفيات والمطارات المزخرفة وظهور بنية تحتية لعمليات تصنيع ومشاريع اسكان وخدمات اجتماعية، الا انه من الناحية الاخرى تجمدت عملية النمو السياسي والاجتماعي وتعطلت عملية المشاركة في اتخاذ القرار السياسي واشراك الناس في ادارة شؤونهم وبهذا الحال تحول ما كان مراداً له ان يتحقق أصلاً - تأسيس دولة الرفاه العام The Welfare State - الى نقيضه تماماً) (١٤).

بين استفحام الرؤية والهروع الى الدين طلباً للاطمئنان من جهة، وبين تحول ما كان مراداً له ان يتحقق فانقلب الى نقيضه تماماً، ترتبت على التربية الخليجية مسؤولية تجسير الفجوة بين الواقع المستجد وبين الموروث الذي يهرع الناس اليه لكي تهيء العقول والضمائر لقبول علاقة عقلانية بين الثروة الجديدة وبين الحاجات التطورية المستجدة لانه (عندما تتوفر مصادر الثروة الطبيعية لبلد من البلدان فان معدل نمو ذلك البلد او تطوره يقرره السلوك الانساني والمؤسسات الانسانية فيه، تقرره امور متعددة مثل الحيوية العقلية، وموقف الناس من الاشياء المادية ورغبتهم في الادخار والاستثمار بصورة منتجة) (١٥). فالى اي مدى نهضت التربية الخليجية بهذه المهمة التي وضعها التاريخ على كاهلها؟

التربوي الخليجي والعربي المعاصرين وبين بعض الظواهر التاريخية الفكرية المحيرة التي ظلت جراثيمها تحيا في الثقافة العربية عبر القرون لتعيد انتاج نفسها في نظمنا التربوية العربية الحديثة. في القرن السادس الهجري عقد الشهرستاني [١٦] في كتاب (الملل والنحل) مقارنة مقلقة بين نظام التفكير عند العرب وعند غيرهم من الامم المعاصرة لهم. قال الشهرستاني في هذا الصدد «ان العرب والهنود يتقاربون على مذهب واحد واكثر ميلهم الى تقرير خواص الاشياء والحكم بأحكام الماهيات والحقائق واستعمال الامور الروحانية. والروم والعجم يتقاربون على مذهب واحد وأكثر ميلهم الى تقرير طبائع الاشياء والحكم بأحكام الكيفيات والكميات واستعمال الامور الجسمية»[١٧].

بعبارة توضيحية يكون تفسير معنى كلام الشهرستاني تفسيراً مقارناً على النحو التالي :

نظام التفكير

العرب والهنود		الروم والعجم	
النص	معناه	النص	معناه
١- تقرير خواص الاشياء	أي وصف ظواهر الاشياء او وصف الاشياء من الخارج	١- تقرير طبائع الاشياء	استقراء الطبيعة التي تعيّن خصائص الاشياءوالقوانين الفاعلة فيها
٢- الحكم باحكام الماهيات والحقائق	القطع تأملياً بماهيات الاشياء وحقيقتها من دون الكشف عن طبيعتها الفعلية	٢- الحكم باحكام الكيفيات والكميات	التعامل الموضوعي المادي مع الاشياء واجتناب اصدار الاحكام الاخلاقية او التأملية عليها
٣- استعمال الامور الروحانية	استعمال التأمل المثالي في ادراك حقائق الاشياء	٣- استعمال الامور الجسمانية	اجتناب الاحكام التأملية والاعتماد على التجريب

(احكام الماهيات واستعمال الامور الروحية) انبعث مجدداً في المناهج التربوية العربية بعامة والخليجية بخاصة لينضحها بطبيعتها الانفصالية عن العالم المعاصر ويُغشي بصيرتها عن ازمات الواقع الانساني والاجتماعي الذي كان من واجبها – افتراضاً – ان تبدله. وهكذا ظلت الدراسات اللغوية والتاريخية والدينية تحتل المساحة الاوسع من الخطط الدراسية والمناهج والكتب المدرسية الخليجية على حين ان العلوم الطبيعية والفيزياوية والرياضية ظلت تحاصر داخل هذه الخطط والمناهج والكتب وصارت تمثل جزراً صغيرة متباعدة في بحر الدراسات التقليدية من دونما تفاعل بين هذه الجزر الصغيرة والاقيانوس التراثي المحيط بها. ولم تستطع ثلاثة عقود من الزمان وبلايين الدولارات التي انفقت على المؤسسة التربوية ان تغير هذه القسمة ولا ان تتحول بالمؤسسة التربوية الى مقاربة روح العصر الذي تولد الاجيال الجديدة فيه **وبهذا كانت التربية الخليجية – مثل التربية العربية – عملية عزل حضاري لهذه الاجيال، تردها الى الماضي وتسقط المستقبل من فكرها اسقاطاً وكان الحاضر بين عمليتي الردة والاسقاط يتزيف في وعي الناشئة**. بعبارة اخرى كانت التربية عنصر تثبيت وتوقيف في مجتمعات الخليج العربية على حين ان التربية في الدول الصناعية كانت ولم تزل وستظل تبني نظم تفكير أجيالها حول ثلاثة أعمدة فكرية تحويلية تحريكية هي مفاهيم :

١- التغير Change.

٢- التكيف Adaptability.

٣- الحركية Mobility.

هذه المفاهيم الثلاثة هي التي تنضح العقل الانساني بدرجة عالية من المرونة والانفتاح وتيسرّ السبيل الى التحولات الاقتصادية والاجتماعية العميقة حتى تأصلت هذه المرونة والانفتاحية في عقل الانسان الغربي وصار الناس – كما يقول غونارميردال

مما يزيد في تعقيد نتائج هذا العزل الحضاري الذي مارسته التربية الخليجية – والتربية العربية بعامة مع استثناءات قليلة هنا وهناك – التراجع عن الحركة التنويرية وارهاصات التربية المدنية التي لاحت في افق الحياة العربية اواخر القرن التاسع عشر واوائل القرن العشرين والتي حمل لواءها رجال مثل يعقوب صرّوف وطه حسين ومحمد عبده ولطفي السيد ونظراؤهم وكانت تحث العرب ان يضاعفوا من سرعة تقدمهم ليختزلوا المسافات الزمنية الطويلة التي كانت تباعد بينهم وبين الغرب باربع ثورات كبرى هي الثورة الدينية والثورة الفكرية والثورة الجغرافية والثورة السياسية قبل الثورة الصناعية. ان هذه الثورات مجتمعةً هي التي اذنت بالتقدم البطيء – ولكن الثابت – نحو التكيف مع العلاقات الاجتماعية الجديدة التي افرزتها الثورة الصناعية. بهذا كانت اوروبا قد سلف عليها قرون عديدة من التقدم والتحولات الفكرية اعانتها على اعتياد التغير وقبوله على حين ان فكرة التغير لم تكن موضع اجماع ابداً بين العرب خلال النصف الاخير من هذا القرن.

ولكيلا يكون الكلام في هذا الامر محض خطابة، سنستعير من البنية التركيبية للمناهج الخليجية دليلاً على رفض التغير ورفض الاخذ بالمنطق العلمي كوسيلة اليه.

في عام ١٩٧٥ كان توزيع الزمن الدراسي بين الدراسات العلمية والدراسات التراثية (لغة ودين وتاريخ) في مناهج التعليم العام الكويتية على النحو التالي :

كان مجموع الحصص الدراسية خلال مرحلة التعليم العام (ابتدائي – متوسط – ثانوي) (8740) حصة دراسية موزعة بين الدروس العلمية والدروس التراثية بهذا الشكل:

العلوم = (2620) حصة او 29.9% من مجمل حصص مراحل التعليم العام الثلاث.

الدروس التراثية = (6120) او 70.1%

اللغة العربية وحدها = (2970) حصة او 33.1%

تتوزع على سبعة علوم حيوية هي :

١- مبادىء العلوم

٢- الصحة

٣- الحساب

٤- الرياضيات

٥- العلوم العامة

٦- الطبيعة

٧- الاحياء

في سنة ١٩٩٠ لم يتغير هذا التوزيع للزمن الدراسي بين العلوم والدراسات التراثية الا تغيراً طفيفاً غير ذي جدوى. فكان مجموع الحصص المكرسة للدراسات التراثية (5114) حصة ومجموع الحصص المكرسة للعلوم (2752) حصة. اما اذا نظرنا نظرة بانورامية الى توزيع الزمن الدراسي على نطاق مجلس دول التعاون الست في سنة ١٩٩٠ فان الصورة لا تبدو اكثر اشراقاً :

مجموع الساعات المخصصة للدراسات التراثية = (40,992) حصة

مجموع الساعات الدراسية المخصصة للعلوم = (19,550) حصة

مجموع الحصص التي كان يدرسها الطالب الخليجي في السنوات العشر الاولى من التعليم العام موزعة بين الادبيات والعلميات عام ١٩٩٠

الدولة	الساعات المخصصة للدراسات اللغوية والاجتماعية	الساعات المخصصة للدراسات العلمية والرياضية
الامارات العربية المتحدة	٤٥٣٢	٢١٦٥
البحرين	٦٦٨٠ أدبي	٢٥٥٦ أدبي
	٦١١٢ علمي	٣٤٤٨ علمي
المملكة العربية السعودية	٦٣٨٤	٢٢٩٢
الكويت	٥١١٤	٢٧٥٢
قطر	٥٨٥٦	٢٩٥٥
عمان	٦٣٣٤	٢٩٨٤
المجموع	٤٠٩٩٢	١٩٥٥٢

ان هذه الارقام تعطي للدراسات اللغوية والاجتماعية ما بين ٦٠٪ - ٧٠٪ من مجموع الساعات الدراسية على مدى عشر سنوات ولما كانت الدراسات التراثية بالشكل الذي تقدم به ذات طبيعة تلقينية توقيفية فانها بهذا المقدار ايضاً تبعد الناشئة عن روح العلم التي تهيمن على العصر وتفقدهم تذوق مغامرات العقل واقتحام مجالات التقدم التقني فكيف نشكو بعد هذا من عزوف الشباب عن الدراسات العلمية والتطبيقية والمهنية. اننا نصور العالم لهم تصويراً لفظياً فنوقعهم اسرى هذا التصور ونفقدهم حتى روح الحماس في الاقبال على ما هو مقرر لهم من دروس العلوم الطبيعية والرياضية التي تبدو لهم تفسيرات ثقافيةً طارئةً من ثقافات غريبة عن ثقافتهم وقد ندفعهم الى

حتى الاجهزة التربوية الاقليمية في الخليج فأخذ (مكتب التربية العربي لدول الخليج) ينبه - منذ اواخر الثمانينات - الى مخاطر هذه النزعة اللفظية التقليدية في التربية الخليجية وكان من أهم تنبيهاته توجيه عناية المسؤولين الى ان مجموع الحصص المخصصة للتربية الاسلامية واللغة العربية (١٦١ حصة في الاسبوع الواحد للمراحل العامة الثلاث) يفوق كثيراً ما هو مخصص للعلوم الصلدة (الرياضيات والعلوم الطبيعية ١١٥ حصة) ويكتسب هذا التنبيه اهميته القصوى حين نتذكر أن آلـ (١٦١) حصة الاولى مخصصة لمادتين علميتين متداخلتين تمتد احداهما في الاخرى وتعطى كل واحدة منها (٨٠,٥) حصة دراسية على حين ان الـ (١١٥) حصة الاخرى تخصص لخمسة علوم رئيسية (الرياضيات - الفيزياء - الكيمياء - الاحياء - الجيولوجيا) اي بواقع (٢٣) ثلاث وعشرين حصة لكل منها عبر عشر سنوات.

ان لهذه التنبيهات رسالة مهمة واجبة التبليغ والتقبل. ليس - ولا يمكن ان يكون - معقولاً ولا مقبولاً ان ندفع بالتربية العلمية الى مرتبة ثانوية دونية لنغلّب عليها الدراسات اللفظية ذات المضمون الاجتماعي غير الممحص ثم ننقم بعد ذلك على الشباب عزوفهم عن الدراسات العلمية او التطبيقية. ان هذه الخطط الدراسية هي التي تخلق هذه السلبية في عقول الشباب ومنها يجب البدء في التفكير في عكس هذه السلبية الى الايجاب. لا بد من جعل العلم - بمعناه الذي بلورته الثورة الصناعية والحركة العلمية المصاحبة لها - قيمة رفيعة محترمة في عقول الشباب وهذا لا يتم الا بامالة الميزان الدراسي نحو العلوم والتفكير العلمي واتخاذهما سبيلاً لفهم العالم والموروث الثقافي العام.

-٤-

هذه الكثافة التراثية في المناهج الدراسية وما يعززها من طرائق التدريس تؤشر على مخاطر من نوع آخر، فلو كانت هذه الكثافة اللغوية والتاريخية والاجتماعية موجهة الى نقد الموروث الاجتماعي من العادات والتقاليد ونظم التفكير العامة، لكان هناك مجال منطقي لتبريرها. ولكن شيئاً من ذلك لم يقع، كانت هذه الكثافة ذات طبيعة

ومرونته. وهناك ثماني ثنائيات ما تفتأ تنخر في النسيج الاجتماعي دون ان تسهم التربية في البحث عن وسيلة تنويرية لحسمها :

١- التقليد	ضدا	للابداع
٢- السلطة	ضدا	للحرية
٣- القبيلة	ضدا	للتعاقد الاجتماعي
٤- المحسوبية	ضدا	للكفاية الفردية
٥- الاستعلاء الذكري	ضدا	لتحرير المرأة
٦- الاقليمية	ضدا	للقومية
٧- الزراعة	ضدا	للتصنيع
٨- الثروة	ضدا	للفقر

ثانياً : تسارع حركة التمدين Urbanization واثارها السياسية والاخلاقية والانتاجية. هذه الحركة تحمل في رحمها صراعاً صامتاً بين انواع من المتغيرات يقع في صميم عمل المؤسسة التربوية رصدها وتفسيرها وتنوير الاجيال الناشئة بها. فبسبب حركة التمدين السريعة هذه خلال الاعوام الثلاثين الماضية انقلب الميزان بين سكان الريف والحضر انقلاباً خطراً حتى كاد ان يكون كل السكان في المدن وكاد الريف ان يخلو من أهله.

جدول رقم (٧)

نسبة اهل الحضر الى مجموع السكان في دول مجلس التعاون

الدولة	١٩٦٠	١٩٩٢
الامارات	٪ ٤٤	٪ ٨٢
البحرين	٪ ٧٥	٪ ٨٣
السعودية	٪ ٣٠	٪ ٧٤
عمان	٪ ٤	٪ ١١
قطر	٪ ٧٣	٪ ٧٩
الكويت	٪ ٨٧	٪ ٩٦

اقواتها الى العالم الخارجي ولا عجب كذلك اذا ظلت قيم الريف والبداوة تزحف على حياة المجتمع المدني وتحاول النكوص به الى الريفية أو الى البداوة.

ثالثاً : شبابية المجتمعات الخليجية وملابساتها السياسية والاقتصادية والفكرية. لقد كان من بعض نتائج الخدمات الصحية الممتازة وارتفاع مستوى المعيشة وزيادة الدخل ان ارتفعت نسبة الخصوبة في دول الخليج العربية ارتفاعاً كبيراً. ففي سنة ١٩٩٢ كانت درجة الخصوبة في مجتمعات هذه الدول مقيسة على خلفية نسبة الخصوبة فيها عام ١٩٦٠ على النحو التالي :

جدول رقم (٨)

معدلات زيادة الخصوبة في دول الخليج العربية[٢٠]

الدولة	درجة زيادة الخصوبة فيها مقيسة على خلفيتها عام ١٩٦٠
الامارات	٦٦
البحرين	٥٤
السعودية	٩٠
عمان	٩٦
قطر	٦٥
الكويت	٥٢

لهذه الظاهرة تعبير حياتي رئيس واحد هو زيادة نسبة الشباب زيادة سريعة. ولكن تعاظم الشريحة الشابة في هذه المجتمعات ليس خلواً من المحاذير والاخطار وما لم تبادر الدول الخليجية الى استباق اثارها والاحتياط لهذه الاثار فلا يستبعد ان تكون مقدمة لزلازل اجتماعية صعبة التكهن. وأول هذه الزلازل المحتملة هو الاغراء الذي قد تجده هذه العناصر الفتية في العمل السياسي العنيف حلاً لازماتها الاقتصادية

المنطقة وهو أمر تلتزم به كل دول الخليج باخلاص سيجلب معه زيادة في الوعي الاجتماعي والسياسي العامين وسيجعل من المشاركة السياسية مطلباً مبرراً تماماً وانئذ يصبح الاحتجاج بعدم اهلية الشباب - ذكوراً واناثاً - لمثل هذه المشاركة حجة صعبة التبرير. اذا اخذنا الفئات الأكثر نشاطاً من الناحية السياسية في دول الخليج العربية، أي الفئات بين ١٠-٣٤ سنة من العمر فان ٤٦٪ من مجموع السكان في كل اقطار الخليج كانت عام ١٩٨٠ بين العاشرة والرابعة والثلاثين، وباسقاط هذه الحقيقة الاحصائية على الحقبة الممتدة الى سنة (٢٠٠٠) فان نسبة هذه الشريحة سترتفع الى ٤٨٪ كان يقابلها في الولايات المتحدة سنة ١٩٨٠ (٤٣٪) من الشريحة العمرية ذاتها وسوف تنخفض نسبة الشريحة الامريكية الى ٣٥٪ عام (٢٠٠٠) [٢١].

يضاف الى هذه المحاذير السياسية من تعاظم الشريحة الشبابية في المجتمع انه ليس هناك - من الناحية الاقتصادية - ما يؤيد ان تعاظم هذه الشريحة من السكان هو نعمة اقتصادية. على العكس من ذلك فان شبابية مجتمعات الخليج (٣٠٪ - ٤٣٪ دون الخامسة عشرة من العمر) كما يسجل خبراء (البنك الدولي) تعني :

١ - زيادة الاتكالية العمرية على الكبار. بقول آخر ان ارتفاع نسبة الاطفال الى كل راشد عامل يحول المدخرات العائلية من التوفير الى الاستهلاك.

٢ - ضحالة رأس المال : النمو السكاني السريع يخفض نسبة رأس المال الى قوة العمل طالما انه ليس في تكاثر السكان وحده ما يضمن زيادة الادخار.

٣ - تقليل الاستثمار المنتج العام : النمو السكاني العام يولد طلباً قوياً على الانفاق الحكومي في مجالات معينة مثل التربية والصحة حيث يتحول رأس المال عن مجالات منتجة نسبياً وذات توجه نمائي على الصعيدين الاستثماريين العام والخاص الى الجوانب الاستهلاكية.

٤ - النمو السكاني السريع يتسبب في انخفاض الانتاجية من مصادر الثروة المحدودة او بطيئة النمو (الارض) وكذلك المصادر المتجددة وغير المتجددة.

٥ - النمو السكاني السريع يؤدي الى ندرة رأس المال المنتج مقيساً بعدد العمال، وبالتالي يؤدي الى انحطاط انتاجية العامل.

لقد زادت التربية الخليجية هذا الوضع المعقد تعقيداً حين شغف التربويون الخليجيون شغفاً غير مفهوم بالحديث عن (بناء الانسان الخليجي) او (صناعة الانسان الخليجي) كهدف اعلى للتربية الخليجية، وكانت هذه الدعوة تتشطر احياناً لتكون دعوة الى بناء (الانسان الكويتي) او (الانسان القطري) او (الانسان السعودي) وغير ذلك. وجميل من دون ريب ان يكون الانسان العربي في الخليج وخارج الخليج موضوع اهتمام تربوي وهدف مشروع حضاري. غير ان الذي لم يكن جميلاً في الامر هو تجنب الوضوح في الغايات والجنف عن الثبات في معالم الاشياء والانحياز الى حيث تتشابك الظلال والالوان وتتماوه الشخوص والتهاويل وينخلق وضع تمويهي تضيع فيه الحقيقة ويتعذر فيه الحديث بلغة مشتركة بين الطموح والواقع. ذلك انه عندما يتكلم الناس عن (تنوّع الانسان) يبدون وكأنهم يسلّمون بتنوع في (الانسانية) ايضاً وهذا امر غير مسنود ببيّنة لا من الدين ولا من العلم. وعلى هذا فان ما يبدو انفع في التخطيط وأيسر منالاً في السعي هو ان يتوجه الفكر الى ما هو ممكن التحقيق وما هو ممكن القياس والتقويم في مساقات الانجاز والتحصيل... اعداد (المواطن) الخليجي. ان فرق ما بين مفهوم (المواطن) ومفهوم (الانسان) في تراتيب التنشئة الاجتماعية هو فرق ما بين (الواقعية) و (المثالية). في (المثالية) .. يكون في مقدور الناس ان يتفلسفوا. اما في طلب (الواقع) فيكون في مقدورهم ان ينجزوا وان يثبتوا في انجازهم بقياسه وتمحيصه [٢٢].

ان هذه الغبشية في الغاية التربوية العليا وهذا الانحياز الضخم بالمناهج التربوية الى الدراسات اللغوية والتاريخية والاجتماعية غير ذات المضمون الاجتماعي، تقدم تفسيراً جيداً للهدر الهائل في التربية الخليجية، في سنة ١٩٩٢ كانت نسب المنسحبين من التعليم العام عبر سنواته الاثنتي عشرة تتراوح ما بين ٢٢٪ - ٥٠٪ .

نسبة المنسحبين من التعليم في مراحله الثلاث في دول مجلس التعاون سنة ١٩٩٢(*)

الدولة	المقيمون	المنسحبون
الامارات	٪ ٧٣	٪ ٢٧
البحرين	٪ ٧٥	٪ ٢٥
السعودية	٪ ٥٠	٪ ٥٠
عمان	٪ ٦١	٪ ٣٩
قطر	٪ ٧٨	٪ ٢٢
الكويت	--	--

على الرغم من قتامة الصورة المتقدمة فان الامر بجملته لا يدعو الى الاحساس بالاحباط وانما هو - اذا ما اخذ مأخذاً عقلانياً - ينبغي ان يوفر قوة دفع الخروج من هذا العقم المستشري لانه من حيث الجوهر يبدو عقماً مختاراً وليس عقماً مفروضاً وهو يستعيد الى بؤرة الوعي مقولة المتنبي التي سلف عليها للان اكثر من الف عام.

ولم أرَ في عيوب الناس عيباً كنقص القادرين على التمام

وفي مجتمعات الخليج العربية على وجه التخصيص، المشاكل الاجتماعية كلها تدخل في باب (نقص القادرين على التمام) والذي حال سابقاً ويحول حالياً - ونرجو الا يحول مستقبلاً - دون الخروج من قبضة التردد اما حاجز الخوف الذي تم اجتيازه مرة واحدة فلن يقف في وجه تقدم هذه المنطقة من العالم شيء. والقضية الان هي من يكسر حاجز الخوف من التقدم؟

الدكتورة فاطمة المرنيسي تفسيراً شمولياً لظاهرة الجمود في العالمين العربي والاسلامي من خلال نظرية باهرة تبلورها حول (ثقافة الخوف) التي تحكم هذين العالمين. وهي تعرض سبعة انواع من الخوف تبتلي هذين العالمين بما تسميه (القلق المدمر). هذه الانواع السبعة من الخوف هي :

١- الخوف من الغرب

٢- الخوف من الأمام

٣- الخوف من الديمقراطية

٤- الخوف من حرية الفكر

٥- الخوف من النزعة الفردية

٦- الخوف من الماضي

٧- الخوف من الحاضر

وفي (الدراما الآسيوية) حذّر غونار ميردال من عقبة (الخوف من التغيير) التي تجعل شعوب جنوب شرق آسيا في فقر مزمن على الرغم من غنى مصادرها الطبيعية فوجّه الاهتمام الى (ان التغيير الذي لا يصطدم بمعارضة المؤسسة الاجتماعية او الاقتصادية هو التغيير الذي يوفر مصالح جديدة ولا يضر بالمصالح المركزة القائمة). في مجتمعات الخليج العربية تتوفر امكانية كبيرة - ولكنها معطلة - عن احداث (التغيير الذي يوفر مصالح جديدة ولا يضر بالمصالح المركّزة).

للتربية دور حاسم في اخراج مجتمعات هذه المنطقة الحيوية من العالم من (ثقافة الخوف) اذا تيسر لها امران غير متعذري التحقق (أولاً) ارادة التغيير واعتبره خياراً حاسماً لرسم طريق هذه المنطقة الى القرن الحادي والعشرين (ثانياً) المعالجة العلمية لازمات التحول في نظام اقتسام القوة الاجتماعية.

لما كان الشرط الاول امراً من امور النوايا والقناعات التي تنطوي عليها العقول والافئدة فلن يس هذا مناقشته من قريب او بعيد. غير ان الشرط الثاني ممكن

آخر من اركان ثقافة الخوف عند البعض. المراد بمصطلح (علمي) - مستعملاً بالكيفية التي هو مستعمل بها في هذه الورقة - هو ان المشاكل الاخلاقية والاجتماعية هي من حيث الواقع مشاكل عملية. ولما كانت المشاكل العملية ممكنة التحليل والحسم فان المكان الذي ينبغي التحرك منه في رسم دور التربية الخليجية في المساعدة على حل الازمات الاجتماعية هو التحرر من الفهم العائم لوظيفة هذه المؤسسة. ان الفهم العائم لوظيفة التربية يؤدي في النهاية الى تربية عائمة غير ذات مردود مجز. ولقد كان هذا الفهم العائم لمعنى التربية ودورها الاجتماعي هو ما اضرّ بها ضرراً حقيقياً حتى الآن. والتجارب القاسية التي مر بها الخليج مؤخراً تجعل اللحظة ناضجة للتحول بعمل هذه المؤسسة الاجتماعية الجبارة الى هدف محدد هو (تربية المواطن) وتحريرها من رومانسية (بناء الانسان). نعم كل مواطن انسان ولكن ليس كل انسان مواطناً خليجياً. واذا ما وقع هذا التحول سنكتشف ان هناك نوعين من السياسة التربوية ينبغي الاختيار بينهما... سياسة موجّهة Directive Policy تستبطن ازمات الحالة التربوية وتعطيها وجهةً حلاً لتناقضاتها المصطرعة في الاعماق، وسياسة مستجيبة Reactive Policy تتوخى تلطيف درجة الشدة في ازمات الواقع وتبعدها عن الحل في الوقت ذاته. وسنكتشف آنئذ ان الجنوح بالسياسة التعليمية الى حيث تغدو مجرد جهد تلطيفي لاسكات حاجات اجتماعية معينة - مثل توفير القوة البشرية لمشاريع التنمية الاقتصادية مثلاً - لا يمكن ان يكون بديلاً مقبولاً عن التوجه الى هيكلة الحق التربوي نفسه بما يجعله جزءً من نظام الخير الاجتماعي الوطني العام وليس مجرد تدخل اعتراضي لتفادي ازمة اجتماعية بادية او محتملة. ضمن هذا المفهوم - الذي يختلف اختلافاً عميقاً عن المفهوم الاداري الضيق - تصبح السياسة التعليمية - او ينبغي ان تصبح - مبدءاً توزيعياً Distributive Principle وانشغالاً بالفقر وعدم المساواة والقدرة على الانتفاع بكل المصادر الاخرى. وفي حدود هذا التناول لا بد من الاعتراف بان كل ما يعتبر (مشاكل السياسة التعليمية) لا يمكن فحصه ومناقشته بمعزل عن نظام توزيع الخير العام مأخوذةً من هذا المنظور... السياسة التعليمية لا بد ان تكون اداة من

مجتمعات الخليج في فترة ما بعد النفط تشترط الميل في النظر الى التعليم - كسياسة اجتماعية - من كونه اهتماماً هامشياً او تخومياً Peripheral مصمماً لمواجهة ضغوط اجتماعية او اقتصادية معينة ، الى معادلته بالتطور الاجتماعي نفسه. بعبارة اخرى ان السياسة التعليمية يجب ان تؤخذ على انها منظومة من الاجراءات الاجتماعية تنتفع بها الاغلبية المطلقة من افراد المجتمع وتؤدي في النهاية الى تيسير الحراك الاجتماعي.

ان التحول بالتربية الى (مبدأ توزيعي) يستتبعه بالضرورة التوجه الى (عقلنة Rationalization) الموقف العام وتوقعاته من التربية وهذا يعني بكلمات غونار ميردال (ان يكون غرض التربية عقلنة مواقف الناس ونشر المعارف والمهارات بينهم وتحريرهم من روح الاتكالية على الدولة واعتمادهم على الشهادة المدرسية - جامعية كانت ام اقلّ درجةً - واعتبارها وسيلة لضمان العيش المرفّه فقط والابتعاد عن ميادين الانتاج الاقتصادي).

ان مسألة (عقلنة التربية) و (عقلنة الموقف الاجتماعي العام) منها مسألة كبيرة ليس هذا مكان خطابها. كما لم يكن من غايات هذه الورقة اقتراح نظام شامل لهذه العقلنة فذلك امر اكبر من ان تسعه ندوة علمية واحدة. ثم ان يتقدم فرد واحد بنظام شامل لمشروع تربوي يخرج من باب (الممكن) الى باب الـ (ينبغيات) - بمصطلح سعد الدين ابراهيم - التي لا تغني ولا تسمن من جوع. الا ان هذا لا يمنع - ولا ينبغي ان يمنع - من طرح ثلاثة مبادىء استراتيجية تهيىء ارضية مضيئة لخلق مناخ فكري ديناميكي لاعادة نظر كلية في الكيفية التي يمكن بها اعادة توجيه المؤسسة التربوية الخليجية بحيث تجعل ميلاد التحولات الاجتماعية التي انضجتها تجربة الثلاثين سنةً الماضية ميلاداً طبيعياً وليس عملية قيصرية.

المبدأ الاول : هو تجديد الوعي بان مشكلة الاصلاح التربوي في الخليج ليست مشكلة (كم) ولا هي مشكلة مزيد من الانفاق والخدمات المدرسية بقدر ما هي - أو ربما اكثر - مشكلة التقليل من سوء التربية Miseducation ومن

فئات الاطفال والشباب ذكوراً واناثاً ومن كل الطبقات، ولكن المحتاج اليه هو الانتقاء الهادف لنوع المعارف والمهارات التي تعلم لهؤلاء الناس، والمواقف التي تغرس فيهم وطرائق التعليم التي تستعمل في تربيتهم.

المبدأ الثاني : ان هناك خطراً داخلياً يتهدد مسيرة التحديث التربوي في منطقة الخليج. هذا الخطر ينبثق من داخل الاطار الثقافي الموروث للأمة، خطر تعظيم الذات والمباهاة بفضائل موروثة او مدعاة واللواذ بالتاريخ والاستعاضة به عن الحاضر وهذه ظاهرة مشتركة بين شعوب الشرق على وجه التخصيص. ولقد كانت هذه واحدة من العقبات المدمرة امام التنمية الاجتماعية في الهند مثلاً. لقد كان هناك - كما يقول ميردال - تيار اسطوري غني حول القرية الهندية وكيف كانت ديمقراطية كاملة قائمة على تنظيم عقلاني تعاوني في الانتاج والحياة الجماعية حيث تكون الفروقات الطائفية او الطبقية ضئيلة وحيث تتمتع النساء بمركز اعلى وأرفع من مركز نظيراتهن في المدن. وهذا يشبه مباهاتنا نحن العرب بفضائل الماضي وشهامة مجتمع القبيلة وكم كان ديمقراطياً وشمولياً وتعاونياً وكم كان غنياً بمواقف النخوة والاباء واغاثة الملهوف ونجدة المضطر. نعم ربما كان كل هذا صحيحاً، ولكنه شيء من فضائل الماضين وليس هناك ما يكفل نجاحه في معالجة مشاكل الحاضر. لقد كان رد نهرو على المتباهين والمتبجحين بفضائل القرية الهندية القديمة بأن تلك المباهاة وذلك التبجح (ليس الا تسلية حمقاء وخطيرة يقع فيها الكثير منا .. تسلية التصور بأننا ما نزال في عظمتنا الروحية كما لو اننا نزلنا الى هذا العالم بطريقة مختلفة. ان العظمة الروحية واية عظمة اخرى لا يمكن ان تبنى على غياب الحرية وغياب فرص التقدم ولا على الجوع والبؤس). ثم استخلص نهرو الحقيقة الأكثر ألماً ولكن الأكثر جلاء (لن اضعها بتلك الصورة.. ان الهنود اكثر روحانية. ولكني اقول.. ان المجتمع الذاكر يتكلم كثيراً عما يسمى بالروحانية).

حولنا. لا بد ان نضع ايماننا في نوع من التربية تضعنا في مجرى التاريخ العام للانسانية الحديثة وتطلعات البشرية الى مزيد من المعرفة والى مزيد من الحرية والى مزيد من العدل، واذا كان بلد عظيم وقوي حضارياً مثل الوالايات المتحدة الامريكية يفعل ذلك فما أحوج دول الخليج وسائر الدول العربية الى فعله.

في آخر كتاب صدر له عام ١٩٩٦ (المجتمع الصالح - جدول اعمال للإنسانية (The Good Society - The Humane Agenda)

يصب جون كينيث غولبريث خلاصة تجاربه الاجتماعية والاقتصادية على الصعيدين الامريكي والعالمي خلال الستين عاماً الاخيرة، ويضع التربية - الآن ومستقبلاً - بين أكثر القوة فعلاً في قيادة النظم الاجتماعية المعاصرة لدخول القرن الحادي والعشرين. ومن بين اثنتي عشرة مقولة يطرحها في تبيان قوة التربية ودورها الحاسم في تجديد الذات الاجتماعية للأمم، هناك مقولة واحدة تبدو ذات جدوى خاصة بالنسبة لاشكالاتنا الاجتماعية وحاجتنا الى رؤية جديدة متجددة في طبيعة عمل التربية، يقول غولبريث :

« غالباً ما يؤكد المربون على المعطيات الاقتصادية للتربية وكيف انها تساعد في زيادة الانتاج وتسهم في الرفاه الاقتصادي للمجتمع، ولكن ههنا يجب ان نميز بين ما هو اجتماعي وما هو اقتصادي في فهم الوظيفة الانسانية للتربية.

ان المجتمع الصالح لا يمكن ان يقبل ان تتحدد وظيفة التربية بخدمة الاقتصاد. ان للتربية دوراً سياسياً واجتماعياً أوسع كما ان لها تبريراً اخلاقياً اعمق. ان للتربية اثراً عميقاً

والاقتصادي الواطىء ومن الحرمان وفي الصعود الى الدرجات العلا في البنية الاجتماعية. ان الالغاء الكامل للنظام الطبقي هو استحالة عملية. ولكن النبل الاجتماعي *Social Decency* والاستقرار السياسي يتطلبان - على كل حال - ان تكون هناك فرص معترف بها للحركة نحو الأعلى في السلم الاجتماعي، للهروب من نير الدرجات الدنيا الى الدرجات الأكثر رفعةً. والتربية هي التي توفر هذه الفرص التي اذا لم توجد فستحل محلها قطعاً النقمة الاجتماعية *Social Discontent*... أكثر من هذا... سيكون هناك احتمال الثورة العنيفة...» (٢٤).

أحسب ان في هذه الحكمة توعية لنا قمينة بالاعتبار والتبني.

هوامش

1- Toffler, A. Power Shift, P.16, Bantam Books, N.Y.,1992.

٢- لمعرفـــة تفاصيل هـــذه الازمة بابعادها الاقتصادية والاجتماعية، راجع كتاب (صراع الدولة والقبيلة في الخليج العربي - ازمات التنمية وتنمية الازمات) للدكتور محمد جواد رضا، الفصل الثالث، مركز دراسات الوحدة العربية - بيروت ١٩٩٢.

٣- لهذه المعلومـــات عن الجهـود المبذولة الآن في الولايات المتحدة لايجاد بدائل لتوليد الطاقة من غير البترول ومشتقاته انا مدين للدكتور ربيع محمد جواد رضا وهو احد العالمين في هذه المجالات الآن في الولايات المتحدة الامريكية.

4- Myrdal, G., Asian Drama, P114, Vol 1, Pantheon, New York 1968.

كل ما ينسب الى غونار ميردال في هذه الورقة مأخوذ من كتاب (الدراما الآسيوية) المشار اليه اعلاه.

٥- د. موزة عبيد غباش - اثر القيم على المرأة العاملة في مجتمع الامارات العربيـة المتحـدة، ص ١٤٨، مجلة شؤون اجتماعية، الشارقة، العدد ١٨، صيف ١٩٨٨.

٦- راجع الفصل الثالث من كتاب (صراع الدولة والقبيلة في الخليج العربي)، مرجع سابق.

٧- جريدة الهدف، ص١، العدد ١٠١٥ بتاريخ ١٩٨٢/١/٢١ .

٨- جريدة السياسة بتاريخ ١٩٨٢/٢/٢٤ .

٩ - جريدة السياسة - صوت المسلمـات الكويتيـات - المـرأة وحقوقهـا السياسيـة ، بتاريخ ١٩٨٢/٢/١٥ .

١٠- جريدة الوطن بتاريخ ١٩٨٢/٢/٢١ مقالة (لا حقوق لمن اضعن حقوق الله) .

١١- عبد الرحمن عبد الخالق - حول فتوى الشيخ بن باز لتحريم قيادة السيارة على المرأة، جريدة الوطن، ردود ومناقشات، بتاريخ ١٩٨٢/١/٨ .

١٢- ابن كثيـر الدمشـقي، تفسير القـرآن العظيم، ص ٢٦٤ - ٢٦٥، المجلد الثالث - دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت ١٣٨٨ هـ - ١٩٦٩ .

١٣- محمد جواد رضا - صراع الدولة والقبيلة في الخليج العربي، مرجع سابق.

14- V. Zanoyan... After The Oil Boom The Holiday Ends In The Gulf, Foreign Affairs, Nov-Dec 1995.

15- Lewis, W.A., Theory of Economic Growth, P.52, Homewood, Illinois, 1955.

١٦- ابو الفتح محمد عبد الكريم ابن ابي بكر احمد الشهرستاني من اساتذة المدرسة النظامية في بغداد ولد سنة ٤٧٩ وتوفي ٥٤٨ هـ .

١٧- الشهرستاني - الملل والنحل، ص ١٠، دار الفكر، بيروت - بلا تاريخ.

١٨- للتوسـع في هذه الاشكاليـة المنهجية في التربية الخليجية راجع كتاب (السياسات التعليمية لدول الخليج العربية) للدكتور محمد جواد رضا، منتدى الفكر العربي، عمان ١٩٩٠ .

١٩- للتوسـع في الاثار التعويقية لهذه الثنائيات، راجع كتاب (ازمات الحقيقة والحرية في التربية العربية المعاصرة - الازمة الحادية عشرة) للدكتور محمد جواد رضا، الجمعية الكويتية لتقدم

العربي) عام ١٩٩٤ – ١٩٩٥ .
٢١- راجع كتاب (سكان العالم حاضراً ومستقبلاً)، صندوق الامم المتحدة للانشطة السكانية، ص ١٤٧ وما بعدها، نيويورك ١٩٨٨ .
٢٢- للتوسع في اشكالية (تربية المواطن ام تربية الانسان) في دول الخليج العربية راجع الفصل الرابع من كتاب (صراع الدولة والقبيلة في الخليج العربي – التربية الخليجية والتكليف الغامض)، مركز دراسات الوحدة العربية – بيروت ١٩٩٢ .
23- Fatima Mernissi, Islam and Democracy, The Fear of the Modern World, Addision Wesley Publishing Company, New York, 1992 .
24- J.K. Golbraith, The Good Society, The Humane Agenda, Houghton Mifflin Company, New York, 1996.

الدكتور / حسن الابراهيم :

فجرت عدة مواضيع في هذا البحث القيم وكلنا نفكر فيها دائماً ونحاول ان ندرس هذه الظواهر التي ذكرتها في نهاية الامر. كان اختيارك لـ «غولبريث» اختياراً موفقاً للغاية فأنا وانت مغرمان به. بدون شك ان التربية تحدث تغييراً وما لم يكن هناك قيادات تقود هذا التغيير فهناك احتمال ان يتعرض هذا التغيير للاستغلال من قبل قوى هامشية وهذا ما يحدث في الدول العربية. بشكل عام عندما تعجز القيادات عن قيادة التغيير المرتقب فقد تأتي فئات اخرى تقفز على التاريخ وتستلم القيادة وتقود هذه المجتمعات الى مزيد من الخراب. أكرر الشكر للدكتور جواد على هذا البحث القيم.

الدكتور / علي الطراح :

شكرا للدكتور على هذا البحث القيم. لكي يتضح فهمي للموضوع أقول اذا كان ما طرحته، يتحدث عن نظام القوة في المجتمع وبالتالي نتحدث عن التحولات، حول موضوع المرأة لو كان حدث تغير في المجتمعات لكان وضع المرأة بشكل آخر وكانت مشاركة في صنع القرار ولأن نظام القوى ما زال ليس لصالح المرأة فبالتالي لم تحصل على ما تريد. انا انظر للتغيير النوعي أو الكيفي للمرأة في التعليم وفرص العمل من حيث انها مؤشرات رقمية اكثر منها دلالة على وجود تغيير في نظام المجتمع.

الاستاذ / رضا الفيلي :

كعادته الدكتور جواد يبحر بنا الى عالم الابداع ودائما يفيض علينا بما انجزه من التحقيق العلمي في المسيرة التربوية والاجتماعية. أود ان اتفق مع الدكتور وانطلق من المقولة الطريفة التي استخدمها في بداية هذه المحاضرة لان هناك رموزاً استخدمت وأحيها المرأة هي رمز لقوة المعرفة أعتقد ان هذا كان رمزاً

وبداية من القرن الحادي والعشرين اذا ما فهمنا مجازاً أنها الصورة والوعاء الناقل للمعرفة للناس في مستوياتهم المختلفة انا اتصور انه كما كانت القوى في سنوات ماضية من بداية ومنتصف هذا القرن هي القوى العسكرية وكانت القوة النووية نهاية السبعينات وبداية الثمانينات وما نتعارف عليه بالريح النووي، وأتصور في بداية القرن القادم ان الردع سيكون ردعاً معرفياً. وحينما نتحدث عن القوة لا شك من خلال التربية والانجازات العلمية أتصور أن حضارة القرن ٢١ تكمن قوتها في من يمتلك المعرفة وأقصد بها المعرفة بمدلولها المطلق ومدلولاتها ذات التخصص التي تتفرع. وأكدت ان رأس الهرم في واقعنا المعاش هو المعرفة وأن جانبيه الآخرين هما المال والسلاح، وادركنا من خلال الحقب التي مرت بها كانت معرفة من خلال استغلال الاعلام والتأثير على الثقافات. واتمنى ان توضح لنا ان هناك تحولات حدثت وان هناك عدم اعتراف بتلك التحولات. ايضاً أود أن أشير الى حدوث تناقضات، لو حدثت تحولات انجزت وسلمنا بها وآخذ مثالاً المجتمع الكويتي. هناك ابداعات وتجاوب مع التطور الحياتي لكننا نرى ان المجلس التشريعي، مجلس الامة من خلال قراراته وتشريعاته، يعيدنا الى الوراء واذا به يجبُّ الكثير من هذه التحولات والانجازات. احب أن أؤكد هنا انني لست ضد الديمقراطية وانما الذي يحيرني أن من أتى الى هذا المجلس ليشرع ويقفز بنا الى المستقبل نجده شرع يعيدنا الى الماضي وان الحيرة والازمة سواء أكان بالنسبة لحقوق المرأة او الاختلاط في التدريس او في توجهات ومعطيات لتعايش أنماطاً من الحياة التي تفرض نفسها علينا ولا يمكننا الابتعاد عنها. تطرقت الى ما يسمى بثقافة الخوف اود أن اسأل هل ان ثقافة الخوف تكمن في قلبي كمواطن أو المجتمع أو نظام الحكم أو السياسة؟ أم تكمن فينا جميعنا؟ كيف لي ان احدد ثقافة الخوف لابتعد عنها وأتحرر منها؟ من يستطيع ان يساعد ويحول ثقافة الخوف من ديناميكية سلبية الى ديناميكية ايجابية؟ هل هي مسؤولية مجموعة بعينها؟ ومن خلال المحاضرة تعرفنا الى ان هناك خللاً. حينما نريد الاصلاح يداهمنا الخوف، الخوف على من يمارس نفسه؟ في المحاضرة تطرقت الى ثلاث نقاط مهمة تمكننا ان نتحرر من الازمة. في موضوع التربية من يقود هذا التغيير في التربية مسؤولية من هو؟ هل هو مسؤولية

الثقافي. أتصور في ظل الانفتاح العالمي انفتاح الفضاء لم تعد هناك جدران وموانع من ان نحصن انفسنا ضد ما يحيط بنا ليلاً نهاراً من اراء وتيارات ثقافية وعلمية. لا أدري ما هو مفهوم الأسر الثقافي هل هو الأثر الثقافي لتراث ما ام لواقع نعيشه أم أسر ثقافي لمتغيرات تحدث حولنا. أوافقك في التحصن ضد الانعزال لأن العالم تحول الى قرية صغيرة ونحن لا نستطيع ان نكون في معزل وغيبة عن العالم والمتغيرات الحالية، أريد الربط بين امكانات التحول ووجوب التحول وهذه المعطيات وهذه الاسباب والمعوقات التي نعيش.

الاستاذة / سعاد الرفاعي :

الشكر على هذه المحاضرة الرائعة التي ربطت بين أطراف كثيرة : ثقافة الخوف من التغيير، الدراسات عن الانسان الخليجي. الانسان الخليجي عامة، الكويتي او القطري بصفة خاصة. نحن العرب نحب المدح ونكره النقد. الدراسات الكثيرة تركز على الجوانب الايجابية دون السلبية فينا كعرب. قارنت بين الكم من المواد والدراسات الانسانية والعلمية، حتى لو زاد كم العلوم سوف لن يغير شيئاً في ثقافتنا او اسلوب وتفكير الشباب، نحتاج الى تربية جريئة وصريحة بخطط مرسومة تخرج الشباب من الفوضى المحيطة بهم، ٧٠٪ - ٨٠٪ من شبابنا يعانون الفراغ والمعاكسات بينما ١٪ او ٢٪ فقط ايجابيون. المدرسة وحدها غير قادرة على التعديل. تساءل الدكتور حسن هل يمكن للقيادة التعديل؟ نعم يمكن لها ذلك ولكن نحن شعب تسيطر علينا رغبة وانفعال رجل الشارع في سياستنا وهذا امر واضح مما يجعل القيادة الجيدة الجريئة تترك مكانها لأن رجل الشارع يمكن ان يصل للقيادة وهذه اشياء لا تخفى على احد. غالباً اذا ما اعطيت هذه القيادة الصلاحية فانها ستغير أما ان حاولنا وضع الخطط دون القيادة الصالحة فلن يحدث التغيير. كل قيادة تصل الى المركز تأتي بافكارها هي وتحاول تطبيقها وهذا يؤدي الى التأخر اكثر مما يؤدي الى التقدم.

ذكرت ان المجتمعات الكبرى تحاول تحصين عقل الانسان من التعرض لعملية غسيل الدماغ الاعلامي، الواقع أن هذا الأمر لا نجده والمسألة كالهرم بدايته الاعلام والمؤسسات الاعلامية يأتي بعده الرائد الفكري وهذا امر شائع في الشرق الاوسط. الرائد الفكري Opinion Leader سوف يأتي في المنتصف لأنه سيتأثر بالاعلام وهو يكون رأيه ثم يعطيه لمن حوله وهذا أمر معروف خصوصاً لا أحد ينكر دور CNN في حياتنا مما يشير الى انها هي التي تغسل دماغنا بدليل مشاهدتنا لها، الجريدة / المجلة وهي جزء من حياتنا. برغم ان المال هو من محدثات القوة للدولة نجد ان توظيف هذا المال لخدمة العالم والرقي به هو مسألة جدلية. الولايات المتحدة تملك المال وكذلك اليابان لكن في الواقع ان مستوى العلم والثقافة لدى اليابان يفوق الولايات المتحدة والسبب ان الانفاق الامريكي جزء كبير منه يذهب للتسليح بينما اليابان توجهه للعلم والثقافة.

في دراسة حديثة وجدوا أن نسبة استفادة الطالب الامريكي من الرياضيات لا تكاد تصل الى ١٠٪ بينما نظيره الياباني يستفيد ٥٠٪ من الرياضيات اما الايام الفعلية للدراسة في الولايات المتحدة تصل الى ١١٧ يوماً بينما في اليابان تصل الى ٢٠٠ يوم وهذا اكبر دليل على ان توظيف المال للعلم يختلف بين هاتين الدولتين.

ذكرت حضرتك المثلث المتساوي الأضلاع كيف يمكن للمعرفة أن تتوفر دون المال؟ نجد أن النظام الدولي الجديد يقوم على ان اساس ان المال هو الذي يوفر العلم والمعرفة وهو الذي ينفق على البحوث والدراسات وكذلك المال يوفر السلاح.

الولايات المتحدة مهددة بالانهيار كما تقول الدراسات لأن هناك اقطاباً جديدة تظهر كالمانيا الاتحادية واليابان التي تظهر قوة اقتصادية وليس كقوة معرفية لان اقتصادهم موفر للعلم.

السيدة / زينب علي حافظ :

في القرن الحادي والعشرين سنكون أمام تحديات العلم والمعرفة لو اردنا القوة والقيام بسياسة تعليمية جديدة فامامنا ١٠٠ عام حتى نغير الانسان العربي والخليجي

الوحدات الانسانية وهو مبدأ في النظام العالمي الجديد يجب التعاون مع الدول المتقدمة علمياً حتى نستطيع السير؟ وكيف نعد أولادنا وأسرنا من خلال الاعلام ونعلم اولادنا ما هو المطلوب للمعرفة في القرن الـ ٢١ .

الدكتور / حسن الابراهيم :

في ١٩٦٠ وصف البنك الدولي دولة ميئوساً من حالتها، فيها فقر ومستقبلها اسود ولا امل لتقدمها هذه الدولة كانت كوريا الجنوبية التي اصبحت الآن من الدول المتقدمة سياسياً واقتصادياً. لا أريد التشاؤم ولا تزال هناك فرصة للعرب ولكن مشكلة العرب هي مع انفسهم وعدم التمكن من حسم أمور معينة. يعتقد العرب ان العصر الحديث سيقف وينتظرهم وهذا من باب الاحلام المستحيلة.

الدكتور / محمد جواد رضا :

لنبدأ بثقافة الخوف. في سنة١٩٧٥ . كلفت بعمادة كلية الآداب والتربية بجامعة الكويت وكنت اكره الطريقة التي كانت تدار بها امتحانات نهاية السنة. كان مجلس الجامعة يوقف الدراسة من ١٥/٤ الامتحانات في نهاية شهر مايو. كنا نعتمد الطريقة القديمة. لجان مراقبة واسماء وارقام سريّة للتلاميذ. أول شيء عملته طلبت من كل دكتور ان يعطي امتحاناته في موعد محاضرته خلال فترة الامتحان النهائي. ويذكر الدكتور حسن كيف اعتقد الجميع ان الجامعة ستنقلب وجاء عدد من الاساتذة من خارج كلية الآداب والتربية ليشاهدوا التلاميذ يمتحنون على الطريقة الحديثة وألفت لجنة من دكاترة الكلية لوضع برنامج امتحانات ووزعت وثيقة شرف على الطلبة مفادها انهم يغشون انفسهم اذا حاولوا الغش. خلاصة الكلام، في الفصل الدراسي التالي اعتمدت كل الكليات طريقتنا في الامتحانات. ما أريد قوله ان الخوف فيمن يأخذ الخطوة الاولى. ثقافة الخوف حقاً تشكل وضعاً مأسوياً في العالم العربي. الحكومات خائفة من شعوبها (أجهزة الأمن والمخابرات) والمحكوم خائف من الحاكم. والكل خائف. من يخرجنا من دائرة الخوف. لقد أكد القرآن الكريم اهمية الامن للخير الانساني (فليعبدوا رب هذا البيت الذي اطعمهم من جوع وآمنهم من خوف) لا يوجد تقدم بدون أمن نفسي

لا نقول كل النساء الكويتيات بلغن نفس الدرجة من النضج والوعي بحقوقهن. سنة ٨٢ قدمت عريضة عليها توقيع ٨٠٠ امرأة يرفضن ان تكون لهنّ حقوق سياسية. هذا ينم عن السيطرة الذكورية على الحلقات النسائية. ونظام التربية الذي مرت به هؤلاء الموقعات لم يغير منهنّ شيئاً. لو كان مشروع احمد الطخيم مضى في سبيله لكانت العملية تنمو. ما قاله الاستاذ الفيلي : الشعاران المتنافسان في الانتخابات الحالية الامريكية هما « جسر الى المستقبل » شعار الديمقراطيين، « جسر الى الماضي » شعار الجمهوريين.

فيما يتعلق بفكرة الأسر الثقافي : هناك ما يشبه الاجماع عليه حتى من كبار المؤرخين العرب المعاصرين بمن فيهم اولئك المعروفون بفكرهم القومي. علاقتنا بالتاريخ ليست علاقة الشعور بالثقافة. هي علاقة محكوم بحاكم. كل شيء يجب ان يكون مطابقاً للتاريخ هكذا فعلوا وهكذا قالو. في رأيي التاريخ (نسب) فأنا ابن فلان علاقتي بأبي هي علاقة نسب وكذلك علاقة الامم بالتاريخ هي علاقة نسب أيضاً.

السؤال الذي أثارته السيدة لميس

التقارير التي قرأتها تخرج بين فترة واخرى والتنافس بين امريكا واليابان قوي وشديد وانا أتعامل مع الثقافة الامريكية منذ ٤٠ سنة. المجتمع الامريكي لا يدعي العصمة من الضعف وهناك اناس متفرغون لنقد النظام التربوي وهذا هو المهم، ان لا تتخذ الاشياء صفة النهائية والعصمة من الخطأ. يتميز المجتمع الامريكي بعدم التستر على المشاكل. هذه الحرية في المناقشة هي التي تؤدي الى حل المشاكل وتسهل عملية الاصلاح.

السؤال الاخير كيف نبدأ ؟

لا توجد عصا سحرية تغير الاشياء يجب ان نبدأ في مكان ما ولا بد من تجديد الوعي. لقد وضعت على صدر هذه الورقة اقتباساً جومو كينياتا حول تربية العيون المغمضة.

نحن نريد تربية تعلمنا كيف نصلي بعيون مفتوحة لكي لا تنتقل الأرض من يدي ويبقى الانجيل عندي.

التربية وبناء المجتمع المدني
أزمة التحرر من تقاليد اليد الميتة

الدكتور خلدون النقيب

التربية وبناء المجتمع المدني - أزمة التحرر من تقاليد اليد الميتة

رئيس الجلســـة : د. حمود المضـــف

المتحدث الرئيســي : د. خلـدون النقيـب

المشاركون :

١- الدكتور / وصفي عزيز بولس	كلية التربية - جامعة الكويت
٢- الدكتور / جعفر العريان	وزارة التربية
٣- السيدة / مي يوسف بن عيسى	مدرسة البيان
٤- السيدة / صبيحة عبد القادر الجاسم	المجلس الاعلى للتخطيط
٥- الآنسة / علا منصور	وزارة الصحة
٦- الدكتورة / لولوة حماده	كلية التربية الاساسية
٧- الدكتور / بدر العمر	كلية التربية - جامعة الكويت
٨- الدكتور / احمد عباس عبد الله	كلية التربية - جامعة الكويت
٩- الدكتورة / مريم حسن الكندري	قسم العلوم السياسية - جامعة الكويت
١٠- الدكتور / قاسم علي الصراف	كلية التربية - جامعة الكويت
١١- الدكتورة / سهام الفريح	قسم اللغة العربية - جامعة الكويت

١٣- الدكتورة / فوزية هادي	كلية التربية - جامعة الكويت
١٤- الدكتور / سمير هوانه	وزارة التخطيط
١٥- السيدة / حصة الصباح	دار الاثار الاسلامية

المشكل التربوي ومستقبل العمل في عصر العولمة

الدكتور / خلدون حسن النقيب

تحديد المشكلة

اذا كانت هناك قناعة عامة بأننا في المجتمع العربي عامة، ومجتمع الخليج خاصة نعاني من أزمة بسبب سيطرة تقاليد اليد الميتة، أي العزوف عن العمل اليدوي المغروس في تقاليد وتصورات استقرت في ثقافة المجتمع منذ امد طويل، فكيف يمكن تفسير هذه الازمة او المشكلة الاجتماعية المستحكمة؟. وكيف يمكن تفسير استمرارها هذا الامد الطويل؟ انا لا أريد ان اشكك في هذه القناعة، ولا في وجود الازمة - المشكلة، وانما اود ان اؤكد على ان هناك مجموعة من المواصفات الموضوعية التي يجب توافرها في ممارسات او سلوك معين يجعل منه مشكلة اجتماعية.

فالمشكلة الاجتماعية، حسب التعريف التجميعي Synthetic لنيل سملسر (Neil J. Smelser International Sociologist 1996) هي تأكيدات امبريقية - ميدانية متصلة بمجموعة معقدة من العوامل الثقافية والايدولوجية والسياسية، والتي تقبلها فئات او جماعات مهمة من السكان »، بأن جانب من السلوك او انواع من الممارسات تخرج عن اجماع أو معايير الجماعة. لنرى مدى انطباق هذه المواصفات على مشكلة العزوف عن العمل اليدوي في مجتمعاتنا.

الاحصاءات والملاحظة المباشرة كلاهما تؤكدان ان العزوف عن العمل اليدوي منتشر بشكل واسع بين الخريجين المؤهلين. هذا الجانب واضح بما فيه الكفاية. ولكن الجانب الاقل وضوحاً هو : هل أن العمال اليدويين يملكون خياراً، أي ان لهم الحق في ان يختاروا نوع العمل الذي يرغبون به؟ سوف اعود الى موضوع هذا

اليدوي والعمل الذهني.

العنصر الثاني في تعريف المشكلة هي ان العزوف عن العمل اليدوي يمثل خروجاً عن اجماع الجماعة (او المجتمع المدني ان شئت)، بمعنى ان المشكلة ليست في مجرد وجودها، وانما في كونها خروج على اجماع الجماعة او شذوذ عن قيم المجتمع الراسخة. وهنا نكتشف ان قيم المجتمع العربي وثقافته تشجع على العزوف عن العمل اليدوي، وتلويث اليدين بالعمل. ومنشأ هذا التشجيع هو القيم القبلية وتصنيف فئات المجتمع الى فئات دونية تعمل بيديها وفئات ذات مكانة اجتماعية اعلى تحتقر العمل المنتج وتترفع عنه. وهذه الظاهرة ليست خاصة بالمجتمع العربي ولكنها ظاهرة عامة. خصوصيتها في المجتمع العربي هي ان العمل اليدوي « تابو » من الصعب اختراقه بدون اثار نفسية سلبية بالغة، تترتب على من يمتهن العمل اليدوي.

وهناك أيضاً موضوع الكلفة الاجتماعية المترتبة على وقوع المشكلة - الازمة. وهنا نحن في حيرة من امرنا لأننا لم نحاول حتى الآن تقدير التكاليف الاجتماعية والمادية المترتبة على عزوف فئات واسعة من المتعلمين او المؤهلين عن العمل اليدوي. ونقصد بالتكاليف الخسائر التي تترتب على المجتمع باستقدام عمالة اجنبية مثلاً، والخسائر المترتبة على حدوث البطالة المقنعة بين المتعلمين الموظفين في قطاع الخدمات، من اعمال كتابية ومكتبية وغيرها. والخسائر النفسية غير المنظورة التي يسببها هذا النوع من البطالة من الاحباط والاغتراب وفقدان اخلاقية العمل المنتج (Work Ethic).

ان الاعتقاد ان بامكاننا ان نعمل شيئاً ما حيال المشكلات الاجتماعية، وبالتالي توظيف موارد ضخمة لحلها يرجع الى فرضين ضمنين « مسكوت عنهما » في أغلب الاحيان - حسب تعبير نصر حامد ابو زيد. اولهما، اننا اذا عرفنا اسباب المشكلة فان بامكاننا استهدافها للتخفيف من اثارها - ان لم يكن تقديم الحلول لها. وثاني هذين الفرضين هو ان هذه الحلول من تشريعات وسياسات واصلاحات وتدخلات علاجية سوف تؤثر على اسباب المشكلات مما يؤدي الى حلها او التخفيف من اثارها (Smelser, P284).

هذه الجزئية الاخيرة في تحديد المشكلة هي التي تحتاج الى وقفة طويلة لتوضيحها والتعامل معها في السياق الحالي. فالعزوف عن العمل اليدوي واحتقاره في ثقافة المجتمع العربي لا يمكن فهمه الا بالرجوع الى الأسس الاجتماعية والاقتصادية التي بني عليها. وفي واقع الامر فان الازمة تكونت والمشكلة تبلورت من وقع التغيير الاجتماعي السريع الذي زجّ المجتمع العربي في النظام الاقتصادي العالمي، وفرض عليه الدخول في منافسة مع القوى الاقتصادية والسياسية العالمية والاقليمية. فالمشكلة لم تنشأ في المجتمع التقليدي أصلاً.

واذا قلنا ان الخلل الذي يسببه العزوف عن العمل اليدوي في تقسيم العمل المجتمعي وفي التركيبة الطبقية - والاختلالات السكانية (التي يطلق عليها في بيئة الخليج التركيبة السكانية)، قد حدث منذ الستينات والسبعينات من القرن العشرين، فانه قد حدث ازاء خلفية التحولات الاقتصادية والسياسية على مستوى العالم، والتي نطلق عليها ضغوط العولمة. ويزعم نيل سملسر ان بعض هذه الضغوط سوف يصل الى مرحلة اللاعودة في اوائل القرن الواحد والعشرين (Smelser P. 276).

فهناك تيار قوي نحو النمو الاقتصادي المتولد من الاستعمال المتزايد من تطبيقات الثقافة - التكنولوجيا. وهذا التيار سوف يؤدي الى مزيد من التمايز والفرز بين الشعوب، وفي تقسيم العمل على المستويين المحلي والعالمي، وهذا يعني مزيد من البيروقراطية المركبة لادارة الاوضاع المعقدة الناشئة عن التمايز والفرز. ويتبع هذا التيار وضع ثقل متزايد على تطبيقات المعرفة في مختلف الميادين الهندسية والطبية والاقتصادية، بما في ذلك وضع الحلول للمشكلات الاجتماعية.

من الممكن الاستشفاف من هذه التيارات ارتفاع التوقعات السياسية، المتمثل بتزايد مطالبة الشعوب بالديمقراطية، والضغوط التي تمارسها ثورة المعلومات والاتصالات في تنمية المعايير المشتركة السياسية (والقانونية) والثقافية، والمتمثلة بانتشار الثقافة الجماهيرية عن طريق الميديا - وسائل الاعلام. وتساهم ضغوط العولمة بشكل مباشر وغير مباشر في تآكل المجتمعات المدينة على المستوى المحلي - القبيلة والطائفة

الاجتماعي والقوى التي تدفع السكان الى التكتل والتكاتف. وهذا ما اطلقت عليه وصف القبلية السياسية (خلدون حسن النقيب، ١٩٩٦)، وما يطلق عليه علماء الاجتماع الغربيون مصطلح الوشائجية الجديدة (Neoprimornialism).

في دراستي لهذه الظاهرة حاولت ان ابين الاسس الجديدة التي تقوم عليها التضامنيات القبلية في السياق التاريخي للمجتمع العربي. أما اغلب التفسيرات الغربية فتجمع على ان الوشائجية الجديدة كونها (أ) مضادة للدولة (القومية) ومؤسساتها، او (ب) احتجاج او رفض من قبل قوى المجتمع المدني على الفوضى التي تولدها قوى وضغوط العولمة في حياتهم، وارباك الاستقرار النفسي الناتج عن وقوع التغيير الاجتماعي السريع والمتسارع.

هناك ملاحظتان لا بد من التنبيه إلى أهميتها في الموضوع. الملاحظة الاولى، هي ان التضامنيات القبلية السياسية (والطائفية والاثنية والاقليات)، لا تعتبر بديلاً عن الدولة القومية – القطرية، ولا هي بمثابة مؤشر على انهيارها او اضمحلالها كما يذهب بعض الكتاب. وانما يدل على تداعي الفواصل بين المجتمعات، الى جانب الانقسام الى دول. والملاحظة الثانية، هي ان تضامنيات القبلية السياسية او الوشائجية الجديدة لا تشبه مؤسسات القبلية والطائفية التقليدية بتشابه الاسماء والتسميات، فهي نتاج المجتمع الحديث بثقفاته الاستهلاكية – الجماهرية (Martin Skaw, 1994).

الثقافة والعمل

لقد دخل المجتمع العربي مرحلة الثقافة الاستهلاكية دون ان يتعرض الى عمليات الانتقال الطويلة من المجتمع التقليدي الى المجتمع الصناعي، ولم يشمل قطاع الانتاج الصناعي فئات واسعة من السكان. فاقتصرت عمليات الانتقال على التحضر السريع غير المخطط دون تصنيع، وعلى ثورة كبيرة في التعليم النظامي والعالي شملت قطاعات واسعة من السكان، دون ان تكون هذه الثورة في التعليم متصلة بحاجات المجتمع الحقيقية من القوى العاملة. لماذا التعليم اذن؟ لنشر الثقافة وللايفاء بمتطلبات المجتمع العصري وحاجته

والعمل – العمل اليدوي والعمل الذهني، وبين العلم والتقانة. وهذا في حقيقة الامر ديدن الرأسمالية عامة، ولكنه يتضخم في الرأسمالية المختلفة بدرجة اكبر. وانا ازعم ان هذا العنصر هو نقطة الالتقاء بين القيم القبلية الحديثة (الوشائجية الجديدة) والنظام الرأسمالي في ظل الاستهلاك المتعي. فاذا كان اعادة هيكلة (Restructuring) النظام الاقتصادي تحت ضغوط العولمة تتجه الى الاستهلاك والقيم الاستهلاكية في قطاع الخدمات ونمو مهن الطبقات الوسطى، فان العزوف عن العمل اليدوي وحياة المصنع يترسخ بفعل القيم القبلية في تكييفها مع متطلبات المجتمع الاستهلاكي (خلدون حسن النقيب، ١٩٩١).

ولما كانت المجتمعات العربية لم تمر بعمليات تصنيع واسعة، ولما كانت ثورتا التحضر والتعليم قد وفرت الوقود الذي يغذي النزعة نحو الاستهلاك على المستوى المحلي وتحت ضغوط العولمة، فان قطاع العمل اليدوي المنتج في الصناعة قد بدأ بدوره بالتضاؤل والضمور. ويحل محله تدريجياً قطاعاً يتطلب مهارات فنية غير تقليدية، في التعامل مع التقانة العليا وادواتها، ومع تطبيقات المعرفة مارة الذكر، وخدمات الترفيه والسياحة.

واذ تجاوزنا هذا الجانب الى الجانب الاهم من عمليات اعادة هيكلة الاقتصاد نصل الى عامل الربط بين جوانب هذه العمليات جميعها، وهي ان الفصل بين العمل اليدوي والعمل الذهني في المجتمع الحديث تجد اصلها في النظام التربوي نفسه. فالذي يميز العمل اليدوي عن العمل الذهني هو التأهيل عن طريق التحصيل الدراسي. فالطبقات العاملة من الناشطين اقتصادياً هي التي تحصل مستوى أقل من التحصيل. والطبقات الوسطى والعليا هي التي تتميز عادة بمستويات اعلى من التحصيل الدراسي، او بامكانية الحصول على مستويات اعلى من التحصيل الدراسي. ولذلك فان النظام التربوي يعيد انتاج هذا الفصل بين العمل اليدوي والعمل الذهني، ويتضمن في منهاجه قيم وصور متحيرة ضد العمل اليدوي، ومرغبة في العمل الذهني النظيف والمريح.

ومما يزيد الامر تعقيداً في بيئة المجتمع العربي، هو ان النظام التعليمي باكمله مع استثناءات قليلة للمؤسسات التربوية ما هي الا وسيلة للهروب من العمل اليدوي من جهة،

لا تشبع طموح، ولا تدر ثروة، وحيث الروتين الممل. واذا تأملنا في اطروحات انطونيو ليتيري، فاننا سنضطر الى الاتفاق معه، من ان النظام التعليمي ما هو الا عمل غير منتج اجباري ومخرجاته تساق الى اعمال غير خلاقة اجبارية، اكثر جموداً، واكثر استغلالاً لهذه الجموع من الشباب من اشكال الاستغلال التقليدية - بسبب حرمانها من حق اختيار العمل الذي ترغب فيه، وحق التعليم في الوقت نفسه (Antonio Lettieri, 1978, P.152).

ولكن فرصة هؤلاء الشباب (بالهروب من العمل اليدوي) بحصولهم على شهادة عالية بالتحصيل الدراسي لن تدوم كثيراً. اذ انهم سرعان ما يتوصلون الى الاستنتاج ان الدخل والمكانة التي تؤهلهم هذه الشهادة لهما لن يكفيا لتوفير مستوى واسلوب حياة مناسبين. اذ ان متطلبات السوق وقوى العولمة تتجه سريعاً الى فرز المهن الماهرة المتصلة بالثقافة العليا، المهن ذات الدخل العالي في قطاع الخدمات وبخاصة في ميدان الاعلام والترفيه والخدمات السريعة وما يسميه جورج ريتزر «المكدونلدية» (MacDonaldization) عن سائر مهن قطاع الخدمات الاخرى (George Ritzer,1996). وهذا في اعتقادي يمثل تياراً متسارعاً نحو تهميش الطبقات الوسطى.

أي يجعل مهن الطبقات الوسطى هامشية من حيث الدخل والمكانة، مما يضطر كثير من العاملين - الناشطين اقتصادياً الى البحث عن وظائف اخرى في القطاع الموازي - السوق السوداء (Parallel Economy, Black Market)، وفي الارتشاء وقبض العمولات والاتجار بالمخدرات او التهريب وغيره.

حق العمل وحق التعليم

اما اذا تمعنا في اوضاع مجتمعات الخليج خاصة، فاننا امام عدد من الظواهر التي لم تدرس بعناية كافية. واحدة من هذه الظواهر هو الانخفاض الكبير في مساهمة المواطنين في قوة العمل. فيجعل الناشطين اقتصادياً من الكويتيين لا تتجاور 18% من قوة العمل. أين بقية قوة العمل الكويتية؟ هناك الطلبة وكذلك المتقاعدون قبل سن التقاعد، و ٩١٪ من النساء، « والمكتفون اقتصادياً »، بالاضافة الى فئات اخرى لم تصنف حتى الآن. واذا سئلت أين يعمل الـ ١٨٪ من الناشطين اقتصادياً ستجد ان ٩٠٪ منهم في الوظائف الحكومية التي لا تسمن ولا تغني عن جوع.

وحتى اذا افترضنا ان هناك قوة عمل ذات مهارات فنية عالية في المجتمعات العربية الاخرى ذات الكثافة السكانية الأعلى وذات القاعدة الاقتصادية الاوسع، فان قوة العمل هذه تتعرض مهاراتها الفنية الى التخلف، وتتعرض معلوماتهم الى التقادم بدون تعليم وتدريب مستمرين، وبخاصة مع ارتفاع وتيرة التغيير الاجتماعي وارتفاع معدلات الاختراع والابتكار في عصر العولمة. ونحن نعلم ان هذه المجتمعات العربية بالذات التي تفتقر الى الموارد المالية والاستثمارات الضخمة في ميدان التعليم والتدريب المستمرين، الذين يتطلبهما عصر العولمة. والاستنتاج المنطقي في هذا السياق هو ان تتجه دول الخليج ذات الموارد المالية الأفضل الى تمويل عملية الربط بين الثقافة والعمل، ليس على المستوى المحلي فقط، وانما على المستوى الاقليمي والقومي أيضاً.

والربط بين الثقافة والعمل يمكن ان يكون بالجمع بين حق العمل وحق التعليم - حقان تكفلهما دساتير الدول العربية. وهو ان من حق المواطنين اختيار العمل الذي يرغبون فيه والانضمام الى قوة العمل في الوقت الذي يختارونه. ومن حق المواطنين كذلك العودة الى الدراسة في الوقت الذي يشاؤون، والعودة مرة اخرى الى مقاعد الدراسة لشحذ مهاراتهم الفنية، أو تغيير مساراتهم المهنية كلما وجدوا ذلك ضرورياً. وهذا ما تفعله الآن دول متقدمة مثل السويد، المانيا، وهو ما توصي به

المستمر مدى الحياة.

بهذه الطريقة نتجنب فصل العمل اليدوي عن العمل الذهني، ونتجاوز بشكل أفضل التحيز ضد العمل المنتج، ونضمن تهيئة قوة عمل قادرة على التعامل مع التحولات الكبرى التي تعصف بالشعوب والامم غير المستعدة للتكيف مع ضغوط العولمة.

الدكتورة / مريم حسن :

اشاركك الرأي اننا لا ينبغي ان نظلم المؤسسة التعليمية في الكويت او في أي نظام آخر لا نريد ذلك لانها من اعظم الاجهزة في ادخال عملية التغيير الاجتماعي والثقافي والسياسي ولكن كيفية استخدام هذا الوسيط تترك لصانع القرار التعليمي والسياسي، فاذا كنا نريد تغيير المجتمع وثقافة المجتمع وكنا في صدد اختيار من يقود هذا التغيير ويقبل بكل مجرياته ثم واجهتنا اشكالية تدعيم ما هو سائد في المجتمع من خلال ثقافة جانبية او قبلية او رعوية تنظر الى المهن الحرفية بمنظار دوني فأنا اعتقد ان المؤسسة التعليمية لم تأتي بجديد ولم ترفض لا في فترات ما قبل مناهج التعليم قبل الغزو ولا ما بعد مرحلة التحرير. التطرق لما يسمى بالقيم الجديدة التي تتناسب مع فكرة العولمة التي تتصارع فيها القوى الاقليمية والقوى العالمية بصراحة وانا اعتقد اننا بحاجة الى النظر لهذا الجهاز من قبل صناع القرار التعليمي كمؤسسة جادة في تغيير ثقافة المجتمع وادخال تلك القيم التي يمكن من خلالها خلق اجيال تقبل على العمل اليدوي ولا تفرق بينه وبين غيره.

الدكتور / احمد عبد الله :

بالنسبة للسؤال الاول تعريف المشكلة الاجتماعية : يشترط في هذا المشكل ان يشعر به الفرد والجماعة والا فلن يكون مشكلاً وهو واقع وعندما يكون هناك احساس حتى من فرد واحد بوجود المشكلة. ويمكن مقابلة هذا السؤال بحالة غاليليو، فرد واحد وقف امام الملأ وقال ان الارض تدور حول الشمس.

هل هذا هو التعريف المستخدم في العلوم الاجتماعية دائماً؟ اذا فهمت النقطة بشكل صحيح... ظهور القبلية او عودة ظهورها وتكريسها ... ألا ترون معي بأن ظهور القبلية

وتضيع فيها المعايير. ان الفرد قد يضيع ان لم ينتم الى قبيلة او جماعة. وعلماء الاجتماع يقولون بأن الكرم يظهر في المجتمعات الفقيرة، الكرم لا يظهر بالمجتمعات الغنية والحديثة.

أنا اعتقد بأن القبلية لم تظهر الا لأنها تؤدي وظيفة نفسية، هناك حاجة للأمان النفسي في الطرف المقابل هناك القيادات التي تعلم بهذا الشيء ولكنها تكرسه ولا تريد القانون والمعايير واللوائح. ان من يرد ان يظفر بلقمة العيش فلينتمي الى هذه القبيلة ومن يخرج عليها لا يستطيع الحصول على اللقمة.

قبل اسبوعين ظهر تقرير مرعب حول الجريمة المنظمة أطباعها وأرباحها. يقول التقرير ان ارباحها أربعة اضعاف ارباح النفط، هناك عواصم تمر فيها هذه التجارة بالأموال القذرة وأي شخص في مجتمع مضطرب يريد الامان فإن هذه التجارة توفر له فرصة سهلة لأن يكسب.

سؤالي : كيف تنظرون لهذا الموقف؟ هل تكون العواصم العربية حبة في هذا العقد رغم وجود الدين والعادات والقيم؟ انسان يريد ان يعيش ماذا يعمل؟.

السيدة / مي يوسف بن عيسى :

تحدثت عن حق العمل وحق استمرارية التعليم. الدول الخليجية هي ملتزمة بحق العمل والتعليم. يجب ان يساهم القطاع الخاص بهذا الجهد أما بمزيد من التربية أو ان تكون هناك قيود على العمالة الوافدة بحيث يضطر صاحب العمل لتوظيف عدد أكبر من ابناء هذا البلد.

الدكتور / وصفي عزيز بولس :

ذكرتم ان هناك اجماعاً مجتمعياً حول قيمة العمل اليدوي وأنا اتصور انه اجماع

الدائرة. الملاحظة الثانية هي الاتجاه نحو اعادة تدريب القوى العاملة. هذه الفكرة لم تأخذ مكانها بين نظمنا الاجتماعية والتعليمية على الاطلاق، وهذا يغيب عن الطرح الحالي لإعادة التدريب في مجالات نقصت فيها الأيادي العاملة. الغريب الذي يستوقفني حقيقة ان نسبة البطالة مرتفعة بين المتعلمين بينما هي أقل بين غير المتعلمين. لماذا نقبل على التعليم النظري وليس العملي مع وجود دلالات تؤشر الى البطالة؟ في نهاية هذا المطاف أريد بعض التفسيرات منكم .

الدكتورة / لولوة حمادة :

بدأت في الآونة الاخيرة أفسر بعض الظواهر على أساس عدم ايمان المجتمع الكويتي بالفروق الفردية حتى بالنسبة للاطفال العاجزين عن التعلم حيث تجد ان اهلهم لا يرغبون ادخالهم في مؤسسات خاصة. الجميع يصر على التعليم الجامعي، لو نظرنا الى الجميع لوجدنا انتشار سلوك معين بين الافراد يعم الجميع. مثلاً ظاهرة البيجر Pager والتلفون النقال هذه الظاهرة موجودة لأكثر من ١٥ سنة في الدول الغربية ومع هذا فإنها لم تعم جميع الناس. اما في مجتمعنا فالجميع يريد المساواة في اقتناء مثل هذه الاجهزة، ما علاقة هذا بموضوع العمل المهني والعمل الذهني؟ عدم الايمان بالفروق الفردية يفسر هذا الشيء، الجميع يقبل على مهنة معينة هناك حديث شريف يقول : (اذا تساوى الناس هلكوا) نحن نريد الجميع ان يتساوى في الدرجة والوظيفة وكل شيء.

الدكتورة / سهام الفريح :

مررت بتجربة خاصة من خلال لقائي بشريحة من الشباب فيها اختلاف ثقافي وطبقي ومادي وكلها راضية بالعمل المهني والحرفي وهي مندفعة نحوه ولكننا نجد انه لا المؤسسات المعنية ولا حتى قوانين العمل مهتمة ومهيأة لاستقبال هؤلاء بعد انهاء دراستهم، هنالك عدد منهم يتوقعون البطالة بعد التخرج، مثلاً مؤسسات العمل ترحب

الحصول عليها؟ قوانين العمل لا تسعى لمساعدتهم والاعلام لم يسع الى ازالة هذه الانماط السلبية من ذهن الفرد. المناهج التعليمية دائماً تضع هذه الاعمال في انماط دونية والمؤسسات لا تسعى في نشر الوعي في هذا المجال.

الدكتور / حمود المضف :

بالنسبة للنظرة الدونية للمهن التقليدية وربطها بالتاريخ الحديث والتراث القديم اعتقد ان تاريخنا عكس هذه النظرة. كان الكويتيون يقدمون على العمل اليدوي واسماء بعض العائلات الصانع، القطان وغيرها تدل على المهن التي كان الناس يمارسونها لكن مجتمع ما بعد النفط هو الذي يحمل هذه النظرة، وأثرت عليه العوامل الاقتصادية. اثناء فترة الاحتلال عمل الكويتيون في المهن اليدوية. قد يكون العامل الاقتصادي والرخاء يؤدي الى هذا الخلط. للمرة الثانية أعقب على نسب العمالة، كانت العمالة في السابق تركز على اخذ الشكل الهرمي، الاختصاصيون في أعلى الهرم ثم الحرفيون في آخره، انا ارى ان هذا الهرم انتهى مع وجود التكنولوجيا الحديثة. صار الوضع يتخذ شكل اسطوانة منتفخة. الاختصاصيون والحرفيون والضغط كله على العمالة الوسطى والمساعدين الفنيين.

بعد تحليل المعلومات الواردة من وزارة التخطيط نجد ان هيكل العمالة الكويتية متناسب جداً ١٥٠,٠٠٠ شخص مع الاسطوانة التي تحدثنا عنها.

لا أرى وجود مشكلة كبيرة : المشكلة تقع في الجانب الآخر ٨٣٪ أو ٨٤٪ هم العمالة غير الكويتية. عندما حللت مؤهلاتهم وجدنا ٨٥٪ من ٦٥٠,٠٠٠ الف شخص غير كويتي يقعون في العمالة السائبة وهم الذين يتجنبهم القطاع الخاص. وللأسف ٢٥٠,٠٠٠ منهم خدم في البيوت بدون مؤهلات. قضية العمالة الوسطى والفنيين لا اعتقد وجود خوف من جذب الكويتيين لها.

المجتمع الكويتي الآخر، الذين يشكلون ثلاثة اضعاف العمالة الكويتية مجتمع بدون

فيما يتصل بالقبلية، القبلية لا تساوي الرعوية والبدوية في استعمالاتنا. القبلية هي أسلوب في ربط الناس ببعضهم. أسلوب في موضوع الانتماء والطريقة التي يتكاتف فيها الناس لتحقيق مصالحهم بناء على العصبية. أسلوب في التماسك الاجتماعي Social Binding.

في موضوع تعريف المشكلة قد يكون وجود قبول من الناس اذا تطلب هذا موارد لحل هذه المشكلة والا لن يكون هناك التزام بحل المشكلة وتوظيف موارد ضخمة او غيرها ووضع قوانين ان لم تكن فئات مهمة سياسية وأعضاء مجلس أمة بامكانهم اثارة موضوعات قد لا تخطر على بال الناس، موضوع تراخيص الصحف قضية لها الاولوية في مجلس الامة ربما هذه لا تكون مهمة لعامة الناس التي ليست هي التي توظف الموارد لحل هذه المشكلة.

ربما مجموعة قليلة من الناس تعتبرها مشكلة تتعلق بالحقائق الاجتماعية كالطلاق مثلاً، ١ أو ١/٢ ١ من كل ثلاثة يتطلقون في السنوات الاولى للزواج.

أعتقد أن هناك اجماعاً لدى أغلب علماء الاجتماع على ان شرط قبول فئات مهمة من السكان عنصر مهم في تحديد المشكلة. والتيار العام في ظل التكنولوجيا والفواصل بين العمل اليدوي وغير اليدوي تقل ومع هذا فنحن نلاحظ اشكالاً في أن عدداً كبيراً من الكويتيين يعملون في مهن الفئات الوسطى والتي لها دخل لا يكفي مثل العمل الماهر والتناقض بين توفير الثروة وبين المكانة الاجتماعية حيث ما زالت هناك حواجز يصعب اختراقها بعد ان بدأت تضعف تدريجياً. كون القبلية السياسية تحقق وظيفة؟ نعم. من لا قبيلة له ليس له (ظهر). من يهتم بانسان لا أحد له يسنده؟ .

ان لم تتكتل الطائفة من يهتم بمتعلم شيعي لا يجد عملاً؟

نعم القبلية تحقق وظيفة ولكنها وظيفة سلبية Disfunction والبديل لهذا هو التنظيمات المجتمعية التي تجمع عامة الناس في حركات اجتماعية وسياسية وتدافع عنهم باعتبارهم مواطنين ولس حسب قبائلهم

التسييس للقبلية وتقسيم الوزارات حسب القبائل والطوائف اذا استمر الوضع هكذا سنصل الى مرحلة تشبه حالة لبنان.

هناك طوائف وليس ضرورياً أن يكون لها حقوق سياسية باعتبار أن عامة الناس لهم هذه الحقوق. ما نقوله هو ان هذا الاسلوب في الانتماء واللجوء للصور القبلية شرعية تراثية هي غير موجودة للقبلية. بمعنى عدم وجود (شمامرة او عنزة ١٠٠٪). هل التحالفات القبلية متصورة ومتخيلة؟

تيري اندرسون كتب كتاب (المجتمعات المتخيلة) وهو من أروع الكتب. في البوسنة مثلاً يتكلمون عنها باعتبار أهلها مسلمين بينما في حقيقة الأمر هم (صرب وكروات) ينتمون الى البوسنة ولكن هذه الحقيقة لا تبرزها وسائل الاعلام الغربية لأنها سطحية في تغطية الأخبار.

بالنسبة للقطاع الخاص، المشكلة هي في الاحتكارات المحلية. مثلاً العمل غير المنتج في مهن الطبقات الوسطى والتي اصبحت منتفخة في الوسط وشوهت شكل الهرم. لو كان أعطي التكتل في المهن الوسطى لمن يعملون في القطاع العام وأعطوا فرصاً لأن يمتلكوا مؤسسات Enterprises في القطاع الخاص ويشتركوا مع آخرين أو يديرونها هم أنفسهم أعتقد أن كثيراً من الناس سيقومون بذلك وينضمون للقطاع الخاص.

الحكومة تريد ان تتجنب طريقة تعميم الفائدة الاقتصادية على فئات واسعة من السكان. تبيع الاسهم لشركات موجودة في السوق أصلاً وتبيعها بالمزاد العلني بمعنى من يملك رأس المال هو الذي يملكها ولا يستفيد منها عامة الناس وهذا مخالف حتى لما هو معمول به في الدول الرأسمالية حيث تجري هذه الامور باكتتاب عام في أغلب الحالات. اين يأتي دور الاحتكارات المحلية؟

من يسيطرون على الاحتكارات المحلية هم فئة محدودة من كبار التجار والمتنفذين وهم يريدون قوة عمل رخيصة حتى يكونوا بوضع تنافسي. المنتج الكويتي غال لأن كلفة

الحكومة بأن يوظف القطاع الخاص مجموعة من الخريجين، ويدفع نصف رواتبهم وتقوم الحكومة بدفع النصف الآخر كما حدث في عمان فان المشكلة تكون ممكنة الحل.

السيدة / صبيحة الجاسم :

هذا الاجراء لم ينجح في عمان. هناك مشروع بديل مطروح. خلال فترة البحث عن عمل يصرف المواطن راتب معين ويتم تدريبه لمدة معينة تدريباً يؤهله لعمل حقيقي بدلاً من ان تكون هناك بطالة مقنعة.

الدكتور / خلدون النقيب :

المشروع العماني من الناحية المنطقية جيد ان يطبق في الكويت، ويجب البحث في اسباب فشله في عمان لتفاديها.

هناك مجالات في القطاع الخاص لم تطرق وهي ما يسمى بالقطاع الثالث مثل جمعيات النفع العام والتعاونيات. حتى المؤسسات الخيرية بامكانها تمويل نشاطات اقتصادية. ولكن قضية المساواة حتى البنك الصناعي الذي من وظيفته القيام بهذا لا يقرض الا من له سجل تجاري وله وجود في السوق مما يتناقض مع شرط قيام هذا البنك بما هو منوط به.

موضوع التعليم والبطالة :

طالما هناك تخريج اعداد كبيرة من الناس وما دام الاقتصاد لا يتحرك فانك لن تجد لهم عملاً يستوعبهم (خريجون من جامعة الكويت في الهندسة الكهربائية لا يجدون عملاً).

ومن الخدم الهنود ستجدون خدماً مؤهلين معهم M.A./BA وذلك بسبب توسع الاقتصاد الهندي ولكن ليس بمقدار اعداد الخريجين.

وشهدت مصر معركة جيش المؤهلات في سنة ١٩٧٣ الذين حاول السادات التخلص

عقلاني.

هناك صراعات كبيرة على مستوى النقابات العمالية في اوروبا حول موضوع تصنيف العمال الى فئات وما يقود ذلك اليه من امتيازات وقد توصلوا الى اتفاقات بين هذه النقابات في غرب اوروبا أفضل من انجلترا.

موضوع المساواة مع انه غير عملي ولكن أغلب الناس تحاول الحصول على دخل يساوي العمل اذا كان العمل متوازياً. في النهاية لا بد من وجود تصنيف للعمل والتخصصات النادرة.

موضوع البطالة له ابعاد في غاية الخطورة بالنسبة للبلاد العربية ذات الكثافة العالية كمصر والمغرب وسوريا. هذه المخاطر ستسبب احتكاكاً سياسياً، والخوف لدى الشباب هو من السقوط في معسكرات العمل غير الماهر الذي لا يوفر امتيازات كافية.

السيدة / مي يوسف بن عيسى :

أرجو من الدكتور حمود المضف ان يوضح موضوع الاسطوانية؟ نحن نعرف ان ٩٥٪ من العمالة في القطاع الحكومي هي عمالة خدمات واعمال مكتبية فأين التقنية؟

الدكتور / حمود المضف :

هيكل العمالة السابق على هرم مع تقدم التكنولوجيا الحديثة سترين ان الاعتماد على العمل اليدوي سيتلاشى. اصبح هذا الهرم على شكل اسطوانة (الجامعيون مثل الحرفيين الوسط تكون في التقنين).

العمالة الكويتية ١٥٠,٠٠٠ لو قسمناهم حسب مؤهلاتهم لوجدنا ان الاختصاصيين الماهرين وغير الماهرين متساوون في العدد وفي الوسط التقنين.

القطاع الخاص هو الذي ظلم نفسه لتخليه عن دوره واعتماده على الحكومة فاذا ما فشلت الشركة تمتلكها الحكومة ويصبح الموظفون فيها حكوميين.

الآن هناك بوادر على تشجيع القطاع الخاص والخصخصة ولكن هذا يقع ببطء.

الدكتور / حمود المضف :

أعقب على ما قاله الدكتور خلدون بأن تتحمل الحكومة جزءاً من رواتب الكويتيين في القطاع الخاص. الموضوع درس ولكن المشكلة هي في القوانين.

ما الذي يخيف الحكومة من تطبيق هذا القانون؟ هو التلاعب بأن يقوم كل صاحب شركة بتوظيف اقاربه ويعطيهم الرواتب وأقرب مثل على الزام الشركات الخاصة بتعيين الكويتيين ما قامت به شركة البترول الوطنية حين فرضت على الشركات الخاصة ان ٢٥٪ من العمالة عند الشركات التي ستتعامل معها يجب ان يكونوا كويتيين حتى يفوزوا بالعقد مع K.O.C. .

ما حدث تجربة ولكنها ما زالت تواجه عقبات.

بعض الشركات توظف كويتيين وهميين تعطيهم رواتب وتحسبهم على عقود الشركة.

هناك قوانين لكن الكويتيين يتلاعبون بها ويتحايلون على القانون. مثال : الطلبة عندما نعطيهم مكافآت اجتماعية بعض الطالبات ابوها له ٨ رخص تجارية لم نعطها في الفصل الثاني مكافأة لكنها تقدمت بطلب المكافأة بعد ان حول الاب الرخص باسم الام. كيف نعطي الثقة للكويتي بينما نجد ممارسات غير صحيحة عكس ما نطلبه؟.

الدكتور / خلدون النقيب :

التلاعب بالقوانين نتيجة العصبية القبلية وعدم وجود حزم في تطبيق القوانين. من ينفذ القوانين؟ ومن يقع تحت طائلتها؟ هناك مشاريع كثيرة متوقفة؟

لكن هناك تخوفاً من الواسطات ونفوذها للحصول على هذه المحطات. ان هذا ينطبق على الجميع.

الدكتورة / سهام الفريح :

انا متعاطفة مع الشباب لأنهم متجهون للعمل والحرف ودائماً هناك خوف عند الشباب من مستقبلهم وتخرجهم.

الدكتور / حمود المضف :

هناك تجارب يجب ان نشيد فيها لشباب كويتيين يعملون في الحرف. وشكراً.

التشريع والتربية
وتحرير الإرادة الإجتماعية
- الوسيلة المهملة -

الدكتور محمد عزيز شكري

التشريع والتربية وتحرير الارادة الاجتماعية

الوسيلة المهملة

رئيس الجلســـــة : د. حسن الابراهيم

المتحدث الرئيســـي : د. محمد عزيز شكري

المشاركون :

١- الدكتورة / دلال فيصل الزين

٢- السيدة / مي يوسف بن عيسى — مدرسة البيان

٣- السيدة / صبيحة عبد القادر الجاسم — المجلس الأعلى للتخطيط

٤- الدكتورة / عفاف حامض

٥- الدكتورة / مريم حسن — كلية العلوم الادارية قسم العلوم السياسية

٦- الدكتور / قاسم علي الصراف — كلية التربية - جامعة الكويت

٧- الدكتور / سمير هوانه — وزارة التخطيط

٨- الدكتور / عبد الرحمن العصفور — وزارة الصحة

٩- الفاضلة / ليلى محمد حسين

١٠- الدكتور / وصفي عزيز بولس — كلية التربية - جامعة الكويت

التشريع والتربية وتحرير الارادة الاجتماعية

الوسيلة المهملة

الدكتور / محمد عزيز شكري

أستاذ في كلية الحقوق - جامعة دمشق

مقدمه لتأسيس مفهوم أولى لتربية قانونية عربية

دراسة مقدمة للملتقى العلمي الثاني عشر
للجمعية الكويتية لتقدم الطفولة العربية
١٩٩٦/١٢/٢٣

شكر

لا بد من تسجيل شكري العميق للجهد الكبير والطيب الذي بذله الأستاذ مهند نوح المعيد في كلية الحقوق في تهيئة مادة هذه الدراسة.

المحتويات

توطئة : علاء الدين والقمقم

القسم الأول : المنطلق القانوني لتحرير الإرادة العامة

المبحث الأول : نحو تصور جديد لتكوين العقد الاجتماعي

المطلب الأول : سويات العقد الاجتماعي

أولاً : مفهوم العقد الاجتماعي
ثانياً : العقد الاجتماعي في المرجعية التراثية
ثالثاً : العقد الاجتماعي التاريخي
رابعاً : العقد الاجتماعي التداولي

المطلب الثاني : دور القانون في تأسيس العقد الاجتماعي

المبحث الثاني : حركة القانون والتغيير الاجتماعي

المطلب الاول : العلاقة بين حركة القانون والتغيير الاجتماعي

أولاً : العلاقة بين القانون والمجتمع
ثانياً : حركة القانون والتغيير الاجتماعي

المطلب الثاني : الحجر على التغير الاجتماعي بالاستعمال السلبي للقانون.

المبحث الأول : اساس التربية القانونية (الانسان الحر)

المطلب الاول : نموذج الانسان العربي (الانسان المغلوب على امره)

أولاً : الجذور الفكرية للقهر

ثانياً : البذور التربوية للقهر

ثالثاً : آليات القاهرين في تربية المقهورين

المطلب الثاني : نحو فلسفة تربوية لتحرير الانسان العربي

أولاً : الحرية كاشكالية في العالم العربي

ثانياً : الحل : تكامل الشخصية الانسانية العربية

المبحث الثاني : دور التشريع المدني في بناء التربية القانونية

المطلب الاول : تأسيس التشريع المدني للمفاهيم القانونية

أولاً : المقصود بتأسيس المفاهيم القانونية

ثانياً : ماهية التشريع المدني

المطلب الثاني : عوائق تأسيس المفاهيم القانونية

أولاً : فشل المشروع الثقافي العربي

ثانياً : غياب المرجعية

ثالثاً : استنتاج لا بد منه

الخاتمة

توطئة

علاء الدين والقمقم

يروي الحس الشعبي العربي نكتة مفادها أن وفداً من الامم المتحدة اراد ان يبحث في مشكلة الغذاء في العالم فاجرى استبيانات من دول متعددة وعندما سألوا شخصاً سويدياً : ما رأيك في مشكلة الغذاء أجابهم : ما معنى مشكلة ؟ وحين سألوا شخصاً افريقياً نفس السؤال قال لهم : ما معنى غذاء ولكن حين سألوا شخصاً عربياً عن رأيه في المسألة ذاتها اجابهم بدهشة ما معنى رأي [1] ؟

ان هذه النكتة المبكية في آن تدلنا على أمر جوهري هو ان الحس الشعبي العربي يدرك المشكلة ولكنه ما زال يتخبط في دوامات ابعادها، انه استطاع ان يشخص الداء ولكنه ما زال في بحث متعب عن الدواء.

والحقيقة ان الدواء يكمن في نفس المصدر الذي ابدع النكتة المذكورة سابقاً، في الارادة العربية العامة، ذلك الشاهد الذي يرى ولا يتكلم بل لا يستطيع ان يحلم حتى بذاته فكيف بما يمكن ان يؤسسه من قدرة في اعماق العملاق العربي النائم.

لذلك يحق لنا التساؤل : كيف يمكن للدواء ان يكون شافياً، كيف يمكن ان يكون اكسير حياة غدت ضرورية في ظل ما نواجه من احباطات وانكسارات وتحديات ؟

في الواقع نستطيع ان نجعل من الارادة العامة دواء يشفي الجسد العربي المريض عن طريق تحرير هذه الارادة العامة التي وضعت في (قمقم علاء الدين) ولكن اخراج الارادة العربية العامة من هذا القمقم لن يكون بلمسة سحرية تحنو عليه، بل بتكوين مشروع فكري قانوني عربي بفاعلية الارادة العربية العامة من جهة وبتأسيس فلسفة تربوية عربية تتولى إعداد وتنشئة الانسان العربي الحر من جهة أخرى.

---

(١) يلاحظ ان المادة ٢٦ من الميثاق العربي لحقوق الانسان « الذي وافق مجلس الجامعة العربية عليه في الدورة ١٠٢ بتاريخ ١٩٩٤/٩/١٥» قد نصت على حرية الفكر والرأي لكنها لم تنص على حق التعبير عن الرأي، فكأن حرية الفكر والرأي التي ينص عليها الميثاق العربي هي (حرية صامتة) وهذا نقص فاضح جدا لو تم تفاديه.

وآثاره عند فصله عن الآخر، فلا يمكن للانسان المقهور - كما هو حال الانسان العربي الآن - لا يمكنه ان يكوّن الوعي اللازم بدوره الذي يرسمه له المشروع الفكري القانوني المأمول، ولا توجد هناك أية فائدة من تربية تحرر الانسان العربي اذا لم يكن هدفها التوعية بمشروع فكري وقانوني موجود وفعال.

على كل حال يجب علينا الاقرار أنّ هناك أخطاراً عديدة تهدد مجتمعاتنا العربية، واننا إذا لم نتدارك وضعنا عبر مشروع تربوي قانوني فان تجارب الاستبداد التي عاشها المجتمع العربي المعاصر لن تؤدي الى الخلاص.

ونحن في بحثنا هذا سنحاول ومن خلال عرض موجز وبسيط تشكيل بداية للحوار الذي يمد الجسر بين المشروعين الفكريين التربوي والقانوني لايجاد نواة لما يجب ان نطلق عليه مصطلح التربية القانونية التي هي القوة الدافعة الحقيقية لتحرير الارادة العربية العامة.

القسم الأول

المنطلق القانوني لتحرير الارادة العامة

سيتناول هذا القسم محاولة بناء تصور جديد لآليات عمل العقد الاجتماعي، وتحول هذا العقد الى معيار قانوني أعلى في المجتمع، مما يؤدي الى إرساء نظام قانوني عادل في الكيان الاجتماعي العربي، يعتمد عليه هذا الأخير كمنهج في تشريع قوانينه، وفي ترجمة هذه القوانين، وفي تحديد شروط تطبيق هذه القوانين.

فالارادة العامة عندما تقوم بدورها في تجسيد سويات العقد الاجتماعي انما تقوم بايجاد صيغتين لعملها، الصيغة الأولى المتعلقة بالعقد الاجتماعي التاريخي وتعكس المصدر الذي تستقي منه الارادة الاجتماعية حقها في تركيب قواعد تداول السلطة وهذا بحد ذاته حماية لحقوق الافراد وحرياتهم من جهة وتوليد للصيغة الثانية لعمل الارادة العامة من جهة اخرى.

وهكذا فان تحرير الارادة العامة من منظور المنطلق التشريعي متوقف على رسم ملامح هاتين الصيغتين. ولكن دور الارادة العامة وفقاً لهاتي الصيغتين سيبقى في وضع سكوني ما لم يجد الوسيلة الفاعلة التي تنقله الى نطاق الحركة والواقع وهذه الوسيلة هي القانون ذاته.

وقيام الارادة العامة بدورها في ايجاد مصدر الشرعية بشكل دائم ومستمر لن يكتب له النجاح ما لم تستمر حركة هذه الارادة العامة في ايجاد السويات المختلفة للعقد الاجتماعي وذلك في سبيل التلاؤم الدائم بين المجتمع والقانون.

وعلى ذلك فاننا سنقوم بدراسة التصور الجديد المقترح للعقد الاجتماعي مركّزين على دور القانون في تأسيس العقد الاجتماعي عموماً وفي المجتمع العربي المعاصر خصوصاً، ثم ننتقل لدراسة العلاقة بين حركة القانون والتغير الاجتماعي كمقدمة لا غنى عنها للوصول الى نتيجة هامة جداً وهي الحجر على التغير بالاستعمال السلبي للقانون.

المبحث الأول

التصور الجديد لآليات العقد الاجتماعي

سندرس في هذا المبحث نقطتين هما غاية في الاهمية، النقطة الاولى وتتصل بدور الارادة العامة في ايجاد السويات المختلفة والعقد الاجتماعي « المطلب الأول » أما النقطة الثانية فتتعلق بدور القانون في صياغة العقد الاجتماعي وتأسيسه «المطلب الثاني » .

المطلب الاول : سويات العقد الاجتماعي :

أولاً : المفهوم :

حقيقة، ان تناول مفهوم العقد الاجتماعي يجب أن لا يقودنا الى القول بأعمال الارادة العامة عن طريق اجتماع الافراد المكونين لمجتمع دولة ما مع السلطة التي اختاروها لتحكمهم وتفاوضهم معها ثم نقل حق السيادة اليها على أساس ايجاد وقبول تعاقدين بالاستناد الى حق مقرر لكل فرد في المجتمع بموجب القانون الطبيعي « مفهوم الحق الطبيعي » بل يجب بحث مفهوم العقد الاجتماعي من منطلق الحركة التاريخية للارادة العامة.

فالارادة العامة هي التوجه الضمني لمجموع الخيارات الجمعية لإيجاد نسق من الافضليات الاجتماعية (القيم) هذه الافضليات الاجتماعية ترسم بشكل مستمر التصورات الممكنة والضرورية لمحتوى المثل الانساني الأعلى ذي البعدين (العدالة والحرية) إذن ان فعالية الارادة العامة في تكوين آليات عمل السلطة في المجتمع انما هي ترجمة لمحتوى المثل الانساني الأعلى، وطالما ان هذا المحتوى متغير باستمرار، فان هذه الآليات التي ترسمها الارادة العامة لعمل السلطة دائمة التغير وفقاً لما يمليه التحليل المنطقي للعلاقة بين السبب والنتيجة.

فيما بينها لتعطينا نسقاً كلياً من القيم هو نسق الحق الشامل الممثل بقوة مجموع خيارات العقل الجمعي، انطلاقاً من ان هذه الخيارات عادلة وحرة.

وان هذه الحركة التاريخية للارادة العامة لا تفسر لنا فقط مصدر حق الخيارات الجمعية في ايجاد كيفيات لعمل السلطة في المجتمع فحسب، انما تفسر لنا أيضاً سبب قيام الدولة ذاتها كما سنرى فيما بعد.

وإذن فمنطق الحركة التاريخية للارادة العامة يعني ان المجتمع الذي يعيش فيه الانسان هو من ابداع الانسان نفسه، وان المؤسسات الاجتماعية والسياسية والثقافية هي حصيلة النشاط الانساني لهذا المجتمع أو ذاك ❖ (١)، وطالما ان الامر كذلك فمن الضرورة بمكان ان يكون أساس الحق في تجسيد العلاقة بين الحاكم والمحكوم في المجتمع من صنع هذا النشاط الانساني للمجتمع.

وحقيقة، ان تدخل الارادة العامة، على النسقين المشار اليهما سابقاً ، يعني ان هذه الارادة العامة تقوم بايجاد الحق واستخدام هذا الحق. ويبقى الفرق بين نسقي الارادة العامة (التاريخي والتداولي) فرقاً زمنياً بحتاً، وإن تواصل هذين النسقين فيما بينهما هو الذي يمثل فقط (العقل الموضوعي) في المجتمع وان عدم تواصلهما سيؤدي الى غياب هذا العقل الموضوعي القائم على اساس التلاحم بين الفكرة والواقع لصالح (العقل السجالي) الذي يقوم على آليات الاختلاط المنهجي والعقلية السكولستيكية وابتسار الواقع وتجزئته والهرب من المسؤولية الفكرية ❖ (٢) مما يقتل كل أمل في ايجاد أي اساس عقلاني لأي شرعية دستورية ممكنة.

ثانياً : العقد الاجتماعي في المرجعية التراثية :

يرى بعض الباحثين ان الفكر الدستوري الاسلامي قد سبق المفكر الفرنسي جان جاك روسو في ايجاد نظرية العقد الاجتماعي اذ حتى لو تجاوزنا « بيعة الشجرة » التي يرى فيها بعضهم تصويراً حقيقياً لنظرية العقد الاجتماعي التي حلم بها جان جاك روسو فان تعيين الخليفة هو بيعة، أي اختيار واتفاق بين الامة وشخص الخليفة عن طريق (عقد حقيقي من العقود التي تتصل بالارادة بناءً على الرضى)❖(٣)؛ وبهذا اختيار

نصب الإمام من الفروض الكفائية على الامة بمجموعها.

ويروي آخرون من الباحثين وقائع تدل على وجود تقاليد برلمانية تمثيلية عند العرب حتى قبل الاسلام فأهل المشورة في سبأ كان عددهم / ٣١٣ / ينوب كل واحد منهم عن عشرة آلاف من السكان ❖ (٤) وهذا يعني أن السلطة مستمدة من الارادة العامة، كما يروون وقائع اخرى حول وجود انماط اتفاقية لنقل السلطة من الافراد الى رئيس القبيلة في التجمعات العشائرية ❖ (٥).

لكن يمكن أن نسجل في معرض حديثنا عن وجود عقد اجتماعي في المرجعية التراثية وخاصة في الفترات اللاحقة للرسول الأعظم عدة ملاحظات:

١- أن آلية العقد الاجتماعي كما يجسدها هؤلاء المفكرون تقوم على اساس (الشورى) مستندين الى وجود نصوص قاطعة تفرض الشورى وتحث عليها، وان الشورى تمارس عن طريق اهل الحل والعقد الذين يفترض انهم يمثلون الارادة العامة فهم (الرؤساء ووجوه الناس اللذين يقومون باختيار الامام نيابة عن الامة) ❖ (٦). وفي الواقع ان اهل الحل والعقد هؤلاء شكلوا على الدوام مفهوماً غامضاً، اذ انهم لا يشكلون سلطة قائمة بذاتها تقابل سلطة الخليفة وتراقبها. كما ان التاريخ لا يسجل لهذا المفهوم أي دور يذكر في نطاق تأسيس السلطة ولا سيما عند قيام الامبراطوريتين الاسلاميتين الكبيرتين (الاموية والعباسية) . وبمعنى آخر ان اهل الشورى هؤلاء أو اهل الحل أو العقد غير مضبوطين من حيث الكم والكيف والجهة والزمان ❖(٧) ونستطيع ان نفهم من ذلك من خلال ملاحظة ان الوصول الى السلطة كان في الكثير من لحظات التاريخ الاسلامي يتم بواسطة القهر والغلبة وتأسيس سلالات حاكمة لا عن طريق ايجاد شرعية سلطوية بالمبايعة والاختيار للخليفة أو الإمام عن طريق أهل الحل والعقد.

٢- نلاحظ أيضاً ان مفهوم اهل الحل والعقد يتبلور في الادبيات التراثية على أساس أن أهل الحل والعقد هم كل من له سلطة ما في المجتمع علمية أو اجتماعية أو اقتصادية أو دينية ❖ (٨) وبالتالي فان اهل الحل والعقد لا يمثلون الارادة العامة التي يجب أن تنتقي (الحاكم - الإمام) عن طريق العقد لأنهم في الأساس طبقة اجتماعية

التاريخية التراثية، ذلك لان المجتمع العربي كان مازال محتفظاً ببنيته العشائرية والقبلية، لذلك فان هذه البنية العشائرية لعبت دوراً كبيراً في عملية تداول السلطة في التراث الاسلامي، وربما هذا ما يفسر لنا، بشكل أو بآخر، اشتراط ان يكون الخليفة قرشياً من قبل الفكر الدستوري الاسلامي. هذا ما يؤكده لنا ابن خلدون الذي يمدنا دائماً بتفسيراته المدهشة للظواهر الدستورية المختلفة : (فالحكمة في اشتراط النسب القرشي ومقصد الشارع معه لا نجد إلا اعتبار العصبية ذلك ان قريشا كانوا عصبة مضر وأصلهم وأهل الغلب منهم وكان لهم على سائر مضر العزة والعصبية والكثرة والشرف.....) ❖ (٩) .

٤- ان مقتضيات وجود عقد اجتماعي وجود ارادة عامة تنطلق دوماً منها السيادة، والمنطق يقضي بأنه لافعالية للارادة العامة دون وجود فعالية لارادة كل فرد راشد في المجتمع وهذا يتنافى مع الفلسفة التي يقوم بها اصحاب الحل والعقد بمبايعة الإمام اذ ان هذه الفلسفة تقوم على أن مبايعة الحكم هي فرض كفاية إذا قام بها البعض سقطت عن باقي افراد المجتمع (وهم الغالبية) وبذلك فإن الارادة العامة لا تقوم بمبايعة الحاكم وبالاتفاق معه حول شروط مشروع أو عقد السلطة لأن المبايعة واجب وليست حقاً وهي واجب وحق في آنٍ معاً بالنسبة للنخبة المهيمنة اجتماعياً أو اقتصادياً أو دينياً، ولكنها واجب نظري ساقط بالنسبة لغالبية الشعب بموجب ممارسة النخبة له (اهل الحل والعقد). أي ان ارادة اهل الحل والعقد تكفي، مما يلقي بظلال الشك على اعمال الارادة العامة بمفهومها العام في هذا المجال.

٥- وأن العقد الاجتماعي يعني وجود الارادة العامة في مواجهة ارادة السلطة تمارس الرقابة عليها دوماً وتمنعها من تجاوز حدود التعاقد وشروطه ومن المفروض وفقاً لمنطق المبايعة أن يقوم بهذه المهمة أهل الحل والعقد أو اهل الشورى باعتبارهم (ممثلين عن الشعب) ولكن بعض مفسري القرآن الكريم يرون ان الشورى مندوبة وليست واجبة بل ذهب بعض الكتاب الاسلاميين المعاصرين (كأبي الأعلى المودودي مثلاً) الى أبعد من ذلك إذ افترض انه ليس لرأي اهل الشورى أي قوة شرعية الزامية لرئيس الدولة. فله

يمكن ان يرد عليه بصريح آية (وشاورهم في الأمر) وفيها ما فيها من الزام ديني وقانوني للرسول نفسه.

وإن الابتعاد عن صيغة العقد الاجتماعي باعتباره تجسيداً للارادة العامة وعملها تراثياً ربما نجده بشكل واضح لدى الشيعة الاثني عشرية، فنصب الإمام لا يكون بالاختبار ابداً بل بالنص. فنقطة البدء إذن عند منظري الفكر السياسي والدستوري الاسلامي الشيعي تتمثل بنقد مبدأ الاختيار ونقد مبدأ البيعة إذ ان إذا جاز الخطأ على كل فرد فقد جاز الخطأ على المجموع وبذلك تخطىء الامة حين تختار غير المستحق❖(١١) وبذلك فإن ما نلاحظه هنا ان الفكر الدستوري الشيعي يتخلى نهائياً عن أي فكرة تتعلق بامكانية وجود صيغة لعقد اجتماعي بين الحاكم والمحكوم وذلك لصالح عقد ثيوقراطي بين اطراف ثلاثة هم الله سبحانه الذي كتب على نفسه الرحمة واللطف بعباده بتعيين أمام معصوم، والإمام الذي عليه الامتثال لأوامر الله وهو لا بد ممتثل إن مكنته الرعية، والرعية يجب عليهم تمكين الإمام من حكمهم وطاعتهم إياه. فان لم يفعلوا تقع عليهم تبعة الاخلال بالعقد والعهد ❖ (١٢).

وإذا كان الخوارج يرون وجوب كون الإمامة تستحق بالشورى من قريش أو غيرهم من العرب أو العجم فإنهم يتفردون بعموم الاستحقاق لمنصب الإمام لا بخصوصية في قبيلة معينة أو اسرة مخصوصة ❖ (١٣) إلا ان خطابهم كان يقوم أساساً على تكفير المخالف ورفض الآخر، مما يحول في النهاية دون تحقيق الدور الكلي للارادة العامة اضافة الى أن الفكر الدستوري والسياسي للخوارج يعكس مفهوماً فوضوياً للسلطة يبعدها عن نطاق فكرة العقد الاجتماعي كثيراً اذ انه لا توجد سلطة منبثقة عن الارادة العامة لمجموع الافراد بل ان وجود السلطة يتنافى مع مبدأ الحرية الطبيعية وحق الاجتهاد بالرأي ومبدأ المساواة وبالتالي فلا بد من نقل الوجوب من الإمامة كهيئة متميزة منفصلة الى تنفيذ القانون نفسه، أي على الجميع تنفيذ التشريع بانفسهم دون الحاجة الى قوة قاهرة مسيطرة ❖ (١٤).

ويبلغ البعد عن اعمال الارادة العامة وصياغة عقد اجتماعي بين الحاكم والمحكوم

وابيه في تاريخ الإمامة الزيدية مما لم يعرف له اصلاح ❖ (١٥).

وهكذا نلاحظ ان النظرية الدستورية في التراث ظلت تدور حول شخص الحاكم. حتى ان مبحث النظرية السياسية قد سمي بالإمامة مؤيداً بأقوال مثل (ان الله يزع بالسلطان ما لا يزع بالقرآن) (ربنا يولي من يصلح) وهكذا دارت افكار الفرق الاسلامية حول محور واحد هو (الاتوقراطية) تستوي في ذلك شورى أهل السنة مع عصمة أمام الشيعة ❖ (١٦).

أن هذا الحديث عن العقد الاجتماعي في المرجعية التراثية لا بد منه وان طال قليلاً لأنه مقدمة منطقية لا غنى عنها اطلاقاً للبحث في سويات العقد الاجتماعي ولا سيما العقد الاجتماعي التاريخي الذي سنرى انه ليس إلا دوراً للارادة العامة في الكشف عن القيم السائدة ونقدها للتوصل الى نسق القيم الكلي الذي يجسد العدالة في كامل ابعادها التي هي المصدر الحقيقي لحق الافراد في لحظة زمانية ما بصياغة محتوى معين للسلطة نظرياً وواقعياً. وبمعنى آخر، ان السرد السابق لا يعني الحقيقة التاريخية فقط انما مرجعية الذاكرة العربية التي يجب الكشف عنها لتأسيس عقد اجتماعي ذي خصوصية وحركية مما يعكس النبض الحضاري لأي مجتمع.

وقبل ان ننتهي من هذه النبذة لا بد ان نشير الى ان نضج الفكر عموماً والفكر السياسي والدستوري خصوصاً قد اخذ منحنى جديداً متميزاً في التراث وذلك مع دخول « المعتزلة » الساحة السياسية مما أدى الى عقلنة هذه الاخيرة وتحويلها وايجاد نطاق واسع للمثاقفة مع الحضارات الاخرى مما أدى الى حدوث فيض فكري واسع وغامر وإذكاء حماس المناقشات وتحريض المجادلات الشعبية وبالتالي عقلنة وإيقاظ الارادة العامة أن فكر المعتزلة ساهم في سقوط الدولة الأموية وحين وعى الخلفاء العباسيون المشروع السياسي للمعتزلة الذي ينتقل من عقلنة الارادة العامة الى القول باختيار الامة عن طريق التصويت الشعبي (ايجاد حركة للارادة العامة) حين وعى الخلفاء العباسيون ذلك لاحقوا علماء المعتزلة وفلاسفتهم كملاحده وهراطقة وخارجين عن خط الطاعة الواجبة ❖ (١٧).

إن الفكرة المركزية لنظرية العقد الاجتماعي هي ان الحكومة الشرعية ليست إلا نتاجاً صنعياً للقبول الطوعي لأفراد أحرار على الصعيد المعنوي وبالتالي فلا وجود لسلطة سياسية طبيعية ما [١٨]، أي ان هذه الفكرة تعني بشكل أساسي تدخل ارادة المحكومين في صياغة بنية السلطة وفي انتقاء الاشكال الأكثر ملائمة للخضوع، وفي نفس الوقت الذي يخضع فيه الافراد لهذه السلطة فإنهم يشترطون عليها عدم إذابتهم ضمن نطاق المجموع وفي دوامة الغايات الوصولية للفئة الحاكمة، وطالما الأمر كذلك فإنه يجب ان يتوافر ناظم يضمن هذين المطلبين الناجمين أساساً عن انطلاق الارادة لتأسيس الدولة وهنا نكون امام الفعالية الأولى للعقد الاجتماعي التاريخي، هذه الفعالية هي دور الارادة العامة في تأسيس الدولة، فإرادة الاجتماع هي النواة الأولى لتشكل الدولة [١٩] وهي التي تخلق أولاً وأخيراً عنصر السكان وتقوم على آليات متنوعة، وارادة الاستقرار هي التي تنشيء عنصر الاقليم، وارادة تبادل المنفعة هي التي دفعت الافراد انطلاقاً من قيمهم المتبدلة باستمرار الى ايجاد السلطة للتنسيق بين صور المنفعة المختلفة. ولا يقتصر دور السلطة هنا على التنسيق بين صور المنفعة في المجتمع انما أيضاً اعطاء الطابع المشروع لها وفق نسق القيم المنبثق عن ضمير الجماعة.

وقد أصبحت السلطة فيما بعد رغم مصدرها الإرادي تاريخياً تقوم على دعامتين :

أ - الدعامة المعنوية :

إذ أن السلطة ومن أجل العمل على اخضاع الإرادة العامة التي أوجدتها عملت دائماً على امتلاك زمام محتوى العقل الجمعي الذي يقود المنظومة الروحية والغيبية (الماورائية) Metaphysicalism فالزعيم إما أن يكون إلهاً او أنه ابن إله أو على أقل تقدير هو من خدم الإله وكأن السلطة التي أوجدتها الإرادة العامة تحولت لتحتل مركز النقيض من هذه الارادة : في محاولة دؤوبة لإخضاعها والسيطرة عليها، وحقيقة يجب أن لا نستغرب حين نعلم أن الإرادة العامة ذاتها قد أدت الى تكوين هذا الوضع فالإنسان في ظل المجتمعات الانسانية الأولى سارت ارادته الى العيش وفقاً لنماذج تفرق الشرط المشروع [٢٠] ونماذج تفرق الشرط المشروع [illegible]

في هذا السياق أن السلطة التي أوجدتها الإرادة العامة أساساً قد اتجهت دائماً على تعبئة وعاء العقل الجمعي. بما يناقض مقتضيات ومعاني تأسيس الإرادة العامة لهذه السلطة. وان الحروب الدينية لم تقم في أوربة إلا في سبيل العودة للأصل - إعادة الأصل التعاقدي للدولة الى حيز الوجود عن طريق تجريد السلطة من الدعامة المعنوية هذه مما يؤدي الى ابراز الإرادة الصريحة للجماعة بصورة حركية تعمل على اصطفاء القائمين على سير السلطة مما يعني في النهاية اعتبار الدولة في حدّ ذاتها شخصاً مستقلاً عن اشخاص الحاكمين بل اعتبارها ملكاً لإرادة الأفراد التي تتجه الى ضرورة تداول السلطة بما يلي مصلحة هذه الإرادة، وربما كان أحد أهم الاسباب التي أدت الى انهيار الاتحاد السوفياتي السابق يتمثل برغبة الحكام إقامة سلطتهم على أساس الدعامة المعنوية الكلاسيكية والتغاضي التام عن الدور التاريخي للإرادة العامة في تأسيس وجود الدولة.

ب - الدعامة المادية :

وتتجلى في الأساليب التي تتبعها السلطة والتي تحدث تأثيراً مباشراً على الافراد في سبيل تأمين التزامهم بالحدود التي وضعت بواسطة عناصر الدعامة المعنوية ومن الطبيعي أن يكون القانون هو طليعة هذه الوسائل.

وهكذا فان اصل الدولة أصل تعاقدي يقوم على أساس إرادي متدرج الوضوح مع تدرج الوعي الانساني، وحين استطاعت السلطة المنبثقة عن ارادة افراد الجماعة أساساً أن تحتكر العناصر المعنوية الأساسية للعقل العام [٢١] بدأت النزعة الثيوقراطية باعتبارها تفسيراً للسلطة وللدولة تتسع وتمتد، وحين أدركت السلطة أن مركزها الجديد الذي يخولها احتكار الثروة والقوة سيصبح قلقاً فيما لو اعتمدت فقط على احتكار العناصر المعنوية للعقل الجمعي بادرت الى ابتداع آليات مختلفة لإيجاد وسائل مادية تكبح جماح الارادة العامة دوماً.

والحقيقة انه مع انتقال الارادة العامة من الموقع التاريخي السكوني الذي أدى

السلطة والرقابة على ممارسة هذه السيادة، كل ذلك تطلب وجود بنية خاصة للعلاقة بين الوعي الخاص بالارادة العامة وبين التاريخ. وهذه البنية الخاصة تمثل الوجه الثاني للتعاقد الاجتماعي التاريخي اضافة الى الوجه الاول الذي يتمثل بتجسيد الاصل التعاقدي للدولة.

وفي الواقع نستطيع القول أن الوجه الاول للتعاقد الاجتماعي التاريخي يتجه نحو الماضي ليكتشف فعالية الارادة العامة في ايجاد عقد كون الدولة والسلطة معاً. اما الوجه الثاني فانه يتجه نحو المستقبل، نحو ما سيصبح تاريخاً أي أن تأخذ الارادة العامة حالتها الايجابية الدائمة والمستمرة، مما يعني أنها تدخل في جوهر الزمن وتحاكيه وتطبعه بطابعها وهذا هو ما عبرنا عنه سابقاً بالحركة التاريخية للارادة العامة.

وان محتوى هذا الوجه الثاني للتعاقد التاريخي يتمثل بالتجارب المستمرة للامة، بالاتفاق المستمر على انساق متغيرة من القيم من حيث ان الحرية هي بحث عن القيم التي تجسد الممكنات وتجهد الى تحقيقها بواسطة نقد الوعي القائم لمجتمع ما، ان القيمة (هي سر الحرية اذ لا وجود اجتماعياً بلا ماهية وان ما يعطي الوجود الاجتماعي ماهيته انما هو القيمة) [٢٢]، وأن نسق القيم = (الماهيات) في لحظة اجتماعية ما يحدد مثلاً انسانياً أعلى يفرض نفسه على الإنسان وفكره ولكن هذا المثل الاعلى لا يتشكل من عدم انما هو نتيجة الفعل الانساني الدائم ويتحاكى بصورة مستمرة مع سويات الوعي المتغيرة بصورة حتمية، إنّ هذا المثل الانساني الأعلى الذي تشكله القيم السائدة في لحظة اجتماعية ما إنما يجد جوهره الثابت. في فكرتي العدالة والحرية، وبمعنى آخر إن القيم الاجتماعية تتبدل باستمرار لإيجاد معانٍ أكثر انسجاماً مع المثل الانساني الأعلى ببعديه العدالة والحرية.

وطالما أن الامر كذلك فإن القيم الإجتماعية يجب أن تتحرك بشكلٍ مستمر والا فان الارادة العامة ستتوقف عند نقطة معينة نتيجة هيمنة معانٍ جامدة على بعدي المثل الإنساني الأعلى (العدالة والحرية)، وبمعنى آخر نستطيع القول أن الارادة العامة لا تستطيع ممارسة دورها الزماني والمكاني المستمر والمستقل في ايجاد صيغة تعاقدية

الانساني الأعلى ببعديه المشار اليهما سابقاً ((الحركة التاريخية للارادة العامة)).

وهذا يعني أن أساس الوعي بالإرادة العامة هو وعي منظومة القيم هذه ونقدها في سبيل تحرير الارادة العامة من خطر التوقف عند نقطة معينة وهذا يكون بواسطة القوانين التالية :

أ- انحطاط العقل يعني انحطاط الفعل نتيجة هيمنة النموذج الكامل لفكرة ما ((العدالة أو الحرية)) في لحظة ما على النموذج الذي يجب أن يكتمل لذات الفكرة في لحظةٍ اخرى.

ب- ان الخروج من نطاق انحطاط العقل يكون بنقل العقل الى التاريخ، بمعنى أن للعقل صورتين الصورة الأولى هي الصورة السلبية وتتجسد بمجموعة القيم في حيز مكاني - زماني معين أما الصورة الثانية فتتجسد بتأمل أنساق القيم التي أبدعها العقل الاجتماعي ونقدها عن طريق مقارنتها بأنماط الوعي الجديدة وتجاوزها إن تناقضت معها.

ج- يجب أن يكون نشوء القيم اجتماعياً ثم يتجه الى مؤسسات المجتمع إذ أن خلق القيم معينة من قبل المؤسسات الموجودة في المجتمع ((كالأحزاب والنقابات وجماعات الضغط))، وتوجيهها نحو المجتمع لاقناعه بها لن يؤدي إلا الى التسلط غير المباشر، طالما ان القيم أفضليات جماعية لا تظهر إلا في وضع مؤسساتي وتساهم في طريقة تكوين هذا الوضع. (٢٣)

إن عدم ممارسة نقد القيم السائدة اجتماعياً عن المثل الانساني الأعلى ببعديه ((العدالة والحرية)) يعني ضياع الاستقلال الذاتي للفرد كما يعني غياب المصدر الأساسي الذي يستقي منه الافراد حقهم، في ايجاد تصور للخطوط الأساسية التي يجب ان يصاغ بواسطتها عقد تداول السلطة وعلى العكس من ذلك ان ممارسة نقد هذه القيم سيؤدي دائما الى ايجاد تصور جديد للعالم الاجتماعي يعطي الفضاء الانساني ارادة جديدة مما يحقق بصورة مستمرة الطاقة والقوة الذاتية والسبب الذاتي، وهذا يؤدي الى تركيز الجهود الخلاقة للسياسة والسلطة والعقل (٢٤)

السلطة والحرية عند روسو المكونة من ثلاثة عناصر : الحرية كأساس ومساهمة المواطنين في القرار السياسي والسلطة كحرية جمعية. (٢٥) Collective.

وفي نفس الوقت الذي يبرر فيه وجها العقد الاجتماعي التاريخي العلاقة بين السلطة والحرية عند روسو فانهما يجعلانا نرفض الاتفاق مع « هيغل » بأن الفرد يندمج في حقيقة أسمى وأكبر هي الدولة التي لا يتوقع ان تكون منفتحة لتستمع الى اقناع فرد لأنها مخطئة أو ان قوانينها غير عادلة وتتنافى مع الحرية لأن الدولة نفسها بحكم حكمتها العظمى تجسيد حقيقي للأخلاق، اننا نرفض ذلك لأن الفرد عبر ارادته لا يندمج في الدولة! إنما يحاكي العقد الاجتماعي، ولأن الدولة ليست إلا شخصاً مفترضاً لا وجود له إلا كناتج للعقد الاجتماعي التاريخي. (٢٦).

ونستطيع القول ان آلية تأسيس القيم كأفضليات اجتماعية ودورها في ايجاد المثل الأعلى الانساني ببعديه تتمثل بأن تكون هذه الارادة العامة التي تتجه الى تأسيس القيم ارادةً عامةً واعيةً، فالوعي هو القيم الأساسية للمجتمع دوماً وهو ضمن هذا الطرح يؤسس للحياة الاجتماعية ككل عندما يؤسس لكل قيمة سيختزنها العقل الاجتماعي، وهكذا فإن الوعي إذن يبدع القيمة الاجتماعية ويلغيها وهو حين يبدعها فذلك يعود لأنها تتلاءم مع مكوناته ومضمونه وهو يلغيها لعدم التلاؤم مع هذا المضمون أولاً ولإحلال قيمة جديدة قادرة على الانسجام معه ثانياً.

هذا الانسجام بين الوعي والقيم التي تسعى الى تحقيق المثل الانساني الاعلى ببعديه هو الذي يمكن الارادة العامة من القيام بدورها، في تحريك القيم وابداع المثل الانساني الاعلى في النهاية وإنّ هذا الحديث عن وضع الوعي في مواجهة التاريخ لا يعني ان القيمة التي تم تجاوزها عن طريق عملية وعي الارادة العامة هذه قد الغيت تماماً من دائرة الذاكرة الاجتماعية انما تبقى ويجب ان تبقى في حركة تفاعل مستمرة مع القيم الجديدة.

ولكن إذا كنا نقول انّ الارادة العامة لكي تمارس دورها يجب ان تكون واعية فما هو

وما يحرض الارادة العامة على بحثها عن وعيها هو الرغبة في ايضاح هذا المعطى واعطاؤه ابعاده كاملة مما يجسد في النهاية عناصر هذا الوعي [٢٧].

هذا الشرح السابق للعقد الاجتماعي التاريخي بوجهيه يفسر لنا المصدر الذي تستقي منه الارادة العامة بشكلٍ دائم الحق في صياغة عقد تداول السلطة، هذا المصدر الذي يتمثل بالأصل التعاقدي للدولة والتحرك الدائم للارادة العامة لاكتشاف المثل الانساني الأعلى ببعديه ((العدالة والحرية)) إذن نستطيع ان نكتشف بعد كلّ ذلك ان العقد الاجتماعي التاريخي هو مقدمة لا غنى عنها لتأسيس عقد اجتماعي لتداول السلطة وحركتها، وهذه السوية الثانية من العقد الاجتماعي هي التي سنتكلم عنها في النبذة التالية :

رابعاً : العقد الاجتماعي لتداول السلطة :

إن تكوين وعي الارادة العامة مما يعني حركتها الدؤوبة نحو نقد القيم كأفضليات اجتماعية وابراز المثل الانساني الاعلى ببعديه ((الحرية والعدالة)) وفقاً لمقتضيات هذا الوعي يدل على تحقيق المحتوى الارادي للسلطة أي الخضوع الارادي من قبل المحكومين لحاكميهم، فالحركة التاريخية للارادة العامة هي التي تعطي كلّ فردٍ في المجتمع الحق في الاشتراك بإيجاد رؤية لمشروعية السلطة الاجتماعية التي تؤدي في النهاية الى جعل عناصر الدولة منسجمة ومتناغمة مما يعني في آخر الامر تحقيق الخير العام، إذن فالخير العام لن يجد مبتغاه إلا في صياغة عقد اجتماعي لتداول السلطة يعرب فيه كل فرد عن ارادته الحرة وهي ستكون حرة طالما أنها جزء من الارادة العامة التي تتحرك تاريخياً – في إيجاد كيفية معينة لتداول السلطة ولانتقاء الافراد الذين سيتولون مقاليد السلطة لفترة زمنية محددة عن طريق انتمائهم لوحدات اجتماعية تعبر عن وجهة نظر عامة بما لا يلغي حقوق الافراد وحرياتهم ولا يطغى عليها. ولكن إذا وصل الحاكمون الى سدة السلطة على ان يمارسوها لفترة محددة، هل ينفردون بزمام الامور ويبقون منفردين في سلطتهم هذه دون حسيب أو رقيب؟ بالطبع لا ! إذ ان عقد تداول السلطة هذا يتضمن اضافة الى بعده الاول المتمثل بخضوع المحكومين الارادي للحاكمين استناداً

السلطة إعمالاً لرأي الاغلبية في المجتمع ((أي أغلبية الارادة العامة)) هم يعبرون عن اتجاهات تتلاءم مع أغلبية الارادة العامة في محددات زمانية معينة ولكن في محددات زمانية اخرى قد يعبر طرح آخر مغاير عن تطلعات الارادة العامة لذلك فان هذا الطرح الآخر يجب ان لا يلغى سيما إذا علمنا انه يعبر عن جزء الارادة العامة الأقل، ومن هنا نستطيع القول انه يوجد اضافة للعقد الاجتماعي الاساسي لتداول السلطة ((وهو يكون من منطلق تصوري بحت بين الارادة العامة وبين الحاكمين الذي يعبرون عن أغلبية هذه الارادة)) عقد اجتماعي ثانوي لتداول السلطة يكون بين السلطة والمعارضة، أي بين من يمثلون أغلبية الارادة العامة وأقليتها ويكون للمعارضة فيه مراقبة القائمين على أمر السلطة من حيث التزامهم بالقواعد والكيفيات التي اوجدتها الارادة العامة الكلية لممارسة السلطة وتداولها وأثر ذلك على حقوق الافراد وحرياتهم.

إن وجود عقد اجتماعي اساسي وآخر ثانوي لتداول السلطة يجعلنا مع الذين لا يوافقون روسو في رأيه بان الارادة العامة لا تقبل التجزئة لانها تبقى واحدة دوماً، إذ ان الارادة العامة – وفقاً للمفهوم الذي قدمناه لتداول السلطة – تكون واحدةً حقاً ولكن عن طريق تجزئتها.

وإذا اردنا ان نوضح فكرة التفريق بين العقد الاجتماعي التاريخي بوجهيه والعقد الاجتماعي لتداول السلطة بشقيه فنقول ان الأول بمنزلة اعمال الارادة العامة بشكل غير مباشر والثاني بمنزلة الاعمال المباشر لهذه الارادة العامة وان الآلية الاساسية لاستخدام المباشر للارادة العامة انما يتمثل بالوحدات الاجتماعية التي تعبر عن وجهة نظر عامة أو أكثر على ان تكون ذات غرض واضح ومعلن يتمثل في الحصول على السيطرة الشرعية (سواء بشكل منفرد أو بالتآلف عن طريق التنافس الانتخابي) [٢٨] على مناصب وسياسات الحكم، في الدولة، ونذكر ان مهمة هذه الوحدات الاجتماعية ((التي غالباً ما تكون الاحزاب)) لا تقتصر على تجسيد المحتوى الارادي للسلطة انما لها مهمة اخرى ذات طابع تاريخي حيث تعبر هذه الوحدات الاجتماعية بصورة دائمة عن وضع العقل الاجتماعي الذي هو البعد الجوهري Essential الاول للارادة العامة.

المستويين القومي والمحلي يعبر في جوهره عن مصالح قوى اجتماعية محددة ويستهدف الوصول الى السلطة السياسية أو التأثير عليها بواسطة انشطة متعددة وذلك عن طريق العملية الانتخابية مما يجسد الارادة العامة خير تجسيد.

ولكن كل هذا الحديث عن العقد الاجتماعي بسوياته المختلفة سيبقى في اطار نظري ساكن ولا بد من وسيلة تنقله الى الواقع وتنفث في جسده الروح باستمرار، هذه الوسيلة هي القانون وهذه النقطة ستكون موضوع بحثنا في المطلب الثاني من هذا المبحث.

المطلب الثاني : دور القانون في صياغة العقد الاجتماعي :

لما كانت الارادة العامة تتجه دوماً الى تأمل ونقد القيم السائدة وبشكلٍ واع، هذه القيم التي تمد المثل الانساني الاعلى ببعده بالمحتوى اللازم له، وتوقف الارادة العامة عن اعادة انتاج هذه القيم سيقود في النهاية الى خضوع هذه الارادة العامة لقيم لم تعد تنتمي اليها وذلك نتيجة التناقض بينهما وهذا يقود بدوره الى عدم امكانية الارادة العامة في ان تساهم بصياغة العقد الاجتماعي التداولي وبالعكس اذا كانت الارادة العامة الواعية تمارس نقد القيم أي أنها ذات حركة تاريخية فانها ستنتقل الى صياغة العقد الاجتماعي التداولي انطلاقاً من حقها في تجسيد ما هو حر وعادل في المجتمع بانتقائها السلطة التي ستتنازل لها الارادة العامة عن سيادتها لمدة محددة وفقاً لكيفيات تحددها الارادة العامة ذاتها.

وان التعبير عن ابعاد المحتوى الارادي للسلطة كما تحدده سويات العقد الاجتماعي لا يمكن ان يبرز الى حيز الوجود ويوضع موضع التطبيق الواقعي كما ذكرنا ما لم يضمن له القانون ذلك عن طريق قواعد سلوك عامة مجردة، ذات مؤيدات معينة، ولكن يجب ان يكون هذا القانون الذي يحدد سلوكيات وكيفيات ممارسة العقد الاجتماعي ثم تكوينه بطريقة خاصة تختلف عن الطريقة التي تستخدم لوضع القوانين الاخرى [٢٩]، وبمعنى آخر ان القوانين تقرر الحقوق وتحميها أي انها تنشىء المصالح وتضع مؤيداً

العامة وفقاً لها دورها في التعاقد يمثل المصلحة الاساسية التي ينشئها القانون والتي تتفرع عنها جميع المصالح الاخرى التي يمكن للقانون ان ينشئها ويحميها، أي انّ كل حق أياً كان القانون الذي يقرره ويحميه سيبقى ناقصاً ومبتوراً اذا لم يكن مستنداً على أساس متين من الحق الاجتماعي الاول الذي هو التعاقد الاجتماعي وانطلاقاً من ذلك فاننا نستطيع ان نحدد دور القانون في نطاق صياغة العقد الاجتماعي بانه عبارة عن اقرار هذا التعاقد كحق مع اقرار كل الآثار المترتبة عليه، وان القانون إذ يقوم بهذه المهمة فانه ينقل العقد الاجتماعي من نطاق الحق النظري الى دائرة الحق القانوني الذي سيقود حتماً الى انتاج المشروع السياسي القانوني للمجتمع الذي يقوم على اساس ان السلطة هي النزوع الطبيعي البارز الى حد ما للمجموعات والافراد نحو التعاون وإن السلطة هي كمية متغيرة وان الانظمة السياسية - بالمعنى الواسع للكلمة - ليست إلا انظمة تعاون تحققت من اجل تأمين مشاركة اعضاء المجموعة في تحقيق الاغراض المشتركة لها (٣٠).

وهكذا نلاحظ ان القانون الذي يتولى تحديد كيفيات وسلوكيات التعاقد الاجتماعي التداولي يمثل الماهية المتصلة بارادات الافراد التي تمثل بدورها احترام النسق القيمي الناجم عن الاجتماع التاريخي.

والقانون القادر على الاضطلاع بعبء هذه المهمة هو القانون الدستوري من حيث انه الوثيقة الاجتماعية التاريخية التي تتضمن سلوكيات وكيفيات ممارسة الحق الاجتماعي الاساسي، أي حق الارادة العامة في صياغة العقد الاجتماعي التداولي، وفي الحقيقة لو دققنا في المعنى اللغوي لكلمة (دستور) لوجدنا انها كلمة منقولة عن الفارسية وتعني (الإذن) أي الموافقة والرضا واعمال الارادات الحرة في ايجاد محددات السلطة، ان التحليل الذي سبق بيانه يقودنا الى جملة من النتائج غاية في الدقة والاهمية :

أولاً : ان تجسيد الدستور للعقد الاجتماعي يبرر مضمون الدستور بشكل عام من حيث ان هذا المضمون يمثل جملة المبادىء التي تحكم توزيع السلطة وتداولها وعلاقة السلطات مع بعضها فصلاً أو دمجاً أو تعاوناً، وأيضاً المسائل المتعلقة بآثار المحتوى الارادي للسلطة « الحريات الفردية والعامة وعلاقة السلطة بمفهومها المجرد مع الافراد »

الاساسي يفسر لنا مسألة السمو الشكلي والموضوعي للدستور، فالهدف من معالجة السمو الشكلي للقاعدة الدستورية هو حماية العقد لان تعديل الدستور يتضمن تعديلاً في الصياغة الشكلية لهذا التعاقد بشكل غير مباشر، لذلك فانه يبدو منطقياً اتباع طرق خاصة في تعديل الدستور حتى لا يفتح المجال واسعاً امام العبث بمقتضيات الارادة العامة التي يعكسها العقد الاجتماعي والتي تشكل المصدر الاول لآليات تداول السلطة وعملها، لذلك نلاحظ ان الغالبية الساحقة من دساتير العالم هي دساتير جامدة لا يجوز تعديلها بنفس طرق تعديل القوانين العادية (٣١) بل ان تعديلها يتطلب شروطاً صعبة ومختلفة عن طرق تعديل القوانين العادية بشكل يوفر الالتماس المباشر مع الارادة العامة.

ثالثاً : لا يجوز تعليق الدستور : طالما ان الدستور يعبر عن صيغة العقد الاجتماعي بصيغته الحركية، وطالما ان العقد الاجتماعي هو ناتج عن الارادة العامة، فالقول بعد ذلك بامكان تعليق الدستور في الظروف الاستثنائية (٣٢) يعني قبول تعليق الارادة العامة وتجاهل دورها في التحكم بمسار مصير الامة في أصعب الظروف وأحلكها. ففي حالة الضرورة التي تملي في الفقه الدستوري يجب ايجاد كيفية خاصة لاعمال الارادة العامة لاستبعاد هذه الارادة والتعالي عليها، أي ان حالة الضرورة كما يعالجها الفقه الدستوري لا تبرر اطلاقاً وقف العمل بالالتزامات الناجمة عن العقد الاجتماعي التداولي، ثم ان المنطق لا يقر هذا التعليق اذا ادركنا ان تحرك الارادة العامة نحو نقد القيم السائدة وتكوين محتوى جديد للمثل الانساني الاعلى ببعديه العدالة والحرية انما يبلغ ذروته في وقت الازمات والحالات الاستثنائية، ان كل هذا يدفعنا الى القول بوجوب ايجاد صيغة خاصة بالعقد الاجتماعي يمكن اعمالها في فترات الضرورة هذه، فتعليق الدستور ليس حلاً للمشكلة اذ انه في ظل الوضع السكوني للعقد الاجتماعي يتحول القانون من معنى ايجابي للحياة الاجتماعية الى معنى سلبي لها كما سنرى في المبحث الثاني من هذا الفصل.

رابعاً : إن وضع الدستور يجب ان يتم عن طريق التماس مع الارادة العامة بحيث يطرح مشروع الدستور على الكافة لاستفتائهم فيه، أو أن تتولى مهمة وضع الدستور

الأساليب المتبعة في وضع الدساتير وعلى رأسها اسلوب (منح الدستور) [٣٣].

خامساً : ان فئة الاقلية في العقد الاجتماعي التداولي الاساسي هي نفسها فئة الاقلية في العقد الاجتماعي الثانوي، فالأولى نشأت عند التعاقد وبرزت الى حيز الوجود وبشكل ملموس عند صياغة التعاقد بصورة قانونية أي عند وضع الدستور، أما الثانية فتنشأ في كل مرة يتم فيها تداول السلطة بمقتضى الصياغة القانونية للعقد الاجتماعي الاساسي التداولي. ان الأقلية في العقد الاجتماعي التداولي الثانوي غالباً ما نكون من أغلبية العقد الاجتماعي التداولي الاساسي وذات انتماء فعال اليه، أما الأقلية في العقد الاجتماعي التداولي الأساسي فهي تتمخض عن مخالفة ارادة الأغلبية بعد الصياغة القانونية له «أي انها ذلك الجزء من الارادة العامة الذي لم يقبل بالدستور كصياغة قانونية للعقد الاجتماعي الاساسي التداولي» ونستطيع ان نلاحظ ان اقلية العقد الثانوي توجه نقدها وتبسط رقابتها على الفئة التي تستسلم زمام السلطة وتمارسها أما أقلية العقد الاساسي فانها توجه رقابتها ونقدها الى بنية العقد الاساسي ذاته لبيان مدى تلاؤمه مع المصالح المتنامية والمتحددة في المجتمع ولعل هذا هو السبب الذي يدفع الى الغاء دستور قائم واستبداله بآخر أو الى تعديل الدستور وفق اجراءات محددة. وقبل ان نختم هذا الطلب يحق لنا ان نتساءل ماذا عن المجتمع العربي ؟ أي أين المجتمع العربي من كل ما سبق ذكره ؟ في الحقيقة ان المجتمع العربي ما زال يتخبط في دوامة البحث عن محتوى جديد للمثل الانساني الاعلى ببعديه (الحرية والعدالة) وذلك نتيجة الفعالية المحدودة للارادة العامة في تكوين قيم جديدة تسد الفراغ الحاصل في طرح مفهوم المثل الانساني العربي الاعلى، وطالما ان عقداً اجتماعياً عربياً تاريخياً لم يتبلور بعد انما هو في طور التبلور فانه يمكن القول انه لا مجال للحديث عن عقد اجتماعي تداولي اساسي او ثانوي، ولكن يمكن قطعاً ان نتنبأ بالكثير الذي يمكن ان تحدثه عملية التبلور تلك.

وطالما أن المصدر البنيوي للشرعية غائب، فان شرعية وجود السلطة في الوطن العربي ذات مصادر أخرى كاريزمية وايديولوجية [٣٤] واذا استعنا بثلاثية (دويتش) فانه

التمثيل التي يسيطر عليها اتجاهان :

آ- **الاتجاه القبلي** : حيث يكون الحاكم على رأس هرم من العلاقات الشخصية والعائلية والقبلية المنطلقة من رأس الهرم نزولاً الى الشعب بأسره وطبيعة السلطة هنا ليست فردية بقدر ما هي جماعية، وبالتالي تنشأ وسط المجتمع الاهلي هرمية متماسكة نواتها الاسرة الحاكمة متغلغلة في مختلف نشاطات المجتمع وقادرة على التأثير فيه بحكم تماسكها الداخلي وهيمنتها على جهاز الدولة، (٣٥) وفي ظل هذا الاتجاه تجد الكاريزمية - الدينية مرتعاً خصباً لها، وتضييع سدى كل جهود لتلمس حتى وجود قواعد دستورية واضحة ومحددة وان لم تكن منبثقة فعلاً عن التعاقد الاجتماعي التداولي (٣٦).

ب - **الاتجاه الشعبوي** : حيث يكون التمثيل قائماً على اساس الادعاء بالتماثل مع الجماهير، والالتصاق الكامل بالمجتمع دون التجرؤ على استفتائه بهذا الالتصاق (٣٧).

إن مفهوم السلطة في الوطن العربي نتيجة غياب المصدر البديهي للعقد الاجتماعي التداولي يعني بشكل او بآخر لعبة بين شخصين ذات نتيجة لاغية لآحدهما (٣٨).

ومن المفيد ان نتساءل هنا عن سبب غياب مصدر العقد الاجتماعي التداولي اي سبب غياب العقد الاجتماعي التاريخي، ان ذلك يعود الى :

أ- ان المجتمعات العربية لم تعرف بعد تشكل قوى اجتماعية مستندة الى قاعدة اقتصادية قوية تقود عملياً الى حياة اجتماعية، ذات مشروع فكري واضح " كالبرجوازية الاوروبية مثلاً، حيث ان القيم التي تشكلها الارادة العامة مما يغذي المثل الانساني الأعلى في مجتمع ما لا تتشكل الا بوجود مثل هذه القوى ذات المشروع الفكري الذي يحوّل في بنى المجتمع المختلفة.

والحاصل في المجتمعات العربية أن اقتصادها شهد نمواً عشوائياً، والطبقات الصناعية والبورجوازية والنخب الحديثة هي نفسها مفككة من الداخل لانها لا تعيش ضمن نسق فكري واحد، وحتى النخبة المثقفة في المجتمع العربي نلاحظ انها تفتقد الى اسلوب موحد

لاطلاق المثل الانساني الاعلى العربي المنتظر عن الحرية والعدالة[٣٩].

وفي ظل غياب اي امكانية لصياغة عقد اجتماعي عربي تاريخي في اللحظة الحديثة والمعاصرة لا يبقى من وسيلة للامساك بالسلطة الا اجهزة الدولة نفسها العسكرية والبيروقراطية وفقاً للمصادر التي تكلمنا عنها سابقاً [٤٠].

لذا عندما نقول أن المجتمع نفسه يفرض حكماً عسكرياً، ليس لايمانه به بل لأن الاجهزة البيروقراطية لا تزال القوة الداخلية الوحيدة القادرة على ضبط الاوضاع. ومفهوم الدولة في الوطن العربي سيبقى خاضعاً للاجهزة البيروقراطية ولمنطقها وسيستمر ذلك حتى نشوء قوة اجتماعية اكثر رسوخاً واكثر قوة وتماسكاً [٤١].

ب- مركزة الحقل السياسي حول مفهوم العودة : وهذا سبب من اسباب غياب عقد اجتماعي تاريخي في المجتمع العربي المعاصر، وهذا السبب مرتبط بشكل جوهري مع السبب الاول، فالخواء الفكري، والتفكك البنيوي الاجتماعي، وما يقودان اليه كل ذلك يجعل العودة الى الاصول التاريخية الدينية حلاً تخديرياً ناجعاً، وذلك لأن مركزة الحقل السياسي حول مفهوم العودة الى الينابيع الاولى يجعل من زمن الحقل السياسي زمناً لا تاريخياً، بل زمناً دائرياً ميثيولوجياً لا يلبث ان يعود الى نقطة بدايته [٤٢]، وهو في حركة الخواء تلك يأخذ في تياره ما يمكن ان يكون نواة لقيم في طريقها للتبلور وذلك عن طريق تعمية الارادة العامة عند بدء إدراك هذه القيم.

وحقيقة أنه في ظل غياب عقد اجتماعي عربي لا يمكن ان يطرح مفهوم (دولة القانون) إذاً ان هذا المفهوم يغيب تماماً لصالح مفهوم يعبر عن واقع الحال خير تعبير ألا وهو «قانون الدولة » .

وبعد ان انتهينا في هذا المبحث من المحاولة التي اردنا طرحها عن تصور جديد للعقد الاجتماعي ننتقل لندرس الشق الثاني من هذا القسم المتصل بالمنطلق القانوني لتحرير الارادة العامة كما سيأتي لاحقاً .

المبحث الثاني

حركة القانون والتغير الاجتماعي

سيكون موضوع هذا المبحث غاية في الدقة والأهمية، خاصة وانه يتصل اتصالاً مباشراً بما درسناه في المبحث الاول، فحركة القانون انما تنسجم مع التغير الاجتماعي من حيث ان هذا التغير إلا بنية معرفية حضارية تكوِّن قيمها باستمرار بواسطة آلية وعي الارادة العامة، لذلك لا بد من ان نختلف [٤٣] مع « كارل ماركس » الذي رأى ان البنى الفوقية للمجتمع (ومنها القانون) تعكس البنى التحتية له وعلى الأخص انماط الانتاج واساليبه، لأنه في ظل دولة القانون تتولى الارادة العامة صياغة منظومة القيم التي تحدد المثل الانساني الاعلى الذي يجب ان يسود في المجتمع وبالتالي فان البنية الفوقية للمجتمع ليست الا نسق القيم الذي يبدع المثل الانساني الاعلى ببعديه وهو بدوره يحدد أطر العلاقات النوعية التي تسود في المجتمع.

على أي حال سندرس في المطلب الاول من هذا المبحث العلاقات بين حركة القانون والتغيير الاجتماعي. كمستند اول للدلالة على ما ذكرناه، ثم ننتقل لندرس اثر الاستعمال السلبي للقانون على التغيير الاجتماعي في مطلب ثان.

المطلب الأول : العلاقة بين حركة القانون والتغيير الاجتماعي :

أولاً : العلاقات بين القانون والمجتمع

نستطيع ان نتبين اهمية القانون والنظام حتى في أبسط اشكال المجتمع، لأن إنكار فكرة القانون ضمن المجتمع هو إنكار لفكرة المجتمع بحد ذاته، وإن فكرة القانون كانت وما زالت تعبر عن ما هو عادل وحر في مجتمع معين أي انها تترجم تصورات العقل الاجتماعي عن المثل الانساني الأعلى في المجتمع الى قواعد تحدد السلوكيات

باستمرار أيضاً حسب آليات تكوين العقد الاجتماعي التاريخي التي تحدثنا عنها سابقاً، وإن هذه القيم المتجددة هي التي تحدد ما يعتبر مصلحة جديرة باحترام القانون وتحمى بمؤيداته الزجرية كما تبرز المصالح التي لا ترقى الى هذه المنزلة.

إن هذا التحليل السابق يظهر لنا بوضوح الى أي مدى يتداخل ما هو اجتماعي مع ما هو قانوني حتى أنه يتعذر الفصل بينهما في معظم الاحيان، وخير ما يؤيد ذلك ان التاريخ يظهر لنا أن التشريع لم يكن أصلاً إلا عبارة عن نسق من التقاليد ثم انتقل الى مرحلة التشريع المسنون (٤٤) وان هذا الانتقال من التقاليد الى تقنين القانون ما كان ليتم الا من خلال تطور تاريخي اجتماعي طويل بذلت في سبيله الكثير من الارواح والافكار، وذلك عبر شكل هام من اشكال اعادة الانتاج الاجتماعي الثقافي الذي هو «الكتابة » (٤٥).

ومما تقدم نخلص الى ان تداخل القانوني والاجتماعي هو الذي يجنب امكانية طرح القانون كشيء في ذاته مما يعني تحوله الى عقبة كإداء تحول دون تحقيق طبيعة الانسان الاجتماعية، ولعل هذا يفسر لنا سبب سريان القانون في مظهر غير محبب في العديد من المجتمعات قليلة التنظيم « وبكل ما في هذا التعبير من منطق نسبي » (٤٦).

ويبلغ هذا التجوهر بين القانون والمجتمع ذروته عند العميد هوريو من جامعة باريس الذي رأى ان العلاقات الاجتماعية تؤلف مادة (الكيان الاجتماعي) بحيث لا يمكن معرفتها دون معرفة هذا الكيان، وبما أن القانون بمختلف فروعه وانماطه موجه نحو تنظيم العلاقات الاجتماعية فإنه يبدو منطقياً ان القانون لا يمكن ان يقوم بدوره هذا دون ان يكون موجهاً أصلاً الى الكيان الاجتماعي ككل (٤٧).

ولعلنا نجد في مسألة اعادة الانتاج الثقافي في المجتمع صورة التداخل الواضح بين القانون والمجتمع، إذ ان عملية اعادة الانتاج الثقافي في المجتمع هي التي تؤدي بالضرورة الى اعادة انشاء البنيات التنظيمية للمجتمع، والقانون هو أبرز عنصر من عناصر الانتاج الثقافي في المجتمع، ولو لم يكن القانون كذلك فان عملية الانتاج الثقافي لن تقوم بدورها الحيوي في اعادة تأسيس البنيات التنظيمية (٤٨).

كما انها نتيجة تستمر وتتطور مع استمرار وتطوير الحياة الاجتماعية، وأن تدخل الدولة في اصدار القوانين ليس إلا اجراء فنياً كاشفاً مبنياً على الملاحظة ولا يعتبر سوى « رمزية صريحة » (٤٩). بالنسبة الى القانون العفوي كما سنرى فيما بعد عند الحديث عن معنى التشريع المدني.

ان هذا الارتباط الجوهري بين المجتمع والقانون هو الذي يدفعنا قبل ختام هذه النبذة الى استنتاج لا بد منه يتصل بوجوب التفريق بين القانون والحادث الحقوقي، فالحادث الحقوقي يتضمن بحد ذاته جملة من القواعد القانونية التي تعكس حاجات المجتمع والتي لم يجر اصدارها من قبل الدولة بعد أما القانون فهو مجموعة القواعد القانونية التي اصدرتها الدولة كاشفة عن وجودها ضمن الحادث الحقوقي، ومن هنا نستطيع ان نشبه الحادث الحقوقي بالمنبع الذي لا ينبض ويستمر باستمرار الحياة الاجتماعية وهو الذي يدفع الدولة الى اصدار التشريعات المختلفة، وان بناء القواعد القانونية عن غير هذا المصدر المتمثل بالحادث الحقوقي سيؤدي الى انفصال القواعد القانونية التي تصدرها الدولة عن المجتمع ذلك لأنها لا تعبر عن رأي المجتمع في هذا المجال.

إن عملية نقل القاعدة القانونية من المجال الاجتماعي - القانوني « مجال الحادث الاجتماعي » الى المجال القانوني البحت « أي اظهار القاعدة من قبل الدولة يمكن ان نطلق عليها مصطلح « الحادث التنظيمي » (٥٠) وهكذا نستطيع ان نحدد آلية العلاقات بين المجتمع والقانون فنقول ان هذه الآلية تتم عن طريق التشريع وهو يعني نقل القاعدة القانونية من مجال تصورات العقل الجمعي عن المثل الانساني الأعلى الى مجال الحادث القانوني حيث تنمو وتتبلور وتستقر في الضمير العام، مما يؤدي الى ظهور الحاجة بتبنيها من جانب الدولة أي نقلها الى مجال الحادث التنظيمي .

ثانياً : حركة القانون والتغيير الاجتماعي :

عندما نتحدث عن ملامح العلاقة بين حركة القانون والتغيير الاجتماعي يجب التأكيد على ان هذه العلاقة لا يمكن مناقشتها وطرحها إلا على أرضية العلاقات بين القانون والمجتمع وفقاً لما تم بيانه سابقاً.

ان نميز بين شكلي التماسك الاجتماعي لأن ذلك يؤدي الى تحديد نمط القانون السائد في المجتمع كما يعكس لنا حركة القانون النوعية عند الانتقال من مجتمع التماسك الآلي الى مجتمع التماسك العضوي. ففي مجتمع التماسك الآلي القائم على التقسيم البدائي للعمل وعلى إذابة شخصية الفرد ضمن شخصية المجتمع وعلى عدم التمايز بين الافراد في قيامهم بأدوارهم الاجتماعية، في ظل هذا المجتمع يتحدد نمط القانون السائد بالقيم الاجتماعية النابعة من القواعد والأعراف الجماعية للأفراد (٥١)، أي أن ما يحكم العلاقات الاجتماعية هي القواعد الموجودة في مجال الحادث الحقوقي فقط، ولكن نمط القانون هذا السائد في مجتمع التضامن الآلي لا يبقى كما هو بل سيتطور بانتقال المجتمع الى مرحلة التماسك العضوي، حيث يزداد استقلال الفرد ونمو شخصيته في مواجهة المجتمع والدولة وهذا يقود الى تشابك العلاقات الاجتماعية وتنوعها وتعقدها مما يؤدي بالضرورة الى انقلاب منظومة القيم السائدة الذي تزداد حدته كلما ضعفت هيمنة الضمير الجمعي على الأفراد، في هذه المرحلة تنتقل القاعدة القانونية من مجال الحادث القانوني الى مجال الحادث التنظيمي وبذلك تكتمل فكرة التشريع وتتبلور وتأخذ أبعادها كاملة في تفاعل لا بد منه بين المجتمع والدولة.

هذا الانتقال النوعي للمجتمع من شكل التضامن الآلي الى شكل التضامن العضوي وما يرافقه من تطور لنمط القانون السائد انما يرتكز أساساً على تطور المجتمع من طور اللاعقلانية (٥٢) – حيث تنعدم فعالية الارادة العامة ويسود مفهوم السلطة التقليدية والكاريزماتية – الى طور العقلانية حيث تظهر الى حيز الوجود فعالية الارادة العامة في تجسيد المثل الانساني الأعلى وصياغة العقد الاجتماعي التاريخي، كما تظهر الى الواقع الملموس السلطة العقلانية المنبثقة عن فعالية الارادة العامة أيضاً في صياغة العقد الاجتماعي التداولي وتجسيد الشرعية الدستورية.

وإن الحديث عن حركة القانون النوعية وفقاً للانتقال من شكل اجتماعي للتماسك الى شكل آخر يجب أن لا يجعلنا نفصل عن حركة القانون ضمن المجتمع الواحد أياً كانت درجة تماسكه.

المنظومة الحضارية تتطور بتطور المجتمع عن طريق الحركة التاريخية للارادة العامة في نقد القيم، وما دام الأمر كذلك فإن القانون سيتطور أيضاً بتطور المنظومة الحضارية للمجتمع، مع التنويه بأن المنظومة الثقافية تضمن عناصر مادية وعناصر غير مادية والقانون ينتمي الى النوع الأخير ، وإن عناصر الثقافة الحديثة لا تتغير بنفس السرعة، حيث أن الثقافة المادية تتغير بسرعة أكبر من الثقافة غير المادية مما يؤدي الى حدوث خلل بين الثقافتين وتحدث هوة ثقافية تولد حالة من اللاتوافق الاجتماعي (٥٤). إن ذلك سيقودنا حتماً الى نتيجة غاية في الأهمية تتمثل بتأخر القانون في تطوره عن تطور المجتمع.

في ظل هذه المعضلة لا بد من إزالة الهوة بين القانون والمجتمع، ولا يكون ذلك إلا بواسطة التطبيق المرن للقانون، أي أن يطبق القانون وفق وسائل محددة تساعده على اكتناه روحه، وفي مقدمة هذه الوسائل تفسير القانون مما يساعد كثيراً على تقريب القانون من الوقائع الاجتماعية المتجددة ، وهنا يظهر دور القضاة، فإذا كانت مهمة المشرع اكتشاف القاعدة القانونية باعتبارها حادثاً حقوقياً، فإن مهمة القاضي هي اكتشاف روح النص عبر تفسيره وفقاً للكيفات والطرق المعروفة والمتبعة لذلك، وبما لا يؤدي الى اختزال النص أو تفريغه من محتواه أو مسحه، وإن قيام القضاة بدورهم على أحسن وجه في فهم روح القانون سيؤدي في النهاية الى مواكبة حركة القانون للتغيير الاجتماعي كما سيخرجنا من أتون سؤال جوفينال « ولكن من يحرس الحراس أنفسهم»(٥٥).

اضافة الى الوسيلة التطبيقية سالفة الذكر في سبيل تضييق الهوة أو الغائها بين التغيير الاجتماعي وحركة القانون فإن (روسكوباوند) يقترح علينا التركيز على دراسة ما يحدث للقانون وليس تحديد مضمونه المجرد أي دراسة الآثار الاجتماعية الفعلية للمبادىء القانونية وأنظمتها، وإجراء دراسات اجتماعية الى جانب الدراسات القانونية عند إعداد التشريعات، واعتبار القانون نظاماً اجتماعياً، كما يقترح (باوند) توجيه الدراسات نحو تحديد كيفية جعل القانون أكثر فعالية، والتركيز على الأغراض

والمجتمع والى العلاقة بين حركة القانون والتغيير الاجتماعي والمكنات الكفيلة بردم الهوة بين حركة القانون والتغير الاجتماعي، فإنه لا بد أن يخطرنا طرح « هو غاية في الأهمية وجدير بالنقاش كيف يتم الحجر على هذا التغير الاجتماعي؟ ان الجواب على هذا السؤال متشعب وله الكثير من الامتدادات، ولكن سنناقشه من زاوية واحدة، من زاوية كون وسيلة هذا الحجر هو الاستعمال السلبي للقانون! فلننتقل الى المطلب الثاني إذن :

المطلب الثاني : الحجر على التغير بالاستعمال السلبي للقانون

وجدنا من خلال المطلب السابق أن القانون في النهاية هو من صنع المجتمع لذلك فإن المهمة الاولى للقانون هي أن يكون مواكبا للظروف الاجتماعية المتغيرة، وذلك وفقاً للكيفيات التي تحدثنا عنها سابقاً، وإن انفصال القانون عن المجتمع لن يؤدي في النهاية إلا الى فقدان الفرد لوجوده وحريته ذلك لأن القواعد التي تحكم سلوكياته وفعاليته لا تنتمي اليه، لذلك نرى الفقهاء الاجتماعيين يبحثون عن القانون في المبادىء الفلسفية التي لا صلة لها بإرادة جيل واحد أو رغباته إنما هي نتاج عدة أجيال في مرحلة تاريخية ما، إذن إن الاستعمال السلبي للقانون يجد صورته الصارخة عندما لا يكون مستخلصاً من الارادة العامة للأجيال خلال مرحلة زمنية محددة إنما من إرادة جيل واحد فتبقى القواعد القانونية التي ساهمت إرادة جيل معين في زمن محدد في إيجادها هي المتحكمة في سلوكيات الأجيال الأخرى مما ينعكس سلباً على الافراد في المجتمع ويعيق عملية التغيير الاجتماعي طالما يحمل في داخله قتل الطاقات الخلاقة في ذات الفرد عن طريق تجميد حريته بقوالب أملتها حكمة جيل واحد أو أكثر لأجيال عديدة ومتلاحقة، إذن أول صورة من صور الاستعمال السلبي للقانون تكمن في السياق الزمني لهذا الاستعمال وذلك عن طريق مصادرة فكرة الاشتراك المستمر في خلق النظام القانوني (٥٧).

ولكن إذا كان النظام القانوني نتاج إرادة جيل محدد يعبر عن تطلعاته فإنه سيبقى عاجزة عن انتاج ثقافة اجتماعية ولكن المشكلة ستتبدد تقريباً حين يطرح القانون في

الإنتاج الثقافي الاجتماعي عندما يكون صادراً عن الدولة مجسداً إرادتها لا إرادة المجتمع، وهنا يكون القانون وسيلة مادية تجبر المجتمع على أن يلبس ثوب الدولة وسط ركود تام للارادة العامة، إن هذه الحالة من الاغتراب ستقود الى بقاء كيان الدولة لكنها ستعيق التغيير الاجتماعي الكامن، فهذا التغيير لا يتحقق إلا إذا تولى الأفراد قدر الإمكان تنظيم العلاقات الاجتماعية بحيث أن القانون لا يتدخل إلا ليصادق على ما أقرته إرادة الأفراد. (٥٨)

إن هذه المشكلة المتعلقة بكون القانون معبراً عن إرادة الدولة لا المجتمع ما كانت لتظهر دون سيطرة الخطابات الإيديولوجية القائمة على (ديكتاتورية الدولة) على اعتبار أن التغيير الجذري في البنى الاجتماعية القائمة هو المطلوب وان ذلك لا يتم الا عن طريق الدولة، والوسيلة الرئيسية لفعالية الدولة فيما يعتبر تغييراً جذرياً هو القانون، مهما كان هذا القانون غريباً عن الضمير العام الاجتماعي ومهما كان مستوراً وهشاً، فينجرف القانون عن إداء غايته في التغيير الى مستقر آخر هو إعاقة التغيير.

وقد رأينا فيما سبق أن الدولة هي مفهوم اجتماعي وقانوني في آن واحد وهي من انتاج الارادة العامة كما انها تتولى تمثيل هذه الارادة في حركتها التاريخية المستمرة، ومن هذا المنظور فقط تتحول الدولة الى مفهوم إنساني قادر على التطوير في المجتمع طالما أنها شخص مشبع بروح المجتمع.

إن هذا التجاذب بين الارادة الانسانية والدولة هو الذي يحقق ما يجب أن تسميه بالتطور والذي يجب أن تستبدله بمفهوم التغيير الذي طالما استمد وجوده من منطق نفي كل ما هو حيوي مضاد، إن مصطلح التطور هذا هو الذي يدلنا على وجود التعددية في القيم ونقد هذه القيم مما يعطي للارادة العامة فعاليتها الكاملة في دمج الدولة بالمجتمع.

وهكذا فإن ما يحجر على التطور هو تحول الدولة من تجسيد تاريخي واجتماعي للإرادة العامة الاجتماعية الى أخطر وسيلة لكبح جماح هذه الإرادة العامة على مختلف

المعاصر - والتي تجلت بشكل أو بآخر - قد انتهجت مبدأ التغيير الجذري واكتساح البنى الاجتماعية والاقتصادية والسياسية السائدة واحلال بنى تنسجم مع الخيار الإيديولوجي لهذه الحركة أو تلك، وكذلك كان الخطاب الاسلامي الذي سلك ذات النهج عندما اعتبر الحل الديني لقضايا المجتمع يحمل في حد ذاته تغييراً جذرياً للبنى القائمة في المجتمع عن طريق اعتبار المجتمع القائم بكافة علاقاته وهواجسه وتطلعاته (جاهلياً) [٥٩]، وتغييره جذرياً يكون وفق آلية العودة إلى الماضي، وفي كلا الحالين نجد أن خطة العمل المتعلقة بهذين الخطابين تتصل بشكل جوهري بما يطلق عليه مصطلح (ديكتاتورية الدولة) وقد اكتسى التعلق بهذه الوسيلة طابعاً قدسياً يزيد من قدسيته الانسداد السياسي والاجتماعي [٦٠] في العالم العربي مما يؤدي الى تحول هذه الوسيلة مع غياب النقد الفعال على نسق القيم السائد داخل دائرة المجتمع الى غاية فتغدو جواهر بحد ذاتها. لذلك دخل هذان الخطابان في حلقة مفرغة ساهمت في تجميد حركية المجتمع العربي، ترافق ذلك مع مخاض عسير متعلق بحديث هذا المجتمع، فالمجتمع العربي ما زال يختلط فيه ما هو تقليدي بما هو جديد، وإن هناك الكثير من القيم ذات أساس وضعي، في ظل عدم تبلور هذه القيم الجديدة لعدم نضج عملية الثقافة من جهة ولغلبة العنصر الاستهلاكي على منظومة القيم الجديدة من جهة أخرى في ظل عدم تبلور هذه القيم الجديدة لا بد ان نلاخظ فوراً أن القانون الموضوع ليحكم قيماً غير متبلورة في الذاكرة الجمعية سيبتعد عن هذه الذاكرة كثيراً. [٦١]

وللخروج من دوامة هذا الأشكال فإنه لا بد من إعمال سلطة العقد الاجتماعي بسوياته المختلفة، هذه السلطة التي تعكس الحق والحقيقة بصورة دائمة ومستمرة لأنها تسن مواصفات اجتماعية هي عبارة عن اتفاقات واعتبارات وأوامر ومسائل قابلة للتغيير لاقدسية لها وتفتح بذلك امكانية تغييرها في المستقبل في صيغة مثلى للتعاون بين المجتمع والدولة.

بذلك فقد يتطور أفق المجتمع ومفهومه الى اللانهاية، فوفقاً لهذا المنظور لا يكون المجتمع فكرة مقدسة من حيث أنه يملك أفضل وأشمل قانون بل هو عبارة عن مجتمع فقط يملك قانوناً منبثقاً عن آلية عمل الإرادة العامة في صياغة العقد الاجتماعي

الماضي والمستقبل أي أنه يجب أن يصبح المجتمع علاقة متحركة نامية، وشيئاً قابلاً للتحول مع تحول أغلبيته وقوانينه [٦٢]، وبدون مفهوم المجتمع المتحرك هذا سيبقى القانون ذا معنى سلبي، وسيبقى عائقاً في وجه كل تطور ممكن في بنية المجتمع العربي.

ولكن صدور القانون عن الدولة مجسداً ما تمليه اتجاهات الارادة العامة سيفقد كل أثر ايجابي له في التعبير عن اتجاهات المجتمع المدني وذلك إذا كان صدور هذا القانون ووضعه موضع التطبيق مترافقاً مع تداخل في عمل السلطات الثلاث للدولة وعدم وجود حدود فاصلة لعمل كل منها. فيضيع المعنى الايجابي للقانون وسط هذه الفوضى ويصبح استعمالاً سلبياً له يستخدم للمحافظة على مكاسب البيروقراطيات والنخب المهيمنة مما يعني بالضرورة اغتراباً حقيقياً للقانون عن بنية المجتمع.

ان ما نود قوله في ختام هذا المطلب ان القانون وان كان معبراً عن الارادة العامة في المجتمع عن طريق الاشتراك الجمعي في ايجاد النظام القانوني مع وجود تناغم كامل بين السلطات في الكشف عنه وسنّه وتنفيذه، كل ذلك لا يمكن ان يتحقق واقعياً إلا عن طريق اعداد الارادة العامة للقيام بهذا الدور، فالارادة العامة هي التي تصنع التطور عبر وعيها وهي التي تبدع قوانين هذا التطور، ان إعداد الارادة العامة باعتباره حجر الأساس في كل ما قلناه حتى الآن يجعلنا ننفذ الى القسم الثاني من هذا المبحث وهو المتصل بالمنطلق التربوي لتحرير الارادة العامة كما سيأتي لاحقاً.

هوامش القسم الأول

١- ريتشارد شاخنت. ترجمة كامل يوسف حسين. الاغتراب. المؤسسة العربية للدراسات والنشر. بيروت، ١٩٨٠، الطبعة الاولى ص ٩٤.

٢- د. برهان غليون. اغتيال العقل. المؤسسة العربية للدراسات والنشر. بيروت. ١٩٩٢، الطبعة السادسة ص ٥٣ .

٣- وهبة الزحيلي. نظام الاسلام. دار قتيبة. دمشق ١٩٩٣ . الطبعة الثانية. ص ١٩٠ .

٤- مكاوي عوض المكاوي. التجربة البرلمانية العربية. وقائع الندوة البرلمانية التي اقيمت في أعقاب المؤتمر البرلماني العربي. الاتحاد البرلماني العربي. الجزائر. ١٩٨١ . ص ٥١ .

٥- مكاوي عوض المكاوي. المرجع السابق. ص ٥٢ .

٦- د. وهبة الزحيلي. المرجع السابق ص ١٩١ .

٧- محمد عابد الجابري. الديمقراطية وحقوق الانسان. مركز دراسات الوحدة العربية. بيروت، ١٩٩٤ ، الطبعة الاولى. ص ٤٣ .

٨- محمد عابد الجابري. المرجع السابق ص ٤٣ .

٩- عبد الرحمن ابن خلدون. المقدمة. دار الكتب العلمية. بيروت ١٩٩٣ الطبعة الاولى ص ١٥٤ .

١٠- عن أحمد محمود صبحي. النظريات السياسية لدى الفرق الاسلامية. مقال مطوّل منشور في مجلة عالم الفكر. العدد الثاني، الكويت ١٩٩٣ . ص ١٤٨ .
وراجع أيضاً في نطاق الزامية الشورى وبصورة عكسية د. وهبة الزحيلي. المرجع السابق. ص ٢٢٠ .

١١- د. احمد محمود صبحي . المرجع السابق. ص ١٥٠ .

١٢- د. احمد محمود صبحي. المرجع السابق. ص ١٥١ .

١٣- د. احمد محمود صبحي. المرجع السابق ص ١٦٩ .

١٤- د. وهبة الزحيلي. المرجع السابق ص ١٧٦ - ١٧٧ .
أيضاً في ذلك التحليل الرائع الذي قدمته فاطمة المرنيسي. في كتابها الاسلامي والديمقراطية ترجمة عبد الهادي عباس. دار الباحث ودار الجندي. دمشق ١٩٩٤ . الطبعة الأولى ص ٣٨ وما بعدها حيث ترى الكاتبة ان الحلول محل الزعيم اعتقاداً بامكانية القيام بعمل أفضل هو التصور والدافع الذي نشط عشرات ومئات الفرق خلال الخمسة عشرة قرناً، وذلك التقليد هو قضية تنحصر بين الزعيم المتمرد وقائد الفرقة المحتجبة وتترك جانباً الصمت الاعظم جمهور المؤمنين! وتضيف المرنيسي ان اللقاء الذي تم بين الخليفه المأمون وبين احد الصوفيين عندما طلب هذا الاخير من الخليفه تبرير سلطته يعكس الهشاشة البنيوية للعروش الاسلامية، في الحقيقة ان ما تريد قوله الباحثة عبر تحليلها هذا ان السلطة لم تكن مجالاً لإعمال الارادة العامة عن طريق فعاليتي العقلين الفردي والجمعي أي ان العقد الاجتماعي في معظم لحظات الزمن التراثي كان غائباً !

١٥- د. احمد محمود صبحي. المرجع السابق. ص ١٧٢ .

١٦- د. احمد محمود صبحي. المرجع السابق. ص ١٧٢ .

١٧- فاطمة المرنيسي المرجع السابق ص ٤٦ وما بعدها .

١٨- قاموس الفكر السياسي. تأليف فئة من المختصين. ترجمة د. انطون حمصي. منشورات وزارة الثقافة السورية. دمشق ١٩٩٤ . الطبعة الاولى. ص ٤٧٧ .

والثقافة والعلوم. ١٩٧٣ ط ٥ ص ٣٩ وما بعدها.

٢٠- مرسيا إلياد. اسطورة العود الأبدي. ترجمة نهاد خياطة. دار طلاس. دمشق ١٩٨٧ الطبعة الاولى. ص ١٦٨ وما بعدها.

٢١- لم تكن المجتمعات القديمة ولا أشكال المدنية الاولى تعرف أي تمييز واضح بين العالم الطبيعي وعالم الانسان، فالآلهة والأرواح الخارقة للطبيعة توجه إن لم تكن تجسد فعلاً القوة والسلطات التي تحكم كل شيء في الكون بما في ذلك الانسان. ولم يوضع أي تمييز بين قوانين الطبيعة الفيزيقية التي تحكم نظام الكون وأوامر الآلهة أو ممثليهم على الأرض التي تقرر النظام في المجتمع البشري.
دينيس لويد. فكرة القانون. ترجمة سليم الصويص. سلسلة عالم المعرفة. الكويت. ١٩٨١ . الطبعة الاولى. ص ٨٨ وما بعدها.

٢٢- عدنان بن ذريل. المصطلح الفلسفي « الحرية والضرورة » . مجلة المعرفة. تصدر عن وزارة الثقافة السورية العدد ٣٥١ / ١٩٩٢، ص ٢٧ وما بعدها.

٢٣- انظر : د. بودون. وف بوريكون معجم نقد المصطلحات الاجتماعية. ترجمة سليم حداد. المؤسسة الجامعية للدراسات بيروت. ١٩٨٦ . الطبعة الاولى .

٢٤- برهان غليون. مجتمع النخبة. معهد الانماء العربي / بيروت. ١٩٨٦ . الطبعة الاولى. ص ١٠٧

٢٥- راجع : رونيه دولا شارييز. دراسات حول النظرية الديمقراطية. ترجمة د. حافظ الحجالي. دار طلاس. دمشق ١٩٨٦ . الطبعة الاولى. ص ١٠٩ وما بعدها.

٢٦- نلاحظ ان هيجل يعترض على مفهوم الارادات الفردية المجتمعة كإرادة عامة، لانها تقدمها سمة ذاتية ومتحركة!؟ ويرى ان الدولة تكرس ارادة موضوعية أي ارادة مستقرة لذلك يجب ان تحل ارادة الدولة دائماً محل الارادة العامة راجع ذلك بالتفصيل الممتع والصعب في آن واحد. في رونيه دولا شارييز المرجع السابق. ص ٢٨٦ وما بعدها.

٢٧- راجع ذلك بالتفصيل إ.م. بوشنسكي الفلسفة المعاصرة في اوروبا ترجمة عزت قرني. سلسلة عالم المعرفة. الكويت ١٩٩٢ . ص ٢٣٠ وما بعدها.

٢٨- راجع ذلك مفصلاً د. اسامة الغزالي حرب. الاحزاب السياسية في العالم الثالث. سلسلة عالم المعرفة. الكويت ١٩٨٧ . ص ١٣ وما بعدها.

٢٩- محمد طي. القانون الدستوري والمؤسسات السياسية. منشورات الجامعة اللبنانية. بيروت ١٩٩٤ . الطبعة الاولى. ص ٢٩، وراجع : د. كمال الغالي. القانون الدستوري والنظم السياسية. منشورات جامعة دمشق. دمشق ١٩٨٩ لا يوجد رقم طبعة. ص ١٢٨ وما بعدها .

٣٠- ر. بودون. وف بوريكوف. المرجع السابق. ص ٣٧٤ .

٣١- د. محمد طي. المرجع السابق. ص ٢٩ وكمال الغالي. المرجع السابق. ص ١٣٠ - ١٣١ .

٣٢- كمال الغالي. المرجع السابق. ص ١٣٣ وما بعدها.

٣٣- كمال الغالي. المرجع السابق. ص ١٤٠ .

٣٤- غسان سلامة. نحو عقد اجتماعي جديد - مركز دراسات الوحدة العربية. بيروت - ١٩٨٧ ، الطبعة الاولى ص ١٢٦ وما بعدها.

٣٥- غسان سلامة. المرجع السابق ص ٤٠ وما بعدها .

٣٦- راجع : الكتاب الذي اصدرته وزارة الاعلام العُمانية تحت عنوان « عُمان - ٩٥ » مسقط

٣٨- ر. يوريكوف. المرجع السابق . ص ٣٧٣
٣٩- برهان غليون. في الحوار الذي اجرته معه ليلى المر. على صفحات مجلة الجيل الصادرة من باريس. العدد رقم ٩ أيلول. ١٩٩٥ . ص ٩٣
٤٠- وراجع أيضاً اللواء طلعت مسلم. الاوضاع السياسية في الوطن العربي النظم العسكرية. مجلة الوحدة. العدد ٩١ . ص ٢٤ .
٤١- د. برهان غليون : الحوار الذي اجرته معه ليلى المر . ص ٩٣ .
٤٢- الزاهي نور الدين. الدولة والدين نقد العلاقة واعادة بناء السياسة. مقال منشور في مجلة الوحدة. الصادرة من الرباط - المغرب. العدد ٦٨ - ١٩٩٢ ص ٦٨ (الهامش).
٤٣- اللورد دينيس لويد . المرجع السابق. ص ٢٩ .
٤٤- ول ديورانت. المرجع السابق. ص ٤٩ .
٤٥- ايف باريل. التجدد الاجتماعي. ترجمة ناجي الدراوشة. وزارة الثقافة السورية. دمشق ١٩٨٢ . الطبعة الاولى. ص ٩٠٧ وما بعدها.
٤٦- اللورد دينيس لويد . المرجع السابق. ص ١٣ .
٤٧- هنري باتيفول. فلسفة القانون. ترجمة سموحي فوق العادة. منشورات عويدات. بيروت. باريس - ١٩٨٤ . الطبعة الثالثة ص ٣٣ وما بعدها.
٤٨- باريل. المرجع السابق. ص ١٠٨ .
٤٩- باتيفول. المرجع السابق. ص ٣٥ .
٥٠- باتيفول. المرجع السابق. ص ٣٦ .
٥١- ايمان عبد السلام حيدر. الاتجاهات النظرية. علم الاجتماع ومسائل القانون الجزائي. مقال منشور في مجلة المعرفة الصادرة عن وزارة الثقافة السورية. العدد ٣٨٣ . آب ١٩٩٥ . ص ٨١ .
٥٢- ايمان عبد السلام حيدر. المرجع السابق. ص ٨٩ .
٥٣- برهان غليون. مجتمع النخبة. المرجع سابق الذكر. ص ٧٥ وما بعدها، وأيضاً ايمان عبد السلام حيدر. المرجع السابق. ص ٨٩ .
٥٤- ايمان عبد السلام حيدر. المرجع السابق. ص ٩٣ .
٥٥- راجع في ذلك : اللورد دينيج. آفاق القانون في المستقبل. ترجمة هنري رياض. عبد العزيز صفوة. دار ابن زيدون. بيروت ١٩٨٦ . الطبعة الاولى. ص ٤٤٦ .
٥٦- ايمان عبد السلام حيدر. المرجع السابق. ص٩٧ وص٩٨ . وراجع أيضاً : م. بيرنز. النظريات السياسية في العالم المعاصر. ترجمة عبد الكريم محمد. دار الآداب . بيروت ١٩٨٨ . الطبعة الثانية. ص ١٠٤ .
٥٧- م. بيرنز. المرجع السابق ص ١٠١ .
٥٨- م. بيرنز. المرجع السابق ص ١٠٧ .
٥٩- راجع في آلية الاتجاه الماضوي : د. طيب تيزيني. من التراث الى الثورة. نظرية مقترحة في قضية التراث العربي - دار دمشق - دار الجيل - دمشق - ١٩٧٩ ، الطبعة ٣ - ص ١٦٠
٦٠- برهان غليون. مجتمع النخبة. ص ٤٥ وما بعدها.
٦١- برهان غليون. المرجع السابق ص ١٠٢ .
٦٢- برهان غليون. المرجع السابق ص ١٠٤ .

القسم الثاني

المنطلق التربوي في تحرير الارادة العامة

لا يمكن ان يسعى الى تحقيق المثل الانساني الاعلى ببعديه « العدالة والحرية » إلا الإنسان الحر، إذ ان الانسان المقهور لا يمكن ان يكون واعياً لدوره الاجتماعي المتعلق بتكوين الارادة العامة، لذلك يجب البحث في تكوين الانسان الذي يستطيع ان يساهم في عملية خلق الارادة العامة الفعالة التي تمارس في صياغة العقد الاجتماعي بسوياته المختلفة، لذلك فاننا سندرس في المبحث الاول من هذا القسم نموذج الانسان العربي الموجود « نموذج الانسان المقهور » ونموذج الانسان العربي المنشود « نموذج الانسان الحر القادر على المساهمة في تكوين الارادة العامة، كقوة محركة للمجتمع والتاريخ ».

ولكن ايجاد الانسان الحر لا يعتبر كافياً بحد ذاته لتحرير الارادة العامة في المجتمع العربي المعاصر بل لا بد من ايجاد نهج تربوي قانوني يصقل حرية الانسان الى درجة تجعله واعياً لهذه الحرية وقادراً على توجيهها بما يساهم في تحريك المجتمع العربي من سكونه القوي والمخيف في آن معاً وان تفاعل التشريع المدني بمفهومه الذي سنوضحه فيما بعد مع عناصر هذا المنهج التربوي القانوني هو وحده الذي سيؤدي الى تكوين رؤيا واضحة لدى الانسان العربي عن المشروع السياسي القانوني الذي ينتظره.

وهكذا فموضوع دراستنا في المبحث الثاني من هذا القسم متصل بالتربية القانونية ومفهومها وعناصرها وعوائقها ودور التشريع المدني في تعزيزها وتثبيت دعائمها.

المبحث الاول

اساس التربية القانوني « الانسان الحر »

سنتطرق في هذا المبحث لدراسة النموذج الذي يشكله الانسان العربي « نموذج الانسان المقهور » فنشير الى الجذور التاريخية والتربوية للقهر ووسائل القهر وآلياته، وذلك في المطلب الاول ثم ننتقل لدراسة الاساس الذي يجب ان تبنى عليه التربية القانونية فنقترح فلسفة تربوية لتحرير الانسان العربي وذلك في المطلب الثاني كما سيأتي .

المطلب الاول : نموذج الانسان المقهور

أولاً : الجذور الفكرية للقهر :

لا يمكن الحديث عن التربية قبل التوجه الى موضوع هذه التربية ومادتها، إنه الانسان.. الانسان العادي بكل ما في واقعه من معاناة وصراعات وآمال محبطة ولا يمكن لأي نظرية ان تأخذ فعاليتها كاملة دون التوجه الى خلفيات ذلك الانسان، فلمعرفة لمَ يعاني انساننا العربي من سلبية ليس لها نظير، لا بد ان نسافر في رحلة مع الذاكرة التي تتفاعل معه دوماً، ونسميها الذاكرة التاريخية، فتحوّل ما هو تاريخي الى ما هو مقدس يحمل البذرة الأولى للقهر، فنحن لا نفهم الماضي على انه فترة زمنية يجب ان تتصل مع فترة زمنية لاحقة، وأنه بحكم الرصيد المعرفي للبشرية إذا تناقضت الفترتان في بعض نقاط التقاطع، فالمنطق يقضي بترجيح الزمن اللاحق على الزمن السابق، بل ان التاريخ يصبح بحد ذاته سلطة تنتظر ثوباً ايديولوجياً مناسباً، وبعد ذلك يصبح التاريخ « رسمياً»، ويدعي التفوق ولا يملك الانسان امامه إلا الخضوع، وإذا تسنى للانسان العربي هجره فسرعان ما يعود اليه تائباً مستغفراً وذلك بحكم مركزية واستبدادية هذا التاريخ، مثل هذه الرجعة تسمح لسدنة ذلك التاريخ وقيمي نظامه ان يحكموا قبضتهم مؤكدين على قدسية ومطلقية خطابه فلا بد اذن من خلخلة البنى التي

العربي بالابداع واحتلال موقع في مصاف العالمين وهو مرتهن داخل التكرار والمشاكلة، فما دام التاريخ واحداً والسلطان واحداً والحقيقة واحدة فلن يكون إلا نسخة مكررة عن نسخة كانت بدورها مكررة عن واحد ينحدر من واحد عن واحد قبله وهكذا [1] فلنعترف إذن ان ما يستحوذ على عقولنا هو استحواذ الحدث الماضي علينا وهذا ليس عيباً بحد ذاته، ولكن العيب يكمن في عدم استطاعتنا التعامل معه بشكل نقدي أو إذا كان هذا الحدث مجرد ديكور مناسب لزنزانة العقل.

إن تحول ما هو تاريخي الى ما هو مقدس سيعطل الفاعلية الاجتماعية الاولى التي هي الوعي، إذ ان اللحظة التاريخية تؤسس نسقاً معيناً من القيم، وان تقمص ذات اللحظة في زمن مغاير يعني الحفاظ على نسق القيم السائد، رغم مؤثرات المعاصرة التي تطرح على الدوام أفضليات اجتماعية أكثر ملائمة وموضوعية ومنطقية. وبمعنى آخر ان تحول ما هو تاريخي الى ما هو مقدس يعني على الدوام قطع العلاقة بين الوعي والقيم المتشكلة داخل العقل التاريخي لمجتمع معين، هذه العلاقة التي يجب ان تتشكل على الدوام من منطلق نقد وعي الارادة الاجتماعة للقيم المتشكلة في العقل التاريخي للمجتمع.

إن قداسة اللحظة الماضية وما يصاحب ذلك من انقطاع بين وعي الارادة الاجتماعية ونقض القيم المتشكلة من فاعلية اللحظة الماضية هي حجر الأساس الأول لبناء الانسان المقهور، واخراج انساننا العربي من دوامة القهر هذه، انما يكون عن طريق التحليل النفسي للتاريخ، فثمة لا وعي جماعي تاريخي مظلم ومعتم بالنسبة لنا حتى الآن ويجب استكشافه [2]، وان عدم كشف النقاب عنه هو الذي يحول حتى الآن دون منطق التعددية وفاعلية الارادة العامة في كشف الخيارات الاجتماعية والسياسية وفقاً لما يقوم به القانون في تأسيس العقد الاجتماعي بسوياته المختلفة، وهيمنة اللحظة الماضية على الذات لن يؤدي في النهاية إلا الى انتاج نمط وصائي للمعرفة سيكون دوماً مصدراً لقيم سالبة تدمر أساس الوجود الاجتماعي، مثل قيم التفكير والاتهام والحرمان والمحاسبة على النوايا والحكم على الضمائر واحتقار قدرة الناس على المعرفة والاجتهاد فيما

ووعي وحياة خاصة وتجربة فريدة. (٣)

وربما تكتمل ابعاد المعادلة إذا قلنا ان الحداثة لاتأتي الا لنقد اللحظة التاريخية التي لم تحرر من اسارها مما يدفعنا للحديث عن ضرورة بلورة قيم جديدة تنبع من ذات الانسان وليس من وسائل تفرض عليه مهما كانت النوايا من وراء استخدام هذه الوسائل سليمة وطيبة.

هذه الحركة المنتقلة من الماضي الى الحاضر هي التي جعلت تراث الماضي مؤسساً بأزمات الحاضر من خلال تحويله الى مخزون نفسي لدى الجماهير (٤)، ومحرضاً على ان تصبح الثقافة محض تقليد « الثقاة السابقين » فلا يصبح على الانسان إلا ان يكرر ما قالوه بأساليب مختلفة في شكلها (٥).

وإذا فمسألة بناء الانسان الحر في المجتمع العربي ترتبط ارتباطاً جوهرياً ببناء القيم الخاصة به التي تشكل الارضية الحقيقية للحوار الاجتماعي الخلاق من منطلق ان هذه القيم هي الوحدة الاولية لجماعة ما في سبيل الدخول الجماعي في منظومة قيم أولى وبذلك يأخذ المجتمع بعده الزمني كاملاً عن طريق ارتباط الماضي بالحاضر لصياغة المستقبل، وعن طريق اتصال الثابت بالمتغير (٦) Variables إذن يجب أن لا ننكر ان بناء تربية قانونية صحيحة يتطلب خلق وعي الفرد بإرادته القادرة على النقد والتجاوز وتكوين سلوك قادر على ترجمة ذلك في الميدان التطبيقي.

ولكن إذا كانت اللحظة الماضية هي السبب في نفي وعي ارادة الذات العربية فما هو سبب قيام اللحظة الماضية بهذا الدور المخيف ؟ ان السبب يكمن في التبلور التاريخي لنموذج الفكر القمعي في الذات العربية الذي يقوم على نفي امكانية وجود النقص كما يقوم على نفي الحق في الاختلاف، والحق في الخطأ، والحق في الاكتشاف أو النقد أو التطور.

هذا هو الشكل الاعلى للادعاء الذي يقتل كل ما هو حي ومتحرك ومتحول ومبدع، انه الفكر القمعي الذي لا يستطيع ان يتحمل الافكار التي لا تنطوي بسهولة ضمن اطار

قائم على التحديد القسري الذي لا يقبل تعدد المعاني او الاحتمالات، ولا الاعتراف بالقصور أو بالنقص أو بالمعرفة الجزئية، انه مكرر لا يقبل النقاش، يملي ولا يحاور، يطلب ولا يأخذ، يفرض ولا يتقبل، والبديل الذي يطلبه ليس نظرة اخرى مخالفة ولكن بديلاً من النوع ذاته [٨] أي نموذجاً عقلياً قمعياً كاملاً، من هنا نستطيع فقط ان ندرك لماذا بقي مشروع الانسان العربي الحر دائراً في حلقة مفرغة، لا ينتج الا النموذج المقهور ذاته.

ثانياً : البذور التربوية للقهر :

ان لوضعية القهر آثاراً مدمرة على التكوين النفسي والعقلي للانسان لعل أبرزها الميل إلى التخلي عن استقلال النفس الفردية ودمج النفس في شخص آخر خارج النفس للحصول على القوة التي تنقص النفس الفردية واشد الاشكال المميزة لهذا الأمر تجدها في الرغبة بالخضوع والهيمنة وما ينتجه هذان الشكلان من رغبات مازوكية وسادية تميل الى مساعدة الفرد على الهرب من شعوره الذي لا يطاق بالوحدة والعجز[٩]. إن البذور التربوية للقهر كوضعية فكرية واجتماعية يتجلّى فيما يلي :

١ - **كبت التلقائية :** حيث أن كبت المشاعر التلقائية هي الوسيلة الاساسية لصنع سلوكيات الطفل العربي، وفي الحقيقة ان استئصال التلقائية واحلال مشاعر وافكار ورغبات مفروضة على الافعال النفسية الاصيلة قد تقود الى تنازل الطفل عن التعبير عن شعوره ثم سرعان ما يتنازل عن شعوره نفسه [١٠]، ذلك في الوقت الذي يحتاج فيه الطفل الى التنظيم الادراكي والى تنظيم العادات والتوقعات والى تنظيم الدوافع [١١].

٢ - **نوعية التعليم ومدى تأثيره في تغيير العقلية :** يبدو ان التعليم في الوطن العربي لم يكامل في الشخصية، بل ظل في الكثير من الاحوال قشرة خارجية تنهار عند الازمات لتعود الشخصية الى نظرتها الخرافية، والسبب في ذلك يعود الى ان الدور الانمائي الحي والفاعل للمؤسسات التعليمية كمنطلق للتعبير الثقافي الوطني وخميرة للتغيير،

اللاعلمية[١٣]، فالطفل يذهب الى المدرسة برصيد هائل مما تقدم وتتفاقم المشكلة لأن المدرسة ببرامجها الحالية لا تستطيع ان تقتلع هذه الافكار والممارسات.

ويعتبر التعليم التلقيني من أخطر الصور المناخية التي تشير وتدعم القهر، فينحصر دور الطلاب في الحفظ والتذكر واعادة الجمل دون ان يتعمقوا في مضمونها وهكذا يصبح التعليم ضرباً من الايداع لا منطلقاً نحو التحريض على التفكير [١٤].

وفي الحقيقة فان مثل هذا التعليم التلقيني الذي يتميز بقوالب ثابتة وطرق واحدة ومناهج نظرية بحتة، انما يؤدي الى تضليل القدرة الابداعية عند الطلاب أو الغائها تماماً من اجل خدمة اغراض القاهرين الذين لا يرغبون بان يصبح العالم مكشوفاً لهؤلاء أو ان يصبح موضوعاً للتغيير [١٥] وبالتالي يصبح معيار التفوق العلمي ليس القدرة على التفكير المنهجي العلمي، انما القدرة على تكرار ما أودعه المعلم في عقل التلميذ.

٣ - **ان المدرسة العربية لا تخلق عنصراً اجتماعياً متكيفاً** مع المحيط الاقتصادي والاجتماعي الذي يعيش فيه انما تخلق فرداً مغترباً ومعادياً للمجتمع، يعتبر تعليمه واسطة للصعود والترفع وأهلية للدخول وسط الحياة الحديثة، ويتحول المجتمع العربي في ذهن المتعلم العربي الى واقعة تاريخية فجة وهمية معادية للعلم مستحيلة الفهم، وان الموقف الوحيد الصحيح حيالها هو رفضها مطلقاً [١٦] .

٤- **العلاقة بين المعلمين والمتعلمين** : تقوم هذه العلاقة على اساس تسلطي، فسلطة المعلم لا تناقش وعلى الطالب ان يطيع ويمتثل، ان هذه العلاقة اللاعقلانية تعزز النظرة الانفعالية للعالم لانها تمنع الطالب من التمرس في السيطرة على شؤونه ومصيره وهي مسؤولة الى حد كبير عن استمرار العقلية المتخلفة لانها تشكل حلقة من حلقات القهر الذي يمارس على مختلف سويات حياة الانسان العربي [١٧]، ان المعلم في هذه المدرسة العربية يصر على تقديم نفسه للتلاميذ على انه الصورة المضادة لهم، وهو باضفائه صفة الجهل عليهم يبرر وجوده كاستاذ لهم، وعند هذه المرحلة يتم تغريب التلاميذ واستبعادهم [١٨].

العاطفية كوسيلة تعويضية عما لحق بها من غبن باسم الامومة المتفانية، وبذلك فانها تغرس في نفوسهم التبعية من خلال الحب مما يشل لديهم كل رغبات الاستقلال، ثم يأتي الأب بما يفرضه من قهر على الأسرة من خلال قانون التسلط والخضوع الذي يحكم علاقتها ليكمل عمل الام، فيغرس الخوف والطاعة في نفس الطفل ويحرم عليه الموقف النقدي مما يجري في الاسرة « تحت شعار قدسية الأبوة وحرمة الأمومة»(١٩).

وحتى على نطاق التعامل الاقتصادي في الأسرة العربية فاننا نلاحظ ان هذا التعامل يأخذ بعده في تعزيز القهر عن طريق التشديد على عنصر التبعية.

ثالثاً : آليات القاهرين في تربية المقهورين :

نستطيع ان نحدد هذه الآليات فيما يلي :

١ - **الغزو** : فالقاهرون كما رأينا لا يؤمنون بالحوار منهجاً وطريقاً وهدفهم دائماً هو هزيمة الآخرين بأي وسيلة كانت لأجل ان يتحقق الغزو فان القاهر يجنح الى تحطيم قدرة الجماهير في تمييز العالم، ونظراً لأن القاهرين لا يستطيعون تحقيق ذلك كاملاً فهم يجنحون الى خلق احساس خرافي بالعالم حيث يقدمونه للمقهورين عالماً من الخداع يزيد من سلبيتهم واغترابهم. (٢٠)

٢ - **تجزئة المجتمع الى وحدات هشة لا رابط بينها** : وهذه مناورة تقوم على اساس مبدأ (فرق تسد) حيث يقسم المجتمع الى وحدات، ويكون لكل وحدة منهج او خطة عمل لا هدف من ورائها إلا التضليل وحماية الخطابات المهيمنة وتأمين الاصطدام بين مختلف هذه الوحدات الاجتماعية مما يعني شلل المجتمع نفسه، ان مثل هذه الآلية القهرية لا تتمثل برفض الآخر ونبذ الحوار معه فحسب، بل بانعدام أي امكانية للحوار أصلاً ولنا في قضية تكفير المفكرين ونبذهم لأنهم اجتهدوا فأخطأوا مثلاً حياً على ذلك (٢١).

٣ - **الاستغلال** : فبوسيلة الغزو تحاول الفئة المتسلطة ان تجعل الغير يتوافق مع اهدافها، فبقدر ما يكون هذا الغير يعاني من اضمحلال في الوعي والنضج، فانه يسهل عملية استغلاله بواسطة هؤلاء الذين يريدون الاستمرار في تسلطهم، ان الاستغلال هو محاولة لتحييد الناس وصرفهم عن التفكير في الواقع ذلك ان (٢٢)

الشعبية في غالبية دول العالم لبناء الوعي العام الذي يشكل منطلقاً تربوياً لا غنى عنه لتحرير الإرادة الاجتماعية حتى ان الفلسفات التربوية المعاصرة قد تبنت مبدأ (اللامدرسية) والاعتماد على كافة القوى والمؤسسات التي يمكن ان يكون لها دور في تربية الانسان[٢٣]، ان ذلك دون ادنى شك يكفل تحقيق حوار دائم ومنتج بين الفرد ومجتمعه ولكن ما نلمسه في الوطن العربي ان هناك اهمالاً كاملاً بمفهوم الثقافة الشعبية التي تؤسس شبكة الوعي الحقيقي في المجتمع فلا يوجد تسويق شعبي للمعلومات، ولا تلاحظ حتى وجود ما يسمى في الخارج الطبعة الشعبية من كتب معينة تباع بأسعار زهيدة مما يمكن كل شخص من اقتناء الكتاب الشعبي والاطلاع عليه.

بعد ان وضحنا طينة الانسان الذي تتعامل معه مقولات هذا المبحث، لا بد من النظر في منهج تربوي مقترح يكون مساهمة متواضعة في سبيل تحرير الانسان العربي، الذي يجب ان يحمل على عاتقه عبء التربية القانونية وامتيازاتها طالما انها المحرك الاساسي لفعالية الارادة العامة، فلننتقل إذن الى المطلب الثاني .

المطلب الثاني : نحو فلسفة تربوية لتحرير الانسان العربي

أولاً : إشكالية الحرية في العالم العربي :

فقد ذكرنا في القسم الأول من هذه الدراسة أن الحرية هي أحد بعدي المثل الانساني الأعلى، وإن هذين البعدين مرتبطان ببعضهما ارتباطاً وثيقاً، فالعدالة تنتج دائماً انساناً حراً ومجتمعاً حراً، وكذلك فان الانسان الحر هو وحده القادر على ادراك مفهوم العدالة بكامل أبعاده، ونحن سنناقش اشكالية الحرية في الوطن العربي هنا من منطلق تأسيس منظور رؤيوي لمشروع الانسان العربي الحر الذي يجب اعداده ليلتقي قيم التربية القانونية التي تعتبر بدورها الدعامات الرئيسية لبناء الوجود الاجتماعي له.

أما لماذا قلنا ان الحرية تعتبر إشكالاً في المجتمع العربي فيعود بصورة أساسية

تتجسد فيها عناصر الاشكالية بشكل واضح، فمن الفوضى وعدم الاتفاق الى حد النزاع الدائم وتباين البدائل وتناقض المواقف واختلاف المداخل وصعوبة التناول الشامل في محاولة واحدة (٢٤).

على كل حال أن ما يجب توضيحه في نطاق طرح الحرية كاشكالية هو فهم الحرية من منظور التأسيس الفكري والقانوني للعقد الاجتماعي من جهة، ومن ثم استيعابها كمنطلق تربوي قانوني لبناء الانسان العربي المتحلل من قيود القهر من جهة اخرى.

ومن هنا نستطيع ان نقول ان الحرية تحرك الارادة الفردية وفقاً لما تمليه ضرورات الارادة العامة الواعية التي هي مصدر القانون وفقاً لطرح العقد الاجتماعي بسوياته المختلفة.

وبذلك تكون الحرية قانونية بقدر ما هي عادلة، وإن هذا التحرك لا يعني الخضوع المطلق للمجتمع وتغليب ارادة هذا الاخير على ارادة الفرد، وانما هو خضوع الارادة الفردية لفعاليتها الاولى والأساسية وبمعنى آخر ان الحرية تنطلق من الارادة لتمارسها الارادة، فالارادة هي التي تحدد بشكل غير مباشر نطاق عملها فيما بعد.

ولكن قد يقال ان ارادة الفرد قد تكون ملغاة في لحظة اجتماعية ما، وذلك لأنها تعمل وفقاً لقواعد حدتها ارادة اجيال سابقة وبالتالي هي غير حرة ولكن تكون الاجابة عنها صعبة، فاستمرار عمل بعض القواعد القانونية التي ابدعتها ارادة اجيال سابقة، اما ان يكون نتيجة ملاءمة وجود هذه القواعد لتحرك الارادة الفردية مما يعني اقراراً ضمنياً بصلاحياتها وبضرورة بقائها أو انها يعني هيمنة قواعد غريبة عن ارادة الاجيال الحية صاغتها ارادة أجيال ماضية وبذلك نكون امام صورة من صور الاستعمال السلبي للقانون التي تؤدي الى تقييد طاقات الفرد وقتل خياراته والى كبح جماح التغيير الاجتماعي كما رأينا في القسم الاول من دراساتنا هذه.

ان طرح اشكال الحرية على النحو الذي سبق بيانه يدفعنا الى ضرورة البحث في فلسفة تربوية تشكل أرضية ضرورية لتكوين الذات العربية باتجاه الحرية، لذلك لا بد ان ننتقل الى النبذة الثانية من هذا المطلب.

لتحرير الانسان العربي » .

إن الذات الانسانية تتكون من عدة عناصر تتشابك وتتفاعل فيما بينها وفقاً لانساق مختلفة هي التي تحدد في النهاية نموذج الشخصية الانسانية هل هي مقهورة ام انها متحررة مالكة لذاتها.

هذه العناصر هي الروح والعقل والنفس والخلق والبدن، وان تحديد عناصر الذات الانسانية على هذا النحو لا يعني انها توجد مستقلة ومنفصلة عن بعضها البعض، بل انها تندمج مع بعضها وتتكامل ولا وجود للذات الانسانية من دون هذا الاندماج والتكامل (٢٥) وهذه العناصر باندماجها وتكاملها انما تتبادل التأثير والتأثر فيما بينها وهذا هو مفهوم تفاعل هذه العناصر المنوه بها سابقاً، مما يدلنا في النهاية على ان الذات الانسانية منظومة تتكامل عناصرها فتؤكد هويتها المتميزة، ويكون لكل عنصر من عناصر وجوده الملموس من خلال دينامية الكل، وبذلك نستطيع القول أن التربية هي النمو المتناسق لكل قوى الفرد (٢٦).

التربية الكفيلة ببناء الانسان الحر انما يجب ان تتبنى غايات تحترم هذه الطبيعة الانسانية بمنطقها التكاملي المتناغم ويأتي على رأس هذه الغايات تنمية الشخصية المتكاملة وهذا يعني تخطيط الموقف التربوي ليتعامل معه الانسان بكليته، واهمال ذلك يعني الوقوع في خطأ التربية التقليدية التي كانت تستقطب جهودها تنمية جانب بعينه في الانسان وإهمال الجوانب الاخرى، مهددة بذلك امكانات نموه ومؤكدة تبعيته ، وتسخيره لما فرض عليه من تعلم جزئي وتنمية مبتسرة لا تسعفه الا بما يتطلبه منه الآخرون (٢٧).

وإن تنمية الشخصية المتكاملة يتطلب المحافظة على وحدة الذات الانسانية في كل لحظة وذلك يبقى غاية تتطلب تحقق ما دونها من غايات يختص كل منها بجانب بعينه من جوانب النفس الانسانية، فلا بد من تزكية روح الانسان من حيث انها احساس داخلي بقوة ذاتية تشحذ ارادة الانسان وقدرته على الاختيار والامساك بزمام أمره(٢٨)،

الذاتيـة أو « الداخليـة » أي ينعـدم عنده ذلك التناسق بين الإرادة والرغبـات من جهـة، وبين البصيرة والقناعة من جهة أخرى. (٢٩).

وإذاً فمسـألة تزكية الروح طريقة ضرورية لتنمية الذات الانسـانية المتكاملة ولكن ذلك يبقى مجرد فردية غيبية تجعل الانسـان متعثراً في ظلمات الخوف الوجودي إذا لم يقترن مع منهج تربوي لتشكيل العقل باعتبـاره عنصراً من عناصـر الذات الانسـانية المتكاملة، فالعقل البشري هو بنية تتكون عناصرها وتكتسب وظائفها بالتربية من خلال الحوار بين الانسـان ومـا يحيط به من بيئة بشـرية ومـادية، وعلى اسـاس ذلك نفهم كيف تمثل غـاية تشكيل العقـل مسؤوليـة جسميـة تقع على عـاتق التربيـة (٣٠)، والعقل الذي يكون ركيـزة الانسـان في الفـعل الحـر الواعي هو ذلك العقـل الـذي يكتسب جميـع قدراته كـاملة غيـر منقوصـة من خلال تربيـة نشطة تسـمح للمتعلم بالحـركة والممارسـة أي بالنمو(٣١)، وهو أيضـاً عـقل يصـاغ على أسـاس الرصيد العقلي للبشـرية، والذي تتم تنميته وتربيته على أسـاس التفكير المنهجي الذي يعتمد على القدرة على تحليل المركب الى عناصره البسيطة وعلى القـدرة على تكوين نظرة شـموليـة التي تمكن الانسـان من الإحـاطة بمجـمـوعـة العلاقـات التي تربط بين أكثر من ظاهرة، ويقـوم أيضاً على أساس القدرة على الاسـتنتاج المنطقي والتعميم، عندمـا تستطيع التربيـة تأسـيس مشروع مثل هذا العقل، فهي تمهد لقيام أرضية صلبـة للمعرفة الموضوعيـة التي تأخذ بالاعتبـار مجموعة الشـروط المكونة للعقل المعرفي مع استبعاد البعد الذاتي والفـردي أكثر مما يمكن (٣٢)، إن مثل هذا العقـل هـــو الذي يســتطيع ان يتــحـرك من الجــوهـــر الى الصـيـرورة ومـن الكينونـة الى التحـويليـة(٣٣)، وبمعنى آخـر اننـا مطالبـون بتربيـة تصنع عـقلاً حضـارياً بـالمعنى والابعـاد التي تقدمت مما يقـود في النهاية الى ايجاد الوعي اللازم للارادة العـامـة لممارسـة دورها الحركي التـاريخي لصيـاغة العقـد الاجتمـاعي التـاريخي الذي هو المصـدر الفعال للقـواعد والكيفيات التي تحدد العلاقات بين المجتمع والسلطة.

ولكن دور التـربية في تنمية عناصر الشـخصية الانسانية يجب ألا ينحصـر بعمليتي إزكاء الروح وتشكيل العقل، إنما يجب أن يترافق مع تكوين الخُلُق، وتكوين الخُلُق لا يعني

تهدف تربية التحرير الى زرع طاقة ابداع القيم الخاصة بالكائن الانساني العربي، يجب ان يربى الفرد على تكوين فلسفة حياتية خاصة به، لأن القيم السائدة في الوعي الاجتماعي هي قيم عامة أي أفضليات اجتماعية، لا يمكن نقدها او تغييرها إلا إذا استطاع الكائن الانساني خلق قيم خاصة به يقارنها مع القيم العامة السائدة، وتفاعل القيم الخاصة مع بعضها هو الذي يكون رؤية اجتماعية جديدة تبدع قيمة اجتماعية جديدة تملأ محتوى بعدي المثل الانساني الأعلى بمضامين جديدة، وبمعنى آخر ان تربية الانسان العربي على المفاضلة بين خياراته دونما أي مؤثرات قسرية أياً كان نوعها هو الذي يؤدي الى ابداع انساق مختلفة من القيم الخاصة التي تتفاعل مع بعضها لتتصهر وتعطي قيمة عامة جديدة. وبدون وجود هذه التربية الخلقية الجديدة سيبقى المجتمع عاجزاً عن إبداع قيم جديدة لأزمان جديدة.

إن تفاعل القيم الخاصة مع القيم العامة على النسق الذي سبق بيانه هو الذي يكفل فقط تحويل المعايير الاجتماعية الى ضوابط داخلية للسلوك، ضوابط تحكم سلوك الانسان من داخله في مواقف الحياة المختلفة، فمهما تغيرت الظروف التي تتم فيها، جاء السلوك واحداً [٣٥]، حينما تنجح التربية في ذلك فإن انفصال القول عن الفعل سيغيب عن الساحة الاجتماعية ذلك أن حاجة المجتمع الى ما يعرف بالضوابط الخارجية للسلوك ستكون شبه منعدمة.

وإن التربية لن تنجح في تنمية عناصر أو جوانب الشخصية الإنسانية ما لم تدعمها الصحة النفسية، هذه الوسيلة الغائبة في المجتمعات العربية تماماً، ودور الصحة النفسية هنا يتمثل في توفير الآليات النفسية اللازمة ليعبر الانسان منذ طفولته عن كل ما يعتمل في داخله، ومعنى ذلك تجنيب الانسان العربي منذ طفولته ذلك الداء العضال الذي ما زال يعاني منه، انه داء الكبت، والانسان العربي اعتاد على ان يكبت ما بداخله نظراً لعدم مواءمة الموقف الذي يوجد فيه كي يعبر عما في داخله، إن آليه الكبت المستحوذة على البنية النفسية العربية هي التي تبرر لنا لماذا تظهر الأفعال والأفكار على ساحة المجتمعات العربية مرتدية الأثواب التنكرية [٣٦] في حفلة هروب من الذات

الى التخلي عن تطويع الفرد كغاية من غايات التربية التقليدية، مما يؤدي عملياً الى هيمنة روح القطيع على الجماعة وتخبط الوعي الفردي وإمكانات المبادرة، إن نجاح التربية معلق على تحقيق المعادلة الصعبة : تيسير نمو الذات الانسانية وإكسابها ما يدعم وجود هذه الذات من القدرات والمهارات والاتجاهات، والعمل على تلاحم وتكامل الجماعة التي تعد هذه الذات لتعيش فيها [٣٧]، وهذا يقودنا الى نتيجة هامة فالفرد يجب ألا يخضع للجماعة بل يجب أن يتفاعل معها، ومن هذا التفاعل تولد الإرادة العامة ويصبح للمجتمع رأي، وتتحقق مبادرة الفرد في أن يساهم في هذا الرأي مما يدفعنا الى نقد نهج التربية الطبيعية التي تتضمن إبعاد الطفل عن المجتمع لمجاراة تطوره الطبيعي في « مشروع روسو التربوي » [٣٨]، ودون ريب فإن قيام التربية بالدور الذي سبق بيانه لن يقود إلا الى بناء الانسان الحر الذي يستطيع الاختيار، القادر على السيطرة على نفسه، والذي يلجم شهواته، ذلك الانسان الذي يقهر الخوف في داخله، ويتمكن من امتلاك معارف زمانه ومن استيعاب منطق التاريخ وتكوين وعي ذي خصوصية، إنه انسان لا ينكر حق الآخرين في الوجود، ولا يتعصب لفكرة ولا يتوانى عن الاقدام الشجاع والايجابي لإقرار الحق، لأن الشخصية المتكاملة التي تهدف التربية الى بنائها تدرك الحق جيداً وتعرف أن الحق بكافة أنواعه (خاصاً كان أم عاماً) إنما وضع من أجل هذه الشخصية بفاعليتها الفردية والاجتماعية، وإن فكرة العدالة باعتبارها البعد الآخر للمثل الانساني الأعلى لا يمكن تحقيقها الا عن طريق هذا الاندماج بين الشخصية الحرة والحق بمفهومه الذي سبق بيانه.

وهكذا فان بناء شخصية الانسان العربي الحر يجب أن يشكل التربة الخصبة لما يلي :

أ- ايجاد فرع جديد من فروع الدراسات الاجتماعية في العالم العربي هو (التربية القانونية) لأن ايجاد منهج نظري واضح لهذا العلم وفق المعطيات السائدة في المجتمع والواقع العربيين سوف يساعد على تحقيق المشروع السياسي - القانوني - الاجتماعي العربي المفقود.

ب- تهيئة الشخصية العربية لاستيعاب المفاهيم القانونية الضرورية لخلق القيم الخاصة والعامة على السواء، ولا سيما مفهوم التشريع المدني. وهذا ما سيكون موضوع

المبحث الثاني

دور التشريع المدني في بناء التربية القانونية

إن دور التشريع المدني في بناء التربية القانونية إنما يتمثل في إيجاد ترتيب مفهومي Conceptual يكون أساساً لبناء الإنسان العربي المشبع بروح القانون والمساهم في تكوين القانون ذاته، وعلى ذلك فإن دراستنا في هذا المبحث ستنصرف الى تأسيس التشريع المدني للبنية المفهومية القانونية المنوه اليها سابقاً وذلك في المطلب الأول، ثم نتطرق الى العوائق التي تقف سداً أمام تأسيس هذه البنية وذلك كما سيأتي :

المطلب الأول : تأسيس التشريع المدني للمفاهيم القانونية

أولاً : المقصود بتأسيس المفاهيم القانونية :

إن المقصود بتأسيس التشريع المدني لبنية مفهومية قانونية يعني إبداع المعرفة القانونية الضرورية لعمل العقل الفردي في النطاق الاجتماعي، وقد لاحظنا في المبحث السابق أن من موجبات تكوين الانسان الحر تشكيل العقل. ولكن ذلك يبقى في فراغ إذا لم توجد في المجتمع مجموعة مفاهيم يستطيع هذا العقل الذي نمته التربية على الشكل الذي سبق بيانه – أن يمارس دوره كاملاً في الاستجابة للنظام القانوني الذي يحكم المجتمع والتأثر به والتأثير فيه، فلا طائل من التربية العقلية إذا لم يكن هناك جملة من الظروف والتجارب تدفع الملتقي الى القيام بممارسات ونشاطات تساعده على اكتساب المفاهيم والتوصل الى معان سليمة لها (٣٩)، وبمعنى آخر لا فائدة من عمليات العقل إذا لم يمارس هذا العقل دوره في اكتساب المفاهيم القانونية التي تكون المنطلق الرئيس لهدم الجدار الفاصل بين وعي الانسان العربي والقانون، وهذا بدوره يساعد الى حد كبير في القضاء على كل مظاهر الخوف من القانون والجهل به والرغبة في التحايل عليه. إن وجود تشريع مدني

بمثل هذه المهمة يعني التكامل بين التربية والقانون، فلا التربية تدفع الى احترام القانون ولا القانون قادر بحد ذاته على ان يفرض احترامه على الافراد، بل ان التربية تقوم بالتنشئة الاجتماعية والعقلية للفرد ليكون قادراً على ادراك دوره في بناء النظام القانوني كعملية اجتماعية، ولا يمكن للفرد ان يدرك هذا الدور إذا لم يقم التشريع المدني في ايجاد جملة من المفاهيم تشكل محتوى الوعي الفردي بهذا الدور، وعلى ذلك فإن هذه العلاقة بين التربية والقانون هي التي يجب ان تشكل جوهر التربية القانونية، وهي التي يمكن ان تحقق المعنى الحقيقي لعلم التربية من حيث انه العمل الذي يسعى الى تحقيق ماهية الكائن الانسان ككائن اخلاقي يسعى الى الخير بذاته ولذاته.(٤٠)

وبهذا الاتصال الحيوي بين التربية والقانون بتأسيس بنية مفهومية قانونية من جانب التشريع المدني واستيعاب هذه البنية المفهومية القانونية من جهة العقل المشكل تربوياً بهذا الاتصال تصبح التربية القانونية جميع ما نقوم به من اجل انفسنا وما يقوم به الآخرون من اجلنا بغية الاقتراب من كمال طبيعتنا (٤١).

وما دمنا في نطاق الحديث في دور التشريع المدني وفي ايجاد بنية مفهومية قانونية وفي وسط اجتماعي معين، فان الفضول يدفعنا الى معرفة ماهية وابعاد التشريع المدني، وما هو المقصود بهذا المصطلح بدقة، والى التعرف على المفاهيم الأساسية التي يوطد التشريع المدني دعائمها مما يساهم في بناء تربية قانونية حقيقية.

ثانياً : ماهية التشريع المدني :

هو جملة القواعد التي توضع لضبط العلاقات الاجتماعية الناجمة عن السلوكيات الانسانية والتي يكون مصدرها الحادث التنظيمي القائم على اساس اكتشاف الدولة للقاعدة القانونية من منبعها المتمثل بالارادة العامة واصدارها بشكل رسمي (٤٢)، وهكذا فإنما يميز التشريع المدني انه يعكس دلالة هامة تتصل بكون الدولة تجسيداً للنظام القانوني حين تبرز الى حيث الوجود وبصورة مستمرة كل ما يعتبره الضمير الاجتماعي جديراً بأن يصبح قاعدة قانونية، وهي بذلك لا تخرق النظام القانوني بل (٤٣)

المجتمع المدني القائم على أساس سيادة القانون يبقى موقوفاً على استمرار هذا الدور الكاشف، وان تحول دور الدولة في نطاق النظام القانوني من كاشف الى منشأ للقاعدة القانونية انما يعتبر صورة من صور الاستعمال السلبي للقانون كما ذكرنا وهو يعيق التغيير لأنه يعيق ايجاد اهم دعامة من دعامات المجتمع المدني الذي فيه فقط يحيى الانسان ويبدع، ولا يحتاج الامر الى كثير من عناء ليلاحظ الباحث ان النظم القانونية العربية في مجملها غريبة عن المجتمع إلا انها من انتاج المجتمع السياسي (الدولة) لتحكم المجتمع المدني، ولو تأملنا النظم القانونية العربية لوجدنا أنه لا يوجد ما نطلق عليه تسمية التشريع المدني الذي ينتجه المجتمع المدني ويكون دور المجتمع السياسي (الدولة) فيه دوراً وسيطياً فقط.

ومن هنا أيضاً نستطيع أن نبرر أزمة غياب الديمقراطية في الوطن العربي في وجه هام من وجوهها، إذا علمنا ان الفرق الأساسي بين الدول ناجم عن علاقة الفرد بالنظام القانوني فإذا كان يشترك في خلق هذا النظام فإن الدولة ديمقراطية، واذا كان يقتصر على مجرد قبول النظام القانوني والإذعان له وليس له حق الاشتراك في صياغته فإن الدولة أتوقراطية. (٤٤)

ووجود التشريع المدني في مصدره المتجسد في الضمير الاجتماعي يعني انه ناتج العقد الاجتماعي التاريخي الذي مقتضاه الحركة التاريخية للإرادة العامة لإيجاد المثل الانساني الأعلى زمانياً، وهذا يدلّ على أنّ غياب عمل الإرادة العامة سيؤدي الى نضوب المصدر الحقيقي للقاعدة القانونية مما يقود عملياً الى حدوث حالة خواء تشريعي في المجتمع تقوم الدولة بسده مما تصدره من تشريعات تعبر عن إرادتها هي، مما يعكس أخطر شكل اغترابي للمجتمع عن الدولة، هذا بحد ذاته يعطينا مسوغاً لأن نقول أن أهم دور تضطلع به التربية القانونية المنشودة هي إيجاد العلاقة بين إعادة تشكيل العقل العربي وتشبعه بالمفاهيم القانونية Conceptual Norms التي يوجدها التشريع المدني كحالة نظرية والتي تؤدي الى تحقيقه كوضع واقعي.

وفي الحقيقة ان طرح مفهوم التشريع المدني على الشكل الذي سبق بيانه سيقودنا

مما يعني [٤٥] وجود الدولة كجهاز هائل للخدمة الاجتماعية، وإن وجود التشريع المدني بالبعد الجوهري المنوه به إنما يفصح عن استنتاج هام يتمثل بما يلي :

إن كون التشريع مدنياً يعني كون المجتمع مدنياً، ذلك لأن التشريع المدني يتجسد دوره الهام والجوهري في تحقيق الاتصال والاتفاق بين العمل السياسي « عمل الدولة » والتضامن الاجتماعي.

٢- ان التشريع المدني هو قانون خاضع للإرادة العامة ولمتغيرات هذه الارادة ورقابتها على نحو ما رأينا سابقاً. وهذا يتجسد عملياً من خلال مبدأ الشرعية الذي يشكل في حقيقته معياراً فعالاً يبين بوضوح فيما إذا كان القانون من صنع الضمير الاجتماعي أم من صنع الدولة، فإذا كان القانون الصادر رسمياً من قبل الدولة متوافقاً مع الدستور أي انه موافق للتأسيس القانوني للعقد الاجتماعي، فإنه يشكل تشريعاً مدنياً متوافقاً مع الشرعية، أما إذا كان ذلك القانون الصادر رسمياً عن الدولة يخالف الدستور من حيث أنه التأسيس القانوني للعقد الاجتماعي فإنه لا يعتبر تشريعاً مدنياً، وهو معرض للإلغاء في الدول التي تأخذ بنظام الرقابة القضائية على دستورية القوانين، وللإهمال وعدم التطبيق في الدول التي تأخذ بنظام الرقابة هذا.

٣- ان التشريع المدني الذي يسري دائماً بعد إصداره بأثر نافذ ولا يسري بأثر رجعي ولا سيما في المسائل الجزائية والعلة في ذلك تطبيق القاعدة القانونية بأثر رجعي يعني وجودها كمعبر عن الارادة العامة والضمير الاجتماعي في وقت لم تعبر فيه الارادة العامة عنها، وإن هذه النتيجة المتعلقة بسريان التشريع المدني بأثر نافذ تعتبر قاعدة تنص عليها الغالبية الساحقة من دساتير العالم، وخصوصاً بعد أن تبناها الإعلان العالمي لحقوق الانسان. [٤٦]

٤- التشريع المدني يعكس لنا مضمون مفهوم سيادة القانون [٤٧] بصورة واضحة، فطالما أن دور الدولة دورٌ كاشف عن القاعدة القانونية، فإن ذلك يعني أن القانون ليس هو إرادة الدولة، وإن الدولة من حيث أنها شخص معنوي عام لها إرادة ولكن هذه

الدولة بفعالياتها المختلفة لا يعتبر صادراً عن سلطة عليا لا تعلوها سلطة أخرى بل هو بدوره خضوع من جانب الدولة للتشريع المدني، شأنها في ذلك شأن الأفراد وهكذا في عملية تبادل في التفاعل، إن مفهوم الشرعي ومفهوم سيادة القانون هما اللذان شكلا المناخ الفكري الملائم لبروز قانونين حديثي النشأة هما القانون الدستوري والقانون الإداري اللذان يدرسان في شقهما الأعظم ضرورة التزام الحكومة في معرض قيامها لأعمالها دائرة الدستور والقانون، وإلا كانت هذه الاعمال عرضة للإلغاء من قبل القضاء الدستوري أو الإداري (٤٨) بحسب الحال، وفي إلغاء المجلس الدستوري اللبناني لقانون الانتخابات في آب ١٩٩٦، مثل حي على ذلك.

٥ – والتشريع المدني يبرر وجود الحق من حيث أن الحق مصلحة يحميها هذا التشريع وهذه المصالح منطقياً ليست من صنع الدولة إنما هي موجودة سلفاً في حياة المجتمع، وهي كثيرة ومتشبعة تختار الدولة وفقاً لدورها الاظهاري ما هو جدير بالحماية أكثر من غيره (٤٩).

٦- إن التشريع المدني هو مجموعة من القواعد السلوكية العامة والمجردة والمقترنة بمؤيد (Sanction) لضمان احترامها، وإن مثل هذا المؤيد الجزائي لا يمس بمصدرية قواعد التشريع المدني، بل إنه هو الذي يميز القواعد القانونية عن القواعد الاخلاقية ولكن يجب أن تكون مؤيدات قواعد التشريع المدني ذات طابع انساني فالإخلال بالتزام تعاقدي مثلاً لا يجوز أن يكون مؤيده السجن الحبس، وفي المجال الجزائي تبرز مؤيدات التشريع المدني أكثر ما تبرز إذ هذه المؤيدات تنال من سلامة الإنسان الجسدية والروحية كما أنها قد تسلبه حريته المادية، في هذا المجال الجزائي يجب أن تكون مؤيدات التشريع المدني ذات طابع انساني وأن تتوخى الإصلاح والتهذيب بقدر ما تتوخى الردع والقمع إن لم يكن أكثر، وحقيقة إن تبلور فكرة التشريع المدني على النحو المشار إليه سابقاً كانت الدافع الأساسي لنشوء المدارس الجزائية المختلفة التي تطالب بإلغاء عقوبة الإعدام (٥٠) مع أن تيار المدافعي عنها ما زال صامداً وله حججه ولا بد من الاشارة إلى ان التشريع المدني بمفهومه المحدد سابقاً لا يمكن أن يقوم بدوره كاملاً ولا سيما في مجال التربية القانونية دون وجود سلطة قضائية قادرة على ان تعطيه

بدورين في آن واحد : دوره كرجل قانون ودوره كمرب وهذا الدوران متداخلان ومتشابكان فإذا سقط أحدهما سقط الآخر، وربما تألمنا كثيراً إذا علمنا أن هذين الدورين للقاضي مستبعدان تماماً من صلب تكوين الجهاز القضائي العربي، المسيَّر أساساً وفق الآليات التي تفرضها بيروقراطية السلطة التنفيذية ونفوذ الطبقات الطفيلية التي لا هدف لها سوى تدمير المجتمع وإرهاقه لأنها حاقدة عليه أساساً.

المطلب الثاني : عوائق التربية القانونية « عوائق تأسيس المفاهيم القانونية »

مر معنا أن أنموذج الإنسان العربي هو أنموذج الانسان المقهور، وأن هناك جذوراً فكرية وبذوراً تربوية تساهم في إبقاء هذا الوضع على ما هو عليه، وإن قولنا هذا يترتب عليه استنتاج منطقي بأن لا فعالية للإنسان العربي لا على سويات الفعل الفردي، ولا على سويات الفعل العام، إن ذلك يعني فشل المشروع التربوي القانوني العربي فشلاً ذريعاً في إعداد الإنسان العربي الحر الذي يتفاعل مع البنية المفهومية التي يمكن ان يبدعها التشريع المدني، وفي الحقيقة إن هذا الفشل يعود إلى أسباب متشابكة ومتداخلة، نستطيع ان نوجزها فيما يلي :

أولاً : فشل المشروع الثقافي العربي :

إن تأسيس العقد الاجتماعي في المجتمع العربي المعاصر مرتبط عملياً ونظرياً بوعي الارادة العامة لدورها الحاسم في هذا التأسيس، وطالما أن هذا الوعي غائب فإن ذلك يعني غياب الآلية الأساسية التي تمارس الإرادة العامة دورها وفقاً لها، وبمعنى آخر انعدام أي دور للإرادة العامة.

وحقيقة أن غياب وعي الإرادة العامة باعتباره الآلية الأساسية لبناء وتأسيس العقدالاجتماعي بسوياته المختلفة إنما يعود إلى عدم قدرة المشروع الثقافي العربي في القيام بهذا الدور ونستطيع ان نبين ذلك من خلال عدة محاور :

١- أزمة العلاقة بين التربية والثقافة : ان المعطيات المطروحة على الساحة التربوية

في تكوين خط ثقافي مثمر ومنتج لأشكال مستقلة من الوعي، ذلك لأن هذه المؤسسات غريبة عن نفسها الى حد كبير وذلك بسبب تبعيتها لبعض النماذج التربوية الغربية ولانعزالها عن واقع ومشاكل المجتمع، ولاعتمادها النهج المؤسساتي في التربية ولتبنيها مناهج تعليمية رسمية ومركزية جامدة (٥١).

وطالما أن الأمر كذلك فلا يمكن ان نتحدث عن المؤسسة التربوية العربية كعامل من عوامل التثقيف، ولا يمكن أن نقول أيضاً أن النهج التربوي العربي يواكب التغيير الثقافي مما ينعكس سلباً في النهاية على امكانية إيجاد قوة اجتماعية فاعلة تبني في سبيل حركة المجتمع العربي ومستقبله، وإن القطيعة بين التربية والثقافة في المجتمع العربي المعاصر تبلغ قيمتها إذا علمنا أن القشرة العلمية التي يتلقاها الانسان العربي خلال سنوات تعليمية تتميز بطابع هش وانتشار سطحي، فالمتعلم يجد نفسه عاجزاً عن تطبيق علومه بشكل مبدع وخلاق (٥٢)، وعاجزاً في أحيان كثيرة عن الجهر بآرائه العلمية وتعليلاته العقلانية خوف الاصطدام بالأفكار والتقاليد الاجتماعية التي هي أساساً نتيجة هيمنة اللحظة الماضية على الوعي الجماعي العربي، وانعدام الحس التاريخي في اعماق الذات العربية المعاصرة، وهكذا يماط اللثام عن وجه العلاقة بين التربية والثقافة في المجتمع العربي المعاصر يشكل حقيقة مؤلمة ترشدنا الى ان الانسان العربي المتعلم يتذبذب بين علومه التي اكتسبها كتعبير عن مستوى حضاري لمجتمعات متقدمة والتي لا تدعمها علاقات انتاجية مخلية بنفس درجة الرقي، وبين الخرافة التي هي التعبير الذهني عن العلاقات الاقتصادية الاجتماعية في مجتمع مختلف (٥٣).

وإذا تركنا المؤسسات التربوية التعليمية وبحثنا في المؤسسات التربوية الاخرى لوجدنا هذه الاخيرة تعكس القطيعة بين التربية والثقافة بشكل أوضح وأجلى، فالمؤسسات الاتصالية والإعلامية العربية تقوم بممارسات غير واعية وغير مسؤولة أدت الى هبوط في الذوق العام والوعي العام، إضافةً الى دورها الذي لا يخفى كأدوات تسلط وتحكم في عقول المتلقين المستسلمين لما تقدمه لهم هذه الوسائل دون ان يملكوا القدرة على التمييز (٥٤) وهذا كله يؤدي الى موت الحس النقدي لدى مستقبلي ما تبثه وسائل الاعلام والاتصال العربية (٥٥).

المؤسسة التربوية الأولى لتعميم وتوصيل الثقافة بدوائرها المختلفة (الثقافة الشعبية – ثقافة الصفوة..) [٥٦]، وهذا ما لا تفعله وسائل الاعلام والاتصال العربية بل تصر على تخصيص معظم مساحاتها الزمنية للراقصات والمغنيات والعروض المبتذلة ويستند القائمون على حسن سير عمل هذه المؤسسات على حجة لتبرير ذلك، حجة لا تبرر في النهاية شيئاً بل تعكس حالة الضياع والتردي الثقافي والتربوي « هذا ما يريده الجمهور »، في ظل هذه القطيعة المؤلمة بين التربية متجسدة في مؤسساتها والثقافة باعتبارها المحرك الأول للوعي الانساني سيتوصل الباحث الى معادلة مفجعة : « لا تربية.. لا ثقافة... لا رأي... لا إرادة عامة.. لا عقد اجتماعي تاريخي.. لا عقد اجتماعي تداولي.. لا شرعية دستورية » .

لذلك يجب ان نعلم أن هذه القطيعة بين التربية والثقافة تعني دوماً فقدان المجتمع لقاعدة وحدته الأولية القائمة على أساس دخول الجامعة في منظومة قيم متجددة على الدوام، وذلك أحد شروط تكوين الديكتاتورية، فكل أنظمة القمع السياسي من أولى متطلباتها التدمير الدائم والمنتظم للحمة الثقافية التي تشكل نسيج المجتمع المدني في سبيل أن تجعله جسماً متعضياً [٥٧].

٢- الموقف السلبي للمثقف العربي : لقد صاغ ممثلو الفكر السياسي العربي أطروحاتهم، فإذا بنا حيال تركيبات ذهنية لا صلة تربطها بالواقع أخذت شكل انحيازات مسبقة تغذت من فكرة « الضرورة السياسية الآنية » كما تجسدت في التكتيكات السياسية المصلحية لهذا الحزب أو ذاك، فإذا بالاحزاب تقف دون معرفة في مواجهة واقع يتطلب المعرفة في أرقى وأفعل درجاتها [٥٨] وبذلك يصبح المثقف العربي لا يطلب المعرفة باعتبارها هدفاً من اهدافه بل يسعى الى اكتساب قدر منها يكفي لتبرير برنامج الحزب او الموقع الذي ينحاز اليه وبذلك يتحول دوره من مثقف ومربٍ إلى رقيب [٥٩].

وبناء على ما تقدم فإن الحركات السياسية العربية لم تستطع بالطريقة التي جسدها بها مثقفوها أن تفصل المعرفة عن السياسة بمعناها الحزبي الآني،

شرطاً لا غنى عنه لإقامة السياسة فوق أرضية اجتماعية واسعة تتجاوز العلاقات الحزبية المباشرة والضيقة، [٦٠] وقد ترتب على ذلك نتائج غاية في الخطورة - حددها « ميشيل كيلو»[٦١] كما يلي :

١- إن الثقافة العربية لم تجعل المشروع العربي منبثقاً بل تبعت الخط السياسي السائد وحكمت على نفسها بالانحصار في حلقات ضيقة لا صلة لها بالواقعين الاجتماعي والشعبي، فإذا بالمثقف يصبح شتاماً لشعبه متحدثاً عن هذا الشعب الغبي الرجعي المغيب، يرى فيه العقبة أمام التقدم والتغيير والديمقراطية، وبذلك فإن الديمقراطية إما أن تغدو منحة تعطى لهذا الشعب الغبي وعلى درجات «حسب معطيات الواقع التاريخي ..» أو أنها يجب أن لا تعطي له إطلاقاً «لأن المرحلة التاريخية الراهنة لا تسمح بذلك» [٦٢]

٢- إن ما تقدم بحثه أدى عملياً الى إلغاء المثقفين لدورهم بأن أوكلوه الى السياسيين، فألغى هؤلاء السياسة والثقافة معاً، مما أدى الى خروج السياسة كرؤية قانونية إجتماعية وكمقولة تربوية من عالم الشعب، وهكذا فإن بناء السلطة قد سار بمعزل عن الحركة الاجتماعية وبعيداً عن تغطية شعبية مناسبة، وضمن أجواء إزدراء المعرفة والثقافة اللذين هما المحتوى الرئيسي للوعي التربوي القانوني، فتوقفت علاقات البنية الاجتماعية في العالم العربي عند إحلال علاقات التسلط مكان علاقات السلطة، علماً أن السلطة ليست تسلطاً بل هي نقيضه [٦٣]، فالسلطة تقوم على أساس العقد الاجتماعي بسوياته المختلفة، بينما التسلط يلغي هذه السويات جميعها، إن التسلط يستند الى الدولة وقد ألغت شعبها وغيبته عن الساحة القانونية السياسية الاجتماعية.

من كل ما تقدم نستطيع القول ان الثقافة العربية لم تساهم في صياغة الوعي التربوي بالقانون، كما لم تساهم في تحقيق بنية معرفية ترسم إطاراً للوعي بحق المواطنة الذي يقتضيه تأسيس العقد الاجتماعي التداولي وممارسته، بل أصبحت ثقافة ذات طابع امتثالي تبريري، تسبغ مسحة السحر على الأنظمة السلطوية القائمة، مساهمة أقصى المساهمة في إبعاد السلطة عن المجتمع والفكر عن الواقع.[٦٤]

إن القطيعة بين التربية والثقافة وسلبية المثقف العربي في المساهمة في بناء وعي تربوي قانوني سياسي، قد حالا دون ممارسة الارادة العامة في المجتمع لدورها في صياغة القيم التي تشكل محتوى المثل الانساني الأعلى، أي ان المثل الانساني الأعلى باعتباره مصدر وحدة المجتمع وتماسكه ومصدر حق المواطن. في تأسيس وصياغة العقد الاجتماعي التداولي غائب تماماً في المجتمعات العربية المعاصرة وهذا يعني انعدام السلطة المرجعية التي يلوذ بها الفرد والمجتمع معاً كحكم أعلى في علاقاتهما المتبادلة، وانعدام المرجع « المثل الانساني الأعلى » لا يؤدي فقط الى افتقار ممارسة السلطة في المجتمع العربي الى اساسها الاداري فحسب إنما يعرض الفرد والجماعة الى حالات مرضية بالغة الخطورة، فالمرجع هو الذي يؤمن عملية التكيف الارادة عند الفرد داخل الجماعة، وغيابه أو اهتزازه يعني اتجاه الفرد الى الحيز الهامشي من دينامية الجماعة [٦٥] ودون أدنى شك ان الحديث عن المرجع « المثل الانساني الأعلى » وثيق الصلة بالحديث عن الفعالية المرجعية، فإذا كان مرجع الجماعة ضعيفاً أو غائباً في البنية الاجتماعية العامة فإنه يتحول عند افراد الجماعة الى أساس لمركب النقص والدونية، وأما إذا كان قوياً فانه يتحول الى أساس لمركب القوة والاستعلاء عند افراد جماعته.

وإن الملاحظ الميدانية الدقيقة التي تحاول تحليل محتوى السلوك اليومي للإنسان العربي في ظل غياب المرجعية الاجتماعية تشير الى وجود ظاهرتين عربيتين متلازمتين :

١- ظاهرة الحظر المتمادي والمزمن الذي يخضع له الانسان العربي مما يصيب بالشلل أو الموت حركة التعبير عن حاجاته وافكاره، وهذا الحظر تفرضه على الفرد الهيكلية المؤسسية العربية السائدة على مستويات السلطة المتعددة [٦٦].

وبذلك تشير النصوص القانونية العربية في ظل ضياع المرجعية الاجتماعية الى أن القمع هو سيد الاحكام.

٢- الظاهرة الثانية المتلازمة مع عملية الحظر الاجتماعي الذي يؤدي الى الكبت

الحظر : فتطبيقاً لمقولة ان لا شيء يخلق من العدم ولا شيء يختفي وانما كل شيء يتحول فإن التمادي في الحظر على أشكاله المتعددة يفقد السلطة هيبتها وعندئذ تفقد السلطة صفة الحكم لكي تتحول الى خصم ناقضة بذلك البنود الاساسية للحالة القانونية الشرعية والفاعلة(٦٧).

ثالثاً : استنتاج لا بد منه :

استناداً الى ما تقدم من تحليل وإذا مانظرنا الى المجتمع المدني باعتباره مجموعة من المؤسسات المدنية والاجتماعية وجملة القنوات والمسارب التي يعبر بها المجتمع الحديث عن مصالحه وغاياته ويتمكن من الدفاع عن نفسه في مواجهة طغيان المجتمع السياسي المتمثل بالدولة فإننا سندرك ان هذا المفهوم يقابل بالغموض في اذهان لا الناس العاديين فحسب بل في اذهان بعض المثقفين أيضاً (٦٨)، وإن سيرورة تشكل وتطوير مجتمع مدني عربي سيرورة معقدة تحفها المخاطر وتنطوي على احتمالات وصعوبات تفصلنا عن تمثل الحداثة، والاندراج في حضارة العصر في أبرز ملامحها الايجابية من عقلانية ونقدية وممارسة انسانية تعبر عن خصوصيتنا بشكل ابداعي، أو تتركنا ككتلة جامدة على هامش العالم المعاصر.

وإن رصد الجوانب والمظاهر الايجابية في مجتمعنا محفز وضروري، شريطة أن لا يكون بديلاً وهمياً عن المهام والقضايا والاشكاليات التي يطرحها الواقع الراهن والمستقبلي (٦٩).

إن المطلوب لإرساء دعائم المجتمع المدني العربي هو فصل الثقافة عن السياسة لكي تتكون لدينا أرضيات ثقافية ذات مفاهيم وأنساق تسمح لنا ببناء صيغة للعقد الاجتماعي تنبثق من قاعدة الهرم التنظيمي للمشروع السياسي - القانوني - الاجتماعي لابناء السلطة من رأس الهرم والانفصال عند القاعدة.

إذاً يجب أولاً إيجاد ثورة جدية في الفكر العربي للوصول الى ثورة الواقع، فلا يمكن التعامل مع المفاهيم القانونية بهذه البساطة، بل ان هذه المفاهيم ستبقى بعيدة عنا وسنبقى غرباء عنها الى ان يتم ايجاد بنية معرفية جديدة منبثقة عن ثورة الفكر تؤدي [illegible] (٧٠)

هوامش القسم الثاني

١- محمد علي الكبسي : الحداثة / التراث / السلطة مقال منشور في مجلة الوحدة تصدر من المغرب - الرباط - العدد ٨١ يونيو ١٩٩١ . ص ٣٣ .
٢- هاشم صالح : الثقافة العربية في مواجهة الثقافة الغربية والتحديات . مقال منشور في مجلة الوحدة العدد ١٠١ / ١٠٢ فبراير - مارس ١٩٩٣ ص ٢٥ .
٣- برهان غليون : العقلانية ونقض العقل - ملاحظات منهجية - مقال منشور في مجلة الوحدة - العدد ٥١ كانون الاول ١٩٨٨ ص ٩٤ .
٤- نصر حامد ابو زيد : نقد الخطاب الديني - سينا للنشر - القاهرة ١٩٩٢ ، الطبعة الاولى ص ١٤٠ .
٥- عزت قرني : اشكالية الحرية مقال منشور في مجلة عالم الفكر، فصلية تصدر من الكويت - العدد الثاني من المجلد الثاني والعشرين - ١٩٩٣ ص ١٩٤ .
٦- برهان غليون : مجتمع النخبة . المرجع السابق الذكر ص ٢٧٥ .
٧- برهان غليون : المرجع السابق ص ٢٨٧ .
٨- برهان غليون : المرجع السابق ص ٢٩٠ .
٩- سعيد إسماعيل علي : فلسفات أدبية معاصرة . عالم المعرفة - الكويت . لعدد ١٩٨ . ١٩٩٥ . ط١ ص ١٩٧ وما بعدها٠
١٠- سعيد إسماعيل علي : المرجع السابق. ص ٢٠١ .
١١- محمد عماد الدين إسماعيل : المنهج العلمي وتفسير السلوك. مكتبة النهضة المصرية - القاهرة - ١٩٧٨ ، بلا رقم طبعة ص ٢٢٧ وما بعدها.
١٢- حافظ قبيسي : التعليم العالي العربي بين حق المواطن في العلم وحق المواطن في النخبة. مقال منشور في مجلة عالم الفكر، العددان الأول والثاني، من المجلد الرابع والعشرين ١٩٩٥ ، ص٧٧ .
١٣- سعيد إسماعيل علي : المرجع السابق ص ٢٠٢ .
١٤- سعيد إسماعيل علي : المرجع السابق ص ٢٠٣ .
١٥- سعيد إسماعيل علي : المرجع السابق ص ٢٠٤ .
١٦- برهان غليون : مجتمع النخبة ص ٢٤٠ ، ص ١٥٠ وما بعدها.
١٧- سعيد إسماعيل علي : المرجع السابق ص ٢٠٦ .
١٨- سعيد إسماعيل علي : المرجع السابق ص ٢٠٥ .
١٩- سعيد إسماعيل علي : المرجع السابق ص ٢٠٧ .
٢٠- سعيد إسماعيل علي : المرجع السابق ص ٢٠٧ .
٢١- وقد أوضح نصر حامد أبو زيد كامل أبعاد المشكلة في الحوار الذي أجراه معه د.خالد سالم على صفحات مجلة العربي الكويتية العدد ٤٥٠ ايار ١٩٩٦ . ص ٧٠ .
٢٢- سعيد اسماعيل علي : المرجع السابق ص ٢٠٩ .
٢٣- سعيد اسماعيل علي : المرجع السابق ص ٢٢٥ وما بعدها.
٢٤- عزت قرني : المرجع السابق ص ١٧٨ .
٢٥- عبد الفتاح ابراهيم ترياكي : نحو فلسفة تربوية لبناء الانسان العربي.

٢٨- عبد الفتاح ابراهيم ترياكي : المرجع السابق ص ١١٧ .
٢٩- فاخر عاقل : المرجع السابق ص ١٨٣ .
٣٠- عبد الفتاح ابراهيم ترياكي : المرجع السابق ص ١١٩ .
٣١- عبد الفتاح ابراهيم ترياكي : المرجع السابق ص ١١٩ .
٣٢- برهان غليون : اغتيال العقل. المرجع سبق ذكره ص ٢٢٢ .
٣٣- نديم بيطار : العقلانية القومية والعقل الحضاري الحديث. مقال منشور في مجلة الوحدة تصدر من الرباط، العدد ٥١، السنة الخامسة - كانون الاول ١٩٨٨، ص ٨٠ .
٣٤- عبد الفتاح ابراهيم ترياكي : المرجع السابق ص ١٢٢ .
٣٥- عبد الفتاح ابراهيم ترياكي : المرجع السابق ص ١٢٣ .
٣٦- في هذه الآلية « آلية الكبت بالتفصيل» محمد علي العجيلي - الاخلاق عند فرويد، دار طلاس، دمشق ١٩٨٩، الطبعة الاولى ص ٦٠ .
٣٧- عبد الفتاح ابراهيم ترياكي : المرجع السابق ص ١٢٧ .
٣٨- في ذلك بشكل مفصل د. فاطمة الجيوشي : فلسفة التربية منشورات جامعة دمشق ١٩٨٨، بلا رقم طبعة، ص ٦٥ وما بعدها.
٣٩- د. انطوان رحمه : التربية العامة. منشورات جامعة دمشق - دمشق ١٩٨٤ ص ٢٦ .
٤٠- د. صالحة سنقر - د. ملكة ابيض طرائق تدريس الفلسفة والتربية منشورات جامعة دمشق ١٩٨١ - ١٩٨٢ ص ٨ .
٤١- د. صالحة سنقر - د. ملكة ابيض المرجع السابق ص ١٠ .
٤٢- راجع ما سبق بيانه في نطاق الحديث عن العلاقة بين القانون والمجتمع في هذا البحث.
٤٣- بيرنز - المرجع السابق ص ١٠٨ .
٤٤- بيرنز : المرجع السابق ص ١٠٨ .
٤٥- بيرنز : المرجع السابق ص ٩٣ .
٤٦- راجع الفقرة ٢ من المادة ١١ من الاعلان العالمي لحقوق الانسان.
٤٧- بيرنز : المرجع السابق ص ٩٣ .
٤٨- عبد الهادي عباس : الاختصاص القضائي واشكالاته. قام بنشره أديب استنبولي، دمشق، ١٩٨٣ الطبعة الأولى ص ٧٣ .
٤٩- عبد الهادي عباس : المرجع السابق ص ٥٧ .
٥٠- عبد الوهاب حومد : المفصل في شرح قانون العقوبات، المطبعة الجديدة، دمشق ١٩٩٠ ، الطبعة الثانية ص ١٥٢ وما بعدها.
٥١- أحرشاو الغالي : المرجع السابق ص ٢٤ .
٥٣- أحرشاو الغالي : المرجع السابق ص ٢٤ .
٥٤- ليلى عبد المجيد : السياسات الاتصالية والإعلامية وأثرها في الثقافة والتربية مقال منشور في مجلة عالم الفكر، المجلد الثالث والعشرون - العددان الأول والثاني ١٩٩٤ الكويت، ص ٨٠ .
٥٥- ليلى عبد المجيد : المرجع السابق ص ٨٠ .
٥٦- ليلى عبد المجيد : المرجع السابق ص ٨٩ .
٥٧- برهان غليون : مجتمع النخبة. المرجع سبق ذكره ص ٢٧٥ .
٥٨- ميشيل كيلو : ثورة الفكر وثورة الواقع، مقال منشور في مجلة الوحدة تصدر من الرباط السنة السادسة، العدد ٦٦، آذار ١٩٩٠ . ص ٩٩ .

٦١- ميشيل كيلو : هو مفكر وباحث معاصر من سورية.
٦٢- ميشيل كيلو : المرجع السابق ص ١٠١ .
٦٣- ميشيل كيلو : المرجع السابق ص ١٠٢ .
٦٤- ميشيل كيلو : المرجع السابق ص ١٠٣ .
٦٥- عباس مكي : حول تفاعل الفرد مع المؤسسات الاجتماعية والسياسية (التعامل الرسمي العربي مع المكبوت والمحظور)، مقال منشور في مجلة الوحدة تصدر من الرباط، السنة الخامسة، العدد ٥٠ تشرين الثاني ١٩٨٨، ص ٦٩ .
٦٦- عباس مكي : المرجع السابق ص ٧٠ .
٦٧- عباس مكي : المرجع السابق ص ٧٠ .
٦٨- كريم أبو حلاوة : إشكاليات نشوء وتطور المجتمع المدني في المجتمع العربي المعاصر، مقال منشور في مجلة الوحدة، تصدر من الرباط السنة الثامنة، العدد ٩١، نيسان ١٩٩٢، ص ٥٥ .
٦٩- كريم أبو حلاوة : المرجع السابق ص ٥٥ .
٧٠- ميشيل كيلو : المرجع السابق ص ١٠٥ وما بعدها .

الخاتمة

عود على بدء

« الانسان العربي.. مليء بالعيون..

يمشي في الهاوية وله قامةُ الريح »

في نهاية هذه الدراسة نستطيع القول أننا قد وصلنا إلى جملة من التصورات نوجزها فيما يلي :

التصور الأول : إن العقد الاجتماعي يصاغ على ثلاثة مستويات :

أ- **المستوى الأول :** مستوى العقد الاجتماعي التاريخي الذي يعني اتجاه الإرادة العامة في حركتها التاريخية الأولى نحو تأسيس الدولة، واتجاهها في حركتها التاريخية الثانية نحو إيجاد انساق قيم تملأ محتوى المثل الانساني الأعلى السائد في المجتمع بمحتواه وهذا بحد ذاته يشكل مصدراً مستمراً لا ينضب لحق الارادة الجماعية في إيجاد كيفيات لتداول السلطة مما يساهم بالنهاية في الحفاظ على حقوقهم وحرياتهم.

ب- **المستوى الثاني :** العقد الاجتماعي التداولي هو من انتاج الارادة العامة ضمن بعد زمني محدد أي اتجاه الارادة العامة نحو إيجاد كيفية لتداول السلطة وفقاً لما تمليه مقتضيات المثل الانساني الأعلى في مجتمع محدد في زمن محدد، وبمعنى آخر ان الارادة العامة تستقي حقها في تأسيس كيفيات تداول السلطة من العقد الاجتماعي التاريخي التي ساهمت هي ذاتها في تأسيسه لذلك يجب علينا ان نميز بين مصطلحين، مصطلح الارادة العامة وهو يدل على فعالية الارادة الجمعيّة في صياغة وتأسيس العقد الاجتماعي التاريخي، ومصطلح الارادة الاجتماعية وتنصرف دلالته على فعالية الارادة الجمعيّة في تأسيس العقد الاجتماعي الذي يحدد كيفيات تداول السلطة في لحظة

تجسيدها واقعياً ويكون ذلك عن طريق صياغة مبادىء تداول السلطة التي توصلت اليها الارادة الاجتماعية على شكل وثيقة أساسية، هذه الوثيقة الأساسية هي الدستور الذي يصبح بصفته هذه ووفقاً لدوره الحاسم في ترجمة تصورات الضمير العام الاجتماعي الى حقائق ملموسة يصبح معبراً عن ارادة الشعب الكلية، وخادماً للمجتمع الشامل كحقيقة تاريخية تدوم عبر الزمن(١)، كما يصبح السلطة العليا في المجتمع المدني والسياسي على السواء، وله الكلمة الفصل عند احتمال التصادم بينهما وبذلك يتجسد دور الدستور على أساس انه يحمي الحق الاجتماعي الاساسي الأعلى، ذلك الحق الذي تستمد كافة الحقوق التي تحميها القوانين الاخرى مرجعيتها ووجودها ومشروعيتها منه.

وتجدر الاشارة الى انها في كل مرة يتغير محتوى المثل الانساني الأعلى في المجتمع. يتحتم اعادة النظر في بنود الدستور ومضمونه وفقاً للاجراءات المقررة لذلك، ذلك لأن تغيير محتوى المثل الانساني الأعلى في المجتمع بتغيير القيم التي تمده بهذا المحتوى سيقوده الى حالة صراع بين حالة مثل أعلى اجتماعي حقيقي وحي ومعبر عن الروح الجماعية ومثل أعلى وهمي منعدم، ولا ينتمي للروح الشعبية بتاتاً، وإن هذه الازدواجية هي المصدر الخصب لجميع الانتفاضات والثورات في التاريخ، إن ما تقدم يجعلنا نفهم تلك المقولة التي عبر عنها « غسان سلامة » من حيث أن التاريخ يحمل في طياته دستوراً ضمنياً والمهمة تقضي باستشفاف هذه البنية العضوية الضمنية لأن التاريخ لا يتوقف منتظراً دستوراً مكتوباً لكي ينتظم (٢).

والتحليل السابق يقودنا الى حقيقة قد تكون بمنزلة غرس الاصابع في الجروح، إذ انه لا يوجد أي تأسيس جدي لعقد اجتماعي عربي ولا يوجد في الوطن العربي شرعية دستورية حقيقية، والسبب في ذلك أن محتوى المثل الانساني العربي تصنعه قيم عربية ما زالت في طريق التبلور، على الرغم من كل شيء، وحين تتبلور هذه القيم وتستطيع ان تلعب دورها كاملاً في تغذية المثل الانساني الأعلى (ببعديه العدالة والحرية) بمحتواه العربي الجديد، سيحدث صدام هائل بين المثل الانساني

انساني عربي أعلى، إن الكلام السابق هو الذي يبرر لنا لماذا تستمد السلطة العربية وجودها من شرعية تمثيل ذات مصدر كاريزمي أو إيديولوجي، (شعبوياً كان أم قبلياً أو دينياً).

ويعزز هذا المشهدية العربية ان المثل الانساني العربي الأعلى التقليدي الذي لا زلنا نعيش بين ظهرانيه وتحت رحمته حتى هذا اليوم، لم يعرف فكرة ناضجة حول تكوين عقد اجتماعي يستمد الحاكم منه فقط شرعية ممارسته للسلطة.

التصور الثاني :

إنْ بَعُدَ التوصل الى تأسيس العقد الاجتماعي عبر سوياته المختلفة في المجتمع، فإن الدستور يصبح المرجع القانوني الأول في المجتمع وتستمد الدولة دورها التشريعي منه، وهي بذلك لا تصنع شيئاً، إذ انها تعمل على نقل القاعدة القانونية من مجال الحادث الاجتماعي الموضوعي الى مجال الحادث الحقوقي الشكلي والدولة عندما تقوم بدورها الإنشائي هذا انما تجسد ذلك الاتصال الذي يجب ان يوجد بين الواقع والقانون، لذلك فإن اهم صورة من صورة الاستعمال السلبي للقانون يتمثل بكون القانون من صنع الدولة، أي تحول دور الدولة التشريعي من اظهاري الى إنشائي وذلك تحت ستار الشعاراتية التي تقفز على ساحة المسرح السياسي القانوني العربي من اليمين الى اليسار والتي لسان حالها مظهري بحت « الإلغاء - التغيير الجذري باجتثاث البنى - التغيير الجذري بالعودة الى الماضي.. الخ » .

التصور الثالث :

إن التشريع المدني هو التشريع الذي تقوم باصداره الدولة وفقاً لدورها الإظهاري المشار اليه في التصور الثاني، وهو بذلك يعبر عن الصلة الوثيقة بين القانون والمجتمع كما يعبر في الوقت ذاته عن حاجات المجتمع وآماله وطموحاته ورغباته، وهو من هذا المنظور يستطيع المساهمة في المشروع التربوي القانوني عن طريق خلقه لبنية مفهومية قانونية متجاوبة ومبنية المجتمع ومنسجمة معها

إن فشل المشروع الثقافي العربي وغياب المرجعية الاجتماعية يعتبران اهم عاملين حالا ويحولان دون قيام التشريع المدني بدوره المأمول في خلق بنية المفاهيم القانونية التربوية، وتعود اسباب فشل المشروع الثقافي العربي الى فشل المؤسسات التربوية العربية من مدارس وجامعات واسرة وسياسات اعلامية واتصالية في تجسيده من جهة والى سلبية المثقف العربي اتجاه هذا المشروع من جهة اخرى.

التصور الخامس :

إذا اردنا الحديث عن بنية مفهومية لتشريع مدني، فإن هذا الحديث يغدو لا فائدة له ولا طائل من ورائه إذا كان الانسان الذي من المفترض ان يتشبع به مقهوراً ومغلوباً على أمره، قلقاً، تائهاً، همه اليومي الجري وراء اللقمة، والهرب من حاضر يعززه الخوف الدائم من المستقبل ؟

ذلك هو الانسان العربي نموذج صريح للانسان المقهور الذي ظاهره لا يوحي بما يضمره في داخله، ورغباته على خلاف مع أمانيه، تتنازعه امواج آليات الكبت والإرجاع. لذلك لا بد من إيجاد فلسفة تربوية عربية تحرر ذات الانسان العربي، وتعيد لها صفاءها، وفي ظل هذه الفلسفة التربوية المطلوبة لا بد من تشكيل العقل العربي والخروج به من المستنقع الذي غط في اعماقها طويلاً، لا بد من تزكية الروح مما يحقق التناسق بين الارادة والرغبة وبين البصيرة والقناعة، لا بد من تنمية الخلق عن طريق حفظ الانسان العربي ومنذ طفولته على انشاء قيم خاصة به، فهذه القيم الفردية الخاصة هي المنطلق الرئيسي الصحيح في بلورة المثل الانساني العربي الأعلى المنشود عن طريق تفاعلها مع بعضها وتلاحقها ضمن نسق عضوي واحد في النهاية.

باختصار يجب أن تتخلى الممارسات التربوية العربية عن تطويع الفرد كغاية أساسية من غاياتها، بنفس الدرجة التي يجب ان تتجه فيها الى تنمية عناصر الشخصية الانسانية العربية المتكاملة.

إن هذه التصورات ليست طوباوية كما أنها ليست احلاماً، هي بسيطة بنفس القدر

عليه أن يتحول وأن يعيد التفكير بنفسه بمصطلحات كونية [٣] كتلك التي عبر عنها ادونيس : إذ يقول

(يُقْبِلُ أعزلَ كالغابة وكالغيم لا يُرد

وأمسِ حمل قارةً، ونقلَ البحر من مكانِه،

يملأ الحياةَ ولا يراه أحد، يحول الغَد إلى طريدةٍ ويعدو يائساً وراءها،

محفورةً كلماته في اتجاه الضياع.. الضياعْ..

والحيرةُ وطنُه.. لكنه مليء بالعيون

يمشي في الهاوية وله قامة الريح [٤]

دمشق ١٩٩٦/٩/١

هوامش الخاتمة

١- د. ميشيل حنا متياس. الديموقراطية والدستور. دراسة منشورة في مجلة عالم الفكر الكويتية العدد الثاني أكتوبر - نوفمبر - ديسمبر - ١٩٩٣ ص ٢٠٨ .
٢- د. غسان سلامة. نحو عقد اجتماعي عربي جديد. المرجع سبق ذكره. ص ٣٥ .
٣- فاطمة المرنيسي. الخوف من الحداثة. المرجع سبق ذكره. ص ١٩٢ .
٤- أدونيس. الأعمال الشعرية الكاملة المجلد الأول. دار العودة. بيروت. ١٩٨٨ الطبعة الخامسة. ص٢٥١ .

ثَبَتُ المظان

أولاً : الكتب

١ - ريتشارد شاخت. الإغتراب. ترجمة كامل يوسف حسيي. المؤسسة العربية للدراسات والنشر. بيروت ١٩٨٠ . الطبعة الأولى.
٢ - د. برهان غليون. إغتيال العقل. المؤسسة العربية للدراسات والنشر. بيروت ١٩٩٢ . الطبعة السادسة.
٣ - د. برهان غليون. مجتمع النخبة معهد الانماء العربي بيروت ١٩٨٦ الطبعة الأولى.
٤ - د. وهبة الزحيلي. نظام الإسلام دار قتيبة دمشق ١٩٩٣ . الطبعة الثانية.
٥ - مكاوي عوض مكاوي. التجربة البرلمانية العربية في وقائع الندوة البرلمانية التي اضحت في أعقاب المؤتمر البرلماني العربي. الاتحاد البرلماني العربي. الجزائر ١٩٨١ . ص ٥١ .
٦ - د. محمد عابد الجابري. الديمقراطية وحقوق الانسان مركز دراسات الوحدة العربية. بيروت. ١٩٩٤ . الطبعة الأولى.
٧ - عبد الرحمن بن خلدون المقدمة دار الكتب العلمية. بيروت . ١٩٩٣ الطبعة الأولى.
٨ - فاطمة المرنيسي - الإسلام والديمقراطية - الخوف من الحداثة - ترجمة عبد الهادي عباس - دار الباحث ودار الجندي دمشق ١٩٩٤ الطبعة الأولى.
٩ - قاموس الفكر السياسي تأليف فئة من الختصين. ترجمة د. أنطوان الحمصي. منشورات وزارة الثقافة السورية. دمشق ١٩٩٤ الطبعة الأولى .
١٠ - دينيس لويد : فكرة القانون. ترجمة سليم الصويص. سلسلة عالم المعرفة. الكويت ١٩٨١ . الطبعة الأولى.
١١ - مرسيا إلياد. أسطورة العود الأبدي. ترجمة نهاد خياطة. دار طلاس دمشق ١٩٨٧ . الطبعة الأولى.
١٢ - رونيه دولا شارير - دراسات حول النظرية الديموقراطية. ترجمة د. حافظ الجمالي. دار طلاس ١٩٨٦ الطبعة الأولى.
١٣ - يودور - ف. يوريكون معجم نقد المصطلحات الاجتماعية ترجمة سليم حداد. المؤسسة الجامعية

١٥ – د. أسامة الغزالي حرب. الأحزاب السياسية في العالم الثالث. عالم المعرفة – الكويت – ١٩٨٧ .
١٦ – د. محمد طي القانون الدستوري. والمؤسسات السياسية. منشورات الجامعة اللبنانية بيروت ١٩٩٤ . الطبعة الأولى.
١٧ – د. كمال الغالي. القانون الدستوري والنظم السياسية. منشورات جامعة دمشق. دمشق ١٩٨٩ . لا يوجد رقم طبعه.
١٨ – د. غسان سلامة. نحو عقد اجتماعي عربي جديد. مركز دراسات الوحدة العربية – بيروت ١٩٨٧ . الطبعة الأولى.
١٩ – ول ديورانت. قصة الحضارة. المجلد الأول. الجزء الأول. ترجمة زكي نجيب محمود. المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم ١٩٧٣ الطبعة الخامسة.
٢٠ – إيف باريل. التجدد الاجتماعي. ترجمة ناجي الدراوشة. وزارة الثقافة السورية. دمشق ١٩٨٢ الطبعة الأولى.
٢١ – هنري بانيفول. فلسفة القانون. ترجمة سموحي فوق العادة. منشورات عويدات. بيروت – باريس ١٩٨٤ . الطبعة الثالثة.
٢٢ – اللورد دينبح. آفاق القانون في المستقبل. ترجمة هنري رياض – عبد العزيز صفوت. دار ابن زيدون. بيروت ١٩٨٦ الطبعة الأولى.
٢٣ – الطيب التيزيني. من التراث الى الثورة. نظرية مقترحة في قضية التراث العربي – دار دمشق – دار الجيل – دمشق – ١٩٧٩ . الطبعة الثالثة
٢٤ – د. نصر حامد أبو زيد نقد الخطاب الديني. سينا للنشر. القاهرة ١٩٩٢ . الطبعة الأولى
٢٥ – د. سعيد اسماعيل علي : فلسفات تربوية معاصرة. عالم المعرفة. الكويت ١٩٩٥ .
٢٦ – د. محمد عماد الدين اسماعيل. المنهج العلمي وتفسير السلوك. مكتبة النهضة المصرية – القاهرة – ١٩٨٧ . لا يوجد رقم طبعة
٢٧ – د. عبد الفتاح ابراهيم ترياكي. نحو فلسفة عربية لبناء الانسان العربي.
٢٨ – فاخر عاقل. التربية قديمها وحديثها. دار العلم للملايين. بيروت. ١٩٨٥ . الطبعة الرابعة.
٢٩ – محمد علي العجيلي – الأخلاق عند فرويد – دار طلاس. دمشق. ١٩٨٩ . الطبعة الأولى
٣٠ – عبد الهادي عباس. الإختصاص القضائي واشكالاته. قام بنشره اديب استنبولي. دمشق ١٩٨٣ . الطبعة الأولى
٣١ – د. عبد الوهاب حومد. المفصل في شرح قانون العقوبات. المطبعة الجديدة. دمشق ١٩٩٠ الطبعة الثانية
٣٢ – د. فاطمة الجيوشي. فلسفة التربية. منشورات جامعة دمشق. دمشق ١٩٨٨ لا يوجد رقم طبعة
٣٣ – د. انطوان رحمة. التربية العامة. منشورات جامعة دمشق. دمشق ١٩٨٤ لا يوجد رقم طبعة
٣٤ – د. صالحة سنقر – د. ملكة ابيض طرائق تدريس الفلسفة والتربية – منشورات جامعة دمشق ١٩٥٢ . لا يوجد رقم طبعة

ثانياً : الدراسات والبحوث والمقالات :

١– د. أحمد محمود صبحي. النظريات السياسية لدى الفرق الإسلامية. مجلة عالم الفكر. العدد ٢ .

السورية. العدد ١٩٩٢/٣٥١ .
٣- إيمان عبد السلام حيدر. الاتجاهات النظرية في علم الاجتماع ومسائل القانون الجزائي. مجلة المعرفة. وزارة الثقافة السورية. العدد ٣٨٣ . آب ١٩٩٥ .
٤- محمد علي الكبسي. الحداثة / التراث / السلطة. مجلة الوحدة - الرباط - العدد ٨١ - ١٩٩١
٥- هاشم صالح - الثقافة العربية. في مواجهة الثقافة الغربية والتحديات مجلة الوحدة العدد ١٠١ - ٢٠١ شباط. آذار ١٩٩٣ .
٦- د. برهان غليون. العقلانية ونقد العقل - ملاحظات منهجية - مقال منشور في مجلة الوحدة - الرباط العددان - كانون الأول - ١٩٨٨ .
٧- د. عزت قرني - إشكالية الحرية. مجلة عالم الفكر - العدد الثاني - المجلد ٢٢ - ١٩٩٣
٨- د. حافظ قبيسي. التعليم العالي يبين حق المواطن في العلم وحق المواطن في النخبة. عالم الفكر. العددان الاول والثاني المجلد ٢٤ . ١٩٩٥ .
٩- د. نديم بيطار. العقلانية القومية والعقل الحضاري الحديث. مجلة الوحدة - الرباط - العدد ٥١ السنة الخامسة - كانون أول - ١٩٨٨ .
١٠- أحرشاو الغالي. معوقات التأسيس العلمي للعلوم الإنسانية في الوطن العربي. مجلة الوحدة العدد ٥٠ السنة الخامسة - تشرين الثاني - ١٩٨٨ .
١١- د. ليلى عبد المجيد. السياسات الإتصالية والإعلامية وأثرها في الثقافة والتربية عالم الفكر. العددان الأول والثاني - المجلد ٢٣ - ١٩٩٤ .
١٢- ميشيل كيلو. ثورة الفكر وثورة الواقع - مجلة الوحدة - السنة السادسة. العدد ٦٦ - آذار ١٩٩٠ .
١٣- د. عباس مكي. حول تفاعل الفرد مع المؤسسات الاجتماعية والسياسية التعامل الرسمي العربي مع المبكوت والمحظور. مجلة الوحدة السنة الخامسة. العدد ٥٠ تشرين الثاني. ١٩٨٨ .
١٤- كريم أبو حلاوة. إشكاليات نشوء وتطور المجتمع المدني. مجلة الوحدة. السنة الثامنة. العدد ٩١ . نيسان. ١٩٩٢ .
١٥- اللواء طلعت مسلم. الأوضاع المؤسسية في الوطن العربي. النظم العسكرية. الوحدة. العدد ٩١ . نيسان. ١٩٩٢ .

ثالثاً : المقابلات والأحاديث الصحفية :

١- الحوار الصحفي الفكري الذي أجرته ليلى الحر مع د. برهان غليون. مجلة الجيل. العدد رقم ٩ . آيلول. ١٩٩٥ .
٢- الحوار الصحفي الفكري الذي أجراه د. خالد سالم مع د. نصر حامد أبو زيد. مجلة العربي - الكويتية - العدد ٤٥٠ - زيار - ,١٩٦٦

المناقشات

الدكتور / حسن الابراهيم :

هذه المحاضرة تشخيص عميق لظواهر عديدة نعاني منها في المجتمع الكويتي والعربي بشكل عام.

حاول الاستاذ المحاضر أيضاً تفسير الموقف السلبي للمثقف العربي وكان كما نعرف ان المجتمع الكويتي وقع في حيرة من أمره في تفسير بعض المواقف السلبية لبعض المثقفين العرب ازاء الغزو العراقي للكويت سنة ١٩٩٠، أؤكد أن هذه المحاضرة ستطبع في كتابنا السنوي او بشكل مستقل وأشهد ان الاستاذ المحاضر ليس قانونياً فقط بل تربوي من الطراز الأول.. وضع اصبعه على مشاكل التعليم والتربية في العالم العربي.

السيدة / مي يوسف بن عيسى :

بالنسبة لغياب المرجعية الاجتماعية في صياغة القوانين، نلاحظ أنه عندما تصاغ القوانين في مجلس الامة فهناك لها مرجعية دينية وآخرها قانون منع الاختلاط في الجامعة.

في غياب الوعي بالنسبة للمرجعية الاجتماعية كيف تصل لهذا النائب المعلومة والفهم؟ أن هناك كثيراً من المفاهيم التي يجب الرجوع اليها كالجانب الاجتماعي والاقتصادي. ليس عند النائب هذا الوعي وهذه القوانين تنسحب على الأجيال القادمة وسوف تعاني منها الاجيال القادمة.

نحن في أزمة. ما العمل؟ القوانين عندنا في مجلس الأمة ردة فعل آنية

ما أثرته هو الموضوع أنا حاولت ذكره أما معالجته فتحتاج الى صبر ودراية. مجلس الأمة الكويتي هو مجلس الشعب في سوريا ومصر. دعنا نأخذ مثالاً في مصر : عندما تعلن محكمة النقض بطلان انتخاب ١٠٠ نائب في دوائر اكثر من ٣/١ مجلس الشعب هذا يعني أن النائب لا يمثل شعباً معيناً ومع هذا يسن قوانين تمثل شعب مصر كاملاً. لا نقصد الاساءة لشعب معين، فعندنا في سوريا حصلت قصة لها مغزاها. توفي نائب وبموجب الدستور لا بد من انتخاب نائب جديد... أصبح دور المحكمة الدستورية دوراً استشارياً بينما في القانون السابق اذا طعن في انتخاب نائب وقررت المحكمة المختصة بطلانه أصبح باطلاً وهو حكم قطعي.

رداً على سؤالك ؟ يفترض في النائب ان يمثل ناخبيه، وهو يحمل أفكاراً تراكمية متوارثة ليس متعلماً وان كان متعلماً فهو مسييس بشكل معين.

نقول ان افضل طريقة هي التمرد على هذه المقولات، والسماح للانسان بأن يقول رأيه فإذا أردت التشريع فيجب أن يكون من واقع الحدث الاجتماعي ليسبق النص. لا أعتقد أن عندي جواباً شافياً لسؤالك لأني ضائع مثلك. اول مرة احاول الدخول في محاولة فلسفة القانون العربي فوجدت نفسي أرجع لنقطة البداية وحسبي أني عرضت المشكلة.

الدكتور / حسن الابراهيم :

لو عممنا الموضوع لوجدنا أن هناك صراعاً بين قطبين فكريين يفصل بينهما عدة قرون من الزمن. أن يأتي مثلاً رفسنجاني ويزور تركيا وتدلي امرأة رفسنجاني بتصريح تقول فيه ان المرأة التركية غير حرة وأن وضعها يشبه وضع المرأة في زمن الشاه، أرى أن هناك فرقاً بين ما تؤمن هي به وما يؤمن به الآخرون. الفروق تمثل قروناً من الزمن. الاسلاميون في الجزائر ومصر والكويت لا يؤمنون بالديمقراطية رغم قبولهم بها مؤقتاً لكن في النهاية عندما يجدون فرصة الانقلاب عليها فسيفعلون ودخولهم لعبة

في مجلس الأمة يجب ألا يفوت على الحكومة يجب أن يكون للحكومة موقف حازم قائم على أسس اقتصادية. لكن ما حدث أن الحكومة طرحت قانوناً معدلاً أسوأ مما كان. هناك سباق بين الاسلام الشعبي والاسلام الرسمي.

الدكتور / سمير هوانه :

الموضوع الذي أتناوله هو أن تكون التربية عاكسة لما يدور بالمجتمع. أنت تطالب التربية بالقيام بأعمال. المنهج يجب ان يعكس ما يدور في المجتمع وإلا فهو سيء. أعتقد ان حياتنا في مجتمعنا العربي وما يدور في مناهجنا احسن بكثير مما يدور في المجتمع لأننا نؤكد اننا نريد للطفل ان يتجنب ما يدور في المجتمع. كيف يمكن ان نبرر في مناهجنا المفارقات والخطابات التي تدور. نحن نحاول ان ننشد الأفضل. المشكلة ليست بالتربية وإنما بالثقافة. المدارس تلام لأمور كثيرة الآن وهي نتيجة هذا المجتمع نحن نحاول عدم عكس المجتمع في المناهج وان ما تقوم به المدارس عمل بديع. والمفروض أن لا تحاول أن تعكس هذا الواقع. تساءلت حضرتك لماذا فشلت البورجوازية العربية في خلق فكرة العدل والحرية والمساواة رغم ثقافة هذه البورجوازية وهي امتداد لبورجوازية أوروبية. لقد فشلت هذه البورجوازية لأن غالبية الناس غير مثقفين.

ما تكلم عنه الدكتور حسن يصح ليس فقط بالنسبة للاسلاميين بل المسيحيين أيضاً، في أمريكا وجدت أن الولايات المتحدة تتراجع بسبب أن فرقاً متطرفة مسيحية تأخذ الدين المتطرف منهجاً لها في السياسة (اعادة بناء أمريكا Restructuring America) وهي تقتبس كلمات متطرفة من الانجيل فكما الوضع عندنا هو عندهم. نحن كأفراد عاديين لا نستطيع أن نلحق مع هذا التقدم التكنولوجي وكلما بعدنا عنه كلما لجأنا الى الغيبيات والى الخطأ في الدين. اعتقد ان المدارس تقوم بواجبها وتؤدي ما تقدر عليه.

الدكتور / محمد عزيز شكري :

كل واحد منا يمكن أن يعكس واقع بلده وليس في هذا عيب. أنا يبكيني ان يأتي

عن التربية لم أقصد العلوم والفيزياء وانما عندما تقول ان الحزب الفلاني هو الذي جاء بفكرة الوحدة العربية وتنكر دور الرسول محمد بن عبد الله (ص) الذي وحد العرب من قبل أو ان تقول ان القومية العربية تعود الى عهد القرامطة فأنت ترتكب خطأً مميتاً. في الجامعة القانون الدولي الذي ادرسه منذ ثلاثين عاماً اقتبس طالب بالدراسات العليا قولاً لم يعجبني لأنه أخذه دون ما قبله وما بعده وكنت أتلفظ بكلمات صعبة كانت ستؤذيني. أنا ازعم ان المربي العربي في أيام البورجوازية نقل من مناهج فرنسية في لبنان وسوريا وبريطانية في مصر دون أن يراعي ما يناسب مجتمعه فجاء الحكم الذي تلاه وقال أريد التعريب وعندما سقطت فكرة القومية العريقة حلت محلها بدائل قطرية من جهة وإسلامية من جهة اخرى.

الانسان العربي يعيش حياة ضياع. كل هذا لا يزعجني بقدر ما تزعجني حالة نفي الآخر ، قد اختلف معك في الرأي ولكن لا يدعو ذلك لنفي حقك في الوجود والتفكير وتطليق الانسان من زوجته.

جاء نفي الآخر جراء عدم وجود رأي حر وغياب الارادة. كيف نخلقها؟ الرأي الحر والارادة الحاضرة هذا ما اسأله معك.

الدكتورة / دلال الزين :

المحاضرة غنية فيما يتعلق بالقانون والتربية وغياب الوعي أو أزمة المثقف العربي.

سؤالي عندما تكلم جان جاك روسو عن موضوع العقل الاجتماعي وجاء اجتماعيون وقالوا عن عربة الوعي الجمعي أعتقد أن هناك تبدأ الفجوة.

نحن نتكلم عن التربية والأسرة والمؤسسات المساندة التي تحرص على التربية.

أود أن أسأل عن دور الأسرة وغيابها عن فهم القانون ؟ نحن كمتعلمين نجهل الكثير من القوانين.

ذكرت أنه أمر طبيعي أن يصدر القانون ؟ عن الدولة ان لم يكن من الدولة فمن أين يصدر..؟ عندها نعيش رحلة ضياع. كل هذه الأمور تعتمد على درجة من الوعي كيف نصل

القوانين لا تصدر الا عن الدولة لكن عندما تكون صادرة عن الارادة الجمعية للمجتمع تكون شيئاً وعندما تكون مفروضة على المجتمع تكون شيئاً آخر. قبل الاستقلال في سوريا ولبنان كان لا بد من وضع قانون يحل محل مجلة الأحكام العدلية التي شكلت القانون المدني أيام السلطان العثماني.

ليس كل ما في التراث رجعياً. هل فيه ما يمكن أن يصلح لأن يكون قانوناً مدنياً ؟ لم نطرح هذا السؤال واستوردنا القانون المدني الفرنسي من مصر نقلناه حرفياً حتى ان القوانين السورية جاءت نقلاً عن القانون المصري ما عدا مادة واحدة. القانون التجاري اللبناني من بولونيا وفرنسا. وهكذا لما طرحت الأفكار النقدية قالوا ما عندنا شيء. الكويت هي الدولة الأولى التي تضع قانوناً مدنياً مبنياً على المذاهب الاسلامية تبعتها الاردن بعد أربع سنوات.

عندما اقرأ القانون المدني الكويتي والاردني من جهة والقانون السوري من جهة أخرى أجد الفرق بينهما واحداً أو اثنين كموضوع الفائدة وموضوع آخر.

اذن الحضارات تراكمية. نحن أخذنا عن فرنسا وعندما جاء نابوليون ومعه هؤلاء الخبراء في القانون أخذوا من الاسلام ما يناسبهم وأعادوا صياغته وأرجعوه الينا. الآن نحن أمام قانون منبت الجذور عن المجتمع.

أما بالنسبة للأسرة فقد كانت تلعب دوراً أكبر في الماضي وكان الانسان يباهي بذلك. أنا ابن أمي ورضعت حليبها. أما الآن فالسيدات يعتبرن تربية الأطفال ليست من واجبهم وإنما واجب الخادمات وهن لا يرضعن أطفالهن.

في المفهوم التداولي هذا هو المفهوم السائد عند السيدات في مجتمعاتنا هل أثبت هذا الواقع المجتمعي في تشريعي أم أعكس الواقع الذي اثبت انه صح فقط ؟

وهذا السؤال مترابط أنا أزعم أنه لم يمر على قطر عربي مرحلة قال فيها دعني أفتش عن ذاتي وآخذ منها ما ينفع وأعتبر الحضارة الغربية أو الشرقية حضارة عالمية

الدكتور مصطفى السباعي في الخمسينات وهو يومئذ مرشد لجماعة الاخوان المسلمين في سوريا اسم الكتاب (اشتراكية الاسلام). بغض النظر عن مضمونه لم يجد ضيراً في استخدام الاشتراكية. بينما في الايام الحاضرة لو قلت اشتراكية لقيل انك ملحد وكافر. نحن وصلنا نتيجة انعدام وجود هوية خاصة الى التقليد.

وما يسوؤنا هو أن نصل الى حد نفي الآخر. في كتب التربية عندنا نسيان للماضي والتركيز على الحاضر أو بالعكس نفي الحاضر والتركيز على الماضي وكأننا سنعيش حياة داحس والغبراء.

الدكتورة / مريم الحسن :

شكراً على المحاضرة وبخاصة الجزئيات التي تخص العامل العربي مثل الفكر عند المعتزلة وغيرهم وأخذنا منهم ومن آراء سياسيين. وقعنا نحن ضحايا فكر معاصر حديث وصرنا نتلقن على أيدي أفاضل امثالكم مثل هذه الوصفات.

لأنني قريبة من الفكر العربي المعاصر وليس القديم طرحت فكرة روسو وجان لوك وهوبز وهؤلاء تكلموا عن فكرة العقد الاجتماعي هم عندما ذهبوا لحالة العقد الاجتماعي كانوا يبحثون عن حالة استقرار وأمن جماعي. وعندما خرجوا للبحث عن هذه القضية خرجوا لمجتمع متفتح ومتحضر ومستقر خوفاً من حالة الفوضى وكأنهم يسعون للقانون.

إذا كانت النخبة التي تحدثت عنها في التجارة والاقتصاد والاجتماع تمتلك ارادة جماعية فلا بد ان تكون لها قوة حتى تكون لهم ارادة ومن ثم يصوغون قانون ما.

أين موقع مفهوم القوة الاجتماعية السياسية ؟ وأيهما يأتي بالقانون ؟ هل هو صاحب القيادة والقوة السياسية في المجتمع أم القوة الاجتماعية التي تأتي من المجتمع ؟

الدكتور / محمد عزيز شكري :

اهل الحل والعقد لم يكونوا بالضرورة سيئين وهم يعبرون عن مصالح قد لا تكون

القوة. لو لم يستخدم عمر القوة وسحب سيفه وقال من لم يبايع أبا بكر لأقتلنه لانقسمت العرب فقالوا منا أمير ومنكم أمير.

إذا نظرنا الى هذا الموضوع بالتجريد لقلنا لقد فرض عمر خلافة أبي بكر على الناس فرضاً. ولكن لو نظرنا لواقع الحال لقلنا لو لم يفعل عمر ذلك لانتهت الدولة الاسلامية بوفاة الرسول وبالتالي انتهت الدولة العربية.

يمكن أن ننظر لهذه القصة بمنظار تسلطي وهو أن عمر فرضها بالسيف ولكن للموضوع جانباً آخر. ان عمر عندما قال أنا أبايع أبا بكر وتبعه الناس كان ذلك حلاً لمشكلة حالة ما توقعها.

عمر نفسه عندما لم يصدق خبر وفاة الرسول وأقنعه أبو بكر عندما ذكره بقول الله تعالى (فانك ميت وانهم ميتون) وظهرت عربية عمر عندما قال عندما طعنه ابو لولؤة الفارسي الحمد لله، ان الذي طعنني ليس عربياً وظهرت القومية العربية وأعطاهم ستة وقال اختاروا من بينهم خليفة. ربما كان اولئك الستة أفضل الموجود. هذا في عهد الدولة المدينة أما اليوم في عهد الدولة الاسلامية الكبيرة منهم اصحاب الحل والعقد هل هم رجال الدين أم الجيش أم الشعب ؟ نحن نقول الشعب ولكن للأسف الشعب مغيب.

الحكم المطلق الاقل سوءاً هو حكم النخبة. ولكن الأفضل منه هو الارادة المطلقة الجمعية (الحكم التمثيلي). هذا موجود في بعض البلدان وجوداً نسبياً. حتى امريكا هل الكونغرس يعبر عن رأي الشعب الامريكي ام ان المال يلعب دوراً والاقتصاد وغيره ؟ لو خيرت بين النموذج البريطاني والامريكي والفرنسي وبين النموذج العربي لاخترت النموذج الاجنبي لأن الانسان قادر أن يقول (لا) ويرجع لبيته سالماً أما في دول العالم الثالث فان قال (لا) ضاع وانتهى.

الدكتور / قاسم الصراف :

أنا تركيزي على التربية كمادة للتغيير نحن نتحدث دائماً عن التربية كأداة لتغيير الانسان.

للمتعلم وديمقراطية التعبير وتكلمت عن الكبت التلقائي في الطفل كأسلوب من اساليب التنشئة الاجتماعية عندنا والطفل وهو صغير يعطيه الله نوافذ المعرفة فنغلق هذه النوافذ من خلال ما يسمى بالعادات والتقاليد والتراث.

أعتقد أن جان بياجيه هو أقرب بأفكاره من جان جاك روسو لهذه القضية حينما يصف تفكير الطفل بأنه ليس صورة مصغرة لتفكير الكبير انما يختلف عنه جوهرياً فأن هذا هو عكس ما نعتقده نحن بأن الكبير ينزل لمستوى الصغير حتى يتواصل فكرياً معه. الواقع يقول بأن الطفل يحاول جاهداً أن يوصل تفكيره لتفكير الكبير فيحدث التواصل واذا لم يحدث التواصل يقول الطفل لم لا تفهمني انت. الصغير ذكي فنأتي نحن لنلوثه ونشكله تشكيلاً معنوياً وليس مادياً لأن المادي شكله الله سبحانه.

التشكيل المعنوي هو ما يبث في هذا العقل من خلال التربية والتنشئة الاجتماعية والمثيرات التي تحيط بالطفل وفي النهاية يصبح الطفل كما نعلّمه كيف يفكر سواء في ذلك التربية النظامية او التربية في البيت. في الواقع الأساسي ان علماء النفس يقولون ان الست سنوات الأولى من عمر الطفل هي المهمة من حيث تركيب عقله لأن ٧٥٪ من تفكيره يتشكل في هذه السنوات وهنا يكون الطفل خاضعاً للأسرة وربما تكون الأسرة غير مؤهلة لتربية الطفل وتشكيل عقله وبالتالي قد تنخلق هوة سحيقة بين التربية في المدارس وبين التربية في البيت لغياب الفلسفة الموحدة في عالمنا العربي وعدم وجود تنسيق بين البيت والمدرسة.

فعندما ينشأ الطفل في البيت البسيط مع غياب التنسيق يذهب الطفل الى المدرسة ويتلقى المعلومات بطريقة تقليدية. نحن نبث المعلومة في ذهن الطفل ولا نجعله يفكر حتى المستوى الجامعي وهذا نتيجة للتربية لسنوات سابقة.

السؤال كيف يمكن كسر هذه الحلقة الآن ؟ هل البداية من الاسرة ؟ وما هو دور المؤسسات الاجتماعية والاقتصادية في جعل الأسرة تأخذ دورها الحقيقي في ذلك ؟

الدكتور / محمد عزيز شكري :

أنا اعتقد ان البداية من البيت لأن الطفل لا يصل للمدرسة الا بعد ان يكون قد مر

الخادمات، وهذا لن يكتمل الا بعد أن اسلمه الى مدرسة تعلمه بطريقة لا تقوم إلا على التلقين وانما على أساس خلق وتنمية القدرة الابداعية.

اذا كان معلم الحضانة قادراً على جعله يفكر بطريقة صحيحة دون التلقين فهذا جيد وأنا اعتقد ان البداية تكون من الأسرة.

الام عليها دور كبير يجب ألا تنظر للأمومة والبنوة نظرة دونية رغم عدم عملها وانما تقضي وقتها في الرياضة.

كيف يمكن للأم ان تكون مفيدة إذا كانت جاهلة؟ ليس الموضوع موضوع ثقافة وإنما كما نقول قضية (حنّية) وعطف وأحياناً يتركون التربية للتلفزيون وهذا أخطر ما يراه في التلفزيون هو الذي يساعد في تكوين شخصيته.

الدكتور / عبد الرحمن العصفور :

قلت يجب تحرير الارادة في المجتمع العربي واعطاء الفرد الحرية رغم ان الفرد العربي أكثر ما يتكلم في السياسة في الديوانيات وفي غيرها. نحن نسمع دائماً بأن الانسان العربي لا يسمح له بالكلام.

هناك مشكلة تظهر في عدم السماح للمواطن العربي بالتنظيم وتحويل الكلام الى قدرة مما يجعل الكثير من المثقفين يمل عندما يصل لسن الاربعين أو الى الخمسين ويتحول الى الترف.

تكلمت عن المجتمع وكأنه جنس متجانس رغم وجود اختلافات كثيرة. دائماً نتكلم عن سلطة الدولة وكيفية الحصول على ارادة المجتمع رغم وجود عدة ارادات فيها ومصالحها متضاربة تكاد تكون هناك حروب لولا وجود القانون، الكلام عن المجتمع كجسم متجانس فيه الكثير من الاجحاف في حل الكثير من القضايا. المشكلة ليست بوجود الاختلاف لكنها في محاولة كل جهة القضاء على الجهة المخالفة لها في التفكير يجب ان نعلم التعامل مع الاختلاف وكيفية التحاور مع الاختلاف بدلاً من الغائه.

وتكوين العقل العربي. مشكلتنا مع المدرسة انها تتبع وزارة التربية تعطي نفس النظام ونفس المنهج والخطأ في المنهج يوثر على الكثير من الناس.

من يمسك وزارة التربية يملك العقل العربي لسنوات ولهذا يجب السماح بوجود مدارس مختلفة تمكن الأب من إدخال ابنه في أي منها.

الدكتور / محمد عزيز شكري :

نحن دورنا دور معقب وليس دور صانع القرار مثلاً عندما قامت الامم المتحدة بعمل نظام الاستفتاءات سألوا الشعب السويسري هل تنضم للامم المتحدة باعتبارها دائماً محايدة ٥١٪ مع و ٤٩٪ ضد وقالوا حيث أن الشعب منقسم على نفسه نفضل عدم الانضمام.

أما نحن فنجتمع بعد وقوع الحدث لنعقب عليه موضوع المجتمع المتجانس هذا شيء صعب ولا بد من وجود الخلاف فالأسرة فيها آراء متعددة ويجب أن يسود الرأي التوفيقي.

موضوع المدرسة أنا أوافقك بأن المدرسة هي الأساس بجانب الأسرة، المدرسة إذا قامت على أساس الكبت فلا فائدة منها ويجب أن نعطي المتعلم حق التفكير والا فلن نحقق شيئا.

التربية والقوى الصاعدة في المجتمعات العربية
- النساء والشباب -

الدكتور نادر فرجاني

التربية والقوى الصاعدة في المجتمعات العربية

النساء والشباب

رئيس الجلسة : د. حسن الابراهيم

المتحدث الرئيسي : أ. د. نادر فرجاني

المشاركون :

١ – د. علي الزميع	وزير التخطيط
٢ – د. عبد الرحمن العصفور	وزارة الصحة
٣ – د. سهام الفريح	كلية الآداب – قسم اللغة العربية
٤ – الاستاذة / سعاد سيد رجب الرفاعي	مدرسة دسمان
٥ – د. لولوة حمادة	كلية التربية الاساسية
٦ – السيد/ خالد محمد بشارة	وزارة التخطيط
٧ – د. سمير هوانه	وزارة التخطيط
٨ – د. علي عبد القادر	المؤسسة العربية لضمان الاستثمار
٩ – د. احمد عبد الله	كلية التربية – جامعة الكويت
١٠– د. محمد غانم الرميحي	رئيس تحرير مجلة العربي
١١– د. فوزيه هادي	كلية التربية – جامعة الكويت
١٢– د. زهرة حسين	جامعة الكويت

التربية والحكم في البلدان العربية
بالتركيز على وضع النساء والشباب

الدكتور نادر فرجاني

تمهيد

تقابل أي معالجة جادة لموضوع ما على الصعيد العربي عقبتين.

الأولى هي التفاوت بين البلدان العربية في البنية الاجتماعية والاقتصادية عامة. على الوجه الخصوص، تقوم قسمة جوهرية بين بلدان مجلس التعاون الخليجي، خاصة حول مفرق الغنى والفقر (المالي)، وباقي البلدان العربية [1]. وسيقع التركيز هنا على الأخيرة باعتبار حجم سكانها من ناحية (أكثر من ٩٠٪ من العرب) واشتداد ازمتها التنموية من ناحية أخرى. كذلك دخلت بعض بلدان جامعة الدول العربية، كالعراق والجزائر والسودان والصومال، مرحلة من التمزق، تفاقم من التخلف، وتجعلها تستعصى على التحليل المعتاد. وفي النهاية، تمثل تطورات القضية الفلسطينية حالة فريدة من البناء الوطني، ذات سمات شديدة الخصوصية. ولا يتسع المجال في ورقة مثل الحالية إلا للتعرض الى القسمات العامة والغالبة.

أما العقبة الثانية فتتمثل في ندرة المعلومات الجيدة، والبحوث المعمقة، المقارنة. وعن هذه يأسف الكاتب دون اعتذار. ويمثل ضعف الأساس المعرفي للبحث المدقق في واقع، وبدائل مستقبل، البلدان العربية تعبيراً صارخاً عن التخلف، ومدعاة قوية لاستمراره. ويبدو ان العرب يدخلون عصر المعلومات بدون معلومات. ويعني ذلك ان يتوفر من يقدرون من العرب على اقتناء وسائل تداول المعلومات التي لن تحمل لهم إلا ما ينتجه الآخرون، حتى عن العرب انفسهم. وسنميل في المعالجة لتوثيق بعض مقولاتنا من حالة مصر التي تتمتع بقاعدة بيانات أفضل نسبياً من غيرها من البلدان العربية، كما تتوفر

الحجم، أو توسط الهيكل الاجتماعي والاقتصادي.

أوليات

في السياق العام

تشهد البلدان العربية، مع كثير من دول العالم المختلفة، وإن بدرجات متفاوتة، تغييرات عميقة في هياكلها الاقتصادية تستدعى، في السياق المحلي والاقليمي والعالمي الذي تقع فيه، آثاراً مجتمعية بعيدة المدى نسميها، بالوضوح، « اعادة الهيكلة الرأسمالية ». ونقصد باعادة الهيكلة الرأسمالية احداث تغييرات جذرية في الهياكل الاقتصادية اتجاه سيادة توجهات نظام السوق الطليق في النشاط الاقتصادي، محلياً وعلى الصعيد الدولي. ويعني هذا التوجه على وجه الخصوص، تنصيب رأس المال الخاص على أنه الفاعل الرئيسي، وإعلاء الربح كالحافز الأساسي في إحداث النمو الاقتصادي، الذي يصبح صنو التقدم. بالمقابل يتوارى مفهوم « التنمية »، ويعوّل على « النمو الاقتصادي » في اطار نظام السوق في « التخفيف » Alleviation، من الفقر عوضاً عن غايتي التنمية : التقدم و « القضاء » Eradication على الفقر.

وليست إعادة الهيكلة الرأسمالية في البلدان المتخلفة إلا استجابة لضغوط القوى الفاعلة في الاقتصاد العالمي، وعلى رأسها الشركات عابرة الجنسيات، والدول الغربية المصنعة، الباحثة عن مصالحها حسب النسق الرأسمالي، أي أعلى ربح بأي شكل، والتي تخدمها مؤسسات التمويل والتجارة الدولية. ولذلك فإن الوصفات الدولية لإعادة الهيكلة الرأسمالية للاقتصادات المتخلفة لا تعني، تحت دعاوى « التكيف الهيكلي »، إلا بتعديل أوضاع هذه الاقتصادات كي تتمشى مع مصلحة « الاقتصاد العالمي » . فلا تهتم هذه الوصفات جدياً إلا بثلاثة موضوعات : إقامة بنية اقتصادية كلية متوازنة ومستقرة، حتى يتسنى لرأس المال ان يتخذ قراراته التخصيصية بين مواطىء القدم المختلفة في العالم بيسر وكفاءة، وتقوية القطاع الخاص، المحلي والاجنبي، على حساب القطاع العام، وتحرير التجارة الدولية، التي يعرف الجميع أن الكاسب الأكبر منها سيكون القوى المهيمنة على الاقتصاد العالمي

سيادة الطور الراهن من الحضارة الغربية بوجه عام، والنسق الاقتصادي الرأسمالي على وجه الخصوص، على العالم أجمع. وعندى أن غالبية شعوب العالم الثالث، ومنها العرب، ستدفع ثمناً باهظاً لهذه السيادة لسبب إعادة هيكلة اقتصادات بلدان الاطراف على صورة متخلفة ومشوهة للغرب الرأسمالي ترتع فيها قوى السوق، ورأس المال وحافز الربح، بحرية لا تتآتى لها حتى في أعتى صور الرأسمالية الغربية. ولا يحمل هذا التقدير أي تعاطف مع سوءات الإدارة الاقتصادية والاجتماعية، في البلدان العربية أو على صعيد العالم، في الحقبة السابقة على انتصار الرأسمالية. فإجماع الرأي الآن هو ان سلامة البنية المجتمعية تتطلب توازناً دقيقاً بين الحكومة وقطاع الاعمال والمجتمع المدني.

فتُرتب إعادة الهيكلة الرأسمالية، في السياق المجتمعي السائد في غالبية البلدان المتخلفة نتائج مجتمعية عميقة وواسعة النطاق. وتكفي هنا الإشارة، السريعة، الى أن إعلاء دور رأس المال في النشاط الاقتصادي يستتبع، تلقائياً، محاباته على حساب العمل، وتوكيد سيطرة الأول على الأخير. وغنى عن البيان ان مالكي رأس المال، في مجتمع فقير قلة، وإن الكسب من العمل يمثل مصدر الدخل الأهم للسواد الأعظم من الناس. مما يعني، خاصة في ظروف الأزمة الاقتصادية، استشراء البطالة السافرة، وتصاعد الغلاء، وانتشار الفقر، وتفاقم سوء توزيع الدخل والثروة. ولكن تبعات التغيير تمتد الى نسيج المجتمع بكامله بما في ذلك نسق الحوافز المجتمعي الذي ينحى لتكريس الفردية واقتناء المال.

وعلى نقيض الإصرار على متطلبات السوق العالمي، لا يظهر في الوصفات الدولية اهتمام جدي بهذه النتائج الوخيمة، وقد بلغت أوجها في البلدان التي طبق فيها « التكيف الهيكلي » لفترات طويلة نسبياً مثل أفريقيا جنوب الصحراء وامريكا اللاتينية. وقد بدأت في الاخيرة عودة الى حركات الاحتجاج المسلح لا يمكن فصلها عن آثار « التكيف ». والواقع ان مؤسسات التمويل الدولية تعترف بفداحة هذه « الآثار الجانبية » في المنطقتين. فعملية « الاصلاح » قد نجحت، من منظور الاقتصاد العالمي، وبالنسبة للقلة التي تجني فوائده في الاقتصادات المتخلفة، ولا يعيبها كثيراً أن المريض،

السوق، حتى في الاقتصادات الرأسمالية الناضجة، قد زاد عن الحد بحيث اصبح يهدد الغاية الأسمى للاقتصاد : أعلى مستوى لرفاه الناس. ومع ذلك تستمر الهرولة باندفاع، نراه أهوج، نحو « التكيف » .

كذلك تتفاعل إعادة الهيكلة الرأسمالية مع السياق السياسي الراهن. وفي بلدان العالم الثالث، التي تتسم بنظم حكم غير مسؤولة أمام عموم الناس، وباستشراء المحسوبية والفساد، تكرس الآثار الاجتماعية لإعادة الهيكلة الرأسمالية تهميش السواد الأعظم من الناس وتركيز القوة في قلة تمسك بمقاليد السلطة أو المال، أو كليهما.

فالسياق المؤسسي الاجتماعي والسياسي، القائم في كثير من البلدان المختلفة، لا يوفر الشروط اللازمة لأن تحقق إعادة الهيكلة الرأسمالية النتائج الإيجابية المتوخاة منها من خلال آليات السوق التنافسية، وهي الكفاءة الاقتصادية والنمو الاقتصادي. وكأنما حكم على العرب، في زمرة بلدان العالم المتخلفة، أن يقاسوا أسوأ صور نظم الاقتصاد السياسي المختلفة. والواقع ان تحقيق إعادة الهيكلة الرأسمالية نتائجها المدعاة يطلب تعديلات جذرية في السياق المؤسسي تتعارض مع مصالح النخب المهيمنة الراهنة، أو التي يتم تشكيلها وتدعيمها من خلال إعادة الهيكلة الرأسمالية ذاتها مما يحكم من حلقة شريرة قد تستعصى على الكسر.

ومع ذلك نجد دفعاً من مؤسسات التمويل الدولية، وهرولة من الحكومات العربية، لتحقيق متطلبات السوق العالمي ولبيع مشروعات القطاع العام دون اعتبار لإصلاح الحكومة، أو تنمية المجتمع المدني، ناهيك عن اصلاح الحكم، وكلها متطلبات أساسية للكفاءة الاقتصادية، وأهم في منظور التنمية. ويترتب على هذا الوضع أن تقوم مفارقة صارخة بين السعي الحثيث لتوفير أقصى الحرية لرأس المال الخاص مع تضييق دور الدولة واستمرار كبت حريات التعبير والتنظيم وتحجيم العمل الأهلي.

وقد اصطلح على تسمية عناصر السياق المؤسسي للنشاط المجتمعي برأس المال الاجتماعي. وتبلور اتفاق على ان رأس المال الاجتماعي هو جوهر عملية التنمية. وحتى في المنظور الاقتصادي الضيق، يعد رأس المال الاجتماعي عاملاً حيوياً في

تطور الفكر التنموي [٢].

ولكن يغيب في غمار الحماس لرأس المال (المالي) والتهافت على تشجيعه في البلدان العربية الفقيرة، أن هناك اتفاقاً الآن حتى في دوائر الاقتصاد العالمي ذاتها، على ان جذب رأس المال (المالي) الخارجي، أو تحقيق معدلات عالية من النمو الاقتصادي، أو بناء القدرة التنافسية في الاقتصاد العالمي، وهي أعمدة معبد الرأسمالية الراهن، خاصة في البلدان المتخلفة، كلها رهن بكم، وجودة، رأس المال البشري وبمدى رقي رأس المال الاجتماعي.

وفي منظور المشاكل الأكثر إلحاحاً فإن الفقر يستشري في البلدان العربية، ويتفاقم التفاوت في توزيع الدخل والثروة، بما ينذر بصراعات اجتماعية عنيفة، تأججت نيرانها في بلدان عربية وتتجمع سحبها السوداء في أخريات. وقد استقر في أدبيات التنمية، خصوصاً في ظل نظام السوق الحر الذي تتحول إليه البلدان العربية، باندفاع خطر، أن الوسيلة الناجحة لمكافحة الفقر هي في تمكين الفقراء أنفسهم من كسر حلقة الفقر الشريرة، من خلال المشاركة الفاعلة في النشاط الاقتصادي والمجتمعي. ويطلب ذلك تبني الدولة لسياسات تزود الفقراء بأنواع رأس المال المختلفة : البشري، والاجتماعي، والمالي، والعيني. وأهمها الأول، وقوامه المعارف والمهارات التي تتكون عن طريق صنوف التعليم المختلفة؛ والثاني، ومبناه التنظيم المؤسسي، الاجتماعي والاقتصادي والسياسي، المحقق للكفاءة الإنتاجية ولمصالح عموم الناس على حد سواء.

وإذا اردنا إجابة للسؤالين الحائرين : لماذا يضيع العرب فرص التقدم ؟ وكيف يأتي البعض من وراء العرب، ويسبقونهم، رغم توفر الإمكانات (المادية) لدى العرب ؟ فالإجابة عندي في وهن رأس المال البشري والاجتماعي [٣] .

ومن هنا موضوع، وعنوان، الورقة الحالية.

التربية والتعليم

التربية هي إحدى الوظائف الجوهرية لنسق **التنشئة الاجتماعية** بكامله. وبهذا المعنى، تقوم على التربية **مؤسسات** اجتماعية (أنساق علاقات) متعددة: الأسر،

وأجهزة الحكم. ويعد نسق **الحوافز الاجتماعي** مكونا جوهريا للتربية حيث تتبلور فيه **موجهات السلوك** التي تفرزها حركة هذه المؤسسات.

وعلى سبيل المثال، فإن التلفزيون، يعد في تقديري أخطر أدوات التربية في المجتمعات العربية حالياً، سواء بالنسبة للنشء أو للكبار، وغالبيتهم تعاني من الأمية، وإن التحق بالتعليم. لذلك تركز أنظمة الحكم على هذه الأداة. في بعض البلدان العربية يتوفر التلفزيون ولا يتوفر ماء الشرب النقي لشرائح عريضة من البشر. ويصل عدد ساعات الارسال التلفزيوني الملون، وعبر الفضاء، حدود السخف المجوج في دول يعاني أطفالها من قصور التغذية. ويحرص الحكم على مراقبة الإرسال التلفزيوني بصرامة، سواء مباشرة أو من خلال تولية زمامها لأهل الثقة. فالتلفزيون، وبحق، يداني أجهزة الآمن في الأهمية، وقد يبرزها عند الأذكى من الحكام. التلفزيون المدار، بصرامة أو بذكاء، يكرس الانضواء، ومن ثم يقتل المقاومة، في المهد، قبل أن تتبلور حتى فكرة. بينما التدخل الامني، بالمقارنة، مزعج، وعنيف، بل قد يكون دموياً. وفي العالم «الواحد» الذي يتشكل الآن، قد يجلب هذا الصنف «البدائي» من القسر غضب علية القوم في الخارج، إلا إذا طال العسف من يعادون في بلداننا.

ولكن نميل في هذه الورقة، تحديداً للموضوع، إلى التركيز على التعليم، خاصة النظامي.

ونتصور أن هناك سمات أربع جوهرية للتربية الممكنة من التقدم :

- ❖ تأسيس العقلية النقدية.
- ❖ تكوين الملكات الابتكارية، وأساسها المتين هو العقلية النقدية.
- ❖ بناء التوجهات الاجتماعية المؤاتية، مثل الاجتهاد، والكفاءة، والدقة، والانضباط، والمبادأة، وخدمة المجموع.
- ❖ تأمين التعلم الذاتي، والمستمر، كسبيل لمعرفة واسعة، راقية، ومتنامية.

ويتعين أن يؤازر مثل هذه التربية نسق حوافز اجتماعي يكافىء هذا

الحكم هو وسيلة تسيير المجتمع، يتحكم في امكاناته، ويسخرها لتحقيق أهدافه، بكفاءة تتفاوت درجتها من نظام لآخر. والحكم مؤسسة اجتماعية تعكس هيكل القوة في المجتمع، وتتوخى، بالأساس، مصالح الفئات الاجتماعية المهيمنة في هيكل القوة القائم. فمؤسسة الحكم تعبر عن هذه الفئات وهي مسؤولة امامها.

والحكم أصناف. هناك الحكم الطيب، وله سمتان جوهريتان :

١- تحكمه مبادىء عليا متفق عليها، يحترمها ويسهر على تنفيذها. ويأتي على رأس مصادر هذه المبادىء الشرائع السماوية والمواثيق الدولية السامية، مثل منظومة حقوق الانسان، التي تعبر عن أرقى مراحل التطور الوضعي للإنسانية جمعاء[٤]. وتضم هذه المصادر أيضاً الدستور والقوانين المنسقة مع المصدرين الأسمى[٥].

٢- ممثل، بحق، لعموم الناس، ساهر على تحقيق مصالحهم، ومسؤول، بفعالية، أمامهم، من خلال مؤسسات تعبر عنهم بشفافية.

وهاتان السمتان متضافرتان الى حد بعيد.

وهناك أيضاً الحكم الخبيث، وهو المفتقر، جوهرياً، إلى تزاوج السمتين الجوهرتين المذكورتين أعلاه. وهذان الصنفان، بالطبع، نمطان نقيان، يمتزجان، بدرجات، متفاوتة في أي نظام حكم فعلي. ونحسب إن بعض نظم الحكم في البلدان العربية تنزع الى الصنف الخبيث.

وهناك أيضاً الحكم الخاتل، وهو خبيث متسربل بمسوح الحكم الطيب، يستعمل الزيف لإخفاء خبثه، بل ولتزيينه. فالدساتير يمكن ان تبقى حبراً على ورق ومادة للتشدق، والقوانين قد تسن لتقنين تقييد الحريات بدلاً من حمايتها، والمؤسسات تتحول لأدوات تخدم ضد الغرض منها (مثال مجالس نيابية تأتمر بأمر الحكم، بدلاً من ان تراقبه ! ونقابات « تؤمم» لصالح الحكم). والفقر والفساد يخفيان تحت غطاء ثقيل من التغني بالإنجازات، تزييفاً للوعي. ونحسب أن الختال قد أصبح سمة بادية لبعض نظم

تستهدف القوى المعارضة ارتقاء سدة الحكم. ويترتب على ذلك أن كل نظام حكم أو فصيل اجتماعي مضاد، يسعى لصوغ مؤسسات المجتمع عامة، ونسق التربية خاصة، على شاكلته من ناحية، وبما يحقق تكريس هيمنته على المجتمع، من ناحية أخرى. ولا غرو أن اصبحت وسائل التربية، والمدارس خاصة، ساحة نزال بين نظم الحكم والقوى السياسية المعارضة. والواقع ان نظام حكم خبيث لا يعادي شيئاً أشد من تربية ممكنة من التقدم، أساساً بسبب بنائها العقلية النقدية والملكات الابتكارية، وهي مقومات التقييم الجاد، والمعارضة الفاعلة عند الحاجة. مثل هذه الملكات لا يبنيها حكم خبيث، بل يعمل على كبتها، ويسعى لتحطيمها إن قامت.

يمكن لنا إذاً ان نتعرف على تناقض جوهري بين حكم خبيث والتقدم، يمر عبر اجهاض التربية الممكّنة من التقدم.

التعليم، ورأس المال البشري، في البلدان العربية

في الكم

لقد انتشر التعليم بين الأجيال صغيرة السن من المواطنين، دون أن يقوم جهد مماثل بين الكبار، فظل التحصيل التعليمي منخفضاً بوجه عام بين السكان البالغين في البلدان العربية.

لقد صمدت الأمية أمام محاولات القضاء عليها في تاريخ العرب الحديث. فمنذ عقود طويلة تعتبر الأمية أركان المثلث الشرير : الفقر والجهل والمرض، الذي يبطىء من ترقية العنصر البشري، ثروة الأمم عامة والعرب بوجه خاص، ويعيق التنمية. ومع ذلك فإن عدد الأميين ما زال، قرب نهاية القرن العشرين، بالغ الضخامة.

والأهم من ذلك ان الفئات الاجتماعية الأضعف، مثل النساء والفقراء، تعاني معدلات امية أعلى « نسبياً، خاصة في المناطق الريفية. وعلى الرغم من الجهود الضخمة لنشر التعليم الأساسي في السنوات الأخيرة، ما زال التعليم الأساسي يقصر عن شمول جميع الاطفال مما يؤدي إلى تدفق إضافات جديدة إلى رصيد الأميين. وتعاني البنات والمناطق الفقيرة، خاصة في الريف، معدلات أعلى من الحرمان من التعليم. وبعبارة

بالتعليم الأساسي من التفاوت في الأمية حسب النوع والمستوى الاجتماعي.

وباعتماد معيار متوسط سنوات التحصيل التعليمي للفرد (حسب تقرير التنمية البشرية لعام ١٩٩٤، برنامج الأمم المتحدة للإنماء) ينخفض مستوى تكوين رأس المال البشري في البلدان العربية عن باقي البلدان النامية (٢,٨ سنة مقابل ٤,٢ سنة). وحتى بلدان مجلس التعاون الخليجي الغنية، لم تصل، بمتوسط ٤,٠ سنة، لمستوى باقي العالم الثالث. وبالمقابل، يرتفع هذا المؤشر إلى ٩,٣ في كوريا، و١٠,٢ في إسرائيل و١١,٦ في سويسرا (٦) .

ويؤدي استعمال موشر نسبة الانفاق على التعليم إلى الناتج الاجمالي إلى الاستنتاج بأن البلدان العربية تنفق كثيراً على التعليم ٦,٤٪ من الناتج المحلي الإجمالي مقارنة بحوالي ٣,٢٪ في باقي البلدان النامية، و٦٪ فقط في دول منظمة التعاون الاقتصادي والتنمية (OECD). وقد صيغت « مفارقة » على أساس مقارنة مستوى الإنفاق النسبي هذا برصيد التحصيل التعليمي : البلدان العربية تنفق كثيراً على التعليم وتجني عليه عائداً قليلاً. ولكن هذه المقارنة لا تصمد أمام تحليل أدق. فالمؤشر المستعمل مضلل، إذ لا يأبه للفروق في حجم الناتج الكلي، أو حجم السكان أو الهيكل العمري للسكان. حتى متوسط الإنفاق على التعليم للطالب ليس مؤشراً جيداً في المقارنات الدولية بين بلدان في أطوار مختلفة من التقدم، لأنه لا يأخذ في الحسبان السكان، في سن التعليم، غير الملتحقين بالتعليم.

والمقياس الأفضل هو متوسط الإنفاق على التعليم للفرد في سن التعليم ويعد هذا المقياس أيضاً مقارنة جيدة لنوعية التعليم. وباستعمال هذا المؤشر، يظهر أن البلدان العربية تنفق القليل على التعليم. إذ يقدر ان البلدان العربية غير الخليجية كانت تنفق في عام ١٩٩٠ أقل من البلدان النامية غير العربية، وحوالي ٣٪ فقط من معدل بلدان منظمة التعاون الاقتصادي والتنمية. مصر، على سبيل المثال، كانت تنفق أقل من نصف معدل البلدان النامية غير العربية.

وللتأكيد على العلاقة بين مستوى تراكم رأس المال البشري، والأداء الاقتصادي، في السياق الدولي يمكن مقارنة البلدان العربية بدول شرق آسيا (باستثناء الصين). حيث

العربية فرصة حقيقية في التقدم. فرصة تبدو، الآن، وأنها قد ضاعت. فكيف تقارن البلدان العربية بشرق آسيا ؟

نعتبر مؤشرين إجماليين للتنمية، منسوبين الى أعلى القيم المشاهدة في العالم.

الناتج الاجمالي للفرد مؤشر مهم، وإن كان قاصراً حتى في التعبير عن الرفاه الاقتصادي بالمعنى الضيق، فلا يهتم، مثلاً بقضية التوزيع.

ويبين الجدول التالي أنه، على هذا المؤشر، كانت البلدان العربية أغنى من شرق آسيا في ١٩٦٠ . ولكن بعد مضي ثلاثة عقود، لم ترق البلدان العربية في المتوسط لنصف مستوى الرفاه الاقتصادي في بلدان شرق آسيا. وبالطبع كان الموقع النسبي للبلدان العربية سيتدهور أكثر لو استبعدنا من المقارنة البلدان العربية الخليجية (التي يرتفع فيها الناتج أساساً بسبب استنضاب النفط).

غير ان المؤشر الثاني أهم، حيث يعبر عن مستوى تراكم رأس المال البشري. والفارق الكبير بين البلدان العربية وشرق آسيا في هذا الميدان جليّ، ويشهد بأحد أهم الدروس التنموية : الدور الحرج للاستثمار في تكوين رأس المال البشري كمطلب لتنمية حق. والواضح أن البلدان العربية لم تتمكن من تضييق الفجوة التي تفصلها عن شرق آسيا في هذا الصدد عبر الثمانينات.

المؤشر	السنة	العرب	شرق آسيا
الناتج المحلي الإجمالي الحقيقي للفرد	١٩٦٠	٢١	١٧
	١٩٩٠	٢٩	٦٢
متوسط الصفوف التعليمية المكملة للفرد	١٩٨٠	٢١	٧٠
	١٩٩٢	٣٣	٧٩

وفي دول مجلس التعاون الخليجي على وجه الخصوص، وهي الأقدر من البلدان العربية على تخصيص الموارد للتعليم، كان التطور عبر الزمن في التحصيل التعليمي

وانتهت عند ٩٠٪ خلال نفس الفترة. أي أن المستوى الابتدائي لكوريا كان أعلى من الخليج، حوالي ضعفين ونصف، ومع ذلك كان التحسن المطلق في التحصيل التعليمي فيها أكبر عبر الفترة الزمنية المدروسة (٧) .

وتعبر هذه المقارنة عن أحد أهم الدروس المستفادة من خبرة التنمية في شرق آسيا : استثمار مكثف ومبكر في التعليم، واستمرار التحسن في مستوى التعليم بوتيرة عالية.

والحق أن فحصاً أدق للتحصيل التعليمي، والتطور فيه، في البلدان العربية مطلب حيوي لتحقيق الغرض من هذه المناقشة. وللأسف تحول دون هذا المطلب ندرة المعلومات. ولكن تتوفر في مصر قاعدة بيانات تمكن من وضع تقييم أولى.

وخلافاً للانماط التاريخية، تبين الدراسات الحديثة أن الالتحاق بالتعليم الابتدائي ظل راكداً عند أقل من ٩٠٪ خلال السنوات العشر الماضية. وهناك دليل على أن التحاق البنات من الأسر الحضرية الفقيرة بالتعليم الابتدائي قد انخفض في الفترة ذاتها، بحيث يرتبط مدى الانخفاض، طردياً، بزيادة فقر الأسر. ويمكن القول بأن التغييرات في البيئة الاقتصادية الكلية في سياق إعادة الهيكلة التي بدأت في منتصف السبعينات (التضخم، العودة إلى فرض الرسوم في التعليم تحت عباءة «استعادة التكلفة»،...) قد اقترنت بآثار سالبة على تراكم رأس المال البشري من خلال التعليم. وقد دفع الفقراء، والنساء ثمناً أبهظ من المتوسط.

ويتوفر دليل مماثل في حالة المغرب، حيث تدهور الالتحاق بالتعليم الابتدائي، خاصة في الريف، في السنوات التالية لبدء التكيف الهيكلي. ومرة أخرى، عانت البنات درجة أعلى من زيادة الحرمان من التعليم.

إلا إن نوعية التعليم هي المشكلة الأخطر.

عن النوعية

إذا اخذنا الإنفاق الجاري على التعليم كمؤشر على النوعية، لظهر لنا أن السعودية

على حين كانت مصر تنفق حوالي مائة دولار فقط.

ويمكن الاشارة إلى معاناة التعليم في البلدان العربية، بدرجة متفاوتة، من مشكلات عدة تنتقص من نوعية التعليم مثل : تردي الكفاءة الداخلية (ارتفاع التسرب وانخفاض نسب النجاح)، قيام أسلوب التدريس على التلقين من جانب المعلم، وعلى الحفظ والاستظهار من جانب التلامذة، وقلة شيوع أساليب التعلم الذاتي؛ وتفشي الدروس الخصوصية؛ وتدني المكانة الاجتماعية لوظيفة المعلم، والتدني النسبي للعائد المادي للوظيفة بالمقارنة بأعبائها؛ والارتفاع النسبي للالتحاق بالفروع الأدبية للتعليم، وجود خلل بين مخرجات التعليم العام ومتطلبات التعليم العالي، وعدم ملائمة مخرجات التعليم لمتطلبات التنمية.

ومن أسف أن المعلومات عن نوعية التعليم، بدلالة **الناتج الحقيقي** للتعليم، من المعارف والتوجهات والمهارات، تكاد تنعدم في البلدان العربية وهذا مجال مطلوب فيه، بشدة، البحث الرصين والمقارن.

في مصر، يقوم دليل قوي على أن إتقان المهارات الأساسية التي يتوخى أن ينقلها التعليم الابتدائي في القراءة والكتابة، ومبادىء الرياضيات متدن (حوالي ٤٠٪ و ٣٠٪، على الترتيب)، ويتدنى (خاصة منذ «أصلح» النظام التعليمي في عام ١٩٨٨ بحذف صف دراسي من المرحلة الابتدائية في المدارس التي تشرف عليها وزارة التعليم [٨]). بل إن إكمال إحد عشر صفاً من التعليم (إنهاء المرحلة الثانوية) لا يؤدي إلى الإتقان الكامل لمهارات التعليم الابتدائي، إذ يصل مستوى الإتقان إلى ٨٠٪ في القراءة والكتابة، و٥٠٪ في مبادىء الرياضيات، فقط [٩] . وإذا أخذنا إتقان مبادىء القراءة والكتابة كمعيار للأمية، وهو معيار شديد التدني مقارنة بما ينبغي في نهاية القرن العشرين، فإن إكمال المرحلة الثانوية، على الأقل، يجب أن يشكل حد تجاوز الأمية (على حين يشترط تعريف التعداد حالياً مجرد إتمام أربعة صفوف من التعليم الابتدائي). وإذا اعتمدنا هذا التعريف، فإن نسبة الأمية في مصر، بين السكان الأكبر من عشر سنوات، في تاريخ التعداد الأخير، أي ١٩٨٦، ترتفع إلى حوالي ٨٠٪ (بدلاً من قرابة ٥٠٪).

الثالثة (١٩٩٦) والتي شملت ابناء ٤١ دولة قرب نهاية التعليم الأساسي (الصف الثامن). ويتعين الإشارة، بداية، إلى أن الكويت حالة متميزة عربياً من حيث توفر الإمكانات المادية، والكرم في تخصيصها للتعليم، والإنجاز الكمي في التعليم.

ومع كل ذلك فقد جاء ترتيب أبناء الكويت قرب نهاية قائمة الإنجاز في كلا مجالي الرياضيات والعلوم : في المركز التاسع والثلاثين. وكان متوسط درجات ابناء الكويت ٣٩٢ و ٤٣٠ (من ألف) على الترتيب، أي أقل من المتوسط العالمي (٥١٣ و ٥١٦) بحوالي ١٢٠ نقطة في الرياضيات وقرابة ٩٠ نقطة في العلوم.

وبالمقارنة برأس القائمة، سنغافورة (٦٤٣ و ٦٠٧)، قل إنجاز أبناء الكويت، بحوالي ٣٥٠ نقطة في الرياضيات وقرابة ١٨٠ نقطة في العلوم. ويلاحظ، على العكس من رأس القائمة، انخفاض انجاز تلاميذ الكويت في الرياضيات عن العلوم، وزيادة انخفاض إنجاز الكويت عن المتوسط العالمي في الرياضيات عن العلوم. ومعلوم أن الرياضيات تمثل أساساً معرفياً حاسماً لعلوم المستقبل.

وجدير بالذكر أن بلاداً مثل بلغاريا وتايلاند واسبانيا وإيران سبقت الكويت في هذا التقييم (كان إنجاز أبناء إيران أعلى بحوالي ٤٠ نقطة في كلا المجالين).

ولنا أن نتخيل، حيث لا تتوفر لنا المعلومات، حال تلاميذ البلدان العربية الأفقر الذين لا يتوفر لهم ولو نذر يسير مما يتاح لأبناء الكويت من امكانات مادية !!

وفي الدورة السابقة من الدراسة نفسها كان الأردن، وهو مشهور بين البلدان العربية برقي نظامه التعليمي، هو البلد العربي الوحيد الذي شملته الدراسة، وجاء في نهاية قائمة الستة عشر بلداً الداخلة في الدراسة في جميع الفئات.

والحق أنه لا يدهش الكاتب في حال البلدان العربية أمراً كأغضاء الطرف عن تدني نوعية التعليم، خاصة بالمقارنة بالبلدان الصاعدة في الاقتصاد العالمي. يشعر بها الجميع، وتؤكدها المعلومات المحدودة المتاحة. ولكن ليس من جهد جاد لتتبع مستوى نوعية التعليم، وأسباب ترديها، والعمل على علاجها، يليق بأهميتها الحرجة في

التعليم نتوقف عند التغني بالانجازات الكمية، ونزيح مسألة النوعية تحت بساط كثيف من الزهو الخادع، للنفس دون الغير.

ولكي نضع الأمر، صحيحاً، في سياق «العولمة» الذي اصبح خبزاً يومياً، نلوكه دون أن نهضمه أو يتمثله الجسم العربي، نود الإشارة إلى أن سنغافورة، وقد تربع ابناؤها على عرش المهارات الأساسية في كلا مجالي الرياضيات والعلوم في الدورة الأخيرة للدراسة الدولية المشار اليها [١٠]، قد أعلنت حكومتها التي نجحت في الانتخابات الأخيرة (يناير ١٩٩٧)[١١]، أن تكون أولويتها الحاسمة هي إصلاح التعليم (!) كي يفسح مجال الابداع أمام مواطنيها. وليس هذا إلا أحدث مثال، في سلسلة طويلة، من مشاهدتنا لإحدى الدول القمم في العالم تنتفض، منزعجة، من أن تعليمها مترد لدرجة تتهدد الأمة بالخطر.

هل ما زال أحد يتساءل لماذا تقدمت «النمور الآسيوية»؟ إن التمثل الحق لدرس «النمور» يعني أن يصبح تعميم التعليم، راقي النوعية، هو الأولوية الأولى لكل الجهود القطرية والقومية.

ولكن لا يكتمل تكييف أوضاع التعليم في البلدان العربية إلا بالتعرض لموضوع العائد على التعليم للأفراد وللأسر.

العائد المترتب على التعليم

في مناقشة العائد المترتب على التعليم للأفراد وللأسر، نعتمد ثلاثة معايير : البطالة، والكسب، والمكانة الاجتماعية المترتبة على التعليم.

العمل مكافأة يتوقع من يسعى الى التعليم أن يحصل عليها. فالمتوقع أن يساعد التعليم على الحصول على عمل، ولكن هذا الظن كثيراً ما يخيب في البلدان العربية الآن. حيث يزيد احتمال التعطل بزيادة المستوى التعليمي بحيث نجد في مصر مثلاً أعلى احتمال للبطالة بين خريجي التعليم المتوسط، ونجد ثاني أعلى مستوى للبطالة بين خريجي التعليم العالي. أي أن زيادة التحصيل التعليمي تؤدي إلى ارتفاع البطالة. ويعني

الفرد والأسرة على التعليم، خاصة التعليم ما قبل العالي. هذا العقاب أيضاً يختلف من مستوى اجتماعي الى آخر. فأبناء الفقراء يعانون أعلى معدلات البطالة، وأبناء الأغنياء يتمتعون بأدنى معدلات البطالة، عند أي من مستويات التحصيل التعليمي. يعاقب المجتمع الأفراد والأسر إذاً على التعليم، بمستوى أعلى من البطالة، ولكنه يعاقب أبناء الفقراء بدرجة أشد من أبناء الاغنياء. وسنعود لمناقشة مسألة البطالة فيما يتصل بالشباب فيما بعد.

الجانب الآخر للعائد على التعليم هو الكسب، أو الدخل من العمل. وفي نظام السوق التنافسي، الذي تتحول إليه البلدان العربية، يفترض أن الكسب، أي الدخل من العمل، يعبر عن الانتاجية، أي أن صاحب العمل لا يدفع أجراً أعلى من قيمة ما ينتجه الفرد. الكسب إذن معيار مهم، ليس فقط كمحدد لدخل الفرد، ولكن أيضاً كمعبر عن الانتاجية.

وفي اقتصاديات التعليم نعتبر معدل العائد على التعليم، الذي يقوم على فكرة بسيطة في مدرسة رأس المال البشري : الإنفاق على التعليم نوع من الاستثمار يتوقع عليه الأسر والأفراد عائداً يتمثل في الدخل من العمل. وبناء عليه يمكن أن نقارن معدل العائد على الإنفاق الأسري على التعليم بمعدلات الفائدة السائدة. وبحساب معدل العائد على مراحل التعليم المختلفة في مصر، نجد أن التعليم الأقل من الابتدائي ينتج عائداً ضعيفاً (أقل من ٥٪) تعبيراً عن الكسب المرتفع نسبياً للحرفيين قليلي التعليم. أما العائد على **إنهاء** التعليم المتوسط **فسالب**، أي يمثل الإنفاق عليه خسارة للفرد وللأسرة. وعلى حين يعطي إنهاء التعليم الجامعي عائداً موجباً، فلا يتعدى ٢٪ أي أقل بكثير من معدل الفائدة الذي يترتب على إيداع ما ينفق على التعليم في مصر .

وتتعلق هذه الاستخلاصات بما يسمى العائد الخاص على التعليم، الذي نعتبر فيه تكلفة التعليم للقطاع العائلي، الأسر والأفراد.

ويمكن أيضاً أن نعتبر العائد **الاجتماعي** للتعليم، بمقارنة معدلات الكسب بإنفاق المجتمع (الدولة) بالإضافة إلى انفاق الأسر والأفراد على التعليم. وطبيعي أن العائد الخاص على التعليم يكون دائماً **أعلى** من العائد الاجتماعي. ومن ثم تتفاقم أنماط

فقط بدرجة أشد عند اعتبار معدل العائد الاجتماعي على التعليم.

كذلك تؤكد الدراسات على أثر المستوى الاجتماعي في تحديد العائد على التعليم في مراحله المختلفة. فنجد أن زيادة التعليم لا تزيد بالضرورة من الكسب، ولكن يحصل ابناء الأغنياء على كسب أعلى من أبناء الفقراء في جميع مستويات التحصيل العلمي.

والمكانة الاجتماعية التي تترتب على التعليم عنصر ثالث في منظومة قيمة التعليم في مجتمع ما. فمن يسع إلى التعليم يستهدف، إضافة الى العمل والكسب، تحقيق مكانة اجتماعية مرتفعة. وتتوفر شواهد مهمة في البلدان العربية الآن على انحسار القيمة الاجتماعية للتعليم مع صعود قيمة الممتلكات المادية، بصرف النظر عن مصدرها. وليس للتعليم من مكان في تسبيب الثراء في البلدان العربية في الحقبة الراهنة.

في نهاية الأمر نجد ثلاثة جوانب أساسية لتأزم العلاقة بين التعليم والعمل في المجتمع العربي، في منظور العائد على التعليم للفرد والأسرة : زيادة البطالة مع التعليم؛ عدم زيادة الكسب مع التعليم، بدرجة محسوسة، إلا في حالة إنهاء التعليم الجامعي؛ وتتناقص المكانة الاجتماعية المترتبة على التعليم.

إذا استمرت هذه السمات فقد يأتي اليوم الذي نجد فيه أن مشكلة تعميم التعليم الأساسي في بلدان عربية لا تتمثل في نقص المدارس أو نقص إمكانات التعليم وحسب، وإنما في وجود مدارس لا يقبل الفقراء على الالتحاق بها لأن العائد الاقتصادي والاجتماعي على التعليم ليس مرتفعاً بما يكفي للترغيب في التعليم، على حين ترتفع التكلفة الكلية للتعليم بإطراد، إلى حد لا يطيقه الفقراء.

ولا يمكن الفصل بين زيادة عمل الاطفال في بعض البلدان العربية وبين ضعف العائد على التعليم في المرحلة الأولى. فالتعليم الأساسي لا يكسب الأطفال مهارات مطلوبة في سوق العمل، ولا يؤدي الى دخل مرتفع، وهو غير مكسب لمكانة اجتماعية راقية، وهو فوق كل ذلك مكلف بازدياد، بما يتعدى الطاقة لقطاعات تتسع من العرب. وبناء على ذلك، فإن تشغيل الأطفال في مهن تؤدي إلى إكساب مهارات، ودخول مرتفعة في المستقبل، خارج نظام التعليم، يمثل تفكيراً عقلانياً، على مستوى الأسرة والفرد، في

بالضرورة مدخل الفقراء للصعود الاجتماعي، أو حتى الوفاء بالحاجات الأساسية، على حين يبقى السبيل الوحيد لرقي البلاد.

تعداد العرب، النساء والشباب

لقد تخطى عدد العرب ٢٥٠ مليوناً في التسعينات الإولى، وينتظر أن يقارب ٣٠٠ مليون مع مطلع القرن القادم. وباستمرار النمو السريع نسبياً في حجم السكان، فمن الممكن أن يناهز العرب ٤٥٠ مليوناً بعد أقل من خمسة وعشرين عاماً.

ومن نافلة القول أن النساء يشكلن، وسيبقين، حوالي نصف العرب، إجمالاً وفي الشرائح العمرية المختلفة.

ولكن، على خلاف حالة النساء، لا يشكل الشباب نسبة **ثابتة**، من العرب.

ويقتضي التعرف على حجم شريحة الشباب اتخاذ تعريف ما. ونتبنى هنا تعريفاً إجرائياً، على مقياس العمر، يضع السكان بين **العشرين والأربعين** في فئة الشباب، ويسمى الأكبر من ذلك حتى الستين جيلاً وسيطاً، ومن تزيد أعمارهم عن الستين «شيوخاً» (١٢).

وإذا ارتضينا هذا التعريف تبيّن لنا أن الشباب يمثلون قرابة ٣٠٪ من العرب في نهايات القرن العشرين، أي حوالي ٨٥ مليوناً. هذا على حين لا يمثل الشيوخ إلا ٥٪، أي حوالي ١٥ مليوناً فقط. ونتيجة للبنية الفتية للسكان العرب (يشكل السكان الأصغر من عشرين عاماً حوالي نصف العرب)، فإن نسبة الشباب ستتزايد قليلاً في المستقبل المنظور. انظر جدول (١).

يمكن إذاً القول بأن **الإناث والشباب** يشكلون حوالي **ثلثي العرب**. وإذا قصرنا الاعتبار على العرب الذين يزيد عمرهم عن العشرين عاماً، لبلغ الثقل العددي للنساء والشباب ما يربو على ثلاثة أرباع العرب "البالغين". وبأي معيار عادل يتعين أن يكون لهاتين الفئتين قول حاسم في مجريات الأمور في البلدان العربية.

ورغم أن الأعداد في حد ذاتها ليست كاملة الدلالة، إلا أنه يمكن انشاء تفرقة عددية بين النساء عامة، وشباب الرجال، يظهر منها أن عدد النساء، بما في ذلك الشابات،

تقدير التركيب العمري للسكان في البلدان العربية في عامي ٢٠٠٠ و ٢٠٢٠

السنة	٢٠٠٠						٢٠٢٠	
	ذكور		إناث		جملة		جملة	
فئات العمر	العدد	٪	العدد	٪	العدد	٪	العدد	٪
أقل من ١٠	٤٢	٢٨,٣	٤٠	٢٨,٢	٨٢	٢٨,٣	١٠١	٢٢,٤
١٠ -	٣٣	٢٢,٧	٣٢	٢٢,٦	٦٥	٢٢,٧	٩٤	٢٠,٨
٢٠ -	٤٣	٢٩,٦	٤١	٢٩,١	٨٥	٢٩,٤	١٤٢	٣١,٧
٤٠ -	٢١	١٤,٤	٢٠	١٤,١	٤١	١٤,٣	٨٠	١٧,٧
٦٠ فأكثر	٧	٥,٠	٨	٥,٩	١٦	٥,٤	٣٣	٧,٤
الجملة	١٤٧	١٠٠,٠	١٤٢	١٠٠,٠	٢٨٩	١٠٠,٠	٤٥٠	١٠٠,٠

المصدر : تقديرات وإسقاطات الأمم المتحدة، البديل الأوسط.

ولكن وضع النساء والشباب في المجتمعات العربية لا يتناسب على الاطلاق مع كثرتهم العددية. حيث يعكس وضع النساء والشباب في البلدان العربية، كأية شرائح اجتماعية اخرى، بنية اجتماعية كلية تمعن في تهميش جمهور الناس، خاصة النساء.

نتيجة لاهتمام واضح في السنوات الأخيرة، محفز دولياً، تتوفر عن أحوال النساء معلومات أفضل عن الشباب مما يتيح لنا معالجة واسعة نسبياً للمركز الاجتماعي للنساء في البلدان العربية.

وإذا نظرنا في حال النساء، وهن فئة متفردة اجتماعياً، لوجدناهن (وهن نصف العرب هؤلاء) يعانين تهميشاً فجاً في البنية الاجتماعية العربية. فلا تلقى النساء في البلدان العربية حظ الرجال من المكانة الاجتماعية ويحرمن بوجه عام من تقدير يتناسب مع مساهمتهن الحيوية في المجتمع.

فتوثق البحوث في مصر مثلاً [١٣] أن النساء يعانين مكانة اجتماعية أدنى من الرجال في جميع الأعمار، وإن كان الفارق في المكانة الاجتماعية حسب النوع يزداد مع تقدم العمر. وتصل المكانة الاجتماعية للنساء أقصاها في العشرينات من العمر، ثم تتناقص بسرعة بعد ذلك. ويتأثر هذا النمط بالانتشار الأوسع للتعليم، وتزايد المشاركة، وإن ظلت محدودة، في سوق العمل المنظم، للأجيال الأصغر من النساء، وأيضاً بالانسحاب المبكر من العمل بسبب الزواج والإنجاب. وتظهر فروق ضخمة في المكانة الاجتماعية لرؤساء الأسر حسب النوع. فبالمقارنة برؤساء الأسر الرجال، يتركز رؤساء الأسر النساء عند أدنى مستويات المكانة الاجتماعية.

وتدعم قيود اجتماعية قاسية تهميش النساء، فالمرأة لا تعتبر، بوجه عام، كائناً اجتماعياً مستقلاً. وتتبلور مشكلة كبرى حول تبعية المكانة الاجتماعية للمرأة، خاصة إذا كانت متزوجة، لأسرتها التي يحكمها، في الأغلب الأعم، رئيس رجل، في تشكيلة اجتماعية شرقية تسود فيها التركيبات الاجتماعية الجمعية. ويفاقم من هذه القيود ضعف الوعي الفردي، وبدرجة حتى أكبر، الوعي الجمعي، للنساء، كما هو متوقع في مثل هذه التشكيلة الاجتماعية.

وبداية، تعاني النساء إعداداً أفقر لمشاركة فعالة، ومثمرة، في الحياة العامة. ويتبدى لذلك، بأجلى صورة، في الحرمان الأشد للبنات والنساء من التعليم، خاصة أصنافه

والاقتصادي، ولا يكافىء هذه المشاركة كما ينبغي. وبالنسبة للغالبية العظمى من النساء في الهيكل الاجتماعي القائم، لا يمثل العمل تحرراً أو تحقيقاً للذات، وليس بالضرورة حتى مقوياً للمرأة في السياق الاجتماعي. إذ أن العمل المكسب للدخل، أو حتى رئاسة الأسرة، لا يعفي المرأة من القيود الاجتماعية والثقافية الشديدة التي يفرضها السياق الاجتماعي.

وبالمحصلة، فإن "النسوية" تكاد تكافيء التهميش الاجتماعي. ويشير هذا التوصيف إلى جسامة التحدي الذي تواجهه جهود تمكين المرأة في البلدان العربية. وقد أشرنا فيما سبق الى أنه، بدلالة الحرمان من التعليم، تدفع البنات ثمناً أعلى من الصبية لفقر أسرهن. ونلقى فيما يلي بعض الضوء على بعدين أساسيين آخرين لتهميش النساء في البلدان العربية.

السياق الاجتماعي

لا يمكن فهم حال النساء بمعزل عن السياق الاجتماعي الكلي. ولا غنى مثل هذا الفهم إذا أريد لجهود تقوية النساء أن تنجح.

إذ يتأسس تهميش النساء في البلدان العربية على بيئة اجتماعية غير مؤاتية. فتشير دراسة التشكيلات الاجتماعية العربية إلى الأهمية المحورية للأسرة. فالأسرة، وليس الفرد، هي الوحدة الأساسية للتكوين الاجتماعي، بعبارة أخرى، فإن المكانة الإجتماعية لأعضاء الأسرة تعد مشتقة من مكانة رئيسها، وهو رجل إلا في قلة محدودة من الحالات. وتشتد هذه التبعية في حالة النساء، خاصة إذا كن متزوجات.

وهناك عوامل اجتماعية وثقافية إضافية، تعمل على مستويي الوعي والقدرات، بما يزيد من قلة حيلة النساء. فيظهر أن النساء لسن أقل محافظة من الرجال فيما يتعلق بأدوار النوعين. وقد يكن، في بعض الحالات، أكثر محافظة. وعلى خلاف بعض الأفكار الرائجة، فإن النساء رئيسات الأسر، في المتوسط، أكثر محافظة من أقرانهن الرجال، الأمر الذي يمكن فهمه في ضوء حساسيتهن للضغوط الاجتماعية، خاصة تلك التي

مشاركتهن الفعالة في الحياة الاجتماعية. وإذا كان هو أن النساء يشاركن في تدويم هذا القهر من خلال تنشئة الأطفال. وهذا هو التعبير الأقسى عن قلة الحيلة.

ويعد الفقر عاملاً مهماً آخر في بنية تهميش النساء. فالفقر صنو لقلة الحيلة. ومن هنا، فإن الفقر يفاقم من التهميش عامة، وبدرجة أعلى في حالة النساء. وتتجذر أسباب الفقر في بنية التشكيلة الاجتماعية العربية. غير أن أسباب الفقر قد تدعمت مؤخراً بسبب تغيرات جوهرية في السياسة الاجتماعية من خلال إعادة تشكيل المجتمعات العربية على النمط الرأسمالي الطليق، الذي يحابي الأغنياء ويعاقب الفقراء، ويروّج له تحت المسمى الخداع " الإصلاح الاقتصادي والتكيف الهيكلي". ونتيجة لذلك فقد استشرى الفقر. وبسبب ضعفهن الاجتماعي، يتوقع أن يلقى النساء والاطفال إفقاراً أشد من باقي فئات المجتمع.

وليس في طاقة الأفراد التغلب على قلة حيلتهم. فهذه غاية لا تتحقق إلا من خلال الفعل الجمعي. والواقع ان الاساليب الحالية لمواجهة الفقر، من خلال الجهود الخيرية، تبدو وكأنها تعمل على إدامة الوضع الراهن من قلة الحيلة. ومن أسف، فإن الإطار القانوني والإجرائي القائم يعيق العمل الجمعي المكافح، خاصة بالنسبة للنساء.

وفي النهاية، فإن المعركة الدائرة بين القوى السياسية الفاعلة في البلدان العربية، باسم الإسلام، يتوقع أن تؤدي إلى زيادة أولوية الأسرة في مواجهة الفرد. والأهم في منظور وضع المرأة، إن هذه المعركة تفرز صورة أكثر محافظة للمجتمع، مما ينطوي على تبعية أعمق للمرأة في التشكيلة الاجتماعية.

العمل

تتكيف مشاركة النساء في النشاط الاقتصادي بالسياق الاجتماعي الكلي، ويترتب عليها تبعات بعيدة الأثر على الرفاه الاجتماعي عامة، وعلى وضع النساء على الخصوص. وفوق كل ذلك، فإن مشاركة النساء في النشاط الاقتصادي، بل دور النساء في المجتمع ككل ، هو محل جدل حاد في المجتمعات العربية، في سياق صعود

في النشاط الاقتصادي. ويعود ذلك إلى نوع من التحيز للعمل المأجور، يترتب عليه إهمال العمل غير المأجور، بالإضافة الى التوجه الاجتماعي الذي يقلل من أهمية مساهمة النساء في الحياة عامة، وليس فقط العمل.

وحيث تعمل غالبية النساء دون أجر لدى أسرهن، لا تندرج مساهمتهن في عداد النشاط الاقتصادي. ويزداد اهمال مشاركة النساء في النشاط الاقتصادي مع إرتفاع مستوى العمل غير المأجور في نطاق الأسرة، واستشراء التوجهات الاجتماعية السلبية تجاه البنات والنساء. وعليه، فإن التقليل من مشاركة النساء في النشاط الاقتصادي يصل أقصاه في المناطق الريفية.

وتتناقض هذه التحيزات مع التوصيات الدولية لإحصاءات العمل التي تعرف النشاط الاقتصادي ليشمل انتاج السلع والخدمات، دون أجر، في القطاع الأولي (الزراعة والصيد والتعدين) حتى لو كان مخصصاً بالكامل للاستهلاك العائلي. وتبين دراسة حديثة في مصر إن تطبيق التوصيات الدولية لإحصاءات العمل يؤدي الى زيادة كبيرة في معدلات مشاركة النساء في النشاط الاقتصادي، وارتفاع معدلات مشاركة الريفيات عن قريناتهن الحضريات في جميع الأعمار.

إلا أنه يجب التنبه إلى ان التوصيات الدولية لاحصاءات العمل تقوم على نظام الأمم المتحدة للحسابات القومية التي يتم التعامل فيها نقداً ومن ثم، فإن مساهمة النساء، غير مدفوعة الأجر، في انتاج مكونات الرفاه الاقتصادي خارج القطاع الأولي، لا تحسب في النشاط الاقتصادي إذا كانت مخصصة كلية للاستهلاك العائلي. والمثال على ذلك هو مساهمة النساء الجوهرية في تدبير شؤون المنزل ورعاية الاطفال. وتبين الدراسات القائمة على استغلال الوقت ان نشاطات النساء في النطاق المنزلي، والتي لا تعد ضمن النشاط الاقتصادي حسب الأنظمة المحاسبية القائمة، تستهلك نسبة ضخمة من وقتهن من ناحية، وتشكل مساهمة جوهرية في الرفاه الاجتماعي، من ناحية اخرى. وعلى الرغم من ذلك، فإن هذا النوع من « النشاط الاقتصادي » للنساء لا يدرس دراسة كافية

النساء، وتأثيره على مكانة المرأة، من خلال تقسيم صارم للعمل بين الرجال والنساء، تدعمه قيم ثقافية قوية. فبالنسبة للنساء، تقترن المشاركة في النشاط الاقتصادي في الأغلب بانخفاض المستوى المعيشي، في سياق ثقافي حاكم يكرس هيمنة الرجال، ولكن يبدو أن النساء يقبلنه بوجه عام، بل وتشاركن في إدامته، بسبب انخفاض وعيهن وقلة حيلتهن من خلال التنشئة الاجتماعية. وتشير نتائج البحوث الى أن الغالبية العظمى من النساء العاملات في المناطق الفقيرة يعملن فقط، اضطراراً ، بدافع من الحاجة المادية وبغرض المساعدة في الوفاء بالحاجات الأساسية لأسرهن. ولا يتمتع هؤلاء النساء بالأعمال المتدنية التي تشغلنها عادة بسبب ضعف إعدادهن لسوق العمل وتهميشهن الاجتماعي. ولا يترتب على كسبهن من العمل، بالضرورة، تقوية هؤلاء النساء في محيطهن الأسري. ولا يتيح لهن عملهن التنصل من واجباتهن المنزلية، ولكن ينجم عنه «اهمالهن» في مسؤولياتهن «الرئيسية» هذه. وينتج عن ذلك، إجهاد زائد، مما يجعل أغلبهن يتطلعن الى الخلاص من هذا « العبء المزدوج » عن طريق ضربة حظ قدرية.

وفي النهاية، يتوقع أن يؤدي المد المحافظ الذي يسود المجتمعات العربية الآن، في سياق تعمق الفكر، إلى تدعيم ضعف النساء.

شباب العرب والبطالة

لعل البطالة، بأشكالها المختلفة، قد اضحت السمة المميزة لشباب العرب.

ويطّرد تزايد مستوى البطالة في الأقطار العربية نتيجة لتفاعل النمو السريع في حجم السكان، وفتوة التوزيع العمري، مع استمرار الركود الاقتصادي. وهناك اتفاق على ان البطالة السافرة قد اصبحت في أكثر البلدان العربية « بنيوية » أو « عضوية »، مما يرتب تبعات اقتصادية واجتماعية خطيرة. وتتمثل الأسباب الأساسية لاستشراء البطالة السافرة في نقص الطلب على العمل نتيجة للكساد الاقتصادي ونمط الاستثمارالذي قام على كثافة رأس المال ، وقلة العمل، خلال العقدين الأخيرين. وبالاضافة الى ذلك،

القطاع العام، وتضاؤل فرص الهجرة للعمل في الخارج.

وبالنسبة للبلدان العربية ككل فإن تقديراً إجمالياً لمعدل البطالة السافرة يوازي ١٥٪ حول عام ١٩٩٠ يبدو معقولاً. ويقابل ذلك المستوى عشرة ملايين من المتعطلين. وإذا اضفنا الى رصيد البطالة هذا تقدير الداخلين الجدد في سوق العمل في المستقبل، بمعدل نمو سنوي يوازي ٢٪ إلى ٣٪ من قوة العمل، فإن خلق فرص العمل المطلوبة لمكافحة البطالة سيشكل تحدياً هائلاً للاقتصادات العربية، خاصة في مناخ الركود الاقتصادي السائد.

والأهم من حجم البطالة هو بنيتها. إذ تبين المعلومات المتاحة ان الغالبية العظمى من المتعطلين هم شباب متعلمون يدخلون سوق العمل لأول مرة، الأمر الذي يرجع إلى قرارات وقف تعيين هؤلاء الخريجين في الحكومة وفي قطاع المشروعات العامة. تطال البطالة إذاً، في المقام الأول، الشباب المتعلم، خاصة من الفقراء، في إطار تدني مستوى الرفاه الاجتماعي بداية، وعدم توفير نظم التأمينات الاجتماعية لتعويض معقول عن البطالة. ولا يمكن تقدير التبعات الاجتماعية والاقتصادية للبطالة السافرة في الأقطار العربية على الوجه الأكمل إلا باعتبار مشكلات اقتصادية اخرى، من اهمها : المتصاعدات التضخمية الحادة، وانتشار الفقر، وزيادة التفاوت في الدخل والثروة، ومن ثم القوة، في المجتمعات العربية. كل هذا ينذر بتبعات اجتماعية وسياسية بالغة الخطورة.

وهل يستطيع أحد أن يفصل بين الأحداث المأساوية في الجزائر، وفي العراق وفي الأراضي الفلسطينية المحتلة، في السنوات القليلة الأخيرة، وبين أطراد مستويات عالية من البطالة بين الشباب على خلفية ان الفقر المدقع دون أمل في مستقبل أفضل [١٤]؟ وكيف يمكن تصور العنف المدني الذي تتجمع سحبه في بعض البلدان العربية الأخرى بمعزل عن هذه الظاهرة ؟

على أن معاناة الشباب من البطالة لا تقتصر على البطالة السافرة وإنما تمتد الى أصنافها المستترة. والمقصود بالبطالة المستترة " المقنعة " هو العمل، ولو لكل الوقت

الاجتماعية، وتنتج الثانية عن قلة التوافق بين نظم التعليم واحتياجات سوق العمل، أما الثالثة فتشير الى انخفاض مستوى الرفاه الاجتماعي الكلي (الفقر). وليس اجتراع البطالة المستترة بأقل ضرراً من عدم العمل على الاطلاق. في الحالتين يقاسي الشباب الاحباط وقصور ما تعطيه الحياة عن الاحتياجات والآمال.

النساء والشباب في الاقتصاد والسياسة

وحيث انشأنا علاقة وثيقة بين الحكم والتربية في منظورالتقدم، علينا ان نلقي نظرة خاطفة على موقع النساء والشباب من الحكم، والسياسة عامة، في البلدان العربية. وهنا نقترب من مواطن المسكوت عنه في البلدان العربية، وتزداد ندرة المعلومات. وإن توفرت بوجه عام، معلومات افضل عن حال النساء، بالمقارنة بالشباب.

جلي أن النساء والشباب قد خرجوا من قسمة سدة الحكم في البلدان العربية صفر اليدين. فالحكام ينتمون في الأغلب الأعم لفئة الشيوخ. ومن اقتنص الحكم شاباً، ولو "ثورياً" ، شاخ فيه بتوظيف كفوء لثنائية سيف المعز وذهبه، استعملت فيها التقانة الحديثة، ودعمتها المصالح الخارجية المتشدقة بالمثل العليا. وتحقق طول العمر في الحكم باستبعاد الجميع، خاصة النشطين سياساً، جسدياً إن لزم، أو إذا تيسر دون أن يلزم في حالات.

وتتوفر، من مصادر دولية، سياق الاهتمام بقضية "النوع " Gender في التنمية، مؤشرات على مشاركة النساء في الاقتصاد والسياسة. ورغم ان مثل هذه المؤشرات تغلب الشكل على المضمون، إلا انها لا تخلو من دلالات مفيدة. ويتعين التوضيح، اضافة، ان هذه المؤشرات تقتصر على النخب، وهي شديدة الضيق في البلدان العربية (١٥)، بالمقارنه بالدول الأكثر تقدماً. ويعني ذلك ان القوة النسبية للنساء حسب هذه المؤشرات في البلدان العربية قد تبدو مبالغاً فيها. ويقارن الجدول التالي وضع النساء في البلدان العربية بتجمعين دوليين آخرين : شرق اسيا (شاملاً الصين) والدول المصنعة (شاملة

بالمقارنة بكل من دول شرق اسيا الصاعدة وبالدول المصنعة، خاصة الأخيرة.

غير أن بعض مؤشرات تمكن النساء تزيد في البلدان العربية عن شرق آسيا، مثل التواجد في مهن الادارة والوظائف الحكومية، بما في ذلك القيادية منها. ولكن وضع النساء يبدو أضعف كثيراً من دول شرق آسيا في الوظائف المهنية والفنية وفي التمثيل النيابي.

جدول (٢)

مؤشرات على مشاركة النساء في الاقتصاد والسياسة

نسبة النساء (٪)	البلدان العربية	شرق آسيا	الدول المصنعة
المديرون	١٣,٠	١١,٣	٢٧,٤
المهنيون والفنيون	٣٠,٠	٤٥,١	٤٧,٨
المجالس النيابية	٥,٢	١٩,٣	١٤,٥
الوظائف الحكومية	٢,٦	٢,٤	١٠,٨
وكلاء الوزراء	٣,١	٢,٣	١١,٣
الوزراء	٤,٤	٣,٢	١٢,٦
تمكين النساء(١٦)	٢٩٠	٤٧١	٥٦٩

المصدر : برنامج الامم المتحدة للانماء، تقرير التنمية البشرية ١٩٩٦

ورغم أن المؤشرات لا تعبر، في كلتا المجموعتين المذكورتين، عن فعالية تبوأ المراكز الاجتماعية المشار اليها، إلا ان المجموعة الثانية تعد أشد تعبيراً عن التمكن في هيكل القوة. على وجه الخصوص، تمخضت فترة التوظيف المضمون في الحكومة والقطاع العام في البلدان العربية عن تركز النساء المتعلمات في الادارة الحكومية دون ان يترافق ذلك بالضرورة مع صعود متناسب لقوة النساء في الادارة الحكومية.

لا تتوفر، على حد علم الكاتب، دراسات كثيرة مضبوطة عن المشاركة السياسية في البلدان العربية تتيح لنا نظرة فاحصة على مدى انغماس النساء والشباب في السياسة.

ولكن تيسر للكاتب التوصل للمحات عن المشاركة السياسة في مصر، من تحليل نتائج استطلاع للرأي أشرف على اجرائه شمل حوالي ١٥٠٠ مصرياً لا يقل عمرهم عن ثمانية عشر عاماً قرب نهاية ١٩٩٤ (١٧) . وفي ما يلي نظرة سريعة على سمات مشاركة، أو بالأحرى قلة مشاركة، النساء والشباب في السياسة من ذلك التحليل ، مع ملاحظة ان مصر توصف كثيراً بأنها تتمتع بدرجة من "الديمقراطية" أعلى من غالبية البلدان العربية. وعليه، لنا ان نتوقع ان المشاركة السياسة في مصر عامة، وبالنسبة للنساء والشباب خاصة، ربما تمثل حداً أعلى للأوضاع في البلدان العربية(١٨) .

في ذلك التحليل عرفنا ثلاثة مكونات للعزوف عن السياسة. الأول اسميناه الاستقالة التامة من السياسة، وقربناه باستخدام نسبة " اللارأي " في استجابات المفردة الخاصة بما إذا كان هناك حزب أو تيار سياسي يعبر عن المجيب، في استطلاع الرأي. والمكون الثاني اسميناه الاستقالة من التشكيلة السياسية القائمة في مصر، أحزاباً وتيرات غير مهيكلة في أحزاب، وقربناه باستعمال نسبة " لا احد " في نفس المفردة. أما المكون الثالث فكان العزوف عن العضوية في احد الاحزاب القائمة بالرغم من اقرار المجيب بأن هناك حزباً أو تياراً سياسياً يعده هو معبراً عنه.

المستوى الأول : يستقيل قرابة نصف الناخبين (٤٦٪) من السياسة، ابتداءً، فليس لهم من رأي في قضية التعبير عنهم سياسياً.

ولكن النساء يستقلن، على هذا المستوى الأول، بغالبية كبيرة (٦٢٪) مقارنة بأقل من ثلث الرجال (٢٧٪).

ويظهر أن للتقدم في العمر تأثيراً واضحاً في زيادة هذا المستوى من الاستقالة خاصة بين النساء، حيث تزداد نسبة اللارأي باطراد مع كبر السن. أما بين الرجال فلا

المستوى الأول للاستقالة من السياسة، أشد وضوحاً في حالة النساء.

المستوى الثاني : بإضافة الاستقالة من التركيبة السياسية القائمة حالياً إلى الإستقالة التامة من السياسة، نصل الى استقالة تراكمية لما يناهز ثلاثة أرباع الناخبين (٧٢٪) من السياسة في مصر.

وتزداد الاستقالة بين النساء بالمقارنة بالرجال. كما تزداد الاستقالة من السياسة بين النساء بالكبر في السن، وخاصة بعد بلوغ الثلاثين عاماً من العمر، ربما تعبيراً عن تزايد المسؤوليات الحياتية للنساء خاصة في نطاق الأسرة. وعندهن نلحظ أعلى قيم العزوف عن السياسة، على هذا المستوى، بين متوسطات العمر اللاتي لا يتعدى حظهن من التعليم المرحلة الابتدائية.

أما بين الرجال فنلحظ أعلى مستويات الاستقالة بين كبار السن (٥٠ عاماً فأكبر)، يليهم شباب الناخبين (١٨ - ٢٩ سنة)، بينما شوهدت أقل مستويات الاستقالة من السياسة بين فئة العمر الوسيطة (٣٠ - ٤٩ سنة). وهنا نجد مؤشراً على انتشار أوسع للعزوف عن السياسة بين شباب الناخبين، يعود في الأساس الى مكون الاستقالة من تركيبة الأحزاب والتيارات السياسية القائمة. وإن قبلنا ان ارتفاع المستوى الثاني من العزوف عن السياسة بين كبار السن يرتبط بالاحساس بدنو الأجل والترفع عن الحياة الدنيا، فإن زيادة العزوف عن السياسة، على هذا المستوى، بين الشباب ، بالمقارنة بمتوسطي العمر، يمكن تفسيره بتناقص الحيوية السياسية للمصريين عبر العقود القليلة الأخيرة.

وتتبلور ظاهرة مقلقة أخرى في ميل معدلات الاستقالة من السياسة على هذا المستوى الى الانخفاض ببطء مع زيادة التحصيل التعليمي حتى بلوغ مستوى الاعدادية في حالة النساء، وحتى انهاء التعليم المتوسط في حالة الرجال، ثم تعاود الزيادة. ويعني هذا النمط ارتباط المستويات الأعلى من التحصيل التعليمي بمعدلات أعلى نسبياً من العزوف عن السياسة على هذا المستوى.

المستوى الثالث : بوصولنا الى هذا المستوى، من خلال اضافة نسبة المجيبين الذين

الأقل العلنية، شبه مطلق، إذ يطول ٩٤٪ من الناخبين. والقلة الضئيلة الباقية هي التي انضمت لعضوية الأحزاب.

ويطول هذا المستوى من العزوف عن السياسة كل النساء تقريباً بحيث يصبح الحديث عن الفوارق في العزوف عن السياسة كل النساء تقريباً بحيث يصبح الحديث عن الفوارق في العزوف داخل مجتمع الناخبات تزيداً. المشاركة السياسية في مصر مقاسة بعضوية الأحزاب، إذاً هي حكر رجالي تقريباً.

ولكن بين الرجال، نجد أعلى معدلات العزوف عن السياسة، على المستوى الثالث، مرة أخرى، بين الشباب والكبار.

غير أن التحليل المتعمق لنتائج استطلاع الرأي [١٩] يبين ان الفروق البادية حسب النوع، عند الاقتصار على مقارنة النوعين دون اعتبار باقي المتغيرات المرتبطة بالنوع، ترجع في حقيقة الأمر الى فروق في متغيرات مفسرة أخرى بين الرجال والنساء، مثل المستوى الاجتماعي والاقتصادي (بدلالة التعليم والعمل ومحل الاقامة).

بعبارة اخرى، لا تقوم فروق معنوية احصائياً في اتجاهات الرأي، أو المشاركة السياسية، بين الرجال والنساء لمجرد كونهم رجالاً أو نساء. ولذلك تختفي الفوارق بين النوعين في أكثر مفردات استطلاع الرأي عند ادخال مجموعة كبيرة من المؤشرات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية، مجتمعة، في التحليل متعدد المتغيرات.

بل تبدي النساء عند التخلص من تأثير خصائصهن الاجتماعية والاقتصادية، في بعض مفردات الاستطلاع، مستوى أعلى من المشاركة السياسية. فعلى سبيل المثال، تدنت عضوية الرجال في الأحزاب، وانخفضت مشاركتهم في انتخابات مجلس الشعب الأخيرة، عن النساء، لدرجة معنوية احصائياً، **عند التخلص من تأثير المستوى الاجتماعي - الاقتصادي.**

النوع إذاً ليس إلا مؤشراً على الاستضعاف، وتبعاته في مضمار المشاركة السياسة هي تبعات الاستضعاف، سواء طال الرجال أو النساء. وبتمكين النساء قد يتغير وجه النساء في البلدان العربية، ولكنه لن يتغير جوهرياً الا بتمكين المستضعفين كافة

لقد انصب التحليل السابق على أوضاع عموم النساء والشباب في البلدان العربية. ورغم اهمية هذا المنظور التحليلي، فأنه لا يحوي كل الحقيقة. إذ هناك شرائح ضئيلة من النساء والشباب تتمتع بقوة هائلة في البنية الاجتماعية العربية بحكم انتمائها للفئات المتنفذة في المجتمعات العربية، سياسياً واقتصادياً. وهذا حال التشكيلات الاجتماعية شديدة التقسم، والمعنة في التفاوت.

فعلى الرغم من هامشية عامة النساء في الحكم والمجتمع عامة، لم تعدم قلة قليلة من النساء نفوذاً واسعاً من وراء ستر، كثيفة أو رقيقة، في البلدان العربية. كذلك يمتلك شباب الفئات الاجتماعية المتنفذة، خاصة الرجال، من القوة في المجتمعات العربية ما يستعصى على السواد الأعظم لرجال، ناهيك عن النساء، هذه البلدان. ووصل الأمر الى قرب توريث الحكم في " جمهوريات". وطبيعي ان يكون انتماء هذه الفئات " المحظوظة " من النساء والشباب لمن يمدونهم بالقوة، وليس لجمهور النساء والشباب.

وتكتسى هذه السمة أهمية خاصة في الطور الحالي لتاريخ البلدان العربية حيث تتحول مصادر القوة، في سياق اعادة الهيكلة على النسق الرأسمالي الطليق، من السلطة التقليدية : البذة الرسمية والحكم الرسمي، الى سلطة رأس المال الكبير. إذ نشهد صعوداً هائلاً لشباب الفئات الحاكمة تقليدياً، ولحواريهم، وللانتهازيين من غيرهم، في مضمار القوة الجديد، يمكن منه امساك الأهل والاصحاب بمقاليد السلطة القديمة، واقامة الجسور مع المصالح الخارجية بتغلغل النفوذ الاجنبي في سياق " العولمة "، وبيع مشروعات القطاع العام، وغياب الضوابط المؤسسية لنظام السوق التنافسي، مما يشكل بيئة مثالية لتفشي الفساد.

بهذا التحوّل في مقومات القوة في البلدان العربية، ينتظر ان يصبح بعض النساء والشباب، أكثر من الشيوخ القاعدين على أريكة السلطة، قاهرين المستضعفين من عموم

خاتمة

كيف يصعد النساء والشباب في هيكل القوة العربي ؟

جل النساء والشباب في البلدان العربية إذاً مهمّشون في إسار هيكل القوة الراهن في البلدان العربية، والذي يتشكل الآن، في سياق سيادة السوق الطليق، بما يؤدي الى توسيع قاعدة المهمشين العرب، وإضعافهم أكثر، لمصلحة الأغنياء. ولا ينتظر ان يتحول المهمشون، **تلقائياً**، الى قوى صاعدة.

يمكن، بالطبع، الاستغراق في الينبغيات حتى الغثيان، وهو أمر يبرز فيه المثقفون. ولكن الحركة الاجتماعية شيء آخر. ان المطلوب هو عملية كفاح ساحتها هيكل القوة الراهن، وغايتها إعادة توزيع القوة بعدل في المجتمعات العربية. بعبارة أوضح، المطلوب انتزاع القوة من محتكريها وتخصيصها لأصحابها الحقيقيين من جموع العرب.

وفيما يتعلق بالتربية، يقوم، كما أشرنا في " الأوليات "، جدل بين هيكل القوة ونسق التربية بحيث لا تتوفر فرصة لقيام نوع التربية الممكن من صعود عموم النساء والشباب في ظل حكم خبيث مخاتل. غير انه لا مراء في ان تحسين التربية، خاصة التعليم واسع الانتشار على النوعية، يرفد تمكين وتقوية المهمشين وبالتالي يعرف معالم الصراع الاجتماعي. وقد يساعد على ذلك قيام نظام تعليمي، قوي، **غير حكومي**، ولكن **لا يستهدف الربح** [٢٠]، كمنافس للتعليم الحكومي، مع وجود ضمانات قوية للنوعية من خلال نسق محكم لضبط الجودة. وإذا امكن نفخ الروح في العمل الأهلي من خلال المنظمات غير الحكومية فقد تنفسح فرصة طيبة في هذا الميدان.

في النهاية، على الراغبين في تقدم العرب أن يسعوا، بمهمة تتجاوز التمني، لأن يتجاوز التعليم اسار هيكل القوة الراهن. ولكن هذه مهمة تاريخية تطلب تضحيات

الهوامش

١- تجدر الاشارة الى ان حالة الوفرة المتخمة، وتبعاتها في السياسات العامة، قد انقضت، أو هي في سبيلها الى الانقضاء في دول مجلس التعاون الخليجي. انظر : نادر فرجاني، أسواق العمل في دول مجلس التعاون الخليجي : الواقع والمستقبل، المستقبل العربي، فبراير ١٩٩٧ .

٢ – انظر معالجة سابقة في : نادر فرجاني، البشر والتنمية في الوطن العربي، المستقبل العربي، العدد ١١٣، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، يوليو ١٩٨٨ .

٣ – يتسع نطاق وهن رأس المال الاجتماعي، على الصعيد العربي، إضافة إلى فساد السياق المؤسسي القطري، إلى التشرذم العربي. وإن كنا لن نتعرض لهذا الجانب المأساوي في الواقع العربي في المعالجة الحالية.

٤ – مع الاعتراف بقيام إشكاليات في الجمع بين هذين المصدرين، يتعين أن يحسم بشكل لا يضحى بجوهر أيهما.

٥ – تتسم القوانين في بلدان عربية، وربما بصورة متزايدة، بتقنين انتهاك المبادىء الأسمى تمسحاً بأعمال « سيادة القانون»، ولكن مفرغة من مضمونها الجوهري : حماية حقوق الناس. تراقبه ا ونقابات « تؤمم» لصالح الحكم). والفقر والفساد يخفيان تحت غطاء ثقيل من التغني بالانجازات، تزييفاً للوعي. ونحسب إن الختال قد اصبح سمة بادية لبعض نظم الحكم العربية.

٦ – انظر : نادر فرجاني، عن التعليم والاقتصاد، البلدان العربية في سياق العالم، المستقبل العربي،١٩٩٥ .

٧ – يلاحظ ان التحسين يزداد صعوبة بارتفاع مستوى التحصيل التعليمي. انظر : نادر فرجاني، أسواق العمل في دول مجلس التعاون الخليجي : الواقع والمستقبل، المستقبل العربي، فبراير ١٩٩٧ .

٨ – يجري التخطيط حالياً، لإعادة الحلقة الابتدائية لتشمل ستة صفوف.

٩ – نادر فرجاني، دراسة الالتحاق بالتعليم الابتدائي واكتساب المهارات الأساسية في القراءة والكتابة والرياضيات، مسح ميداني في ثلاث محافظات بمصر، المشكاة، اكتوبر ١٩٩٤ .

١٠ – كان متوسط درجات أبناء سنغافورة في الرياضيات ٦٤٣ وتلاهم ابناء كوريا الجنوبية (٦٠٧) ثم اليابان (٦٠٥)، وكان متوسط درجات ابناء سنغافورة في العلوم ٦٠٧ وتلاهم ابناء جمهورية التشيك (٥٧٤) ثم اليابان (٥٧١). كذلك تميزت سنغافورة بأعلى نسبة من المتفوقين (العشير الأعلى من جميع التلاميذ المشاركين في الدراسة) في كلا المجالين.

١١ – مما يشير إلى عملية ديمقراطية نشطة.

١٢ – في المعجم الوجيز أن الشاب هو "من أدرك سن البلوغ إلى الثلاثين" والشيخ هو" من أدرك الشيخوخة. وهي غالباً عند الخمسين". غير أن طول فترات التعليم الأساسي، وزيادة توقع الحياة عند الميلاد، في المجتمعات المعاصرة يستدعيان رفع الحدود العمرية الدنيا، والعليا، لفئتي الشباب والشيوخ.

١٣ – انظر : نادر فرجاني (فبراير ١٩٩٤) :
Urban women, work and poverty alleviation in Egypt, Almishkat, Cairo.

١٤ – يلاحظ ارتفاع معدلات البطالة في الجزائر، والعراق، والضفة الغربية وغزة : البؤر الملتهبة

القاهرة، يونيو ١٩٩٤ .

١٥ – على سبيل المثال، تقل نسبة المتعلمين عامة، رجالاً ونساء، في البلدان العربية عن مثيلتها في المجموعتين الدوليتين الآخرتين.

١٦ – مقياس مركب من نسب النساء بين المديرين، وبين المهنيين والفنيين، وفي المجالس النيابية.

١٧ – انظر : نادر فرجاني، المصريون والسياسة، المشكاة ودار المستقبل العربي، القاهرة، ١٩٩٥ .

١٨ – بالنسبة للنساء، نتصور ان الوضع في تونس أفضل من مصر، خاصة قبل خمس سنوات.

١٩ – باستعمال التحليل الاحصائي متعدد المتغيرات لدراسة مدى اهمية، واتجاه، مساهمة عدد من المؤشرات الاجتماعية – الاقتصادية والسياسية المتضمنة في استطلاع الرأي ، مجتمعة، في تحديد مدى التعبير عن الرأي واتجاهاته.

٢٠ – في ظل السياق المؤسسي الحالي، يستحيل ان يوفر حافز الربح أساساً للوفاء بحاجات الفئات الاجتماعية المهمشة من التعليم. فإذا اقام مستثمرون ذوو سطوة قطاعاً خاصاً، يستهدف الربح في ميدان التعليم، فقد يستحيل أيضاً ان تمارس ادارة حكومية غير كفيّة وغير حريصة على اجتذاب الاستثمار الخاص، ضبطاً محكماً لمستوى جودة التعليم.

المناقشات

الدكتور / حسن الابراهيم :

أشكر الدكتور / نادر على هذه المحاضرة والعرض الرائع لمعلومات تمثل الهم والهاجس للمثقف العربي، والدكتور نادر بجانب كونه باحثاً من الطراز الأول هو مثقف يعيش هموم هذه الأمة ويتفاعل معها.

والدكتور نادر يرأس مركز ابحاث نشط جداً في مصر هو (مركز المشكاة للأبحاث).

هناك محاور كثيرة في هذه الورقة واتفق مع الدكتور نادر ان التعليم هو المحرك الأساسي للتنمية في المجتمع. وردت الإشارة الى مشروع تقوم به الجمعية الكويتية لتقدم الطفولة العربية وهو دراسة المؤشرات التربوية في الكويت والذي اتمنى ان يكون بداية تعم الدول العربية الأخرى ولا يكون كأي بحث آخر ينتهي الاهتمام به مع انتهاء البحث وانما اتمنى ان يكون بداية لبناء القدرات الوطنية للتقييم المستمر للتعليم.

خطاب الرئيس كلينتون الأخير عن (حالة الأمة) ثلاثة ارباعه كان حول التعليم ويناشد الامة الامريكية بتخصيص أكثر من ١٥٠ مليار دولار للتعليم في كل أنحاء امريكا. هذه دولة متقدمة ومع ذلك يعيش رئيسها هموم التعليم.

الدكتور / محمد الرميحي :

أضيف مدحي للورقة الى مدح الدكتور حسن لكني اشعر أن الدكتور نادر واجه صعوبة منهجية شديدة في تكوين هذه الافكار لأنه اعطانا صورة ارتسمت في ذهني وكأنها حلقة مفرغة ابتداءً بالحكم غير الرشيد ويعتقد هو أن معظم الدول العربية تحكم به دون أن يعطي وسائل التعليم امكانياتها الاجتماعية والسياسية المتاحة وبالتالي وكأن المعادلة معادلة صفرية. أنا اعتقد أن الحديث في الطريق المسدود. وتعودنا عليه

تحدث الدكتور نادر عن الاقتصاديات الطليقة وقال انها تقوم على كذا وكذا نحن جربنا الاقتصاديات المقيدة تنتج مباشرة ديكتاتورية.

يبدو لي أننا نقفز بين مرحلة وأخرى في حين يبدو لي أن الاقتصاديات الطليقة فيها ايجابيات كنت اود سماعها.. هل الاقتصاديات المقيدة هي الافضل ان لم يكن هناك اقتصاديات طليقة؟

الصعوبة المنهجية الثالثة هي الحديث عن البلدان العربية أنا كانسان تربيت على الفكر القومي أشعر الآن بأن الجديد على التعميمات كجمع الجزائر بالصومال والمملكة العربية السعودية هناك مخاطرة في المنهجية... يعود ويتحدث عن مصر كنت أتمنى لو تم هذا التقسيم بشكل أفضل لكن الواقع الموضوعي لهذه البلدان لا يوحد فيه تعليم عربي في هذه البلدان بهذا المعنى. وحرية انتقال رأس المال بهذه الصورة... بالعكس هناك التوجه القطري وأنا أضرب مثالاً في مصر في أيام التوجه الاقتصادي الطليق كنا نحصل على عقول مصرية كبيرة وبعدها صرنا نحصل على أقل قدرة.

فات الأخ نادر الحديث عن العقول في مصر وليبيا والسودان عملوا على أعلى مستوى ورفضتهم الأنظمة في بلدانهم هناك ٣ - ٤ مليون من العقول الكبيرة رفضت خارج العراق والسودان.

أنا أؤمن أن الارقام مضللة وقال / الدكتور نادر ان عنده دراسات عن دول الخليج.

في التعليم ذكر اسرائيل وأنا أعرف ان عندها تلفزيوناً تعليمياً يقوم بجهد متميز في التعليم.

قال الجزائر فيها بطالة عالية والواقع انها بطالة هيكلية علموهم العربية وما ترجموا الوظائف الى العربية وهي أحدث القضايا الرئيسية هنا.

أنا اختلف مع الدكتور/ بأن الممتلكات المادية هي أساس الثروة. أصبح واضحاً أن مصدر الثروة هي المعرفة. مكونات المنتج ٩٠٪ معرفة وما تبقى مواد أخرى.

في الأنظمة العربية الثورية السابقة قولاً أذكر للطيب صالح في "موسم الهجرة

السياسي هو ظاهرة دولية في فرنسا وغيرها وهذه النقطة لها علاقة أساسية بالمآسي التي نمر بها.

الدكتور / نادر فرجاني :

بعض ما ذكرته عولج في الورقة. لم أرى فيما ذكرت حاجات منهجية الورقة فيها نص صريح بدون اي اعجاب بمساوىء وأشكال الادارة السياسية سابقاً. نحن في مرحلة من انتصار الرأسمالية والسياق الثقافي المنتصر. ماذا سنعمل كعرب كأنه حكم علينا أن نعيش أسوأ النظم في العالم ما أقوله نحن لا نريد الادارة المقيدة وعلينا ان نعمل بكفاءة.

نحن نسير بشكل يؤدي الى اهدار المزايا التي تترتب على نظام السوق الحر ولا نحقق كفاءته وسنعاني من كل مشاكله.

أنا اشبه المرحلة الحالية من التطور البشري برحلة الباخرة "تايتانيك" خرجت كأعظم انجاز في تاريخ العالم وانتهت بأسوأ كارثة في تاريخ البشرية والبحر.

ما أقوله دعنا نراعي هذا الكلام. البنك الدولي يعترف أنه أساء التصرف في جنوب افريقيا. نحن علينا الاهتمام عندما يزيد مستوى الفقر في مصر من ٢٠ - ٥٥٪ خلال ١٥ سنة فأنا أسأل السؤال، في امريكا اللاتينية بعد تطبيق التكيف الهيكلي هناك شبه اجماع بأن عودة حركات الكفاح المسلح مرتبطة بنتائج هذا التعديل الهيكلي الغني الفاحش للقلة. والفقر الفاحش للأكثرية.

نحن نتساءل ببساطة لابد أن لا ننساق وراء كل الوصفات الدولية التي لا تتناسب الا ومصالح الشركات التابعة لها.

كيف نصمم الاصلاح الاقتصادي بما يؤدي الى رفع الكفاءة والرخاء الاقتصادي؟ ليس هناك عودة لفكرة السوق المقيد ويجب علينا بناء مقومات الكفاءة. وليس هناك انجاز قوي في مدى زمني محدود في الدول العربية لرفع مستوى رأس المال

على تحقيق شيء. المطلوب من هذه الحركة اطلاق طاقات هؤلاء الناس ولهم دور كبير لم يلعبوه.

الحل الوحيد هو عن طريق صراع اجتماعي وسياسي يؤدي الى التحرر وانشاء نظم اجتماعية واقتصادية بأعلى كفاءة وتحقيق مصالح الناس.

اذا استمرت الامور كما هي عليه ورجعنا لعشرين سنة ونظرنا كيف يمكن أن تصبح حال أمتنا.

أنا اوافق ان هناك تنوعاً شديداً في البلاد العربية :

١- مستوى رأس المال البشري متنامي في كل البلاد العربية الغني والفقير.

٢- النوعية متدنية (مصر - الكويت) .

٣- ليس هناك اهتمام بترقية رأس المال البشري سواء من حيث الكم والنوعية.

٤- شكل نظام الحكم وعلاقته بمصالح الناس.

أشرت يا دكتور رميحي إلى مستوى المصريين القادمين للخليج وهو أقل مما كان.

أقول مستوى المصريين بشكل عام أقل. مصر عاشت على مستوى رأس المال الراقي.

في جامعات الخليج لا يقبلون أستاذاً حاصلاً على شهادة من جامعة مصرية الواقع أن مستوى الدكتوراه في مصر ليس كما كان قبل أربعين سنة.

وهذه مشكلتنا في أغلب البلدان العربية.

هناك تدهور في رأس المال البشري العربي وهو الطريق المسدود الواجب فتحه.

الدكتور / حسن الابراهيم :

كنت أتوقع ان اجد نقداً لانطلاقة السوق ولكن وجدت شعوراً عند الباحث ان ليس هناك خيار، المعضلة ان التنمية الاقتصادية تتعارض مع مركزية السلطة. الصين داخلة

كعرب هذا قدرنا؟ هل نقبل بانطلاقة السوق ونتحمل ما تجر من مساوىء. كوريا تحملت وسنغافورة واليابان كلها تحملت كثيراً.

لماذا نحن نسبة التحمل عندنا قليلة؟

الدكتورة / سهام الفريج :

تعقيباً على الدكتور الرميحي.

كثير من الاساتذة المتميزين في مصر صاروا يذهبون للغرب وليس للخليج.

قضية المعلومات والبيانات يجد الباحث صعوبة في الوصول اليها في بعض البلاد. نجد أجهزة ولكن لا نرى الدقة في اعطاء المعلومات حول أية قضية.

موضوع التعليم والتنشئة الاجتماعية هو الهدف للتنمية البشرية وتأسيس العقلية النقدية والملكات الاجتماعية.

بعض انظمة الحكم الديكتاتورية تخلق أجيالاً موالية ضمن برامج تعليمية وأهداف معينة والأمثلة عديدة.

في بعض الدول التي تختلف فيها انظمة الحكم نجد ان التعليم يأتي ثانياً هذه قضية معوقة في سعينا بالتعليم لأهداف كبيرة جداً.

مر الدكتور مروراً عابراً بدور المؤسسات التعليمية والتربية والمؤسسات الاعلامية والتي تشترك في قضية التنشئة وتحقيق الأهداف التي تحدثنا عنها.

نحن نقول الوسائل الاعلامية مسؤولة عن هذه التنشئة، لكن أقول هل المؤسسات التربوية المباشرة وضعت برامجا بتنسيق مع المؤسسات الاعلامية.

الخطط غير موجودة في الدول العربية. لا نجد تواصلاً بين المؤسسات.

الدكتور / علي الزميع :

كانت سياقة رائعة وفيها كثير من الشجون. أن يقوم الدكتور / نادر بدور الباحث والحال في قضية صعبة.

الاجابات وهذا شكل جيد. الاجابات تقدم بشكل آخر.

قضية الاصلاح الاقتصادي. ما البديل؟ نجد الخضوع للفكر والتجارب الأخرى الانسانية. لكن تطبيقها على مجتمعنا يحتاج الى مزيد من التريث فيها.

الاشكالية هي قضية الاصلاح الاقتصادي واجهتنا مع الاخوة في جمعية الاقتصاديين قبل اسبوع.

لو طبقنا الحلول الاقتصادية المقترحة من البنك الدولي وغيره ولا علاقة لنا بالخسائر. مفهومنا بالتنمية تحقيق شيء من الرفاه للانسان.

اذا استطعنا الدراسة وتخفيف خسائر الانسان فهذا جزء من عملية التنمية، الاستغراق في عملية الحل الجذري دون النظر في الدائرة الاجتماعية. أنا اعتقد بالنهاية أن المقصود هو الانسان لا نريد ايذاءه وهي بحاجة الى تمهل في تطبيقها.

قضية ربط التعليم ومكانة التعليم بالرزق ما مفهوم التعليم المرتبط بالرزق. الارتقاء بالتعليم الذي يقصده الدكتور ليس الاكاديمي بقدر ما هو الخبرة والجانب المهني وهي معضلة في رسم السياسة التعليمية في الوطن العربي. أصبحت مخرجات التعليم فيها عبء كبير على الناحية الاجتماعية بدلاً من مساعدتها.

تنمية رأس المال البشري العربي الى أين ننميه ونوجهه. التعليم والتنمية أوردتنا لقضية أشار اليها الدكتور ليست قضية تربية وحكم فقط هي احدى افرازات أزمة الأمة ومعالجتها ليست جزئية بل شمولية.

ذكر الدكتور حركة كفاحه وهي فكرة لطيفة.

الرئيس كلينتون عندما يتكلم عن تطوير فكر موجود هل عندنا كعرب مثله.

نتكلم عن الحكم والتعليم وقضية المرأة تساوي فكراً وبرنامجاً ومشروع نهضة.

التطور الذي حدث عندنا عائد الى فضل رواد عصر النهضة نحن نعاني من قضية أشمل لا نصل اليها إلا من خلال بحث هذه الجزئيات.

نود أن ندخل في فكر نهوضي جديد تنبثق منه النهضة والتنمية ونستطيع معالجة

بخصوص تقييم مهارات العلوم والرياضيات في ٤١ دولة والكويت من ضمنها. سؤالي ما هي معايير قياس انجازات مجالات اكاديمية كالعلوم والرياضيات.

هل قياس الانجازات يتم بناء على معطيات؟ كيف تقاس الانجازات؟ لم ٤١ دولة فقط .

الدكتور / عبد الرحمن العصفور :

هناك عدة مشاكل للتربية تخص الشباب كالسياسة والاقتصاد. لماذا لا نتذكر الماضي عندما نتكلم عن الاقتصاد الحر. هناك ثورات قامت في البلاد العربية كانت ضد نظام الاحتكار والاقتصاد الحر الطليق والاستثمار الاجنبي وهذا تاريخ ٤٠ - ٥٠ سنة.

في ماضينا القريب من ٢٠ - ٣٠ سنة النظام الاقتصادي المقيد كالاشتراكي عانت الدول التي تبعته ونسيت بأن النظام الديمقراطي يقوم على فصل السلطة والتوازن.

اذا امتلكت السلطة التنفيذية جميع مقدرات الدولة فهناك خلل يقع بسرعة قياسية والثورات التي قامت اتجهت للنظام الديكتاتوري.

أن نستبقي الاقتصاد المقيد ليس بالحل. هناك تجربة البرازيل والارجنتين اتجهوا الى الاقتصاد الحر الطليق وباعوا ممتلكات الدولة كالطيران والقطار ووصل التضخم في البرازيل الى (١٪) . يجب ان نقارن بين الايجابيات والسلبيات وننظر الى تجارب الآخرين التجربة الديمقراطية زائداً نظام مؤسس بوجود اقتصاد حر له أساسيات واضحة وهناك تكافؤ الفرص وحقوق الانسان . إذا فقدت هذه الشروط صار هناك فساد اداري وسرقات وخصخصة وهدفها قبض العمولة.

في الكويت نحن كنا بعيدين في السابق عن سيطرة الاقتصاد الاجنبي. خصخصة التعليم يجب ان لا تجعله تعليماً موجهاً. وأن يمسك التعليم القطاع الخاص دون اللجوء للربح، التركيبة النفسية للقطاع الخاص عالمياً تعتمد على الربح.

يجب ان يكون هناك نظام مؤسسي والبعد عن المركزية وتقوم وزارة التربية بالاشراف عليها وليس ادارتها.

لا بد أن ينشأ قطاع مؤسسي يتولى تطوير العملية التعليمية وتشرف عليه الوزارة تعليماً.

وأتمنى أن يكون القطاع الجديد محفزاً لرفع العملية التعليمية في القطاع الحكومي.

الدكتور / سمير هوانه :

أتوقع أن الخصخصة سيكون الدواء فيها لرفع عملية التعليم في التخصيص.

الأرباح في التعليم الخاص قليلة ولا تصل لمستويات عالية في الكويت كما يقولون مثل تجارة المخدرات.

اشراف التعليم الخاص لا يسمح بالانفلات في استغلال الطلاب. كفاءة التعليم الخاص في الكويت تستحق المال الذي يدفع، والدفعة الحادثة بعد التحرير وزيادة أعداد المدارس الاجنبية وعدد الكويتيين في هذه المدارس أكبر دليل على قوة التعليم فيها.

من حوالي ١٣٠ دولة أو مقاطعة هناك ٤٥ دولة اشتركت في قياس التحصيل العلمي وكانت الكويت من ضمنها وهي نقطة ايجابية للكويت فأنا متفائل.

الأرقام ليست متشائمة سنغافورة كانت نموذجاً لوحدها من الصعب القياس عليها في مكان آخر.

هناك حكومات ديكتاتورية هي التي خلقت سنغافورة ولا بد من حقوق انسان وتمثيل شعب اذا شاهدت اندونيسيا وكوريا هناك مفارقات وتناقضات.

المحامية / لولوة حمادة :

التعليم لا يشكل أهمية عند الفرد العادي ولكن على مستوى المجتمع هناك نوع من

النفس عند الكثيرين تعليمياً وأحسوا بعدم أهميته.

أرجو تحديد اسباب هذه الرسالة المختلطة : الافراد / المجتمع.

الدكتور / نادر فرجاني :

نقطة كيفية القياس في هذه الدراسة يتم من اختبارات مقننة موجودة في الدول نفسها تختار عينات وتجري دراسات. في مصر عملنا دراسة مقارنة وهو أفضل عملنا قياسات فردية للأفراد في الأسر وليس اختبارات للتلاميذ في الفصول هناك مشاكل منهجية في القياس مثل حالات الغش الجماعي في الفصول ومحاولة المدرسين تحسين انتاج التلاميذ لما فيه من تقييم لهم.

نتوقع أن تكون الكويت من أحسن البلاد العربية فما بالك لو نتكلم عن مصر او موريتانيا؟

المدارس الخاصة في مصر تأخذ ٦٪ والمدارس المتميزة تأخذ ٢/١٪ فقط.

في دراستنا هناك قياس للمستوى المعيشي وليس الدراسي. تؤكد الدراسة ان التعليم يتفاعل في احشاء المجتمع.

في التعليم الابتدائي يلجأوون الى الدروس الخصوصية. اتضح أن الدروس الخصوصية تساعد على زيادة فرص النجاح في الامتحان وليس تحسن جوهري ومهاري.

الذي لا يأخذ الدرس الخاص يكون مستواه منخفضاً والتلميذ الذي يأخذ أيضا مستواه غير متحسن جوهرياً.

هامش حسن البنية لا يعتد به في التنظيمات الرأسمالية، في المجتمعات الكبير يدخل رأس المال الكبير ويواجه الحكومة الساعية لاجتذاب رأس المال الخاص.

في كوريا نظام عسكري كفء وعنده نظام تعليمي راق من اول يوم وهذا هو الفرق

وادارة اقتصادية.

واذا تحقق نظام اقتصادي كفيّ انقلب المتعلمون على النظام العسكري (الطلبة في كوريا والاضطرابات المستمرة).

النمو يمكن أن يكون عاملاً مكملاً لنشأة الديمقراطية، الاصلاح الاقتصادي عندنا وصفة دولية لا تهتم بما يحدث في مجتمعاتنا. الوصفات الدولية تركز على :

١- حرية التجارة الدولية.

٢- وبنية اقتصادية كلية سوية.

وهي تهم رأس المال الاجنبي وليس نحن. اذا تبعنا أهدافهم بغض النظر عن اهدافنا تنعكس الآية ويصبح عندنا زيادة بطالة وفقر وحرمان من التعليم. ونتحول الى دولة حثالة في العالم.

أتصور يجب أن يكون التعليم قطاعاً مدنياً قوياً ولكن لماذا تركز في التوصيات الدولية وحكومات غير مهتمة بالاصلاح الحكومي؟ لماذا تعطى الحرية لرأس المال الاجنبي وتمنع مؤسسات المال المحلية؟ اذا دخلت السوق الحر يجب أن تكون له مؤسسات، الخصخصة تؤدي الى تأخير نشوء هذه المؤسسات. الفقراء سيتأثرون وسيثورون عليك مستقبلاً. في أنظمة الحكم العربية الداخلية أولاً ثم الاعلام ثانياً.

فكرة النهضة على مستوى العالم العربي مهمة جداً . لماذا الصندوق العربي للتنمية لا يضع نصف موارده لتنمية التعليم في البلاد العربية؟

٤/٣ الدول العربية غير قادرة على توفير الامكانيات للتعليم عندها.

يمكن اعادة تخصيص جميع الموارد في البلاد العربية بحيث نعطي التعليم أهمية خاصة.

الموارد موجودة وهناك أشياء اجتماعية أخرى (حملات محو الأمية وتعليم الكبار) الناس يرفضونها دون مبرر.

في المجتمعات المتقدمة المعرفة هي أساس الثروة أما في المجتمعات العربية فالثروة

أود التركيز على الاعلام والداخلية لأنهما حيويان. في سنة ٨٦ / ١٩٨٧ كانت هناك لجنة من قبل الجامعة العربية. دخل علينا الامين العام لمجلس وزراء الداخلية العرب وهو يلبس بدلة حديثة وخاتماً وكان عراقياً وقال ما عندي أية مشاكل هل تريدون شيئاً مني؟

الدراسة التي عملت على قياس العلوم والرياضيات حقاً ان مشاركة الكويت جيدة.

المؤشرات عملت في بعض الدول العربية وعوملت وكأنها من أسرار الدولة لأن النتائج كانت سيئة.

في الوزارات المختلفة بالكويت المخطئون يذكرون اغلاطهم وعندهم الاستعداد لاصلاحها.

قبل ثلاثة شهور كان هناك اجتماع في البحرين حول التقنية والتعليم الجامعي وأصررت على بحث التعليم الأساسي وأسس تطوره وطالبنا بانشاء صندوق لتطوير التعليم الأساسي.

التربية وتجديد الذات الاجتماعية على ابواب القرن الحادي والعشرين

الدكتور بدر العمر

الدكتورة فوزية هادي

التربية وتجديد الذات الاجتماعية على أبواب القرن الحادي والعشرين

رئيس الجلســـــة : د. حسن الابراهيم

المتحدثان الرئيسان : الدكتور / بدر العمر

الدكتورة / فوزية عباس هادي

المشاركون :

١- د. أمين البرت الريحاني	مدرسة بيان البحرينية
٢- د. جعفر يعقوب العريان	وزارة التربية
٣- د. علي الطراح	جامعة الكويت
٤- السيدة / سوسن المفتي	وزارة الصحة
٥- د. عودة العودة الرويعي	
٦- د. قاسم علي الصراف	كلية التربية - جامعة الكويت
٧- زهرة أحمد حسين	
٨- د. عبد الرحمن جاسم العصفور	
٩- السيد / نعيم عبد الله حمودي	جريدة السياسة
١٠- د. احمد عباس عبد الله	
١١- [illegible]	وزارة التخطيط

١٢- د. انهام حبيز

١٣- السيد / حسن القباني

١٤- د. مساعد النجار — وزارة الداخلية

١٥- د. دلال فيصل الزين

١٦- السيدة / آمال الخالد — وكالة الانباء الكويتية (كونا)

الذات الاجتماعية

الدكتور/ بدر العم

ان الانسان ككائن حي فاعل ومتفاعل يتصرف بشكل ديناميكي نحو العوامل والتغيرات الخارجية، وهذا التصرف ينطلق من منظومة بنائية ووظيفية تتصف بدرجة عالية من الفردية. وبما أننا لا نرغب في أن نتعامل مع عناصر المنظومة كل على حد أطلقنا عليها مفهوماً واحداً أسميناه " الذات – Self "

وقد اختلف المفكرون في تحديد الذات، حيث انقسموا الى فريقين، فريق يثير مسألة الذات من حيث كيان ثابت ومتماسك وتمثل المحور الاساسي لوجود الفرد، كما يدعي فريق آخر بأن الذات هي تنميط تاريخي واجتماعي وثقافي وتتشكل الذات على أساسها. وبناء على هذين النمطين من التفكير ثم التفكير في الذات بأنها ذات صلابة وديمومة وبيّنا أن الذات لها طبيعة مانعة تتكون حسب المؤثر الاجتماعي.

في منتصف هذا القرن بدأ التمازج بين الذات والشخصية لدرجة انهما استخدما بشكل تبادلي، لكن مفهوم الشخصية اكتسب السيادة على يد البورت، وكارل روجرز وسمزلر حيث يقدر الأخير أن الشخصية عبارة عن منظومة الحاجات والمشاعر والاستعدادات والقدرات والمهارات والميكانزمات الدفاعية. ولأن علماء النفس لا يحبذون التعامل مع الامور الميتافيزيقية لذلك لم تعد الذات محوراً لاهتمامهم، ولأجل التعامل مع الذات تم ربطها بمفاهيم أكثر تحديداً. فبدأت الاشارة الى مفهوم الذات Self-concept و"اعتبار الذات Self-esteem" و"صورة الذات Self-image" وهذه كلها مفاهيم قصد منها التعامل المُجدي والعلمي مع الذات.

في بداية التسعينات بدأت العودة الى الحديث عن "الذات" self والهوية dentity على يد " جيدن Giddene ١٩٩١ وكوندو Kondo ١٩٩٠ ولاش وفريدمان & ash Freedman ١٩٩٢ مع الاحتفاظ بمضمونها الذي سبق أن أشرنا إليه وهو أن الذات هي كيان متماسك من النظام المعرفي والأساسي التاريخي والثقافي.

تناولتها بدءً من المدرسة التقليدية للتحليل النفسي (فرويد) ومدرسة التفاعل الرمزي (ميد، كولي) والمدرسة السلوكية (سكنر) وعلم نفس النمو المعرفي (بياجيه).

وبما أن حديث اليوم حول الذات الاجتماعية. فان الخوض ببحث "الذات المجردة" لا يوصلنا الى غايتنا. وهذا ما اختطه الفلاسفة من العلماء من قبلنا. فهذا وليم جيمس W. James يتحدث عن ثلاث خبرات للذات وهي "الذات المادية" material-self و"الذات الروحية" spiritul self و"الذات الاجتماعية" social self.

بدأ البحث في علاقة الذات بالسياق الاجتماعي يتحدد على يد "دوركايم" Durkheim حيث تطرق الى إنسان هذا العصر من حيث انه نتاج ثورة التصنيع وما نتج عنها من تحولات اجتماعية. وهذه التحولات بدورها احدثت تغيرات في الذات من حيث أن الذات هي نتاج المعتقدات والسلوك الجمعي. لكن ظلت هذه الرؤية في إطار تكوّن نظري واسع. لذلك برزت الحاجة الى دراسة واقع العلاقة بين الذات والمجتمع. وهذا ما ركز عليه كل من علم الاجتماع وعلم النفس الاجتماعي.

يتضح من الرأي الأخير بأن منشأ "الذات الاجتماعية" هي المجتمع ذاته. ولكي نفهم دور هذه الذات في حياة الفرد وتصرفاته، لا بد أن نعود الى تعرف بعض المفاهيم ذات العلاقة.

- إن أول المصطلحات التي نلتقي بها في بحثنا في الذات هو "مفهوم الذات" self-concept. وهو يعني مجموعة الأفكار والاتجاهات التي يحملها الفرد في إطار زمني معين، وبناء على هذه الافكار والمعتقدات يتبلور مفهوم الذات ويتجه نحو القطب الإيجابي أو السلبي للذات.

وأيضاً .. في إطار مفهوم الذات نحن لا نكتفي بمفهوم واحد للذات بل يمكن اعتباره ذا أبعاد متعددة multi-dimensional بحسب المجال. فهناك مفاهيم في الذات خاصة، أي كيف يرى الفرد نفسه في مجال معين، كمجال العمل، والمجال الأكاديمي والمجال الاجتماعي... الخ.

ومرة أخرى... عندما نتحدث عن الذات لا بد أن نميز بين واقع الذات وطموحات الذات. إن واقع الذات هو ما أشرنا إليه أنه مفهوم الذات أما الطموح لتحقيق ذات

الأبعاد فإن الذات المثالية يخضع لنفس المنطلقات. فهناك ذوات يطمح الفرد لتحقيقها في كل مجال من المجالات التي تم ذكرها.

إن الأمر لا يقف عند كوين معتقدات وأفكار نحو الذات لأن المرحلة التالية والحتمية ترتبط بالعمليات التقويمية التي يكونها الفرد نحو تلك الأفكار ومنها يمنح الفرد لنفسه لقب المتمكن والمستحق والمهم والعاجز والضعيف وهو يمكن أن يطلق عليه اعتبار الذات self-esteem وبما أن اعتبار الذات هو حالة تابعة لمفهوم الذات فانه يمكن تعريف اعتبار الذات بأنه وصف لمفهوم الذات الايجابية والسلبية بالحيادية بعدم الموضوع عندما ينخفض اعتبار الذات يترتب على ذلك نبذ الذات، وعدم رضى، تحقير وازدراء.

وبذلك يمكن تجسيد اعتبار الذات على النحو التالي :

(١) ثقة الفرد بقدرته على التفكير، ومواجهة التحديات في الحياة.

(٢) ثقة الفرد في حقه أن يكون ناجحاً وسعيداً وفي حقه في الشعور بقيمته الذاتية ويستحق تأكيد حاجاته ومبتغياته، وحقه في أن يستمتع بثمرة مجهوداته.

وهذا كله جعل من اعتبار الذات قوة دافعة للسلوك، ومن ثم أن مستوى السلوك يؤثر بدوره على اعتبار الذات. فاذا وثقت في قدراتي سوف أتصرف كإنسان مفكر واعٍ ومدرك لتصرفاتي، أما إذا لم أثق بعقلي فسوف أكون سلبياً من الناحية العقلية ولن تحصل أنشطتي على الوعي اللازم ولن أتحمل العوائق. وكلما كان مستوى اعتبار الذات عالياً كلما ساعد الفرد على الصمود. أما إذا كان اعتبار الذات متدنياً فإنه لن يعطي العمل ما يستحقه من الجهد.

يتضمن اعتبار الذات توقعات ضمنية لما هو مناسب بالنسبة لنا وهذا بحد ذاته يعد دافعاً للقيام بسلوك معين، حيث يقول بول تورانس Paul Torrance بأن صورة الفرد للمستقبل هي خير عامل للتنبوء بالعمل المستقبلي بشكل اكبر من أدائه في الماضي وبنفس المضمون تحدث باندورا Bandura عن الكفاءة الذاتية. فما نريد ان نتعلمه

نستغرب إذا رأينا إنساناً يعمل جاهداً وكلما صعد في سلم الترقي نراه يأخذ منحنيات غير حتمية تعبيراً عن عدم كفاءته.

وإذا فكرنا في إطار هرم ماسلو Maslow نجد أن اعتبار الذات يأتي ضمن حاجات الفرد وهو يعلو بالدرجة على الحاجات الأساسية والاجتماعية.

إن العصر الحالي ونتيجة لتغير منظومة القيم خلق حاجات لدى الفرد تتمثل بحسن الاختيار وهذه تتطلب اتخاذ قرار مناسب في إطار كثرة المعطيات الاجتماعية، فاختيار نوع الدراسة، والمهنة والزوجة والدين (في بعض المجتمعات) فرضتها التغيرات الاجتماعية.

إن تدني مستوى اعتبار الذات يجعل من تعدد الاختيارات وكثرتها أمراً مخيفاً. وبالتالي يلجأ ذوو المستويات الدنيا الى الاحتماء تحت مظلة الجماعة أو القبيلة أو الطائفة أو الحزب أو حتى المخدرات. وقد يساورنا الشك هنا بأن نظام التربية قد اعدّنا بدرجة كافية لمواجهة مثل هذه الظروف. وفي هذا العصر الذي نعيش فيه حيث تتضاءل الفترة الزمنية اللازمة لمضاعفة المعلومات يبدو أن اعتبار الذات هو سلاحنا الوحيد.

ونخلص من هذا كله الى ان المسألة لا تبدأ من البيئة بل من الفرد ذاته، وليس في ما يختاره الآخرون للفرد بل من اختيار الفرد ذاته.

إن اعتبار الذات هو الخط الأول في تحديد الكيفية التي يعامل الآخرون الفرد. فإذا احترم الفرد نفسه وفرض على الآخرين احترامه فإنه سوف يتصرف بطريقة تدفع الآخرين على احترامه. وعلى العكس إذا لم يحترم الفرد ذاته فانه سوف يقبل من الآخرين قلة الاحترام والتحقير.

ترتبط صحة اعتبار الذات بكل من العقلانية، الواقعية، المبادأة، الابتكار، الاستقلالية المرونة، القدرة على أحداث التغيرات، الرغبة في الاعتراف وتصحيح الخطأ، عمل الأخير والتعاون . أما قلة اعتبار الذات فانها ترتبط بكل من، عدم العقلانية، تجاهل الحقيقة والواقع، الخوف من تجربة الجديد، الاستسلام أو ثورة، دفاعية، كثرة الشكوى، الخوف وعداء الآخرين.

في مجال السعادة الذاتية يخلق انخفاض الذات ما يسمى " قلق السعادة "

السقوط"، "سوف يحسدني الناس"، "لا يوجد أحد سعيد لماذا انا".

في مجال العمل قد يؤدي تدني اعتبار الذات الى عدم قناعة الفرد بالاشياء الايجابية التي تحدث له. فإذا ترقى مثلاً يعتقد انه لا يستحق هذه الترقية فيبدأ بالتكاسل والقيام بمضايقة موظفيه حتى إذا ما فصل من العمل قال لنفسه «أنا اعرف بأن هذه الترقية أكبر مني ».

إن التطور الاقتصادي في عصرنا هذا يتسم بسرعة رهيبة، تتطلب شحذ الجهود والهمم وذلك لا يكون فقط في مجال الاقتصاد والصناعة بل أيضاً خلق حاجات جديدة في تكويننا النفسي، كإدارة الذات، والمسؤولية الشخصية، وتوجيه الذات.

المجتمع والذات :

إن الحديث عن ولادة الذات الاجتماعية في الوقت الحاضر مسألة غير محسومة حيث يتجاذبها تياران. فمن جانب يمكن ان نتحدث عن المجتمع التقليدي والذي تتشكل فيه شخصية الفرد حسب ما تفرضه عليه الأعراف والتقاليد والقيم الاجتماعية، وبناء عليه لا يواجه الفرد تهديداً بفقدان الهوية كما يسهل عليه أن يجد نفسه في المجتمع، وبذلك يكون قد حقق الفرد الاطمئنان النفسي على حساب فرديته. فكل ما يسعى اليه الفرد هو التكيف والامتثال لمطالب المجتمع وبذلك كلما تتكون لديه الرغبة في التغيير. لكنه في الوقت نفسه يتمتع بأنا مثالية Super-ego عالية. لكن ومع تغيير المجتمع تأرجح البندول في اتجاه مطالب الفرد، من حيث ان حركة الفرد اصبحت داخلية بعد ان كانت خارجية. مما خلق ذاتاً نرجسية اندفاعية يتضاءل فيها حجم الضوابط الرادعة. إن هذا التيار يطلق عليه التيار التشاؤمي.
يواجه هذا التفكير تياراً يطلق على نفسه التيار المتفائل يؤكد ضرورة استقلالية الذات، انطلاقاً من أن الذات هي صانعة للمجتمع وليست منتجاً من منتجاته. أي ان طبيعة الفرد ذاتها هي ذات صاعدة في اتجاه تحقيق الذات Self-actualization وكلما زاد عدد من حققوا ذاتهم في المجتمع كان ذلك في صالح المجتمع ذاته. وفي هذا الإطار نجد ان رغبة الفرد للعمل تزداد وذلك لتأكيد فرديته وعندها سوف

تجديد الذات

الدكتورة / فوزية هادي

مشكلة البحث :

تحاول الدراسة الإجابة على الاسئلة التالية :

١- تحديد الفروق بين الذكور والإناث من حيث تقدير كل منهما لإتجاهاته نحو نفسه والآخرين.

٢- إيجاد التحليل العاملي لمقياس تقدير الذات.

٣- تحديد أي من التشبع العاملي للتحليل العاملي ذات علاقة بالفروق الناتجة بين الجنسين من حيث تقديرهم لذاتهم.

منهجية البحث

العينة

تألفت عينة الدراسة من ١١٨ طالب وطالبة من مختلف كليات جامعة الكويت وتراوحت اعمارهم بين الثامنة عشر والثلاثين عاماً. وكان متوسط اعمارهم ٢١,٥ سنة (ع = ٢,٣٧) . ولقد كان ٥٤,٢٪ من العينة ذكوراً و ٤٥,٨٪ إناثاً. ويوضح الجدول رقم (١) التكرارات والنسب المئوية لمتغير الكلية بجامعة الكويت.

التكرارات والنسب المئوية لمتغير الكلية بجامعة الكويت

الكلية	التكرار	النسبة المئوية
الهندسة	٥	٤,٢٪
العلوم	٧	٥,٩٪
التربية	١٩	١٦,١٪
الآداب	٤٢	٣٣,٦٪
العلوم الإدارية	٤٥	٣٨,١٪

أدوات البحث

تم استخدام مقياس تقدير الذات لجمع بيانات الدراسة. ويوضح مقياس تقدير الذات حكم الفرد على درجة كفاءته الشخصية، وهذا الحكم أو التقدير قد يكون بالموافقة أو الرفض، وأيضاً يعبر المقياس عن اتجاهات الفرد نحو نفسه أو معتقداته عنها. ويتم رصد الاجابات وفقاً لسلم مكون من ثلاث نقاط (٣ = غالباً، ٢ = أحياناً، ١ = لا أبداً). ولقد تم تقدير معامل ثبات هذا المقياس باستخدام معامل كرونباج (الفا) حيث بلغ هذا المعامل ٠,٨١ .

نتائج الدراسة

تمت المقارنة بين الذكور والإناث من حيث تقدير كل منهما باتجاهاته نحو نفسه والآخرين باستخدام تحليل التباين الآحادي، ودلت النتائج على وجود فروق ذات دلالة بين الذكور والإناث فيما يتعلق بتقديراتهم لإتجاهاتهم نحو انفسهم ونحو الآخرين [$F(1,116) = 012,\ p<05$]، كما يتضح من المتوسطات والإنحرافات المعيارية المبنية في الجدول رقم (٢). حيث أظهرت النتائج بأن الذكور كان تقديرهم لذاتهم أعلى من الاناث، وربما ترتبط هذه النتيجة بالتنشئة الاجتماعية لكل من الجنسين :

المتوسط الحسابي والإنحراف المعياري للأفراد

على الدرجة الكلية لمقياس تقدير الذات حسب الجنس

الجنس	المتوسط الحسابي	الإنحراف المعياري
الذكور	٧٣,٣١	٤,٥٠
الأناث	٧٠,٤١	٦,٧٩

وأظهرت نتائج هذه الدراسة أيضاً وجود فروق ذات دلالة إحصائية بين أفراد الكليات المختلفة في جامعة الكويت على مقياس تقدير الذات [F(4,114)=041,p<05]، ويوضح الجدول رقم (٣) المتوسطات والإنحرافات المعيارية لتقديرات الأفراد على مقياس تقدير الذات حسب الكليات المختلفة في جامعة الكويت. حيث كان تقدير طلبة كلية الهندسة لذاتهم الأعلى في حين طلبة كلية التربية الأقل تقديراً لذاتهم ويمكن أن تعزي هذه النتيجة إلى عدم الرغبة في التخصص الذي يدرسه الطالب. وهذا ليس بمفاجأة، لأن تقدير الذات ذو علاقة بالعوامل البيئية، وعليه يكون تقدير الذات إيجابياً إذا كانت مثيرات البيئة إيجابية وتحترم الانسانية وتكشف عن قدراتها وطاقاتها وتحارب فيها عوامل الشعوب بالإحباط، أما إذا كانت البيئة محبطة فإن الفرد يشعر بالدونية ويسوء تقديره لذاته.

المتوسط الحسابي والإنحراف المعياري للأفراد

على مقياس تقدير الذات حسب الكليات المختلفة في جامعة الكويت.

الكلية	المتوسط الحسابي	الإنحراف المعياري
الهندسة	٧٥	٥,٠٩
العلوم	٧٠	٤,٧٧
التربية	٦٩,١	٦,٥١
الآداب	٧٣,٨	٥,٨٤
العلوم الإدارية	٧١,١	٥,٢٧

يوضح الجدول رقم (٤) التركيب العاملي لمصفوفة العوامل ذات الإستدارة، لقد تم إستخدام طريقة تحليل محور المكونات الرئيسية مع طريقة تدوير فاريماكس المتعامدة لتحديد البناء العاملي لمقياس تقدير الذات. ولقد تم إستبعاد المتغيرات التالية (غير راض عن مجموعة الأصدقاء، الشعور بعدم الرضا عن المظهر الشخصي، لا يحظى باحترام الناس بالدرجة التي تليق به، يكره التواضع الذي يشعره بالذلة، يضع اهدافه بحيث تكون في مستوى إمكانياته، الإستمتاع بوقت الفراغ بالطريقة التي تناسبه، الشعور بأنه تافه، الإمتناع عن عمل ما لأنه لم يقدر قدراته التقدير المناسب، وعدم الرضا عن علاقاته بوالديه وذلك لأنهما لا يقدرانه بدرجة كافية). وذلك بسبب تدني التباين في الإستجابات على تلك البنود. وباستخدام معيار كايزر ذي قيم الجذر الكامن (eigen values) أكبر من الواحد الصحيح، فإنه تم إستخلاص ثلاثة عوامل مستقلة تقدر بـ ٣٨٪ من التباين الكلي للحل العاملي (factor solution).

يمثل العامل الأول من التحليل العاملي "مستوى الطموح والنجاح والرضا عن

وتحقيق المستقبل المشرق والنجاح والقبول من الأسرة والأصدقاء والمجتمع.

أما العامل الثاني من التحليل العاملي فإنه يمثل الإتجاهات السلبية للفرد نحو ذاته، أي رفض الذات أو احتقار الذات. ويقدر هذا العامل بنسبة ٩٪ من التباين الكلي للحل العاملي. ويرتبط هذا العامل بعدم قبول الفرد لمظهره والتقليل من شأن نفسه وعدم تقبل الآخرين له وأيضاً عدم صلاحيته للمجتمع أو البيئة التي هو جزء منها.

ويقدر العامل الثالث بنسبة ٨٪ من التباين الكلي ويمثل "تقبل الذات وتقبل احترام الآخرين له". ويتضمن هذا العامل الجدارة باحترام الآخرين وإحترام النفس والثقة بالنفس وبالقدرات التي يمتلكها عند المناقشة مع الآخرين والرضا بالأعمال التي يقوم بها.

ولكي نحدد أي من التشبع العاملي ذو علاقة بالفروق الناتجة بين الجنسين من حيث تقديراتهم لذاتهم، تم إجراء تحليل التباين الأحادي بين الذكور والإناث على كل من العوامل الثلاثة وأشارت النتائج بأن الإناث أظهرت مستويات أقل من التقدير للذات مقارنة بأقرانهن الذكور على المقياس الكلي لتقدير الذات. وعند البحث عن أي من هذه العوامل الثلاثة يمكن أن يختلف فيها الذكور عن الإناث، أشارت النتائج بأن العامل الثاني "الاتجاهات السلبية" كان فيه تقدير الإناث لذاتهن منخفضاً مقارنة بالذكور، وربما يرجع هذا الى التنشئة الاجتماعية لكل من الذكور والإناث في مجتمعاتنا. وتتفق هذه النتيجة مع نتائج الدراسات السابقة والتي تبين بأن العوامل التي تؤثر في تقدير الذات للافراد ترتبط بكل من : التنشئة الاجتماعية والتربية الدينية، وأساليب الثواب والعقاب المستخدمة، وخبرات النجاح والفشل التي مر بها الفرد، والعضوية في الجماعات المختلفة، وعلاقات القرابة والوضع الاجتماعي والإقتصادي للفرد.

تحليل محور المكونات الرئيسية لمقايس تقدير الذات باستخدام تدوير فاريماكس

المتغيرات	التشبع العاملي(factor loading)		
	عامل ١	عامل ٢	عامل٣
مطمئن لتحقيق مستقبلاً ما في حياتي الاجتماعية	,٧١		
أشعر بالرضا إزاء مستقبلي	,٦٧		
مبادئي في الحياة تقودني إلى النجاح	,٦٠		
ينصت زملائي الى ما أقوله باهتمام	,٥٩		
إشعر أني عضو هام في اسرتي	,٥٤		
تلقى أفكاري تقدير والدي	,٥٤		
أشعر بالرضا عن حياتي الاجتماعية	,٤٨		
يبحث عني اصدقائي عندما أغيب عنهم	,٤٠		
أشعر أني أقل من زملائي		,٧٣	
أشعر بأنه ليس لوجودي قيمة كبيرة		,٦٥	
ينتابني شعور بأني لا أصلح لشيء أبداً		,٥٨	
أكره نفسي كلما تذكرت عيوبي		,٥٧	
تنقصني الثقة بالنفس		,٥٥	
أميل الى التقليل من شأن نفسي		,٤٥	
ينتابني الغرور في بعض المواقف		,٣٤	
أشعر بأني جدير بأحترام الآخرين			,٦٤
أشعر بأني جدير باحترام نفسي			,٦٢
لا أهزم بسهولة في المناقشة لأني أثق في نفسي وقدراتي			,٦١
لا أغالي ولا أنقص من تقديري لنفسي			,٥٨
إنني راضٍ عن أي عمل أقوم به			,٤٣
	٪ ٢١	٪ ٩	٪ ٨

حيث أن مفهوم الفرد عن ذاته وما يعتقده الآخرون عنه يحدد أفعاله وسلوكه، فإن دراسة مفهوم الذات وتقدير الذات يعتبران ذوي أهمية كبيرة في مساعدة المتخصصين والتربويين في مجال التعليم لفهم عمليات النجاح والفشل التي قد تنتاب التلاميذ أثناء سنوات دراستهم.

ويعتبر تقدير الذات من الأبعاد الهامة في حياة الأفراد حيث أنه يعبر عن اعتزازهم بأنفسهم وثقتهم بها، ويرتبط بقدراتهم وإستعدادهم وإنجازاتهم العملية، وتنمية هذا الجانب يفيد الأفراد ويفيد المجتمع أيضاً.

وحيث أن الأفراد ذوي التقدير المرتفع للذات يتميزون بسمات معينة منها أنهم يحترمون أنفسهم ويعتبرونها ذا قيمة، ويشعرون بالكفاءة، ولديهم شعور بالانتماء، كذلك لديهم ثقة في مداركهم وأحكامهم ويعتقدون أن بإستطاعتهم بذل الجهد بقدر معقول وكما ان اتجاهاتهم المقبولة نحو أنفسهم تؤدي الى قبول آرائهم والثقة والإعتزاز بردود أفعالهم وإستنتاجاتهم، وهذا يسمح لهم باحترام الأفكار الجديدة وإن الثقة بالنفس وما يصاحبها من الشعور بالرفعة تدعم فكرة الشخص في أنه على صواب، كما تدفعه الى الشجاعة على التعبير عن أفكاره والى الإستقلال الإجتماعي والإبتكار وأداء الأفعال القوية والجريئة والإشتراك في المناقشات الجماعية والتحدث أكثر من الإستماع وكما أنهم لا يجدون صعوبة في تكوين صداقات مع الآخرين، فإنه لا بد من النظر الى أهمية هذا المفهوم والأخذ بعين الإعتبار أن يتم تعليم النشء كيفية تقدير ذاتهم والإحساس بالثقة بما يمتلكونه من مهارات وإعتباره هدفاً من الأهداف الرئيسية في عملية التعليم والعملية التربوية.

المناقشات

الدكتور / احمد عبد الله :

د. بدر ذكرت في محاضرتك أنه عندما تكون البدائل كثيرة أمام الفرد فسيكون أمامه طريقان اما أن ينهار لأنه لا يستطيع أخذ القرار أو أن يرجع الى مظلة وقد تكون هذه المظلة قديمة فمن الناحية النظرية فهذا الكلام صحيح أما من الناحية الواقعية فإذا كان الدكتور بدر يشير الى واقع موجود عندنا فالعكس صحيح.

فالفرد الذي يكون تحت رحمة الطائفة والمذهب والقبلية فهذا أمر بديهي لأن الفرد لا تترك له الحرية وليست له اختيارات ولا بدائل ليست لأن البدائل قليلة أو غير موجودة ولكن لأن الفرد لا تترك له الحرية والمجال لاختيارات كثيرة فهذا تفكير مقنن والاتجاهات قد تكون مقننة وبالتالي فهو لا يتعب كثيراً.

أين تكون البدائل كثيرة؟ تكون البدائل كثيرة في المجتمعات التي تتمتع بمساحة كبيرة من الحرية الفكرية والثقافية والاعتقاد وبالتالي فهنا الفرد يضيع ولذلك نجد ان أعلى نسبة للانتحار موجودة في الدول التي تتمتع بالرعاية الاجتماعية العالية جداً مثل الدول الاسكندنافية.

إذاً ليست هناك مظلة واعتقد ان الدكتور علي ممكن يفيد أكثر من حيث دراسته للانتحار فأنا أقول كلما قل الارتباط بالأسرة والمجتمع كلما زادت نسبة الانتحار فالأشخاص غير المتزوجين نسبة الانتحار لديهم أكثر منه في المتزوجين.

في الواقع دكتور بدر ليست هناك بدائل فنحن نتلقى الأفكار من المدرسة ومن المنزل جاهزة وفي كثير من الأحيان غير مسموح لنا على الأقل ان نعترض أو نفكر أو نخلق فكرة جديدة بغض النظر عما إذا كانت هذه الأفكار ذات طبيعة بيئية أو نفسية أو اجتماعية. والتعليق الآخر قد يكون منهجياً بالنسبة للعينة التي تتراوح أعمارها بين ١٨ - ٣٠ سنة ألا تعتقدون أن هناك اختلافاً في مفهوم الذات بين الطلبة الذين هم في سن

بينهم غير المتزوجين يتساءلون في سرهم عن الحياة الزوجية وكيف سيكون مسارها فلا شك أن هناك اختلافاً بينهم وبين الذين تجاوزوا هذه المرحلة والتي دخلت الحياة الزوجية ونجحت في تنظيمها وفي تربية ابنائها وشكراً.

الدكتور / مساعد النجار :

هناك مداخلة وليس سؤال. أنا طبقت دراسة على متعاطي المخدرات في السجن المركزي واستعملت عدة (مقاييس) ومن ضمنها (مقياس ستاب سليم) ومثلما ذكرت أغلب متعاطي المخدرات هناك يمتازون بـ (كلوثر ستيف)

عن هذه النتائج أحببت أن أبين لكم فيجب ان نهتم بكل شخصية على حدة لأن هناك أشياء تتراكم في نفس الشخص فيبدأ بتعاطي المخدرات كحل وشكراً.

الدكتورة / الهام عبير :

هناك تساؤل حول الاطفال في مجتمعنا فهم يعانون من الاغتراب الذاتي خصوصاً في مرحلة ما قبل المدرسة الابتدائية فالوسيلة لتكوين الذات بالنسبة لهم هي وسائل الاعلام فالطفل يقضي معظم وقته أمام شاشة التلفزيون فيكون مفهومه خلالها عن المجتمع والأسرة من خلال ما يعرض عليه من الأفلام والمسلسلات المنتجة في بلاد غير عربية مغايرة للواقع العربي والسؤال كيف يمكن ان ننمي ذات الطفل اجتماعياً من خلال الأسرة أو المدرسة والتلفزيون منافس خطير خاصة بعد انتشار الستلايت. وشكراً.

الدكتورة / دلال الزين :

لقد تابعت محاضرة الدكتورة فوزية واعتبر أن مثل هذا الموضوع مهم وحساس جداً وكنت اتمنى لو كانت هذه الدراسة في مرحلة ما قبل الثانوية فإن كانت الفروق السلبية ظهرت عند طالبات المرحلة الجامعية فقد أثرت فيما بعد على العمل والوظائف في كل المجالات واعتقد ان ذلك في الأساس يعود الى التنشئة. فأطفال الكويت على سبيل

قطر فهل النتائج متشابهة فعلاً في السلبيات وهل هذه الفروق تظهر في مناطقنا الخليجية أم أننا نجدها حتى في المجتمعات الغربية؟ وهل هناك دراسات تثبت العكس؟

بمعنى هل التبادل بين نتائج دراسة قطر ودراستنا متشابهان؟ وشكراً.

الدكتورة / زهرة حسين :

إن طلاب المدارس الاجنبية يعبرون عن آرائهم بحرية وهم أقل شعوراً بالاغتراب من طلاب المدارس الحكومية فعلى سبيل المثال نجد أن طلاب المدارس الأجنبية على استعداد للسؤال خارج الفصل حول الدرس الذي لم يتم فهمه جيداً بينما نجد طلاب المدارس الحكومية لا يحاولون ذلك وإن فعلوا فإن التوبيخ سيكون من نصيبهم.

وأعتقد أن السبب في ذلك وجود مواد تدرس في المدارس الاجنبية تنمي الاحساس بالذات فهم يهتمون مثلاً بالرسم والجمباز والموسيقى وبالقراءة أيضاً وهذه نشاطات يقوم بها الفرد تنمي الشعور بالذات.

أما في المدارس الحكومية نجد ان التمثيل مثلاً يختفي، والرسم لا يدرس كمادة أساسية كذلك بالنسبة للموسيقى وهذه كلها نشاطات تنمي إحساس الفرد بذاته كذات لها خصوصية.

الدكتور / أمين الريحاني :

الموضوع هام جداً ونعيشه على مستوى مهم على الصعيد المدرسي بأنواعه (المدارس الأجنبية والخاصة) ومستوى الطلاب.

وأحب أن ابين بعض الملاحظات حول ورقة الدكتور / بدر فقد أشار الى موضوع تعدد الخيارات وربط امكانية الموازنة بين تعدد الخيارات ان كانت عالية وما يناقضه من تدني الاعتبار الذاتي. سؤالي يتعلق بالشق الأول لأنني أرى نفسي في قناعة مناقضة بالنسبة لمبدأ أو حتى الواقع بالنسبة لتعدد الخيارات في مجتمعاتنا

فنحن وصلنا الى عصر التكنولوجيا حيث يتحكم في خيارات الفرد ويعطي المجال واسعاً لمثل هذه الخيارات.

برأيي ليس إذا ما كانت هذه الخيارات مرتفعة - في كل حين في عصرنا هذا فالسؤال : كيف نسهم في رفع اعتبار الذات لمواجهة تحديات الخيارات المتعددة؟

فنحن في عصر يفرض علينا مبدأ الاختيار المتعدد على نقيض الأجيال السابقة، أمام هذا التحدي كيف نحصن الفرد في مواجهة البدائل ومسألة تعدد الخيارات؟ وقد أشار الدكتور بدر لبعض البدائل فبرأيي هذا هو السؤال وهذا هو المحور.

أما بالنسبة لورقة الدكتورة فوزية فعندي ملاحظة. لقد تفضلت بدراسة ميدانية وهذا شأن هام جداً فنحن نفتقر بوجه عام لمثل هذه الدراسات. المعايير التي اعتمدتها الدكتورة فوزية تساءلت وأنا استمع اليها ما هي طبيعة هذه المعايير؟

هل هي من ذات القيم الاجتماعية أم القيم الأخلاقية أم العلمية السلوكية؟

أطرح هذه التساؤلات لأن بعض الدراسات العربية حول أدب الأطفال مثلاً أشارت فيما أشارت اليه ان نسبة سلم القيم الأخلاقية في أدب الأطفال فاق ٥٠٪ في حين ان نسبة القيم العلمية أو السلوكية الاجتماعية متدنية بنسبة ٥ الى ١٠٪ فهذه المؤشرة هامة جداً وتعطينا فكرة تأسيسية للجواب على المحور السابق حول ما هي العناصر التي تساعدنا على تحصين الذات الفردية العربية أولاً كمرحلة أولى لتحصين الذات الجماعية العربية.

وهناك ملاحظة أيضاً حول ما تفضلت به الدكتورة / زهرة بالنسبة للمقارنة بين المدارس الأجنبية والحكومية وأضيف انها تطبق على المدارس الوطنية أيضاً بمعنى أن الطالب في المدرسة الأجنبية يتمتع باعتبار ذاتي مرتفع جداً بالمقارنة مع طالب في المدارس الحكومية بل حتى مع طالب في المدارس الخاصة العربية لماذا ؟

هذا هو السؤال الذي لم نجب عليه في دراستنا حتى اليوم وهذا هو المحور الهام.

الدكتور / قاسم الصراف :

بداية أوجه شكري للدكتور بدر على هذه المحاضرة حول موضوع تقدير الذات.

يجب أن نبحث عن سبب وجود هذا التفاوت بين المدارس الأجنبية والمدارس الحكومية أو الخاصة ومن خلال تجربتي أعتقد بوجود اسلوبين مختلفين فإذا خضع الطالب لأسلوبين مختلفين تماماً في التعليم نجده يغدو عرضة للتشويش الذهني والتفكير ففي المدارس الاجنبية حيث ثنائية اللغة نجد ان اللغة العربية تدرس بشكل مختلف عن باقي المواد واللغات طبعاً أسلوب يحمل من ورائه أشياء كثيرة تكنولوجية وحضارياً وفكرياً وتعليمياً وهذه الأشياء تؤدي الى وجود هذه الازدواجية. هذه نقطة والنقطة الأخرى أشار اليها الدكتور بدر وهي نقطة هامة فقد أشار إلى ان الذات الإجتماعية والذات الفردية تلك التي وضع أسسها (وليم جيمس) والتي طرحها قبل أكثر من مائة عام فلو طرحت هذه الأفكار وطبقت لوجدنا أن الأطفال في ثقافتنا المحلية والعربية يعيشون الإزدواجية. فالصراع صراع مزدوج بين الذات الاجتماعية والذات الفردية من جهة والذات الواقعية والذات المثالية من جهة اخرى وفي مثل هذا الصراع الطفل يضيع لأنه في النهاية الذات الفردية تستسلم للذات الاجتماعية لأن الطفل يحس أن ذاته الفردية لم تعد الذات التي تمثله تمثيلاً صادقاً والذات الاجتماعية تسيطر على الطفل سيطرة تامة وبالنسبة للذات الواقعية والمثالية يجد التلميذ أن الواقع يفرض عليه نفسه فتحصل الازدواجية فالطفل ليس نفسه وليس هو يمثل المثالية بمعنى أن احلامه في الوجود أو حتى شخصيته تزدهي بالطريقة الفعالة وهنا يأتي دور التربية (الأسرية أو النظامية في الدولة) والتربية بصورها المختلفة لا تخلق حرية الأفكار ولا تطرح البدائل للطفل فلا يوجد أساساً بدائل للطفل والله زود الطفل بمنافذ المعرفة ونحن نغلق عليه هذه المنافذ في البيت أو في المدرسة ونحن نريد من الطفل (على أساس اننا نربيه) أن يكون مستجيباً وأن يكون له ولاء فنقيده ونضيق عليه الخناق فأما أن يتمرد أو يستسلم استسلاماً كلياً وبالتالي تصبح صورة التقدير الذاتي عند مشوشة خاصة وأن الاعلام له الدور في ذلك فالكبير منا يحتار في البدائل المطروحة في الاعلام إذا ليس له حرية الاختيار ومن يريد ذلك فانه يحتاج الى مهارات وهذ

الاساسية فيما يتعلق بتدبير وتكوين الذات وقد اشار الدكتور / بدر الى ذلك ونحن اردنا ان اطرحها من وجهة نظر تربوية.

الدكتور / عبد الرحمن العصفور :

في الواقع بالنسبة لأي موضوع علمي نحصل محاضرين موفقين لمثل هذه الدراسات أو المحاضرات لكن دائماً نجد صعوبة في اناس يتقبلون دراسة الذات من النواحي التي يكون فيها صعوبة والمحاضرة يكون لها قبول لكن في نفس الوقت أحياناً نقع في الخطأ الملحوظ بأن يكون هناك دراسات عن الأفراد ونتائجها تطبق على المشترك ميكانيكياً وديناميكياً والحركية فالعوامل المؤثرة والنتائج المترتبة نحو الفرد تختلف كلياً عن العوامل داخل المجتمع ونحن نعرف ان الناس في أي مجتمع من ٥ - ١٥ ٪ فقط تعتمد على حرية الحركة داخل المجتمع وهم الذين يكونون البيئة الاجتماعية والثقافية داخل المجتمع أما بالنسبة للأفراد فكما قالت الدكتورة / فوزية حول المائة والثماني عشرة شخصاً الذين اجرت معهم بحثها داخل الجامعة ان نتيجة هذا البحث ليس من الضروري أنها ستنطبق على المجتمع عامة بل ستنعكس على المجتمع الخارجي لكن ليست أكثر من ٥ - ١٥ ٪ من الذين عملت لهم الدراسة سيكون لهم تأثير سلبي أو ايجابي داخل المجتمع وبالتالي يجب ان ننظر لهذه النقطة مثل الوصول لنتائج تتعلق بالمجتمع ككل.

أما الشيء الثاني الذي احببت قوله حول ما قاله الدكتور / بدر عن الاختيار الصحي او اختيار الذات الصحيحة فقد سمعت رأيك بوجود فروق كبيرة بين المدارس الأجنبية والمدارس الحكومية وفي بعض الأحيان توجد أشياء تؤخذ كمسلمات ففي الديوانيات مثلاً الكلام فيها يجب أن يؤخذ ويثبت ويكون على أساسه ولا اعتقد ان هناك دراسة جرت حول الفروق ما بين المدارس الخاصة والأجنبية بالطريقة التي عملت نحو الذات مثلما عرضت الدكتورة / فوزية وإذا كانت هناك دراسة فيجب ان تدرس وتدرس لأسباب تتعلق بالبيت غير المؤهل أو البيئة غير المؤهلة وهذه اشياء أيضاً

أنا اعتقد أن هناك حاجة للعمل على هذه الدراسات فلا نستطيع ان نقول عن طريق الملاحظة ان الطلاب في المدارس الخاصة الاجنبية يرتفع عندهم تقدير الذات جداً فأنا أقول من خلال تجربتي، الملاحظ ان بعض الطلاب في المدارس الأجنبية يتميزون بالذات المرتفعة وهم ذوو قدرة ابتكارية عالية. ومنذ فترة اجتمعت بمجموعة من الشباب والشابات من خريجين المعاهد الاجنبية فكانت طريقة مناقشتهم تختلف اختلافاً كلياً عن مناقشات خريجي الجامعات العربية وهذا ليس له علاقة بالذكاء أو الغباء وإنما بالتنشئة وطريقة التعليم وطريقة التربية فهذه الأشياء هي التي خلقت من هذا الانسان مبدعاً ومفكراً يعبر عن ذاته ونفسه فالطلاب الذي يأتون من الجامعة الاميركية في بيروت للدراسات العليا (الماجستير) في غالبيتهم وبدون مبالغة مستواهم عال جداً في كل المواد والنواحي واللغات بينما خريجوا الجامعات العربية الأخرى لغتهم الانكليزية والعربية ليست على مستوى مع العلم ان دراستهم الأربع سنوات باللغة العربية وما قبلها أيضاً. أن طريقة تعليم اللغة العربية والأدب العربي في الجامعة الأمريكية طريقة مشوقة للغاية فمثلاً هناك فرق بين طالب يحفظ عدداً كبيراً من الأبيات وبين شخص درس هذه الأبيات وتمعن فيها من النواحي الفنية والأدبية فالفرق بين الاثنين أو الثاني لا يمكن ان ينسى ما حفظه من أبيات والعكس صحيح.

الدكتور / امين الريحاني :

عندي تفسير لتدني اعتبار الذات لدى الناشئة العربية وهو برأيي كما يلي :

لقد نجح العربي بل ابدع في معرفة الله تعالى لكنه أخفق في معرفة ذاته فبقدر ما أبدع في معرفة اللّه أخفق وأخفق في معرفة ذاته.

وهذه مشكلة أساسية من نتائجها التدني في اعتبار الذات. هذا مجرد انطباع

الآنسة / سوسن المفتي :

بالنسبة للدكتور /بدر ألا تعتقد ان ما نجده في المدارس الاجنبية من عامل مادي يلعب دوراً أساسياً وهاماً فنحن نعطي الكثير من المال لقاء العلم وعملية القيم والشيء الثاني نوعية المدرسين وعلاقتهم التي يتبعونها مع طلابنا ثم التكلم عن تحقيق الذات بالنسبة للعامل الاجتماعي والاقتصادي واعتقد أيضاً أن العامل القانوني في الدولة أساس في خلق الذات وبالتالي مجتمع وأسرة ألا يعتقد أحد ان وضع القوانين عامل هام.

وبالنسبة للدكتورة / فوزية كان يجب ان تكون عينة دراساتها أكبر، صحيح ان العينة العمرية التي استندت عليها جيدة ولكن العينة من حيث العدد فأنا اعتقد انها صغيرة واعتقد الأفضل اضافة طلاب من جامعات متخصصة أفضل في التقييم.

وتحقيق ذات الانسان يلزمني كأب وام ومدرس وواقع العمل فكل هذا لو كان له قوانين. لاختلف الأمر عما هو عليه.

الدكتور / بدر العمر :

أنا اشكر هذه المداخلات وهذه الآراء بداية ثم اتحدث حول أساس ما أثير في هذا الحديث هو الفرد والمجتمع. والحقيقة اني لم أوفر جهداً في طرح محورية هذا الموضوع بمعنى ان كل واحد من هذين الطرفين يكبر على حساب الآخر، المجتمع على حساب الفرد والفرد على حساب المجتمع ولا يوجد شيء اسمه خطأ ولكن يوجد شيء اسمه ملائم بمعنى ان القضية التي حاولت ان اوصلها هي اما ان نكون ضمن إطار هذا العصر أو أن نكون على الهامش فيجب ان نتغير معه بنفس السرعة أما إذا كنا لا نريد فلا يوجد احد سيحاسبنا على ذلك وقضية ان مجتمعاتنا لا توجد فيها مساحة لظهور الفردية ونفكر بالعقل الجماعي نلبس ونشتري ونعمل من اجل الآخرين فنحن إما أمام الفردية أو امام المجتمع وأنا اعتقد ان المجتمع لا يتغير ويتحرك إذا لم يتمتع الفرد بدرجة كافية من الحرية وبطبيعتنا نريد ان نكون الانسان الفاعل ولكن في الواقع نرى ان الانسان يريد الاحترام أكثر من الفاعلية وفي كل مجتمع من مجتمعاتنا نرى ان

وأما بالنسبة لكلام الدكتوره / زهره فقد تحدث موضوع الرسم والموسيقى. نحن في مدارسنا عندنا الرسم والموسيقى لكن الرسم مفروض يعني مثلاً اليوم أيها التلاميذ عليكم ان ترسموا بيتاً أو حقلاً أو أي شيء آخر.

وأما بالنسبة لكلام الدكتورة / زهرة أيضاً حول الموسيقى فالحديث فيها طويل وأنا اشفق على الاولاد حين اراهم يقفون صفاً وكل واحد منهم يمسك آلة وقد علّمهم مدرسهم كيف يرفعون أيديهم وينزلونها حتى تصدر نغمة موسيقية معينة.

وبالنسبة للقانون وكلام الآنسة / سوسن فإذا اردنا شيئاً من القانون فعلينا الحد من سلطة الجماعات التي تفرض نفسها على القانون (الجماعات غير الرسمية) كسلطة منافسة للقانون فإذا اردنا القانون نظيفاً فيجب الحد من سلطة هؤلاء. وشكراً.

الدكتورة / فوزية هادي :

سأحاول أن أجيب عن بعض التساؤلات بالنسبة للمعايير التي اعتمدت عليها في مجال اعتبار الذات وهي المعايير المعتمد عليها من قبل متخصصي علماء علم النفس في مرحلة سن المراهقة على اعتبار ان هذه المرحلة هي المرحلة التي يتوقع ان تصقل فيها شخصية المرء وتستمر بعده معه الى النهاية.

ثم بالنسبة للعينة أنا اعتبرها عينة استطلاعية فهي عينة للدراسة ليس لنبني عليها الأحكام. ان اختلاف الجنس والفروقات فيه صارت من المواضيع المهمة جداً وكانت في بحث معنا نشرته في امريكا دكتورة عربية لها علاقة في الفروق بين الإناث والذكور (سوشيس امبورت) وطرح علي سؤال يجب الاجابة عليه وهو لماذا ان تقدير الذات في الذكور اعلى منه في الإناث وكل هذه الجوانب النفسية علينا مناقشتها لمعرفة الفروقات وأنا والدكتور / بدر عرفنا بأن هذه الفروقات في تقدير معرفة الذات بحكم التنشئة الاجتماعية وكان متوقعاً أن يكون هناك فرق بين مجموعة الذكور ومجموعة الإناث وبالفعل وجدنا من خلال بحثي ان تقدير الذات عند الذكور أعلى منه في الإناث.

فإن نسبة التشبع العاملي ٣٨٪ كانت في تقديري كافية لاستخلاص ما استخلصت.

ويوجد دراسات كثيرة تؤكد ما قاله الزملاء ومن الناحية الاحصائية وجدت وأتوقع انني سأجد نفس النتيجة لو كانت العينة أكبر فالقاعدة ليست في حجم العينة.

الدكتور / حسن الابراهيم :

أشكر الجميع لحضورهم ونشكر د. بدر العمر لهذه المساهمة الجادة والقيمة وأشكر الدكتورة فوزية على بحثها الميداني الذي ما هو إلا بداية لبحوث عديدة. وشكراً.

التربية وصناعة الطبقة المفكرة
المفكر العربي المعاصر في مواجهة القمع والتعصب

الدكتور جابر عصفور

التربية وصناعة الطبقة المفكرة

المفكر العربي المعاصر في مواجهة القمع والتعصب

رئيس الجلســـة : د. حسن الابراهيم

المتحدث الرئيســي : أ. د. جابر عصفور

الامين العام للمجلس الأعلى
للثقافة في جمهورية مصر العربية.

المشاركون :

١- الدكتور / محمد غانم الرميحي

٢- الدكتور / علي الطراح

٣- الدكتور / سمير هوانه

٤- م / شوكت فضل

٥- السيد / أسامة الروماني

٦- السيد /علي عاشور الجعفر

٧- الاستاذ / رضا الفيلي

٨- الاستاذ / سليمان العنيزي

٩- الاستاذ الدكتور / قاسم المصراف

١١- الدكتورة / زهرة احمد حسين

١٢- الدكتور / محمد رجب النجار

١٣- السيد / ضرار يوسف الغانم

١٤- السيد / يوسف عبد الحميد الجاسم

١٥- الدكتور / محمد جابر الانصاري

١٦- السيد / نبيل فارس

١٧- الدكتور / شفيق الغبرا

١٨- الدكتورة / تغريد القدسي

١٩- السيد / عباس يوسف الحداد

٢٠- السيد / تركي الحمد

٢١- الاستاذ / عبد الرزاق البصير

٢٢- السيدة / فضة الخالد

٢٣- الدكتورة / فوزية هادي

٢٤- السيدة / دلال المشعان

التربية وصناعة الطبقة المفكرة
المفكر العربي في مواجهة التعصب والقمع

قراءة حالة

الدكتور / جابر عصفور

الزميلات والزملاء :

حين دعتني، مشكورة، الجمعية الكويتية لتقدم الطفولة العربية إلى إلقاء محاضرة، في إطار برنامجها السنوي، فكرت على الفور في أن يكون موضوع محاضرتي عن «المفكر العربي في مواجهة التعصب والقمع»، استجابة إلى اقتراح الجمعية بالتركيز على الظاهرة الحرجة لتراجع العقل المبدع في العالم العربي، واستكمالاً لما أكتبه دفاعاً عن قيم المجتمع المدني، وتأكيداً لحرية الفكر التي لا معنى لمستقبل العقل العربي المبدع في غيابها. وما إن بدأت في كتابة المحاضرة حتى وجدت نفسي مندفعاً، على نحو لا شعوري، إلى الكتابة عن الأصول التاريخية التي أدت إلى الموقف الذي نعايشه اليوم، والذي يؤدي بالمفكر العربي المعاصر إلى مواجهة تجليات التعصب والقمع مع كل اجتهاد يجتهده، خصوصاً إذا كان هذا الاجتهاد يخرج على الإطار المتعارف عليه، والمسموح به، في الثقافة السائدة التي تزايدت عليها موجات التعصب والقمع باسم الدين في السنوات الأخيرة.

وكنت حريصاً في اختيار مفردات العنوان على الربط بين التعصب والقمع في تعاقب دال، إبرازاً لما تنطوي عليه الثنائية الواصلة بينهما من معنى علاقة السبب والنتيجة، أعني العلاقة التي يتحوّل بها الفكر إلى فعل، والقول إلى عمل،

المغاير، فيجمد الوعي على ما هو عليه، ويحول دون غيره والاختلاف عنه، أو الخروج عليه، فارضاً ما يراه على أنه الحق الوحيد والحقيقة المطلقة. ولذلك يمكن تعريف التعصب بأنه الوعي الذي يصل في حدّيته إلى الطرف الذي لا يرى فيه سوى ما جمد عليه، لا يجاوزه الى غيره، ولا يقبل فيه مناقشة، وذلك على نحو يفضي إلى إلغاء وجود الآخر بواسطة فعل من أفعال العنف الذي يستأصل حضور المختلف معنوياً أو مادياً.

ومضيت في محاضرتي أكتبها إلى أن فرغت منها. ولكنني ما كدت أفارقها حتى وجدت نفسي منشغلاً عنها بمتابعة وقائع اتهام المفكر حسن حنفي بالكفر، ومنجذباً إلى تأمل آليات الاستجابة إلى متواليات هذا الاتهام الذي لا نزال نقرأ عن أصدائه. وبدا لي إن وقائع الاتهام نفسها وكيفية الرد عليه، فضلاً عن السياقات التي يتحرك فيها، عينة بالغة الدلالة على موقف المفكر العربي المعاصر، في مواجهة موجات التعصب والقمع التي تحاصرنا، ونموذجاً كاشفاً عن المتغيرات الجذرية التي حدثت في مجتمعاتنا العربية. أقصد إلى انتقال القمع من "الدولة" إلى المواطنين، ومن "السلطة" التقليدية إلى الأفراد الذين يترابطون في جماعات تضامنية، تسعى إلى احتكار القوة والسلطة في المجتمع. وتجسيد ذلك ظاهر فيما نشهده حولنا من جماعات الضغط الاجتماعي السياسي الديني التي تكونت في مواجهة الحكومات المدنية القائمة، أو شبه المدنية، أو التي تدعي أنها مدنية، حيث تتولد مجموعات التطرف والارهاب من هذه الجماعات الجديدة، أو بواسطتها، أو تشجيعها، تعبيراً عن أزمات ضاغطة ورد فعل إزاءها، واستنساخاً لبنية الدولة التسلطية، واستجابة إلى آلياتها التي لا يفارق القمع عناصرها التكوينية.

وإذا كان التعصب هو السمة الغالبة على هذه الجماعات الجديدة، في كل مجالات ممارساتها الفكرية، فإن العداء للمجتمع المدني هو السمة اللازمة على المستوى السياسي الاجتماعي، حيث النفور من التسامح يوازي النفور من الدولة

الدولة بعد اختراق مؤسساتها، وإلى الافراد من المفكرين بعد ترغيبهم أو ترهيبهم، وذلك بواسطة الفعل الذي يبدأ من الكلمات التشهيرية أو الأحكام القضائية التي تهدف إلى التصفية المعنوية، وانتهاء بالخنجر أو السيف أو الرصاصة أو القنبلة التي تفضي إلى التصفية الجسدية.

وهكذا، وجدت نفسي أعاود كتابة محاضرتي على نحو جديد، مختلف تماماً، محاولاً تقديم موضوعها بواسطة قراءة حالة نموذجية دالة، حالة ينطوي فيها المفرد على معنى الجمع، ويدل فيها الجزء الثقافي على الكل الذي ينتسب اليه، ويبدأ فيها القمع من التعصب للرأي، في مستويات الممارسة الفكرية التي تتحول بها أفعال العنف الرمزية التي تمارسها اللغة وتمارس بها إلى أفعال عنف مادي تهدف الى اقتلاع المختلف أو إلغاء حضوره.

ولست في حاجة إلى القول إنني عندما أقرأ عليكم ما كتبت، في حدود ما يسمح به الوقت، ومن منطلق كوني مثقفاً يدافع عن حرية غيره التي هي حريته، فإنما أفكر معكم بصوت عالٍ، وأطالع اجتهادي الأول في مرايا استجاباتكم، مدركاً أنني واقع وإياكم في أسر موقف يستلزم، أكثر من أي وقت مضى، نوعاً أكثر جذرية من التفكير والمواجهة الجماعية.

- ١ -

الزميلات والزملاء :

أحسب أننا، جميعاً، تابعنا باهتمام، ما أوردته الصحف المصرية والعربية، حول الضجة التي أثارها أستاذ أزهري، نشر بياناً باسم «جبهة علماء الأزهر» التي يعمل أميناً لها في تكفير المفكر المعروف حسن حنفي، وهو البيان الذي كان له أصداء فاعلة، اتسعت بها التهديدات التي صحبت البيان، ولحقت به في الحملة التكفيرية الجديدة التي أخذ يشنها بعض رموز التطرف في مصر، فأثار البيان ولواذما

به الأستاذ الأزهري من اللجوء إلى القضاء بدعوى الحسبة، خشية أن ينتهي الأمر إلى كارثة جديدة من كوارث الحكم بالتكفير، ومن ثم تأكيد مبدأ الفصل بين المفكر وزوجته بدعوى خروج الزوج على ما يتأول به بعض المخالفين له نصوص الدين.

وسرعان ما انشغل الكتاب بالدفاع عن حق الاجتهاد وحدية التفكير مرة أخرى، تاركين على الفور ما كانوا قد أخذوا ينشرونه من ردود على المرشد العام للأخوان المسلمين في مصر، ذلك الذي أنزل أقباط مصر في الدرجة الثانية من سلم المواطن، وطالب بإبعادهم عن الجيش مشككاً في ولائهم الوطني، داعياً إلى إجبارهم على دفع الجزية مقابل حمايتهم في وطنهم. وبقدر اندفاع الأقلام الى الرد على هذه الدعوة التي هاجمها رئيس الجمهورية في واحدة من خطبه، بما تنطوي عليه من جهل بروح العصر وعداء للمجتمع المدني وتهديد بوحدة الأمة ومخالفة صريحة لدستور الدولة وقوانينها القائمة، فإن الأقلام نفسها اندفعت إلى الإنصراف عن المرشد العام، واستبدلت بكلامه دعوى الاستاذ الأزهري التي تحولت الى خطر جديد، فيما بدا على أنه حملة جديدة لا على حسن حنفي وحده بل على حرية التفكير بوجه عام، وحق الإجتهاد في علوم الدين بوجه خاص.

وقد طرحت تبريرات فردية للبيان التشهيري الذي استهل به أمين جبهة علماء الأزهر الحملة التفكيرية على حسن حنفي، أهمها أن الاستاذ الأزهري اعترض على ما قام به عميد كليته، كلية أصول الدين، من دعوة حسن حنفي، في مارس الماضي، إلى الإسهام في ندوة تقيمها الكلية عن شيخ الأزهر الأسبق محمود شلتوت الذي عرف ببعض اجتهاداته التي خالف فيها العناصر الأكثر محافظة في الأزهر، وذلك بحجة أن حسن حنفي ينتمي إلى العلمانيين اليساريين الذين يسيئون الى الله وإلى الرسول وإلى القرآن، والذين لا ينبغي أن يقتحم واحد منهم حمى الأزهر الشريف ليفسد فيه. ورفض العميد حجة الاستاذ أمين جبهة علماء الأزهر، ودعاه إلى حضور الندوة ومجادلة حسن حنفي بالتي هي أحسن والرد على ما يخالفه فيه.

من بيانات التكفير، وأضاف إلى عصبيته على الانتظام العقائدي للرمز قيام حسن حنفي بإلقاء أحاديث في إذاعة القرآن الكريم المخصصة للدعاة والتي لا يجوز أن يتحدث فيها أمثال حسن حنفي.

وصدر بيان الأستاذ باسم جبهة «علماء الأزهر» التي قيل إنها تأسست، في بدايتها، لمواجهة مشاريع تحديث الأزهر التي تتابعت في العهد الناصري، وظلت تمارس دورها في صمت، إلى ان سمع صوتها مؤخراً، فيما وصف بأنه نتيجة سيطرة بعض عناصر الإخوان المسلمين عليها. وذلك تفسير يتفق مع ما تدل عليه شواهد كثيرة من المحاولات المتكررة التي يقوم بها دعاة الدولة الدينية، في تجمعاتهم العلنية والسرية، لاختراق مؤسسات المجتمع المدني وتنظيماته المتعددة، وتحويلها إلى مؤسسات وتنظيمات تضامنية، تسهم في استكمال الإحتقار الفعال لمصادر القوة والسلطة في المجتمع. ولذلك فإن انتساب البيان إلى ما سمي بجبهة علماء الأزهر دال يخرج مدلوله عن معنى الغضب الشخصي لأحد المتعصبين، في فعل من أفعال القمع الفردي للخصم، ويشير إلى دلالة التطرف التي تصل المتعصب الفرد بمجموعة تضامنية، مجموعة تحتكر نوعاً بعينه من الفهم الذي تحاول أن تفرضه على غيرها، مجاوزة التعصب الفكري لهذا الفهم إلى ممارسة عنف القمع المعنوي والمادي على المخالف أو المختلف. ودليل ذلك أنه ما إن صدر البيان حتى قامت الضجة التي سرعان ما اتسعت، خصوصاً بما أضاف الأستاذ الأزهري من صنوف الاتهامات التي تجاوبت مع إتهامات أمثاله من المجموعات المتضامنة، أو المتحالفة، تلك التي لم تترك في عنف اتهاماتها واحداً أو واحدة من المثقفين المدافعين عن الدولة المدنية.

وبدأت قوى الاستنارة في الدفاع عن حسن حنفي، في موجات متدافعة من الاهتمام، ومع متابعة إعلامية ناشطة، محلية وعالمية، وسط توقعات خوف متزايد من تكرار كارثة أخرى من كوارث التعصب الذي يؤدي إلى قمع المخالف بتصفيته الجسدية أو المعنوية، على نحو ما حدث في حالات فرج فوده، ونجيب محفوظ،

إلى عبرة لغيرهم، وأصبحت رادعة لكل من يمارس حق الاجتهاد في المدى الخلاق الذي لا يعرف قيد الأصولية.

وقد أفضت حالات القمع التي وقعت إلى تحقيق المقصود منها على مستويات كثيرة، فخلقت مناخاً عاماً من التردد في المضي بالإجتهاد إلى مداه الممكن في المجالات الفكرية والإبداعية، وتركت المؤسسات الجامعية في حالة من الحذر المتوتر إزاء أي محاولة للخروج على المتعارف عليه فكرياً، أو اجتماعياً، أو سياسياً. وأخذت هذه المؤسسات الجامعية تنظر إلى صانعي الأسئلة النقدية أو النقضية من أساتذتها باسترابة المستريب، وإلى الخارجين على الإجماع الفكري بنظرة الإتهام، لا تختلف في ذلك، جذرياً، عن غيرها من المؤسسات التعليمية أو الثقافية أو الاعلامية التي تصاعدت حساسيتها الرقابية ونواهيها التحذيرية التي تستجيب إلى سطوة المناخ العام الذي وقع في شباك استرابة التعصب لا التسامح.

وتخلقت، في موازاة ذلك، وداخل علاقات هذا المناخ، أنواع جديدة، تطوعية من محاكم التفتيش والمراقبة الفردية في الجرائد والمجلات القومية والحزبية. ولم يقتصر الأمر على جرجرة المبدعين والمفكرين الى ساحات المحاكم في هذا المناخ، كما حدث مع الدكتور عاطف العراقي والشاعرين احمد عبد المعطي حجازي وعبد المنعم رمضان والفنان يوسف شاهين، أو مهاجمة مجلات وزارة الثقافة في مجلس الشعب المصري، بل وصل الأمر إلى مبادرة بعض عمال المطابع إلى تغيير النصوص المطبوعة كما حدث في الهيئة العامة للكتاب، أو إرسال بلاغات تكفيرية في أصحاب الكتب التي يطبعونها. أضف إلى ذلك قيام بعض الناشرين بحذف فقرات وجمل من الأعمال الإبداعية التي سبق أن نشروها، كما حدث مع روايات احسان عبد القدوس. وبقدر ما اصبحت تهمة التكفير جاهزة، سهلة، على ألسنة وأقلام الذين لا يقبلون المغايرة أو المخالفة لتأويلاتهم، في آليات العنف الرمزي التي تمارسها اللغة أو تمارس بها، فإن التهمة نفسها تحولت إلى سيف مسلط على العقول، وذلك على نحو أيقظ أجهزة الرقابة الداخلية، قبل الخارجية، في عقول

لا يشتط في الابتداع قبل أن يتهمه سواه. وماذا يمكن أن يفعل الإرهاب أكثر من أن ينجح في أن يجعل كل مفكر يتولى إرهاب نفسه بنفسه، حتى لو بدرجات متفاوتة، فيقوم بكبح جماح اجتهاداته وإخضاع مغامراته التأملية لمناخ الواقع الذي خلا من التسامح، وذلك كله حتى لا يقع لهذا المفكر ما وقع لفرج فودة أو نجيب محفوظ أو نصر حامد أبو زيد.

ولكن حالة حسن حنفي مختلفة عن الحالات السابقة التي تحوّلت إلى امثولة رادعة، ذلك لأن مشروعه الفكري لم يتوقف عن مغازلة تيارات الإسلام السياسي ومحاولة التقرب منها، منذ إعلان الجمهورية الإسلامية في إيران سنة ١٩٧٩، إذ أصدر حسن حنفي بعد هذا الإعلان بعامين (سنة ١٩٨١) مجلته «اليسار الإسلامي» ذات العنوان الدال على توجه مشروعه الذي تصاعد بتعاطفه مع تيارات الإسلام السياسي بالقدر الذي تصاعدت به شعارات الدولة الدينية التي وعدت بأن تملأ الأرض عدلاً بعد أن ملأت جوراً. ولذلك أعلن حسن حنفي، في كتابه «من العقيدة إلى الثورة» الذي صدر سنة ١٩٨٨، عن انتسابه القديم إلى جماعة الإخوان المسلمين التي التحق بها سنة ١٩٥٢، مطالباً أن يكون شعار الإسلام مصحفاً ومدفعين وليس مصحفاً وسيفين، إعلاناً للتحديث وتأكيداً للمعاصرة (ص ٤٩/١). ونسب كتابه إلى تصاعد «الحركة السلفية في المشرق كوريث للحركة الإصلاحية الدينية، وكبديل للثورات العربية وللحركة العلمانية التقدمية بوجهٍ عام» (ص ٥١/١). وأكد أن كتابه «يستأنف... العمل العظيم الذي بدأه الإمام الشهيد سيد قطب» في المرحلة الثالثة من حياته، بعد مرحلة النقد الأدبي، ومرحلة التصوير الفني في القرآن. وهي مرحلة «العدالة الإجتماعية في الإسلام» و«معركة الإسلام والرأسمالية» و«السلام العالمي والإسلام» ثم محاولة تأسيس هذه «الثورة» على أسس نظرية في «خصائص التصور الإسلامي» و«المستقبل لهذا الدين». وفي الوقت نفسه، يقوم الكتاب «بتطوير المرحلة الرابعة من فكر سيد قطب ويعيدها إلى العالم،

الشهادة والتي يغلب عليها نفسية السجين البريء والتي تعبر عن المجتمع المضطهد» (ص ١/٤١).

ولكن مغازلة مشروع حسن حنفي لتيارات الإسلام السياسي، وإعلانه الإنتساب الى مشروع الإخوان المسلمين الذي صاغه سيد قطب، لم يحولا دون الغضب عليه من متطرفي هذه التيارات، أولئك الذين لم ينسوا مواقعه الإولى في التيارات التقدمية، ولم يقبلوا منه أن يخلط ميراث الأخوان المسلمين الإجتماعي بما نقله من أفكار «لاهوت التحرير» في أمريكا اللاتينية، ولم يقبلوا الدلالة التي لا تخلو من معنى الانتقال الإستبدالي في عنوان كتابه «من العقيدة إلى الثورة» ذلك الذي يذكر بعنوان طيب تيزيني «من التراث إلى الثورة» ويوازيه في المغزى. ولم يغفروا له ما قاله في هذا الكتاب، على سبيل المثال، من أنه «لا يوجد صمام أمان إلا في وعي الإنسان بذاته وليس في عقدة القبة السماوية التي تغطي الأرض» (ص ٩)، أو قوله « إن كل الأوضاع الإجتماعية والإقتصادية والسياسية التي نحن فيها مفروضة علينا ولا مكتوبة من أحد بل هي نتيجة للأوضاع ذاتها » (ص ١٠)، أو قوله إنه يسعى في جوانب من مشروعه إلى تبيين «تواطؤ السلطة الدينية والسلطة السياسية، وكيف أن كلاً منهما تعيش على الأخرى» (٢٤)، أو استعارته كلمات كارل ماركس في تحديد الهدف من مشروعه الفكري بقوله « ليس المهم لدينا هو فهم العالم كما كان عند القدماء بل تغييره وتطويره والسيطرة عليه » (ص ٣٣)، أو إعلانه الصريح إن نهجه ابتداعي يقوم على «عدم التأسي بأحد، قدماء أو محدثين » (ص٣٥).

ولذلك ظلت تيارات الإسلام السياسي مستريبة في مشروع حسن حنفي، رغم تزايد درجة الغزل الفكري التي انطوى عليها كتابه «مقدمة في علم الاستغراب» (سنة ١٩٩١) الذي يتبرأ من فكر الفرنجة كله، مؤكداً أن علاقة الأنا بالآخر علاقة تضاد وليست علاقة تماثل (ص ١٦) وأن مهمة علم الاستغراب هي قلب المائدة في وجه الخصوم (ص٣٠) ومواجهة الوكلاء الحضاريين (ص ٧٢) و«أخذ كل فلاسفة الغرب» جميعاً في الأسر، ووضع كل مجموعة منهم في زنزانة تنغلق عليها أبواب

(ص٧٨٧). وأضاف حسن حنفي إلى ذلك كله، أخيراً، اتهام أساتذة الأمس مثل زكي نجيب محمود وفؤاد زكريا بالتغريب العلماني الذي يرادف الالحاد في خطاب تيارات الإسلام السياسي، وإتهام أمثال احمد عبد المعطي حجازي وفوزي فهمي وسمير سرحان وغيرهم بالتنوير الحكومي الذي يرادف العمالة للسلطة في خطاب المعارضة الأصولية، ومثال ذلك ما نشره في عدد الاثنين ١٧ فبراير الماضي في جريدة «العربي» القاهرية. ورغم ذلك كله فإن الأقوال الأصولية وإعلانات الإنتساب الى سيد قطب واتهام أساتذة الأمس وأصدقائه أو التبرؤ منهم لم تفلح في إزالة سوء الظن المتأصل لدى مجموعات الإسلام السياسي بما ينطوي عليه مشروع حسن حنفي الفكري من بقايا نزعات عقلانية ورواسب مرحلة ثورية وتأويلات ظاهراتية، فظلت عناصر التطرف في هذه المجموعات تنتظر الفرصة المناسبة كما تفعل مع كل مثقفي الإستنارة في مصر وغيرها من الأقطار العربية، إلى ان جاءت هذه الفرصة مع دعوة حسن حنفي بالاشتراك في ندوة بكلية أصول الدين، فكانت الدعوة بمثابة عود الثقاب الذي اشعل الحريق.

ولكن الجوانب التوفيقية (التلفيقية) التي انطوى عليها مشروع حسن حنفي، فضلاً عن المغازلة المتصاعدة لتيارات الإسلام السياسي، بالإضافة إلى الإعلان المتكرر بالإنتساب إلى حركة الإصلاح الديني التي بدأت من جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده، ووصلت حسن حنفي بحسن البنا وسيد قطب، كل ذلك لم يذهب هباء في واقع الأمر، بل قام بدور الوسائط المخففة للصدمات وموانع الصواعق القمعية، خصوصاً في الدوائر التي يتصدرها عقلاء السلفيين الذين يعلنون رفضهم أساليب القمع العنيف التي تلقي بظلال الشكل على نوايا الحركات الدينية كلها. أضف إلى ذلك ما نجحت فيه الحكومة المصرية من استصدار تشريع متأخر، يمنع (نسبياً للأسف) مخاطر دعوى الحسبة التي استخدمت في حالة نصر أبو زيد.

هكذا وجد حسن حنفي كثرة من المدافعين عن حقه في الاجتهاد، الرافضين

على المؤسسه الازهريه، ابتداء من فضيله الإمام الاكبر شيخ الجامع الازهر ووزير الأوقاف، وانتهاءً بعقلاء الجامعة الأزهرية، جنباً إلى جنب، كل قوى الاستنارة على اختلاف طوائفها واتجاهاتها ومواقعها السياسية، في داخل مصر وخارجها، الأمر الذي يحدث في حالة نصر أبو زيد، وعلى النحو الذي دفع رئيس الجمعية التي تطلق على نفسها اسم «جبهة علماء الأزهر» إلى إنكار صدور البيان بإسم الجبهة، وتأكيد أنه يعبر عن رأي فردي لأمينها العام بصفته الشخصية وليس بصفته الإعتبارية.

وتتابعت تصريحات الاستنكار من عميد كلية أصول الدين، ورئيس جامعة الأزهر، وشيخ الجامع الأزهر، ومفتي الديار المصرية، وبعض أعضاء «جبهة علماء الأزهر» والمشرفين عليها قديماً، وآخرها تصريحات شيخ الجامع الأزهر في جريدة «الأهرام» الصادرة يوم السبت الماضي (١٩٩٧/٥/٢٤) التي جاء فيها إن شيخ الأزهر لا يعلم عن الدكتور حسن حنفي إلا كل خير، وإنه يبرئه مما نسب إليه. وبدا الأمر كما لو كان هناك حرص من أطراف متعددة، في تجمعات الإسلام السياسي ودوائر الأزهر، على تقليص دوائر القضية، وعدم تصعيدها إلى ما يمكن أن ينقلب إلى نقيضها، خصوصاً بعد أن وصلت دلالة الرسالة القمعية إلى كل أطراف الإستنارة، وتأكد معنى الأمثولة القمعية في الأذهان المستهدفة مرة أخرى.

وبدأت الضجة المتصاعدة حول قضية تكفير حسن حنفي في التقلص والخفوت التدريجي اللافت داخل هذا السياق، الأمر الذي ظن معه البعض إن القضية كلها مفتعلة منذ البداية، وإنها حيلة تفتقت عنها جماعة من جماعات الإخوان المسلمين التي تترابط بعلاقات خفية، كي تخفي الصلة الحميمة بين الصقور والحمائم، وذلك لصرف الانتباه عن الدلالة السلبية لتصريحات المرشد العام للإخوان المسلمين في مصر، وتحويل شحنات الغضب الوطني العام الذي أثارته التصريحات إلى مجرى آخر. وحتى لو صح هذا التفسير، وهو يستحق التأمل على كل حال، فإنه لا يتعارض أو يتناقض مع الحقيقة الواقعة، وهي أن المتطرفين من خصوم الدولة المدنية

في أي لحظة، مستعدين لممارسة استعراض القوة في عمليات مدبرة بين الحين والحين، ومن ثم ممارسة إرهاب العنف على أي مفكر يمكن أن يقع في أيديهم. ولذلك فإن الهجوم على حسن حنفي حلقة أخرى من حلقات المسلسل الإرهابي نفسه الذي انتهى بالاغتيال المعنوي لنصر حامد أبو زيد. وأتصور أن اختيار حسن حنفي دون سواه، هذه المرة، هو نوع من الرد على طالبي القرب، يرسله أولئك الذين لا ينفع معهم القرب بل التماثل والاتحاد.

ومن الواضح أن مغزى الرسالة الأخير وصل إلى حسن حنفي بأكثر من بعد، بالقدر الذي وصل إلى أقرانه أشباهه من طالبي القرب، أما الأباعد لا الأداني ففي الجعبة ما ينتظرهم، أفراد وجماعات، من الآليات لتي لا تعرف معنى الحوار أو التسامح أو حتى المجادلة بالتي هي أحسن. وأحسب إن المدلولات التي وصلت الى حسن حنفي من دوال الرسالة القمعية هي المسؤولة عن إستجاباته المعتصمة بالصمت طوال الضجة، وحرصه على التنسيق (غير المعلن في أجهزة الإعلام) مع رئاسة المؤسسة الجامعية التي يعمل فيها والقيادات الأزهرية التي يتصل بها. وفي موازاة دلالة التنسيق مع سلطة المؤسسات الجامعية والأزهرية، فإن دلالة الإعتصام بالصمت في الاستجابة إلى موجات الحملة التكفيرية تكشف بأوضح معنى عن وجه سلبي من جملة الأوجه السلبية الأخرى التي تلازم موقف المفكر العربي المعاصر، في توتره المحصور بين مطرقة التعصب وسندان القمع.

- ٢ -

المرة الوحيدة والأخيرة، إلى الآن، التي خرج فيها حسن حنفي عن اعتصامه بالصمت، كانت في مجلة «المصور» المصرية التي نشرت، في عددها الصادر بتاريخ ١٩٩٧/٥/١٦، أن رئيس جامعة القاهرة «نصح الدكتور حسن حنفي بعدم الحديث للصحف، خاصة أن هناك توصية داخل الجامعة بعد قضية الدكتو نصر أبو زيد ألا

والحالي، رداً على التشهير الذي قام به أمين جبهة علماء الأزهر الأستاذ في كلية أصول الدين. وهي رسالة ينص حسن حنفي في نهايتها على أنه يكتبها مهتدياً بتقاليد الفلاسفة الدينيين من قبله، وأنه يوجهها إلى علماء كلية أصول الدين، إسوةً بما فعله الفيلسوف الفرنسي رينيه ديكارت في رسالته إلى علماء كلية أصول الدين (اللاهوت) بفرنسا، بعد إن نشر كتابه «تأملات في الفلسفة الأولى» وقامت ضده حملة تشهير مماثلة، لا لشيء إلا لأنه أراد الدفاع عن الدين بطرق جديدة.

وبعيداً عن الحيلة الملتبسة لقياس الحاضر على الغائب في الإشارة إلى ديكارت، وهي حيلة لها دلالتها التي تستحق التأمل، تحرص رسالة حسن حنفي على تأكيد «مجموعة من الحقائق» التي تستهلها بتأكيد أن علم الكلام علم متخصص، هو أحد العلوم العقلية النقلية في تراثنا القديم.

وهو موضوع كتاب «من العقيدة إلى الثورة» الذي لا ينبغي أن يتناوله غير المتخصصين، وأمين «جبهة علماء الأزهر» (أو «الزميل الفاضل» بلغة حسن حنفي) متخصص في علم الحديث، ولو ترك الأمر لأهله لكان أفضل، فالمتخصصون كثرة والحمد لله. وتضيف الرسالة الى ذلك أن علم الكلام علم دقيق لا يتناوله إلا العلماء في دور العلم دون التشهير به والطعن على أصحاب المقالات، مكانه أقسام الفلسفة في الجامعات المصرية وكليات أصول الدين في الجامعات الدينية وليس عبر الصحف اليومية والمجلات الأسبوعية. لذلك كتب الغزالي «إلجام العوام عن علم الكلام». وللغرض نفسه كتب أيضاً « المضنون به على غير أهله». وكان ينبغي على «الأخ الفاضل» الذي هو «عالم جليل» أن يكتب في المجلات العلمية المتخصصة وليس المنابر الشعبية. وتزيد الرسالة على ما سبق توضيح أن علم الكلام هو علم الفرق الإسلامية وآرائها وعقائدها وليس الدين الإسلامي أو العقيدة الإسلامية، فهو علم تاريخي خالص كما عرضه محمد عبده في القسم الأول من «رسالة التوحيد» مبيناً نشأته التاريخية والسياسية، وكما يفعل أساتذة تاريخ الفلسفة مع

تتفق الفرق فيما بينها وتختلف، ثلاث وسبعون فرقة طبقاً للحديث المشهور. ويضيف حسن حنفي، في تصاعد هذا السياق من الرسالة العلنية التي يرد بها على الرسالة غير المعلنة التي وصلته، مفاجأته الدالة التي ينطقها قوله : «يدافع الأخ الفاضل عن الفرقة الناجية وأنا أحاجج الفرق الهالكة».

وتمضي الرسالة على هذا النحو من الإبانة، بعد استبدال علاقة التماثل بعلاقة الإختلاف عن مصدر الخطر المحتمل الذي يأتي من «الزميل الفاضل» الذي هو «عالم جليل». وتضيف الرسالة ما يثبت علاقة التماثل والمشابهة التي تدني بطرفيها إلى حال من الإتحاد في المقصد، مؤكدة أن هدف المشروع الفكري لصاحبها هو إعادة تجديد علم أصول الدين الذي توقف منذ القرن الثامن الهجري، باستثناء الشروح وكتب قواعد العقائد، وأن هذا التجديد يقوم بأمرين : أولهما تغيير المادة التي اختلفت بتبدل الظروف والأحوال منذ النشأة الأولى للعلم في القرن الأول للهجرة إلى هذا القرن. وثانيهما تجديد المناهج والاعتماد على مناهج العلوم الاجتماعية الحديث خاصة الانثروبولوجيا الثقافية والديانات المقارنة وعلم النفس الاجتماعي، وهي مناهج ليست غريبة على القدماء الذين استخدموا مثلها أو سبقوا اليها.

والهدف النهائي من هذا المشروع، فيما تعلن الرسالة، هو الدفاع عن مظان الخطر التي كان العلماء يقاومونها قديماً، دفاعاً عن العقيدة ضد المشوهين لها من أهل الأهواء، ويقاومها العلماء المعاصرون (أمثال حسن حنفي ومعه «الزميل الفاضل» فيما يومىء السياق) تأكيداً لمصالح المسلمين ، واتباعاً حسناً لما فعله جميع المصلحين، ابتداءً من الأفغاني وانتهاءً بسيد قطب. ولا ضير من تحقيق هذا الهدف النهائي بأكثر من وسيلة فيما تقول الرسالة، نصاً، فالمهم المماثلة في الموقف لا المغايرة في الوسيلة. ولذلك ينبري بعض علماء الكلام المعاصرين إلى الدفاع عن العقيدة بمناهج القدماء وبغاياتهم (كما يفعل «الزميل الفاضل» – لو رددنا علاقات الحضور في لغة الرسالة على علاقات الغياب) وينبري آخرون (مثل حسن حنفي)

على العقيدة من المخاطر الداخلية التي هي سوء الفهم والتأويل». ويعمل الفريق الثاني «في الخارج، دفاعاً عن الشريعة ومصالح المسلمين، ضد الاحتلال والإستغلال والقهر والتجزئة والتبعية والتغريب واللامبالاة». وكلا الفريقين يبدأ من الدين نفسه وينتهي اليه، مصدقاً به وداعياً إليه على سبيل الحفاظ والدفاع فيما تقول الرسالة التي تؤكد معناها بقولها : «كلنا موحدون بالله، نشهد إن لا إله إلا الله، ومقرون برسالات الأنبياء، ولا يجوز لأحد الشق على القلوب واتهام أصحابها بالكفر أو الردة أو الإلحاد ما داموا ينطقون بالشهادتين فتصبح أموالهم ونفوسهم وأعراضهم حرمةً على المسلمين. ومن قال لأخيه أنت كافر فقد باء بها أحدهما».

وتتضمن الرسالة، في صياغتها التي تكشف عنها الفقرات التي حرصت على نقلها بنصها، مجموعة من الدلالات الكاشفة عن الموقف الدفاعي الذي اضطر إليه حسن حنفي على سبيل التخصيص، ويضطر إليه المفكر العربي على سبيل التعميم، فالرسالة تبدأ وتنتهي، بل تعيد وتزيد بالإطناب والتكرار، بما يؤكد سلامة الإعتقاد الديني لصاحبها، وانتسابه إلى زمرة المسلمين، ناطقة الشهادة التي تعصم قائلها من تهمة التكفير المشرعة كالسيف، ومن ثم تصون دمه وعرضه وماله ووظيفته ومكانته الإجتماعية وحقه في الكلام والكتابة. وذلك وضع يعني أن القضية في حدودها الخاصة والعامة لم تعد قضية حرية فكرية بالمعنى المطلق، أو حتى حرية اعتقاد بالمعنى الذي تنص عليه الدساتير الحديثة أو تؤكده المواثيق والمعاهدات الدولية، فذلك مستوى لم يعد متاحاً في زماننا العربي الذي يضطر فيه المفكر إلى التراجع والتراجع والتراجع إلى أن يسقط في شباك الخطاب النقيض، فتغدو الأنا المدافعة هي الوجه الآخر من نقيضها المهاجم، في آلية الدفاع التي تخلو من الشجاعة أو التماسك المنطقي. هكذا، يضطر المفكر العربي (الذي يدل عليه حسن حنفي دلالة الجزء على الكل) إلى أن يهجر الدفاع عن حرية الفكر بالمعنى المطلق، ويتخلى عن تأكيد حق الإعتقاد بوصفه مبدأً أساسياً من مبادىء الدولة المدنية، ويستبدل بهما

هذه الدائرة الضيقة مردودة إلى مغايرة الاجتهاد في المتفق عليه، المقبول من الجميع، في التأويلات التي لا تخرج على الأصل، ولا تتعارض مع النصوص الأولى، أو حتى النصوص الثواني داخل الدائرة التأويلية نفسها، تلك الدائرة التي تضم إلى علماء القديم، وهم بعض الأصل الذي يقاس عليه، علماء الجديد الذي لا يستخدمون من مناهج العلوم الحديثة إلا ما يتفق والمناهج التي استعملها القدماء ولا يخرج عليها.

وذلك معنى ينطوي على نوع من الاتباع المضمر، والدفاع الذي يرد الحاضر على الغائب، والسلف على الخلف، في الآلية الدفاعية التي تبرر الجديد بالقديم في كل الأحوال، بعيداً عن استقلال المعنى المطلق للمصلحة المرسلة التي تبرر نفسها بالحاضر الذي يتطلع إلى المستقبل الواعد، ومن غير حاجة إلى القياس على ما سبق. ولماذا نتحدث عن المستقبل في هذا السياق، وهو يتحول مع هذه الآلية الدفاعية إلى دال خطر، يمكن فهمه بوصفه إلغاءً للماضي الذي ينتسب التعصب إلى بعض عصوره وتياراته ؟! ولذلك كان الإلحاح، في رسالة حسن حنفي، على مبدأ المشابهة الذي يبرر الجديد بالقديم، ويرد دال حسن حنفي المعاصر على مدلول ديكارت غير المعاصر في اللجوء الى علماء اللاهوت من حراس العقيدة في كليتهم التي تستبدل الرسالة باسمها الأعجمي مسماها العربي الإسلامي «أصول الدين» لموقعه النفسي ودلالته الاعتقادية. وإلحاح المبدأ نفسه واضح في تكرار صفات الانتساب الى السلف الصالح، مثل جميع «المصلحين» الذين يتبع صاحب الرسالة خطاهم، على نحوٍ يؤكد به حسن حنفي ما سبق ان أكده، في إعلان قربه من تيارات الإسلام السياسي، من أنه وريث «الشهيد» سيد قطب في سعيه إلى «استئناف حركة الإصلاح» وليس الانتقال، في سياق الموقف الدفاعي، «من العقيدة إلى الثورة».

ويلفت الانتباه، في سياق هذا الموقف، أن المفكر الذي يقوم مشروعه الفكري

إلحاحه على الدفاع عن جماهيرية العلم الذي ينبغي أن يتوجه إلى كافة الأمة وليس إلى صفوتها، إلى جموع فقرائها وليس إلى قلة أغنيائها، بحثاً عن العدل الاجتماعي والمساواة الطبقية. وتبدو الرسالة في منطقها الدفاعي، كما لو كانت مجبرة على اتخاذ ما يناقض الموقف السابق لصاحبها، ومقهورة على أن تستبدل الإشارة إلى «علم الكلام الحديث» بالإشارة إلى «لاهوت التحرير»، وذلك من منطلق أن العلم الإول (علم الكلام) علم دقيق لا يتناوله إلا العلماء المتخصصون، في قاعات العلم المغلقة، وليس الصحف اليومية أو المجلات الأسبوعية. ودليل ذلك ما كتبه الغزالي في «إلجام العوام عن علم الكلام» وفي «المضنون به على غير أهله». وبقدر ما يؤكد هذا المنطق الحجاجي مبدأ المشابهة في آلية القياس الإتباعي، وهي آلية التي ترد السلف (حسن حنفي) على الخلف (الغزالي صاحب «تهافت الفلاسفة» دون سواه) فإن نتيجة الحجاج تنتهي بالمحاجج الواقع في شراك القمع إلى التبرؤ الضمني من جماهيرية العلم التي سبق أن بشّر بها، ضمن معاني «لاهوت التحرير»، ومن ثم التبرؤ مما سبق أن اعلنه حسن حنفي أكثر من مرة، بل ما عرف به وألح عليه، من رفض قسمة الناس إلى عامة وخاصة، تلك القسمة التي كانت «قسمة ضيزى، تقوم على الإقرار بالجهل الإجتماعي والتسليم به دون تغييره والقضاء عليه»، وذلك على نحو ما جاء في المقدمات النظرية التي بدأ بها كتاب «من العقيدة إلى الثورة»، حيث نقرأ أن الخاصة هم طليعة العامة، وأن لكليهما نفس العلم، أذ لا توجد حقيقتان، الأولى للعامة الدهماء والثانية للخاصة العلماء، بل حقيقة واحدة ينتمي اليها الجميع، ويعبرون عنها «في ثقافة واحدة، وبفكرة واحدة، وبتصور واحد».

ولا يقتصر المنطق الدفاعي في رسالة حسن حنفي على المبدأ الذي يتبرأ فيه المفكر من مواقفه المعلنة فحسب، بل يجاوز ذلك إلى الاستشهاد بمن تعود على مهاجمتهم من الأشاعرة، خصوصاً الغزالي الذي تحول، في سياق المنطق الدفاعي، إلى عون على معنى العودة إلى العلم «المضنون به على غير أهله» من العوام الذين

متطرفين، أو إلى كتابات التعصب التي تنتهي بقرائها المضللين إلى ما انتهى إليه الشاب المسكين الذي أقدم على محاولة اغتيال نجيب محفوظ.

والمسافة قصيرة جداً بين خوف المفكر العربي المعاصر من العامة الذين تحول بعضهم إلى قنابل موقوتة من العنف وبين المضي في لوازم القسمة الضيزى لثنائية العامة والخاصة، أعني اللوازم التي توقع مبدأ القسمة نفسه على الخاصة، تمييزاً لبعض الخاصة عن البعض، ومن ثم توسيع كهنوت المعرفة بما يقصر الاجتهاد في كل دائرة من دوائر المعرفة على المتخصصين فيها وحدهم، وتحريم الاجتهاد فيها على غيرهم من العلماء المضنون عليهم بغير علمهم. لقد أخطأ أمين «جبهة علماء الأزهر» في مناقشة تجديد حسن حنفي لعلم أصول الدين لأنه متخصص في علم الحديث، وليس علم الكلام الذي هو علم مقصور على أهله من المتخصصين، ولا ينبغي فتح باب مناقشته لغير هؤلاء، في منطق المحاجة الدفاعية التي تحول بها المدافع إلى مجلّى لنقيضه.

الطريف أن رسالة حسن حنفي تضيف، بعد ذلك مباشرة، ما ينقض المحاجة السابقة ويتناقض وإياها تماماً، وذلك عندما تقول إن علم الكلام يكتب بطريقتين، تاريخ الفرق وقواعد العقائد، وإنه يشرح إتفاق الفرق واختلافها، طبقاً للحديث المشهور عن اختلاف الأمة إلى ثلاث وسبعين فرقة، وإن ما يفعله المهاجم «الأخ الفاضل» هو الدفاع عن الفرقة الناجية، في موازاة مشروع حسن حنفي الذي يقوم على محاججة الفرق الهالكة. وإذن فالهجوم كله لا معنى له لأن كلا الأخين الفاضلين عالم جليل، ينطلق من زاوية مغايرة فحسب من الموقف نفسه دفاعاً عن الفرقة الناجية، تلك التي ينتسبان إليها في كل الأحوال، وحجاجاً للفرق الهالكة المعاصرة من العلمانيين الذين ليس منهم كلا الأخين الفاضلين فيما يقول الدفاع، حرصاً على تبرئة المدافع من كل شبهة محتملة، وتشبهاً بالمهاجمين له في أغلب الأحوال.

وواضح من تحليل وخطاب «رسالة» حسن حنفي المعلنة على «الرسالة غير المعلنة» أن الأولى ليست سوى استجابة دفاعية إلى موقف من مواقف التعصب، موقف تحوّل إلى فعل من أفعال القمع الذي مارست فيه اللغة ومورس بها أدوار عنف تهدف إلى الترهيب، ومن ثم إشاعة أقصى درجات الخوف في نفس الخصم، كي تدفع به لا إلى التراجع والتبرؤ من الاتهامات المعلنة فحسب، بل التبرؤ من كل الاتهامات الممكنة أو حتى المحتملة. ولذلك فإنه بقدر الخوف المضمر الذي تنطقه مفردات «رسالة» حسن حنفي على مستويات المداورة والتراجع، بل حتى على مستوى الاضطراب التركيبي في بناء الجمل، تتركب ملفوظات الخطاب الدفاعي في «الرسالة» بما يضع في صدارة دلالاتها مدلولات الاستجابة الإذعانية إلى الموقف، كاشفة عن اللاوعي المقموع لنص الرسالة من ناحية، ودالة على ما يقع خارجها في علاقات الغياب التي تفضي إلى الرعب من تكرار مأساة نصر أبو زيد من ناحية ثانية، وهو رعب تبرره صلة التلمذة التي تصل الأخير بمشروع حسن حنفي، ذلك الأستاذ الذي كان فكره بداية انطلاق تلميذه ومريده نصر أبو زيد الذي سرعان ما تحوّل إلى أمثولة رادعة للأستاذ الذي علّمه المضي في الأفق المفتوح للإجتهاد.

ويبدو أن هذا الرعب الذي يترتب على تمثل أمثولة الردع كان الدافع وراء ما انتهت إليه مشاورة حسن حنفي لأولى الأمر الذين دعموا رأيه في عدم الحديث للصحف، والعمل على «لمّ» الموضوع ومعالجته بالكتمان أو مداوته بالصمت، ومن ثم الاكتفاء بالبيان الواحد الوحيد الذي أخذ شكل «الرسالة» الموجهة إلى عميدي أصول الدين، دفاعاً عن النفس، وبعداً عن النتيجة التي يمكن أن ينتهي إليها التوسع الإعلامي في الأخذ والرد. وذلك موقف يؤكده أن بعض المعلقين على نتيجة قضية نصر أبو زيد، ومنهم حسن حنفي نفسه، أفتوا أن القضية ما كانت تنتهي إلى ما انتهت إليه لو ظلت محصورة في إطار ترقية جامعية داخل الجامعة. ولذلك

فيدفع المفكر إلى الصمت الذي لا يخرج منه إلا إلى بعض دفاع مقموع، هو نوع آخر من الصمت الذي يذكرنا بما قاله أبو نواس الشاعر العباسي قديماً :

مت بداء الصمت خير لك من داءِ الكلامِ

إنما العاقل من ألـ ـجم فاه بلجامِ

ولا معنى لذلك كله، في النهاية، سوى تصاعد درجات الخوف لدى المفكرين من خطر محاكمة أفكارهم بواسطة الرأي العام الذي أصبح، في تقديرهم، وفيما يبدو من شواهد كثيرة، أكثر إيغالاً في المحافظة، وأكثر ميلاً إلى الاتهام، وأكثر مسارعة إلى العنف، وأكثر اندفاعاً إلى تصديق تهم التكفير التي تدفع المتطرفين من الأفراد إلى تولي مهمة القصاص من المفكرين الذين اصبحوا هدفاً سهلاً لهذه التهم. وفي ما وقع أمامنا من أحداث، وما يتكرر حولنا من مشاهد، دليل على الوضع الذي يجد فيه المفكر العربي نفسه، محاصراً بين سندان التعصب ومطرقة القمع. وليست حالة حسن حنفي، في هذا المجال، سوى حالة تدل على غيرها من الحالات في علاقة الجزء بالكل، من حيث ما تعانيه حياتنا من التعصب الذي يفضي إلى القمع بأكثر من معنى.

- ٤ -

هل أستدرك فأقول، أخيراً، إن التعصب، كالقمع الذي هو نتيجة له، لا يقتصر على البعد الديني الذي تبرزه حالة حسن حنفي، ولا ينحصر في تيارات الإسلام السياسي الأصولية وإنما يجاوزها إلى غيرها ؟ أتصور أن هذا الاستدراك واجب، فالتعصب مرتبط بنية الثقافة المنغلقة على نزعات جامدة، تقاوم التطور على المستوى الفردي والجمعي، وترفض التقدم، وتحول دون النظر النقدي إلى عناصر الماضي أو الحاضر بالقدر الذي تستبعد به أسئلة المستقبل. وتعصب مثل هذه

أقمع في كل المجالات. ولذلك فإن التعصب هو الوجه الآخر للأصولية، من حيث هو دلالة ملازمة، تدل على حالة يجمد معها الوعي على أصوله، كما يعصب الرجل بيته حين يقوم فيه لا يبرحه، رافضاً النظر إلى غير ما جمد عليه. والفارق بين الأصولية والتعصب، في هذا البعد، ليس سوى الفارق بين وجهي العملة الواحدة، فالتعصب أصولية اعتقادية أو فكرية أو سياسية أو اجتماعية تكتفي بأصل لا تفارقه إلى غيره، والأصولية تعصب اعتقادي أو فكري أو سياسي أو اجتماعي لا يرى سوى ما جمد عليه الوعي، في مداره المنغلق على نفسه. والدلالة الجامعة بين الاثنين هي النزعة الأحادية الحدية التي تنفي كل فهم مختلف، فتتحول إلى قمع يمارس أفعال العنف.

هذه الدلالة للتعصب الذي هو معنى آخر للأصولية تجد ما يؤكدها ويدعمها في الأبنية اللاواعية للثقافة النقلية التي نتوارثها، خصوصاً ما تنطوي عليه هذه الأبنية من عناصر تلح على الإجماع، وترفض الاختلاف، وتقرن الدخول إلى «الفرقة الناجية» بالتسليم بالأولوية المطلقة لما تراه الجماعة، أو تتعصب له أو تتعصب به. وإذ تنفي هذه العناصر وجود الفرد وحضوره، على مستوى حقه في اختيار معرفته ونوع مجتمعه، فإنها تصادر قدرته التي يستند إليها هذا الحق، وذلك من خلال تأكيد مبدأ الاتّباع الذي هو العلة القريبة للتعصب، فالاتّباع يعني التقليد الذي هو رفض لحق العقل في الاجتهاد المستقل عن أصولية النص. ولا شك أن الإيهام بنجاة المتعصب، في مقام الاتّباع والنقل، يلزم عنه التسليم بنوع من القمع الذي لا بد أن يمارسه المتعصب على من يخالفه، أعني أنه ما دام المتعصب يبدأ من التسليم بأنه في الفرقة الناجية ونقيضه في الفرق الضالة، وما دام يقرن النجاة بالإيمان الديني أو ما يشابهه من المعتقدات الدنيوية، ويقرن الضلالة بما يفضي إلى الكفر أو ما يقاربه من المعتقدات الدنيوية، فإن عنف المتعصب في التعامل مع المختلف عنه يغدو قرين إلغاء هذا المختلف على

وتستجيب هذه الابنية الاتباعية للثقافة التقليدية إلى بنية الدولة السلطية السائدة، فمتوالية التعصب والقمع هي ناتج الإستبداد السياسي ومبررات وجوده في الوقت نفسه، خصوصاً في الأقطار التي يغدو فيها الاتباع الفكري الوجه الآخر من التبعية السياسية الاقتصادية، والنقل عن المصدر الأعلى هو الفعل الملازم لتنزيه الحاكم، والتعصب الاجتماعي الديني هو المعنى الملازم لفرض الإجماع السياسي، ورفض الآخر الثقافي هو النتيجة الطبيعية لغياب التعددية، وتقديس الماضي المطلق هو البعد الزمني للمعرفة البطريركية.

وليس من المصادفة، والأمر كذلك، أن تتكرر ظاهرة المفكر العربي الذي يغترب عن وطنه، ليجد مساحة هامشية أكثر اتساعاً لفكره الحر في قطر عربي آخر، أو يهجر الأقطار العربية كلها إلى غيرها ليبدع أو يفكر كما يريد، وتلك ظاهرة متكررة إلى الحد الذي أصبح يبرر الحديث عن مهاجر عربية جديدة، أكثر عدداً وتنوعاً، تنتشر في بعض الأقطار العربية فراراً من بعضها الآخر، وتنتشر في كل أقطار العالم فراراً من كل الأقطار العربية. ويمكن أن نضيف إلى مهجر المكان مهجر اللغة، حيث يجد المفكر أو المبدع في لغة غير لغته الأم ما يسمح له بأن ينطق المسكوت عنه، من غير المسموح به في لغته الأم، أو ما تتأبى اللغة الأم على إدائه، من حيث هي نظام ثقافي ينطوي على شبكة مؤثرة، فاعلة، من النواهي القمعية في نهاية المطاف.

ومن المتوقع، والأمر كذلك، أخيراً، أن تتكرر وقائع اتهام حسن حنفي وأن نرى استجابات مقاربة لاستجاباته، ما ظلت متوالية التعصب والقمع سائدة، تعيد انتاج نفسها، وتتزود بطاقاتها الهدامة من المولدات التي تؤدي اليها وتتدعم بها، إلى أن نتخلص من أصول هذه المولدات وجذورها المترسخة في أبنية الثقافة والمجتمع.

المناقشات

الدكتور / حسن الابراهيم :

دراسة هذه الحالة تؤدي الى الحزن لأن مؤسسات التعليم العالي مقبرة لحرية البحث وإبداء الآراء في أمور كثيرة في المجتمع مع إن مسؤولياتها كبيرة جداً.

الرأي العام أصبح أداة بيد الآلة القمعية ونتساءل عن أسباب تحول الرأي العام لهذه الاداة، ما دور التربية والتعليم في تخريج أنصاف المتعلمين في المجتمع.

الأصولية موجودة في كثير من المجتمعات الغربية لكن الرأي العام فيها يتمتع بقدرة على التحليل والنقد لما يدور.

الدكتور / محمد الرميحي :

ما قدمه الدكتور قطعة فكرية متميزة، وفيها ربط بين الواقع والنظري وأمثلته جيدة كما في مثال د. حسن حنفي.

في بداية الأمر أرجو تعديل النص المكتوب باسم د. فؤاد زكريا. حيث قيل (السابقون) ولو عرف د. زكريا بذلك لانزعج.

نحن نحاول البحث عن أسباب التعصب وهذه جذور القصة لو نظرنا للتاريخ لقلنا هل يوجد التعصب في مواقع انتحار الأمم. الربط بين التعصب الذي نراه اليوم وفرق الحشاشين في فترة الحروب الصليبية.

هل هي أسباب اقتصادية اجتماعية (الفقر / الغنى) ؟ هل هي إمكانيات الدولة.

هل هي في موضوع المناهج الدراسية ؟ عندما نرى كتاب طه حسين سنة ١٩٢٨ (مستقبل الثقافة في مصر) نجد أنه يطالب بمناهج نقدية وحوارية ومع ذلك لم تتحقق

تحدث الدكتور عن مهجر المكان ومهجر اللغة ومهاجر الاختار من لغة إلى لغة ليتضح لها التعبير وأريد أن أضيف منهج الشكل الأدبي الذي يهاجر من نص مباشر إلى نص روائي. كما فعل زميلنا (تركي الحمد).

الدكتور / تركي الحمد :

مجرد سؤال للدكتور عصفور : ذكر الدكتور أن الرأي العام أصبح كنوع من المرجعية للمتطرفين والمتعصبين. ألا تعتقد أن هناك أغلبية صامتة تخشى ولماذا تخشى ؟ لأن المفكرين يخشون ويخافون وإذا كان الأمر كذلك فإن الانسان العادي أولى بالخوف، الرأي العام ليس بذلك التخلف وهذه الفئة الصامتة في المجتمع لو وجدت من يقف بجانبها لتكلمت ومثال ذلك البرامج التلفزيونية المبثوثة في لقاءات مباشرة نجد نوعاً من التوازن بين (مع) و (ضد) وبذلك ليس الرأي العام بهذا التعصب.

الدكتور عصفور فتح الباب لإدخال ثنائية جديدة من ثنائيات الفكر العربي وهي المهاجر والمحاجر، المحاجر عندنا والمهاجر عند المجتمعات الأخرى فشكراً على هذه الثنائية.

الاستاذ / عبد الرزاق البصير :

قد يكون تعقيبي تعقيب الضعيف الذي لم يدخل الجامعة واعذروني على طريقتي، أنا لم أتعلم تعليماً نظامياً. القضية قد تكون كل ما ذكرتم من اقتصاد وغيره ولكن أنا اعتقد بأن القضية قضية عدم اتفاق المفكرين في مصر بالذات وقلنا في مجتمع اللغة العربية إن ما يحدث في مصر يجد صداه في البلاد العربية. أقولها غير قاصد التقرب ولكنها الحقيقة التي أعتقدها بأن مصر قائدة العرب من الناحية الفكرية والثقافية ولا أريد أن آتي بكثير. لكن يكفي قضية المرأة وقاسم أمين. أنا مندهش وأرجو من الدكتور جابر أن يفسر هذه القضية. كيف استطاع المتعصبون أن يكونوا بمثل هذه القوة مع علمي أن أعداد المستنيرين في مصر كبيرة وهم قادرون على الرد ولا يقلون عن هؤلاء

ضمنهم قويه. اريد ان اوكد ان كل ما يجري في مصر يجري في البلاد العربيه وقد يكون لذلك أسباب ذكرها الدكتور الرميحي وغيره.

على المستنيرين في مصر من قانونيين وحقوقيين وغيرهم أن يتحدوا أمام هذا الخطر الداهم وإلا فإننا منحدرون انحداراً لا رجعة فيه.

الدكتور / محمد رجب النجار :

المحاضرة نص أدبي رائع. ما أثير في المحاضرة مجموعة نقاط بالغة الخطورة وعلى رأسها فكرة الصمت والدعوة له.

الصمت موقف سلبي كما نعلم وتزداد المأساة عندما تكون موجهة من رئيس جامعة والمفروض انها جهة مستنيرة وتحمي هذا الأستاذ أما أن تتركه في مهب الريح لجامعات تبدو قوية لكنها في الحقيقة ضعيفة لكن صوتها عالٍ والدولة تجاملها. وهذه المجاملة هي التي تغري الرأي العام بالوقوف بجانب هؤلاء هذه الظاهرة على مر التاريخ مستغلة من رجال الدين أبشع استغلال أما انفصال السياسة عن الدين فهو في نظري المخرج. أما سؤال د . جابر متى وكيف نتخلص. السؤال محتاج إلى موقف على مستوى الأمة ككل وهو متى تنفصل السياسة عن الدين ؟ هنا حرية الرأي ستأخذ مجراها كأي فكر مستنير داخل الوطن، من المسؤول عن الوضع الذي نحن فيه ؟ مجاملة السلطة لأعداء المثقفين أم سلبيات المثقفين ؟ أعتقد أن المثقفين هم المسؤولون أولاً عن هذه القضية، ما موقف د. جابر من هذه المسألة.

الدكتور / محمد جابر الانصاري :

كيف يمكن أن نفسر ظاهرة التعصب والتطرف والانغلاق بصفة عامة هذه ظاهرة حية ولكنها في مجتمعنا قضية عامة.

أشار الدكتور عصفور الى بنية الثقافة المنغلقة والمسألة الأحادية وأخيراً قال بنية الثقافة والمجتمع وهنا مفتاح مهم جداً. ألم يحن الوقت للاعتراف بأن مجتمعنا نفسه مجتمع قمعي ؟

الشعب بحكم تركيبتها هي تركيبات وبُنى قمعية مستعدة لممارسة القمع ضد نفسها. هناك إشارة الى الآخر / المتعصب والقامع وشعرنا نحن وكأننا أناس زبرياء هل نحن بهذه الثنائية الأسود والأبيض أم أننا سندخل في اللون الرمادي ؟

السيد / أسامة الروماني :

ألا يرى المحاضر أن هناك انتقاء على من يقع عليه التعصب ؟ لماذا هناك انتقاء ؟ قد يكون التعصب والقمع الذي مورس على الدكتور حسن حنفي هو لامتصاص ما أطلقه من شد الاخوان في تلك الفترة.

وإذن هذه الانتقائية من قبل المتعصب على الذي يقع عليه التعصب هل هي لأن هذا التعصب له مريدون من أتباع المتعصبين لماذا لا يقع القمع والتعصب على آخرين كثيرين في الوطن العربي وفي مصر يقولون نفس الشيء مثل محمد عابد الجابري ومحمد شحرور لماذا التعصب يقع على من له أتباع عندهم ؟

هناك قول خبيث يقول : إن الله خلق لنا اللسان لا لنعبر فيه عن آرائنا ولكن لنخفي فيه آرائنا.

هل في هذه الحالة الصمت أجدى ؟

ما قاله الدكتور حسن الابراهيم ماذا نستفيد من مثل هذه المحاضرات حتى نخلق جيلاً أقل تعصباً، كثير من الممارسات تؤدي الى التعصب مع أنها تمارس ببراءة مثل (التصنيف) يثير التعصب ضد شاعر أو فنان أحسن من شاعر أو فنان آخر.

غياب تأكيد العلوم في حياتنا والتي تقول لا يوجد جواب صحيح واحد لمعضلة العلوم. ما تعود الفرد على قبول أكثر من جواب لمعضلةٍ ما وهذا يعوّده على قبول الآخر.

الدكتور عصفور :

في الواقع هذا النص كان تفكيراً بسلطة عالية وإن كنت متطلعاً باستجابتكم لهذه

أنا افكر بصوت مرتفع.

أظن أن التركيز كان في أغلب الآراء حول الأسباب التي أدت إلى هذه الظاهرة وهذا تركيز يؤدي على نحو غير مباشر الى البحث عن حلول.

أنا اتفق مع أغلب المتحدثين. كما أشار الدكتور الرميحي أن التعصب راجع الى انتحار الامة على نحو ما انتشر الفكر المتعصب المرتبط بالعنف كجماعة الحشاشين. هناك أسباب اقتصادية ديمغرافية مرتبطة بالأزمات السكنية أو الاقتصادية لأنه من الملاحظات الدالة أن أكثر الدول فقراً هي الأكثر عنفاً، ومثال ذلك الجزائر ومصر والسودان وفي مصر أكثر المناطق ازدحاماً هي أكثر عنفاً والصعيد كانت أكثر عنفاً لأنه لم يراع من ناحية التخطيط الاقتصادي وأظن ان هذا بدأ يعالج الآن.

هناك الأنظمة الثقافية الموجودة وأعني بها دلالة أكبر من الدلالة التي تشير الى وزارة الثقافة. الأنظمة التعليمية والإعلامية والتثقيفية (وزارة الأوقاف ووزارة العمال) بحيث تقوم بعمل منظومة ثقافية تقوم أجهزة الدولة (والايدولوجية) بتوصيل رسائلها للمواطنين هذه الأنظمة الثقافية تعلمنا الاذعان والرضا والانصياع والأصول الفكرية التي تستند بطريركية المجتمع. وتحويل المجتمع الى ما يشبه الهرم على كل المستويات.

هناك الأسباب السياسية على مستوى الحكم أو علاقة الأمة بغيرها الاتباعية هي الوجه الآخر للتبعية وأن المجتمع التابع تتحول ثقافته بأكثر من معنى إلى ثقافة اتباعية. والمجتمع المستقل هو الذي تشيع فيه الثقافة المتحررة بنسب متفاوتة يضاف الى هذا سبب آخر هو الأصول الثقافية النقلية القمعية التي ورثناها فمن يقرأ الفكر (الحنبلي) (تلبيس ابليس) (ابن القيم) وغيره فيما يدعون الى الحض على الاجماع وأن من يخرج عن الجماعة فهو شيطان كل هذه الافكار التي ورثناها تتحول الى مجموعة من المقالات الراسخة في اللاوعي الثقافي الفردي وتؤدي الى التعصب.

مؤكد أن الفكر الشمولي هو الوجه الآخر من الأصولية والأصولية هي الوجه الآخر

ومن المؤكد أن تشردم المتعلمين وكثرة العراك بينهم على نحو يفقدهم أن يكونوا قوة مؤثرة هو سبب من الأسباب في موازاة تضخم سلطة الجماهير التي دللت بواسطة الأنظمة الشمولية والتي قمعت بواسطة الأنظمة الشمولية فأعادت انتاج القمع لأن المقموع يعيد انتاج القمع كما يحدث في المرآة ينعكس الضوء على المرآة فتعيد هي انتاج الضوء.

ويشع القمع بالقدر نفسه في الاب الموظف الذي يمارس القمع على زوجته وأولاده. والتلميذ الذي يقمعه الاستاذ يمارسه على غيره من زملائه التلاميذ.

كل هذه الاسباب تشكل منظومة التعصب والقمع التي لا يمكن أن تنتهي إلا بتفكك هذه المنظومة.

الحل عندي كما استلهمته من كلامكم. يكون لا على سبيل الحلم. وإنما أتصور أن تتعدد الجبهات الثقافية وكل مجموعة تعمل في المنطقة الخاصة بها : أهل الفكر والسياسة وغيرهم كل في منطقته بحيث يكون هناك نوع من الوعي أكثر تماسكاً واتفاقاً على المبادىء الأساسية وتتولى هذه المجموعة الطليعية التي يمكن أن تختلف فيما بينها في إطار الوحدة عن طريق التعدد ولكنها تتفق على أهداف أساسية هي إشاعة الاستنارة في المجتمع وتأكيد حضور الدولة المدنية والديمقراطية الاسهام في تغيير الأنظمة الثقافية والتعليمية في المجتمع.

واشارة الدكتور الرميحي حول كتاب (طه حسين) اشارة دالة. بدأ الدكتور طه حسين كتابة ذلك عام ١٩٣٧ إثر معاهدة الشرق والاستقلال سنة ١٩٣٦ . والذي على أثره حصلت مصر على استقلالها من انجلترا.

صاغ طه حسين مشروعاً للثقافة ولم يكن له هو نفسه وإنما للطليعة التي ينتمي اليها طه حسين والتي عمل كل واحد منها على تحقيق شيء من الاشياء مثل محمد حسين هيكل ولطفي السيد وبقية المجموعة الطليعية الظافرة استطاعت أن تكون رأس الحربة في خلخلة المنظومة الموجودة وانتقلت بالفعل ببعض أجزاء المجتمع من التخلف الى التقدم لكن هذه الطليعة لم تستطع حسم الأمر في مجموعة من

اليها بحيث قبلوا ثنائية التعليم ولم يعملوا على الغائها. التعليم الديني في مقابل التعليم المدني.

لا توجد دولة مدنية تعترف بما يسمى بالتعليم الديني اعترافاً رسمياً انعكس بدوره على علاقة الدين بالدولة، هذا الى جانب مجموعة من التحديات الاخرى لم يستطع جيل الطليعة أن يحسمها وكان الواجب أن يخرج جيل بعدهم ولكن لم يحدث هذا بسبب تراكم الأسباب. ويبدو أن علينا البدء من حيث وصلت اليه هذه المجموعة الليبرالية ونفكر في حلول جديدة تستجيب للمشكلات الجديدة.

في كل الحديث الذي قيل نحن نسينا سبباً مهماً من أسباب التعصب، الأصولية المستشرية. من الملاحظ أنه بالقدر الذي تتزايد في النزعات الكوكبية في العالم فإنه كرد فعل على هذه النزعات وكخوف من ذوبان الأقليات الدينية والقومية على مستوى العالم في هذه النزعات يحدث رد فعل عنيف جداً. وهذه العلاقة العكسية بين تزايد النزعة العالمية والكوكبية من ناحية وتزايد النزعات الاصولية المضادة من ناحية ثانية. وأظهر أن هذه النزعات هي التي سنسمع بها مع تحول العالم الى قرية صغيرة بالفعل بسبب ثورة الاتصالات.

هناك إشارة الى ما حدث في مهجر الشكل الأدبي للدكتور الرميحي أضيف له ملاحظتين : أدب السيرة الذاتية الذي مثله طه حسين تحول الى أدب هو بمثابة التعبير عن وقع القمع على المفكر. ليس هذا فقط. هناك ظاهرة نلمحها وهي تصاعد الكتابة عن السجن في الأدب العربي واسمه (رواية السجن). هناك مذكرات السجن التي تتحدث عن القامع ومناوشته أدبياً بعد أن عجزنا عن مناوشاته فكرياً. وأظن ان هذه الملاحظة يمكن تطويرها في المستقبل لأنها أثر من آثار القمع على حركة الأدب وتشكّل الأنواع الأدبية وربما وجدنا فيها نوعاً آخر من الصمت يهرب من الموضوع الى الرمز.

لماذا لا يقع القمع على آخرين مشابهين وأشار الأخ الى (محمد عابد الجابري). المتتبع لكتاباته سيجد نوعاً من التغير التدريجي مع مضي الوقت أكثر وأكثر من محاولة

يتحول المنحنى في كتاباته عندما يتحدث عن التراث وإعادة انتاجه بما يتناسب مع العصر وعقد نوع من المصالحة.

من الخطر أن نقع في شراك خطاب النقيض وإن الهجوم علينا بالتكفير يكون بالرد بأننا نقول أشهد أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله، هذا الرد الفوري يجعلنا في موقع الخصم.

في احدى الجلسات عندما سئل جورج طرابيشي لماذا هاجم طه حسين في كتابه (مؤتمر القاهرة عن مستقبل الثقافة) مستقبل الشعر الجاهلي. لماذا يسخر طه حسين من الاسلام والمسلمين.

فرد جورج طرابيشي ولماذا لا يسخر طه حسين إذا أراد السخرية هل هناك حرية ؟ أم ليس هناك حرية ؟

هل مطلوب من المثقف أن يدافع عن إسلامه (وهذا مسلم به) أم أن يتمسك بحرية الرأي وأن يطالب بالقدر من الحرية الذي كان موجوداً في المجتمع العربي في الثلاثينات والذي سمح لمفكر عربي أن يكتب مقالاً ويوزعه في جريدة وفي كتيب بعنوان (لماذا أنا ملحد) ؟

ويرد عليه (محمد فريد وجدي) بمقال (لماذا أنا مؤمن) ؟

من يقرأ رد (محمد فريد وجدي) يجد نموذجاً للشيخ المستنير الذي لا يدعو الى التفكير والالحاد.

علينا عدم الوقوع في شراك الخطاب النقيض لأن ذلك يجعلنا في موقع الضعف وعندها نبدأ بالتراجع وينتهي بنا الحال الى مثل ما انتهى الحال بحسن حنفي عندما اضطر الى التراجع عما كتبه حفاظاً على الحياة. السؤال : وماذا لو كثرت الضحايا ؟

لا يوجد تقدم بدون ضحايا. وبزيادتها يتكون رأي عام يتعاطف مع المثقفين وتتحرك الفئة الصامتة في المجتمع التي أشار اليها الدكتور تركي الحمد.

بسم الله الرحمن الرحيم