

RCHRS

Ramallah Center for Human Rights Studies

مركز رام الله لدراسات حقوق الانسان



مجلة فكرية دورية تعنى بقضايا التسامح وحقوق الإنسان

العدد الرابع والخمسون، أيلول 2016

رئيس التحرير

د. إياد البرغوثي

مدير التحرير

طلال أبو ركية

مستشارو التحرير

- | | |
|-----------------------------|---------------------|
| د. محمد محفوظ | د. نها بكر |
| د. عبد الرازق العياري | أ. ريما نزال |
| د. عبد الرحمن الحاج إبراهيم | د. الزبير عروس |
| أ. وفيق هواري | د. جمال بن دحمان |
| أ. زهير الدبعي | د. شرزاد أمين |
| أ. طلال عوكل | د. عبد الحسين شعبان |
| أ. زياد عثمان | د. أحمد البرقاوي |



Ramallah Center for Human Rights Studies
مركز رام الله لدراسات حقوق الانسان

ص.ب 2424، رام الله، فلسطين

تلفاكس: 02 2985815

بريد الكتروني rchrs@rchrs.org

موقع الكتروني www.rchrs.org

جميع الحقوق محفوظة

© Copyright

RCHRS, Ramallah, Palestine

بالتعاون مع

Friedrich Naumann
STIFTUNG FÜR DIE FREIHEIT

ملاحظة:

الأفكار الواردة في هذه المجلة لا تعبر بالضرورة عن وجهة نظر مركز رام الله لدراسات حقوق الإنسان.

مونتاج الكتروني: بلوبل للدعاية والإعلان



الافتتاحية

٥

دراسات ومقالات

- ٩ الأخر في الفكر العربي طلال أبو ركة
- ٢٥ (الأخر) في الثقافة العربية ... عماد محسن
إشكالية في التعريف وتغيب للدور والهوية
- ٣٧ الأخر والآن في الوطن العربي .. بين المفهوم والتطبيق عبير ثابت
- ٤٣ أضواء على القراءة الاصلاحية للإسلام زهير الدبعي
- ٥٣ استراتيجيتنا التضخيم والفوبيا للخطر النووي الإيراني عماد موسى
- ٦٥ صناعة الرأي والتلفاز واستخدام المعرفة صبيح صبيح
في فلسطين الدول المانحة
- ٨١ التسامح في ثقافة د. حيدر عبد الشافي محسن ابو رمضان

قوانين وتشريعات

- ٨٩ تربية الطفل المعاق في إطار القوانين محمد العطار
والتشريعات رؤى عربية وعالمية

تقارير

١١٧ تحديات الهوية في ضوء الليبرالية الجديدة عماد أبو حطب

ثقافة

١٢٣ الثقافة الحصن المنيع للإقصاء شفيق التلوي

١٢٧ محمود درويش: شاعر التعدد الحداثي جمال بندحمان

أجلت الانتخابات المحلية الفلسطينية بناء على قرار المحكمة العليا في رام الله، جاء ذلك بعد أن انشغل الفلسطينيون في الضفة الغربية وقطاع غزة بالاستعداد للانتخابات وتشكيل القوائم، وانشغلت مراكز الدراسات والاستطلاع بنوعية تلك القوائم (عائلية، حزبية، مشتركة، ...)، والنتائج المتوقعة لتلك الانتخابات من سيفوز ... وما هي النسب المتوقعة لكل فريق، وهل ستسمح حماس بنجاح فتح في غزة، وهل ستسمح فتح بنجاح حماس في الضفة.

يأتي ذلك في ظل وضع عربي غاية في التفكك والانقسام والتقاتل والاختلاف على العدو والصديق، وفلسطينياً يزداد المجتمع تفككاً فتتصارع عائلات مع بعضها، ويتم قتل رجلي شرطة في نابلس، وتقوم الشرطة بقتل متهمين بقتل رجالها، فيزداد الاحتقان والتوتر بين المدينة والسلطة. وكأن ذلك هو الذي ينقص الفلسطينيين؟!؟

لم يقتنع كثيرون أن الدعوة لإجراء الانتخابات المحلية هي حرص على «الديمقراطية الفلسطينية»، فلو كان ذلك لكان الأولى الدعوة إلى إجراء الانتخابات التشريعية والرئاسية التي مضى على استحقاقها سنوات. ولم يقتنع كثيرون أيضاً أن إجراء الانتخابات في مثل هذا السياق الإقليمي والمحلي سيفيد في إعادة القضية الفلسطينية إلى دائرة الضوء، أو في إنهاء الانقسام الذي أصبح مزمناً بين جناحي فلسطين (غزة والضفة)، وقطبية السياسيين الكبيرين (فتح وحماس).

ولم يقتنع كثيرون أيضاً أن الدعوة لإجراء الانتخابات تأتي في سياق استراتيجية فلسطينية خطط لها النظام السياسي الفلسطيني حيث لم يلمس أحد وجود مثل تلك الاستراتيجية، ولم يبد على السلطة أنها مهموكة، أو انهمكت لإيجاد مثل تلك الاستراتيجية، وكما هو معروف أن أية خطوة تتخذ في ظل غياب استراتيجية هي خطوة في المجهول تماماً مثلما تطلق النار وأنت لا تعرف عدوك.

لكن السلطة الفلسطينية التي تعاني من مشاكل عديدة لا تفتقر إلى الذكاء الكافي فتدعو إلى إجراء انتخابات دون فائدة، فهي انشغلت وأشغلت الناس ثلاثة شهور في العمل على إجراء الانتخابات. انشغلت السلطة والحركات السياسية والقضاء ولجنة الانتخابات والإعلام والمتقنون، والأمن، وسينشغل هؤلاء ربما لنفس المدة (ربما أكثر قليلاً أو أقل قليلاً) في الحديث عن التأجيل، لماذا تم ذلك؟ وإلى متى؟ وما الذي سيجري منذ الآن وحتى البت في إعادتها أو الغائها نهائياً، وهل سيتدخل الإسرائيليون والأمريكان والعرب في ذلك؟ وما هي مصلحتهم في إجراء الانتخابات أو تأجيلها؟ والأهم من ذلك هل يفيد تأجيل الانتخابات في عودة دحلان أو في عدم عودته؟

هكذا تكون قصة «إبريق الزيت» (الانتخابات) قد فعلت فعلها بانتظار قصة أخرى.

رئيس التحرير

دراسات و مقالات

الآخر في الفكر العربي

طلال أبو ركة*

مقدمة:

ارتبط مفهوم الآخر بالفكر العربي بالأحداث الكبرى التي مرت بها المنطقة منذ الحملة الفرنسية على مصر 1798م، ليرتبط المفهوم منذ ذلك الوقت بالآخر الغربي الحداثي، وهو ما عجت به الأف الحوارات الفكرية بين المثقفين والمفكرين العرب حتى وقتنا هذا.

وتجلت اشكالية العلاقة مع الغرب بعداً مزدوجاً فهي بحث وتأمل في الذات وفي الآخر، في الهوية وفي الحداثة، في التراث وفي «الوافد»، في المحلي وفي الكوني. وقد وعى العرب المصلحون مبكراً أن هذه العلاقة باعتبارها ناتجة عن رد فعل دفاعي تجاه سطوة واندفاع الغرب لا بد أن تمر ضرورة عبر التفكير في الذات ومن ثمة العودة إلى التراث والتقيب فيه إما من أجل تمجيده أو إعادة تملكه على أسس جديدة أو من أجل تصفية العلاقة معه والتكسر له¹.

عقب اندلاع موجات التغيير في العالم العربي والتي أطلق عليها اصطلاحاً «الربيع العربي» أخذ مفهوم الآخر يتحول عما كان يناقش في الصالونات الفكرية والثقافية باتجاه ذلك الآخر الغربي، ليصبح المقصود به الآخر في المواطنة، ابن البلد ذاته الذي تختلف معه في «السياسية أو الدين أو العرق أو المذهب أو الطائفة... إلخ». وبات العالم العربي ليس أمام مجرد رفض للآخر - المواطن، بل نفي للشريك الوطني، الذي يوجه له خطاب تكفيرية تخوينية بشكل واضح غير مستتر وعلى الملأ دون اعتبار لمسألة المواطنة التي باتت مفقودة في المنطقة العربية، وهو ما يمهد لبروز الهويات الفرعية القاتلة على حساب الهوية الوطنية مما يعني أننا أمام حالة من التشرذم والانقسام والتي قد تنهي مفهوم الهوية الوطنية أمام خيارات التجزئة والانقسام التي يتم بنائها على رفض الآخر وعدم الاعتراف به.

هذه المقالة محاولة لقراءة الآخر في الفكر العربي في ضوء تشوه المفاهيم وبرز خطاب التكفير والتخوين السائد في المشهد العربي من أجل الخروج من عنق الزجاجة وحالة التشرذم والانقسام التي باتت تضرب جذراً داخل كل بلد عربي ومدينة عربية.

مفهوم الفكر:

عرفه ابن منظور في لسان العرب بقوله: «اعمال الخاطر في شيء»، وجاء تعريفه في المعجم الوسيط «الفكر اعمال العقل في المعلوم للوصول الى معرفة المجهول»، أما جميل صليبيبا فقال أنه: «يطلق على الفعل الذي تقوم به النفس عند حركتها في المعقولات أو يطلق على المعقولات نفسها، فاذا اطلق على فعل النفس دل على حركتها الذاتية وهي النظر والتأمل واذا اطلق على المعقولات دل على المفهوم الذي تفكر فيه النفس».

مفهوم الآخر:

أن مفهوم «الآخر» عنصر أساسي في فهم وتشكيل الهوية، حيث يقوم الناس بتشكيل أدوارهم وقيمهم ومنهج حياتهم قياسا ومقارنة بالآخرين كجزء من منهجية التفاعل البيئي التي لا تحمل بالضرورة معان سلبية، ولقد عرفه لسان العرب الآخر (بفتح الخاء) أنه أحد الشئئين وهو بمعنى الغير.

والآخر هو فكرة أساسية للفلسفة الأوروبية الحديثة، ومضادة لمعنى فلسفة الذات. وتشير أو تحاول الإشارة إلى كل ما هو غير المحور المقصود. والمصطلح غالبا ما يعني أيضا كل ما هو غير النفس المستقلة، بمعنى كل ما هو غير نفسي أنا، يُعد من «الآخرين»، وكل فرد فيهم يطلق عليه مصطلح «الآخر». و «الآخر» هنا تعني أيضا أنه كل ما هو مختلف عن الأصل.

ماهية العلاقة بين الأنا والآخر:

خاطئة تلك الفكرة التي يعتقد بها البعض ويتبناها ومحورها أن العلاقة بين الأنا والآخر، هي علاقة تعارض إلى درجة النفي المطلق بينهما، وحجتهم في ذلك أن ماهية الأنا وماهية الآخر لا يمكن أن تتحدد إلا على أساس الاختلاف بينهما... إن الرفض لهذه الفكرة مبني على أنها تتجاهل حقيقتين أساسيتين هما:

- يقسم العمق الفلسفي الإنساني العلاقة الوجودية بين الأنا والآخر إلى ثنائية انسجاميه تكاملية، رغم وجود حالة الاختلاف بينهما. حيث أن الأنا شرط معرفي ووجودي للآخر، وان الآخر شرط معرفي ووجودي للأنا².

تتسجم هذه الحقيقة وتتواءم مع البدايات الأولى للإنسانية، والتطور الحضاري الذي رافقها، التي ابتدأت وارتبطت وتمحورت حول مبدأ الأنا وهذا المفهوم متعدد الدلالات، فهو يشكل مضمون ما سمي بالنزعة الإنسانية، وهو يعني مركزية ومرجعية الذات الإنسانية، وفعاليتها وحريتها وشفافيتها وعقلانياتها، ورأى بعض المفكرين ومنهم «هيغل»، أن هذا المفهوم قد فرضته، الأحداث التاريخية الكبرى: الإصلاح الديني، وفلسفة الأنوار، والثورة الفرنسية، فمع الإصلاح البروتستانتي لدى «لوثر» أصبح الإيمان الديني مرتبطاً بالتفكير الشخصي، فهذا الإصلاح قام على تأكيد سيادة الذات، وإبراز

قدرتها على التمييز والاختيار، وعده حقاً من حقوقها، في حين كان الإيمان التقليدي قائماً على ضرورة الإلتحاق والخضوع للقوة الأمرة للتراث والتقليد، كما أن الثورة الفرنسية وإعلان مبادئ حقوق الإنسان، قد فرضتا حرية الاختيار مقابل الحق التاريخي المفروض كقاعدة أساسية للدولة.

انطلاقاً مما سبق مبدأ الأنا أصبح مبدأ محددًا في كل مجالات الفعل، ومحددًا في كل أشكال الثقافة الحديثة: فالحياة الدينية، والدولة، والمجتمع، وكذا العلم، والأخلاق، والفن تبدو جميعاً كتجسيد لمبدأ الأنا الإنسانية³، وينبغي أن لا يفسر باتجاه فردي، يقدر الأنا ويرفض الآخر، لا بل ان الحديث عن الأنا يكون مدخلاً للحديث عن علاقة مجتمعية بين الأنا والآخر، ذلك أن الحديث عن حرية الفرد تلزم مجتمعاتنا بتحديد مبدأ جديد للتوصل المجتمعي المتكامل، يجمع بين الحرية الفردية والمصلحة الجماعية وهذه الفكرة ركزت عليها أغلب الفلسفات الإنسانية، ومنها الفلسفات النفعية والليبرالية التي جعلت من الفرد والفردية وسيلة وغاية، فأنصار هذه الفلسفات لا يرون تعارضاً بين المصلحة الفردية والتوحيد المجتمعي، بل ويعتبرون الأولى أضمن الوسائل لتحقيق الثانية، وبمقدار ما يرفضون تدخل مذاهب فهم الإنسان في تسيير الشؤون الجماعية، لأنها تولد دائماً في رأيهم التعصب والتمييز، بمقدار ما يعتبرون هدفهم الرئيس تعزيز أو اصر الرباط المجتمعي في مجتمع معرض لأن تطفئ عليه النوازع الإنسانية، مما يستوجب تصحيحه باحترام سعادة الآخرين والاهتمام بتحقيقها، فدور المؤسسات المجتمعية برأيهم يقوم على تشجيع نمطين من السلوك في آن واحد، العمل الشخصي الحر، والاعتراف بالآخر، سواء كان هذا الآخر قريباً أو بعيداً في الزمان والمكان⁴.

تقوم الثقافة الديمقراطية على الإيمان بقدرة الأفراد والجماعات الخاصة على صنع حياتهم، وتقوم أيضاً على الاعتراف بحق الآخرين في ابتداء وجودهم الخاص ومراقبته، وهذان المبدأن ليسا متوازيين، بل أن الأول يحكم الثاني، فالمسألة ليست الاعتراف بالآخر من حيث اختلافه، إذ أن ذلك غالباً ما يؤدي إلى اللامبالاة والى الفرز، أكثر مما يؤدي إلى الاتصال والتواصل، بل هي مسألة الاعتراف بالآخر بوصفه ذاتاً، وبوصفه فرداً يسعى أن يكون له وجوده وكيونته وأيضاً قوته الفاعلة في المجتمع⁵.

• توافر المجتمع الإنساني على معطى أخلاقي ركيظه الإقرار بحق الاختلاف، إن توافر هذا الحق والإقرار بوجوده هو أمر تتولاه اعتبارات عديدة، لعل من أهمها وفي المقدمة منها الاعتبار البديهي المنطقي الطبيعي الذي يملئ نفسه على هذا العالم، وهو التعدد والتنوع، وهو حقيقة طبيعية تنلمس وجودها على مستويين⁶:

1. المستوى الفردي: هناك تعدد وتنوع في خبرة كل فرد، تعدد وتنوع أزمته، وأمكنة، وأشخاص...
2. المستوى المجتمعي: هناك تعدد وتنوع أقوام، أفراد... إلخ. كل مجتمع شاء أم أبى حكماً هو مجتمع تعددي.

يعد التعدد والتنوع في ذاتهما شرطين وجوديين أساسيين من شروط وجود الحياة الاجتماعية، هما سمة وضماني الحياة الاجتماعية في إطارها الدينامي المتجدد المتفاعل، وهما مجالي الإرادة الإنسانية، والابتكار والتجديد، ومناطق فعالية وارتقاء الفعل والفكر العقلانيين، الإنسان بطبيعته السوية لديه

استعداد وقابلية هائلة للتوسع والتغيير في حركة حية دينامية، وهذا ما أفضى إلى تباين أشكال الحياة، وأشكال فهم الحياة، وصور التعبير عنها، وسبل الأخذ بها، والتعامل معها، تنوع في النظر إلى الكون والوجود وعناصر الحياة. ففي التعدد والتنوع والاختلاف حياة الإنسانية وارتقاؤها⁷.

الحوار مع الآخر

لا تتم حقيقة التواصل الإنساني مع الآخر إلا بلغة الحوار، وإن كان هذا الآخر يحمل رأياً مناقضاً أو فكراً معارضاً يبتعد في تكوينه عن الآخرين، يأخذ الحوار أشكالاً متعددة، فقد يكون حواراً سياسياً يتطلع إلى التسامح مع الآخر سياسياً، وقد يكون حواراً دينياً يتطلع إلى التقريب بين المذاهب والأديان، وقد يكون حواراً ثقافياً يمثل طريقاً للتواصل والتعاطي الثقافي، وغير ذلك، كما يأخذ الحوار مستويات متعددة بعضها داخلي بين مكونات الشعب الواحد وفئاته، أو بينه وبين سلطته السياسية، وبعضها خارجي بين الدولة الوطنية والدول الأخرى، وقد يكون أفقياً بين فئات الشعب، وقد يكون عمودياً بين الشعب والقابضين على السلطة⁸.

يعد الحوار أياً كانت أشكاله ومستوياته أحد المستلزمات الرئيسية للوصول إلى التسامح، ولا يكون ذلك ممكناً إلا إذا توفرت الشروط الآتية:

1. أن لا تكون هناك محرمات أو مقدسات في الحوار: فالإيمان هو فعل حوار عقلائي، فمن الطبيعي عدم وجود محرمات أو مقدسات في الحوار. وقد أكد ذلك القرآن الكريم في معالجته الموضوعية والعقلانية للعديد من المواقف، ولذلك فإن أي حوار -ينشد الموضوعية والعقلانية- لا ينطلق من مسبقات قداسية، فالتقديس ذاته لا بد أن يدل عليه العقل بالدليل والبرهان⁹.
2. أن يكون الحوار مع الآخر المختلف لأجل الحوار وليس لأجل الجدل معه، فالأول يتحقق عندما يضطرب الذهن ويصبح العقل في حيرة من أمره، وأمر قضية من القضايا أو مسألة من المسائل، ويراد من الحوار أن يخرج من ذلك وتكون مرارة الكلام في الحوار هيئة لينية غير قاسية وغير عنيفة، أما الثاني (الجدل)، فيتحقق عندما يكون هناك صراع فكري حول قضية من القضايا، أو مسألة من المسائل، ويكون الهدف عند كل واحد من المتجادلين هو هزيمة الآخر فكرياً والانتصار عليه، والعمل على تحقيق هذا الهدف قد يدفع كل واحد من المتجادلين، أو على أقل تقدير الواحد منهما، أن يعتمد أي سلاح يمكنه من النصر والغلبة، حتى لو كان اعتماداً على ما هو باطل، إذ الغاية في هذا الموقف هي التي تبرر الوسيلة¹⁰.
3. أن يكون الحوار متطوعاً إلى التواصل مع الآخر، وإلى استكمال إدراك الذات في مرآة الآخر، وإلى ممارسة نقد ذاتي يهدف إلى التخلص من الاستيهامات الذاتية، ومن الأحكام المسبقة تجاه الآخر، وتغليب حوار المعنى على حوار القوة¹¹.

4. الحوار يتطلب أن ننصت للآخر كما نتحدث إليه بالضبط، فالإنصات فضيلة يجب أن يتحلى بها الفرد، وليس ذلك بالأمر السهل، بل لا بد في سبيل ذلك أن يبادر الإنسان إلى امتلاك لون خاص من الأخلاق والرياضة العقلية، ولكن الإنصات يختلف عن الصمت، فهو ليس مجرد ممارسة انفعالية تتأثر خلالها، وإنما يعبر عن فعل ونشاط تقوم به على النحو الذي يؤدي إلى انفتاح السامع بكيانه

ووجوده على ذلك العالم الذي يتولى المتحدث الكشف عنه أو يقوم بخلقه وإنشائه، وهكذا فإن الفشل سيكون حليف عملية التحوار ما دامت لم تقترن بعملية الإصغاء¹².

5. الحوار لا يمكن أن يتحقق لدى من تهيم عليهم نزعة التشكيك، أو أولئك الذين يتخيلون أنهم يحتكرون الحقيقة، بل يتجلى الحوار بمظهره الرائع لدى أولئك الذين يضعون أيديهم في أيدي بني الإنسان كافة، ويواكبون الآخر الإنساني، ويرافقونه في الوصول إلى التكامل المجتمعي¹³.

في محاولة فهم الآخر في بنية المجتمع العربي

أن استحضار واقع المجتمع العربي والإسلامي، تشي بتورم إشكاليات العلاقة بين الأنا والآخر، هذا الآخر التي لا زالت ذاتنا تتأى عنه، وتفتقده، ولم تعي وتدرك مدى ضرورة استحضاره الفعلي، لتكسب من خلاله، جولات من التنافس الشري، وتخصب من خلاله، حداثة المعطى الاجتماعي والمنتظم والسياسي، ولتتوازن العلاقة الضمنية بين مجتمعاتنا ومجتمعات الأمم الأخرى. وقد لا يكون ذلك إلا بتلازم المعطى التطوري لمفهوم الآخر، التي ضخته مسيرة الفكر الإنساني بالمزيد من اختبارها لصلاحيته في مدارها الاجتماعي الخاص، والعام، ورفده المفكرون عبر التاريخ الإنساني المديد بالمزيد من تفتق الرؤى ليكون صالحاً لزمونية حداثتها الموضوعية، فلا يكاد يمر على الحضارات الإنسانية مرحلة من مراحلها، إلا وتخلته توكيدات التطوير الفعلي لمفهوم الآخر.

يوصف حلليم بركات المجتمع بأنه «مجتمع شديد التنوع في بنيته وانتماءاته الاجتماعية، أبوي يعاني من النزعة الاستبدادية على مختلف الصعد، مرحلي، انتقالي، تراثي: تتجاذبه الحداثة والسلفية، شخصاني في علاقاته الاجتماعية يعيش حتى الوقت الحاضر مرحلة ما قبل المرحلة الصناعية، والتكنولوجية وبالتالي مرحلة ما قبل الحداثة»، ويؤكد عزمي بشارة على أن «الفكر الوطني والقومي والعربي هو فكر ريفي أو تريف، فالمدينة تريفت ونشأت معها تناقضات متعددة، فالمجتمع العربي لم يطور ثقافة بالمعنى الحديث... لافتقاده للمدينة والصناعية الإنتاجية، فليس من السهل وصف الأنظمة الإنتاجية في الدول العربية بأنها اقطاعية أو رأسمالية أو اشتراكية، لأنها في الواقع تجمع بين هذه الأنظمة في ظل صيغة مركبة مع ملاحظة أن العائلة تشكل عصب الإنتاج الاقتصادي، ولمحاولة فهم هذه الاشكالية وطبيعتها فلا بد من الوقوف على محددات وسمات الفكر العربي».

محددات الفكر العربي:

يرى الجابري أن محددات الفكر العربي تقوم على ثلاثة ركائز أساسية هي التي تشكل الفكر والعقل العربي وهي:¹⁴

- القبيلة: وهي المحدد الأول، ويعني الجابري بها الدور الذي تلعبه «القرابة» في المجال الاجتماعي والسياسي، وهي بشكل عام ما سبق أن عبر عنه ابن خلدون بـ «العصبية» عند دراسة «طبائع العمران» في التجربة العربية الإسلامية في عهده. وهي تماماً التي نعبّر عنها اليوم بـ «العشائرية».
- الغنيمة: هي المحدد الثاني. ويقصد الجابري «بالغنيمة» الدور الذي يقوم به العامل الاقتصادي في

المجتمعات التي يكون فيها الاقتصاد قائماً أساساً -وليس بصورة مطلقة- على «الخراج» و «الريع» وليس على العلاقات الإنتاجية. ويقصد بـ «الخراج» هنا جميع ما كانت تأخذه الدولة في الإسلام من المسلمين وغيرهم كجباية. فيدخل فيه ما كان يعرف اصطلاحاً بالغنيمة والفيء والجزية والخراج، ويضاف إلى ذلك الضرائب والمكوس سواء أخذ ذلك عيناً أو نقداً... غير أن الجابري ينه إلى أن ما يقصده من مفهوم «الغنيمة» ليس فقط مصدرها، بل أيضاً طريقة صرفها وبالخصوص العطاء الذي يعيش منه أهل الدولة ومن تعلق بهم بتعبير ابن خلدون، بالإضافة إلى ما ينتج عن العطاء من عقلية «ريعية» تتعارض تماماً مع العقلية الإنتاجية، والمقصود هنا ما بات يعرف بالدولة الريعية أي تلك التي يقوم اقتصادها أساساً على الريع الذي يتم تحصيله ليس كنتيجة لعملية إنتاجية، وإنما بحكم توافر موارد طبيعية أبرزها النفط. ومن هنا فاقتصادات الدول النفطية العربية تقوم أساساً على الريع الذي يتمثل في عائد بيع النفط، فالدول الريعية لا يقوم اقتصادها أساساً على الإنتاج، وإنما على الريع الذي يمكن أن ينخفض أو ينعقد.

• العقيدة: وهي المحدد الثالث من محددات العقل السياسي العربي كما يعرفها الجابري، وهو لا يقصد مضموناً معيناً سواء على شكل دين موصى به أو على صورة أيديولوجيا يشيد العقل صرحها، وإنما يقصد أولاً وأخيراً مفعولهما على صعيد الاعتقاد والتمذهب، وذلك لأن الموضوع الذي يعالجه الجابري -كما قرر- هو العقل السياسي الذي يقوم أساساً على الاعتقاد وليس على البرهان. وهو ليس عقل فرد وإنما هو عقل جماعة. ويضيف أنه من المعروف أن منطق الجماعة يتأسس ليس على مقاييس معرفية، بل على رموز مخيالية تؤسس الاعتقاد والإيمان... وأهم شيء فيما يتعلق بالعقيدة -أياً كان مضمونها دينياً أو سياسياً- هو قوتها وقدرتها على تحريك الأفراد والجماعات وتأطيرهم داخل ما يشبه «القبيلة الروحية».

أما أبرز سمات هذا العقل التي انعكست من خلال مجتمع القبيلة فكانت أبرزها على النحو التالي:

1. تهميش العقل والعقلانية لصالح العصبية القبلية: يتفق أغلب الباحثون في المجتمع العربي على أنه مجتمعاً قبلياً يقوم على تهميش العقل والعقلانية والفكر والمفكرين، ومختلف الفئات المثقفة، والعالمة. وإقصاء أصحاب الخبرات والكفاءات العلمية والكوادر العقلية النوعية، واستبعادها من ساحة التأثير والإبداع الثقافي والعلمي، بالرغم من كونها هي الوحيدة المؤهلة والقادرة على الارتقاء بواقع المجتمع، والسير به نحو مواقع أكثر تطوراً وازدهاراً في التفكير والعمل على المستوى الحضاري والعلمي، والتصدي الدائم المخلص لتحقيق المشروع الحضاري والثقافي للأمة. وبالمقابل يعمد دعاة ورموز العصبية القبلية المتحكمين بمفاصل القرار الأعلى -إلى ترفيع أبناء الأسر المالكة والحاكمة (ومن نفس العشيرة) إلى المناصب القيادية في «الدولة-القبيلة»، بالنظر إلى تكاثرهم وحدة صراهم وتنافسهم، أو بالأحرى تكالبهم المستميت على احتلال المناصب العليا والوظائف الاستثمارية والأمنية الخطيرة، وتوزيع المكاسب والمغانم فيها. ويتم ذلك، طبعاً، على حساب تراجع الأسماء الكبيرة من المفكرين والمثقفين وأصحاب الكفاءات والقدرات الحقيقية المختصين في مجالات العمل المختلفة.
2. الإيمان بالجبرية التاريخية: الإيمان «بالجبرية التاريخية»، وأن حركة التاريخ البشري قد توقفت

وانتهت عند هذا النوع من المعرفة أو الفكر السائد لدى المجتمع القبلي. يندرج هذا الأمر -بطبيعية الحال - في إطار سعي بعض قيادات وحكام هذا المجتمع إلى فرض أيديولوجية «خلافة الله»، وتشجيع مبدأ «الجبرية» الذي يعتبر أن ما يحدث هو أمر مفروض ومقرر مسبقاً من الله تعالى، حقاً كان أو باطلاً، خيراً كان أو شراً. وقد وجدنا في تاريخنا العربي الكثير من النماذج الدالة على ذلك... حتى باتت الجبرية مذهباً كلامياً واسع الانتشار في بعض أوساط عالمانا الإسلامي حتى الآن.

3. لا يؤمن المجتمع القبلي بالمحاسبة أو المساءلة.. ولا يخضع ساسته ورموزه للرقابة أو النقد. لذلك، تراهم يرهيون الناس عبر الضغط عليهم بذهنية الجبرية، بالتعالي والتعظيم والتكبر. ويذلونهم بالقهر والتسلط والقوة وسلب المال، حتى لا يجد (الناس) مفرّاً للتملق والتزلف لهم.

4. الاتكالية والعجز والتبرير في الفكر العربي: يرى هشام شرابي في مقدمته لدراسات المجتمع العربي بأن الاتكالية والعجز والتهرب تجسم شعوراً بعدم المقدرة. فالاستجابة العفوية المباشرة تجاه التحدي والصعاب نجدها في الانسحاب والتهرب والهروب من المواجهة ورفض اللاتزام ومحاولة لتحاشي النزاع والتصل من المسؤولية ذلك أن الفرد قد يقدم بصورة كلامية، على الدفاع عن الشرف الشخصي أو القومي حتى آخر نقطة من دمه ولكنه في الواقع مستعد للمساومة على ذلك الشرف من أجل الحفاظ على نفسه وذويه وبعض المنافع هكذا يتلقى الشباب تربية تجعلهم متفرجين يولكون الشؤون العامة لمن يكبرونهم سناً. ان هذا النوع من التربية ينتج، أفراداً منسلخين عن مجتمعهم لا يشعرون تجاهه بالتزام ولا يتحسسون إلا بما يتعلق مباشرة بأنفسهم. فالشأن العام في نظرهم أمر مجرد وهم يشعرون بالعجز عن التأثير فيه. ولذا فمن الطبيعي عندهم أن يولكوا الأمور العامة بما فيها السلطة السياسية إلى «الكبار» الذين يمارسونها فعلاً ... ان الفرد في المجتمع العربي ينخرط في الحياة الاجتماعية لتأمين مصالحه الخاصة والمحافظة على سلامته فهو يواجه الحياة بصورة دفاعية ويتحمل آلامها بهدوء وكبت داخلي.

إن الشعور بالعجز جزء لا يتجزأ من بنية الشخصية في أفراد المجتمع، كما أن الهروب من العجز أو على الأقل تبريره أو تغطيته أمر يحققه عن طريق رفض رؤية الواقع كما هو واللجوء إلى نوع خاص من العقلانية يمكن أن نسميها «عقلانية سحرية»، ان في ثقافة المجتمع نزعة مميزة تدفع إلى الشك في الذات والحط من قيمتها، وهي نزعة يمكنها أن تكون شديدة جداً وان تتخذ أشكالاً متعددة.

المؤسسات المهيمنة على القرار في المجتمع القبلي ثلاث سلطات رئيسة هي:

- **السلطة الرسمية (الحاكمة):** التي تعمل على تطويع وقسر الفرد (وبخاصة الفرد المثقف)، واعتقال فكره وعقله لصالح مقولاتها القبلية بمختلف الوسائل الترغيبية والترهيبية (معنوياً ومادياً)، كمحاولة شراء ضميره وقلمه، أو محاربته بلقمة الخبز أو بالعزل والاتهام والسجن أو بالنفي والاستبعاد من خلال اتباع سياسة «القمع البوليسي الأمني والفكري الأيديولوجي».
- **سلطة العادات والتقاليد الاجتماعية:** التي أضحت مع مرور الزمن ديناً قائماً لوحده. أصبح له دعائه ومناصروه في كل حذب وصوب.
- **السلطة الدينية:** المتحالفة مع مراكز السلطة السياسية والأمنية من أجل الوصول إلى المصالح الذاتية المشتركة التي لا يمكن أن تتسع دوائرها إلا من خلال الإبقاء على حالة التخلف الفكري

والنفسى، وتكرس واقع التبعية الذي يزرع تحته أبناء المجتمع كلهم.

اشكالية العلاقة مع الآخر في الثقافة العربية

- يلخص الدكتور عبد الله تركماني اشكالية العلاقة مع الآخر في الثقافة العربية للأسباب التالية:
1. تراجع الفكر العلمي لصالح الفكر الخرافي، في ضوء التشبث بمرجعية ماضوية وكأن الماضي يحكم الحاضر والمستقبل.
 2. تصاعد نزعات التطرف والتعصب، وتزايد عمليات الإرهاب التي تتمسح بالدين الحنيف، وارتفاع درجة العنف الذي صاحب الدعوة إلى الدولة الدينية، في ضوء غياب الإدراك للتراث العربي الإسلامي في كماله وصراعاته واختلافاته وتعددته في تنوعه، بسبب غلبة الوعي الأصولي النقلي على التفكير.
 3. نظرة الخطاب الثقافي العربي المعاصر في بعض أنماطه المرجعية، للحضارة الغربية باعتبارها حضارة مادية لا يجوز الاقتباس من أفكارها، هو خطاب مأزوم مضاد لعملية حوار الثقافات التي دارت طوال التاريخ.
 4. المجتمعات العربية لم تصبح بعد مجالاً لإنتاج العلوم النظرية والمعارف العملية، كما كان الحال ماضياً في عصور الازدهار التي شهدتها الحضارة العربية - الإسلامية، وكما هي الحال في المجتمعات الحديثة التي تحولت إلى مصدر للإنتاج الفكري في مختلف فروع المعرفة والثقافة، بقدر ما اشتغلت على نفسها بالدرس والتحليل العلمي وبالنقد والفحص العقلاني.
 5. العلاقة الخاطئة بين المستويين الثقافي والسياسي، أو القطيعة العميقة بين أصحاب الرأي وأصحاب القرار.

الآخر والتحول في المفهوم بعد الربيع العربي

مع اندلاع موجات التغيير في العالم العربي والتي أطلق عليها اصطلاحاً «بالربيع العربي» برز مفهوم الآخر في المواطنة بشدة من خلال الاعلام والذي كان قبل الربيع العربي في غالبه مستتباً من حريته، وكان متهماً بأنه صوت الحكومات لا صوت الشعب، وكان الصحفيون المستقلون يدفعون ثمن نضالهم من أجل الاستقلالية وقول الحقيقة زجراً وسجناً وتضييقاً... ولكن الحال والصورة العامة لم تكن لتصل الى أن يصبح الإعلام منصة للتأزيم والاحتراب، وقنبلة تهدد السلم الأهلي، اليوم بات الخطاب الإعلامي هو عنوان المشكلة، يصدر للمجتمع الكراهية، ويحض على العنف والطائفية والبغضاء.

تجاوزت أزمة الإعلام قصة الاستقطاب السياسي، والتخندق، والانفلات من معايير حقوق الإنسان، والتحول في كثير من الأحيان لبندقية للإبجار، الكارثة أن وسائل الإعلام أصبحت تحشد ضد الآخر، وتُحل دمه، وتبرر الاعتداء عليه وحتى ذبحه. وغاب في أتون الفوضى التي ضربت كل بنى المجتمع العربي بما فيها الاعلام، ضرورة التفريق بين حرية التعبير وجرائم خطاب الكراهية، وما نخشاه ويخشاه الكثير من المدافعين عن حقوق الإنسان أن تأخذنا الرغبة والنية الحسنة أحياناً من محاربة ظاهرة مجرمة في

القانون والمعاهدات الدولية الى تقييد حرية التعبير والإعلام وتكبلها بقيود وقوانين جديدة ترهق حقاً يسود على كل الحقوق ولا يقبل ولا يجوز التفريط به .

وظف خطاب الكراهية والطائفية ضد الآخر في المواطنة من قبل الأنظمة الحاكمة ضد الحركات الشعبية والاحتجاجية لإظهارها ووسمها بالمذهبية، والأسوأ أنها لم تتوقف عند الأنظمة والحكومات وأجهزتها الأمنية، فلقد انتقلت عداها للقوى الحزبية والسياسية، وتحولت إلى لغة محرمة في الصراع بين الإسلاميين والقوميين والليبراليين، وتفوقت باستخدامها من قبل تنظيمات السلفية الجهادية والتي روجت لمظاهر العنف والقتل في بث حي ومباشر (داعش نموذجاً).

في أزمة الربيع العربي من الصعب اعطاء صكوك البراءة في المسئولية عن تفشي خطاب الكراهية في الإعلام العربي فالأكثرية متواطئة إما بممارستها أو بصمتها .

مروجو خطاب الكراهية داسوا بأقدامهم على قيم المواطنة وعملوا بالضد من كل معايير حقوق الإنسان، وتاهت في إطار ذلك كل الحدود الفاصلة بين النقد وحرية التعبير وخطاب الكراهية والترويج للعنصرية.

حرية الرأي والتعبير وخطاب الكراهية:

يستخدم توصيف خطاب الكراهية عادة للإشارة إلى الدعوة للكراهية القومية أو العنصرية أو الدينية أو غيرها، وتتمثل القضية في جوهرها فيما هو المدى المناسب أو الحد المقبول للحد من الحق في حرية التعبير، عندما تكون وجهات النظر التي يتم الإعراب عنها تؤيد حقوق الآخرين أو التعدي عليها، وتمثل إحدى المشاكل في أن هذا الخطاب قد يكون مجرد مسألة وجهة نظر، فخطاب كراهية لشخص ما قد يكون الرأي المشروع لشخص آخر، وبالتالي هناك عزوف عام عن فرض قيود على ما يمكن أن يقال.¹⁵

أسباب خطاب الكراهية:

يجمع الباحثون على أن مثيرات خطاب الكراهية وأسبابه عديدة ومتشعبة ولا تقتصر فقط على الصراع الديني بين مجتمع مؤمن ومجتمع كافر، بل إن الخلاف السياسي بالدرجة الأولى هو الذي أبقى على الخلاف قائماً وحيماً في النفوس، في ضوء غياب الديمقراطية ومبدأ التداول السلمي للسلطة، وغياب ثقافة الحوار والتسامح وتردي الأوضاع الاقتصادية وانخفاض مستوى التعليم، وانتشار الأمية، وتسلط الأنظمة وفسادها، كل ذلك أنتج بالضرورة خطاب كراهية مستمر ومتجدد... ومع اندلاع موجات التغيير في العالم العربي دخل خطاب الكراهية في حالة من أخطر الحالات، حيث تم توجيه هذا الخطاب وبشكل عنيف وغير مسبوق تماماً إلي شركاء المواطنة، أبناء الوطن الواحد، وهذه هي الكارثة الكبرى التي يعانيها المجتمع العربي حالياً¹⁶.

خطاب الكراهية في سياق الربيع العربي:

أطلقت سنوات الربيع العربي خطاب الكراهية من عقاله تماماً، وبدا هذا الخطاب بكل مضامينه السيئة من تحريض واقصاء واتهام وتهميش.. إلخ، يتجلى يومياً في الخطابين الديني المتورط في العمل السياسي تماماً، والحكومي الرسمي المتورط هو الآخر في مواجهة المحتجين عليه والذين يطالبونه بإجراء إصلاحات سياسية، تكفل لهم الحق في الحياة داخل دولة مدنية ديمقراطية تماماً تتوفر فيها كل متطلبات تحقيق مبدأ تكافؤ الفرص والعدالة في الحياة والعمل والتمتع بحرية الرأي والتعبير وصولاً إلى حياة معيشية محترمة.

توظيف الخطاب الديني تجاه الآخر

لقد برزت خطابات التحريض على الآخر بشكل واضح في المشهد السياسي العربي عقب ثورات الربيع العربي، ويمكن لأي متابع أن يرى مثل تلك الخطابات والتحريض على الكراهية تمارس من قبل القوى الإسلامية والأنظمة المستبدة على حد سواء تجاه العديد من المعارضين السياسيين لها في الخطاب الاعلامي والسياسي.

أشارت دراسة لقسم الحريات الدينية في مرصد البحرين لحقوق الإنسان، أن البحرين سجلت ارتفاعاً غير مسبوق في الكراهية الدينية، عقب الأحداث التي جرت في البحرين في العام 2011 وخصوصاً عقب قيام السلطات بهدم 38 مسجداً وهو ما يمثل 5% من المساجد المسجلة في الأوقاف الجعفرية¹⁷.

وأصدرت في مصر 16 منظمة حقوقية بياناً دعت فيه لوقف التحريض على العنف الطائفي، وأعربت عن قلقها إزاء تصاعد حدة جرائم العنف الطائفي واستهداف الأقباط وكنائسهم منذ اندلاع انتفاضة الثلاثين من يونيو وحتى الآن¹⁸، وأشارت في البيان إلى التأثير المدمر لخطاب العنف الطائفي في مصر المستخدم من قبل فصائل الإسلام السياسي ضد المسيحيين المصريين، مع تقاعس قوات الأمن عن توفير الحماية لهم.

إن خطاب الكراهية المنتج تجاه الآخر في المنطقة العربية، لم يتوقف عند الحدود التقليدية لوسائل إشاعة مثل هذا الخطاب، من وسائل إعلام مختلفة، وبيانات، وخطابات، واحتفالات، بل وصل لحد استخدام منابر المساجد من أجل تعزيز العداة الطائفي والمذهبي وبرز ذلك جلياً في فلسطين ومصر وتونس والبحرين، حيث شكل الصراع على المساجد أحد أبرز أشكال الصراع السياسي ووصل الأمر لحد السيطرة عليها أو هدمها كما هو الحال الآن في سوريا.

الحالة السياسية وتأجيج الصراع مع الآخر:

إن حالة خطاب الكراهية الطائفية والعرقية والمذهبية والسياسية، شكلت أحد أبرز الملامح في المنطقة

العربية عقب الربيع العربي، إذ بدا أن تلك الكراهية تفسر جانباً من التعثرات والتقلبات السياسية في المراحل الانتقالية التي طغت عليها سمات عدم التوافق السياسي بين الكتل والتيارات السياسية، وتنامي نزعات الانتقام، والاقصاء المتبادل فيما بينها، بل والحشد على أرضية كراهية الآخر المختلف سياسياً أو عقائدياً أو مذهبياً أو مناطقياً، أضف إلى ذلك عدم التورع عن تكفير الآخر السياسي ونزع الوطنية عنه¹⁹.

أنماط الكراهية السياسية:

لا يمكن الزعم بأن تلك الكراهية هي وليدة مرحلة ما بعد الثورات العربية فحسب، بل إن العلاقات السياسية المتوترة، والتغيرات الحادة داخل الاقليم خلال عقود ما بعد الاستقلال، خلفت كراهيات كامنة وأخرى ظاهرة متعددة المستويات، سواء على أساس ديني أو عرقي أو جغرافي، كما المشرق الفقير والخليج الغني، والسنة والشيعية، علاوة على امتداد الكراهية لتطال العلاقات بين دول بعينها كالكويت والعراق، وإيران ودول الخليج 20... ولقد وفرت الثورات العربية بما أتاحتها من صعود لافز لحركة الشارع بكل ما تحويه من تناقضات وتشوهات ورواسب الانظمة التسلطية، مغذيات للكراهية السياسية وعمقتها داخل البنى السياسية والهوياتية والجغرافية، حتى صارت أشبه « بالكهوف المنعزلة » بل وأضفت عليها « صبغة عابرة للحدود » لا سيما مع حالة النفاذية الإقليمية التي رافقت تلك الثورات، فالاستقطابات الحادة بين التيارات الدينية والمدنية سواء في مصر أو تونس أو ليبيا اتخذت أشكالاً من الاصطفاف الإقليمي.

يرى خالد حنفي أن الثورات العربية لم تفلح في إيجاد أطر لكبح كراهية الآخر، بل عمقتها واستغلتها تيارات سياسية للنكاية بمنافسيها، لاسيما مع انفلات حركة الشارع وتبعثره بين الهويات الفرعية مع ضعف السلطة في الفترة الانتقالية، ويورد ستة أنماط للكراهية السياسية في مرحلة الثورات العربية ويرى بأنها متداخلة وتختلف باختلاف المحفز وراء الكراهية، وكذلك مدى ارتباطه بتشابكات اقليمية من عدمه وهذه الانماط هي: -

1. الكراهية المتبادلة بين التيارات المدنية والدينية.
2. الكراهية بين المناطق الجغرافية المحظية والمهمشة.
3. الكراهية الدينية بين الطوائف.
4. الكراهية بين مؤيدي الثورات ورافضيها.
5. الكراهية الإقليمية بين الدول العربية.
6. كراهية القوى الغربية المتدخلة في المنطقة.

لقد تحول التعصب من ديني إلى عرقي إلى قومي إلى مناطقي، وهو تعصب ضد الآخر المختلف، يعتقد البعض أن الكراهية هي وليدة العزلة، أي البعد عن الآخر والانعزال عنه يولد الخوف منه والكراهية له، تبين بعد ذلك أن التواصل أيضاً يخلق نوعاً من الكراهية، وهي تعتمد على عاملين هما الجهل والتوظيف السياسي السلبي، الكراهية المنفلتة اليوم داخل المجتمع الواحد وبين شرائحه الاجتماعية المختلفة قادرة

على الاستفزاز والجرح والايذاء للآخر، بل إن وسائل الاتصال الحديثة زادت قدرتها على الانتشار، إن انعاش الكراهية ضد الآخر تعتمد على العزلة وتستمد قوتها منها، فيتوافق المتماثلون ضد المختلفين، وفي ظل العزلة تنجح الكراهية وتتوسع²¹.

نتائج وتوصيات:

1. تراجع قيم التسامح في العالم العربي وخاصة عقب الثورات العربية والتي وصلت إلى أدنى مستوياتها، ولم يعد هناك مكان للتسامح بين المتصارعين مما يستدعي إعادة النظر في كل المعطيات السياسية والفكرية والبرامجية في الوطن العربي، وهو ما يتطلب استعادة لقيم وثقافة التسامح داخل الفكر العربي باعتبارها خط الدفاع الأول أمام محاولات التشردم والانقسام.
2. دخول العالم العربي في مرحلة استقطابات سياسية وطائفية ومذهبية، سينتج عنها الكثير من الظواهر السياسية والفكرية والاعلامية الخطرة، وبالتالي تصعب معالجتها، مثال ذلك ما يحدث في سوريا، حيث دخل الشعب برمته وبمختلف توجهاته في ثأر شخصي أو ثأر ديني وطائفي إلى أبعد الحدود، وهذا يستدعي إجراء مصالحة مع الذات تقوم على فكرة أن وجود الذات لا يتم إلا من خلال الآخر المختلف لتكتمل عملية البناء الفكري والمجتمعي على أسس جامعة بهوية وطنية وليس فتوية طائفياً أو سياسياً.
3. إن خطاب الكراهية والطائفية المنتشر عقب الربيع العربي أصبح أداة خطيرة للتحريض على الآخر، وهو المحرك للسياسي وللشارع العربي، ويتم استخدام الخطاب الطائفي وتوظيفه من قبل الأنظمة القائمة في مواجهة الاحتجاجات الشعبية من أجل عزلها وتشويهها باعتبارها احتجاجات طائفية ومذهبية لحرمانها من أي دعم شعبي «البحرين نموذجاً»، وهذا لا بد من مواجهته بخطاب وحدوي يؤكد على مفهوم الهوية الجامعة لمختلف الأطراف في إطار التعددية الفكرية والثقافية، والانتقال من مربع التكفير إلى مربع التفكير.
4. لقد تعزز خطاب الكراهية والطائفية في مواجهة الآخر من أجل تشويهه ونبذ، ولذلك قامت كل الأطراف باللجوء إلى استخدام الكراهية والتحريض على الطائفية والمذهبية وصرف الاتهامات المتبادلة، وعليه فلا بد من قيام الاعلام العربي بمواجهة هكذا خطاب، وبناء استراتيجية وطنية تربية واعلامية لنشر ثقافة التسامح والديمقراطية والتعددية السياسية لتحقيق التسامح وقبول الآخر.

الهوامش:

- 1 - عصام العدوني، 2011، ثنائية الأنا والآخر في مرآة الوعي العربي، الحوار المتمدن - العدد: 3569
- 2 - حسن حميد، 2003، مبدأ التسامح - أنساقه الفكرية ودوره في تعزيز العملية السياسية العراقية، مؤسسة مدارك لدراسة آليات الرقي الفكري، العراق، ص 85-91
- 3 - سبيلا، محمد، 2005، الحداثة وما بعد الحداثة، مركز دراسات فلسفة الدين، العراق، بغداد، ص 25
- 4 - تورين، الان، 1995، ماهي الديمقراطية؟ حكم الأكثرية أم ضمانات الأقلية، ترجمة حسن قبيسي، دار الساقى، ط1، بيروت، لبنان، ص 181
- 5 - المرجع السابق، ص 197
- 6 - الأمين، محمد حسن، مرجع سابق، ص 85
- 7 - قاسم، ياسر جاسم، 2005، التنوع الثقافي ضرورة اجتماعية، جريدة الصباح البغدادية، العدد 696، ص 28
- 8 - كاطع، سناء كاظم، 2006، حوار الحضارات في الفكر الإسلامي المعاصر، أطروحة دكتوراه غير منشورة، جامعة بغداد، كلية العلوم السياسية، العراق، بغداد، ص 28-29
- 9 - فضل الله، محمد حسين، 2005، الحوار بين المذاهب والأديان مطلب إسلامي، مجلة ميزوبوتاميا، مركز دراسات الأمة العراقية، العدد 8-9، بغداد، العراق، ص 379
- 10 - خلف الله، محمد احمد، 1984، مفاهيم قرآنية، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، ص 111
- 11 - سبيلاً، محمد، 2013، عوائق التفاهم بين الثقافات، مجلة قضايا إسلامية معاصرة، مركز دراسات فلسفة الدين، العدد 28-29، العراق، بغداد، ص 112.
- 12 - خاتمي، محمد، 2002، حوار الحضارات، ترجمة سرمد الطائي، دار الفكر، سوريا، دمشق، دار الفكر، ص 24.
- 13 - المرجع السابق ص 24-25
- 14 - للمزيد يرجى الاطلاع على محمد عابد الجابري، 1990، العقل السياسي العربي.
- 15 - موقع إيس على رابط: <http://aceproject.org>
- 16 - خطاب الكراهية والطائفية في اعلام الربيع العربي، ص 111
- 17 - مرصد البحرين لحقوق الإنسان، نقلاً عن صحيفة الوسط البحرينية، العدد 9514، بتاريخ 2014/1/26، للمزيد الاطلاع على الرابط: www.alwasatnews.com
- 18 - بيان الستة عشر: بتاريخ 2013/8/8، www.coptreal.com
- 19 - خالد حنفي على، الكهوف المنعزلة: أنماط ومحفزات الكراهية السياسية في الإقليم بعد الثورات، ع 3 من نشرة اصدارات «حالة الاقليم»، المركز الاقليمي للدراسات الاستراتيجية، القاهرة.
- 20 - المرجع السابق
- 21 - محمد الريميحي، نظرة على المستقبل: خطاب الكراهية، مجلة الكويت، www.kuwaitmag.com

المراجع:

- « عصام العدوني، 2011، ثنائية الأنا والآخر في مرآة الوعي العربي، الحوار المتمدن-العدد: 3569
- « حسن، حميد، 2003، مبدأ التسامح-أنساقه الفكرية ودوره في تعزيز العملية السياسية العراقية، مؤسسة مدارك لدراسة آليات الرقي الفكري، العراق،
- « سبيلا، محمد، 2005، الحداثة وما بعد الحداثة، مركز دراسات فلسفة الدين، العراق، بغداد.
- « تورين، الان، 1995، ماهي الديمقراطية؟ حكم الأكثرية أم ضمانات الأقلية، ترجمة حسن قبيسي، دار الساقى، ط1، بيروت، لبنان.
- « قاسم، ياسر جاسم، 2005، التنوع الثقافي ضرورة اجتماعية، جريدة الصباح البغدادية، العدد 696.
- « كاطع، سناء كاظم، 2006، حوار الحضارات في الفكر الإسلامي المعاصر، أطروحة دكتوراه غير منشورة، جامعة بغداد، كلية العلوم السياسية، العراق، بغداد.
- « فضل الله، محمد حسين، 2005، الحوار بين المذاهب والأديان مطلب إسلامي، مجلة ميزوبوتاميا، مركز دراسات الأمة العراقية، العدد8-9، بغداد، العراق.
- « خلف الله، محمد احمد، 1984، مفاهيم قرآنية، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، سلسلة عالم المعرفة، الكويت.
- « سبيلاً، محمد، 2013، عوايق التفاهم بين الثقافات، مجلة قضايا إسلامية معاصرة، مركز دراسات فلسفة الدين، العدد 28-29، العراق، بغداد.
- « خاتمي، محمد، 2002، حوار الحضارات، ترجمة سرمد الطائي، دار الفكر، سوريا، دمشق، دار الفكر.
- « الجابري، محمد، 1990، العقل السياسي العربي.
- « موقع إيس على رابط: <http://aceproject.org>
- « زهرة، وليد حسن، 2014، إني أكرهك: خطاب الكراهية والطائفية في اعلام الربيع العربي، مركز حماية وحرية الصحفيين، ط1، عمان، الأردن.
- « مرصد البحرين لحقوق الإنسان، نقلاً عن صحيفة الوسط البحرينية، العدد 9514، بتاريخ 2014/1/26، للمزيد الاطلاع على الرابط: www.alwasatnews.com
- « بيان الستة عشر: بتاريخ 2013/8/8، www.coptreal.com
- « على، خالد حنفي، الكهوف المنعزلة: أنماط ومحفزات الكراهية السياسية في الإقليم بعد الثورات، ع 3 من نشرة اصدارات «حالة الإقليم»، المركز الاقليمي للدراسات الاستراتيجية، القاهرة.
- « الرميحي، محمد، نظرة على المستقبل: خطاب الكراهية، مجلة الكويت، www.kuwaitmag.com

(الآخر) في الثقافة العربية ...

إشكالية في التعريف وتغيب للدور والهوية

عماد سليم محسن *

مقدمة

من هو الآخر في الثقافة العربية (وهي ثقافة تعتمد بالأساس على هويتها الإسلامية)؟ وكيف يجري التعامل معها؟ وما هي الصورة الذهنية التي يجري رسمها له في العقل الجمعي العربي؟ وبأي أدوات لغوية يتم توصيفه وتعريفه وتقديمه للجمهور العربي؟ وعلى أي أساس يجري نعت الآخر بصفة (الآخر)؟ هل يرتبط الأمر بالعرق أو اللون أو اللغة أو الهوية الدينية أو المذهبية أو بالمعنى السياسي أو الثقافي أو الأيديولوجي؟ أسئلة تتسرب بسرعة إلى العقل الناقد بمجرد الوقوف عند هذه المفردة في المعاجم والتراجم وأمّهات الكتب العربية، قبل ان ينتقل رويداً رويداً إلى محطات أخرى في أدبيات العرب عموماً، رواية وشعراً وأدباً ونثراً، كتاباً ومقالةً وبحثاً وورقة علمية أو أطروحة أكاديمية، بشكل يعطي بالتأكيد صورة أولية عن هذا (الآخر) قبل أن يبدأ مشروع البحث المعمق الذي أن أوانه للوقوف على هذا النعت ودلالاته وصورته التي تفسر ربما الكثير مما يمكن قوله تجاه مفهوم العرب للتعدد الحضاري ومفهومهم للتسامح ورؤيتهم للاختلاف والتمايز ومن ثم استعدادهم لتقبل هذا (الآخر) ضمن النسق القيمي المفاهيمي وضمن النسق الاجتماعي والثقافي والسياسي.

تدفع الأسئلة السالفة أي باحث إلى محاولة تتبع تطور مفهوم الآخر تاريخياً في الثقافة العربية، ومن ثم الشروع في أسئلة فرعية، وثيقة الصلة بما سبقها من أسئلة، وبالتالي الذهاب إلى ما هو أبعد من ذلك من جهة تأصيل المفهوم، فأيهما أقرب إلى العربي؛ مواطنه الذي يختلف معه دينياً أم الأجنبي الذي يتوافق معه في الدين؟ وهل الأجنبي المتوافق معه في اللغة يعد أقرب من مواطنه الذي ربما تكلم لغة أخرى؟ وهل الأجنبي الذي يشبهه في لون البشرة يعتبر أقرب له من مواطنه الذي يحمل بشرةً بلون مختلف؟ أسئلة قد يحار المرء في تناولها ضمن معطيات الواقع القائم في البيئة العربية، في إطار فسيفساء كان ليد الاستعمار فيها الباع الأكبر في توصيف الحالة وتأسيس أطر التقسيم فيها وفق قواعد يمكن تبرئة العربي منها، خصوصاً في العصور الحديثة وفي حقبة ما بعد الاستعمار التقليدي.

تحاول هذه الورقة التوقف عند مفهوم الآخر في الثقافة العربية، وتسعى إلى تتبع تطور المفهوم تاريخياً، ومن ثم فحص دلالات هذه المفهوم في الثقافة اليومية، وتأثيرها على السلوك العربي في مواجهة كل ما هو مختلف، انجذاباً وتنافراً.

الآخر في التراث العربي الإسلامي

جادت الساحة الفكرية المعاصرة بالكثير من المؤلفات والدراسات والأبحاث والمؤتمرات العلمية المتنوعة، ويجد المرء ثمة حضوراً لا يمكن إنكاره لمصطلح الحوار مع الآخر، وحوار الحضارات، وحوار الأديان، وحوار الثقافات، وحوار الإسلام والغرب، وحوار الشمال والجنوب¹، كما أن المرء يجد تساؤلاً يثقل عليه عن مدى الحاجة إلى الحوار مع الآخر، وضوابط ذلك الحوار، ووسائله.

يقودنا هذا التصور لمصطلح التواصل إلى القول بأن التواصل المنشود اليوم مع الآخر يشمل التفاعل والتعاون الفكري، والاجتماعي، والاقتصادي، والسياسي، والثقافي، والتربوي التعليمي، كما أن هذا التصور يلتفت التفاتاً أميناً إلى أن التواصل المنشود لا يتوقف عند المجتمعات والدول، ولكنه يشمل التواصل على مستوى الأفراد، وكما يكون بين فرد وآخر، فإنه يكون أيضاً بين مجتمع وآخر، ويعني هذا تواصلًا ليس على مستوى الحكومات والدول، ولكنه ينبغي ويجب أن يكون تواصلًا على مستوى الأفراد، كل حسب قدرته وطاقته، ويقوم على الإيمان بأن للتواصل وسائل متعددة تتعدد صوره ومجالاته، وتتجدد تلك الوسائل بتجدد الزمان والمكان، ويعني هذا أن الاختصار على وسيلة تواصل دون سواها يمثل خروجاً على الجادة، وتضييقاً لواسع².

تتكون الثقافة العربية من مكونين رئيسيين: اللغة العربية والإسلام، ومن هنا يأتي إصرار البعض على تسميتها: «الثقافة العربية الإسلامية»، باعتبار أن اللغة هي وعاء العلوم جميعاً، وأداة الإفهام والتعبير العلمي، والفني والعادي، ووسيلة التأثير في العقل والشعور بأدبها ونثرها وشعرها وحكمها وأمثالها وقصصها وأساطيرها، وسائر ألوانها وأدواتها الفنية، ومن هنا يمكن القول ابتداءً أن كل من يحارب اللغة العربية يحارب بالنتيجة الثقافة العربية، وكان من منهج كل الخصوم إضعاف اللغة، واستبدالها باللهجة، وإشاعة العامية، وإعلاء اللغة الأجنبية على اللغة القومية.

أما الدين، فكل الثقافات مدينة للأديان في تكوينها وتوجيهها، سواء أكان هذا الدين سماوياً أم وضعياً، كما هو واضح في ثقافات الشرق والغرب، ولا سيما الإسلام بتأثيره العميق والشامل في ثقافة العرب عن طريق عقائده الإيمانية، وشعائره التعبديّة، وقيمه الخلقية، وأحكامه التشريعية، وأدابه العملية، ومفاهيمه النظرية، حتى إنه يعد مكوناً مهماً لثقافة غير المسلم الذي يعيش في المجتمع المسلم، وهو ينضح على تفكيره ووجدانه وعلاقاته، شعر أم لم يشعر، مما دعا الزعيم السياسي مكرم عبيد في مصر إلى القول: أنا نصراني ديناً، مسلم وطناً.

ويأتي السؤال بعد توضيح دلالة اللغة والدين في الهوية القومية والثقافية للأمم: كيف تكون العلاقة بيننا وبين هذا الوافد الجديد؟ كيف نوازن بين قديمنا وحديثهم؟ وبين تراثنا الأصيل ومعاصرهم الدخيل؟ هل للعلاقة بين التراث القديم والوافد الحديث، أوبين الأصالة والمعاصرة، هي علاقة التضاد والتناقض؟ فلا أمل في الجمع بينهما، أم هي علاقة التنوع والتكامل وهنا يمكن الجمع بينهما، السؤال خطير، والجواب مهم، ولاسيما في هذه المرحلة التي يسعى فيها المجتمع العربي لتحقيق ذاته، بعد أن اكتشف

ذاته التي غابت أو غُيبت عنه زماناً .

وقد أجاب عنه أناس بافتراض التناقض بين الأمرين، فاختار فريق التراث والأصالة، وعاشوا غرباء عن العالم والزمان، واختار آخرون العصر والحداثة، وعاشوا غرباء عن الأهل والمكان، وبقي آخرون مترددين بين أولئك وهؤلاء³.

تطور مفهوم الآخر في العقل العربي منذ ما قبل الإسلام حتى عصر ما يُعرف بالنهضة العربية في القرن التاسع عشر، سلباً وإيجاباً، وتأثر هذا التطور باتساع الدولة الإسلامية، وامتداد نفوذها ورفعتها الجغرافية على أراضٍ وشعوبٍ جديدةٍ في كل مرحلة تاريخية، خلال القرون الهجرية الثلاثة الأولى، ومن المفيد هنا تحديد ماهية هذا الآخر بالنسبة للعرب المسلمين: هل هو الخصم السياسي والعسكري؟ أم الغير المختلف ثقافياً؟ أو المقيم ما وراء حدود ما يُعرف بدار الإسلام؟⁴، وهو يستلزم محاولة فهم المنهجية التي جرى بموجبها تحديد هوية الآخر وتوصيفه.

كان الآخر في فجر الإسلام محدوداً ومعدوداً، سواء الآخر بالمعنى الديني، والآخر الآخر الإثني (العرق)، لكنه أصبح فيما بعد أكثر عدداً وأوسع انتشاراً، حيث كان الآخر على المستوى الديني هو اليهودي والمسيحي، وربما ديانات أخرى، وفي المجال الإثني كان الآخر هو الحبشي والفارسي والبيزنطي (الرومي)، وهو أمر تطور مع مرور الوقت، مع استمرار الفتوحات، فأصبح لدينا أتباع ديانات عديدة، كالبودية والإبراهيمية والديانات الهندية والصينية والديانات الإفريقية.

مع استمرار الفتوحات، وانتشار دعوة الإسلام في ربوع العالم، وفي شتى أصقاعه، ومع امتداد رقعة الدولة الإسلامية من حدود الصين شرقاً وحتى المحيط الأطلسي غرباً، تواصل المسلمون مع شعوبٍ جديدة، آسيوية وأوروبية، وصينية وهندية وتركية وصقلبية وإفريقية، وكان من الطبيعي أن تتغير صورة الآخر في الثقافة العربية، بحسب الظروف والشروط المحيطة، وبطبيعة الحال كان هذا التغيير أقل نمطية وأكثر انفتاحاً على الآخر وأكثر تقبلاً لفكرة اختلافه ثقافياً ودينياً.

كان المعيار القبلي هو المعيار الرئيسي الذي يحدد مضمون صورة الآخر قبل ظهور الإسلام، ثم أضحت البعد الديني هو المقياس، وأخذ هذا المعيار يتعدد ويتنوع بعد الفتوحات الإسلامية، ففي بعض الأطوار كان يلعب الدور الأهم، وفي أطوار أخرى يتخلى عن مهمته لمصلحة المعيار الإثني، وفي اتجاه ثالث كانت المصالح وحدها هي التي تحدد من هو الآخر والموقف منه.

دعا الإسلام إلى فلسفة جديدة، وحمل معه آليات جديدة ومختلفة لشكل العلاقات بين الناس، وفرض قيماً وتقاليد وأنماط سلوك جديدة، فساوى بين البشر من أي اثنية كانوا، بغض النظر عن اللون أو الجنس أو الثقافة، وأكد المساواة المطلقة والعدل، وأتى بمرجعيات جديدة، وكان ودياً، في الغالب الأعم، مع أهل الكتاب، فنظم العلاقة معهم، ودلل على ذلك وثيقة الاتفاق التي وقعها الرسول الكريم (صلى الله عليه وسلم) مع يهود المدينة، ووثيقة العهدة التي وقعها الخليفة عمر بن الخطاب لأهل بيت المقدس

في مطلع القرن السابع الميلادي.

تغيرت المفاهيم المرتبطة بالآخر في عهد الدولة الأموية، ولم تتشكل صورة الآخر في الثقافة العربية صدفه أو عرضاً أو في وقت قصير، فقد أسهم الرحالة العرب والجغرافيون والمؤرخون والتجار في تكوينها، كما أسهم التواصل التجاري والاقتصادي والاجتماعي والحروب وغيرها في رسم هذه الصورة وتثبيتها، ولا شك في أن التواصل الثقافي والحضاري والسياسي والاقتصادي والاجتماعي الذي تحقق بين العرب والشعوب الأخرى، أنتج تأثيراً متبادلاً، كما كان له دورٌ كبيرٌ في تكوين الثقافة العربية والإسلامية وثقافات الشعوب الأخرى، على الرغم من أن المؤرخين يصفون العهد الأموي بالعهد «العروبي الخالص»، ولكن على ما يبدو أن المرجعية الإسلامية كانت هي المقياس الذي تقاس بموجبه النظرة إلى الشعوب الأخرى، والديانات الأخرى، كما كانت تعاليم الإسلام وسلوك المسلمين هما النافذة التي رأى العرب من خلالها تلك الشعوب.

اختلفت نظرة المسلمين إلى الشعوب الأخرى، باختلاف درجة الاقتراب أو الابتعاد عن الحياة اليومية لهذه الشعوب، فكانت نظرة العرب إلى شعوب الهند والصين، على سبيل المثال، عادلة نسبياً، لأنهم كانوا يعرفون هذه الشعوب، جزئياً، من قبل، وهي لم تحاربهم أو تتصدى لهم، أما الترك والخزر والصقالبة والجلالقة وشعوب أوروبا الشرقية فكانت المعلومات عنهم ضحلة للغاية، وكذلك الأمر بالنسبة إلى شعوب أفريقيا التي نقل لنا الرحالة والتجار الكثير عن عاداتهم المستغربة، والمستكرة أحياناً، وقد نسج الرحالة والتجار والمؤرخون الحكايات والخرافات حول واقع هذه الشعوب وعاداتها، بل حول تكوينها الجسمي، وقدموا صورة عنها لم تكن دائماً حقيقية⁵.

لم يكن المجال العربي الإسلامي خاصاً بالعنصر العربي ولا فقط بالمتدين المسلم بل كان في ذات الحين فضاءً للاختلاف والتواصل، اختلافٌ يمكن أن يمس كل ميدان وكل مجال؛ شريطة عدم البحث عن تناقض مع السلطة القائمة والأيدي التعبيرية عن الرأي إلى إثارة «الرأي العام»، حينها يكون صاحب الرأي عرضة لكل أنواع التنكيل بغض النظر عن مذهبه أو دينه أو عرقه، والأمثلة على ذلك كثيرة، بل اللافت للنظر هو أن غير المسلمين كانوا أقل من تعرض للقتل والتنكيل لأنهم لم يشاركوا مباشرة في الصراعات الفكرية أو المذهبية التي لها تأثير في الحياة السياسية؛ في المقابل كانوا وسيلة تواصل علمي بدرجة أولى وعاضدوا في ذلك مجموعات عرقية أخرى، ويكفي التذكير بالدور الذي لعبه السريانيون في نقل العلوم الإغريقية إلى العربية في صدر الدولة العباسية ثم في ترجمتها إلى اللاتينية في مرحلة لاحقة⁶.

الآخر بعد الحروب الصليبية

انفرد الأوروبيون بلقب الآخر منذ الحروب الصليبية، ثم عاد واستقل بهذه الصفة بعد الغزوات الاستعمارية الأوروبية التالية للثورة الصناعية، حيث كان الموقف من هذا الآخر متناقضاً على العموم في الوجدان العربي والثقافة العربية، فمن جهة كان رواد «النهضة العربية» معجبين بالتطور الأوروبي والحضارة الأوروبية وبناء الدولة الحديثة ومعاييرها، ولا سيما منها الحرية والديموقراطية والمساواة

والعدالة وفصل السلطات وغيرها، فضلاً عن التطور العلمي والصناعي والزراعي والعسكري، لكنهم، من جهة أخرى، كانوا يرون أن هذا الآخر الأوروبي عدوٌ يطمع في استثمار البلاد والسيطرة عليها ونهب ثرواتها، وبالتالي هو خطر على أمنها ووجودها، إلا أنه في الوقت نفسه رأَت شريحة كبيرة من النهضويين العرب بإمكانية التواصل الثقافي مع أوروبا، والاستفادة منها ومن تطورها⁷.

بقيت العلاقة بين العرب المسلمين والغرب تعكس واقعاً متأزماً طيلة قرون، وازدادت العلاقة بين الطرفين توتراً وحساسية، تأججت فيها لغة العداء المتبادل، فيظل تصارع المركزية الغربية للسيطرة على الهامش، حيث اتخذ كل طرف من الآخر موقفاً متشجعاً لأسباب تاريخية واقتصادية وأيديولوجية، ورفض كل طرف الرؤية التي تشكلت عنه عند الآخر، و«يعود التجايف إلى زمن بعيد... وقد عرفت العلاقة... أطواراً من الحروب، ومعااهدات الصلح، وأشكالاً من التعاون والتلاقح، وصوراً من المعارك اتخذت أشكالاً لا حصر لها، وقد كانت المعارك المتواصلة تتخذ لها أيضاً مظاهر ثقافية نفسية، وتوظف من الآليات الذهنية بهدف الهيمنة المادية والهيمنة الفكرية بمختلف صورهما»⁸، وتساعدت لهجة الصراع بشكلٍ حادٍ بعد أحداث الحادي عشر من سبتمبر 2001، حيث تعطل الحوار بين العرب والغرب، وظهر التعصب والعنصرية بشكلٍ سافرٍ في الغرب اتجاه العرب.

كان ينبغي على الطرفين أن يفهما أنه في الأساس، لا يكون الحوار إلا مع الآخر، وتحديداً مع الآخر المختلف، ويكون هدف الحوار هو شرح وجهة النظر وتبيان المعطيات التي تقوم عليها، وفي الوقت نفسه الانفتاح على الآخر لفهم وجهة نظره ثم للتفاهم معه، ذلك بأن التفاهم لا يكون من دون فهم متبادل، والحوار هو الطريق إلى استيعاب المعطيات والوقائع المكونة لمواقف الطرفين المتحاورين، ثم إلى تفاهمها؛ وهذا المنطق هو جزءٌ أصيلٌ من الثقافة الإسلامية، حيث أن من اجتهد وأصاب الحق فقد أخذ أجرين، أجر الاجتهاد وأجر الإصابة للحق، ومن اجتهد وأخطأ فقد أجر واحداً لأجتهاده ولم يؤثم على «الخطأ»، ويفهم من ذلك أن الاجتهاد، كأى عمل فكري انساني، مفتوح على الخطأ والصواب، فهو ليس مقدساً ولا مطلقاً ولا ثابتاً، بل هو انساني، محدود، ومتغير⁹.

عاشت الساحة العربية توتراتٍ شديدة؛ بين ثنائيات عديدة هي بالأساس مترادفات لمعنى واحد: التقليد والتجديد، المحافظة والتحديث، الجمود والتحرر، الرجعية والتقدمية، الأنا والآخر، الداخل والخارج، المحلي والعالمي، القديم والجديد، التراث والحداثة، ومنها الأصالة والمعاصرة، ضمن قوالب جامدة قدمها المنظرون العرب على أنها اختلافات قطعية لا مجال للتزاوج فيما بينها، وهو أمرٌ يناقض حقيقة النجاح الكبير الذي لاقته محاولات الدمج بين الأصالة والمعاصرة، والتكيف المنهجي للتحديث في إطار التراث الذي يمثل اجماع الأمم والحضارات.

توجد في المجتمع العربي أقلية، دعت مراراً ومنذ عصر النهضة، بالتصريح تارة وبالتلميح تارات، وما تزال تدعو حتى يومنا هذا، إلى تقليد الغرب جملةً وتفصيلاً، بهدف الخروج من الوضع البائس الذي تحياه المجتمعات العربية، ويفسر بعضهم هذا الميل بالقانون الاجتماعي الذي ذكره ابن خلدون، والقاضي بأن المغلوب مجبول على تقليد الغالب في كل شيء.

ينبغي التنبه هنا إلى أن المجتمع العربي، على الصعيد الثقافي، لا يبدأ من العدم، بل يستند إلى إرث ثقافي غني، وما يتوجب أن يشغله اليوم: كيف يُوائم بين هذا التراث وبين متطلبات العصر الذي نعيش فيه؟ هل يتمسك بالثقافة المتوارثة التي ألفها أم يهجرها إلى ثقافةٍ مستوردة؟، لأنه إن تمسك بالقديم مكتفياً به عاش خارج الزمان، وإن تلبس الجديد بلا رؤية عاش خارج المكان.

شغلت هذه المشكلة العديد من المفكرين والباحثين، ولكن من الجلي أن الثقافة ليست في أكثر مكوناتها صيغة جامدة لا تتغير، بل هي نتاج بشريّ ينمو ويزداد عمقاً واتساعاً بجهود البشر، فالثقافة العربية في عصر المعريّ في بلاد الشام وعصر ابن رشد في الأندلس ليست الثقافة العربية في العصر الجاهلي أو صدر الإسلام أو العصر الأموي¹⁰.

الآخر المعاصر في الحياة العربية

ازدادت متغيرات دولية في بداية الألفية الثالثة، ومخاطر تندر استقرار المجتمعات الإنسانية، وتهدد الأمن والسلم الدوليين، نتيجة بعض الانعكاسات السلبية لظاهرة العولمة، واكتساحها معظم بلدان العالم، وسعيها إلى فرض نماذج سياسية وثقافية تقوم على القوة والهيمنة، وترفض التمايز والاختلاف، بدل الترابط بين الشعوب والثقافات؛ فبينما تؤكد الأمم المتحدة والمنظمات الدولية، ومنها منظمة المؤتمر الإسلامي على الدعوة إلى الحوار بين الحضارات بدلاً عن سيطرة ثقافة العنف والإقصاء، تدفع العولمة بقوة، في اتجاه إذكاء الصراع، وإضعاف ثقافة الحوار والتفاهم، مما يتعارض مع روح القانون الدولي والمعاهدات الدولية التي تقر بالخصوصيات الثقافية والحضارية للأمم والشعوب، وتكفل حق الفرد والجماعة في التشبث بها والعيش في كنفها¹¹.

وكي تتحقق حالة الحوار بالمعنى المطلوب في ضوء المتغيرات الجديدة، ينبغي توفر شرطين أساسيين، هما:

أولاً: الاعتراف بالآخر أساساً للتواصل¹²؛

من المعلوم لدى القاضي والداني أنّ الإسلام دين يقوم على الاعتراف الإيجابي بالآخر، وإقراره على معتقده ودينه، وقد تضافرت نصوص كثيرة في الكتاب والسنة النبوية الشريفة مقررة ومؤكدة هذا المبدأ الحضاري الناصع، وقد تكرر في القرآن الكريم لفظ «الدين» في أكثر من ستمين موضعاً تقريراً وتأكيداً على اعتراف الإسلام بالآخر.

ثانياً: الاعتراف بالاختلاف والتعدد والتنوع منطلقاً للتواصل¹³؛

اعتباراً بأن التواصل المنشود يروم تحقيق تكامل وتفاعل إيجابي بين البشر لما فيه مصلحتهم، لذلك، فإن مشروعية التواصل في الإسلام ترتد إلى ضرورة الاعتراف بالتنوع والتعدد والاختلاف بين الأفكار والمعتقدات والأديان، فقد اقتضت سنة الله - جلّ جلاله - في الكون أن خلق الناس مختلفين في ألوانهم وألسنتهم ومعتقداتهم وأديانهم.

يتوجب على المنظرين العرب، ووسائل الإعلام العربية، والمؤسسات الدينية في العالم العربي، أن تعلنها

صراحةً أنها تقف في مواجهة كل ظاهرة تلغي فكرة الحوار مع الآخر، أو تؤسس لنمطٍ جديدٍ من التعامل مع المجتمعات الغربية، يقوم على العنف مثلاً، على قاعدة أننا «نقف ضد هذه الظاهرة (العنف) ونعتبرها مؤشراً من مؤشرات الانهيار والانزلاق الذي يشهده واقعنا، والعنف كظاهرة فردية أو مجتمعية، هي تعبير عن خللٍ ما في سياق صنعها، على المستوى النفسي والاقتصادي والاجتماعي والسياسي، حيث أن العنف بتداعياته المختلفة، وموجباته العميقة، سيضع حداً وظروفاً استثنائيةً وغير مستقرة، مما يعرقل الحياة الاجتماعية والسياسية والتنمية»¹⁴.

يعد تمييز فئة ضد فئة بالمجتمع الإنساني مضرًا للغاية، لأن الذين يقع عليهم التمييز يُكرهون على الانطواء والعزلة وعلى كبت فعاليتهم، وعلى إضمار الكراهية والحقد ضد من يضطهدهم، وتشبب النزاعات بينهم وبين الذين ينكرون عليهم حقوقهم؛ فتهدر فيها طاقات كان بوسع المجتمع أن يستفيد منها لو وجهت في الطريق البناء، كما أن فقدان الحوار يتحول إلى اضطهاد القوي للضعيف وتسلطه عليه، ومحاولة محوه وتدميره، وبالتالي يقود ذلك إلى مزيد من نشوء الفساد والعنف والجريمة والتفكك الاجتماعي والسياسي، من هنا فإنه لا بد من العدل الاجتماعي الذي يعطي الأفكار جميعاً فرص الحياة والسماع، ليتغلى الناس عن الأفكار الخاطئة طوعاً وكرهاً.

تعد محاولة إلغاء الآخر بمثابة تخلي عن حكمة الحياة، وترمز إلى محاولة السير ضد غايات البشر في السلام، نحو جحيم ممتلئ بالبؤس والتخلف والدم، ويمكن أن ننظر إلى التاريخ من بدايته حتى تستكشف أن آلام البشر لم يجلبها إلا أولئك الذين اختاروا طريق الصدام بدلاًً وحيداً لمصالحهم وأهدافهم ونزعاتهم التسلطية، فالأمم تموت عندما تتوقف فيها حركة ومحاولات الإصلاح ويسيطر عليها الفساد¹⁵.

الحقيقة التي يتوجب على العرب أن يدركوها اليوم قبل الغد هو أن أمتهم لم تستغل منجزات التقنية المعاصرة بطريقة كافية، لجهة تعزيز التواصل العربي - العربي، ولو استمر هذا التواصل ضعيفاً، فإنه يهدد الانسجام الثقافي بين المجتمعات العربية باتساع التباعد بينها، لهذا عُدَّ من الضروري الالتفات إلى تفعيل هذا التواصل؛ لأنه يدعم الحوار الجاد للثقافة العربية مع الآخر ويزيد من فرص نجاح المواجهة، ومن جهة أخرى وجب طرح ضرورة تواصل الأجيال العربية الجديدة مع ثقافتها، فالمجتمع العربي الذي يتعرض للغزو الثقافي الغربي بوتيرة سريعة أكثر من تعرضه لثقافته كرس بدوره ضعفاً في تواصل الأجيال مع موروثها الثقافي، فمن الضروري العمل العربي المشترك لتجديد علاقة الأجيال بثقافتها، وحماية الثقافات الوطنية، من خلال التشديد على استعمال اللغات الوطنية وإحياء التراث الثقافي، وإلا تعمق الاغتراب أكثر، ولن نعول آنذاك على نجاعة الحوار المتكافئ الذي يحفظ خصوصيته¹⁶.

لا بديل عن الحوار والتواصل من أجل التعايش السلمي بين الثقافات المختلفة، رغم التحديات التي تواجه المجتمع الدولي والصراع الذي يصبغ العلاقات، على اعتبار أنه من الممكن أن يقوم تواصل ثقافي يحترم مصالح وخصوصيات كل طرف؛ دون تقديم تنازلات لصالح فريق بعينه، ولهذا من الضروري للأطراف المتضررة أن تسارع إلى فهم التحولات الدولية والانخراط في فلكها واغتنام ما تقدمه من فرص، بدلاًً

من أن تقف موقف المتفرج الذي يدين سلفاً، كما يجب الإيمان بمبدأ التعددية الثقافية باعتبارها ضرورة ملحة في أي حوار متكافئ، كما أنه من الضروري تعزيز التواصل العربي - العربي، وتوطيد علاقة الجيل العربي الحالي مع ثقافته قبل مواجهة الآخر، وضرورة تطبيق طرق نوعية استعجاله لإقامة ثقافة التواصل، وهكذا يمكن توجيه الصراع بما يخدم الجميع بالتركيز على القيم الكونية المشتركة التي تحافظ على المصالح المشتركة، بحيث نسعى إلى إقامة تواصل يمكن الإنسانية من اجتياز امتحاناتها العسيرة باستغلال أدوات العولمة لإنجاح الحوار وتفادي المسألة الإنسانية¹⁷.

وتسليماً بوجود تناقض في الرؤى وتضارب في الأفكار إزاء المسألة الغربية في الذهنية الإسلامية منذ أمد غير قصير، بل اعتداداً بوجود ذات التناقض والتضارب لدى السواد الأعظم في الديار الغربية عن المسألة الإسلامية، لذلك، فلا غرو أن يظهر مفكر متشائم كهنتغتون ليعلم على الملأ أن حرب الحضارات وشيكة، ليقنع نفسه وغيره بأنه لا تلاقي بين الغرب والإسلام، فكلاهما عدو يتربض بالآخر، ولا عجب في أن ينهض جمع من الباحثين والمفكرين للرد على هذه النظرة التشاؤمية مقررين أن القادم المنتظر هو حوار حضارات، وأن الجو الذي يسود هو حوار الأديان، لا تصادمها، وأن الثقافة التي ستخيم على الساحة هي ثقافة التعايش لا ثقافة التناهي والتناحر.

وفي خضم تلاحم الرؤى وتناقض الاستنتاجات، تظل النظرات والأطروحات حول المسألة الغربية متجاذبة بين مختلف الأطراف والأطراف، ولا نخل الزمان سيجود في العاجل القريب برؤية واضحة تقبلها السواد الأعظم من الناس في العالم¹⁸.

إن للحوار أهدافاً مختلفة، فهو إما أن يكون وسيلة لتفيس أزمة ولينع انفجارها، وإما أن يكون سعيًا لاستباق وقوع الأزمة ولينع تكوّن أسبابها، وإما أن يكون محاولة لحل أزمة قائمة ولاحتواء مضاعفاتها، في هذه الحالات الثلاث تكون مهمة الحوار هي العمل على إبراز الجوامع المشتركة في العقيدة والأخلاق والثقافة، وتعميق المصالح المشتركة، وتوسيع مجالات التداخل في النشاطات الاجتماعية الأهلية، كالأندية الرياضية والجمعيات الكشفية والمؤسسات التعليمية والاستشفائية، والتأكيد على صدقية قيم الاعتدال وتوسيع قاعدتها التربوية، وإغناء الثقافة الحوارية التي تقوم على عدم رفض الآخر، والانفتاح على وجهة نظره واحترامها، وعدم التمرس وراء اجتهادات فكرية صدئة من خلال التعامل معها وكأنها مقدّسات ثابتة غير قابلة لإعادة النظر¹⁹.

التحولات الاجتماعية في فلسطين

يستطيع المتتبع لحركة التطور في المجتمع الفلسطيني، أن يرصد دون جهد - تعايش المواطن الفلسطيني واقعاً اجتماعياً يختلف في معانيه السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية عن الواقع الذي يتعايشه الإنسان العربي، ويتجلى هذا الاختلاف في مفردات الحياة اليومية، وأيضاً في أنماط التفاعل البسيط وأشكال العلاقات الاجتماعية.

تتميز الأوضاع الاجتماعية في المجتمع الفلسطيني بأنها أوضاع انتقالية، غير مستقرة وغير ثابتة، والأشكال الجديدة فيها تحمل في ثناياها العديد من ملامح القديم، وهي أحد عوامل تشوّه وتميع الوضع الاجتماعي الفلسطيني، والناجمة عن بروز التعصب أو عمق الرابطة الاجتماعية الضيقة التي تركز الولاء لرموز التخلف المرتبطة مصلحياً بمظاهر وأوضاع الخلل والفساد والفوضى وذلك تحت غطاء العادات والأعراف والتقاليد والتراث.

وفي سياق حالة الهبوط السياسي، والاجتماعي، والثقافي الراهنة سيتراكم دور وتأثير الجوانب السلبية المضادة لتطال معظم مكونات المجتمع الفلسطيني²⁰.

تحتم الظروف الموضوعية على الشعب الفلسطيني أن يخرج من عباءة النظرة السائدة للآخر، ضمن «انفتاح» من شأنه أن يعمق حالة «تأنيب الضمير» تجاه كل ما تعرض له الفلسطينيون على مدى التاريخ من ظلم فادح، وأن يخلقوا حالة ثقافية ضمن «هجوم تعايش» يجعل الآخرين ينظرون إلى المطلب الفلسطيني العادل بالحرية والاستقلال نظرة احترام وتضامن، ورغبة صادقة في إنهاء أشكال المعاناة التي لم تتوقف على مدى سنوات الاحتلال الطويلة، وهو أمرٌ من شأنه أن يوظف ويشحن ويحفز الكثيرين في بلدان العالم كي يأتوا إلى فلسطين، ويواجهوا معها بطش المحتل ضمن حركة تضامن دولية، تؤسس لاستمرار سياسة مقاطعة المحتل ومقاومته على المستوى الشعبي، بطريقة تجعل الجميع يغامر بمساندة آخر الشعوب المحتلة في العالم، ويخلق فضاءات اختلاف في المشهد الإسرائيلي، على قاعدة «الإنسانية» التي تغلب على معاناة الشعب الفلسطيني، وبما يؤسس لتحالفات قادمة لا محالة بين الضمير البشري وبين الجهد الفلسطيني الذي يهدف إلى التحرر والاستقلال.

خاتمة

لا سبيل أمام الثقافات والديانات سوى الحوار الدائم وتعزيز التعايش، وإغناء بعضها بعضاً، بعيداً عن أي توتر أو احتقار، وعَبْر سلسلة من الإسهامات المتبادلة المبنية على القيم والمبادئ الكونية المشتركة بينها، والمتمثلة في قيم الإنسانية القائمة على المساواة والعدل، وهي قيم ومبادئ ينبغي الارتقاء بها وترسيخها في الضمائر والسلوك، باعتبارها إرثاً إنسانياً مشتركاً، وذلك عبر حوار حقيقي بين الثقافات والديانات.

لا يمكن تصور تعاون بَنَاء أو حوار حقيقي بين الثقافات والحضارات دون الإقرار بمبدأ التنوع الثقافي، حيث لا يمكن اعتبار صراع الحضارات قدرأً محتوماً، لأن العنف والجهل بالحقائق والخوف من الآخر ليست أموراً حتمية، بل هي نتاج للتربية والثقافة التي ينشأ عليها الفرد، ومن ثم، فلا بديل عن الحوار للمحافظة على التنوع الثقافي والتعددية الثقافية، ويتعين على البشرية كيفما كانت معتقداتها، أن تتعود على العيش مجتمعة على أساس إرادةٍ مشتركةٍ وحرّة²¹.

ينبغي بداية السعي إلى تدعيم الأمن والسلم المجتمعي، وتنشيط حركة المجتمع المدني وتعزيز الديمقراطية والعدالة الاجتماعية، والسلم الاجتماعي هو حالة تتوافر فيها الحماية والأمن والرفاه والاطمئنان للفرد والجماعة، ولكي يتحقق السلم المجتمعي لابد من الإشارة إلى عددٍ من النقاط المهمة، وهي أن المدخل الحقيقي إلى خلق جو من السلم المجتمعي من خلال الديمقراطية ودخول الآراء في حوار حر، فالشاركة السياسية الواسعة عن طريق التعبير عن آرائها واتخاذ القرارات المصيرية واختيار طريق المستقبل هو السبيل إلى تحقيق الأمن المجتمعي.

وينبغي التنبه إلى أن تهديد الأمن والسلم الأهلي يهدم صلابة البناء، ويسمح بتراكم العداءات التي تزداد وتعمق وتفجر الصراع والعنف داخل المجتمع، وأن وجود الصراعات داخل أجهزة السلطة والعصبيات المجتمعية وحالة اللامعيارية من شأنها أن تعمل على تفتيت الوجود والتضامن وإشاعة روح الحقد الاجتماعي بين الأفراد، ولتحقيق الأمن المجتمعي والسلم الاجتماعي، لابد من المواجهة الحاسمة والعقوبة المشددة لجرائم الاعتداء على السلم المجتمعي، وهو أمر يتطلب ابتداءً إيجابية الإنسان إزاء مجتمعه والتمسك بالقيم الاجتماعية.

ومن أجل الخروج من المأهة وتجاوز الأوضاع القائمة، لابد من تنشيط المجتمع المدني، وهو دعوة للتحرر من الاستبداد والسلطوية والفضى الاجتماعية وغياب المعيار الحاكم، والحد من هيمنة مراكز القوى في السلطة والأحزاب السياسية، ولا يتم ذلك من دون قيام أنظمة ديمقراطية تحترم حقوق الإنسان، ومنها بشكل خاص: حرية التعبير والنقاش والتنظيم والمشاركة في تحمل المسؤوليات الكبرى.

ولا يمكن لتجربة الديمقراطية أن تكون سليمة وشاملة وإنسانية، ما لم تتمكن كنظام عام من إقامة توافق خلاق بين الحرية والعدالة الاجتماعية²².

وفي ضوء كل ما سبق، يمكن استخلاص النصائح الضرورية الآتية:

1. ضرورة تواصل الحوار بين المخلصين من الطرفين: الأصالة والمعاصرة، لتصحيح المفاهيم، وإزالة الشبهات، وتقريب الشقة، ومحاولة توسيع مساحة المنفق عليه، وتأكيد التعاون فيه، والمناقشة الجادّة في المختلف فيه، والعمل على تضييقه، والاجتهاد في الوصول إلى الصواب أو الصحيح أو الأصح.
2. تأكيد كرامة الإنسان: وجه كثير من مفكري الغرب النقد العنيف إلى الحضارة الغربية التي أعلنت منشأً المادة وهبطت بقيمة الإنسان، وعلينا أن نؤكد ذلك ونتبناه، ونجعل من ثقافتنا الإنسانية واقعاً حياً في أرضنا ومجتمعاتنا، ونمكن لها في حياتنا العقلية والوجدانية، حتى تؤدي دورها المطلوب في البناء والإعلاء.
3. لا تعارض بين الأصالة الحقّة والمعاصرة الحقّة، إذا فهمت كل واحدة منهما على حقيقتها، إذ نستطيع أن نكون معاصرين إلى أعلى مستويات المعاصرة، وأن نبقى كذلك كأصلاء حتى النخاع، إنما تتعارض الأصالة والمعاصرة، إذا فهمت الأصالة على أنها الاحتباس الاختياري في سجن الماضي، والمعاصرة على أنها الدوران في رحى الغرب، وهنا يتوجب علينا أن نرفض اتجاهين متطرفين: الاتجاه الأول الذي ينتهي بالأصالة إلى الجمود والتحجر، والاتجاه الثاني الذي ينحو بالمعاصرة نحو الفناء في الغرب، وأتباع سننه، ولا يكتفي بأخذ العلم والتكنولوجيا وحسن الإدارة والتنظيم فيه، واقتباس كل ما تنهض به الحياة، بل هو يصرُّ على نقل الأنموذج الغربي إلينا بكل عناصره ومقوماته، ولا سيما جذوره الفلسفية، ومفاهيمه الفكرية، ومجالاته الأدبية، وتقاليد الاجتماع، وقوانينه التشريعية، ومؤثراته الثقافية²³، وهو أمرٌ لو تحقق ذابت الهوية وغابت الرؤية وانعدمت فرص الذهاب نحو المستقبل الآمن، في بوتقة الثقافة العربية التي تستجير اليوم بمن ينافح عنها في زمن تهوي الأيديولوجيات، وتراجع ثقة الإنسان بثقافته وقيمه، في عالمٍ يُعلي من شأن المادة على حساب القيم المثالية التي ترسخها ثقافة الإنسان.

الهوامش:

1. ناصر الدين الأسد، نحن والآخر: صراع وحوار، (بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، طبعة أولى 1997م) ص69
2. قطب مصطفى سانو، في التواصل مع الآخر: معالم وضوابط ووسائل، (ورقة مقدمة إلى المؤتمر السنوي الثاني: نحن والآخر، 6-8 مارس 2006م، الكويت)، ص2
3. فرحان السليم، الثقافة العربية بين الأصالة والمعاصرة، ص6 <https://saaid.net/Minute/158.htm>
4. محيي الدين لاغة، التواصل مع الآخر لدى المؤرخين العرب المسلمين، ابن خلدون أنموذجاً (تونس: جامعة سوسة، كلية العلوم الإنسانية)، 8/5/2016م، ص1، ورقة منشورة على موقع www.philadelphia.edu.jo/arts/14th/papers/day.../ mohiaddin.doc
5. عمر كوش، الآخر في الثقافة العربية، (عرض كتاب الآخر في الثقافة العربية لحسين العودات) 24/7/2010 <http://aafaqcenter.com/post/211>
6. محيي الدين لاغة، مرجع سابق، ص15
7. عمر كوش، الآخر في الثقافة العربية، مرجع سابق
8. آمال فرفار، واقع ثقافة التواصل في ظل تحولات المجتمع الدولي المعاصر/ جدلية ثقافة المركز والهامش التحديات والبدائل (الجزائر: جامعة تبسة، قسم اللغة العربية وآدابها)، 8/5/2016
9. محمد السماك، ثقافة الحوار في الإسلام/ حرية الاختيار وحق الاختلاف، 17 تشرين ثاني 2002، منشور على رابط: http://www.maaber.org/issue_september03/lookout_3.htm
10. فرحان السليم، مرجع سابق، ص6
11. الإعلان الإسلامي حول التنوع الثقافي (معمد من المؤتمر الإسلامي الرابع لوزراء الثقافة) المنعقد في الجزائر في ديسمبر 2004، ص2
12. محمد السماك، مقدمة إلى الحوار الإسلامي - المسيحي، (بيروت، دار النفاثس، طبعة 1998م) ص88 وما بعدها
13. ايسيسكو، الكتاب الأبيض حول الحوار بين الحضارات، الطبعة الثانية، 2002م
14. موسى حلس، القيم الثقافية السائدة وعلاقتها بالسلم الأهلي ونبذ العنف، ورقة إلى مؤتمر (السلم الأهلي ونبذ العنف/ أبعاد وتحديات)، ص1، home.birzeit.edu/cds/arabic/news/other/2006/paper2.doc
15. موسى حلس، مرجع سابق، ص2-3
16. آمال فرفار، مرجع سابق، ص8
17. آمال فرفار، مرجع سابق، ص12-13
18. عبد الله إبراهيم، العلاقة مع الغرب: الموضوع، الإشكالية، المنهج، (المركز الثقافي العربي، طبعة 2000م) 23 وما بعدها.
19. محمد السماك، مرجع سابق
20. موسى حلس، مرجع سابق، ص3
21. الإعلان الإسلامي حول التنوع الثقافي، مرجع سابق، ص3
22. موسى حلس، مرجع سابق، ص5
23. فرحان السليم، مرجع سابق، ص19

الآخر والأنا في الوطن العربي.. بين المفهوم والتطبيق

عبير عبد الرحمن ثابت *

مقدمة:

احترار العلماء والمفكرون عبر التاريخ البشري في الحديث حول الأنا والآخر، ورغم الجهود الذي بذل، ورغم موسوعة المعلومات والملاحظات التي جمعها العلماء والفلاسفة إلا أنهم لم يستطيعوا تكوين تصور عن المكونات الانسانية بشكل كامل، وقد أصبحت الحاجة الانسانية اليوم لمعرفة هذا التكوين ضرورية أكثر من أي وقت مضى، ولم يعد أمام الإنسان إلا أن يفهم ذاته، لكي يتمكن من السيطرة عليها وضبطها وتوجيهها للأصوب، خاصة بعدما تقدمت المعرفة بالعالم من حوله، دون معرفة طبيعته وعالمه النفسي بقدر كافٍ، مما أدى لاختلال التوازن بينهما. ولقد تناول الكثير من الفلاسفة وعلماء النفس مصطلح الآخر والأنا مثل أرسطو وديكارت والبورتر وليكي وسينج ووليم جيمس وفرنون وغيرهم الكثيرين في نظرياتهم وبحوثهم، وتنوعت المؤلفات التي تناولت مفهوم الأنا بما يتضمنه من آراء وأفكار ومشاعر اتجاهات يكونها الفرد عن نفسه ويعبر عنها بسلوكيات عقلية وجسمية واجتماعية، وينبثق في نفس الوقت من الخبرة الاجتماعية، وينظر إليه كجزء يؤثر بالبيئة الاجتماعية ويتأثر بها. وأصبحت حاجة الناس في فهم ذواتهم لتحقيق التوافق بينها وبين العالم المحيط بها ضرورية، بعد أن وجد الإنسان أن علاقته بالبيئة المحيطة لم تعد علاقة ود وأمن، وقد كانت محاولة الإنسان لفهم شخصيته مستمرة عبر التاريخ.

مفهوم الأنا:

اختلف العلماء في توصيف الأنا فعلى سبيل المثال نجد أن هيجل ربط الأنا بالوعي بالذات، في إطار الصيرورة العامة والمطلقة لحركة الوجود. وديكارت يعتبر أن كينونة الأنا لا بد أن ترتبط بصفة لا تقبل الشكل، وهي صفة التفكير لأنها الصفة الوحيدة التي تميز الشخصية. وحينما تنقطع الذات عن التفكير تنقطع عن الوجود. وكانط يعتبرها الكينونة العاقلة التي تدرك نفسها في حريتها وحدود الواجب الأخلاقي. وترتبط بوعي الإنسان بقيمته، وبوعي الذات لنفسها باعتبارها وجوداً أخلاقياً يحترم ذاته وغيره.

لنتوقف عند قول كل من ديكارت وهوسرل، لنجد ان التحول العميق أصاب الوعي الإنساني، من الوعي بالذات كفرد إلى الوعي بالذات كجماعة، من لحظة تأسيس الوعي الفردي الذي تأسس عليه الفكر الليبرالي في القرن الثامن عشر إلى الوعي بالجماعة الذي تأسس عليه الفكر القومي في القرن التاسع عشر.

وما يهمنا من هنا هو أن الأنا أو الآخر قد يجسد الفرد كما قد يجسد الجماعة، والنتيجة واحدة وهو ذلك التباعد أو التمايز بين الأنا والآخر. فإذا كانت الأنا مفهوماً شبه محدد في الذات فإن الآخر يبقى يطرح حوله مجموعة من الأسئلة، هل يمثل أنا / الآخر، أي مثلي ومختلف عني كالتعريف الأرسطي للجوهر: « هو الشيء القائم بذاته، والمتميز عن غيره». فإذا تجاوزنا البعد الذي يميز الإنسان عن غيره، فبماذا يتميز الإنسان عن أخيه الإنسان، يجعل منه آخراً يختلف معه في الحضارة والثقافة والسياسة والعقيدة واللون واللغة والجنس.

مفهوم الآخر:

مفهوم الآخر وتكوينه لدى الفرد، لا يكون بمعزل عن ذاته، فهو يتكون من داخله سواء كان هذا الآخر هو أنت، أو الآخر القريب نحن، أو آخر الآخر البعيد هم. حيث تظهر العلاقة بين المفهومين كعلاقة جدلية يخلق كل منها الآخر، ويؤثر فيه. وبالتالي فإن استخدام أي من هذين المفهومين يستدعي حضور الآخر. ويبدو أن هذا التلازم على المستوى المفاهيمي، تعبير عن الطبيعة الآلية التي يتم وفقها تشكل كل منهما. فصورتنا عن ذاتنا لا تكون بمعزل عن صورة الآخر لدينا. وحاول ديكارت إقامة مفارقة بين الأنا الفردية الواعية، وبين الآخر. فرفض الموروث من المعارف واعتمد على إمكاناته الذاتية، لأنه يريد أن يصل إلى درجة اليقين العقلي الذي يتصف بالبداهة والوضوح والتميز، فوجود الغير في إدراك الحقيقة ليس وجوداً ضرورياً. والاعتراف بالغير لا يأتي إلا من خلال قوة الحكم العقلي حيث يكون وجود الغير وجوداً استدلالياً.

إن ثمة تلازم بين مفهوم الأنا، ومفهوم الآخر، فاستخدام أي منهما يستدعي تلقائياً حضور الآخر. ويبدو أن هذا التلازم على المستوى المفاهيمي هو تعبير عن طبيعة الآلة التي يتم وفقاً لها تشكل كل منهما. فصورتنا عن ذاتنا لا تكون بمعزل عن صورة الآخر لدينا، كما أن كل صورة للآخر تعكس بمعنى ما صورة للأنا.

وتنتج العلاقات الإيجابية بين الأنا والآخر تقبل للأنا، على أساس ما يتضمنه ذلك من تكيف مع الآخر، مما يولد شعوراً لدى الفرد بأنه قادر على توجيه سلوكه. فالعلاقة الموجبة بين مفهوم الأنا والتوافق تعني أنه كلما ازداد تقدير الفرد لذاته إيجابياً زاد توافقه الشخصي والاجتماعي مع الآخر. وبذلك يتبين أن الأشخاص المحققين لذاتهم أكثر تقبلاً للآخرين، وأكثر تحملاً لزلات البشر، وأقل ميلاً لإصدار الأحكام على ذاتهم، وعلى الآخرين.

مفهوم الأنا والآخر في الفكر العربي

احتلت ثنائية الأنا والآخر مكانة هامة في دائرة الفكر العربي الحديث؛ وعياً بعمق العلاقة بينهما، ومع تعدد الخطابات داخل هذه الدائرة بين خطاب ليبرالي وماركسي وإسلامي وغيره، تباينت وجهات النظر حول من يحاور الآخر، وحول منطلقات الحوار ومرجعياته. فالتيار الليبرالي يرى أن التيارين الإسلامي والماركسي غير مستعدين للقيام بالحوار، فالأول متطرف والثاني جامد. أما التيار الإسلامي فيركز على المدلول الرسالي للحوار، فهو يعبر عن قيمة حضارية، إذ هو أسلوب الأنبياء والرسول في التبليغ والدعوة. أما التيار الليبرالي فيركز على القضايا المرتبطة بالفكر الليبرالي، مثل حقوق الإنسان والحدثة، وما بعد الحدثة، قضايا المرأة، والديمقراطية وغيرها. أما التيار اليساري، فيركز على القضايا المرتبطة بالفكر اليساري، مثل: قضايا التحرر، والعدالة الاجتماعية، والتهميش العالمي وغيرها، في حين يركز التيار الإسلامي، على إدخال المفاهيم الدينية، والأبعاد الثقافية والحضارية في طرح القضايا. قضايا من قبيل أزمة الأسرة، والأزمة في علاقة الإنسان بالطبيعة، وأزمة الأخلاق. مثل: الانحلال الخلقي في شتى صورته، وقضايا الحريات العامة، والعدل، وحماية الأفراد وأمنهم، والسلم العالمي.

وعلى هذا يمكننا النظر إلى إشكالية الأنا والآخر في الفكر العربي المعاصر من خلال منظورين أساسيين:

- 1 . منظور القيم والتطورات التي يجريها المتغيرات المختلفة في فضاءنا على حساب ذاتنا وقيمنا.
- 2 . منظور التطورات العلمية والإنسانية، دون المساس بالجانب العقدي والحضاري.

فالخطاب العربي والإسلامي المعاصر يتسم بالثنائية والانشطار إلى معسكرين يتبادلان الإسقاطات: معسكر حدائث ومعسكر إسلامي، وهذا لا يتناسب مع تعقيدات الواقع الراهن. هذا الخطاب لا يزال إما تائهاً في الآخر، أو غائراً في تاريخ الذات، ولغة الحوار هي اللغة النافية. فالطبيعة الاستقطابية لهذا الخطاب، فرضت عليه تلك الثنائيات الجامدة التي أضاعت الحقيقة بين طرفيها، وفتت جهود الباحثين والمثقفين في محاولة الانحياز لأي من الطرفين والانتصار له. وتحوّل العمل الفكري إلى نوع من التعصب الذي يقوم على مسلمة المنتصر والمهزوم، وإن كانت طبيعة العمل الفكري تأبى أن يتم التعامل معها بهذه الجدية الجامدة.

فتعدد المرجعيات والخلط بين الرؤية الإسلامية والخبرة الإسلامية عبر التاريخ الإسلامي، أو تأويل الرؤية الإسلامية وقراءتها بأبجديات أيديولوجية، أو تاريخية. ولّد تضارباً في المفاهيم في الدائرة العربية والإسلامية. وبالتالي، تعددت الرؤى حول القضية الواحدة داخل المنظومة الحضارية الواحدة.

ففي سياق الصراع العربي كموروث تاريخي سلبي ديني حضاري بين الأنا والآخر، وبفعل انهيار الأنا العربية وضعفها وهزيمة إرادتها وشعورها وخيبة أملها في استعادة مجدها، تحوّلت إلى هدف سهل تتكالب عليها القوى الخارجية ، فتعرّضت دول العالم العربي والإسلامي إلى الاستثمار عن بعد من طرف بلدان الغرب الأوروبي الحديث، وذلك من خلال تدخلات في رسم السياسات الداخلية ، وعملت على تشويه القيم التاريخية والثقافية للذات العربية والإسلامية من دين ولغة وتاريخ وعززت التناقضات والاختلافات بين الطوائف والتيارات المختلفة في الدول العربية ، مما زاد في تعميق أزمة القبول عند العرب والمسلمين وتوسيع دائرة الفقر والجهل والمرض والتهجير، بل القهر والتعذيب والقتل خاصة عند المطالبة بالحقوق السياسية والمدنية وبالمساواة .

وتستمر عقدة جدل الأنا والآخر في الواقع العربي المعاصر بشدة، ويشدّد الصراع ويتفاقم في ظلّ التطورات التي شهدها ويشهدها العالم في جميع مستويات الحياة الفكرية والسياسية والاقتصادية والاجتماعية والعلمية والتكنولوجية وغيرها، وصار كل تقدم يحدث في العالم المتقدم يرافقه تخلف في العالم العربي والإسلامي ،وكما اسلفنا فقد تغيّر وجه الاستثمار من مباشر عسكري واحتلال للأرض وانتهاك للعرض واستغلال للطاقت البشرية والمادية إلى غير مباشر سياسي واقتصادي وثقافي، ويتساوى الاستثمار غير المباشر مع غيره في درجة الخطورة والضرر على الفرد والمجتمع والدولة، الأمر الذي جعل الأنا في بعض مواقفه يفقد ثقته تماما في الآخر، وينتهج أسلوب المقاومة سرّاً وعلناً، سلماً وحرماً، ويردّ الآخر بنفس الطرق مستغلاً كل ما يملك من قوّة فكرية وعلمية وتكنولوجية لأجل الهيمنة على العالم اقتصادياً سياسياً وعسكرياً وأمنياً، ولا يرضى بأيّة معارضة، بل يمارس القوّة العسكرية عند فشل الطرق السلمية في التعاطي مع كافة بؤر التوتر والنزاع في العالم خاصة العالم العربي، والحال في سوريا واليمن وليبيا وفلسطين، وفي لبنان والعراق ومصر خير دليل .

لعل الاشكالية في عالمنا العربي أن الحوار مع الآخر غلب على الحوار مع الذات، مع أنّ الحوار مع الذات يسبق الحوار مع الآخر، ومعرفة النفس سابقة على معرفة الآخر والتساهل في معرفة الذات يؤدي إلى تساهل في معرفة الآخر وبالتالي يعزّ الحوار ويقع سوء التفاهم لذلك لم ينجح الحوار مع الآخر حتى الآن لأنه لم يتم على الحوار مع الذات «إن الغاية القصوى من الحوار مع الذات هو النظر في الآفاق وفي النفس، البداية بالعصر والنهائية بالنفس، أولاً الرؤيّة الخارجية وثانياً الرؤيّة الداخلية . فالعالم جزء من الذات والذات وجود في العالم، والحوار مع الذات هو حوار مع عالمها أيضاً .

وكما أشار المفكر العربي برهان غليون في كتابه «الوعي الذاتي» إنه كما ينبغي أن ننتقل إذن من أنفسنا ومن ثقافتنا مع الاعتراف بمحدوديتهما في سبيل تطويرهما . لا ينبغي أن يكون تعلقنا بالعصر والحضارة حافزاً إلى تدمير ذاتيتنا، وتهشيم أنفسنا، والتضحية بمستقبلنا كجماعة إنسانية مستقلة، وكمدنية متميزة فاعلة ومتجددة في ساحة الصراع التاريخي .

والتجربة الإنسانية التاريخية، تكشف لنا أن المجتمع الذي يتمسك بأسباب التغير والاختلاف الاجتماعي والحضاري سيصل إلى غايته، ويصبح مجتمعا حضاريا، تتوافر فيه كل خصائص مجتمع التقدم .

والمجتمع الذي يهمل المتغيرات المجتمعية والفكرية والاقتصادية، وابتعد عن عوامل الرقي، يكون دائماً دون الأمم كلها، ويحتاج إلى الآخرين في كبريات الأمور وصغائرها. من هنا فإننا من الضروري أن نبتعد عن عمليات الإسقاط المعرفي والأيدلوجي، لأنها لا تؤدي إلا إلى المزيد من تضخيم الذات، وتشويه الآخر، وعدم إدراك حقائقه التاريخية والمعرفية. ولعل هذا هو الخطأ المنهجي الأساسي الذي وقع فيه الآخر الحضاري، انطلاقاً من منطق الغلبة والهيمنة، الذي أدى إلى تسيير وتوظيف كل الإمكانيات والمعارف في سبيل إبادة الآخرين شعوباً وثقافات وحضارات.

المراجع:

- « ابراهيم عزيز، إشكالية الاصلاح السياسي في الشرق الأوسط، أربيل، 2008.
- « حسام مجيد، إشكالية التعددية الثقافية في الفكر السياسي المعاصر «جدلية الاندماج والتغيير»، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2009.
- « حلیم بركات، الاغتراب في الثقافة العربية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2006.
- « عبد الرحمن بدوي، الانسانية والوجودية في الفكر العربي، بيروت، 1982.
- « محمد حمد، الأزمة الفكرية والحضارية في الواقع العربي الراهن، بيروت، 2004.
- « ميلاد حنا، قبول الآخر -فكر واقتناع وممارسة، دار الشروق، القاهرة، 1998.
- « يوسف الصوانى، اتجاهات الرأي العام العربي نحو الديمقراطية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2014.

أضواء على القراءة الإصلاحية للإسلام

زهير الدبعي*

يصر المشتغلون في الشأن الديني، ومن يوظفون المقدّس لأغراض المدنّس، ومن يسخّرون دين الملايين لدنيا العشرات على التعتيم على حقيقة كبرى وهي واجب التمييز بين الدين والخطاب الديني، وبين الدّين ومعايير التدنّين، وبين التنزيل والتأويل، وبين الإلهي والبشري، وبين المطلق والنسبي، وبين القواعد والمنطلقات وطريقة فهم البشر لها.

ويأتي هذا الإصرار لغرض إضفاء قداسة على فهمهم للدين، وعلى تفسيرهم له، بل على مواقفهم السياسية وقراراتهم الاقتصادية، وكذلك على مرشحيهم وبرامجهم الانتخابية. التماهي المختلق والمفتعل بين الدين والتدين يحرم الناس من حقهم في التفكير وحقهم في المعارضة وحقهم في المناقشة؛ لأنّ هذا التماهي المختلق والمفتعل يُضفي قداسة زائفة على ملوك وسلطين وأمراء، أو على معارضيتهم. فمن يجازف أو يقبل بخسارته لهالة دينية تدفع الناس للطاعة والإذعان بدعوى تقوى الله تبارك وتعالى. وهذه الهالة ضرورية لأنّها أقلّ كلفةً من القمع وأكثر فعالية، فضلاً عن أنها طريقة ناجحة استخدمها كثير من الساسة من جميع الأديان والمذاهب والأمم والعصور. أما في القرن الحادي والعشرين الذي انتشرت فيه المدارس والجامعات والكتب ووسائل المواصلات والاتصالات السهلة والسريعة، فإن التلاعب في معايير التدين قد أصبح أكثر خطورة؛ لأنّ قوى دولية تتحكم بأسعار الغذاء والدواء والعملات وتجارة السلاح والنفط قد وجدت أدوات محلية وإقليمية لتزييف التدين لينقلب إلى ضده، ليصبح نقمة لا نعمة، قسوة لا رحمة، سُماً زعافاً لا دواء، يأساً وانسداداً لا أملاً ورجاءً، هدماً لا بناءً، وعامل تفكيك وتفطيت لا عامل وحدة، ومساحة للكراهية لا للمحبة، وعامل عنف واقتتال وحروب أهلية لا عامل عيش مشترك وسلام، وطائفية ومذهبية لا تقوى ولا مخافة الله، وطقوس وشعائر لا فعل ولا حياة، وقوالب لا ضوابط.

عقب شقلبة معايير التدين لا يبقى شيء سويّاً كأنما أصبّت عقل الأمة وقلبها بعاهة خطيرة؛ فلا عقلانية ولا محبة ولا رحمة. وهذه المعايير المزيفة من التدين هي التي جعلت من بغداد مدينة الموت والحرائق والجثث المتفحمة التي يصعب التعرف على هويتها، المدينة التي شهدت أكبر عدد من السيارات المتفجرة والأخبار العاجلة والقتلى والجرحى والمعاقين والتكلى والأرامل والأيتام والأوجاع والمصائب والكوارث والأهوال.

دين معظم أهل بغداد هو الاسلام مع مكونات أخرى من المواطنين المسيحيين واليهود والصابئة والمجوس، وغيرهم، وعدد لا حصر له من المساجد والحسينيات والكنائس والكُنس والأديرة ومعابد الصابئة

والمجوس وغيرهم. وبهذه التعددية والتنوع، وبالعيش المشترك كانت بغداد بكل مكوناتها وأطيافها مركز الكون وعاصمة العالم وقبلة العلماء وطلبة العلم، وأضحى مركز منتج للفكر والعلم والأدب والفن والكتب والحياة. ما الذي اختلف حتى حدث هذا الانقلاب من الشيء إلى نقيضه إنه الانقلاب في معايير التدين الصحراوي البدوي الأعرابي الذي يخدم مصالح الاستعمار والاحتلال والعنصريين، وأدواتهم من الظلاميين الذين ينشرون التخلف باسم الله تبارك وتعالى.

ضرورة التمييز الواضح والحاسم بين الدين من جهة والتدين من جهة أخرى هي الخطوة رقم (1) في القراءة الاصلاحية للإسلام التي تستمد اسمها من القرآن الكريم من فهم نبوي لغاية الدين التي لخصها سيدنا شعيب عليه السلام بالإصلاح:

{قال يا قوم أرايتم إن كنت على بينة من ربي ورزقني منه رزقاً حسناً وما أريد أن أخالفكم إلى ما أنهاكم عنه إن أريد إلا الاصلاح ما استطعت وما توفيقي إلا بالله عليه توكلت واليه أنيب.} (هود: 88)

والقضية ليست بالاسم وإنما باعتماد المعايير الصحيحة للتدين، وهي بقدر ما تصلح العقول والنفوس والقلوب والأخلاق والأسر والمجتمعات والشعوب والأمم والأوطان والناس جميعاً لأن الإسلام رسالته عالمية ونزعتة إنسانية.

وترى القراءة الاصلاحية أن معايير التدين الرائجة في وطن العرب وبلاد المسلمين لم تتجح في إحداث اصلاح حقيقي وعميق وشمولي في أي ساحة من ساحات الحياة منذ ما يعرف بـ (الصحوه الاسلاميه) التي لمسنا آثارها وارتداداتها في جميع أقطار وطن العرب وبلاد المسلمين، فضلاً عن أوروبا والأمريكيتين والهند وكثير من دول العالم طيلة أكثر من أربعة عقود. فقد أحدثت الصحوه الإسلامية نجاحات طيبة كريمة مباركة في مضاعفة عدد المصلين والمساجد والحجاج والمعتمرين والملتحقين وحفظه القرآن الكريم، إلا أنها فشلت فشلاً واضحاً في إصلاح أخلاق الناس من مستوى النظافة العامة والنظام وحوادث الطرق واحترام الممتلكات العام واستقلالية وفعالية القضاء وانتشار القراءة، وفعالية الأداء الثقافي، فضلاً عن تحرير الناس من الجوع والفقر والامية والطغيان والفساد واللاعقلانية. بل على عكس ذلك تماماً فإن حصة الناس من الخبز والكرامة والحرية والأمن الاجتماعي والشراكة في المال العام والقرار العام قد تراجعت بصورة مخيفه بل مفرزة، والمؤلم أن الذين يتباهون بهذه (الإنجازات) التي حققت الثروة لعدد منهم، فإنها في نفس الوقت أذلت الناس وأفقرتهم بنشر الكراهية والقبلية واللاعقلانية المنتجة للعنف، فاشتعلت أقطارنا بالاعتقال الذي وصل إلى الحرب الأهلية، ووقع ملايين المواطنين في قبضة الظلاميين المنتجين للموت والدمار والحرائق والخوف واليأس والإحساس بالانسداد والتخلف، بدعوى تطبيق الشريعة التي هي في حقيقتها شريعة الخير والهدى والرحمة والوعي والحكمة. وليست مجرد نصوص في كتب ألفها بشر في ظروف وأوضاع نشتهى أن ننسج على منوالها ونسعى لاستعادتها. وحتى نكون أكثر وضوحاً وتحديداً فإن علينا سرد طبيعة ومسار ونتائج الذين أعلنوا عن (تطبيق الشريعة الاسلاميه) في القرن العشرين. وماهي أولوياتهم؟ مثل الأنظمة في الجزيرة العربية، ونظام جعفر النميري في السودان، ونظام طالبان في أفغانستان. ما الذي شغل تفكيرهم؟ لقد أعطوا الأولوية لملاحقة النساء وقولبتهن، بل فرض عليهن أحكام القاصرات وكأنهن مجنونات قد هربن توأ من مستشفى الأمراض العقلية. وجرى

باسم تطبيق الشريعة قطع رؤوس عدد كبير من المواطنين بعد محاكمات لم تستوف شروط المحاكمة العادلة، وكان للحلاقين دور أساسي في تطبيق الشريعة وفق زعمهم، كما كان كذلك دور متقدم للخطابين وكأمن المشكلة وأسباب الضعف والهزيمة تكمن في الملابس وطول اللحية ومواصفات البرقع، وغير ذلك من تفاصيل لم تُحدث إصلاحاً في أخلاق الناس وتمسكهم بالقيم ووعيهم وجودة تعليمهم.

هل المطلوب استبدال رأسمالي تشغل مصانعه ومزارعه ومؤسساته عشرات آلاف العمال برأسمالي من نفس النوعية والحجم على أن يكون ملتجئاً أو يتقدم الصفوف في بعض المساجد في صلاة الجمعة.

ليس المطلوب طبعاً أن يتساوى الناس في الدخل فإن التفاوت أمر مشروع بين الناس في أرزاقهم وكسبهم ومعيشتهم وحظوظهم ونشاطهم ومتابرتهم. المطلوب تحقيق خلاص فعلي من مجتمع التخمة والجوع، من مجتمع الطغاة، والاعتقال السياسي والاختفاء القسري، وكل ما يغذي إحساس المواطنين بالاغتراب داخل وطنهم. واستعادة الناس لحقوقهم لن يتحقق بالدعاء لأننا أمرنا بالأخذ بالأسباب، ولن يستعيد الناس حقهم بالاستعطاف والاسترحام والاستجداء. ولن ينزل راكب عن ظهور الناس إلا بالقوة. ولن يستعيد الناس حقوقهم بالعنف والفوضى وسفك الدماء. وذلك لأن الحرب هي شباب يقتلون بعضهم بعضاً جيداً، ولأن العنف يدمر من تستهدفه ومن لا تستهدفه. فلا يتحقق الخلاص من طاغية وحكم بولييسي بقتل الشعب وتدمير منازلته وتهجيرها داخل الوطن وخارجها.

القراءة الإصلاحية للدين تعتمد النضال اللاعنفي الذي هو نضال بالشراكة وليس بالوكالة. نضال ليس فيه من يحترف النضال، لأن النضال ليس حرفة وإنما واجب وعبادة وجهاد فهو كالصلاة مفروضة على كل مواطن وليس حكراً على رجال الدين.

القراءة الإصلاحية هي التي تُخضع كلَّ جهدٍ وعملٍ وإجراءٍ وموقفٍ ومرحلةٍ للرقابة والمتابعة والتنظيم، واستخلاص العبر والعظات كي نعرف أين وصلنا، وماذا حققنا، وأين أصبنا، وأين اخفقنا، وهل تحقق تديننا غايته بالإصلاح وماهي نوعيته، وما هو مستواه، وهل انتشل تديننا الناس وليس شريعة أو طيفاً أو طبقة أو طائفة أو مذهباً، وهل انتشل تديننا مجتمعنا من الأناثية واللامبالاة، وهل عمق انتماءنا للوطن، وهل أثار تديننا عقولنا بالوعي والحكمة، وهل أشعل تديننا في أنفسنا الهمة العالية والأمل، وهل قوّى درجة الثقة والاحترام بين الناس رغم اختلافهم في الرأي والاجتهاد، وهل أسهم في إنجاح خطط التنمية أو على الأقل زاد من الإنتاج وإتقانه؟؟؟؟

بكلمات واضحة راسخة لا تقبل الضبابية والمواربة والتأويل فإن الشريعة لا تعني وجود مواد دستورية أو مواد قانونية ليتم وضعها في موضع التنفيذ. لذلك لدينا نماذج تصل إلى درجة التناقض والتعارض، وهذا ينطبق على عصر صدر الإسلام كما ينطبق أيضاً على نماذج تطبيق الشريعة من السعودية إلى إيران إلى طالبان في أفغانستان؟ إلى قرارات جعفر النميري في السودان، وكذلك قرارات ضياء الحق في باكستان في العام 1977 الذي أقام محاكم شرعية وتم إقرار نظام الحدود على السرقة والدعارة والزنا وشرب الخمر.

الاختلاف في النماذج قوة وليس ضعفاً لكن ما جرى في صدر الإسلام من تناقض بين خلافة الأموي الوليد بن يزيد، وبين ثورة ابن عمه يزيد بن الوليد الذي قاد ثورة عليه وأطاح به لفجوره وفساده وظلمه وتفسفه فهذا التناقض بين أخلاق وتقوى وحكمة وإدارة الخلفاء فضلاً عن علمهم وشجاعتهم يثبت بصورة قطعية أن تطبيق الشريعة لا يعني أبداً وجود مواد دستورية أو مواد قانونية.

فقد تعاطى خلفاء عظام كالفاروق والإمام على رضي الله عنهما مع الشريعة - وهي أصول وقواعد ومنطلقات - على أنها رسالة كرامة وعدالة وخير ومساواة وإخاء وزهد وتواضع. وفي نفس الوقت فقد تعاطى مع الشريعة ذاتها غيرهما من خلفاء الدول الأموية والعباسية والفاطمية والأمويين في الأندلس والدولة العثمانية بصور ومسارات متنوعة وكثيرة وصلت إلى درجة التناقض مع عظمة الخلفاء الراشدين؛ لأنها سقطت في ظلام الاستبداد والفسوة والعنف والمجون والترف، وعدم إعطاء الأولوية لإنفاق المال العام لأصحاب هذا المال وهم الناس. هناك قلة من الخلفاء من تصرف بالمال عام على أنه حق لجميع الناس وأنه حق لكل المواطنين، وبالتالي يجب أن يتصرف به وفقاً لمصالحهم. وهناك أيضاً من ادعى أن: «المال مال الله وقد جعلني عليه قفلاً إن شاء فتحنى وإن شاء أغلقتني».

كيفية وأولويات تصرف الحاكم بالمال العام هو محور وجوهه أي نظام صالح أو طالح، بغض النظر عن قائد النظام مواطن أم مواطنة، ملتج أم حليق، مبرقة أم غير مبرقة، كنيته أبو نضال أم أبو ثورة، أم أبو شرحبيل، أم أبو القعقاع، أم كنيته أم يسار أم أم جيفارا.

جوهر الشريعة تعني توظيف الموارد البشرية وكل مقدرات الوطن والفرص والذكاء لتحقيق العدالة وحماية كرامة كل المواطنين، واحترام جدي للحريات العامة والشخصية في إطار رؤية الشريعة ومقاصدها. وهذا يهدف إلى التخلص من الظلام والتخلف والظلم والاحتلال وصولاً إلى تحقيق التنمية والنهضة، وإعادة بناء حضارتنا لتكون في حالة حوار وتكامل مع حضارات كل الأمم والشعوب، وعلينا ألا نتجاهل حقيقة أن الشريعة والقوانين لا تنفذ من تلقاء نفسها وبصورة عفوية وتلقائية، وإنما تحتاج إلى إرادة ومتابعة وحرص على العدالة. فهل كان الخلفاء الذين سبقوا الخليفة الأموي عمر بن عبد العزيز يحكمون بالعلمانية والماركسية، وقرر الخليفة عمر بن عبد العزيز الحكم بالإسلام؟ الفيصل في حكم عمر بن عبد العزيز الذي اعتمد خليفة خامساً بعد أبي بكر وعمر وعثمان وعلى رضي الله عنهم لأنه تعاطى مع المال العام بكونه حقاً للناس وليس ملكية فردية للخليفة. ولأنه حرص على العدل والتواضع وتسخير كل تفكيره وجهده ووقته لمصلحة الرعية، لذلك أمر بوقف لعن الإمام عليه في خطب الجمعة في المساجد وأمر أن يتلو خطباء المساجد الآية الكريمة: {إن الله يأمر بالعدل والإحسان وإيتاء ذي القربى وينهى عن الفحشاء والمنكر والبغى يعظكم لعلكم تذكرون} (النحل 16: 90).

وما زال مئات آلاف خطباء المساجد في القارات الخمس يختمون خطبة الجمعة بهذا الآية الكريمة حتى اليوم.

وللتمسك بسنة الرسول صلى الله عليه وسلم مدرستان: المدرسة الأولى تقليده بملابسه وعمته ونعله

وطعامه وشعره وعصاه صلى الله عليه وسلم. فإذا فعل المسلم ما يفعل بدافع محبة الرسول صلى الله عليه وسلم فإنما يتولى بعمل طيب وصالح وإيجابي، لكن لو لبس المسلمون كلهم ملابس على هيئة الملابس التي كان يلبسها عليه الصلاة والسلام، وكذلك كانت لحاهم وعمائمهم ونعالهم فإن ذلك على ما فيه من خير وبركة لن يحرز خطوة واحدة للناس إلى الأمام، ولن يحررهم من الجهل والفقر والظلم واللاعقلانية والعنف والإحساس بالانسداد، وبالتالي لن يحررهم من التبعية للاستعمار، ولا يحد قدرته على التلاعب بمقدراتهم وتهديد مقدساتهم وكذلك فرض وصاياته على قراراتهم السياسية. إن رسالة السماء التي أنزلت على معلم الناس الخير عليه الصلاة والسلام لم تكن غايتها تحسين أخلاق الناس فحسب، وإنما تفكيك البنية السياسية والاقتصادية والاجتماعية لزعماء قريش، وغيرهم من الطغاة الذي لاحقوا الصحابة بالأذى الذي وصل إلى درجة الموت، كما حدث مع سمية وزوجها ياسر رضي الله عنهما. فهل كان أبو سفيان وأمّية بن خلف وعمرو بن هشام في تعذيبهم لبلال رضي الله عنه، وغيره من الصحابة مقتنعين بالأصنام التي يصنعونها بأيديهم؟ هل يعقل أن كبار التجار هؤلاء الذي يملكون القوافل الكبيرة من الشام وإلى اليمن هل كانوا على درجة من الغباء ليرفضوا دعوة التوحيد بالله العظيم الرحمن الرحيم من أجل (سواد عيون) الأصنام؟ فقد عذبوا الصحابة لإدراكهم المضامين السياسية والاقتصادية والاجتماعية للدين الجديد، وهذا يعني تحطم أصنام طغيانهم وظلمهم وفسادهم واستغلالهم. لقد كانوا يعذبون الصحابة ويدعون أن الرسول صلى الله عليه وآله شاعر وساحر وكاهن ومجنون لأنهم ضد رسالة الكرامة والحرية والعدالة التي استوعب حقيقتها وجوهرها (المستضعفون في الأرض) وكل المنحازين لرسالة الإصلاح.

المدرسة الثانية في التمسك بسنته صلى الله عليه وسلم فإنها تعطي الأولوية للقيم الكبرى والأخلاق التي دعا إليها ومارسها صلى الله عليه وسلم كالصدق والأمانة والاستقامة والوفاء وبر الوالدين والإحسان للجار والزهد والشجاعة والتواضع، وكذلك تقدير العمل اليدوي والإتقان والصبر والإحساس بالآخرين وإغاثة الملهوف ومحبة الأطفال والحرص على النظافة الشخصية والنظافة العامة، وتمجيد مبدأ العطاء، وإرساء قيم ومعايير جديدة لمكانة الفرد في المجتمع تعتمد مبدأ العطاء والبذل وليس معايير ما يملك ويقتنى وما يستهلك. والعفو عند المقدرة والرحمة واللفظ.

فإذا تمسك المسلمون وغيرهم من المواطنين بهذه القيم الكريمة العظيمة فإنها تضخ في عروق وشرابيين المجتمع والوطن القوة والعافية والحيوية والشباب وبالتالي تصبح عوامل استقرار، وتفسح المجال أمام نجاح خطط التنمية وصولاً إلى النهضة وحتى إعادة إنتاج الحضارة العربية الإسلامية لتكون في حالة حوار وتعاون وتكامل مع الحضارات الأخرى. ومع ذلك فمن أراد أن يلتزم بسنته صلى الله عليه وسلم وفق المدرسة الأولى وهي الملابس واللحية والعمامة والعصا فهذا أمر طيب وكريم. أما أن يكون التركيز على فهم السنة بأنها مجرد قوالب علينا قولبة الناس على مقاسها بدون إعطاء الأولوية لكرامة الناس وأمنهم وحقهم في الحرية والعدل فكأننا نلقي الرسالة جانباً ونتمسك بالغلاف.

نجح المشتغلون بالسياسة من الذين يرفعون شعارات تطبيق الشريعة في إيقاع الناس في وهم أن تطبيق الشريعة تكون في صيغة واحدة محددة. الشريعة واحدة أما فهم الناس لها وتعاطيهم معها فهي صيغ

ومحددات واجتهادات لا حدود لها بسبب:

« البيئية وظروف الزمان والمكان.

« مستوى المعرفة والوعي.

« شخصية المسلم ومدى سلامة صحته النفسية وحرصه على المودة والرحمة أو عكس ذلك تماماً.

« دور المشتغلين بالسياسة في الحكم أو في المعارضة لتأويل النص الديني ليصبح على مقاس أهوائهم

ومصالحهم وليخدم مرشحيهم وحملاتهم الانتخابية. وربما ليهوموا الناس بأن الانتخابات بدعة

ليس لها صلة بالإسلام، وأن الشورى هي حق للحاكم يستشير من يشاء ومتى يشاء ويأخذ برأي

من يستشيرهم أو يدعه، فالأمر عائد إلى رأيه أو مزاجه وربما لمصلحة الفئة الحاكمة أو غيرها

من أصحاب السطوة والنفوذ داخل الوطن أو خارج الحدود وبعيداً وراء المحيطات.

وقد بات واضحاً وملموساً ترويج دول كبرى لمعايير تدين عدائية وعنيفة ودموية، تزعم الاستقرار،

وتلحق الأذى العميق بملايين المواطنين، وتروج للطائفية والظلامية والتخلف، كل هذه الكوارث بدعوى

تقوى الله، فإن دور هذه الدول الكبرى قد بات واضحاً وجدياً وحاسماً منذ الترويج للجهاد في أفغانستان

ووصولاً إلى القتل اليومي والتدمير المنظم لسوريا والعراق وليبيا واليمن.

القراءة الإصلاحية للإسلام

تعني تحرير الناس من سطوة المستعمرين والصهاينة وأدواتهم من تسويق معايير تدين مناقضة في

جوهرها وطبيعتها ووسائلها ونتائجها لحقيقة الدين ومقاصد الشريعة.

وتدعو القراءة الإصلاحية للإسلام إلى الاستفادة من عقول وذكاء وخبرات وطاقات المسلمين في كل

حقول المعرفة وعدم احتكار خريجي كليات الشريعة في التعاطي مع الحياة والمتغيرات.

استمرار الاتكال الحضري في معالجة قضايا الناس الكثيرة والمتشعبة والمتجددة على خريجي كليات

الشريعة حصراً يعني إهدار وتبديد طاقات هائلة قادرة على الإسهام في الوعي وفهم أعمق وأجمل

للشريعة. لقد انتهى العصر الذي كان فيه شيخ البلد أو الحارة إماماً للمصلين، وخطيب الجمعة

والأعياد، ومعلم الأولاد، ومأذون عقود الزواج، وقراءة قصة المولد، وتغسيل الموتى، وكتابة وقراءة رسائل

أهالي القرية.

قدم جيل هؤلاء المشايخ خدمات رائعة للناس لأنهم كانوا الأفضل معرفة ووعياً. أما في مطلع القرن

الحادي والعشرين فقد أصبح في المساجد كثير من الأطباء والمهندسين ورجال القانون والمتخصصين

في الفيزياء والكيمياء وعلوم الحاسوب وعشرات التخصصات الأخرى. بعض هؤلاء علماء كبار وخبراء

علينا توظيف قدراتهم وطاقاتهم لاستنباط مواد قانونية في الشريعة، ولنضرب المثال التالي: إذا تقرر

إعادة النظر في الحد الأدنى في سن المخطوبة وفقاً لقانون الأحوال الشخصية الأردني الصادر في

عمان العام 1976 والساري المفعول في المحاكم الشرعية في الضفة الغربية، والمحدد بخمسة عشر عاماً

قمرية؛ أي أربعة عشر عاماً وستة شهور وواحد وعشرين يوماً شمسية. فإن من الطبيعي أن يَنْظَرَ في تعديل هذه المادة من القانون المتخصصون في الشريعة، والقضاة، والشرعيون الممارسون للمهنة لسنوات طويلة، وكذلك المحامون من أهل الاختصاص. ومن الأنسب والأصلح أن يكون مع كل هؤلاء طبيب أو أكثر في تخصص الأمراض النسائية والحمل والتوليد، وطبيب أطفال، وباحث في علم الاجتماع ممن له باع ودراية عميقة بدور سن الزوج والزوجة في نجاح الأسرة واستقرارها. ليس من الحكمة التفكير في إضعاف دور الخبراء في ساحة خبرتهم، ولكن أليس الطبيب وعالم الاجتماع هما أيضاً من الخبراء؟ وأن دورهما لن يكون بديلاً ينفي أحداً وإنما يكون رافداً يقوي الجميع.

ولا يخامرني شك في أن (تطبيق الشريعة) قد تعاطى معه كثير من الحكام والمعارضة كشعار للتأثير على الناس، ولم يتعاطوا معه كرجبة في الانصياع لمقتضيات الكرامة والحرية والعدل والتنمية التي هي حق للناس كل الناس، وهي جوهر الدين ومقاصد الشريعة. ولا أعتقد أن تطبيق الشريعة كالبصمة؛ لأن قراءة الناس للدين ومعايير تدينهم تختلف وتتغير وتتطور تبعاً للزمان والمكان ومصصلحة الإنسان وخير البشرية في إطار الأصول والقواعد. وبالتالي فإن تطبيقها لا يكون بالرجوع إلى صور من الحياة كانت في البصرة في القرن الأول والثاني لهجرته صلى الله عليه وسلم، وليس شرطاً أن تنتشر للحي أو تختفي، وأن يسود العدل ولا يبقى مواطن يعاني من الجوع أو سوء التغذية أو الحاجة إلى دواء، أو يعيش في منزل غير لائق بكرامة الإنسان. من خلال مضاعفة الإنتاج وتحقيق الإتقان والإبداع وجمال الشوارع وانتشار الحدائق وعدم مجاملة الفاسدين والتزلف لهم والإسراف في الامتيازات والاستثناءات لفئة صغيرة على حساب الأغلبية المحرومة.

والرهان على التعليم ومكانة مرموقة للمعلمين. ودور محوري للمثقفين، وتراجع ملموس في دور الخطباء والوعاظ في قيادة الرأي العام وتوجيهه لحساب أهل المعرفة والوعي واحترام الحيز العام، وأدنى نسبة من حوادث الطرق والجرائم والمخدرات والتدخين، وانتشار العقلانية والحكمة وتراجع جدي للمشعوذين والدجالين، وخدمات طبية متقدمة لا يحرم منها مواطن. هذه ليست أحلاماً ولا برنامجاً انتخابياً ولا خطاباً لزعيم، ومقابلة في فضائية وإنما هذه بعض الثمار التي ينتجها احترام الشريعة كمصدر للإلهام والخير ومنطلق في المسار العام للحياة، هذه الثمار الطبية يمكن أن تصبح متاحة لأولادنا وأحفادنا وأجيالنا القادمة بالجهد الجماعي والعمل بروح الفريق. وقد يقود مجتمعنا وأمتنا رجل حليق أو امرأة غير منقبة في إطار مؤسسة وفصل سلطات ومؤسسات رقابية قوية وفعالة كل ذلك بحاجة إلى معايير تدين أقرب إلى جوهر الدين ومقاصد الشريعة. وهذا لا يحق لأحد الادعاء بأن ما يقتنع به وما يراه هو الحق، لا يحق له أبداً ادعاء الحصرية والفرادة والتفوق. ولا يحق له أيضاً الادعاء بأنه يمثل إرادة الله وحكم الله. وبالتالي فإن أي نقد أو رفض لما يقول يدخل في باب الانحراف والخروج والردة. وطالما أن قراءتنا للإسلام هي جهد بشري فإنها تظل نسبية، وتظل معرضة للخطأ وتظل بحاجة إلى المراجعة والنقد والإصلاح. فمن باب أولى أن تكون القراءة الإصلاحية بحاجة إلى إصلاح، ففي كل يوم وعام ومرحلة يمكننا أن نثري ونغني القراءة الإصلاحية، فالله العظيم الذي خلق لنا عقولاً قد خلق لغيرنا عقولاً، وانتهى العصر الذي قيل فيه: (عجزت النساء أن يلدن مثل خالد) وبخاصة في عصر الانفجار المعرفي ووسائل الاتصال السهلة والسريعة والفعالة.

الخاتمة

إن حاجة البشرية للدين في مطلع القرن الحادي والعشرين هي أشد وأكثر إلحاحاً مما كانت في عصر سيدنا نوح وإبراهيم وموسى وعيسى ومحمد عليهم جميعاً الصلاة والسلام، وذلك لأن فرعون وهيرودس وزعماء قريش هم مجرد هواة بسطاء ساذجين إذا ما قارناهم بتماسيح المال الذين يتحكمون بأسعار الغذاء والدواء والعملات والمواد الأساسية في العالم. فضلاً عن تلاعبهم في عقول الناس ومشاعرهم بما يحقنون مليارات البشر بالعنف والطائفية وثقافة الاستهلاك وعبودية جديدة أقسى وأعتى من عبودية عصر الرقيق الذي كان البشر فيه يُباعون ويُشترَوْنَ في أسواق النخاسة، كما يُباع البطيخ والبصل والألبان والأغنام والدواب. وطالما أن الظلم والقهر والعنصرية والعبودية والاحتلال يهدد البشرية من كل الأعراق والأديان والمذاهب، فإن الواجب يفرض على جميع المظلومين والرافضين للظلم والفساد أن يتحدوا ويعملوا معاً رغم ما بينهم من اختلاف في العقيدة والشريعة والمذهب والقومية واللغة، وهذا لن يتحقق إلا بخطاب عابر للطائفية والقومية والهموم والتفصيلات المحلية وذلك لإنقاذ البشرية كلها من الإذلال والمهانة والجوع والطفغان والعنصرية والاحتلال والرذيلة والخسة والوضاعة واللامبالاة.

ولن تأتي حكومة من حكومات وطن العرب وبلاد المسلمين للإسهام في إصلاح الخطاب الديني وتصويب معايير التدين لأن الإصلاح يحقق مصلحة الناس وبالتالي فهو مسؤوليتهم كي يثمر تصويب معايير التدين هدى وخيراً وصلاً وغنى وعزة وسكينة وجمالاً من الناس وبالناس وللناس.

إصلاح معايير التدين لتصبح أقرب إلى جوهر الدين ومقاصد الشريعة يعني مسيرة بناء وتفكير ومعرفة ووعي وحكمة يشارك فيها الناس من كل الأطياف وفي كل المراحل وهي مسيرة لا تتوقف ولا تقدر ولا تتحجر أمام أي نص بشري، فكما قال معلم الناس الخير عليه الصلاة والسلام: « فضل القرآن على سائر الكلام كفضل الله على خلقه ».

إصلاح معايير التدين تبدأ بالإنسان وترفض أن يُمسَخَ حَمَلاً لا عقل له ولا إرادة ولا رأي ولا موقف يذبح ولا يحتج ولا يقاوم، أن يمسَخَ ذئباً يهاجم ويعتدي ويقتل واستمرار حياته يعني القضاء على حياة غيره. القراءة الإصلاحية هي الجهاد بمعناه الشمولي كالصلاة وهي عبادة يومية وليست مناسبة ومرحلة، ولا جهاد أنياً مؤقت.

القراءة الإصلاحية تؤمن بالعمل الجماعي العلني وترفض رفضاً قطعياً ونهائياً العمل السري والمواقف البهلوانية والمواربة. كما ترفض الأداء الرخو والضعيف، لا تقبل الطائفية والقبلية والمذهبية، ولا تتعاطى مع هوامش حزبية لأنها ليست حزباً ولا فصيلاً. فإن ما عانتها خمسة أجيال من شعبنا وأمتنا لم يكن ناجماً عن نقص في عدد الأحزاب والفصائل. ولم يكن هذا المستوى من الأداء وهذه النتائج لنقص في عدد اللاعبين.

إن مصلحة وطننا وأولادنا وأحفادنا وأجيالنا القادمة لا تكمن في زيادة عدد اللاعبين وإنما في إصلاح قواعد اللعبة وتنشيط الأداء وتطويره بعيداً عن التهويش والاتجار بدماء وهموم الناس.

نكتب عن إصلاح الخطاب الديني ومعايير التدين بعد (200) عام من الدعوة الوهابية في الجزيرة العربية وانتشارها وكتبها ومشايخها ووسائل إعلامها في معظم أقطار وطن العرب وبلاد المسلمين. وبعد (90) عاماً على تأسيس جماعة الإخوان المسلمين التي حققت رواجاً واسعاً في مئات كليات الشريعة وعشرات آلاف المساجد، ودور النشر ووسائل الإعلام وقوى تتغلغل في شرايين المجتمع.

نكتب كي نفكر ونقيم وندرس ونحلل ونقارن، كي ندرك أن أداءنا لا يليق بعظمة الإسلام وعلى قدرته على توجيه الطاقات البشرية والمقدرات نحو الحرية والعدالة وكرامة كل إنسان ليثمر تنمية وحياة وحيوية ونهضة وحضارة.

استراتيجيات التضخيم والفوبيا للخطر النووي الإيراني

عماد موسى*

لا يمكننا بناء تصورات مسبقة عن الخطاب الإعلامي الإسرائيلي، ولا نستطيع بناء منظومة فكرية ما، إلا بالاعتماد على مجموعة من الخطابات، بحيث يتم ذلك على نحو يكون الغرض منه هو العثور خلف العبارات نفسها على قصيدة الذات المتكلمة، وعلى نشاطها الواعي، وما كانت ترغب في قوله، بل وعلى بعض التجليات اللاشعورية التي برزت إلى واضحة النهار، فيما قالته صراحة أو ضمناً. (1)

والسؤال هنا، هل بات التهديد، قاب قوسين أو أدنى؟ أم أنه ظهر بشكل مفاجئ؟ بحيث أضحت أولوية في الخطاب الإعلامي الإسرائيلي، أم انه قد جاء محصلة للتعبئة الايدولوجية والعقيدة العسكرية والأمنية كما يظهر في الخطاب التالي: «إن تقدم المشروع الذري الإيراني، يتم التداول به اليوم في جميع صحف العالم، لا في إسرائيل فقط، فقد أصبح العالم كله فجأة يرى كيف يتم الحديث عن مشروع اشكالي وخطير» (2).

يسعى الخطاب لتظهير الخطر الذري الإيراني وإبرازه، عبر تضمينه جملاً، مثل: (يتم التداول به، في جميع صحف العالم) في محاولة لإقناع الرأي العام، على الرغم من أن الجملة الأخيرة مضللة وواهية خصوصاً عندما استعمل كلمة (جميع)، دون سر د لهذه الصحف، وهو يعلم استحالة ذلك في هكذا خطاب، ولتوكيد الخطاب على ذلك، استوجب إضافة إسرائيل (لا في إسرائيل فقط) حرصاً من الخطاب على إظهار الموضوعية، وحتى يمرر التضليل يستعمل الخطاب عن وعي (أصبح العالم كله، فجأة يرى كيف يتم الحديث عن مشروع اشكالي وخطير)، فالخطاب يبرز رأي العالم الذي يتكئ عليه موقفه، في موضوع يشكل خطراً على إسرائيل، فليست إسرائيل هي التي تدعي ذلك، بل العالم، من هنا يتجه الخطاب إلى دفع «الحكومة إلى اتخاذ مواقف حازمة للقيام بعملية عسكرية» (3) ضد المنشآت النووية الإيرانية، ويمكننا أن نكتشف المواقف المتضادة داخل الخطاب مع تغليب للرأي الوارد في الخطاب المشار اليه سابقاً، ولكن مع تغيير في أسلوب الإقناع للرأي العام، عبر «الاعتماد على الخطاب غير المباشر... مما يعني أن المتحدث قد اختار استخدام لفته هو، وإعادة صياغة خطاب غيره، مما يتيح الفرصة لتمثيل موقفه الخاص، عبر الشفرة اللغوية التي يستخدمها على مستوى التعبير، الذي ينم عنها أكثر مما يدل عليه المحتوى المنقول» (4).

يظهر هذا التوظيف من خلال قراءة هذا الخطاب: « في «الجبهة الشرقية» العمود الأسبوعي لأري شبيط في ملحق هارتس، حيث يبحث شبيط، ومن يجري اللقاءات معهم، ومعظمهم من المسؤولين السابقين، في القيادة السياسية، والأمنية، في الاعتبارات المؤيدة والمعارضة؛ لقصف اسرائيلي للمواقع النووية في إيران، وهذا خليط من نزعة الآخرة، ووجبة الصباح، وفي الوقت الذي يعيش فيه المواطنون بسكينة حولهم يرسم محادثي شبيط سيناريوهاتهم المتشائمة، حول ما هو متوقع، سواء هاجمت إسرائيل إيران أم امتنعت عن الهجوم، الآراء منقسمة، ولكن التوقع موحد، فلن تكون الأجواء لطيفة هنا قريباً⁽⁵⁾.

يمكن القول بأن الخطاب الإعلامي يحاول تسويق هذه الاستراتيجية، على الرغم من أن «الأسلحة النووية أقتعت العالم، أن صراعاً نووياً لن يكون فيه أي غالب، وسيكون فيه مغلوب واحد هو كوكبنا الأرضي»⁽⁶⁾، ومع ذلك يستمر الخطاب في محاولة زرع هذه الاستراتيجية في العقل الجمعي للرأي العام الإسرائيلي، واستبائاتها في وجدانه، الأمر الذي تمخض عنه صناعة الفوبيا النووية الإيرانية. والتي سنأتي إلى معالجتها لاحقاً. خصوصاً أننا بتنا نعتقد «بأن لكل عمل مجالاً من القراءات الممكنة، وأن ذلك المجال، هو مجموعة من المعاني مفتوحة أكثر منها مغلقة، فإننا نحتاج لأن نفسر كيفية ظهور هذه المعاني»⁽⁷⁾

لذلك فإن الخطاب قد لجأ إلى تضمين خطاب آخر، كآلية حجاجيه واعية والقريبة للمنطق العقلي بقصد افئاع الجمهرة الإسرائيلية؛ لأن» الذين يجري معهم اللقاءات من ذوي الخبرة(معظمهم من المسؤولين السابقين في القيادة السياسية والأمنية)؛ وبالتالي كان اختيارهم واعياً، لدفعهم إلى استحضار الذعر في الذوات المتلقية، مستندين في ذلك على الأساق المعرفية التاريخية المشتركة، ولأن الذات المتكلمة أو مجموع الذوات المتكلمة في الخطاب، هي في الأصل كانت جزءاً من السلطة، من هنا تتم عمليات تمرير الخوف عبر هذه القناة التواصلية، التي كانت سلطة، وهي تطل أيضاً على نافذة السلطة الرسمية، إن لم تكن جزءاً من منظومتها الاحتياطية، مع أنها خارجها، لتتم عملية الإقناع والتأثير في الجمهور، ولهذا استعمل الخطاب لغة تبعث على القلق الوجودي، بل وتفجره من داخل اللغة، لذا فقد وظف مفردات ذات حمولات سينمائية مفعمة بالدلالات، تاركاً للمخيل الجمعي، والفردى، الحرية لبناء المتصورات الانطولوجية للمجتمع الاسرائيلي كما يظهر ذلك في الاستعمال اللغوي « هذا خليط من نزعة الآخرة، ووجبة الصباح»، فالنووي يتقابل مع الآخرة ووجبة الصباح ترتجف كل صباح مع عملية التذكر بما سيحل بإسرائيل إن لم تقصف إسرائيل النووى الإيراني وإن لم تقصف الآن، فالآخرة مؤجلة، والتهديد سيبقى حالة انطولوجية دائمة في حياة المجتمع الإسرائيلي.

ولهذا، يعتمد الخطاب إلى توظيف التقابلات السيكلوجية لإحداث خلخلة في الذوات المتلقية، فالسكينة في مواجهة مع السيناريوهات المتشائمة، والآخرة تصبح في تضاد مع وجبة الصباح، حتماً إن مثل هذا التضاد يولد تضاد نفسي وصراع عنيف في داخل الذوات المتلقية، ويؤدي أيضاً، إلى حدوث انفجارات نفسية ممتلئة بالخوف والرعب، والفرع، مما هو آت من خطر النووى الايراني.

الأمر الذي يجعل الذوات المتلقية أكثر خضوعاً للذوات المتكلمة، وأكثر استجابة لها، وتجاوباً مع قراراتها، وبهذا يتم التلاعب بالعقول والتحكم والسيطرة بالرأي العام عبر صناعة المعرفة القائمة على الخوف والقلق»، وللتأكيد على حالة الفزع يتبنى الخطاب استراتيجية التكرار، لإبقاء الجمهور متوثباً ومرتجفاً: «يثير رئيس الحكومة وفريقه كل أسبوع الخيار العسكري لهجوم على إيران في العناوين الصحفية» (8). ولكن الخطاب لا يكتفي بالتكرار لمواجهة التهديد، بل يستخدم كما سبق رأي الخبراء لتدعيم وجهة نظره، من هنا نراه يكتب خطاطة الخوف من عنوانه: «معلومات استخباراتية: إيران قطعت شوطاً متقدماً في برنامجها النووي العسكري....» أيضاً نسبت صحيفة هارتس لمصادر دبلوماسية غربية واستخباراتية إسرائيلية تقدماً في برنامج إيران النووي لأغراض عسكرية، وقد وصل هذا البرنامج لمراحل متقدمة أكثر مما كان يعتقد لدى الدول الغربية.

وبحسب هذا المصدر الدبلوماسي الغربي الذي طلب من الصحيفة عدم الكشف عن اسمه، فإن البرنامج النووي الإيراني العسكري قطع شوطاً متقدماً، ووصل إلى مراحل خطيرة، على عكس ما تستند له الإدارة الأمريكية من معلومات استخباراتية، وكذلك إسرائيلية بأن إيران بحاجة لزمناً لا يقل عن سنة ونصف، للتفجير النووي. وتعتمد هذه المعلومات الدبلوماسية الغربية، وكذلك الإسرائيلية على رفض إيران السماح لمفتشي وكالة الطاقة الذرية الدولية من الدخول إلى قاعدة برتشرين القريبة من طهران قبل عدة شهور، والتي يجري فيها تطوير البرنامج النووي العسكري الإيراني⁽⁹⁾.

نلاحظ كيف وضع الخطاب التهديد، في إطار لغوي، يتضمن مقاصد موحية، مما «يلزم على ما أعتقد، اتخاذ قرارات ثلاثة، يقاومها فكرنا اليوم، (وهي): إعادة النظر في إرادتنا للحقيقة، إعادة طابع الحدث للخطاب، وأخيراً رفع سيادة الدال»⁽¹⁰⁾.

وإذا ما حاولنا تطبيق هذه الثلاثية على الخطاب الذي نحن بصدد تحليله سنكتشف من خلال التحليل أنه يخفي الحقيقة، حقيقة التهديد وراء الحقيقة الثابتة، وهي أن إسرائيل تعيش تحت ظلال قبة نووية وغيرها من أسلحة الدمار الشامل، وتستطيع الرد والردع. أما إعادة طابع الحدث فيندرج في سياق استراتيجية الهيمنة، والسيطرة على المنطقة، واستكمال المشروع الكولونيالي الصهيوني. وأما رفع سيادة الدال فإننا سنقوم برفعه للكشف عن المخبوءات الدلالية وراء المفردات، لأن السنن اللفظية تتكفل بالجانب الدلالي (للخطاب الاعلامي) من حيث معالجة الحدث، أما «التشكيل اللغوي فينصب على الجانب التداولي الموسع من حيث إعمال وجهة النظر الايدولوجية في تقويم الحدث»⁽¹¹⁾.

من هنا، نجد أن منتج الخطاب قد حرص على توظيف مفردات تحمل معانٍ ودلالات، لا يطالها الشك، فجملة «معلومات استخباراتية» تحمل سمات التأكيد، والموثوقية، وليعزز هذا الموثوقية يضيف إليها جملة «ونسبت صحيفة هارتس لمصادر دبلوماسية غربية واستخباراتية إسرائيلية» فهذا النسق الجملي مركب من شطرين، الأول: توظيف التنوع المعلوماتي (مصادر دبلوماسية غربية) للتأكيد على أن نوعية المعلومات استخباراتية وليست صحافية أو غيرها.

الشطر الثاني: يوظف جملة (استخباراتية اسرائيلية) وراء جملة (غربية) مباشرة بقصد النقل الإيحائي إلى العقل الاسرائيلي عبر استحضار دلالي للعلاقة العضوية مع الغرب في حماية أمن إسرائيل، ومن ثم يستعمل الخطاب عددا من المفردات والجملة التي تشير إلى التحقق النووي الإيراني وهي: (قطعت شوطا متقدما، وصل لمرحلة متقدمة) ولبت مزيد من المخاوف استعمل الخطاب مفردات (يعتقد، على عكس ما تستند) ثم يستعمل العنصر الزمني (لرفع وتيرة التهديد وبالتالي رفع وتيرة الخوف عند الرأي العام الاسرائيلي) بأن إيران بحاجة لزمان لا يقل عن سنة ونصف، اعتمد الخطاب في بنائه اللغوي على ملفوظات ذات محمولات معرفية يشترك فيها المرسل والمتلقي في الدلالة الكبرى للخطاب، لأن مجموع الدلالات تتأزر وتتعاقد معا لتشكل الدلالة الكبرى للخطاب، وهي التهديد النووي الإيراني والرد العسكري، ولكن الدلالة تركز على نسق لغوي آخر وهو، وتعتمد هذه المعلومات الدبلوماسية الغربية، وكذلك الإسرائيلية على رفض إيران السماح لمفتشي وكالة الطاقة الذرية الدولية من الدخول إلى قاعدة برتشين لهذا البرنامج.

بقصد تقريب الخطاب من قصبات الصدقية، لأن الجملة السابقة، كانت خالية من المعلومات الموثقة بل، إنها جملة باعثة على التخيل المعلوماتي بعقل أمني، على اعتبار أن المجتمع الاسرائيلي مجتمعاً اسبطارياً، فقد عمل غالبية أفرادها في الجهاز العسكري والأمني، من هنا يوظف مفردات تنتمي إلى قاموس لغوي عسكري وأمني، لإيجاد حقل معرفي تشاركي، بالخبرة، أو الممارسة بالانخراط، بالاطلاع. لاحظ كيف « أن الخطاب، يحاول أن يمسك قدرته على الإثبات، بل أقصد القدرة على تشكيل مجالات من الموضوعات، مجالات يمكن أن تثبت بصدها، أو ننفي قضايا صحيحة أو خاطئة»⁽¹²⁾

إلا أن الخطاب قام بعملية إقصاء، وإبعاد لكل ما يشير في الوقت نفسه، إلى ما تمتلكه إسرائيل من قنابل نووية كفيلا بتدمير المنطقة عدة مرات، ويبقى ذلك ضمن استراتيجية التعتيم والتكتم، للمحافظة على استراتيجية الردع، ولإظهار عدم وجود توجه دولي جاد لنزع أسلحة الدمار الشامل من إسرائيل، أو حتى الإشارة إلى امتلاك إسرائيل للأسلحة النووية، والكيماوية، والبيولوجية، وهي كافية لمنع إيران مجرد التلويح باستعمال القوة ضد إسرائيل. لذا، فقد جاء «الخطاب كما هو مائل» نسيج من الاقتباسات تنحدر من منابع متعددة»⁽¹³⁾.

كما أن الخطاب الإعلامي الإسرائيلي لم يأت على ذكر تدمير المفاعل النووي العراقي عام 1981، وقتل العلماء العراقيين واغتيالهم في العراق وخارجها قبل الاحتلال الأمريكي للعراق وبعده، ولم يذكر الخطاب في الخامس من أيلول/سبتمبر 2007، بل، لقد تم في الحالتين بسرية كاملة، وبعلم أميركيا، مع أن الحقيقة، كما يراها المفكر نعوم تشومسكي في مقال له في (كاونتر بانث)، تصب فيما ذكرناه، فيقول: « إن استطلاعات الرأي: تظهر أن الناس يعتبرون إسرائيل هي التهديد الرئيسي للسلام، فيما يعتبر ربع السكان، أن إيران تشكل مصدر قلق كبير لأميركا، ويؤكدون، أن إيران، لا تمثل تهديدا عسكريا، لأن إنفاقها العسكري محدود جدا، وفقا لمعايير المنطقة، وضئيل جدا مقارنة مع الولايات المتحدة. لإيران قدرة ضئيلة على نشر القوة. عقيدتها الاستراتيجية دفاعية، تهدف إلى ردع الغزو، ويقولون: في تقاريرهم أنه إذا كانت إيران تطوّر أسلحة نووية، فذلك جزء من استراتيجية الردع الخاصة بها. ما

من تحليل يعتقد أن رجال الدين الحاكمين في إيران يتوقون إلى رؤية وطنهم وممتلكاتهم تتبخّر، نتيجة حرب نووية، لذا من الضروري توضيح الأسباب وراء اهتمام القيادة الإيرانية بالردع، في ظل الظروف الحالية»⁽¹⁴⁾.

ويتابع تشومسكي التحليل فيقول: «إن الإيرانيين يسعون بشكل واضح لتوسيع نفوذهم في العراق وأفغانستان المجاورتين، وخارجهما أيضاً، هذه الأعمال «غير الشرعية» تسمى «زعزعة الاستقرار في المقابل، إن فرض نفوذ الولايات المتحدة، بالقوة في جميع أنحاء العالم، يساهم في الاستقرار والانتظام... من الجيد محاولة منع إيران من الانضمام إلى الدول النووية»،⁽¹⁵⁾.

يبقى السؤال مفتوحاً، لماذا لا يتساءل الخطاب الإعلامي الإسرائيلي كما يتساءل نعومي تشومسكي عن المسؤول عن زعزعة الاستقرار في المنطقة: «ولماذا: لا يوضع البرنامج النووي الإسرائيلي تحت إشراف الوكالة الدولية للطاقة الذرية، وألا تُجبر أي دولة (أي الولايات المتحدة) على الكشف عن معلومات حول المنشآت النووية الإسرائيلية وأنشطتها، بما في تلك المتعلقة بنقل أسلحة نووية إلى إسرائيل»⁽¹⁶⁾.

فأهداف هذه الاستراتيجية، ومقاصدها، كما هو واضح، هو بناء مبررات مقنعة للغرب، بأن إسرائيل مهددة وجودياً، فإن لم تتحرك ضد إيران، فلإسرائيل الحق الكامل في توجيه ضربة عسكرية للقضاء على التهديد، وثانياً دفع أميركا لتقديم مساعدات عسكرية، تحسن من القدرات العسكرية الإسرائيلية، وتزيدها قوة ومنعة، مما يقيها متفوقة على دول المنطقة، والهدف المبطن، هو توجيه رسالة إلى الغرب وأميركا بأن الضربة جديّة وعقلانية، لتسرع هذه الدول لفرض مزيد من العقوبات على إيران حتى تحقق هذه العقوبات نتائج ولو بنسبة مئوية، ترضي إسرائيل دون أن تتكبد إسرائيل أية خسائر، ودونما حاجة إلى استعمال القوة العسكرية.

صناعة الفوبيا:

إن الخطاب الإعلامي الإسرائيلي يتبع استراتيجية الفوبيا النووية الإيرانية أيضاً، للتأثير على الرأي العام.

تعرف الفوبيا بأنها suffix في اليونانية، ويعني الخوف fear، والهول، horror، أو النفور، abersion، وهي خوف مرضي من موضوع أو شيء، أو موقف لا يستثير عادة الخوف لدى عامة الناس وأسويائهم. ومن هذا اكتسب طابعه المرضي. كالخوف من الأماكن المفتوحة، والذي يبدو من خوف المريض من البقاء في الأماكن المفتوحة، فإذا دخل غرفة أو منزلاً، لا يستريح إلا إذا أغلق الباب... وهكذا.

فالفوبيا خوف شديد (مرض) من أشياء ومواقف نوعية لا حصر لها، حتى أن أنجليش وأنجليش يشيران في معجمهما إلى فوبيا الفوبيل phobophobia، بمعنى الخوف المرضي من الإصابة بالفوبيا⁽¹⁷⁾.

فالفوبيا إذن تعني «مرض الرهاب، ويعني الخوف الشديد والمتواصل من موقف، أو نشاط، أو جسم، أو شخص.. الخ. رهاب القلق هذا أو الخوف اللا منطقي الذي يكون فيه المريض أو المصاب، يدرك تماماً بأن الخوف الذي يصيبه والقلق والضيق .. غير منطقي»⁽¹⁸⁾.

فالقوبيا النووية كما نراها: هي إثارة الخوف الجمعي في المجتمع الإسرائيلي، من ضربة نووية إيرانية، تكون نتائجها الإبادة، بتوظيف كل الطاقة اللغوية والتاريخية للإبادة عبر آليات الاسترجاع الذاكري الجمعي.

إن هذه الاستراتيجية، تتكىء على سابقتها، بهدف تعزيزها، لمنحها صدقية مزدوجة، لذا يلجأ الخطاب الإعلامي إلى نقل الأخبار عن الاجراءات التي تقوم بها القيادة العسكرية الإسرائيلية من استعدادات للمواجهة⁶، مثل تحريك اللقطع العسكرية على الأرض بقصد استعراض القوة الاسرائيلية من جهة، والتلويح باستخدامها ضد ايران من جهة ثانية، و لطمأنة الجمهور الإسرائيلي الغاضب من تردي أوضاعه الاجتماعية من جهة ثالثة، و لممارسة الضغط على أمريكا لأخذ زمام المبادرة بدلا منها من جهة رابعة.

من هنا اشتغل الخطاب على تعظيم الخطر النووي الإيراني، «إن إسرائيل اليوم التالي ستكون دولة أخرى في الأسابيع، وربما الأشهر التي ستتلو الهجوم على إيران، وستكون صعبة، وبالمقابل فإن اليوم التالي في إيران لن يكون فقط صعبا-بل سيكون لا يطاق، ومن يعتقد، بأنه يمكن احتواء دولة آيات الله في صواريخ ذات قدرة على إبادة تل ابيب يغمض عينيه، ويمتتع أن يرى الآثار الاستراتيجية البعيدة المدى لقنبلة ذرية، لدى دولة باب أيديولوجيتها هو إبادة إسرائيل⁽¹⁹⁾.

فالخطاب الإعلامي «لا يمثل عاملا متغيرا متداخلا بين المؤسسة الإعلامية، والجمهور فقط، بل يشكل انتاجا لغويا ومعرفيا، يعيد إنتاج المعاني، والايديولوجيات المشتركة، بين الصحافيين والمتلقين»⁽²⁰⁾

وظف الخطاب مفردات كرونولوجية لتصوير اقتراب الحدث الانطولوجي توظيفاً يبعث القلق والخوف في حالتها الضريبة الاسرائيلية لإيران وحالة امتلاك الاخيرة للسلاح النووي، (إسرائيل اليوم التالي ستكون دولة أخرى في الأسابيع، وربما الأشهر التي ستتلو الهجوم على إيران) ويستعمل الخطاب مفردات ذات دلالات مصيرية في كلتا الحالتين، (صعبة، لا يطاق، قدرة على إبادة تل ابيب ، دولة باب أيديولوجيتها هو إبادة إسرائيل، دولة آيات الله في صواريخ)، فالمصير الأول متعلق بإبادة تل ابيب، وهو مصير جزئي، أما المصير الكلي، فهو إبادة إسرائيل، من هنا يتبع الخطاب آليتي التدرج في بث الذعر والخوف من إيران النووية سواء وجهت إسرائيل ضربة عسكرية لإيران أم لم توجه، ولإطلاق موجات القوبيا استعمل الخطاب هذه اللغة (دولة آيات الله في صواريخ) مما يعني أن الدولة مرجعيتها هي الآيات، وهذا يحمل معان متبطنة أولها أن ايران دولة دينية ولا سلطة للبرلمان فيها، ولا ديمقراطية والثاني، يعني أن ابادة اسرائيل فكرة قارة في البنية الايديولوجية لآيات الدولة الدينية، لذا تشكل تهديداً لإسرائيل، فهذه الآلية في الخطاب تخلق قوبيا نووية، وآلية الاسترجاع التي تهدف إلى «تحديد مواقع المعلومات المراد استدعاءها، وتنظيمها في أداء التذکر، أي القدرة على استدعاء الخبرات التي سبق للفرد أن تعلمها أو عايشها»⁽²¹⁾.

لذلك، ألفينا الخطاب قد اتخذ لذاته وضعيات خطابية مختلفة داخل النسق اللغوي، فاستعمل كلمات مؤشورية محقبة بالدلالات التاريخية ذات الاسترجاعات الذهنية الجمعية مثل «إبادة تل ابيب، إبادة إسرائيل» وذلك لأن «الجميع يولد داخل حقول خطابية تشكلت بواسطة علاقات قوى أيديولوجية سابقة»⁽²²⁾.

وذلك بقصد ان يصار إلى خلق فضاء فويبي مفتوح على المخاطر النووية الإيرانية ليتمكن من حمل الدلالات ذاتها، مثل الوضعية الخطابية التالية: «يحسن أن نعلم الجمهور الإسرائيلي الحقيقة الصادقة، وهي أن إيران مع قدرة ذرية عسكرية، هي تطور سيء ومضر، لكنها ليست تهديدا وجوديا»⁽²³⁾.

نلاحظ كيف أن «هذه الفكرة (الأيديولوجية) تعبر عن نفسها في هذه الخطابات دون معرفة من أصحابها بها، وهو ما يشكل خطرها باعتبارها فكرة، لا تهدف إلى منح الحرية، بل إلى الخضاع عن طريق هذا الخليط، من العقل والعاطفة الذي يحتوي عليه.»⁽²⁴⁾

يتضح كيف يلعب الخطاب الإعلامي دوراً خطيراً، عندما يتبنى مثل هذه الاستراتيجية، حيث تؤدي إلى تشكيل فويبا التهديد النووي الإيراني وتعززها لدى الرأي العام الإسرائيلي، وإظهار عدم جدوى العقوبات الاقتصادية المفروضة على إيران لدى الرأي العام الدولي، لذلك نجد بأن «هناك في كل مكان أصوات مشروعة، تعطي لنفسها الصلاحية لتسمع خطاب كل سلطة، وأعني خطاب الغطرسة»⁽²⁵⁾.

ويتخذ الخطاب التالي، وضعية جديدة، لنجد في داخله وضعية خطابية تقابلية «يقول ايلي افيدال:» أمريكا يمكنها أن تعيش مع شرق أوسط نووي، أما نحن فلا، على رئيس الوزراء أن يواصل السعي إلى احباط التهديد.»⁽²⁶⁾.

فالخطاب في وضعيته التقابلية، يتضمن أهدافا معلنة، وأخرى متبطنة، فهو يريد إظهار طبيعة العلاقة بين إسرائيل وأمريكا من جهة، وأن إسرائيل، تمتلك هامشها الاستراتيجي الخاص بها، والمتعلق بمصيرها الوجودي، من جهة ثانية، وممارسة الضغط على باراك أوباما من خلال اللعب بالانتخابات لإظهار عجزه بأنه غير قادر على توجيه ضربة لإيران من جهة ثالثة، وهذا يتم ادراكه من خلال السياق الزمني لإنتاج الخطاب.

ومن أجل زيادة مساحة الفويبا لدى الجمهور الإسرائيلي، والإبقاء على حالة القلق والتوتر عند الإيرانيين مع زيادة منسوب الخوف عندهم، يمضي الخطاب الإعلامي على الوتيرة نفسها.

فقد حققت هذه الاستراتيجية الدعائية نجاحات كبيرة على صعيد الضغط على أميركا، وعلى الجمهور الإسرائيلي. وكما تهدف أيضا، إلى تحقيق نجاحات عسكرية ضد إيران في المستقبل، إذا ما تم الدفع بأمريكا إلى توجيه ضربة عسكرية لإيران حسبما تسعى إليه الحكومة الإسرائيلية، إلا أن المدقق والمتصفح والمراقب للخطاب الإعلامي الإسرائيلي حول التهديد الإيراني، وصناعة الفويبا الإيرانية، سيجد أنه يهدف إلى تحقيق المقاصد التالية:

الأول:

تهيئة الرأي العام الإسرائيلي والرأي العام الدولي، في حال قيام إسرائيل بتوجيه ضربة عسكرية لإيران باستهداف المنشآت النووية الإيرانية، لتقبل الخطوة الإسرائيلية، وتحمل نتائجها، وتبدو إسرائيل في صورة الضحية دائما، ضمن البكائيات الصهيونية، خصوصا أن الخطاب الإعلامي متقل بمحمولات من آراء المؤسسات الرسمية أو أفكارها، التي ضخمت بما فيه الكفاية ضد خطر التهديد النووي الوجودي الذي يمثله البرنامج النووي الإيراني، لذلك، عملت المستويات السياسية والأمنية والعسكرية كافة لتضخيم هذا الخطر، عبر توظيف الخطاب الاعلامي باستراتيجياته المتنوعة في هذه المعركة.

الثاني:

يسعى الخطاب الإعلامي الإسرائيلي إلى إيصال رسالة واضحة إلى إيران، وإلى أمريكا تحديدا لتقديم تصور للرأي العام الإسرائيلي، بأن إسرائيل إن اضطرت فإنها تخوض حروبها مستقلة، ولكنها تحتاج إلى التنسيق، أو إلى الدعم الأمريكي، فيما يتعلق الأمر بالتهديد الوجودي الإيراني لإسرائيل.

الثالث:

محاولة دفع الولايات المتحدة لأن تقوم بتوجيه الضربة لإيران نيابة عنها، فتجنب نفسها الرد الإيراني ورد حزب الله عسكريا واستخباراتيا، لإيران وحزب الله في الخارج ضد أهداف إسرائيلية ثابتة ومتحركة. حتى لا ينفذ الوقت فتصبح إيران حينها دولة نووية عvisية على التدجين والترويض.

في هذا السياق اتخذ الخطاب وضعية التحذير باستعمال البعد الزمني لاقتراب التهديد الذي يقتضي التعلق بالآخر طلبا للنجاة وأي نجاة مما هو قادم» والمعنى الاستراتيجي لهذا أن إسرائيل ستجد نفسها منذ كانون الأول القريب، في وضع تكون فيه، متعلقة تماما بجهة خارجية أمريكية، يفترض أن تزيل عنها ما تعرفه بأنه «تهديد وجودي»... ما يزال الأمريكيون يحاولون تسكين الجأش... فيقولون اعتمدوا علينا فسنقوم في العمل حينما يحين الوقت»⁽²⁷⁾.

ويميضي الخطاب الاعلامي في تكريس الفوبيا النووية عبر تعميم الخوف والاعتراف به: «الخوف الذي يعيش في قلب كل اسرائيلي ذي عقل هو ان متلازمة لمرور واحدة والتي تأتي بعدها سلسلة من الاخفاقات ستكرر نفسها»⁽²⁸⁾.

لهذا، نكتشف كيف «يتخذ (التكرار النسقي) شكل بنية مهيمنة» على وضعيات الخطاب⁽²⁹⁾

الرابع:

رفع وتيرة الفوبيا في الشارع الاسرائيلي لتخفيض عدد المحتجين على سوء أوضاعهم الاجتماعية، والاقتصادية، وهذه تؤكد عليه وضعية الخطاب « فان المظاهرة المخيبة للأمال في نهاية الأسبوع تناقض مناقضة تامة استطلاع رأي في صحيفة هارتس الذي أجري قبل ستة اسابيع فقد ورد في استطلاع الرأي أن أكثرية كبيرة من الجمهور 69 %، تؤيد تجديد الاحتجاج الاجتماعي فكيف يستوي هذا،

وخمسة آلاف متظاهر فقط؟ يوجد تفسير لذلك في طريقة التخويف، فقد نجح بنيامين نتنياهو في تخويفنا لدرجة الموت بالهجوم القريب على إيران، وهكذا أصبحنا لشدة الخوف نفكر بالحجرة المحكمة الإغلاق غير قادرين على حصر التفكير في موضوعات الاقتصاد والضرائب لأن الحياة تسبق تحسين نوع الحياة»⁽³⁰⁾.

يخرج الخطاب عن مساره، وعن مجاراته للخطابات السابقة، لكي يتخذ وضعية خطابية انتقادية، لسياسات نتياهو التخويفية للرأي العام الاسرائيلي، ويتجلى ذلك عبر انتقاء مفرداته بعناية لإبعاد عمليات التأويل للأنسقة العبارية ك(طريقة التخويف، نجح بنيامين نتياهو في تخويفنا الى درجة الموت، أصبحنا لشدة الخوف نفكر بالحجرة المحكمة الإغلاق) فأساليب الترويع، والتخويف، أفضت إلى الانشغال ب(الحياة «لأنها» تسبق تحسين نوع الحياة) فهذه الوضعية الانتقادية للخطاب تؤكد ببساطة، على أن « الدولة تتحكم في القوة، لأنها الوسيط الشرعي الوحيد للقانون والعنف، وهي أيضا تفرض الولاء على الأفراد بإثارة مشاعر الوطنية.»⁽³¹⁾

مراجع الدراسة

1. ميشال فوكو، حفريات المعرفة ترجمة سالم يفوت المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط.، 2005، ص، 27.
2. بوغز بسموت، (العقلانية بحسب دامبسي)، اسرئيل، الاحد 19 / 2012/2، الحياة الجديدة، الاثين، 2012/2/20.
3. كميل منصور دليل اسرئيل العام 2011، أمل جمال» الصحافة والإعلام الإسرائيلي «مؤسسة الدراسات الفلسطينية، ص474.
4. د. صلاح فضل، بلاغة الخطاب وعلم النص، عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 1992، ص102.
5. عاموس هرثيل، عنوان المقال «اجتياز نقطة اللاعودة...بؤر المواجهة المحتملة مترابطة» هارتس، الاحد، 2012/7/29، الحياة الجديدة، الاثين، 2012/7/30.
6. أمبرتو إيكو، دروس في الأخلاق، ترجمة سعيد بنكراد، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، الطبعة الأولى، 2010.
7. سوزان رويين سيلمانو، أنجي كروسمان، القارئ في النص، ترجمة، حسن كاظم وعلي صالح، دار الكتاب الجديدة، بيروت ط1، 2007، ص69.
8. افيشاي برفرمان: عنوان المقال «لا داعي لشغب اسرئيل وصياحها» اسرئيل اليوم، الاربعاء 2012/3/21، الحياة الجديدة، 2012/3/22.
9. صحيفة «هارتس» يوم الثلاثاء 7-8-2012، الحياة الجديدة، الاربعاء، 8-8-2012.
10. ميشيل فوكو، نظام الخطاب، ترجمة، محمد بيلا، دار الفارابي، بيروت، 2007، ص 38.
11. مرجع سابق، احمد العاقد، ص106.
12. مرجع سابق، فوكو، ص50.
13. رولان بارت، درس السيميولوجيا، ترجمة، عبد السلام بن عبد العالي، دار تويقال للنشر، الدار البيضاء، ط1993، ص 85.
14. نعومي تشومسكي، الحوار المتمدن، عن كاونتر بانث التاكّد من الحوار المتمدن
15. تشومسكي، مرجع سابق
16. تشومسكي، مرجع سابق
17. د. فرج عبد القاهر طه، موسوعة علم النفس والتحليل النفسي، دار غريب للطباعة والنشر والتوزيع، ط2003، ص2، ص642.
18. مرجع سابق، د. فرج عبد القاهر طه، موسوعة علم النفس والتحليل النفسي، ص642.
19. داني نافيه «ازمة مؤقتة أفضل من تهديد وجودي»، معاريف، الاحد، 12-8-2012، الحياة الجديدة، الاثين، 13-8-2012.
20. مرجع سابق، احمد العاقد، ص106.
21. د. رافع الزغلول، د. عماد الزغلول، علم النفس المعرفي، دار الشروق، ص71.
22. شلومو ساند اختراع الشعب اليهودي، ترجمة، سعيد عياش، المركز الفلسطيني للدراسات (مدار) رام الله، 2010، ص35.
23. رامي طال، يديعوت احرنوت، الثلاثاء، 27/12/2011 الحياة الجديدة، الاربعاء، 28/12/2011.
24. اوليفي رويول، لغة التربية، تحليل الخطاب، ترجمة عمر أوكال، افريقيا الشرق، بيروت، 2002، ص. 20.الخطاب الإعلامي
25. رولان بارت، درس السيميولوجيا، ترجمة، عبد السلام بن عبد العالي، دار تويقال للنشر، الدار البيضاء، ط1993، ص11.
26. ايلي افيدال، معاريف، عنوان المقال (ليس صديقا... بل حليف) الخميس، 2012/9/20، الحياة الجديدة، الجمعة، 2012/9/21.
27. اليكس فيشمان عنوان المقال «ستغلق النافذة في كانون الاول» يديعوت احرنوت، الاحد، 12-8-2012، الحياة الجديدة، الاثين 13-8-2012.
28. روبيك روزنتال، عنوان المقال «نريد ضريبة وانتهينا». معاريف، الاثين، 27/8/2012، الحياة الجديدة، الثلاثاء، 28/8/2012.

29. د. بشرى موسى صالح، نظرية التلقي، أصول وتطبيقات، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء ط1، 2001، ص 126
30. نحاميه شترسلىر عنوان المقال: « إيران اليونان وتأثير الخوف » هارتس « الثلاثاء 2012/8/7، الحياة الجديدة، الاربعاء 2012/8/8
31. د. أحمد عطية، ريكور والهير مينوطيقا، الفارابي للنشر، بيروت، لبنان، 2011، ص. 74.

صناعة «الرأي» والتلفاز واستخدام «المعرفة» في «فلسطين الدول المانحة»

صبيح صبيح *

يعالج هذا المقال كيفية صناعة «الرأي العام»، وعلاقته بمصالح «الفئة» المهيمنة، وكيفية شرعنته «معرفياً»، وتغليف «زعيق» مكبرات الصوت بسلطة المعرفة. من أجل ذلك، لا بد من تسليط الضوء على بعض الآليات التي يقوم بها النظام الاجتماعي القائم بإعادة إنتاج نفسه، عبر تلك الأجهزة (مفهوم لميشيل فوكو، وهي مزيج من الأعراف والقوانين والمؤسسات وشبكات النفوذ التي تجمع الأفراد والمؤسسات...) التي تغلف فعلها وخطابها بـ«المعرفة». تقوم هذه الأجهزة بإعادة إنتاج علاقات القوى القائمة في الفضاء الاجتماعي، باسم التغيير والفهم و«الصالح العام» وتقليل الفجوة الاجتماعية، بينما، في حقيقة الأمر، تعمل على تقنيع تعاطم سطوة «الفئة» المهيمنة ونفوذ أيديولوجيتها. بهذا، يتم تقديم الإقصاء وانحدار الموقع الاجتماعي للفئات المهيمن عليها تحت اسم التقدم والتطور والعدالة. بكلمات أخرى، تعمل أجهزة السيطرة هذه؛ على تقديم إعادة إنتاج الظلم الاجتماعي باسم التغيير والتقدم؛ على تقنيع أدوات الهيمنة وممارستها باسم المكاشفة والفضح؛ على ممارستها للهيمنة (التي تنكر وجودها أصلاً) باسم الديمقراطية والقانون والصالح العام؛ على إنتاج الجهل والخطاب السائد باسم العلم والمعرفة.

«لا شيء يبعث إلى الدهشة لمن ينظرون إلى الشؤون الإنسانية بعين فلسفية أكثر من رؤية السهولة التي يُحكّم بها العدد الأكبر من قبل العدد الأقل، وملاحظة الخضوع الضمني الذي يُجسم الناس به عواطفهم الخاصة وأهوائهم لصالح حكامهم. عندما نتساءل عن الوسائل التي تم من خلالها تحقيق هذا الشيء المدهش، نجد أنه: بما أن القوة في صف المحكومين، لا يجد الحاكمون ما يدعمهم إلا الرأي. إذ يرتكز هذا المبدأ على الرأي وحده، بحيث يمتد من الحكومات الأكثر استبداداً، والأكثر عسكرية إلى تلك الأكثر حرية وشعبية» ديفيد هيوم في «تأملات باسكالية» لبورديو.

باختصار، تعمل أجهزة السيطرة على:

« صناعة «الرأي»؛

« إعادة ترتيب المنظومة القيمية التي تفصل ما هو جيد عما هو سيء؛

« تصوير الحقيقة الاجتماعية بطريقة وهمية تتألف الواقع إلا أنها تشرعن وجود الفاعلين المهيمنين (أكانوا مؤسسات أم أفراد) والذين يحتلون المساحة الأكبر في «الشأن العام»، وبالتالي تقصي أولئك

الذي يرون الحقيقة الاجتماعية بطريقة مغايرة؛

« تعريف الأولويات والأحداث التي لا معنى لها بمعزل عن الأيديولوجيا المهيمنة.

هي الأجهزة التي تعيد تعريف الاهتمامات الفردية، الأهواء الشخصية والسلوك اليومي، «الهم العام» بطريقة تتناسب والحقيقة الاجتماعية كما يصورها الخطاب السائد الذي يخدم الطبقة المهيمنة ومصالحها وإعادة إنتاج القوى لصالحها.

إذا ما كان الرأي هو الداء، فمحاربة صناعته هي الدواء. الإشكالية تكمن في أن الرأي المهيمن ليس وليد تنظير فحسب، بل انعكاس مادي للبنية الاجتماعية والاقتصادية بالإضافة لشبكة من المؤسسات والأفراد، جميعها تعمل على صناعته. بهذا، تبقى محاربته بالوعي منقوصة إذا ما لم تحملها الطبقات المهمشة ماديا وبشكل جماعي. لكن، ربما يساهم الوعي الناقد، وتحليل بعض آليات أجهزة السيطرة وصناعتها هذه، في تجريدتها، ولو قليلا، من سلطتها المعرفية. فالوعي سلاح في يد البائس، الذي يتواطأ مع شروط بؤسه (وفق بورديو) بفعل تقبله للعنف الرمزي الذي يمارس عليه نتيجة قلة الوعي.

لا تسعفنا مساحة هذا المقال لتفكيك بنية الأيديولوجيا المسيطرة في «فلسطين الدول المانحة» بعد أوصلو، إلا أننا نكتفي بالتذكير بخاصية هيمنة الريع والبراداييم (طريقة النظر) التتموي من جهة، وبالفلسفة «النيوليبرالية وما يندرج تحتها من ثقافة استهلاك ومركزانية السوق من جهة أخرى.

بخصوص الريع، لا تحتكم هيمنة الممول (قدرته على التأثير والتغيير في سلوك متلقي التمويل وفعله وخطابه ورؤيته) على سطوة هذه الدول العسكرية والمالية فقط، بل والأهم انعكاس سطوتها المعرفية والتي تعمل على تصوير الحقيقة الاجتماعية في فلسطين على أنها «حقيقة ما بعد صراع». أي أنها تقوم أساسا على تحييد السياق السياسي والاجتماعي باستخدام البراداييم التتموي كذريعة. فيتم تقديم الحلول وتعريف الأولويات عبر إعادة تعريف ما هو سياسي واقتضاره على التأييد والمعارضة ضمن سقف اتفاق أوصلو، حيث تغدو الحلول المقترحة مجرد وصفات تقنية وخطط إدارية.

إذا يتم تقديم المجتمع أو الفضاء الاجتماعي هنا وفق منظور إداري (هيمنة الإدارة، في سياق ما يُعرف الآن بالإدارة العامة الجديدة) بعد أن يتم إخفاء الصراع الطبقي وعلاقات القوى الداخلية، والتطبيع الضمني والصريح لوجود الاستعمار والهيمنة الخارجية. بهيمنة الإدارة والرؤية التتموية، يختفي الصراع كليا من القراءة إلا لذكره أحيانا كعميق للجهود الإدارية أو من أجل شرعنة سياسة تنموية ولا يتم التعامل معه بتاتا كمحدد بنيوي للفضاء الاجتماعي ككل. تعتمد هذه الرؤية على استدخال فرضية انتهاء الأيديولوجيا والتاريخ، أي محاولة إقصاء التاريخية عن قراءة الظواهر وتهميش دور العنف في صناعة التاريخ (على نقيض ماركس الذي يجعل من العنف محركا للتاريخ). فيصبح الماضي بلا تاريخ بعد أن يتم إقصاء الأحداث التاريخية من القراءة، ويغدو المستقبل بلا صراع كونه يعتمد على قدرات الإداريين في تطبيق وصفات التنمية، أي على الجهود الذاتية دون وضعها في السياق البنيوي التبعي الذي تعمل من خلاله. فتصبح عملية التنقل بالزمن أمرا خطيا (التاريخ بلا أيديولوجيا وبلا صراع) وبالتالي يمكن التحكم بالمستقبل عبر الخطط، أي أن المستقبل يخضع لقدرات الإداري وكفاءته. فيظهر الإداريون والتمويون هنا كفرسان مخلصين، يجيدون بكفاءتهم وقدراتهم تحييد الصعاب وإدارة العمل وتقليل المخاطر. فيظهر المجتمع كأنه سوق مثالي أو شركة لا هم لها إلا المنافس تعمل على تراكم رأسمالها وفق

معادلات رياضية صالحة لكل مكان وزمان. باختصار، يتم إسقاط الرؤية الإدارية ومعاييرها كحقائق صالحة لفهم المجتمع، فيتكاثر الإداريون وتزداد أعدادهم وسلطاتهم داخل المؤسسات البيروقراطية سواء كان ذلك لدى الممولين، السلطة، المنظمات غير حكومية، وحتى الجامعات ومؤسسات البحث. على الضفة الأخرى، يعكس الفهم النيوليبرالي (الليبرالية الجديدة) للمجتمع النظرة الفلسفية التي ترى في السوق أهم أمثلة الحرية والتحرر. فيظهر الشعب على أنه مجموعة من الأفراد، يحتكمون للعقلانية الاقتصادية ضمن هيمنة السوق. فيحل السوق مكان المدينة، باختصار مكان المجتمع، أي «المجتمع السوق». تصبح حينها مفاهيم الإقصاء والتهميش مفاهيم مرتبطة بالسوق ومدى الاندماج به. تقتصر عملية الاندماج (عكس التهميش) بالقدرة على الاستهلاك كقيمة اجتماعية. فيصبح التنافس في الاستهلاك جزءاً جوهرياً من عملية التحرر والتحضر والاندماج والعملية المضادة للتهميش والإقصاء. ضمن هذه الرؤية لمركزانية السوق الحر، وحرية الأفراد الاستهلاكية، تختفي علاقات القوى والهيمنة والصراع من التحليل، فيختفي ضمناً الشق المتعلق بالإنتاج ويصبح موضوعاً خارج الرؤية والتحليل. فالإنتاج تم اختكاره في مناطق «الشمال» (بعد حقبة كاملة من النهب والاستعمار)، وبالتالي يتم تقديمه وفق هذه الرؤية على أنه نتاج عمل مضمن وتطبيق محترف لوصفات التنمية التي تحاول هذه الدول إسقاطها على الدول المتلقية للدعم.

ضمن هذا الفهم واعتبار التمويل كمحدد بنيوي يتم من خلاله تأسيس التبعية والهيمنة والرؤية التقنية، سأحاول الآن التركيز على ميكانيزم الهيمنة، وكيفية ممارسته عبر أجهزة السيطرة وبالتالي تجسيد الخطاب السائد للأيديولوجيا المهيمنة في زمن يتم تقديمه على أنه حقبة نهاية الأيديولوجيا والصراع. سأقوم بالتركيز على فضاءات تظهر متباعدة إلا أنها متداخلة ومتكاملة فيما بينها. سأعمل أولاً على معالجة موضوع استطلاعات الرأي ودورها في صناعة الرأي وتجاوزها المتناغم مع التلفاز والصحافة والمنتديات الاجتماعية. أسلط لاحقاً الضوء على ارتداد ما يتم صناعته في الفضاءات الأولى داخل الحقل الأكاديمي، بحيث يتم اجتراره معرفياً من خلال «أنصاف المثقفين» باسم البحث العلمي.

صناعة الرأي العام

في مقابلة بعنوان «لا وجود للرأي العام» نُشرت مع مجموعة أخرى من المقابلات في كتاب «أسئلة [مسائل] في علم الاجتماع»، يحاجج بورديو فرضية عدم وجود «الرأي العام» بذاته، ويذهب بالتالي لشرح كيفية صناعته عبر ما يسمى «استبيانات الرأي» بطريقة تجعل السياسي (المهيمن) يقول «الرأي العام معنا» على غرار «الله معنا» (في الحالة الفلسطينية، ما زال هنالك من يستخدم الخطابين معاً لشرعنة وجوده وفعله). تساهم طريقة اختيار الأسئلة وطرحها (عادة أسئلة مغلقة «نعم ولا») فيما يسمى استبيانات الرأي بعملية الصناعة هذه. المسألة لا تقف على حيادية الأسئلة أو معياريته وبالتالي طريقة توجيهها للإجابات، بل أيضاً أن حقيقة طرحها تتضمن في ذاتها عملية شرعنة للمواضيع التي تعالجها وتدور حولها كمواضيع «رأي عام». فعلمية طرح الأسئلة لا تفترض فقط أن هذه المواضيع تخص الجميع، بل أكثر من ذلك فهي تعتبر أن جميع من يتم سؤالهم يمتلكون آراء حول المواضيع المطروحة كونها تخصهم بشكل شخصي.

بكلمات أخرى، عملية طرح الأسئلة تتضمن الادعاء بأن هنالك من الأسباب ما يكفي للانفعال علنا بهذه المواضيع، كونها نابعة من مؤسسات ذات رأسمال معرّف ثقيل، مسؤولة عن الاستبيانات وعن معرفة توجهات الناس. هي مؤسسات تمتلك «الشرعية العلمية» والمعترف بها من الجميع، وبالتالي حقها «استشعار» ما يجول في الخواطر. لهذا، تكون المواضيع التي تطرحها خارجة عن حقل الجدل والنقاش، ووجودها وطرحها في الفضاء العام أمر بديهي ولا بد منه.

باختصار، تقوم هذه المؤسسات، عبر ما تسميه استطلاعات الرأي بصناعته، وبناء الحقيقة الاجتماعية وفق ما يخدم أيديولوجيا الطبقة الحاكمة أو المهيمنة. وفق هذه العملية، تعمل استبيانات الرأي على تعريف الأولويات في «القضايا العامة»، صناعة الحدث الواجب الاهتمام به في الفضاء العام، وإغفال ما يجب إغفاله. فلا عجب، وفق ثقافة الاستهلاك، أن يتم تناول موضوع عشق مغن صنعه التلفاز بمال الفقراء كموضوع رأي عام يستحق أن يتناوله الجميع والحديث عنه على الملأ. فارتباط المغني العاطفي استثناء تاريخي وقضية عامة تستوجب من الجميع التوقف عندها.

صناعة الرأي هنا ليست فقط بناء وتشكيلاً للحقيقة الاجتماعية، وإنما أيضا لتعريف ما هو حدث عام يستدعي النقاش، وما هو رث وهامشي وبالتالي لا يستحق أي عناء وأي وقت. هكذا، تعمل مؤسسات «الرأي العام» على صناعة الفضاء العام، تعريفه، رسم أحداثه، باختصار صناعة حقيقة لا واقع لها، وجعل الحياة مسرحا للفرجة بما يخدم الطبقة المهيمنة ومصالحها والتي تعمل هذه المؤسسات على إعادة إنتاج هيمنتها وأيديولوجيتها تحت شعار الرأي والصالح العاميين.

في عالم تسوده ثقافة الاستهلاك، تنتشر عملية صناعة الرأي بطريقة تعمل فيها على استخدام الأفكار الجاهزة والتغيير الممنهج لمنظومة القيم بطريقة تخدم النظام القائم والسلطات المهيمنة. على سبيل المثال، ساهمت استبيانات الرأي في الحالة الفلسطينية في عملية شرعنة التغيير في منظومة القيم السائدة عبر تهميشها للقيم الوطنية بالمعنى السياسي التحرري لصالح مشروع «بناء الدولة». فعالجت استبيانات الرأي في فترة سلام فياض مواضيع «التقدم» في مسألة «بناء المؤسسات»، «التقدم» في موضوع «الشفافية والمهنية والحوكمة» والطرق الفعالة والكفؤة لاستخدام «التمويل» في عملية «التممية» (استبيانات ممولة لا يتسع مقالنا هذا لذكرها وتحليل أسئلتها). أصبحت هذه المفاهيم معايير العمل الجديد في «الشأن العام» حين انتقلت العدوى لتصيب المقالات الصحفية، وبعض البرامج التلفزيونية، ومجموعة لا بأس بها من «الأبحاث». فامتألت المقالات والأبحاث بالوصفات والأفكار الجاهزة والتوصيات حول «زيادة فعالية التمويل»، وكيف يمكننا الاستفادة منه بكفاءة ونجاحة؟ دون نسيان الندوات التي جعلت من «التمويل شرا لا بد منه». هي حلقة مفرغة، يتناول فيها الجميع نفس المواضيع باستخدام الأفكار ذاتها والتي يسهل لفظها وتقبلها والاستماع إليها، أي قابليتها في التواصل، من كثرة تناقلها وابتدائها. فتصبح مسلمات لا تحتاج للبحث والتمحيص والدراسة، وكأنها الحقائق الأبدية اللاتاريخية والتي يجب على كل تحليل البناء عليها. تكرار وإشباع لـ«بديهيات» لا تاريخية لها، تجعل من الوهم حقائق راسخة لا تحتاج لأي تفكير.

باختصار، في وطن تم مأسسة الانقسام فيه، وتجريم العمل الوطني بل وتسخيفه وجعله سبب الهلاك في الخطاب السائد، أقصد في الفترة التي اعتمد فيها فياض على شرعنة حكمه على «المهنية» و«الشفافية» كنقيض أساس للعمل والقيم الوطنية، سادت، من جهة، الاستبيانات الممولة التي تعالج هذه المواضيع لتشيد بحجم التقدم الذي أنجزته عملية «المأسسة» على صعيد «البناء»، «المحاسبة»، «الشفافية» و«الحوكمة»، «التممية الشمولية». من جهة أخرى، مع استثناءات قليلة، سادت الأبحاث التي تدعي تفكيكها للمنظومة والتي لم تكن سوى انعكاس ساذج للخطاب السائد باسم الأكاديمية. فأخذت تجتر مصطلحات الخطاب السائد مرة بلغة «يسارية»، ومرة بلغة «البناء والمأسسة والعقلانية»، حتى أصبحت القيم التي يروج لها، القيم المرجعية التي يجب أن نحققها، بطريقة «وظيفية» لنصل إلى البناء والتطور المنشودين. فتأدى البعض باعتماد «الفياضية» ليس فقط كنهج «ثوري» في فلسطين، وإنما كنموذج ملهم للوطن العربي. ضمن خطاب مكبرات الصوت في تلك الفترة، كان من السهل اعتبار من ينتقد فياض بناء على تحليل الوقائع على الأرض بالمرآة، أو بمن لا يريد للمجتمع الازدهار والتقدم والأمن.

باختفاء فياض، ومع الهبة الأخيرة، عادت مفردات الخطاب التي تم شيطنتها خلال الحقبة الماضية. فانعكست «القيم الوطنية» في الخطاب الجديد (حتى في مقالات فياض نفسه بعد زيارته الأخيرة لغزة، والذي طالب فيها تشكيل الحكومة من السياسيين وليس من الأكاديميين عكس خطابه السابق). قيم يتم استخدامها بطريقة دغمائية لتصفية الحساب مع فلان، وشرعنة سلوك فلان. فيُعزل عضو لجنة مركزية باسم الخيانة ويتم إعادة ترتيب المناصب (لا يعني هذا إعادة ترتيب للبيئة) في منظمة التحرير باسم القيم الوطنية وضرورة الحفاظ عليها. صحيح أن الإرث النضالي من ناحية تاريخية لا يسعف كثيرا ممن يدعون امتلاكه، إلا أن استخدام القيم الوطنية عاد من جديد إلى المشهد نتيجة للتناقض الشديد بين بنية أوصلو والأدوار التي تصقلها مع القيم الوطنية بالإضافة للفشل الواضح الذي اعتري خطط التتمية التي لم تعد فقط بالدولة والاستقلال بل أيضا بالرفاه والتخلص من الاعتماد على التمويل.

بغض النظر عن اللغة المستخدمة، هدفت استبيانات الرأي وعملية تناقل مفردات الخطاب السائد إلى تأييد علاقات القوى لصالح فريق أوصلو الذي استدخل حقيقة «فلسطين الدول المانحة» (بالمعنى المشار إليه أعلاه). أما عملية الإقصاء التي تعرض لها بعض الأفراد (المسؤولين السابقين)، فلم تكن سوى تصفية حسابات داخل الطبقة المهيمنة دون أي تأثير في بيئة علاقات القوى.

الإلقاء باسم الاستثناء والابتذال من كثرة التكرار

إذا كانت استطلاعات الرأي قد ساهمت في تدعيم أرضية الخطاب السائد، كان للتلفاز والصحافة نصيبهما في ابتذال المواضيع وصناعة الأحداث. في هذا الصدد، لا بد من الإشارة إلى أنه وعلى الرغم من الاختلاف الظاهر بين مجموع الصحفيين (اختلاف في الأصل الاجتماعي، في الشهادات التعليمية أو اللاتعليم الخ)، يتقاسم هذا «الجسد» خاصية بنوية (كما يبين بورديو في عمله عن التلفاز والذي أعتمد بشكل كبير عليه لهذا المقال) ألا وهي تعرضه الدائم للمحدد البنيوي: الوصول إلى المشاهد ضمن سياسية تنافسية تجارية من جهة، ونستطيع إضافة تأثير السياسية الحزبية بالمعنى

الربح من جهة أخرى. يقوم هذا المحدد البنيوي بصقل منطق العمل بضرورة السبق الصحفي، وتسجيل «الضربات» من أجل التمييز التنافسي بين إذاعات التلفزة. أود الإشارة هنا أن نقدي لبنية الصحافة لا علاقة له بإصدار أحكام قيمة على الصحفيين أنفسهم.

ما يهمنا هو أن أعداد كبيرة في المجتمع تعتمد على التلفاز كمصدر للمعلومة والتحليل، وفي حال ما قررت مجموعة أن تعتمد على القراءة، فقلما تجد ما يسعف ضالتها في الأبحاث المنشورة (سأعود للبحث العلمي لاحقا). دون نسيان موضوع «ندرة» الوقت على التلفاز بما يتعلق بالتفكير العميق وتنافس محطات التلفزة فيما بينها على ابتذال الأفكار (أنظر لاحقا)، يصبح التلفاز خطرا حقيقيا سواء على مستوى المصطلحات المستخدمة، المواضيع المقترحة، صناعة الأحداث، ليس فقط لأنه يؤثر في وعي الجمهور والمشاهد، بل لأنه يخلق هذا الجمهور والمشاهد الذي يريد.

يوضح بورديو في عمله عن التلفاز، أثر الصورة على الوعي بل وأثرها على الحقيقة وفيها. ففي الوقت الذي يظهر الزمن كعنصر ثمين على التلفاز، خصوصا أثناء حلقات الجدل «الفكرية» (على غرار «الوقت يدهمنا» لفصل القاسم)، تمتلئ شاشات التلفاز بالقضايا العامة جدا، والتي من شدة عموميته لا تفقد معناها فقط بل تبلغ حد الابتذال. مثل هذه القضايا هدفها تعبئة وقت «فراغ» المشاهد أو بالأحرى صناعة وقت فراغه، صناعة ذوقه، صناعة مراجعه القيمية والاجتماعية.

على الرغم من التنوع الظاهر لقنوات التلفزة، تعمل جميعها في تنافس فيما بينها، بطريقة تحتم على الجميع تناول نفس المواضيع مع اختلاف بسيط في تراتب أهميتها (هذا الموضوع يخص الصحافة الإلكترونية المكتوبة أيضا، التي لا تكتفي فقط بنشر المواضيع نفسها، بل تعتمد غالبا القص واللصق للمقال نفسه حتى دون الإشارة للمصدر). صناعة المشاهد هذه تحدث إذا عبر ما يسميه بورديو «الإخفاء من خلال ادعاء الإظهار»، صناعة وقت الفراغ، وتجانس الإعلام بالمعلومات التي يزودها ونوع التحليل الذي يقوم به.

باختصار، لن يكون الحدث حدثا إذا لم يتناقله التلفاز، وتصبح الأشياء العابرة التي لا يكثر بها أحد أحداثا هامة واستثنائية إذا ما تناقلها. فالتناس يفضلون الإثارة والاستثنائية، لهذا لا يعقل في حالة التنافس أن يتم تقديم ما هو عادي، بل يجب التركيز على الحصرية والاستثنائية حتى في أنفه المواضيع. يحرص التلفاز على استثنائية ما ينقله، حتى تنهافت وسائل التلفزة لنقل دردشات القائد العام على أنها «خطاب تاريخي» سيغير وجه البلد. بهذا، يمتلئ الفضاء العام بهذيان استثنائي، بحقائق لا أرض لها، بواقع منفصم عما هو مُعاش.

ضمن ثقافة الاستهلاك، والابتذال والابتعاد عن الجدل العميق بحجة تبسيط النقاش «للمشاهد البسيط» (حجة أيضا تستخدم لحذف النقد والعمق النظري من الأبحاث العلمية، أي ضرورة التبسيط)، يصبح التلفاز (كما الفيس بوك والمنتديات الاجتماعية) ناقلا للفكر الثنائي الساذج. أي الأبيض مقابل الأسود، الإعجاب مقابل الازدراء، الابتذال مقابل العمق، الاعتماد على الدراما والبكائيات والإنسانيات مقابل

الحجة والعقل. كما أنه خلال مراحل التسييس الشديد (تحديداً في ظل الانقسام)، تتبارى أجهزة التلفزة على التحريض الداخلي لأغراض المناكفة الحزبية. فأغلب الصحفيين، حتى وهم يذكروننا بحياديتهم، لا يتوانون عن تسجيل رأيهم ضمن رأي الجماعة السياسية التي ينتمون إليها.

ابتدال الفكر وغياب العمق متعلق أيضاً بالبنية التنافسية للتلفاز. فالفكر العميق كما يحتاج بورديو في المصدر المذكور، يحتاج للتأمل والحجة والبيّنة التي تستوجب زمناً لا يستهان به. بنية التفكير العميق لا تتلاءم مع ما يحصل في التلفاز و«ضرورة» السرعة في تقديم المعلبات «الثقافية السريعة» على غرار «الوجبات السريعة». ف«زبائن التلفاز» (المحللون مدفوعو الأجر) موجودين في حلقات النقاش أمام من يتم دعوتهم بشكل موسمي لإظهار اتزان النقاش ووجود الرأي والرأي الآخر. لا يمكن لهؤلاء التعمق ضمن عملية تقسيم الوقت داخل حلقات النقاش، وتقسيم الأدوار، وتقسيم القيم الرمزية للحديث من قبل الصحافي. فهذا الأخير هو من يحدد أهمية المتحدث، مضمون الحديث، متى يتحدث، كم من الوقت المخصص له، على ماذا يجيب بعد أن يكون قد صاغ إشكالية النقاش بطريقة تحقق السبق الصحفي في بنية التنافس. يقوم بهز رأسه، بالتعليق بكلمات عابرة لإعطاء الأهمية أو لتسخيف ما يقال. في حضرة الصحافي، ملك الشاشة، يخفتي الفكر، ويتم إشباع المشاهد بحكم القيم الضمني الذي يعمل الصحافي على بثه من خلال حركاته التمثيلية وكلماته وطريقة لفظها ونبرة صوته (باستهزاء، باحترام، برفع صوته أحياناً، بخفضه الخ.) وإسكاته للمتحدث أحياناً وطلبه منه الإسهاب أحياناً أخرى.

بهذا، يعمل الصحافي كما يوضح بورديو على تجريد الأفكار من عمقها. وحين يقف عاجزاً على فهم فكرة عميقة، يطالب المتحدث بتبسيطها. أي أن الصحافي بدلاً من أن يعترف بقلته ثقافته وحتى «غبائه» في هذه الحالة (والحديث لبورديو)، يعمل على استخدام «الصورة النمطية» أو الفكرة الجاهزة حول «غباء المشاهد»، فيصبح «الناطق باسم الأغبياء»، ليجرد أي فكرة من أهميتها وعمقها. تتشارك بعض مراكز الأبحاث هذه الخاصية، فتصبح «الناطق باسم الأغبياء» حين تطالب الباحث بحذف البعد النظري، لـ«صعوبته» على الفهم من قبل الفاعل والقارئ «قليل الفهم».

ثنائية التفكير (أبيض مقابل أسود)، وتسطيحه تجعل من أي نقاش فلسفي وعميق صعب المنال خصوصاً إذا ما تم ترويض أجيال كاملة من المشاهدين على هذا الفكر الساذج. فليس عجباً بعدها أن يصبح التلفاز ليس فقط صانعا «للثورات» التي تفتقر للوعي، «للهبات» على التلفاز فقط، للأسواق، للثقافة، للمغنيين، بل وأيضاً للمفكرين. دون الحديث عن الدعايات وأثرها، يكفي النظر للسلسلات التركية رغم انفصالها عن واقعها وأثر ذلك ليس فقط على الحياة الاجتماعية بل وعلى سلوك الاستهلاك بما يتعلق بالملابس التركية. وإذا ما فكر أحدهم بظهور هذا المحلل أو هذا المفكر لمحاولة معرفة ما أضافه من معرفة، سيجد في أغلب الأحيان، أنه لم يضيف سوى طلعتة البهية. فالظهور على التلفاز هو أحد أهم أهداف الكثيرين، فرؤيتهم تعني وجودهم (كما يوضح بورديو مقتبساً ببركلي)، تعني باختصار صناعتهم. أما الجريمة، فتكمن في صناعة المفكر، رجل الدين، باختصار المرجع الملهم للمشاهد الذي تتسابق عليه محطات التلفزة وفق المحدد البنيوي: التنافس للوصول لمشاهد.

ضمن هذا السياق، على الرغم من رغبة بعض الصحفيين في محاولاتهم الجادة للتغيير، وإضفاء معنى مسؤول عملهم، يبقى المحدد البنيوي العامل الأهم في تحديد سلوكهم المنسجم مع معركتهم على السبق الصحفي والملتزم بقاعدة التنافس على المشاهد وفق التفكير الثنائي والاستهلاكي الرث. وتبقى محددات البنية الأهم في إجبار محطات التلفاز على تغطية الأحداث التي تعالجها أجهزة تلفزة أخرى. فالتميز هنا يعني شدة الانسجام، أي ضرورة معالجة المواضيع التي يعالجها المنافس مع إضافة بعض المسائل التي لم يتم نقاشها من أجل التميز ضمن التناغم. فتحتفي المواضيع التي تستحق النقاش ويسود الانسجام حد الابتدال، مما يجعل الفارق بين قنوات التلفزة في الرقم الذي تظهر فيه على جهاز التلفاز ذاته.

يكفي النظر للبرامج «الفنية» الأخيرة (برامج «اكتشاف» المواهب والأصوات)، وكيفية محاولة كل قناة تلفزيونية قص ولصق أفكار قنوات أخرى (تحديدا قنوات التلفاز الغربية الاستهلاكية) حتى في شكل (قصة الشعر والصلعة) وعدد أعضاء لجان التحكيم. ابتدال للفن والموسيقى، مع تمثيل مصطنع لرجال التحكيم وحتى للمتحمسين أنفسهم الذين يقبل جزء منهم لعب دور البهلوان سواء مقابل بعض المال أو مقابل ظهوره على التلفاز. يبعث للأسى الحجم المأساوي لثقافة المغنيين الذين لا صوت لهم وتسايقهم على تقييم الأصوات أو اللا أصوات «الشابة». صنع الفراغ بابتدال الفن، وصنع «الفن» بابتدال الجوهر. هي آلة السوق التي تعمل على صناعة الذوق الفني. أكثر من ذلك، بعض برامج التلفاز صارت كبديل للواقع السياسي البائس، تصنع الرئيس تلفزيونيا عبر لجان تحكيم، فالرئيس في الواقع السياسي حقيقة مطلقة لا تتغير إلا بانتهاء الأجل، فصار يتم الاكتفاء باستبداله في الواقع الوهمي الذي يصنعه التلفاز.

هنا لا بد من إيضاح ما سبق عبر استخدام أمثلة تشغل الصحفيين هذه الأيام، وكيفية تغييب الجوهر لصالح قضايا ثانوية. ظهرت مؤخرا بعض المقالات التي تشيد بشجاعة الصحافي بطرح الأسئلة وضرورة فعل ذلك من جهة، ورحابة صدر المسؤول وصراحته في الإجابة عليها. أقصد السؤال الموجه للرئيس عن الشخصية التي ستخلفه. هنا لست أمام إصدار أحكام قيمة على الأشخاص بقدر محاولتي لتحليل منطوق الأمور.

لا بد للتذكير هنا أن أحد مهمات الصحافي هي طرح الأسئلة من أجل استقاء المعلومات وتوفيرها للمشاهد، وأن مهمة المسؤول (اسم مفعول لفعل سؤال) هي الإجابة ليس من باب رحابة صدره بل من باب أنه مكلف من الناس بالعمل في الشأن العام (على اعتبار أن منصبه كان نتاجا لفعل انتخابي ديمقراطي). ففي الوقت الذي يتم طرح مثل هذا السؤال، علينا استحضار العديد من السياقات، أهمها «طبيعة الجسم الذي يترأسه الرئيس» والسياق القانوني الذي يعتمد عليه السائل والمسؤول. فمن جهة، تجاوز الرئيس «المسؤول» ضعف مدته القانونية في رئاسته وأنه من الواجب، لا من باب الشجاعة فقط، طرح مثل هذا السؤال من قبل أي صحفي ملتزم. ولكن بما أن الخوف من العقاب هو ما يحدد سلوك الصحافي والأسئلة التي يطرحها، يصبح مجرد سؤاله مثلا في الشجاعة. من جهة أخرى، بعد أن كانت المقاربات لـ«فلسطين الدول المانحة» تستحضر سناغفورة والنظم الغربية للإشارة لمدى التنمية

والديمقراطية المنشودتين، صار استحضار النماذج الدكتاتورية لعقد المقارنة في حالتنا هذه لإظهار تسامح المسؤول مع عملية طرح الأسئلة. أليست حقيقة تجاوز الرئيس لمدته القانونية كافية لجعلها قضية عامة؟ وبالتالي تستحق وقوف الصحافة أجمعها لنقاشها وبشكل يومي منذ فترة لا يستهان بها؟ السنا نعيش في كانتونات يغلقها الاحتلال متى شاء حتى نضع هالة حول «منصب» لا منصب له مما يستعدي خوفا من النقاش في مصيرنا ومصائر أبنائنا؟ هذه الهالة حول رحابة صدر الرئيس، وكأننا نسأل في المحرمات في دولة الرفاه؟ لماذا على الصحافي حين سؤاله عن شأننا العام، أن يبرر عملية طرح لسؤال «من بعد الرئيس» ويلحقه بـ (بعد عمر طويل إن شاء الله) لشرعنة سؤال من البديهي طرحه بل ومن الواجب المهني والأخلاقي والسياسي الاهتمام به ليس فقط كسؤال وإنما كقضية عامة تحتل البرامج التلفزيونية بشكل يومي. ما هو المشروع الذي يشرعن بقاء الرئيس وعلى ماذا تم انتخابه؟ ما هي الإنجازات؟ أين وصلنا من الخطط التي رسمها السياسي لنا وساهمت الصحافة بالتصديق لها؟ أين وصلنا في «معارك الأمم المتحدة» التي قامت الصحافة بتغطيتها على أنها معارك ما قبل التحرير؟ متى اجتمعت اللجان التنفيذية والمركزية ومؤتمراتها ومختلف المجالس آخر مرة للحديث عن المشروع السياسي وانتخاب هيئاتها؟ كيف ولماذا تم إقصاء من قام الصحافيون أنفسهم بالتغني لهم سابقا بالصوت والصورة؟ ما هو مشروعنا السياسي؟ المسألة ليست فيمن سيخلف وإنما فيما سيخلف وما هو مشروعه؟

على صعيد آخر، ظهرت حملات دفاعية عن أحد الشخصيات التي يتم الحديث عنها كبديل للرئيس. لسنا هنا للتشكيك بالإرث النضالي لصاحب الشأن، وإنما بإيضاح أن حجم حملة الدفاع فاق بكثير حجم «الهجوم» الذي تعرض له (ربما سمع العديد من الناس عن الهجوم عبر حملة الدفاع ذاتها، أي أن الدفاع لم يكتفِ بالدفاع بقدر ما عمل على الترويج والصناعة). نحن لسنا فقط في عملية صناعة للرئيس القادم وفي الحملة الانتخابية، بل إن حجم المشاركة يؤشر أن هذه الصناعة أدائية، أي خلقت حقيقة راسخة مفادها أنه تم اختيار الرئيس القادم حتى دون انتخابات بفعل عمليات الدفاع الكبيرة. بهذا، صار الجميع مجبرا على أن يعطي رأيه وأن يتقرب الآن قبل فوات الأوان وإلا حسب عليه عدم الدفاع عن الرئيس المتوقع في الوقت الذي كان لزاما عليه فعل ذلك. هكذا، تتم صناعة الحقيقة حول البديل المتوقع للرئيس بحرف النقاش حول الإرث النضالي وتهميش الحديث عن المشروع السياسي والبنية التي سيعمل من خلالها. سيقول البعض أن التركيز على الإرث النضالي جاء من طبيعة الهجوم التخوينية. ألم يقل المثل «الشمس لا تغطي بغربال؟» وأنه لا داعي لكل هذا.

بكلمات أخرى، تعكس عملية استحضار الإرث النضالي حجم التناقض الجوهرية بين هذا الإرث وبنية أوصلو، أي بين النضال والدور الملقى على الرئيس وعلى أجهزة الأمن في بنية «فلسطين الدول المانحة»: المال مقابل أمن الكيان (كما تشير معظم الدراسات التي تحلل استراتيجيات الممولين في «فلسطين الدول المانحة»). المسألة لا علاقة لها بانتماء وصدق الأشخاص، بل بالبنية التي تم تدشينها بالتبعية وبتطبيع وجود الكيان، بالحقبة المفاهيمية والقيمية التي جسدها اتفاقيات أوصلو. ألم يقل درويش «ما أكبر الفكرة؟ ما أصغر الدولة؟». ألا يحق للشعب الفلسطيني أو للطفل الفلسطيني أن يحتج على مشروع الدولتين بعد أن صارت المستعمرات في الضفة أكبر وأهم من مدننا التاريخية وبعد أن تم تهميش

مخيمات اللجوء على المستوى الرسمي وحتى من قبل المنظمات الدولية التي «تعمل لصالح» اللاجئين؟ لماذا يصبح الإرث النضالي لمسؤول ما، و«رحابة» صدر الرئيس (الذي يرتع على صدورنا حين تستخدم سياراته المصفحة شارع مدينتنا الوحيد المملوء بالتك والنفائيات) وقدرته على سماع الأسئلة التي ضقنا ذرعا بها قضايا عامة ذات أهمية، في الوقت الذي يجب أن تكون فيه كلمة الصحافي سيفنا مسلطا على رقاب المسؤول؟ أليست الصحافة «السلطة الرابعة» والأمين على الصالح العام؟ كيف يرضى الجسم الصحافي بمثل هذه الهفوات؟ وكيف يمر البؤس الذي نعيشه وحالة التشرذم التي وصلنا لها دون نقاش بينما نتغنى بتفاصيل لا معنى لها في الشأن العام؟

ليس من المستبعد أن نشهد قريبا مجموعة جديدة من استبيانات الرأي، التي تعمل على صناعة البديل القادم للرئيس الفلسطيني بطريقة تعمل على صناعة تاريخ وطني ومهني لكل بديل، من خلال نوعية الأسئلة وكيفية طرحها مع تهميش كامل لتحليل بنية أو سلو ذاتها. هكذا، باسم محاولة معرفة توجهات الناس حول البديل، يتم صناعته، تجسيده، ليس فقط كبديل للمستقبل، بل كبديل نتج من رحم التاريخ بينما تعيد بنية التبعية إنتاج ذاتها.

هكذا، يتداخل عمل الصحافة ومواقع التواصل الاجتماعي مع التلفاز واستطلاعات الرأي (وما يسمى البحث العلمي، أنظر لاحقا) في صناعة الرأي والأحداث والأوليات. عملية تقنيع تتيح للطبقة المهيمنة إعادة إنتاج لذاتها وللبنية التي تحملها وتشرعن وجودها. كل هذا يحدث بتهميش العمق وتسطيح الجدل والتركيز على صفات الشخصوس بينما نتهاوى في بنية من التبعية والبؤس. هكذا امتلأت الساحات العامة كما يقول نيتشه بالكوميديين الذين يعكسون منطق الأمور باسم التحليل ويفقدوننا صوابنا باسم الإقناع.

اجترار الخطاب السائد باسم «البحث العلمي»

ربما تكمن أهمية البحث العلمي في واجبه بإماطة اللثام عن المساحات التي تمارس فيها الهيمنة بالطرق الناعمة كما يحصل في التلفاز وفي استبيانات الرأي. باختصار، ما يهدف إليه الباحث الملتزم هو إنتاج خطاب علمي رصين مقابل الخطاب السائد الذي تدعمه أجهزة السيطرة التي تبث سمومها في وعي المجتمع. أقصد بالبحث هنا، الإيمان والشغف والتوق للانعتاق والتحرر المبني على الوعي والفهم، وليس البحث كمهنة للارتزاق، أي المهنة التي تحتكم لقوانين سوق العمل، وبالتالي يتأثر مضمون ما تنتج وفق الطلب. يكفي التذكير هنا بما قاله ماكس فيبير بهذا الشأن، أن الباحث عندما ينتج معرفته يتمنى لها الزوال، كون زوالها يعني نجاحها أي قدرتها على صياغة أسئلة جديدة تمكن من التقدم بالمعرفة. فنجاح البحث هنا قائم وفق هذا الشغف على فكرة الزوال لا الخلود عكس عملية إنتاج التحف الفنية. تكمن صعوبة إنتاج الخطاب المعرفي في مجموعة من المحددات البنوية والذاتية. «باختصار، إن الخطاب العلمي، في صراعه ضد خطاب مكبرات الصوت ورجال السياسة وكتاب المقالات والصحافيين، يجد كل شيء ضده: الصعوبات، وبطء تبلوره الذي يأتي، في أغلب الأحيان، بعد انتهاء المعركة؛ وتفقده المحتوم [حتمية صعوبة لغته] الذي يثبط عزيمة الناس البسطاء وغير البسطاء أو، بكل بساطة، أولئك الذين لا يملكون راس المال الثقافي الضروري لفك رموزه؛ وحياديته التجريدية التي لا تشجع التماهي وكل أشكال الإسقاطات المكافئة، وخاصة ابتعاده عن الأفكار الجاهزة والمسلم بها. ولا يمكن أن نمسك قوة

حقيقية إلا من خلال منحه القوة الاجتماعية التي تتيح له فرض نفسه. وقد يتطلب هذا، من خلال تناقض واضح، أن نتقبل الدخول في اللعبة الاجتماعية التي يعلن عنها ويدين منطقتها. « بورديو في تقديم «مسائل في علم الاجتماع».

من الاقتباس السابق، تظهر العديد من الصعوبات، منها تلك المتعلقة بصعوبة اللغة والخوف من التبسيط وبالتالي الوقوع في فخ التسطيح كما أظهرت سابقا بخصوص التلفاز، مما يجعل الوصول لهذه المعرفة أمرا «نخبويا» عكس خطاب مكبرات الصوت الذي يصل مسامع الجميع ويؤثر فيها بفعل استخدامه للأفكار الجاهزة للقول والسماع، أي تلك الخاضعة لمبدأ سهولة التواصل بالنطق والقبول.

في الحالة الفلسطينية، الأمر أكثر مأساوية. نحن أمام غياب الشرط البنوي للإنتاج المعرفي. فبالإضافة لصعوبة لغة الإنتاج المعرفي، تظهر مسألة استحالة إنتاجه بالمعنى البنوي وليس الفردي. بما أن أجهزة السيطرة تستخدم «المعرفة»، فمن البديهي أن تسعى للسيطرة على الحقل الأكاديمي. تظهر نتائج هذه المعركة في المحدث البنوي الذي جعل من الجامعات الفلسطينية مراتع للتمويل وكأنها جامعات للمنظمات غير الحكومية التابعة لأمزجة الممول المعرفية. هذا بالإضافة، للتهميش الرسمي لدور الجامعات والمحاولة الدائمة لحقل السلطة لسطو على المعرفة مما أدى إلى غياب وجود مؤسسات بحثية مستقلة بالمعنى الحقيقي. أكثر من ذلك، صارت العلوم الاجتماعية والإنسانية تابعة للنظام القائم تماما عكس جوهر وجودها الجدلي والمشتبك معه. نرى ذلك في عملية خضوع الجامعات حديثا لمنطق السوق والتعليم الموازي؛ ضعف وحتى غياب الموازنات للبحث العلمي داخل الجامعات؛ صعوبة الاعتراف بالبحث العلمي من أجل منع الترقيات الداخلية في الجامعات خوفا من التكاليف المالية المترتبة على ذلك ومن تنامي السلطة المعرفية لبعض الأساتذة؛ الشروط السخيفة لمعادلة الشهادات العليا التي تجعل من أختام المطارات لتعداد الأشهر في بلد الدراسة أهم من مضمون الدراسة ذاته؛ تعامل الجامعات مع الأساتذة كمقدمين خدمات (بالقطعة) ومع الطلبة كزبائن وبالتالي مأسسة العمل غير المتفرغ وقبول من يستطيع دفع القسط، وما ينتج عنه من فوضى في العملية التعليمية وعدم التنسيق بين الطاقم التعليمي بالإضافة لصعوبة إيجاد المال والوقت من أجل بحث رصين يعتمد على دراسات معمقة للميدان؛ محاولة البعض وتحديدًا في العلوم الاجتماعية، بدلا من المحافظة على دور الجامعة كحامل للتغير، بترويضها لتصبح أداة في يد السوق وما يترتب على ذلك من مواد تعليمية يجب حذفها وأخرى يجب استحضارها. هذه المحددات تلقي بآثارها على التنافس الداخلي بين الأساتذة بطريقة تجعل من السرقة الأكاديمية عادة، ومن التنافس على المناصب الحل الوحيد في تسلق السلم الهرمي وما ينتج عنه من محاولة إقصاء استباقي لكل من يمتلك رأسمالا أكاديميا ثقيلًا للدخول في بنية الجامعة الرسمية. كل هذا دون الحديث عن الطائفية الحزبية والدينية والزبائنية وتأثير الجنسانية على عملية التوظيف.

ففي الوقت الذي تكمن فيه أهمية البحث العلمي في قدرته على الفصل (القطع) عن الخطاب السائد، تظهر بنية الجامعات التابعة للسوق والريع والحقل السياسي كمحدد يزيد من صعوبة هذه العملية المعقدة. فالفصل كما يوضح بورديو في كتابه (مع آخرين) «مهنة [حرفة] عالم الاجتماع» يجب أن يكون ليس فقط مع الخطاب السائد والحس العام، بل مع جميع التمثلات الاجتماعية التي يعكسها

هذا الخطاب ومع جميع «الأفكار المسبقة» الجاهزة والتي اعتاد التلفاز تناقلها والمشاهد الاستماع إليها والاستمتاع بها. إحدى هذه التمثلات تكمن في اللغة. لهذا، يلجأ الباحث لاستخدام المصطلحات والمفاهيم التي تسمح له بوصف وبناء الحقيقة الاجتماعية بطريقة رصينة تعكس الميدان ومعطيات الميدان بعيدا عن (بل عبر تفكيك) تصورات الخطاب السائد وأجهزة السيطرة التابعة له. إشكالية جديدة تظهر هنا: تبعية الحقول الأكاديمية في المنطقة العربية للنظريات التي أنتجتها المركزية الأوروبية بشكل عام. هذا لا يمنع من استخدامها، إلا أن ذلك يتطلب جهدا كبيرا ومسؤولية كبيرة للتعامل معها برصانة، بطريقة تضمن استخدام المفاهيم دون فصلها عن السياق التاريخي الذي نتجت فيه وعنه، ومع وعي كامل للصور الضمنية التي ترسمها عملية استخدام المفاهيم. دون ذلك، يقع الباحث في إشكالية صياغة حقيقة اجتماعية منفصلة عن الواقع أو إعادة إنتاج الخطاب السائد باسم المعرفة. أي أنه في محاولة نقده للنظام القائم، يقع في نفس الفخ إما بتشويه الحقيقة أو عبر إعادة إنتاج الخطاب السائد عن قصد أو دون قصد وشرعنته معرفيا.

من جهة أخرى، لا تساعد تبعية الحقل الأكاديمي للأحزاب السياسية وللحقل الاقتصادي على عملية الفصل هذه. أكثر من ذلك، التبعية الكاملة للفضاء الاجتماعي الفلسطيني للربيع الدولي تجعل من الحقل الأكاديمي مرآة للتصورات النظرية المغلوطة التي تبث سمومها المنظمات الدولية. فهذه الأخيرة تعمل وفق ما ذكرته سابقا على تصوير الواقع بطريقة تحيّد فيها السياق السياسي والاجتماعي، وتجعل من تصوراتها النيوليبرالية القائمة على فردنة المجتمعات، على تحييد الصراع، على مركزانية الاستهلاك، التصورات المطلقة للمعرفة. يقع العديد من الباحثين، وأنصاف الباحثين بلعبة الفصل الوهمي، بحيث يقومون؛ بمعالجة إشكاليات نتجت عن هذه التصورات دون حتى التمحيص في عملية بنائها النظري؛ باستخدام مفاهيم قامت هذه المنظمات بالسطو عليها من الحقول الأكاديمية بعد أن أعطتها أدوارا أدائية وسياسية تخدم تصوراتها. فيكفي النظر، على سبيل المثال، إلى المواضيع التي تدور حول موضوع «التنمية»، «المجتمع المدني»، «الأدوار» «الواجب فعلها»، «موضوعات» «الشباب» و«المرأة» لمعرفة حجم المهارة التي وقع فيها المجتمع الفلسطيني، نتيجة تبعيته للربيع من جهة، واستخفاف الباحثين في الأوراق التي يملؤونها بالسخافات يوما بعد يوم تحت اسم البحث العلمي من جهة أخرى.

من أجل الإنصاف، لا بد هنا من الحديث عن صعوبة عملية الفصل هذه بالإضافة لما سبق من محددات بنيوية. فمن جهة، هي بحاجة لعملية تأمل ذاتية عميقة وقاسية قلما يستطيع المرء فعلها دون تجربة ودون ممارسة ودون عمل جماعي. أي أن توقيتها غالبا ما يأتي متأخرا إذا ما اعتمدنا على القدرات الفردية. فعملية الفصل، تتضمن التغيير في الذات المتأملة، كونها توجب على الباحث الفصل مع الصور النمطية التي ادخالها عبر تنشئته الاجتماعية، وتعرضه للخطاب السائد وأجهزة السيطرة بالإضافة لضرورة تحليله لمكانته الاجتماعية. فالبحث الملتزم والرصين، والذي يأتي سؤاله بناء على تجربة شخصية، عادة ما يغير في شخصية الباحث كونه يغير في طريقته للنظر في موضوع يعنيه، قبل أن يغير في القارئ. صعوبة عملية الفصل هذه تجعل الكثيرين وخصوصا أولئك الذين يتعاملون مع البحث كمهنة للارتزاق في بنية تابعة ومحددة (كما أشرت سابقا)، بأن يسلكوا الطرق الأسهل، ويجتروا مفردات الخطاب السائد بعد أن يغلفوها بالمعرفة، كي يضمنوا نصيبهم، ومكانتهم الاجتماعية في الفضاء

الاجتماعي، والوظيفية في سوق العمل، والأهم في الاعتراف الأكاديمي والمعرفي بقدراتهم من قبل المؤسسات الأكاديمية والبحثية المهيمنة بما يضمن اندماجهم في شبكات القوى الموجودة.

من جهة أخرى، نتيجة للتبعية للريع الدولي، تقوم المؤسسات التي تدعي قيامها بالأبحاث في فلسطين، على ترجمة الإشكاليات النيوليبرالية في عقود وشروط تقنية تعمل على إقصاء أي رؤية نقدية شاملة وتقنيكية إلى خارج سوق العمل. أي أن الباحث، بحكم التزامه بقوانين سوق العمل التي تعكسها العقود، لا مجال أمامه إلا الالتزام بالإشكاليات المعرفية الجاهزة التي تجسدها هذه الشروط من أجل كسب قوت يومه. باختصار، عليه أن يحتكم لقوانين السوق ويكون مستهلكا معرفيا ليضمن مكانته الاجتماعية والمعرفية. تمارس المؤسسات المحلية أقصى أنواع العنف الرمزي بهذا الصدد، فبالرجوع للشروط التقنية تطالب الباحث بالتغيير، بالتعديل، بالحدف لكل ما هو نقدي وأصيل، مستخدمة حجج مثل «المهنية» والالتزام بالعقد بما يناسب الجهة التي طلبت البحث، دون نسيان التهديد الضمني والصريح بالمعاقبة بالحرمان من المستحقات المالية تحت حجة عدم تلبية الشروط المرجعية وعدم الموافقة على البحث. تظهر التقنية هنا والشروط المرجعية كأجهزة سيطرة على مضمون ما يكتب وما يمكن نشره. أي أن الإقصاء هنا يحصل باسم القانون والشروط القانونية والتي تظهر وكأنها حيادية وتقنية كونها تلزم «الجميع» بنفس المدار (لا داعي للتذكير أن القانون هو أيضا تطبيع لعلاقات القوى وفق فوكو). أما الإقصاء خارج الإطار المؤسساتي، كون هذه المؤسسات ذاتها تحتكم لشبكة علاقات لأولئك الذين يتشاركون لغة الخطاب السائد والإشكاليات المعولة، فهو أشد أنواع العقاب لكل باحث يحاول القدوم برؤية نقدية لا تتفق مع «الرؤية الشرعية» السائدة. كل هذا، ونستطيع التذكير بطلبات مثل ضرورة التبسيط على غرار «الناطق باسم المغفلين» الواردة أعلاه، وضرورة الالتزام بوقت المشروع. هنا باختصار، تكمن عملية الإقصاء بالمنهج للفكر العميق بحجة «غيباء» القارئ، وضرورة الالتزام بوقت المشروع. فالبحث والتفكير عملية كما ذكرت سابقا تحتاج للوقت، للهضم، ولا يمكن تنفيذها وفق مشاريع تجعل من الأسبوع كافيا للكتابة. استسهال البحث، وإقصاء الفكر العميق جعلنا أمام جوقات من القص واللصق لا قيمة لها إلا باستجداء مال الممول.

باختصار، ضمن هذه البنية المحددة، تنتهي الأبحاث في المكان الذي يجب أن تبدأ منه، وتبدأ وتبني في المكان الذي يجب أن تحضر وتهدم فيه. فعملية الفصل ضرورية لتجريد الخطاب السائد من هيمنته، وبالتالي عملية تفكيك وهدم هذا الخطاب والأفكار الجاهزة والبيدهيات المتناقلة بغرض بناء إشكالي معرفي يضمن التعامل الرصين مع معطيات الميدان، لا التفسير الانتقائي لهذه المعطيات بما يخدم الإشكاليات المعرفية الجاهزة التي تم بناؤها بأدوات الخطاب السائد والتمثلات المعرفية للنظام الاجتماعي القائم.

غياب استقلالية البحث، عدم المسؤولية لدى بعض الباحثين، استخدام السلطة (power) للمعرفة لتبرير هيمنتها وإعادة إنتاج نفوذها، أخضعت المؤسسات القائمة لعلاقة تبعية أبحاثها لخدمة النظام القائم، بل وخلقت مؤسسات جديدة هدفها الوجودي هو الشرعنة «العلمية» للنظام القائم وإعادة إنتاج الخطاب السائد. فاختلفت الفرق بين التقارير الصحفية و«الأبحاث العلمية» وأصبحت مراكز البحث

مؤسسات للشرعنة المعرفية والعلمية للسياسة القائمة. فكتبة التقارير وفق الطلب يشكلون النموذج الذي اعتادت هذه المؤسسات استكتابها، النشر له، القراءة له. كيف لا؟ وأهم ما يقوم به مثل هؤلاء هو إعادة إنتاج الجهل باسم المعرفة لخدمة النظام القائم وإعادة إنتاجه بطريقة تحفظ لهم مراتبهم الاجتماعية التي استقوها من هذه الخيانة للمعرفة. حلقة من الاجترار والنشابه المقيت تؤطر لاغتراب قاس لكل من يحاول كسرهما وينأى بنفسه عن استهلاك السم لينعم بالحياة.

احتكار النقد

تعمل هذه السيطرة على إنتاج النقد المناسب لتقوية المنظومة دون المساس بجوهرها. بكلمات أخرى، مع كل الفشل الذي اعترى كل مشروع أو سلو، وما نتج عنه من إشكاليات حول «الديمقراطية» و«البناء»، و«التنمية» و«الحوكمة»، وبقية الهذيان الجمعي حول الاستقلال والسيادة، أصبح لا بد من وجود بعض النقد الذي يخدم تبرير وجود مثل هذا الهذيان وتأييده. هذا النقد التصحيحي الذي يركز على بديهيات النظام القائم (مثلاً، علاقة «المجتمع المدني» ب«الديمقراطية» و«التنمية»، أو ضرورة وجود بديل وطني للرئيس على الرغم من بنية أو سلو الغارقة في التبعية وتطبيع وجود الكيان)، يعمل على استصدار توصيات ووصفات سحرية (عادة قص ولصق) لكيفية تحسن مساهمة «المجتمع المدني» في «التنمية»، دون حتى التفكير في البحث عن الأسس التاريخية والمعرفية لمثل هكذا مقولة ومدى انسجامها مع الوضع الفلسطيني. يكتبني الباحث بـ«رصانة» المقولة كونها مجتررة من أدبيات المنظمات الدولية التي تمول بحثه، ويلعب حينها دور «الخبير» الذي ينصح ببعض الأساليب الإدارية، بالكثير من الشفافية الخ. كي تصبح هذه المقولة حقيقة. باختصار، هي عملية اجترار للوهم، تعريف للأولويات وللعمل السياسي مع اعتماد نقد تصحيحي يظهر أمكنة الخراب على أنها أمكنة «فساد» فردية، أو سوء تصرف، لتنتشر التوصيات برفع القدرات (capacity building) وعمل ورشات العمل والعصف الذهني ومؤخراً الوصول للمناطق «المهمشة»، طبعاً مهمشة لضعف قدرتها الاستهلاكية (دون حتى سؤال من قام بتهميش هذه المناطق؟). يأخذ النقد هنا المستوى الفردي وعادة يتم استدخال فيه الدونية الثقافية والهوياتية بحيث يبدو الفلسطيني والعربي متخلفاً بحكم الوراثة، غير كفؤ، أو لم يتعلم بما فيه الكفاية، وبالتالي يتم إهمال أو عدم النظر للاستعمار، لعلاقات الهيمنة وأهمها المعرفية، وعدم التحقق من تاريخية المقولات التي يعتمد عليها التحليل. فتترك البنية الرثة المأسسة للتبعية على حالها، ويتم احتكار حقل النقد بطريقة تضمن وجود النقد التصحيحي وإقصاء كل ما هو نقد ضخم أو تشكيكي.

فاذا كان محتكري النقد من روافع المنظومة المهيمنة، لنا أن نتخيل أي حقيقة سيتم تركيبها وتغييرها. باختصار، هي مؤسسات تعتمد في وجودها على المنظومة نفسها، تصدر النقد، عبر ما يسمى النقد الذاتي أو نقد الإدراك الجيد، كل هذا مع إقصاء أي نقد تشكيكي. عملية احتكار النقد هذه تجعل من النقد التشكيكي (الذي يسائل البديهيات ولغة الخطاب السائد وصوره النمطية وأفكاره الجاهزة، ويشكك في النظام الاجتماعي القائم) نقداً «غير عقلائي» و«غير واقعي»، بل وأن من الحكمة وجوب إقصائه وإقصاء حامله، بينما يتعزز وجود النقد الذاتي والتصحيحي وذلك الذي يعبر عن الإدراك الجيد. بكلمات أخرى، احتكار حقل النقد من أجل إعادة إنتاج ما هو قائم ولكن عبر عملية شرعنة للهيمنة القائمة إذ يتم تصوير إعادة الإنتاج هذه على أنها عملية تغيير نحو الأفضل.

باختصار يتم إقصاء المنهج النقدي الشامل، الذي يأخذ فيه الباحث على عاتقه عملية إماطة اللثام عن الهيمنة الكامنة في النظام الاجتماعي الذي يقوم بنقده. هنا يستند الباحث على مسافتين (قطعين، نوعين من الفصل، لمزيد من المعلومات أنظر كتاب «في النقد» لبولتسكي) في تحليله، الأولى تكمن في المسافة التي تمكنه من وصف النظام الاجتماعي وهرميته ووسائل التسلسل فيه بالإضافة للشروط الاجتماعية التي قام عليها النظام، بينما تعمل المسافة الثانية على تمكينه من أخذ حكم قيمة بخصوص النظام الذي قام بوصفه وبنائه. أي تكون عملية وصف وبناء النظام هي العملية الأولى التي تمكنه لاحقا من صياغة حكمه على النظام الموصوف والمبني نظريا وفقا لمعايير يقوم الباحث بتبنيها وبالتالي الاستناد إليها في معركته ومعركة مجتمعه في عملية الانعتاق (هذه النقطة مهمة لمن يهاجم الأبحاث الأكاديمية «بحجة» فقدانها للموضوعية في حال كان لكتابتها مواقف وطنية أو قومية). هذا الوصف المعرفي لمكانة الباحث في الطريقة النقدية الشاملة ينبع من فرضية هذه الطريقة المبنية على اعتبار أن إدراك الفواعل غير مكتمل بخصوص الهيمنة التي يعانون منها نظرا لتأثرهم بالبنى الاجتماعية التي يعيشون فيها. إذا عملية النقد هنا عملية شاملة بحيث تكون مسؤولية الباحث هي كشف مواقع الهيمنة في النظام الاجتماعي وتقديم الحقيقة وفق الرؤية المعيارية التي يتبناها الباحث من أجل أن يساند بل وينهض بالمجتمع من أجل الانعتاق.

لكن في حال كان «الباحث» نفسه أحد روافع المنظومة، كيف سيضع المسافة الأولى لوصف النظام والمسافة الثانية لنقده؟ ببساطة كيف لنا المرهنة على انه سيكشف هذه الهيمنة التي أصبح هو نفسه أحد أهم أدوات إنتاج عنفها الرمزي؟ وماذا يحصل في حال كان دور الباحث إعادة إنتاج الهيمنة وتقويتها بدلا من مساهمته في كشفها للمجتمع الذي يناضل من أجله ومن خلاله؟

باختصار، إزاحة الستار عن الهيمنة من أجل الانعتاق هي جوهر العمل البحثي. ما يهمنا هنا كيفية تصرف الباحث أو المثقف في مشاركته في عملية النقد وإماطة اللثام عن الهيمنة، أو في مدى مشاركته في تبرير هذه الهيمنة تحديدا في أوقات التسييس الكبيرة وبالتالي دوره في عملية صناعة «الرأي العام» وحتى الحقيقة. باختصار في أي جانب يقف الباحث؟ في الجانب الذي يجعله تائرا على علاقات الهيمنة؟ أم مخبرا وكاتب تقارير لاستدامتها؟

أين هي «النخبة» الفلسطينية وأين مساهمتها النقدية المواجهة لصناعة «الرأي العام»؟ ربما اندثرت مع انصهارها الكامل داخل المنظومة المهيمنة وهي ترفع من أسماء مؤسسات كتبة التقارير وتقدمها على أنها مؤسسات «بحشية» وتقوم بإعلاء شأن «الخبراء» وسطوتهم. بهذا، لم يعد هناك أي اختلاف بين خطاب «النخبة» (القشرة وفق عادل سمارة) التي تقوم بعملية «صناعة الرأي» لصالح مجموعة سياسية معينة بصياغة منمقة عن «الرأي» الذي تنتزعه استفتاءات الرأي من الإنسان العادي في الشارع.

للأسف، من قراءة الترهات المنتشرة تحت اسم «أبحاث» أكاديمية، واضح أننا نتوغل في مراحل جديدة من الاستبداد الفكري والتجيش وصناعة «الرأي العام» وفق نظرة من يمسك النفوذ في البلاد، على الرغم من أنه نفوذا طبقيا تم اختزاله في بعض المجالات الاقتصادية والتسهيلات المهيمنة من قبل المحتل.

على الناقد كما الباحث أن يتحلى بروح المسؤولية و ببعض الأخلاقيات و يعلم انه يساهم في تشكيل الحقيقة عبر عملية نقده للمنظومة . عليه قبل كل شيء أن يعمل على بناء إشكالياته بطريقة تساهم في إمارة اللثام عن الهيمنة المتجسدة في النظام الاجتماعي أمام مجتمعه . فكما أشار بولتسكي في كتابه عن «الروح الجديدة للرأسمالية»، بأنها استطاعت إعادة إنتاج نفسها لأنها تحكمت في النقد الموجه إليها والذي لم يصب جوهرها، على المثقف الفلسطيني أن يعرف حجم المسؤولية الملقاة على أكتافه وأن يختار بين أن يكون صمام الأمان لمجتمعه أو حصان تعلقه مؤسسات التمويل حتى التخمة لكي تقتحم به سرديات طروادة، لتهدم قصتها بعد أن هدمت حقيقتها .

التسامح في ثقافة د. حيدر عبد الشافي

محسن ابو رمضان *

يأتي هذا المقال في أجواء الانتخابات المزمع عقدها للبلديات رغم المعوقات والصعوبات التي تعترضها والتي كان آخرها قرار المحكمة العليا بإيقافها، كما يتزامن مع الذكرى التاسعة لوفاة القائد الوطني الكبير د. حيدر عبد الشافي.

نشأ مفهوم التسامح بالممارسة العملية بالنسبة للدكتور حيدر، فعندما كان طفلاً يسكن مع والده في مدينة الخليل في عشرينيات القرن الماضي، والذي كان يعمل حينها أي والده قاضياً، وكان يسكن الخليل عائلات يهودية تعيش بالمدينة وعلى علاقة اجتماعية جيدة مع الفلسطينيين.

وبسبب حرمة يوم السبت كانت زوجة الرباب اليهودي الذي كان يسكن مقابل شقة والد د. حيدر كانت تربطهم علاقة اجتماعية مبنية على الاحترام.

تقوم بدعوة د. حيدر «الطفل» لإطفاء الانوار حفاظاً على حرمة يوم السبت المقدس بالنسبة لليهود .

كانت الصدمة بالنسبة للدكتور حيدر عندما حدثت مذبحه اليهود بالخليل في نهاية العشرينيات من القرن الماضي ، حيث عرض على الرباب اليهودي الاختفاء ولكنه رفض ، قائلاً هؤلاء شعبي ويوجد لي علاقة جيدة معهم ولا داعي للخوف أو الاختفاء، ولكنه تم قتله في ظل اجواء مشحونة في تلك الفترة ،مستددة على استهداف و استعداد اليهود وليس الاستعمار والصهيونية الأمر الذي خلق صدمة للدكتور حيدر في ذلك الوقت، وعزز لديه قناعة بأهمية المساواة وعدم التمييز واحترام الانسان بغض النظر عن دينه، خاصة اذا أدركنا أن الرباب اليهودي كان يتميز بحسن الاخلاق ولديه احترام واسع بين صفوف المواطنين في تلك الفترة، حيث لا ذنب لمحاسبة الانسان على قضايا لم يخترها مثل العائلة والدين والعشيرة بوصفها معطيات موضوعية، وذلك بالاستناد إلى مبادئ حقوق الانسان التي تحترم كرامة الانسان بغض النظر عن أصله وجنسه ولغته ودينه وعرقه .

وعليه فقد برز مفهوم التسامح وتقبل الآخر لدى الراحل د. حيدر بالاستناد إلى هذه الواقعة التي أثرت في نمط تفكيره وساهمت في اتساع أفقه علماً بأن فلسطين التاريخية كانت متعددة الاديان والطوائف رغم أن الاغلبية اسلامية، ولكن كانت تعيش بها مجموعات من السكان المسيحيين واليهود .

من هنا فإن الصراع الفلسطيني يتجسد في مواجهة الصهيونية كحركة استعمارية توسعية وعنصرية

مبنية على طرد وتهجير الآخر ضمن اليات التطهير العرقي، فالصراع لم يكن ذو طبيعة دينية وان كانت الصهيونية استخدمت الدين في مواجهة العرب الفلسطينيين ولتنفيذ مشروعهم الاستعماري على أنقاض شعبنا، مثل « أرض الميعاد » وغيرها من الأمور وذلك لتبرير هجرة اليهود إلى فلسطين وبهدف إقامة دولة استعمارية كجزء من الحركة الاستعمارية العالمية.

لعبت النشأة الاجتماعية دوراً هاماً في تشكيل الوعي الديمقراطي لدى القائد الوطني الكبير الراحل د. حيدر عبد الشايفي، حيث انخرط بجمعية العروة الوثقى بالجامعة الامريكية في بيروت، والتي تأسست على القيم والمبادئ القومية والتتويرية، كما ان استكمال دراسته بالولايات المتحدة كان لها أثراً أيضاً في هذا الوعي، عبر ادراكه لمعنى وقيم التعددية والمواطنة والتسامح وتقبل الآخر، واحترام مبادئ حقوق الانسان إلى جانب أهمية التفكير العلمي والنقدي والابداعي بعيداً عن التلقين والتفكير النمطي والتقليدي.

لم يكن الوعي الديمقراطي في مفاهيم د. حيدر مفصلاً عن الوعي الاجتماعي، حيث كان يقدم الخدمات ويعالج الفقراء بالمجان وبهذا حصل بجدارة على لقب طبيب الفقراء، وخاصة عندما كان يتوجه ميدانياً لهم ابان وبعد هجرة عام ٨٤٩١، وفي إطار من الانخراط في هموم الجماهير المسحوقة والسعي باتجاه اسنادها وتمكينها في ترجمة واضحة لقيمه النبيلة المبنية على العدالة الاجتماعية، كأحد المبادئ التقدمية والانسانية الكبرى.

وبالوقت الذي تبلور وعيه الديمقراطي في اطار الترابط مع قيم العدالة الاجتماعية، فإنه ترابط في نفس الوقت مع الابعاد الوطنية، حيث لعب دوراً رئيسياً في تجميع القوى الوطنية على اختلاف مشاربها السياسية من قومية واسلامية ويسارية في اطار ايمانه العميق بمفهوم الوحدة الوطنية والمترجم مؤسساً بالجبهة الوطنية التي لعبت دوراً هاماً في مواجهة الاحتلال الاسرائيلي ابان العدوان الثلاثي عام ٦٥، والتي تم تكرار تأسيسها بعد الاحتلال العسكري الاسرائيلي على أثر عدوان عام ٧٦، حيث تشكلت الجبهة الوطنية بعد الاحتلال من بعض القوى السياسية اليسارية والشخصيات الوطنية التي كان في مقدمتها د. حيدر عبد الشايفي .

كانت فكرة الجبهة الوطنية راسخة في وعي د. حيدر والتي تم تكرار تأسيسها بعد عام ٤٧ في كل من الضفة الغربية وقطاع غزة والتي نظر لها الاحتلال بخطورة كبيرة حيث قمعها وقام باعتقال اعضائها وابعاد اعضائها الآخرين خارج الوطن.

وفي سياق الترابط بين الديمقراطي والوطني شارك د. حيدر بانتخابات التنظيم الشعبي التابع للمنظمة بعد نشأتها وقد كان باستمرار يحظى بتأييد عارم من الجماهير الذي امننت بمصداقيته الكبيرة.

تعرض د. حيدر عبد الشايفي وبسبب مواقفه المبدئية المناهضة للاحتلال إلى عمليات ابعاد واحدة في عام ٩٦ إلى سيناء والثانية في عام ١٧ إلى لبنان، وبعد عودته قرر الاستمرار بالنضال الوطني ببعده الاجتماعي، حيث أسس جمعية الهلال الأحمر الفلسطيني بقطاع غزة مع نخبة من الشخصيات

المجتمعية العاملة في قطاعات مختلفة ، لتلعب دوراً بالعمل الصحي والاجتماعي والتوعوي ، إلى جانب ترويجها للثقافة التثويرية عبر مكتبتها والتي كان يرتادها عدد كبير من الشباب المقبل على الثقافة الوطنية والتقدمية بالإضافة إلى قيامها بأنشطة تطوعية عبر لجنة العمل الطوعي التي تشكلت في نهاية السبعينات من القرن الماضي تعزيزاً لعملية المشاركة المجتمعية ومساهمة في تقوية الرأسمال الاجتماعي مشكلةً أحد ادوات الكفاح في مواجهة الاحتلال الذي كان ينظر لها بخطورة شديدة بوصفها تشكل ارهاصات لقيادات وطنية مناهضة للاحتلال وباتجاه تفعيل الطاقات الشعبية لمواجهته .

بعد انتخابات البلديات عام ٦٧ من القرن الماضي، والتي أفرزت قيادات وطنية متمسكة بالنهج والمسار الوطني ب م . ت . ف تم تشكيل لجنة التوجيه الوطني من رؤساء البلديات إلى جانب رؤساء تحرير الصحف التي كانت تصدر بالأراضي المحتلة وكذلك ممثلي النقابات المهنية لتلعب دوراً رئيسياً في توجيه وقيادة الشارع الفلسطيني لإفشال مشروع الإدارة المدنية بذلك الوقت .

وبالوقت الذي كانت توجهات د . حيدر الفكرية تتجه نحو الفكر اليساري والديمقراطي فإنه كان يصر على أهمية ادماج ممثلي تيار الاسلام السياسي بالحوارات الوطنية وباللقاءات من اجل تعزيز الجبهة الوطنية والداخلية بوصفها قانون الانتصار، وذلك رغم الاختلاف الفكري والسياسي معه والذي كان يصل في بعض المحطات إلى ظروف بالغة التعقيد والصعوبة والحساسية بما يعكس ايمانه بقيم التسامح وتقبل الآخر رغم التنافس والاختلاف السياسي .

برز ايمان د . حيدر عبد الشايفي بالثقافة الديمقراطية التي تعتبر التسامح واحدة من أبعادها عندما دافع عن ممثلي حركة حماس الذين تعرضوا إلى عمليات مضايقة واعتقالات من قبل السلطة الفلسطينية في عام ٦٩ أي بعد تأسيس السلطة وعندما كان يناقشه أحد المقربين إليه كيف تقوم بالدفاع عنهم وزيارتهم بالمعتقل وهم خصوم سياسيين لك ، كان يجيب ان رسالنا تكمن بالوقوف إلى الحق وإلى جانب المظلومين وهم بهذا الوضع الآن الامر الذي يتطلب اسنادهم والوقوف إلى جانبهم بما يعكس سعة افقه وقدرته على استيعاب الآخر و مبدئيه عبر انتصاره لمبادئ حقوق الانسان ولكرامة المواطنين .

وفي إطار الدمج ما بين الوطني والديمقراطي، وعند تأسيس القيادة الوطنية الموحدة للانتفاضة « قاوم » في عام ٨٨ حاول اقتناع فصائل المنظمة بإدماج حركة حماس في بنتيها والتي اثرت ان تخوض فاعليات مجاورة « لقاوم » في تلك الفترة دون الاندماج في مكوناتها .

عارض د . حيدر عبد الشايفي اتفاق اوسلو سياسياً لأنه ينتقص من حقوق شعبنا ولكن في نفس الوقت أكد على أهمية الاستفادة من بعض الهوامش منه مثل هامش « الانتخابات » التي تمت في يناير /٦٩ للمجلس التشريعي حيث قرر المنافسة بها وحصل على أعلى الاصوات عن دائرة غزة ، وقد لعب دوراً باتجاه محاولة ارساء اسس الحكم الديمقراطي الرشيد عبر محاربة الفساد وأهمية وجود نظام ديمقراطي تعددي مبنى على سيادة القانون والفصل بين السلطات واحترام الحريات العامة ، ولأنه لم يتم الاستجابة إلى رسالة المجلس التشريعي وتم طي ملف الفساد دون محاسبة أو مسائلة فقد قرر

الاستقالة والاكتماء بتشكيل حركات اجتماعية وسياسية تربط ما بين الأهداف الوطنية والديمقراطية إلى جانب عمله المستمر بالمجتمع المدني .

كانت الديمقراطية بالنسبة للدكتور حيدر ذات ابعاد وطنية، فهي الصمغ اللاصق للوحدة الوطنية التي تعتبر قانون الصمود والكفاح في مواجهة الاحتلال عبر المشاركة وتعزيز الآلية الجماعية في صناعة القرار، فلا قيمة للديمقراطية بدون البعد الوطني ولا قيمة لها دون أن ترتبط بقضايا المجتمع، وخاصة الفقراء منه والمحرومين.

تتجلى المسألة الديمقراطية بالنسبة للدكتور حيدر ببعدها الاجتماعي ليس فقط في انتصاره لقضايا الفقراء والمسحوقين وتقديم البرامج والخدمات الاسنادية لهم بأبعادها الصحية والاغاثية والخيرية وغيرها، ولكنها تتجلى أيضاً في موقفه الايجابي من قضيتي المرأة والمدرس.

فقد كان الدكتور حيدر يبرر أهمية دور المرأة بالأسرة وذلك بالمجال التربوي والاجتماعي إلى جانب تأييده لمشاركة المرأة بالحياة الانتاجية وكذلك السياسية حيث كان وبالاستناد إلى أفكاره التوجيهية لا يميز بين الرجل والمرأة ويؤكد على المساواة بينهما بالحقوق والواجبات، وذلك في أسرته الصغيرة ، حيث قام بتعليم ابنته مثل الأبناء بدون تمييز وعلى قاعدة المساواة كما طبق ذلك في اليات الميراث ايضاً ، إلى جانب دعمه واسناده للمبادرات النسوية من خلال تشجيعه للعديد من القيادات التي قامت بتأسيس جمعيات نسوية تهتم بقضايا المرأة على المستوى التوعوي والانتاجي والاجتماعي ، حيث كانت علاقته متميزة مع السيدة المرحومة يسرى البربري التي كانت قد أسست جمعية الاتحاد النسائي والتي شاركته عضوية الوفد الفلسطيني الذي توجه للأمم المتحدة إلى جانب المرحوم منير الريس وذلك بستينات القرن الماضي .

وبالوقت الذي كان ينتصر لقضايا وحقوق النساء بوصفها جزءاً من حقوق الانسان ، كان يشدد على أهمية الاعتناء بمدرس المدرسة الابتدائية ، لما له من تأثير بالنشأ الصاعد، حيث أن العلم بالصغر كالنقش بالحجر، وبأنه من الضروري العمل على اعداد مدرسين مؤهلين لتدريس التلاميذ بالمدرسة الابتدائية لإعطاء النموذج والمثال وتزويدهم بالمهارات المبنية على التفكير العقلاني والنقدي البعيد عن التلقين والحفظ الميكانيكي ، حيث يستطيع المدرس في هذه المرحلة من التأثير على التركيبة الثقافية والمعرفية للتلاميذ التي تؤسس لهم مساراً مستقبلياً فإذا كان مدرس المدرسة الابتدائية قمعي وغير ديمقراطي وتلقيني فإن ذلك سيؤثر سلباً على التلميذ وعلى مستقبله الفكري ، أما إذا كان هذا المدرس يعزز قيم العقل والعلم والمعرفة النقدية، فإنه سيؤثر بالتلميذ وبالجيل الصاعد باتجاه الابداع والابتكار والتجديد إلى جانب قيم التسامح والديمقراطية وتقبل الآخر .

آمن د. حيدر عبد الشايف بالمجتمع المدني وكان قيادياً بالعديد من المؤسسات العاملة بها ، وأبرزها جامعة بير زيت، والهيئة المستقلة لحقوق المواطن، وشبكة المنظمات الأهلية، وجمعية الهلال الاحمر، وجمعية تأهيل المعاقين، وجمعية المقاصد الخيرية، وذلك في اطار قناعته بضورة قيام هذه المنظمات

بدورها في تعزيز الصمود إلى جانب توسيع المساحة الديمقراطية والحقوقية والتموية بالمجتمع ، وفي هذا السياق كان يؤكد على أهمية أن تقوم منظمات المجتمع المدني بأن تعطي نموذجاً بالحكم الديمقراطي الرشيد المبني على المسائلة والمحاسبة والانتخابات الدورية ، ووضع الانسان المناسب بالمكان المناسب إلى جانب الشفافية التي يجب أن تتميز بها منظمات المجتمع المدني لتستطيع أن تلعب دوراً في مسائلة ومحاسبة السلطة التنفيذية .

لم تكن الديمقراطية بالنسبة للدكتور حيدر ثقافة زائدة بل كانت متأصلة بقيمة ومبادئ ولكنها كانت تتميز بترابطها الوثيق بين الوطني والاجتماعي بوصفها النسيج والحامي لها والقادرة على تحقيق اهداف شعبنا بالحرية والمساواة والعدالة.

قوانين

وتشريعات

تربية الطفل المعاق في إطار القوانين والتشريعات روى عربية وعالمية

محمد محمود العطار *

مقدمة:

إذا كانت القوى البشرية المؤهلة تربوياً وأكاديمياً ومهنياً للعمل الإبداعي، وزيادة الإنتاج هي أساس القوة والتميز في عمليات التنمية الاجتماعية والاقتصادية المتواصلة في المجتمعات التي تحاول أن يكون لها مكان مأمون ومأمول في ظل متغيرات العصر الحديث الذي يموج بثوراته المعلوماتية والتكنولوجية والاتصالية فيما يسمى بعصر الموجة الثالثة وتداعياتها الكونية فإن «النظام التربوي والتعليمي الذي يبدأ من رياض الأطفال هو الأداة الرئيسية لتكوين الموارد البشرية وتحريك طاقاتها الإبداعية الكامنة، وبالتالي فإن الأمر يقضى ضرورة الاهتمام بأساس البناء الإنساني الذي يبني في مرحلة الطفولة المبكرة التي تمثل مجال عمل مؤسسات رياض الأطفال فكراً وممارسة»¹

والاهتمام بدراسة الطفولة هو في الواقع اهتمام بتقدم وتطور المجتمع، لأن أطفال اليوم هم شباب الغد ورجال ونساء المستقبل . فالأطفال هم «مرآة المجتمع ، ففهمهم يستطيع أي مجتمع أن يرى ما يمكن أن تكون عليه صورته مستقبلاً»²، ويعد الأطفال «مخزوناً لموارد المجتمع البشرية ذات عائد استثماري طويل الأجل ، وإذا أعدناهم إعداداً سليماً في طفولتهم فإنهم يستطيعون المشاركة بفاعلية في تنمية بلادهم اجتماعياً واقتصادياً»³. فالاهتمام برعاية الطفولة هدف من أعز الأهداف التي تسعى المجتمعات إلى تحقيقه ، وهو في حقيقة الأمر ضمان مستقبل شعب بأسره فهم الثروة الحقيقية للوطن ، وهم الأمل في الحاضر والمستقبل .

وإذا كان هذا هو الحال بالنسبة للأطفال عامة فإن الأطفال المعاقين منهم أشد حاجة للرعاية والعناية ومزيداً من الاهتمام ، وتتنوع الإعاقات عند الأطفال وأكدت الإحصائيات المنشورة بمنظمة الصحة العالمية « أن حوالي 10 % على الأقل من جميع الأطفال يولدون بإعاقة بدنية أو عقلية أو يصابون بها والتي تجعلهم في حاجة إلى مساعدة خاصة وإذا كانت منظمة الصحة العالمية ترفع شعار «الصحة للجميع» استراتيجيه للصحة مع مطلع القرن الحادي والعشرين . فإن هذا الشعار لم يجد طريقه للمساواة بين الشخص المعاق والسوي ، ومازال المعاقون في معظم أنحاء العالم يعانون من مشكلات تتعلق بحصولهم على الخدمات التربوية ، والتعليمية ، والاجتماعية التي يحتاجون إليها»⁴.

وتعتبر مرحلة الطفولة المبكرة ، مرحلة مهمة من مراحل نمو الطفل ، « فسنوات العمر الأولى بالنسبة لأعداد كبيرة من الأطفال المعاقين هي سنوات يصارعون فيها من أجل البقاء ، وفترات تدهور نمائي

، وضياح فرص يتعذر تعويضها في المراحل العمرية اللاحقة وبدلاً من أن تكون مرحلة الطفولة مرحلة تطور، ولعب، واستكشاف، واستمتاع كما هو الحال للأطفال العاديين فإنها غالباً ما تكون مرحلة معاناة وحرمان للأطفال المعاقين⁵.

وإذا كان مبدأ تكافؤ الفرص هو أساس الديمقراطية فإن هذا المبدأ لا قيمة له إن لم يحقق المجتمع لكل فرد الفرصة المناسبة التي يسعى من خلالها لتوفير حياة مقبولة وفق ما يملك من قدرات وأن تتيح له الإمكانيات لتحقيق ذلك .

فالتربية بصفتها مرآة المجتمع الذي تعكس توجهاته الاجتماعية والاقتصادية وما يتبناه من نظام ، هي المسئولة عن تهيئة المناخ الملائم لتحقيق هذا المبدأ ، لاسيما إذا كان هذا النظام يدين بالديمقراطية، والتربية في سعيها هذا لا ينبغي ألا تميز بين الأفراد سواء كانوا أسوياء أو غير ذلك فالفرد العاجز جسمياً أو الضعيف بصرياً أو سمعياً أو كان أصماً أو أكمأً أو معاقاً عقلياً أو انفعالياً ، له الحق في أن تشملته التربية الديمقراطية بالعناية والرعاية التي تمكنه من الاستمتاع بحياته، متوازياً في ذلك مع أقرانه الأسوياء بما يقدم له من خدمات تعليمية أو تأهيلية ، وإذا أغفلت التربية في سعيها هذا الحق الإنساني ، فإن شعار الديمقراطية يكون بذلك اسماً لا فعلاً وعملاً⁶.

تعتبر قضية القوانين والتشريعات للأطفال المعاقين من القضايا التي أثارت اهتماماً كبيراً لدى آباء وأمهات الأطفال المعاقين ، وللإداريين والعاملين في مراكز التربية الخاصة والمؤسسات الأخرى ذات العلاقة ، وذلك بسبب الحقوق التي نالها الآباء والأمهات والأطفال المعاقين جراء ظهور تلك القوانين والتشريعات في الدول المختلفة .

ولقد استطاعت الإعاقة أن تفرض نفسها كقضية إنسانية في المحافل الدولية ، فأصبحت جزءاً من اهتمامات المنظمات الدولية المتخصصة ، التي أصدرت القرارات والاتفاقات المؤكدة لحقوق المعاقين في التربية والتأهيل والمشاركة الفعلية في الحياة النشطة ، كما استقطبت هذه المشكلة اهتمام بعد أن برزت هذه المشكلة ، وأصبحت تشكل خطراً ، خصوصاً في الدول النامية .

ولقد سجلت تقارير هيئة الصحة العالمية الصادرة في التسعينات من القرن الماضي أن حجم مشكلة المعاقين يصل إلى 600 مليون معاق على مستوى العالم، وأن 80% منهم يعيشون في الدول النامية وحقوقهم ضائعة يتفشى بينهم الفقر والبطالة وانتشار الأمية وتردى ظروف السكن والصحة والتنقل والتعليم والعمل ويظلون فريسة سهلة للتهميش والاستغلال وانتشار الخرافات والأفكار السلبية فضلاً عن معاناة أسرهم⁷ ، ووفقاً لتقديرات سكان العالم عام 2000م يقدر عدد المعاقين في العالم بنحو يتراوح بين (640-610) مليون معاق⁸ .

وهو عدد ضخم ومخيف يوضح خطورة المشكلة واحتمالات نموها مستقبلاً، ما لم نتخذ الإجراءات وتتوفر الضمانات التي تكفل الحد من هذه المشكلة في المستقبل .

كما أكدت الإحصائيات المنشورة بمنظمة الصحة العالمية أن حوالي 10% على الأقل من جميع يولدون بإعاقة بدنية أو عقلية أو يكتسبونها بالدرجة التي تجعلهم في حاجة إلى مساعدة خاصة من أجل ممارسة الحياة اليومية العادية .

وإذا كانت منظمة الصحة العالمية ترفع شعار « الصحة للجميع » استراتيجية للصحة مع مطلع القرن الحادي والعشرين. فإن هذا الشعار لم يجد طريقة للمساواة بين الشخص المعاق والسوي ومازال المعاقين في معظم أنحاء العالم يعانون من مشكلات تتعلق بحصولهم على الخدمات التربوية والتعليمية والاجتماعية التي يحتاجون إليها⁹

وتعكس رعاية الأطفال المعاقين المثل العليا الإنسانية تلك المثل التي تعد جزءاً لا يتجزأ من المجتمع العربي وما يكتمل في جوانبه من مقومات تراثية ، هذا الميراث الإنساني في الديمقراطية يؤمن بالقيمة الفردية الذاتية لكل فرد وبغض النظر عن قدرته أو نواحي النقص في شخصيته¹⁰ .

و الطفل المعاق عضو من أعضاء المجتمع ، وله على هذا المجتمع حقوق وهو غير مسئول عما أصابه من عجز وعدم قدرة على الاتصال ، وليست رعاية هذا الطفل مجرد نوع من الكرم الذي يتفضل به المجتمع عليه أو نوع من التصديق على فرد يحتاج إلى تصدقه ، فالمجتمع يخطئ في حق نفسه أولاً حيث أن رعاية الأطفال المعاقين لا تقل أهمية عن أي نوع من الرعاية تقدم إلى أعضاء آخرين فيه فهذه الرعاية ذات عائد على المستوى القومي¹¹

إن واقع الطفولة في العالم العربي في غاية القسوة ، ومن الصعب تجميله بالخطابات ، فهناك حوالي 10 ملايين (15 مليوناً وفق بعض المصادر) طفل عربي محرومين من التعليم ، وأن هناك حوالي 20 مليون طفل معاق لا يلقى سوى 25% منهم العناية¹² .

والطفل من حقه أن يحظى بالحب والحنان والاهتمام والاحترام والإحساس بالأمان والرعاية الصحية والحماية من العنف أو الاستغلال ومن حقه أن يلعب ويضحك ويتعلم بلا معاناة ومن حقه التعبير عن رأيه والحصول على معلومات والإسهام في الأنشطة الفنية والثقافية ، وإلى الرعاية الحقة من القائمين على المؤسسات التي لها صلة بالطفولة وإلى الأمن النفسي وعدم الخوف من الجار والصديق ، إنهم بحاجة إلى الحماية من الإهمال والنبد .. إنهم بحاجة إلى الحماية من كل من لا يخاف الله فيهم وفي براءتهم .

فكل يوم نرى آلاف الأطفال في كل أنحاء العالم يموتون من الجوع والفقر ، فنرى أيتام ينقصهم الأمن والدفع والحنان ، كما أن كثيراً منهم يعانون من ويلات الحروب ويعيشون كلاجئين ، ومنهم من هو محروم من أبسط حقوقه وهو التعليم والرعاية الصحية¹³ .

والطفل بمفرده لا يدرك معنى ومضمون هذه الحقوق لذلك لا يطالب بها .. ولكنها واجبة على المجتمع

الذي يعيش فيه والذي يقاس مدى تقدمه بمدى توفير هذه الحقوق لأطفاله من خلال برامج الرعاية التي تقدمها أجهزتها المختلفة .

ففي الوقت التي تتعدد فيه الوثائق الداعية لحماية الطفل وإقرار حقوقه وحرياته ، وتعدد المؤتمرات والندوات الدولية لمناقشة حقوق الطفل .. تشهد الإنسانية ما لم تشهد من قبل انتهاكات صارخة لحقوق الطفل في أماكن عديدة من عالمنا العربي .

تربية الطفل المعاق في إطار القوانين والتشريعات عربياً :-

تطورت الحركة التربوية الخاصة في النصف الثاني من القرن العشرين تطوراً كبيراً شمل الفلسفات والسياسات والاستراتيجيات ومع بدايات الربع الأخير من القرن العشرين دخلت حركة الدمج في النظام التعليمي إلى المدرسة العادية كإستراتيجية تربوية لكي تستوعب ذوى الاحتياجات الخاصة في التعليم العام وبدرجات مختلفة وطرق متنوعة .

ويعتبر ميدان التربية الخاصة عموماً أحد الميادين الحديثة التي شهدت اهتماماً متزايداً من قبل المختصين والعاملين في مختلف المجالات المهنية الأخرى . وقد شهد تطور هذا الميدان انطلاقة قوية وسريعة نتيجة لعوامل ومتغيرات اجتماعية وثقافية عديدة منها إنسانية وأخلاقية وتشريعية تنادى بضرورة توفير الحقوق الأساسية للأطفال المعاقين التي تتعلق بالصحة والتربية والعمل على الوصول بهم إلى أقصى درجة ممكنة تسمح بها طاقاتهم وقدراتهم أسوة بأقرانهم .

إن توفير التربية المناسبة للأطفال ومنهم الطفل المعاق لا يعنى فقط إعداد برامج تربوية للأطفال المعاقين ، بل يعنى أيضاً توفير الرعاية الصحية والاجتماعية والاقتصادية للأطفال المعاقين وأسرههم ، مع توجيه الآباء لأساليب التربية السليمة ، وتجنب الصغار الفشل الذي قد يصادفهم في المرحلة التعليمية التالية .

ولقد تزايد الاهتمام في الوقت الحاضر بتقديم الرعاية والخدمات المستمرة لذوى الحاجات الخاصة ، ومما لا شك فيه أن الرعاية التربوية لها دوراً أساسياً في إعداد أطفال هذه الفئات للحياة في المجتمع واستغلال إمكاناتهم إلى أقصى حد ممكن وتحويلهم إلى طاقة منتجة بدلاً من أن تكون طاقة معطلة .

أهداف تربية الطفل المعاق :

تهيئة أفضل الظروف لتنشئة الأطفال المعاقين تنشئة اجتماعية صالحة تتمثل في قدرتهم على التفكير الواقعي المستقل ، وقدرتهم على تحمل المسؤولية ، وقدرتهم على الأخذ والعطاء 14 .

« توفير الخدمات الاجتماعية ، والصحية ، والنفسية ، والثقافية للأطفال المعاقين ، ومساعدتهم على تكوين عادات صالحة تعاونهم على الدمج الاجتماعى ويؤهلهم للاعتماد على أنفسهم في

حدود قدراتهم .

« توفير خدمات ما قبل التأهيل لتربية حواس الطفل المعاق ، وإكسابه المهارات المرتبطة بالحياة اليومية .

« تلبية حاجات ومطالب النمو الخاصة بهذه المرحلة من العمر لتمكين الطفل من أن يحقق ذاته ، ومساعدته على تكوين الشخصية السوية القادرة على تلبية مطالب المجتمع واحتياجاته .

« توفير بيئة تساعد الطفل المعاق على النمو الاجتماعى ، وتشجيعه على تنمية مهاراته التوافقية .

« تنمية المهارات اللغوية لدى الطفل ومقدرته على النطق والكلام الصحيحين ، وتشجيعه على الاتصال اللفظى والتفاهم مع الآخرين¹⁵ .

« الانتقال التدريجى من جو الأسرة إلى المدرسة بكل ما يتطلب ذلك من تعود على النظام وتكوين علاقات إنسانية مع المعلم والزملاء ، وممارسة أنشطة التعليم التى تتفق واهتمامات الطفل ومعدلات نموه في شتى المجالات وتهيئته للمرحلة القادمة .

ويعتبر ظهور القوانين والتشريعات نقلة نوعية في مجال التربية الخاصة ، والتي تعكس مدى الوعي والاهتمام بهذه الفئة من الأطفال المعاقين، من حيث حقوقهم المختلفة والتي عمل التشريع على المحافظة عليها وتنظيمها ، كما يعكس ظهور القوانين والتشريعات الاتجاهات الإيجابية نحو فئات الأطفال المعاقين .

الرؤى العربية في تربية الطفل المعاق في إطار القوانين والتشريعات :-

أولاً : المملكة العربية السعودية :

بدأ تعليم المعاقين بالمملكة العربية السعودية بجهود فردية وأهلية بواسطة نفر قليل من الذين استخدموا طريقة برايل للمكفوفين في فصول ملحقة بكلية اللغة العربية بالرياض ، وقد استمرت هذه الجهود حتى عام - (1956م) مع نجاح هؤلاء الأفراد في الحصول علي ترخيص من وزارة المعارف للتدريس وفق هذه الطريقة في فصول مسائية .

واستمر السبق للجهود الفردية في مجال تعليم المعاقين حتى عام (1960م) حينما قامت وزارة المعارف بإنشاء مؤسسة حكومية لتأهيل المكفوفين بالرياض ، سميت «بمعهد النور بالرياض» ولقد توالى جهود الوزارة وذلك بإنشاء إدارة تتولى مسئوليات التخطيط والإشراف والمتابعة لبرامج تربية وتعليم المعاقين، ثم تحولت هذه الإدارة إلي مديرية عامة لبرامج التعليم الخاص تشمل علي ثلاث إدارات متخصصة هي : إدارة تعليم المكفوفين ، وإدارة تعليم الصم ، وإدارة التربية الفكرية¹⁶ ، واهم اختصاصاتها :-

- « التخطيط والإعداد لبرامج التعليم الخاص والإشراف على تنفيذها وتطويرها .
- « إعداد الدراسات والإبحاث بهدف تطوير برامج تربية المعاقين .
- « وضع الخطط اللازمة للخدمات التربوية للمعاقين لتغطي أنحاء المملكة .
- « المشاركة في الندوات والمؤتمرات ذات العلاقة بالمعاقين للاستفادة منها .

وقد صدر أول تشريع في عام 1987م ، حيث سمي القانون الخاص بالمعاقين والذي يعمل به منذ إقراره ونشره في الجريدة الرسمية ، وقد استند القانون إلي عدد من الأسس الاجتماعية والتربوية والتي أهمها مساواة المعاق في الحقوق والواجبات بغيره من أبناء المجتمع وفق ما تسمح به قدراته وإمكاناته ، ومنها شمولية لعدد من الأبعاد التربوية والتأهيلية والمهنية ، ومراعاته للإعلانات والقوانين العالمية التي صدرت في مجال تشريعات وحقوق المعاقين¹⁷.

ثانياً : جمهورية مصر العربية :

تعود بدايات الاهتمام بإصدار التشريعات والقوانين الخاصة بالمعاقين في جمهورية مصر العربية إلى عام 1950م حيث صدر القانون رقم (116) لعام 1950م الخاص بالضمان الاجتماعي حيث أشارت مواد القانون إلى المعوقين وحقوقهم الاجتماعية¹⁸.

ويعتبر هذا القانون بداية شعور الدولة بأهمية تأهيل ذوى العاهات كوسيلة إيجابية لرعايتهم وإعدادهم للعمل¹⁹. وقانون التعليم الابتدائي العام رقم (213) لسنة 1956م الذي جعل التعلم العام في المرحلة الابتدائية إلزامياً لجميع الأطفال ، والقرار الوزاري رقم (64) بتاريخ 5/2/1957م الذي يقضى بعدم الإغفاء من التعليم الإلزامي في المرحلة الابتدائية إلا لذوى النقص من البلاء ، وهم الأطفال الذين تقل نسبة ذكائهم عن (50)²⁰. وفي عام 1962م صدر القانون رقم (6) بشأن تعليم من تقصر حواسهم أو عقولهم عن متابعة التعليم في المدارس العادية . وقانون التعليم العام رقم (68) لسنة 1968م الذي أكد عناية الدولة بالمعوقين من جميع الفئات²¹. والقرار رقم 156 بتاريخ 24/9/1969 بشأن اللائحة التنظيمية لفضول ومدارس التربية الخاصة وقد اهتم بتربية المعاقين وشكل مجلساً استشارياً بديوان الوزارة بعضوية وكلاء الوزارات ورؤساء الهيئات العاملين بخدمة المعاقين²² ، ولقد أعلن تخصيص عام 1990م للطفولة المعاقة والتركيز على مشكلاتها حيث تم تشكيل لجنة استشارية تابعة للمجلس القومي للطفولة والأمومة للإشراف على التخطيط والتنفيذ والمتابعة لكل ما هو خاص بالطفولة المعاقة وقامت بما يلي²³:

1. وضع خطة عامة لرعاية المعاقين بناء على دراسة مستفيضة ومسح شامل .
2. مقيستللاع الوزارات المختلفة مثل الصحة والتعليم والشئون الاجتماعية التي تعمل مع الطفولة المعاقة جس .أيتهذوأيم
3. الاستعانة بالخبراء لتدريب المشرفين على الأطفال المعاقين لاكتساب المهارات الخاصة اللازمة في هذا المجال .
4. التعاون مع وزارة الشئون الاجتماعية في تطوير الجمعيات الخيرية والاجتماعية التي تعمل في مجال الطفل المعاق .
5. التعاون مع وزارة التربية والتعليم للتوسع في إنشاء مدارس للمعوقين طبقاً لنوع الإعاقة .

ولقد صدر عقد حماية الطفل العربي (1989م-1999م) تماشياً مع المادة (23) من اتفاقية حقوق الطفل الصادرة في الأمم المتحدة عام 1989م التي جاء فيها :

1. تمتع الطفل المعاق عقلياً أو جسدياً بحياة كاملة وكريمة ، في ظروف تكفل له كرامته وتعزز اعتماده على النفس ، وتيسر مشاركته الفعلية في المجتمع .
 2. تمتع الطفل المعاق برعاية خاصة وتقديم المساعدة له .
 3. حصول الطفل المعاق على التربية والتعليم والتدريب ، وكذلك الحصول على الخدمات الصحية ، وإعادة التأهيل والإعداد لممارسة العمل .
- ولقد تقرر تمديد عقد حماية الطفل المصري لعشر سنوات قادمة ابتداء من 1999م حتى 2009م .

ثالثاً : الإمارات العربية المتحدة :

بدأت رعاية المعاقين بها منذ سنة 1973م ، ويقوم بتقديم الخدمات في هذا المجال مجموعة من المراكز المتخصصة التابعة للدولة وكذا عدد من المؤسسات الأهلية المختلفة .

ويبلغ عدد ذوى الاحتياجات الخاصة ستة آلاف شخص على مستوى الدولة ، وأن هؤلاء تقدم لهم أفضل أنواع الرعاية والعتاية بغرض دمجهم في المجتمع والاستفادة من إمكانياتهم وتنمية قدراتهم ، كما بلغ عدد مراكز ذوى الاحتياجات الخاصة (32) مركزاً على مستوى الدولة منها (16) مركزاً اتحادياً ومحلياً ، (14) مركزاً تتبع القطاع الخاص ، إضافة لمركزين كجميعيتين نفع عام .

وفي عام 2004م صدر قرار إداري رقم (32) يتحدث عن شروط وإجراءات التصريح للمؤسسات الخاصة العاملة في مجال رعاية ذوى الاحتياجات الخاصة وخدمات رعاية الأسرة ، وذلك بعد الإطلاع على القانون الإتحادي رقم (1) لسنة 1972م والقوانين المعدلة له وعلى قرار مجلس الوزراء رقم (5) لسنة 1990م في شأن الهيكل التنظيمي لوزارة العمل والشؤون الاجتماعية ، وعلى القرار الوزاري رقم (216) لسنة 2004م بشأن المؤسسات الخاصة في مجال الشؤون الاجتماعية ، وقررت في المادة (1) أن تطبق هذه القواعد والإجراءات على كل مؤسسة خاصة تقدم خدماتها من أجل رعاية ذوى الاحتياجات الخاصة كالتشخيص والكشف المبكر عن الإعاقة ، وتقديم الخدمات التربوية والنفسية والتعليمية والترفيهية والعلاج الطبيعي والمعالجة بالعمل والتأهيل وإعادة التأهيل المهني ومعالجة وتصحيح عيوب النطق والكلام ومشكلات السمع والبصر والتأخر الدراسي وصعوبات التعليم ، وغير ذلك مما يساعد على الدمج الاجتماعي ، إضافة لتوفير خدمات الرعاية والإيواء المؤقت أو الدائم .

وحسب المادة (19) التي وردت في القرار ذاته أنه يتعين على المؤسسات العاملة في هذا المجال وضع ملف خاص لكل شخص من هذه الفئة فيه معلومات عن هويته وحالته العائلية والاجتماعية والطبية وبيان نوع وأساليب الإعاقة والوضع الصحي الحالي ونوع الرعاية الخاصة التي تتطلبها ، واحتمال تطور الحالة ومواعيد الكشف الطبي الروتيني ونظام الدواء عند الحاجة ، إضافة لنتائج التقييم الأولى التي تم بناء عليها قبول الحالة فيما يتعلق بالقدرات والمؤهلات البدنية والذهنية والنفسية والمهنية ، مع ضرورة تقديم المؤسسات المختصة بياناً مفصلاً عن المناهج الدراسية والتربوية والتأهيلية ونماذج من الكتب

التي ستقوم بتدريسها ، وصورة عن الخطة الدراسية والتأهيلية وجدول الدراسة والتأهيل والتدريب ²⁴ .

رابعاً :المملكة الأردنية الهاشمية :

تطورت التربية الخاصة في المملكة الأردنية الهاشمية بشكل كبير خلال القرن الماضي وذلك من خلال المعاهد والفصول لذوي الاحتياجات الخاصة والاهتمامات الصحية والاجتماعية والتشريعات والقوانين، كما تعتبر المملكة الأردنية الهاشمية من أوائل الدول التي وضعت تشريعاً لحماية المعاقين والذي يسمى بقانون رعاية المعوقين رقم 12 لسنة 1993م ، والذي بموجبه تم تحديد مسؤولية كل وزارة تجاه المعاقين حيث تتمثل مسؤولية وزارة التنمية في تحديد درجة الإعاقة وطبيعتها والإشراف على تأهيل وتدريب المعاقين شديدي الإعاقة في القطاعين العام والخاص ، بينما تتحدد مسؤولية وزارة التربية في تعليم وتربية المعاقين وتأهيل الكوادر لمعلمي المعاقين في القطاعين العام والخاص ²⁵ .

أما وزارة الصحة والخدمات الطبية الملكية فتتحدد مسؤولياتها في الخدمات الوقائية والتشخيصية والعلاجية ، أما وزارة العمل ومؤسسة التدريب المهني فتتحدد مسؤولياتها بالتدريب المهني المناسب للمعاقين وتطوير قدراتهم ، أما وزارة الشباب فتعمل على توفير فرص الرياضة والترويح والملاعب للمعاقين ²⁶ .

أن قانون رعاية المعوقين يؤكد على ضرورة توفير الخدمات التربوية والاجتماعية والصحية للمعاقين والتي تكفل حقوقهم وتنظمها .

خامساً :الجزائر :

وفي الجزائر التي تهتم بفضة المعاقين ، وتبذل كل الجهود لخلق شروط مواتية ؛ لتسهيل عملية الاندماج عن طريق تكوين مؤسسات تربوية ، رياضية ، اجتماعية ، طبية ... نجد أن التشريع القانوني الخاص بالمعاقين كان في العام الأول من الاستقلال الوطني 1962م ، ثم توالى بعد ذلك عدة تشريعات وقوانين متفرقة مثل :

المرسوم رقم (180-82) المؤرخ في 15 مايو 1982م والمتعلق بالتشغيل وإعادة التربية المهنية للمعاقين .
القانون رقم (83-88) المؤرخ في 2 يوليو 1983م والمتعلق بالتأمينات الاجتماعية .

وهذه قوانين عامة تتضمن أحكاماً خاصة بالمعاقين ، ولقد بادرت الدولة الجزائرية بسن قانون خاص بفضة المعاقين والذي يسهم بشكل كبير في كفالة حقوقهم وتطوير الخدمات التي تقدم لهم .

والقانون الخاص بحماية الأشخاص المعاقين يحمل رقم (9-2) والمؤرخ في 8 مايو 2002م ، ويبحث هذا القانون على ضمان العلاجات المتخصصة للمعاق ، وعلى أن التعليم والتدريب إجباري بالنسبة للأطفال المراهقين المعاقين في مؤسسات التعليم والتكوين المهني ، وتتكفل الدولة بالأعباء والمصاريف المتعلقة بالتعليم والتكوين المهني والإقامة والنقل في المؤسسات العمومية ²⁷ .

سادساً : فلسطين :

أقر المجلس التشريعي الفلسطيني قانون رقم (4) لعام 1999م بشأن حقوق المعاقين وهو يعد الإطار القانوني الأشمل الذي يلزم السلطة الوطنية والمؤسسات الأهلية والأفراد باحترام وضمأن حقوق المعاقين وقد شكل هذا القانون أرضية هامة لتخصيص هذه الفئة من المواطنين بحماية خاصة وإدراك معاناتها والنهوض بحقوقها ، وذلك مواكبة للقواعد الدولية الخاصة بحماية الأشخاص المعاقين ، وقد غطى القانون عدة مجالات ذات صلة بالحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية والمدنية للمعاقين الفلسطينيين ، فبالإضافة إلى تعريفه للمعاق نصت المادة الثانية منه على أنه « للمعاق حق التمتع بالحياة الحرة والعيش الكريم والخدمات المختلفة شأنه شأن غيره من المواطنين له نفس الحقوق وعليه واجبات في حدود ما تسمح به قدراته وإمكانياته ، ولا يجوز أن تكون الإعاقة سببا يحول دون تمكن المعاق من الحصول على تلك الحقوق » .

كما أكدت المادة (3) من القانون المذكور على أن « تتكفل الدولة بحماية حقوق المعاق وتسهيل حصوله عليها ، وتقوم الوزارة - وزارة الشؤون الاجتماعية- بالتنسيق مع الجهات المعنية بإعداد برامج التوعية له ولأسرته ولبنيته المحلية في كل ما يتعلق بتلك الحقوق المنصوص عليها في هذا القانون» .

ومن جهة أخرى ، نصت المادة (9) على أنه «على الدولة وضع الأنظمة والضوابط التي تضمن للمعاق الحماية من جميع أشكال العنف والاستغلال والتمييز» . وأكدت المادة (10) من ذات القانون على الحقوق الخاصة بالمعاقين والعمل على رعاية وتأهيل المعاقين في المجال التعليمي ، والصحي والاجتماعي ، والتأهيل ، والتشغيل ، والترويع ، والرياضة ، وفي مجال التوعية الجماهيرية²⁸ .

كما نصت اللائحة التنفيذية لقانون حقوق المعاقين رقم (40) لسنة 2004م في مادتها الثالثة، على أن تقوم وزارة الشؤون الاجتماعية بإصدار بطاقة للمعاق كجزء من الخدمات تقدمها الوزارة للمعاقين وأشارت المادة المذكورة إلى طبيعة الخدمات التي يمكن أن تشملها البطاقة ومنها الخدمات التعليمية والصحية والدمج الاجتماعي والمهني ، وإعادة التأهيل وخدمات الدعم وفق نوع الإعاقة ودرجاتها .

وبالإجمال ، نستطيع القول أن قانون حقوق المعاقين لعام 1999م كفل للمعاق مجموعة من الحقوق التي تسمح له بالعيش بكرامة وحرية ومساواة مع باقي المواطنين في المجتمع .

سابعاً : الجمهورية اليمنية :

كفل دستور الجمهورية اليمنية حق التعليم لجميع المواطنين ، فالتعليم مجاني في جميع مراحلهم، والإزامي في التعليم الأساسي ، وتعمل الدولة على التوسع في التعليم لتحقيق هذا المبدأ الدستوري، ومن هذا المنطلق يأتي الاهتمام بالأطفال بصفة عامة وذوى الاحتياجات الخاصة بصفة خاصة ، وقد حقق ذلك للقطاع التعليمي تطوراً مشهوداً سواء من الناحية الكمية أو النوعية؛ حيث ألزمت التشريعات

المنبثقة عن دستور الدولة بإتاحة الفرص التعليمية للجميع وتوفير الإمكانيات البشرية والمادية اللازمة²⁹. ولقد نصت المادة (6) من القانون رقم (61) لسنة 1999م بشأن رعاية وتأهيل المعاقين بأن تعمل وزارة التأمينات والشئون الاجتماعية بالتنسيق مع الجهات المعنية على إعداد المناهج والوسائل التعليمية لمراكز رعاية وتأهيل المعاقين وتوفير المدرسين والموجهين الفنيين وإيجاد الاختصاصيين في الكتابة بواسطة طريقة (برايل) وتوفير المناهج المكتوبة بهذه الطريقة لخدمة المكفوفين³⁰.

ثامناً : ليبيا :

عندما أصدرت هيئة الأمم المتحدة الاتفاقية الدولية لحقوق الطفل يوم 20/11/1989 م ، صادقت عليها الجماهيرية الليبية العظمى بموجب القانون رقم (2) لسنة 1991م الصادر بتاريخ 19/6/1991 م ، وكان لهذا أثره الفعال في إنشاء اللجنة العليا للطفولة والتي باشرت عملها بعد صدور قانون حماية الطفل رقم (5) لسنة 1997م بالتعاون مع مكتب الأمم المتحدة للطفولة (يونيسيف)³¹.

ومن الحقوق التي نصت عليها الاتفاقية الحق في التعليم والحق في التربية وحق التمتع بثقافية الأقلية وهذه الحقوق معترف بها من قبل التشريعات الليبية ، ولقد غطت التشريعات الليبية 16 حالة من حالات حماية الطفل التي قررتها الاتفاقية الدولية لحقوق الطفل ومنها حماية الطفل المعاق .

ويمكن القول أن النصوص التشريعية المتعلقة بالحقوق الأساسية للأفراد والمتضمنة في الدساتير والمواثيق العربية ، تشكل مظلة حقوق ذوي الاحتياجات الخاصة في الحصول على الفرص التعليمية المناسبة ، كما تؤكد على مبدأ تكافؤ الفرص بين مختلف فئات المواطنين . وبالإضافة إلى ذلك فإن قوانين التربية والتعليم تنص بصراحة على رعاية الفرد وتنشئته ، وتوفير الفرص المناسبة له لتحقيق أقصى درجة من النمو المعرفي واللغوي والحركي والاجتماعي كما أنها تؤكد مراعاة مبدأ الفروق الفردية في التعليم .

وما من شك أن هذه الأهداف والسياسات التربوية العامة لا تتضمن بشكل تلقائي توفير خدمات التربية الخاصة أيضاً ؛ إلا أن واقع الحال يشير إلى أن هذه النصوص العامة كانت ومازالت غير كافية سواء لحماية حقوق ذوي الاحتياجات الخاصة في التعليم أو إلزام السلطات التربوية بكفالة تلك الحقوق (القيوتى والسرطاوى والصمادى : 1995م ، ص ص 52 ، 53) .

الرؤى العالمية في تربية الطفل المعاق في إطار القوانين والتشريعات

أولاً: الولايات المتحدة الأمريكية :

تعتبر الولايات المتحدة الأمريكية مرآة العصر من الناحية الحضارية والتكنولوجية ومستوى الرفاهية ، فالولايات المتحدة الأمريكية من الدول المتقدمة التي لها تاريخ طويل وممتد في رعاية المعاقين ولها أيضاً إنجازات متعددة في مجال حقوق الطفل .

وقد جاء اهتمام الولايات المتحدة الأمريكية بتربية ورعاية المعاقين من اعتقادها بأنها وجدت من أجل رفاهية ورخاء الفرد وإيمانها بقيمة الفرد ، وتعليمه وتربيته بالقدر الذي تسمح به قدراته وإمكاناته بصرف النظر عن كونه فرداً عادياً أو معاقاً .

ومن القوانين والتشريعات الخاصة بتربية الأطفال المعاقين في الولايات المتحدة الأمريكية :

أ- اللائحة الخاصة بتعليم الأفراد من ذوى العجز قانون (94/142)(32) :

يعتبر عام 1970م من الأعوام الفاصلة لكل من المعاقين أنفسهم وذويهم والعاملين في ميدان التربية الخاصة إذ يعود السبب في ذلك إلى دراسة الحكومة الفيدرالية لمشروع قانون المعاقين ، والذي يطالب بكثير من الحقوق التربوية والاجتماعية والصحية للمعاقين ، ومنها حقهم في التعليم في أقل البيئات التربوية تقييداً ، وحقهم في المطالبة بحقوقهم ، وحقهم في التعليم المجاني وعلى ذلك وقع الرئيس الأمريكي «جير الدفورد» «Ger Aldford» الموافقة على ذلك القانون في 29/11 من عام 1975م فقد اعتبر ذلك التاريخ نهاية لثورة هادئة من قبل المعاقين وذويهم والعاملين في ميدان التربية الخاصة ، حيث بدأ العمل بتنفيذ هذا القانون منذ اليوم الأول من شهر سبتمبر 1978م 33.

ولقد حدد قانون (94/142) والخاص بتعليم الأفراد من ذوى العجز لعام 1975م تعليم عاماً مناسباً ومجانياً لجميع الأطفال من سن المدرسة من ذوى العجز وكذلك فقد اشتمل على قطاع من التربية الخاصة للأطفال في سن ما قبل المدرسة .

ولعل القانون يتطلب أن يتلقى جميع الأطفال من سن 3-5 سنوات من ذوى العجز خدمات التربية الخاصة إذا ما كان قانون الدولة يقدم الخدمات التعليمية بالفعل للأطفال في نفس الشريحة العمرية.

ولتحفيز الولايات الأخرى كي تبدأ برامج خاصة بالأطفال المعاقين في سن ما قبل المدرسة فإن قانون (94/142) قد اشتمل على برنامج ضخم ومكثف والذي يقدم رؤوس الأموال اللازمة لإقامة أو تحسين برامج مرحلة ما قبل المدرسة للأطفال من ذوى العجز .

وفي العام الدراسي 1980م - 1981م كانت هناك 16 ولاية فقط هي التي تقوم بتقديم خدمات التربية الخاصة للمعدلات العمرية من 3 : 5 سنوات وهناك 22 ولاية إضافية كانت تحتاج لخدمات الأطفال في سن ما قبل المدرسة من ذوى العجز في سن من 4 -5 سنوات³⁴.

ب- قانون (99/457) والخاص بالتحديد الرسمي للتربية الخاصة في مرحلة الطفولة المبكرة :

احتوى قانون (99/457) لسنة 1986م والخاص بتعديل بعض مواد قانون تعليم المعوقين (94 / 124) على مادتين أساسيتين يتعلقان بتعليم الأطفال من ذوى العجز في سن ما قبل المدرسة وقبل إصدار هذا القانون أقر الكونجرس بأن الولايات التي تقدم خدمات لحوالي 70 % من الأطفال المعاقين الذين يتراوح عمرهم ما بين (3 - 5) سنوات تحت بنود القانون (94/142)³¹ ولايات ومقاطعات تحتاج للتربية الخاصة لجزء من هذه الشريحة العمرية على الأقل .

أما بالنسبة للأطفال المعاقين وحديثي الولادة حتى سن ثلاث سنوات فإن خدمات التدخل المبكر نادرة أو غير موجودة بالمرة في الكثير من الولايات بالنسبة لهم ، ولقد اشتمل قانون (99/457) لسنة 1986م على تحديد للجزء الخاص بمرحلة ما قبل المدرسة للأطفال من سن 3 : 5 سنوات وبرنامج المنح المكثفة بالنسبة لخدمات التدخل المبكر للأطفال حديثي الولادة ومن هم في مرحلة الطفولة المبكرة وأسرههم³⁵.

وطالب القانون (99/457) لسنة 1986م من الولايات أن تقدم خدمات ما قبل المدرسة لكل الأطفال من ذوى العجز من سن 5:3 سنوات ، كما احتوى هذا القانون على صيغة تتعلق بتقديم المنح المالية لكل ولاية معتمداً على عدد الأطفال المعاقين في سن ما قبل المدرسة المحدد والذي تقدم له الخدمات ، ولقد شجع القانون (99/457) لسنة 1986م النص الخاص بالخدمات التي تقدم للتربية الخاصة والتي تقدم للأطفال في سن المهد والرضع من المعاقين، حيث أن الأطفال منذ الميلاد ومروراً بالعام الثاني هم الذين يحتاجون خدمات التدخل المبكر لأنهم يظهرون تأخيرات في النمو أو لأن لديهم إصابات عقلية أو بدنية مع الترجيح التام بحدوث تأخيرات في النمو³⁶.

ولقد أصدر الكونجرس الأمريكي في السبعينات قانونين كانت لهما أكبر انعكاسات عميقة الأثر على تربية ومعالجة كل الأشخاص المعاقين ، ومنذ ذلك الحين خضعت التربية الخاصة للقوانين وهما :-

قانون (93/112) لعام 1970م :- والخاص بإعادة التأهيل المهني للمعاقين والذي ينص على : « في الولايات المتحدة الأمريكية لا يمكن لأي فرد معوق إذا كان يمتلك الكفاءات المطلوبة أن يمنع - مجرد أنه معاق - من المشاركة في برنامج أو نشاط أو أن يحرم من فوائد ناجمة عن برنامج أو نشاط أو أن يكون موضوع تمييز في إطار برنامج أو نشاط أيا كانت طبيعته يتمتع بمساعدة فيدرالية³⁷

قانون (94/142) لعام 1975م:- والمعروف باسم التربية لكل الأطفال-Handi-The Education for All capped Children Act وهو يدعو في الأصل إلى التعليم بالنسبة للأطفال المعاقين، ولقد أثر هذا

القانون في كل مدرسة في الدولة وكذلك منذ عمل على تغير لأدوار معروفة لمعلمي المدارس العادية ومعلمي التربية الخاصة وكذلك التأثير على القائمين على إدارة المدرسة والآباء وآخرون كثيرون ممن لهم صلة بالعملية التعليمية³⁸.

ج- التشريعات الفيدرالية في الولايات المتحدة الأمريكية : ومن أهم التشريعات الفيدرالية ما يلي :

- قانون التعديل التعليمي رقم (93/380) لعام 1974م : وتقرر فيه أن تقدم معونة مالية للولايات التي تطبق برامج للأولاد غير العاديين بما فيهم المتفوقين والموهوبين حق واجب الأداء لحماية حقوق الأولاد ذوي الإعاقات المنقولين إلى التربية الخاصة وأسرههم .
- قانون تعليم المعاقين رقم (94/142) لعام 1975م : نص الجزء (ب) منه على أنه يجب تقديم تعليم عام مجاني مناسب لكل الأولاد ذوي الإعاقات فوق سن خمس سنوات في الولايات المتحدة الأمريكية وفق حاجاتهم الفردية .

ويهدف القانون العام رقم (94/142) لسنة 1975م المعروف باسم قانون التربية لكل الأطفال المعاقين :

1. ضمان وتوفير برامج التربية الخاصة للمعاقين الذين يحتاجون إلى تلك البرامج .
2. ضمان اتخاذ القرارات العادلة والمناسبة عند اتخاذ القرار لتقديم الخدمات والبرامج التربوية للأطفال والشباب المعاقين .
3. ضمان إدارة برامج التربية الخاصة في كل الولايات المتحدة الأمريكية .
4. دعم برامج التربية الخاصة من قبل الولاية والحكومة الفيدرالية 39 .

ويتراوح عمر الأطفال المستفيدين من هذا القانون بين 21-3 عاماً ، وتتحدد الأهلية لتلقى الخدمات من خلال تقييم غير تمييزي ، وذلك باستخدام أدوات قياس واختبارات بعيدة عن التمييز العنصري أو الثقافي ، كما أصبح بمقتضى هذا القانون أن يتلقى الأطفال المعوقين تربية عمومية مجانية ملائمة في وسط تربوي أقل تقييداً أو تحديداً ممكناً .

ولكن هذا لا يعنى أنه ينبغي على الأطفال المعاقين أن يدمجوا كلهم ويلحقوا بمدارس عادية ، كما أنه لا يعنى التخلي عن التعليم في مدرسة داخلية متخصصة ، ولكن ما يصرح به القانون هو أن الهدف الأساسي يجب أن يكون مدرسة المعوقين في الحدود التي تسمح بها الظروف⁴⁰.

وتعنى المجانية أن التعليم يقدم بدون تكلفة يتحملها الآباء ، أما كلمة ملائم فتعنى التسكين في مدرسة خاصة أو مدرسة تقع خارج المقاطعة المدرسية إذا لم تكن مدرسة المقاطعة تقدم الخدمات الملائمة .

- قانون تعليم المعاقين رقم (98/199) لسنة 1983م : وأكد على الدور الفيدرالي في تطبيق العديد من بنود قانون رقم (94/142) والتوسع فيها ، وعلى برامج ما قبل المدرسة وبرامج المدرسة الثانوية وما بعد الثانوية للأفراد ذوي صعوبات التعليم .
- قانون تعليم الأفراد ذوي الإعاقات رقم (101/476) عام 1990م ، والذي تضمن عدداً من الأبعاد وهي⁴¹:

1. توفير الفرص التعليمية المجانية للأطفال المعاقين ، وبحيث تساهم الحكومة الفيدرالية بنسبة 88% من النفقات في حين تساهم حكومة الولاية بنسبة 12 % من النفقات التعليمية .
2. ضمان حقوق الآباء في تقييم أبنائهم المعوقين بطريقة مناسبة ، والإطلاع على تلك التقارير .
3. تحديد الخدمات ذات العلاقة ، وخاصة للأطفال المعوقين والتي تتضمن تأمين وسائل المواصلات ، وعلاج اضطرابات اللغة والسمع ، والخدمات النفسية والعلاج الجسمي والوظيفي ، والخدمات الترفيهية والإرشادية والطبية .
4. تقديم الخدمات التشخيصية المناسبة الفردية لكل طفل على حدة ، والتي تتضمن تحديد نوع الاختبارات والمقاييس المناسبة والتي تقرر درجة إعاقته ، والطرق المناسبة للتعامل مع تلك الإعاقة .
5. إعداد الخطط التربوية الفردية ، لكل طفل ، حيث تضم اللجنة ممثلين عن إدارة التربية ومعلم الطفل المعاق ، والوالدين ، والطفل نفسه ، وآخرين .
6. تحدر المادتين 6 و 7 من الفصل 10 من قانون التعليم لعام 1990 ، لفظ لكلتا المادتين 6 و 7 من الفصل 10 من قانون التعليم لعام 1990 ، والتي يطلق عليها مصطلح البيئات التربوية الأقل تقييداً ، أو المؤسسات أو المراكز المسؤولة والتي يقيم فيها الطفل المعاق .

ولقد تضمن القانون معونة تعليمية للأطفال ذوي الإعاقات في سن ما قبل المدرسة (3-5) سنوات، وطالبت الولايات ، التي تتلقى أموالاً بموجب هذا القانون ، أن تقوم عن طريق أجهزتها التعليمية المحلية بتأمين تعليم عام مجاني ملائم لهم في العام الدراسي 1990-1991م ، وكتابة تقرير عنهم وفقاً لإعاقاتهم ، ووضع بيان عن البرامج المتاحة لهم ، كما صرح لمؤسسات الطفولة المبكرة بنشر نتائج أبحاثها عن التعليم في هذه المرحلة ، وتطوير المشروعات وبيان طرق التكلفة الفعالة في تقديم الخدمات التعليمية . وبذلك أضاف القانون عن طريق المنحة المقدمة للولاية معونة أخرى للأطفال متأخري النمو في مرحلة الطفولة المبكرة الذين تتجاوز أعمارهم سنتين ، باستخدام تقويم قائم على علوم متعددة وخطة فردية لخدمة الأسرة يتم وضعها تعاونياً بمساعدة فريق يمثل المتخصصين في العلوم المتعددة إلى جانب أهل المعوق ، ولم يلزم القانون الولاية بتقديم هذه الخدمات ولكنه أعطاها حوافز مالية في مقابل مشاركتها⁴² . وبهذا عملت تلك القوانين الفيدرالية على توفير برامج تعليمية فردية للأطفال ذوي الإعاقات ، بالإضافة إلى توفير التجهيزات والتعديلات في كل ناحية من نواحي البيئة التعليمية النظامية التي يحتاجها أي طفل ليحصل على حقه في الاستفادة من تكافؤ الفرص التعليمية .

ثانياً : إنجلترا :

تعتبر إنجلترا من الدول التي لها تاريخ طويل وممتد في رعاية المعاقين ، كما أنها تتميز باستخدامها لتكنولوجيا متقدمة في مجال رعاية وتعليم المعاقين وتأهيلهم مهنيًا ، وتتميز بتوفير الخدمات الاجتماعية الكاملة لكل أفراد الشعب العاديين والمعاقين وبدون أدنى تفرقة فيما بينهم ، وإنجلترا من الدول التي تحترم حرية الآخرين في جميع المجالات ، وكذلك لها عناية فائقة بالمعاقين وكذلك إحساس كل فرد بالمسئولية تجاه نفسه وتجاه المجتمع .

وإنجلترا من الدول السبّاقة في إصدار التشريعات الخاصة بالأطفال المعاقين ، ومنذ صدور قانون

التعليم العام لسنة 1899م تم التصديق على توفير فصول أو أحد مدارس خاصة للأطفال الذين يعانون من ضعف عقلي ، وبعد 15 سنة ، صدر قانون التعليم الابتدائي للأطفال الصرعى وذوى الخلل العقلي لسنة 1914م ، وبموجبه فرض على السلطات التعليمية المحلية توفير خدمات ملائمة للأطفال الذين يعانون من خلل عقلي ويتجاوزون سن السبع سنوات .

ومع صدور قانون التعليم العام سنة 1944م تم إلزام سلطات التعليم المحلية بتوفير التعليم للأطفال من مختلف الأعمار والقدرات والاستعدادات ، وتوفير الخدمات التعليمية الخاصة للأطفال ذوى الإعاقات البدنية أو العقلية سواء في المدارس الخاصة أو في أنواع أخرى من المدارس .

وفي عام 1978م نشر تقرير في إنجلترا عرف باسم «تقرير وارنوك» (The Warnock Report, 1978)، والذي عكس موقف الحكومة البريطانية اهتماماً واضحاً بهؤلاء الأطفال بشكل محدد منذ السبعينات من القرن العشرين ، إذ طلبت بريطانيا من ماري وارنوك (Mary Warnock)، في عام 1974 تشكيل لجنة برئاستها لدراسة أوضاع الأطفال المعاقين في بريطانيا وويلز وتحديد حاجاتهم التربوية وتأهيلهم للعمل وقدر عرف ذلك التقرير باسم : « تقرير حاجات التربية الخاصة » .

وقد نشر هذا التقرير في عام 1978م. ويذكر كارجنس ونسبت Karagianis & Nesbit الأبعاد الرئيسية التي يتضمنها تقرير وارنوك والمتعلق بالحقوق والتشريعات الخاصة بالأطفال المعاقين، ومنها مجال التربية الخاصة وأبعادها، وتصنيف فئات التربية الخاصة ، ومفهوم التعليم المدرسي، والدمج الأكاديمي، والمدارس الخاصة، والتعليم المستمر ، ومراكز المصادر ، والتربية المبكرة ، والقياس والتشخيص، وتدريب المعلمين، حيث حدد التقرير تلك الأبعاد ووجهة نظره فيها كما يلي⁴³ :

- **مجال التربية الخاصة وأبعادها Scope of Special Education :** أشار التقرير إلى أن خمس أو سدس الأطفال في بريطانيا يعانون من مشكلات تربوية مما يستدعي حاجة هؤلاء الأطفال إلى نوع ما من خدمات التربية الخاصة ، والخدمات التي يمكن أن تقدمها التربية الخاصة لأصحاب هذه الإعاقات ، تشتمل على عدة أشكال ، مثل : المدارس الخاصة ، فصول أو وحدات خاصة داخلية ، في المستشفيات أو حتى في منازل الأطفال أنفسهم . بالإضافة إلى الاهتمام بالتلاميذ ذوى الحاجات الخاصة بالمدارس العادية⁴⁴ .
- **تصنيف فئات التربية الخاصة Categorization :** وقد أشارت لجنة وارنوك (Warnock Com-mittee) في تحديدها للمعاقين على المستوى القومي إلى أن هناك حوالي 20 % من التلاميذ في حاجة إلى تعليم خاص في بعض الوقت خلال حياتهم الدراسية ، وأن هذه النسبة تتفاوت من منطقة إلى أخرى ، ومن مدرسة إلى مدرسة أخرى . وأشار التقرير إلى ضرورة استخدام مصطلح صعوبات التعلم للدلالة على الأطفال ذوى الحاجات الخاصة⁴⁵ .
- **مفهوم التعليم المدرسي Schooling :** تضمن التقرير بعض التغيرات في التعليم المدرسي للمعاقين،

حيث ركز التقرير على حاجات الأطفال المعاقين الخاصة ، وضرورة دمجهم في المدرسة العادية كلما كان ذلك ممكناً حسب حاجاتهم التربوية .

- **مفهوم الدمج Integration** : أشارت المادة رقم (10) من قانون التربية البريطاني (1976م) إلى ضرورة تعليم الأطفال المعاقين في بريطانيا وويلز في المدارس العادية ، بحيث يتم دمج الأطفال المعاقين في المدارس العادية ، كما أشار التقرير إلى ضرورة وجود ثلاثة أشكال من الدمج هي الدمج المكاني Locational Integration ، حيث يتم فتح الصفوف الخاصة في المدرسة العادية أو حين تشترك المدرسة العادية مع مدرسة التربية الخاصة في نفس المكان والمبنى ، والدمج الاجتماعي (Social Integration) ، حيث يشارك الأطفال المعاقين الأطفال العاديين في النشاطات الاجتماعية حيث يتقبل الأطفال الأقل عمراً الفروق الفردية بينهم أكثر من الأطفال الأكبر عمراً ، والدمج الوظيفي Functional Integration ، حيث يشارك الأطفال العاديين ، الأطفال غير العاديين ، في النشاطات الاجتماعية والأكاديمية .
- **مفهوم المدارس الخاصة Special Schools** : ركز التقرير على ضرورة الإبقاء على المدارس الخاصة لحالات معينة من الأطفال المعاقين ، وهي فئات الأطفال شديدي الإعاقة ، وفئة الأطفال ذوي الاضطرابات الانفعالية والسلوكية وفئة الأطفال متعددي الإعاقة .
- **مفهوم التربية المستمرة Extended Education** : ركز التقرير على ضرورة فتح المدارس التي تعنى بالأفراد الذين تتراوح أعمارهم ما بين 16 إلى 19 سنة ، والذين يمكن أن يتركوا المدرسة العادية في عمر 16 سنة ، بحيث يتم تزويد هذه المدارس والتي تعنى بالتعليم المستمر ، بالمعلمين المؤهلين وذلك لتغطية البرامج أو الموضوعات التي يحتاجها الطلبة الذين يتركون المدرسة في أعمار مبكرة .
- **مراكز مصادر التعلم Resource centers** : أشار التقرير إلى ضرورة فتح مراكز مصادر التعلم في المدرسة العادية والتي يستفيد منها معلمي الصفوف الخاصة ، بحيث تتضمن تلك المراكز (غرف المصادر Resource Rooms) المواد والأدوات الخاصة واللازمة للمعلم .
- **التربية المبكرة Early Education** : ركز التقرير على ضرورة توفير الفرص التعليمية للأطفال في مرحلة ما قبل المدرسة بحيث يتم تشخيص الأطفال في أعمار مبكرة ، ثم يتم تأمين الفرص التربوية والتعليمية للأطفال المعوقين ، حيث تبنت بعض السلطات التربوية في بريطانيا مثل هذا التوجه في مساعدة الأطفال المعاقين على التغلب على مشكلاتهم .
- **تقييم الأطفال المعاقين Assessment** : ركز التقرير على أهمية قياس وتشخيص الأطفال المعاقين في أعمار مبكرة وذلك تمهيداً لوضع البرامج التربوية المناسبة لهم ، وخاصة من قبل أشخاص محددين (Health Visitor) لتلك الغاية في مرحلة ما قبل المدرسة وبالتعاون من الآباء ، وذلك لتحديد مظاهر مشكلات الأطفال وحاجاتهم وتنظيم البرامج المناسبة لهم ، وكذلك في مرحلة

المدرسة وبالتعاون مع مدرسي الأطفال المعاقين ومدراء تلك المدارس . ولقد أدركت لجنة وارنوك الدور الحيوي للآباء في السنوات الأولى فعملت على « مد مظلة التعليم في مرحلة الحضانة وخدمات التدريس المنزلي والخدمات الاستشارية المتخصصة . كذلك فقد أوصت بالتربية الخاصة الاستشارية ودعم الخدمات والتي يمكن أن تكون متاحة للآباء في المنزل شأنها شأن مجموعات اللعب ودور الحضانة النهارية» 46

- **تدريب المعلمين Teacher Training** : وتضمن التقرير مجموعة من التوصيات المتعلقة بضرورة تدريب معلمي الأطفال العاديين ، ومعلمي الأطفال ذوي الاحتياجات الخاصة ، حيث يتحمل هؤلاء مسؤولية تربية الأطفال ذوي الاحتياجات الخاصة ، وهي ليست بالمسئولية السهلة وخاصة في الوقت الذي يصعب تدريب كل معلمي التربية الخاصة .

ولقد أكد قانون التعليم لسنة 1981م على أهمية اللوائح والقرارات التي صدرت من قبل ، وكانت تتصل - بالدرجة الأولى- بالتربية الخاصة ، ودورها الطبيعي في العملية التعليمية . وقد تم تقسيم الأطفال المعاقين إلى عشر درجات من الإعاقة ، حتى يسهل تقديم الخدمة التعليمية لكل فئة منهم، حسب حاجاته التعليمية الخاصة ، ويتسع مفهوم الإعاقة ، والذي يستدعي حاجات تعليمية خاصة ، كثيراً في إنجلترا وويلز ، ولا يقتصر على ما هو متعارف عليه في الدول النامية (الصم والبكم والعمى)، حتى لقد أصبح المفهوم الواسع في إنجلترا وويلز يضم حوالي 2 ٪ تقريباً من تلاميذ المدارس، يعتبرون في حاجة إلى تعليم خاص ، وينطبق عليهم قانون الإعاقات . ولقد وضعت لائحة التربية والتعليم الخاصة لعام 1981م نوع من الإلزام على الإدارات المحلية على تقديم التعليم للأطفال من ذوي الاحتياجات التعليمية من سن سنتين ولذا فإنه في الكثير من المجالات نجد أن الإدارات التعليمية المحلية قد عملت على تأسيس فصول للأطفال ووحدات من شأنها تقديم الخدمات للأطفال⁴⁷ .

ولقد اختلفت الآراء فيما يتعلق بمكان التدريس للأطفال في سن ما قبل المدرسة وعلى الرغم من أن الكثير يشعرون بأن المنزل يقدم أفضل خلفية مستقرة وآخرون يشعرون بأن وجود الأطفال المعاقين في دار الحضانة العادية مع الأطفال العاديين يكون أفضل . ورأى ثالث يقترح أن التدخل المتخصص من قبل معلمين مهرة يمكن أن يساعدوا الأطفال على تلاشي بعض العيوب والتي صنعتها الإعاقة⁴⁸ .

ثالثاً : إيطاليا :

وفي إيطاليا ينص القانون الإيطالي على التعليم الإلزامي للأطفال المعاقين مع الأسوياء باستثناء حالات الإعاقة الحادة والتي تعوق الإدماج في الفصول العادية.

رابعاً : النرويج :

وفي النرويج صدر قانون 1975م ليزيل كل تمييز بين الأطفال العاديين والمعاقين مع إعلان المبدأ العام لحق كل فرد في التربية حسب احتياجاته، حيث أصبح ينظر إلى التربية الخاصة على أنها تدخل في اختصاصات المدرسة العادية⁴⁹ .

الخاتمة :-

إن ظهور القوانين والتشريعات الخاصة بالأطفال المعاقين جاء نتيجة للمشكلات التربوية والصحية والاجتماعية التي عانى منها المعاقون وذويهم ، ونتيجة للجهود الإنسانية التي قام بها علماء النفس والتربية والاجتماع والقانون والدين ، ونتيجة للضغوط التي مارسها الآباء والأمهات ذوى الأطفال المعاقين ، ونتيجة للجهود الرسمية التي مارسها الحكومات والهيئات الدولية في مجال الحقوق والتشريعات . واختلفت نظرة المجتمعات إلى الأفراد ذوى الاحتياجات الخاصة ، وعلى ضوء ذلك اختلفت التشريعات والحقوق الخاصة بالمعاقين .

وتمثل الإعلانات العالمية والنصوص التي صدرت من مختلف المؤتمرات وهيئات الأمم المتحدة اعترافاً علنياً واسعاً بحقوق المعاقين ، وهذا الاعتراف يقضى بضرورة التزام دول العالم أجمع بتنفيذ تلك الإعلانات والسياسات من خلال إقرار تشريعات وقوانين تكفل هذه الحقوق وتضمن وضع خطط عمل وطنية لتنفيذها .

لذا يجب أن نؤكد حق الطفل المعاق في الرعاية والتنشئة الأسرية القائمة على الاستقرار الأسرى ، وكفالة حق الطفل المعاق في التعليم المجاني وضمان حقه في التربية .

فالتربية حق أساسي لكل فرد في المجتمع بغض النظر عن كونه فرداً عادياً يتمتع بالصحة الكاملة أو كان به قصور أو نقص في إحدى حواسه الجسمية أو العقلية ، فالتربية يجب أن تتوفر للجميع لأنها حق أساسي من حقوق الطفل ، فمن حق الطفل المعاق الحصول على الفرص التعليمية الشاملة كما هو الحال بالنسبة لجميع الأطفال الآخرين بما يتيح للأطفال المعاقين التعليم داخل أجهزة التعليم الرسمية وما ينص عليه حقوق الطفل في الدستور والتشريع في معظم الدول المتقدمة .

إن الاهتمام بالطفولة ضمان لتنشئة أجيال من الأطفال تتجسد فيهم صورة المستقبل المأمول وتدرك رسالتها القومية وتخلص لأوطانها وتلتزم بمبادئ الحق والخير .

ومن خلال عرض الإطار النظري للبحث ، وفي ضوء دراسة الإطار التشريعي لتربية الطفل المعاق من خلال بعض الرؤى العربية والعالمية يقدم الباحث نتائج البحث والتوصيات والمقترحات في ضوء ما يراه مناسباً للنهوض بنظام تربية الأطفال المعاقين في العالم العربي في ضوء القوانين والتشريعات وهي على النحو التالي :-

أولاً : نتائج الدراسة :

1. ندرة وجود تشريعات تتعلق بالأطفال المعاقين الموهوبين .
2. لا تتوافر برامج للتدخل المبكر والاكتشاف المبكر في مؤسسات التربية الخاصة في مصر .

3. غياب برامج وخدمات التدخل المبكر وقائى وعلاجى فى مواجهة مشكلة الإعاقة .
4. الأطفال المعاقين فى العالم العربي فى حاجة لبرامج التدخل المبكر والاكتشاف المبكر ، وهذه البرامج تتوافر فى مؤسسات تربية وتعليم الأطفال المعاقين فى الدول المتقدمة .
5. افتقار العديد من الكليات التربوية بالجامعات العربية أقسام وعيادات ومراكز ، تقدم خدمات للطفل العادى وللطفل المعاق وللأسرة .
6. لا توجد قاعدة بيانات شاملة حول ذوى الإعاقات الخاصة ، ولا توجد احصائيات دقيقة عن نسبة المعاقين.
7. ليس هناك خطة محددة لبرامج ومناهج وأنشطة الأطفال المعاقين فى سن ما قبل المدرسة حيث تتباين المؤسسات المختلفة فى برامجها ومناهجها وأنشطتها تبايناً كبيراً وذلك كلاً حسب الإعاقة التى تقدم المؤسسات خدماتها .
8. وجود عجز كبير فى أعداد معلمات رياض الأطفال بصفة عامة ، ومعلمى ومعلمات التربية الخاصة بصفة خاصة .
9. يعتبر النقص فى الكوادر المختصة المدربة فى مجال التربية الخاصة واحداً من أهم المشاكل التى تواجه التوسع فى الخدمات التعليمية المختلفة للأطفال المعاقين .

ثانياً : التوصيات :-

1. أن تبدأ رعاية الأطفال المعاقين في سن ما قبل المدرسة ، تمشياً مع الاتجاهات العالمية في هذا الشأن ، على أن تكون رعاية شاملة لجميع جوانب العملية التعليمية والتربوية والنفسية والاجتماعية والصحية وهذا يتطلب إعداد وتدريب جميع العاملين في ميدان التربية الخاصة وتعليمهم وتربيتهم على فهم سيكولوجيتهم وكيفية التعامل معهم ومعرفة طرق التدريس الخاصة بهم .
2. توجيه الكثير من الرعاية للطفولة منذ بدء الحمل ، وخلال مراحل نمو الطفل التالية ، وفي المراحل الابتدائية (الحلقة الأولى من مراحل التعليم الأساسي) .
3. تشجيع الجهود الفردية والجمعيات الخيرية وتقديم التسهيلات اللازمة لهم ، لافساح المجال أمامهم في دعم التربية الخاصة ، وإنشاء المدارس الخاصة واللغات لتعليم المعوقين أسوة بما هو قائم في مجال التربية العامة .
4. إعادة النظر في تنظيم ميزانية التربية الخاصة بحيث تتناسب مع ما يلزمها من تجهيزات وأجهزة ووسائل تعليمية ، ويفضل تخصيص ميزانية مستقلة باسم التربية الخاصة لكل محافظة بدلاً من تركها لتقدير كل محافظة .
5. التركيز بشكل خاص على إقامة وتفعيل برامج الوقاية والاكتشاف والتدخل المبكر على كافة المستويات .
6. العمل على دمج الأطفال ذوي الاحتياجات الخاصة في الحضانات والمدارس العادية ، ومراكز الرعاية النهارية مع تطوير مدارس التربية الخاصة ، ومراكز الرعاية النهارية .
7. العمل على توعية الأسرة بما يمكنها من الاكتشاف المبكر بأنواع الإعاقة المختلفة .
8. التوعية الوقائية للأسرة بما يحقق الحد من الإعاقة وذلك من خلال برامج رعاية الأمومة والطفولة أثناء فترة الحمل والتغذية السليمة واستخدام العقاقير .
9. تشجيع أولياء الأمور بالحاق أبناءهم المعاقين بالمراكز الخاصة بهم لتأهيلهم للمستقبل الآمن .
10. وضع تشريع ينظم حقوق الأطفال المعاقين بصفة عامة والمعاقين الموهوبين بصفة خاصة يضمن حقهم في تعليم متميز .
11. إصدار تشريع يجعل الفحص الطبي قبل الزواج إجبارياً لحد من حالات الإعاقة الوراثية .
12. ضرورة الاهتمام بالإعداد التربوي والأكاديمي والإرشادي والترويحي والرياضي لمعلمي الأطفال المعاقين في المراحل العمرية المبكرة ، والاهتمام بالبرامج والأنشطة يكون على أسس علمية موضوعية سليمة .
13. الاهتمام بالبحوث المتعلقة بالطفولة . ويمكن أن يتم ذلك عن طريق إلحاق مدارس تجريبية بكليات التربية تجرى على الملحقين بها محاولات تجريبية ذات طابع علمي تحت إشراف أساتذة متخصصين في مجال تربية الطفل ، وعلم نفس النمو ، وسيكولوجية الطفولة والصحة النفسية .
14. ألا يسمح لغير المربين بإنشاء دور رعاية الطفل وتربيته مع ضرورة خضوع هذه الدور لأحكام ونصوص قانون التعليم الخاص بحيث لا تصبح مصدراً للتجارة أو الاستغلال .

المراجع :

أولاً : المراجع العربية :

- أبو فخر ، غسان (1998 م) : « وللإعاقة حوافرها » ، مجلة العربي ، العدد (477) ، وزارة الإعلام ، الكويت .
- الحامد ، محمد بن معجب وزياده ، مصطفى عبدالقادر والعتيبي ، بدر بن جويعد ومتولي ، نبيل عبدالخالق (2002م) : التعليم في المملكة العربية السعودية ، رؤية الحاضر واستشراف المستقبل ، ط1 ، مكتبة الرشد للنشر والتوزيع ، الرياض .
- الخطيب ، جمال الخطيب والحديدي ، منى (1998 م) : التدخل المبكر مدخل إلى التربية الخاصة في الطفولة المبكرة ، دار الفكر ، عمان .
- الرعوبي ، مراد محمود (2001 م) : « الاتفاقية الدولية لحقوق الطفل وصداها التشريعي في الجماهيرية الليبية » ، مجلة الطفولة والتنمية ، المجلد (1) ، العدد (1) ، المجلس العربي للطفولة والتنمية ، القاهرة .
- الروسان ، فاروق (1998 م) : قضايا ومشكلات في التربية الخاصة ، ط 1 ، دار الفكر ، عمان .
- الزهيري ، إبراهيم عباس (1998 م) : فلسفة تربية ذوى الحاجات الخاصة ونظم تعليمهم ، مكتبة زهراء الشرق ، القاهرة .
- الزهيري ، إبراهيم عباس (2003 م) : « مدخل إلى التربية الخاصة » ، مجلة رعاية وتنمية الطفولة ، المجلد (1) ، العدد (1) ، مركز رعاية وتنمية الطفولة ، جامعة المنصورة .
- السيد ، نهي (1986 م) : عمالة الطفل في القطاع غير الرسمي ، ورقة مقدمة لندوة عمالة الطفل ، المركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية بالتعاون مع اليونيسيف ، القاهرة .
- القريطى ، عبدالمطلب أمين (1996 م) : سيكولوجية ذوى الاحتياجات الخاصة وتربيتهم ، ط1 ، دار الفكر العربي ، القاهرة .
- القيروتي ، يوسف والسرطاوي ، عبد العزيز والصمادى ، جميل (1995 م) : المدخل إلى التربية الخاصة ، ط1 ، دار القلم للنشر والتوزيع ، دبي .
- المتوكل ، يحيى عبدالله (2001 م) : « الوضع التعليمي للأطفال في اليمن الإجراءات المتخذة لتحسين نوعية التعليم » ، مجلة الطفولة والتنمية ، المجلد (1) ، العدد (3) ، المجلس العربي للطفولة والتنمية ، القاهرة .
- إسماعيل ، محمد عماد الدين (1986 م) : الأطفال مرآة المجتمع ، سلسلة عالم المعرفة ، العدد (99) ، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب ، الكويت .
- برنامج الأمم المتحدة الإنمائي (1997م) : « مفاهيم الإعاقة : التصنيف الدولي » ، ورقة عمل مقدمة في ورشة عمل بعنوان : الطفل والإعاقة المفاهيم والاستراتيجيات ، مكتب المنسق المقيم للأمم المتحدة ، القاهرة .
- جمعة ، ناريمان محمود محمد (1979م) : دراسة تطور تعليم وتأهيل المعوقين بمصر مع مقارنته بما هو متبع حالياً في بعض الدول المتقدمة في هذا المجال ، رسالة ماجستير غير منشورة ، كلية البنات ، جامعة عين شمس .
- حسين ، محمد عبدالمؤمن (1986 م) : سيكولوجية غير العاديين وتربيتهم ، دار الفكر الجامعي ،

الإسكندرية.

- سليمان ، نجدة إبراهيم على (2000م) : نظم التعليم في التربية الخاصة ، الشمس للطباعة ، القاهرة .
- شرف ، إسماعيل (1983م) : تأهيل المعوقين ، المكتب الجامعي الحديث ، الإسكندرية .
- صلاح الدين ، كروم (2004م) : « الحماية القانونية للمعاقين في التشريع الجزائري » ، مجلة الطفولة والتنمية ، المجلد (4) ، العدد (14) ، المجلس العربي للطفولة والتنمية ، القاهرة .
- طلبة ، جابر محمود (2002م) : مستقبل تربية الطفل (بحوث ودراسات) ، ط 1 ، ج 3 من سلسلة عالم الطفل أصيل ، مكتبة جرير ، المنصورة .
- عبدالرحيم ، فتحي السيد وبشاي ، حلیم السعيد (1990م) : سيكولوجية الأطفال غير العاديين واستراتيجيات التربية الخاصة ، ط 4 ، ج 1- دار القلم ، الكويت .
- عبد ، بدرالدين كمال (1996م) : قضايا ومشكلات الرعاية الاجتماعية للفئات الخاصة ، ج1 ، المكتب العلمي للكمبيوتر ، الإسكندرية .
- عزب ، حسام الدين محمود والبجيرمي ، سامي (1996م) : جعلوني معوقاً ولكن ... ، دار الكتب العلمية للنشر والتوزيع ، القاهرة .
- عبود ، عبدالغنى ويكر ، عبدالجواد وضحاوى ، بيومي وسلامه ، عادل (2000م) : التربية المقارنة والألفية الثالثة الأيديولوجيا والتربية والنظام العالمي الجديد ، ط1 ، دار الفكر العربي ، القاهرة .
- غنايم ، مهنى محمد إبراهيم (2000م) : « فلسفة التربية واقتصاديات التعليم لذوى الاحتياجات الخاصة (فئة المعاقين) » ، بحث مقدم للمؤتمر السنوي لكلية التربية بعنوان « نحو رعاية نفسية وتربوية أفضل لذوى الاحتياجات الخاصة » ، كلية التربية ، جامعة المنصورة .
- فراج ، عثمان لبيب (2004م) : «برامج رعاية وتأهيل ذوى الاحتياجات الخاصة في العالم العربي» ، بحث مقدم للمؤتمر العلمي الثاني لمركز رعاية وتنمية الطفولة ، كلية التربية ، جامعة المنصورة .
- فهميم ، كليبر (1982م) : أطفالنا والتخلف العقلي ، سلسلة كتاب الهلال ، العدد 382 ، دار الهلال ، القاهرة .
- قنديل ، محمد متولى (2004م) : « حقوق الطفل الخاص ورفاهيته في سنوات العمر الأولى دعوى إلى تكافؤ الفرص ومناهضة التمييز » ، بحث مقدم للمؤتمر العلمي الثاني لمركز رعاية وتنمية الطفولة ، كلية التربية ، جامعة المنصورة .
- كوافحة ، تيسير مفلح ويوسف ، عصام نمر (2007م) : تربية الأفراد غير العاديين في المدرسة والمجتمع ، دار المسيرة للنشر والتوزيع والطباعة ، عمان .
- متولي ، فؤاد بسبوني (1990م) : التربية ومشكلة الأمومة والطفولة رؤية عصرية لبعض مشكلات المجتمع وعلاقتها بالتربية ، دار المعرفة الجامعية ، الإسكندرية .
- مجلة عالم الإعاقة (2006م) : السنة (9) ، العدد (78) ، مؤسسة العالم للصحافة والطباعة والنشر والتوزيع ، المملكة العربية السعودية .
- مناع ، هيثم (1996م) : « حقوق الطفل في الثقافة العربية الإسلامية » ، مجلة رواق عربي ، السنة (1) ، العدد (2) ، مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان ، القاهرة .
- مجلة عالم الإعاقة (2007م) : السنة (10) ، العدد (96) ، مؤسسة العالم للصحافة والطباعة والنشر والتوزيع ، المملكة العربية السعودية .

مجلة عالم الإعاقة (2004 م) : السنة (7) ، العدد (58) ، مؤسسة العالم للصحافة والطباعة والنشر والتوزيع ، المملكة العربية السعودية .

مجلة المرأة اليوم (2006 م) : العدد (279) ، العربية للصحافة والإعلام ، أبو ظبي ، الإمارات العربية المتحدة .

نجدى ، سميرة أبو زيد عبده (1988م) : « برنامج مقترح لتربية الطفل المعوق بمرحلة ما قبل المدرسة للحد من الإعاقة » ، بحث مقدم للمؤتمر الرابع لاتحاد هيئات رعاية الفئات الخاصة والمعوقين بعنوان : الحد من الإعاقة ، القاهرة .

نخله ، صموئيل أديب (1975 م) : دراسة مقارنة لنظم التعليم في بعض ميادين التربية الخاصة في مصر وبعض البلاد الأجنبية ، رسالة ماجستير غير منشورة ، كلية التربية ، جامعة عين شمس ، القاهرة .

وزارة التربية والتعليم (1993 م) : مشروع مبارك القومي ، إنجازات التعليم في عامين ، القاهرة .

وزارة الشؤون الاجتماعية (1995 م) : القانون رقم 39 لسنة 75 بشأن تأهيل المعوقين ولائحته التنفيذية ، ط 2 ، الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية ، القاهرة .

يونس ، نعيمة محمد بدر وعبدالمجيد ، عبدالفتاح صابر (2000 م) : سيكولوجية اللعب والترويح للعاديين وذوى الحاجات الخاصة ، ميديا برنت للطباعة ، القاهرة .

Goldstein, H (1992) : " Peer Intervention Effects on Communicative Interaction Among Handicapped and Non Handicapped, Preschoolers, " Journal of Applied Behavior Analysis, Vol. 19, No. 2.

Heddell , Fred (1988): Children with Mental Handicaps, A Guide for Parents and Carers, The Growood Press, Britain .

Heward ,William L. & Orkansky , Michael D. (1992) : Exceptional Children, (An Introductory Survey of Special Education), Max well MacMillan International, New york .

Ivan Z. Holowinsky,(1985) : " Research and Education of The Mentally Retarded Pre School Children in The Soviet Union ",The Journal of Special Education, Vol. 19, No. 1, Spring , pp. 139-142.

Scott, Mary Elizabeth(2000) : " An Analysis Of The Legal And Policy Arguments For The Inclusion Of The Gifted –Handicapped In Gifted Education Programs ", Diss., Abst., Inter., Vol. 60, No. 10, April, P. 3585-A .

Stein, H (1992) : peer intervention effects on communicative interaction among handicapped and non handicapped preschoolers journal of applied behavior analysis, vol. 19, No.2 .

Huyett, Barbara(1994) : Earlychildhood Special Education : Involving The Special Needs Child Learning Centers, bay-care & Early Education,Vol .21 , N 4 , Sum, pp. 43,44 .

Stoddard, kim; and others(1994) : Integrating Special Needs Children Into a Preschool Setting . Early Childhood Special Education. bay-care & Early Education, Vol . 22 , N . 2, Win . , pp 30-33 .

Tsumori , Makato(1998) : Education And car for children With Special Needs, International, Journal of Early Child hood, Vol . 30 , N. 1 , May , pp . 79 –82.

Forstergm S. J.(1977) : A Program of Transfer of Learning Within A Mainstreamed Pre School Setting, Unpublished Doctoral Dissertation, The Pennsylvania State University.

Thomas T. Kochanek(1980) : " Early Detection Programs for Pre School Handicapped Children. Some Procedural Recommendations ", The Journal of Special Education, Vol. 14, No. 3, pp. 347-353.

الهوامش:

1. طلبه : 2002م ، ص 305
2. إسماعيل : 1986م ، ص 5
3. السيد : 1986م ، ص 10
4. Goldstein, H: 1992, pp. 205- 214
5. الخطيب والحديدي : 1998م ، ص 20
6. الزهيري : 1998م ، ص 12
7. فراج : 2004م ، ص 490
8. غنائم : 2000م ، ص 349
9. Stein, H : 1992, P P 205 - 214
10. فهيم : 1982م ، ص ص 7 ، 8
11. الزهيري: 2003م ، ص 156
12. مناع : 1996م ، ص 14
13. قنديل : 2004م ، ص 860
14. فهيم : 1982م ، ص 166
15. القريطي : 1996م ، ص 115
16. الحامد وزياده والعتيبي ومتولي : 2002م ، ص ص 242، 243.
17. الروسان : 1998م ، ص 114
18. الروسان : 1998م ، ص 112
19. نخله : 1975م ، ص 48
20. سليمان : 2000م ، ص ص 49 ، 50
21. نخله : 1975م ، ص 37
22. سليمان : 2000م ، ص 50
23. وزارة التربية والتعليم : 1993م ، ص 78 (
24. مجلة المرأة اليوم : 2006م ، ص 69
25. كوافحة ويوسف : 2007م ، ص 193
26. كوافحة ، ويوسف : 2007م ، ص 194
27. صلاح الدين : 2004م ، ص ص 176 - 178
28. مجلة عالم الإعاقة : 2007م ، ص 32
29. المتوكل : 2001م ، ص 166
30. مجلة عالم الإعاقة : 2004 ، ص 29
31. الرعويي : 2001م ، ص ص 195 - 200
32. (1) يشير الرقم 94 إلى رقم جلسة الكونجرس ورقم 142 إلى رقم القانون الموافق عليه من قبل الكونجرس ورئيس الولايات المتحدة الأمريكية .
33. الروسان : 1998م ، ص 92
34. &Orkansky : 1992, P 579 Heward
35. &Orkansky : 1992, PP 579, 580 Heward
36. &Orkansky : 1992 PP 579, 580 Heward
37. الزهيري : 1998م ، ص 59 .
38. الروسان : 1998م ، ص ص 13 - 14
39. الروسان : 1998م ، ص ص 13 ، 14
40. الروسان : 1998م ، ص ص 13 ، 14
41. الروسان : 1998م ، ص 95
42. سليمان : 2000م ، ص ص 217 - 220
43. الروسان : 1998م ، ص ص 101 - 104
44. عبود ، بكر ، ضحاوي ، سلامه : 2000م ، ص ص 355 ، 356
45. عبود وآخرون : 2000 ، ص ص 355 ، 356
46. Heddell: 1988, P172
47. عبود وآخرون : 2000م ، ص 355
48. Heddell: 1988, P19
49. الزهيري : 1998م ، ص ص 69 ، 70

تقاریر

تحديات الهوية في ظل الليبرالية الجديدة

غسان أبو حطب *

توطئة مفاهيمية:

في مفهوم الهوية:

تعرف الهوية باللغة العربية بأنها « حقيقة الشيء أو الشخص الذي تميزه عن غيره»، ويرى معجم روبيير الفرنسي أنها « الميزة الثابتة في الذات» ، والهوية الاجتماعية هي رديف الانتماء إلى فئة اجتماعية معينة، وعليه فإن تماثل الهوية هو تكيف اجتماعي للفرد داخل الجماعة، مع عملية تمايز يتمايز بها الفرد عن الآخرين ويتخلق بصفات خاصة به، إذن الهوية الاجتماعية هي كل ديناميكي تتفاعل جميع عناصره في تكاملية أو في صراع، وهي تنتج عن استراتيجيات انتمائية يحاول الفرد من خلالها الدفاع عن وجوده ورؤيته الاجتماعية ودمجه في المتحد، هوية الجماعة إذن هي رمز وتجسيد اجتماعي متعلق بالمتخيل أكثر منه طابعاً لواقع موضوعي .

الشعور بالهوية ليس معطى أولي في الوعي الفردي بل هو حصيلة آلية اجتماعية متداخلة ومتواصلة «عملية بناء اجتماعي بامتياز»

في مفهوم الليبرالية الجديدة:

يمكن القول أن توافق واشنطن/ الليبرالية الجديدة يدور حول ثلاثة أمور أساسية:

1. إحداث زيادة ملموسة في الاعتماد على الأسواق الحرة
2. إطلاق مجالات العمل أمام القطاع الخاص بشقيه المحلي والأجنبي واعتباره ركيزة التنمية وتشجيعه بشتى السبل، بما في ذلك الخصخصة.
3. إحداث خفض ملموس في دور الحكومة وحجمها وتدخلها في الشؤون الاقتصادية والاجتماعية، ومن ثم انكماش دور التخطيط في توجيه الاقتصاد والتنمية، وأن يقتصر عملها على تهيئة المناخ المناسب لتراكم رأس المال المحلي والأجنبي.

الهوية الفلسطينية

يدعي الصهاينة زوراً أن الهوية لم تظهر إلا استجابة لعملية الاستعمار الصهيوني لفلسطين، ولكن هناك الكثير من الأدلة التاريخية التي تثبت العكس، فعلى سبيل المثال توضح دراسة بعنوان «إعادة بناء فلسطين» وجود هوية فلسطينية قوية في السنوات المبكرة في القرن العشرين، الهوية الفلسطينية منذ ولادتها وحتى الآن لم تزل محل سجال من حيث آليات تكونها ونمطها وأشكال التعبير عنها وذلك للأسباب التالية:

- التطور التاريخي المرتبط بولادة القوميات في المشرق العربي في مرحلة الاستعمار والانعتاق منه فيما بعد .
- تشكل الدولة الحديثة والتي جرى تجذير تعميمها بدءاً من عام 1945 كنموذج دولاتي للأشكال السياسية في العالم.
- الوطنية الفلسطينية نتاج لعمليات تاريخية طويلة وشاقة من صعود الوطنيات/ القوميات ما بعد الخلافة العثمانية، مروراً بالاستعمار البريطاني، وصعود القومية العربية.
- التصارع مع المشروع الاستعماري الصهيوني الذي عجل بتمية الشعور بالفلسطنة

صعود نجم الهويات الفرعية

الهويات العائلية/الحمائلية/العشائرية

ما زالت العائلة تمثل مرجعية هوياتية مهمة، رغم أن الحداثة أنتجت مؤسسات اجتماعية جديدة نافست مؤسسة العائلة، لكن مع ذلك ونتيجة ضعف المؤسسات الحداثية بقيت للعائلة قيمتها كوحدة ارتكاز ومصدر للأمن الاجتماعي، وقد استخدمتها السلطة الفلسطينية لتطويع المجتمع الفلسطيني، واستعانت بها لتوسيع دائرة الولاءات لها. وتبقى العائلة أداة من أدوات الرساميل بمنطق بورديو

الهويات الجهوية

لقد كان لعزل المكونات الاجتماعية الفلسطينية عن بعضها البعض أثر بالغ في تمركز المحلية/ الجهوية/ المناطقيّة وبروزها كهوية فرعية معبرة عن حالة التشظي والانقسام

العلاقة المتبسة بين الهوية والليبرالية الجديدة

إن العلاقة بين الليبرالية الجديدة أو العولمة ومسألة الهوية ليست من العلائق البسيطة بل هي فعلاً "منظومة من العلاقات"، وليس بعلاقة بسيطة وحييدة الاتجاه: العلاقة بين العولمة ومسألة الهوية قائمة في آن واحد: بين طرف وطرف آخر داخل الدول المصنعة، وداخل الدول النامية، وبين هذه الدول، وتلك "تتسجها داخل فكر معين"، فكر فرد وفكر جماعة وفكر أمة الخ. هذه العلاقة علاقة موضوعية فعلاً، لها وجود في الواقع، ولكنها لا تتشكل منها إشكالية إلا بعد نقلها إلى الذهن بوصفها تطرح إشكالا قد يتمثل في كون العولمة تقفز على الهوية أو تلغيها، فيتربط عن ذلك رد فعل معين... وقد يتمثل في شيء آخر! - مشاكل عديدة مترابطة"، منها ما يخص ظاهرة الليبرالية الجديدة نفسها، ومنها ما يخص مسألة

الهوية، ومنها ما يخص العلاقة بينهما: مشاكل اقتصادية وتكنولوجية ومعلوماتية وثقافية وحضارية عامة. - هذه المشاكل "لا تتوفر إمكانية حلها منفردة ولا تقبل الحل، -من الناحية النظرية- إلا في إطار حل عام يشملها جميعاً". وسنرى أنه لا يمكننا حل المشاكل التي تطرحها الليبرالية الجديدة دون الاصطدام بمسألة الهوية، كما لا يمكن التفكير اليوم في مسألة الهوية بدون الاصطدام بظاهرة الليبرالية الجديدة، اللبلة هي نفي للوطن وإلغاء له بينما الهوية هي تجذير للفكرة الوطنية.

إن الهوية كيان يصير، يتطور، وليست معطى جاهزاً ونهائياً. هي تصير وتتطور، إما في اتجاه الانكماش وإما في اتجاه الانتشار، وهي تفتتي بتجارب أهلها ومعاناتهم، انتصاراتهم وتطلعاتهم، وأيضاً باحتكاكها سلباً وإيجاباً مع الهويات الأخرى التي تدخل معها في تغاير من نوع ما...وعلى العموم، تتحرك الهوية على ثلاثة دوائر متداخلة ذات مركز واحد:

- الفرد داخل الجماعة الواحدة، قبيلة كانت أو طائفة أو جماعة مدنية (حزباً أو نقابة الخ...)، هو عبارة عن هوية متميزة ومستقلة. عبارة عن «أنا»، لها «آخر» داخل الجماعة نفسها: «أنا» تضع نفسها في مركز الدائرة عندما تكون في مواجهة مع هذا النوع من «الآخر».
- والجماعات، داخل الأمة، هي كالأفراد داخل الجماعة، لكل منها ما يميزها داخل الهوية الثقافية المشتركة، ولكل منها «أنا» خاصة بها و«آخر» من خلاله وعبره تتعرف على نفسها بوصفها ليست إياه.
- والشيء نفسه يقال بالنسبة للأمة الواحدة إزاء الأمم الأخرى. غير أنها أكثر تجريداً، وأوسع نطاقاً، وأكثر قابلية للتعدد والتنوع والاختلاف.

هناك إذن ثلاثة مستويات داخل الهوية، لشعب من الشعوب: الهوية الفردية، والهوية الجموعية، والهوية الوطنية أو القومية، والعلاقة بين هذه المستويات ليست ثابتة، بل هي في مد وجزر دائمين، يتغير مدى كل منهما اتساعاً وضيقاً، حسب الظروف وأنواع الصراع واللاصراع، والتضامن واللاتضامن، التي تحركها المصالح: المصالح الفردية والمصالح الجموعية والمصالح الوطنية والقومية. وبعبارة أخرى إن العلاقة بين هذه المستويات الثلاثة تتحدد أساساً بنوع «الآخر»، بموقعه وطموحاته: فإن كان داخلياً، ويقع في دائرة الجماعة، فالهوية الفردية هي التي تفرض نفسها كـ«أنا»، وإن كان يقع في دائرة الأمة فالهوية الجموعية (القبلية، الطائفية، الحزبية الخ) هي التي تحل محل «الأنا» الفردي. أما إن كان «الآخر» خارجياً، أي يقع خارج الأمة (والدولة والوطن) فإن الهوية الوطنية -أو القومية- هي التي تملأ مجال «الأنا».

أزمة الهوية الفلسطينية من أزمة المشروع الوطني

مما لا شك فيه أن أزمة الهوية الفلسطينية تعبير واضح عن أزمة المشروع الوطني، فلقد تراجعت شرعية المؤسسات الوطنية في ظل أزمة « المشروع الوطني» الذي تقوده السلطة والذي لا يتناسب مع المشروع الوطني الجمعي المتمثل بحق العودة مما يدفع الناس للتأكيد على هوياتهم الفرعية، بحيث إن الفكرة الوطنية تم اختزالها في الخطاب السياسي الرسمي للهوية الجغرافية مقابل الهوية التاريخية، وعلى عكس منظمة التحرير التي اعتبرت فاعلاً أساسياً في صياغة الخطاب الوطني الهوياتي ما بعد النكبة، فقد أحدث اتفاق

أوسلو شرحاً عميقاً في الهوية الوطنية ، وجاء الانقسام البغيض ليزيد من تكثيف عوامل الشذمة والتشظي في بنية الهوية الوطنية الجامعة .

الخلاصة

- يحتاج الفلسطينيون للبقاء موحدين بهويتهم تركيزهم على الهوية القائمة على الوطن وليس على الشكل السياسي لإقامة دولة على جزء من وطنهم
- لا بد للهوية من استعادة معناها الشامل «الهوية الجامعة »
- العمل على بناء هوية وطنية فلسطينية تقوم على استحضار التراث الاجتماعي والثقافي والسياسي الذي أنتجته كافة الفئات المشكلة للبناء الاجتماعي الذي تراكم عبر السنوات الطويلة ودمجه في كيان متحد .

المصادر

- شفيق الغبرا، «تحديات الهوية الفلسطينية في عالم متغير»
- فؤاد مغربي، «ملاحظات حول الهوية الفلسطيني»
- أباهر السقا، « الهوية الاجتماعية الفلسطينية: تمثيلاتها المتشظية وتداخلاتها المتعددة»
- إبراهيم العيسوي، « نموذج التنمية المستقلة: البديل لتوافق واشنطن وإمكانية تطبيقه في زمن العولمة»

ثَقَافَة

الثقافة الحصن المنيع للإقصاء

شفيق التلولي*¹

إن تعزيز وتعميم وتعميق ثقافة الآخر في الفكر العربي يحتاج إلى تجديد الخطاب الثقافي الذي يجب أن يرتقي إلى حالة الفعل الكلامي الحقيقي بكل مكوناته من أدب وفنون وغيرها من مقومات الثقافة العربية خاصة بعدما أنتجته ماسميت بثورات الربيع العربي من انحراف عن مسارها وما خلفته من انقسام وتشظي لمجمل المكونات العربية وإثارة النعرات الطائفية والمذهبية وصولاً إلى سيطرة ثقافة الدعشنة على المنطقة والنيل من الحضارة العربية كعمود للثقافة العربية الأصيلة وقوضت مشروع رسالتها السامية والنبيلة.

مع أن المثقف العربي وبخاصة الفلسطيني لعب دوراً هاماً وبارزاً في التصدي للمشروع الاحتلالي الإسرائيلي على مدار سبعين عاماً من المواجهة والتصدي لمشاريعه الإحلالية حفاظاً على الهوية العربية والفلسطينية.

وحتى نحافظ على هذا الإرث لا بد من إعادة النظر في مفاهيم الإجماع الثقافي العربي بما فيه الفلسطيني وتصليبه في مجابهة المشاريع التي تأخذ المنطقة إلى العزلة والظلام، وهذا يتطلب تجديد الخطاب الديني كجزء من اصلاح وتجديد الخطاب الثقافي، الخطاب القائم على المحبة والتسامح لا على التطرف والتعصب الديني.

كما ويتوجب إعادة نشر أمهات الكتب التراثية عبر الوسائل التكنولوجية الحديثة والحث على قراءتها لتعريف الشباب بأهمية التراث الحضاري العربي، مع إبقاء وإذكاء التواصل مع الآخر من مختلف الثقافات والدعوة لمؤتمرات ثقافية مشتركة على قاعدة الإستلهام من ثقافة الغير، وليس استيرادها جاهزة لصياغة رؤية متقدمة لسياسات ثقافية تركز قيم الاستنفاد والاستبصار والانفتاح على ثقافات أخرى لتعزيز فكرة التنمية ونبذ ثقافة العنف والتطرف والانحراف نحو الجريمة.

فنحن بحاجة إلى المثقف الرسولي الذي يشتبك مع قضايا المجتمع وينفتح على العالم في إطار التبادل المعرفي بعيداً عن السطوة الحزبية والسياسية والدينية لأننا أمام جيل ربما تنوء بوصلته بسبب التأثيرات والمغريات التي تحيط به، وهناك بقايا جيل النكبة والثورة الذي حمل الرسالة الثقافية وبالدم كتب لفلسطين حيث من الممكن الاستفادة منه في إطار التواصل الثقافي فيما بين الأجيال للحفاظ على الموروث الثقافي وحمله كرسالة مقدسة للحفاظ على توارثها وتطويرها ونشرها في المستوى الشعبي

من خلال المؤسسات الثقافية المتعددة ووسائل الإعلام المختلفة لأن الوسائل المفتوحة للإعلام سرّيت مفاهيم مغلوطة لطبيعة ودور الثقافة العربية.

علينا أن نتكئ على التاريخ الطويل للمنطقة العربية وعلى عوامل الإجماع فيها لاسيما اللغة والتاريخ لنتمكن من خلال هذه العوامل تعزيز الآخر وقبوله ورفض الصفات الجاهزة المصدرة إلينا حول الدين وحجج الإقصاء المذهبي وخلاف ذلك من المفاهيم التي تفرق ولا تجمع، وبرأيي فإن نشر هذه المفاهيم وتعزيزها من خلال المثقف ومؤسساته المختلفة هو أهم الآليات التي يجب أن تعمل على طرد الثقافة الدخيلة وتطوير لغة الخطاب عند الفرد المثقف والمؤسسة، ويأتي ذلك عبر مجموعة من الوسائل الإعلامية الفاعلة والداعمة والمنفتحة على الآخر بدون تقليد أو استلاب، مع التأكيد على دور مواقع التواصل الاجتماعي في إثراء هذا الخطاب الموجه وتشكيل عقل المواطن ووعيه ووجدانه، كما وأنه لا بد من إعادة النظر في المنظومة التربوية والتعليمية ووضع آليات منهجية جديدة قادرة على مخاطبة الآخر ومواجهة المشاريع الظلامية.

أعتقد بأن المثقف العربي والفلسطيني الذي ثبت الذاكرة في رحلة البقاء من خلال الأدب شعراً ورواية والفنون مسرحاً وسينما وفناً تشكيمياً كشكل من أشكال النضال مكرساً بذلك المقاومة الثقافية المقاومة الشعبية والمسلحة بل أن الكاتب والأديب والفنان تفوق على الحزب الذي ينتمي إليه كغسان كنفاني، من خلال ما حققه من بعد إنساني في إنتاجه الأدبي والفني، فالثقافة الفلسطينية التي شغلت حيزاً كبيراً في الثقافة العربية يجب أن يبنى عليها وأن تؤسس لمفاهيم جديدة في الخطاب الثقافي العربي، خاصة وأن رموزها وصلوا إلى العالمية كمحمود درويش وأدوارد سعيد، فالرواية الفلسطينية وصلت العالم ولامتت عقله ووجدانه أكثر من الرواية الإسرائيلية التي حاولت أن تسيطر على المجتمع الدولي؛ لأن الأدب الإسرائيلي ضبط روايته على ما أسسه لكيانه منذ وعد بلفور وبرر وجوده، أما أدبنا العربي والفلسطيني فكان إنسانياً بإمتياز، فرواية غسان الكنفاني فهمها العالم أكثر من العمل الدعائي الذي اعتمدت عليه الرواية الإسرائيلية؛ لأن الرواية وثيقة سياسية وتاريخية واجتماعية أيضاً كما وأن الرواية الفلسطينية من خلال السينما والمسرح والفلكلور والفن التشكيلي وغيره شكلت رابطة في النهوض الثقافي مكان للمثقف دوراً بارزاً في مواجهة الخيبات التي أملت بالأمة العربية وبالشعب الفلسطيني ولولا المثقف لطمست الهوية والثقافة لغة التفكير وأسلوب الحياة في توجيه السلوك، والمثقفين هم طليعة المجتمع ونخبته الأساسية التي ترسم ملامحه.

وللبقاء على هذا الإرث للثقافة فلا بد من تجديد الخطاب الثقافي لما تتعرض له الأمة في السنوات الأخيرة، فنحن أمام حشد كبير لإبقاء وإذكاء روح الثقافة العربية ومواجهة التوحش والإرهاب بحجج الدين والمذهبية والطائفية صحيح بأن ما يجري له جذور تاريخية ونحن ليس بهذا التوحش ونذكر أن الشيخ محمد عبده انتقد الفكر الوهابي الذي خرج منه هذا التوحش الذي تحول إلى ممارسة، وعلينا أن نواجهه بثقافة التنوير والتسامح والقيم الإنسانية لكبح جناح ولجم ثقافة التكفير والتوحش لأن ثقافتنا العربية تنويرية من خلال الأدب والفنون وغيرها.

ما أوجنا إلى تعميق ثقافة الشجاعة مقابل الخوف لصمد محاولات إسكات صوت المثقف بشتى الحجج الدينية العقائدية والحزبية والقانونية والسياسية والاجتماعية وغيرها من الذرائع التي تفسح المجال أما نشر ثقافة غربية لأن الثقافة العربية لم ترفع الراية البيضاء يوماً ما، بل أسست لفكرة النهضة منذ عهد محمد عبده ورفاعة الطهراوي وجهود طه حسين الذي حاول أن ينشر فكرنا العربي على مستوى العالم، ونجيب محفوظ الذي رسم في العقل الغربي صورة مصر بكل تجلياتها حتى صار السياح الغرب يزورون حارات مصر القديمة للتعرف على معالمها التي قرأوها في روايات محفوظ.

كل هذا يتطلب رسم سياسات ثقافية جديدة في ضوء تسارع التكنولوجيا ونقل الإبداع من حالة الجهد الفردي إلى المؤسسة الرسمية لرعاية وتوفير المناخ الملائم لتجديد الخطاب الثقافي من خلال التخطيط الواعي وعبر خطط هادفة ترمي إلى رسم سياسات ثقافية تنتقل من العفوية إلى العمل المنهج والمتقن وعلينا أن نستفيد من مجمل المؤتمرات الثقافية التي انعقدت في عديد من المحطات الدولية والإقليمية وآخرها مؤتمر تجديد الخطاب الثقافي الذي انعقد مؤخراً في القاهرة، فالسياسات الثقافية وبيان التنوع الثقافي أصبح إعلاناً وتحول إلى قوانين في اليونيسكو، وهذا يجعلنا نتفتح على كل الثقافات القائمة على التسامح والسلم والعدالة.

وفي إطار تجديد الخطاب الثقافي لتقبل الآخر علينا ألا نغفل مفهوم الحداثة وأن نطلع على المنتج الثقافي الإنساني، فالثقافة عملية تراكمية لها جذور عميقة ولا بد أن يبنى على الماضي من إرث وثقافة وتاريخ، دون الانزلاق للتغيرات العقائدية القائمة على إثارة التغيرات الطائفية والمذهبية، بل استناداً للمفاهيم الإنسانية المتوافق عليها كلفة للحوار فيما بين كل الشعوب المحبة للسلام.

مع الأخذ بعين الاعتبار أن الحداثة ليست الاهتمام بالشكل على حساب المضمون إنما الاهتمام الواعي الذي لا يشطب الأدب والتراث ويهدم القيم الفنية إنما الأخذ بالتجريب والحداثة لمواكبة لغة العصر وبناء الخطاب الثقافي الذي يحفظ التاريخ والهوية ويستطيع أن يخاطب العالم بلغة وآليات جديدة تصل إلى الآخر على مبدأ تقبل الآخر؛ إذن الأصالة والحداثة متلازمتان في تجديد الخطاب الثقافي على أساس الإستلها من ثقافة الغير وليس استيرادها جاهزة

كما أسلفت من أجل صياغة رؤية متقدمة لسياسات ثقافية تركز قيم الاستفادة والاستبصار بعيداً عن التقليد أو الاستلاب.

أعود لأؤكد بأن هناك محاولات لدعشنة المنطقة العربية وسحبها باتجاه التطرف القائم على رفض الآخر؛ لذلك بات مطلوباً تجديد الخطاب الثقافي على المستوى العربي والفلسطيني وأن يشمل في مكوناته التأصيل الحقيقي لمتلازمي الأصالة والحداثة على أساس الاستنارة والاستبصار بعيداً عن التقليد والتحريف والإستلاب مع التأكيد على ضرورة تجديد الخطاب الديني وأن يأخذ الإعلام دوره الحقيقي في تعزيز قيم التسامح والتعايش المشترك.

هامش

- هذا المقال من وحي لقاء إذاعي جمعني بالصديق يحيي يخلف

محمود درويش: شاعر التعدد الحدائي

جمال بندحمان *

1. بيان الدخول أو وصية الشاعر

عندما كتب محمود درويش بيانه الذي أعلن فيه خروجه من الأرض المحتلة إلى بلاد الله الواسعة، لم يكن في موقع دفاع عن ذاته وشخصه، بقدر ما كان في موقف دفاع عن القصيدة الشعرية التي ينبغي أن تكون لها قيمها النوعية المحافظة على مقومات شعريتها رغم ارتدائها لباس الالتزام بقضية وطنية، أو قومية كبرى كي لا يختفي ضعف القصيدة وراء ستار الموقف. وستكون لهذا الرأي امتدادات نظرية كثيرة توجه البحث في حدود العلاقة بين الإبداعي والجمالي من جهة، والالتزام من جهة أخرى (لأن الضرورة تلج علي وضع حركة الشعر في بلادنا في مكانها الصحيح... ومعاملة هذا الشعر على أنه شعر، وذلك بالتأكيد على استخدام المعايير الفنية لا السياسية وحدها⁽¹⁾)

يشكل هذا الموقف جزءا من الخلفية العامة التي كانت دوما مؤطرة للشعر، وطرحها من قبل محمود درويش أصبح اليوم وصية إبداعية، خاصة وأن سياق تقديمها بكل الشحنة العاطفية التي واكبته لم تعد له نفس القوة، ونفس الحضور. لذلك يمكن اعتبار بيان الخروج بيانا للدخول؛ لأنه كان لحظة فاصلة في كيفية تعامل النقد مع الإبداع الذي يصدر عن شعراء القضية في وقت كان فيه النقد الأيدلوجي بكل تفرعاته مهيمنا على الساحة الثقافية العربية. والحق أن نصوص محمود درويش وغيره من شعراء القضية يغري بالتحليل الأيدلوجي والمضموني، لكن هذا النقد يسقط دوما في المماثلة بين الوضع والنص، وينطلق في البحث عن شواهد وتواريخ ومرجعيات مسلحا بجزء من القراءة الفلوجية المباشرة، ومتكئا على الواقعية في صورتها الحرفية. ورغم مشروعية وجود هذه القراءة، بحكم أنها اختيار منهجي لأصحابه، فإن بيان محمود درويش قد نبه إلى مزالقتها، وإلى إسقاطاتها ومخاطرها على الشعر العربي، وعلى القارئ العربي، وهو ما يدل على نباهة نقدية، ووعي بخصوصيات النص الشعري ووظائفه.

وعيا منا بطبيعة هذه الإشكالات سنعمل على دراسة إحدى قصائد محمود درويش وفق تصور يبحث في تشاكلاتها المتعددة، ويستحضر سياقها الاجتماعي والسياسي والتاريخي ضمن مقاربة تفاعلية تعتبر القصيدة صدى لغيرها من القصائد باعتبارها جزءا من التقاليد الفنية. وقد وقع اختيارنا على قصيدة الأرض؛ لأنها تقدم نموذجا للشعر المركب الذي يجمع بين النثر الشعري وشعر التفعيلة، ويخلق توازيات متعددة، ويبدو متشعبا إلى الحد الذي يجعل خيطه الناظم خفيا، مما يدعو القارئ إلى التشكيك في حدود انسجامه وحمله لدلالات محددة.

٢.قصبدة الأرض أونص التشعب المزودج

سنعتمد في دراسة هذه القصبدة على مبدأ مركزي هو الانسجام، وعلى آليتين إجرائيتين هما مفهوم التشاكل ومفهوم العوالم الممكنة، انطلاقا من افتراض نظري يرى أن نصوص محمود درويش، وضمنها نص الأرض، تتميز بطابعها المركب والمتشعب الذي لا يمنع عنها مقومات الانسجام باعتبارها خصوصا ذات قيمة إبداعية راقية، وتمثل تشاكلاتها المدخل المنهجي لتأكيد ذلك. فقد راكمت مجموعة من «المقولات المعنوية»⁽²⁾ انطلاقا من ثابت معجمي هو كلمة الأرض التي تكررت بلفظها أو بدلالاتها وتدايعياتها، كما أن القصبدة لم تكتف بتشاكل المعنى، بل أضافت إليه تشاكل التركيب وغيره من مقومات النص الشعري؛ إذ تشاكلها « تنمية لنواة معنوية سلبية أو إيجابية باركام قسري أو اختياري لعناصر صوتية ومعجمية وتركيبية ومعنوية وتداولية ضمنا لانسجام الرسالة »⁽³⁾ غير أن الإشكال الذي يواجهه دراستنا لقصبدة الأرض هو تشعبها المزودج باعتبار تشاكلها من خطابين متميزين ظاهريا، أحدهما سردي وثانيهما شعري، والحال أننا أمام خطاب ذي هوية شعرية أو هكذا يقدمه مرجعه المعنون بديوان محمود درويش. فما معيار دراسة تشاكلها؟ و (بماذا نبدأ؟)⁽⁴⁾. هل نعتمد المعيار الكمي القائم على درجة التكرار؛ «ترادف، اشتقاق، تضاد، مشابهة، مجاورة...» إلخ؟ هل نعتمد معيار الحدس والمعرفة غير المعيارية؟

يواجه الحل الأول بالإضمار مادام النص (آلة كسولة)⁽⁵⁾، أما الحل الثاني فإنه يسقط في انطباعية ذاتية تلبس الخطابات اقتاعاتها، وتسقط عليها تصوراتها وتعطي للذات مساحة واسعة للتدخل. لذلك لا بد من تحديد مبدأ عام هو «تكوين التشاكل»⁽⁶⁾ الذي يتأسس في البداية على ملاحظة المعطيات النصية؛ فالتكرار يؤدي إلى ما يتوازى معه من عنوان، أو تاريخ، أو نوع، أو سياق عام، أو شخصي؛ مما يمكن «من تحديد التشاكل المركزي»⁽⁷⁾ الذي يمكن اتخاذه منطلقا لتحديد عناصر التشاكل الأخرى في القصبدة.

يؤسس التشاكل المركزي منطلق التشاكلات الأخرى إذا ما انطلقنا من تصور كلي يبحث عن التظاهرات الجزئية؛ لكننا إن تبيننا استراتيجية تصاعدية فإننا مضطرون إلى الابتداء «بالتشاكلات المحلية»⁽⁸⁾ أي مجموع التشاكلات النصية البارزة على سطح نص الأرض بهدف الوصول إلى التشاكل المركزي.

نكون، إذن، أمام مفهومين واستراتيجيتين؛ أما المفهومان فهما التشاكل العام والتشاكلات المحلية، وأما الاستراتيجيتان فهما الاستراتيجية التنازلية والاستراتيجية التصاعدية.

سنرصد في مرحلة أولى التشاكلات المحلية بحكم طبيعتها النصية، وتمظهرها في سطح الخطاب اعتمادا على ملفوظات محددة، وسنجعل التشاكل العام مؤسسا على مبادئ التداخل أو الترابط أو التضمن أو التجاور المؤدية إلى تكوين «مجموع التشاكلات»⁽⁹⁾ التي تجعل النص متناغما ومنسجما وحققا لمقاصده المجتمعية والإبداعية. وستبني اختياراتنا على تحديد الكليات المؤطرة للقصبدة.

٣. إطار قصيدة الأرض

إن إطار القصيدة هو الأرض، وهذا الإطار متداول في الأدبيات العالمية والتراث الشعبي والثقافة الدينية حيث تتكرر صورة الأرض الأم والأصل والحلم، وعندما تذكر الكلمة تتداعى على الذهن كل القيم الإيجابية، غير أن الحضور الطاعني للأرض في الثقافة الإنسانية يجعل مهمة المبدع عسيرة لأنه ملزم بالإضافة والابتكار، ولأن حدود ذلك تضيق أمام من جاء الشعر من غير بابه.

٤. تشاكلات قصيدة الأرض

٤.١. التشاكلات المحلية

إنها مجموع التشاكلات التي تقدمها المعطيات النصية، والتي يتحكم فيها المعجم أو الأصوات أو التركيب، والتي تطرد في النص بشكل ظاهر.

٤.١.١. 4. تشاكال الزمن؛ بين الزمن المرجعي والزمن المطلق

- في شهر آذار، في سنة الانتفاضة، قالت لنا الأرض أسرارها الدموية.

تبتدئ قصيدة الأرض بصيغة تنسب القول إلى زمن مرجعي⁽¹⁰⁾ يشكل منطلقاً لكل تأويل، وإبعادا لـ «الأزمة المطلقة»⁽¹¹⁾ التي يؤدي الأخذ بها إلى إطلاق الأحكام وتعميم النتائج. غير أن إشكالا يواجهنا في هذا الإطار وهو أن الأخذ بالزمن المرجعي يقود بالضرورة إلى السقوط في القراءة الواقعية المباشرة التي كان محمود درويش أول المحذرين منها، وهي قراءة تستند إلى مشيرات نصية تتكرر في القصيدة فارضة على القارئ إغراء البحث في إحالاتها المرجعية، مثل: (سنة الانتفاضة- شهر آذار- خمس بنات وقفن على باب مدرسة ابتدائية- ثلاثون عاما وخمس حروب- أبي كان في قبضة الإنجليز، أنا شاهد المذبحة.....)

إن وجود هذه المشيرات النصية وغيرها، يمنح القراءة المباشرة شرعيتها المنهجية لارتباط الأحداث المقدمة بسياقات تاريخية يسهل تحديدها، لكن هذه القراءة تسقط من حسابها ما اعتبره الشاعر نفسه ملجأ القصيدة وروحها، أي إنها تقرأ شعر درويش بما حذر منه. لذلك تصبح القراءة بالتشاكال مطلبا عزيزا؛ لأنها تستطيع إخراج القصيدة من دائرة الزمن المرجعي لتدخلها إلى دائرة الزمن المطلق الذي يجعلها معبرة عن تصورات وجودية، وليس عن تجربة ذاتية فقط⁽¹²⁾. وإذا أردنا تزكية هذا التأويل أمكننا ذلك باستحضار رمزية (آذار) التي لم تكن تقليدا ذاتيا، بل إنها تمتد في الجغرافيا، وتؤسس لذهنيات شعوب حوض البحر الأبيض المتوسط المختلفة.

تصبح التفاصيل الزمنية الواردة في القصيدة مجرد تلوينات لهذا المبدإ العام الذي يوجه القصيدة، إذ رغم أننا نعتر في النص على عوامل ذاتية، فإن جوهره وجودي؛ لأن تجربة محمود درويش انطلقت

من وضع مخصص لتعمم التجربة، ولو اقتصر على الذاتي والفردى والوطني لما نالت القيمة التي حظيت بها، فقارئ القصيدة يحسها ناطقة بقضيته بغض النظر عن انتمائه الجغرافي أو الفيزيقي، وهي بذلك تخاطب في الإنسان إنسانيته التي هي كل موحد بين بني البشر ليرتقي هذا الشعر إلى مصاف الخطابات التي وجهت للكائن البشري بغض النظر عن عرقه أو لونه أو جنسه. لتأمل هذه الأسطر الشعرية الموزعة عبر مقاطع القصيدة:

- في شهر آذار نمتد في الأرض
- في شهر آذار تنتشر الأرض فينا
- في شهر آذار تكشف الأرض أنهارها
- في شهر آذار تستيقظ الخيل

تشي هذه الأسطر الشعرية وما يماثلها بالتفاعل بين الذاتي والموضوعي، بين الوطني والإنساني، أي إنها تكسر سلطة الثنائيات المطلقة، لذلك لم يكن اختيار الشاعر لزمان آذار اعتباطيا مادام يحيل على تشاكل ثان مرتبط بالإخصاب وتجدد الحياة.

4.1.2 تشاكل الخصوبة

يؤكد هذا التشاكل طبيعة العلاقة التي تربط بين مكونات القصيدة فتجعلها منسجمة، وتبعد عنها كل صفات التشتت الدلالي؛ ذلك أن الزمن المؤطر للقصيدة والمقيد بشهر آذار يقود إلى استحضر عناصر أخرى تمثل لها بالمشيرين اللغويين: خمس بنات وخديجة. وهما مشيران يمكن البحث عن دلالتها الحرفية ومرجعيتها الواقعية، لكننا نعتقد أن القصيدة تقدم نموذجا آخر يرتبط بالمقومات التي يحملها اسم العلم (خديجة) والمحتمل لقراءتين: قراءة تستحضر المعنى الذي يحيل عليه الاسم، والمرتبطة بالذاكرة التاريخية العربية والإسلامية التي تجعل خديجة السند وأم المؤمنين والمؤمنات. وقراءة ثانية معجمية تجعل خديجة تلك المرأة التي تولد قبل الأوان. لكننا نعتقد أن الجمع بين القراءتين ممكن؛ لأن المقوم المشترك بينهما هو الخصوبة والعطاء والولادة. ألم تسم خديجة زوجة النبي (ص أم المؤمنين؟ أليست صفة الولادة ذات الارتباط بالمعنى المعجمي تجعل خديجة كائنا قادرا على العيش والحياة رغم أنه لم يستكمل أشهره التسعة؟ أي إنها كائن يواجه التحدي وينجح فيه. وإذا صح ذلك أصبح تشاكل الزمن وتشاكل الخصوبة معللا، وهو ما يفسر الحضور اللافت لاسم العلم (خديجة) في معظم مقاطع القصيدة، بل وحضوره مرتبطا بالبنات الخمس اللائي جعل الشاعر حكايتهن موجهة لمقاطع السردية. لنمثل لذلك بالمقطع الأول:

في شهر آذار، في سنة الانتفاضة، قالت لنا الأرض
أسرارها الدموية. في شهر آذار مرت أمام
البنفسج والبنديقية خمس بنات. وقفن على باب
مدرسة ابتدائية، واشتعلن مع الورد والزعر
البلدي، افتتحن نشيد التراب، دخلن العناق
النهائي، آذار يأتي إلى الأرض من باطن الأرض

ليعبر صوت البنات. العصافير مدت مناقيرها
في اتجاه النشيد وقلبي.
أنا الأرض
والأرض أنت
خديجة! لا تغلقي الباب
لا تدخل في الغياب
سنطردهم من إناء الزهور وحبل الغسيل
سنطردهم عن حجارة هذا الطريق الطويل
سنطردهم من هواء الجليل.

هكذا يبتدئ المقطع بشبه جملة تطرح مشكلا، وينتهي بفعل يحيل على المستقبل، ويقدم حلا، ويثق في مآل الأمور: سنطردهم.... سنطردهم.... سنطردهم.

لتهيمن نبرة التفاؤل هذه على مقاطع القصيدة، وتكرر في أكثر من نهاية مقطع؛ إذ نجد:

- سنطردهم من هواء الجليل
- وفي شهر آذار قالت لنا الأرض أسرارها
- وأنسف دبابه الفاتحين
- وفي شهر آذار تكتشف الأرض أنهارها
- وفي شهر آذار زوجت الأرض أشجارها

ولنح هذا التفاؤل قيمته الإبداعية وظف الشاعر التوازيات¹³ بأنواعها المختلفة، فجعله توازيا شاملا يجمع بين التوازي التركيبي، والتوازي الصوتي، والتوازي الدلالي في مقطع محوري:

فيا وطن الأنبياء.... تكامل!
ويا وطن الزراعين.... تكامل!
ويا وطن الشهداء.... تكامل!
ويا وطن الضائعين.... تكامل!

وإذا نحن أردنا التفصيل سجلنا أن مثل هذه التوازيات تطرد في القصيدة في مقاطع بعينها خصوصا تلك الحاملة لدلالة التفاؤل، واتخاذ الموقف والقرار:

لنقرأ هذا المقطع ولنلاحظ نهايته حيث تتكرر الصيغة ذاتها خالقة حالة التوازي بالصيغة التي ذكرنا:
أيها الذاهبون إلى صحرة القدس
مروا على جسدي

أيها العابرون على جسدي

لن تمرؤا

أنا الأرض في جسد

لن تمرؤا

أنا في الأرض في صحؤها

لن تمرؤا

أنا الأرض. يا أيها العابرون على الأرض في صحؤها

لن تمرؤا

لن تمرؤا

لن تمرؤا

4.1.3. تشاكل الحلم

إن احتكاك الشاعر بسياقه ومعرفته بالتاريخ يجعلانه مدركا للحدود بين عالمي الواقع والإمكان، وهو ما يفسر اقتران صيغ التفاضل بحالات تشخيصية تنقل واقعا مؤلما يتم التخلص منه بوساطة اللغة التي تلجأ إلى أفعال الكلام الحاملة لمعاني مستلزمة تقتضي قراءتها في صورتها غير المباشرة. إنه الأمر الذي يمكن تأكيده اعتمادا على عدة مقاطع:

قال لي الحب يوما: دخلت إلى الحلم وحدي فضعت

وضاع بي الحلم. قلت: تكاثر تر النهر يمسي إليك.

وفي شهر آذار تكتشف الأرض أنهارها.

فاشتبكي يانباتات واشتركي في انتفاضة جسمي، وعودة

حلمي إلى جسدي

أرجوك-سيدتي الأرض-أن تسكنيني وأن تسكنيني

صهليلك

أرجوك أن تدفنيني مع الفتيات الصغيرات بين البنفسج

والبنندقية

أرجوك-سيدتي الأرض-أن تخصبي عمري المتمايل

بين سؤالين: كيف؟ وأين؟

وهذا ربيعي الطليعي

هذا ربيعي النهائي

في شهر آذار زوجت الأرض أشجارها.

لقد وردت صيغ الحلم بطريقتين؛ إحداهما مباشرة توظف حقلا دلاليا مقترنا به، وثانيتها غير مباشرة اختارت أفعال الكلام التي تتضمن معاني مستلزمة، فصيغة الأمر في: فاشتبكي... واشتركي...

لا تحمل معنى الأمر بما يقتضيه من إلزام وسمو، بل تصبح حاملة لمعنى الترجي مادام الشاعر يعرف معطيات واقعه وواقع أمته المستسلمة، وإمكاناتها وحدود إرادتها. ومعنى ذلك أن الشاعر يفتح عوالم ممكنة ولا يتقيد بمعطيات الواقع وإكراهاته، علما بأن العالم الممكن ليس عالما فارغا، بل إنه عالم (مؤثث)¹⁴ بما نعتقه نحن كذلك، وبكيفية تمثلنا له. وما يعتمده الشاعر في مقام القصيدة هو أن عالما ممكنا سيحقق فيه الحلم والأمل بغض النظر عن إكراهات الواقع، أي إن تمثلاته تنحو منحى تفاعليا، وهي سمة كل شعر يسعى إلى مخاطبة العمق الإنساني في بني البشر.

4.1.4. تشاكل الأطر

لم تقف قصيدة الأرض عند حدود التشاكلات السابقة، فقد قدمت نموذجا إبداعيا راقيا للجمع بين الأنواع والأشكال الأدبية حيث نجد شعرية النص السردي مجاورة للمقطع الشعري في صورته السطرية، علما بأن جزءا كبيرا من النقاش النقدي العربي انصب على استقلالية النوع الإبداعي منذ قدامة بن جعفر إلى تجربة مجلة شعر ودفاعها عن قصيدة النثر. ودون الخوض في تفاصيل الموضوع يتبين أن محمود درويش لم يكن شاعر النوع الواحد، بل كان شاعر التعدد الحدائي؛ ففي القصيدة نجد المقطع السردي الحامل لكل مقومات الحكي المركب⁽¹⁵⁾، ونجد المقطع الشعري الذي تتوافر فيه مقومات الإبداع الراقى. ولعل إدراك محمود درويش لكل ذلك ومعرفته بكفائاته الإبداعية هو ما يفسر إصراره على أن تكون معالجة شعره وشعر من أنتج من داخل القضية مقيدا بشرط الإبداع أولا، واستخدام المعايير الفنية لا السياسية وحدها.

4.2. التشاكل المركزي

تحكمت في قصيدة الأرض ثلاثة تشاكلات محلية هي: تشاكل الزمن، وتشاكل الخصوبة، وتشاكل الحلم. غير أن هذه التشاكلات تتوحد ضمن تشاكل جامع هو التشاكل الوجودي؛ لأن القصيدة بقدر ما قدمت تجربة ذاتية ووطنية فإنها عبرت عن قضايا وجودية نستطيع إيجاد حالاتها عبر تاريخ الشعوب التي تعرضت لغبن وظلم إنساني كبيرين، لكنها ظلت مصرة على أن تسترد حقها الوجودي دون أن تفرط في حقها الإبداعي، وتلك حالة شعر محمود درويش الذي جعل تشاكل الحكاية مماثلا لتشاكل الشعر، مقدما بذلك نموذجا خصبا للباحث في انسجام الخطابات وتفاعلها. فقد جمع بين الصناعتين في نص واحد، وشعب النص بخلق إركام صوتي ومعجمي وتركيبية ودلالية، وترك جسور العلاقة بين التشاكلات قائما، مما سمح بمنح القصيدة دلالة موحدة تجعلها معبرة عن حالة إنسانية شاملة يكمن فيها الموقف المشعب بشعرية راقية.

لائحة المراجع

1. ديوان محمود درويش، دار العودة، بيروت، لبنان، المجلد الثاني، ط 2، 1978. ص، ص، 515، 527.
2. مفتاح، محمد، 1985، تحليل الخطاب الشعري. المركز الثقافي العربي. ط.1.
3. مفتاح، محمد، 1987، دينامية النص. المركز الثقافي العربي. ط.1.
4. اعتدال عثمان، النص، نحو قراءة نقدية إبداعية لأرض محمود درويش، مجلة فصول ع 1، 1984.
5. بندحمان، جمال، الأنساق الذهنية في الخطاب الشعري، دار رؤية للنشر، القاهرة، ط1. 2011.
6. بندحمان، جمال، سيمياء الحكي المركب، دار رؤية للنشر، القاهرة، ط1. 2015.
7. Greimas, A.J. : 1986, *Sémantique Structurale*, Puf .
8. Orecchioni, C.K.: 1980, *L'énonciation de la Subjectivité dans le langage* Armand Colin
9. Rastier, F. : 1987, *Sémantique interprétative*, puf
10. Eco. Umberto : 1985, *Lector in fabula ou la coopération interprétative dans les textes narratifs*. trad de l'italien par Myriem Bouzaher , Paris, éd, Grasset
11. Hintikka, J : 1989, *L'intentionnalité et les mondes possibles*, traduit et présenté par : N.LAUND, Press Universitaires de lille

الهوامش

1. وردت هذه الآراء في مقال محمود درويش (أنقدونا من هذا الحب القاسي) مجلة الطليعة، سبتمبر، 1969
2. هذا هو التعريف الذي قدمه رواد التطوير لمفهوم التشاكل حيث قصروه على التشاكل المعنوي، انظر، كريماس (1966) Greimas . و راستي (1987) Rastier، ص. 88 وما بعدها.
3. مفتاح (1985)، ص. 25.
4. راستي (1987) Rastier، ص. 107.
5. إيكو (1985) Eco ص. 29 .
6. راستي (1987) Rastier، ص. 115 .
7. راستي (1987) Rastier، ص. 115، اعتمادا على فانديك (1972) Vandijk .
8. المرجع نفسه، ص. 113.
9. المرجع نفسه، ص. 115.
10. أركيوني (1980) Orecchioni، ص. 45.
11. المرجع نفسه. يمكن الزمن المرجعي، عادة، من تخصيص المطلق، ونحن نعتقد أن المقطع السردي الأول في القصيدة ساهم في تحديده بشكل كبير. غير أن قولنا هذا لا يعني أننا نؤمن بحتمية ذكر هذا الزمن المرجعي لأن ذلك يعيدنا إلى التصورات المدافعة عن «التلازم» بين الخطاب وظروفه بشكل آلي. إن ما نقصده أصلا هو أن هذا الزمن إن ذكر، فلا بد من أخذه بعين الاعتبار. والكشف عن مقاصده. تماما مثلما هو الحال بالنسبة للزمن المطلق الذي قد يراد به تعميم الحالة والنتائج، أو التموه على القارئ.
12. تخالف قراءتنا في هذا الباب مذهبتي إليه قراءة اعتدال عثمان الذي يغلب الزمن الذاتي على الزمن المرجعي، وهو اختلاف راجع إلى طبيعة الاختيارات المنهجية. انظر، اعتدال عثمان، مجلة فصول ع 1، 1984.
13. للتعلم في تفاصيل المفهوم أنظر: بندحمان جمال، الأنساق الذهنية في الخطاب الشعري، داررؤية النشر، مصر، ط 1، 2011.
14. يميز الدارسون بين التصورات الميتافيزيقية للمفهوم والتصورات غير الميتافيزيقية. حيث تربطه الأولى بعوالم مثالية غيبية. بينما تجعله الثانية مرتبطة بعقول البشر وكيفية (كيفية) تمثلهم للوقائع والأشياء.
15. انظر هنتيكا (1989) Hintikka. إيكو (1985) ECO. وهما من أهم من نظر لمفهوم العوالم الممكنة بندحمان جمال، سيمياء الحكي المركب، دار رؤية للنشر: القاهرة، ط 1، 2015.

